

# معرفت شناسی و باور دینی \*

لوئیس . پی . پویمن  
ترجمه ايرج احمدی

در این نوشته می خواهیم به یکی از غامض ترین مشکلات فلسفی در طول تاریخ فلسفه، یعنی معرفت شناسی باور دینی،پردازیم؛ هم به خاطر اهمیت خود این موضوع و هم به عنوان نمونه ای از چگونگی کاربرد جنبه های مختلف نظریه معرفت درباره موضوعی خاص. من طرح کلی آنچه را که به نظرم بهترین دلیل برای توجیه باور دینی است، ارائه می کنم و منحصرأ به ادیان خداگروانه مخصوصاً یهودیت، مسیحیت و اسلام نظر دارم؛ اما استدلالهای من برای انواع دیگر باورها، یعنی باورهای علمی (مانند نظریه تکامل داروین)، سیاسی (مانند محافظه کاری، سوسیالیزم و فمینیسم) و اخلاقی (مانند سودگروی، واقع گروی و ضد آن و سقط جنین) نیز کاربرد دارد. ادعا نمی کنم که شرح و تفسیر من شرح و تفسیری کامل، چه برسد به این که کاملاً موفق، است، اما گمان می کنم که آموزنده و قابل قبول باشد.

توجه داشته باشید که در توجیه نظریه‌ها، اعم از دینی، سیاسی، اخلاقی و علمی، هدف ما به حساب آوردن داده‌های فراوان و سر در آوردن از آنها و رسیدن به بهترین تبیین در میان تبیین‌های رقیب است؛ دابلیو. وی کواین ما را از این نکته آگاه ساخت که وضع همه نظریه‌ها را شواهد به اندازه کافی روشن نمی‌کنند.<sup>۱</sup> پس محال است که نظریه‌ای بر همه حریفانش پیروزی نهایی کسب کند؛ بنابراین بعید است که بتوانیم درباره باورهای دینی خود جزم‌گرا باشیم. با وجود این، دین موضوعی بسیار عاطفی-احساسی است و مؤمنان نوعاً با شور و اشتیاق و به گونه‌ای راسخ و محکم، به دین خود اعتقاد می‌ورزند. به نظر من، معرفت‌شناسی باور دینی این شور و عاطفه را متعادل می‌سازد؛ به دین‌ستیزان نشان می‌دهد که دلایل علیه دین دارای استحکامی که آنها می‌پندارند، نیست؛ اما به جزم‌گرایان متدین نیز نشان می‌دهد که دلایل له و به نفع دین نیز از استحکامی که آنها می‌پندارند برخوردار نیست (البته اگر اهل مطالعه فلسفه باشند). این تأثیر تعادل‌بخش می‌تواند به تمام باورهای نظری ما سرایت کند؛ و دست‌کم به نظر من چنین می‌آید که حتی لازم نیست که به این نظریه‌ها باور بورزیم؛ کافی است که آنها را فقط به عنوان

فرضیه‌های آزمایشی<sup>۲</sup> بپذیریم.

بحث درباره ایمان و عقل در حوزه بحث درباره عقل و ایمان دو موضع مخالف سیطره دارند. موضع اول مدعی قیاس‌پذیری<sup>۳</sup> این دو و موضع دوم منکر قیاس‌پذیری<sup>۴</sup> است. معتقدان به قیاس‌پذیری در میزان سازگاری میان ایمان و عقل اختلاف نظر دارند. بیشتر آنها به سازگاری عقل و ایمان در مورد مقدمات<sup>۵</sup> ایمانی (مانند وجود خدا و ماهیت او)، و نه در مورد فقرات<sup>۶</sup> ایمان (مانند تجسد و تثلیث)، قائلند. و معدودی همراه با ایمان‌نوئل کانت و ریچارد سوین‌برن، فیلسوف دین، به هماهنگی کامل میان عقل و ایمان معتقدند (باور دینی، تنها در قلمرو عقل).

موضوع دوم، یعنی اعتقاد به قیاس‌ناپذیری عقل و ایمان، به دو موضع فرعی تقسیم می‌شود: ۱) موضعی که مدعی مخالفت عقل و ایمان است (که شامل همقطاران بسیاری شباهت به هم، مانند کرکگور و هیوم، است) این موضع ایمان را در قلمرو امور غیر عقلانی جای می‌دهد. ۲) موضعی که ایمان را بالاتر از عقل و فوق عقلانی<sup>۷</sup> می‌داند. ژان کالون (۱۵۰۹-۱۵۶۴)، کارل بارت (۱۸۸۶-۱۹۶۸) نیکلاس ولترستورف

و آکون پلانترینجا بر این باورند که الهیات طبیعی (عقلانی) بیجا و بی مورد است؛ زیرا می‌خواهد که با بی‌ایمانی در سرزمین خودش (یعنی عقل متعارف انسانی) رود و رود شود. به گفته کارل بارت، استدلال کردن درباره ایمان، اتخاذ موضع بی‌ایمانی است؛ این کار «عقل را بر مسیح حاکم و داور ساختن است». بنا به نظر این فوق عقل‌گروان، وحی و انکشاف الهی «به خود اعتبار بخش<sup>۸</sup>» است «و دلیلش همراهش است». ولترستورف در کتابش به نام عقل در حدود دین از تابع ملاک دینی قرار دادن تمام غور و بررسیهای نظری حمایت می‌کند. بنابراین دیدگاه، ایمان واقعاً در مقابل عقل نیست، بلکه فوق و در ورای دامنه راستین عقل است. کرکگور و اگزیستانسیالیست یهودی، لئوشستوف (۱۸۶۶-۱۹۳۸) نشان داده‌اند که این دو موضع فرعی (ایمان برتر از عقل است و ایمان مخالف عقل است) سازگارند. آنها به هر دو موضع معتقدند و می‌گویند که عقل به وسیله گناه ضایع و تباه گردیده است.

در بحث و استدلالهای قیاس‌ناپذیری گروان گاهی تفکیک بین این دو موضع مشکل است. دست کم باید گفت که به نظر می‌رسد در این دو موضع ایمان از چنان ارزش‌الایی برخوردار است که عقل نه تنها بی‌کفایت، که گنهکار و

مقصر می‌نماید؛ استفاده از عقل در حوزه ایمانیات نه فقط نابجا، که گستاخی و حتی کفرآمیز است.

در این نوشته از یک موضع قیاس‌پذیر گروانه قوی و کامل در باب عقل و ایمان دفاع خواهم کرد. بنا به رأی من، ادیان خداگروانه‌ای چون مسیحیت، یهودیت و اسلام (علاوه بر امور دیگر) نظریه یا فرضیه‌ای تبیینی<sup>۹</sup> درباره جهان هستند که، از این حیث، به اندازه هر نظریه یا فرضیه دیگری نیازمند توجیه عقلانی‌اند.

یعنی هر دینی علاوه بر این که یک شیوه زندگی و مجموعه‌ای از اعمال است، شامل جنبه‌ای معرفتی نیز هست که مدعی است که از تجارب هر شخص معنایی استخراج می‌کند. دین به پرسشهایی درباره این که چرا در این جهان هستیم، چرا رنج می‌بریم، و چرا جهان این گونه است که هست، پاسخ می‌گوید. این پاسخها شبکه‌ای سازگار را تشکیل می‌دهند که برای ترجیح آنها بر پاسخهای دیگر (یا بی‌پاسخی تمام‌عیار) محتاج ادله‌ای است. در این نوشته، از رأی خود به طور غیرمستقیم دفاع، و کوشش خواهم کرد که یک مبنای نظری را توضیح دهم تا تأییدی بر یک معرفت‌شناسی دینی عقل‌گروانه فراهم آید. اگر بتوانم برخی موانع و استدلالهای عمده علیه نظریه ام

حقیقت یا باور موجه، مانند فرآیند رسیدن به باورهای ریاضی و تجربی، فرآیند تصمیم‌گیری دقیق و روشنی است. هر شخصی مکلف است که دقیقاً مطابق و متناسب با شواهد<sup>۱۲</sup> موجود و در دسترس، باور بورزد؛ پس هیچ عذری برای باور ورزیدن به امری بر مبنای شواهد ناکافی پذیرفته نیست. چنین است رای دکارت و پوزیتیویست‌های منطقی (مخصوصاً ای. جی. ایر)، که در قاعده جاافتاده دابلیو. کی. کلیفورد بدین صورت طنین انداخته است: «همیشه و هر جا و برای همه کس خطاست که بر مبنای شواهد ناکافی به امری باور آورد.» صرف نظر از این نقد که خود گزاره کلیفورد اگر ناظر به خودش هم باشد، دستخوش تناقض است (زیرا شاهدهی کافی برای باور آوردن به خودش ارائه نمی‌دهد)، مشکل این است که داده‌ها و معلومات مختلف، بسته به باورهای پیشین هر شخص، به درجات مختلفی شاهد و دلیل به حساب می‌آیند (یعنی میزان دلیل و شاهد بودن آنها برای همه اشخاص یکسان نیست).

مایکل پولانثی، کارل پوپر، ان. آر. هسن و لودویگ ویتگنشتاین قدرت و توان منظرگروی<sup>۱۳</sup> (معرفت‌شناختی) را اثبات کرده‌اند؛ یعنی این نظریه که شیوه ارزیابی و حتی شیوه‌گزینش شواهد را تصویر پیشین ما

(قیاس‌پذیری گروی کامل) را از سر راه بردارم و بدین طریق قوت این موضع را نشان دهم، در انجام وظیفه‌ام توفیق یافته‌ام. در این بحث، پیش فرض من این است که روشهای عقلانی‌ای که در جاهای دیگر به کار می‌رود، در ارزیابی مدعیات دینی هم کاربرد دارد؛ مگر این که دلیل خوبی برای روش ارزیابی متفاوتی درباره مدعیات دینی ارائه شود.

بعد از بحث کوتاهی درباره چارچوبهای مفهومی و نظری و چگونگی تأثیر آنها در عقلانیت، درباره سه مانع پذیرش موضع قیاس‌پذیری گروانه خود بحث خواهیم کرد که عبارتند از:

۱. رای من مستلزم بی تفاوتی نسبت به دین است، که با رویکرد ایمانی به دین ناسازگار است.
۲. رای من باور دینی را تابع ملاکهای کاملاً نابجای براهین صوری (قیاسی و استقرایی) قرار می‌دهد.
۳. این رای از این واقعیت تغافل می‌ورزد که شرط لازم ایمان، نفس فقدان دلیل و توجیه برای آن است.

عقلانیت<sup>۱۰</sup> و چارچوبهای مفهومی<sup>۱۱</sup> و نظری گاهی ادعا می‌شود که فرآیند رسیدن به

از جهان تعیین می‌کند؛ که خود این تصویر محصول شبکه‌ای از گزاره‌هاست که با هم ارتباطی نه چندان وثیق دارند و مؤید یکدیگرند. شاهد و دلیل، وابسته و تحت تأثیر شخص و اوضاع و احوال<sup>۱۴</sup> موجود است. آیا کشاورزان، دلالت معاملات ملکی و نقاشان مناظر، هنگامی که به مزرعه‌ای نگاه می‌کنند چیز یکسانی می‌بینند؟

موضع غیرمنظرگروانه افلاطون، آکویناس، دکارت، لاک، کلیفورد و اکثر متفکران در طول تاریخ فلسفه، مشکوک به نظر می‌رسد؛ اما واکنش نیچه، نورمن مالکوم، ژاک دریدا، ریچارد رورتی و ایمان گروان دینی علیه موضع آنها این ادعا بوده است که چون آنچه اساسی و مهم است چارچوب مفهومی و نظری است، پس هیچ داد و ستد عقلانی‌ای بین جهان بینیها<sup>۱۵</sup> امکان پذیر نیست. زبان یا نظامهای مفهومی و نظری ماست که صحت و اعتبار را تعیین می‌کند. «حقیقت همان چیزی است که هم سنخها و هم طرازان ما اجازه می‌دهند با آن قسر دربرویم» (رورتی). «باور فقط می‌تواند سر ناپاوری را بخورد و گوش آن را ببرد» (بارت). استدلال ممکن نیست؛ می‌توان این واکنش به نقد پسانقدی عقل‌گروی را منظرگروی انعطاف‌ناپذیر<sup>۱۶</sup> نامید.

غیرمنظرگروان طوری می‌نویسند که گویی رسیدن به حقیقت امری است مربوط به ارزیابی بیطرفانه شواهد؛ و منظرگروان انعطاف‌ناپذیر طوری می‌نویسند که گویی هیچ ارتباط معناداری ممکن نیست و جهان بینیها از هم گسسته‌اند. به گفته ایمان گروان<sup>۱۷</sup>، «معتقد و نامعتقد در دو جهان متفاوت زندگی می‌کنند». شکاف کیفی بی‌نهایت بزرگی بین شیوه‌های گوناگون زندگی وجود دارد که هیچ بحث و استدلالی قادر به پل زدن بر آن نیست. بنا به رأی منظرگروان انعطاف‌ناپذیر از جمله ایمان گروان پیرو ویتگنشتاین، عقل فقط در درون یک جهان بینی<sup>۱۸</sup> کاربرد و اهمیت دارد نه درباره ارتباط و مقایسه جهان بینیها. هیچ پلی بین جهان بینیها وجود ندارد.

اما منظرگروی انعطاف‌ناپذیر تنها واکنش ممکن بر انقلاب پسانقدی نیست. می‌توان این بینش و بصیرت را پذیرفت که شیوه ارزیابی ما از شواهد شدیداً تحت تأثیر چارچوبهای مفهومی و نظری ماست، اما بدون اختیار کردن و پذیرفتن دیدگاهی که مدعی عدم امکان ارتباط و مقایسه بین جهان بینیهاست؛ می‌توان ژرفای یک چارچوب مفهومی و نظری را تصدیق کرد و، با این همه، معتقد بود که ارتباط میان

چارچوبها ممکن است و عقل علاوه بر اهمیت و کاربرد داشتن در درون یک جهان بینی، می تواند واجد اهمیت و کاربرد در ارتباط و مقایسه بین<sup>۱۹</sup> جهان بینیهای مختلف نیز باشد. این دیدگاه را می توان منظرگروی انعطاف پذیر<sup>۲۰</sup> نامید. طرفدار منظرگروی انعطاف پذیر شکی ندارد که با قبول و التزام به این موضع، تغییرات بزرگ و اساسی ای در کل ارزیابی طیف وسیعی از داده ها و معلومات رخ خواهد داد و الگوهای<sup>۲۱</sup> احساس و عمل جدیدی پدید خواهد آمد، اما مطمئن است که این برنامه<sup>۲۲</sup> مفید و کارآمد است.

یکی از دلایل مؤید این دیدگاه این است که چیزی مانند یک<sup>۲۳</sup> عقلانیت مرکزی در تمام فرهنگهای انسانی، خصوصاً در باب زندگی عملی، وجود دارد که بین همه آنها مشترک است. برخی از قواعد استنتاج قیاسی و استقرایی عملاً کاربردی همگانی و عمومی دارند. برخی باورهای اساسی و پیش فرضها هستند که به نظر می رسد بین همه فرهنگها مشترکند (مانند این که نفوس دیگری - غیر از من - وجود دارند، زمان واقعی است، اشیاء حرکت می کنند، ادراکات حسی عموماً قابل اعتمادند). می توان از طریق تخیلی همدلانه،<sup>۲۴</sup> فهمی از نظام فکری فردی دیگر

حاصل کرد؛ سرخورده شدن و ناامیدی می تواند سرآغاز ظن بردن به وجود نقاط ضعف در جهان بینی خود فرد و سپس جستجوی یک تبیین با کفایت تر، باشد. نمی خواهم دفاعی کامل از این موضع ارائه دهم؛ هدفم فقط این است که معقولیت آن را نشان دهم. فرضی که این نوشته براساس آن به نگارش درآمده، این است که می توان از منظرگروی انعطاف پذیر دفاع کرد. اگر موضع منظرگروی انعطاف پذیر درست باشد، عقل می تواند نقش مهمی در بررسی، بازنگری و ردّ و ابطال باورهای موجود فرد و اکتساب باورهای جدید او بازی کند.

آیا عقلانیت مستلزم بی تفاوتی ای<sup>۲۵</sup> است که با ایمان دینی ناسازگار است؟ می توان گفت که، از میان عقل گروان پسانقدی، منظرگروان انعطاف پذیر افرادی هستند در جستجوی تأیید همه باورهای خود (خصوصاً اعتقادات دینی شان) با دلایل خوب و معتبر. آنها می کوشند حتی الامکان شواهد را بیطرفانه و منصفانه ارزیابی کنند، چالش پاسخ گفتن به نقدها و انتقادات را می پذیرند و آماده پذیرفتن امکان برخطا بودن خود و پذیرفتن نیاز به تجدید نظر، بررسی مجدد، یا ردّ و ابطال هر یک از باورهای

خود، می‌باشند. اغلب، این توصیف منش عقل‌گروان بدین معنا تفسیر می‌شود که عقل‌گروان باید نسبت به باورهای خود خنثی<sup>۲۶</sup> و بی‌تفاوت باشند. این تفسیر اشتباه است؛ خلط کردن بیطرفی<sup>۲۷</sup> با بی‌تفاوت بودن است. هر دو مفهوم مستلزم وجود اوضاع و احوال تعارض‌آمیز مانند جنگ، مسابقه ورزشی، محاکمه قانونی و بحث و استدلال طرفینی‌اند؛ اما بی‌تفاوت بودن به معنای هیچ‌طرفی را نگرفتن، کاری در جهت تأثیر بر پیامدها انجام ندادن و منفعل ماندن است؛ در حالی که بیطرفی، شخص را در این تعارض درگیر می‌سازد، از این حیث که به دنبال حکمی است که به نفع طرف یا گروه برحق باشد. بی‌تفاوت بودن، کنار کشیدن از نزاع است؛ بیطرف بودن متعهد بودن به یک موضع است؛ اگرچه نه جانبدارانه (یعنی غیر منصفانه<sup>۲۸</sup> یا خودسرانه<sup>۲۹</sup>)، بلکه مطابق با ملاکی عینی و همگانی.

الگوی شخص بی‌تفاوت شخص ملحدی است که درباره مسابقه فوتبال بین تیم نتردام و متدیست‌های جنوب اهمیتی قائل نیست و [نسبت به آن] بی‌تفاوت و خنثی است. الگوی شخص جانبدار متعصب آن مربی فوتبال است که در هر بحث و جدلی، از پیش به برحق بودن تیم خود و برخطا بودن

تیم حریف حکم می‌کند و اصل موضوع<sup>۳۰</sup> او در این مورد این است که هر حکمی که داور علیه تیم او صادر کند، دست کم، مشکوک و زیر سؤال است. و الگوی شخص بیطرف و منصف آن داوربازی است، که با این که می‌داند همسرش همه پس‌انداز زندگی‌شان را روی تیم بازنده، مثلاً متدیست‌های جنوب، شرط بسته است، به گونه‌ای بازی را اداره و داوری می‌کند که هر ناظر متعقلی حکم به منصفانه بودن آن می‌کند. او اجازه نمی‌دهد که خواسته‌ها و منافع شخصی‌اش در حکمی که صادر می‌کند تأثیر بگذارند.

عقلانی بودن از شور و شوق باور دینی نمی‌کاهد؛ توکل و اعتماد مطلق مؤمنان متعقل<sup>۳۱</sup> به خدا، که به عقیده خودشان دلایل خوبی برای اعتقاد به وجود موجودی کامل در اختیار دارند، از توکل و اعتماد مؤمنانی که، به گمان خودشان، دلایلی ندارند، کمتر نیست. همین‌طور، شاید تعهد شورمندانه شکاکانی که به امید وجود داشتن خدا زندگی می‌کنند از تعهد اشخاصی که به هیچ‌شک و تردیدی گرفتار نیامده‌اند، کمتر نباشد. در واقع، امیدوار یا مؤمن متعقل احتمالاً، عدم تعهد مطلق به چنین موجودی -خدا- را غیر عقلانی می‌انگارد. بنابراین، اتهام کرکگور و دیگران علیه عقل‌گروان متدین به

این که پژوهش عقلانی شور و شوق دینی را سرد می‌سازد، بی پایه به نظر می‌رسد.

اما مخالفان عقل‌گروی در دین استدلال دیگری، البته کمی متفاوت اما مربوط، دارند؛ آنها می‌گویند اگر دلیل و شاهد کافی وجود داشت، جمع کردن بین دینی بودن و متعقل بودن امکان‌پذیر بود، اما چنین دلیل و شاهدی وجود ندارد؛ پس جستجوی چنین دلیل و شاهدی جز بازداشتن مؤمن از عبادت و خدمت پرشور کاری نمی‌کند و او را به دنبال نخود سیاه ادله و شواهد روانه می‌کند؛ و مؤمن را به جای تعهد شورمندانه، در محاسبه‌ای سرد و بی‌روح و به جای اطاعت، در پرسش و سؤال درگیر می‌سازد.

دست کم دو پاسخ به این اتهام وجود دارد: اولاً مخالف عقل‌گروی از کجا می‌داند که دلیل و شاهد کافی برای مدعیات دینی وجود ندارد؟ از کجا می‌داند که نه فقط برهانی اثبات‌کننده، بلکه حتی دلیلی نیرومند که از انباشت ادله ناکافی حاصل آمده باشد،<sup>۳۲</sup> نیز وجود ندارد؟ توقع این که خدایی خیرخواه در چنین موضوع مهمی مخلوقاتش را در تاریکی کامل رها نسازد، انتظار نامعقولی نیست. در اینجا پاسخ مخالفان عقل‌گروی، همچون کالون، کرکگور و پلانتینجا، به این که «گناه کاربرد عقل یا توان ما را برای

نظاره خداوند ضایع و خراب کرده است»، پاسخی موقتی و ناکافی به نظر می‌رسد. اگر این طور باشد که آنها می‌گویند، کودکانی که در فرهنگهای غیرخداگروانه (الحادی) زندگی و رشد می‌کنند، باید گرایشهای خداگروانه از خود بروز و ظهور دهند؛ اما شاهدی بر این ادعا وجود ندارد.

ثانیاً چرا جستجو و طلب حقیقت، خود طریقی برای پرستش خدا نباشد؟ چرا خدمتی شورمندانه نباشد؟

آیا نمی‌توان از خداوند انتظار داشت که بپسندد و بخواهد که ما باورهای محکمی درباره او در اختیار داشته باشیم؟ زمانی یک فیلسوف مسیحی، گوردن کلارک، گفته بود که او به کتاب مقدس، علی‌رغم همه حواسش، اعتماد و اطمینان دارد. مشکل این بیان این است که او چگونه به آنچه در کتاب مقدس گزارش شده است می‌تواند معرفت پیدا کند، جز با به کار بردن و اعتماد کردن به همین حواس؟

آنچه درباره بیطرفی و باور دینی گفتم، با این ادعا که مدعیات یک دین، شخص متدین را به حرکت و جنبش وامی‌دارد، سازگار است. کسی که اهمیت مدعیات دینش را در نمی‌یابد، یا احساس هویت ندارد و یا از آنچه دین گفته است درک و فهمی ندارد؛ زیرا



دین مدعی است که جهان را معنادار می‌کند. مثلاً درک و فهم این گزاره که «خالقی شخص وار و مهربان وجود دارد»، فهم و درک گزاره‌ای است که لوازمش<sup>۳۳</sup> تمام فهم و درک شخص را از خودش و جهان تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ اگر این گزاره درست باشد، جهان انسان وار است نه ماشینی؛ دوست است نه بیگانه؛ غایتمند است نه گردابی از تصادف و جبر. و اگر این گزاره درست نباشد، مجموعه متفاوت دیگری از لوازم را به دنبال می‌آورد که احتمالاً به الگوهای متفاوتی از احساس و رفتار راه می‌برد. اگر معتقدی، خداگروی یهودی-مسیحی-اسلامی را بپذیرد، دلیل جداگانه و مضاعفی برای اخلاقی بودن و حرمت نهادن مساوی به همهٔ هموعان در اختیار دارد؛ زیرا بنا به خداگروی یهودی-مسیحی-اسلامی، خداوند انسان را بر صورت خود آفریده است، او را بی نهایت عزیز و ارزشمند داشته است و مقدر نموده است که همیشه از همگنانش حظ و بهره برد. خداگروی می‌تواند مبنای متافیزیکی پاکفایت تری برای اخلاق فراهم آورد. بنابراین، هم اهمیت توصیف گرانه دارد و هم اهمیت توصیه گرانه.

به سوی نظریه‌ای دربارهٔ عقلانیت غالباً اعتقاد بر این است که اشخاص متعقل قوت باورهایشان را با قوت شواهد و ادلهٔ آنها تناسب می‌بخشند. مشکل این ادعا در این است که هر بحث معناداری دربارهٔ کشف ملاک‌هایی عینی برای آنچه باید دلیل و شاهد به حساب آید و میزان دلیل و شاهد بودن آن، بحثی بسیار دشوار است. تشخیص آنچه باید برای چیز دیگر شاهد به حساب آید، تا اندازه‌ای، به کل شبکه‌ای از ملاحظات بستگی دارد، و تشخیص میزان شاهد به حساب آمدن چیزی مستلزم سنجیدن روال و رویه‌هایی است که همه ذهنی و شخصی‌اند. ممکن است دو قاضی با شاهد یکسانی مواجه شوند، اما به احکام متفاوتی برسند. ممکن است دو شخص به طور متساوی عقل‌گرا باشند و شاهد یکسانی دربارهٔ مدعیات یک دین در اختیار داشته باشند، و با وجود این، به نتایج مختلفی دربارهٔ آنها برسند. ظاهراً توصیه به تناسب بخشیدن باورها با شواهد، یا توصیه‌ای توخالی است یا کوتاه‌نوشت و خلاصهٔ امری پیچیده‌تر است؛ به نظر من، مورد اخیر درست است. اجازه دهید توضیح دهم.

اوضاع و احوالی را تصور کنید که ممکن است منافع ما با حقیقت در تعارض باشد.

سه خانم را تصور کنید که ناگهان با شاهد یا شواهدی دال بر خیانتکاری و عدم وفاداری همسرانشان مواجه می‌شوند: خانم الف و خانم ب و خانم پ. هر سه آشفته می‌شوند و به تحقیقات بیشتری می‌پردازند. خانم الف خیلی زود به این تحقیقات پایان می‌بخشد و همه شواهد علیه همسرش را رد می‌کند و در نهایت، همسر خود را وفادار می‌یابد. دیگران، حتی خویشاوندان همسرش، از ساده‌لوحی و زودباوری<sup>۳۴</sup> او در شگفت می‌شوند؛ زیرا شواهد علیه آقای الف از آن دسته شواهدی است که اکثر مردم را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که آقای الف خیانتکار است. اما هر قدر که بر چنین شواهدی افزوده شود در داوری خانم الف تغییری پدید نمی‌آورد. ظاهراً رأی او درباره وفاداری همسرش ثابت و تغییرناپذیر است. خانم ب مبتلا به نقطه ضعفی مقابل نقطه ضعف خانم الف است. اگر خانم الف زودباور است خانم ب دیرباور و سخت‌باور است؛<sup>۳۵</sup> او بدبین است. اگرچه می‌داند که افراد دیگری که آقای ب را می‌شناسند، شواهد علیه او را ضعیف می‌شمارند (خصوصاً در قیاس با شواهد علیه آقای الف)، خانم ب اطمینان دارد که همسرش خیانتکار است. هیچ شواهدی برای بازگرداندن اطمینان از

دست‌رفته او به همسرش کفایت نمی‌کند. گویی نفسِ خطور خیانتکاری به ذهن این خانم برای برانگیختن شک و ناباوری کفایت می‌کرده است. خانم پ نیز شواهد علیه همسرش را، که قابل توجهند، ملاحظه و بررسی می‌کند و با قیود و شرایطی به حکمی می‌رسد؛ فرض کنید به وفاداری همسرش باور می‌آورد. ممکن است ارزیابی دیگران از این شواهد متفاوت باشد، اما خانم پ مایل و قادر است که درباره این موضوع بحث و گفتگو کند، دلایلش را ارائه دهد و اشکالات و ایرادات دیگران را مورد ملاحظه و بررسی قرار دهد. او خود آگاه‌تر، بر خود مسلط‌تر و مطمئن‌تر از دو زن دیگر است؛ و این ظرفیت و توان را، که دو زن دیگر ندارند، دارد که داوریهای خود را از امیدها و خواهشها و نگرانیها و ترسهایش جدا سازد.

حکایت مذکور کلیدی را برای فهم معنای عقلانیت فراهم می‌سازد. عقلانیت لزوماً به معنای ناقل بودن یا واجد باورهای صحیح بودن نیست (اگرچه می‌توان گفت که عقلانیت رو به سوی حقیقت دارد). ممکن است از قضا معلوم شود که آقای پ واقعاً خیانتکار بوده است و آقای الف بی‌گناه؛ با وجود این، می‌خواهیم بگوییم که باورهای خانم پ موجه بود و باورهای خانم الف ناموجه.

دو ویژگی، شاخص حکم عقلانی است. یکی مربوط به قصد و نیت است و دیگری مربوط به مهارت در رفتار. اولاً، عقلانیت متضمن نیت طلب حقیقت یا توجه و حرمت والا برای حقیقت قائل شدن، است. خصوصاً هنگامی که تعارضی میان حقیقت و خواهشهای فرد در میان باشد. این نیت حق طلبانه متضمن انزجار و نفرتی سالم از فریب خوردگی و به موازات و همراه با آن، آرزوی معرفت یافتن به امور مهم زندگی است. خانم پ و خانم ب به نحوی دغدغه حقیقت دارند که خانم الف ندارد. اما دومین ویژگی عقلانیت متضمن مهارت<sup>۳۶</sup> یا استعداد رفتاری بیطرفانه و منصفانه داوری کردن، بررسی عینی و فارغ از سلیقه شواهد، و معرفت به امور معتابه در جریان و وصول به حکمی حساب شده، است. گویی فقط خانم پ قادر بود از میان تیرگیهای عواطف و منافع شخصی، به روشنی ببیند و توجه خود را تنها بر ملاک آرمانی ای در باب شواهد، متمرکز کند. البته چنین ملاک ساده و زودپایی وجود ندارد، کما این که منتقد هنری نیز در مقام حکم در باب وثاقت یک اثر هنری از چنین ملاکی بی بهره است. با این همه استعاره یک ملاک آرمانی استعاره مناسبی است، و توجه ما را به ویژگیهای عینی حکم

عقلانی جلب می کند. این ویژگی در شخص متخصصین فنون، درونی شده<sup>۳۷</sup> است. عقلانیت مانند کاردانی و خبرویت<sup>۳۸</sup> تمیز دادن بین آثار هنری یا شواهد کیفی، به دنبال یک کارآموزی بلندمدت (مادام العمر) تحت تعلیم مددکارانه متعقلین دیگر، سر می رسد. این خبرویت را ظاهراً برخی از افرادی که تعلیم و تربیت رسمی کمی دیده اند بهتر از تحصیل کرده ها (و حتی فیلسوفان) آموخته اند. اما علی رغم این واقعیت مشهود و آزارنده، معتقدم که این وظیفه نهاد تعلیم و تربیت است که به مردم داوری بیطرفانه و منصفانه را در باب رشته گسترده تجارب انسانی آموزش دهد. شاید عقلانیت به معنای نیت (یا گرایش استعدادی) و مهارت در تشخیص در موقعیت لرزان و متزلزلی قرار گرفته باشد؛ چگونه تشخیص دهیم که چه کسی این مهارت را دارد یا چه کسی ترکیب درست و مناسبی از این دو ویژگی را واجد است؟ طریق خاصی وجود ندارد، اما در این زندگی گریز و گزیری از داوری کردن نیست. اساس داوری ما جلوه های رفتاری است که آن را رفتار معطوف به حقیقت می نامیم. به این ملاکها توجه داشته باشید که افراد واجد این مهارت در جستجوی

شواهدند و به نقدها و ادعاهای مخالف<sup>۳۹</sup> عنایت و توجه به خرج می دهند؛ آنها معمولاً احکام و داوریهای خود را با دلایل خوب و روشن تأیید می کنند و باورهای خود را در پرتو اطلاعات جدید، بازنگری یا رد می کنند. البته این ملاکها خطاناپذیر نیستند. به نظر می رسد که شرح دقیقی از فرآیند تصمیم یا باور عقلانی غیرممکن باشد، اما این در مورد هر مهارت دیگری صادق و جاری است. ملخص کلام آن که، عقلانیت بیشتر شبیه به مجموعه ای از شهودهای پرورده<sup>۴۰</sup> است تا چیزی دیگر.

اجازه دهید حکایت خود را کمی پیش ببریم. فرض کنید که خانم پ اطلاعات جدیدی دریافت می کند دایر بر این که همسرش وفادار نبوده است. و فرض کنید که از این اطلاعات جدید، دیگرانی که با استدلالهای قبلی خانم پ قانع شده بودند و همسرش را تبرئه کرده بودند، آگاه شوند و فرض کنید که ادله و شواهد جدید بسیاری از آن استدلالات را تأیید کنند، به طوری که ناظران به این باور برسند که آفای پ خیانتکار است. خوب، حالا آیا خانم پ باید باور قبلی خود را رها کند؟ شاید نه. دست کم شاید در همان موقع و بلافاصله، رها کردن باور قبلی کار خوبی نباشد. اگر

او نظریه ای برای شرح و تبیین تعداد زیادی از افعال و اعمال همسرش ساخته و پرداخته است، شاید بهتر باشد علی رغم شواهد مخالف، محکم به نظریه اش بچسبید و فرضیه هایی موقتی و استعجالی ای<sup>۴۱</sup> برای شرح و تبیین شاهد یا شواهد جدید بسازد و بپردازد.

اصل محکم چسبیدن به نظریه خود علی رغم شواهد مخالف، همان چیزی است که سی. اس. پرس، بدون اعتبار قائل شدن به آن، و ایمره لاکاتوش، موافق با آن، اصل سماجت و سرسختی<sup>۴۲</sup> نامیده اند. در بحث «برنامه های پژوهشی گام به گام»<sup>۴۳</sup> لاکاتوش، توجه خاصی به این اصل شده است. تغییر و تبدیل نظری در علم، اغلب نتیجه استقامت و اصرار بر فرضیه ای است که معمولاً صورت بندی مبهمی دارد؛ یعنی فرضیه محوری و اصلی،<sup>۴۴</sup> که پژوهشگر علی رغم موانع فراوان در پذیرش آن، بر اعتقاد به آن پایدار می ماند. دانشمندان باید حتی علی رغم شکهای خودشان و اذعان به اعتبار اشکالات و ایرادات مخالفین، دست کم برای مدتی، بر فرضیه شان استقامت و اصرار ورزند. اگر می خواهیم به حداکثر ثمربخشی آزمایش نایل شویم، باید از طریق جرح و تعدیلهای متعدد در فرضیه اصلی، در مقابل

شواهد جدیدی که از راه می‌رسند، آن را حفظ کنیم. به قول بازیل میچل «نظریه علمی مانند جنینی رو به رشد است که ممکن است با ضد عفونی کننده‌های نابهنگام کشته شود».

زندگی نامه‌های دانشمندان و محققان بزرگ آکنده از نمونه‌های افرادی است که علی‌رغم مخالفت‌های فکری فراوان، تنها پیش رفته‌اند و نهایتاً به عمر یک عقیده عام و همگانی پایان بخشیده‌اند. بنابراین، پژوهشگران فرضیه اصلی و مرکزی را در مقابل ضربات و شوکها، که در غیر این صورت ممکن بود مجبور به رها کردن آن شوند، حفاظت می‌کنند. آنها به امید نجات فرضیه اصلی، تبیین‌های موقتی اختراع می‌کنند. فرضیه اصلی را در احاطه مجموعه‌هایی از فرضیه‌های موقتی قرار می‌دهند و اگر این فرضیه‌ها شکست خوردند فرضیات جدیدی می‌سازند. میچل این فرآیند را به شبکه‌ای جنایی تشبیه می‌کند که رئیس آن (فرضیه اصلی) «همیشه با قربانی کردن برخی از زیردست‌های کم‌اهمیت تر خود موفق به گریختن از شناسایی و مجازات می‌شود تا بالاخره روز محاسبه و جزا فرامی‌رسد و امپراتوری او فرومی‌ریزد.»

باید تصدیق کرد که هر فرضیه موقتی، سیستم را ضعیف می‌سازد، اما با وجود این ممکن است فرضیه اصلی یک نظریه تقریباً درست و شایسته از آب درآید. هرچقدر جعل و اختراع فرضیه‌های موقتی ضرورت یابد، معقولیت فرضیه اصلی و محوری کمتر می‌شود، تا این که زمانی فرامی‌رسد که پژوهشگر مجبور شود فرضیه اصلی را رها کند و به این نتیجه برسد که عمر ثمربخش بودن کلی این طرح به سرآمده است؛ و به قول لاکاتوش، «به یک طرح پژوهشی زوال یافته<sup>۴۵</sup> تبدیل شده است. هیچ کس نمی‌تواند زمان دقیق زوال طرح خاصی را تعیین کند، اما هر دانشمندی از آن زمان می‌ترسد و در این میان، به امید آن که این طرح ثمر ثمر واقع شود، گذران زندگی می‌کند.

اجازه دهید این سرمشق<sup>۴۶</sup> را درباره مؤمنان متعقل به کار بندیم. آنها همین که در خود اعتقاد عمیقی می‌یابند، در علم به سابقه یا مدلی دست یافته‌اند [احساس می‌کنند که] برای محکم و با سماجت چسبیدن به آن، آزمایش کردن با آن، بیرون کشیدن تمام لوازم (منطقی) آن، در احاطه تبیین‌های آزمایشی موقتی یا کمکی قرار دادند برای حفظ آن از ضد عفونی کننده‌های نابهنگام. با وجود

این، اگر تشبیه مؤمنان متعقل به دانشمندان درست باشد، آنها باید آماده فرارسیدن زمانی باشند که مجبورند به خاطر انباشت شواهد خلاف، اعتقاد خود را رها سازند. آنها احتمالاً نمی‌توانند کیفیت و زمان دقیق رخ دادن آن را پیش‌بینی کنند و انتظار ندارند که رخ دهد، اما به امکان آن اقرار و اذعان می‌کنند. هیچ رویه و روال تصمیم‌گیری روشنی وجود ندارد برای این که به ما بگوید چه وقت از خط بین معقولیت و نامعقولیت عبور کرده‌ایم؛ اما ناگهان این آگاهی ما را فرامی‌گیرد که دیگر به نظریه A اعتقاد نداریم و به نظریه B معتقدیم، در حالی که تاکنون عکس آن درست بود. تبدیل و تغییر سرمشقها در اذهان و افکار، چه افراد متعقل‌تر و چه کمتر متعقل‌ها، هرروزه رخ می‌دهد. منطقه میانی‌ای نیز وجود دارد که شخص می‌تواند از آنجا دو نظریه تبیینی ظاهراً ناسازگار را ملاحظه کند و در هر کدام مطلبی معقول بیابد و از این رو، نمی‌توان گفت که به یکی از آن دو معتقد است. این افراد می‌توانند به نظریه‌ای امید بینند و با یک ایمان آزمایشی زندگی کنند، آماده مواجهه با شواهد جدید باشند، و گفتگو با مخالفین را حفظ کنند تا از لغزیدن به حالتی از خودفریبی مصون و ایمن بمانند. کل موضوع بینش دوگانه و ایمان آزمایشی

کاملاً پیچیده است، اما غالباً ما می‌توانیم جهان را به چند صورت ببینیم و، با این همه، رویکردهای اخلاقی خود را از دست ندهیم.

خلاصه آنچه می‌خواهم تأکید کنم این نکته کرکگوری است (که به شیوه‌ای غیر کرکگوری به کارش می‌برم) که مهم‌تر از آنچه بدان معتقدیم، شیوه اعتقاد ورزیدن است؛ یعنی چگونگی باور آوردن، باز بودن ذهن و فکر، تمایل و آمادگی برای بحث و گفتگو درباره دلایل باورها، بررسی دقیق شواهد جدید و متعارض، تعهد به تبعیت از استدلال و نه احساسات، و تربیت عقلانی یافتن که شخص را به بازشناختن آنچه استدلال خوب به شمار می‌آید، قادر می‌سازد.

مطلب مذکور مرا به ذکر نکاتی درباره نقش و نحوه استدلال در عقلانیت رهنمون می‌کند. مشکلی که بحثهای مربوط به فلسفه دین در طی اعصار و دوره‌های مختلف بدان مبتلا بوده است، شیوه نویسندگی این فیلسوفان است که تلویحاً دلالت دارد بر این که تا برهانی قیاسی به نفع یک نظریه دینی اقامه نشود، آن نظریه موجه نیست. نتیجه این دیدگاه تنگ‌نظرانه درباره استدلال در موضوعات دینی، کشاندن مؤمنان به سوی

اعتراف به شکست، یعنی اعتراف به عقلانی نبودن دین، بوده است. یکی از دلایل عامه پسند بودن موضع قیاس ناپذیری گروهی عقل و ایمان، همین است. اما این تصور از استدلال خطاست. فهم و تصور ما از استدلال باید از صرف استدلال قیاسی و استدلال استقرایی دقیق گسترده تر شود؛ به گونه ای که احکامی را که قاعده ای بر آنها حاکم نیست نیز دربرگیرد. منظور من از این احکام، آن نوع از احکام شهودی ای است که منتقدان هنری در ارزیابی اصالت آثار هنری، متخصصان تشخیص جنسیت جوجه ها در تشخیص جنسیت جوجه ها، غیبگویان آب در کشف چاههای زیرزمینی آب (بدون این که بدانند یا بتوانند بیان کنند که چگونه این کار را انجام می دهند) صادر می کنند؛ یا حتی کودکی که جمله های جدید می سازد؛ کودک از قواعدی تبعیت می کند که ظاهراً در او برنامه ریزی شده است، اما او این تبعیت را آگاهانه انجام نمی دهد و نمی تواند بگوید که آن قواعد چه هستند؛ البته شاید بعداً بتواند.

پس شاید استدلال بی قاعده<sup>۴۷</sup> نیز متضمن قواعدی باشد که ما از آنها آگاه نیستیم. در یادگیری یک مهارت ممکن است از قواعد ضروری برای اعمال آنها آگاه باشیم یا

نباشیم. مایکل پولانثی خاطرنشان می کند که «با این که دوچرخه سواران در دوچرخه سواری به طور ضمنی از قواعدی تبعیت می کنند، معدودی از آنها به این قواعد آگاهی و معرفت دارند؛ چه رسد به این که مبانی فیزیکی آنها را نیز بدانند!» اما این قواعد به ما نمی گویند که دوچرخه را چگونه برانیم؛ باید خودمان با آزمایش و خطا یاد بگیریم. حتی اگر چه احتمالاً از قواعدی مانند قواعدی که پولانثی می گوید تبعیت می کنیم؛ همه ما شناخت ضمنی و تلویحی<sup>۴۸</sup> از این قواعد داریم، اما آنها به ندرت صراحتاً بیان می شوند یا به سطح آگاهی می رسند. تعبیر «استدلال بی قاعده (یا فارغ از قاعده)» به عمل آگاهانه اعتماد به شهودها و غرائز پرورده ما اشاره دارند، نه به غیبت و فقدان قواعد حاکم بر رفتار و عمل.

شاید معمول تر از استدلالهای بی قاعده روزانه فرآیندی باشد که از طریق آن، قضات یا هیئتهای منصفه در هنگامی که شواهد مبهم است یا شواهد طرفین قابل توجه است، به حکم می رسند. آنها در سنجش شواهد موافق و مخالف و ارزیابی ادله و شواهد متعارض، معمولاً از طریق ملاکهای منطقی به حکم نمی رسند؛ بلکه بر سنجشهای شهودی و ناملموس و نامحسوس تکیه می کنند. فهم

این معنا مشکل است که چگونه مشاکله‌های استدلالی قیاسی و استقرایی دقیق می‌توانند، وقتی که ما به سود و زیان یک نتیجه ادله قوی‌ای داریم، احکام ما را توجیه کنند و چگونه استدلال قیاسی و استقرایی دقیق تصمیمات متخصصان را در تشخیص ارزشمند از مبتذل توجیه می‌کنند. متخصصان نیز نمی‌توانند احکام خود را ضابطه‌بندی کنند. و ما نیز نمی‌توانیم شرح و تبیینی از این احکام ارائه دهیم؛ با وجود این آنها را معتبر و عقلاً مهم می‌شناسیم.

شاید هدف ما عموماً باید صورت‌بندی حتی‌الامکان دقیق احکام خود و استفاده از صورستی استدلال باشد؛ اما انجام این کار همیشه ضروری یا ممکن نیست. اگر نوعاً به تصمیمات و احکامی می‌رسیم که دیگر افراد متعقل آن را برآورد منصفانه‌ای از شواهد می‌دانند، اگر می‌کوشیم در مواجهه با چالش‌های مخالفین خود، باورهایمان را مدلل‌سازیم، و اگر در مورد کاستی‌ها و عیوب مواضع خود صادقیم، می‌توان ما را افرادی عقل‌گرا یا عقلانی خواند. مجموعه این امور در شخص، ما را به این نتیجه کلی راه می‌برد که آیا آن شخص قادر است استدلال‌های قیاسی و استقرایی معتبر و سالمی فراهم آورد یا نه. البته استقرای نقش

مهمی در اعتماد ما به داوری اشخاص دیگر دارد (یعنی در آنچه شهادت می‌نامیم) و به این علت که عموماً دیده‌ایم که این قبیل اشخاص معمولاً در این نوع موارد احکام قابل و ثوقی دارند، آماده‌ایم که شهودهایشان را بپذیریم. لازم است مطالب بیشتری درباره احکام و استدلال‌های فارغ از قاعده بیان شود، اما این مقدار بحث، دست کم نشان می‌دهد که استدلال عقلانی گسترده‌تر از حرکت‌های فکری متعارف و قاعده‌مند است؛ بهترین تبیین موجود یکی از اقسام این نوع استدلال است، اما آنچه مورد نظر من است وسیع‌تر از استدلال از راه بهترین تبیین موجود<sup>۴۹</sup> است که متضمن ویژگی‌های عمیق‌تری چون شهود است. لازم است نقش مهم شهود را در خود استدلال یا دست کم در استدلال یا مدعیات معرفتی کاردانان و خبرگان بازشناسی کنیم. این شهود همان چیزی است که یونانیان «بینش و بصیرت حکیمانه»<sup>۵۰</sup> و «تفکر صحیح»<sup>۵۱</sup> می‌نامند، که باید در فلسفه معاصر مورد توجه و تأکید بیشتری قرار گیرد.

#### نتیجه

همان‌طور که در آغاز این بحث گفته



شد، به اعتقاد من می توان این الگوی توجیه عقلی باور یا پذیرش دینی را در تفکر علمی، سیاسی و اخلاقی نیز به کار بست. طلب و جستجوی حقیقت و توجیه عقلانی باورها و مقبولات خود علاوه بر این که تکلیفی<sup>۵۲</sup> معرفت شناختی است، تکلیف اخلاقی ما نیز هست. اگر منظرگروی انعطاف پذیر صحیح است، آن گاه شاهد وابسته به شخص است، با وجود این می توان با یکدیگر به بحث و استدلال عقلانی پرداخت و از طریق آن تغییر فکر و باور پیدا کرد. اگر تمام نظریه ها کم یا بیش با شواهد قابل تأییدند، و در بسیاری از موارد، من حیث المجموع، روشن نیست که چگونه باید شاهدهی را با شاهدهی دیگر، یا ملاک برتری ای را با ملاک برتری دیگر مقایسه نمود، در این صورت، بسیاری از بحثهای ما باید در حال و هوای خطاپذیری<sup>۵۳</sup> و امکان بر خطا بودن باورها صورت گیرد. ظاهراً در امور نظری هیچ یک از ما آن قدر نمی داند تا ممکن یا مطلوب باشد که جزم گرایی کند. معرفت شناسی نشان می دهد که برآستی چقدر کم می دانیم. در عین حال که شکاکیت کلی چیزی ندارد که آن را قابل توجیه کند، موضع شکاکانه که به خطاپذیرانگاری می انجامد، واجد چیزی هست که آن را توصیه پذیر می گرداند.

پی نوشتها:

\* این نوشته، ترجمه بخش اعظم فصل نوزدهم کتاب زیر است:

Pojman, Louis P. **What can we know.** 2nd ed. wadsworth. 2001 (ch.19: Epistemology and Religious Belief).

1. underdetermined  
(تأیید گرفتن کم یا بیش تمام تئوری ها با شواهد تجربی موجود.)
2. Experimental Hypothesis
3. Commensurabilism
4. Incommensurabilism
5. Preambles
6. Articles
7. transrational
8. self-authenticating
9. Explanatory
10. Rationality
11. Conceptual frameworks
12. Evidence
13. Perspectivism
14. person-relative and context-sensitive
15. world views
16. hard perspectivism
17. Fideists
18. intramural

- |   |  |
|---|--|
| 35. under believer                              | 19. intermural                               |
| 36. skill                                       | 20. soft perspectivism                       |
| 37. internalized                                | 21. Patterns                                 |
| 38. learning                                    | 22. Program                                  |
| 39. counter claims                              | 23. Core                                     |
| 40. trained intuitions                          | 24. sympathetic imagination                  |
| 41. ad hoc                                      | 25. neutrality                               |
| 42. tenacity                                    | 26. detached                                 |
| 43. «progressive research program»              | 27. impartiality                             |
| 44. Core hypothesis                             | 28. unfairly                                 |
| 45. degenerative                                | 29. arbitrarily                              |
| 46. paradigm                                    | 30. axiom                                    |
| 47. nonrule-governed reasoning                  | 31. Rational                                 |
| 48. tacit                                       | این واژه هرگاه صفت شخص قرار گرفته است به     |
| 49. abduction=inference to the best explanation | «متعقل» ترجمه شده و در دیگر موارد، به        |
| 50. phronesis (wise insight)                    | «عقلانی» ترجمه شده است.                      |
| 51. ortho logos (Correct thinking)              | 32. Cumulative Cause                         |
| 52. obligation                                  | (دلیلی که از انباشتن ادله دیگر فراهم می آید) |
| 53. fallibility                                 | 33. Implications / entailments               |
|   | 34. credulity                                |