مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- العدد التاسع عشر

المغالطات المنطقية في الإلحاد الجديد " دانيال دينيت أنموذجا"

أ.م .د/صابرين زغلول السيد شعبان(*)

ملخص

يستكشف هذا البحث المغالطات المنطقية في فلسفة دانيال دينيت كنموذج بارز للإلحاد الجديد. يبدأ بتحليل الأسس الفلسفية لدينيت، المتمثلة في المادية الطبيعية ونظرية التطور، ويكشف عن مغالطات الاختزال والتعميم المفرط فيها. ثم ينتقل إلى نقد مقاربة دينيت للدين والأدلة على وجود الله، مبرزاً مغالطات التجاهل والتبسيط في طروحاته. كما يناقش موقف دينيت من العلاقة بين العلم والدين، موضحاً مغالطات الثنائية الكاذبة والتماس السلطة في تصوراته. يخلص البحث إلى أن مشروع دينيت الإلحادي، رغم جرأته وتماسكه الظاهري، يعاني من قصور منهجي وفلسفي عميق. فهو يفشل في التعامل مع تعقيدات الظاهرة الدينية والوعي الإنساني، ويسقط في فخ الاختزالية المفرطة والتعميم غير المبرر. يدعو البحث في النهاية إلى تبني نهج أكثر شمولية وعمقاً في دراسة الدين والوعي، يراعي التعقيدات الفلسفية والثقافية والوجودية للتجربة الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: الإلحاد الجديد، دانيال دينيت، المغالطات المنطقية، المادية الطبيعية، نقد الدين

Abstract

Logical Fallacies in New Atheism: Daniel Dennett as Example

This research examines the logical fallacies in Daniel Dennett's philosophy as a prominent model of New Atheism. It begins by analyzing Dennett's philosophical foundations, namely naturalism and evolutionary theory, revealing fallacies of reductionism and overgeneralization. The study then critiques Dennett's approach to religion and arguments for God's existence, highlighting fallacies of ignorance and oversimplification in his propositions. It also discusses Dennett's stance on the relationship between science and religion, elucidating false dichotomy and appeal to authority fallacies in his conceptions. The research concludes that Dennett's atheistic project, despite its boldness and apparent coherence, suffers from deep methodological and philosophical shortcomings. It fails to address the complexities of religious phenomena and human consciousness, falling into the trap of excessive reductionism and unjustified generalization. The study ultimately calls for adopting a more comprehensive and profound approach to studying religion and consciousness, one that considers the philosophical, cultural, and existential intricacies of human experience. This critique not only challenges Dennett's specific arguments but also raises broader questions about the limitations of materialistic explanations in understanding complex human phenomena.

Keywords: New Atheism, Daniel Dennett, Logical Fallacies, Naturalism, Critique of Religion

(*) أستاذ مساعد بقسم الفلسفة كلية الآداب جامعة عين شمس.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل ٢٠٢٤

مقدمة

شهد العالم في العقود الأخيرة تصاعدًا ملحوظًا في الخطاب الإلحادي، متجليًا في ظاهرة أطلق عليها "الإلحاد الجديد". هذه الحركة الفكرية، التي تميزت بنبرتها الحادة ونقدها اللاذع للدين، أثارت جدلًا واسعًا في الأوساط الفكرية والأكاديمية على حد سواء. ولعل ما يميز هذه الظاهرة عن سابقاتها من الحركات الإلحادية هو تجاوزها لمجرد إنكار وجود الله أو رفض الأديان، لتمثل تحولًا جذريًا في الخطاب الإلحادي المعاصر، متبنية نهجًا أكثر صراحة وهجومية في نقد الدين والمعتقدات الدينية، ومطالبة بإعادة النظر في مكانة الدين في المجتمع.

لا يمكن فهم ظاهرة الإلحاد الجديد بمعزل عن التحولات الاجتماعية والسياسية العميقة التي شهدها العالم في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، وما تلاها من صعود للحركات الدينية المتطرفة. فقد دفعت هذه الأحداث العديد من المفكرين والعلماء إلى إعادة النظر في دور الدين في المجتمع، وإلى التساؤل عن مدى توافق المعتقدات الدينية مع قيم الحداثة والعلمانية. في هذا السياق، تبلور موقف دعاة الإلحاد الجديد الذين رأوا أن الدين لم يعد مجرد مسألة إيمان شخصي، بل أصبح قضية سياسية واجتماعية ملحة تتطلب نقدًا صريحًا وجريئًا.

إن فهم ظاهرة الإلحاد الجديد يستلزم وضعها في سياق التراث الفلسفي الغربي الناقد للدين. فقد استند دعاة هذه الحركة إلى إرث فكري غني، يمتد من فلاسفة عصر التنوير مثل ديفيد هيوم وفولتير، مرورًا بنقاد الدين في القرن التاسع عشر مثل لودفيج فيورباخ وفريدريك نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) ، وصولًا إلى الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية في القرن العشرين. هذا التراث الفلسفي قدم لدعاة الإلحاد الجديد أدوات مفاهيمية ومنهجية لنقد الدين والمعتقدات الدينية من منظور فلسفي وعقلاني.

في خضم هذا السياق المعقد، برزت أربع شخصيات محورية شكلت ما يُعرف بـــ"الفرسان الأربعة للإلحاد الجديد"، وهم: ريتشارد دوكينز (١٩٤١ -)، وكريستوفر هيتشنز (١٩٤٩-٢٠١١)، وسام هاريس (م١٩٦٧-)، ودانيال دينيت (١٩٤٢- ٢٠٢٤). وعلى الرغم من تنوع خلفياتهم وتخصصاتهم، إلا أنهم شكلوا معًا جبهة فكرية موحدة في مواجهة الدين والفكر الديني، متبنين موقفًا نقديًا حادًا تجاه الإيمان والمؤسسات الدينية.

يبرز دانيال دينيت، الفيلسوف الأمريكي المتخصص في فلسفة العقل وعلوم المعرفة، كأحد أهم منظري الإلحاد الجديد. ففي كتابه "كسر السحر" (٢٠٠٦)، قدم دينيت تحليلًا فلسفيًا وعلميًا عميقًا لظاهرة الدين، ساعيًا إلى تفسيرها كظاهرة طبيعية قابلة للدراسة العلمية. وقد تميز طرحه بمزجه بين الفلسفة التحليلية والعلوم المعرفية ونظرية التطور، مقدمًا رؤية شاملة تسعى لتفسير نشأة الدين وتطوره وآثاره في المجتمع.

يعد فكر دانيال دينيت نموذج فريد يستحق الدراسة والتحليل المعمق. فدينيت، بخلفيته الفلسفية العميقة وتخصصه في فلسفة العقل، يقدم رؤية أكثر تعقيدًا وعمقًا للعلاقة بين العلم والدين والفلسفة. إن تحليل فكر دينيت ونقده للدين يفتح الباب لفهم أعمق للتحديات الفلسفية والمعرفية التي يطرحها الإلحاد الجديد، كما يسلط الضوء على القضايا الجوهرية في فلسفة الدين والعقل والأخلاق في العصر الحديث.

يطرح دانيال دينيت في كتابه المحوري "كسر السحر: الدين كظاهرة طبيعية" (٢٠٠٦)، فرضية جريئة مفادها أن الدين، شأنه شأن أي ظاهرة إنسانية أخرى، يمكن وينبغي دراسته علميًا. هذا الطرح، الذي قد يبدو للوهلة الأولى بديهيًا، ينطوي في الحقيقة على تحدٍ جذري للطريقة التي ننظر بها إلى الدين والتجربة الدينية. فدينيت يدعو إلى تجاوز النظرة التقليدية التي تعتبر الدين مجالًا مقدسًا أو متعاليًا لا يمكن إخضاعه للتحليل العلمي، ليقترح بدلًا من ذلك مقاربة طبيعانية تسعى لفهم الدين كظاهرة بيولوجية وثقافية متطورة.

تستند هذه المقاربة الطبيعانية التي يتبناها دينيت إلى أسس فلسفية عميقة، تضرب بجذورها في التقليد الفلسفي الغربي، خاصة في الفلسفة التحليلية والتجريبية. فدينيت، شأنه شأن أسلافه من فلاسفة التنوير والوضعيين المناطقة، يرى أن العقل والتجربة هما المصدران الأساسيان للمعرفة، وأن أي ادعاء معرفي – بما في ذلك الادعاءات الدينية – يجب أن يخضع للتدقيق العقلي والاختبار التجريبي.

بيد أن ما يميز طرح دينيت عن سابقيه هو دمجه لهذه الرؤية الفلسفية التقليدية مع أحدث النظريات العلمية، خاصة نظرية التطور ونظريات العلوم المعرفية. فهو يرى أن الدين، كأي ظاهرة بشرية أخرى، هو نتاج للتطور البيولوجي والثقافي. وبالتالي، فإن فهم الدين يتطلب فهمًا عميقًا لآليات التطور وكيفية تشكلها للعقل البشري وللثقافات الإنسانية.

إن مقاربة دينيت للدين، بكل ما تنطوي عليه من عمق فلسفي وجرأة فكرية، تثير تحديات جوهرية لفهمنا التقليدي للدين والإيمان. فهي تدفعنا إلى إعادة النظر في الأسس المعرفية والأنطولوجية للمعتقدات الدينية، وتطرح أسئلة صعبة حول مستقبل الدين في عالم يزداد علمانية وعلمية.

غير أن هذه المقاربة، رغم قوتها وتماسكها الداخلي، لم تسلم من النقد. فقد اتهم بعض النقاد دينيت بالاختزالية المفرطة، وبتجاهل الأبعاد الوجودية والروحية العميقة للتجربة الدينية. كما انتقد آخرون نزعته العلموية، متسائلين عما إذا كان العلم قادرًا حقًا على الإجابة عن كل الأسئلة المتعلقة بالوجود الإنساني والمعنى.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل ٢٠٢٤

في ضوء هذه الانتقادات، يسعى بحثنا إلى تجاوز مجرد العرض والتحليل لأفكار دينيت، ليتعمق في اكتشاف المغالطات المنطقية التي قد تشوب طرحه الفلسفي وموقفه من الدين. هذا المسعى النقدي لا يهدف إلى الرفض المطلق لأفكار دينيت، بل إلى فهم أعمق لها ولتأثيرها في الفكر المعاصر، مع تسليط الضوء على مواطن الضعف في حججه وافتراضاته الأساسية.

إن هذه المهمة الفكرية تتطلب منا نظرة شمولية وموضوعية، تأخذ في الاعتبار ليس فقط قوة حجج دينيت، بل أيضًا مكانته الفريدة في حركة الإلحاد الجديد. فمن خلال هذا التحليل النقدي والكشف عن المغالطات المنطقية، نسعى إلى المساهمة في الحوار الفكري حول قضايا الإيمان والإلحاد، آملين في تقديم رؤية متوازنة وعميقة لهذه القضايا الجوهرية في الفكر الإنساني المعاصر. هذا النهج النقدي سيمكننا من تفنيد أفكار دينيت بشكل منهجي ودقيق، مع الحفاظ على روح الحوار الفلسفي البناء.

أهمية البحث

ترجع أهمية هذا البحث إلى الكشف عن المغالطات المنطقية والفلسفية في طروحات دينيت. بالإضافة إلى الإسهام الذي سيحققه البحث في النقاش الفكري حول قضايا الإيمان والإلحاد.

إشكالية البحث وتساؤلاته :

يسعى هذا البحث إلى دراسة وتحليل نقدي لأفكار الفيلسوف دانيال دينيت حول الدين والإلحاد، وتحديداً مشروعه الفلسفي المتمثل في تفسير الظاهرة الدينية من منظور مادي طبيعي. كما يهدف البحث إلى الكشف عن المغالطات المنطقية والفلسفية في طروحات دينيت، وتقييم مدى صلاحية نهجه العلموي في فهم الدين والوعي الإنساني.

التساؤلات الرئيسة:

١. ما الأسس الفلسفية التي يستند إليها دينيت في نقده للدين وتفسيره للظاهرة الدينية؟

٢. كيف يطبق دينيت نظرية التطور على تفسير نشأة وتطور الدين والأفكار الدينية؟

٣. ما أبرز انتقادات دينيت للأدلة التقليدية على وجود الله، وما مدى صحة هذه الانتقادات؟

٤. كيف يفسر دينيت العلاقة بين العلم والدين، وما هي حدود هذا التفسير؟

٥. ما أهم المغالطات المنطقية والفلسفية التي يقع فيها دينيت في مشروعه الإلحادي؟

٦. إلى أي مدى يمكن اعتبار النهج المادي الطبيعي لدينيت كافياً لتفسير التجربة الدينية والوعي الإنساني؟

٧. كيف يمكن تقييم إسهام دينيت في النقاش الفلسفي المعاصر حول الدين والإلحاد؟

هذه الإشكالية والتساؤلات تشكل الإطار العام للبحث، وتوجه مساره نحو تحليل نقدي عميق لأفكار دينيت وكشف مواطن القوة والضعف في مشروعه الفلسفي.

خطة البحث

قسم هذا البحث إلى أربعة مباحث، كل مبحث ينقسم إلى ثلاثة مطالب، ثم الخاتمة وتساؤلات البحث، وهو مقسم كالتالي :

المبحث الأول: الإطار النظري والمفاهيمي للإلحاد الجديد

المطلب الأول: تعريف الإلحاد الجديد وخصائصه

المطلب الثاني: السياق التاريخي والفكري لظهور الإلحاد الجديد

المطلب الثالث: دانيال دينيت ومكانته في حركة الإلحاد الجديد

المبحث الثاني: الأسس الفلسفية لفكر دانيال دينيت

المطلب الأول: الماديّة الطبيعية كإطار فلسفي لدينيت

المطلب الثاني: نظرية التطور ودورها في فلسفة دينيت

المطلب الثالث: مفهوم العقل والوعي في فلسفة دينيت

المبحث الثالث: نقد الدين والإيمان في فلسفة دانيال دينيت

المطلب الأول: تفسير دينيت لنشأة الدين وتطوره

المطلب الثاني: نقد دينيت للأدلة التقليدية على وجود الله

المطلب الثالث: موقف دينيت من العلاقة بين العلم والدين

المبحث الرابع: المغالطات المنطقية في مشروع دينيت الإلحادي

المطلب الأول: مغالطات الاختزال والتعميم المفرط في الأسس الفلسفية لدينيت

المطلب الثاني: مغالطات التجاهل والتبسيط في نقد الدين والأدلة على وجود الله

المطلب الثالث: مغالطات الثنائية الكاذبة والتماس السلطة في تصور العلاقة بين العلم والدين

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل ٢٠٢٤

المبحث الأول: الإطار النظري والمفاهيمي للإلحاد الجديد

المطلب الأول: تعريف الإلحاد الجديد وخصائصه

في مطلع القرن الحادي والعشرين، برزت ظاهرة فكرية وثقافية أثارت جدلاً واسعًا في الأوساط الفكرية والدينية على حد سواء، وهي ما يُعرف بـــ "الإلحاد الجديد". هذه الظاهرة، التي تتجاوز مجرد إنكار وجود الله، تمثل تحولاً جذريًا في الخطاب الإلحادي، متبنية نهجًا أكثر صراحة وهجومية في نقد الدين والمعتقدات الدينية.

لفهم هذه الظاهرة بعمق، علينا أولاً تحديد الإطار المفاهيمي للإلحاد بشكل عام، ثم الانتقال إلى تعريف الإلحاد الجديد وتحليل خصائصه المميزة.

١. الإلحاد في اللغة والاصطلاح:

الإلحاد لغةً:

في اللغة العربية، يشتق مصطلح "الإلحاد" من الجذر "لحد"، الذي يحمل معاني الميل والانحراف. يقول ابن منظور (١٢٣٢-١٣١١) في معجمه الشهير "لسان العرب":

"ألحد في الدين: عدل عنه وحاد. وألحد: مال عن القصد وجار وعدل عن الحق"[١].

هذا التعريف اللغوي يسلط الضوء على فكرة الانحراف عن المسار المعتاد أو المقبول، مما يعكس النظرة التقليدية للإلحاد في الثقافة العربية والإسلامية كخروج عن الفطرة أو الحق.

الإلحاد اصطلاحًا:

أما اصطلاحيًا، فيُعرّف الإلحاد بشكل عام بأنه "إنكار وجود الله أو الآلهة"[٢]. هذا التعريف البسيط في ظاهره يخفي وراءه عمقًا فلسفيًا هائلاً، إذ يثير أسئلة جوهرية حول طبيعة الوجود، وحدود المعرفة البشرية، وإمكانية إثبات أو نفي وجود كائن متعالٍ.

يقدم الفيلسوف الأمريكي مايكل مارتن (١٩٣٢-٢٠١٥) تعريفًا أكثر دقة بقوله :

"الإلحاد هو موقف من يرفض الإيمان بوجود الله. وبعبارة أخرى، فإن الملحد لا يؤمن بوجود الله الذي يؤمن به الموحدون"[٣].

هذا التعريف يبرز الطبيعة السلبية للإلحاد، باعتباره رفضًا لفكرة معينة أكثر من كونه إيمانًا بفكرة بديلة. وهنا يكمن فرق دقيق بين الإلحاد واللاأدرية، حيث تتخذ الأخيرة موقفًا محايدًا من مسألة وجود الله، معتبرة أن هذه المسألة غير قابلة للإثبات أو النفي.

---

[١] ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ١٩٩٣، المجلد ٣، ص. ٣٨٩.

[٢] Blackburn, Simon. The Oxford Dictionary of Philosophy. ٢nd ed. Oxford: Oxford University Press, ٢٠٠٥, p. ٦٥.

[٣] Martin, Michael. (Atheism: A Philosophical Justification. Philadelphia: Temple University Press, ٢٠٠٧, p. ١.

٢. تعريف الإلحاد الجديد:

مع بداية الألفية الثالثة، ظهر مصطلح "الإلحاد الجديد" ليشير إلى حركة فكرية تبنت موقفًا نقديًا صريحًا وحادًا تجاه الدين ، و الإلحاد الجديد "حركة تدعو إلى رفض جميع المعتقدات الدينية والخرافية، وتؤكد على أهمية العقل والأدلة العلمية في فهم العالم"[٤].

هذا التعريف يبرز جانبين أساسيين للإلحاد الجديد: الأول هو الرفض الصريح للدين، والثاني هو التأكيد على العقلانية والمنهج العلمي كبديل.

ويضيف إلى ذلك ، ريتشارد دوكينز بقوله: "نحن نؤمن بأن الدين ليس فوق النقد، وأن من واجبنا الأخلاقي والفكري أن نتحدى المعتقدات الدينية التي نراها ضارة أو غير عقلانية"[٥].

هذا التصريح يكشف عن تحول جوهري في موقف الملحدين، من مجرد عدم الإيمان إلى تبني موقف نشط ونقدي تجاه الدين.

٣. خصائص الإلحاد الجديد:

أ. النقد الصريح والعلني للدين:

يتميز الإلحاد الجديد بنهجه الهجومي تجاه الدين.، ويصرح سام هاريس بذلك بقوله :"يجب أن نكون صريحين في نقد الأفكار الدينية الخاطئة والخطيرة، تمامًا كما ننتقد أي أفكار أخرى في المجال العام" [٦] هذا النهج الصريح يمثل قطيعة مع الإلحاد التقليدي الذي كان يميل إلى التحفظ. حيث يرى الملحدون الجدد أن الصمت أو التسامح المفرط تجاه المعتقدات الدينية قد يؤدي إلى استمرار أفكار يعتبرونها ضارة أو خاطئة.

ومع ذلك، يواجه هذا النهج نقدًا لاذعًا لعدة أسباب. أولًا، يعاني من سطحية فكرية مذهلة، متجاهلًا تعقيدات الظاهرة الدينية وتنوعها الثري عبر الثقافات والعصور. ثانيًا، يكشف هجومه الفج على الدين عن جهل عميق بالتاريخ والثقافة، ويعكس نزعة استعلائية مقيتة تتجاهل الأهمية الاجتماعية والنفسية للدين في حياة الملايين. ثالثًا، يفشل هذا النهج في تقديم بديل أخلاقي أو وجودي مقنع، مكتفيًا بنقد سطحي يفتقر إلى العمق الفلسفي اللازم لمعالجة الأسئلة الوجودية التي يتناولها الدين.

[٤] Stenger, Victor J. The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason. Amherst, NY: Prometheus Books, ٢٠٠٩, p. ١١.

[٥] Dawkins, Richard). The God Delusion. London: Bantam Books, ٢٠٠٦, p. ٥.

[٦] Harris, Sam. The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason. New York: W. W. Norton & Company, ٢٠٠٤, p. ١٣.

ب. الاعتماد على العلم والعقلانية:

يؤكد الإلحاد الجديد بشدة على أهمية المنهج العلمي والتفكير النقدي. وفي ذلك يقول دانيال دينيت "العلم هو أفضل أداة لدينا لفهم العالم، وعلينا أن نعتمد عليه بدلاً من الخرافات والأساطير الدينية" [٧]

هذا التركيز على العلم يعكس إيمان الإلحاد الجديد بقدرة العقل البشري على فهم الكون دون الحاجة إلى تفسيرات غيبية، ويرى أنصار هذا التيار أن العلم، بمنهجيته الصارمة وأدواته التحليلية المتطورة، قادر على تقديم إجابات موضوعية ومنطقية للظواهر الطبيعية والكونية دون اللجوء إلى تفسيرات غيبية أو ميتافيزيقية.

هذا الموقف ينبع من ثقة عميقة في قوة الملاحظة والتجربة والاستنتاج العقلاني كأسس للمعرفة الحقيقية، ومع ذلك، فإن هذا الاتجاه يثير جدلًا فلسفيًا عميقًا حول حدود وقيود المعرفة العلمية. فبينما يُحرز العلم تقدمًا هائلًا في فهم آليات عمل الكون، تبقى هناك أسئلة وجودية كبرى تتحدى قدرة المنهج العلمي على الإجابة عنها بشكل كامل. هذه الأسئلة تشمل معنى الحياة، وأصل الوعي، وطبيعة الأخلاق، وغاية الوجود البشري..

ج. الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة:

يناصر الإلحاد الجديد العلمانية الصارمة، ويؤكد على ذلك كريستوفر هيتشنز، فيقول :"يجب أن تكون الدولة محايدة تجاه جميع الأديان والمعتقدات، وألا يكون للدين أي دور في صنع السياسات العامة"[٨].

يكشف هذا الموقف عن جهل مذهل بتعقيدات الحياة السياسية والاجتماعية، متجاهلاً دور الدين كمصدر أساسي للقيم والأخلاق في المجتمع. فدعوة هيتشنز لإقصاء الدين كلياً من المجال العام تمثل شكلاً متطرفاً من الاستبداد الفكري، يناقض مبادئ الحرية والتعددية التي يدّعي الدفاع عنها. هذا الموقف المتشدد لا يقل تعصباً عن التطرف الديني الذي يزعم محاربته، ويهدد بتقويض النسيج الاجتماعي وإفراغ الحياة العامة من عمقها الثقافي والروحي.

هذا الموقف يتجاوز مجرد الدعوة للفصل بين الدين والدولة، ليصل إلى المطالبة بإزالة كل تأثير ديني من المجال العام. وهو ما يثير جدلاً حول حدود الحرية الدينية وحق المواطنين المتدينين في التعبير عن معتقداتهم في الحياة العامة.".

---

[٧] Dennett, Daniel. Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon. New York: Viking, ٢٠٠٦., p. ٢٥.

[٨] Hitchens, Christopher. God Is Not Great: How Religion Poisons Everything. New York: Twelve, ٢٠٠٧, p. ١٧.

د. نقد الآثار الاجتماعية والسياسية للدين:

يرى الملحدون الجدد أن الدين مصدر للصراع والتخلف، وفي ذلك يقدم كريستوفر هيتشنز، نقدًا لاذعًا للدين وآثاره الاجتماعية في كتابه 'الله ليس عظيمًا'. فيقول: 'الدين يسمم كل شيء. إنه يعلم الجهل والكراهية والتعصب... إنه خطر على مجتمعاتنا وعلى أخلاقنا' [٩] هذا النقد الصارم يعكس موقفًا أوسع بين الملحدين الجدد من خلال رؤية الدين كقوة مدمرة في المجتمع.

فالدين وفقا لهيتشنزيعزز التفكير الخرافي ويقوض التفكير النقدي، مما يعيق التقدم العلمي والفكري. كما يرى أن العديد من الصراعات والحروب تُشن باسم الدين، مما يغذي الانقسامات الاجتماعية والعنف. ويعتبر أيضًا أن التعاليم الدينية غالبًا ما تُستخدم لتبرير التمييز ضد المرأة والأقليات، وأن الدين يشوه الفهم الأخلاقي بربط السلوك الأخلاقي بالمكافآت والعقوبات الإلهية بدلاً من العواقب الإنسانية الحقيقية.

ومع ذلك، فإن هذا النقد اللاذع الذي يدعمه هيتشنز ، يواجه اعتراضات قوية. فهو يتجاهل التنوع الهائل في التفسيرات والممارسات الدينية، مساويًا بين أكثر أشكال الدين تطرفًا وبين الإيمان المعتدل. كما أنه يغفل الدور الإيجابي الذي لعبه الدين في بعض الحركات الإصلاحية والتحررية، مثل حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة. هذا النقد يركز على الجوانب السلبية للدين مع تجاهل إسهاماته في الفن والثقافة والفلسفة والعمل الخيري.

يمكن القول إن نقد هيتشنز، رغم قوته وتأثيره، يسقط في فخ التبسيط والتعميم المفرط. فهو يقلل من تعقيد الظواهر الاجتماعية والسياسية بإرجاعها إلى عامل واحد (الدين) بدلاً من الاعتراف بتعدد العوامل المؤثرة. كما أنه يتبنى نوعًا من الدوغمائية المماثلة لتلك التي ينتقدها في الأديان، مما يقوض جزئيًا من مصداقية نقده.

هـ. الترويج للإلحاد كبديل إيجابي:

يسعى الإلحاد الجديد إلى تقديم رؤية إيجابية للحياة بدون دين ، يكتب الفيلسوف البريطاني أ.س. جرايلينج (١٩٤٩-): "الإلحاد يوفر إطارًا أخلاقيًا وفلسفيًا يمكن أن يقود إلى حياة ذات معنى وقيمة"[١٠].

[٩] Ibid: p ٥٤.

[١٠] Grayling, Anthony Clifford. Against All Gods: Six Polemics on Religion and an Essay on Kindness. London: Oberon Books, ٢٠٠٧, p. ١٥.

يكشف هذا الادعاء عن سذاجة فكرية مذهلة وتبسيط مخل لتعقيدات الوجود الإنساني. إن محاولته تقديم الإلحاد كبديل شامل للدين تتجاهل بشكل فاضح الأبعاد الروحية والوجدانية العميقة للتجربة الدينية.

هذا الطرح السطحي يفشل في تقديم إجابات مقنعة للأسئلة الوجودية الكبرى، ويعجز عن ملء الفراغ الروحي الذي يتركه غياب الإيمان. وبالتالي ، يبدو "الإطار الأخلاقي والفلسفي" الذي يدّعيه جرايلينج كمجرد بناء هش، عاجز عن منافسة عمق وثراء التراث الديني الإنساني..

و. استخدام وسائل الإعلام والتكنولوجيا:

يتميز الإلحاد الجديد باستخدامه الفعال لوسائل الإعلام الحديثة لنشر أفكاره. يقول الفيزيائي الأمريكي لورانس كراوس (١٩٥٤-): "علينا استخدام كل الوسائل المتاحة لنشر التفكير العقلاني ومواجهة الخرافات الدينية" [١١]

ساهم هذا الاستخدام الفعال للتكنولوجيا والإعلام في انتشار أفكار الإلحاد الجديد بشكل واسع، لكنه أيضًا أثار مخاوف من تبسيط القضايا المعقدة وتحويل النقاش الفلسفي إلى جدل إعلامي سطحي.

وعلى الرغم من انتشار الإلحاد الجديد وتأثيره، فإنه ليس بمنأى عن النقد. يرى بعض الباحثين أن هذه الحركة تفتقر إلى الحساسية الثقافية وتتبنى موقفًا مبسطًا تجاه الدين. يقول اللاهوتي والفيلسوف البريطاني أليستر ماكجراث (١٩٥٣-):"الإلحاد الجديد يفشل في فهم تعقيد الظاهرة الدينية وأهميتها الثقافية والاجتماعية"[١٢].

يشير هذا النقد إلى تحدٍ رئيسي يواجه الإلحاد الجديد: كيفية الموازنة بين النقد الصريح للدين وفهم دوره المعقد في حياة الأفراد والمجتمعات. كما أن التركيز الشديد على العلم كمصدر وحيد للمعرفة قد يغفل عن أشكال أخرى من المعرفة والخبرة الإنسانية.

بالإضافة إلى ذلك، يرى بعض النقاد أن الإلحاد الجديد قد يكون متطرفًا في موقفه تجاه الدين، متجاهلاً الدور الإيجابي الذي قد يلعبه الدين في حياة الكثيرين. هذا النقد يدعو إلى ضرورة تبني نهج أكثر تعقيدًا وتفهمًا في دراسة الظاهرة الدينية.

[١١] Krauss, Lawrence M ز A Universe from Nothing: Why There Is Something Rather than Nothing. New York: Free Press, ٢٠١٢, p. ٧.

[١٢] McGrath, Alister E. The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World. New York: Doubleday, ٢٠٠٤, p. ٣.

المطلب الثاني: السياق التاريخي والفكري لظهور الإلحاد الجديد

الإلحاد الجديد، كظاهرة فكرية معاصرة، يمثل حلقة في سلسلة طويلة من التطور الفكري والفلسفي عبر التاريخ. من أجل فهم عميق هذه الظاهرة، علينا أن نستكشف أولا جذورها التاريخية وسياقها الفكري، متتبعين مسار الفكر الإلحادي عبر العصور المختلفة.

١. الجذور القديمة للفكر الإلحادي:

نجد بذور الفكر الإلحادي في العصور القديمة، في فلسفات ما قبل سقراط ، فكما يوضح المؤرخ الفرنسي جورج مينوا فإن : " تاريخ الإلحاد هو تاريخ طويل ومعقد، يمتد من العصور القديمة إلى يومنا هذا. لقد وجد الإلحاد في كل الحضارات تقريبًا، وإن كان بدرجات متفاوتة من الوضوح والقبول"[١٣].

هذه الملاحظة تدفعنا إلى استكشاف الأفكار الأولى التي شكلت أساسًا للفكر الإلحادي. فعلى سبيل المثال، قدم ديموقريطس (٤٦٠-٣٧٠ ق.م) نظرة مادية للكون قائلاً: "إن كل شيء في الكون مكون من ذرات وفراغ، وليس هناك حاجة لوجود آلهة لتفسير الظواهر الطبيعية"[١٤].

هذه النظرة المادية، رغم أنها لم تصل إلى إنكار صريح لوجود الآلهة، شكلت أساسًا فلسفيًا مهمًا للفكر الإلحادي اللاحق. فهي تقدم تفسيرًا للعالم لا يحتاج إلى تدخل إلهي، وهو مبدأ أساسي في الفكر الإلحادي الحديث.

في الفلسفة اليونانية اللاحقة، نجد أفكارًا أكثر تطورًا تقترب من الإلحاد. على سبيل المثال،حيث قدم أبيقور (٣٤١-٢٧٠ ق.م) فلسفة تركز على السعادة الإنسانية دون الحاجة إلى تدخل الآلهة. وفي روما القديمة، كتب الشاعر والفيلسوف لوكريتيوس (٩٩-٥٥ ق.م) ملحمته "في طبيعة الأشياء"، التي تعد من أقدم النصوص التي تقدم رؤية مادية شاملة للكون ، " فلا شيء يُخلق من العدم بقوة إلهية في الواقع، الخوف يسيطر على كل البشر الفانين، لأنهم يشاهدون الكثير مما يحدث على الأرض وفي السماء، ولا يستطيعون رؤية أسباب هذه الأحداث بأي منطق، فيفترضون أنها تحدث بقوة إلهية" [١٥] ووفقا لهذا النص فإن لوكريتيوس يقدم تفسيراً ماديًا للكون، ويرى أن الاعتقاد في الآلهة ينبع من الجهل بالأسباب الطبيعية للظواهر. فهذا النص يعكس بوضوح رؤيةوكريتيوس المادية للعالم، التي تتحدى التفسيرات الدينية التقليدي

[١٣] Minois, Georges. Histoire de l'athéisme. Paris: Fayard, ٢٠٠٤, p. ١٥.
[١٤] Taylor, Charles. The Atomists: Leucippus and Democritus. Toronto: University of Toronto Press, ١٩٩٩, p. ١٨٨.
[١٥] Rouse, W. H. D., & Smith, M. F). Lucretius: On the Nature of Things. Cambridge, MA: Harvard University Press, ١٩٧٥, p. ١٧.

٢. العصور الوسطى والنهضة:

في العصور الوسطى الأوربية، كان الإلحاد نادرًا بسبب هيمنة الكنيسة، لكنه لم يختف تمامًا ، عن الاتطلاقة الأولى له في التشكيك في وجود الله "حتى في أشد فترات التاريخ الأوروبي تديناً، كانت هناك أصوات شككت في وجود الله، وإن كانت غالبًا ما تُقمع بشدة" [١٦] ، وقد شهدت هذه الفترة ظهور مفكرين مثل بيير أبيلار (١٠٧٩-١١٤٢) الذي دعا إلى استخدام العقل في فهم الإيمان، مما فتح الباب لاحقًا لمزيد من التشكيك.

مع عصر النهضة، بدأت الأفكار الإنسانية في الظهور بقوة. فكتب ميشيل دي مونتين (١٥٣٣-١٥٩٢):

"الإنسان هو صانع الله، وليس العكس"[١٧]. هذه الفكرة، وإن لم تكن إلحادية صريحة، تمثل تحولًا جذريًا في النظرة إلى العلاقة بين الإنسان والإله.

٣. عصر التنوير:

شكل عصر التنوير (القرن الثامن عشر) نقطة تحول حاسمة في تاريخ الفكر الإلحادي و" مثّل لحظة فارقة في تاريخ الإلحاد ، فقد وضع الأساس الفكري للشك في السلطات التقليدية، بما فيها السلطة الدينية"[١٨].

هذا الشك تجسد في أعمال فلاسفة مثل لودفيج فيورباخ (١٧١١-١٧٧٦)، الذي كتب في "حوارات في الدين الطبيعيوذهب بقوله بأننا "عندما ننظر حولنا إلى أعمال الطبيعة، نجد أنها لا تحمل أي تشابه مع المصنوعات البشرية التي نعرفها. لذا فإن استنتاج وجود مصمم إلهي من ملاحظة الطبيعة هو استنتاج غير مبرر" [١٩]

هذا النقد الفلسفي للأدلة التقليدية على وجود الله ، يمثل نقطة تحول في الفكر الغربي ، ذلك أنه قوض الأساس العقلي للإيمان الديني، وفتح الباب لتفسيرات بديلة للعالم.

في الوقت نفسه، قدم الفيلسوف الفرنسي فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨) نقدًا لاذعًا للمؤسسة الدينية، قائلاً:

"سحقوا الخرافة البغيضة" [٢٠] ، وعلى الرغم أن فولتير لم يكن ملحدًا، إلا أن نقده للدين المؤسسي ساهم في تقويض سلطة الكنيسة وفتح المجال لمزيد من التفكير الحر.

---

[١٦] Martin, Michael. Atheism: A Philosophical Justification. Philadelphia: Temple University Press, ١٩٩٠, p. ٣.

[١٧] Frame, Donald Murdoch. The Complete Essays of Montaigne. Stanford: Stanford University Press, ١٩٥٨, p. ٣٨٦.

[١٨] Hecht, Jennifer Michael. Doubt: A History. New York: HarperOne, ٢٠٠٣, p. ٣٢٧

[١٩] Hume, David. Dialogues Concerning Natural Religion. London: Penguin Classics, ١٩٩٠, p. ٨٩.

[٢٠] Voltaire. Philosophical Dictionary. New York: Basic Books, ١٩٦٢, p. ٢٧٤.

٤. القرن التاسع عشر: الثورة العلمية والفلسفية:

شهد القرن التاسع عشر ثلاثة تطورات فكرية رئيسية كان لها تأثير عميق على تطور الفكر الإلحادي: لا سيما نظرية التطور لداروين، والمادية التاريخية لماركس، والتحليل النفسي لسيجموند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩) ، ذلك أن "داروين وماركس وفرويد شكلوا الثالوث غير المقدس الذي قوض الأسس التقليدية للإيمان الديني في الغرب ، فقد قدموا تفسيرات علمية ومادية لأصل الإنسان، والتاريخ البشري، والسلوك الإنساني"[٢١].

وقد نشر داروين نظريته في التطور، في كتابه "أصل الأنواع" (١٨٥٩)، حيث قدمت تفسيرًا علميًا لتنوع الحياة على الأرض، متحدية الروايات الدينية عن الخلق.

ويقول في ذلك : " أرى أن كل الكائنات الحية التي عاشت على الأرض قد انحدرت من شكل بدائي واحد، نُفخت فيه الحياة في البداية"[٢٢].

هذه النظرية قوضت فكرة الخلق الإلهي المباشر، وقدمت رؤية للحياة لا تحتاج إلى تدخل إلهي.

أما كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣)فقد قدم من جانبه، تحليلاً ماديًا للدين في مقدمة كتابه "نقد فلسفة الحق عند هيجل" (١٨٤٣) وذهب إلى أن: "الدين هو تنهيدة المخلوق المضطهد، قلب عالم بلا قلب، كما أنه روح ظروف لا روح فيها. إنه أفيون الشعوب" [٢٣]

هذا التحليل ي الماركسي يقدم تفسيرًا اجتماعيًا واقتصاديًا للدين، معتبرًا إياه انعكاسًا لظروف مادية وليس حقيقة متعالية.

أما فرويد، فقدم تفسيرًا نفسيًا للدين في كتابه "مستقبل وهم" (١٩٢٧) قائلا : "الدين هو وهم، وهو يستمد قوته من كونه يلبي رغباتنا الأكثر قدمًا وإلحاحًا" [٢٤].

هذا التفسير النفسي يقدم رؤية جديدة لأصول المعتقدات الدينية، معتبرًا إياها إسقاطات لرغبات بشرية عميقة.

٥. القرن العشرين: تحديات جديدة للإيمان:

مع القرن العشرين، واجه الفكر الديني تحديات جديدة. فقد دفعت الأحداث المأساوية كالحروب العالمية والهولوكوست الكثيرين إلى التشكيك في وجود إله رحيم.

[٢١] Watson, Peter. The Age of Atheists. New York: Simon & Schuster, ٢٠١٤, p. ٣٢.
[٢٢] Darwin, Charles. On the Origin of Species. London: John Murray, ١٨٥٩, p. ٤٩٠.
[٢٣] Marx, Karl. A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٧٠, p. ١٣١.
[٢٤] Freud, Sigmund. The Future of an Illusion. New York: W. W. Norton & Company, ١٩٨٩, p. ٣٨.

يقول الفيلسوف الفرنسي ألبير كامو (١٩١٣-١٩٦٠) : "في عالم من المعاناة والظلم، كيف يمكننا أن نؤمن بإله عادل ورحيم؟" [٢٥]. هذا السؤال يعكس أزمة إيمانية عميقة واجهت الكثيرين في أعقاب فظائع القرن العشرين.

في الوقت نفسه، قدم التقدم العلمي الهائل في هذا القرن تفسيرات جديدة للكون والحياة، مما قلل من الحاجة إلى التفسيرات الدينية. يقول الفيزيائي الأمريكي ستيفن واينبرج (١٩٣٣-٢٠٢١: "كلما ازداد الكون قابلية للفهم، بدا أكثر عبثية وبلا هدف"[٢٦]. هذا التصريح يعكس نظرة علمية للكون تتحدى الرؤية الغائية التقليدية التي تفترض وجود هدف إلهي للخلق.

٦. نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين:

مع نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، شهدنا صعودًا للأصولية الدينية في مناطق مختلفة من العالم. وقد حلل ذلك عالم الاجتماع الأمريكي بيتر بيرجر (١٩٢٩-٢٠١٧) وذهب بقوله : "إن الصحوة الدينية في أواخر القرن العشرين جاءت كرد فعل على العلمنة المتزايدة للمجتمعات الحديثة"[٢٧].

هذا الصعود للأصولية الدينية، وخاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، كان عاملًا محفزًا لظهور الإلحاد الجديد ، وهو حركة فكرية تميزت بنقد صريح وحاد للدين.

يمكن تتبع بداية هذه الحركة مع صدور كتاب "نهاية الإيمان" لسام هاريس عام ٢٠٠٤. في هذا العمل، قدم هاريس نقدًا للدين من منظور أخلاقي وعصبي، مجادلًا بأن "الإيمان الديني يمثل أحد أخطر القوى في عالمنا اليوم" [٢٨]. وقد طرح هاريس فكرة أن الأخلاق يمكن تأسيسها على أسس علمية وعقلانية دون الحاجة إلى الدين، مقترحًا إمكانية فصل الروحانية عن الإيمان التقليدي.

تلا ذلك صدور كتاب "وهم الإله" لريتشارد دوكينز عام ٢٠٠٦، الذي قدم فيه نقدًا لاذعًا للإيمان الديني مستندًا إلى نظرية التطور، حيث صرح دوكينز بأن "الإله، بكل الاحتمالات تقريبًا، غير موجود" [٢٩].

[٢٥] Camus, Albert. The Rebel: An Essay on Man in Revolt. New York: Vintage Books, ١٩٩١, p. ١٠٣.
[٢٦] Weinberg, Steven. The First Three Minutes: A Modern View of the Origin of the Universe. New York: Basic Books, ١٩٩٣, p. ١٥٤.
[٢٧] Berger, Peter Ludwig. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, ١٩٩٩, p. ٢.
[٢٨] Harris, Sam. (٢٠٠٤). The End of Faith: p. ١٣.
[٢٩] Dawkins, Richard. The God Delusion. p. ١٥٨.

كما جادل دوكينز بأن الدين ظاهرة يمكن تفسيرها تطوريًا، وقدم نقدًا لما يُعرف بـــ"إله الفجوات" – وهو مفهوم يشير إلى استخدام فكرة الإله لتفسير الظواهر التي لم يستطع العلم تفسيرها بعد.

كذلك أدخل دوكينز مفهوم "الميمات" – وهي وحدات المعلومات الثقافية التي تنتقل من شخص لآخر بطريقة مشابهة للجينات – لتفسير انتشار الأفكار الدينية. وفقًا لهذه النظرية، تنتشر الأفكار الدينية لأنها "ميمات" ناجحة في التكاثر والانتقال، وليس بالضرورة لأنها صحيحة أو مفيدة " [٣٠] . يقول دوكينز: "الأديان تنتشر ليس لأنها صحيحة، بل لأنها تمتلك آليات فعالة للانتشار والبقاء" [٣١].

من خلال هذا الإطار، يسعى دوكينز إلى تقديم تفسير علمي لنشأة الدين وانتشاره، متحديًا الرؤية التقليدية التي ترى الدين كظاهرة فوق طبيعية أو كضرورة أخلاقية. ويؤكد أن فهم الدين كظاهرة طبيعية وثقافية يمكن أن يحررنا من "وهم الإله" ويفتح الباب لرؤية أكثر عقلانية للعالم " [٣٢].

في عام ٢٠٠٧، أضاف كريستوفر هيتشنز صوته القوي إلى هذه الحركة بكتابه "الله ليس عظيمًا" ، حيث قدم هيتشنز نقدًا ثقافيًا وتاريخيًا للدين، مؤكدًا أن "الدين يسمم كل شيء" [٣٣]، وتتمحورنظريته الأساسية حول فكرة أن الدين هو مصدر للعنف والقمع والجهل عبر التاريخ، وأن العالم سيكون أفضل بدونه.

كذلك ساهم دانيال دينيت في هذه الحركة بكتابه "كسر السحر: الدين كظاهرة طبيعية" (٢٠٠٦) ، حيث قدم دينيت تحليلًا فلسفيًا وعلميًا للدين كظاهرة طبيعية قابلة للدراسة العلمية، مجادلًا بأن "الدين ليس المصدر الوحيد للقيم الأخلاقية" [٣٤].

هذه الأصوات الأربعة شكلت ما يُعرف بـــ"الأربعة الفرسان" للإلحاد الجديد، مقدمة نقدًا شاملًا للدين من زوايا متعددة.

على الرغم من الاختلاف في مقارباتهم، إلا أنهم اتفقوا على ضرورة مواجهة التأثير الديني في المجتمع والسياسة. كما عبر عن ذلك هاريس بقوله: "يجب أن نتوقف عن احترام الإيمان الديني أكثر من الأفكار الأخرى" [٣٥]

[٣٠] Dawkins, Richard. The Selfish Gene. Oxford: Oxford University Press, ١٩٧٦, p. ١٩٢.
[٣١] Dawkins, Richard. The God Delusion, p. ٢٣٢
[٣٢] Ibid: p. ٣٦١
[٣٣] Hitchens, Christopher. God Is Not Great: p. ١٣.
[٣٤] Dennett, Daniel. Breaking the Spell: p. ٢٧٩.
[٣٥] Harris, Sam : Letter to a Christian Nation. Knopf. (٢٠٠٦)., p. ٨٧.

هذه الحركة الفكرية أثارت جدلًا واسعًا وردود فعل متباينة. فعلى سبيل المثال، انتقد الفيلسوف أليستر ماكغراث أفكار دوكينز، معتبرًا أن "الإلحاد الجديد يقدم رؤية مبسطة للغاية للدين" [٣٦]. في المقابل، دافع الفيلسوف دانيال دينيت عن الحركة قائلًا: "الإلحاد الجديد هو رد فعل ضروري على التطرف الديني المتزايد في العالم" [٣٧].

من هذا المنطلق نجد أنفسنا أمام مشهد فكري متشعب ومثير للجدل، حيث برز الإلحاد الجديد كتيار فكري قوي في مطلع القرن الحادي والعشرين. وفي خضم هذا التيار، يبرز دانيال دينيت كشخصية محورية تستحق دراسة متأنية ونقدًا موضوعيًا.

يعد دينيت، الفيلسوف الوحيد بين "الفرسان الأربعة" للإلحاد الجديد، لتميز أفكاره بمقاربة فلسفية عميقة للظاهرة الدينية. فهو لا يكتفي بالنقد السطحي أو الهجوم المباشر على الدين، بل يسعى إلى فهم الدين كظاهرة طبيعية وثقافية قابلة للدراسة العلمية.

هذا النهج الفلسفي المتميز يجعل من دينيت محورًا أساسيًا في الخطاب الإلحادي المعاصر، ويضفي على أفكاره عمقًا وتعقيدًا يستحقان التحليل الدقيق.

وعليه، فإننا نعتزم في المباحث القادمة التصدي لآراء دينيت بتحليل معمق لأفكاره وآرائه، ساعين إلى اكتشاف ما قد يعتريها من مغالطات منطقية أو ثغرات فكرية. سنقوم بتفكيك حججه الفلسفية، وتقييم أسسها المنطقية والمعرفية، مع الأخذ بعين الاعتبار السياق الفكري والتاريخي الذي نشأت فيه.

المطلب الثالث: دانيال دينيت ومكانته في حركة الإلحاد الجديد

يبرز اسم دانيال دينيت دائما كأحد الأركان الأساسية في حركة الإلحاد الجديدا، ذلك أن دينيت، بخلفيته الفلسفية العميقة وتخصصه في فلسفة العقل، يقدم رؤية فريدة تجمع بين الفلسفة التحليلية والعلوم المعرفية والنظرية التطورية. هذا المزيج الفكري الفريد جعل من دينيت شخصية محورية في تشكيل الخطاب الإلحادي المعاصر، متجاوزًا مجرد نقد الدين إلى تقديم تفسيرات علمية وفلسفية للظواهر الدينية والعقلية.

١. الخلفية الفلسفية والمؤثرات الفكرية:

تشكل فكر دينيت، في سياق التقاليد التحليلية والعلمية ، ونلاحظ ذلك من خلال كتابه "أدوات التفكير والحدس" (٢٠١٣)، يقول : "أنا فيلسوف، ولكني أيضًا مناصر للعلم. أعتقد أن

[٣٦] McGrath, Alister. (٢٠٠٧). The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine. SPCK Publishing, p. ١٢.

[٣٧] Dennett, Daniel. "Atheism and Evolution". In Michael Martin (ed.), The Cambridge Companion to Atheism. Cambridge University Press ٢٠٠٧, p. ١٣٥.

الفلسفة يجب أن تكون على اتصال وثيق بالعلوم الطبيعية"[٣٨]. هذا الموقف يعكس تأثره العميق بعدد من الفلاسفة البارزين في مقدمتهم :

أ. ويلارد فان أورمان كواين (١٩٠٨-٢٠٠٠):

من كواين، استمد دينيت نزعته الطبيعانية والتزامه بالمنهج العلمي في الفلسفة ، وفي ذلك يقول دينيت: " لقد علمني كواين أن الفلسفة والعلم ليسا منفصلين، بل هما جزء من مسعى معرفي واحد" [٣٩]. هذا التأثير واضح في نهج دينيت في دراسة الظواهر العقلية والثقافية من منظور علمي وطبيعي.

ب. جيلبرت رايل (١٩٠٠-١٩٧٦):

تأثر دينيت بشكل كبير بنظرة رايل للعقل، خاصة في كتابه "مفهوم العقل" (١٩٤٩). في كتابه "من البكتيريا إلى باخ والعودة" (٢٠١٧)، يقول دينيت:

"رايل قدم لي الأدوات الفلسفية لتحدي الثنائية الديكارتية وفهم العقل كمجموعة من القدرات والاستعدادات" [٤٠]. هذا التأثير واضح في نظرة دينيت المادية للعقل والوعي.

ج. تشارلز داروين (١٨٠٩-١٨٨٢):

نظرية التطور لداروين كان لها تأثير عميق على فكر دينيت ، و يصف دينيت نظرية داروين في كتابه "فكرة داروين الخطيرة" (١٩٩٥)، بقوله إن : "أعظم فكرة ظهرت على الإطلاق. إنها توفر إطارًا لفهم كل الظواهر البيولوجية والثقافية، بما في ذلك الدين والوعي"[٤١].

هذا التأثير الداروينى واضح في نهج دينيت التطوري في فهم الظواهر البشرية، وهو ما يميز إسهاماته في الإلحاد الجديد.

٢. إسهامات دينيت في فلسفة العقل والوعي:

في مجال فلسفة العقل، قدم دينيت إسهامات مهمة، خاصة في فهم الوعي. في كتابه "الوعي المُفَسَّر" (١٩٩١)، حيث يطرح نظريته عن "المسودات المتعددة" للوعي فيقول : "الوعي ليس ظاهرة غامضة أو غير قابلة للتفسير علميًا. بل يمكن فهمه من خلال نموذج 'المسودات المتعددة' للعمليات العقلية" [٤٢].

---

[٣٨] Dennett, Daniel. Intuition Pumps and Other Tools for Thinking. New York: W. W. Norton & Company, ٢٠١٣, p. ١٥.
[٣٩] Dennett, Daniel. "Quining Qualia". In W. Lycan (Ed.), Mind and Cognition. Oxford: Blackwell, ١٩٩٥, p. ٥١٩.
[٤٠] Dennett, Daniel. From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds. New York: W. W. Norton & Company, ٢٠١٧, p. ٧٢.
[٤١] Dennett, Daniel. Darwin's Dangerous Idea. New York: Simon & Schuster, ١٩٩٥, p. ٢١.
[٤٢] Dennett, Daniel. Consciousness Explained. Boston: Little, Brown and Company, ١٩٩١.p. ٢٥٣.

هذه النظرة المادية للوعي تتحدى الفهم التقليدي للعقل كجوهر منفصل عن الجسد، وهي تشكل أساسًا مهمًا لموقفه الإلحادي. ذلك أن دينيت يرفض فكرة "المسرح الديكارتي" للوعي، ويقترح بدلاً من ذلك نموذجًا موزعًا وديناميكيًا للعمليات العقلية.

ويعلق الفيلسوف الأسترالي ديفيد تشالمرز (١٩٦٦ -) على نظرية دينيت في كتابه "العقل الواعي" (١٩٩٦) قائلا : "رغم أنني لا أتفق مع دينيت في كل شيء، إلا أن نظريته في الوعي تمثل محاولة جادة لتفسير هذه الظاهرة المعقدة في إطار مادي"[٤٣].

هذا التعليق يبرز أهمية إسهامات دينيت في النقاش الفلسفي حول طبيعة الوعي، وهو نقاش له تداعيات مهمة على الموقف الإلحادي.

٣. نقد الدين والدفاع عن الإلحاد:

في كتابه "كسر السحر: الدين كظاهرة طبيعية" ، يقدم دينيت تحليلاً علميًا للدين، فيقول: "الدين ظاهرة طبيعية يمكن دراستها وفهمها باستخدام الأدوات العلمية، تمامًا مثل أي ظاهرة طبيعية أخرى"[٤٤]. هذا النهج في دراسة الدين يعكس التزام دينيت بالتفسير الطبيعي للظواهر البشرية. وهو يرى أن الدين نشأ كنتيجة لعمليات تطورية وثقافية، وليس كحقيقة إلهية.

ويطور دينيت هذه الفكرة قائلاً: "الأديان هي أنظمة اجتماعية تطورت لتلبية احتياجات بشرية معينة، وليست حقائق مطلقة نزلت من السماء" [٤٥]

هذا التفسير الطبيعي للدين يشكل جوهر نقد دينيت للظاهرة الدينية، وهو ما يميز إسهامه في الإلحاد الجديد عن مجرد الرفض العاطفي للدين.

ويكثف دينيت دفاعه عن الإلحاد كموقف فكري وأخلاقي قائلا : "الإلحاد لا يعني غياب المعنى أو القيم الأخلاقية. بل على العكس، يمكن للملحدين أن يعيشوا حياة مليئة بالمعنى والقيم الأخلاقية العميقة"[٤٦]. هذا الموقف يمثل محاولة دينيت لتقديم الإلحاد كبديل إيجابي وليس مجرد رفض للدين.

٤. دور دينيت في حركة الإلحاد الجديد:

يلعب دينيت دورًا محوريًا في حركة الإلحاد الجديد، ليس فقط من خلال كتاباته، ولكن أيضًا من خلال مشاركته النشطة في المناظرات العامة والمؤتمرات. ففي مقال له في صحيفة

[٤٣] Chalmers, David John. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. Oxford: Oxford University Press, ١٩٩٦, p. ٣٥٧.
[٤٤] Dennett, Daniel. Breaking the Spell: p. ٢٥.
[٤٥] Ibid: p. ١٠٣.
[٤٦] Dennett, Daniel. "Atheism and Spirituality". International Journal for Philosophy of Religion, ٦١(١), ٢٠٠٧, p. ١٧.

نيويورك تايمز (٢٠٠٣)، يقول: "نحن بحاجة إلى كسر حاجز الصمت حول الدين. يجب أن نكون قادرين على مناقشة الدين بنفس الطريقة التي نناقش بها أي موضوع آخر" [٤٧]

هذا التصريح لدينيت يكشف عن سطحية مذهلة في فهم طبيعة الدين وأهميته في الحياة الإنسانية. ذلك أن دعوته لـــكسر حاجز الصمت حول الدين تتجاهل بشكل فاضح حقيقة أن الدين قد كان وما زال موضوعًا للنقاش المكثف عبر التاريخ.

وبالتالي تعكس إ مساواة دينيت للدين بـــأي موضوع آخر جهلًا عميقًا بالأبعاد الروحية والوجودية للتجربة الدينية. هذا التبسيط المخل يختزل الإيمان إلى مجرد فرضية قابلة للنقاش العقلاني البارد، متجاهلًا عمق التجربة الشخصية والمجتمعية للدين.

إن ما يقدمه دينيت في الواقع ليس دعوة للحوار المفتوح، بل محاولة مبطنة لفرض رؤية إلحادية ضيقة على النقاش العام. ذلك أن كسر حاجز الصمت الذي يدعو إليه ليس سوى غطاء لهجوم على المقدسات والمعتقدات الراسخة لملايين البشر.

المبحث الثاني: الأسس الفلسفية لفكر دانيال دينيت

المطلب الأول: الماديّة الطبيعية كإطار فلسفي لدينيت

تشكل المادية الطبيعية حجر الزاوية في الفكر الفلسفيلدانيال دينيت، وهي بمثابة النسيج المتماسك الذي يربط جميع أفكاره ونظرياته في مجالات متنوعة كالوعي، والعقل، والدين، والأخلاق. هذا الموقف الفلسفي، الذي تبلور عبر عقود من البحث والتفكير النقدي، يستند إلى فرضية جوهرية مفادها أن الواقع بأكمله يمكن فهمه وتفسيره من خلال العمليات والقوانين المادية، دون الحاجة إلى افتراض وجود قوى خارقة أو كيانات غير مادية.

يقدم دينيت لتوضيح ذلك ، تعريفًا شاملاً للمادية الطبيعية في كتابه "كسر السحر" (٢٠٠٦)، فيذهب بالقول إلى أن : "المادية الطبيعية هي الموقف الفلسفي الذي يرى أن كل ما هو موجود في الكون هو مادي أو ناتج عن عمليات مادية، وأن جميع الظواهر، بما في ذلك الظواهر العقلية والثقافية، يمكن تفسيرها في النهاية من خلال القوانين الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية" [٤٨] ، هذا التعريف يكشف عن عمق وتأثر دينيت بعدة تيارات فلسفية وعلمية متداخلة.

[٤٧] Dennett, Daniel. "The Bright Stuff". New York Times, July ١٢, ٢٠٠٣.

[٤٨] Dennett, Daniel. Breaking the Spell: p. ١٣.

فنجد في المقام الأول، بصمة واضحة للفلسفة التحليلية، وخاصة أعمال ويلارد فان أورمان كواين ، الذي دعا في مقالته الرائدة "الإبستمولوجيا المطبّعة" (١٩٦٩)، إلى ما أسماه "الطبيعانية" في الفلسفة، مؤكدًا على ضرورة أن تكون الفلسفة امتدادًا للعلوم الطبيعية وليست منفصلة ذلك أن : " الإبستمولوجيا، أو شيء قريب منها، تجد موقعها الطبيعي كفصل من فصول علم النفس، وبالتالي من العلوم الطبيعية"[٤٩].

هذا الموقف يتبناها دينيت بحماس، ويطوره ليشمل ليس فقط نظرية المعرفة، بل جميع مجالات الفكر والثقافة. وهذا ما يفسر إصراره على تفسير الظواهر العقلية والثقافية والدينية في إطار العلوم الطبيعية.

أما في مجال فلسفة العقل فيظهر دينيت تفاعله المعقد ، من خلال عدة مؤثرات ، فمن ناحية، هناك تأثير واضح لجيلبرت رايل ، حيث قدم رايل، في كتابه الثوري "مفهوم العقل" (١٩٤٩)، هجومًا قويًا على ما أسماه "أسطورة ديكارت" أو "شبح في الآلة"، ومغزاها أن العقل كفكرة هي كيان منفصل وغامض يسكن الجسد ووفقل لقوله فإن " الفكرة الرسمية للعقل كشيء منفصل عن الجسد هي أسطورة فلسفية" [٥٠]

هذا النقد لرايل، يدفع دينيت إلى آفاق جديدة من خلال دمجه مع أحدث النظريات في علوم الأعصاب والحاسوب ، حيث يقدم دينيت في كتابه "أنواع العقول" (١٩٩٦)، رؤيته المادية للعقل بقوله:

"كل ما نحتاجه لتفسير العقل هو المزيد والمزيد من الماكينات الصغيرة – لا شيء غير ذلك، ولا أرواح أو جواهر غامضة، فقط آليات صغيرة تدفع آليات صغيرة أخرى"[٥١].

هذا التصور الآلي للعقل لا يعكس فقط تأثير رايل، بل أيضًا تأثر دينيت العميق بعلوم الحاسوب والذكاء الاصطناعي.

هنا نجد بصمة واضحة لأعمال عالم الحاسوب الأمريكي مارفن مينسكي (١٩٢٧-٢٠١٦). ، في كتابه الرائد "مجتمع العقل" (١٩٨٦)، حيث قدم مينسكي نموذجًا ثوريًا للعقل كمجموعة من "البرامج" الصغيرة المتفاعلة . فالعقل وفقا لمينسكي:" هو ما يفعله الدماغ... وهو

[٤٩] Quine, Willard Van Orman. (١٩٦٩). "Epistemology Naturalized" in Ontological Relativity and Other Essays. New York: Columbia University Press, ١٩٦٩, p. ٨٢.
[٥٠] Ryle, Gilbert. The Concept of Mind. London: Hutchinson, ١٩٤٩, p. ١٦.
[٥١] Dennett, Daniel. Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness. New York: Basic Books, ١٩٩٦, p. ٢٣.

يفعل الكثير من الأشياء المختلفة، باستخدام أنواع مختلفة من العمليات. وكل منها له دوره الخاص في جعلنا ذكيين" [٥٢]

هذا النموذج الموزع والتفاعلي للعقل نجد صداه بوضوح في "الماكينات الصغيرة" التي يتحدث عنها دينيت. وهو يشكل جزءًا أساسيًا من محاولة دينيت لتقديم تفسير مادي متماسك للوعي والعقل.

هذه المادية الطبيعية عند دينيت لا تقتصر على تفسير العقل والوعي فحسب، بل تمتد لتشمل جميع جوانب الوجود البشري، بما في ذلك الظواهر الثقافية والدينية. وهنا نجد تأثيرًا عميقًا لنظرية التطور لتشارلز داروين على دينيت في كتابه "كسر السحر" ، حيث يطبق دينيت النهج التطوري على دراسة الدين بقوله أن: "الدين، مثل أي ظاهرة ثقافية أخرى، يمكن فهمه وتفسيره من خلال آليات تطورية وثقافية مادية. لا حاجة لافتراض وجود قوى خارقة أو تدخلات إلهية لتفسير نشأة وتطور الأديان"[٥٣].

هذا الموقف يعكس ليس فقط تأثير داروين المباشر، بل أيضًا تأثير الجيل الجديد من علماء الأحياء التطوريين، وعلى رأسهم ريتشارد دوكينز). حيث ذهب دوكينز، في كتابه "الجين الأناني" (١٩٧٦)، إلى أن مفهوم "الميمات" كوحدات ثقافية تتطور بطريقة مشابهة للجينات، ووفقا لقوله فإنه : "مثلما تتنافس الجينات في تجمع الجينات، تتنافس الميمات في تجمع الميمات" [٥٤]

هذا المفهوم يتبناه دينيت ويطوره، مقدمًا رؤية شاملة للثقافة والمجتمع كنظم تطورية ، فنجده في كتابه "الفكرة الخطيرة لداروين" (١٩٩٥)، يوضح أن : "الثقافة، مثل الحياة نفسها، هي ظاهرة دارونية – معقدة، متنوعة، وجميلة، ولكنها في النهاية نتاج لآليات بسيطة وغير واعية"[٥٥].

هذا التطبيق الواسع للنظرية التطورية على الظواهر الثقافية والاجتماعية يمثل إحدى أهم إسهامات دينيت في توسيع نطاق المادية الطبيعية.

أما في مجال الأخلاق، لتشارلز داروين ، فنجد المادية الطبيعية لدينيت تتجلى بوضوح في كتابه "الإرادة المتطورة" (٢٠٠٣) حيث يذهب بقوله إلى أن : "القيم الأخلاقية ليست حقائق

[٥٢] Minsky, Marvin. The Society of Mind. New York: Simon & Schuster, ١٩٨٦, p. ٢٨٧.
[٥٣] Dennett, Daniel: Breaking the Spell: p. ٢٥.
[٥٤] Dawkins, Richard. The Selfish Gene, p.
[٥٥] Dennett, Daniel. Darwin's Dangerous Idea: p. ٣٤٣.

أبدية مكتوبة في السماء، بل هي اختراعات بشرية – اختراعات رائعة، ولكنها اختراعات على أي حال. إنها نتاج لعملية تطورية طويلة ومعقدة" [٥٦]

هذا الموقف يعكس تأثر دينيت بالأخلاق التطورية، وخاصة أعمال الفيلسوف الأمريكي مايكل روس (١٩٥٥–) ، في كتابه "أخذ داروين على محمل الجد" (١٩٨٦)، وفيه قدم روس نظرية للأخلاق مبنية على أسس تطورية. يقول في ذلك أن : "الأخلاق هي وهم مفروض علينا بواسطة جيناتنا لجعلنا نتعاون"[٥٧].

هذا النهج التطوري يتبناها دينيت في الأخلاق، ولكنه يطوره ويدمجه في إطار أوسع للمادية الطبيعية.

وعلى الرغممن هذا الالتزام الصارم بالمادية الطبيعية، لا يدعي دينيت أن الماية قادرة على تقديم إجابات نهائية لكل الأسئلة. فنجده في كتابه "داروين الخطير" ، يقر بوجود حدود للمعرفة البشرية فيقول : "قد تكون هناك أسئلة لا يمكن للعقل البشري الإجابة عليها، ليس لأنها غامضة أو إلهية بشكل خاص، ولكن ببساطة لأن عقولنا محدودة" [٥٨].

هذا الموقف يعكس تأثرًا بالفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤–١٨٠٤)، الذي جادل بوجود حدود لما يمكن للعقل البشري معرفته. يقول كانط "يجب أن أقيد المعرفة لأفسح المجال للإيمان" [٥٩]

ولكن دينيت، على عكس كانط، يفسر هذه الحدود في إطار مادي وتطوري، معتبرًا إياها نتيجة للقيود البيولوجية والتطورية على قدراتنا المعرفية.

وفي ذلك وجه الفيلسوف الأمريكي توماس ناجل (١٩٣٧ –)نقدا لهذا النهج دينيت المادي معتبره مذنبًا بالاختزالية المفرطة ، ووفقا لناجل فإن : "التفسير المادي للعقل يبدو غير مكتمل بشكل جوهري" [٦٠]

كذلك ديفيد تشالمرز إلى صعوبة تفسير الوعي الذاتي في إطار مادي بحت ، معتبرا أن : "الوعي يمثل المشكلة الصعبة حقًا في دراسة العقل" [٦١]

---

[٥٦] Dennett, Daniel. Freedom Evolves. New York: Viking, ٢٠٠٣, p. ٢١٣.
[٥٧] Ruse, Michael. Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy. Oxford: Basil Blackwell, ١٩٨٦, p. ٢٥٣.
[٥٨] Dennett, Daniel. Darwin's Dangerous Idea: p. ٣٨.
[٥٩] Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason. Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٩٨, p. ١١٧.
[٦٠] Nagel, Thomas). Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False. Oxford: Oxford University Press, ٢٠١٢, p. ٥.
[٦١] Chalmers, David John. The Conscious Mind: p. xii.

هذا نقد من ناجل وتشالمرز للمادية الطبيعية عند دينيت يكشف عن قصور جوهري في هذا النهج الفلسفي. فبينما تسعى المادية الطبيعية إلى تقديم تفسير شامل للواقع، فإنها تصطدم بحدود صارمة عند محاولتها تفسير الظواهر الذاتية والتجارب الواعية.

إن وصف ناجل للتفسير المادي للعقل بأنه "غير مكتمل بشكل جوهري" يشير إلى وجود فجوة معرفية عميقة بين الوصف الموضوعي للعمليات العصبية وبين الخبرة الذاتية للوعي. هذه الفجوة لا يمكن سدها بمجرد توسيع نطاق المعرفة العلمية، بل تتطلب إعادة نظر جذرية في أسسنا الأنطولوجية والمعرفية.

من جانبه، يلقي تشالمرز الضوء على ما يسميه "المشكلة الصعبة للوعي"، وهي مشكلة تفسير كيف تنشأ التجارب الذاتية النوعية من العمليات الفيزيائية في الدماغ. هذه المشكلة تتحدى بشكل مباشر الافتراض الأساسي للمادية الطبيعية بأن كل الظواهر يمكن تفسيرها في إطار مادي بحت.

إن هذه الانتقادات لا تقوض فقط المادية الطبيعية كنظرية فلسفية، بل تشير أيضًا إلى حدود المنهج العلمي نفسه في فهم الواقع. فبينما نجح العلم في تقديم تفسيرات قوية للظواهر الفيزيائية، فإنه يواجه تحديات جوهرية عند محاولة تفسير الخبرة الذاتية والوعي.

في ضوء هذه الانتقادات، يبدو أن محاولة دينيت لتقديم رؤية شاملة للواقع على أساس المادية الطبيعية هي محاولة طموحة ولكنها قاصرة. فبينما تقدم إطارًا متماسكًا لفهم العديد من الظواهر، فإنها تفشل في الإحاطة بالطبيعة الكاملة للتجربة الإنسانية، وخاصة في جوانبها الذاتية والنوعية.

وعليه، فإن المادية الطبيعية عند دينيت، رغم قوتها وتماسكها، تظل نموذجًا غير مكتمل لفهم الواقع. إنها تدفعنا بالتأكيد إلى إعادة النظر في افتراضاتنا الأساسية وتحفزنا على مواصلة البحث والاستكشاف، لكنها في الوقت نفسه تكشف عن حدود قدرتنا على فهم الوعي والذاتية في إطار مادي بحت.

المطلب الثاني: نظرية التطور ودورها في فلسفة دينيت

تشكل نظرية التطور، كما صاغها تشارلز داروين وطورها علماء الأحياء اللاحقون، حجر الزاوية في الفكر الفلسفي لدانيال دينيت. إنها ليست مجرد نظرية بيولوجية بالنسبة له، بل هي إطار فكري شامل يمتد تأثيره ليشمل فهمنا للعقل، والوعي، والثقافة، والدين، والأخلاق. هذا التوسع في تطبيق النظرية التطورية يعكس طموح دينيت في تقديم تفسير مادي شامل للواقع، لكنه في الوقت نفسه يثير تساؤلات حول مدى صلاحية هذا النموذج لتفسير كل جوانب الوجود البشري.

يرى دينيت في نظرية داروين ثورة فكرية تغير جذريًا طريقة فهمنا للعالم وأنفسنا. في كتابه "فكرة داروين الخطيرة" ، يصف دينيت نظرية التطور بأنها:

"أعظم فكرة ظهرت على الإطلاق. مثل جميع الأفكار العبقرية حقًا، فإنها، بمجرد أن تفهمها، تبدو بسيطة بشكل مذهل"[٦٢].

هذا التصريح يكشف عن الأهمية القصوى التي يوليها دينيت لنظرية التطور. الفكرة الأساسية للتطور – أن التعقيد والتصميم يمكن أن ينشأ من عمليات بسيطة وغير موجهة – تشكل الأساس لمحاولة دينيت لتفسير الظواهر المعقدة، من الوعي إلى الثقافة، دون اللجوء إلى تفسيرات غيبية أو ميتافيزيقية. ومع ذلك، فإن هذا التعميم الواسع لنظرية التطور قد يقع في مغالطة التعميم المفرط، حيث يفترض دينيت أن النموذج التطوري قادر على تفسير كل الظواهر الإنسانية بنفس الكفاءة التي يفسر بها التنوع البيولوجي.

في تطبيقه للنموذج التطوري على العقل والوعي، يقول دينيت "العقول هي نظم معقدة تطورت عبر ملايين السنين من التاريخ التطوري. فهمها يتطلب منا أن نفهم كيف تشكلت عبر هذا التاريخ الطويل" [٦٣]

هذا النهج التطوري في فهم العقل يمثل تحديًا كبيرًا للنظريات التقليدية التي ترى العقل ككيان منفصل أو جوهر غير مادي. بدلاً من ذلك، يقترح دينيت أن نفهم العقل كنظام معقد من الآليات التي تطورت لحل مشاكل البقاء والتكاثر. ومع ذلك، فإن هذا التفسير قد يقع في مغالطة الاختزال، حيث يختزل الظاهرة المعقدة للوعي إلى مجرد عمليات بيولوجية وتطورية.

يشير ديفيد تشالمرز إلى هذه المشكلة بقوله: "التفسيرات التطورية قد تخبرنا عن وظائف الوعي، لكنها لا تفسر لماذا تترافق هذه الوظائف مع الخبرة الذاتية[٦٤]

يكشف هذا النقد عن ثغرة في نهج دينيت، وهي تجاهله لما يسميه تشالمرز "المشكلة الصعبة للوعي" – مشكلة تفسير كيف تنشأ الخبرات الذاتية النوعية من العمليات الفيزيائية في الدماغ.

في توسيعه لتطبيق النموذج التطوري ليشمل الظواهر الثقافية والدينية، يستفيد دينيت من مفهوم "الميمات" الذي قدمه ريتشارد دوكينز في كتابه "الجين الأناني" (١٩٧٦). في كتابه "كسر السحر" (٢٠٠٦)، يطبق دينيت هذا النهج على دراسة الدين بقوله أن : "الأديان هي نظم ثقافية

[٦٢] Dennett, Daniel. Darwin's Dangerous Idea: p. ٢١.
[٦٣] Dennett, Daniel. Kinds of Minds: p. ١٨.
[٦٤] Chalmers, David John. The Conscious Mind: p. ١٢١.

معقدة تطورت عبر الزمن، تمامًا مثل الكائنات الحية. فهمها يتطلب منا أن ندرس كيف نشأت وتطورت، وكيف تتكيف مع بيئتها الثقافية" [٦٥].

هذا النهج التطوري في دراسة الدين يمثل تحديًا كبيرًا للفهم التقليدي للدين كظاهرة متعالية أو فوق طبيعية.

ينتقد بحدة هذا النهج الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور (١٩٣١-) في كتابه "العصر العلماني" (٢٠٠٧) مشيرا إلى أن

"الدين ليس مجرد مجموعة من المعتقدات، بل هو طريقة لفهم الذات والعالم، وإطار للمعنى والقيم الأخلاقية. التفسير العلمي البحت قد يفشل في فهم هذه الأبعاد العميقة للتجربة الدينية"[٦٦].

هذا النقد يكشف عن ثغرة هامة جدا في نهج دينيت، وهي تجاهله للأبعاد الوجودية والرمزية للدين التي قد تتجاوز التفسير التطوري البسيط.

وبالرغم من ذلك يستمر دينيت في تطبيق النموذج التطوري على مجال الأخلاق، من خلال تفسيره لنشأة القيم الأخلاقية ، فنجده يقول: "القيم الأخلاقية ليست حقائق أبدية مكتوبة في السماء، بل هي نتاج لعملية تطورية طويلة ومعقدة. إنها تطورت لأنها كانت مفيدة لبقاء وازدهار المجتمعات البشرية"[٦٧].

لكن هذا الموقف يفشل في تقديم أساس متين للأخلاق، إذ أنه ينتقل بشكل غير مبرر من وصف كيفية نشأة القيم الأخلاقية إلى استنتاجات حول صحتها أو شرعيتها .حيث أننا "لا يمكن استنتاج ما يجب أن يكون من مجرد ما هو كائن" [٦٨]

وبالتالي فالنظرية التطورية الداروينية، كما يشير إلى ذلك الفيلسوف الأمريكي توماس ناجل في كتابه "العقل والكون" (٢٠١٢): رغم أهميتها الكبيرة، قد لا تكون كافية لتفسير جميع جوانب الواقع، خاصة الظواهر العقلية والقيم الأخلاقية"[٦٩]. ويضيف إلى ذلك الفيلسوف الأمريكي ألفين بلانتينجا (١٩٣٢-) بعدا آخر في كتابه "أين يكمن الصراع حقًا" (٢٠١١): مشيرا إلى أنه "حتى لو كان التطور صحيحًا، فإنه لا يستبعد وجود الله ، بل أنه يمكن لله أن يستخدم عملية التطور كوسيلة للخلق"[٧٠].

---

[٦٥] Dennett, Daniel. Breaking the Spell: p. ١٠٧.
[٦٦] Taylor, Charles. A Secular Age. Cambridge, MA: Harvard University Press, ٢٠٠٧, p. ٥١٠.

[٦٧] Dennett, Daniel. Freedom Evolves., p. ١٩٤.

[٦٨] Moore, George Edward). Principia Ethica. Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٠٣, p. ١٠.
[٦٩] Nagel, Thomas: . Mind and Cosmos: p. ٧.
[٧٠] Plantinga, Alvin.). Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism. Oxford: Oxford University Press, ٢٠١١, p. ٣١١.

هذا النقد يكشف عن تسرع دينيت في استنتاج أن تفسير التعقيد البيولوجي من خلال التطور يكفي لنفي وجود مصمم ذكي.

ويضيف ريتشارد سوينبيرن (١٩٣٤-) إلى ذلك بقوله أن : "التطور قد يفسر آلية التنوع البيولوجي، لكنه لا يفسر وجود القوانين الطبيعية نفسها التي تسمح بحدوث التطور. هذه القوانين تحتاج إلى تفسير"[٧١].

وبالتالي فإن النموذج التطوري له حدود في تفسير الأسس الأساسية للوجود. فبينما يقدم التطور تفسيراً قوياً لآليات التنوع والتكيف في عالم الأحياء، فإنه يعجز عن الإجابة على الأسئلة الوجودية الأعمق: لماذا هناك شيء بدلاً من لا شيء؟ ما الذي يمنح الوجود معناه وغايته؟ هذه الأسئلة تتجاوز نطاق العلم التجريبي وتدخل في مجال الميتافيزيقا والفلسفة الوجودية. إن محاولة دينيت لاستخدام النموذج التطوري كإطار شامل لتفسير كل جوانب الوجود تغفل عن هذه الحدود المعرفية والمنهجية للعلم، وتتجاهل الأبعاد الوجودية والقيمية التي قد تتطلب أدوات فكرية وفلسفية تتجاوز النموذج المادي البحت..

ويعترف دينيت نفسه بحدود نهجه في مقاله "داروين الخطير يقول :

"قد تكون هناك أسئلة لا يمكن للعقل البشري الإجابة عليها، ليس لأنها غامضة أو إلهية بشكل خاص، ولكن ببساطة لأن عقولنا محدودة"[٧٢]. هذا الاعتراف يكشف عن وعي دينيت بحدود النموذج التطوري، رغم إصراره وعناده على توسيع تطبيقه.

لقد قدم الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون (١٨٥٩-١٩٤١)، في كتابه "التطور الخلاق" (١٩٠٧)، وجهة نظر بديلة ترى أن :

"التطور ليس مجرد عملية آلية، بل هو تعبير عن قوة حيوية خلاقة تتجاوز التفسير المادي البحت[٧٣]

في ضوء هذه الرؤية لبرجسون، يبدو أن نهج دينيت في تفسير التطور يعاني من قصور فلسفي عميق. فبينما يختزل دينيت العملية التطورية إلى مجرد آليات مادية عمياء، يغفل عن البعد الإبداعي والحيوي الذي يشير إليه برجسون. هذا القصور لا يقتصر على فهم التطور فحسب، بل يمتد ليؤثر على رؤية دينيت الشاملة للوجود والوعي والحياة. إن تجاهل دينيت لهذا البعد

[٧١] Swinburne, Richard: The Existence of God. ٢nd ed. Oxford: Oxford University Press, ٢٠٠٤, p. ١٥٣.
[٧٢] Dennett, Daniel. "Darwin's Dangerous Idea"., p. ٣٨
[٧٣] Bergson, Henri. Creative Evolution. Arthur Mitchell (Trans.). New York: Henry Holt and Company, ١٩١١, p. ٢٣.

الخلاق في الطبيعة يحد من قدرته على تفسير الظواهر المعقدة كالوعي والإبداع البشري، ويقوده إلى تفسيرات اختزالية تفتقر إلى العمق الفلسفي اللازم لفهم الواقع بكل تعقيداته وأبعاده المتعددة.

ويحذر ويلارد كواين، رغم دعمه للطبيعانية، كما سبق وذكرنا من قبل ، بأننا :"يجب أن نكون متحفظين في افتراضاتنا الأنطولوجية" [٧٤]

وهنا وعلى عكس دينيت يذكرنا كواين بضرورة التواضع المعرفي والحذر في افتراضاتنا الأنطولوجية. هذا يعني أن محاولة دينيت لتفسير كل شيء – من الوعي إلى القيم الأخلاقية والتجارب الدينية – من خلال عدسة التطور المادي قد تكون تجاوزاً لحدود ما يمكن للعلم أن يدعيه بثقة. إن الجمع بين رؤية برجسون عن القوة الحيوية الخلاقة وتحذير كواين يكشف عن قصور عميق في نهج دينيت: فهو لا يكتفي بتجاهل الأبعاد غير المادية للوجود فحسب، بل يتجاوز أيضاً حدود الحذر المنهجي الذي يدعو إليه كواين في الافتراضات الفلسفية الأساسية حول طبيعة الواقع.

المطلب الثالث: مفهوم العقل والوعي في فلسفة دينيت

يشكل مفهوم العقل والوعي حجر الزاوية في الفكر الفلسفي لدانيال دينيت، حيث قدم على مدار عقود من البحث والتفكير نظرية متميزة تجمع بين الفلسفة التحليلية، وعلوم الأعصاب، والذكاء الاصطناعي، ونظرية التطور. هذه النظرية، التي تتحدى الكثير من الأفكار التقليدية عن طبيعة العقل والوعي، تشكل أساسًا مهمًا لفهم موقف دينيت من قضايا أخرى مثل الإرادة الحرة، والأخلاق، والدين.

يبدأ دينيت نظريته عن العقل والوعي بنقد حاد للثنائية الديكارتية – من خلال الفكرة القائلة بأن العقل والجسد جوهران منفصلان. فنجده في كتابه "الوعي المُفَسَّر" (١٩٩١)، يقول بأن : "فكرة وجود خط فاصل واضح بين العقل والمادة، بين الروحاني والجسدي، هي وهم عميق الجذور و خاطئ تمامًا. هذا الوهم هو أساس معظم المشاكل في فهمنا للوعي" [٧٥] ، هذا القول يضع دينيت في مواجهة مباشرة مع التراث الفلسفي الذي يعود إلى ديكارت (١٥٩٦- ١٦٥٠) ، فبدلاً من رؤية العقل كجوهر منفصل، يقترح دينيت أن نفهم العقل والوعي كظواهر ناشئة عن العمليات الفيزيائية المعقدة في الدماغ.

[٧٤] Quine, Willard Van Orman. From a Logical Point of View. Cambridge, MA: Harvard University Press, ١٩٥٣, p. ٤.

[٧٥] Dennett, Daniel. Consciousness Explained., p. ٣٣.

ويوضح دينيت موقفه أكثر قائلاً: "ليس هناك مسرح ديكارتي في الدماغ ، حيث يحدث كل شيء مرة أخرى .... ذلك أن الوعي ليس نوعًا خاصًا من المادة، كما أنه ليس قوة خارقة للطبيعة. إنه ببساطة نتيجة للعمليات العصبية المعقدة في أدمغتنا"[٧٦].

هذا النقد للثنائية الديكارتية يمثل محاولة جريئة لتجاوز المشاكل الفلسفية التقليدية المرتبطة بالعلاقة بين العقل والجسد. من خلال رفض فكرة أن لعقل جوهر منفصل، وبهذا يفتح دينيت الباب لفهم الوعي كظاهرة طبيعية يمكن دراستها علميًا.

ويقترح دينيت تقديم نموذج بديل للنموذج الديكارتي، وهو ما يسميه نموذج "المسودات المتعددة" للوعي. فيقول: "الوعي ليس نتيجة لعملية واحدة أو مركز واحد في الدماغ، بل هو نتيجة لعمليات موزعة ومتوازية، تنتج 'مسودات' متعددة من المحتوى العقلي. إن ما نسميه الوعي هو النتيجة النهائية لهذه العمليات المتعددة والمتنافسة"[٧٧]. هذا النموذج لدانييت يتحدى به فكرة "المسرح الديكارتي" – القائلة بأن هناك مكانًا مركزيًا في الدماغ حيث "يحدث" الوعي. بدلاً من هذا المسح الديكارتي بحسب دينييت ، يقترح أن الوعي هو نتيجة لعمليات متعددة ومتوازية في الدماغ، دون وجود "مركز" واحد للوعي.

ويشرح دينيت نموذجه للوعي بطريقة أكثر تفصيلاً كالتالي: "تصور الوعي كعملية تحرير مستمرة لما يدور في الدماغ. في كل لحظة، ينتج الدماغ العديد من 'النسخ الأولية' للأفكار والمشاعر في مناطقه المختلفة. بعض هذه النسخ الأولية تصبح الأبرز لوقت قصير، وهذا ما نشعر به كتجربة واعية." [٧٨]

هذا النموذج يستند بشكل كبير إلى أفكار من علوم الحاسوب والذكاء الاصطناعي، خاصة نموذج "المعالجة الموزعة المتوازية" المعروف ب "PDP "[٧٩] الذي طوره علماء مثل دافيد روملهارت (١٩٤٢-) وجيمس مكليلاند (١٩٤٨ -) . كما أنه يتماشى مع النتائج الحديثة في علم الأعصاب التي تشير إلى أن الوعي ليس مركزيًا في موقع واحد في الدماغ.

---

[٧٦] ibid, p. ١٠١.
[٧٧] ibid, p. ١١١.
[٧٨] ibid, p. ٢٥٣.
[٧٩] نموذج "المعالجة الموزعة المتوازية" (PDP)، الذي طوره دافيد روملهارت وجيمس مكليلاند في الثمانينيات، يمثل تحولاً جوهرياً في فهمنا للعقل والدماغ. هذا النموذج، المستوحى من مفاهيم الشبكات العصبية الاصطناعية في علوم الحاسوب، يقترح أن معالجة المعلومات في الدماغ تحدث بشكل موزع ومتوازٍ، وليس بشكل تسلسلي في موقع واحد. أهمية هذا النموذج تتجلى في تطبيقاته على فهم الوعي وفي اتساقه مع النتائج الحديثة في علم الأعصاب، التي تشير إلى أن الوعي لا ينشأ من منطقة واحدة في الدماغ، بل هو نتيجة لتفاعلات معقدة بين مناطق متعددة. هذا الفهم يتحدى النظريات التقليدية التي ترى الوعي كظاهرة مركزية أو موحدة، ويقدم دعماً للرؤى المادية عن العقل والوعي، كتلك التي يتبناها فلاسفة مثل دانيال دينيت. في سياق فلسفة العقل والعلوم المعرفية، يمثل نموذج PDP أداة قوية لتفسير كيفية نشوء الوعي من العمليات الدماغية المعقدة والموزعة، مما يفتح آفاقاً جديدة في فهم العلاقة بين الدماغ والعقل، ويؤثر بشكل عميق على النقاشات الفلسفية حول طبيعة الوعي والإدراك.

ويستمر دينييت بتطوير فكرته عن الوعي أكثر، من خلال استعارة "الآلة الافتراضية" من علوم الحاسوب. فنجده في كتابه "أنواع العقول" (١٩٩٦)، يقول: "الوعي هو مثل برنامج حاسوب – إنه آلة افتراضية تعمل على الآلة البيولوجية للدماغ، تمامًا كما يعمل برنامج الحاسوب على الأجهزة الإلكترونية. هذه الآلة الافتراضية ليست موجودة في مكان محدد في الدماغ، بل هي نمط من النشاط الموزع عبر الدماغ بأكمله"[٨٠]. هذه الاستعارة تسمح لدينيت بتفسير كيف يمكن للوعي أن ينشأ من العمليات المادية في الدماغ، دون أن يكون مجرد اختزال لهذه العمليات. كما أنها توفر إطارًا لفهم كيف يمكن للوعي أن يكون قابلاً للدراسة العلمية، رغم طبيعته الذاتية الظاهرية.

ومن أكثر الأفكار المثيرة للجدل في نظرية دينيت موقفه من "الكواليا"(Qualia) [٨١]– وهي الصفات الشخصية للتجارب الذاتية. فنجده في مقالته المعروفة "إلغاء الكواليا" (١٩٨٨)، يطرح رأياً مخالفاً:

"الكواليا بمفهومها التقليدي كخصائص ذاتية يصعب وصفها للتجربة، هوي في الحقيقة غير موجودة ، فما نطلق عليه 'كواليا' هو في الواقع مزيج معقد من النزعات السلوكية والتصورات الداخلية." [٨٢].

هذا الرأي الجريء يتعارض مع الكثير من المفاهيم السائدة عن طبيعة التجربة الشخصية.حيث يعتقد دينيت أن فكرة وجود جوانب للتجربة لا يمكن وصفها أو تحليلها هي مجرد وهم ناتج عن قصور في فهمنا لحقيقة الوعي.

يشرح دينيت موقفه بتفصيل أكبر قائلاً: "إن الاعتقاد بوجود 'شعور خاص' للوعي، شيء لا يمكن وصفه أو تحليله، هو مجرد وهم. كل ما نسميه 'تجربة شخصية' يمكن في الواقع فهمه وتفسيره من خلال دراسة العمليات الفكرية والدماغية." [٨٣].

هذا النقد لفكرة الكواليا يمثل محاولة جريئة من دينيت لتخطي ما يعتبره عائقاً أمام الفهم العلمي للوعي. برفضه لفكرة وجود جوانب في التجربة الشخصية لا يمكن تحليلها، لذا فإن دينيت الطريق لدراسة الوعي بشكل شامل باستخدام الأساليب العلمية.

---

[٨٠] Dennett, Daniel . Kinds of Minds: p. ٤٨.

[٨١] هناك صعوبة كبيرة لترجمة دقيقة تنقل المعنى الكامل لهذا المصطلح للغة العربية ، ولكن بصفة عامة يشير هذا المصطلح إلى الجوانب الذاتية والنوعية للتجارب الحسية والعقلية، مثل "احمرار" اللون الأحمر أو "ألم" الألم. وهي تعتبر من المفاهيم المهمة في فلسفة العقل ودراسات الوعي.

[٨٢] Dennett, Daniel. "Quining Qualia: p. ٤٢.

[٨٣] Dennett, Daniel. Consciousness Explained., p. ٣٦٩.

من هذا المنطلق يرى دينيت أن العقل والوعي هما نتاج للتطور البيولوجي ، يقول: أن "العقول هي أنظمة معقدة تطورت عبر ملايين السنين لحل مشاكل البقاء والتكاثر. فهم العقل يتطلب منا أن نفهم تاريخه التطوري" [٨٤]. هذا النهج التطوري يسمح لدينيت بتفسير تعقيد قدرات العقل البشري دون اللجوء إلى تفسيرات غيبية أو ميتافيزيقية. كما أنه يفتح المجال لمقارنة العقول بين الأنواع المختلفة، مما يوسع فهمنا لطبيعة العقل والوعي، مما يوفر نظرة أوسع لطبيعة العقل والوعي.

إن نظرية دينيت عن العقل والوعي تترك تداعياتها على فهمه للإرادة الحرة والمسؤولية الأخلاقية، حيث يقدم دينيت رؤية توافقية للإرادة الحرة: بقوله أن "الإرادة الحرة ليست وهمًا، ولكنها أيضًا ليست قوة سحرية خارقة للطبيعة. إنها قدرة حقيقية تطورت لدى الكائنات المعقدة مثلنا" [٨٥]. هذا الموقف يحاول فيه دينييت التوفيق بين الفهم العلمي للعقل كنظام فيزيائي خاضع لقوانين الطبيعة، وبين شعورنا الحدسي بالحرية والمسؤولية ،حيث يرى دينيت أن الإرادة الحرة ظاهرة ناشئة عن التعقيد الهائل لأدمغتنا وقدرتنا على التفكير والتخطيط.

على الرغم من ادعاءات دينيت الجريئة وطموحه المفرط في تقديم نظرية شاملة للعقل والوعي ، فقد واجهت نظريته انتقادات عميقة من مفكرين بارزين، تشكك في أساسها وتطرح تحديات جوهرية لمنهجها.

ويوجه جون سيرل (١٩٣٢-) نقداً حاداً لنهج دينيت، مشيراً إلى فشله في التعامل مع الطبيعة الذاتية الجوهرية للوعي. وقد صرح بلك بقوله إن : "تفسير دينيت للوعي يتجاهل الحقيقة الأساسية بأن الخبرات الواعية هي ظواهر ذاتية في المقام الأول" [٨٦]. هذا النقد يكشف عن ثغرة أساسية في نظرية دينيت، حيث يبدو أنها تتجاوز أو تقلل من أهمية الطبيعة الشخصية والذاتية للخبرة الواعية، وهي سمة يراها سيرل جوهرية وغير قابلة للاختزال.

من جانب آخر، يأتي توماس ناجل ليطعن دينيت في صميم منهجه ، متهماً إياه بالاختزالية المفرطة. فنجده في مقاله الشهير والمؤثر "ما الشعور أن تكون خفاشاً؟" (١٩٧٤)، يطرح ناجل تحدياً فلسفياً عميقاً:

"هناك حقائق عن الخبرة الذاتية لا يمكن فهمها من وجهة نظر موضوعية بحتة" [٨٧].

---

[٨٤] Dennett, Daniel. Kinds of Minds: p. ١٨.
[٨٥] Dennett, Daniel. Freedom Evolves., p. ٢٢٥.
[٨٦] Searle, John Rogers. The Rediscovery of the Mind. Cambridge, MA: MIT Press, ١٩٩٢, p. ٢٠١.
[٨٧] Nagel, Thomas. "What Is It Like to Be a Bat?". The Philosophical Review, ٨٣(٤), ١٩٧٤, p. ٤٣٦.

هذا النقد يضرب في صميم محاولة دينيت لتطبيق النموذج العلمي الموضوعي على جميع جوانب الوعي والخبرة الذاتية. ناجل يشير إلى وجود أبعاد للتجربة الشخصية تتجاوز ما يمكن اختزاله إلى مجرد عمليات فيزيائية أو وظيفية.

في ضوء هذه الانتقادات الفلسفية العميقة، يتضح أن نظرية دينيت، رغم طموحها وشموليتها، تعاني من قصور جوهري في التعامل مع الطبيعة المعقدة والمتعددة الأبعاد للوعي البشري. إن محاولة دينيت لتقديم تفسير مادي وعلمي صرف للوعي تبدو وكأنها تضحي بجوانب أساسية من الخبرة الإنسانية على مذبح الموضوعية العلمية.

إن دينيت في سعيه لتجاوز الثنائية وتقديم نموذج موحد للعقل والوعي، يبدو أنه قد وقع في فخ الاختزالية المفرطة، متجاهلاً أو مقللاً من شأن الطبيعة الفريدة والذاتية للتجربة الواعية. وبالتالي تعجز نظريته عن تقديم إجابة مقنعة على الرغم من إسهاماته دينيت في النقاش الفلسفي حول العقل والوعي، تبقى نظريته قاصرة عن تقديم صورة كاملة ومقنعة للوعي البشري. إنها تذكرنا بأن الطريق لا يزال طويلاً أمام الفلسفة والعلم في سعيهما لفك ألغاز الوعي، وأن أي محاولة لتبسيط هذه الظاهرة المعقدة قد تؤدي إلى إغفال جوانب جوهرية من طبيعتها.

المبحث الثالث: نقد الدين والإيمان في فلسفة دانيال دينيت

المطلب الأول: تفسير دينيت لنشأة الدين وتطوره

يقدم دانيال دينيت، في إطار فلسفته المادية الطبيعية، تفسيراً شاملاً وجريئاً لنشأة الدين وتطوره. هذا التفسير يمثل امتداداً طبيعياً لنهجه التطوري في فهم العقل والوعي، ويعكس تأثره العميق بالداروينية وفلسفة العلم. من أجل فهم أعمق لتفسير دينيت لنشأة الدين وتطوره، علينا أن نستكشف جذوره الفلسفية وارتباطاته بالتيارات الفكرية المعاصرة.

يطرح دينيت في كتابه "كسر السحر" الأساس لمقاربته العلمية للدين بقوله: "الدين ظاهرة طبيعية، مثل الحب أو الموسيقى أو العلم. ليس هناك سبب مقنع لعدم إخضاعه للدراسة العلمية الجادة والشاملة" [٨٨]

و هذا الموقف يعكس تأثر دينيت العميق بالوضعية المنطقية، وتحديداً بأفكار الفيلسوف النمساوي رودولف كارناب (١٨٩١-١٩٧٠) ، فكارناب، في كتابه الشهير "البناء المنطقي للعالم" (١٩٢٨)، دعا إلى تطبيق المنهج العلمي على جميع مجالات المعرفة البشرية، حيث ذهب بقوله بأنه :" يجب أن يكون هدفنا هو إعادة بناء كل المعرفة البشرية على أساس مفاهيم واضحة

[٨٨] Dennett, Daniel. Breaking the Spell, p. ١٧.

ومحددة بدقة، وذلك باستخدام الأدوات المنطقية والرياضية الحديثة." [٨٩] و يتحدى دينيت بتطبيقه هذا المبدأ على الدين، الفكرة الراسخة بأن الدين يتجاوز نطاق الاستقصاء العلمي. وهنا نرى كيف يمد دينيت جسوراً بين الفلسفة التحليلية وفلسفة العلم من جهة، ودراسة الظواهر الدينية من جهة أخرى، فاتحاً بذلك آفاقاً جديدة للبحث والتحليل.

و يستند دينيت في انتقاله لتفسير نشأة الدين، بشكل أساسي إلى نظرية التطور لداروين، قائلاً: "الأديان، مثل اللغات، لم يتم تصميمها من قبل أي شخص. إنها تطورت عبر آلاف السنين من خلال عملية تشبه الانتخاب الطبيعي الداروينيي" [٩٠] هذا التفسير التطوري للدين لا يقتصر على مجرد تطبيق النظرية الداروينية على الظاهرة الدينية، بل يمثل توسيعاً جذرياً لنطاق التفكير التطوري ليشمل الظواهر الثقافية والاجتماعية. ، وهنا نلمح تأثره بفيلسوف البيولوجيا الشهير إرنست ماير (١٩٠٤-٢٠٠٥)، الذي أكد على أهمية التفكير التطوري في فهم الظواهر البيولوجية والثقافية على حد سواء.

يقول ماير:"التفكير التطوري هو أداة قوية لفهم ليس فقط العالم البيولوجي، ولكن أيضاً الكثير من جوانب عالم الإنسان." [٩١].

في هذا السياق، يقدم دينيت مفهوم "الخطاف السماوي" كأداة تحليلية لفهم انتشار الأفكار الدينية ، ويعرف دينيت الخطاف السماوي" بأنه: " فكرة أو ممارسة قابلة للانتشار والبقاء في الثقافة، مثل الخطاف الذي يسهل تعليقه على الأشياء" [٩٢] هذا المفهوم يستند إلى فكرة أن بعض الأفكار الدينية تمتلك خصائص تجعلها " مُعدية " ثقافياً، مما يسهل انتشارها وبقاءها.

لذا كانت الأفكار الدينية وفقا لدينيت: " مثال ممتاز على الخطاطيف السماوية ، لأنها أفكار تعلق بسهولة في أذهان البشر وتنتشر بسرعة في المجتمع" [٩٣]

هذا المفهوم يرتبط بشكل وثيق بنظرية "الميمات" التي طورها دوكينزبقوله : "مثلما تتنافس الجينات في تجمع الجينات، تتنافس الميمات في تجمع الميمات" [٩٤]

يأخذ دينيت هذه الفكرة، ويطورها مقترحاً أن الأفكار الدينية التي نراها اليوم هي تلك التي نجحت في البقاء والانتشار في بيئتها الثقافية بفضل "خطاطيفها السماوية".

---

[٨٩] [٨٩] Carnap Rudolf. The Logical Structure of the World. Translated by Rolf A. George. Berkeley: University of California Press, ١٩٦٧, p. ٤٥.

[٩٠] Dennett, Daniel. Breaking the Spell, p. ١٥٣.

[٩١] Mayr, Ernst. The Growth of Biological Thought. Cambridge, MA: Harvard University Press, ١٩٨٢, p. ٤٨١.

[٩٢] Dennett, Daniel. Breaking the Spell: p. ٨٤.

[٩٣] Ibid, p. ٨٥.

[٩٤] Dawkins, Richard. The Selfish Gene., p. ١٩٢.

وهذه النظرية تتشابه مع أفكار كارل بوبر (١٩٠٢-١٩٩٤) حول "الداروينية الإبستمولوجية"، التي تفترض أن الأفكار والنظريات تخضع لعملية انتقاء شبيهة بالانتقاء الطبيعي. ووفقا لبوبر فإن :

"نمو معرفتنا هو نتيجة لعملية شبيهة بالداروينية من الانتقاء الطبيعي؛ إنه اختيار مستمر بين النظريات المتنافسة من خلال النقد والاختبار التجريبي." [٩٥]

هذا الربط بين البيولوجيا التطورية وتطور الأفكار ، يعطيه دينيت إطاراً نظرياً موحداً لفهم الظواهر الطبيعية والثقافية، متجاوزاً بذلك الفصل التقليدي بين العلوم الطبيعية والإنسانية.

من هذا المنطلق ، يطور دانيال دينيت مفهوم "الخطاطيف السماوية" كدلالة لانتشار الأديان ، قائلاً أن : "الأفكار الدينية التي تعد بالخلود، أو تهدد بعقاب أبدي، أو تطلب الإيمان غير المشروط، هي أمثلة على الخطاطيف السماوية القوية" [٩٦]هذا المفهوم يكشف عن الآليات النفسية والوجودية العميقة وراء قوة الأفكار الدينية: فالوعد بالخلود يعالج القلق الوجودي تجاه الفناء، بينما يستغل التهديد بالعقاب الأبدي الخوف الفطري من المجهول. طلب الإيمان غير المشروط يلبي الحاجة العميقة للهوية والانتماء. وهو بهذا التحليل يثير أسئلة فلسفية جوهرية حول طبيعة الإيمان والمعرفة البشرية، داعيًا إلى إعادة النظر في العلاقة المعقدة بين العقل والثقافة والدين.

من أجل ذلك يستمردينيت في تحليل ظاهرة انتشار الأديان بالمزج بين مفهومي "الخطاطيف السماوية" و"الإيكولوجيا المعرفية"، مستعيراً من سبربر فكرة أن "الأفكار تنتشر في المجتمعات البشرية بطريقة تشبه انتشار الفيروسات في الأجسام الحية" "[٩٧].

ويمضي دينيت في محاولة لتطوير فكرة انتشار الأديان، مقترحاً أن الأديان تتطور وتنتشر في "بيئة ثقافية" معينة حيث أن: "الأديان الناجحة هي تلك التي طورت آليات فعالة للانتشار والبقاء في بيئتها الثقافية المحددة" [٩٨].

بالإضافة لذلك يستخدم دينيت مفهوم "التكيف الثقافي" لبويد وريتشرسون، قائلاً: "الثقافات، مثل الكائنات الحية، تتطور استجابة للتحديات البيئية"[٩٩].

[٩٥] Popper, Karl. Objective Knowledge: An Evolutionary Approach. Oxford: Clarendon Press, ١٩٧٢, p. ٢٦١.
[٩٦] Dennett, Daniel. Breaking the Spell: p. ٨٧.
[٩٧] Sperber, Dan. Explaining Culture: A Naturalistic Approach. Oxford: Blackwell, ١٩٩٦, p. ٥٨.
[٩٨] Dennett, Daniel. Breaking the Spell: p. ١٨٤.
[٩٩] Boyd, Robert, and Richerson, Peter J. Culture and the Evolutionary Process. Chicago: University of Chicago Press, ١٩٨٥, p. ٨.

كذلك يتناول دينيت تحليل آليات انتشار الأديان، ويستعين بنظرية "الانتقال الثقافي" لتوماسيلو بأن "البشر لديهم قدرة فريدة على التعلم من بعضهم البعض، مما يسمح بتراكم المعرفة والممارسات الثقافية عبر الأجيال"[١٠٠].

ولتفسير استمرار الإيمان يستخدم دينيت مفهوم "الالتزام العميق" لتشالديني، تلك النظرية التي ترى أن "الناس يميلون إلى الالتزام بالمعتقدات والممارسات التي استثمروا فيها وقتاً وجهداً كبيرين"[١٠١].

يطور دينيت هذه الفكرة، مقترحاً أن الأديان التي تطورت آليات قوية للحفاظ على معتقداتها في مواجهة التحديات هي التي نجحت في البقاء والانتشار.

وفي سعيه لتفسير نشأة الأفكار الدينية الأولى، يقترب دينيت من النظريات الأنثروبولوجية لإدوارد تايلور حول "الأرواحية البدائية". هذه النظرية ترى أن الدين نشأ كمحاولة من البشر الأوائل لتفسير الظواهر الطبيعية الغامضة يقول في ذلك: "ربما كانت الأفكار الدينية في البداية، مجرد أوهام عشوائية – مثل الاعتقاد بأن الأشجار لها أرواح أو أن الكوارث الطبيعية هي عقاب من الآلهة" [١٠٢].

هذا التفسير عن "الأرواحية البدائية" يعكس مفهوم نشأة الدين من محاولات تفسير البشر الأوائل للظواهر الطبيعية الغامضة، ووفقا لتايلور فإن: "الاعتقاد في كائنات روحية يبدو أنه يمثل الحد الأدنى لتعريف الدين." [١٠٣]

لكن دينيت لا يكتفي بتبني هذه النظرية بشكل سطحي، بل يضيف إليها بعداً تطورياً عميقاً، مفسراً كيف أن بعض هذه الأفكار استمرت وتطورت بسبب فوائدها التكيفية للمجتمعات البشرية.

وفي تحليله الوظيفي للدين، يكشف دينيت عن تأثره العميق بالمدرسة الوظيفية في علم الاجتماع، وبشكل خاص بأفكار إميل دوركايم (١٨٥٨-١٩١٧) ، حيث يرى دينيت أن "الأديان توفر الراحة في مواجهة الموت، والتماسك الاجتماعي، والتفسيرات للظواهر الطبيعية، والأساس للأخلاق"[١٠٤].

---

[١٠٠] Tomasello, Michael. The Cultural Origins of Human Cognition. Cambridge, MA: Harvard University Press, ١٩٩٩, p. ٤.

[١٠١] Cialdini, Robert B. Influence: Science and Practice. Boston: Pearson Education, ٢٠٠٩, p. ٥٢.

[١٠٢] Tylor, Edward Burnett. Primitive Culture: Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom. London: John Murray, ١٨٧١, p. ٣٨٣.

[١٠٣] Ibid. p. ٤٢٤.

[١٠٤] Dennett, Daniel. Breaking the Spell: p. ١٠٣.

هذا التحليل يتوازى مع رؤية دوركايم للدين كأداة أساسية للتماسك ، يقول دوركايم في ذلك: "الدين هو نظام موحد من المعتقدات والممارسات المتعلقة بالأشياء المقدسة، أي الأشياء المنفصلة والمحرمة – معتقدات وممارسات توحد في مجتمع أخلاقي واحد كل من يلتزم بها." [١٠٥]

إلا أن دينيت يتجاوز هذا التحليل الوظيفي البسيط، رابطاً هذه الوظائف بالعملية التطورية المعقدة التي شكلت الأديان عبر الزمن.

وفي هذا الإطار يحاول دينيت تفسير ظاهرة استمرار الدين في العصر الحديث، متبنياً نظريته "استراتيجية الاعتقاد في الاعتقاد"، والتي تقول بأن "الناس لا يؤمنون بالله، بل يؤمنون أيضاً بأهمية الإيمان به." [١٠٦]

هذا النص يوضح جوهر فكرة دينيت عن "استراتيجية الاعتقاد في الاعتقاد". وهو يشرح كيف أن الناس لا يتمسكون فقط بإيمانهم الديني، بل يؤمنون أيضًا بأهمية هذا الإيمان نفسه، هذه الاستراتيجية، وفقًا لدينيت، تساعد في الحفاظ على المعتقدات الدينية حتى عندما تواجه تحديات أو أدلة تتعارض معها.

الجدير بالذكر أن هذا المفهوم، مستوحى من نظرية "التنافر المعرفي" التي وضعها عالم النفس الاجتماعي الأمريكي ليون فستنجر(١٩١٩ –١٩٨٩) من خلال قوله بأنه "عندما يواجه الفرد تنافراً (عدم اتساق) بين اثنين من معتقداته أو بين معتقداته وسلوكه، فإنه سيشعر بعدم الراحة النفسية وسيحاول تقليل هذا التنافر وتحقيق الاتساق" [١٠٧] وعلى الرغم من استناد دينيت إلى نظرية فستنجر، إلا أن تطبيقه لها على الظاهرة الدينية يغفل عن التعقيد الحقيقي للإيمان وتأثيره على هوية الفرد وفهمه للعالم، مما يجعل تفسيره قاصراً عن الإحاطة بالواقع الديني المعقد .

م ن خلال ما سبق يتضح ، أن جوهر نظرية دينيت، في نقد الدين ينحصر في تشبيهه للأفكار الدينية بالفيروسات وهو مثال صارخ على القصور العميق في فهمه للظاهرة الدينية. هذا التشبيه لا يتجاهل فقط العمق الروحي والوجودي للتجربة الدينية، بل يختزل الإيمان بكل تعقيداته إلى مجرد "عدوى فكرية".

[١٠٥] Durkheim, Emile. The Elementary Forms of Religious Life. (C. Cosman, Trans.). Oxford: Oxford University Press, ٢٠٠١, p. ٤٦
[١٠٦] Dennett, Daniel. Breaking the Spell: p. ٢٢١.
[١٠٧] Festinger, Leon. A Theory of Cognitive Dissonance. Stanford, CA: Stanford University Press, ١٩٥٧, p. ٣.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل ٢٠٢٤

علاوة على ذلك، فإن تطبيق دينيت الميكانيكي لنظريات التطور البيولوجي على الظواهر الثقافية يكشف عن عجزه في إدراك الفرادة الجوهرية للتجربة الإنسانية. فبدلاً من فهم الدين كتعبير عميق عن البحث الإنساني عن المعنى، يراه دينيت كمجرد استجابة تكيفية.

ومما يزيد الأمر تعقيداً، أن تفسير دينيت لانتقال المعتقدات الدينية يغفل تماماً عن العمق الروحي والتحول الشخصي المصاحب للاعتناق الحقيقي لدين ما. بدلاً من ذلك، يختزل التجربة الدينية إلى مجرد عملية تعلم اجتماعي، متجاهلاً البعد الشخصي والوجداني العميق للإيمان.

وفي سياق متصل، يكشف تفسير دينيت النفعي البحت للالتزام الديني عن عجزه في فهم عمق الإيمان الحقيقي. فهو يتجاهل التحول الروحي العميق والتجارب الشخصية المؤثرة التي تشكل جوهر الالتزام الديني.

أما فيما يتعلق بنظرية "استراتيجية الاعتقاد في الاعتقاد"، فرغم سعي دينيت لتقديم تفسير متعدد الأبعاد لاستمرار الإيمان الديني في عصر العلم، إلا أن هذا التفسير يكشف عن قصور فلسفي عميق وإشكاليات جوهرية.

وفي نهاية هذا المطلب ، تبدو نظرية دينيت كمحاولة سطحية لتطبيق نموذج علمي صارم على ظاهرة إنسانية بالغة التعقيد. إنها تفشل في إدراك أن الدين ليس مجرد مجموعة من الأفكار القابلة للتحليل العلمي، بل هو تعبير عميق عن الحالة الإنسانية بكل تناقضاتها.

وبالتالي فإن نهج دينيت يمثل نزعة علموية متطرفة تسعى لاختزال كل جوانب الوجود الإنساني إلى تفسيرات مادية بحتة. هذا النهج لا يفشل فقط في تقديم فهم حقيقي للظاهرة الدينية، بل يسهم أيضاً في إفقار الخطاب الفلسفي حول الدين والإيمان، مُظهراً بوضوح حدود التفسير العلمي في مواجهة التعقيد اللانهائي للتجربة الإنسانية.

المطلب الثاني: نقد دينيت للأدلة التقليدية على وجود الله

يقدم دانيال دينيت، في إطار فلسفته المادية الطبيعية، نقداً شاملاً وعميقاً للأدلة التقليدية على وجود الله. يستند في نقده إلى رؤيته المادية الطبيعية للعالم، والتي تشكلت من خلال دراساته العميقة في مجالات الفلسفة والعلوم المعرفية وعلم الأحياء التطوري.

يضع دينيت في كتابه "الفكرة الخطيرة لداروين" الأساس لموقفه من فكرة الألوهية فيقول:

"إن فكرة الله كمصمم ذكي هي، في النهاية، وهم جذاب ولكنه خطير. إنها تقدم إجابة سهلة لأسئلة صعبة، لكنها تعيق البحث العلمي الحقيقي عن الإجابات الحقيقية." [١٠٨]

[١٠٨] Dennett, Daniel C. Darwin's Dangerous Idea: p. ١٨.

هذا الموقف يشكل نقطة انطلاق لنقد دينيت الشامل للأدلة التقليدية على وجود الله ، وفي كتابه اللاحق "كسر السحر"، يتوسع دينيت في هذا النقد، متناولاً كل دليل على حدة بتحليل دقيق.

يبدأ دينيت بنقد الدليل الكوني (الكوزمولوجي) قائلا : " إن فكرة أن الكون يحتاج إلى سبب أول هي فكرة بسيطة وجذابة، لكنها تفشل في حل المشكلة التي تدعي حلها. إذا كان كل شيء يحتاج إلى سبب، فما الذي سبب الله؟" [١٠٩]

هذا النقد يعكس تأثر دينيت بفلسفة ديفيد هيوم، الذي قدم نقداً مماثلاً في كتابه "حوارات حول الدين الطبيعي". بمقولته الشهيرة : "إذا كان من الضروري افتراض سبب لكل شيء، فيجب أن يكون لله أيضاً سبب." [١١٠]ويتوسع دينيت في هذا النقد، مشيراً إلى أن الفيزياء الحديثة تقدم تفسيرات بديلة لنشأة الكون لا تتطلب وجود سبب أول. يستشهد بنظريات مثل نموذج هاوكينغ-هارتل لحالة الكون بلا حدود، قائلاً:

"النماذج الفيزيائية الحديثة للكون تظهر أنه من الممكن تصور كون بلا بداية زمنية، مما يجعل فكرة السبب الأول غير ضرورية." [١١١]

بعد ذلك ينتقل دينيت إلى نقد دليل التصميم (الغائي) بقوله : " إن نظرية التطور عن طريق الانتخاب الطبيعي تقدم تفسيراً أكثر اقتصاداً وقوة للتعقيد والتصميم الظاهري في الطبيعة. لم نعد بحاجة إلى افتراض مصمم ذكي لتفسير التعقيد البيولوجي." [١١٢]وفي هذا النقد يستند دينيت إلى أعمال عالم الأحياء البريطاني ريتشارد دوكينز، الذي يقول: "الانتخاب الطبيعي هو صانع الساعات الأعمى، الأعمى لأنه لا يرى إلى الأمام، ولا يخطط للعواقب، ولا لديه غرض في عينيه." [١١٣]ويتوسع دينيت في هذا النقد، مشيراً إلى أن التطور لا يقتصر على البيولوجيا فقط، بل يمتد ليشمل تطور الأفكار والثقافات ذلك أنه " يمكن للانتخاب الطبيعي أن ينتج تعقيداً بيولوجياً دون مصمم، يمكن للانتخاب الثقافي أن ينتج تعقيداً ثقافياً – بما في ذلك الأديان – دون مخطط إلهي." [١١٤]

واستكمالا لوقوفه على أدلة وجود الله يتناول الدليل الأخلاقي ، حيث يقدم دينيت رؤية تطورية للأخلاق قائلا أن : "الأخلاق يمكن أن تنشأ وتتطور بشكل طبيعي من خلال التفاعلات الاجتماعية والتطور الثقافي. لسنا بحاجة إلى الله لتفسير وجود القيم الأخلاقية." [١١٥]، ويستند

[١٠٩] Dennett, Daniel. p. ٢٤٢.
[١١٠] Hume, David. Dialogues Concerning Natural Religion. London: Penguin Classics, ١٩٩٠ [١٧٧٩], p. ٧٧
[١١١] Dennett, Daniel., p. ٢٤٤
[١١٢]] Ibid., p. ٢٥١
[١١٣] Dawkins, Richard. The Blind Watchmaker. New York: W. W. Norton & Company, ١٩٨٦, p. ٥.
[١١٤] Dennett, Daniel C. Darwin's Dangerous Idea: p. ٣٤٣
[١١٥] Dennett, Daniel. Breaking the Spell, p. ٢٧٩

دينيت في هذا الرأي إلى أعمال الفيلسوف البريطاني مايكل روس، الذي يقول: "الأخلاق هي نتاج التطور البيولوجي والثقافي، وليست هدية من الله أو أي قوة خارقة للطبيعة." [١١٦]

ويتوسع دينيت في هذه الفكرة، مشيراً إلى أن الأخلاق يمكن أن تكون موضوعية حتى بدون وجود الله ، حيث يرى أنه: "يمكننا بناء نظام أخلاقي موضوعي على أساس الرفاهية الإنسانية والتعاون الاجتماعي، دون الحاجة إلى افتراض وجود مشرع أخلاقي متعالٍ." [١١٧]

وفي سياق نقده للأدلة التقليدية على وجود الله، يتناول دينيت أيضاً مسألة الإرادة الحرة، التي غالباً ما تُستخدم كحجة لصالح وجود الله. يقول دينيت: بأن "فكرة الإرادة الحرة تتطلب وجود الله هي فكرة خاطئة. ، ذلك أننا يمكن تفسير الإرادة الحرة في إطار مادي طبيعي دون الحاجة إلى افتراض وجود روح غير مادية أو إله." [١١٨]

ويأخذ دينيت بتطوير هذه الفكرة ، حيث يقدم رؤية توافقية للإرادة الحرة بقوله أن : "الإرادة الحرة ليست وهماً، ولكنها أيضاً ليست قوة سحرية خارقة للطبيعة. إنها قدرة حقيقية تطورت لدى الكائنات المعقدة مثلنا" [١١٩]

هذا الموقف يحاول التوفيق بين الفهم العلمي للعقل كنظام فيزيائي خاضع لقوانين الطبيعة، وبين شعورنا الحدسي بالحرية والمسؤولية ، وهنا يرى دينيت أن الإرادة الحرة هي ظاهرة ناشئة عن التعقيد الهائل لأدمغتنا وقدرتنا على التفكير والتخطيط.

وفي إطاررده على الحجة القائلة بأن الإرادة الحرة تشكل دليلاً على وجود الروح أو النفس غير المادية، يقول دينيت: "لا نحتاج إلى افتراض وجود جوهر غير مادي لتفسير الإرادة الحرة. يمكن فهمها كناتج للعمليات المعقدة في أدمغتنا، التي تطورت عبر ملايين السنين." [١٢٠]

هذا الموقف يعكس التزام دينيت بالتفسير المادي الطبيعي للظواهر العقلية والسلوكية، بما في ذلك الإرادة الحرة.

بعد ذلك يتناول دينيت علاقة و الإرادة الحرة بمسألة الشر ومشكلة الألم في العالم، يقول في ذلك:

" فكرة أن يمنح الله البشر إرادة حرة لتبرير وجود الشر في العالم هي فكرة إشكالية. ، حيث أننا يمكننا فهم وجود الألم والمعاناة في إطار تطوري دون الحاجة إلى هذا التبرير اللاهوتي."[١٢١]

---

[١١٦] Ruse, Michael. Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy. Oxford: Basil Blackwell, ١٩٨٦, p. ٢٥٣

[١١٧] Dennett, Daniel. Breaking the Spell: p. ٢٨١

[١١٨] Dennett, Daniel. Freedom Evolves., p. ١٣.

[١١٩] Ibid., p. ٢٢٥

[١٢٠] Ibid., p. ٢٢٧

[١٢١] Dennett, Daniel. Breaking the Spell: p. ٢٩٠

وهذا الموقف من دانيت يتحدى به الحجة التقليدية التي تستخدم الإرادة الحرة لحل مشكلة الشر في العالم.

بناء على ذلك يقدم دينيت نقده للدليل الوجودي ، فيقول: "الدليل الوجودي هو مجرد لعبة لغوية. لا يمكننا استنتاج وجود شيء في العالم الحقيقي من مجرد تعريف أو مفهوم." ١٢٢و في هذا النقد يستند دينيت إلى أعمال الفيلسوف البريطاني برتراند راسل(١٨٧٢-١٩٧٠) الذي يقول: "من الواضح أن أي عدد من الأشياء التي لا وجود لها في الواقع يمكن أن تكون موضوع تفكير." ١٢٣ويتوسع دينيت في هذا النقد، مشيراً إلى أن الدليل الوجودي يعتمد على افتراضات مسبقة حول طبيعة الوجود والكمال: "الدليل الوجودي يفترض مسبقاً أن الوجود هو كمال، وأن الكمال يتضمن الوجود. هذه افتراضات فلسفية مثيرة للجدل وليست حقائق بديهية." ١٢٤

وفي إطار نقده لأدلة وجود الله يتوقف دينيت عند التجربة الدينية، حيث يقدم لها ، أيضا تفسيراً مادياً قائلا أن : "التجارب الدينية، مهما كانت قوية وصادقة بالنسبة لأصحابها، يمكن تفسيرها بشكل كامل من خلال علم الأعصاب وعلم النفس المعرفي دون الحاجة إلى افتراض وجود كائن إلهي." ١٢٥ في هذا الرأي يستند دينيت إلى أبحاث العالم الكندي مايكل بيرسينجر (١٩٤٥–٢٠١٨) ، الذي يقول:"يمكن إحداث تجارب روحية عميقة من خلال التحفيز المغناطيسي لمناطق معينة في الدماغ." ١٢٦ ، ويتوسع دينيت في هذه الفكرة، مشيراً إلى أن التجارب الدينية قد تكون نتيجة لعمليات تطورية حيث : "قد تكون التجارب الدينية نتاجاً ثانوياً لآليات عقلية تطورت لأغراض أخرى، مثل القدرة على التنبؤ بسلوك الآخرين أو فهم السببية في العالم الطبيعي." ١٢٧

وفي ختام هذا المطلب نلاحظ أن نقد دينيت للأدلة على وجود الله يمثل نموذجًا صارخاً للإفلاس الفلسفي المعاصر ، فقد فتح ستار العلمية والموضوعية، وهو بذلك يسقط في هاوية النزعة العلموية المتطرفة، مختزلًا الوجود الإنساني بكل تعقيداته إلى مجرد آليات مادية وبيولوجية. هذا الاختزال الفج يكشف عن عجز فكري مذهل في مواجهة الأسئلة الوجودية الكبرى التي شغلت الفلاسفة عبر العصور.

---

١٢٢ Ibid., p. ٢٤٦
١٢٣ Russell, Bertrand. The Problems of Philosophy. Oxford: Oxford University Press, ١٩١٢, p. ٥٦

١٢٤ Dennett, Daniel. Breaking the Spell: p. ٢٤٢.
١٢٥ Ibid., p. ٢٥٨
١٢٦ Persinger, Michael. "Religious and Mystical Experiences as Artifacts of Temporal Lobe Function: A General Hypothesis." Perceptual and Motor Skills, vol. ٥٧, ١٩٨٣, p. ١٢٥٥.
١٢٧ Dennett, Daniel. Breaking the Spell: p. ٢٦٠

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– إبريل ٢٠٢٤

إن تجاهل دينيت المتعمد للأبعاد الروحية والوجدانية للإيمان لا يعكس فقط قصورًا منهجيًا، بل يمثل إفقارًا متعمدًا للخطاب الفلسفي. إن اعتماده المفرط على التفسيرات التطورية والعصبية يكشف عن نظرة سطحية للوعي والإرادة الحرة، متجاهلًا الإشكاليات الفلسفية العميقة التي تثيرها هذه المفاهيم، والتي ناقشها فلاسفة من أمثال كانط وهوسرل بعمق أكبر بكثير.

لذا تبدو محاولة دينيت لتفكيك الأدلة التقليدية على وجود الله ، هي نوع من الممارسة في السفسطة الفكرية أكثر منها نقدًا فلسفيًا جادًا. فهو يتجاهل بشكل صارخ التطورات المعاصرة في الفلسفة الدينية والميتافيزيقيا، مكتفيًا بمهاجمة نسخ مبسطة من الحجج الكلاسيكية.

المطلب الثالث: موقف دينيت من العلاقة بين العلم والدين

يقدم دانيال دينيت رؤية مثيرة للجدل حول العلاقة بين العلم والدين، مستنداً إلى فلسفته المادية الطبيعية وإيمانه العميق بقدرة العلم على تفسير الظواهر كافة. لفهم عمق موقف دينيت، علينا استكشاف جوانبه المختلفة وارتباطاته بالتيارات الفلسفية والعلمية المعاصرة.

يضع دينيت الأساس لموقفه من العلاقة بين العلم والدين قائلا أن :"العلم والدين ليسا مجرد مجالين منفصلين للمعرفة، بل هما في حالة منافسة مباشرة لتفسير الواقع. العلم يقدم تفسيرات أفضل وأكثر دقة للظواهر التي كانت تُنسب تقليدياً إلى الله." [١٢٨]

هذا الموقف يعكس رفض دينيت لفكرة "المجالات غير المتداخلة" (NOMA) التي اقترحها عالم البيولوجيا ستيفن جاي جولد (١٩٤١-٢٠٠٢) ، حيث يشرح جولد هذا المفهوم قائلاً " يحاول العلم توثيق الواقع الحقيقي للعالم ويبتكر النظريات التي تنظم وتشرح هذه الملاحظات. ، من ناحية أخرى ، يتعامل الدين مع المعاني الإنسانية والقيم والغايات النهائية. هذان المجالان الحيويان للاستقصاء البشري متميزان تماماً ويغطيان اهتمامات مختلفة بالكامل؛ فالعلم في المجال التجريبي، والدين في مجال الغايات النهائية والمعنى الأخلاقي والقيمة. [١٢٩]

يرفض دينيت فكرة NOMA لجولد، ويرى " رغم أنها مصممة بنوايا حسنة، هي في الواقع، كما أراها، استراتيجية سياسية لطيفة لتجنب الصراع بين العلم والدين من خلال رسم خط فاصل وهمي بينهما. ، لكن هذا الخط لا يمكن رسمه بشكل مقنع. فالعلم يجب أن يكون حراً في التحقيق في أي ظاهرة، بما في ذلك الإيمان الديني نفسه كظاهرة طبيعية. والدين لا يستطيع أن يتخلى عن مزاعمه الحقيقية عن العالم دون أن يفقد مصداقيته بالكام" [١٣٠]

[١٢٨] Dennett Daniel. Breaking the Spell: p. ٣٠.
[١٢٩] Gould Stephen Jay. Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life. New York: Ballantine Books, ١٩٩٩, p. ٦
[١٣٠] Dennett Daniel. Breaking the Spell: p. ٢٩.

وهنا نلمح تأثر دينيت بالوضعية المنطقية، خاصة أفكار رودولف كارناب. في كتابه "البناء المنطقي للعالم" (١٩٢٨)، لاسيما في مقولة كارناب: "يجب أن يكون هدفنا هو إعادة بناء كل المعرفة البشرية على أساس مفاهيم واضحة ومحددة بدقة، وذلك باستخدام الأدوات المنطقية والرياضية الحديثة." [١٣١]

انطلاقا من هذا الفهم كان رفض دينيت التام لفكرة الفصل بين مجال العلم والدين ، وهو يعكس التزامه بنهج شمولي في فهم الواقع، حيث يرى أن العلم قادر ويجب أن يكون حراً في دراسة كافة الظواهر، بما فيها الظاهرة الدينية نفسها.

هذا الموقف يتجاوز مجرد النقد السطحي لـــ NOMA، بل يؤسس لرؤية إبستمولوجية أكثر جذرية. فدينيت لا يرى الدين كمجال منفصل عن العالم الطبيعي، بل كظاهرة طبيعية قابلة للدراسة العلمية. هذا يعكس نزعة طبيعانية قوية في فلسفته، ترفض أي ادعاءات بوجود مجالات معرفية تتجاوز نطاق الاستقصاء العلمي.

وهو ما اتضح جلياً بتأثره بأفكار كارناب، من خلال سعيه لإعادة بناء المعرفة البشرية على أسس منطقية ورياضية. هذا النهج يتوازى مع محاولة دينيت لإخضاع الظاهرة الدينية للتحليل العلمي الصارم. وهو ما يعكس تماما أسلوب دينيت وإيمانه العميق بقدرة العلم على تقديم فهم شامل وموحد للواقع، متجاوزاً التقسيمات التقليدية بين مجالات المعرفة المختلفة، وخاصة بين العلم والدين.

واستكمالا لهذا النهج ، يتوسع دينيت في فكرة تفوق التفسيرات العلمية على التفسيرات الدينية قائلا:

" بأن العلم يقدم تفسيرات متماسكة ومدعومة بالأدلة،من نشأة الكون إلى تطور الحياة، ومن أصل الأخلاق إلى طبيعة الوعي، كل هذا دون الحاجة إلى افتراض وجود قوى خارقة للطبيعة." [١٣٢]

هذا الموقف الماديّة يعكس تأثره ، بويلارد كواين. الذي يؤكد أن " علم الفيزياء يقدم لنا أفضل نظرية عن ما هو موجود، وأن كل الأشياء الأخرى التي نتحدث عنها يمكن اختزالها بطريقة ما إلى ما يتحدث عنه علم الفيزياء." [١٣٣]وهو ما انعكس ، بوضوح على موقف دينيت

[١٣١] Carnap Rudolf. The Logical Structure of the World, p. ٥.
[١٣٢] Dennett, Daniel. Darwin's Dangerous Idea: p. ٢١.
[١٣٣] Quine Willard Van Orman. "On What There Is." Review of Metaphysics, ١٩٤٨, ٢(٥), p. ٢١.

من قضية التعارض بين النظريات العلمية والنصوص الدينية، فيقول : "عندما يتعارض النص الديني مع الحقائق العلمية، فإن الخيار الوحيد المنطقي هو تعديل تفسيرنا للنص الديني." [١٣٤]

وهو نفس ما ذهب إليه توماس كون، خاصة فكرته عن تغير النماذج العلمية. عندما قال "عندما يتغير النموذج، يرى العالم أشياء مختلفة عندما ينظر بأدوات مألوفة في الأماكن التي نظر فيها من قبل." [١٣٥]

إن فلسفة دينيت تمثل محاولة جريئة لتطبيق النهج العلمي على كافة جوانب الوجود الإنساني، بما في ذلك الظواهر التي كانت تُعتبر تقليدياً خارج نطاق العلم.

في معالجته لقضية الوعي، يتبنى دينيت موقفاً ماديّاً صارماً، قائلاً: "الوعي، الذي طالما اعتُبر جوهر الروح الإنسانية وخارج نطاق التفسير العلمي، يمكن فهمه الآن من خلال نماذج علمية دقيقة." [١٣٦] هذا الموقف يتأثر بشكل كبير بالفلسفة التحليلية، خاصة أعمال جيلبرت رايل الذي يرى في الاعتقاد " جوهراً عقلياً منفصلاً عن الجسم هو 'خطأ منطقي من نوع خاص .... إنه خطأ فئوي." [١٣٧]

بعد ذلك يتناول دانيت تحليله للمعجزات والتجارب الدينية، موسعا النقد التجريبي بقوله: "ما كان يُعتبر معجزات في الماضي يمكن الآن تفسيره من خلال العلم. التجارب الروحية العميقة، بما في ذلك الشعور بحضور إلهي، يمكن إحداثها وتفسيرها من خلال التقنيات العصبية الحديثة." [١٣٨] ويتضح هنا تأثره بديفيد هيوم الذي يرى أنه "لا يوجد شهادة كافية لإثبات معجزة، ما لم تكن الشهادة من النوع الذي يكون كذبه أكثر إعجازاً من الحقيقة التي تسعى لإثباتها." [١٣٩]

بالإضاف لما سبق يحاول دنيت وفقا له ، معالجة قضية الغائية في الطبيعة، حيث يدمج بين الداروينية والفلسفة، قائلاً: "الطبيعة تبدو وكأنها مصممة لغاية ما، لكن هذا المظهر هو نتيجة لعملية التطور عن طريق الانتخاب الطبيعي، وليس لتصميم ذكي." [١٤٠] وهو ما يتوافق مع رؤية ريتشارد دوكينز الذي يرى أن "البيولوجيا هي دراسة الأشياء المعقدة التي تبدو وكأنها مصممة لغرض ما." [١٤١]

---

[١٣٤] Dennett, Daniel. Breaking the Spell: p. ٢٣٨.
[١٣٥] Kuhn Thomas. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University of Chicago Press, ١٩٦٢, p. ١١١.
[١٣٦] Dennett Daniel. Consciousness Explained., p. ٣٣.
[١٣٧] Ryle Gilbert. The Concept of Mind. London: Hutchinson, ١٩٤٩, p. ١٦.
[١٣٨] Dennett Daniel. Breaking the Spell, p. ٢٥٨.
[١٣٩] Hume David. An Enquiry Concerning Human Understanding. Oxford: Oxford University Press, ١٩٩٩, p. ١١٤.
[١٤٠] Dennett Daniel. Darwin's Dangerous Idea: p. ٦٥.
[١٤١] Dawkins Richard. The Blind Watchmaker., p. ١.

كذلك ، يتوقف دينيت عند مفهم الأخلاق الدينية وعلاقتها بالعلم ، ويرى أن "العلم لا يقوض الأخلاق الدينية فحسب، بل يقدم أساساً أكثر متانة للأخلاق. ، وهو ما يمكننا من بناء نظام أخلاقي على أساس الفهم العلمي للرفاهية الإنسانية والتعاون الاجتماعي." [١٤٢] هذا النهج يتماشى مع فلسفة جون ديوي الذي يرى أن "الأخلاق يجب أن تكون علمية... يجب أن تستند إلى دراسة الطبيعة البشرية والمجتمع." [١٤٣]

ويمتد تحليل دينيت إلى قضية حرية الإرادة، متأثرا بأفكار الفيلسوف الأمريكي هاري فرانكفورت (١٩٢٩-) الذي يرى أن "حرية الإرادة لا تتطلب القدرة على الاختيار بشكل مختلف في نفس الظروف، بل القدرة على التصرف وفقاً لرغباتنا من الدرجة الثانية." [١٤٤]

يأخذ دينيت هذه المقولة ،من خلال محاولة توفيقية بين العلم وحرية الإرادة ويذهب بالقول إلى أن: "فهمنا العلمي للدماغ يقوض الفكرة الدينية التقليدية عن الروح الحرة. ومع ذلك، يمكننا إعادة تعريف حرية الإرادة بطريقة تتوافق مع الفهم العلمي وتحافظ على أهميتها الأخلاقية والقانونية."[١٤٥]

في النهاية ، يتضح لنا من خلال العرض السابق أن ، فلسفة دينيت، رغم ادعائها الجدة والأصالة، ليست سوى تلفيق سطحي لأفكار فلاسفة سابقين. فموقفه من العلاقة بين العلم والدين ليس إلا صدى باهتاً للوضعية المنطقية لكارناب، مفتقراً لعمقها الفلسفي. كذلك نقده لـــ NOMA يكشف عن فهم سطحي لتعقيدات العلاقة بين العلم والدين، متجاهلاً النقاشات الفلسفية العميقة حول حدود المعرفة العلمية.

أما تحليله المادي للوعي ليس سوى إعادة صياغة لأفكار رايل، دون إضافة جوهرية. كذلك موقفه من المعجزات والتجارب الدينية يعيد إنتاج حجج هيوم، مفتقراً لفهم عميق للتجربة الدينية المعاصرة.

أما رؤيته للغائية في الطبيعة فإنها ببساطة تكررأفكار دوكينز، دون تقديم رؤية فلسفية متماسكة.نضيف إلى ذلك ، أن محاولته لتأسيس الأخلاق على أساس علمي تعكس فهماً سطحياً لفلسفة ديوي، متجاهلة التعقيدات الفلسفية للأخلاق.

أخيراً، فإن موقفه من حرية الإرادة ليس سوى محاولة غير موفقة للتوفيق بين أفكار فرانكفورت والحتمية العلمية ، وبالتالي تبدو فلسفة دينيت مجموعة من الاقتباسات المعاد

[١٤٢] Dennett Daniel. Breaking the Spell: p. ٢٧٩.
[١٤٣] Dewey John. Human Nature and Conduct. New York: Henry Holt and Company, ١٩٢٢, p. ٢٩٥.
[١٤٤] Frankfurt Harry. "Freedom of the Will and the Concept of a Person." The Journal of Philosophy, ١٩٧١, ٦٨(١), p. ٧.
[١٤٥] Dennett Daniel. Freedom Evolves., p. ١٣.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– إبريل ٢٠٢٤

صياغتها، تفتقر إلى الأصالة الفكرية والعمق الفلسفي، عاجزة عن تقديم رؤية متماسكة للعلاقة بين العلم والدين والفلسفة. وهذا ما يتيح لنا في المبحث الرابع استعراض المغالطات المنطقية التي تتغلغل في فلسفة دينيت

المبحث الرابع: المغالطات المنطقية في مشروع دينيت الإلحادي

المطلب الأول: مغالطات الاختزال والتعميم المفرط في الأسس الفلسفية لدينيت

يتضح من العرض السابق أن مشروع دانيال دينيت الفلسفي يعد ، محاولة طموحة لتقديم تفسير مادي شامل للواقع، بما في ذلك الظواهر العقلية والثقافية والدينية.

هذا المشروع، الذي يستند بشكل أساسي إلى المادية الطبيعية ونظرية التطور، يسعى إلى تجاوز التفسيرات التقليدية للوعي والثقافة والدين، مقدماً رؤية علمية موحدة للوجود.

غير أن هذا المشروع، رغم جرأته وشموليته، يقع في عدة مغالطات منطقية وفلسفية تكشف عن قصور جوهري في أسسه النظرية ، هذه المغالطات لا تقتصر على كونها أخطاء منهجية بسيطة، بل تعكس تحديات عميقة تواجه أي محاولة لتقديم تفسير مادي بحت للواقع الإنساني بكل تعقيداته.

في هذا المطلب، سنقوم بتحليل نقدي معمق لهذه المغالطات، مستندين إلى آراء فلاسفة ومفكرين بارزين، ومقدمين أمثلة وقياسات توضح حدود النهج المادي في تفسير تعقيدات الوجود الإنساني.

١. مغالطة الاختزال في الموقف المادي الطبيعي:

سبق أن ذكرنا موقف دينيت المادي الطبيعي بقوله"المادية الطبيعية هي الموقف الفلسفي الذي يرى أن كل ما هو موجود في الكون هو مادي أو ناتج عن عمليات مادية، وأن جميع الظواهر، بما في ذلك الظواهر العقلية والثقافية، يمكن تفسيرها في النهاية من خلال القوانين الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية" [١٤٦]

هذا الموقف يقع في مغالطة الاختزال، حيث يفترض أن جميع الظواهر المعقدة، بما فيها الوعي والثقافة، يمكن ردها إلى عمليات مادية بسيطة. ، وهذا الافتراض يتجاهل إمكانية وجود خصائص ناشئة أو مستويات من التعقيد لا يمكن اختزالها بسهولة إلى مكوناتها الأساسية.

ويقدم توماس ناجل نقداً قوياً لهذا الموقف بقوله :"التفسير المادي للعقل يبدو غير مكتمل بشكل جوهري. هناك جوانب من التجربة الذاتية والوعي لا يمكن استيعابها بشكل كامل في إطار مادي بحت" [١٤٧]

[١٤٦] Dennett, Daniel. Breaking the Spell. p. ٢٥.
[١٤٧] Nagel, Thomas. Mind and Cosmos: p. ٤٤.

على سبيل المثال: عندما نتذوق طعم الفراولة، هناك خبرة ذاتية فريدة لهذا التذوق. هل يمكن اختزال هذه الخبرة الذاتية إلى مجرد تفاعلات كيميائية في خلايا التذوق واللسان والدماغ؟ ألا نفقد شيئاً جوهرياً في هذا الاختزال؟

وبالتالي فالاختزال المادي للعقل ، كما يذهب جون سيرل " يفشل في التعامل مع الطبيعة الذاتية الأساسية للوعي. ذلك أن هناك جانب 'كيف يبدو الأمر' للخبرة الواعية لا يمكن اختزاله إلى مجرد وظائف عصبية"[١٤٨]. وفي ذلك إشارة إلى أن هناك بعداً نوعياً للخبرة الذاتية لا يمكن اختزاله إلى مجرد عمليات فيزيائية، مهما كانت معقدة. وهذا يدعونا إلى التفكير في الفجوة بين الوصف الموضوعي للعمليات الدماغية والخبرة الذاتية للوعي.

٢. مغالطة التعميم المفرط في تطبيق نظرية التطور:

يميل دينيت إلى تطبيق نموذج التطور الداروينى على نطاق واسع، متجاوزاً مجال البيولوجيا إلى الثقافة والدين، لا سيما في مقولته أن "الثقافة، مثل الحياة نفسها، هي ظاهرة داروينية – معقدة، متنوعة، وجميلة، ولكنها في النهاية نتاج لآليات بسيطة وغير واعية"[١٤٩].

هذا التعميم الذي يؤكد عليه دينيت ، يقع في مغالطة التعميم المفرط، متجاهلاً الفروق الجوهرية بين التطور البيولوجي والتغير الثقافي.

فالدين وفقا لتشارلز تايلور:" ليس مجرد مجموعة من المعتقدات، بل هو طريقة لفهم الذات والعالم، وإطار للمعنى والقيم الأخلاقية. لذلك يفشل التفسير العلمي البحت في فهم هذه الأبعاد العميقة للتجربة الدينية"[١٥٠].

وقياسا على تطبيق نظرية التطور على الثقافة والدين ، فهو على غرار تطبيق قوانين الفيزياء على علم النفس – فقد يتوفر بعض الرؤى، لكنه يفشل في التقاط الجوهر الكامل للظاهرة.

وفي هذا الصدد يضيف ألفين بلانتينجا بأنه : "حتى لو كان التطور صحيحاً، فإنه لا يستبعد وجود الله. ، ذلك أن الله يمكن له أن يستخدم عملية التطور كوسيلة للخلق"[١٥١].

وهذا يؤكد أنه حتى لو كان التفسير التطوري، صحيحاً، فإن ذلك لا ينفي بالضرورة الأبعاد الروحية أو الميتافيزيقية للوجود.

---

[١٤٨] Searle, John R. The Rediscovery of the Mind. p. ١١٧.
[١٤٩] Dennett, Daniel. Darwin's Dangerous. ٣٤٣.
[١٥٠] Taylor, Charles. A Secular Age. p. ٥١٠.
[١٥١] Plantinga, Alvin. Where the Conflict Really Lies. p. ٣١١.

٣. مغالطة الاستدلال الدائري في تفسير العقل والوعي:

إذا توقفنا عند نظرية دينيت عن "المسودات المتعددة" للوعي وقوله أن : "الوعي ليس نتيجة لعملية واحدة أو مركز واحد في الدماغ، بل هو نتيجة لعمليات موزعة ومتوازية، تنتج 'مسودات' متعددة من المحتوى العقلي. ما نسميه 'الوعي' هو النتيجة النهائية لهذه العمليات المتعددة والمتنافسة"[١٥٢].

نلاحظ أن هذا التفسير يقع في مغالطة الاستدلال الدائري، حيث يفسر دينيت العقل والوعي من خلال العمليات الدماغية، ثم يستخدم هذا التفسير لإثبات أن العقل ليس سوى نتاج للدماغ.

وهذه المشكلة يشير إليها ديفيد تشالمرز بقوله : "حتى بعد أن نفسر جميع الوظائف المعرفية والسلوكية المرتبطة بالوعي، تبقى مشكلة تفسير لماذا يرافق أداء هذه الوظائف خبرة واعية. لماذا لا تحدث كل هذه العمليات 'في الظلام'، دون أي خبرة داخلية؟"[١٥٣].

هذا الاستدلال الدائري يجعلنا نفكر بأن العقل هو نتاج الدماغ لأن كل العمليات العقلية يمكن تفسيرها من خلال النشاط الدماغي ، ومن ناحية أخرى نعرف أن كل العمليات العقلية مرتبطة بالنشاط الدماغي لأن العقل هو نتاج الدماغ. وهذا يدخلنا في دائرة لا يمكن الخروج منها

٤. مغالطة التجاهل في معالجة "المشكلة الصعبة للوعي":

ذكرنا من قبل ما قاله دينيت بأن :"كل ما نحتاجه لتفسير العقل هو المزيد والمزيد من الماكينات الصغيرة – لا شيء غير ذلك، ولا أرواح أو جواهر غامضة، فقط آليات صغيرة تدفع آليات صغيرة أخرى"[١٥٤].

هذا التصريح يقع في مغالطة التجاهل، حيث يتجاهل دينيت ما يسميه الفيلسوف ديفيد تشالمرز "المشكلة الصعبة للوعي".

هذه "المشكلة الصعبة للوعي هي مشكلة الخبرة. عندما نفكر ونُدرك، تحدث معالجة للمعلومات، لكن هناك أيضًا جانب ذاتي للتجربة. كيف يمكن لنظام فيزيائي أن ينتج شيئًا كهذا؟"[١٥٥].

---

[١٥٢] Dennett, Daniel. Consciousness Explained. p. ١١١

[١٥٣] Chalmers, David J. "Facing Up to the Problem of Consciousness." Journal of Consciousness Studies, vol. ٢, no. ٣, ١٩٩٥. p. ٢٠١.

[١٥٤] Dennett, Daniel. Kinds of Minds: p. ٢٣.

[١٥٥] Chalmers, David J. The Conscious Mind: p. xii.

بمعنى آخر، تشير "المشكلة الصعبة للوعي" إلى الفجوة التفسيرية بين العمليات الفيزيائية في الدماغ والتجربة الذاتية للوعي. فبينما يمكننا وصف ومراقبة النشاط العصبي، يبقى السؤال قائمًا: كيف تنشأ المشاعر والأحاسيس والخبرات الشخصية من هذه العمليات المادية؟

هذه المشكلة تتحدى الافتراض البسيط بأن مجرد وجود آليات معقدة كافٍ لتفسير ظاهرة الوعي بكل أبعادها، وتدعو إلى نظرة أكثر شمولية وعمقًا في دراسة العقل البشري

٥. مغالطة الخلط بين التفسير والتبرير في نقده للدين:

قدم دينيت تفسيرًا تطوريًا لنشأة الدين، ثم استخدم هذا التفسير لنقد صحة المعتقدات الدينية.

هذا يمثل مغالطة الخلط بين التفسير والتبرير.

هذه المغالطة يشير إليها وليام ألستون (١٩٢١-٢٠٠٩) بقوله أن : "التفسير الطبيعي لنشأة المعتقدات الدينية لا يقدم في حد ذاته أي دليل على عدم وجود الله. إنه يخلط بين سؤال الأصل وسؤال الصحة"[١٥٦].

تكمن أهمية هذا القول في الكشف عن قصور منهجي في مقاربة دينيت للظاهرة الدينية. فتفسير نشأة معتقد ما لا يعني بالضرورة الحكم على صحته أو بطلانه. هذا الخلط يتجاهل إمكانية وجود أسباب وجيهة للاعتقاد بصرف النظر عن أصله التاريخي أو التطوري.

كما أن هذا النهج يفترض مسبقًا أن التفسير الطبيعي هو التفسير الوحيد الممكن، متجاهلاً احتمالية وجود تفسيرات أخرى أو مستويات متعددة من التفسير.

هذا يثير تساؤلات عميقة حول حدود المنهج العلمي في فهم الظواهر الإنسانية المعقدة كالدين، ويدعو إلى نظرة أكثر شمولية تأخذ في الاعتبار الأبعاد الفلسفية والوجودية للتجربة الدينية.

٦. مغالطة الاستقراء الناقص في تعميم النموذج العلمي:

اتخذ دينيت أسلوب التعميم في كل أفكاره ونهجه الفلسفي ، لا سيما في تعميم نجاح العلم في مجالات معينة على كل مجالات المعرفة البشرية ، وهذا يمثل مغالطة الاستقراء الناقص.

[١٥٦] - Alston, William P. Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience. Ithaca: Cornell University Press, ١٩٩١.p,٢٨٨

يحذر من هذا النهج يورجن هابرماس (-١٩٢٩) ، بقوله أن:"العلموية التي تعمم المنهج العلمي على كل مجالات الحياة تفشل في إدراك الطبيعة المتعددة الأبعاد للعقل البشري والمجتمع"[١٥٧].

هذا التحذير من هابرماس يسلط الضوء على إشكالية جوهرية في الفكر العلموي المتطرف الذي يتبناه دينيت. فالاعتماد الحصري على المنهج العلمي التجريبي في فهم كل جوانب الوجود البشري يغفل عن أشكال أخرى من المعرفة والخبرة الإنسانية التي قد لا تخضع للقياس الكمي أو التجريب المباشر.

كما يتجاهل نهد دينيت أيضًا الطبيعة المعقدة والمتعددة لأبعاد للظواهر الإنسانية والاجتماعية، والتي غالبًا ما تتطلب مقاربات متنوعة تشمل التفسير الهرمنيوطيقي، والتحليل الفينومينولوجي، والنقد الثقافي، إلى جانب المنهج العلمي التجريبي.

علاوة على ذلك، فإن هذا التعميم المفرط للنموذج العلمي قد يؤدي إلى إغفال القيم الأخلاقية والجمالية والروحية التي تشكل جزءًا أساسيًا من التجربة الإنسانية، والتي قد لا يمكن اختزالها إلى مجرد وقائع علمية قابلة للقياس ، بالإضافة إلى ذلك قد يكون " الاختزال المادي الصارم مفيداً كفرضية عمل في العلوم الطبيعية، لكنه غير كافٍ كفلسفة شاملة للواقع"[١٥٨].

وفي نهاية هذا المطلب نرى أن هذه المغالطات – الاختزال، التعميم المفرط، الاستدلال الدائري، التجاهل، الخلط بين التفسير والتبرير، والاستقراء الناقص – تكشف عن قصور جوهري في محاولة دينيت لتقديم تفسير مادي شامل للواقع. فبينما تقدم رؤيته إطاراً متماسكاً ظاهرياً، فإنها تفشل في التعامل مع التعقيد الحقيقي للظواهر العقلية والثقافية والدينية.

المطلب الثاني: مغالطات التجاهل والتبسيط في نقد الدين والأدلة على وجود الله

إذا توقفنا عند نقد دانيال دينيت للدين والأدلة التقليدية على وجود الله، نلاحظ جرأة فكرية تتجاوز حدود الطرح الفلسفي المعتاد. يتميز نهجه بشمولية تسعى لتفكيك البنى الدينية من جذورها، مستنداً إلى رؤية مادية صارمة. غير أن هذا النقد، رغم قوته الظاهرية وجاذبيته لبعض الأوساط العلمية، يسقط في فخ عدة مغالطات منطقية وفلسفية تقوض أسسه وتكشف عن قصور منهجي عميق. هذه المغالطات لا تقتصر على كونها أخطاء منطقية بسيطة، بل تعكس إشكالية جوهرية في فهم الظاهرة الدينية بكل تعقيداتها وأبعادها الوجودية والثقافية. نلمس في نقد

[١٥٧] Habermas, Jürgen. Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays. Cambridge: Polity Press, ٢٠٠٨. p. ١٤٠.

[١٥٨] Taylor, Charles. A Secular Age. p. ٥٩٤.

دينيت ميلاً واضحاً نحو التبسيط المفرط لقضايا فلسفية ولاهوتية عميقة الجذور، وتجاهلاً شبه متعمد للأبعاد الذاتية والوجدانية للتجربة الدينية.

يسعى هذا المطلب لتقديم تحليل نقدي معمق لهذه المغالطات، مستنداً إلى آراء فلاسفة ومفكرين بارزين من مختلف التوجهات الفكرية، ومقدماً أمثلة وقياسات توضح حدود النهج المادي في استيعاب الظاهرة الدينية بكل تجلياتها وتعقيداتها..

١. مغالطة رجل القش في نقد الأدلة التقليدية على وجود الله:

يقع دينيت في مغالطة الرجل القش عند تناوله للأدلة التقليدية على وجود الله، حيث يقدم نسخاً مبسطة ومختزلة لهذه الحجج الفلسفية المعقدة. في معالجته للدليل الكوني، نجده يختزل الاستدلال إلى صيغة سطحية تتجاهل عمق وتعقيد الطرح الفلسفي الأصلي. يقول دينيت: "الدليل الكوني يفترض أن كل شيء له سبب، وبالتالي يجب أن يكون للكون سبب، وهذا السبب هو الله. لكن هذا يثير السؤال: ما الذي سبب الله؟"[١٥٩]. هذا التبسيط المخل يتجاهل التمييز الدقيق في الفلسفة بين الموجودات الممكنة والواجبة، وكذلك الفرق بين السببية داخل الزمان وخارجه. كما أن هذا النهج في النقد لا يواجه جوهر الحجة الكونية، بل يشوهها ليسهل نقضها، مما يكشف عن قصور منهجي في مقاربة دينيت للأدلة الفلسفية التقليدية على وجود الله.

يقدم ويليام لين كريج تحليلاً دقيقاً يكشف عن القصور الفلسفي في مقاربة دينيت للدليل الكوني. بقوله:

" الدليل الكوني لا يفترض ببساطة أن كل شيء له سبب. بل يقول إن كل ما يبدأ في الوجود له سبب. الله، بحسب هذا الاستدلال، لم يبدأ في الوجود بل هو أزلي، وبالتالي لا يحتاج إلى سبب"[١٦٠].

هذا التوضيح يكشف عن تمييز أنطولوجي جوهري بين الموجودات الزمانية والموجود الأزلي، وهو تمييز يتجاهله دينيت في نقده. إن هذا التجاهل لا يعكس فقط سوء فهم للحجة الكونية، بل يكشف عن قصور منهجي في التعامل مع الأطروحات الميتافيزيقية المعقدة. فالتبسيط المخل الذي يمارسه دينيت يؤدي إلى تشويه جوهر الاستدلال الفلسفي، مما يجعل نقده يفتقر إلى العمق والدقة اللازمين لمواجهة الأطروحات الفلسفية الرصينة في مجال الفلسفة الدينية.

[١٥٩] Dennett, Daniel. Breaking the Spell, p. ٢٤٢.
[١٦٠] Craig, William Lane. The Kalam Cosmological Argument. London: Macmillan, ١٩٧٩, p. ١٤٩.

٢. مغالطة التجاهل في التعامل مع التجارب الدينية:

تتجلى مغالطة التجاهل بوضوح في مقاربة دينيت للتجارب الدينية، حيث يسقط في فخ الاختزالية المادية، متغافلاً عن العمق الفينومينولوجي لهذه الظواهر، و يصرح دينيت: "التجارب الدينية، مهما كانت قوية وصادقة بالنسبة لأصحابها، يمكن تفسيرها بشكل كامل من خلال علم الأعصاب وعلم النفس المعرفي دون الحاجة إلى افتراض وجود كائن إلهي". هذا الموقف يجسد نزعة علموية تختزل الوجود الإنساني إلى مجرد آليات فيزيولوجية، متجاهلة الأبعاد الوجودية والهرمنيوطيقية الجوهرية للتجربة الدينية.

في المقابل، يطرح تشارلز تايلور رؤية أكثر عمقاً وشمولية، مؤكداً: "التجربة الدينية ليست مجرد ظاهرة عصبية، بل هي تجربة معاشة تشكل هوية الشخص وفهمه للعالم. تفسيرها بشكل مختزل إلى مجرد نشاط دماغي يفقدها جوهرها وأهميتها في حياة المؤمنين"[١٦١]. هذا الطرح يكشف عن إدراك أعمق للبعد الأنطولوجي للتجربة الدينية، معترفاً بدورها المحوري في تشكيل الهوية والمعنى في الوجود الإنساني. إن تجاهل دينيت لهذا البعد لا يعكس فقط قصوراً منهجياً، بل يبرز عجز النموذج المادي البحت عن استيعاب التعقيد الوجودي للظاهرة الدينية، مما يشكل جوهر مغالطة التجاهل في تحليله.

٣. مغالطة الخلط بين التفسير والتبرير:

في معالجته لنشأة الدين، يقع دينيت في مغالطة فلسفية عميقة تتمثل في الخلط بين التفسير الطبيعي للظاهرة الدينية وتبرير صحة المعتقدات الدينية ذاتها. في كتابه "كسر السحر"، يطرح دينيت افتراضاً إشكالياً: "إذا استطعنا تفسير نشأة وتطور الدين من خلال آليات طبيعية وتطورية، فإن هذا يقوض الادعاء بأن الدين هو حقيقة إلهية منزلة"[١٦٢].

هذا الاستدلال يكشف عن خلط منطقي بين مستويين مختلفين من التحليل: المستوى الوصفي التفسيري والمستوى المعياري التبريري.

يقدم ألفين بلانتينجا نقداً عميقاً لهذه المغالطة، مشيراً إلى أن: "حتى لو كان لدينا تفسير تطوري كامل لنشأة الإيمان الديني، فهذا لا يعني بالضرورة أن هذا الإيمان خاطئ. فقد يكون الله قد استخدم عملية التطور لغرس الإيمان به في البشر"[١٦٣]. هذا الطرح يكشف عن تعقيد العلاقة بين الأصل التاريخي للمعتقد وصحته المعرفية، مسلطاً الضوء على الفجوة المنطقية بين التفسير الجيني والتبرير الإبستمولوجي. إن تجاهل دينيت لهذا التمييز الدقيق لا يعكس فقط قصوراً في

[١٦١] Taylor, Charles. A Secular Age., p. ٥١٠.
[١٦٢] Dennett, Daniel. Breaking the Spell: p. ٣٠٩.
[١٦٣] Plantinga, Alvin. Where the Conflict Really Lisp. ٣١١.

التحليل الفلسفي، بل يكشف عن نزعة اختزالية تسعى لتقويض المعتقدات الدينية دون مواجهة حقيقية لمضامينها المعرفية والوجودية.

٤. مغالطة التعميم المفرط في نقد الدين:

يقع دينيت في فخ التعميم المفرط في نقده الشامل للدين، ، متجاوزاً التنوع الثري والتعقيد الجوهري للظاهرة الدينية. في كتابه "كسر السحر"، يطرح دينيت تعميماً إشكالياً: "الدين، في جوهره، هو ظاهرة اجتماعية تطورت لتلبية حاجات بشرية معينة، وليس حقيقة متعالية"[١٦٤]. هذا التصريح يكشف عن نزعة اختزالية تسعى لحصر الدين في إطار وظيفي اجتماعي ضيق، متجاهلة الأبعاد الميتافيزيقية والوجودية العميقة للتجربة الدينية.

في المقابل، يقدم ويليام جيمس (١٨٤٢-١٩١٠) رؤية أكثر دقة وعمقاً للظاهرة الدينية، مشيراً إلى أن: "التجارب الدينية متنوعة ومتعددة بقدر تنوع البشر أنفسهم. تعميم حكم واحد على كل هذا التنوع هو تبسيط مخل للواقع الديني المعقد"[١٦٥]. هذا الطرح يسلط الضوء على التعددية الجوهرية في التجارب والممارسات الدينية، مؤكداً على استحالة اختزال هذا التنوع الثري في نموذج تفسيري أحادي.

إن مغالطة التعميم المفرط التي يقع فيها دينيت لا تعكس فقط قصوراً منهجياً في التعامل مع الظاهرة الدينية، بل تكشف أيضاً عن تحيز إبستمولوجي يسعى لفرض رؤية أحادية على واقع متعدد الأبعاد. هذا النهج يفشل في التقاط الغنى الفينومينولوجي للتجربة الدينية، ويتجاهل الأبعاد الهرمنيوطيقية والوجودية التي تشكل جوهر الإيمان لدى الملايين من البشر عبر الثقافات والعصور.

٥ . مغالطة التبسيط المفرط في مفهوم "الخطاف السماوي":

قدم دينيت في محاولته لتفسير انتشار الأفكار الدينية، مفهوم "الخطاف السماوي"، الذي يعكس نزعة تبسيطية مفرطة في فهم الظاهرة الدينية. عنما صرح بأن: "الأفكار الدينية هي مثال ممتاز على الخطاطيف السماوية – أفكار تعلق بسهولة في أذهان البشر وتنتشر بسرعة في المجتمع[١٦٦]. هذا المفهوم، رغم جاذبيته الظاهرية، يختزل التعقيد الهائل للتجربة الدينية إلى مجرد مجرد آلية انتشار ميميتية بسيطة.

---

[١٦٤] Dennett, Daniel. Breaking the Spell: p. ١٠٣.
[١٦٥] James, William. The Varieties of Religious Experience. New York: Longmans, Green and Co., ١٩٠٢, p. ٤٨٧.
[١٦٦] Dennett, Daniel. Breaking the Spell: p. ٨٤.

ويقدم تشارلز تايلور نقداً عميقاً لهذا النهج الاختزالي، مشيراً إلى أن: "الدين ليس مجرد مجموعة من المعتقدات القابلة للانتشار، بل هو طريقة لفهم الذات والعالم، وإطار للمعنى والقيم الأخلاقية. التفسير الميكانيكي البحت قد يفشل في فهم هذه الأبعاد العميقة للتجربة الدينية" هذا الطرح يكشف عن القصور الجوهري في مفهوم "الخطاف السماوي"، الذي يتجاهل الأبعاد الوجودية والهرمنيوطيقية للدين.

إن مغالطة التبسيط المفرط التي يقع فيها دينيت تعكس نزعة علموية تسعى لاختزال الظواهر الإنسانية المعقدة إلى نماذج ميكانيكية بسيطة. هذا النهج يفشل في التقاط العمق الفينومينولوجي للتجربة الدينية، متجاهلاً دورها في تشكيل الهوية وإضفاء المعنى على الوجود الإنساني. إن تجاهل هذه الأبعاد لا يؤدي فقط إلى فهم قاصر للدين، بل يقوض أيضاً إمكانية فهم شامل للظاهرة الإنسانية في تعقيدها وثرائها.

٦. مغالطة التجاهل السياقي في تحليل النصوص الدينية

يسقط دينيت في فخ التفسير الحرفي المبسط، في تناوله للنصوص الدينية، متجاوزاً الأبعاد السياقية والتأويلية الجوهرية لهذه النصوص. وذلك عندما طرح دينيت موقفاً إشكالياً: "عندما يتعارض النص الديني مع الحقائق العلمية، فإن الخيار الوحيد المنطقي هو تعديل تفسيرنا للنص الديني" [١٦٧].

هذا الطرح يعكس نزعة علموية تختزل النصوص الدينية إلى مجرد ادعاءات واقعية، متجاهلة عمقها الرمزي والروحي.

يقدم لنا ميرسيا إلياد (١٩٨٦-١٩٠٧) نقداً عميقاً لهذا النهج الاختزالي، مؤكداً أن: "النص الديني لا يمكن فهمه خارج إطاره الرمزي والأسطوري. إنه يعبر عن حقائق وجودية عميقة لا يمكن اختزالها إلى مجرد حقائق تاريخية أو علمية. فهم هذه النصوص يتطلب الغوص في عالمها الرمزي والروحي الخاص" [١٦٨].

هذا الطرح يكشف عن القصور المنهجي في مقاربة دينيت، التي تفتقر إلى الحساسية الفينومينولوجية اللازمة لفهم النصوص الدينية في أبعادها المتعددة.

إن مغالطة التجاهل السياقي التي يقع فيها دينيت لا تعكس فقط قصوراً إبستمولوجياً، بل تكشف أيضاً عن تحيز منهجي يقوض إمكانية فهم شامل للنصوص الدينية. هذا النهج يفشل في

[١٦٧] Dennett, Daniel. Breaking the Spell: p. ٢٣٨.
[١٦٨] Eliade, Mircea. The Sacred and The Profane: The Nature of Religion. New York: Harcourt, Brace & World, ١٩٥٩, p. ٨٨.

إدراك الطبيعة المتعددة الطبقات للنصوص المقدسة، متجاهلاً الطرق المعقدة التي تتفاعل بها هذه النصوص مع التاريخ والثقافة لإنتاج معانٍ متجددة عبر العصور.

هذا التجاهل إلى فهم سطحي للنصوص الدينية، يفتقر إلى العمق التأويلي اللازم لفهم دورها المحوري في تشكيل الرؤى الدينية والممارسات الروحية. هذا القصور لا يؤدي فقط إلى سوء فهم للنصوص الدينية، بل يحد أيضاً من إمكانية حوار حقيقي بين العلم والدين، مغفلاً الطرق التي يمكن بها للتفسير الديني أن يتطور ويتفاعل مع المعرفة العلمية دون فقدان جوهره الروحي والأخلاقي.

٧- مغالطة التجاهل الثقافي في تحليل الظاهرة الدينية:

يقع دينيت في فخ التحيز الثقافي المركزي في تحليله للظاهرة الدينية ، متبنياً منظوراً غربياً علمانياً يفتقر إلى الشمولية الأنثروبولوجية اللازمة. في كتابه "كسر السحر"، يتجلى هذا القصور في تركيزه المفرط على الأديان الإبراهيمية ضمن السياق الغربي، متجاهلاً الثراء والتنوع الهائل في التجارب الدينية عبر الثقافات العالمية المختلفة.

ويطرح علينا الأنثروبولوجي كليفورد غيرتز(١٩٢٦-٢٠٠٦) نقداً جوهرياً لهذا النهج الأحادي، مؤكداً أن: "فهم الدين يتطلب دراسة عميقة للسياقات الثقافية المتنوعة التي ينشأ فيها. التحليل الأحادي الجانب يفشل في التقاط الغنى والتنوع في التجارب الدينية عبر الثقافات "[١٦٩]هذا الطرح يسلط الضوء على القصور المنهجي في مقاربة دينيت، التي تفتقر إلى الحساسية الثقافية اللازمة لفهم الظاهرة الدينية في سياقاتها المتعددة.

إن مغالطة التجاهل الثقافي التي يقع فيها دينيت لا تعكس فقط قصوراً معرفياً، بل تكشف أيضاً عن تحيز إبستمولوجي عميق يقوض مصداقية تحليله. هذا النهج يفشل في إدراك الطبيعة المتعددة الأبعاد للتجربة الدينية، متجاهلاً الطرق المختلفة التي تتجلى بها المعتقدات والممارسات الدينية عبر الثقافات. في النهاية، يؤدي هذا التجاهل إلى فهم مختزل وغير دقيق للظاهرة الدينية، يفتقر إلى العمق الأنثروبولوجي والتعددية الثقافية اللازمة لفهم شامل ومتوازن للدين كظاهرة إنسانية عالمية.

٨- مغالطة الاختزال في فهم الأخلاق الدينية:

في تناوله للأخلاق الدينية، يسقط دينيت في فخ الاختزالية المفرطة، مقدماً تفسيراً أحادي البعد يختزل الظاهرة الأخلاقية الدينية إلى مجرد نتاج للعمليات التطورية. في كتابه "كسر

[١٦٩] Geertz, Clifford. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, ١٩٧٣, p. ٩٠

السحر"، يصرح دينيت: "الأخلاق الدينية هي في جوهرها نتاج للتطور البيولوجي والثقافي، وليست وحياً إلهياً"[١٧٠]. هذا الطرح يعكس نزعة تبسيطية تتجاهل العمق الفلسفي والروحي للمنظومة الأخلاقية الدينية.

ويعلق الفيلسوف أليسدير ماكنتاير (١٩٢٩-) النقد الجوهري لهذا النهج الاختزالي، مؤكداً أن: "الأخلاق الدينية تقدم إطاراً متماسكاً للقيم والمعنى يتجاوز مجرد البقاء البيولوجي. اختزالها إلى مجرد نتاج تطوري يفقدها عمقها وقوتها الملزمة" [١٧١]. هذا الطرح يكشف عن القصور العميق في مقاربة دينيت، التي تفشل في إدراك البعد الترانسندنتالي للأخلاق الدينية.

إن مغالطة الاختزال التي يقع فيها دينيت لا تعكس فقط قصوراً في فهم الظاهرة الأخلاقية الدينية، بل تكشف أيضاً عن تحيز إبستمولوجي يقوض إمكانية فهم شامل للأخلاق في سياقها الديني. هذا النهج يفشل في التقاط الأبعاد الميتافيزيقية والوجودية التي تشكل أساس الالتزام الأخلاقي في الإطار الديني، متجاهلاً الطرق المعقدة التي تتفاعل بها المعتقدات الدينية مع القيم الأخلاقية لتشكيل منظومة متكاملة للمعنى والغاية. في النهاية، يؤدي هذا الاختزال إلى فهم سطحي للأخلاق الدينية، يفتقر إلى العمق الفلسفي والروحي اللازم لفهم دورها المحوري في تشكيل الهوية والسلوك الإنساني.

وفي ختام هذا المطلب يتضح لنا أن هذه المغالطات تكشف عن قصور منهجي وفلسفي عميق في مقاربة دينيت للظاهرة الدينية. فرغم جرأة طرحه وقوة بعض حججه، إلا أن نهجه يعاني من تبسيط مفرط وتجاهل متعمد لأبعاد جوهرية في الخبرة الدينية والفكر الديني. هذا النقد يدعونا إلى ضرورة تبني مقاربة أكثر شمولية وعمقاً في دراسة الدين، تأخذ في الاعتبار التعقيدات الفلسفية والثقافية والوجودية للظاهرة الدينية.

المطلب الثالث: مغالطات الثنائية الكاذبة والتماس السلطة في تصور العلاقة بين العلم والدين

بالرغم من رؤية دينيت الجريئة والمثيرة للجدل حول العلاقة بين العلم والدين ، إلا أن هذه الرؤية، رغم قوتها الظاهرية وجاذبيتها لبعض الأوساط العلمية والفلسفية، تقع في عدة مغالطات منطقية وفلسفية تقوض من صلابتها وموضوعيتها. هذه المغالطات تعكس ميلاً نحو التبسيط المفرط للعلاقة المعقدة بين العلم والدين، واعتماداً مفرطاً على سلطة العلم في مجالات قد تتجاوز نطاقه المنهجي.

[١٧٠] Dennett, Daniel. Breaking the Spell: p. ٢٧٩.
[١٧١] MSpell:, Alasdair. After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, ١٩٨١, p. ٥٤.

في هذا المطلب، سنقوم بتحليل نقدي معمق لهذه المغالطات، مستندين إلى آراء فلاسفة ومفكرين بارزين، ومقدمين أمثلة وقياسات توضح حدود النهج العلموي في فهم العلاقة بين العلم والدين بكل تعقيداتها.

١-مغالطة الثنائية الكاذبة في تصوير العلاقة بين العلم والدين:

يسقط دينيت في فخ الثنائية الكاذبة، في تناوله للعلاقة بين العلم والدين، مقدماً تصوراً مختزلاً لهذه العلاقة المعقدة. يميل دينيت إلى تصوير العلم والدين كمتنافسين حصريين في تفسير الواقع، متجاهلاً إمكانيات التكامل والتعايش بينهما. في كتابه "كسر السحر"، يطرح دينيت رؤية خطية مبسطة مفادها أن "العلم سيحل محل الدين كمصدر للتفسير والمعنى"[١٧٢]. هذا الطرح يعكس نزعة اختزالية تفشل في إدراك التعقيد الأنطولوجي والإبستمولوجي للعلاقة بين المجالين.

يقدم لنا إيان باربور (١٩٢٣-٢٠١٣ نقداً عميقاً لهذا النهج الأحادي، مؤكداً أن: "العلاقة بين العلم والدين أكثر تعقيداً من مجرد صراع أو تنافس. ذلك أن هناك نماذج متعددة للتفاعل بينهما، بما في ذلك الاستقلال والحوار والتكامل" [١٧٣]هذا الطرح يكشف عن القصور المنهجي في مقاربة دينيت، التي تفتقر إلى الحساسية الفلسفية والتاريخية اللازمة لفهم تعقيد العلاقة بين العلم والدين.

لتوضيح هذا التعقيد، لنتأمل مثال عالِمة فيزياء تدرس نشأة الكون من خلال نظرية الانفجار العظيم. في عملها، تستخدم الأدوات العلمية والنماذج الرياضية لفهم تطور الكون. في الوقت نفسه، قد تؤمن هذه العالِمة بوجود قوة إلهية أو معنى أعمق وراء هذه العمليات الفيزيائية. فهي ترى أن اكتشافاتها العلمية لا تتعارض مع إيمانها الروحي، بل قد تعزز شعورها بالرهبة والإعجاب تجاه تعقيد وجمال الكون. بالنسبة لها، العلم يصف "كيف" نشأ الكون وتطور، بينما تتناول معتقداتها الدينية سؤال "لماذا" وجد الكون في المقام الأول.

هذا المثال يجسد ما يشير إليه المؤرخ أليستر ماكغراث بقوله إن الصراع بين العلم والدين هو "بناء تاريخي وأيديولوجي أكثر منه حقيقة واقعية. في الواقع، كثير من العلماء يجدون في إيمانهم الديني دافعاً ومصدر إلهام لأبحاثهم العلمية" [١٧٤] هذا الطرح يدعونا إلى إعادة النظر في العلاقة بين العلم والدين بشكل أكثر دقة وشمولية، متجاوزين الثنائيات المبسطة التي يقدمها دينيت.

---

[١٧٢] Dennett, Daniel. Breaking the Spell: p. ٣٠.
[١٧٣] Barbour, Ian Graeme. Religion and Science: Historical and Contemporary Issues. San Francisco: HarperSanFrancisco, ١٩٩٧, p. ٧٧.
[١٧٤] McGrath, Alister Edgar. Science and Religion: A New Introduction. Chichester: Wiley-Blackwell, ٢٠٠٩, p. ٤٥.

إن مغالطة الثنائية الكاذبة التي يقع فيها دينيت لا تعكس فقط قصوراً إبستمولوجياً، بل تكشف أيضاً عن تحيز منهجي يقوض إمكانية فهم شامل للتفاعل بين العلم والدين. هذا النهج يفشل في إدراك الطرق المعقدة التي يمكن بها للرؤى العلمية والدينية أن تتكامل وتتعايش، كما يتجلى في حياة وأعمال العديد من العلماء المؤمنين.

٢-مغالطة التماس السلطة في الاعتماد المفرط على العلم:

يقع دينيت في فخ العلموية المتطرفة، في مقاربته للمعرفة والوجود، مفترضاً قدرة العلم على الإجابة عن كل الأسئلة، بما فيها الأسئلة الفلسفية والوجودية العميقة. في كتابه "فكرة داروين الخطيرة"، يصرح دينيت بأن "العلم، وخاصة نظرية التطور، يقدم لنا إطاراً شاملاً لفهم الواقع، بما في ذلك أصل الحياة والوعي والأخلاق"[١٧٥]. هذا الطرح يعكس نزعة اختزالية تفشل في إدراك حدود المنهج العلمي وطبيعة الأسئلة الفلسفية والوجودية.

يقدم لنا هابرماس نقداً عميقاً لهذا النهج العلموي، مؤكداً أن "العلموية التي تعمم المنهج العلمي على كل مجالات الحياة تفشل في إدراك الطبيعة المتعددة الأبعاد للعقل البشري والمجتمع"[١٧٦]. هذا النقد يكشف عن القصور المنهجي في مقاربة دينيت، التي تفتقر إلى الحساسية الفلسفية اللازمة لفهم تعقيد الوجود الإنساني.

ويعمق توماس ناجل يعمق هذا النقد، مشيراً إلى أن "هناك أسئلة فلسفية وأخلاقية لا يمكن للعلم وحده الإجابة عنها. السؤال 'لماذا يجب أن نكون أخلاقيين؟' على سبيل المثال، هو سؤال فلسفي وليس علمياً" [١٧٧].

هذا الطرح يسلط الضوء على الفجوة المعرفية بين ما يمكن للعلم أن يخبرنا به وما نحتاج إلى معرفته للعيش حياة ذات معنى.

إن مغالطة التماس السلطة التي يقع فيها دينيت لا تعكس فقط قصوراً إبستمولوجياً، بل تكشف أيضاً عن تحيز منهجي يقوض إمكانية فهم شامل للوجود الإنساني. هذا النهج يفشل في إدراك الطرق المعقدة التي تتشكل بها القيم والمعاني في الحياة البشرية، والتي تتجاوز حدود التفسير العلمي المباشر.

ويشير روجر سكروتون (١٩٤٤-٢٠٢٠) ،بأن العلم قد "يخبرنا بالكثير عن العالم، لكنه لا يخبرنا كيف نعيش. الأسئلة الوجودية والأخلاقية تتطلب نوعاً آخر من التفكير يتجاوز المنهج

[١٧٥] Dennett, Daniel. Darwin's Dangerous Idea: p. ٢١.
[١٧٦] Habermas, Jürgen. Between Naturalism and Religion:, p. ١٤٠.
[١٧٧] Nagel, Thomas. Mind and Cosmos: p. ١٠٥.

العلمي" [١٧٨]. هذا التمييز الدقيق بين ما يمكن للعلم أن يقدمه وما تتطلبه الحياة الإنسانية من فهم وتوجيه يكشف عن حدود المنهج العلمي في معالجة القضايا الوجودية والأخلاقية.

في النهاية، تكشف مغالطة التماس السلطة عند دينيت عن قصور عميق في فهم طبيعة المعرفة البشرية وتعقيد الوجود الإنساني. إنها تدعونا إلى تبني نهج متعدد الأبعاد يجمع بين العلم والفلسفة والأخلاق لفهم أعمق للحياة والوجود الإنساني. هذه النظرة الأكثر شمولية تفتح آفاقاً جديدة لفهم الواقع، تتجاوز حدود العلم وحده، وتعترف بالحاجة إلى تكامل المعارف والرؤى المختلفة في سعينا لفهم أنفسنا والعالم من حولنا.

٣. مغالطة التجاهل التاريخي في تصوير العلاقة بين العلم والدين:

يسقط دينيت في فخ التبسيط التاريخي المخل، في تناوله للعلاقة بين العلم والدين، مصوراً هذه العلاقة كصراع مستمر ومتجذر. في كتاباته وخطاباته العامة، يميل دينيت إلى الاستشهاد بأحداث تاريخية محددة، مثل محاكمة غاليليو، كنموذج يعمم على مجمل العلاقة بين العلم والدين [١٧٩]. هذا النهج يعكس قراءة انتقائية ومجتزأة للتاريخ، تفشل في إدراك التعقيد والتنوع في التفاعل بين المجالين عبر العصور.

يقدم لنا المؤرخ الأمريكي رونالد نامبرز (١٩٤٢-) نقداً عميقاً لهذا التصور المبسط، مؤكداً أن "فكرة الصراع الدائم بين العلم والدين هي أسطورة تاريخية. في الواقع، كان هناك تفاعل معقد ومتنوع بين العلم والدين عبر التاريخ، بما في ذلك فترات طويلة من التعاون والدعم المتبادل" [١٨٠]. هذا النقد يكشف عن القصور المنهجي في مقاربة دينيت، التي تفتقر إلى العمق التاريخي اللازم لفهم تعقيد العلاقة بين العلم والدين.

يعمق الفيلسوف والمؤرخ البريطاني جون هيدلي بروك (١٩٤٤-) هذا النقد، مشيراً إلى أن "العلاقة بين العلم والدين عبر التاريخ كانت أكثر تعقيداً وتنوعاً مما يصوره نموذج الصراع البسيط. في كثير من الأحيان، كان الدين مصدر إلهام ودعم للبحث العلمي" [١٨١]. هذا الطرح يسلط الضوء على الأبعاد المتعددة للتفاعل بين العلم والدين، متجاوزاً الثنائية البسيطة التي يقدمها دينيت.

---

[١٧٨] Scruton, Roger Vernon. The Soul of the World. Princeton: Princeton University Press, ٢٠١٤, p. ٣٣.

[١٧٩] Dennett, Daniel. Breaking the Spell: p. ٢٦٥.

[١٨٠] Numbers, Ronald Leslie. Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion. Cambridge, MA: Harvard University Press, ٢٠٠٩, p. ٦.

[١٨١] Brooke, John Hedley. Science and Religion: Some Historical Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٩١, p. ٤٢.

بالإضافة إلى ذلك فإن "تصوير العلاقة بين العلم والدين كصراع دائم هو تبسيط مخل للتاريخ. في الواقع، كان هناك تفاعل معقد ومتنوع، بما في ذلك لحظات من التوتر والصراع، ولكن أيضاً فترات طويلة من التعاون والتكامل" [١٨٢] هذا التحليل يكشف عن الطبيعة الديناميكية والمتغيرة للعلاقة بين العلم والدين عبر الزمن.

إن مغالطة التجاهل التاريخي التي يقع فيها دينيت لا تعكس فقط قصوراً في الفهم التاريخي، بل تكشف أيضاً عن تحيز منهجي يقوض إمكانية فهم شامل للتفاعل بين العلم والدين. هذا النهج يفشل في إدراك الطرق المعقدة التي ساهم بها الفكر الديني في تطور العلم، والكيفية التي تطور بها الفكر الديني استجابة للاكتشافات العلمية.

في النهاية، تكشف مغالطة التجاهل التاريخي عند دينيت عن قصور عميق في فهم الديناميكيات المعقدة التي شكلت العلاقة بين العلم والدين عبر التاريخ. إنها تدعونا إلى تبني نظرة أكثر نضجاً وشمولية لهذه العلاقة، تعترف بتنوع وتعقيد التفاعلات بين المجالين، وتتجاوز النماذج المبسطة والثنائيات الحادة. هذه النظرة الأكثر دقة تفتح آفاقاً جديدة لفهم كيفية تشكل المعرفة البشرية عبر التاريخ، وتدعونا إلى حوار أكثر عمقاً وثراءً بين العلم والدين في عصرنا الحالي.

٤مغالطة التعميم المفرط في تطبيق المنهج العلمي:

في سعيه لتقديم رؤية شاملة للواقع، يقع دينيت في فخ التعميم المفرط للمنهج العلمي، محاولاً تطبيقه على كافة مجالات المعرفة والخبرة البشرية ، و يصرح دينيت بأن "المنهج العلمي هو أفضل وسيلة لدينا لفهم الواقع، بما في ذلك الظواهر العقلية والثقافية والدينية" [١٨٣]. هذا الطرح يعكس نزعة علموية متطرفة تفترض قابلية تطبيق المنهج العلمي بنفس الفعالية على جميع أوجه الوجود الإنساني.

يقدم الفيلسوف هيلاري بوتنام (١٩٢٦-٢٠١٦) نقداً عميقاً لهذا النهج الشمولي، مؤكداً أن "العلم قوي جداً في مجاله، لكن هناك جوانب من الخبرة البشرية – مثل الأخلاق والجمال والمعنى – تتطلب أساليب فهم مختلفة" [١٨٤]. هذا النقد يكشف عن القصور المنهجي في مقاربة دينيت، التي تفتقر إلى الحساسية الفلسفية اللازمة لفهم تعقيد وتنوع التجربة الإنسانية.

[١٨٢] Gribau, Natalie Jane. Science and Religion: A Historical Introduction. Baltimore: Johns Hopkins University Press, ٢٠١٦, p. ١٢.
[١٨٣] Dennett, Daniel. Consciousness Explained., p. ٢١.
[١٨٤] Putnam, Hilary Whitehall. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. Cambridge, MA: Harvard University Press, ٢٠٠٢, p. ٤٠.

لتوضيح هذا القصور، يمكننا التأمل في محاولة فهم قصيدة شعرية باستخدام التحليل الكيميائي للحبر والورق فقط. بينما قد يقدم هذا التحليل معلومات عن المواد المستخدمة، فإنه يفشل تماماً في التقاط المعنى والقيمة الجمالية للقصيدة. هذا المثال يجسد حدود المنهج العلمي في فهم الجوانب الذاتية والقيمية للتجربة الإنسانية.

الفيلسوف تشارلز تايلور يعمق هذا النقد، مشيراً إلى أن "هناك أبعاد للتجربة الإنسانية – مثل المعنى والقيمة والهوية – لا يمكن اختزالها إلى تفسيرات علمية بحتة. هذه الأبعاد تتطلب فهماً هرمنيوطيقياً يتجاوز المنهج العلمي التجريبي" [١٨٥]. هذا الطرح يسلط الضوء على الحاجة إلى مناهج متعددة ومتكاملة لفهم الواقع الإنساني بكل تعقيداته.

إن مغالطة التعميم المفرط التي يقع فيها دينيت لا تعكس فقط قصوراً إبستمولوجياً، بل تكشف أيضاً عن تحيز منهجي يقوض إمكانية فهم شامل للواقع الإنساني. هذا النهج يفشل في إدراك الطبيعة المتعددة الأبعاد للمعرفة والخبرة البشرية، متجاهلاً الأبعاد الذاتية والقيمية والوجودية التي تشكل جوهر الوجود الإنساني.

في النهاية، تكشف مغالطة التعميم المفرط عند دينيت عن قصور عميق في فهم حدود وإمكانيات المنهج العلمي. إنها تدعونا إلى تبني نظرة أكثر تواضعاً وشمولية للمعرفة، تعترف بتعدد المناهج والرؤى المتكاملة لفهم الواقع الإنساني بكل تعقيداته .

هذه الرؤية المتكاملة، ، تفتح آفاقاً جديدة حيث "العلم والدين يمكن أن يتكاملا في رؤية شاملة للواقع، حيث يقدم العلم فهماً للآليات الفيزيائية، بينما يقدم الدين إطاراً للمعنى والغاية" [١٨٦] هذا النهج المتوازن يدعونا إلى تجاوز الثنائيات المبسطة والتعميمات المفرطة، نحو فهم أكثر عمقاً وشمولية للواقع الإنساني والكوني.

[١٨٥] Taylor, Charles Margrave. A Secular Age. p. ٥٩٤

[١٨٦] Polkinghorne, John Charlton. Quantum Physics and Theology: An Unexpected Kinship. New Haven: Yale University Press, ٢٠٠٧, p. ١١٥.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد- مجلة علمية محكمة- إبريل ٢٠٢٤

الخاتمة

في ختام دراستنا لمشروع دانيال دينيت الفلسفي الإلحادي، نجد أنفسنا أمام صورة مركبة ومعقدة تعكس جرأة فكرية لافتة، ولكنها في الوقت ذاته تكشف عن قصور منهجي وفلسفي عميق. فعلى الرغم من طموح دينيت في تقديم تفسير مادي شامل للظاهرة الدينية والوعي الإنساني، إلا أن هذا المسعى يسقط في فخ الاختزالية المفرطة والتعميم غير المبرر.

وبالتمعن في الأسس الفلسفية التي يعتمد عليها دينيت، لا سيما المادية الطبيعية ونظرية التطور، نجد أنها تشكل إطاراً نظرياً متماسكاً ظاهرياً. بيد أن هذا الإطار، عند إخضاعه للتدقيق النقدي، يظهر عجزاً جوهرياً في التعامل مع تعقيدات الظاهرة الدينية والوعي الإنساني. فعلى سبيل المثال، يفشل تطبيق النموذج التطوري على الثقافة والدين في التقاط الأبعاد الوجودية والروحية العميقة للتجربة الدينية، رغم ما يقدمه من رؤى مثيرة للاهتمام.

علاوة على ذلك، فإن نقد دينيت للأدلة التقليدية على وجود الله، وإن كان يعكس فهماً عميقاً للعلوم الحديثة، إلا أنه يقع في مغالطة رجل القش، مقدماً نسخاً مبسطة ومختزلة من حجج فلسفية معقدة. ونتيجة لذلك، لا يواجه هذا النهج جوهر الاستدلالات الفلسفية التقليدية، بل يشوهها ليسهل نقضها، مما يكشف عن قصور منهجي في مقاربة دينيت للأدلة الفلسفية على وجود الله.

وفي سياق متصل، يقع دينيت في فخ الثنائية الكاذبة في تناوله للعلاقة بين العلم والدين، مصوراً إياهما كمتنافسين حصريين في تفسير الواقع. هذا التبسيط المخل يتجاهل إمكانيات التكامل والتعايش بين المجالين، فضلاً عن إغفاله التاريخ المعقد والمتنوع للتفاعل بينهما. ومن ثم، فإن اعتماد دينيت المفرط على العلم كمصدر وحيد للمعرفة يعكس نزعة علموية متطرفة تفشل في إدراك حدود المنهج العلمي وطبيعة الأسئلة الفلسفية والوجودية.

لقد كشف تحليلنا النقدي عن عدة مغالطات منطقية وفلسفية تتخلل مشروع دينيت الإلحادي. فمن ناحية، تفترض مغالطة الاختزال في الموقف المادي الطبيعي أن جميع الظواهر المعقدة، بما فيها الوعي والثقافة، يمكن ردها إلى عمليات مادية بسيطة، متجاهلة إمكانية وجود خصائص ناشئة أو مستويات من التعقيد لا يمكن اختزالها بسهولة. ومن ناحية أخرى، تتجاهل مغالطة التعميم المفرط في تطبيق نظرية التطور الفروق الجوهرية بين التطور البيولوجي والتغير الثقافي، مما يؤدي إلى فشل في إدراك الطبيعة الفريدة للظواهر الثقافية والدينية.

وبالإضافة إلى ذلك، تكشف مغالطة التجاهل في معالجة "المشكلة الصعبة للوعي" عن قصور عميق في فهم دينيت لطبيعة الخبرة الذاتية والوعي. كما أن مغالطة الخلط بين التفسير

والتبرير في نقده للدين تظهر خللاً منطقياً عميقاً، حيث يتجاهل الفرق الجوهري بين أصل المعتقد وصحته المنطقية أو الواقعية.

وعلى الرغم من قوة النهج المادي الطبيعي لدينيت في تفسير بعض جوانب الظاهرة الدينية، إلا أنه يبدو قاصراً عن تقديم فهم شامل للتجربة الدينية والوعي الإنساني. فهو يفشل في التقاط الأبعاد الذاتية والوجدانية للإيمان، ويتجاهل الدور المحوري للدين في تشكيل المعنى والقيمة في حياة الملايين من البشر.

ومع ذلك، لا يمكن إنكار أن دينيت قد أثرى النقاش الفلسفي حول الدين والإلحاد، وحفز الكثير من الردود والنقاشات المهمة. فقد دفع بالفلاسفة واللاهوتيين إلى إعادة النظر في أسسهم النظرية وتطوير حججهم بشكل أكثر دقة وعمقاً.

وفي نهاية المطاف، يدعونا هذا البحث النقدي لمشروع دينيت إلى تبني نهج أكثر شمولية وعمقاً في دراسة الظاهرة الدينية والوعي الإنساني. نهج يأخذ في الاعتبار التعقيدات الفلسفية والثقافية والوجودية للتجربة الدينية، ويعترف بحدود المنهج العلمي في فهم كل جوانب الوجود الإنساني.

ختاماً، إن المشروع الإلحادي لدينيت، رغم ادعائه العلمية والموضوعية، يكشف عن تحيز فكري عميق وقصور منهجي فادح. فهو يمثل نموذجاً صارخاً للنزعة العلموية المتطرفة التي تختزل الوجود الإنساني بكل تعقيداته إلى مجرد آليات مادية وبيولوجية. هذا الاختزال الفج يكشف عن عجز فكري مذهل في مواجهة الأسئلة الوجودية الكبرى التي شغلت الفلاسفة عبر العصور. إن تجاهل دينيت المتعمد للأبعاد الروحية والوجدانية للإيمان لا يعكس فقط قصوراً منهجياً، بل يمثل إفقاراً متعمداً للخطاب الفلسفي. وفي عالم يتوق إلى المعنى والقيمة، يبقى الإلحاد عاجزاً عن تقديم بديل حقيقي للإيمان، مما يؤكد ضرورة الحوار الجاد والنقد البناء بين مختلف الرؤى الفلسفية والدينية.

أهم النتائج

بناءً على التحليل النقدي المعمق لمشروع دانيال دينيت الفلسفي حول الدين والإلحاد، يمكن استخلاص النتائج التالية:

١. المادية الطبيعية التي يتبناها دينيت، رغم تماسكها الظاهري، تعاني من قصور جوهري في تفسير الظواهر المعقدة كالوعي والتجربة الدينية. فهي تسقط في فخ الاختزالية المفرطة، متجاهلة الأبعاد الذاتية والوجدانية للتجربة الإنسانية.

٢. تطبيق دينيت لنظرية التطور على الثقافة والدين يعاني من تعميم مفرط، إذ يفشل في مراعاة الفروق الجوهرية بين التطور البيولوجي والتغير الثقافي. هذا النهج يغفل عن الطبيعة الفريدة للظواهر الثقافية والدينية.

٣. نقد دينيت للأدلة التقليدية على وجود الله يقع في مغالطة رجل القش، حيث يقدم نسخاً مبسطة ومختزلة من حجج فلسفية معقدة. هذا يكشف عن قصور منهجي في مقاربته للاستدلالات الفلسفية الكلاسيكية.

٤. تصور دينيت للعلاقة بين العلم والدين يعاني من ثنائية كاذبة، إذ يصورهما كمتنافسين حصريين في تفسير الواقع. هذا التبسيط يتجاهل إمكانيات التكامل والتعايش بين المجالين.

٥. يقع دينيت في مغالطة التماس السلطة من خلال اعتماده المفرط على العلم كمصدر وحيد للمعرفة. هذا يعكس نزعة علموية متطرفة تفشل في إدراك حدود المنهج العلمي.

٦. معالجة دينيت لـــ "المشكلة الصعبة للوعي" تكشف عن قصور عميق في فهم طبيعة الخبرة الذاتية والوعي. تفسيره المادي البحت يفشل في معالجة كيفية نشوء التجارب الذاتية النوعية من العمليات الفيزيائية.

٧. يخلط دينيت بين التفسير والتبرير في نقده للدين، مفترضاً أن تقديم تفسير طبيعي لنشأة المعتقدات الدينية يكفي لدحض صحتها. هذا يمثل خللاً منطقياً في استدلاله.

٨. النهج المادي الطبيعي لدينيت، رغم قوته في تفسير بعض جوانب الظاهرة الدينية، يبدو قاصراً عن تقديم فهم شامل للتجربة الدينية والوعي الإنساني.

٩. رغم القصور في مشروعه، أسهم دينيت في إثراء النقاش الفلسفي حول الدين والإلحاد، محفزاً الفلاسفة واللاهوتيين على تطوير حججهم وإعادة النظر في أسسهم النظرية.

١٠. تكشف دراسة مشروع دينيت عن ضرورة تبني نهج أكثر شمولية وعمقاً في دراسة الظاهرة الدينية والوعي الإنساني، يجمع بين مختلف التخصصات ويراعي التعقيدات الفلسفية والثقافية والوجودية للتجربة الدينية.

١١. يبرز البحث أهمية الحذر من النزعات الاختزالية والتعميمات المفرطة في دراسة الظواهر الإنسانية المعقدة، ويدعو إلى مقاربة متعددة التخصصات في دراسة الدين.

المصادر والمراجع

أولا المصادر

١. Dennett, Daniel. Consciousness Explained. Boston: Little, Brown and Company, ١٩٩١.
٢. Dennett, Daniel. Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life. New York: Simon & Schuster, ١٩٩٥.
٣. Dennett, Daniel. Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness. New York: Basic Books, ١٩٩٦.
٤. Dennett, Daniel. Freedom Evolves. New York: Viking, ٢٠٠٣.
٥. Dennett, Daniel C. Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon. New York: Viking, ٢٠٠٦.
٦. Dennett, Daniel. Intuition Pumps and Other Tools for Thinking. New York: W. W. Norton & Company, ٢٠١٣.
٧. Dennett, Daniel. From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds. New York: W. W. Norton & Company, ٢٠١٧.

المقالات :

٨. Dennett, Daniel. "Quining Qualia". In W. Lycan (Ed.), Mind and Cognition. Oxford: Blackwell, ١٩٩٥.
٩. Dennett, Daniel. "The Bright Stuff". New York Times, July ١٢, ٢٠٠٣.
١٠. Dennett, Daniel. "Atheism and Evolution". In Michael Martin (ed.), The Cambridge Companion to Atheism. Cambridge University Press, ٢٠٠٧.
١١. Dennett, Daniel. "Atheism and Spirituality". International Journal for Philosophy of Religion, ٦١(١), ٢٠٠٧.

ثانيا المراجع

أ. المراجع العربية

١٢.ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. م ٣ بيروت: دار صادر، ١٩٩٣.

ب. المراجع الأجنبية

١٣. Alston, William P. Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience. Ithaca: Cornell University Press, ١٩٩١.
١٤. Barbour, Ian Graeme. Religion and Science: Historical and Contemporary Issues. San Francisco: Harper San Francisco, ١٩٩٧.

١٥. Berger, Peter Ludwig. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, ١٩٩٩.

١٦. Bergson, Henri. Creative Evolution. Arthur Mitchell (Trans.). New York: Henry Bolt and Company, ١٩١١.

١٧. Blackburn, Simon. The Oxford Dictionary of Philosophy. ٢nd ed. Oxford: Oxford University Press, ٢٠٠٥

١٨. Boyd, Robert, and Richerson, Peter J. Culture and the Evolutionary Process. Chicago: University of Chicago Press, ١٩٨٥.

١٩. Brooke, John Hedley. Science and Religion: Some Historical Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٩١.

٢٠. Camus, Albert. The Rebel: An Essay on Man in Revolt. New York: Vintage Books, ١٩٩١.

٢١. Carnap, Rudolf. The Logical Structure of the World. Translated by Rolf A. George. Berkeley: University of California Press, ١٩٦٧.

٢٢. Chalmers, David John. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. Oxford: Oxford University Press, ١٩٩٦.

٢٣. Cialdini, Robert B. Influence: Science and Practice. Boston: Pearson Education, ٢٠٠٩.

٢٤. Craig, William Lane. The Kalam Cosmological Argument. London: Macmillan, ١٩٧٩.

٢٥. Darwin, Charles. On the Origin of Species. London: John Murray, ١٨٥٩.

٢٦. .Dawkins, Richard. The Blind Watchmaker. New York: W. W. Norton & Company, ١٩٨٦.

٢٧. Dawkins, Richard. The God Delusion. London: Bantam Books, ٢٠٠٦.

٢٨. Dawkins, Richard. The Selfish Gene. Oxford: Oxford University Press, ١٩٧٦.

٢٩. Dewey, John. Human Nature and Conduct. New York: Henry Holt and Company, ١٩٢٢

٣٠. .Durkheim, Emile. The Elementary Forms of Religious Life. (C. Cosman, Trans.). Oxford: Oxford University Press, ٢٠٠١.

٣١. Eliade, Mircea. The Sacred and The Profane: The Nature of Religion. New York: Harcourt, Brace & World, ١٩٥٩.

٣٢. Festinger, Leon. A Theory of Cognitive Dissonance. Stanford, CA: Stanford University Press, ١٩٥٧.

٣٣. Frame, Donald Murdoch. The Complete Essays of Montaigne. Stanford: Stanford University Press, ١٩٥٨.

٣٤. Frankfurt, Harry. "Freedom of the Will and the Concept of a Person." The Journal of Philosophy, ١٩٧١, ٦٨.(١)

٣٥. Freud, Sigmund. The Future of an Illusion. New York: W. W. Norton & Company, ١٩٨٩.
٣٦. .Geertz, Clifford. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, ١٩٧٣.
٣٧. Gould, Stephen Jay. Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life. New York: Ballantine Books, ١٩٩٩.
٣٨. .Grayling, Anthony Clifford. Against All Gods: Six Polemics on Religion and an Essay on Kindness. London: Oberon Books, ٢٠٠٧.
٣٩. Gribau, Natalie Jane. Science and Religion: A Historical Introduction. Baltimore: Johns Hopkins University Press, ٢٠١٦.
٤٠. Habermas, Jürgen. Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays. Cambridge: Polity Press, ٢٠٠٨.
٤١. Harris, Sam. Letter to a Christian Nation. Knopf, ٢٠٠٦.
٤٢. Harris, Sam. The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason. New York: W. W. Norton & Company, ٢٠٠٤.
٤٣. Haught, John Francis. Science and Religion: From Conflict to Conversation. New York: Paulist Press, ١٩٩٥.
٤٤. Hecht, Jennifer Michael. Doubt: A History. New York: Harper One, ٢٠٠٣.
٤٥. Hitchens, Christopher. God Is Not Great: How Religion Poisons Everything. New York: Twelve, ٢٠٠٧.
٤٦. Hume, David. An Enquiry Concerning Human Understanding. Oxford: Oxford University Press, ١٩٩٩.
٤٧. .Hume, David. Dialogues Concerning Natural Religion. London: Penguin Classics, ١٩٩٠.
٤٨. .Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. Lisan al-Arab. Beirut: Dar Sadir, ١٩٩٣, Vol. ٣.
٤٩. .James, William. The Varieties of Religious Experience. New York: Longmans, Green and Co., ١٩٠٢.
٥٠. Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason. Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٩٨.
٥١. .Krauss, Lawrence M. A Universe from Nothing: Why There Is Something Rather than Nothing. New York: Free Press, ٢٠١٢.
٥٢. Kuhn, Thomas. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University of Chicago Press, ١٩٦٢.
٥٣. MacIntyre, Alasdair. After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, ١٩٨١.
٥٤. Martin, Michael. Atheism: A Philosophical Justification. Philadelphia: Temple University Press, ٢٠٠٧.

٥٥. Marx, Karl. A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٧٠.

٥٦. Mayr, Ernst. The Growth of Biological Thought. Cambridge, MA: Harvard University Press, ١٩٨٢.

٥٧. .McGrath, Alister E. The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World. New York: Doubleday, ٢٠٠٤.

٥٨. McGrath, Alister Edgar. Science and Religion: A New Introduction. Chichester: Wiley-Blackwell, ٢٠٠٩.

٥٩. .McGrath, Alister. The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine. SPCK Publishing, ٢٠٠٧.

٦٠. .Minois, Georges. Histoire de l'athéisme. Paris: Fayard, ٢٠٠٤.

٦١. .Minsky, Marvin. The Society of Mind. New York: Simon & Schuster, ١٩٨٦.

٦٢. Moore, George Edward. Principia Ethica. Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٠٣.

٦٣. Nagel, Thomas. "What Is It Like to Be a Bat?". The Philosophical Review, ٨٣(٤), ١٩٧٤.

٦٤. Nagel, Thomas. Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False. Oxford: Oxford University Press, ٢٠١٢.

٦٥. Numbers, Ronald Leslie. Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion. Cambridge, MA: Harvard University Press, ٢٠٠٩.

٦٦. Persinger, Michael A. "Religious and Mystical Experiences as Artifacts of Temporal Lobe Function: A General Hypothesis." Perceptual and Motor Skills, vol. ٥٧, ١٩٨٣.

٦٧. Plantinga, Alvin. Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism. Oxford: Oxford University Press, ٢٠١١.

٦٨. Polkinghorne, John Charlton. Quantum Physics and Theology: An Unexpected Kinship. New Haven: Yale University Press, ٢٠٠٧.

٦٩. Popper, Karl. Objective Knowledge: An Evolutionary Approach. Oxford: Clarendon Press, ١٩٧٢.

٧٠. Putnam, Hilary Whitehall. The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. Cambridge, MA: Harvard University Press, ٢٠٠٢.

٧١. Quine, Willard Van Orman. "Epistemology Naturalized" in Ontological Relativity and Other Essays. New York: Columbia University Press, ١٩٦٩.

٧٢. Quine, Willard Van Orman. From a Logical Point of View. Cambridge, MA: Harvard University Press, ١٩٥٣.

٧٣. Quine, Willard Van Orman. "On What There Is." Review of Metaphysics, ١٩٤٨, ٢.(٥)

٧٤. Rouse, W. H. D., & Smith, M. F. Lucretius: On the Nature of Things. Cambridge, MA: Harvard University Press, ١٩٧٥

٧٥. Ruse, Michael. Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy. Oxford: Basil Blackwell, ١٩٨٦.

٧٦. Russell, Bertrand. The Problems of Philosophy. Oxford: Oxford University Press, ١٩١٢.

٧٧. Ryle, Gilbert. The Concept of Mind. London: Hutchinson, ١٩٤٩.

٧٨. Scruton, Roger Vernon. The Soul of the World. Princeton: Princeton University Press, ٢٠١٤.

٧٩. .Searle, John Rogers. The Rediscovery of the Mind. Cambridge, MA: MIT Press, ١٩٩٢.

٨٠. Sperber, Dan. Explaining Culture: A Naturalistic Approach. Oxford: Blackwell, ١٩٩٦.

٨١. .Stenger, Victor J. The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason. Amherst, NY: Prometheus Books, ٢٠٠٩.

٨٢. Swinburne, Richard. The Existence of God. ٢nd ed. Oxford: Oxford University Press, ٢٠٠٤.

٨٣. Taylor, Charles Margrave. A Secular Age. Cambridge, MA: Harvard University Press, ٢٠٠٧.

٨٤. Taylor, Charles. The Atomists: Leucippus and Democritus. Toronto: University of Toronto Press, ١٩٩٩.

٨٥. Tomasello, Michael. The Cultural Origins of Human Cognition. Cambridge, MA: Harvard University Press, ١٩٩٩.

٨٦. Tylor, Edward Burnett. Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom. London: John Murray, ١٨٧١.

٨٧. Voltaire. Philosophical Dictionary. New York: Basic Books, ١٩٦٢

٨٨. Watson, Peter. The Age of Atheists. New York: Simon & Schuster, ٢٠١٤.

٨٩. Weinberg, Steven. The First Three Minutes: A Modern View of the Origin of the Universe. New York: Basic Books, ١٩٩٣.