12

أمات الإله؟

فى ستينيات القرن الماضى شهدت أوروبا انحسارا للإيمان على نحو يثير الانتباه: تلى ازدياد التمسك بتعاليم الدين أثناء سنوات التقشف فى أعقاب الحرب العالمية الثانية توقف البريطانيين بأعداد غير مسبوقة عند الذهاب إلى الكنائس واستمر التراجع على حاله منذ ذلك الحين حيث أظهر استطلاع رأى حديث أن نسبة البريطانيين الذين يؤدون الصلاة فى الكنيسة بانتظام لا تزيد عن ستة بالمائة. فى ستينيات القرن الماضى أعلن علماء الاجتماع الأوروبيون والأمريكيون انتصار العلمانية وظهرت رواية «المدينة العلمانية» (١٩٦٥) لعالم اللاهوت الأمريكى هارفى كوكس والتى احتلت قائمة أعلى المبيعات وفيها يؤكد موت الإله وأن محور الدين من آنذاك فصاعدا هو الإنسانية وليس إلها غيبيا، وأنه إن عجزت الكنيسة عن استيعاب هذه المبادئ الجديدة فمآلها الاندثار.

وكان نزول الدين عن مكانته واحدة من علامات شتى على تحولات ثقافية كبرى فى ذلك العقد الذى شهد تهاوى كيانات مؤسسية أوجدتها الحداثة. ومن أمثلة تلك التحولات تخفيف قبضة الرقابة وتقنين الشذوذ والإجهاض وصار الحصول على الطلاق أكثر يسرا ونشطت الحركة النسائية مطالبة بالمساواة بين الجنسين وعبّر الشباب عن تذمرهم وسخطهم على المبادئ الأخلاقية الحديثة التى يعتنقها آباؤهم وتمادوا فنادوا بمجتمع أكثر عدلاً ومساواة وأعلنوا احتجاجهم على النهج المادى لحكوماتهم رافضين الانخراط فى الحروب التى تدخل فيها بلادهم أو الدراسة فى جامعاتها فكأنهم خلقوا مجتمعا بديلا تمردا منهم على التيار السائد.

رأى البعض فى موجة العلمانية الجديدة اكتمال المبادئ والمثل العقلانية

التى أفرزها عصر التنوير ورأى البعض الآخر فترة الستينيات إيذانا بنهاية مشروع التنوير وبدء عصر ما بعد الحداثة، وأصبحت جميع الحقائق التى طالما كانت بدهية محل شك وتساؤل كتعاليم المسيحية ووضع المرأة وبُنى السلطتين الاجتماعية والأخلاقية وساد شك حيال دور العلم وما قد يسفر عنه التقدم المستمر ومثال العقلانية الذى أفرزه عصر التنوير. صارت ثنائيات العقل/ الجسد والروح/ المادة والعقل/ الشعور مثار تساؤل. أخيراً استطاع من هم فى «المرتبة الدنيا» من الذين هُمِّشوا وقُهِروا طيلة العصر الحديث مثل النساء والمثليين والسود والسكان الأصليين لبعض البلاد والشعوب المستعمرة أن يتحولوا لأصحاب حقوق يطالبون بها وشرعوا فى نيل تحررهم.

ولم يعد الإلحاد مَسبَّة. فكما تنبأ نيتشه ماتت فكرة وجود الله ولأول مرة لم

يعد عامة الناس ممن لا ينتمون إلى فئة العلماء أو الفلاسفة الحاملين لمشعل الريادة يجدون غضاضة فى المجاهرة بإلحادهم دون أن ينفقوا الوقت فى دراسة الأدلة العلمية أو العقلية النافية لوجود الله، فقد أصبح الله عند الكثير من الأوروبيين فكرة لا طائل منها وعبئا لا داعى له. وكما بيّن الفيلسوفان السياسيان أنطونيو نيجرى ومايكل هارت:

«إن نفى وجود الله لا يستمد أدلته من عالم الغيبيات بل من الواقع القاسى أمام أعيننا: فى ميادين القتال التى شهدت معارك (وطنية) فى الحربين العالميتين الأولى والثانية، من مجازر ڤيردن إلى أفران النازى وإبادة الآلاف فى لمح البصر فى هيروشيما ونجازاكى وقصف فيتنام وكمبوديا جواً ومن مجازر ستيف وسويتو إلى مجازر صبرا وشاتيلا والقائمة طويلة يعجز عن احتمال ما تنطوى عليه من معاناة من كان فى جلد وصبر نبى الله أيوب».

ومن ناحية أخرى ظهرت العقيدة الدينية كقوة مناوئة للسلام كما فى أغنية چون لينون «تخيل» التى ذاعت عام ١٩٧١ وفيها يتطلع إلى عالم ليس فيه جنة ولا نار «لا شىء فوقنا سوى السماء» وبدا أن التخلص من الله كفيلٌ بحل مشاكل العالم وهو اعتقاد يُبسِّط الأمور لدرجة مخلة إذ إن الكثير من الصراعات التى ألهمت الدعوة إلى إحلال السلام نبعت من خلل فى توازن القوى السياسية والوطنية العلمانية والصراع على السيطرة على العالم. وكان الدين طرفاً فى كثير من هذه الفظائع كما حدث فى أيرلندا الشمالية والشرق الأوسط حيث كان الدين دليل انتماء قبلى أو عرقى وحيلة بلاغية يستعين بها السياسيون وكان واضحاً تماما إخفاقه فى الدور الموكول له وهو إنقاذ العالم.

شهدت الولايات المتحدة ظهور لون من «الإلحاد المسيحى» على يد جماعة صغيرة من علماء اللاهوت حاولوا من خلاله الانخراط فى «الواقع الأليم» لما يشهده العالم من أحداث منادين فى حماس بموت الله. أعلن توماس چيه

چيه. أليتزر فى «إنجيل الإلحاد المسيحى» (١٩٦٦) بشارة موت الله وتحررنا من العبودية لإله غيبى طاغية ومستبد. وبألفاظ شاعرية وغامضة تحدث أليتزر عن ليل الروح حالك الظلام، وألم الهجر والصمت الذى لابد أن ينتج قبل أن تستعيد فكرة الله معناها ومغزاها مرة أخرى. فلابد لأفكارنا السابقة عن الألوهية أن تموت كى يولد الدين مرة أخرى. أما بول فان بورن فى كتابه «المفهوم العلمانى للإنجيل» (١٩٦٣) فقد ذهب إلى أن العلم والتكنولوجيا أفقدا الأساطير التقليدية مصداقيتها ورأى أن حتى اللاهوت الفلسفى كما اقترن ببولتمان وتليش مازال غارقا فى المبادئ والأسس القديمة المتحجرة. رأى أن علينا أن نتخلى عن فكرة الله ونتوجه بفكرنا إلى يسوع محرر أرواحنا «الذى يُجسّد المعنى الحقيقى للإنسان». و كان وليام هاميلتون يرى فى عقيدة موت الله لونا من بروتستانتية القرن العشرين متضمنا رأيه هذا فى كتابه «اللاهوت الراديكالى وموت الله» (١٩٦٦). فكما خرج مارتن لوثر من صومعته إلى العالم فإنه يجب على المسيحى المعاصر أن يبتعد عن بيت الله المقدّس الذى اعتدنا حصر وجوده داخله وأن يبحث عن يسوع الإنسان فى عالم التكنولوچيا أو السلطة أو المال أو الجنس أو فى أنحاء المدينة فالبشر ليسوا بحاجة إلى الله بل عليهم أن يجدوا بأنفسهم حلولا لمشاكل العالم.

غير أن الحركة المروِّجة لفكرة موت الله كانت معيبة فقد كانت فى جوهرها لاهوتا مسيحيا يثير النفور أحياناً ظهر على يد رجال بيض موسرين من الطبقة الوسطى. مثلا فقد حذا أليتزر حذو هِجل ورأى الله، كما صوّرته اليهودية، إلها يولّد المجافاة جاءت المسيحية لتنكره وتنفيه. تساءل علماء لاهوت من السود كيف استطاع البيض أن يثبتوا صحة فكرة نيل الإنسان حريته بموت الله فى حين أنهم استعبدوا البشر باسم الله. ورغم ما به من مواطن ضعف فقد كان الرأى المجاهر بموت الله يُرهِص بالحاجة إلى

تمحيص نقدى لكل الأوثان والترهات المعاصرة (بما فيها التصور الحديث لله) ويحض على قفزه من عالم الوقائع المألوفة إلى المجهول وهو ما كان ينسجم مع روح الستينيات.

ورغم أفكار شباب الستينيات الرافضة بقوة وعنف للنظام المتسلط للدين المؤسساتى فقد كانوا يطالبون بحياة أكثر تدنيا. ولكن بدلا من التردد على الكنيسة ذهبوا إلى كاثماندو (عاصمة نيبال) أو نشدوا السلوى فى التأمل وطرائقه التى ابتدعها الشرق ووجد طريقهم إلى التسامى فى الوقوع تحت تأثير المخدرات أو التحولات الشخصية بالأسلوب المعروف بـ«طريقة إيرهارد». فقد اشتد التوق إلى الأسطورة وصاحبه رفض المذهب العقلانى العلمى الذى أصبح بمثابة الدين الصحيح الجديد للغرب. لكن العلم فى القرن العشرين فى مجمله كان حذرا وواعيا كل الوعى على نحو منضبط بمواطن ضعفه ومكامن قوته وإن كان هذا لا ينفى مذهبية العلم فى كونه تعبيرا عن أيديولوجية خاصة منذ ديكارت وحتى اليوم وكذلك رفضه لتقبُّل أى منهج سواه يقود إلى الحقيقة. ولذا كان بعض من ثورة الشباب فى منتصف الستينيات احتجاجا على الهيمنة غير المُسوّغة للخطاب العقلانى وكبت العقل للأسطورة ولأن فهم السبل التقليدية لبلوغ الحقيقة بالبصيرة والوجدان غُفِل عنه فى الغرب فى العصر الحديث، اتسم سعى فترة الستينيات وراء الروحانية بالطيش والانغماس فى أشباع شهوات النفس واختلال التوازن والاضطراب.

لذا كان من السابق لأوانه الحديث عن موت الدين وهو ما اتضح فى أواخر السبعينيات من القرن الماضى مع استيقاظ الشعور الدينى على نحو مفاجئ مثير للانتباه مما بدد الثقة فى التحقق الوشيك للمدينة العلمانية. فقد راقب العالم فى دهشة سقوط نظام الشاه محمد رضا بهلوى فى إيران (١٩١٩-١٩٨٠) على يد رجل دين شيعى مغمور وهو النظام الذى كان يبدو من أكثر

أنظمة الحكم تقدمية واستقراراً فى الشرق الأوسط. وفى الوقت الذى امتدحت فيه الحكومات مبادرة السلام التى طرحها الرئيس المصرى محمد أنور السادات (١٩١٨- ١٩٨١) فطن المراقبون لظاهرة ارتداء الشباب المصريين لما يُسمَّى «الزى الإسلامى» طارحين جانبا الحريات التى أتت بها الحداثة مع محاولة السيطرة على أحرام الكليات الجامعية المصرية والعودة بها إلى حظيرة الدين على نحو يحمل مفارقة ويذكّر بتمرد الطلاب فى الستينيات. وفى إسرائيل بزغ نجم حركة دينية تتخذ من العدوان منهجا رغم خروجها من عباءة الصهيونية (والتى كانت فى الأصل حركة علمانية بامتياز) واكتسبت نفوذا سياسيا كما قويت شوكة الأحزاب المتشددة دينيا والتى كان قد تنبأ دايڤيد بن جوريون (١٨٨٦- ١٩٧٣) أول رئيس وزراء لإسرائيل بكل ثقة بزوالها بمجرد أن يصبح لليهود دولتهم العلمانية. أما فى الولايات المتحدة فقد أسس چيرى فولويل حركة الأغلبية الأخلاقية Moral Majority فى ١٩٧٩ محفزاً الأصوليين البروتستانت على العمل بالسياسة والاعتراض على أى تشريع فدرالى أو على مستوى الولاية يمثل دعماً لأجندة «علمانية تعنى بشئون الإنسان».

كانت هذه الحركات المفرطة فى التدين والتزمت والتى كانت تنزع إلى العدوان والقتال وأخذت تظهر فى كل بلد فصلت حكومته العلمانية التى تسير على النهج الغربى بين الدين والسياسة، كانت عازمة على نقل الله والدين أو أحدهما من الهامش الذى أقصيا إليه فى الثقافة الحديثة إلى قلب الأحداث مرة أخرى. وهو ما يعكس خيبة أمل كبيرة فى الحداثة. ومهما كان رأى الحكماء أو المثقفين أو السياسيين فقد كشف البشر فى كل مكان عن رغبتهم فى تبوّء الدين مكانة أكبر فى حياتهم. هذا اللون الجديد من «الورع» هو ما شاع بين الناس باسم «الأصولية» إلا أن الكثيرين عارضوا إلصاق هذا المصطلح المسيحى بحركتهم الإصلاحية لأنهم لا يعبرون عن رغبة خبت ثم

أوضحت عن نفسها مرة أخرى فى الارتكاس إلى الماضى، بل حركات مُجدِّدة فى جوهرها ولم يكن لها أن ترسخ وتستقر إلا فى الزمن الذى ظهرت فيه. يمكن أيضاً النظر إلى الحركات الأصولية كجزء من حركة الرفض الذى شهدته مرحلة ما بعد الحداثة لكل ما أتت به الحداثة. فلا هى حركات محافظة أو تقليدية بل إن كثيراً منها مناهضة للأرثوذكسية الدينية وترى فى الصيغة التقليدية للدين جانباً من المشكلة.

وسرعان ما نمت هذه الحركات وانتشرت كل واحدة بمعزل عن الأخرى وحتى ما ظهر منها فى نفس الإطار لا يحمل رؤية مشتركة ولكن يجمعها ما يعرف بـ «تشابه أفراد العائلة الواحدة». ويبدو أنها تسير تلقائيا على النسق الذى أرسته الأصولية البروتستانتية الأمريكية أسبق هذه الحركات إلى الظهور وجميعها حركات اكتسبت فى بدايتها الطابع الدفاعى، نابعة من خوف عميق من الإبادة والتدمير وهو ما كوَّن عند أتباعها خوفاً وريبة مرَضِيِيْن من «العدو». ويُلاحظ أنها حركات بدأت من داخل كل دين ثم ولت وجهتها فى مرحلة لاحقة إلى عدو أجنبى.

أما الباعث لنشوء الأصولية البروتستانتية فكان مسائل لاهوتية وضعتها الاكتشافات العلمية الحديثة موضع شك فى حين ظهرت الحركات الأصولية فى الأديان الأخرى لأسباب مختلفة تماما ولم تنشغل بمسائل العقيدة والإيمان كما فعلت الأصولية البروتستانتية. فكان قيام دولة إسرائيل مصدر إلهام لكافة الحركات اليهودية الأصولية وكانت الدولة هى الصيغة التى تركت بها العلمانية تأثيرها الأهم على الأفكار الدينية اليهودية. كان البعض مؤيدا بشدة وحماسة للدولة الإسرائيلية ويرون فى جيشها ومؤسساتها السياسية وكل جزء من الأرض المقدسة ما يستوجب التقديس، بينما كان الآخرون إما مناوئون بعنف لفكرة الدولة العلمانية أو تبنوا موقفا محايدا، بعد تدبر وترو،

حيالها. وفى العالم الإسلامى صار الوضع السياسى للأمة الإسلامية بمثابة موطن ضعف. فالقرآن يؤكد على واجب المسلم الأسمى والرئيسى وهو بناء مجتمع ينهض على العدل ومحاسن الأخلاق، فعندما يرى المسلمون أمتهم وقد وقعت فريسة الاستغلال أو الترهيب على أيدى قوى أجنبية ويتولى أمرهم حكام فاسدون يكون الأمر بمثابة إيذاء لشعورهم الدينى تماما كالبروتستانتى إذا بصق أحد على كتابه المقدس. ومن ناحية أخرى كان الإسلام، بحكم ما جرت عليه الأمور، دين نجاح وانتصارات فقد استطاع المسلمون فى الماضى أن يتغلبوا على كل ما نزل بهم وأن يطوعوه بكل إبداع وابتكار ليبلغوا به ذُرا روحية وسياسية جديدة. كما أن القرآن يطمئنهم أن مجتمعهم سيزدهر إذا ساده العدل والمساواة لا لأن الله يلوى التاريخ لصالحهم بل لأن نظام الحكم هذا ينسجم مع قوانين الوجود الأساسية. لكن المسلمين لم يقطعوا إلا شوطاً قصيراً فى مقابل الغرب العلمانى ووجد البعض فى ذلك تهديدا لهم تماما مثلما كانت الداروينية بالنسبة للمسيحيين الأصوليين ولذا بذلوا جهوداً محمومة لاستعادة مسار التاريخ الإسلامى الصحيح مرة أخرى.

ولأن الأصوليين يشعرون بتعرضهم لتهديد فهم فى موقع المدافع والرافض للنظر فى أى رأى مخالف وهو تعبير آخر عن التعصب وعدم التسامح الذى طالما كان من سمات الحداثة. فالأصوليون المسيحيون يتشددون فيما يعتبرونه لياقة أو أخلاقا قويمة، ويقومون بحملات منظمة ضد تدريس نظرية التطور فى المدارس الحكومية ويبدون نفوراً من الديمقراطية رغم وطنيتهم الشديدة وينظرون للحركة النسوية باعتبارها من الآثام الكبرى فى عصرنا الحالى ويتبنون حملات نشطة ضد الإجهاض بل إن بعض المتطرفين قتلوا أطباء وممرضات من العاملين فى عيادات الإجهاض. وصار الإجهاض تماما كنظرية التطور رمزاً لشرور الحداثة الفتاكة. والأصوليون المسيحيون على قناعة أن معتقداتهم تعبير دقيق وحاسم عن الحقيقة المقدسة وأن كل كلمة فى

الكتاب المقدس صحيحة على نحو يطابق الواقع وهو موقف يبتعد جذريا عن التيار السائد فى العقيدة المسيحية كما يؤمنون أن المعجزات دليل أصيل على الدين الصحيح وأن الله يجيب المؤمن لكل ما يدعو به فى الصلاة.

والأصوليون سواءٌ فى سخطهم على من يرونهم أعداء الله وإدانتهم لهم: فمعظم الأصوليين المسيحيين يرون جهنم مصير اليهود والمسلمين وأن البودية والهندوسية والداوية من عند الشيطان. ويتخذ الأصوليون اليهود والمسلمون موقفا مشابها، فكل يعتبر دينه الدين الحق الأوحد. ومن ذلك أطاح الأصوليون المسلمون بحكومات وتورط بعض المتطرفين فى فظائع إرهابية. وأقام الأصوليون اليهود مستوطنات غير قانونية[١] فى الضفة الغربية وقطاع غزة مبيتين النية على طرد السكان العرب قناعة منهم أنهم بذلك يمهدون الطريق للمسيح المنتظر بينما يقذف البعض منهم بالحجارة الإسرائيليين الذين يقودون سياراتهم يوم السبت.

وتنحو العقيدة الأصولية فى كل صورها نحو الاختزال الذى قد يُعمى عن الفكرة التى تطرحها؛ وبدافع من الخوف والقلق يشوّه الأصوليون العقيدة التى يسعون للدفاع عنها. فيمارسون على سبيل المثال مبدأ الانتقاء فى قراءتهم للكتب المقدسة. فنجد أن الأصوليين المسيحيين يتوسعون فى الاقتباس من سفر الرؤيا (آخر أسفار العهد الجديد) ويجدون فى رؤيا نهاية العالم وما تبثه من عنف إلهاما وحافزاً ولكن نادراً ما يشيرون إلى موعظة الجبل حيث يطلب المسيح من أتباعه أن يحبوا أعداءهم وأن يديروا الخد الأيسر لمن يضربهم على الخد الأيمن وألا يدينوا الآخرين. ويستفيض الأصوليون اليهود فى الاستعانة بما ورد فى الكتاب المقدس فى سفر التثنية وآياته وأحكامه التى تدعو إلى

(١) ليس المتطرفون اليهود فقط هم الذين يقيمون تلك المستوطنات بل إنها تقام بتخطيط الحكومة الصهيونية ودعمها، والهدف واحد: اقتلاع السكان العرب وتهويد كل أرض فلسطين (الترجمة).

إبادة الأغيار ويمرون سريعاً على وعظ قدامى حاخاماتهم بأن التمعن فى قراءة تفسير التوراة يؤدى إلى الإحسان وفعل الخير. ويتجاهل نظراؤهم المسلمون تعددية القرآن ويستشهد المتطرفون بآياته التى تبرر العنف والعدوان متجاهلين بكل وضوح دعوته المتكررة للسلام والتسامح والمغفرة. يوقن الأصوليون أنهم يقاتلون فى سبيل الله ولكن هذا اللون من التزمت الدينى بمثابة ابتعاد عن الله فلأن تتحول ظواهر تاريخية خالصة «كالإسلام التاريخى المجرَّد» أو «أرض الميعاد» و«القيم العائلية» (لدى البروتستانت الأمريكيين) إلى قيم مطلقة ومقدسة فتلك وثنية تدفع أتباعها دوماً إلى تدمير مخالفيهم.

يجب على نقاد الأديان أن يضعوا الأصولية فى سياقها التاريخى فهى ليست من العقيدة الدينية فى شىء بل شذوذ وانحراف. وخوف الأصوليين من القضاء عليهم ليس مجرد أوهام نابعة من خوف مرضى فقد رأينا بعضا ممن كان لهم أكبر الأثر فى تشكيل القيم والمبادئ الحديثة يطالبون بالقضاء على الدين ويلحون فى ذلك. فمنشأ هذه الحركات جميعها هجوم أبناء الدين نفسه من الليبراليين أو نظم الحكم العلمانية. وكلما اشتدت وطأة الهجوم زاد تطرفهم. وقد شهدنا هذا التحول فى الولايات المتحدة عقب الصخب الإعلامى الذى تلى محاكمة جون توماس سكوبس مدرس الثانوى الذى أصبح مثار اهتمام الرأى العام لتدريسه نظرية التطور لداروين. أما الأصوليون اليهود فقد اتخذوا خطوتين مؤثرتين الأولى عقب (ما قيل عن: الترجمة) محاولة هتلر إبادة يهود أوروبا والثانية عقب حرب أكتوبر ١٩٧٣ عندما فاجأت الجيوش العربية إسرائيل وأبلت بلاء حسناً فى ميدان القتال(١).

(١) تُغفل الكاتبة حقيقة أن كثيرا من الحركات المتشددة المتطرفة اليهودية نشأت قبل هتلر (انظر موسوعة المسيرى) وكانت موجودة داخل إسرائيل وخارجها قبل حرب أكتوبر وأن حرب أكتوبر لم تكن هجوماً لتهديد إسرائيل بل دفاعا لطرد الوجود الصهيونى العسكرى و«المدنى» من أراض احتلتها إسرائيل بقوة السلاح. (الترجمة).

ولا يختلف الأمر كثيرا فى العالم الإسلامى ويخطئ خطأ جسيما من يظن أن الإسلام جعل المسلمين ينفرون بالفطرة من الغرب الحديث وينكفئون على أنفسهم. ففى مطلع القرن العشرين كان المفكرون الإسلاميون جميعهم باستثناء المفكر الإيرانى المذهبى جمال الدين الأفغانى (١٨٣٩- ١٨٩٧) متيمين بالغرب يكنون له تقديراً عميقاً ويتمنون أن تصبح بلادهم مثل بريطانيا وفرنسا. فالإمام محمد عبده (١٨٤٩- ١٩٠٥) مفتى الديار المصرية فى ذلك الوقت كان يمقت الاحتلال البريطانى لبلاده ولكنه كان يشعر بألفة عميقة مع الثقافة الغربية ويأنس بها. كما درس العلوم الحديثة وقرأ لجيزو وتولستوى ورينان وشتراوس وهربرت سبنسر ويُروى عنه أنه بعد رحلته لفرنسا قال بعد تدبر وتفكير عبارته المثيرة «رأيت إسلاما بلا مسلمين فى فرنسا وفى مصر مسلمين بلا إسلام» وكان منطقه أن اقتصاد بلادهم القائم على التنظيم مكّن الأوروبيين من تحقيق المزيد من العدل والإقساط وهو ما يقرّب هذه المجتمعات من روح القرآن أكثر بكثير من مجتمع مر بتحديث لم يشمل كل جوانبه. وتزامن هذا التوجه مع خروج ملالى إيران العلمانيين ومفكريها جنبا إلى جنب للمطالبة بحكومة نيابية وحكم دستورى، وبعد ثورة ١٩٠٦ المطالبة بالدستور تحقق مطلبهم بمجلس نيابى لكن البريطانيين اكتشفوا البترول فى إيران بعد ذلك بسنتين ولم يكن فى نيتهم السماح للبرلمان أن يُفسد مخططهم لاستخدام البترول المُكْتشفَ وذلك لضمان تزويد القوات البحرية البريطانية باحتياجاتها من الوقود. ومع ذلك ظلت الآمال منتعشة بعد اندلاع الثورة الدستورية. ففى كتابه «نصح للأمة وتفسير للناس» يرى الشيخ محمد حسين نينى (١٨٥٠- ١٩٣٦) أن الحكومة النيابية تلى فى الأهمية عودة الإمام الذى سوف ينشر العدل والإقساط فى آخر الزمان وكذلك سيحد الدستور من طغيان الشاه ولذا وجب على كل مسلم أن يؤيده.

إن تأكيد هذا الميل المبكر للحداثة وتوضيحه أمر مهم لأن كثرة هائلة من الغربيين يرون الإسلام أصولياً فى صميمه يبدى العداوة التى ما تلبث أن تفور ثم تخمد للديمقراطية والحرية وينطوى على ولع وميل دائمين للعنف. إلا أن الإسلام كان الأخير بين ديانات التوحيد الثلاثة الذى نما بداخله تيار أصولى وهو ما تأخر حتى أواخر الستينيات من القرن الماضى بعد كارثة هزيمة العرب على يد إسرائيل فى حرب الأيام الستة ١٩٦٧[١] عندما تجلى فشل الأيديولوجيات الغربية كالوطنية والاشتراكية والتى لم تكن تحظى بتأييد واسع بين عامة الناس، وبدا الدين حينئذ وسيلة للعودة إلى جذور ثقافتهم قبل الاستعمار واستعادة هويتهم الأصلية. وسارعت السياسة الخارجية الغربية من وتيرة ظهور الأصولية فى الشرق الأوسط. فالانقلاب الذى تزعمته المخابرات المركزية الأمريكية والمخابرات البريطانية فى إيران عام ١٩٥٣ الذى أطاح بالزعيم العلمانى ذى التوجه الوطنى محمد مصدق (١٨٨١- ١٩٦٧) وأتى إلى عرش إيران بالشاه المخلوع محمد رضا بهلوى ترك فى نفوس الإيرانيين إحساساً مريراً بالمهانة والخديعة والعجز. ومثله عجز المجتمع الدولى عن التخفيف من محنة (بل تواطأ عليهم: الترجمة) الفلسطينيين فزرع ذلك شعورا باليأس من إمكانية التوصل إلى حل سياسى طبقاً للمواثيق والأعراف الدولية. كما كدَّر دعم الغرب لحكام على شاكلة الشاه وصدام حسين ممن حرموا شعوبهم من حقوقهم الإنسانية الأساسية صورة المثل الأعلى للديمقراطية إذ

(١) ربما يكون هذا التوجه قد انتشر بعد عام ١٩٦٧، لكنه كان موجودا ممثلا فى جماعة الإخوان المسلمين، وقبله فى المذهب الوهابى بالسعودية، وفى دعوة المودودى بباكستان. كما أنه كان للإخوان المسلمين، منذ نشأتهم، جناحهم العسكرى الذى أطلق عليه التنظيم السرى وارتكب أعضاؤه عددا من الاغتيالات السياسية. كما تغفل الكاتبة مسعى قيادة مثل تلك الحركات للاستيلاء على السلطة، وجعل ذلك هدفا لهم منذ البداية بزعم أسلمة نظم الحكم، ومحاولتها القيام بانقلابات كما حدث بمصر وسوريا، وكان رد فعل الأنظمة السياسية استخدام العنف المفرط ضدهم وقمعهم واعتقالهم وتعذيبهم كما هو مثبتٌ تاريخيا ووثائقيا (الترجمة)

يجاهر الغرب فخورا بإيمانه بالحرية بينما يفرض أنظمة حكم ديكتاتورية على الآخرين. وأدى ذلك أيضا إلى تطرف وغلو الدعوة الإسلامية حيث صار المسجد المكان الوحيد الذى يمكنهم التعبير فيه عن سخطهم.

واتخذ التحول السريع للعلمانية الذى شهدته هذه الدول شكل الهجوم على الدين خلافاً لما جرى فى أوروبا وأمريكا حيث استغرق التطور التدريجى للعلمانية وقتا أطول وأتيح للأفكار والكيانات الجديدة أن تنساب وتتسلل بصورة طبيعية إلى الناس جميعاً. لكن دولا إسلامية عدة حاولت أن تتبنى النموذج الغربى فى فترة لا تتجاوز خمسين عاما. فعندما اتخذ كمال أتاتورك قراره بتحول تركيا إلى العلمانية ألغى المدارس الدينية وحل الطرق الصوفية، كما أطلق شاه إيران جنوده فى الشوارع ينزعون الحجاب عن النساء بحراب بنادقهم ويمزقونه حيث أراد أن تبدو بلاده بمظهر الدول الحديثة المتمدينة بالرغم من معرفة قطاع محدود من النخبة بالمعايير الأخلاقية الغربية. وشهد عام ١٩٣٥ إطلاق جنود الشاه الإيرانى رضا بهلوى (١٨٧٧- ١٩٤٤) النار بناء على أوامره على جمع من المتظاهرين العزل فى مدينة مشهد المقدسة الذين خرجوا فى احتجاج سلمى على فرض الملابس الغربية بالقوة مما أسفر عن سقوط مئات الإيرانيين قتلى فى ذلك اليوم وفى مثل هذا السياق لا تبدو العلمانية خياراً يحض على التحرر.

ثم ظهرت الأصولية السنية فى المعتقلات التى وضع فيها الرئيس جمال عبدالناصر (١٩١٨- ١٩٧٠) الآلاف من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين دون محاكمة ولم يرتكب الكثير منهم جرماً[١] أكبر من توزيع منشورات أو حضور اجتماعات وتعرضوا فى سجونهم الرهيبة إلى تعذيب بدنى ونفسى

(١) انظر الهامش السابق.. فقد حاول الإخوان، باعترافهم، بعد أن اختلفوا مع قيادة الثورة، القيام بانقلاب، واغتيال عبدالناصر فى الإسكندرية هذا على الرغم من أن غالبية أتباع الجماعة معتدلون أو مسالمون (الترجمة).

فسقطوا فى براثن الغلو والتطرف مثل سيد قطب (١٩٠٦- ١٩٦٦) الذى دخل السجن شخصاً معتدلاً ونتيجة لسجنه الذى تعرض فيه للتعذيب وانتهى بإعدامه وضع مذهبا مازال غلاة الإسلاميين يسيرون عليه حتى اليوم. وعندما استمع سيد قطب إلى الرئيس عبدالناصر وهو يتعهد بألا يتجاوز الإسلام المجال الخاص للأفراد لم تبد العلمانية لسيد قطب أمراً محموداً. ويتبدى لنا فى كتابه الشهير «معالم على الطريق» رؤية تعكس خوفاً مرضياً وريبة لدى الشخص الإسلامى الأصولى الواقع تحت ضغوط هائلة: فالمسيحيون والشيوعيون والرأسماليون والإمبرياليون يتآمرون على الإسلام وواجب المسلمين أن يحاربوا الجاهلية (الجديدة) فى زمانهم وأن يبدأوا بمن يُطلق عليهم حكام مسلمون مثل عبدالناصر.

وكانت تلك فكرة جديدة كلية. فبتفسيره الجهاد على أنه يعنى الصراع المسلح وجعله الأساس الذى تنهض عليه رؤية الإسلام شوه سيد قطب العقيدة التى كان يحاول الدفاع عنها. ولم يكن هو أول من فعل ذلك فقد كان متأثراً بأفكار الصحفى والسياسى الباكستانى أبو الأعلى المودودى (١٩٠٣- ١٩٧٩) الذى كان يخشى تأثير الإمبريالية الغربية على العالم الإسلامى. وكان المودودى يؤمن أن بقاء المسلمين مرهون بتهيؤهم للجهاد الثورى الذى يتخذ أشكالاً عدة فقد يجاهد بعضهم بالقلم ويشتغل آخرون بالسياسة ولكن فى نهاية المطاف على كل مسلم سليم ومعافى أن يتهيأ للقتال. ولم يطرح مفكر إسلامى قبل المودودى فكرة «الحرب المقدسة» كركن أساسى من أركان العقيدة. غير أن المودودى كان مدركاً لحجم الجدل الذى يثيره رأيه لكنه رأى أن لهذا المنحى المجدِّد الراديكالى ما يبرره من وضع سياسى متأزم آنذاك. وقد سلك سيد قطب ذات المسلك فعندما سئل كيف يجمع بين خطه الفكرى المتشدد والتحذير الواضح المشدد الذى يرسله القرآن للمسلمين أن «لا إكراه فى الدين» أجاب أن دعوة التسامح التى يتضمنها القرآن يستحيل العمل بها

والمسلمون يتعرضون لكل هذا العنف والقسوة وأن العمل بها جائز فقط بعد أن ينتصر الإسلام سياسيا وتتأسس الأمة الإسلامية الحقة.

ولم يكن المذهب الثورى الذى اعتنقه سيد قطب بمثابة عودة لمبادئ الإسلام الجوهرية فى شىء رغم اتخاذه من صورة مشوهة لحياة الرسول أساساً له. فقد كان يدعو للاهوت إسلامى تحررى شبيه لذلك الذى اعتنقه الكاثوليك فى نضالهم ضد الأنظمة المستبدة الوحشية فى أمريكا اللاتينية. وكان سيد قطب يؤمن أن الملك لله وحده فلا طاعة واجبة على المسلم لحاكم ينتهك دعوة القرآن إلى نشر العدل والإقساط. وبنفس المنطق عندما أعلن الزعيم الدينى الإيرانى آية الله روح الله الخمينى (١٩٠٢- ١٩٨٩) أن رئاسة الدولة لا تصح إلا للفقيه (مبدأ ولاية الفقيه) كان ذلك خروجاً على تقليد شيعى يستند إلى مبدأ مقدس ويعود إلى القرن الثامن يفصل الدين عن السياسة وكان ذلك صادماً لمشاعر الشيعة كما لو أن بابا الفاتيكان قد أمر بإلغاء القداس. لكن بعد عقود من العلمانية كما مارسها حكام إيران كان الخمينى يرى فى ولاية الفقيه سبيل التقدم الوحيد. كما روج الخمينى لعقيدة حديثة لتحرر العالم الثالث فالإسلام كما صرح هو «دين أفراد متحمسين لعقيدتهم تعاهدوا على الحرية والاستقلال، إنه مدرسة المناضلين ضد الإمبريالية».

والكثير مما نطلق عليه أشكالاً للأصولية هو فى حقيقته خطاب سياسى اتخذت من خلاله الوطنية أو العرقية شكل صيغة دينية وهو ما ينطبق على الأصولية الصهيونية فى إسرائيل حيث دعا المتطرفون إلى اقتلاع العرب بالقوة والاستيطان بالمخالفة للقوانين فى المناطق المحتلة فى حرب عام ١٩٦٧. وفى ٢٥ فبراير ١٩٩٤ أطلق باروخ جولد شتاين أحد أتباع الحاخام مائير كاهانا الذى كان قد دعا إلى طرد العرب من إسرائيل النار على تسعة وعشرين مصلياً فلسطينياً فى الحرم الإبراهيمى. وفى ٤ نوفمبر ١٩٩٥ اغتال الصهيونى المتدين ايجال عامير رئيس الوزراء الإسرائيلى إسحاق رابين

لتوقيعه على اتفاقية أوسلو. ويتضح نفس الباعث السياسى مع الأصولية الإسلامية فقد ظهرت حماس فى بادئ الأمر كحركة مقاومة وتطورت بعد أن تبين فساد السياسات العلمانية لياسر عرفات وحركته السياسية فتح التى كانت تنتشر بشكل معد. والدليل على ذلك أن عمليات قتل المدنيين الإسرائيليين والتى كانت تقابل بالإدانة والاستنكار كان باعثها سياسياً وليس دينياً وكانت أهدافها محدودة. فحماس لا تسعى كى يدخل العالم حظيرة الإسلام وليس لها تأثير أو امتداد عالمى أو خارج فلسطين وتستهدف الإسرائيليين فقط ولهذا ما يبرره فلابد لكل احتلال عسكرى أن يفرز مقاومة وعندما يستمر لأكثر من أربعين عاما فلابد أن تتحول المقاومة إلى عنف.

ويعتقد منتقدو الإسلام خطأً أن الاستشهاد الذى يرتبط بقتل آخرين متجذر وأصيل فى الدين نفسه. فبعيداً عن حركة «الحشاشين» إبان الحملات الصليبية على الشرق والتى خرجت من رحم الطائفة الإسماعيلية المستهجنة من العالم الإسلامى بأسره لم يعرف التاريخ الإسلامى هذا التوجه حتى العصر الحديث. وقد قدم الباحث الأمريكى/ الإسرائيلى روبرت پاپيه دراسة دقيقة للهجمات الانتحارية بين ١٩٨٠ و٢٠٠٤ بما فيها هجمات «سبتمبر ٢٠٠١» التى نفذتها القاعدة واستخلص ما يلى:

«دافع الهجمات الإرهابية الانتحارية فى مجملها ليس الدين بأى حال من الأحوال بل هدف استراتيجى واضح وهو إجبار الأنظمة الديمقراطية الحديثة على سحب قواتها العسكرية من الأراضى التى ينظر إليها منفذو هذه الهجمات باعتبارها وطناً لهم. ففى ما يزيد عن خمس وتسعين بالمائة من الهجمات التى شهدتها بلدان من لبنان إلى سرى لانكا أو الشيشان أو كشمير أو الضفة الغربية كان الهدف الأساسى لكل هجمة إجبار دولة ديمقراطية على الانسحاب».

فأسامة بن لادن مثلا جعل من وجود قوات أمريكية فى موطنه المملكة

العربية السعودية والاحتلال الإسرائيلى لفلسطين سببين جوهريين لتذمره وحنقه على الغرب.

ولا شك فى أن الإرهاب يهدد الأمن العالمى لكن ما نحتاجه هو فهم ومعلومات دقيقة تأخذ جميع الأدلة فى الحسبان. فلن تفيد صيحات إدانة الإسلام الجزافية التى لا تستند إلى أسباب وجيهة. ففى استطلاع رأى حديث أجرته مؤسسة جالوب أيد سبعة فى المائة فقط من المسلمين الذين شملهم الاستطلاع هجمات ١١ سبتمبر مؤكدين أن لها ما يبررها ولكنهم قالوا إنهم لن يرتكبوا مثل هذه الفظائع التى تقع مسئوليتها الأساسية فى تقديرهم على سياسة الغرب الخارجية التى تسببت فى هذه الأحداث الشنيعة المنكرة. وكان منطقهم فى ذلك سياسياً بحتاً فذكروا أزمات مستديمة مثل فلسطين وكشمير والشيشان وتدخُّل الغرب فى الشئون الداخلية للدول الإسلامية. أما غالبية المسلمين ممن أدانوا هجمات سبتمبر فقد ساقوا أسباباً دينية مستشهدين فى ذلك بالآية القرآنية: «من قتل نفساً بغير نفس.. فكأنكما قتل الناس جميعاً».

لقد مال الغرب منذ هجمات ١١ سبتمبر إلى فرضية أن المسلمين يكرهون «أسلوب حياتنا وديمقراطيتنا وحريتنا ونجاحنا». وعلى الجانب الآخر يوجز المسلمون المعتدلون ومن تحولوا إلى التطرف والمغالاة على السواء أسباب إعجابهم بالغرب فى التالى: التكنولوجيا الغربية، عقيدة العمل الجاد التى يعتنقها الغربيون، المسئولية الشخصية، سيادة القانون، الديمقراطية، احترام حقوق الإنسان، حرية التعبير والمساواة بين الجنسين. والأمر المثير للانتباه أن نسبة مرتفعة على نحو ملحوظ ممن تحولوا إلى التطرف السياسى (خمسون بالمائة منهم مقابل خمسة وثلاثين بالمائة من المعتدلين) أجابوا فى الاستطلاع أن «تحول الأنظمة الحكومية إلى مزيد من الديمقراطية سوف يدعم التقدم فى العالمين العربى والإسلامى» وأخيرا ذكروا «عدم احترام

الإسلام» رداً على سؤال عن أكثر ما يثير استياءهم من الغرب الذى يعتقد معظمهم أن عدم التسامح صفة أساسية فيه، فلم يقرن «احترام القيم الإسلامية» بدول الغرب سوى اثنى عشر بالمائة من المتطرفين وسبعة عشر بالمائة فقط من المعتدلين. أما ما يمكن أن يفعله المسلمون لتحسين علاقتهم بالغرب فقد أجمع الطرفان على ضرورة تحسين صورة الإسلام المطروحة فى الغرب وتقديم القيم الإسلامية فى صورة إيجابية. فالعالم اليوم يضم ١,٣ مليار مسلم فإذا استمر شعور الواحد وتسعين مليونا من المتطرفين سياسياً الذين يمثلون سبعة بالمائة من تعداد المسلمين بوقوعهم تحت هيمنة الغرب واحتلاله لبلادهم وأن معتقداتهم الثقافية والدينية ليست موضع تقدير واحترام فلن يتسن للغرب أن ينفذ إلى قلوبهم وعقولهم. فتوجيه اللوم للإسلام أمر سهل لكنه لا يأتى بنتيجة إيجابية ولا يمثل صعوبة وتحدياً كتلك التى تتطلبها دراسة المشاكل السياسية والمظالم التى تدوى أصداؤها فى أنحاء العالم الإسلامى.

ظهر مؤخراً لون من الأصولية العلمانية فى الغرب تشبه فى الروح والاستراتيجية المذهب الإلحادى عند فوت وبوخنر وهكل. وفى الوقت الذى أبدى فيه علماء الفيزياء ارتياحهم لفكرة جهلهم ببعض الأمور التى تمثل ركناً أصيلاً فى أى تقدم فكرى ظهرت مجموعة من علماء الأحياء الذين لم يشهد مجال تخصصهم انقلابا جوهرياً والذين ظلوا على يقينهم من قدرتهم على اكتشاف الحقيقة المطلقة كما ظهر آخرون ممن طرحوا جانباً الجانب المتعلق بمذهب اللاأدرية من نظريات داروين وهكسلى ودعوا إلى مذهب إلحادى يعكس قدراً من العنف. وفى عام ١٩٧٢ نشر عالم الكيمياء الحيوية الفرنسى جاك مونو (١٩١٠- ١٩٧٦) الحائز على جائزة نوبل وأستاذ البيولوجيا الجزيئية فى الكولاج دى فرانس كتابه «الصدفة والضرورة» وفيه يدفع باستحالة المواءمة بين الإيمان بالله ونظرية التطور. فالتغيير تولّده الصدفة وتنشره الضرورة، فيستحيل إذن الحديث عند الهدف من خلق الكون وخطته

أو التدبير فى تصريف أموره؛ ولابد أن نذعن نحن البشر للحقيقة الواقعة بأننا جئنا للعالم بمحض الصدفة وأنه لا خالق خيِّر للكون أو إله محب للبشر يصوغ حياتنا وقيمنا. فنحن وحدنا فى هذا الكون الهائل اللاشخصى. وفى كتابه أعلن مونو رأيه المصدِّق لوليام كنجدن كليفورد عالم الرياضيات الإنجليزى أن قبول أفكار لم تثبت صحتها علمياً خطأ فكرى بل وأخلاقى أيضا. ولكنه يقر أنه ما من سبيل لإثبات صحة ما يدعو إليه من مثال للموضوعية هو مجرد مبدأ اعتباطى وزعم تعوزه الأدلة الكافية فكأنه بذلك يُقرّ ضمنا أنه حتى المسعى العلمى لابد وأن يبدأ بفعل إيمانى.

ولم تكن أفكار مونو سهلة الفهم لمن لم يتحروا فى الثقافة الفرنسية بينما كان شرح عالم الأحياء بجامعة أكسفورد ريتشارد دوكينز من أوائل الشروح القريبة من أفهام عامة الناس فى العالم الناطق بالإنجليزية للمفاهيم التى تتضمنها نظرية التطور والتى صاغها بألمعية ووضوح شديدين ومنها ما جاء فى كتابه «صانع الساعات الكفيف» (١٩٨٦) من أنه فى حين أن ما قال به عالم اللاهوت والفيلسوف الإنجليزى ويليام پايلى (١٧٤٣- ١٨٠٥) عن حتمية وجود مخطط بارع كان مقبولا تماما فى أوائل القرن التاسع عشر، فقد جاء داروين بفكرة أن ما يبدو تخطيطا وتدبيرا للكون ليس سوى أمر طبيعى فى سياق التطور. والمقصود بصانع الساعات الكفيف هو مبدأ الانتخاب الطبيعى الذى لا يعدو كونه عملية تخلو من المنطق أو الهدف ولا يمكنها أن تُنتج مخطَّطاً ذكيا يسير عليه الكون ولا يمكنها أن تؤدى عن قصد إلى مظاهر التدبير التى وجد پايلى تجليات لها فى الطبيعة. فالإلحاد نتيجة حتمية للتطور كما يرى دوكينز، وكان من ضمن آرائه أن الوازع الدينى خطأ أملاه التطور أو إخفاق لشىء نافع. إنه ڤيروس يتطفل على أنظمة معرفية وإدراكية تم انتقاؤها بصورة طبيعية لأنها ساعدت نوعا من المخلوقات على الاستمرار فى الحياة.

ويمثل دوكينز رمزاً متطرفاً للمذهب الطبيعى العلمى الذى نشأ على يد

دولباخ والذى صار اليوم مذهبا فكريا جوهريا بين المثقفين. وروَّج عدد آخرون للون أكثر اعتدالاً من هذا المذهب منهم كارل ساجان، ستيفن وينبرج ودانييل دنت الذين أجمعوا جميعاً على ضرورة الاختيار بين العلم والدين. فدنت مثلا يرى أن اللاهوت صار أمراً لا حاجة للبشرية له لأن علم الأحياء غدا أكثر قدرة على تقديم شرح أفضل لسبب تمسك الناس بالدين. لكن دوكينز كان يشارك «المُلحدين الجدد» مثل الفيلسوف الأمريكى الشاب سام هاريس الذى درس العلوم العصابية والناقد والصحفى كريستوفر هيتشنز الرأى القائل بأن الدين أصل المشاكل فى عالمنا وأنه مصدر الشر المطلق و«يُسمِّم كل شىء». فهم يرون أنفسهم فى طليعة حركة عقلانية وعلمية ستتمكن فى نهاية المطاف من محو فكرة الله من الوعى البشرى.

إلا أن عدداً من الملحدين والعلماء أخذوا حذرهم من هذا الاتجاه. فسار عالم الحيوان الأمريكى ستيفن جاى جولد (١٩٤١- ٢٠٠٢) على نهج مونو فى بحثه لآثار التطور الضمنية حيث رأى أنه من الصحيح أن بإمكان مبدأ الانتخاب الطبيعى أن يفسر كل ما فى الطبيعة لكن جولد يؤكد أنه ليس بمقدور العلم أن يحدد وجود الله أو عدم وجوده لأن البحث العلمى لا ينطبق إلا على تفسير كل ما هو طبيعى. ولا يمكن الزعم أن جولد كان يحركه وازع دينى فهو كما يصف نفسه شخص «لا أدرى» يميل إلى الإلحاد ولكنه يشير إلى أن داروين نفسه أنكر إلحاده وأن من اعتنقوا نظرية داروين من الشخصيات البارزة ومنهم إسا جراى وتشارلز دى والكوت وچى. سيمبسون وثيودوسيوس دوبزانسكى كانوا إما مؤمنين حقا بالمسيحية أو يعتنقون اللاأدرية. لذا فلا يبدو الإلحاد نتيجة حتمية لقبول نظرية التطور وأن المؤمنين بنظرية داروين الذين تشددوا فى التعصب لآرائهم كانوا يتجاوزون حدود العلم الصحيحة والمناسبة.

كما أحيا جولد مرة أخرى التفرقة القديمة والتكامل بين الأسطورة والعقل وصاغها فى قالب جديد أطلق عليه «المجالات المنفصلة أو المستقلة». فاختصاصات كل مجال تحدد أدواته المناسبة لخطابه الخاص والوصول إلى قرار سليم وبذلك يكون الدين والعلم ميدانين منفصلين لا يجب أن يطغى أحدهما على الآخر أو يتعدى عليه:

«يختص العلم بالمجال التطبيقى: مم صُنع العالم (الواقع) ولِمَ يسير وفق هذا النظام (النظرية). أما مجال الدين فيمتد ليشمل أسئلة تتعلق بالمعنى المطلق والقيم الأخلاقية فهما مجالان لا يتداخلان ولا يحيطان بكل ما يطرحه الإنسان من أسئلة».

كما رأى أن القول بالصراع المتأصل بين الدين والعلم قول باطل فهما مجالان مستقلان «يتساويان فى القيمة ويتمتعان بالمقومات الضرورية التى يتحقق بها اكتمال الحياة الإنسانية و... إن ظلا مستقلين من حيث المنطق الذى يحكم كلاً منهما واختصاص كل منهما بمجال بحث واستقصاء مستقل».

لكن «الملحدين الجدد» لا يعتدون بهذه الحجة. وبأسلوبه الذى يجنح إلى الشطط يدين دوكينز خيانة جولد. فدوكينز الذى ينتمى إلى اتجاه متشدد من المذهب الطبيعى العلمى يعكس الأصولية التى يؤسس عليها «الملحدون الجدد» منهجهم النقدى والقائم على كون الإلحاد رفض وفى نفس الوقت ارتكان، يبلغ حد التطفل إلى صيغة معينة من الإيمان بالله. وهذا المنطق هو ما جعل أفكارهم محل نقد مُستفيض من چون إف. هوت، وأليستر ماكجراث وچون كورنويل الذين يرون أن الملحدين الجدد يؤمنون كما يؤمن الأصوليون المتدينون أنهم وحدهم يمتلكون الحقيقة ويقرأون الكتاب المقدس قراءة حرفية كما يقرؤه الأصوليون المسيحيون وكأنهم لم يسمعوا بالتفسير الرمزى أو

التأويل التلمودى أو حتى النقد الأعلى أو إلى التاريخ الطويل من التفسيرات التى أفرزتها دراسة الكتاب المقدس وتحليله بهدف التوصل إلى كُتّابه أو تاريخ كتابته. فالفيلسوف الأمريكى هاريس مثلاً يتصور أن القول بالوحى يعنى أن الله هو من كتب الكتاب المقدس. أما كريستوفر هيتشنز فيفترض أن الإيمان يقوم على قراءة حرفية للكتاب المقدس وأن التباين مثلا بين قصص طفولة المسيح كما وردت فى الأناجيل يثبت بطلان وكذب المسيحية يقول: «إما أن الأناجيل تحوى حقائق حرفية أو أن الأمر برمته غش واحتيال بل وربما احتيال أخلاقى أيضاً». ويسير دوكينز على خطى الأصوليين البروتستانتيين الذين ينظرون نظرة مسطحة إلى ما يدعو إليه الكتاب المقدس من تعاليم أخلاقية معتبرين أن الغرض الأساسى منه هو إرساء مبادئ سلوكية واضحة وأن يضع أمام أعيننا نماذج نقتدى بها. ولكنه يرى للأسف، وهذا ما لا يثير الدهشة، أن تلك المبادئ غير صالحة أو كافية. ويفترض دوكينز أيضا أنه بما أن الكتاب المقدس يحمل زعما أنه من عند الله فلابد وأن يقدم معلومات علمية وهذه هى نقطة الخلاف الوحيدة بين دوكينز والأصوليين البروتستانت فعلى حين لا يعتد دوكينز بمعلومات الكتاب المقدس يتبنى الأصوليون موقفا مناقضاً.

لا يثير الدهشة غضب دوكينز من الخلقويين «أصحاب نظرية خلق الكون قديماً على هيئته الحالية» وكذلك حنقه على دعاة فلسفة جديدة تتشبه بالعلم وتعمل على إحياء نظرية الخطة الذكية («I D» Intelligent Design) ومنهم فيليب جونسون أستاذ القانون بجامعة بيركلى ومؤلف كتاب «محاكمة داروين» (١٩٩١) وعالم الكيمياء الحيوية مايكل بى، مؤلف كتاب «صندوق داروين الأسود» (١٩٩٦)، والفيلسوف وليام ديمسكى مؤلف كتاب «الاستدلال على الخطة الذكية» (١٩٩٨). ولا يطرح هؤلاء المؤمنون بوجود إله للكون جميعهم فرضية أن الله هو منظم الكون ومدبره لكنهم يحاجون بقدرة نظرية «الخطة

الذكية» على الاستمرار بديلا لنظرية التطور كما صاغها داروين ويدفعون بوجود قوة خارقة مسئولة عن خلق الكون كما لو كانت دليلاً علميا مقبولا. ولكن كما يبين دنت فأصحاب هذه النظرية لم يقدموا من التجارب أو الملحوظات القائمة على التجربة ما يمثل تحدياً لنظرية التطور ولذا فنظرية الخطة الذكية ليست من العلم فى شىء ولا تصلح عقائدياً لتقديم فرضيات علمية. فالأسطورة والعقل مجالان منفصلان يتطلبان قدرات مختلفة وعندما يتداخلان كما رأينا فالمحصلة علم ردىء ودين لا يلبى احتياجاتنا. وإذا أمكننا أن نتفهم ضيق دوكينز بأتباع النظرية الخلقوية والخطة الذكية فقد جانبه الصواب فى اعتبار التفكير الأصولى معبراً عن المسيحية أو الدين فى مجمله أو نموذجاً مطابقاً لأيهما.

وهذا اللون من الاختزال أو التبسيط المخل نموذج للعقلية الأصولية ولابد من أخذه فى الاعتبار عند التعرض بالنقد لأفكار دوكينز وهيتشنز وهاريس لإصرارهم على اعتبار الأصولية صميم أديان الوحدانية الثلاث. فهم يشتركون فى الأخذ بتصور حرفى لوجود الله. يرى دوكينز أن الإيمان بدين يستند إلى فكرة «وجود كائن خارق للطبيعة يفوق مستوى البشر هو الذى تدبر بتروٍ ثم خلق الكون وكل ما فيه». وبعد توصله لهذا التعريف له بصفته واضع الخطة المحكمة للكون لا يتبقى أمام دوكينز إلا التأكيد على حقيقة أنه لا أثر لتدبير أو تخطيط فى الطبيعة من حولنا وبالتالى تنتفى الحاجة لنقض هذا القول. ولا شك أن دوكينز مخطئ فى افتراضه أن هذا هو تصور البشر جميعهم لمصطلح «الله» وكذلك زعمه أن الله فرضية علمية أو إطار فكرى تجعله سلسلة من التجارب والملاحظات أسهل فهما، وهو الاتجاه الذى ظهر فى العصر الحديث بين علماء الدين والذى بدأ ينظر إلى الله كتفسير علمى وفى أثناء ذلك أوجدوا فكرة وثنية لله غالوا فى الافتتان بها.

وإذا تحولنا إلى «الملحدين الجدد» نجد أنهم جميعا يساوون بين الإيمان وسرعة التصديق الدالة على السذاجة وعدم الفطنة. فقد كتب هاريس «نهاية الإيمان» عقب هجمات ١١ سبتمبر مؤكداً أن السبيل الوحيد ليتخلص عالمنا من الإرهاب هو إلغاء الأديان جميعها ويُعرِّف الإيمان كما يُعرِّفه دوكينز وهيتشنز بأنه «تصديق بدون دليل» وهو ما يعده موقفا مستهجناً أخلاقيا. ولا غرو إذن أنه يخلط بين «الإيمان» و«الاعتقاد» (والذى يقصد به قبول العقل لرأى ما) فالاثنان للأسف انصهرا معاً فى العقل أو الوعى الحديث ولكن هاريس مثله مثل من سبقوه من الملحدين واللاأدريين يؤكد أن الإيمان أصل كل الشرور فقد يبدو أحد المعتقدات برئياً ساذجاً لكن بمجرد التسليم دون نقاش برأى دوغماتى مثلا: «يمكنك أن تأكل المسيح فى صورة بسكويت رقيق هش» عند المناولة (القربان) فقد أفسحتَ المجال فى ذهنك لأوهام باطلة من عينة أن الله يرغب فى تدمير إسرائيل أو التطهير العرقى للفلسطينيين أو مذابح ١١ سبتمبر. فلابد لكل إنسان ألا يؤمن إلا بما يمكن التحقق من صدقه بالوسائل التطبيقية التى صاغها العلم ولا يكفى التخلص من المتطرفين والأصوليين والإرهابيين فالمؤمنون المعتدلون يحملون وزر جريمة الإيمان الخطير بطبعه ولابد أن يتقاسموا مسئولية الفظائع التى يرتكبها الإرهابيون.

ولذا، هكذا يرى، يجب أن نضع نهاية لتقبلنا المجتمعى لفكرة الإيمان. يصر دوكينز قائلاً: «ما دمنا نحترم مبدأ احترام الدين لأنه الدين فمن التشدد أن نُمسك عن إظهار الاحترام لأسامة بن لادن ورفاقه من منفذى التفجيرات الانتحارية». والبديل البدهى الساطع الذى لا يحتاج معه لبرهان هو «نبذ المبدأ التلقائى لاحترام الدين النابع من استحكام العادات» لأن تعاليم الدين المعتدل ولو لم تكن متطرفة فى ذاتها «تحمل دعوة صريحة للتطرف». وقد كان رفض مبدأ التسامح الذى يرجع الفضل فى ظهوره إلى عصر التنوير الأوروبى أمراً مستجداً لأنه يعكس تطرفاً يظهر جَلِيًّا فى تأكيد هاريس «أن

فكرة التسامح الدينى فى ذاتها من القوى الأساسية التى تدفعنا إلى الهاوية». وبهذا الغلو والتطرف يتفق هاريس وأمثاله مع المنتمين لتيار الأصولية الدينية رغم أنهم لابد وأنهم يدركون ما أدى إليه عدم احترام الاختلاف الأمر الذى أنتج بعضاً مما شهده العصر الحديث من فظائع. فلا يمكن مثلا أن نستمع لما يتردد عن نبذ الأديان دون أن يتطرق الذهن إلى معسكرات النازى أو معسكرات العمل القسرى فى الاتحاد السوفييتى.

وأشار منتقدو موجة «الإلحاد الجديد» إلى ما تنطوى عليه من تناقض متأصل خاصة إصرارها على أهمية «الدليل» والزعم بقدرة العلم على إثبات صحة نظرياته متوسلاً بالمنهج التطبيقى. وكما دفع بوبر وكون وبوليانى فلابد للعلم أن يتوكأ على مبدأ الإيمان وهو ما أقر به مونو ذاته. فداروين الذى يعده دوكينز مثلا أعلى اعترف يوماً أنه لم يستطع أن يثبت صحة فرضية التطور رغم تيقنه منها. وقد رأينا على مدى عدة عقود علماء فيزياء يؤمنون بنظرية النسبية لأينشتاين رغم عدم التثبت منها على نحو محدد وقاطع. وهاريس نفسه يعتبر أن قدرة ملكاته العقلية على الوصول إلى الحقيقة الموضوعية تتطلب فعل إيمان، وهو أمر كان لابد لفلاسفة مثل هيوم أو كانط أن يرتابوا فى صحته.

ويقدم هؤلاء الملاحدة الثلاثة المرتدون الدين فى أسوأ صوره. من المهم تذكيرنا بالشرور التى ارتكبت باسم الدين، ومن حقهم أيضاً لفت أنظارنا إلى أن أتباع كل دين يميلون إلى سرد خطايا الأديان الأخرى وتجاهُل ما يعلق بثوبهم من أدران. فالمسيحيون مثلا يحرصون كل الحرص على انتقاد الإسلام بحجة عدم تسامحه مع أتباع الأديان الأخري وتعصبه ضدهم وهو ما يكشف ليس فقط عن جهل مخجل بالتاريخ الإسلامى بل وقصر نظر وضيق أفق تجاه الحملات الصليبية وحملات الاضطهاد ومحاكم التفتيش المنسوبة إلى أبناء دينهم. إلا أن الزعم بأن الدين وحده منبع الشر تعوزه الدقة. فالعلم وليد

العقل ولذا يجب أن نركن إلى العلماء لما يتمتعون به من قدرات رفيعة المستوى على التفكير والاستدلال المنطقى لتمحيص الأدلة والبراهين على نحو متوازن ومتجرد، ولكن هاريس مثلا لا يجد غضاضة فى التأكيد بحسم وإصرار أن «غالبية المسلمين مختلو العقل بسبب دينهم» فهذا اللون من الملحوظات لا يقلّ تعصُّبا وزيفاً عن بعض الخطاب الدينى الذى يستنكره.

كما أن الإلحاح على جعل الدين منبع جميع مشاكل عالمنا الحديث يحمل تضليلاً كبيراً لأنه فى هذه اللحظة التى تحمل خطراً محدقاً نحتاج إلى أذهان صافية وفهم دقيق. فى مقدمة كتابه يطلب دوكينز أن نتخيل مع المغنى الإنجليزى چون لينون عالما بلا دين:

«تخيل أنه لا يوجد منفذو تفجيرات انتحارية ولا ٩/١١ أو ٧/٧ ولا مطاردة للساحرات ولا محاولة نسف البرلمان الإنجليزى أثناء انعقاده وبداخله الملك جيمس الأول وأعضاء البرلمان ولا تقسيم شبه القارة الهندية ولا الحروب الفلسطينية - الإسرائيلية ولا مذابح الصرب والكروات والمسلمين ولا اضطهاد لليهود لأنهم قتلة المسيح ولا اضطرابات فى أيرلندا الشمالية ولا جرائم قتل متعلقة بالشرف ولا مبشرون ودعاة تلفزيونيون من ذوى الشعر المصفف والبذلات اللامعة الذين يحتالون على السذج الذين يسهل خداعهم ويسلبونهم أموالهم».

ولكن كما نعلم فالدين لم يتسبب وحده فى كل هذه الصراعات. فما يردده الملحدون الجدد يكشف عن عدم فهم يعكس تشويشاً واضطراباً أو عدم اكتراث بتشابك والتباس التجربة الإنسانية فى العصر الحديث. كما أن جدالهم العنيف للطعن فى آراء مخالفيهم يعجز تماما عن الإحاطة بعناية بأديان التوحيد الثلاثة وما تدعو إليه من عدل وتراحم والتى قد تخفق فى تحقيقهما على نحو لا يمكن إنكاره ولكنها ما تفتأ تعتنقهما وتعلى من شأنهما.

ويبالغ أيضا الأصوليون المتدينون فى نظرتهم إلى عدوهم الذى يصورونه مثالاً خالصاً للشر وهو ما يجعل من نقد الملحدين الجدد لهم أمراً غاية فى السهولة. فهم لا يخضعون أفكار علماء لاهوت مثل بولتمان أو تليش للمناقشة. وهؤلاء العلماء يقدمون صورة للدين مختلفة تماماً هم بها أقرب إلى التيار السائد فى الدين من أى أصولى. وعلى خلاف الفيلسوف الألمانى فيورباخ وماركس وفرويد فالملحدون الجدد غير ملمين بالعقيدة الدينية. فكما لاحظ أحد نقاد حركة الملاحدة الجدد لابد فى أى استراتيجية عسكرية أن تضرب العدو فى نقاط قوته أما من يعجز عنه ذلك فمنطقه ضعيف يفتقر إلى العمق الفكرى ويعكس اتجاها محافظاً أخلاقيا وفكريا. وبالتقابل مع فيورباخ وماركس وانجرسول أو ستيوارت ميل، لا يبدى الملاحدة الجدد اهتماماً يُذكر بالفقر أو الظلم أو الإذلال تلك الأمور التى تقف وراء الكثير من الفظائع التى يستنكرونها كما أنهم لا يتوقون إلى عالم أفضل ولا يحملون قراءهم كما يفعل نتيشه أو سارتر أو كامو على أن يعترفوا بما ينتاب البشر من إحساس بعبثية الحياة وعدم جدواها إذ يعوزهم الأسباب التى تجعل لحياتهم معنى، ولا يكترثون لتأثير الإحساس بمثل تلك العدمية على أناس لا ينعمون بحياة مرفهة وعمل يستحوذ على اهتمامهم ويشغل أذهانهم.

يرى دوكينز أننا كائنات أخلاقية لأن سلوك أجدادنا الأوائل القويم قد يكون هو ما كفل لهم البقاء والاستمرار وأن مبدأ الإيثار أو حب الخير للغير لا ينبع من إلهام سماوى بل من طفرة وراثية عرَضية برمجت أسلافنا على السخاء فى العطاء وحب التعاون؛ وليست هذه هى الصدفة المقصودة «المباركة» الوحيدة التى شهدتها مسيرة تطور السلوك البشرى فهناك النزعة إلى الإحسان والإيثار والجود والسخاء والإحساس بما يحس به الآخرون والشفقة والحنو. ولا اعتراض لعلماء العقيدة على مثل هذا الرأى فإحدى

الصفات الأصيلة فى طبيعتنا الإنسانية هى تحويل شىء أساسى أو غريزى إلى مرتبة تتجاوز الجانب المادى منه. ولنأخذ الطهو مثالاً والذى بدأ من مهارة الغرض منها البقاء على قيد الحياة وتطور إلى ما يُعرف اليوم بالمطبخ الراقى وكذلك القدرة على الجرى والقفز التى سخرها الإنسان للهروب من الحيوانات المفترسة ثم أصبح لدينا الآن الباليه والألعاب الرياضية ومثال ثالث هو اللغة التى تطورت من وسيلة للتواصل حتى عرفنا الشعر. وأعملت الموروثات الدينية فكرا مماثلاً فى دافع الإيثار، الذى وكما أشار كونفوشيوس أنه لمَّا استمسك به البشر ارتقى بحياتهم إلى مرتبة القداسة ومنحهم حسا بالتسامى.

وقديما كان علماء العقيدة يفيدون من تبادلهم والملاحدة الرؤى والأفكار. والشاهد على ذلك أن أفكار عالم اللاهوت السويسرى كارل بارت (١٨٨٦-١٩٦٨) ازدادت وضوحاً وقوة بكتابات أمثال فويرباخ كما تأثرت آراء بولتمان وتليش وراهنر بأفكار هايدجر. ولكن يصعب تصور إمكانية إجراء حوار مثمر مع دوكينز أو هاريس أو هيتشنز لأن أفكارهم بدائية تفتقر إلى النضج. لكن ينبغى أن نتوقف أمام ما يُطلَق عليه «ظاهرة دوكينز». فاكتساب كتاباته المعادية للدين التى تموج بالشطط لقاعدة عريضة من القراء ليس فقط فى أوروبا العلمانية وإنما فى أمريكا حيث التدين ملموس وواضح، يبين أن الكثيرين ممن لا يمتلكون معرفة عقائدية يشوب تصورهم لفكرة الله الحديثة اضطراب. فبعض المؤمنين بالله مازال بإمكانهم استيعاب هذا الرمز بقدر من الإبداع والابتكار فى حين يبدو إخفاق البعض الآخر جليًّا حيث لا يجدون عونا كافيا من رجل الدين الذى يعظهم ويوجههم لأنه يفتقر نفسه إلى تعليم دينى متطور، ومازال التصور الحديث لله يقيد نظرته للأمور. فاللاهوت الحديث لا يُسهّل الأمور دائما. وقد يكون من المفيد أن يجتهد علماء اللاهوت لتقديمه بأسلوب جذاب سهل التناول ليهيئ الأتباع لمتابعة آخر ما يدور من

مناقشات للموضوع والاجتهادات الجديدة فى مجال دراسات الكتاب المقدس والتى نادراً ما تنفذ إلى أفهام المصلين.

إن عالمنا يعانى من الانقسام إلى أقطاب ولا يحتاج إلى أيدولوجيا أخرى تزيد من انقساماته، وتاريخ الأصولية يعلمنا أن الهجوم على مثل هذه الحركات يزيدها تطرفاً. فهجوم الملاحدة يدفع الأصوليين إلى مزيد من الالتزام بالنظرية الخلقوية، وإعراضهم بازدراء عن الإسلام يُمثِّل هدية ثمنية يتلقفها المتطرفون المسلمون الذين يستغلونها للترويج لفكرة إصرار الغرب على شن حملة صليبية جديدة. بل إنه ثمة تقارير على أن هيتشنز قد دعا إلى إبادة جماعية للمسلمين.

والنموذج النمطى لأسلوب التفكير الأصولى هو الاعتقاد بوجود سبيل واحد لتفسير الحقيقة. وبالنسبة للملاحدة الجدد فالعلموية وحدها هى التى تقود إلى الحقيقة. لكن العلم ينهض على الإيمان والحدس والرؤية الجمالية ويضاف إليها العقل. فعالم الفيزياء بول ديراك رأى يوماً أن ما يهمه حقاً أن تكون لمعادلاته «سمة الجمال لا أن تطابق التجارب العلمية». ويؤمن عالم الرياضيات روجر پينروز أن العقل المبدع ينفذ إلى عالم أفلاطونى من الأشكال الحسابية والجمالية وأن «المنطق الصارم المنضبط هو الملاذ الأخير الذى يجب أن تسبقه اجتهادات عدة والتى لابد لها من قناعات جمالية» وأن ثمة مواقف كثيرة تدفع الإنسان ليُنحى جانبا التحليل الموضوعى الذى يسعى ليفرض سطوته على موضوع البحث. وعندما تقع أنظارنا مثلاً على عمل فنى فيجب أن نفتح أذهاننا لنتذوقه ونتركها تذهب بنا بعيداً. أما إن كان توثيق الرابطة بشخص هو الهدف المرجو فعلينا أن نتهيأ لإظهار الخضوع ولين الجانب كما فعل نبى الله إبراهيم عندما فتح قلبه وبيته للغرباء الثلاثة فى «مدينة مامر».

وكما أوضح تليش فالبشر، رجال ونساء، تدفعهم دائماً الرغبة فى

اكتشاف آفاق للحقيقة تتجاوز تجربتنا المعتادة وهذه الرغبة الملحة التى يصعب تجاهلها هى التى ألهمت البحث العلمى والدينى، فكلنا نسعى خلف ما يطلق عليه تليش «الاهتمام الأساسى» الذى يشكل حياتنا ويجعل لها معنى. فالهم الأساسى لدوكينز وهاريس هو العقل المنطقى وهو ما استحوذ على تفكيرهما وملك عليهما حياتهما. لكن مفهوم العقل المنطقى لديهما يختلف تماما عن مفهوم «العقلانية» المنطقية عند سقراط الذى طوّع قدراته العقلية لينتهى الحال بمحاوريه إلى حالة من عدم المعرفة. أما العقل المنطقى عند القديسيْن أُغسطين وتوماس الإكوينى فقد صار العقل الأسمى، قدرة لا يفصلهما عن السماوى أو الروحى شىء. واليوم لم يعد للعقل بالنسبة للكثيرين تلك القوة التى تقوض نفسها. لكن خطر العقل العلمانى الذى ينكر أى احتمال للتسامى هو احتمال تحوله إلى صنم يسعى لتدمير كل معارضيه وهو ما نلمحه فى الفكر الإلحادى الجديد الذى تناسى أن عدم المعرفة جزء من الحالة البشرية وهو ما دفع الناقد الاجتماعى روبرت إن. بيلا إلى القول بأن «من يشعرون بأنهم الأكثر موضوعية فى تقييمهم للحقيقة هم أكثر الناس وقوعا فى براثن أوهام عميقة لا واعية».

وكما رأينا فعلماء الفيزياء فى العصر الحديث لا يخفون إدراكهم لحقيقة عدم معرفة الإنسان بكثير مما يدور حوله وتجربتهم فى التعايش مع كثير من المعضلات التى يبدو استعصاؤها على الحل تثير فى النفس الرهبة والعجب. وعندما عرف العالم فى سبعينيات القرن الماضى النظرية الخيطية String theory صارت وكأنها قبلة أنظار العلماء أو النظرية التى أتت بالقول الفصل فى الجمع بين المادة والقوة فى نموذج يدمج نظرية الجاذبية والميكانيكا الكمية معا. لكن قوبلت هذه النظرية بتشكُّك. فعالم الفيزياء الأمريكى ريتشارد فايمان الحائز على جائزة نوبل ١٩٦٥ طرحها جانباً لأنها فى رأيه «هراء

مجنون» وأقر المؤيدون لها أنه لا يمكن بالتجربة إثبات صحة ما توصلوا إليه من اكتشافات تُبنى عليها، أو دحضها وتفنيدها بل ذهبوا إلى استحالة تصميم تجربة مناسبة لاختبار ما وضعوه كتفسير رياضي للكون؛ وكأن الإحساس بالعجب الذى يثيره علم الكون الحديث مبعثه عجز علماء الفيزياء المتأصل عن الإجابة عما يطرحه من أسئلة. فهم يعلمون أن المصطلحات التى يستخدمونها لوصف بعض الأسرار الغامضة التى تحفل بها الطبيعة مثل «الانفجار الكبير»، «المادة السوداء» (المسئولة عن قوى الجاذبية فى الكون)، «الثقوب السوداء» التى ظهرت لدى نشأة الكون مع انفجار النجوم و«الطاقة المعتمة» كلها استخدامات مجازية تعجز عن صياغة تصوراتهم الحسابية للكون فى مفردات مناسبة. إضافة إلى أن هؤلاء العلماء المؤمنين بالنظرية الخيطية لا يَزجون بالله والقوى الخارقة للطبيعة إلى عالمهم على عكس الحال بالنسبة لنيوتن. لكن الطابع الأسطورى لهذه المصلحات يُذكّر بغموض ما تشير إليه وعدم وجود تفسير متاح لها، فهم يُجْهِدون طاقات البحث العلمى إلى أقصى حدودها وهذا الغموض أمر حتمى لأنها مصطلحات تشير إلى ما لا يمكن التحقق منه أو تقصيه علمياً.

واليوم يستشعر فيزيائيون عديدون أنهم على شفا نقلة كبرى فى النموذج المعيارى. فلم يعد ستيفن هوكنج مثلا متيقنا من إمكانية وجود نظرية جامعة شاملة تساعد البشر على الاطلاع على «عقل الله». تعلّم هؤلاء أن ما يظنونه لا يُدحَض ولا يُناقَض يمكن أن يستبدل بين عشية وضحايا بنموذج علمى مختلف تمام الاختلاف ولذا فقد ألفوا فكرة وجود ما لا سبيل إلى معرفته. ولذا فعالِم الكون بول ديڤيز يُقرّ بالمتعة التى يجدها فى العلم رغم الأسئلة التى لم يجب عنها أو ربما لن يستطيع أن يجب عنها:

«لماذا وجُدِنا قبل ١٣,٧ مليار سنة مع وقوع الانفجار الكبير؟ ما سبب

وجود قوانين الكهرومغناطيسية أو الجاذبية بالصيغة التى هى عليها؟ لِمَ هذه القوانين؟ ماذا نفعل نحن هنا؟ وتحديداً كيف حدث وأن تمكنّا من فهم العالم؟ ولماذا مُنحنا هذه القدرات العقلية التى تهيئ لنا النفاذ إلى هذا النظام الكونى البديع ومنهجه؟ إنه شيء مدهش».

وفى موضع آخر يعترف ديڤيز بقوله «ربما يبدو ما أقوله مستغربا من الجميع لكن العلم طريق يقود إلى الله على نحو أكثر ثباتاً وتحققاً من الدين». ولا يفتأ يطرح السؤال الأزلى «لم يوجد شيء بدلاً من العدم؟» ورغم أن علماء الفيزياء فى العصر الحديث يملكون من العلم ما لم يكن ممكنا أن يحلم به أسلافنا لكنهم لا يفعلون مثل دوكينز الذى يرى فى مثل هذا السؤال إطناباً ولغوا. ويبدو أن البشر جُبلوا على افتعال مشاكل يعجزون عن حلها أو على وضع أنفسهم فى موضع صراع مع عالم الحقيقة الغامضة التى لم تخلق أو توجد بعد ويجدون فى المجهول الغامض الذى لا سبيل إلى معرفته مصدر دهشة ومتعة.

ظلت الفلسفة واللاهوت وعلم الأساطير تستجيب دوماً لعلم العصر المواكب لها وتتأثر به وهو ما يفسر ظهور حركة فلسفية منذ ثمانينيات القرن الماضى تعكس غموض علم الكون الجديد وإبهامه. وفكر ما بعد الحداثة وريث فلسفة هيوم وكانط فيما يتعلق باعتبار ما نطلق عليه الحقيقة مجرد تركيب ذهنى والمعرفة البشرية تأويلات وليس اكتساب معلومات دقيقة لها وجود فعلى. ويترتب على هذه الفرضية أنه لا سيادة لوجهة نظر وحيدة وأن ما لدينا من علم شيء نسبى يصدر عن ميول شخصية وأنه غير معصوم من الخطأ وليس مطلقاً أو يقينيا كما كان يُعتقد وأن الحقيقة ملتبسة بطبعها. ولذا، لا مناص من تفكيك الأفكار المتعارف عليها والتى هى وليدة محيط ثقافى وتاريخى معين. لكن يجب ألا يستند هذا التفكيك أو التحليل إلى مبدأ مطلق ولا توجد ضمانة بإمكان الوصول إلى رؤية للحقيقة صائبة كل الصواب أو مجرد مقاربتها. جوهر فكر ما

بعد الحداثة هو الاقتناع بفكرة أن العالم يتأثر بالمذهب الفكرى الذى يراه البشر من خلاله لا انعكاس صورة العالم الخارجية فى شكل مذاهب فكرية. فلسنا مدفوعين بمعطيات تمدنا بها حواسناً لتبنِّى رؤية معينة للعالم بل نتمتع بحرية اختيار ما نقره وكذلك مسئولية خيالية هائلة.

ولا يُخفى مفكرو ما بعد الحداثة ارتيابهم فى الأكاذيب الكبرى تحديداً وينظرون إلى تاريخ الغرب كما لو كانَ يلطخه هاجس قهرى لفرض نظام شمولى بالإكراه على العالم يتخذ أشكالاً متعددة. فتارة يكون عقائدياً وهو ما أفضى إلى حملات صليبية واضطهاد. كما اتخذت هذه الأكاذيب شكلاً علمياً أو اقتصاديا أو أيديولوجيا أو سياسيا وهو ما انتهى إلى هيمنة التكنولوجيا على الطبيعة أو إخضاع البشر اجتماعيا وسياسيا إما بالاستعباد أو عن طريق حملات الإبادة الجماعية والاستعمار ومعاداة السامية وقهر النساء والأقليات الأخرى وتشديد الوطأة عليهم. فكان مفكرو ما بعد الحداثة يحذون حذو نيتشه وفرويد وماركس فى السعى إلى تبديد الهالة المزيفة التى تحيط بهذه الآراء الراسخة دون محاولة إحلال كذبة مطلقة يختلقونها هم. فمذهب ما بعد الحداثة إذن هو إنكار للمعتقدات الموروثة وثورة عليها، وكما وصفه أحد أعلامه الأوائل چان فرانسوا ليوتار فهو التشكيك فى القصص العظيمة وعلى رأسها قصة «الإله» الحديث العليم القدير الذى لا يغفل عما يدور فى الكون ويُسخِّر كل ما فيه لمأربه. لكن الفكر ما بعد الحداثى لا يُخفى نفوره من الإلحاد الذى يطلق آراء مطلقة وإجمالية. وكما يحذر چاك دريدا، فلابد من الانتباه «للأهواء العقائدية» ليس فقط الواقعة فى سياق دينى حيث تبدو سافرة ولكن بكل «الغيبيات» أو ما وراء الطبيعة بما فيها التى تنحو منحى إلحادياً. وككل فيلسوف من فلاسفة ما بعد الحداثة يُكنّ دريداً تشككاً عميقاً تجاه الانقسام إلى أقطاب متضادة الذى يتخذ شكل ثنائيات ثابتة والذى يميز

الفكر الحديث. ومثال على ذلك التقسيم إلى ملحد ومؤمن بالله والذى يرى فيه تبسيطاً مُخلاً. فالملحدون اختزلوا الدين الذى هو فى حقيقته ظاهرة معقدة إلى صيغ أو عبارات ثابتة تناسب أيديولوجياتهم كما فعل ماركس عندما وصف الدين بأنه أفيون الشعوب المقهورة أو فرويد عندما وجده مصدراً للرعب النابع من عقدة أوديب. ويتساوى عند دريدا فى استحقاق اللوم الإنكار القاطع المتصلب لله الذى يقوم على أساس غيبى والعقيدة الدينية المتعصبة (التى هى فى رأيه من القصص الفخمة). و يقول دريدا وهو يهودى علمانى أنه رغم كونه محسوباً على الملحدين فهو دائم الصلاة والدعاء تنطوى نفسه على أمل فى عالم أفضل يظهر فيه المسيح المنتظر ويميل إلى الأخذ بالرأى الداعى إلى عدم المجاهرة بأحكام تؤيد الإيمان أو تنكره مادمنا لا نملك يقينا مطلقاً وذلك حتى يعم السلام وتتلاشى أسباب الشقاق.

وحتما سنثير هذه الآراء – التى تعكس نسبية لا أثر فيها لارتباك أو خجل – حفيظة بعض المؤمنين الملتزمين بصحيح الدين ومعظم الأصوليين. لكن فى أفكار دريدا ما يستدعى إلى الذاكرة آراء عقائدية مبكرة. فنظريته التفكيكية التى تنفى إمكانية التوصل إلى معنى وحيد راسخ لنص تعكس بعضاً من عقائد اليهود الربانيين. كما أطلق البعض على دريدا لقب اللاهوتى «السلبى». عُرِف عنه أيضاً شغفه الهائل بإيكهارت مؤسس المذهب الألمانى المتصوف الذى يدعو إلى إمكان الوصول أسرار الكون إذا اقترب الإنسان من الله. وما يسميه دريدا «الاختلاف» ليس بكلمة أو فكرة بل احتمال شبه متسامٍ – «اختلاف» أو «أخروية» – لا يحيط به العقل الذى يعتمد على التجربة، وتتضمنه كلمة أو فكرة مثل «الله». لقد كان «الاختلاف» عند إيكهارت هو إله يتجاوز «الله»، مجال غيبى جديد لا سبيل إلى معرفته ولا ينفصل عن النفس البشرية. أما «الاختلاف» عند دريدا فيشبه المعرفة شبه المتسامية التى تفوق

الخبرة المادية. إنه أقرب ما يكون إلى طاقة كامنة، شيء لا نستطيع أن نراه لكنه يجعلنا نعي أنه ربما ينبغي لنا أن نُعدِّل ونحدد أي شيء قلناه عن الله أو أنكرناه عليه أو نرجع عنه ونستدركه.

وفي أعماله التالية يبدو دريدا مُطارداً بفكرة المستقبل الذي يحمل كافة الاحتمالات وإغرائه. نجده يؤكد على ما يسميه «ما لا يمكن تفكيكه» ولا يقصد به فكرة مطلقة أخرى لأنه لا وجود لها، ورغم ذلك نذرف عليها الدموع ونصلي من أجل تحققها. وفي محاضرته «قوة القانون» التي ألقاها سنة ١٩٨٩ يشرح المقصود بـ «ما لا يمكن تفكيكه» ضارباً مثلا بالعدالة التي لا تتحقق على الوجه الأكمل نظراً للظروف الفعلية للحياة اليومية لكنها تلهم حدسنا القانوني جميعه وتشكل جوهره. فالعدالة ليست ما هو قائم بل ما نتطلع إليه، تنادينا وتبدو أحياناً في متناول أيدينا وفي النهاية تراوغنا. ورغم ذلك لا نكل عن السعي لنجسدها في نظمنا القانونية. ثم يذكر دريدا لاحقاً أمثلة أخرى لما لا يمكن تفكيكه مثل الموهبة والعفو والصداقة. كما يعشق الحديث عن «الديمقراطية الآتية» كمثال يضاف إلى الأمثلة السابقة على ما نتوق إليه ونعجز عن تحقيقه فيظل الأمل في المستقبل قائما لا ينقطع. ولا يختلف الأمر بالنسبة لله: كان في الماضي مصطلحاً يُستخدم لوضع حدود لتفكير البشر وسعيهم ثم أصبح لفيلسوف ما بعد الحداثة رغبة تتجاوز الرغبة وذكرى ووعد لا يمكن تحديده أو تعريفه بدقة بحكم طبيعته.

وقد طبق بعض مفكري ما بعد الحداثة هذه الأفكار في مجال اللاهوت. ومن اللافت أن هؤلاء المفكرين هم عادة من الفلاسفة وليسوا من علماء اللاهوت. وعلى عكس الاتجاه الذي بدأه فلاسفة مثل ديدرو ودولياك وفرويد، كان اهتمام فلاسفة ما بعد الحداثة إيذاناً بتغيير في المناخ الفكري للحياة الأكاديمية. فعندما ظهرت حركة «موت الله» في ستينيات القرن الماضي كانت أيام الله تبدو معدودة لكن الله الآن حي. فاللاهوت في فترة ما بعد الحداثة

يتحدى فرضية أن العلمانية لا تُنقَض أو تتغير بل ألمح البعض إلى دخولنا الآن عصر «ما بعد العلمانية» كما بينوا أن الدين الذى يمر بمرحلة تجديد الآن و يشهد انبعاث الحياة فيه من جديد، ليصبح مختلفا تماما عن الدين الحديث. وقد كان أول من طبق أفكار دريدا على علم اللاهوت هو مارك. سى تايلور فى كتابه «الوقوع فى الخطأ: لاهوت/ ما بعد الحداثة» (١٩٨٤) ويبدو من فصل العنوان الفرعى بخط قصير مائل أنه يعكس ترددا على طريقة دريدا يسبق الفصل فى القبول بوجود الله أو إنكاره. وقد رأى تايلور صلة بين المذهب التفكيكى والحركة المروجة لموت الله فى الستينيات ولكنه انتقد ألتيزر لعدم قدرته على الفكاك من الجدل (الديكالكتيك) الحديث الذى تبدو من خلاله الأشياء إما هذا أو ذاك ولا مجال لاحتمال ثالث بينهما: فإما حية أو ميتة أو حاضرة أو غائبة. رأى أن الدين حاضر أبدا ولو بدا غائباً وهو ما جعل تايلور موضع نقد لأنه سمح للخطابات وسائر الموضوعات الأخرى فى مؤلفاته اللاحقة بأن تطغى على الدين تماما وتستوعبه.

وكان للفلاسفة الذين ركزوا على كتابات دريدا المتأخرة نصيب أكبر من النجاح. يرى الفيلسوف الإيطالى چيانى ڤاتيمو أن الدين منذ أول ظهوره يدرك أنه خطاب يقوم على التأويل فى المقام الأول: تقليديا، تابع مسيرته بتفكيك نصوصه المقدسة على الدوام ولذا فلديه من البداية الطاقة الكامنة والإمكانية لأن يحرر نفسه من المعتقد الدينى الإجماعى الثابت. ويبدو ڤاتيمو مهتما بنشر ما يُسمَى بالفكر الخافت لمواجهة اليقين الطاغى الذى يميز جانبا كبيراً من الدين الحديث والإلحاد على حد سواء. فمبعث خطورة الغيبيات أنها تأتى بمزاعم مطلقة دفاعاً عن الله أو عن العقل وكما صاغها ڤاتيمو «ما كل الغيبيات تُروّج للعنف ولكن جميع البشر ممن يعتنقون العنف مذهباً يؤمنون بالغيبيات، فهتلر على سبيل المثال لم يكتف فقط بكراهية اليهود (وآخرين) من حوله بل اختلق كذبة كبيرة تتعلق باليهود عامة اتخذت من المزاعم الغيبية

أساساً لها». ويعلق ڤاتيمو بفطنة «عندما يريد أحدهم أن يخبرنى بالحقيقة المطلقة فذلك لأنه يريد إخضاعى لسيطرته» وهذا ما يستند إليه الاعتقاد فى الله والإلحاد على حد سواء. لكن الحقائق المطلقة ذهبت إلى غير رجعة ولا يوجد الآن سوى تفسيرات وتأويلات.

وكما يرى ڤاتيمو فالحداثة ولّت ولن تعود، وعندما نتأمل التاريخ لن نرى المستقبل كمسيرة تقدّمٍ خطيّه ومضطردة وحتمية نحو التحرر. فالحرية لم تعد تكمن فى المعرفة التامة بالتركيب الضرورى للواقع والتطابق معه، بل فى الاعتراف بوجود خطاب متعدد وبتاريخية ومشروطية ومحدودية جميع القيم الدينية والأخلاقية والسياسية بما فيها تلك التى نعتنقها. وهدف ڤاتيمو من ذلك أن يهدم جميع الجدران بما فيها تلك التى تفصل بين المؤمنين بالله والمنكرين لوجوده. ورغم ثقته فى اعتناق المجتمع للدين مرة أخرى إلا أنه يرفض التخلى عن العلمانية لأنه يرى فى تحالف الدولة والكنيسة الذى دشنه الإمبراطور قسطنطين شذوذاً عن تعاليم المسيحية. ويؤمن أن المجتمع المثالى يقوم على أساس الإحسان وعمل الخير لا الحقيقة. فقديما، كما يتذكر ڤاتيمو، كانت الحقيقة الدينية نابعة من تواصل الناس مع بعضهم لا من مرسوم بابوى. وتصديقاً لقوله يُذكّر ڤاتيمو بقول المسيح «إذا اجتمع اثنان أو ثلاثة فى حبى فإنى معهم» والترنيمة التى تقول «أينما كان الحب كان الله».

وكان الفيلسوف الأمريكى جون د. كابوتو ممن تأثروا بهايدجر والمفكر ما بعد الحداثى جيلز ديلوز ودريدا أيضا، كما أنه من المدافعين عن «الفكر الخافت» والدعوة إلى تجاوز الصراع الناجم عن الانقسام إلى قطبى الإيمان والإلحاد. ورغم إدراكه لمواطن الضعف فى الحركة القديمة المروجة لموت الله إلا أنه يؤيد رغبة أليتزر وڤان بورن فى تفكيك الإله الحديث ويُقرُّ بها. ورغم تقديره لتأكيد تليش على الطبيعة الرمزية للحقيقة الدينية إلا أنه يظهر احترازا من اعتبار الله «أساس الوجود» لأن القول بذلك يضع قيودا على التدفق

والصيرورة اللانهائية التى هى أصل الحياة ويجعل من تثبيت الصيرورة وكبحها أساس وجودنا ومركزه. وواجب على المؤمن بالله والملحد على السواء أن ينبذا شهوة الإنسان الحديث إلى اليقين. فواحدة من مشكلات حركة موت الإله هى مصطلحاتها المطلقة والقاطعة بأكثر مما يجب فلا ديمومة لحال وها نحن الآن نشهد موت حركة موت الله. فأفكار نيتشه وماركس وفرويد الإلحادية مجرد وجهات نظر.. تأويلات وأوهام خيالية:

«إن العلمانية التى أتى بها التنوير أو الاختزال الموضوعى للدين إلى أشياء لها وجود مستقل عنه- مثلا تفسيره بأنه شهوة منحرفة إلى الأم أو وسيلة للاحتفاظ بالسلطة أو الحكم - هى قصة ضمن قصص يرويها أناس ذوو خيال محدود تاريخيا وتَصوُّر مشروط قاصر للعقل والتاريخ، للاقتصاد، للطبيعة والطبيعة البشرية، للرغبة والشبق والمرأة، لله وللدين والإيمان».

يرى أن للتنوير قواعده الصارمة، وعلى ما بعد الحداثة أن تكون مذهبا «أكثر تنويرية من حركة التنوير ذاتها فلا تنخدع بحلم الحقيقة الموضوعية المحضة للأشياء خارج الذهن». بل يجب أن تفتح الباب لرأى آخر عن الإيمان والعقل المنطقى لتصل إلى «إعادة توصيف للعقل أكثر حكمة وصواباً من العقلانية عبر/ التاريخية التى أتى بها التنوير».

إذن كيف يرى كابوتو الله؟ سيراً على خطى دريدا فكابوتو قد يصف الله بأنه رغبة تتجاوز الرغبة. والرغبة بطبيعتها تقع فى المسافة بين ما هو كائن وما هو غير كائن، إنها تتعلق بكل ما نحن عليه وما لسنا عليه، كل ما نعرفه وما لا نعرفه. فليس السؤال هو «هل الله موجود»؟ تماما كما أننا لا نسأل «هل الرغبة موجودة»؟ بل نسأل فى أى شىء نرغب؟ وقد أدرك القديس أوغسطين مغزى ذلك عندما تساءل «ماذا أحب عندما أحب الله»؟ لم يتوصل لإجابة. ومثل دِنيس والإكوينى لا يجد كابوتو فى اللاهوت السلبى حقيقة أكثر عمقاً ومصداقية فكل ما يفعله أنه يؤكد عدم وجود سبيل إلى المعرفة وحسب، «بمعنى

أننا لا نعرف حقاً!». وكما يرى كابوتو «فالحقيقة الدينية حقيقة بلا معرفة». وقد حوَّر كابوتو مصطلح «الاختلاف» عند دريدا ليخلق مفهومه عن «لاهوت المناسبة». فيميز بين «الاسم» مثل «الله» أو «الديمقراطية» أو «العقل» وبين ما يسميه «الواقعة» أو المناسبة أى ما ينبض به هذا الاسم وهو ما لا يتحقق أبداً على الوجه الأكمل. لكن المناسبة أو الواقعة التى تكمن فى الاسم تلهمنا، تقلب الأمور رأساً على عقب، تدفعنا للبكاء والصلاة من أجل ما هو «أت» فالاسم أشبه بصياغة مؤقتة لمناسبة، تركيب مستقر نوعاً ما ولو أنه يمر بمراحل تطور أما المناسبة فدوماً لا يقر لها قرار، فى حراك مستمر، تَسعى لاتخاذ أشكال جديدة وأن تعبر عن نفسها بطرق لم يُفصح عنها حتى الآن، فدائما ما نتطلع إلى «ما هو آت» لا ما هو كائن بالفعل ولا تتطلب «المناسبة» الإيمان بإله موجود ساكن لا يتغير ولا يتبدل بلْ تعلمنا أن نجعل لكل ما يموج به اسم «الله» من جمال مطلق وسلام وعدل وحب إيثارى وجوداً حقيقياً فى العالم.

وهذا الوصف الذى يقدمه فلاسفة ما بعد الحداثة للدين يبعده عن المفهوم «الحديث» للدين ولكنه يثير فى النفس أفكاراً تستدعى الماضى وهى أفكار يؤكد ڤاتيمو وكابوتو أنها أزلية لها تاريخ ضارب فى القدم. فإصرار ڤاتيمو مثلا على أن الدين فى جوهره تأويلى يذكر بمقولة قدامى حاخامات اليهود «ما التوراة؟ هى تفسير التوراة». وعندما يؤكد سبق الإحسان إلى الغير وأولويته وعمل الخير وأن الحقيقة الدينية مشاع بين البشر جميعاً نستدعى إلى الذاكرة تأكيد هؤلاء الحاخامات المتكرر «إذا اجتمع اثنان أو ثلاثة ليتدارسوا التوراة فالشكيناه حاضر بينهم». كما نستدعى قصة عاموس والطقوس الدينية التى يتشاركها الجميع. يرى كابوتو أيضاً، «برهان» أسقف كانتربرى أنسلم (١٠٣٣- ١١٠٩) «الوجودى» القائل بأن «أن الله لا يكون إلا وله وجود أى أن فكرة الإله هى فكرة عند كائن واجب الوجود» هو برهان ذاتى التفكيك:

«كل ما تنسبه إلى الله، فالله أكبر منه بكثير. بنية الفكرة نفسها تفكك أية بينة. فالصيغة التى نصف بها الله هى أنه لا توجد أى صيغة يمكن وصف الله بها».

وعندما يذكر كابوتو أن «المناسبة» تتطلب استجابة وليس «عقيدة» فإنه يردد تعريف حاخامات اليهود القدامى للكتاب المقدس بأنه دعوة للفعل.

ويؤكد كابوتو وڤاتيمو قبل كل شىء على أهمية الصمت. فكل هذه المدركات التى كانت يوماً من صميم الدين توارت فى خضم خطاب الحداثة الوضعى الذى يقول إن الحقيقة هى الظواهر الخارجية. وظهورها مرة أخرى فى شكل مختلف يشى بأن هذا اللون من «عدم وجود سبيل إلى المعرفة» أصيل فى طبيعتنا البشرية. يريان التشوق الحديث الواضح للحقيقة المفاهيمية المجردة المطلقة تماما على أنه انحراف يعترى العقل فيخرجه عن المعهود. وكما يلاحظ كابوتو فالإلحاد هو دائماً إنكار لتصور معين عن الله ويستنتج من ذلك أنه «إذا كان الإلحاد الحديث رفضا للقصور الحديث فى فكرة الله فتعيين حدود للحداثة يفسح الطريق لاحتمال آخر ليس هو تحديداً إحياء عقيدة الله السابقة على الحداثة بل لفرصة تحقق شىء يفوق عقيدة الله الحداثية والإلحاد الحديث معاً».

وهذا الاحتمال يحمل معه أملا براقاً. فإذا كان الإلحاد نتاج الحداثة فهل يصبح شيئاً من الماضى بما أننا ندخل الآن مرحلة ما بعد الحداثة تماما كما أصبح الله الحديث من الماضى؟ هل يؤدى الاعتراف المتزايد بمحدودية المعرفة البشرية وأوجه قصورها – والتى صار الاعتراف بها جزءاً من المشهد الفكرى المعاصر تماما مثل اليقين الإلحادى – إلى ظهور لاهوت صمت يلمّح إلى ما لا يمكن التصريح به؟ ما أفضل الطرق الممكنة لنتجاوز العقائد الإيمانية السابقة على العصر الحديث لنصل إلى إدراك لله يخاطب احتياجات زمننا وحقائقه المركّبة؟

خاتمة

اعتدنا اعتبار الدين مصدراً للتزود بالمعلومات: هل هناك إله؟ كيف وُجد العالم؟ لكن ذلك زيغ عقلى ينتمى إلى عصرنا الحديث. فلم يكن دور الدين أبداً أن يقدم إجابات عن أسئلة فى متناول العقل البشرى فهذا دور العقل المنطقى. مهمة الدين وثيقة الصلة بمهمة الفن، أى مساعدتنا على أن نحيا حياة مثمرة فى سلام وأن نتقبل فرحين الحقائق التى ليس لها تفسير متاح والمشاكل التى نعجز عن حلها: كالموت والألم والحزن واليأس والغضب من الظلم والقسوة فى هذه الحياة. لقد أدرك البشر من جميع الثقافات وعلى مدى قرون أن باستغلال ملكاتهم العقلية أقصى استغلال ممكن وتطويع اللغة قدر الطاقة وإنكار الذات والتراحم يمكنهم الوصول لحالة من التسامى تساعدهم على تقبُّل معاناتهم بسكينة وشجاعة.

ويمكن للعقلانية العلمية أن تبين لِمَ نُصاب بالسرطان بل يمكن أن تساعدنا على الشفاء لكنها لن تخفف من الرعب وخيبة الأمل والحزن المصاحبين لتشخيص المرض ولن تساعدنا أيضا على الموت فى هدوء لأن كل ذلك لا يدخل فى نطاق العقلانية. كذلك لن يساعدنا الدين تلقائيا لأنه يتطلب جهداً هائلاً ولن يؤتى ثماره إن كان يخلو من عناء أو كان سطحيا، زائفا وثنياً، أو يعمل على الاستغراق الذاتى.

فالدين مبحث عملى ولا تستند أفكاره التى يلهمنا بها إلى تأملات مجردة بل إلى تدريبات روحية وأسلوب حياة يتسم بالإخلاص والتكريس والتجرد وبدون مثل هذه الممارسات يستحيل فهم حقيقة مبادئه، وهو ما ثبتت صحته من قبل فيما يتعلق بالعقلانية الفلسفية. فلم يذهب الناس قديما إلى سقراط

ليتعلموا فقد كان دائما يؤكد أنه لا يملك من العلم شيئاً بل عليهم أن يعدلوا عما وقر فى أذهانهم طويلاً. وكثيراً ما كان يتبين للمشاركين فى محاورات سقراط ضآلة معارفهم وأن معانى أبسط الأفكار تتسرب من بين أيديهم وكانت صدمة الجهل والتشويش والارتباك إيذانا بتحولهم إلى حياة الحكمة والحصافة التى لا يمكن أن يتجه إليها ما لم يدرك جهله التام. ورغم أن محاورات سقراط بددت البقية الباقية من اليقين الذى كان الناس قد أسسوا عليه حياتهم حتى تلك اللحظة فلم تكن محاوراته أبدا عدوانية أو هجومية بل كانت تسير بكل كياسة ولطف وتقدير لشعور الغير. فلو أثار الحوار حقدا أو ضغينة فلن يؤتى الغرض منه وكان من المحال أن يساق أحد المحاورين سوْقاً إلى قبول وجهة نظر الطرف الآخر بل كان كلٌ يعرض رأيه على الآخرين كهدية

ويسمح لهم بتغيير مفاهيمه هو شخصياً. ولم يجد مؤسسو المذهب العقلانى الغربى، سقراط وأفلاطون وأرسطو، أى تعارض بين العقل والمفاهيم المتسامية أى التى لا يحيط بها العقل البشرى القائم على التجربة. فقد أدركوا شعور الإنسان برغبة ملحة فى دفع قدراته العقلية إلى أقصى حد يمكن لها أن تصل إليه، يليه الولوج إلى حالة من عدم المعرفة لا تُولّد إحباطاً بل تصبح مصدر دهشة ورهبة ورضا.

ولم يكن الدين أبداً بالأمر الهيِّن فقد رأينا الجهد الهائل الذى بذله ممارسو اليوجا وطائفة الرهبان المتصوفين الذين ظهروا فى بلاد اليونان فى القرن الرابع عشر ق. م والقباليون وعلماء التفسير وكهنة اليهود والمتمسكون بالشعائر والطقوس الدينية والرهبان والعلماء والفلاسفة والمتأملون وعامة الناس فى صلواتهم وشعائرهم. فجميعهم نجحوا فى الوصول إلى درجة من النشوة العقلية «الخطو خارج الذات» والتى كما بينها القديس دنيس «تدفعنا خارج أنفسنا» وتتيح لونا جديدا من المعرفة أمامنا. وقد خبر العلماء والعقلانيون والفلاسفة شعوراً مشابهاً وفهمه أينشتاين وفيتجنشتاين وبوبر الذين شعروا بألفة مع الجزء الواقع بين العقلانى والمتسامى الذى يتجاوز حدود العقل رغم عدم تدينهم بالمفهوم التقليدى للدين. فالبصيرة الدينية لا تحتاج فقط إلى جهد فكرى مخلص للسمو على أوثان الفكر، بل لأسلوب حياة يجنح إلى التراحم والحنو ويساعدنا على الإفلات من قيود النفس. أما العقل العدوانى الذى يجنح إلى تسيُّد الرأى المعارض واخضاعه والقضاء عليه فلن يحقق هذه الحالة من السمو التى أثبتت التجربة أنها ممكنة التحقق إذا نمّى الناس ملكتى التلقى والإنصات، على غرار أسلوبنا فى مقاربة الفن أو الموسيقى أو الشعر وهى الفنون التى يتطلب تذوقها «تفريغا عقليا» «قدرة سلبية» أو «استسلاماً عاقلاً» وقلباً «يراقب ويتلقى».

يدل الاتساق بين الأديان المختلفة فى التأكيد على أهمية هذه الصفات على أنها تمثل ملمحاً غريزياً فى استيعاب البشر رجالاً ونساء للعالم. فإن غَفَل دين عنها أيقظها الشعراء والروائيون والفلاسفة وأنعشوها. لقد خُتِم الفصل الأخير من الكتاب باللاهوت فى فترة ما بعد الحداثة لا لأنه يمثل ذروة علم اللاهوت الغربى بل لأنه أعاد اكتشاف ممارسات ومواقف ومُثُلٍ عليا كانت من صميم الدين قبل بدء العصر الحديث.

ولا أقصد بذلك قطعاً أن جميع الأديان فى ذلك سواء فلكل دين منهجه الذى يصوغ به مفهومه للذات العليا المقدسة وهو ما يؤثر حتما فى كيفية استيعاب أتباع كل دين لمفهوم المقدس. ولذا فالفروق ظاهرة بين البرهمن أو النيرڤانا أو الله أو الداو ولكن ذلك لا يعنى صواب أحدهم وخطأ البقية وفى ذلك تحديداً ليس لدى إنسان القول الفصل فقد جهدت الأديان جميعها فى تبيان استحالة التعبير عن المطلق أو التعبير عنه من خلال أى منهج نظرى مهما بلغت عظمته لأن الكلمات والأفكار لا تستطيع الإحاطة به.

لكن هذا العزوف الصامت الذى يُلمّح ولا يُصرح لم يعد مصدر راحة لكثيرين ممن يشعرون اليوم أنهم يعرفون تحديدا ما يقصدونه بالله. فتعريف الله باتباع منهج السؤال والجواب الكاثوليكى الذى تعلمته فى سن الثامنة – الله هو الروح الأعظم الموجود بذاته المنزه عن كل نقص – ليس فقط تعريفاً جافاً ومجرداً ويبعث السأم لكنه خاطئ أيضاً لا لأنه يوحى ضمناً أن الله حقيقة يمكن «تعريفها» بل لأنه يمثل أُولى المراحل الثلاث للأسلوب الجدلى لدنيس الذى لم أجد من يعلمنى ثانى مراحله لأفهم أن الله ليس روحا وأنه ليس بذكر ولا بأنثى وأنه لا علم لنا بمغزى قولنا «بوجود أزلى لا محدود منزه عن كل نقص». وبذلك انتهت قبل الأوان التجربة التى كان يفترض لها أن

تؤدى بى إلى فهم ممزوج بالدهشة لـ «أخروية» تقصر اللغة عن التعبير عنها. والمحصلة تصوُّر مشوش ومفكك عن الله ترك الكثيرين فى حيرة. والغريب أننا نُلقن ظاهرة سانتا كلوز بالتزامن مع ما نلقِّنُه عن الله. وفيما ينمو إدراكنا «لبابا نويل» ويتطور وينضج ظلت معلوماتنا عن الله طفولية . لا غرو إذن أن يرفض الكثيرون منا فكرة الله التى توارثناها وينكروا وجوده عندما نصل مرحلة النضج الفكرى.

وقد أشار بول تليش إلى صعوبة الحديث عن الله هذه الأيام لأن الناس يبادرونك بالسؤال إن كان ثمة إله موجود وهو ما يعنى أن الله كرمز فقد مفعوله. فبدلا من إشارة اللفظ إلى حقيقة خارجه لا توصف ولا يمكن التعبير عنها أصبح الحديث عن هذا «الكيان» المستند إلى تصور بشرى نسميه الله نهاية القصة. وقد رأينا كيف اخْتُزلت فكرة وجود الله فى أوائل العصر الحديث إلى فرضية علمية وإلى مجرد تفسير نهائى للكون. وبدلا من كونه رمزاً لما يعجز عنه الوصف تضاءل الله إلى إله له وظيفة ومكان محددان فى منظومة الكون وعندئذ أصبح تحول الإلحاد إلى فكرة تملك مقومات الحياة والازدهار مسألة وقت لا أكثر لأن العلماء سرعان ما وجدوا فرضيات تفسيرية بديلة جعلت من «الله» رطانة، شيئاً زائدا عن الحاجة ولم يكن ذلك ليؤدى لكارثة لولا أن توسلت الكنائس هى الأخرى بالأدلة العلمية ففقدت سبل المعرفة الأخرى مكانتها فى عالمنا الحديث ونزلت عن عرشها وصارت العقلانية العلمية السبيل الوحيد والمقبول للوصول إلى الحقيقة واعتاد الناس تصور الله فى قالب «واضح» «بدهى». أو لم ينشر ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة بين الناس أن وجود الله أوضح وأكثر جلاءً من أى من نظريات إقليدس الهندسية؟ أو لم يشدد نيوتن على أن الدين، بالضرورة، سهل بسيط؟

وفوق كل شيء نسى الكثيرون منا أن تعاليم الدين فى جوهرها هى ما أطلق عليه قدامى حاخامات اليهود دعوة للعمل ولهذا مغزاه. فلابد وأن تشغل فكرك برمز ما بكل ما أوتيت من خيال وأن تقيم معه علاقة وثيقة، أخلاقياً وطقوسياً وتدعه يُحدث تغييرا عميقا فى حياتك. وهذا هو المعنى الحقيقى «للدين» و«الإيمان» أما إن نأيت عنه فسيظل الرمز غامضاً غير مُصدّق، ولا يزال الكثيرون ينظرون إلى رمزية الله فى العصر الحديث من هذه الزاوية تدعمهم الشعائر الدينية والتراحم وممارسة «تفريغ الذات»، ومازال هذا يصل بهم إلى حالة السمو التى تضفى قيمة على حياتهم. ولكن ذلك ليس فى استطاعة كل إنسان ولأن «الإيمان» صار يعنى موافقة يمنحها العقل لمجموعة من المبادئ الذهنية المجردة التى تفقد مغزاها إن لم تُطبّق عمليا انصرف البعض عنه . أما البعض ممن مازال مُحجماً عن نبذ الدين فيخجلون مما هم عليه من «عدم اعتقاد» ويزعجهم وقوعهم بين طائفتين من المتطرفين: الأصوليين المتدينين حيث يجد هؤلاء فى دعوتهم للتمسك بالاعتقاد بالله من خلال القتال والحرب ما ينفرهم منهم، والإلحاديين الذين جبلوا على العنف الداعين إلى إبادة الدين واستئصاله من جذوره.

وقد ظلت الوثنية دوما أحد الشراك التى تقع فيها أديان التوحيد. فنظرا لأن رمز المقدس «إله» يحمل صفات بشرية فالخطر قائم فى تصور الناس «إله» نسخة منهم أكبر وأكثر نفوذاً وأن بإمكانهم تسخير هذا الرمز لينالوا التأييد لأفكارهم وتصرفاتهم وما يكرهونه ويحبونه بما يؤدى لنتائج قاتلة. وبما أنه لا يمكن وجود إلا رمز مطلق واحد، فما أن تتحقق السيادة العظمى لفكرة محدودة أو دين أو أمة أو نظام حكم أو أيديولوجيا إلا ويجد نفسه مدفوعاً لتدمير كل ما يخالفه. وقد رأينا الكثير من مظاهر الوثنية هذا فى السنين

الأخيرة. فإن جعل ظواهر تاريخية محدودة، كفكرة معينة عن «الله» أو «علم الخلقوية»، أو «القيم العائلية للإنجيليين الأمريكيين» أو «الإسلام» (ككيان مؤسسى) أو «أرض الميعاد» تتمتع بأهمية تفوق التقديس والتبجيل الواجبين للآخر الذى لا نعرفه، فذلك وثنية تنطوى على انتهاك لحرمة المقدس ولكل ما يمثله الله. كما أنه وثنى لأنه يرفع قيمة محدودة بطبيعتها إلى مقام رفيع على نحو غير مقبول. وكما بيّن تليش، إذا صارت فكرة صاغها الإنسان ليستوعب فكرة الله وسموه الذى لا تطمح هذه الفكرة لأكثر من الإشارة غير المكتملة إليه، فإن جزءاً كبيرا من لاهوت التيار الرئيسى وثنيا. والملحدون محقون فى إدانتهم لهذه المفاسد. ولكن عندما يصرون على وجوب عدم تسامح المجتمع مع الدين وقبوله له ويطالبون بالكف عن توقير كل ما هو دينى يصبحون فريسة لنفس التعصب. ولا يُخفى بعض الملاحدة ضيقهم من هذا الميل إلى العدوان. فالإلحاد فى رأى جوليان باجينى «التزام صريح دون تحفظ بالحقيقة والبحث والتساؤل العقلانى» ولذا «فمعارضة معتقدات الآخرين وإظهار العداء والبغض لهم مع قناعة لدرجة التشبث بصحة ما يعتقد به الشخص من آراء مناقض تماما لقيم الإلحاد».

وفى فترة مبكرة من العصر الحديث افتتن الغربيون بمبدأ اليقين المطلق الذى يبدو من المستحيل بلوغه. ولأن البعض منهم كان يرفض التخلى عن هذا المبدأ فقد بالغوا فى التعويض عن استحالة تحققه بإسباغ اليقين على معتقدات وآراء لا يمكنها الصمود إلا لفترة مؤقتة. وربما هذا ما أدى إلى منحى عدوانى لكثير من الخطاب الحديث. فاليوم يندر وجود فلاسفة من طراز سقراط الذين يدركون أنهم لم يؤتوا الحكمة. فالكثيرون اليوم يتصورون امتلاكهم لها وحدهم و يرفضون الإنصات لوجهة النظر المخالفة لهم فى

المسائل الدينية والدنيوية على حد سواء أو تقييم الأدلة والبراهين التى قد تدفعهم لتعديل معتقداتهم. فقد تحول البحث عن الحقيقة إلى لون من الخصومة والتنافس. وعند مناقشة موضوع فى دوائر السياسة أو الإعلام أو ساحات القضاء أو الحياة الأكاديمية لا يكفى تحديد الصواب بل نجد أننا يجب أن نهزم معارضينا وأن نحط من قدرهم أيضا. وبرغم كثرة الحديث الدائر عن أهمية الحوار فمن النادر الاستماع إلى تبادل حقيقى لوجهات النظر على طريقة سقراط. وغدا من المألوف فى المناقشات العامة أن يستخدم أحد المحاورين وجهة نظره لتسديد الضربة القاضية لباقى المشاركين بدلا من الإنصات لهم واستيعاب ما يقال. وحتى فى حالة الموضوعات الملتبسة متعددة الأوجه على نحو يتعذر معه التوصل إلى حل بسيط فنادراً ما نلمح نبرة شك فى نهاية المناقشات كما كان يفعل سقراط أو اعترافا بوجاهة الرأى الآخر.

وهذا أيضاً جزء من إرثنا الديمقراطى وقد يكون أنسب الحلول فى المسائل العملية. وهو ذات أسلوب النقاش الذى كان متبعاً فى محافل أثينا قديماً والذى حاول سقراط أن يفصل منهجه فى الحوار عنه. وللأسف فكثير من النقاش الجارى حول الدين يسير على هذا المنوال ولا يجدى نفعاً. وما نحتاج إليه بشدة هو النظر فى طبيعة الدين واكتشاف مكمن الخطأ فى مسيرته وكيفية وقوعه. أما إن افتقد الحوار التراحم أو تفريغ الذات فلن يؤدى إلى بصيرة مبدعة أو تنوير. لقد تطورت الحقيقة الدينية يوماً متخذة شكلا جمالياً وشفاهيا عندما كان يجلس اثنان أو ثلاثة معا يحاولون الوصول إلى «الآخر»، فكانوا عندئذ يخبرون حالة من التسامى كحضور معهم فى مجلسهم. ولكن كان من الضرورى أن تجرى المناقشات الدينية «بالتى هى أحسن» كما يقول القرآن. أما الجدال خبيث النوايا الذى يهدف الطعن فى الرأى الآخر فالأرجح

أن يفاقم التوتر القائم ويزيده اشتعالاً. وقد رأينا تحول الأصوليين بدون استثناء إلى مزيد من التطرف عندما يصبحون هدفاً لهجوم الآخرين. ولم يبد المسلمون حتى الآن ضيقاً من نظرية التطور لداروين لكن موجة جديدة من العداء لها آخذة الآن فى التشكل فى العالم الإسلامى كرد فعل لهجوم دوكينز. فهل نحتمل خطاباً آخر يحدث الفرقة ويثير الشقاق فى عالم منقسم بالفعل إلى قطبين على نحو ينذر بالخطر؟

قديما وجد علماء اللاهوت أن الحوار المستطال مع الملحدين ذو فائدة لتفتح أفكارهم الخاصة وتهذيبها وأن النقد الإلحادى الذى يستند إلى معرفة يجب أن يلقى قبولا وأن يكون موضع ترحيب لأن بإمكانه أن يلفت النظر إلى قصور فى بعض نواحى فكرهم الدينى أو إلى جنوح فى البعض الآخر إلى تقديس لبعض الأفكار وعبادتها. ومثال على ذلك المناقشة الموثقة كتابةً بين الفيلسوف الإلحادى چيه چيه. سى. سمارت والفيلسوف المؤمن بالله. چيه . چيه. هالدن والتى تعد نموذجا للسلوك الراقى ونفاذ البصيرة وحدة الذهن والاستقامة الخلقية. كما تبين قيمة مثل هذا الحوار استحالة القطع بوجود الله أو عدم وجوده استناداً إلى الحجج العقلية فقط. ولا يقل فى الفائدة النقد العلمى للمعتقدات المتعارف عليها الذى يكشف أوجه القصور فى منهج التفكير المتمسك بحرفية التفسير الذى أصبح يمثل حالياً عقبة فى وجه الفهم الصحيح للأمور. فبدلا من الدفع بحجج لإثبات حقيقة أسطورة قديمة فالأفضل دراسة المعنى الحقيقى لنظريات علم الكون القديمة وتطبيقها قياساً على وضعنا الحالى. والأفضل من التشبث بقراءة حرفية للفصل الأول من سفر التكوين هو مواجهة المعنى المضمر للتفسير الداروينى للطبيعة «مخضبة المخالب والأنياب». وقد يصبح هذا نوعاً من التأمل للمعاناة الحتمية المتأصلة فى

الحياة فينبهنا لعدم ملائمة أى حل دينى يبدو منمقاً ومحكماً فنتمكن بذلك من إعادة تذوق الحقيقة البودية الأولى: «الوجود معاناة» – تلك الفكرة الثاقبة التى تقر الأديان أنه لا غنى عنها لتنوير الإنسان.

ولازال فى جعبة أنماط التفكير الدينى القديمة الكثير لنتعلمه. رأينا أن اليهود والمسيحيين والمسلمين لم يعتبروا يوما التنزيل أو الوحى كلاما جامداً ثابتاً لا يتغير بل أدركوا جميعاً أن الوحى رمز وأنه لا يمكن تفسير الكتب المقدسة تفسيراً حرفياً وأن النصوص المقدسة متعددة المعانى وبإمكانها أن تستثير دوما أفكاراً جديدة كل الجدة. فالوحى ليس حدثاً وقع مرة واحدة فى الماضى السحيق بل عملية إبداعية مستمرة تطلبت عبقرية بشرية لاستيعابها. لقد أدركوا أن الوحى لم يتنزل ليأتى لنا بمعلومات عن الله منزهة عن الخطأ فذلك لن يصل إليه علمنا أبدا. ولقد رأينا كيف أن مبدأ الخلق من العدم كشف للمسيحيين استحالة التوسل بالطبيعة لمعرفة أى شىء عند الله وأن فكرة الثالوث المقدس أوضحت لهم استحالة النظر إلى الله كشخصية بسيطة وكذلك معجزة المسيح الكبرى، كلمة الله الذى تجسد بينت أن الحقيقة التى ندعوها الله ما فتئت تراوغ أفهامها. لقد أكد علماء الدين اليهود والمسيحيون والمسلمون على السواء الأهمية القصوى لسلامة الفكر واستقلاله وعلى أن تفسير الدين الصادر عن فكر مبدع وشجاع وواثق من نفسه خير من التشبث الموتور النزق بأفكار الماضى، وهذا هو السلوك المتوقع من أتباع الديانات الثلاث. ولا يجوز أن يتحول الدين إلى عقبة فى طريق التقدم بل دوره أن يعين الناس على فهم تقلبات المستقبل واستيعابها. واتساقاً مع ذلك لا مجال لوقوع صدام بين العلم واللاهوت لأن كلاً من المبحثين يتطلب لونا مختلفاً من الكفاءة والمعرفة. وكما بيَّن كالڤين ينبغى ألا تعرقل مخاوف قلة من الجهلة والمختلين

مسيرة العلم. فإذا ناقض نص من الكتاب المقدس اكتشافاً علمياً شائعاً فواجب المفسر أن يتصدى لتفسير النص على نحو مختلف.

لا يجوز لنا نضفى مثالية على الماضى فثمة متعصبون ضيقو الأفق فى كل العصور، وهناك دائماً الأقل تفقها فى الدين ممن يتبعون منهجاً حرفياً تسطيحيا فى تفسير الحقائق الدينية لا فكر فيه ولا إبداع. أتذكر نفسى وأنا راهبة فى مقتبل العمر حيث كنت سطحية التفكير مما دعا رئيسة الدير لأن تقول عنى إنى «حمقاء أتمسك بحرفية التفسير»، ودائماً ما وُجد الكثير على هذه الشاكلة. ولم يكن علماء الدين ممن دعوا إلى التفكر فى الله اعتمادا على نهج الصمت والتلميح من ذوى التأثير المحدود. فالكبدوقيون والقديسان دنيس وتوماس وقدامى الحاخامات والقباليون وأتباع موسى بن ميمون والغزالى وابن سيناء والمُلا الصدر جميعهم من حماة الدين ومن أتباع هذا النهج وكانت أفكارهم تمثل صحيح الدين فى الفترة السابقة على عصرنا الحديث. ثم سادت الآن نظرة مختلفة للدين أصبح قبول ما كان سائداً قبلها عسيراً لأننا دوما نعجز عن الفكاك من قيود زمننا. وقد لا ندرك تماما واقعنا الثقافى الحاضر لأننا جزء منه ولذا نميل إلى التعامل معه كأمر مطلق. ولأننا اليوم نقوم بعقلنة العقائد وننظر إلى الحقائق الدينية نظرتنا إلى الحقائق الواقعة، نفترض أن هذا هو النمط الذى ظل سائداً منذ القدم. لكن ذلك يعنى ازدواج المعايير وهو ما يفسره الباحث الأمريكى بيتر برجر بقوله إننا «ننظر إلى الماضى نظرة نسبية من خلال هذا المنظور الاجتماعى/ التاريخى أو ذاك، أما الحاضر- وهذا هو الشىء الغريب - فدائماً فى مأمن من هذه النظرة النسبية. و«يضيف برجر»: يعتقد البعض أن كُتاب العهد الجديد كانوا محكومين بوعى زائف متأصل فى زمنهم لكن المحلل يرى فى أفكار زمانه هو

مزية فكرية خالصة، ونحن نزاعون أيضا إلى اعتبار كل ما هو حديث، أفضل مما سبقه بل يفوقه، وإن كان ذلك صحيحا فى مجالات مثل الرياضيات أو العلوم أو التكنولوجيا فليس بالضرورة أن يكون صائبا فى مجالات أخرى أكثر اعتماداً على الحدس، «خاصة اللاهوت».

إننا الآن نفهم المصطلحات الدينية الأساسية على نحو مختلف جعل من الدين معضلة. فكلمة «الإيمان» لم تعد تعنى «ثقة والتزام وعهد» بل صارت أقرب إلى قبول العقل لفرضية مريبة. أما رجال الدين الكبار فينفقون فى فرض الامتثال والالتزام العقائدى وقتاً أكبر مما ينفقونه فى إبداع تدريبات روحية تجعل من هذه العقائد الرسمية واقعا حيا فى حياة المؤمنين اليومية. ولذا، فبدلا من الاستعانة بالنص المقدس كى يتقدم البشر إلى الأمام ويعتنقون أفكاراً وتوجهات جديدة صارت النصوص المقدسة القديمة تُقتَبس للحيلولة دون حدوث مثل هذا التقدم. أما كلمات مثل أسطورة وأسطورى فقد أصبحتا مرادفتين للأكاذيب ومخالفة الحقيقة ولم تعد كلمة مثل «طقوس الأسرار» ترتبط بالتكريس الطقوسى الدينى بل تدان بطريقة منظمة حيث أصبحت تعبيراً عن الكسل الذهنى أو الشعوذة غير المفهومة. مثال آخر فإن لفظ دوغما كلمة dogma الذى كان يشير عند الإغريق قديما إلى حقيقة يصعب صياغتها فى كلمات ولا تُستوعب إلا بعد الانغماس الطويل فى طقوس وشعائر خاصة ويتغير معناها مع ازدياد عمق وعى المجتمع من جيل لآخر، واليوم أصبح تعريفها فى الغرب هو مجموعة من الأفكار تصاغ فى قالب ويُجزَم بها على نحو قاطع. أما الصفة منها dogmatic فى سياق وصف لشخص فيفهم منها أنه يصر بأسلوب متعجرف وآمر على رأيه. ومثال آخر هو لفظ theoria اليونانى الذى فقد مدلوله الأصلى وهو نشاط التأمل، واكتسب مدلولا جديداً

وهو «نظرية» أو فكرة فى أذهاننا تحتاج إلى برهان. وهذا يوضح تماما كيفية فهمنا للدين فى العصر الحديث بصفته أفكاراً لا أفعالا.

وقديما كان أتباع الديانات يُبدون انفتاحاً وتقبلا للحقائق على اختلاف ألوانها وكان علماء اليهود والمسيحيون والمسلمون على أتم الاستعداد للتعلم من اليونانيين الوثنيين الذين كانوا يقدمون القرابين لأوثانهم وللتعلم من بعضهم. وليس صحيحا ما كان يقال عن استحكام العداوة بين العلم والدين فى الماضى، ففى إنجلترا مثلا كانت المبادئ العامة للبروتستانت والبيوراتينيين متناغمة مع العلم الحديث وأسهمت فى تقدمه وقبوله بين الناس. وكان عالم الرياضيات الفرنسى مَرسِن الذى كان ينتمى إلى طائفة تنسكية من رهبان الفرنسيكان يقتطع من أوقات الصلاة ليجرى تجاربه العلمية، ومازالت نظرياته الرياضية موضع نقاش إلى يومنا الحالى. كما شجع الرهبان اليسوعيون ديكارت فى مطلع شبابه ليقرأ كتب جاليليو وكانوا مفتونين بإرهاصات العلم الأولى. ويقال إن أول هيئة علمية لم تكن هى «الجمعية الملكية لتقدم العلوم» بل «جمعية يسوع». ولكن فيما تقدمت الحداثة تراجعت الثقة وزادت الأفكار تشدداً. فالقديس توماس الإكوينى درَّس العلم الأرسطى وقت أن كان مثيرا للجدل ودرس آراء الفلاسفة اليهود والمسلمين حين كان معظم معاصريه يؤيدون الحملات الصليبية، لكن الكنيسة التى ظهرت فى أعقاب احتضان الكنيسة الكاثوليكية مقررات مؤتمر ترنت أفسدت تعاليم الإكوينى اللاهوتية وفسرتها على نحو متعصب متشدد كان هو نفسه سينفر منه. وظهرت العقيدة البروتستانتية الحديثة الداعية إلى عصمة التفسير الحرفى للكتاب المقدس من الخطأ فى سبعينيات القرن التاسع عشر على يد هودج وورفيلد عندما شرع نقد الكتاب المقدس المستند إلى أسس علمية فى هدم «معتقدات» ظلت طويلا

محل تصديق باعتبارها حقائق. وكان هذا الاتجاه تماما كالاتجاه الذى ظهر فى نفس الفترة بدعم من الكنيسة الكاثوليكية وأثار جدلاً كبيراً بشأن عصمة بابا الفاتيكان من الخطأ ويعبر عن تطلع إلى اليقين المطلق فى وقت كان يثبت فيه يوما بعد يوم أن ذلك محض وهم.

واليوم والعلم يخفف نبرة الحسم والقطع التى ميزته سابقا حان وقت العودة إلى لاهوت يتخفف هو الآخر من نبرة التشدد ويبدى تفهماً أكثر لفكرة وجود ما لا سبيل إلى معرفته ويفسح مساحة أكبر للتساؤل والصمت ولمسائل أخرى مازالت غامضة علينا. ربما نفيد فى هذا السياق من إقامة حوار مع أنماط أكثر عمقا وتدبراً من دعوات الإلحاد الحديثة تنهج النهج السقراطى من أجل نقض أفكار تحولت إلى أوثان نعبدها. قديما كان لفظ «ملحد» يطلق على الناس فى فترات تحول المجتمع من مفهوم دينى إلى آخر حيث اتُهِم بروتاجوراس وبوريبيدس بالإلحاد عندما أنكرا آلهة أوليمب واتجها إلى عقيدة دينية تُمجِّد إلها يفوق كل شىء. وكذلك المسيحيون والمسلمون الأوائل الذين تحولوا عن عبادة الآلهة المتعددة التى عرفها زمانهم فاضطُهِدوا ممن عاصروهم. وسأضرب لك مثلا يوضح رأيى. فعندما تتناول طعاما نفّاذ الطعم أو الرائحة فى مطعم يناولك النادل شرابا يزيل أثر طعم ما تناولته حتى تتذوق الطبق التالى كما يجب. وكذلك النقد الإلحادى الذكى فهو يساعدنا أن نزيل ما علق بأذهاننا من مفاهيم دينية سطحية تعوق فهمنا للمقدس. وقد نجد ضرورة للتوغل فيما يُطلق عليه الصوفية الجانب المظلم من الروح أو سحابة عدم المعرفة، وهو أمر ليس بالهين لأناس اعتادوا الحصول على معلومات فورية بمجرد نقرة على فأرة الكمبيوتر. لكن جِدّة هذه المقدرة السلبية وغرائبها قد تَحمِلنا على إدراك أن تحكيم العقل على نحو صارم ليس سبيل المعرفة

الوحيد فيجب علينا أن نفعل مثل الشاعر الإنجليزى كيتس الذى تعلم فيما ينتظر إلهاما جديداً أن «يتسلح بالقدرة على احتمال وجوده فى دوامة من التردد والحيرة وعدم اليقين، الأسرار الغامضة والشك دون الانغماس فى محاولة الوصول إلى الحقيقة أو العقل».

ولكن ألا توجد وسيلة لترسيخ الالتزام بعدم وجود سبيل إلى المعرفة بالله وتحديد صفاته؟ هل حُكِم علينا بحالة النكوص الأبدى لفكر ما بعد الحداثة؟ ربما يكون اللاهوت الوحيد القابل للبقاء هو «اللاهوت الطبيعى» الذى يكمن فى تجربة البشر الدينية. ولا أقصد بذلك قطعاً الشعور الدينى التقوى المتقد. فقد رأينا كيف أعرض العلماء والمرشدون الروحيون قديما عن هذا اللون من السلوك الدينى الوضْعِى. وبدلا من البحث عن أسباب غرائبية لبلوغ حالة من الاستطارة والنشوة علينا أن نفعل ما أشار به فلاسفة مثل شلايرماخر وبولتمان وراهنر ولونرجان وأن نتكشف الكيفية التى تعمل بها أذهاننا فى أحوالنا العادية وأن نلاحظ كيف تدفعنا دائماً وبصورة تلقائية وطبيعية إلى إدراك الحقيقة المتسامية التى تتجاوز الخبرة المادية والأدلة العقلانية. وبدلا من البحث عن الله خارج أنفسنا فى الكون من حولنا علينا أن نقتدى بالقديس «أوغسطين» وأن نتجه إلى الداخل الباطنى وندرك الطريقة التى تنقلنا بها الاستجابات العادية إلى إدراك «الأخروية». ولقد رأينا كيف استغل معلمون مثل القديس «دنيس» إمكانات اللغة المحدودة بطبيعتها ليزيد وعى المؤمنين دوماً بمقابل اللغة وهو الصمت. وصدق ما قيل فى بداية هذا الكتاب من أن الموسيقى التى هى نشاط عقلى بما لا يحتمل الشك هى «لاهوت طبيعى» فى جوهرها. ففى الموسيقى يخبر العقل عاطفة مباشرة مجردة تتجاوز الذات وتمزج الذاتى والخارجى.

وكما بيَّن باسيل، فلن نعرف أبدا طبيعة الله المنزهة عن كل نقص التى ليست فى متناول الكلمات، لكن بإمكاننا أن نلمح آثارها أو تأثيرها فى عالمنا المحكوم بالحواس الخاضع لقوانين الزمن. ومثال على ذلك هو التأمل واليوجا والطقوس الدينية التى تترك تأثيرا جماليا على الناس والتى إن واظب الإنسان عليها طيلة حياته تركت أثراً واضحا فى شخصيته، أثر هو فى حقيقته شكل آخر «للاهوت الطبيعى». ليس ثمة تحول دينى دراماتيكى ينتج عن «ولادة من جديد» كل ما فى الأمر أنه تحول بطىء يكاد لا يشعر به الإنسان. وقبل كل شىء يجب ألا نغفل عن ممارسة التراحم حتى يتحول إلى سلوك معتاد وكذلك القاعدة الذهبية «طيلة اليوم وكل يوم» والتى تتطلب «تفريغا» دائماً للذات. ما الخروج من أسر ما نفضله ونميل إليه وكذلك قناعاتنا وتحاملنا وتعصبنا إلا «خَطو خارج الذات»، نشوة تأخذ بمجامع النفس. بل كما فسرها دان هوى تلميذ كونفوشيوس: هى التسامى ذاته الذى ننشده. ولن تعطينا هذه الممارسات والسلوكيات معلومات محددة عن الله فهى أبعد ما تكون عن «برهان» علمى. لكن شيئا ما غُلفاً يصعب تحديده يحدث لكل من يُقبل عليها وينغمس فيها بالتزام طقوسى مثلما بدت «الأسرار» الأليوسية تافهة عبثية لمن رفض بإصرار أن يشارك فيها وبكل ما أوتى من طاقة ذهنية.

وكما تلاشت «آلهة السماء» القديمة القصية من أذهان الناس وقلوبهم تلاشى أيضاً الإله الذى تَصوَّره الفلاسفة ثم جاء الإله المسيطر الذى صنعه الدين العلمى الحديث فبالغ فى إكساب الصفات الإلهية وجودا خارجيا وأبعده عن البشر ودفع به إلى «السماوات والبحار البعيدة» تماما كما صور ويليام بليك النمر فى قصيدته الشهيرة. لكن الدين فى الفترة السابقة للعصر الحديث

تعمد «أنسنة» المقدس. فبرهمن أو الروح العليا للكون لم يكن حقيقة نائية بل متماهياً مع الروح الخالدة (atman) فى كل مخلوق. أما كونفوشيوس فقد رفض تعريف ren (التى اقترنت فيما بعد «بالخيْر») لأنها غير مفهومة لمن لم يحققها لكن معناها الشائع فى عصر كونفوشيوس كان «إنسان»، وتترجم أحياناً إلى الإنجليزية human heartedness بمعنى «التحلى بمشاعر إنسانية». فلم يكن المقصود بـ «القداسة» ما هو «غيبى» لكن موقف صيغ بدقة فهذَّب الإنسانية وارتقى بها إلى مصاف قريبة من الألوهية كما فسرها أحد أتباع كونفوشيوس لاحقا. وعندما تأمل البوديون سكينة ووقار وتجرد بودا رأوا فيه تجلياً لفناء النفس فى روح الكون أى النيرفانا التى لم تكن تُفهم بخلاف هذا. وهكذا تجلت لهم فى هيئة صفات بشرية. وأدركوا أن تلك صفات يتمتع بها البشر بطبيعتهم فإن عملوا بها وساروا على نهج بودا يمكن أن يبلغوها هم أيضا. وكان للمسيحيين تجربة مماثلة فيما تحقق لهم من لمحات قداسة.

أصبح أفراد بعينهم نموذجا لهذا المستوى الرفيع الذاتى من الطبيعة البشرية نتذكر منهم سقراط الذى سار إلى منصة إعدامه دون الانزلاق إلى مهاترة أو تبادل للتهم بل بكرم نفس وابتهاج وسكينة. كما تذكر الأناجيل الأربعة يسوع أثناء احتضاره الأليم وبينما يتجرع اليأس وانقطاع الرجاء إلى منتهاه يغفر لقاتليه ويهيئ لأُمه ما يكفيها ويقول قولا لينا لواحد كان أعداؤه يسومونه العذاب معه. واللافت أن هذه الشخصيات التى هى بمثابة أمثلة تُحتذَى صارت أكثر إنسانية ورقة ولم يتحولوا إلى أناس يدعون إلى الفضيلة بتزمت وصرامة أو يدعون إلى الأخلاق بعدوانية وتشدد أو يزدرون الخطاة والفاسقين. لقد كان قدامى حاخامات اليهود موضع إجلال باعتبارهم تجسيداً لتعاليم التوراة لأن علمهم وسلوكهم جعل منهم صورة بشرية حية

للأوامر والوصايا الإلهية التى حفظت للعالم بقاءه. أما توقير المسلمين للنبى محمد (صلى الله عليه وسلم) فلأنه «أكمل البشر» الذى كانت حياته رمزاً لتلقى المقدس والانفتاح عليه على نحو مطلق وهو ما يميز المثال الأسمى الكامل للإنسان. وكما يستحيل أن يستطيع جسم غير مدرب أن يقوم بما يقوم به الراقص أو الرياضى من حركات بارعة تبدو لمعظمنا وأنها تفوق مستوى البشر كذلك هؤلاء البشر الذين ارتقوا بقدراتهم الروحية فتجاوزت بهم المعتاد وكشفت لأتباعهم عند إمكانات «إلهية» أو «تنويرية» لم تُستغل بعد فى عامة الناس من رجال ونساء. ومنذ بدء الخليقة مارس البشر رجالا ونساء تكرارا أنشطة دينية شاقة متقدة وطوروا الأساطير والطقوس الدينية والمبادئ الأخلاقية التى وانتهم بلمحات قدسية ساعدتهم على نحو يقصر عن الوصف على الارتقاء بطبيعتهم الإنسانية وتحققها. لم يكونوا متدينين لصواب أساطيرهم وعقائدهم الدينية علمياً أو تاريخياً أو لأنهم كانوا يبحثون عن معلومات تتعلق بأصل الكون أو لتطلعهم إلى حياة أفضل فى الآخرة. ولم يجبرهم رجال دين أو ملوك متعطشون للسلطة على اعتناق دين ما بل اعتنقوه لأن الدين كان عونا لهم ليقاوموا هذا اللون من الطغيان والجور. كانت الغاية من الدين الحياة الزخمة الثرية «الآن وهنا» فالمتدينون طامحون يريدون حياة فياضة بالمعنى وطالما أرادوا أن يجعلوا من نفاذ البصيرة ولحظات الانتشاء التى يرونها فى أحلامهم وأثناء تأملهم فى الطبيعة ومحاورتهم مع البشر والحيوانات جزءاً من حياتهم اليومية. وبدلا من أن يدعوا الأحزان تسحقهم وتملأ نفوسهم بالمرارة سعوا إلى الاحتفاظ بسكينتهم وسلامهم النفسى فى غمار آلامهم. لقد تاقوا إلى الشجاعة التى يقهرون بفضلها الخوف من الموت والفناء وتاقت نفوسهم إلى المضى فى الحياة بكرم نفس وسعة قلب وعدل

وإلى التآلف مع كل جزء من آدميتهم والعزوف عن كل سلوك دنيء يشي بالتكالب على الدنيا والحرص عليها. وبدلا من أن يكونوا ككأس لا طلاوة فيها أرادوا - كما يقول كونفوشيوس - أن يكونوا وعاءً طقوسياً بديعا لتلقّى القداسة التي تعلموا أن يروها في حياتهم. كما حاولوا أن يمجدوا هذا السر الغامض الذي يعجز عنه الكلام والذي لمسوه في كل إنسان وأن ينشئوا مجتمعات تُكرِّم الغريب والفقير والمظلوم والمقهور. وكثيرا ما كان نصيبهم الإخفاق لكن وجدوا في مبادئ الدين إجمالا ما كان عونا لهم على تحقيق ذلك وبيَّن من ثابروا لتحقيق هذا الهدف أن في استطاعة البشر الفانين أن يبلغوا منزلة أعلى قدسية وأن يفتحوا أعينهم على ذواتهم الحقيقية.

ذات يوم مر كاهن من طائفة البراهما ببودا بينما هو جالس متأملاً تحت شجرة وأذهله ما كان بودا عليه من سكينة وسكون حركة وانضباط نفس واستدعت تلك القوة الهائلة التي تحولت بفضل فكرة المبدع إلى سلام نفسي يثير العجب - صورة قيل له أنياب. فسأله «هل أنت إله يا سيدي؟» «هل أنت مَلَكٌ» أو «روح»؟ فأجابه بودا بالنفي وشرح له أنه ببساطة كشف عن طاقة جديدة في الطبيعة البشرية فحسب وأنه يمكن العيش في سلام مع بني البشر في هذا العالم المليء بالصراع والألم. ولكن لا فائدة من الاعتقاد بذلك فقط. لن تكتشف صدق كلام بودا إلا إذا اتبعت منهجه واجتثثت الأنانية تماما من جذورها فعندئذ ستصل إلى ذروة قدراتك وتُنشِّط مناطق في نفسك عادة ما تكون خامدة فتصبح بشراً أكثر تنوراً وعلماً. وكما قال بودا للكاهن «تذكرني دوما كإنسان يقظ».

Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Mecca.* Oxford, 1953.
———. *Muhammad at Medina.* Oxford, 1956.
———. *Muhammad's Mecca: History and the Qur'an.* Edinburgh, 1988.
———. *Muslim Intellectual: The Struggle and Achievement of Al-Ghazzali.* Edinburgh, 1963.
Weinberg, Steven. *Dreams of a Final Theory: The Search for the Fundamental Laws of Nature.* London, 1993.
White, Andrew Dixon. *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom.* 2 vols. New York, 1936.
Wittgenstein, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief.* Ed. Cyril Barrett. Oxford, 1966.
———. *Tractatus logico-philosophicus.* Trans. D. F. Pears and B. F. McGuiness. London, 1961.
Yovel, Yirmanyahu. *Spinoza and Other Heretics.* 2 vols. Princeton, N.J., 1989.

Caputo, John. *On Religion.* London, 2001.
———. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion.* Bloomington, IN, 1997.
———. *The Weakness of God: A Theology of the Event.* Bloomington, IN, 2006.
———, with Gianni Vattimo. *After the Death of God.* Ed. Jeffrey W. Robbins. New York, 2007.
Cassirer, Ernst. *The Philosophy of Enlightenment.* Princeton, N.J., 1951.
Certeau, Michel de. *The Mystic Fable.* Volume 1, *The Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Trans. Michael B. Smith. Chicago, 1992.
Chadwick, Owen. *The Secularization of the European Mind in the 19th Century.* Cambridge, U.K., 1975.
———. *The Victorian Church.* 2 vols. London, 1966.
Clark, J. C. *Meister Eckhart: An Introduction to the Study of His Works with an Anthology of His Sermons.* New York, 1957.
Clarke, Samuel. *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation.* 9th ed. London, 1738.
———. *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Religion.* In Richard Watson, ed., *A Collection of Theological Tracts.* London, 1785.
Clements, R. E. *God and Temple.* Oxford, 1965.
———, ed. *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives.* Cambridge, U.K., 1989.
Coakley, Sarah, ed. *Rethinking Gregory of Nyssa.* Oxford, 2003.
Cohen, A., ed. *Everyman's Talmud.* New York, 1975.
Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages.* London, 1957.
Collins, James. *God in Modern Philosophy.* Chicago, 1959.
Confucius. *The Analects of Confucius.* Trans. Arthur Waley. New York, 1992.
Copernicus, Nicholas. *Nicolas Copernicus: On the Revolutions.* Trans. Edward Rosen. Warsaw and Cracow, 1978.
Cornwell, John. *Darwin's Angel: An Angelic Response to "The God Delusion."* London, 2007.
Cox, Harvey. *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century.* New York, 1995.
———. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective.* New York, 1966.
Cross, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel.* (Cambridge, Mass., and London, 1973.
———. *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel.* Baltimore and London, 1998.
Cross, Richard. *Duns Scotus.* Oxford, 1999.
Cupitt, Don. *Is Nothing Sacred?* New York, 2002.
———. *Taking Leave of God.* London, 1980.
Darwin, Charles. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection.* London, 1859.

Barbour, Ian. *Religion in an Age of Science.* San Francisco, 1990.
Barnes, Jonathan; trans. and ed. *Early Greek Philosophy* London, 1987.
Basil of Caesarea. *On the Holy Spirit.* Ed. C. F. H. Johnston. Oxford, 1982.
Bauman, Zymunt. *Modernity and the Holocaust.* Ithaca, NY, 1989.
Belkin, Samuel. *In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in Rabbinic Tradition.* London, 1961.
Bellah, Robert. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditionalist World.* New York, 1970.
Bloch, Ruth H. *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1756–1800.* Cambridge, U.K., 1985.
Bonaventure (John of Fidanza). *The Works of St Bonaventure.* 2 vols. Ed. and trans. Philotheus Boehner and Sister Mary Frances Laughlin SMIC. New York, 1990.
Bossy, John. *Christianity in the West, 1400 to 1700.* Oxford and New York, 1985.
Boyer, Paul. *Religion Explained: The Human Instincts That Fashion Gods, Spirits and Ancestors.* London, 2001.
Breuil, Abbe Henri. *Four Hundred Centuries of Cave Art.* Montignac, France, 1952.
Brewster, Sir David. *Memoirs of the Life, Writings and Discoveries of Sir Isaac Newton.* 2 vols. Edinburgh, 1885.
Brown, Callum G. *The Death of Christian Britain: Understanding Secularization, 1800–2000.* London, 2001.
Brown, D. Mackenzie, ed. *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue.* London. 1965.
Buckley, Michael J. *At the Origins of Modern Atheism.* New Haven, Conn., and London, 1987.
———. *Denying and Disclosing God: The Ambiguous Progress of Modern Atheism.* New Haven, Conn., and London, 2001.
Bultmann, Rudolf. *Essays Philosophical and Theological.* London, 1955.
———. *Jesus and the Word.* London, 1958.
———. *Jesus Christ and Mythology.* New York, 1958.
———. *The Gospel of John.* Oxford, 1971.
———. *The Theology of the New Testament.* 2 vols. London, 1952, 1955.
Buren, Paul van. *The Secular Meaning of the Gospel.* London, 1963.
Burkert, Walter. *Ancient Mystery Cults.* Cambridge, Mass., and London, 1986.
———. *Greek Religion.* Trans. John Raffan. Cambridge, Mass., 1985.
———. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Rites and Myth.* Trans. Peter Bing. Berkeley, Los Angeles, and London, 1983.
———. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual.* Berkeley, Los Angeles, and London, 1979.
Bushnell, Horace. *God in Christ.* Hartford, Conn., 1849.
Butler, Jon. *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People.* Cambridge, Mass., and London, 1990.
Campbell, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces.* Princeton, N.J., 1949.
———. *Historical Atlas of World Mythologies.* 2 vols. New York, 1988.
———. *Primitive Theology: The Masks of God.* Rev. ed. New York, 1969.
———, with Bill Moyers. *The Power of Myth.* New York, 1988.
Cameron, Euan, ed. *Early Modern Europe.* Oxford, 1999.

———. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex.* Princeton, N.J., 1981.
Darwin, Francis. *The Life and Letters of Charles Darwin.* 2 vols. New York, 1911.
Davies, Brian. *The Thought of Thomas Aquinas.* Oxford, 1992.
Davies, Oliver. *God Within.* London, 1988.
———. *Meister Eckhart: Mystical Theologian.* London, 1991.
———, and Denys Turner, eds. *Silence and the Word: Negative Theology and Incarnation.* Cambridge, U.K., 2002.
Davies, Paul. *God and the New Physics.* London, 1984.
———. *The Mind of God: Science and the Search for Ultimate Meaning.* London, 1992.
Dawkins, Richard. *The Blind Watchmaker.* London, 1986.
———. *The God Delusion.* London and New York, 2006.
———. *River Out of Eden.* London, 2001.
Deleuze, Gilles. *The Logic of Sense.* Trans. Mark Lester. New York, 1990.
———, and Félix Guattari, *What Is Philosophy?* Trans. Hugh Tomlinson and G. Burchill. London, 1994.
De Lubac, Henri, SJ. *The Drama of Atheist Humanism.* London, 1949.
Dennett, Daniel. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon.* New York, 2006.
Denys the Areopagite. *Pseudo-Dionysius: The Complete Works.* Trans. Colm Luibheid and Paul Rorem. Mahwah, N.J. and London, 1987.
Derrida, Jacques. *Of Grammatology.* Corrected, ed., and trans. Gayatri Spivak. Baltimore, 1997.
———. *Points . . . Interviews, 1974–94.* Ed. Elisabeth Weber. Trans. Peggy Kamuf. Stanford, Calif., 1995.
Descartes, René. *Discourse on Method, Optics, Geometry, and Meteorology.* Trans. Paul J. Olscamp. Indianapolis, 1965.
———. *Key Philosophical Writings.* Trans. Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross. Ed. and intro. by Enrique Chávez-Arvizo. Ware, U.K., 1997.
Dever, William G. *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel.* Grand Rapids, Mich., and Cambridge, U.K., 2001.
Dewey, John. *Experience and Nature.* La Salle, Ill., 1971.
Diderot, Denis. *Diderot's Early Philosophical Works.* Trans. and ed. Margaret Jourdain. Chicago, 1916.
———. *Diderot: Interpreter of Nature: Selected Writings.* Ed. J. Kemp. New York, 1963.
Dillenberger, John. *Protestant Thought and Natural Science.* Nashville, TN, 1960.
Drake, Stillman, ed. *Discoveries and Opinions of Galileo.* Garden City, NY, 1957.
Draper, John William. *History of the Conflict between Religion and Science.* New York, 1894.
Dupré, Louis, and Don E. Saliers. *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern.* London and New York, 1989.
Dyson, Freeman. *Disturbing the Universe.* New York, 1979.
Eckhart, Meister. *Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense.* Trans. and ed. Edmund Colledge and Bernard McGinn. New

York, 1981.

———. *Meister Eckhart: Teacher and Preacher.* Ed. and trans. Bernard McGinn, Frank Tobin, and Elvira Borgstadt. New York, 1986.

Edwards, Jonathan. *The Great Awakening.* Ed. C. C. Goen. New Haven, Conn., 1972.

Eliade, Mircea. *Birth and Rebirth: The Religious Meanings of Initiation in Human Culture.* Trans. Willard J. Trask. New York, 1958.

———. *A History of Religious Ideas.* 3 vols. Trans. Willard J. Trask. London and New York, 1985.

———. *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism.* Trans. Philip Mairet. Princeton, N.J. 1991.

———. *The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History.* Trans. Willard J. Trask. Princeton, N.J., 1954.

———. *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities.* Trans. Philip Mairet. London, 1960.

——— *Patterns of Comparative Religion.* Trans. Rosemary Sheed. London, 1958.

———. *The Sacred and the Profane.* Trans. Willard J. Trask. New York, 1959.

———. *Yoga, Immortality and Freedom.* Trans. Willard J. Trask. London, 1958.

Esposito, John L., ed. *Voices of Resurgent Islam.* New York and Oxford, 1983.

Esposito, John L., and Dalia Mogahed. *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think, Based on the Gallup World Poll.* New York, 2007.

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy.* New York and London, 1970.

Fantoli, Annibule. *Galileo: For Copernicanism and the Church.* Trans. George Coyne. Vatican City, 1996.

Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity.* Trans. George Eliot. New York, 1957.

Findlay, J. N. *The Philosophy of Hegel: An Introduction and Re-examination.* New York, 1966.

Fingarette, Herbert. *Confucius: The Secular as Sacred.* New York, 1972.

Finkelstein, Israel, and Neil Asher Silberman. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts.* New York and London, 2001.

Finnocchiano, Maurice A., ed. and trans. *The Galileo Affair: A Documentary History.* Berkeley, Calif., 1989.

Fishbane, Michael. *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology.* Cambridge, Mass., and London, 1998.

———. *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics.* Bloomington and Indianapolis, 1989.

———. *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts.* New York, 1979.

Frank, William A., and Allan B. Wolter. *Duns Scotus: Metaphysician.* West Lafayette, Ind., 1995.

Fredriesen, Paula. *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity.* London, 2000.

Freeman, Charles. *The Greek Achievement: The Foundation of the Western World.* New York and London, 1999.

Guthrie, W. K. C. *The Greek Philosophers.* London, 1967.

Guttmann, Julius. *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig.* Trans. David W. Silverman. New York, 1964.

Habermas, Jürgen. *Knowledge and Human Interests.* Trans. Jeremy J. Shapiro. 2nd ed. London, 1978.

Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault.* Trans., Michael Chase. Intro. and ed. Arnold I. Davidson. Oxford, 1995.

Harris, Sam. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason.* New York, 2004.

———. *Letter to a Christian Nation.* New York, 2007.

Hatch, Nathan O. *The Democratization of American Culture.* New Haven, CT, and London, 1989.

Haught, John F. *God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens.* Louisville, Ky., and London, 2008.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Essays on the History of Philosophy.* Trans. E. S. Haldanne and Frances H. Simson. Atlantic Highlands, N.J., 1983.

———. *The Phenomenology of Mind.* Trans. J. B. Baillie. London, 1931.

Heidegger, Martin. *Being and Time.* Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York, 1962.

———. *Identity and Difference.* Trans. Ioan Stambaugh. New York, 1969

———. *The Principle of Reason.* Trans. Reginald Lilly. Bloomington, Ind., 1991.

Heisenberg, Werner. *Physics and Beyond: Encounters and Conversations.* New York, 1971.

Hick, John. *The Existence of God.* London, 1964.

Hill, Christopher. *The World Turned Upside Down.* New York, 1972.

Hitchens, Christopher. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything.* New York, 2007.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.* 3 vols. Chicago and London, 1974.

Holbach, Baron Paul d'. *The System of Nature: or, Laws of the Moral and Physical World, with notes by Diderot.* Trans. H. D. Robinson. New York, 1835.

Holcomb, Justin E., ed., *Christian Theologies of Scripture: A Comparative Introduction.* New York and London, 2006.

Hudson, Donald. *Wittgenstein and Religious Belief.* London, 1975.

Hume, David. *Principal Writings on Religion Including Dialogues Concerning Natural Religion and the Natural History of Religion.* Oxford, 1993.

Huxley, Thomas H. *Science and Christian Tradition: Essays.* New York, 1898.

Ingersoll, Robert G. *The Works of Robert G. Ingersoll.* 3 vols. New York, 1909.

Izutsu, Toshiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an.* Montreal and Kingston, Ont., 2002.

Jaspers, Karl. *The Great Philosophers: The Foundations.* Ed. Hannah Arendt. Trans. Ralph Mannheim. London, 1962.

———. *The Origen and Goal of History.* Trans. Michael Bullock. London, 1953.

Jones, Gareth. *The Blackwell Companion to Modern Theology.* Oxford, 2004.

Frei, Hans. *The Eclipse of Biblical Narrative.* New Haven, Conn., and London, 1974.

Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents.* Trans. and Ed. James Strachey. New York, 1961.

———. *The Future of an Illusion.* Trans. and ed. James Strachey. New York, 1961.

———. *Moses and Monotheism.* London, 1990.

———. *New Introductory Lectures on Psychoanalysis.* Newly trans. and ed. James Strachey. New York, 1965.

———. *Totem and Taboo.* London, 1990.

Friedman, Richard Eliot. *Who Wrote the Bible?* New York, 1987.

Fuller, Steve. *Kuhn vs Popper: The Struggle for the Soul of Science.* London, 2003.

Funkenstein, Amos. *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century.* Princeton, N.J., 1986.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method.* London, 1975.

Galambush, Julia. *The Reluctant Parting: How the New Testament's Jewish Writers Created a Christian Book.* San Francisco, 2005.

Galilei, Galileo. *Dialogues Concerning Two Sciences.* Trans. Henry Crew and Alfonso de Salvio. New York, 1914.

Gay, Peter. *The Enlightenment: An Interpretation.* 2 vols. Vol. 1: *The Rise of Modern Paganism.* New York, 1968; vol. 2: *The Science of Freedom.* New York, 1969.

———. *A Godless Jew: Freud, Atheism and the Making of Psychoanalysis.* New Haven, Conn., and London, 1987.

Gilson, Etienne. *L'Esprit de la philosophie medievale.* Paris, 1944.

———. *The Unity of Philosophical Experience.* New York, 1937.

Gilson, Etienne, and Thoms Langan. *Modern Philosophy: Descartes to Kant.* New York, 1963.

Gottlieb, Anthony. *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance.* London, 2000.

Gould, Stephen Jay. *The Flamingo's Smile.* New York, 1985.

———. *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life.* London, 2001.

Grant, Edward, ed. *A Source Book in Medieval Science.* Cambridge, Mass., 1974.

———. "The Condemnation of 1277: God's Absolute Power and Physical Thought in the Late Middle Ages." *Viator* 10 (1979).

———. *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages.* Cambridge, U.K., 1981.

Green, Arthur, ed. *Jewish Spirituality.* 2 vols. London, 1986, 1989.

Gregory of Nyssa. *The Catechetical Oration of St. Gregory of Nyssa.* Trans. J. H. Strawley. London, 1903.

———. *Commentary on the Song of Songs.* Trans. Casimer McCambley. Brookline, Mass., 1987.

———. *The Life of Moses.* trans. A. J. Malherbe and E. Ferguson. New York, 1978.

———. *Select Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa.* Trans. H. A. Wilson, New York, 1893.

Griffith, Ralph T. H., trans. *The Rig Veda.* New York, 1992.

burgh, 1998.
Lindberg, David C., and Ronald L. Numbers, eds. *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*. Berkeley, Los Angeles, and London, 1986.
Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford, 1975.
Lossky, Vladimir. *In the Image and Likeness of God*. London, 1975.
———. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. London, 1957.
Louth, Andrew. *Denys the Areopagite*. Wilton, CT, 1989.
———. *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*. Oxford, 1983.
———. *Maximus the Confessor*. London, 1996.
———. *The Origins of Christian Mysticism: From Plato to Denys*. Oxford, 1981.
Lovejoy, David. *Religious Enthusiasm in the New World: From Heresy to Revolution*. Cambridge, Mass., and London, 1985.
Lucas, J. R. "Wilberforce and Huxley: A Legendary Encounter." *The Historical Journal* 22 (1979).
Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition*. Trans. Geoff Bennington and Brian Massami. Minneapolis, 1984.
MacHamer, Peter, ed. *The Cambridge Companion to Galileo*. Cambridge, U.K., 1998.
MacIntyre, Alastair, and Paul Ricoeur. *On the Religious Significance of Atheism*. New York, 1969.
Mackie, J. L. *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*. Oxford, 1982.
MacQuarrie, John. *Thinking about God*. London, 1975.
———. *In Search of Deity: An Essay in Dialectical Theism*. London, 1984.
Marcel, Gabriel. *Being and Having*. London, 1965.
Marion, Jean-Luc. *God without Being*. Trans. Thomas A. Carlson. Chicago, 1991.
Marsden, George M. *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870–1925*. Oxford and New York, 1980.
Martin, Michael, ed. *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia, 1991.
———, ed. *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge, U.K., 2007.
Marty, Martin E., and R. Scott Appleby, eds. *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago and London, 1994.
———. *Fundamentalisms and Society*. Chicago and London, 1993.
———. *Fundamentalisms and the State*. Chicago and London, 1993.
———. *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago and London, 1995.
———. *Fundamentalisms Observed*. Chicago and London, 1991.
Marx, Karl. *Early Writings*. Trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton. London, 1975.
Marx, Karl, and Friedrich Engels. *On Religion*. Intro. by Reinhold Niebuhr. New York, 1964.
Masterson, Patrick. *Atheism and Alienation: A Study in the Philosophic Sources of Contemporary Atheism*. Dublin, 1971.
Mather, Cotton. *The Christian Philosopher: A Collection of the Best Discoveries of Nature, with Religious Improvements*. Facsimile reproduction. Intro. by Josephine K. Piercy. Gainsville, Fla., 1968.

Julian of Norwich. *Revelations of Divine Love.* Trans. Clifton Wolters. London, 1966.

Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason.* Trans. Lewis White Beck. Chicago, 1949.

———. *Critique of Pure Reason.* Trans. Norman Kemp Smith. London, 1963.

———. *Religion Within the Limits of Reason Alone.* Trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. New York, 1960.

Katz, Steven, ed. *Mysticism and Philosophical Analysis.* Oxford, 1992.

Kearns, Edward John. *Ideas in Seventeenth-Century France: The Most Important Thinkers and the Climate of Ideas in Which They Worked.* Manchester, U.K., and New York, 1979.

Keddie, Nikki R. *Religion and Politics in Iran: From Quietism to Revolution.* New Haven, Conn., and London, 1983.

Kenny, Antony. *The Five Ways.* London, 1969.

Kepler, Johannes. *Mysterium cosmographicum: The Secret of the Universe.* Trans. A. M. Duncan. Intro. and commentary by E. J. Aiton. Preface by I. Bernard Cohen. New York, 1981.

Kerr, Fergus. *After Aquinas: Versions of Thomism.* Oxford, 2002.

Khomeini, Sayeed Ruhollah. *Islam and Revolution.* Trans. and ed. Hamid Algar. Berkeley, 1981.

Koestler, Arthur. *The Sleepwalkers: A History of Man's Changing Vision of the Universe.* Intro. by Herbert Butterfield. New York, 1963.

Kors, Alan Charles. *Atheism in France, 1650–1729: The Orthodox Sources of Disbelief.* Princeton, N.J., 1990.

———. *d'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris.* Princeton, N.J., 1976.

Koyre, Alexandre. *From the Closed World to the Infinite Universe.* Baltimore, 1957.

———. *Metaphysics and Measurement.* Cambridge, Mass., 1968.

Kuhn, Thomas. *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought.* Cambridge, Mass., 1957.

———. *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago and London, 1963.

La Mettrie, Julien Offray de. *Man a Machine.* Ed. and trans. Gertrude Carman Bussey. La Salle, Ill., 1943.

Langford, Jerome L. *Galileo, Science and the Church.* Rev. ed. Ann Arbor, Mich. 1971.

Laplace, Pierre-Simon de. *Exposition du système du monde.* Paris, 1865.

Leaman, Oliver. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy.* Cambridge, U.K., 1985.

Lebvre, Louis. *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais.* Trans. Beatrice Gottlieb. Cambridge, Mass., 1977.

Leclercq, Jean. *Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture.* Trans. Catherine Misrahi. New York, 1974.

Leroi-Gourhan, André. *Les religions de la préhistoire: Paléolithique.* Paris, 1964.

———. *Treasures of Prehistoric Art.* New York, n.d.

Levinas, Emmanuel. *On Escape.* Trans. Beltina Bergo. Stanford, Calif., 2004.

———. *Otherwise Than Being or Beyond Essence.* Trans. Alphonso Lingis. Pitts-

Maximus the Confessor. *Maximus Confessor: Selected Writings.* Trans. George C. Berthold. New York, 1985.

McCabe, Herbert, OP. *God Matters.* London, 1987.

———. *God Still Matters.* London and New York, 1992.

McGinn, Bernard, and John Meyendorff. *Christian Spirituality: Origins to Twelfth Century.* London, 1985.

McGrath, Alister. *Dawkins' God: Genes, Memes, and the Meaning of Life.* Malden, Mass., 2005.

———. *The Intellectual Origins of the European Reformation.* Oxford and New York, 1987.

———. *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture.* Oxford, 1990.

———. *Reformation Thought.* Oxford and New York, 1988.

———. *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World.* London and New York, 2005.

McIntosh, Mark A. *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology.* Oxford, 1998.

McLeod, Hugh. *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000.* Cambridge, U.K., 2003.

Meslier, Jean. *Oeuvres complètes de Jean Meslier.* Ed. Deprun Desne and Albert Seboul. Paris, 1970.

Meyendorff, John, *Byzantine Theology: Historical Tiends and Doctrinal Themes.* New York and London, 1975.

Mill, John Stuart. *Three Essays on Religion.* London, 1974.

Monod, Jacques. *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology.* Trans. Austryn Wainhouse. New York, 1972.

Montefiore, C. G., and H. Loewe, eds. *A Rabbinic Anthology.* New York, 1974.

Moore, James R. *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America.* Cambridge, U.K., 1979.

Moore, R. Lawrence. *Religious Outsiders and the Making of Americans.* Oxford and New York, 1986.

Nasr, Seyyed Hossein. *Ideals and Realities in Islam.* London, 1971.

———. *Islamic Spirituality: Foundation.* London and New York, 1987.

———. *Islamic Spirituality: Manifestations.* London and New York, 1991.

Newton, Isaac. *The Correspondence of Isaac Newton.* 7 vols. Vols. 1–3, ed. H. W. Turnbull. Vol. 4, ed. J. F. Scott. Vols 5–7, ed. A. R. Hall and L. Tilling. Cambridge, U.K., 1959–77.

———. *Opticks, or a Treatise on the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light.* Foreword by Albert Einstein. Intro. by Sir Edmund Whittaker and L. Tilling. New York, 1952.

———. *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World.* Trans. Andrew Motte (1729). Revised by Florian Cajori. Berkeley and Los Angeles, 1962.

———. *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton.* Ed. and trans. A. R. and Marie Boas Hall. Cambridge, U.K., 1962.

ture. New Haven, Conn., 1971.
———, ed. *Is Science Nearing Its Limits? Conference Convened by George Steiner.* Manchester, U.K., 2008.
———. *Language and Silence.* London, 1967.
———. *Real Presences: Is There Anything in What We Say?* London, 1989.
Szasz, Ferenc Morton. *The Divided Mind of Protestant America, 1880–1930.* University, Ala., 1982.
Tarnas, Richard. *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View.* London and New York, 1991.
Taylor, Mark C. *Erring: A Postmodern A/Theology.* Chicago, 1984.
Temple, Richard. *Icons and the Mystical Origins of Christianity.* London, 1990.
Thomas Aquinas. *Commentary on St. Paul's Epistle to the Ephesians.* Ed. and trans. M. L. Lamb. Albany, 1966.
———. *St Thomas Aquinas, Summa theologiae: A Concise Translation.* Trans. and ed. Timothy Mc Dermott. London, 1989.
———. *Thomas Aquinas: Selected Writings.* Trans. R. McInery. Harmondsworth, U.K., 1998.
Tillich, Paul. *The Courage To Be.* Glasgow, 1962.
———. *A History of Christian Thought.* New York, 1969.
———. *The Religious Situation.* Trans. H. Richard Niebuhr. New York and London, 1956.
———. *Systematic Theology.* 2 vols. Chicago, 1951, 1957.
———. *Theology of Culture.* London, 1959.
Tindal, Matthew. *Christianity as Old as the Creation, or The Gospel a Republication of the Religion of Nature.* London, 1730.
Toland, John. *Christianity Not Mysterious.* London, 1696.
Toulmin, Stephen. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity.* New York, 1990.
Turner, Denys. *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism.* Cambridge, U.K., 1995.
———. *Faith, Reason and the Existence of God.* Cambridge, U.K., 2004.
Turner, Frank M. "The Victorian Conflict between Science and Religion: A Professional Dimension." *Isis* 69 (1978).
Turner, James. *Without God, without Creed: The Origins of Unbelief in America.* Baltimore, 1985.
Vattimo, Gianni. *After Christianity.* Trans. Lucà D'Isanto. New York, 1999.
———. *Belief.* Trans. Luca D'Isanto and David Webb. New York, 1999.
———. *Nihilism and Emancipation.* Ed. Santiago Zabala. New York, 2004.
———. *The Transparent Society.* Trans. David Webb. Baltimore, 1992.
Vermes, Geza. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels.* London, 1973.
Vernant, Jean-Pierre. *Myth and Society in Ancient Greece.* 3rd ed. Trans. Janet Lloyd. New York, 1996.
Vernon, Mark. *After Atheism: Science, Religion and the Meaning of Life.* Basingstoke, U.K., 2007.
Voltaire. *Philosophical Dictionary.* Ed. and trans. Theodore Besterman. London, 1972.
Ward, Lester. *Dynamic Sociology.* New York, 1883.

Rhees, Rush, ed. *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections.* Totowa, N.J., 1981.
Robinson, John. *Honest to God.* London, 1963.
Rolle, Richard. *The Fire of Love.* Trans. Clifton Wolters. London, 1972.
Rorem, Paul. *Biblical and Liturgical Symbols Within the Pseudo-Dionysian Synthesis.* Toronto, 1984.
Rousseau, Jean-Jacques. *Emile.* Trans., Allan Bloom. New York, 1979.
———. *The First and Second Discourses.* Trans. Roger T. Masters and Judith R. Masters. New York, 1964.
———. *The Social Contract.* Trans. Maurice Cranston. New York, 1984.
Rubenstein, Richard L. *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism.* New York, 1966.
Rusch, W. G., ed. *The Trinitarian Controversy.* Philadelphia, 1980.
Sanders, E. P. *The Historical Figure of Jesus.* London, 1993.
Schleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith.* Trans. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart. Edinburgh, 1928.
———. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers.* Trans. John Oman. New York, 1958.
Schofem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism.* New York, 1954.
———. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality.* New York, 1971.
———. *On the Kabbalah and Its Symbolism.* Trans. Ralph Manheim. New York, 1965.
———. *Sabbetai Sevi: The Mystical Messiah.* London and Princeton, N.J., 1973.
Scotus, Duns. *Philosophical Writings.* Ed. and trans. Allan Wolter. Edinburgh, 1962.
Sherrard, Philip, and Kallistos Ware, eds. and trans. *The Philokalia.* London, 1979.
Silverman, R. M. *Baruch Spinoza: Outcast Jew, Universal Sage.* Northwood, U.K., 1995.
Sloek, Johannes. *Devotional Language.* Trans. Henry Mossin. Berlin and New York, 1996.
Smalley, Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Ages.* Oxford, 1941.
Smart, J. J. C., and J. J. Haldane. *Atheism and Theism.* Oxford, 1996.
Smith, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel.* New York and London, 1990.
— —. *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts.* New York and London, 2001.
Smith, William Cantwell. *Belief and History.* Charlottesville, Va., 1985.
———. *Faith and Belief.* Princeton, N.J., 1987.
———. *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind.* New York, 1962.
—— -. *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion.* London, 1981.
———. *What Is Scripture? A Comparative Approach.* London, 1993.
Southern, R. W., ed. and trans. *Vita sancti Anselmi by Eadmer.* London, 1962.
Steiner, George. *In Bluebeard's Castle: Some Notes towards the Redefinition of Cul-*

Rhees, Rush, ed. *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections.* Totowa, N.J., 1981.
Robinson, John. *Honest to God.* London, 1963.
Rolle, Richard. *The Fire of Love.* Trans. Clifton Wolters. London, 1972.
Rorem, Paul. *Biblical and Liturgical Symbols Within the Pseudo-Dionysian Synthesis.* Toronto, 1984.
Rousseau, Jean-Jacques. *Emile.* Trans., Allan Bloom. New York, 1979.
———. *The First and Second Discourses.* Trans. Roger T. Masters and Judith R. Masters. New York, 1964.
———. *The Social Contract.* Trans. Maurice Cranston. New York, 1984.
Rubenstein, Richard L. *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism.* New York, 1966.
Rusch, W. G., ed. *The Trinitarian Controversy.* Philadelphia, 1980.
Sanders, E. P. *The Historical Figure of Jesus.* London, 1993.
Schleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith.* Trans. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart. Edinburgh, 1928.
———. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers.* Trans. John Oman. New York, 1958.
Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism.* New York, 1954.
———. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality.* New York, 1971.
———. *On the Kabbalah and Its Symbolism.* Trans. Ralph Manheim. New York, 1965.
———. *Sabbetai Sevi: The Mystical Messiah.* London and Princeton, N.J., 1973.
Scotus, Duns. *Philosophical Writings.* Ed. and trans. Allan Wolter. Edinburgh, 1962.
Sherrard, Philip, and Kallistos Ware, eds. and trans. *The Philokalia.* London, 1979.
Silverman, R. M. *Baruch Spinoza: Outcast Jew, Universal Sage.* Northwood, U.K., 1995.
Sloek, Johannes. *Devotional Language.* Trans. Henry Mossin. Berlin and New York, 1996.
Smalley, Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Ages.* Oxford, 1941.
Smart, J. J. C., and J. J. Haldane. *Atheism and Theism.* Oxford, 1996.
Smith, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel.* New York and London, 1990.
———. *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts.* New York and London, 2001.
Smith, William Cantwell. *Belief and History.* Charlottesville, Va., 1985.
———. *Faith and Belief.* Princeton, N.J., 1987.
———. *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind.* New York, 1962.
———. *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion.* London, 1981.
———. *What Is Scripture? A Comparative Approach.* London, 1993.
Southern, R. W., ed. and trans. *Vita sancti Anselmi by Eadmer.* London, 1962.
Steiner, George. *In Bluebeard's Castle: Some Notes towards the Redefinition of Cul-*

Selected Bibliography

Abelson, J. *The Immanence of God in Rabbinical Literature.* London, 1912.

Akenson, Donald Harman. *Surpassing Wonder: The Invention of the Bible and the Talmuds.* New York, San Diego, and London, 1998.

Alter, Robert, and Frank Kermode, eds. *The Literary Guide to the Bible.* London, 1987.

Altizer, Thomas J. *The Gospel of Christian Atheism.* Philadelphia, 1966.

———, with William Hamilton. *Radical Theology and the Death of God.* New York and London, 1966.

Anonymous. *The Cloud of Unknowing.* Trans. Clifton Wolters. Harmondsworth, U.K., 1980.

Anselm of Leon. *The Prayers and Meditations of Saint Anselm, with the Proslogion.* Trans. and introduction by Sister Benedicta Ward, SLG. Foreword by R. W. Southern. London, 1973.

Aristotle. *The Basic Works of Aristotle.* Ed. Richard McKeon. New York, 2001.

Atran, Scott. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion.* New York and Oxford, 2002.

Augustine. *The Confessions.* Trans. and ed. Philip Burton. Introduction by Robin Lane Fox. London, 2007.

———. *On Christian Doctrine.* Trans. and ed. D. W. Robertson. Indianapolis, 1958.

———. *The Trinity.* Ed. and trans. Edmund Hill, OP. New York, 1994.

Ayer, A. J. *The Central Questions of Philosophy.* London, 1973.

———. *Language, Truth and Logic.* Harmondsworth, U.K., 1974.

Baggini, Julian. *Atheism: A Very Short Introduction.* Oxford, 2003.

Balthasar, Hans Urs von. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics. Vol. 4, The Realm of Metaphysics in the Middle Ages.* Trans. Oliver Davies, Andrew Louth, Brian McNeill CRV, John Saward, and Rowan Williams. Edinburgh, 1991.

Barker, Margaret. *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem.* London, 1991.

صدر من هذه

السلسلة

١ ـ محمد (ص)

٢ ـ صدام الحضارات

٣ ـ عصر الجينات

٤ ـ القدس

٥ ـ العولمة والعولمة المضادة

٦ ـ التاريخ السرى للموساد

٧ ـ من يخاف استنساخ الإنسان؟

٨ ـ حريم محمد على

٩ ـ عولمة الفقر

١٠ ـ صور حية من إيران

١١ ـ البحث عن العدل

١٢ ـ لورانس: ملك العرب غير المتوج

١٣ ـ الصهيونية تلتهم العرب

١٤ ـ معارك فى سبيل الإله

١٥ ـ التطبيع ومقاومة الغزوة الصهيونية

١٦ ـ التسوية: أى أرض.. أى سلام

١٧ ـ المكنز الكبير

١٨ ـ الحق يخاطب القوة

١٩ ـ نساء فى مواجهة نساء

٢٠ ـ مؤامرة الغرب الكبرى

٢١ ـ روسيا.. إلى أين

٢٢- موسوعة الأم والطفل

٢٣- الخدعة الرهيبة

٢٤- نهاية الإنسان

٢٥- خدعة التكنولوچيا

٢٦- ٣٦٥ حتوتة وحتوتة

٢٧- بوش ضد العراق ... لماذا؟

٢٨- أين الخطأ ؟

٢٩- اللولب المزدوج

٣٠- رجال بيض أغبياء

٣١- سادة العالم الجدد

٣٢- الخطيئة الأولى لإسرائيل

٣٣- اللعب مع الصغار

٣٤- الإبادة السياسية

٣٥ – حكومة العالم السرية

٣٦ – ما بعد الإمبراطورية

٣٧ – بوش في بابل

٣٨ – المقاومة العراقية.. ومستقبل النظام الدولى

٣٩ - تزييف الوعى

٤٠- القانون فى خدمة من ؟

٤١ ـ كفى

٤٢ - معنى هذا كله

٤٣- حياة بلا روابط

٤٤ - ٣٦٥ حدوتة وحدوتة

٤٥- أنا والعولمة .. عالم بديل ممكن..

٤٦- جسدى سلاحاً

٤٧- ثالوث الشر

٤٨- الحضارة الإسلامية المسيحية

٤٩- أمـــريكا العظمى.. أحـــزان الإمبراطورية

٥٠- الطَّريقُ إلى السُّوبَرْمَان

٥١- مدربون على القتـل

٥٢- معاداة السامية الجديدة

٥٣- إبادة العالم الثالث

٥٤- بيولوچيا الخوف

٥٥- لغز اسمه الألم

٥٦- تعليم بلا دموع

٥٧- أحمد مستجير

٥٨- العين بالعين

٥٩- شاڤيز

٦٠- قصص الأشباح

٦١- حزب الله

٦٢- الإنسان هو الحل

٦٣- السيارات المفخخة

٦٤- بلاكووتر

٦٥- حضارتهم وخلاصنا

٦٦- نحو الحرية.. نلسون منديلا

٦٧- العهد

٦٨- مزرعة الحيوانات

٦٩- أطفال الإنترنت

٧٠- لعبة الملايين

٧١- تجارة الجنس

٧٢- الأمريكى الساذج

٧٣- الأبرياء

٧٤- الشباب والجنس

٧٥ - التربية من عام إلي عشرين عام

٧٦- فلورانس وإداورد

٧٧- الجهاد في سبيل الحقيقة

٧٨- غاندي (٢)، رؤي، تأملات، اعترافات

٧٩- شرف البنت

٨٠- الزواج المحرم

٨١- أنبياء مزيفون

٨٢- إمبراطورية العار

٨٣- اختطاف أمريكا

٨٤- شريعة الجستابو

٨٥- رومانسية العلم

٨٦- اختفاء فلسطين

٨٧- من هم إسرائيل

٨٨- ثلاثون كتاب في كتاب

قائمة المحتويات

مقدمة ٧

(الجزء الأول) ٢٣

(١) «الإنسان ذلك المخلوق الديني Homo religiosus» ٢٥

(٢) «الله» ٥٩

(٣) «العقل» ٩٣

(٤) «الإيمان» ١٣٣

(٥) «الصمت» ١٧١

(٦) «الإيمان والعِلْم» ٢٠٩

(الجزء الثاني) ٢٥١

(٧) «العلم والدين» ٢٥٣

(٨) «الدين العلمي» ٢٩٧

(٩) «التنوير» ٣٢٥

(١٠) «الإلحاد» ٣٦١

(١١) «لا سبيل إلى المعرفة» ٣٩٩

(١٢) «أمات الإله؟» ٤٣٩

الخاتمة ٤٨١