

تشریح و نقد استدلال‌های الهیاتی حامی طبیعت‌گرایی
روشن‌شناختی

زهرا زرگر*

(نویسندهٔ مسئول)

ابراهیم آزادگان**

لطف‌الله نبوی***

چکیده

ناسازگاری طبیعت‌گرایی روشن‌شناختی با باورهای دینی همواره دستاویزی برای مخالفت دین‌داران با این تر روشن‌شناختی بوده است. با این حال برخی فلاسفه معتقدند اتفاقاً این باورهای دینی هستند که ما را به سمت طبیعت‌گرایی روشن‌شناختی هدایت می‌کنند. ایشان از موضعی دین‌باورانه به دفاع از طبیعت‌گرایی روشن‌شناختی برخاسته‌اند و با انگیزه‌های الهیاتی، به نفع طبیعت‌گرایی روشن‌شناختی استدلال کرده‌اند. در مقاله حاضر دو دسته شاخص از این استدلال‌ها را تشریح و نقد می‌کنیم. دسته اول استدلال‌های است که بر اشکالات مرتبط با مسئله فعل مستقیم الهی متمرکز شده‌اند و کنار گذاشتن طبیعت‌گرایی روشن‌شناختی را منتهی به الهیات خدای رخنه‌پوش می‌دانند که به لحاظ دینی موضعی قابل قبول نیست. هدف دسته دیگر استدلال‌ها آن است که نشان دهند محدودیت‌های روش علمی مانعی برای توصیف هویت فراطبیعی در علم است، زیرا این هویت، متعالی‌تر از قوانین طبیعی هستند. پس از تشریح استدلال‌های الهیاتی مدافع طبیعت‌گرایی روشن‌شناختی، با آشکارکردن نقاط ضعف استدلال‌ها ناکارآمدی آن‌ها نشان داده می‌شود.

واژگان کلیدی: طبیعت‌گرایی روشن‌شناختی، خدای رخنه‌پوش، فعل الهی، روش علم، الهیات.

* دانشجوی دکترای فلسفه علم و فناوری دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. z.zargar@modares.ac.ir

** استادیار فلسفه علم و فناوری دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران. ebrahimazadegan@gmail.com

*** دانشیار فلسفه دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. nabavi_l@modares.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۰۱؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۷/۰۳/۰۵]

مقدمه

موضوع ارتباط طبیعت‌گرایی روش‌شناختی با طبیعت‌گرایی متافیزیکی^۱ و سازگاری یا عدم سازگاری طبیعت‌گرایی روش‌شناختی با باورهای دینی و موحدانه از جمله موضوعات چالش‌برانگیزی است که بحث‌های متعددی را به دنبال داشته است. برخی معتقدند طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، با تجویز یک روش طبیعت‌گرایانه برای علم، نوعی رویهٔ واحد برای روش علمی را توصیه می‌کند که علم را به لحاظ ارزش‌های دینی خنثا نگه می‌دارد و امکان مشارکت عمومی در فعالیت علمی را فراهم می‌کند. از طرف دیگر برخی معتقدند میان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و طبیعت‌گرایی متافیزیکی ارتباط نزدیکی وجود دارد، به گونه‌ای که نمی‌توان به روش طبیعت‌گرایانه برای علم پایبند بود، اما به لحاظ متافیزیکی طبیعت‌گرا نبود و به وجود هوایات فراطبیعی باور داشت.

این میان استدلال‌هایی که در آن‌ها از موضعی خداپاوارانه از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی دفاع شده است، به‌طور مضاعفی جالب توجه است. چرا که در حالی که بر سر این که آیا یک خداپاور می‌تواند به لحاظ روش‌شناختی طبیعت‌گرا باشد مناقشه وجود دارد، هدف این استدلال‌ها این است که نشان دهند باورهای الهیاتی ما را به سمت پذیرش طبیعت‌گرایی روش‌شناسی سوق می‌دهد و به عبارت دیگر اتفاقاً لازمهٔ خداپاوری این است که روش علم، روشی طبیعت‌گرایانه باشد و نه غیر آن.

در مقالهٔ حاضر دو دستهٔ عمده از این نوع استدلال‌ها مورد بررسی قرار گرفته‌اند: دستهٔ اول استدلال‌هایی هستند که به ارتباط طبیعت‌گرایی و مسئلهٔ فعل مستقیم الهی می‌پردازند؛ و دستهٔ دوم استدلال‌ها بر محدودیت‌های روش علمی متمرکز شده‌اند. می‌توان گفت تمامی استدلال‌های مطرح شده، با تشریح اشکالاتی که کنار گذاشتن طبیعت‌گرایی روش‌شناختی (و در واقع تعهد به نوعی فراطبیعت‌گرایی^۲) به بار می‌آورد از این موضع دفاع کرده‌اند. در هر بخش پس از شرح استدلال‌های آورده شده به نقد آن پرداخته شده است. در نهایت نشان می‌دهیم که استدلال‌هایی از این دست، مبتنی بر پیش‌فرض‌های الهیاتی مغایر با آموزه‌های دینی، تعابیر سست و ویژه‌ای از فراطبیعت‌گرایی و از طرف دیگر تفاسیر ضعیفی از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی هستند. در

صورتی که ما تمامی حالات مختلف فراطبیعت‌گرایی را لحاظ کنیم و از طرف دیگر ادعای طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را به همان قوتی که در عمل پیاده می‌شود در نظر بگیریم، این استدلال‌ها قابل قبول نخواهند بود.

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و فعل مستقیم الهی

تبیین و توضیح فعل الهی و چگونگی عملکرد خداوند در جهان، از جمله مسائل مهم در الهیات است. در تقسیم بندی‌هایی که از افعال خداوند ارائه شده است، فعل مستقیم یا بی واسطه و یا فعل خاص خداوند^۳ (که غیر از آفرینش و ابقاء جهان است) با چالش‌های بیشتری مواجه است و درباره آن میان متدینان و الهی‌دانان اختلاف نظر وجود دارد. دین‌دارانی همچون ارنان مک مولین (۱۹۹۳) و دیوژنس آلن (۱۹۸۹) پذیرش فعل مستقیم الهی را دارای مشکلاتی می‌دانند و بنابراین معتقدند در توصیف طبیعت نباید آن را لحاظ کرد. ریشه‌های این دیدگاه را می‌توان در آراء متکلمانی همچون رادولف بولتمن (۱۹۸۴) و جان مک‌کواری (۱۹۷۷) پیدا کرد، و برخی دیگر همچون آلوین پلنتینگا (۲۰۱۱) با ادله دینی و عقلی باور به آن را برای موحدان ضروری می‌دانند.

این اختلاف نظر الهیاتی، موضع موحدان را در قبال طبیعت‌گرایی روش‌شناختی از هم متفاوت می‌کند. دو دیدگاه رایج درباره فعل الهی که یکی فعل خداوند را محدود به آفرینش جهان و وضع و حفظ قوانین ثابت طبیعی می‌کند و دیگری رویدادهای جهان را متأثر از اراده الهی می‌بیند، دلالت‌های متفاوتی برای روش‌شناسی علمی دارند و از آنجا که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی قائل به حذف هویت فراطبیعی من جمله خداوند از دایره تبیین علمی است، در این نقطه با الهیات مرتبط می‌شود. مطابق دیدگاه اول فعل الهی در جهان طبیعی چیزی بیش از عملکرد جهان بر اساس قوانین نیست، بنابراین حذف خداوند از تبیین‌های علمی و محدود شدن به هویت و سازوکارهای طبیعی، از صحت و قدرت تبیین کم نمی‌کند (Diogenes Allen, 1989: 45 & Ernan McMullin, 2001: ۱۶۷-۱۶۸).

اما مطابق دیدگاه دوم، باور به افعال مستقیم الهی که غیر از خلق و حفظ جهان است تعارضی با قوانین علمی ندارد و کنار گذاشتن خداوند از تبیین‌های علمی منجر به تعارض این تبیین‌ها با باورهای دینی می‌شود (Plantinga, ۲۰۱۱: ۱۶،۱۷).

به این ترتیب، کسانی که بر اساس باورهای الهیاتی قائل به فعل مستقیم الهی نیستند، از مدافعان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به شمار می‌روند و از سوی دیگر کسانی که باور به فعل مستقیم الهی را لازمه‌ی خداباوری می‌دانند، با طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مخالفند. بر این اساس استدلال‌هایی در دفاع از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی ارائه شده است که هسته‌ی اصلی آن این است که کنار گذاشتن طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مستلزم پذیرش فعل مستقیم الهی است و از این رو اشکالات الهیاتی مرتبط با فعل مستقیم الهی را در پی دارد. در این قسمت دو استدلال از این دست مطرح شده و نقد می‌شوند. در استدلال اول، نقدهایی که به خود مفهوم فعل مستقیم الهی وارد است و آن را به نوعی در تناقض با صفات خداوند می‌بیند مطرح می‌شود و در استدلال دوم، پیامدهای نامطلوب پذیرش فعل مستقیم الهی و ورود هویات فراطبیعی به علم، برای دفاع از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مطرح شده است.

می‌توان گفت کنار گذاشتن طبیعت‌گرایی روش‌شناختی نتیجه‌ی دیدگاهی الهیاتی است که قائل به فعل مستقیم خداوند در جهان است. چرا که اگر فرض وجود فعل مستقیم خداوند را کنار بگذاریم و نقش خداوند را محدود به آفرینش و ابقاء قوانین طبیعی کنیم، مطالعه‌ی نظم‌های طبیعی جهان تمام واقعیات مربوط به هستی را افشا می‌کند. در نتیجه روش‌شناسی طبیعت‌گرایانه به عنوان روش‌شناسی‌ای که جهان را بدون توسل به هویات فراطبیعی توصیف می‌کند، روش موفق‌تری خواهد بود و دلیلی برای کنار گذاشتن آن نداریم.^۴ در نتیجه، برای حمایت از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، اشکالاتی که در ارتباط با آموزه‌ی فعل مستقیم الهی وجود دارد، مطرح شده است.

مخالفان فعل مستقیم الهی^۵ معتقدند این که خداوند در جهان افعالی را به‌طور مستقیم و خارج از چارچوب قوانین طبیعی انجام بدهد، به آن معناست که قوانین و ساختارهای طبیعی برای به پیش بردن جهان کفایت نمی‌کنند و جهان هستی بگونه‌ای

ناقص آفریده شده است که محتاج نقش آفرینی مستقیم خداوند (به صورت دائمی یا موضعی) است. این در حالی است که عظمت، قدرت و حکمت خداوند حکم می‌کند جهان را به گونه‌ای خلق کرده باشد که از ابتدای خلقت تمامی آنچه را که برای رسیدن به خیر غایی خود نیاز دارد، در بر داشته باشد و برای رسیدن به غایت خود نیازی به فعل مستقیم الهی نداشته باشد^۶ (Bishop, ۲۰۱۳: ۱۶). حامیان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی با تکیه بر این خط استدلالی، ادعا می‌کنند که پذیرش فعل مستقیم الهی به لحاظ الهیاتی موجه نیست. در نتیجه تمامی رویدادهای جهان ماهیتی طبیعی دارند و با استفاده از هویات و سازو کارهای طبیعی قابل شناخت هستند.

برای بررسی درستی این استدلال باید دید که آیا وجود نقص در جهان و نیازمندی آن به نقش آفرینی الهی، با علم و قدرت خداوند در تعارض است؟ تصویری که استدلال فوق از ارتباط میان خداوند و جهان ارائه می‌دهد، که در آن خداوند جهان را به شکل ماشینی خودکار خلق کرده است و سپس تنها از آن حفاظت می‌کند، مشهور به «دئیزم»^۷ است.^۸ دئیزم در انتهای قرن ۱۸ به اوج شکوفایی خود رسید. دیدگاهی که مطابق آن خیرسانی خداوند تنها در خلقت جهانی که به سمت خیر حرکت می‌کند، خلاصه می‌شود. این دیدگاه دیگر افعال رازآمیزی را به خداوند نسبت نمی‌داد، افعال خداوند همان قوانین و فرایندهای طبیعی بودند که از طریق مشاهده و تعقل قابل شناسایی بودند. باور قرون وسطایی که معرفت جهان طبیعت را نیز از طریق رجوع به کتاب مقدس قابل دستیابی می‌دانست تا جایی دچار تحول شد که از نظر برخی خداپاوران متن مقدس از محوریت دین خارج شد، چرا که به باور ایشان عقل و تجربه برای کشف تمامی حقایق (من جمله حقایق الهی) کفایت می‌کردند. برای بسیاری از خداپاوران عقل جایگاهی فراتر از وحی پیدا کرد. در این برهه دئیزم به یک دین تبدیل شده بود که صرفاً مبتنی بر عقلانیت بود و حقایقی را به خداوند نسبت می‌داد که قرینه آن‌ها در نظم طبیعی موجود بود (Ibid: 17).

می‌توان گفت سه عامل اصلی در رواج تفکر دئیستی و حمایت از آن نقش داشته‌اند. اول به حاشیه رفتن متن مقدس به عنوان مرجع معرفت درباره فعل الهی^۹، دوم آشکار

شدن نظم‌های جهان شمول در سطوح مختلف واقعیات جهان اعم از میکروفیزیکی، ماکروفیزیکی، کیهانی، زیستی و ... ، و سوم تفاسیر موجبیتی از قوانین طبیعی.

اما باید توجه داشت که از منظر درون‌دینی استفاده از عقل و تجربه، از اعتبار متون مقدس کم نمی‌کند و برای شناخت صفات و افعال الهی همچنان متن مقدس مرجع اصلی محسوب می‌شود. از طرف دیگر آنچه که باعث می‌شود از وجود نظم و روال‌های ثابت در سطوح مختلف طبیعت به رویکرد دئیستی برسیم، تفسیر موجبیتی قوانین است که مطابق آن وضعیت جهان در هر لحظه، به علاوه قوانین ثابت و جهان شمول؛ وضعیت جهان را در تمامی لحظات آتی مشخص می‌سازند. به این ترتیب جایی برای ورود اراده و فعل الهی باقی نمی‌ماند. اما این نگاه لاپلاسی به قوانین طبیعی نه محصول تجربه است، و نه مدل‌سازی ریاضیاتی و نه استنتاج منطقی. بلکه صرفاً یک دیدگاه متافیزیکی است که به علت جهان شمول بودن ادعای آن، علی‌الاصول نمی‌توان اثباتی تجربی برای آن داشت. این دیدگاه علاوه بر این که فاقد بنیان علمی و تجربی است، با اراده آزاد انسان نیز در تعارض است و منتهی به جبری‌گری می‌شود (Plantinga, 2011: ۱۴۱). به این ترتیب نگاه دئیستی، با نگاه دین‌باورانه اصیل ناسازگار است و مبنای موثقی نیز ندارد. در واقع ما دلیل محکمی برای رد امکان فعل مستقیم الهی در دست نداریم و در عین حال متون مقدس بر وجود چنین افعالی صحه می‌گذارند. لذا پذیرش رویکرد دئیستی و رد امکان فعل مستقیم الهی از منظر درون‌دینی موجه نخواهد بود.

از طرف دیگر این که در جهان طبیعی خداوند به‌طور بی‌واسطه افعالی را انجام دهد، اگرچه می‌تواند نشانگر نقص و نیازمندی جهان طبیعی باشد، اما برای خداوند نقصی به شمار نمی‌آید. خداوند عالم مطلق و قادر مطلق است؛ اما از این نمی‌توان نتیجه گرفت مخلوق او، یعنی جهان هستی باید به قدری تکامل یافته باشد که نیازمند فعل مستقیم الهی نباشد. از منظر دینی این تنها خداست که بی‌نیاز و کامل است و محدودیت، ویژگی ذاتی مخلوقات است. اگرچه شگفتی، نظم و عظمت جهان هستی بازتابی از علم و قدرت خداوند است، اما این به آن معنا نیست که وجود نقص در جهان، علم و قدرت خداوند را زیر سوال می‌برد. بنابراین این مدعا (که لازمه علم و قدرت خداوند، بی‌نیازی جهان هستی از فعل مستقیم الهی است) مبنای محکمی ندارد.

اما مدافعان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، از جهتی دیگر نیز موضع خود را دارای پشتوانه الهیاتی می‌دانند. به اعتقاد این افراد کنار گذاشتن طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و پذیرش فعل مستقیم الهی، باب استفاده از هویت فراطبیعی را در علم باز می‌کند. در نتیجه، هر جا که دانشمندان از توضیح پدیده‌ای با سازوکارهای مادی درماندند، به هویت فراطبیعی و سازوکارهای ناشناخته، ابطال ناپذیر و اثبات ناپذیر آن‌ها متوسل خواهند شد و به این ترتیب خلاهای معرفتی را پر خواهند کرد. چنین رویکردی نسبت به خداوند به رویکرد خدای رخنه‌پوش^{۱۰} معروف است. مک مولین و دیگران این الهیات را در تعارض با الهیات توحیدی می‌دانند (MacMullin2001: 184).

این رویکرد دو اشکال اصلی دارد: یکی این که خداوند را به یک فرضیه کمکی برای حل خلاهای معرفتی تقلیل می‌دهد. در این صورت انگیزه اصلی برای باور به خداوند وجود چیزهاییست که علم تا کنون قادر به توضیح آن‌ها نشده است (Plantinga, ۱۹۹۷: ۸) و دیگر این که حوزه حضور و تأثیر‌گذاری‌ای که برای خداوند قائلیم با توسعه علم کوچکتر می‌شود. در این صورت رشد علم جایگاه دین را به خطر خواهد انداخت.

اما عدم تعهد به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به تنهایی نمی‌تواند الهیات خدای رخنه-پوش را نتیجه دهد، بلکه اتخاذ پیش فرض‌هایی خاص درباره فعل الهی باعث می‌شود فعل الهی به عنوان دستاویزی برای پر کردن خلاهای معرفتی به کار رود. می‌توان گفت الهیات خدای رخنه پوش نتیجه اتخاذ همزمان سه پیش فرض ذیل است: اول این که خداوند در جهان طبیعی افعالی را بدون واسطه انجام می‌دهد. پس در پدیده‌های جهان مواردی وجود دارد که جست و جو برای علل طبیعی به نتیجه نخواهد رسید. دوم این که این دسته از افعال الهی با نظم‌های جاری در جهان طبیعی در تعارضند. به همین دلیل هرگاه با نقض نظم‌های شناخته شده مواجه شدیم، می‌توانیم آن را به فعل الهی نسبت دهیم و سوم این که این نوع فعل الهی دلبخواهی و بدون قاعده است. در نتیجه در غیاب قاعده‌ای که مشخص کند در چه موقعیت‌هایی فعل بی واسطه الهی رخ می‌دهد، هر جا نتوانستیم پدیده‌ای را توجیه کنیم، مجاز هستیم آن را به فعل الهی نسبت دهیم.

این سه پیش فرض را می‌توان تحت عنوان الهیات مداخله‌گرایانه^{۱۱} گرد هم آورد. دیدگاهی که قائل به وجود قوانین ثابت طبیعی است که هر از گاهی توسط خداوند نقض

می‌شوند و به دانشمندی که به دنبال کشف حقایق جهان طبیعی است این اجازه را می‌دهد تا در صورت ناتوانی از یافتن علل طبیعی، متوسل به فعل مستقیم الهی شود. لفظ مداخله به نوعی اشاره به فرض استقلال این قوانین از خواست و اراده خداوند و همچنین ناخوشایند بودن نقض آن‌ها دارد. به همین دلیل برخی چون پلنتینگا این نام-گذاری را اساساً نادرست می‌دانند (Ibid: 8).

حال اگر ما نظریه‌ای درباره فعل الهی داشته باشیم که مداخله‌گرایانه نباشد و در عین حال با آموزه‌های دینی سازگار باشد، می‌توانیم طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را کنار بگذاریم بدون این که با مشکل الهیاتی خدای رخنه‌پوش مواجه شویم. چالشی که اینجا ظاهر می‌شود این است که از منظر دینی باور به پدیده‌هایی الزامی است که به نظر می‌رسد در آن‌ها فعل الهی روال‌های طبیعی را نقض می‌کنند (مانند معجزات) و یا روال‌هایی فراطبیعی هستند (مانند وحی). بنابراین یک نظریه الهیاتی غیرمداخله‌گرایانه باید در عین حال که وجود وحی و معجزات و پدیده‌های مشابه را تبیین می‌کند، روال‌های طبیعی قابل کشف (در قالب قوانین علمی) را نیز به رسمیت بشناسد. اما الهیات غیر مداخله‌گرایانه چگونه می‌تواند همزمان هم فعل مستقیم الهی در جهان را بپذیرد هم آن فعل را ناقض قوانین طبیعت نداند حتی در مورد معجزات؟ دو نمونه از دفاع‌هایی که از الهیات غیرمداخله‌گرایانه صورت گرفته است (توسط استوگر و پلنتینگا)، در ادامه آورده می‌شود.

الهیات مداخله‌گرایانه بر مبنای نگاه خاصی به قوانین طبیعی شکل گرفته است. از این منظر نوعی ساده‌انگاری درباره قوانین طبیعی وجود دارد. نظم‌های حاکم بر طبیعت، به آنچه برای بشر مکشوف و قابل شناخت است تقلیل داده شده است، از همین روست که تعارض یک رویداد با آنچه بشر به عنوان نظم حاکم بر طبیعت شناخته است، به مثابه نقض قوانین طبیعی در نظر گرفته می‌شود. از طرف دیگر، این دیدگاه نگاهی موجبیتی به قوانین طبیعی دارد. ویلیام استوگر از این موضع به نقد دیدگاه مداخله‌گرایانه می‌پردازد. او «قانون» را لفظی برای مشخص کردن، توصیف و توضیح نظم می‌داند که لزوماً دربردارنده معنای موجبیتی نیست (Stoeger, 2009: 113). علاوه بر این، قوانین علمی

تنها تلاش بشر برای صورتبندی نظمی هستند که واقعا در جهان طبیعت حاکم است. با این حال توان بازنمایی کامل آن نظم را ندارند (Ibid: 124).

استوگر بین علیت اولیه و ثانویه تمایز قائل می‌شود. علیت ثانویه علیتی است که بر اساس قوانین طبیعی واقع می‌شود، و علیت اولیه، وجودبخشی به این قوانین و حفظ و تداوم آنها از جانب خداوند است. به این ترتیب وجود و برقراری نظم طبیعت موقوف به اراده خداوند است و بدون فرض وجود خداوند توضیحی برای کارآمدی این قوانین در جهان وجود ندارد. از این رو استوگر خداوند را منبع غایی نظم در جهان می‌داند (Ibid: ۱۲۲).

از طرف دیگر از آنجا که قوانین طبیعی موجبیتی نیستند، تنها مقیدکننده رفتار طبیعت هستند و نتیجه‌ی فرآیندهای طبیعی را متعین نمی‌کنند. در طبیعت همواره حالات بالقوه متفاوتی وجود دارد، که قوانین طبیعی برای تعیین این که کدام یک از این حالات بالفعل شوند، کفایت نمی‌کنند^{۱۲} (Ibid: 117). استوگر طبیعت را دارای این پیچیدگی و ظرفیت می‌بیند که از راه‌های متنوع امکان‌های جدیدی را محقق کند. به عقیده او انواع پدیده‌های پیچیده و بدیع در بستر طبیعت و بر اساس اصول طبیعی و در نتیجه فرآیندهای طبیعی واقع می‌شوند در عین حال که ماهیتی امکانی دارند و می‌توانستند واقع نشوند (Ibid: 116). به این ترتیب خداوند اراده خود را در بالفعل شدن پتانسیل‌های طبیعت و وقوع رویدادهای بدیع و تکامل فرآیندها نشان می‌دهد در حالی که هیچ‌جا انتظامات طبیعی نقض نمی‌شوند. بر این اساس می‌توان گفت حتی در مورد معجزات نیز، نیازی نیست فرض کنیم قوانین طبیعت نقض شده‌اند. بلکه می‌توان گفت از دل همان انتظامات و فرآیندهای جاری در طبیعت حالت جدیدی بالفعل شده است که پیش از آن بی سابقه بوده‌است.

هرچند تمامی افعال الهی که از مجرای قوانین طبیعی و عوامل طبیعی رخ می‌دهند، نهایتاً به افعال بی واسطه خداوند ختم می‌شوند، اما استوگر معتقد است ما به لحاظ معرفتی توان مدل کردن فعل بی واسطه خداوند را نداریم. دانش ما درباره فعل بی واسطه الهی تنها از طریق وحی به دست می‌آید (Ibid: 126-128).

به این ترتیب استوگر، فعل الهی را ناقض نظم‌های موجود در طبیعت نمی‌داند. بلکه اولاً نظم موجود در طبیعت را جلوه اراده الهی می‌داند نه محدودیتی برای فعل الهی و ثانیاً آن را به قدری پیچیده و گشوده می‌بیند که ظرفیت تحقق رویدادهای بدیع را دارد، بنابراین برای تحقق اراده خداوند (حتی در مورد معجزات) نیازی به نقض آن نیست. علاوه بر این از آنجا که دانش ما درباره فعل مستقیم الهی را به منبع و حیاتی منحصر می‌کند، نسبت دادن وقایع ناشناخته به فعل مستقیم الهی را غیرمجاز می‌شمرد.

پلنتینگا به شیوه دیگری به مسئله مداخله می‌پردازد. او با اشاره به توافق نظر الهی - دانان درباره فعل خداوند در خلقت جهان و ابقاء آن، فعل خاص الهی (یا آنچه مداخله^{۱۳} نامیده می‌شود) را موضوع انتقاد برخی الهی‌دانان می‌داند. او آراء مختلفی را که درباره چپستی مداخله و مسائل آن مطرح شده است، مرور و نقد می‌کند. در نهایت نظریه^{۱۴} DCC را به عنوان نظریه‌ای که بهترین توصیف را از فعل خاص الهی ارائه می‌دهد، معرفی می‌کند.

در سال ۱۹۵۸ ایده تحقق فعل الهی در سطح کوانتومی توسط ویلیام پولارد^{۱۵} پیشنهاد شد (Plantinga, 2011: 177). مطابق قرائت استاندارد از نظریه کوانتوم، دو نوع دینامیک بر سیستم‌های کوانتومی حاکم است. دینامیک اول با معادله شرودینگر بیان می‌شود و در آن، حالت ثانویه سیستم توسط حالت اولیه سیستم، همیلتونی حاکم بر سیستم و قانون طبیعی متناظر با معادله شرودینگر متعین می‌شود. اما در دینامیک دوم (دینامیک فروگاه) که مربوط به اندازه‌گیری است، حالت ثانویه سیستم توسط حالت اولیه، همیلتونی و قانون طبیعی متناظر با فروکاهش^{۱۶} متعین نمی‌شود. بلکه مجموعه‌ای از حالت‌ها به‌طور امکانی ضرورت پیدا می‌کنند (یغمایی، ۱۳۹۵: ۱۳۳۴).

غیرموجوبیتی بودن قوانین در سطح کوانتومی، برای الهی‌دانانی که به دنبال راه حلی برای مسئله فعل خاص الهی بودند که هم با آموزه‌های دینی سازگار باشد و هم به لحاظ علمی معتبر باشد، الهام بخش بود. آنان با تکیه بر قرائت کپنهاگی از نظریه کوانتوم نتیجه گرفتند که فعل الهی می‌تواند در سطح کوانتومی رخ دهد و از آنجا که قوانین در این سطح احتمالاتی هستند، وقوع فعل الهی مستلزم تعلیق این قوانین نیست. از طرف

دیگر اثر آشوبی، تقویت کننده این تغییرات کوانتومی است تا جایی که آثار آن به سطح ماکرو و زندگی روزمره منتقل شود. مطابق این دیدگاه درباره فعل الهی خداوند دائماً در حال انجام فعل خاص الهی است؛ فعلی که فراتر از آفرینش و ابقاء جهان است (Plantinga, 2011: 181).

همچنین اگر فرض کنیم وقایع جهان فیزیکی بر وقایع میکروفیزیکی عارض می‌شوند، آنگاه با تغییراتی در سطح میکرو می‌توان وقایع سطح ماکرو را نیز کنترل کرد. این به آن معناست که خداوند از طریق هدایت رویدادها در سطح میکرو (خروجی‌های فروگاه)، وقایع سطح ماکرو را به سمت دلخواه هدایت می‌کند. به این ترتیب حتی می‌توان گفت فرآیند تکامل نیز از طریق وقوع جهش‌های مناسب در زمان‌های مناسب هدایت پذیر است و فراتر از آن، تاریخ بشر نیز به همین طریق می‌تواند تحت تأثیر فعل الهی قرار گیرد. در حالی که خداوند هیچ جا برای محقق کردن اراده اش نیازمند نقض طبیعت آفریده هایش نیست (Ibid: 181).

پلنتینگا سه مزیت برای نظریه‌ی DCC برمی‌شمرد؛ اول این که مطابق این نظریه خداوند دائماً در حال انجام فعل خاص است. بنابراین بر خلاف برخی نظریه‌ها که نوعی محدودیت برای فعل الهی قائل می‌شود، این نظریه خداوند را در انجام فعل خاص محدود نمی‌بیند. دوم این که این نظریه نشان می‌دهد چگونه خداوند بین پیش بینی پذیری وقایع جهان (که لازمه اراده آزاد انسان است و همچنین فرض پژوهش‌های علمی است)، و وقوع معجزات جمع می‌کند. و سوم این که نشان می‌دهد چگونه تمام اینها بدون نقض نظم مخلوقات توسط خداوند رخ می‌دهد. بنابراین انتقاداتی که به رویکرد مداخله‌گرایانه وارد بود، اینجا وارد نیست (Ibid: 181-182).

به این ترتیب نظریه استوگر، DCC و نظریه‌های مشابه دیگر در عین حال که فعل مستقیم الهی را به رسمیت می‌شمردند، آن را بی‌قاعده، دلبخواهی و مستلزم نقض انتظامات طبیعی نمی‌دانند. در نتیجه، توسل دلبخواهی به فعل الهی در مواردی که علل مادی برای یک پدیده یافت نمی‌شود مجاز نخواهد بود. به عبارت دیگر، با پذیرش یک موضع الهیاتی غیرمداخله‌گرایانه، کنار گذاشتن طبیعت‌گرایی روش‌شناختی منجر به روی آوردن به الهیات خدای رخنه‌پوش نخواهد شد.

ممکن است این ایراد وارد شود که پذیرش موضع غیرمداخله‌گرایانه، موید روش - شناسی طبیعت‌گرایانه در علم است. چرا که اگر فعل الهی در قالب قوانین طبیعی محقق شود، دیگر شناخت جهان طبیعی نیازی به ارجاع به خداوند و عوامل فراطبیعی نخواهد داشت. در پاسخ باید به دو نکته توجه داشت. اول این که نظریه‌های علمی در بستری متافیزیکی شکل می‌گیرند. داده‌های خام تجربی برای شکل دادن به یک نظریه پیچیده علمی کفایت نمی‌کنند و نظریات علمی همواره مملو از پیش فرض‌های فلسفی هستند. صورت بندی یافته‌های تجربی در قالب یک نظریه علمی، و تفسیر نظریه‌های علمی و پیامدهای آن‌ها بخش‌هایی از فعالیت علمی هستند که با تکیه بر دیدگاه‌های فلسفی انجام می‌شوند. در اینجا است که تفاوت دیدگاه خداپورانه و دیدگاه ملحدانه یا سکولار آشکار می‌شود. تفسیری که از فرآیند تطور انواع بر اساس نگاه ملحدانه ارائه می‌شود، با تفسیری که بر اساس نگاه خداپورانه ارائه می‌شود، متفاوت است و نتایج مغایری نیز به دنبال دارد. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مانع از این می‌شود که فرد خداپور بتواند در صورت بندی نظریه علمی و یا تفسیر آن به شکل آشکاری به فرض وجود خداوند و نتایج چنین فرضی (مانند هدفمند بودن جهان) متوسل شود.

نکته دیگر این که بشر به واسطه آموزه‌های وحیانی (مانند متون وحیانی) و یا آموزه‌هایی که اعتبارشان را به شکلی از منبع وحی کسب می‌کنند (مانند سخنان انبیا و اوصیای دین) معرفتی درباره‌ی فعل خاص الهی پیدا می‌کند که می‌توان آن را «قوانین فراطبیعی» نامید. این نام‌گذاری از آن جهت است که معرفت بشر به این نظم‌ها، روال‌ها یا سنت‌های موجود در جهان، به واسطه ارتباط بشر با حوزه فراطبیعت حاصل شده است. البته چنین روال‌هایی متناقض با روال‌های جهان طبیعی نیستند، بلکه در بستر همین قوانین طبیعی و در سطحی بالاتر از آن‌ها محقق می‌شوند. به عنوان نمونه می‌توان به سنت‌هایی اشاره کرد که در متون اسلامی آورده شده است مانند: افزونی مال در اثر بخشش، یا شفای بیمار در اثر دعا، ظهور بلائی جدید به دنبال رواج گناه‌های جدید و.... . طبیعت‌گرایی روش‌شناختی اجازه فرض وجود چنین قوانینی را در تحلیل پدیده‌های جهان نمی‌دهد، چرا که این قوانین به روش تجربی به دست نیامده‌اند. اما برای فرد دین

داری که به وجود این دست قوانین باور دارد، ناموجه است که در تحلیل پدیده‌های مرتبط جهان هستی وجود این قوانین را نادیده بگیرد.

به این ترتیب این تصور که تعهد به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی ضامن پرهیز از الهیات خدای رخنه پوش است، ناشی از این خطاست که الهیات مداخله‌گرایانه به عنوان تنها گزینه برای توصیف فعل الهی در نظر گرفته می‌شود. در حالی که اگر الهیاتی توحیدی و غیرمداخله‌گرایانه را درباره فعل الهی بپذیریم، در عین حال هم پیش بینی-پذیری جهان، و در نتیجه امکان و اهمیت پژوهش علمی حفظ می‌شود و هم می‌توان با کنار گذاشتن طبیعت‌گرایی روش‌شناختی راه را برای شناخت جهان از منظری توحیدی هموار کرد.

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و محدودیت‌های روش علمی

دسته دیگری از استدلال‌هایی که مدافعان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی از آن بهره برده‌اند، بر محدودیت‌های روش علمی متمرکز شده است. در این استدلال‌ها محدودیت‌هایی که برای روش علمی اجتناب‌ناپذیر است، مانعی برای ارجاع به خداوند در نظریات علمی پنداشته می‌شود.

دین‌باوران خداوند را متعالی می‌بینند و بنابراین معتقدند خداوند نمی‌تواند به مثابه بخشی از جهان مشاهده شود و مورد مطالعه قرار گیرد. به همین دلیل دانشمند دین باور دلیلی الهیاتی دارد برای آن که معتقد باشد در مطالعاتش نباید ارجاع الهیاتی واضحی وجود داشته باشد. چرا که فعالیت خداوند از سنخ فرآیندهای منظم جهان طبیعی نیست. جهان، بدن خداوند نیست و قوانین نظم امکانی جهان همان اراده آزاد خداوند نیستند، پس از منظر یک دین باور، خداوند نمی‌تواند از طریق مطالعات علمی قابل دسترسی باشد (Torrance, 2017: 693).

هالورسون در مقاله «چرا طبیعت‌گرایی روش‌شناختی؟»^{۱۷} تلاش می‌کند تا با نشان دادن محدودیت‌های روش علمی، نشان دهد که ارجاع به خداوند در نظریه‌های علمی با باورهای دینی متعارض است و از این طریق انگیزه‌ای خداباورانه برای دفاع از

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی ایجاد کند. خط اصلی استدلال هالورسون این است که هدف فعالیت علمی یکی کردن گستره‌ای از پدیده‌ها تحت طرحواره‌های کلی است و خداوند از آن سنخ واقعیت‌هایی نیست که بتوان تحت چنین طرحواره‌هایی آن را با هویت طبیعی جمع کرد. بنابراین اگر بخواهیم خداوند را وارد نظریات علمی بکنیم، خود به خود آن را به هویتی طبیعی تقلیل داده‌ایم که با توصیف وحیانی خداوند، تفاوت بسیار دارد^{۱۸} (Halvorson, 2016: 137)

هالورسون با تکیه بر تجربه شخصی اش از فعالیت علمی و همچنین نظرات فلاسفه، هدف فعالیت علمی را تعریف می‌کند. او در این تعریف، علم را به فیزیک ریاضیاتی محدود می‌کند و درباره شاخه‌های دیگر علم ادعایی ندارد. مطابق این تعریف، هدف علم نظام‌مند کردن داده‌ها در قالب نظریات علمی است و نه صرفاً توصیف واقعیت. اگرچه نظریات به دنبال توصیف واقعیت هستند، اما این نکته که در بسیاری موارد توصیف واقعیت بدون نظریه پردازی اتفاق می‌افتد، معرفت علمی را از سایر معارف آگاهی بخش متمایز می‌کند (Ibid: 138). بر همین اساس، او تأکید می‌کند که موضوع علم آن دسته از واقعیت‌هایی هستند که قابلیت نظام‌مند^{۱۹} شدن را داشته باشند. و از آنجا که واقعیات مربوط به خداوند از این دست واقعیات نیستند، خارج از حوزه نظام‌مندسازی علمی قرار می‌گیرند (Ibid: 146).

هالورسون برای آن که نشان دهد خداوند و واقعیات مرتبط با او، قابلیت نظام‌مند شدن در قالب طرحواره‌های کلی را ندارند، دو دسته کلی طرحواره‌های علمی را بررسی می‌کند: قوانین علمی و مدل‌های ریاضیاتی. او مدعی است تا جایی که علم پدیده‌ها را با توسل به قوانین طبیعی توضیح می‌دهد، یک خدا‌باور باید به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی متعهد باشد. چرا اولاً که خداوند خالق قوانین طبیعی است و آن‌ها را با اراده آزاد خود آفریده است و بنابراین خودش تابع آن‌ها نیست. در نتیجه قوانین طبیعی نمی‌توانند توصیف‌کننده افعال خداوند باشند و خداوند علی‌الاصول موضوع قوانین علمی واقع نمی‌شود. به همین دلیل خداوند نمی‌تواند به عنوان یک اصطلاح نظری در نظریه‌های علمی به کار رود.

علاوه بر این هالورسون معتقد است این که خداوند در یک گزاره بیانگر قانون طبیعی در کنار دیگر هویت طبیعی قرار بگیرد، او را به هویتی طبیعی تقلیل می‌دهد. در یک نظریه علمی، این گزاره‌های قوانین طبیعی هستند که اصطلاحات نظری را به هم مرتبط می‌سازند. اما به عقیده هالورسون خداپاوران نمی‌پذیرند که خداوند از طریق گزاره‌های بیانگر قوانین طبیعی به اصطلاحات نظری دیگر مرتبط شود. (اگرچه هالورسون دلیل این مدعا را به روشنی توضیح نمی‌دهد، اما به نظر می‌رسد با نوعی مصادره به مطلوب فرض کرده است که هر هویتی که مورد اشاره قانون طبیعی قرار بگیرد لاجرم طبیعی است.)

هالورسون سپس از منظری دیگر به امکان ارجاع به خداوند در نظریه‌های علمی می‌پردازد. در نگاهی کلی تر، برخی معتقدند هدف فعالیت علمی مدل‌سازی ریاضیاتی از حوزه‌های مورد مطالعه است. ادعای هالورسون این است که با نگاه مدل-نظریه ای به علم نیز، اگر خداوند وجود داشته باشد یک نظریه علمی خوب، به آن اشاره‌ای نخواهد داشت. در صورتی که ما علم را مدل‌سازی ریاضیاتی بدانیم، آنگاه اشاره به خداوند در نظریه‌های علمی مستلزم آن است که بیانی ریاضیاتی از خداوند ارائه شود و افعال او همانند فرآیندهای فیزیکی توصیف شود.

هالورسون اشکال کار را اینجا می‌بیند که از منظر خداپاورانه، مدل‌سازی ریاضیاتی درباره جهان هستی به این دلیل کار می‌کند که جهان هستی یک مصنوع است. این که یک ذهن طراح بر اساس نقشه ای جهان را آفریده این امکان را فراهم می‌کند که بتوان از پدیده‌های جهان مدل‌های ریاضیاتی ساخت. اما درباره خداوند وضعیت متفاوت است، چرا که او اساساً آفریده نشده است و کسی او را بر اساس طرحی ذهنی به وجود نیاورده است. قانونی در سطحی بالاتر از او وجود ندارد که تابع آن باشد و بنابراین افعال او توسط مدل‌سازی ریاضیاتی قابل بیان کردن نیستند (Ibid: 144).

علاوه بر این، بیان ریاضیاتی پدیده‌ها دارای محدودیت‌هایی است و قابلیت بیان تمام ویژگی‌های یک پدیده را ندارد. این که بخواهیم بیانی ریاضیاتی از خداوند ارائه دهیم، منتهی به تصویری خودساخته از خداوند می‌شود که با آنچه وحی درباره خداوند می‌گوید متفاوت است. در ادیان ابراهیمی زبان وحی که از طریق آن خداوند خود را به بشر معرفی می‌کند، زبان طبیعی است با همان ابهام‌ها و در عین حال بار احساسی. در حالی که زبان

ریاضیاتی علم درست در نقطهٔ مقابل، به سمت حداکثر کردن محتوای تجربی، از بین بردن ابهام و زدودن احساسات درباره‌ی موضوع مورد مطالعه می‌رود (Ibid: 145). بر این اساس هالورسون معتقد است ورود خداوند به نظریات علمی، مستلزم مدل‌سازی ریاضیاتی از خداوند است و این با آنچه ادیان دربارهٔ خداوند به ما می‌آموزند منافات دارد.

استدلال هالورسون با دو مشکل اساسی مواجه است: اول این که آنچه هالورسون به عنوان «علم» در نظر می‌گیرد و بر مبنای آن استدلال خود را طرح می‌کند، بخش محدودی از علوم طبیعی است و البته خود هالورسون به این مسئله اعتراف می‌کند. در حالی که ادعای طبیعت‌گرایی روش‌شناختی تمامی شاخه‌های علوم طبیعی را در برمی‌گیرد. از طرف دیگر هیچ سطحی از واقعیت نیست که علوم طبیعی نسبت به شناخت آن ادعایی نداشته باشند. هالورسون می‌گوید ورود خداوند در گزاره‌های بیانگر قوانین طبیعی که (به زعم وی مطلوب مخالفین طبیعت‌گرایی است) آن را به هویتی طبیعی فرو می‌کاهد و این در تضاد با باورهای دینی است، پس نباید این واقعیات را وارد حوزهٔ پژوهش علمی کرد.^{۲۰} اما در واقع هیچ حوزه‌ای نیست که دانشمندان آن را خارج از حیطهٔ پژوهش علمی بدانند و معتقد باشند روش علم برای شناختن واقعیات آن ناکارآمد است. به همین دلیل است که مدافعان رادیکال طبیعت‌گرایی روش‌شناختی حتی مفاهیم و پدیده‌هایی چون دین، خداوند و اخلاق را که سابقاً وجهه‌ای الهیاتی داشته‌اند با همان روش طبیعت‌گرایانه تبیین کرده و اساساً مفاهیمی طبیعی می‌دانند.^{۲۱} بنابراین به نظر می‌رسد اتفاقاً این تعهد سفت و سخت به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است که منجر به طبیعی سازی تمامی مفاهیم می‌شود.

در واقع هالورسون برای دفاع از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و سازگار کردن آن با خداباوری، ادعای طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و حوزه‌ی فعالیت علمی را تا حد زیادی تقلیل داده است و از پیامدهای مهم این ادعا در دیگر شاخه‌های علم غفلت کرده است. با این اوصاف نتیجه‌گیری او دربارهٔ سازگاری طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و خداباوری نمی‌تواند قابل قبول باشد.

اما اشکال مهم دیگر استدلال هالورسون از آنجا ناشی می‌شود که او عدم تعهد به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را معادل سوژه قرار گرفتن خداوند در تحقیقات علمی در نظر گرفته است. او در هر دو نمونه‌ای که از طرحواره‌های کلی مطرح می‌کند (قوانین طبیعی و مدل‌سازی ریاضیاتی)؛ فرض کرده است که نفی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به این معناست که قوانین طبیعی و مدل‌سازی ریاضیاتی می‌توانند خداوند و افعال او را توصیف کنند و به عبارت دیگر خداوند می‌تواند موضوع تحقیقات علمی قرار بگیرد.

در اینجا نیز هالورسون با محدود کردن فراطبیعت‌گرایی به یک ادعای خاص، آن را نقد کرده است. از آنجا که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی یک ادعای کلی را مطرح می‌کند و آن طرد هویات فراطبیعی از تبیین‌های علمی است، موارد متعدد و گوناگونی را می‌توان برشمرد که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در آن نفی می‌شود؛ و ارجاع به خداوند در نظریات علمی به مثابه سوژه، تنها یکی از این حالات است.

اولاً هویات فراطبیعی علاوه بر خداوند، شامل روح، فرشتگان، من مطلق، محرک نامتحرک و ... می‌شود. ثانیاً استفاده از این هویات در نظریات علمی محدود به سوژه قرار گرفتن آن‌ها نمی‌شود. نظریات علمی در بستری متافیزیکی شکل می‌گیرند. داده‌های تجربی در قالب طرحی که مبتنی بر پیش فرض‌های متافیزیکی است، یک نظریه را شکل می‌دهند. باور به وجود هر یک از این هویات، نتایجی متافیزیکی به دنبال دارد که به‌طور غیر مستقیم نظریه‌های علمی را متاثر و از یکدیگر متمایز می‌کند.

تأثیر پیش فرض‌های متافیزیکی در مرزهای علم و فلسفه بیشترین نمود را دارد. جایی که دانشمند می‌کوشد به پرسش‌هایی کلی درباره ساختار عالم پاسخ دهد که در عین حال که به یافته‌های تجربی مرتبطند اما پاسخشان توسط داده‌های تجربی متعین نمی‌شود. در نظریه‌های جهان شمول که به دنبال توصیف ساختار کلی جهان هستند پرسش‌هایی چون «منشا قوانین جهان چیست؟»، «آیا جهان خودکفاست؟»، «آیا همه چیز به ماده تحویل پذیر است؟» و ... مطرح می‌شود. اینجاست که فعالیت علمی به فعالیت فلسفی نزدیک می‌شود و پیش فرض‌های متافیزیکی دانشمندان نقشی اساسی ایفا می‌کند (گلشنی، ۱۳۹۳: ۱۸۰). هرچند برخی بر جدایی حوزه علم از فلسفه اصرار می‌ورزند و معتقدند پرسش از موضوعاتی چون هدفمند بودن عالم، وجود یا عدم طراح

تشریح و نقد استدلال‌های الهیاتی حاکی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی
(زهرا زرگر، ابراهیم آزادگان و لطف‌الله نبوی)

۱۰۱

هوشمند، آغاز و انجام عالم و ... در حوزه‌ی کار علمی نیست و پرداختن به این موضوعات را موجب ایدئولوژیک شدن علم می‌دانند، اما در عمل دانشمندان به پشتوانه یافته‌ها و اعتبار علمی‌اشان به این سؤالات پاسخ می‌دهند. دکتر گلشنی با اشاره به نقش فلسفه در تعریف مسائل فیزیکی و چارچوب بخشیدن به فعالیت علمی و همینطور نقش اصول متافیزیکی به عنوان اصول راهنمای فعالیت علمی، بر جدایی ناپذیری متافیزیک از علم تاکید می‌کند: «نمی‌توان اندیشه‌های متافیزیکی را کنار گذاشت بدون این که اندیشیدن را کنار گذاشت. بدون یک نگرش فلسفی، هرچند که ساده و ضمنی باشد، کار خلاق توسط علم صورت نمی‌گیرد... طرد متافیزیک مسئله‌ای را حل نمی‌کند جز آن که به جای یک فلسفه صریح، یک فلسفه ناپخته و کنترل نشده را حاکم می‌کند. انکار متافیزیک در واقع خود نوعی ورود به متافیزیک است» (گلشنی، ۱۳۸۵: ص ۳۶۰-۳۷۶).

علاوه بر این، افکار عمومی نیز پاسخ‌گویی به سؤالات فلسفی درباره جهان و تفسیر فلسفی نظریات علمی را به عنوان جزئی از فعالیت دانشمندان به رسمیت می‌شناسد و گواه این امر، بر طرفدار بودن کتاب‌ها و برنامه‌هایی است که به این موضوعات می‌پردازند. می‌توان گفت در یک توافق نانوشته میان دانشمندان و مردم، پاسخ به پرسش‌های علمی-فلسفی نیز بخشی از فعالیت علمی شمرده می‌شود و اصرار بر وجود مرزی قاطع و تخطی ناپذیر میان فلسفه و علم، نه واقعی است و نه واقع شدنی. نکته اینجاست که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی بر متافیزیکی نبودن روش علم تأکیدی ندارد، بلکه تنها به طبیعت‌گرایانه بودن آن اهمیت می‌دهد. برای مثال این که یک دانشمند در تفسیر نظریات علمی به این نتیجه برسد که «خداوند تنها برساخته تصورات انسان است» با این که حکمی متافیزیکی است اما از آنجا که طبیعت‌گرایانه است، از منظر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی فراروی از حوزه علم به حساب نمی‌آید (Torrance, 2017: ۷۰۶). اما بهره بردن از الهیات در تفاسیر علمی از نظر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی ممنوع است!

برای این که هویات فراطبیعی و باورهای فراطبیعی نظریات علمی را متأثر کنند و یا در انتخاب میان نظریات مختلف نقش ایفا کنند لازم نیست ارجاع مستقیمی به این هویات داشته باشیم و یا آن‌ها را لزوماً سوژه تحقیقات علمی قرار دهیم. بلکه خود فرض

وجود این هویت، به عنوان عاملی تعیین کننده در گزینش میان نظریات مختلف و تفسیر نظریه‌های علمی نقش آفرینی می‌کند^{۲۲}. نظریات علمی تا جایی که به دنبال صورت‌بندی داده‌های جزئی برای استفاده‌های عملی هستند شاید نسبت به دین خنثی باشند اما اگر به دنبال ارائه نظریات جهان شمول باشیم ناگزیر فرض‌هایی متافیزیکی وارد می‌شوند که دیگر نسبت به دین خنثی نیستند (گلشنی، ۱۳۹۳: ۱۸۰). اینجاست که لحاظ کردن آموزه‌های دینی در انتخاب از میان نظریات تعیین کننده است. پس می‌توان گفت کنار گذاشتن طبیعت‌گرایی روش‌شناختی معادل قرار دادن خداوند در جایگاه علل ثانویه نیست، بلکه یک فرد دین باور با استفاده از یک روش شناسی دارای پشتوانه الهیاتی می‌تواند در عین حفظ سازگاری با باورهای دینی، به شکل منسجمی از تمامی باورهای صادق خود در کشف واقعیات جهان بهره ببرد (Torrance, 2017: 699).

علاوه بر این، محتوای وحیانی و آموزه‌های دینی دربردارنده معارفی هستند که به توصیف واقعیاتی درباره جهان هستی و علی‌الخصوص ماهیت انسان و ارتباط انسان‌ها با یکدیگر و خداوند می‌پردازد. لحاظ کردن و یا کنار گذاشتن این داده‌ها در علوم که انسان و روابط انسانی را موضوع مطالعه قرار می‌دهند، نتایج متفاوتی به بار خواهد آورد. چنان که در بخش قبل با عنوان «قوانین فراطبیعی» ذکر شد، در آموزه‌های دینی صحبت از قواعدی است که علی‌الاصول به صورت تجربی قابل شناخت نیستند و معرفت دین داران به آن صرفاً به واسطه متون دینی است. در نتیجه فرد دین دار نه می‌تواند به شکل معقولی هنگام تفحص درباره واقعیات جهان این گزاره‌ها را کنار بگذارد و نه می‌تواند با پذیرش طبیعت‌گرایی روش‌شناختی از آن‌ها استفاده کند چرا که منبع آن یافته‌های تجربی نیست. بنابراین اگر یک فرد دین دار بخواهد در حوزه‌های مختلف فعالیت پژوهشی از تمامی باورهای خود بهره ببرد، به ناچار باید طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را کنار بگذارد.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت هالورسون حوزه فعالیت علمی را محدودتر از آنچه که واقعا هست فرض کرده است و از طرف دیگر تعبیر خاصی از فراطبیعت‌گرایی را به عنوان نماینده تمام انواع فراطبیعت‌گرایی در نظر گرفته و نقد کرده است. با نگاهی واقع‌بینانه به فعالیت علمی، حوزه‌های مورد پژوهش علمی و درهم آمیختگی علم و

فلسفه می‌توان دید ادعای هالورسون مبنی بر سازگاری باورهای الهیاتی با روش‌شناسی طبیعت‌گرایانه، قابل دفاع نیست.

نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر دو دسته کلی از استدلال‌هایی که با خاستگاهی الهیاتی از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی دفاع می‌کردند، تشریح شد و مورد نقد قرار گرفت. دسته اول استدلال‌هایی بودند که بر مسئله فعل مستقیم الهی و چالش‌هایی که به دنبال دارد تمرکز کرده بودند. بخشی از این استدلال‌ها کنار گذاشتن طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را مستلزم پذیرش فعل مستقیم الهیاتی می‌دانستند و از آنجا که این مسئله در الهیات، مناقشه برانگیز است و اشکالاتی به آن وارد می‌شود، همان اشکالات را به فراطبیعت‌گرایی وارد می‌دانستند. هدف بخش دیگری از استدلال‌ها این بود که نشان دهند کنار گذاشتن طبیعت‌گرایی روش‌شناختی معادل پذیرش الهیات خدای رخنه‌پوش است که با الهیات موحدانه ناسازگار و از منظر دینی مردود است.

در نقد بخش اول این استدلال‌ها دیدیم که مخالفان فعل مستقیم الهیاتی، توصیفی دئیستی از جهان ارائه می‌دهند. این توصیف از جهان که آن را مخلوقی پیچیده و بی‌نیاز از نقش‌آفرینی خالق در مسیر حرکت خود می‌بیند، متکی بر نگاهی جبری به قوانین طبیعی است. دئیزم علاوه بر این که با آموزه‌های دینی موید فعل مستقیم الهی ناسازگار است، از مبنای تجربی نیز برخوردار نیست. باور به جبری بودن قوانین طبیعی صرفاً یک باور متافیزیکی است که حتی نظریات علمی مدرن نیز آن را تأیید نمی‌کنند.

در نقد بخش دوم، گفتیم که الهیات مداخله‌گرایانه مبتنی بر دو پیش‌فرض اساسی است: اول تعارض داشتن فعل مستقیم الهی با نظم‌های موجود در جهان، و دوم بی‌قاعدگی بودن این افعال. این دو پیش‌فرض است که به پژوهشگر اجازه می‌دهد خداوند را رخنه‌پوش خالهای معرفتی قرار دهد و هر جا قادر به توضیح پدیده‌ها با توسل به نظم‌های طبیعی نبود، آن را به فعل مستقیم الهی نسبت دهد. اما چنین نیست که هر نظریه فعل مستقیم الهی، لزوماً این دو پیش‌فرض را داشته باشد. نظریاتی چون نظریه

استوگر و نظریه‌ی DCC بررسی شد و ملاحظه شد که این دیدگاه‌ها در عین حال که قائل به فعل مستقیم الهی هستند (و وحی، معجزات و قوانین فراطبیعی را معتبر می‌شمرند)، آن را در تعارض با قوانین طبیعی سطوح میکرو فیزیکی و ماکروفیزیکی نمی‌بینند. هم پیش بینی پذیری جهان طبیعی و امکان پذیری پژوهش علمی را حفظ می‌کنند و هم بر امکان تحقق اراده‌ی آزاد خداوند در جهان طبیعی صحه می‌گذارند.

دسته‌ی دوم از استدلال‌هایی که مطرح شد، محدودیت‌های روش علمی را مانعی برای ارجاع نظریه‌های علمی به هویات فراطبیعی قلمداد می‌کرد. به عنوان نمونه‌ای از این دست استدلال‌ها، استدلال هالورسون در مقاله «چرا طبیعت‌گرایی روش شناختی؟» بررسی شد. ادعای هالورسون در این مقاله این بود که فعالیت علمی غالباً یا به دنبال توصیف پدیده‌ها با توسل به قوانین طبیعی است و یا مدل‌سازی ریاضیاتی از آن‌ها. اما از آنجا که خداوند خالق این قوانین است، رفتارشان توسط این قوانین قابل توصیف نیست. از طرف دیگر زبان ریاضیاتی برای توصیف خداوند کفایت نمی‌کند و تصویری از او ارائه می‌دهد که با تصویر خدای ادیان مغایر است.

در نقد استدلال‌های هالورسون نشان دادیم که تصور او از علم، بسیار محدودتر از آن چیزی است که در عمل به عنوان فعالیت علمی انجام و شناخته می‌شود. همچنین فراطبیعت‌گرایی را معادل سوژه قرار گرفتن خداوند در فعالیت علمی در نظر گرفته است که این تنها یکی از انواع حالاتی است که فراطبیعت‌گرایی نامیده می‌شود. و هرچند او در کنار گذاشتن و نقد این حالت محق است، اما همچنان حالات دیگری وجود دارند که نقد او آن‌ها را دربر نمی‌گیرد.

به این ترتیب نقاط ضعف استدلال‌های عمده‌ای که با تکیه بر آموزه‌های الهیاتی به دنبال دفاع از طبیعت‌گرایی روش شناختی بودند، آشکار شد. به نظر می‌رسد این دست استدلال‌ها که به دنبال آشتی دادن طبیعت‌گرایی روش شناختی و باور موحدانه هستند نگاهی محدود و تا حدی ساده‌انگارانه نسبت به فعالیت علمی دارند و از طرف دیگر نامعقول‌ترین اشکال فراطبیعت‌گرایی را در مقابل طبیعت‌گرایی روش شناختی نشانده‌اند و از این طریق تلاش کرده‌اند برای طبیعت‌گرایی روش شناختی مبنایی الهیاتی فراهم کنند.

اما باید توجه داشت ادعای طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به قدری قوی است، که نقض آن؛ یعنی فراطبیعت‌گرایی، شامل حالات متعددی می‌شود. البته از میان این حالات متعدد برخی زودتر به ذهن متبادر می‌شوند و یا بر اثر تبلیغاتی که مخالفین علم دینی داشته‌اند، تصور می‌شود که فراطبیعت‌گرایی معادل سوژه‌قرار دادن خداوند و شیاطین و فرشتگان در علوم طبیعی است. در حالی که مطابق تعبیر معقول‌تری از فراطبیعت‌گرایی، باورهای دینی و هویات و قوانین فراطبیعی به منزله پیش‌فرض‌های متافیزیکی‌ای هستند که دانشمندان در ذهن دارند و در شکل‌دهی نظریات خود، طرح پرسش‌های پژوهشی، انتخاب از میان نظریات مختلف و تفسیر فلسفی نظریات علمی از آن‌ها بهره می‌برند. باورهای دینی بخشی از مجموعه باورهای دانشمندان درباره جهان هستی است و نمی‌توان توقع داشت هنگام فعالیت علمی آن را در نظر نگیرد و یا در موقعیتی که آن پیش‌فرض نقشی تعیین‌کننده دارد، از اشاره به آن اجتناب کند. در حالی که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی این را نفی می‌کند. در نتیجه معرفتی که حاصل به کار بستن روش طبیعت‌گرایانه است، تصویری کاملاً الوهیت‌زدایی شده از جهان ارائه می‌دهد. تصویری که مدافعان سازگاری طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و خداواری معتقدند باید آن را روایتی ناقص از واقعیات جهان لحاظ کرد، اما جامعه آن را به عنوان معتبرترین و جامع‌ترین روایت از واقعیات جهان می‌پذیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی (Methodological Naturalism) شامل این ادعاست که تبیین‌های علمی باید صرفاً دربردارنده هویات طبیعی باشند و ارجاع به هویات یا گزاره‌های فراطبیعی در علم مجاز نیست. طبیعت‌گرایی متافیزیکی (Metaphysical Naturalism) به عنوان تزی فلسفی شامل این ادعاست که در جهان تنها هویات طبیعی وجود دارند. مقاله حاضر استدلال‌های حامی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را بررسی می‌کند.

۲. Supernaturalism

۳. مطابق تعریف، فعل مستقیم زیرمجموعه فعل خاص است.

۴. البته این دیدگاه در جای خود قابل نقد است. می‌توان پرسید: آیا اگر به فعل بی واسطه خداوند باور نداشته باشیم، لزوماً توصیف طبیعت گرایانه از جهان بهترین توصیف خواهد بود و هویات و قوانین فراطبیعی کمکی در بهتر شناخته شدن جهان نمی‌کنند؟ و یا به عبارت دیگر آیا ممکن است پیچیدگی‌ها و قوانینی در جهان طبیعی وجود داشته باشد که علم تجربی علی‌الاصول از شناخت آن ناتوان باشد و انسان تنها از طریق وحی و یا ارتباط با عالم فراطبیعی بتواند به آن پی ببرد؟ این سوالات در جای خود قابل تأمل است. اما در اینجا که قصد طرح استدلال حامیان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را داریم، از آن می‌گذریم.

۵. در اینجا مواردی از فعل مستقیم الهی لحاظ شده است که غیر از نقض قوانین طبیعی است. مانند تنظیم مدار سیارات منظومه شمسی. مواردی از فعل مستقیم که شامل نقض قوانین طبیعی می‌شود در استدلال بعدی مورد بررسی قرار گرفته اند.

۶. مایکل روس نیز چنین نگاهی را در بردارنده‌ای این پیش فرض می‌داند که خداوند نتوانسته است غایت جهان را از طریق قوانین طبیعی محقق کند و به همین دلیل دائماً خود در آن وارد عمل می‌شود و معتقد است این نه به لحاظ الهیاتی و نه علمی پیش فرض خوشایندی نیست (Ruse, 2005: 9).

۷. Deism

۸. پیشاپ با مروری تاریخی بر تاثیرگذاری متقابل علم و الهیات در قرون ۱۷ و ۱۸ زمینه‌های ایجاد و فراگیری دئیسم را شرح می‌دهد. دانشمندان سرشناس قرن ۱۷ و ۱۸ قوانین طبیعت را نشانه عظمت خلقت خداوند می‌دیدند، چنان که نیوتن روش تجربی و مدل‌سازی ریاضیاتی را در خدمت آشکار ساختن عظمت و دانایی خداوند در خلقت می‌دانست. مطابق استعاره‌ای رایج در این عصر، همانطور که کتاب مقدس درباره خداوند سخن می‌گوید، طبیعت نیز کتابی است که به دست خداوند نگاشته شده است و درباره مخلوقات او سخن می‌گوید. به این ترتیب آموزه خلقت، حلقه اتصال بود که مطالعه طبیعت را به الهیات متصل می‌ساخت. اما با توسعه علم و بیش از پیش آشکار

شدن نظم و پیچیدگی‌های حاکم بر طبیعت، رفته رفته تصویر جدیدی جایگزین این استعاره شد. به تدریج توصیف غنی‌ای که کتاب مقدس از فعل الهی ارائه می‌داد، به واسطه‌گری فرمان الهی در امور خلقت فروکاسته شد و اینک این قوانین طبیعی بودند که از مجرای آن‌ها تمام وقایع خلقت به پیش می‌رفتند. *اراده آزادی* که در الهیات آگوستین مورد تأکید بود، تداعی‌گر دلبخواهی بودن افعال الهی در خلقت بود، و این با توصیفی که علوم تجربی از جهان ارائه می‌دادند به نظر سازگار نمی‌رسید. بنابراین خداپاوران و مومنان تمایل داشتند به گونه‌ای فعل الهی را توصیف کنند که با وجود قوانین ثابت و لاینحرف طبیعی و همچنین پیش‌بینی‌پذیری رویدادها، سازگار باشد. از این منظر، جهان طبیعی به منزله ماشینی پیچیده و دقیق دیده می‌شد که توسط مهندس زبده‌ای طراحی شده است و مطابق قوانین ثابتی به پیش می‌رود. استنباطی که از این تصویر می‌شد، بی‌نیازی این ماشین عظیم الجثه از نقش‌آفرینی خالق خود بود. خاصه که تفاسیر موجباتی از قوانین طبیعی بر چنین استنباطی مهر تأیید می‌زدند. (Bishop, 2013: 15-16) آموزه خلقت تا جایی تضعیف شد که در انتهای قرن ۱۸ یک دوگانه غلط فراگیر شده بود: رویدادهای جهان خلقت یا از طریق مداخله بی‌واسطه خداوند رخ می‌دهند؛ و یا از طریق فرآیندهای طبیعی و بدون هیچ‌گونه نقش‌آفرینی الهی. شق سوم در کار نبود چرا که عده کمی قائل به این بودند که فرآیندهای طبیعی می‌توانند مجرای فعل الهی در خلقت باشند، بنابراین با طرد شق اول که دیگر طرفداری نداشت، شق دوم این دوگانه، که جهان را مستقل و جدا شده از خداوند تصویر می‌کرد، فراگیر شد. به این ترتیب غلبه دئیزم بر جامعه فکری، فعل الهی را از متن رویدادهای جهان طبیعی به کلی کنار زد (Ibid: 19).

۹. هرچند برخی پژوهش‌ها (Stanley, 2011) گویای آنند که توجه به قوانین طبیعی و تلاش برای کشف آن‌ها ریشه در آموزه‌های متون مقدس داشته است، اما موفقیت چشمگیر روش تجربی در توسعه علوم طبیعی و مطرح شدن تجربه و عقل به عنوان تنها روش معتبر کسب معرفت درباره جهان و حتی خداوند، متن مقدس را به حاشیه راند.

۱۱. Interventionist Theology

۱۲. اراده آزاد انسان که با وجود قوانین طبیعت رویدادهای مختلفی را محقق می‌سازد، می‌تواند مثال الهام‌بخشی در این باره باشد.

۱۳. پلنیتنگا از اساس به «مداخله» نامیدن فعل الهی انتقاد دارد و این نام‌گذاری را مبتنی بر این فرض می‌داند که تحولات جهان مستقل از اراده خداوند به پیش می‌روند و آنجا که خداوند فعل خاصی را انجام می‌دهد، در حوزه ای که محدوده اختیار او نیست وارد شده است. علاوه بر این که بار منفی واژه مداخله نشان دهنده ناخوشایند بودن این نوع فعل الهی است اما چنان که خواهیم دید فعل خاص الهی مستلزم نقض قوانین طبیعی نیست، هرچند که اگر چنان نیز باشد و اراده خداوند به تعلیق قوانین طبیعی تعلق بگیرد، به معنای دقیق «مداخله» ای صورت نگرفته است.

۱۴. Divine Collapse Causation. مطابق این نظریه، فعل الهی در تعیین خروجی‌های فروکاه در سطح کوانتوم اثر می‌گذارد.

۱۵. William Pollard

۱۶. Collapse

۱۷. Why Methodological Naturalism?

۱۸. در این باره رابرت پناک معتقد است آزمون‌پذیری تجربی شرط علمی بودن یک فرضیه است. و اگر بنا باشد یک ادعای فراطبیعت‌گرایانه به لحاظ تجربی آزمون‌پذیر باشد، به ناچار باید از آن تعبیری طبیعت‌گرایانه ارائه دهیم. چرا که تنها پارامترهای طبیعی مانند طول، زمان، انرژی و ... قابل اندازه‌گیری هستند. درحالی که هویت یک فرضیه فراطبیعت‌گرایانه دارای ویژگی‌هایی دیگر-جهانی هستند. بنابراین اگر هم با افزودن جزئیات و دقایقی تلاش کنیم این ادعاها را آزمون‌پذیر کنیم، در واقع بطور ضمنی قرائتی طبیعت‌گرایانه از آن‌ها ارائه کرده‌ایم و آن‌ها را به معنای حقیقی فراطبیعی فرض نکرده‌ایم. (Pennock, 2011: 189-190) بنابراین اگر بخواهیم در نظریات علمی از خداوند صحبت کنیم هم به ناچار باید تفسیری طبیعت‌گرایانه از او ارائه دهیم که چیزی غیر از باور موحدان خواهد بود. همچنین الن می‌گوید: «خداوند هرگز به شکل مناسبی در

تشریح و نقد استدلال‌های الهیاتی حاکی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی
(زهرا زرگر، ابراهیم آزادگان و لطف‌الله نبوی)

۱۰۹

توصیفات علمی استفاده نمی‌شود، (چرا که) این توصیفات از طریق اصطلاحات مربوط به ارتباط میان اعضای جهان صورت بندی شده‌اند و این کار خداوند را به موقعیت مخلوق تقلیل می‌دهد» (Allen, 1989: 45)

۱۹. Systematic

۲۰. اپلگیت نیز مشابه این حرف را به شکل دیگری بیان می‌کند و معتقد است واقعیات دینی که علم قادر به کشفشان نیست نقاط کور علم به حساب می‌آیند (Applegate, 2013: 41) اما واقعیت این است که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به دانشمند دین باور اجازه نمی‌دهد معجزات را به مثابه نقاط کور تلقی کند، بلکه او را ملزم می‌کند برای آن‌ها توضیحاتی طبیعت‌گرایانه ارائه دهد حتی اگر مخالف باور دینی اش باشد (Torrance, 2013: 701).

۲۱. پلنتینگا در مقاله «بازی‌هایی که دانشمندان می‌کنند» (۲۰۰۹) با موردکاوی روانشناسی تکاملی و جامعه‌شناسی تکاملی چگونگی طبیعی سازی اخلاق و مفاهیم دیگر دینی و تعارض آن با باورهای دینی را نشان می‌دهد.

۲۲. پلنتینگا در مقاله «طبیعت‌گرایی روش‌شناختی ۱» با چند مثال از نظریه‌های علمی مختلف نشان می‌دهد که باور به وجود خداوند و دیگر گزاره‌های دینی، چطور می‌توانند در انتخاب از میان نظریه‌های مختلف و نسبت دادن احتمال صدق به آن‌ها تأثیرگذار باشد (Plantinga, 1997a).

منابع

یغمایی، ابوتراب. (۱۳۹۵). "فعل الهی غیرمداخله‌گرایانه و نظریه علیت نوصدرایی". فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز. دوره ۱۶. شماره ۴. صفحات ۱۳۱-۱۴۴.
گلشنی، مهدی. (۱۳۸۵). دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر. چاپ چهارم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
گلشنی، مهدی. (۱۳۹۳). از علم سکولار تا علم دینی. چاپ هفتم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- Applegate, Kathryn. (2013).” A Defense of Methodological Naturalism”. *Perspectives on Science and Christian Faith*, No. 65, pp 37-45
- Allen, Diogense. (1989). *Christian Belief in a Postmodern World*. Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Bishop, Robert. (2013). “God and Methodological Naturalism in the Scientific Revolution and beyond”, *Perspectives on Science and Christian Faith*, Vol. 65, No. 1. pp10-23
- Bultmann, Rudolf. (1984) . *New Testament and Mythology and other Basic Writings Selected*, Edited and Translated by Schubert Ogden, Philadelphia: Fortress Press.
- Halvorson, Hans .(2016). “Why Methodological Naturalism?. In *The Blackwell Companion to Naturalism*, Edited by Kelly James Clarck, Published by John Wiley and Sons Inc, West Susse UK, pp136-149.
- Macquarrie, John. (1977). *Principles of Christian Theology*. 2nd Edition, London: SCM Press
- McMullin, Ernan. (2001). “Plantinga’s Defence of Special Creation”, in *Intelligent Design Creationism and Its Critics*, edited br Robert Pennock, MIT Press Massachusettsm, pp165-۱۹۶
- Pennock, Robert. (2011). ” Can’t Philosophers Tell the Difference between Science and Religion?: Demarcation Revisited” , *Synthese*, Vol.178, No.2, pp 177-206.
- Plantinga, Alvin. (1997a). “Methodological Naturalism I”, *Philosophical Analysis Origins & Design*, 18:1.
- Plantinga, Alvin. (1997b). “Methodological Naturalism II”, *Philosophical Analysis Origins & Design*, 18:1.
- Plantinga , Alvin. (2009). “Games Scientists Play”, *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, edited by Jeffrey Schloss and Michael Murray. Oxford, UK: Oxford University Press. *Origins & Design* 18:2. pp139-167.

- Plantinga, Alvin. (2011). *Where The Conflict Really Lie*, Oxford University Press, New York.
- Ruse, Michael. (2005). "Methodological Naturalism Under Attack", *South African Journal of Philosophy*, 24:1, pp 44-60.
- Stoeger, William. R. (2009). "Describing God's Action in the World in Light of Scientific Reality". *Philosophy, Science and Divine Action*, Edited by F.LeRon Shults, Nancey Murphy, and John Robert Russell. Published by: Brill. Leiden, Boston.
- Stanley, Mathew. (2011). "The Uniformity of Natural Laws in Victorian Britain: Naturalism, Theism, and Scientific Practice", *Zygon*, Vol. 46, No. 3, pp 536-560.
- Torrance , Andrew. (2017). "Should a Christian Adopt Methodological Naturalism?". *Zygon*, vol. 52, no. 3, pp 691-725.

