

طبیعت‌گرایی علمی و فراطبیعت‌گرایی دینی

مرتضی فتحی‌زاده*

چکیده

تبیین و تفسیر پدیده‌های طبیعی فرایند پیچیده‌ای است، زیرا عوامل متعددی چون تجربه، منطق و باورهای گوناگون روش‌شناختی، هستی‌شناختی و حتی دین در آن نقش دارند. طبیعت‌گرایی علمی با دو خوانش متافیزیکی و روش‌شناختی می‌کوشد این تفسیر را با زدودن نقش پاره‌ای از عوامل مذکور، ساده‌سازد و مدعی است طبیعت‌گرایی روش‌شناختی از مؤلفه‌های لازم علم است و توصیه می‌کند که ما در تبیین پدیده‌های طبیعی باید چنان رفتار کنیم که گویی واقعیتی جز ماده نیست و فرض می‌گیرد که علل غیرمادی، اعم از مخلوق (ذهن، روح) یا نامخلوق (خدا)، در فهم ما از جهان مادی تأثیری ندارند. جستار کنونی به بررسی این مدعا می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: طبیعت‌گرایی علمی، فراطبیعت‌گرایی، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی.

۱. مقدمه

واژه طبیعت‌گرایی (naturalism) خوانش‌های گوناگونی در فلسفه داشته است. خوانش علمی آن از بحث‌های برخی فیلسوفان در نیمه نخست قرن بیستم در امریکا سرچشمه می‌گیرد که خود را طبیعت‌گرا می‌خواندند. جان دیویی، ارنست ناگل، سیدنی هوک و روی وود سلارز از جمله طبیعت‌گرایانی بودند که می‌کوشیدند این دیدگاه را هرچه بیشتر با علم همگون سازند. آنها واقعیت را با طبیعت یکسان می‌پنداشتند و مدعی بودند روش علمی را باید در همه حوزه‌های پژوهشی درباره چنین واقعیتی و نیز درباره روان آدمی به‌کار ببریم (← Krikorian, 1944; Kim, 2003).

* استادیار دانشگاه خوارزمی mfathizadeh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۷/۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۹/۱۲

اما، گویی واژه طبیعت‌گرایی روش‌شناختی (Epistemological Naturalism) نخست در مقاله «طبیعت‌گرایی در علوم طبیعی» نوشته دی وریس در ۱۹۸۶ به‌کار رفته است. دی وریس در مقام استاد فلسفه کالج ویتون و یک روشنفکر اوانجلی‌گرای امریکایی، بر آن بود تا فراسوی رویکرد آفرینش‌گرایی علمی (Scientific Creationism) در برابر علم‌گرایی تکاملی (Evolutionistic Scientism)، که هر دو را تحریف‌کننده ایمان و علم و دارای جذابیت روزافزون در محافل محافظه‌کار پروتستانی و محافل فلسفی و علمی می‌پنداشت، راه دیگری پیش روی دانشجویان خویش بگشاید. این رویکرد جانشین به‌واقع نگاهی نو به حرفه علمی است که آن را طبیعت‌گرایی روش‌شناختی می‌خواند. این واژه از آن پس رفته‌رفته در محافل علمی و کلامی و فلسفی درگیر بحث‌هایی پیرامون رابطه علم و دین جا افتاد و موافقان و مخالفانی یافت. موافقان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مدعی‌اند که طبیعت را تنها با تبیین عوامل و روابط علی طبیعی می‌توانیم بشناسیم و علل فراطبیعی هیچ ارزش تبیین‌کنندگی ندارند یا اگر هم داشته‌باشند، در میدان رقابت با تبیین‌های علمی از تاب و توان می‌افتند. مخالفان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی نیز استدلال می‌کنند که طبیعت‌گرایی در روش‌شناسی علمی به‌واقع گونه‌ای ماده‌گرایی رفتاری و عملی است که خواسته یا ناخواسته به پیش‌فرض الحاد و ماده‌گرایی نظری و فلسفی می‌انجامد. خود دی وریس از موافقان طبیعت‌گرایی بود و مسیحیان را برمی‌انگیخت که از آن جانبداری کنند، زیرا می‌پنداشت با روش علمی می‌توانیم طبیعت را بهتر بکاویم و به اسرار بیشتری از آفرینش پی‌ببریم و بدین‌سان زمینه ستایش آفریننده را نیکوتر فراهم سازیم (ibid).

به گفته کواین، طبیعت‌گرایی مستلزم پذیرش این حقیقت است که تنها درون خود علم و نه در فلسفه پیشین و غیرتجربی است که باید واقعیت را بشناسیم و توصیف کنیم (Quine, 1981: 21 and 67)؛ یعنی، بیشترین کاری که می‌توانیم منطقاً در جست‌وجوی تأییدی برای توصیف و گزارش واقعیت بکنیم، این است که نتایج مشاهده‌پذیر آن را بیازماییم (Quine, 1995: 252). پیداست که طبیعت‌گرایی چونان دیدگاهی درباره چگونگی دستیابی ما به معرفت درباره واقعیت از اقبال گسترده فیلسوفان متأخر برخوردار است. سوزان هاک می‌گوید بسیاری می‌پذیرند که تنها ابزار در دست ما برای فهم چگونگی جهان همانا تجربه‌مان از جهان و نظریه‌پردازی تبیینی (Explanatory Theorizing) درباره آن است (Haack, 1993: 253).

چنین دیدگاهی لزوماً با خداباوری و تبیین خداباورانه (Theistic Explanation) ناسازگار

نیست. به همین دلیل است که خود کواین می‌گوید اگر خدا باوری حتی غیرمستقیم در تبیین واقعیت سودمند افتد، آن را با آغوش باز می‌پذیرد بدون اینکه از طبیعت‌گرایی‌اش دست بکشد (Quine, 1995: 252).

گفتنی است این نوع طبیعت‌گرایی از لحاظ نظری و اصولی منکر فراطبیعت‌گرایی نیست، زیرا نمی‌گوید علم نشان داده است که فیزیکالیسم صادق یا دست‌کم به احتمال قوی صادق است (ibid: 257). این مدعایی است که حامیان طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی بر آن پای می‌فشارند. حامیان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی علوم جدید غالباً تأکید می‌کنند که در مقام پژوهش علمی پایبندی به فراطبیعت‌گرایی لزومی ندارد و به پژوهندگان علم سفارش می‌کنند در عمل چنان رفتار کنند که گویی توسل به عوامل فراطبیعی در تبیین رویدادهای طبیعی نابجاست و تبیین‌های فراطبیعت‌گرایانه فلسفی یا دینی با تبیین‌های طبیعت‌گرایانه ناسازگارند. از همین نکته آشکار می‌شود که طبیعت‌گرایی علمی به معنای روش‌شناختی همانا مدعایی معرفت‌شناختی است، زیرا تبیین‌های طبیعت‌گرایانه را سرچشمه معرفت علمی به رویدادهای طبیعی می‌انگارد.

۲. طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی

برخی از حامیان علم تجربی، افزون بر مدعای معرفت‌شناختی طبیعت‌گرایانه، از این ادعای هستی‌شناختی نیز پشتیبانی می‌کنند که چیزی جز طبیعت و فراتر از آن وجود ندارد (Van Inwagen, 2006: 81) و هشدار می‌دهند هرگز در پی تبیین‌هایی از جهان نباشیم که موجودات و عوامل غیرطبیعی را مفروض می‌انگارد. طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی برخلاف طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، به این دلیل معرفت‌شناختی نیست که به این مدعا بسنده نمی‌کند که ما باید تنها با روش‌های علوم طبیعی در پی دستیابی به معرفت دقیق عینی درباره جهان باشیم، بلکه اساساً مدعی است چه چیزهایی در جهان وجود دارد و چه چیزهایی نمی‌تواند وجود داشته باشد (Pennock, 2000: 191).

۳. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی از دیدگاه خدا باوران

آیا خدا باوران می‌توانند یک طبیعت‌گرای روش‌شناختی باشند بی‌آنکه به هستی‌شناسی طبیعت‌گرایانه تن دردهند؟ به بیان دیگر، آیا آنها می‌توانند یک طبیعت‌گرای روش‌شناختی

باشند و در پژوهش‌های علمی فقط به روش تجربی و تبیین‌های طبیعت‌گرایانه دست بزنند؛ هم‌زمان از لحاظ نظری و اعتقادی به خداوند و موجودات فراطبیعی باور داشته‌باشند، بی‌آنکه تعارضی احساس کنند؟

بسیاری از پژوهندگان و فیلسوفان علم به این پرسش پاسخی مثبت می‌دهند و بر این حقیقت آشکار و انکارناکردنی تأکید می‌کنند که دانشمندان و فیلسوفان علم خدا‌باور پرشماری از دیرباز تا کنون با روش‌های علوم تجربی به کسب معرفت علمی درباره جهان پرداخته و آن را هرگز با باورهای فراطبیعت‌گرایانه خویش ناسازگار نیافته‌اند. مایکل روس نمونه‌ای از فیلسوفان معاصر پشتیبان این دیدگاه است (Ruse, 2004: 180).

اما، این دیدگاه مخالفان سرسختی هم دارد. فیلیپ جانسون یکی از آنهاست که می‌گوید حامیان سازگاری طبیعت‌گرایی روش‌شناختی با فراطبیعت‌گرایی، به‌واقع خویش را می‌فریبند، زیرا یک طبیعت‌گرای روش‌شناختی سرانجام ناگزیر است به خدا‌نا‌باوری تن دردهد. استدلال وی چنین است که اگر تنها راه درست دستیابی به باورهای صادق درباره جهان، به‌کارگیری روش‌شناسی طبیعت‌گرایانه است و اگر ارائه تبیین‌های طبیعت‌گرایانه از جهان با کامیابی‌های پی‌درپی و فزاینده همراه بوده است، و چنانچه خدا‌باور افزون بر این بپذیرد که کوشش برای تبیین علمی جهان بر پایه مقدمات خدا‌باورانه راه به جایی نمی‌برد، منطقی‌باید نتیجه بگیرد که طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی درست است (Johnson, 1995: 211)؛ چنان‌که اگر کسی بپذیرد نظریه تکامل به طور کلی یک تبیین علمی موفق از تحول انواع موجودات زنده بوده و نظریه نظم هوشمندانه چنین نبوده‌است، پس بهترین توجیه و تبیین برای این کامیابی، پذیرش درستی دیدگاه طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی است. پال دراپر استدلالی شبیه به این می‌آورد (Draper, 2005: 299).

پیدااست که این همبستگی میان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و هستی‌شناختی از لحاظ علمی و رفتاری امکان‌پذیر است، اما از لحاظ نظری و ساختاری ضرورتی ندارد، زیرا چنان‌که پیش‌تر اشاره کردیم، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی از بیخ و بن ماهیتی هنجاری و تجویزی دارد و چیزی بیش از یک توصیه روش‌شناختی در پژوهش‌های علمی نیست؛ نه اینکه اصولاً گزارشی حقیقی از واقعیتی عینی و در نتیجه مستلزم هستی‌شناسی ویژه‌ای باشد. از این‌رو، حامیان چنین روش‌شناسی‌ای منطقی‌نمی‌توانند آن را دستاویزی برای انکار فراطبیعت بسازند. اگر می‌بینم شماری از پژوهندگان و دانشمندان در روند کسب معرفت علمی چنان رفتار می‌کنند که گویی طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی را مفروض می‌گیرند،

حداکثر می‌توانیم بگوییم در عرصه رفتاری و میدانی پژوهش‌های تجربی گویی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مستلزم نادیده‌انگاشتن فراطبیعت‌گرایی روش‌شناختی و چشم‌پوشی از تأثیر عوامل غیرطبیعی در تبیین‌های علمی است؛ به سخن دیگر، این دسته از پژوهشگران طرفدار طبیعت‌گرایی روش‌شناختی توصیه می‌کنند که در مقام دستیابی به معرفت تجربی درباره جهان، چنان رفتار کن که گویی طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی راست است؛ یعنی، فقط به عوامل طبیعی بنگر و در پی علل و فاعل‌های فراطبیعی در تبیین‌های علمی نباش.

۴. پیش فرض الحادی طبیعت‌گرایی

برخی از مخالفان طبیعت‌گرایی علمی بر این باورند که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و این توصیه روشی که «چنان رفتار کن که گویی طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی درست است»، چیزی جز پذیرش جزم‌اندیشانه جهان‌بینی ماده‌گرایانه نیست، زیرا علم هرگز این جهان‌بینی را اثبات نکرده است و اساساً روش علمی توان اثبات یا رد آن را ندارد، بلکه پایبندی پیشین به طبیعت‌گرایی دستاویزی شده است که تنها برخی از انواع پاسخ‌های ما به پرسش‌هایمان درباره رویدادهای طبیعی، «علمی» و نیز معقول پنداشته شود؛ به عنوان نمونه، جانسون درباره نظریه تکامل انواع مبتنی بر انتخاب طبیعی می‌گوید:

داروین‌یسم به یک ارتدکس (درست‌کیشی) علمی ثابت و تغییرناپذیر تبدیل شده است؛ نه به این سبب که توانمندی ساختکار جهش/انتخاب آن تجربه شده بود، بلکه از این رو که جامعه علمی معیارهایی برای تحوّل و تکامل برگزیده که چیزی بسیار شبیه به داروین‌یسم را گریزناپذیر کرد (Johnson, 1995: 105).

او در جایی دیگر (ibid: 22) می‌نویسد که از دیدگاه ماده‌گرایی علمی، نخست ماده‌گرایی و سپس علم در پی آن می‌آید. به بیان دقیق‌تر، آنها ماده‌گرایانی‌اند که به کار علم سرگرم‌اند. جانسون در تأیید مدعاهای خویش به بخشی از نوشته‌های زیست‌شناسی تکاملی به نام ریچارد لوانتین اشاره می‌کند:

ما جانب علم را می‌گیریم، به‌رغم چرندبودن آشکار برخی از ساختارهایش، به‌رغم ناکامی‌اش در تحقق‌بخشیدن به وعده‌های گراف بهداشت و زندگی، به‌رغم مدارا و توافق جامعه علمی با چنین داستان‌های اثبات‌ناشده، زیرا ما یک تعهد و پایبندی پیشین داریم، پایبندی به ماده‌گرایی. نه اینکه روش‌ها و نهادهای علم به گونه‌ای ما را به پذیرش تبیینی مادی از جهان پدیدار واداشته است؛ برعکس، به این دلیل که هواخواهی پیشین ما از علل

مادی سبب شده است ما ابزار پژوهش و مجموعه مفاهیمی بسازیم که تبیین‌های مادی تولید می‌کنند؛ مهم نیست که خلاف دریافت شهودی باشد و ناآزمودگان و ناخبرگان را به اشتباه افکند (Lewontin, 1997: 31).

ممکن است کسی بر جانسون خرده بگیرد که دیدگاه لوانتین بیانگر دیدگاه همه پیشگامان و بزرگانی نیست که در پژوهش‌های علمی صرفاً بر تبیین‌های طبیعی تکیه کرده‌اند، زیرا بسیاری از آنها به طور پیشینی به ماده‌گرایی پایبند نبوده‌اند، بلکه دیندار بوده‌اند (Numbers, 2003: 269 and 280)؛ به عنوان نمونه، خود داروین می‌دانست که اثبات برتری نظریه‌اش بر نظریه آفرینش به‌ویژه با تکیه بر دلایل تجربی دشوار است (Carroll, 2003: 2)؛ نظریه‌اش حداکثر می‌توانست حقایقی چون وجود رد پای اندام‌ها را تبیین کند که برای دیدگاه آفرینش‌گرایانه در دسری شده بود (Darwin, 1968: 428-432). بنابراین، ماده‌گرایی صرفاً بیانگر پایبندی پیشین و تعصب‌آمیز برخی از طبیعت‌گرایان علمی است.

اما، جانسون پاسخ می‌دهد که لازم نیست طبیعت‌گرایان علمی همواره به طور پیشین و تعصب‌آمیز به جهان‌بینی ماده‌گرایانه پایبند باشند، بلکه پایبندی می‌تواند به دلایل پسین و ظاهراً موجه باشد؛ مثلاً، به دلیل کامیابی برنامه پژوهشی ماده‌گرایانه در علوم جدید یا به این دلیل که تبیین‌های پیشنهادی دینی از عالم طبیعت در مقایسه با تبیین‌های طبیعت‌گرایانه، از ویژگی‌های تبیینی کافی برخوردار نیست؛ ویژگی‌هایی چون آزمون‌پذیری بالا، سادگی، دقت، سازگاری و هماهنگی. بنابراین، طبیعت‌گرایی صرفاً تعصبی ملحدانه نیست، بلکه:

یک پروتکل (تفاهم‌نامه) روشی فراگیر علمی است که مستلزم تبیین‌های طبیعی برای پدیده‌های طبیعی است... این پروتکل دلخواهی نیست، و برخلاف اتهام‌های حامیان نظم هوشمند نیازمند پایبندی‌های متافیزیکی پیشین نیست؛ تنها مستلزم پایبندی به کاربرد روش‌شناسی تجربی است که دانشمندان برای آن دلایل موجه دارند، از جمله اینکه تبیین‌های طبیعی از لحاظ علمی کامیابند و تبیین‌های فراطبیعی ناکامند. بنابراین، پایبندی به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی موقتی است، نه ایدئولوژیکی (Brauer, 2005: 48).

۵. خرده‌گیری بر تبیین‌های فراطبیعی

پیروان ادیان آسمانی و آیین‌های فراطبیعت‌گرا معمولاً به این دلیل به حقایق فراطبیعی ایمان نمی‌آورند که با ایمانشان به تبیین حقایق تجربی پردازند؛ از این رو، ناگزیر نیستند تا به هر روی به تبیین‌های شبه‌علمی از طبیعت پردازند؛ اما می‌پذیرند که دست‌کم پاره‌ای از

باورهایشان درباره خدا و نیروهای فراطبیعی بیانگر نقش آنها در روند رویدادهای طبیعی است و بر همین پایه است که به نیایش و برپایی مناسک و مراسم ویژه روی می‌آورند، احسان و قربانی می‌کنند و صدقه می‌دهند و بسیاری کارهای مشابه دیگر تا از یاری آنها در زندگی دنیوی و اخروی بهره ببرند. بدین‌سان، آنها خواسته یا ناخواسته و آشکارا یا پنهان، تا حدی نقش باورهای دینی و فراطبیعت‌گرایانه را در روند رویدادهای طبیعی و زندگی می‌پذیرند.

طبیعت‌گرایان علمی معمولاً بر تبیین‌های دینی و فراطبیعت‌گرایانه دو گونه خرده‌گیری می‌کنند، هرچند این دو گونه خرده‌گیری گاهی درهم‌آمیخته‌اند و به‌روشنی از هم‌دیگر جدا نشده‌اند: شماری از آنها بر ناکامی و نادرستی تبیین‌های فراطبیعی در عرصه عمل و ناتوانی آن در میدان رقابت با تبیین‌های تجربی علمی پای می‌فشارند. این‌گونه خرده‌گیری را می‌توانیم خرده‌گیری عملی (De Facto Objection) یا میدانی بنامیم؛

گروهی دیگر، نقش باورهای فراطبیعی را در تبیین رویدادهای علمی و معلولی تجربی، از بیخ و بن و حتی بدون نیاز به مقایسه با تبیین‌های رقیب، نادرست و ناممکن می‌انگارند و پیش‌بینی‌ناپذیری همگانی و ابطال‌ناپذیری تجربی الگوها و باورهای تبیینی دینی و فراطبیعی را از نمونه دلایل ناکارآمدی آنها می‌دانند. این خرده‌گیری را اصولی (in Principle Objection) یا نظری یا ساختاری می‌خوانیم.

۱,۵ خرده‌گیری عملی

فراطبیعت‌گرایی دینی مدعی تبیین رویدادهای طبیعی به یاری فاعلیت الهی و نیروهای فراطبیعی است. گاهی پاره‌ای از این تبیین‌ها با کامیابی‌هایی همراه بوده‌است، اما با سربرآوردن نظریه‌های تجربی علم نوین، رفته‌رفته نظریه‌های قدیمی الهیاتی کنار زده می‌شوند و در نتیجه تبیین‌های دینی، یک سنت پژوهشی نادرست درباره جهان طبیعی قلمداد می‌گردند؛ همان‌گونه که با آمدن فیزیک و اخترشناسی جدید، تبیین حرکت‌های سیاره‌ای بر پایه دیدگاه اخترشناسی بطلمیوسی درباره کیهان که دیرزمانی بهترین و کامیاب‌ترین تبیین به‌شمار می‌آمد، از میدان رقابت بیرون رفت. اخترشناسان امروزه برای تبیین حرکات اجرام آسمانی و پیش‌بینی‌های دقیق علمی به دیدگاه‌های تازه روی می‌آورند و آنها را کامیاب‌تر می‌یابند. چنین گرایش به دلیل پایبندی به روش‌های تجربی است. این پایبندی، چنان‌که پیش‌تر آمد، از دیدگاه طبیعت‌گرایان، یک پایبندی ایدئولوژیک یا

جزم‌اندیشانه یا پیشین نیست، بلکه موقتی و درخور جابه‌جایی یا روش‌های بهتر است. به گفته براث، فارست و گی: «اگر یک روش بهتری ابداع شود، علم آن را برخواهد گرفت و تعریف علم را چنان تعدیل می‌کند تا کاربردش را بازتاب دهد» (ibid: 48-49).

این خرده‌گیری‌ها نشان می‌دهد که شماری از طبیعت‌گرایان علمی مدعی‌اند هرچند برخی از تبیین‌های دینی، مانند نظریه‌های آفرینش‌گرا درباره سرچشمه حیات و موجودات زنده از نیروی تبیین‌کنندگی برخوردارند، امروزه میدان رقابت را به تبیین‌های طبیعی مانند نظریه تبدیل انواع چارلز داروین واگذاشته‌اند که گیرایی بیشتری دارند. از این‌رو، آنان می‌پذیرند که باورهای دینی در اصل و بنیاد خویش می‌توانند پدیدارهای طبیعی را تبیین کنند، اما در عرصه عملی و میدان رقابت با نظریه‌های علمی کم می‌آورند و دیگر پذیرش آنها بدون دلیل کافی خواهد بود؛ برای نمونه، فیلیپ کیچر که اساساً از آفرینش‌گرایان معاصر نیست، به دلیل اینکه نظریه‌های آنان را فاقد معیارهای لازم برای یک نظریه تبیینی کافی، بدون راه‌حل‌های راهبردی روشن برای پیشرفت علم، بسیار مبهم و نقدگیز می‌داند، با این همه، نظریه‌های آفرینش‌گرایان قرن هجدهمی و نوزدهمی را مانند ویلیام باکلند، آدام سجویک و لوئیس آگاسیز درخور وصف علمی می‌پندارد و می‌گوید با آنکه آنان نظریه‌های خویش را مطابق آموزه‌های انجیلی می‌انگاشتند، این نکته در وضع علمی آن نظریه‌ها تأثیری نمی‌گذارد، زیرا حتی فرض یک خالق نادیدنی لزوماً از فرض ذرات مشاهده‌ناپذیر در فیزیک، غیرعلمی‌تر نیست. آفرینش‌گرایان قرن هجدهمی و نوزدهمی برای بسیاری از مسائلی که نظریه تکامل به آنها می‌پردازد، راهبردهای حل مسئله پیشنهاد کردند. آنها با سرفرازی اطلاعاتی درباره رویدادهای فاجعه‌آمیز به‌دست‌دادند که سبب تبیین یافته‌های زیست‌شناختی و جغرافیایی شد (ibid: 58).

البته، برخی از پژوهشگران این دیدگاه تاریخی کیچر را درباره سازگاری نظریه‌های زمین‌شناسان قرن هجدهمی و نوزدهمی با آموزه‌های کتاب مقدس درباره آفرینش جهان چندان درست نمی‌دانند و بر آن‌اند آنها این‌گونه نظریه‌ها را رد کردند و نظریه‌های مقبول خویش را پیشنهاد کردند که گویی جایی برای فاعلیت الهی باز گذاشته بودند و از این جنبه تا حدی شبیه تبیین‌های کتاب آفرینش می‌نمودند، اما به‌واقع مستلزم پذیرش خداوند به عنوان یک فاعل نبودند. با این همه، تفسیر کیچر این نکته را روشن می‌سازد که تبیین‌های دینی نه به دلیل اصولی و ساختاری، بلکه در رقابت با نظریه‌های دیگر از میدان بیرون رفته‌اند.

نایل شنکس نیز طبیعت‌گرایی علمی را نه یک پایبندی پیشینی جزم‌اندیشانه، بلکه ایمان برخاسته از کامیابی‌های علوم طبیعی و ناکامی دیدگاه‌های رقیب می‌داند و می‌نویسد:

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، چنان‌که از علم برمی‌آید، یک تعمیم استقرایی برآمده از سیصد یا چهارصد سال تجربه علمی است. دانشمندان بارها فرضیه‌های مربوط به موجودات پنهان و اسرارآمیز را از نفس‌ها تا ارواح تا نیروهای جادویی سحرآمیز تا تأثیرات اختربینانه تا نیروهای روانی و غیرعادی و مانند اینها را بررسی کرده‌اند و بارها این فرضیه‌ها رد شده‌اند، نه به دلیل تورش‌ها و گرایش‌های فلسفی، بلکه به این دلیل که وقتی به‌دقت تجربه شده‌اند، مجموعه شواهد خوبی در حمایت آنها به دست نیامده است. دانشمندان نیز مانند هرکس دیگر از تجربه دقیق و سراسرست درس می‌آموزند. آنها اهل تجربه‌اند و به آن پایبندند، در حالی که اهل قلمروهای فراطبیعی و ماورایی به گونه‌ای از تحلیل دقیق داده‌ها می‌گریزند (Shanks, 2004: 141).

این خرده‌گیری هم به مقام عملی و میدانی تبیین‌های دینی معطوف است. به‌واقع، شنکس آشکارا آماده است امکان چیزی را بپذیرد که «علم فراطبیعی» (Supernatural Science) می‌نامد (ibid: 145). تبیین‌های چنین علمی ممکن است با ایمان همراه باشد، اما از پشتیبانی شواهد و دلایل برخوردار است و در صورت ردّ شواهد، امکان گردآوری شواهد دیگر یا پیشنهاد تبیین‌های جدید و بهتر وجود دارد.

۲,۵ خرده‌گیری اصولی و ساختاری

خرده‌گیری عملی و میدانی به تبیین‌های دینی گونه‌ای ستیزه‌جویی معتدل است که پاسخگویی به آن برای حامیان این تبیین‌ها چندان دشوار نیست. پیداست که در حوزه‌های معرفتی گوناگون، پاره‌ای تبیین‌های دینی با تبیین‌های دیگری جابه‌جا شده‌اند که فقط به عوامل طبیعی چنگ می‌زنند. چنین چیزی حداکثر بدین معناست که طبیعت‌گرایی علمی موقتاً تبیین‌های فراطبیعت‌گرا را از قلمرو علوم تجربی بیرون می‌راند، اما تضمین نمی‌کند که آن را برای همیشه زوده است و نمی‌تواند جلوی مردم را بگیرد که دیگر به این گونه تبیین‌ها نپردازند و بر اهمیت آنها پای ن فشارند. همین نکته بر ستیزه‌جویان سرسخت و سازش‌ناپذیر تبیین‌های دینی و فراطبیعت‌گرا بسیار گران آمده است. آنان خرده‌گیری عملی را بسنده نمی‌دانند و بر آن‌اند تا اصل و بنیاد تبیین‌های دینی را به چالش بگیرند و چنان بکوبند که آنها را برای همیشه از میدان رقابت با تبیین‌های تجربی بیرون کنند و به گمان خویش تیر خلاص بر آنها بزنند. برخی از این خرده‌گیری‌ها چنین‌اند:

۱،۲،۵ همگانی نبودن روش‌شناسی‌های غیر تجربی

این خرده‌گیری می‌گوید مشکل ادعاها دربارهٔ امور فراطبیعی این است که بر «شهود»، «وحی» یا دیگر ساخت‌کارهای شناختی مبتنی‌اند که هیچ روش‌شناسی معلوم و شخصی به دست نمی‌دهند تا بر پایهٔ آن بتوانیم به دعوت همگانی و میان‌ذهنی برای تبیین جهان طبیعی بپردازیم، در حالی که روش‌شناسی‌های تجربی تنها شیوهٔ همگانی شناخت طبیعت است. برائر، فارست و گی می‌گویند:

آدمیان قوای شناختی معلومی برای معرفت به امور فراطبیعی ندارند. بنابراین، به‌رغم راه‌های دیگری که مردم مدعی‌اند با آنها به چنین اموری معرفت دارند، مانند شهود و وحی، روش‌شناسی طبیعت‌گرایانه تنها شیوهٔ همگانی و عمومی شناخت طبیعت است (Brauer, 2005: 48).

همچنین گفته‌اند:

علم فقط از روش‌شناسی‌ای بهره می‌برد که کامیابی‌های تبیینی و توصیفی داشته، و تنها روش‌شناسی طبیعت‌گرایانه چنین بوده است. روش‌شناسی طبیعت‌گرایانه تنها در پرتو به‌کارگیری قوای حسی انسان و استنتاج‌های برآمده از داده‌های تجربی است که به معرفت می‌انجامد. لازم نیست فرض کنیم روش‌شناسی طبیعت‌گرایانه تنها منبع حقیقت و راستی است و اینکه ادعاهای مبتنی بر شهود و وحی برای تبیین جهان طبیعی وجود ندارد (ibid: 53).

برخی از متکلمان به‌ویژه ایمان‌گرایان همین آزمون‌ناپذیری همگانی، باورهای دینی را نکتهٔ قوت آنها می‌انگارند و فاش می‌گویند باورهای دینی را نمی‌توانیم به روش تجربی بیازماییم یا اثبات کنیم، بلکه حقیقت و راستی آنها تنها بر کسانی معلوم است که خداوند بر آنها آشکار کرده است (Rae, 2005: 104). شاید کارل بارت را بتوانیم بانفوذترین متکلم قرن بیستمی حامی چنین دیدگاهی بدانیم. البته، همهٔ متکلمان و مؤمنان از دیدگاه ایمان‌گرایانه و غیراستدلالی به باورهای دینی پشتیبانی نمی‌کنند. به هر روی، پیداست که یک مدعای دینی را تنها به این دلیل که از یک وحی الهی آسمانی برآمده است، نمی‌توانیم نامعتبر بدانیم؛ چنان‌که نمی‌توانیم بر ریاضی‌دان خودآموختهٔ مشهور هندی، سرینیواسا رامانوجان خرده بگیریم که بر پایهٔ برخی اخبار، مدعی شد فرمول‌های ریاضی را در خواب از الهه ناکامال دریافت کرده است (Hardy, 1937: 131). اگر او می‌توانست آن فرمول‌ها را اثبات کند، دیگر ادعای او دربارهٔ الهامی بودن آنها را نمی‌توانیم دلیل بطلانشان بپنداریم. همین نکته

درباره باورهای دینی هم صادق است. مسئله اصلی این نیست که «آنها از کجا آمده‌اند؟»، بلکه این است که «آیا می‌توانیم از آنها دفاع کنیم؟» و «آیا آنها می‌توانند تبیین‌های کامیاب به دست دهند؟» خلاصه آنکه نباید مقام کشف باورها را با مقام توجیه آنها درهم بیامیزیم و گرفتار مغالطه خلط این دو مقام گردیم (Reichenbach, 2005: 6-7, 382).

۲,۲,۵ ناکامی تبیینی

گاهی بر باورهای دینی خرده گرفته می‌شود که توان تبیین پدیده‌های طبیعی را ندارند؛ به عنوان نمونه، داروین در جایی از کتاب منشأ انواع خود می‌گوید با نظریه طرح الهی، به زبان امروزی همان نظم هوشمند (Intelligent Design) هیچ چیز را نمی‌توانیم تبیین کنیم. ممکن است هنگام سخن گفتن از طرح آفرینش بپنداریم که داریم چیزی را تبیین می‌کنیم، اما به واقع، تنها به بازگویی حقیقتی می‌پردازیم که باید تبیین شود (Darwin, 1968: 452). او در آثار دیگرش در اوایل ۱۸۳۸ با روشنی بیشتر می‌نویسد:

تبیین انواع ساختار در طبقه‌ها، بدین‌سان که خداوند اراده فرموده است تا حیوانات را طبق طرح‌های معین بیافریند، تبیین نیست، چون ویژگی یک قانون طبیعی را ندارد؛ بنابراین، بیهوده است و چیزی را پیش‌گویی نمی‌کند، زیرا ما از اراده خدا سردر نمی‌آوریم؛ نمی‌دانیم چگونه عمل می‌کند، آیا مانند عمل بشر است یا با آن متفاوت است؟ ما علت مفروض را می‌شناسیم، نه معلول را (Darwin, 1838: 417-418).

این خرده‌گیری چند مسئله را پیش می‌آورد: یکی اینکه آیا درست است با فرض علت الهی ما معلول را نمی‌شناسیم؟ دیگر اینکه آیا همه تبیین‌ها باید بر قوانین طبیعی مبتنی باشند؟ برخی از پیروان داروین بر خرده‌گیری اصولی و ساختاری وی انگشت نهاده و پای فشرده‌اند؛ چنان‌که توماس هنری هاکسلی، زیست‌شناس انگلیسی طرفدار نظریه تکامل انواع داروین، در بررسی کتاب منشأ انواع داروین به برتری تبیین‌کنندگی نظریه تبدل انواع، بر نظریه آفرینش خاص فردی اشاره می‌کند و می‌نویسد:

فرض کنید برای لحظه‌ای تبیین آفرینش خاص را بپذیریم. سپس به طور جدی از خودمان می‌پرسیم ما چقدر خردمندیم؟ این تبیین چه چیز را تبیین می‌کند؟ آیا آن چیزی بیش از بیان قلنبه این حقیقت است که ما واقعاً چیزی درباره این موضوع نمی‌دانیم؟ یک پدیده هنگامی تبیین می‌شود که نشان دهیم نمونه‌ای از یک قانون عام طبیعت است، اما دخالت فراطبیعی خالق، ذاتاً نمی‌تواند نمونه‌ای از هیچ قانونی را نشان دهد، و اگر انواع واقعاً بدین شیوه پدید آمده باشند، بی‌معناست بکوشیم درباره منشأ آنها بحث کنیم (Huxley, 1860: 141).

ریچارد داکینز از حامیان جدیدتر خرده‌گیری اصولی و ساختاری نیز می‌نویسد که تبیین ساختار حیات به کمک ناظم فراطبیعی واقعاً چیزی را تبیین نمی‌کند، زیرا منشأ ناظم را بدون تبیین باقی می‌گذارد (Dawkins, 1988: 141).

۵.۲.۳ ابطال‌ناپذیری

توماس لاسن و روبرت مکالی مدعی‌اند که قضایای درباره‌ی خدا از لحاظ معناشناختی نابهنجار و خلاف قاعده (anomalous) اند، زیرا درخور تفسیرهای بی‌شمارند (Lawson and McCouley, 1990: 165). این نرمش‌پذیری معنایی سبب می‌شود که بپنداریم آنها هر حالت ممکن را تبیین می‌کنند، اما این ویژگی از خوبی و توان فلسفی آن خبر نمی‌دهد، بلکه بیانگر ناتوانی آن است:

مدل‌های دینی در برابر هر تجربه‌ی مخالف نقض‌ناپذیرند. از این‌رو، آنها اساساً چیزی را تبیین نمی‌کنند، زیرا نظریه‌ای که هر چیزی را تبیین کند، چیزی را تبیین نمی‌کند، چون که نقض‌ناپذیرند، با هر حالت ممکن از امور می‌سازند و این ویژگی یقیناً به آنجا می‌انجامد که به‌نظر برسند آنها برای هر چیزی تبیینی دارند؛ اما... هنگامی که یقینی کامل باشد، علم (و تبیین ناب) مرده است (ibid: 156).

روبرت پنوک با بیانی مشابه می‌گوید تبیین‌های دینی از تأییدنشدن باکی ندارند، زیرا روشن نمی‌کنند از مؤلفه‌های فراطبیعی چه چیزی نتیجه می‌شود یا نمی‌شود، و این نکته به معنای آن است که فاعلی که آنها بدان متوسل می‌گردند، می‌تواند معجزه کند. بنابراین، ما هیچ‌چیز مشخصی نمی‌توانیم درباره‌ی فرایندهایی بگوییم که یک سلول خاص را به اراده‌ی فاعل فراطبیعی پیوند خواهد داد؛ فقط کافی است خدا کلمه‌ای بگوید و چیزی بی‌درنگ هستی یابد یا نابود گردد (Pennock, 2000: 195).

باری، طبیعت‌گرایان با این‌گونه خرده‌گیری‌ها برآن‌اند تا فراطبیعت‌گرایی را از عرصه‌ی تبیین‌های طبیعی بزدايند و روش‌شناسی طبیعت‌گرایانه‌ی خویش را تنها جان‌شین شایسته و شرط لازم پژوهش علمی بنمایانند؛ کوششی که در کامیابی‌اش تردیدهای بسیار است.

۶. بررسی و نتیجه‌گیری

۱،۶ طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی چونان دیدگاهی که جهان را از موجودات و عوامل فراطبیعی یکسره تهی می‌نگرد، معمولاً همپایه‌ی ماده‌گرایی و جهان‌بینی الحادی، منکر وجود

خداوند است. برخی فیلسوفان علم چنین دیدگاهی را از پیش فرض‌ها و شرط‌های لازم معرفت علمی می‌پندارند؛ چنان‌که آرتور استرالر زمین‌شناس گفته است:

دیدگاه طبیعت‌گرایانه این است که بدانیم جهان کنونی در همهٔ زمان‌ها و با همهٔ اجزایش بدون محرکی یا هدایت هیچ فاعل فراطبیعی کار کرده است. علم از دیدگاه طبیعت‌گرایانه چونان فرض بنیادین خویش پشتیبانی کرده است (Strahler, 1992: 3).

آیا مدعای استرالر درست است و ما باید طبیعت‌گرایی را شرط لازم علم بدانیم؟ پاسخ این پرسش را مخالفانی چون فیلیپ جانسون، طرفدار نظریهٔ تدبیر هوشمند (Intelligent Design) منفی می‌دانند (Johnson, 1990: 59-76)، زیرا طبیعت‌گرایی را اساساً دیدگاهی علمی و متکی بر شواهد تجربی نمی‌دانند، بلکه آن را دیدگاهی فلسفی می‌پندارند که اثبات نشده است و رد یا پذیرش آن تنها به انتخاب ما بستگی دارد؛ به بیان دیگر، همچون واقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی یک پیش‌زمینه یا چارچوب فکری یا عینکی مفهومی است که برگرفته و از درون آن به جهان نگریسته می‌شود. به گفتهٔ جانسون، طبیعت‌گرایی «یک حکم جزمی (Dogmatic Statement) دربارهٔ ماهیت جهان است» (ibid:72)؛ اما جزم‌اندیشی جایی در علم ندارد.

۲،۶ همهٔ فیلسوفان علم از طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی پشتیبانی نمی‌کنند. کسانی همچون پنوک بر آن‌اند که «اگر علم این‌گونه طبیعت‌گرایی را مفروض بگیرد، پس به آفت جزم‌گرایی علمی (Scientific Dogmatism) دچار می‌گردد (Pennock, 1996: 76)، بلکه او با فیلسوفان علمی چون مایکل روس در این نکته هم‌صدا می‌شود که علم تنها طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را مفروض می‌گیرد (Ruse, 2001: 365). این طبیعت‌گرایی از گونهٔ معرفت‌شناختی است، زیرا از شیوهٔ عمل علم و چگونگی شناخت ما به پدیده‌های طبیعی سخن می‌گوید و ما را از کاربرد تبیین‌های فراطبیعی در علم بازمی‌دارد؛ اما برخلاف طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی یا متافیزیکی دربارهٔ وجود یا عدم موجودات فراطبیعی لب‌فرومی‌بندد. به گفتهٔ روس «طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به هیچ معنا ... مستلزم نفی وجود خدا نیست، بلکه تنها بر نکته پای می‌فشارد که تا آنجا که کسی به کار علم سرگرم است، باید از اشاره‌های الهیاتی یا دیگر ارجاع‌های دینی بپرهیزد» (ibid)؛ یعنی، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به هیچ رو طبیعت‌گرایی متافیزیکی را شرط لازم علم نمی‌داند.

۳،۶ اما، شماری از فیلسوفان دین همچون پلانتینگا، برخلاف روس، حتی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را نیز به باد انتقاد می‌گیرند و آن را هم برای علم ضروری نمی‌انگارند

(← Plantinga, 1996). چه کسی درست می‌گوید؟ پاسخ به این پرسش نیازمند آگاهی کافی از دلایل دو سوی درگیر در بحث طبیعت‌گرایی علمی و فهم درخوری از چیستی علم است. متأسفانه، تعریف فراگیر و همه‌پسندی از علم در دست نیست. برخی فیلسوفان علم همچون لائودن باور دارند که همه کوشش‌های انجام‌گرفته برای جداسازی دقیق و بی‌چون‌وچرای علم از غیرعلم ناکام مانده است (Laudan, 1996: 348). همین نکته کار ما را دشوارتر می‌سازد. به هر روی، قدر مسلم این است که نمی‌توانیم این مسئله را صرفاً با افزودن قیدی در تعریف علم حل کنیم و از دیگران بخواهیم علم را چنان تعریف کنند که پیشاپیش مستلزم طبیعت‌گرایی یا نفی آن باشد. چنین قیدهایی گره‌ای از مسئله نمی‌گشایند، بلکه آن را کورتر می‌سازند، زیرا اگر کسی همچون اسکات بپندارد «علم چنان عمل می‌کند که گویی فراطبیعی وجود ندارد» (Scott, 1993: 36-47) یا مانند مورفی بگوید «تیین‌های علمی باید بر حسب موجودات و فرایندهای طبیعی (نه فراطبیعی) باشد» (Murphy, 1993: 26-36) و بسان اسکات دلیل بیاورد که «علم بنا به تعریف نمی‌تواند به تییین‌های فراطبیعی توجه کند» (Scott, 1996: 518) و مدعی شود «تعریف علم به کوشش برای تییین جهانی طبیعی با استفاده از فرایندها و ساخت‌کارهای طبیعی ما را مجاز می‌کند تا به آفرینش‌گرایانی مانند هنری موریس بگوییم مدعایی چون خداوند دست‌اندر کار جهان است، علم نیست» (Scott, 1998: 20)، بی‌گمان جزم‌اندیشانه علیه فراطبیعی‌گرایی حکم می‌دهد و به جای آوردن دلیلی خردپسند، پیشاپیش مطلوب خویش را مصادره می‌نماید.

اما، اگر کسی به جای پیشینی و ضروری پنداشتن اصل طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، مدعی موقتی و پسینی بودن آن باشد و بسان فیلسوف علم دیگری چون شنکس، بخواهد دلیلی استقرایی و تجربی بیاورد و بگوید «طبیعت‌گرایی علمی» یک تعمیم استقرایی با سیصد تا چهارصد سال پشتوانه کار علمی است (Shanks, 2004: 141)، باید بار دیگر به مشکل استقرا در معرفت‌شناسی و فلسفه علم بازگردد تا بی‌درنگ دریابد که استدلال‌های استقرایی نمی‌تواند به ضرورت و یقین حکم کند که «چون گواهی بر وجود خداوند یا تدبیری فراطبیعی در جهان وجود ندارد، پس نتیجه می‌شود که آنها وجود ندارند» (Pigliucci, 2000: 21).

بنابراین، با استدلال استقرایی نمی‌توانیم نشان دهیم طبیعت‌گرایی روش‌شناختی از مؤلفه‌های لازم علم است.

۴،۶ حامیان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مدعی موقتی بودن آن‌اند و آشکارا می‌پذیرند

«ابطال پارادایم طبیعت‌گرایانه به واقع امکان‌پذیر است» (ibid); یعنی، اگر روزی این پارادایم برافتد، علم بدون آن به راه خویش ادامه خواهد داد. اگر چنین است، پس چرا حامیان طبیعت‌گرایی علمی بر ضروری بودن این پیش‌فرض برای علم و بر بطلان فراطبیعت‌گرایی پای می‌فشارند. وانگهی، همان‌گونه که پیش‌تر آوردیم، طبیعت‌گرایی اساساً دیدگاهی برگرفته از شواهد تجربی و استقرایی نیست تا درخور ابطال تجربی باشد، بلکه برگرفتن یک پارادایم و سرکردن با آن و فرونهادن پارادایم رقیب، در گرو کامیابی و ناکامی آن پارادایم در تبیین ناهنجاری‌ها و تحوّل گشتالتی در دیدگاه متولیان آن است. حتی، لازم نیست ما منتظر بمانیم تا روز ابطال پارادایم طبیعت‌گرایانه سربرسد و حامیان آن از ستیزه‌جویی با فراطبیعت‌گرایی دست بشویند، بلکه چنین می‌نماید که گزینش درست برای حامیان طبیعت‌گرایی علمی این است که به جای جزم‌اندیشی درباره طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و سردادن شعارهای بی‌مایه و بی‌پایه، اندکی فروتنی خردمندانانه پیشه کنند و در برابر فراطبیعت‌گرایی دست‌کم موضعی خنثی و بی‌طرفانه بگیرند.

۵,۶ اصول اخلاق حرفه‌ای و پژوهش علمی گویای آن است که پژوهشگر باید با هدف دستیابی یا نزدیکی بیشتر به حقیقت در پی گردآوری و تحلیل شواهد و دلایلی درخور باشد و در مرحله گزینش نظریه‌های رقیب تنها به داوری شواهد و دلایل گردن نهد. اما، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی گویی به ندای اخلاق حرفه‌ای گوش فرامی‌دهد، زیرا به همه شواهد و دلایل موجود یکسان نمی‌نگرد، بلکه توصیه می‌کند ما هرگز نباید در پی شواهدی باشیم که به پذیرش علتی فراطبیعی می‌انجامد. از این‌رو، پیشاپیش به سوگیری می‌پردازد و جهان را آن‌گونه می‌بیند که با چارچوب طبیعت‌گرایانه سازگار افتد. بدین‌سان، به‌گونه‌ای ایدئالیسم و ناواقع‌گرایی تن درمی‌دهد و از واقع‌گرایی که بر سازگاری اندیشه‌ها با واقعیت اصرار می‌ورزد، خواسته یا ناخواسته دور می‌گردد. اگر جزم‌اندیشی غیرحرفه‌ای در میان نباشد، باکی نیست که یک طبیعت‌گرای سرسختی همچون آنتونی فلو با آن همه بلندآوازی در الحاد و انکار فراطبیعت‌گرایی، سرانجام بر پایه شواهد علمی درباره سرچشمه حیات و پیچیدگی طبیعت به گونه‌ای خدا ایمان آورد. آیا اگر او همچنان به اصل طبیعت‌گرایی روش‌شناختی وابسته بود، هرگز می‌توانست به چنین دستاوردی برسد؟ خود فلو گفته است کل زندگی‌اش پیرو این اصل افلاطون و سقراط بوده‌است که: در پی شواهد باشید، به هر کجا که بینجامد (← Craig, 2004).

۶,۶ خرده‌گیری‌های یادشده بر تبیین دینی و فراطبیعت‌گرایانه چندان کوبنده و توفنده

نیستند که آنها را نامعقول بنماید. حامیان عقلانیت تبیین‌های دینی به یکایک آنها پاسخ‌های درخوری داده‌اند که بررسی آنها را به مجال و جستاری دیگری وامی‌نهمیم. وانگهی، این‌گونه خرده‌گیری‌ها چونان شمشیری دولبه به مدعاهای خود طبیعت‌گرایان نیز آسیب می‌زند؛ برای نمونه، به خرده‌گیری ابطال‌ناپذیری تبیین‌های دینی و فراطبیعت‌گرایانه بنگرید. گاه طبیعت‌گرایانی چون اسکات به طعنه گفته‌اند: «شما نمی‌توانید خدا را در لولهٔ آزمایش بنهید» (← Scott, 1993)؛ یعنی، باورها و تبیین‌های دینی آزمون‌پذیر تجربی نیستند. مخالفان طبیعت‌گرایی مانند راتسچ نیز پاسخ داده‌اند مگر اموری چون بیگ‌بنگ و ابرنو اخترا (Super Novas) در لوله‌های آزمایش بازتولید و بررسی می‌شوند؟ (Ratzsch, 2001: 110) پس چرا آزمون‌ناپذیری آنها را نشانهٔ غیرعلمی بودنشان نمی‌گیرید و از علم بیرونشان نمی‌کنید؟ همچنین، مگر تاریخ علم گواه آن نیست که آزمون‌پذیری به معنای مشاهده‌پذیری و استقرای تجربی چه بلایی بر سر طبیعت‌گرایان به‌ویژه پوزیتیویست‌های تجربی و منطقی آورده و چگونه آنها را در تفسیر واژه‌های نظری مشاهده‌ناپذیر، در علم به دشواری و پریشانی افکند تا آنجا که سرانجام ناگزیر شدند مدعای خویش را پس‌بگیرند و رفته‌رفته میدان فلسفهٔ علم را به رقیبان دیگر وانهند؟

آزمون‌پذیری به معنای ابطال‌پذیری پوپری هم در دسرهای خویش را دارد که درباره‌اش بسیار نگاشته‌اند. مسئلهٔ گزاره‌های پایه و گزاره‌های شخصیهٔ وجودیه در علم و خطا‌پذیری آنها، پیچیدگی و تودرتویی نظریه‌های علمی، پیشنهاد فرضیه‌های رفوگر و تبصره‌ای و مسائل دیگر همگی از دشواری این آزمون‌پذیری خبر می‌دهند.

باری، خرده‌گیری دوسویهٔ حامیان طبیعت‌گرایان علمی و فراطبیعت‌گرایان دینی یا فلسفی بر یکدیگر بیانگر سختی داوری قطعی دربارهٔ کامیابی یکی و ناکامی دیگری است؛ گویی به جای ناسازگارپنداشتن دو حوزهٔ علم و دین، باید بر نقش هر دو در تبیین جهان ارج نهمیم و ساده‌لوحانه با چند خرده‌گیری از یکی رو برنتابیم. تبیین‌های علمی راه را بر تبیین‌های طبیعت‌گرا نمی‌بندند و تبیین‌های فراطبیعت‌گرا نیز ما را از تبیین‌های علمی بی‌نیاز نمی‌سازند.

منابع

Brauer Matthew, J.; Barbara Forrest; and Steven G. Gey (2005). 'Is it Science Yet? Intelligent Design Creationism and the Constitution', *Washington University Law Quarterly* 83.

- Carrier, R. C. (2004). 'The Argument from Biogenesis: Probabilities against a Natural Origin of Life', *Biology and Philosophy*, Vol. xix.
- Craig J, Hazen (2004). 'Preface to the Pre-Publication Release of My Pilgrimage from Atheism to Theism: An Exclusive Interview with Former British Atheist Professor Antony Flew', www.biola.edu/antonyflew/flew-interview.pdf.
- Carroll, Joseph (2003). 'Introduction', *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* by Charles Darwin, Peterborough, Broadview Press.
- Darwin, Charles (1974). 'Essay on Theology and Natural Selection', Notes on John Macculloch's *Proofs and Illustrations of the Attributes of God*, Transcribed and Annotated by Paul H. Barrett, In *Darwin on Man: A Psychological Study of Scientific Creativity together with Darwin's Early and Unpublished Notebooks* by Howard E. Gruber, New York: E. P. Dutton.
- Darwin, Charles (1968). *The Origin of Species by Means of Natural Selection*, Pelican Classics, Harmondsworth, UK: Penguin.
- Dawkins, Richard (1988). *The Blind Watchmaker*, London: Penguin.
- De Vries, Paul (1986). 'Naturalism in the Natural Sciences: A Christian Perspective', *Christian Scholars Review* 15, No. 4.
- Draper, Paul R. (2005). 'God, Science, and Naturalism', *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Edited by William J. Wainwright, New York: Oxford University Press.
- Haack, Susan (1993). 'The Two Faces of Quine's Naturalism', *Synthese* 94.
- Hardy, G. H. (1937). 'The Indian Mathematician Ramanujan', *The American Mathematical Monthly* 44.
- Huxley, Thomas Henry (1883). 'The Origin of Species', *Lay Sermons, Addresses and Reviews*, London: Macmillan.
- Johnson, Phillip E. (1995). *19 Reasons in the Balance: The Case Against Naturalism in Science, Law, and Education*, Downers Grove, IL: Inter Varsity.
- Johnson, Phillip E. (1990). 'Evolution as Dogma: The Establishment of Naturalism', *First Things*, Reprinted in *Intelligent Design Creationism and Its Critics*.
- Johnson, Phillip E. (1997). 'The Unraveling of Scientific Materialism', *First Things* 77.
- Kim, J. (2003). 'The American Origins of Philosophical Naturalism', *Journal of Philosophical Research*, APA Centennial Volume.
- Krikorian, Y. (ed.) (1944). *Naturalism and the Human Spirit*, New York: Columbia University Press.
- Lauden, Larry (1996). 'The Demise of the Demarcation Problem', *But Is It Science? The Philosophical Question in the Creation/ Evolution Controversy*, Edited by Michael Ruse, Amherst, N.Y.: Prometheus Books.
- Lawson, E.; Thomas and Robert N. McCauley (1990). *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewontin, Richard C. (1997). 'Billions and Billions of Demons', *The New York Review of Books* 44: 1.

- Murphy, Nancey (1993). 'Philip Johnson on Trial: A Critique of His Critique of Darwin', *Perspective on Science and Christian Faith*, Vol. 45, No. 1.
- Numbers, Ronald L. (2003). 'Science without God: Natural Laws and Christian Beliefs', *When Science and Christianity Meet*, Edited by David C., Lindberg and Ronald L. Numbers, Chicago: University of Chicago Press.
- Pennock, Robert T. (1996). 'Naturalism, Evidence and Creationism: The Case of Phillip Johnson', *Biology and Philosophy 11*, Reprinted in *Intelligent Design Creationism and Its Critics*.
- Pennock, Robert T. (2000). *Tower of Babel: The Evidence against the New Creationism*, A Bradford Book Cambridge, M.A: MIT Press.
- Pigliucci, Massimo (2000). *Tales of the Rational: Skeptical Essays about Nature and Science*, Atlanta, Georgia: Free thought Press.
- Plantinga, A. (1996). 'Methodological Naturalism?', *Facets of Faith and Science*, Lanham, MD: University Press of America.
- Quine, W. V. (1995). 'Naturalism; or Living within One's Means', *Dialectica* 49.
- Quine, W. V. (1981). *Theories and Thing*, Cambridge, M.A: Harvard University Press.
- Rae, Murray A. (2005). *History and Hermeneutics*, Edinburgh: T. and T. Clark.
- Ratzsch, Del (2001). *Nature, Design, and Science*, State University of New York Press, Albany: State University of New York.
- Reichenbach, Hans (2005). *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, Chicago: University of Chicago Press.
- Ruse, Michael (2001). 'Methodological Naturalism under Attack', *Intelligent Design Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Ruse, Michael. (2004). 'The New Creationism: Its Philosophical Dimension', *Cultures of Creationism: Anti-Evolutionism in English-Speaking Countries*, Edited by Simon Coleman and Leslie Carlin, Aldershot: Ashgate.
- Scott, Eugenie C. (1993). 'Darwin Prosecuted: Review of Johnson's Darwin on Trial', *Creation/ Evolution Journal*, Vol. 13, No. 2.
- Scott, Eugenie C. (1996). 'Creationism, Ideology, and Science', *The Flight from Reason and Science* (New York: New York Academy of Sciences.
- Scott, Eugenie C. (1998), 'Two Kinds of Materialism', *Free Inquiry* 20, U.S: Council for Secular Humanitism.
- Shanks, Niall (2004). *God, the Devil, and Darwin: A Critique of Intelligent Design Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Strahler, Arthur N. (1992). *Understanding Science: An Introduction to Concepts and Issues*, Buffalo, N.Y: Prometheus Books.
- Van Inwagen, Peter (2006). 'What is Naturalism? What is Analytical Philosophy?', *In Analytic Philosophy without Naturalism*, Edited by Antonella Corradini, Sergio Galvan, and E. Jonathan Lowe, Rutledge Studies in Twentieth-Century Philosophy, London: Rutledge.