



Epistemological Comparison of Rational Disagreement in Kuhn and Feyerabend Viewpoints



ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Abdollahi J.*

Department of Philosophy of Science, Sharif University of Technology, Tehran, Iran

How to cite this article

Abdollahi J. Epistemological Comparison of Rational Disagreement in Kuhn and Feyerabend Viewpoints. Philosophical Thought. 2023;3(4):357-378.

*Correspondence

Address: Department of Philosophy of Science, Sharif University of Technology, Azadi Avenue, Tehran, Iran. Postal Code: 14588896947
Phone: +98 (21) 66164149
Fax: +98 (21) 66022718
jalaljalal13721372@gmail.com

Article History

Received: September 20, 2023
Accepted: December 6, 2023
ePublished: December 21, 2023

ABSTRACT

I examine the characteristics and justifications of rational disagreement in science. It explores the relationship between the justification of rational disagreement in science and the justification of rational disagreement in the epistemology of disagreement, specifically religious disagreement. In this regard, I focus on the views of two famous philosophers of science from the second half of the 20th century, namely Thomas Kuhn and Paul Feyerabend. The views of these two philosophers on rational disagreement in science can be seen as significant, concrete, and tangible examples of the main approaches in the epistemology of (religious) disagreement, in which rational religious disagreement is justified. I bring together insights from both epistemology and philosophy of science and show reflection on disagreement in science can improve our intuitive understanding of rational disagreement in epistemology. To better understand the existing approaches in epistemology, I utilize intuitive ideas found in rational disagreement in science.

Keywords Disagreement; Science; Methodology; Non-Instrumental Reasons; Freedom; Kuhn; Feyerabend

CITATION LINKS

[Abdollahi J; 2022] An enquiry into peerhood in disagreements over the existence of God: The impossibility of achieving peerhood [Abdollahi J; 2023] Non-instrumental reasons and the problem of Skepticism in conciliationism [Bogardus T; 2013] Disagreeing with the (Religious) Skeptic [Choo F; 2021] The epistemic significance of religious disagreements: Cases of Unconfirmed superiority disagreements [Christensen D; 2007] Epistemology and disagreement: The good news [Christensen D; 2013] Epistemic modesty defended [Conee E; 2009] Peerage [Dellsén F, Baghrarian M; 2021] Disagreement in science: Introduction to the special issue [Elga A; 2007] Reflection and disagreement [Alston WP; 2005] Relig [Feldman R; 2007] Reasonable religious disagreements [Feyerabend P; 1961] Knowledge without foundations [Feyerabend P; 1962] Explanation, reduction and empiricism [Feyerabend P; 1965] Reply to criticism: Comments on smart, Sellars and Putnam [Feyerabend P; 1968] Outline of a pluralistic theory of knowledge and action [Feyerabend P; 1975] Against method [Feyerabend P; 1977] Changing patterns of reconstruction [Feyerabend P; 2010] Against method [Feyerabend P; 1981] Two models of epistemic change [Feyerabend PK; 1999] Knowledge, science and relativism (Vol. 3) [Hojjati G; 2018] Conciliationist approach to the challenge of religious disagreement [Kelly T; 2005] The epistemic significance of disagreement [Kinzel K, Kusch M; 2018] De-idealizing disagreement, rethinking relativism [Kraft J; 2012] The epistemology of religious disagreement: A better understanding [Kraft J; 2021] Incommensurability and wide-ranging arguments for steadfastness in religious disagreements: Increasingly popular, but eventually complacent [Kuhn T; 1977] Objectivity, value judgement, and theory choice [Kuhn TS; 1996] The structure of scientific revolutions [Lougheed K; 2020] The epistemic benefits of disagreement [Matheson J; 2015] The epistemic significance of disagreement [Mercier H, Sperber D; 2017] The enigma of reason [Pittard J; 2014] Conciliationism and religious disagreement [Seidel M; 2021] Kuhn's two accounts of rational disagreement in science: An interpretation and critique [Shaw J; 2017] Was Feyerabend an anarchist? The structure(s) of 'Anything Goes' [Shaw J; 2021] Feyerabend and manufactured disagreement: Reflections on expertise, consensus, and science policy [Taghavi M; 2016] The origins of Feyerabend's anarchistic epistemology

نوع مقاله: پژوهشی اصیل

مقایسه معرفت‌شناختی اختلاف نظر معقول نزد کوهن و فایرابند

جلال عبدالهی*

گروه فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران

چکیده

در مقاله پیش‌رو می‌خواهم این پرسش‌ها را بررسی کنم که اختلاف‌نظر معقول در علم، چه ویژگی‌ها و توجیهاتی می‌تواند داشته باشد؟ دلایل توجیه اختلاف نظر معقول در علم چه ارتباطی با دلایل توجیه اختلاف نظر معقول در معرفت‌شناسی اختلاف نظر، به خصوص معرفت‌شناسی اختلاف نظر دینی، دارد؟ در این راستا، به صورت خاص، روی دیدگاه‌های دو فیلسوف علم نامدار نیمه دوم قرن بیستم، یعنی توماس کوهن و پل فایرابند متمرکز می‌شوم. از نظر من، تلقی‌های این دو فیلسوف در مورد اختلاف نظر معقول در علم، می‌تواند مثال‌های قابل تامل و انضمامی باشند از رویکردهای عمده در معرفت‌شناسی اختلاف نظر (دینی)، که در آنها سعی می‌شود اختلاف نظر معقول را توجیه کنند. نشان می‌دهم که تلقی کوهن از اختلاف نظر در علم، می‌تواند درک شهودی ما از اختلاف نظر معقول در معرفت‌شناسی را بهبود ببخشد؛ همچنین، استدلالی اقامه خواهم کرد که برابر مفاد آن، تلقی تکثرگرایانه فایرابند از اختلاف نظر معقول را با چالشی (معرفتی) روبه‌رو می‌کند که از خود اختلاف نظر سرچشمه می‌گیرد.

کلیدواژه‌گان: اختلاف نظر، علم، کوهن، فایرابند، روش‌شناسی، دلایل غیرتوجیه‌بخش، آزادی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۹/۳۰

*نویسنده مسئول: jalaljalal13721372@gmail.com

آدرس مکاتبه: تهران، خیابان آزادی، دانشگاه صنعتی شریف، گروه فلسفه علم

تلفن محل کار: ۰۲۱۶۶۱۶۴۱۴۹؛ فکس: ۰۲۱۶۶۰۲۲۷۱۸

مقدمه

همگان شاهد اختلاف نظرهایی بین دانشمندان هستند. درکنار اختلاف نظرهای مناقشه‌برانگیز تاریخ علم مانند مناقشه بویل با هابز و همچنین هوبینگس در مورد پمپ خلا، امروزه نیز اختلاف نظرهای مهمی بین دانشمندان وجود دارد؛ اختلاف نظر در مورد تعبیر مناسب از مکانیک کوانتومی، اختلاف نظر در مورد تأثیرات امواج مخابراتی (تلفن همراه) بر سرطان، اختلاف نظر در مورد تغییرات آب و هوایی، اختلاف نظر در مورد ثابت‌بودن یا نبودن مقدار عددی ثابت کیهانی آلفا، اختلاف نظر در مورد خون گرم یا خون سردبودن دایناسورها، نمونه‌های از این دست هستند. چنین اختلاف نظرهایی در علم، می‌توانند موضوع تاملات فلسفی باشند. در ادبیات فلسفه تحلیلی، توجه ویژه‌ای به اختلاف نظر همتایان شده است. پرسش‌هایی که در این حوزه مطرح می‌شوند از این قرارند: آگاهی من از اختلاف نظر با یک همتای معرفتی چه پیامدهای معرفت‌شناسی‌ای به دنبال دارد؟ آیا توجیه باور مورد اختلافمان کاهش می‌یابد یا این اختلاف نظر، تأثیر جدی در کاهش توجیه باورمان ندارد؟ آیا اختلاف نظر معقول وجود دارد؟ علی‌رغم بررسی این پرسش‌ها، توجه زیادی به اختلاف نظر در علم نشده است. این در حالی است که اختلاف نظر در علم نیز می‌تواند زمینه طرح پرسش‌های مهم دیگری را فراهم سازد: آیا دانشمندان لازم است که نظریات و مدل‌های خود را پس از آگاهی از اختلاف نظر همتایان، مجدداً ارزیابی کنند؟ آیا واقعاً چیزی به نام «اختلاف همتایان» در علم وجود دارد؟ دانشمندان در مورد چه نوع موضوعات و مقولاتی اختلاف نظر دارند؟ آیا فقط در مورد فکت‌های تجربی اختلاف نظر دارند یا در مورد مسایل مفهومی و ارزش‌های دخیل در عمل علمی و مواضع روش‌شناختی هم اختلاف نظر دارند؟ آیا اختلاف نظر یک ویژگی مطلوب جوامع علمی است یا دانشمندان باید برای ایجاد اجماع در مورد موضوعات مهم تلاش کنند؟ پیامدهای

اختلاف نظر در علم برای تصمیم‌گیری‌های سیاسی چیست؟ آیا اختلاف نظر در علم از نسبی‌گرایی در مورد حقایق علمی یا نسبی‌گرایی در علم حمایت می‌کند؟ آیا توجه به اختلاف نظرهای علمی، می‌تواند به موضوع امکانی (contingency) یا ضروری‌بودن روند تحولات نظریات علمی بیانجامد؟

پرسش خاصی که در مقاله پیش رو می‌خواهم بررسی کنم این است که اختلاف نظر معقول در علم، چه ویژگی‌ها و توجیهاتی می‌تواند داشته باشد؟ دلایل توجیه اختلاف نظر معقول در علم چه ارتباطی با دلایل توجیه اختلاف نظر معقول در معرفت‌شناسی اختلاف نظر، به‌خصوص معرفت‌شناسی اختلاف نظر دینی، دارد؟ در این راستا، به صورت خاص، روی دیدگاه‌های دو فیلسوف علم نامدار نیمه دوم قرن بیست، یعنی توماس کوهن و پل فایرابند متمرکز می‌شوم. عموماً تصور می‌شود که از تامل در نگرش‌ها و تلقی‌های کوهن و فایرابند، می‌توان اختلاف نظر معقول در علم را نتیجه گرفت. از نظر من، تلقی‌های این دو فیلسوف در مورد اختلاف نظر معقول در علم، می‌تواند مثال‌های قابل تامل، انضمامی و ملموسی باشند از رویکردهای عمده مورد توجه در معرفت‌شناسی اختلاف نظر (دینی)، که در آنها سعی می‌شود اختلاف نظر معقول را توجیه کنند. بر این باورم که فهم اختلاف نظر در علم، می‌تواند درک شهودی ما از اختلاف نظر معقول را در معرفت‌شناسی بهبود بخشد؛ می‌خواهم از ایده‌های شهودی موجود در اختلاف نظر معقول در علم، برای حمایت از رویکردهای عمده برای توجیه اختلاف نظر معقول در معرفت‌شناسی استفاده کنم. مساهمت اصلی من در مقاله حاضر، نخست نشان‌دادن مشابهت‌ها بین رویکردهای کوهن و فایرابند برای توجیه اختلاف نظر معقول در علم، از یک‌سو، و معرفت‌شناسی اختلاف نظر، از سوی دیگر، است. سپس، با تمرکز بر تلقی کوهن از اختلاف نظرهای معقول در علم، سعی در برجسته‌سازی درستی شهودهایی را دارم که در معرفت‌شناسی اختلاف نظر بر آنها اتکا می‌شود. در آخر، سعی دارم نشان دهم که تلقی فایرابند ممکن با ایرادی مواجه گردد که رویکرد وی را به عنوان یک رویکرد مستقل برای توجیه اختلاف نظر معقول در علم، عقیم سازد. سیر ارایه مباحث مقاله پیش‌رو بدین ترتیب است که در دو بخش بعدی، به توضیح و تبیین تلقی‌های کوهن و فایرابند از اختلاف نظر معقول در علم می‌پردازم. سپس، رویکردهای عمده برای توجیه اختلاف نظر معقول در معرفت‌شناسی، به‌خصوص معرفت‌شناسی اختلاف نظر دینی، را توضیح می‌دهم. آخر سر، توضیح می‌دهم که تلقی‌های کوهن و فایرابند از اختلاف نظر معقول، ذیل کدام یک از رویکردهایی عمده در معرفت‌شناسی اختلاف نظر قرار می‌گیرند.

تلقی توماس کوهن از اختلاف نظر معقول

کوهن دو تلقی متفاوت از اختلاف نظر معقول به ما ارایه کرده است: یکی در ساختار انقلاب‌های علمی و دیگری در آثار بعدی‌اش، از جمله عینیت، قضاوت ارزشی و انتخاب نظری. تلقی نخست کوهن از اختلاف نظر معقول در علم از تز او در مورد قیاس‌ناپذیری روش‌شناختی (methodological incommensurability) بین پارادایم‌های (paradigms) مختلف سرچشمه می‌گیرد. در اینجا می‌توانیم پارادایم را به مجموعه‌ای از اصول و مفروضات نظری و کلی، مسایل گزینشی برای حل و موازین و استانداردها برای حل مساله تعریف کرد که توسط اعضای هر جامعه علمی‌ای بالغی پذیرفته می‌شود تا فعالیت‌های علم عادی (normal science) را در چارچوب همان پارادایم پیگیری کنند [Kuhn, 1977: 327].

"روش‌های ارزیابی در مرحله علم عادی [...] به یک پارادایم خاص بستگی دارند. یعنی معیارهای عقلانیت که در ارزیابی نظریه‌ها به‌کار می‌روند، وابسته به یک پارادایم خاص

هستند. در هنگام بروز بحران (crisis) که پارادایم بدیل جدیدی ظهور می‌کند، با دو پارادایم مواجه هستیم که هریک اصول، مسایل و استانداردهای حل مساله متفاوتی را عرضه می‌کنند. برای مثال، در پارادایم ارسطویی، جهان به دو بخش تحت‌القمر (تغییرپذیر) و فوق‌القمر (تغییرناپذیر) تقسیم می‌شود ولی در پارادایم نیوتونی، چنین تفکیکی معنا نداشت. شیمی فلوژیستونی، با این پیش‌فرض به مطالعه مسایل شیمی می‌پرداخت که عنصری بنام فلوژیستون هنگام سوخته شدن اجسام، از جسم خارج می‌شود ولی شیمی بعد از فلوژیستون (یعنی پارادایم لاوزیه)، وجود فلوژیستون را قبول نداشت و در عوض قایل به وجود اکسیژن با کارکردی کاملاً متفاوت از فلوژیستون بود؛ از این رو، بررسی مسایل مربوط به اندازه‌گیری وزن فلوژیستون، برای دانشمندان پارادایم لاوزیه‌ای، فاقد اهمیت و حتی بی‌معنا قلمداد می‌شد، درحالی‌که همین اندازه‌گیری برای قایلان به فلوژیستون، بسیار مهم جلوه می‌کرد. در پارادایم دکارتی، ایده کنش از راه دور محال بود، ولی در پارادایم نیوتونی، ایده کنش از راه دور، به عنوان یک مفروض نظری پذیرفته می‌شد و عدم تبیین‌اش بدون ایراد دانسته می‌شد. این تفاوت‌ها بین پارادایم‌های مختلف، باعث می‌شود که از هر پارادایم معیارهای انتخاب مساله پژوهشی، حل مساله و به صورت کلی نظریات علمی متفاوتی حاصل گردد [Kuhn, 1996: 109].

"طرفداران پارادایم‌های رقیب اغلب بر سر لیست مسایلی که هر پارادایم باید حل کند اختلاف نظر دارند. استانداردهای آنها یا تعریف آنها از علم یکسان نیست."

یعنی از آنجا که پارادایم‌های مختلف می‌توانند حاوی عناصری باشند که نظریه‌های متفاوت و ناسازگاری را توجیه کنند، دانشمندان می‌توانند در مورد اینکه کدام نظریه‌ها را قبول داشته باشند، (بدون ارتکاب هیچ امر غیرمعقولی) اختلاف نظر معقول داشته باشند. ایده‌ای که برای اختلاف نظر معقول در اینجا وجود دارد این است که پشت یک اختلاف نظر خاص در مورد انتخاب نظریه، اختلاف نظرهای مبنایی و گسترده‌تری در مورد استانداردهای ارزیابی شایستگی‌های یک نظریه وجود دارد. در اینجا اختلاف نظر بر سر یک موضوع خاص معقول است، زیرا یک اختلاف نظر اساسی‌تر در مورد توجیه همان موضوع خاص وجود دارد که حاصل از پارادایم‌های مختلف است. پس دو دانشمندی که بر سر انتخاب یک نظریه اختلاف نظر دارند، می‌توانند معقول باشند زیرا استانداردهای عقلانیت وابسته به پارادایم‌های مختلفی است که آنها انتخاب کرده‌اند و انتخاب هر دانشمند در نسبت با پارادایمی که در آن قرار گرفته معقول است [Seidel, 2021: 6026].

البته ممکن است گفته شود که چرا در این اختلاف نظرها به زمینه‌های مشترک و مورد توافق بین پارادایم‌های متفاوت توجه نمی‌شود تا با ارجاع و اتکا بر آنها، به اختلاف نظر پایان داده شود. توجه شود که کوهن به این امور مورد توافق توجه کرده است. اما مساله این است که این امور مورد توافق، کفایت لازم برای پایان‌دادن به اختلاف نظر را ندارند. برای انتخاب نظریه ما با مساله تعیین‌ناقص روبه‌رو هستیم: انتخاب نظریه در هنگام بروز بحران تنها با اتکا بر رویه‌های ارزیابی علم عادی ممکن نمی‌گردد. هیچ یک از موارد تجربه و منطق، استانداردهای انتخاب نظریه و حتی ارزش‌های مشترک بین پارادایم‌های مختلف نمی‌توانند برای انتخاب یک نظریه کفایت لازم را داشته باشند. این عدم کفایت‌مندی هم خود به ویژگی‌های دوری (circularity) توجیه مرتبط است که در استدلال طرفداران هر یک از پارادایم‌ها وجود دارد. در هنگام انتخاب نظریه، طرفداران هر پارادایم علاوه بر توجه به منطق، تجربه و استانداردهای مورد توافق، ضرورتاً، بر محتواها و توجیهاتی ارجاع می‌دهند که مختص به پارادایم خودشان است. برای مثال، تاب‌خوردن سنگی که به یک نخ بسته شده را دو دانشمندی که در پارادایم‌های ارسطویی و گالیله‌ای قرار دارند، به شیوه‌های مختلفی ادراک می‌کنند: ارسطویی

مسلك پدیده را تلاش سنگ برای قرارگرفتن در حیّز طبیعی‌اش ادارک می‌کند، ولی گالیله‌ای‌مسلك حرکت آونگی را ادارک می‌کند که در صورت نبود اصطکاک، تا ابد به تاب خوردنش ادامه می‌دهد. اینکه چرا طرفین ادراک متفاوتی دارند، به امور مربوط به پارادایم خاص خودشان برمی‌گردد. البته نباید از وجود تعیین ناقص و دوری‌بودن توجیه این نتیجه را گرفت که استدلال‌های طرفین هیچ دلالت‌گری‌ای ندارند [Kuhn, 1996: 94]:

"استدلال‌ها، به‌جای آنکه به صورت منطقی یا احتمالی افراد را مجاب به پذیرش یک نظریه کند، بیشتر نقش ترغیب‌کنندگی (persuasion) و اقناع‌کنندگی افراد را دارند. ما نه فقط به بررسی تاثیر طبیعت و منطق می‌پردازیم، بلکه باید به تکنیک‌های متقاعدسازی نیز بپردازیم ... زیرا مناقشه بر سر انتخاب پارادایم، هرگز با ارجاع به صرف منطق و آزمایش‌های تجربی به تنهایی پایان نمی‌یابد."

تلقی دوم و متاخر کوهن در مورد اختلاف نظر معقول در علم، مبتنی تر ایده‌های وی درباره نقش ارزش‌ها در انتخاب نظریه است. کوهن در آثار متاخرتر خود، به این باور رسید که در انتخاب نظریات علمی فهرستی از پنج ارزش دقت، سازگاری، دامنه (scope)، سادگی و باروری (fruitfulness) تاثیرگذار هستند [Kuhn, 1977: 322]. نکته جالب این است که این ارزش‌ها وابسته به پارادایم خاصی نیستند و حضور بسیار گسترده‌ای در تمام جوامع علمی (فراتر تعلق به یک یا چند پارادایم خاص) دارند. به‌گونه‌ای که تعهد به آنها بسیار عمیق و سازنده است و عدم توجه به آنها به معنای رهاکردن و ترک چارچوب علم است [Kuhn, 1996: 185-186].

انکون این پرسش قابل طرح است که اگر این ارزش‌ها به صورت مشترک در تمام جوامع علمی وجود دارند، چگونه می‌توان به‌وسیله آنها اختلاف نظر معقول در علم را توضیح داد. پاسخ این سوال، در کلی‌بودن و انتزاعی بودن این ارزش‌ها است. از دید کوهن، این پنج ارزش تنها به صورت انتزاعی در علم نقش‌آفرینی دارند و در به کارگیری انضمامی هنگام انتخاب نظریات، تفاوت و اختلاف نظر بروز می‌یابد. ما در اینجا نیز با نوعی تعیین-ناقص انتخاب نظریه توسط این پنج ارزش-تعیین‌ناقص کوهنی-روبه‌رو هستیم. این تعیین‌ناقص به دو شکل بروز می‌یابد: نخست هیچ راه منطقی واحدی برای داوری در مورد انتخاب یک تعبیر خاص از این ارزش‌ها وجود ندارد. ممکن است هر دانشمند تعبیری خاص را انتخاب کند: یکی از آنها سادگی نحوی (syntactical) را انتخاب کند و دیگری سادگی هستی‌شناختی (ontological) را برگزیند. یا نظریات ممکن است در حوزه‌های مختلف میزان دقت‌های متفاوتی داشته باشند. نظریه فلورزیستون، در حوزه شباهت بین فلزات دقت بیشتری داشت، اما نظریه اکیسژن در حوزه نسبت‌های وزنی دارای دقت بیشتری بود؛ دانشمند طرفدار هر نظریه، دقت را در حوزه متفاوتی مهم می‌دانست. دوم، راه صرفاً منطقی برای سنجیدن و وزن کردن آنها به منظور اولویت بخشیدن یکی بر دیگری وجود ندارد. دانشمندان می‌توانند وزن‌های متفاوتی به این ارزش‌ها بدهند که منتهی به انتخاب نظریات متفاوتی می‌گردد.

دقت شود که در اینجا اختلافی بر سر اینکه چه ارزش‌هایی را باید مورد توجه قرار دهیم، وجود ندارد. پنج ارزشی که در بالا به آنها اشاره شد، مشترک و مورد توافق هستند. اما اختلاف بر سر نحوه به‌کارگیری و استفاده‌ای است که از این ارزش‌ها می‌شود. نباید این‌گونه تصور کرد که به‌کارگیری این ارزش‌ها به عنوان معیار انتخاب نظریه، به صورت اتوماتیک منتهی به توافق (انتخاب یک نظریه) می‌شوند، زیرا این ارزش‌ها کارکرد قاعده (rule) را ندارند که منجر به انتخاب یک نظریه خاص گردد. بلکه کارکرد ارزش را دارند که تنها انتخاب نظریه را تحت تاثیر (influence) قرار می‌دهد [Kuhn, 1977: 331].

از این رو، دو دانشمندی که بر ارزش‌های مشابهی اتکا دارند، ممکن است در مورد نحوه به‌کارگیری و استفاده از آنها اختلاف نظر داشته باشند: اختلاف نظر هم بر سر انتخاب تعبیر مناسب است و هم بر سر وزندهی و اولویت‌دهی مناسب به این ارزش‌ها که در موقعیت‌های انضمامی‌تر نمایان می‌شود. [Kuhn, 1977: 357-359]. آنها با اینکه در انتخاب و اتکا بر ارزش‌ها معقول هستند، اما از آنجا که وزندهی (تعبیر) متفاوت به ارزش‌ها می‌دهند، در اختلاف نظر معقول قرار می‌گیرند [Kuhn, 1996: 199]:

"دو دانشمند ممکن است در مورد باروری نظریه مورد نظرشان اختلاف نظر داشته باشند یا ممکن است در مورد میزان باروری نظریه‌ها توافق داشته باشند اما بر سر اهمیت و درجه در اولویت‌بودن ارزش‌ها اختلاف نظر داشته باشند. مثلاً ممکن است یکی از آنها باروری و دیگری دامنه نظریه را در اولویت قرار دهد. با این حال، نمی‌توان هیچ‌یک از آنها به ارتکاب امر اشتباهی محکوم کرد."

پس در اینجا نیز، دانشمندان به اختلاف نظر معقول (نظریات معقول متفاوتی) می‌رسند زیرا در مورد به‌کارگیری و انضمامی‌سازی ارزش‌های انتزاعی مشترک و مورد توافق، اختلاف نظر مرتبه بالاتر و گسترده‌تری دارند.

تلقی پل فایراند از اختلاف نظر معقول

فایراند مدافع کثرت‌گرایی (pluralism) در علم بود. در چارچوب کثرت‌گرایی که وی ترویج می‌داد، درک اختلاف نظر معقول میسر می‌گردد. از نظر او، موفقیت علم مستلزم توسعه و پرورش تئوری‌های رقیب در مورد هر پدیده‌ای نظیر نظریه، روش‌شناسی، دیدگاه‌ها و جهان‌بینی‌ها است-که ازین پس آنها را بدیل می‌خوانیم. تکثرگرایی فایراند دربرگیرنده دو اصل کثرت (proliferation) و ابرام (tenacity) است [Shaw, 2017; Taghavi, 2016]. اصل کثرت، ما را به ابداع و گسترش نظریاتی دعوت می‌کند که با نظریات پذیرفته‌شده غالب ناسازگار هستند، حتی اگر نظریات غالب پذیرفته‌شده کنونی، واجد بالاترین تایید و مقبولیت باشند [Feyerabend, 1965: 105]. این نظر فایراند، از دیدگاه وی در مورد خطاپذیری معرفت نشات می‌گیرد [Feyerabend, 1961: 384]:

"ما باید درک کنیم که هیچ بخش یا مولفه‌ای از دانش فیزیکی یا غیرفیزیکی ما، نمی‌تواند کاملاً قطعی باشد و در مسیر جست‌وجوی توضیحات رضایت‌بخش، ما این آزادی را داریم که بخشی از دانش موجود خود را تغییر دهیم، هرچند آن بخشی که می‌خواهیم تغییر دهیم برای کسانی که قادر به تصور یا درک گزینه‌های بدیل نیستند، «بنیادی» به نظر برسد."

شاو به شرح دلایل فایراند برای توجیه اصل کثرت می‌پردازد. نخست، از آنجا که ما نمی‌دانیم کدام برنامه تحقیقی در آینده به موفقیت می‌رسد، باید «عقاید خود را حفظ کنیم» [Feyerabend, 2010: 4]. این، بدین معنی است که ما باید خطوط تحقیقاتی خود را صرف‌نظر از اختلاف نظر پی‌گیری کنیم. درواقع، هیچ تضمینی نیست که در آینده نیز شیوه‌های شناخته‌شده معقولیت به موفقیت منتهی شوند و شیوه‌های شناخته‌شده غیرمعقولیت، به شکست بیانجامند. هر رویه‌ای هرچند مضحک ممکن است به موفقیت منتهی گردد و هر رویه معقولی، ممکن است که در گل و لای گیر کند [Feyerabend, 1977].

دلیل دیگر آن است که افزایش تعداد بدیل‌ها، از رهگذر نقدهایی که هر بدیل علیه دیگری طرح می‌کنند، امکان شناسایی بهتر نقاط ضعف و قوت بدیل‌های مختلف را فراهم می‌سازد. هیچ روش یگانه‌ای برای تعبیر نتایج و

شواهد در چارچوب یک نظریه مشخص وجود ندارد. با افزایش تعداد نظریات بدیل، امکان تغییر تعبیر (در چارچوب یک بدیل به بدیل دیگر) به شکل آسان‌تری ممکن می‌گردد. برای مثال، مشاهدات ناسازگار با نظریه غالب (مانند حرکت براونی یا حرکت نقطه حسیض عطارد)، اغلب نادیده گرفته می‌شدند، تا آنکه نظریات بدیلی برساخته‌شدند که در چارچوب نظریات بدیل، آن مشاهدات به شیوه مناسبی تعبیر گردند؛ در دسترس بودن بدیل‌های متنوع، امکان تغییر تعبیر و کاهش ناسازگاری‌ها را تسهیل می‌سازند [Feyerabend, 1962]. لذا، ما با بدیل‌های زیادی روبه‌رو هستیم که وجود هر یک از آنها، طرفداران بدیل دیگر را به توضیح بیشتر و تدقیق بیشتر وا می‌دارد و این خود منجر به توسعه قوای ذهنی انسان می‌گردد [Feyerabend, 1965: 107].

منظور از اصل ابرام، این است که ما روی نظریات خود، پافشاری کنیم تا به قدر کافی توسعه یابند و به بلوغ برسند. از دید فایرابند، این یک بی‌احتیاطی است که یک نظریه را به دلیل ناسازگاری با نتایج تجربی یا مشکلاتی نظری دیگر رها کنیم. از این رو، علی‌رغم توجه به این مشکلات، باید به نظریه خود بچسبیم و به کارکردن روی آن پافشاری کنیم تا -احتمالاً- در آینده بر برخی مشکلات از فایق آید و پتانسیل‌ها و توانایی‌های خود را به نمایش بگذارد [Feyerabend, 1968: 107]. البته با اینکه گفته شده از دید فایرابند که بعد از توسعه و بلوغ هر نظریه، می‌توان دست به انتخاب زد و یک بدیل جایگزین را برگزید [Shaw, 2017: 5-6]. ولی به نظر می‌رسد که در دیدگاه فایرابند نمی‌توان از بلوغ قطعی یک نظریه و ناکارآمدی حتمی آن صحبت کرد. چون خود فایرابند در نقد مشهوری که علیه برنامه‌های پژوهشی لاکاتوش طرح می‌کند، بر این نکته تأکید دارد که نمی‌توان از روبه‌زوال بودن حتمی یا ناکارآمدی حتمی یک برنامه یا نظریه صحبت کرد و ممکن است یک برنامه پژوهشی، بعد از مدت‌ها زوال و ناکارآمدی، پتانسیل و توانایی‌های خود را نشان دهد. ولی در هر حال، اصل ابرام از ما می‌خواهد که برنامه پژوهشی خود را دنبال کنیم. به این امید که ممکن است در آینده، توانایی‌های خود را نشان دهد.

بدین ترتیب «اصل کثرت، اختلاف نظر را ترویج می‌دهد و اصل ابرام، اختلاف نظر را حفظ می‌کند» [Shaw, 2021: 4]. البته اختلاف نظرها ممکن است به دلایل مختلفی (از فشار گروه‌های اجتماعی و سیاسی گرفته تا داوری هم‌ترازان علمی و حتی خستگی و بی‌حوصلگی طرفداران یک بدیل یا نظریه) با همگرایی روی یک نظریه یا بدیل (موفق) رفع گردند. ولی فایرابند، به صورت کلی، نبود تکثرگرایی را خطرناک توصیف می‌کند زیرا به بزرگی نمایی بیش از حد دیدگاه غالب و موفق کنونی، و تبدیل آن به یک ایدئولوژی غیر قابل نقد منجر می‌شود، درحالی‌که این موفقیت نمی‌تواند نشانه صدق باشد [Feyerabend, 1975: 44]:

"موفقیت ادعایی [یک بدیل] به این دلیل است که نظریه به یک ایدئولوژی سفت و سخت تبدیل شده است. چنین ایدئولوژی‌ای موفق است نه به این دلیل که به صورت کامل با واقعیات سازگار است، بلکه به این دلیل که تاکنون فکتی دردست نبوده که آزمون مناسبی برای نظریه فراهم سازد و یا حتی به این دلیل که برخی از فکت‌های مزاحم [متعارض با نظریه] نادیده گرفته شده‌اند. این موفقیت کاملاً ساخته بشری است."

به بیانی دیگر، موفقیت در یک محیط غیرتکثرگرا را نباید نشانه صدق یا مطابقت با طبیعت (correspondence with nature) دانست. چنین موفقیتی غیرقابل اطمینان است و کاملاً قابل پذیرش نیست. همواره ممکن است که شیوه‌های متفاوتی از اندیشیدن (thought) یا سنت‌های شناختی بدیلی بروز یابند که منجر به دسته‌بندی‌های متفاوت مقولات هستی و صورت‌بندی مسایل گردند و حتی باعث تغییر قوی‌ترین انطباعات حسی‌ای گردند که ما از جهان خارج دریافت می‌کنیم. با توجه به وجود این امکان،

می‌توان گفت که حضور و حاکمیت همه جانبه و طولانی مدت یک سنت فکری یا دیدگاه خاص-درغیاب سنت-ها و بدیل‌های رقیب- نشانه‌ای از تعالی و یا نشانه‌ای از یافتن یا نزدیکی به حقیقت نیست؛ بلکه نشان‌دهنده شکست عقل در یافتن جایگزین‌های مناسبی است که می‌توانند نتایج مناسب‌تری را به‌همراه داشته باشند [Feyerabend, 1981: 72]. درغیاب رویه‌های تکثرگرایانه، هر نتیجه‌ای غیرقابل اطمینان است و تنها در محیط‌های تکثرگرایانه است که نتایج قابل اطمینان هستند و می‌توانیم از برتری یک دیدگاه در مقابل بدیل‌هایش، موفقیت نسبی آن دیدگاه را نتیجه بگیریم.

برای درک بهتر دیدگاه فایرابند، می‌توان به دیدگاه وی در مورد هستی و جهان طبیعت اشاره کرد. از دید وی، جهان پیچیده‌تر و غنی‌تر از آن چیزی است که در نظریات و قواعد روش‌شناسی، فرض گرفته می‌شوند. به دلیل غنای هستی، همواره شواهدی وجود دارد که علیه نظریه غالب هستند-هرچند ممکن است که فعلاً به آن شواهد دسترسی نداشته باشیم. لذا همواره این نظریه است که در مواجهه با طبیعت، با شواهد متعارض مواجه می‌شود و هیچ نظریه‌ای نمی‌تواند همه شواهد ممکن در جهان را پوشش دهد [Taghavi, 2016: 9]. از این منظر، می‌توان معقولیت اختلاف نظرها در علم را بهتر درک کرد. زیرا با توجه به غنای هستی، از یک سو، قدرت یک نظریه در یک دوره زمانی، امری صرفاً موقتی است و انتظار می‌رود که با گذشت زمان، هستی پیچیده، تعارضات خود را با نظریه غالب بروز دهد و، از سوی دیگر، وجود نظریات مخالف امکان شناخت سریع‌تر و بهتر پیچیدگی‌های جهان را از منظرهای مختلف ممکن می‌گرداند. لذا، موفقیت یک نظریه، به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند مجوزی برای برتری دادن مطلق آن و حذف بدیل‌های-هرچند ضعیف-دیگر شود. یعنی باید سنت‌ها و نظریات بدیل در چارچوب تخصصی مربوط به خود فعالیت‌هایشان را توسعه دهند تا از رهگذر توسعه نظریات متکثر، هم از ایدئولوژی‌شدن یک دیدگاه خاص جلوگیری کنیم و هم امکان‌رسیدن به حقایق بیشتر را حفظ کرده باشیم.

به‌صورت خلاصه، در اندیشه تکثرگرایانه فایرابند موفقیت بلندمدت علم، مستلزم توسعه و پرورش نظریات و بدیل‌های متکثر و رقیب در رابطه با هر پدیده‌ای است. یعنی وی از اختلاف نظر در علم به عنوان شرط ضروری رشد تمام شاخه‌های دانش علمی استقبال می‌کند [Dellsén & Baghramian, 2021].

ناگفته نماند که در کنار این تلقی تکثرگرایانه فایرابند از اختلاف نظر معقول در علم، می‌توانیم با اتکا بر ایده قیاس‌ناپذیری موجود در فلسفه علم فایرابند، تلقی دیگری را هم از اختلاف نظر معقول در علم ارائه کنیم که مشابه تلقی نخست کوهن است. از آنجا که این تلقی فایرابند شبیه تلقی نخست کوهن است، من بررسی و توضیح آن را رها می‌کنم. به‌علاوه، می‌توانیم رگه‌هایی از توجه به نقش‌آفرینی تکثر در توسعه بهتر علم را در اندیشه‌های کوهن نیز بیابیم که شاید مشابه تلقی تکثرگرایانه فایرابند از اختلاف نظر باشد. اما از آنجا که کوهن چندان روی این تکثر و واگرایی‌ها برای توجیه اختلاف نظر توجه نکرده، و تمرکز اصلی بیشتر روی روش‌شناسی پارادایم‌ها و وزن‌کردن ارزش‌هاست، ما به این نگاه کوهن چندان توجه نمی‌کنیم. هرچند توضیحات مربوط به تلقی فایرابند در بخش‌های پایانی، می‌تواند به این نگاه کوهن به تکثر نیز مربوط باشد.

در بخش بعد، پس از شرح مختصر معرفت‌شناسی اختلاف نظر، رویکردهای عمده‌ای را توضیح می‌دهم که در معرفت‌شناسی اختلاف نظر برای توجیه اختلاف نظر معقول مورد توجه قرار گرفته‌اند. با این کار، مسیر را هموار می‌کنم تا نشان دهم که تلقی‌های کوهن و فایرابند ذیل کدام یک از رویکردهای عمده در معرفت‌شناسی اختلاف نظر قرار می‌گیرند.

اختلاف نظر همتایان در معرفت‌شناسی اختلاف نظر

نظر به اختلاف نظرهای گسترده بین عالمان و اندیشمندان حوزه‌های مختلف، بررسی این پرسش از سوی اغلب معرفت‌شناسان مورد توجه جدی قرار گرفته است: آیا چنین اختلاف نظرهایی معقول هستند؟ در بعضی از اختلاف نظرها، ممکن است یکی از طرفین نسبت به موضوع مورد اختلاف استادی متخصص و طرف مقابلش، شاگردی غیرمتخصص باشد. در چنین وضعیت‌هایی، فرد متخصص در موضع معرفتی برتری نسبت به فرد مقابلش قرار دارد و واکنش طرفین به اختلاف نظر باید چنین باشد: فرد متخصص در باور خود استوار بماند و فرد غیر متخصص، در باور اولیه‌اش تجدیدنظر کند و باورش را به باور فرد متخصص نزدیک کند تا اختلاف نظر مرتفع گردد.

واضح است که این وضعیت در بسیاری از اختلاف نظرها، به خصوص اختلاف نظر بین عالمان و متخصصان یک حوزه دیده نمی‌شود، زیرا طرفین، تقریباً، به یک میزان با موضوعات مرتبط به موضوع مورد اختلاف آگاهی دارند و نمی‌توان به راحتی یکی از طرفین را ناآگاه دانست. آیا ممکن است در چنین موقعیت‌هایی اختلاف نظر طرفین معقول باشد؟ بیایید، عجلتاً، چنین اختلاف نظرهایی را اختلاف نظر همتایان معرفتی بنامیم. همتایان معرفتی کسانی هستند که در رابطه با یک موضوع خاص، شواهد به یک میزان خوبی در اختیار دارند و شواهد را با روش‌های به یک میزان خوبی پردازش می‌کنند [Matheson, 2015: 24]؛ آنها فضایل و خصلت‌های معرفتی (نظیر هوشمندی، فکوربودن، رهایی از تعصب و ...) یکسانی دارند [Kelly, 2005: 174] و در رابطه با یک پرسش خاص، پاسخ‌های به یک میزان خوبی ارائه می‌کنند [Mattheson, 2017; Choo, 2021]. مصالحه‌گرایان معتقدند که آگاهی همتایان معرفتی از اختلاف نظر یکدیگر، بر توجیه باور هر یک از طرفین اثر می‌گذارد. آنها اختلاف نظر همتایان را شهادی به حساب می‌آورند که به عنوان ناقض، ادعای هر یک از طرفین را به صورت متقابل نقض می‌کند. برای درک مدعای مصالحه‌گرایان، مثال شهودی زیر را در نظر بگیرید [Christensen, 2007: 193]:

"مورد رستوران: فرض کنید که همراه چند نفر دوستان، به رستوران می‌رویم. با یکی از دوستانم، می‌خواهیم بدانیم صورت حسابمان چقدر می‌شود. هر دوی ما از آنچه سفارش داده‌ایم آگاهی و قیمت خوراکی‌های سفارشی را می‌دانیم (شواهد یکسان) و توانایی محاسباتی مشابهی داریم. به صورت ذهنی صورت حساب را محاسبه می‌کنیم ولی علی‌رغم اینکه از شواهد یکسانی استفاده کرده‌ایم، به دو مبلغ متفاوت می‌رسیم: من می‌گویم ۴۳ دلار ولی دوستم می‌گوید ۴۵ دلار. در چنین اختلاف نظری اگر من قبول داشته باشم که دوستم به اندازه من، توانایی محاسبات ریاضیاتی دارد، آنگاه آگاهی از اختلاف نظر موجب کاهش معقولیت باورم می‌شود."

مصالحه‌گرایان معتقدند که در این مثال شهوداً پذیرفته می‌شود که آگاهی از اختلاف نظر موجب پذیرش امکان خطا در پردازش شواهد و، متعاقباً، کاهش توجیه و معقولیت باور هر یک از طرفین می‌گردد [Bogardus, 2013: 7-8]. از نظر مصالحه‌گرایان، مواجهه با اختلاف نظر همتایان، دلیلی به دست می‌دهد حاکی از امکان خطای جدی در باور هر یک از طرفین [Christensen, 2013; Conee, 2009]. آنها در موقعیت‌های معرفتی متقارنی (symmetry)-شواهد و توانایی‌های معرفتی به یک میزان خوب-قرار دارند و وجود تقارن‌ها مانع از آن می‌شود که امکان خطای یکی از طرفین را نفی کنیم؛ تقارن‌های معرفتی این اجازه را به هیچ یک از طرفین

نمی‌دهد که خودش را برتر از طرف مقابلش بداند [Elga, 2007; Kraft, 2012] لذا، از دید مصالحه‌گرا، در شرایطی که طرفین هم‌تا و واجد تقارن معرفتی باشند، اختلاف نظر معقول موجه نیست. با این حال، چنانچه به اختلاف نظر عالمان در حوزه‌ها و رشته‌های مختلف علمی نگاه کنیم، ممکن است در پرتو نتیجه استدلال مصالحه‌گرا، چالش معرفتی مهمی طرح گردد. با توجه به اینکه در برخی رشته‌ها و حوزه‌ها، اختلاف نظر بین عالمان و متخصصان وجود دارد، ظاهراً نمی‌توان به راحتی تخصص طرفین را انکار کرد. اما اگر نتوانیم متخصص بودن طرفین را انکار کنیم، با یک سوال جدی مواجه می‌شویم: آیا طرفین این اختلاف نظرها، در حفظ باورهایشان، نامعقول هستند؟ آیا واقعا ممکن است این تعداد کثیر از عالمان و اندیشمندان و متخصصان صرفاً به دلیل اینکه باورهای مورد اختلافشان را رها نکرده‌اند، مرتکب امر غیرمعقولی شده باشند؟ آیا تمام این اختلاف نظرها نامعقول هستند؟ از نظر برخی دیگر از معرفت‌شناسان، برخلاف نظر مصالحه‌گرایان، پاسخ سوالات فوق، منفی است. برای آنکه بتوانیم معقولیت این اختلاف نظرها را درک کنیم، دو رویکرد عمده معرفی شده که در ادامه به معرفی این دو رویکرد می‌پردازیم.

تفاوت‌های روش‌شناسانه و ارجاع به اختلاف نظرهای مرتبه بالاتر و گسترده‌تر

فردریک چو، در استدلالی که در نقد مصالحه‌گرایی دینی ارائه می‌دهد به روش‌شناسی‌های متفاوت طرفین اختلاف نظر دینی اشاره دارد. در اینجا روش‌شناسی شامل: (۱) مجموعه شواهدی که طرفین به عنوان شاهد معرفتی برای توجیه باورهایشان مورد توجه قرار می‌دهند و (۲) نحوه پردازش شواهد است. چو که روی اختلاف نظرهای دینی متمرکز می‌شود، نشان می‌دهد که در این اختلاف نظرها، طرفین از روش‌شناسی‌های متفاوتی استفاده می‌کنند. همین تفاوت در روش‌شناسی‌ها، دلیلی به دست می‌دهد که آخر سر به حفظ باور مورد اختلاف منتهی می‌شود. چو نشان داده که طرفین اختلاف نظر دینی، در موقعیت‌های قیاس‌ناپذیر (incommensurability) قرار دارند که حاصل از تفاوت‌های روش‌شناسانه طرفین است و لذا، امکان مقایسه اعتبار معرفتی طرفین وجود ندارد. ایده این است که در موقعیت‌های قیاس‌ناپذیر طرفین با اتکا بر شواهد و یا روش‌های متفاوتی، باور خود را توجیه می‌کنند و همین، دلیلی برای نفی استدلال مصالحه‌گرا و اختلاف نظر معقول ارائه می‌دهد. برای مثال، اختلاف نظر مسیحی و مسلمان درباره «خدا بودن عیسی» را در نظر بگیرید. مسیحی با اتکا بر کتاب انجیل باور دارد که مسیح خداست. در مقابل، مسلمان با اتکا بر کتاب قرآن، الوهیت عیسی را نفی می‌کند. اینجا، موقعیت مسلمان و مسیحی موقعیتی قیاس‌ناپذیر است، چراکه طرفین از روش‌های متفاوت و جانب‌دارانه‌ای برای توجیه باور خود مورد استفاده می‌کنند: مسلمان از قرآن و مسیحی از انجیل استفاده می‌کند. برخلاف مورد رستوران که در آن طرفین روی شواهد و توانایی پردازش شواهد-روش‌شناسی- اختلاف نظری نداشتند، در اینجا روش‌شناسی و شواهد مختلف و جانب‌دارانه‌ای مورد استفاده قرار می‌گیرد که طرفین در مورد آنها توافق ندارند و، به همین دلیل، با امکان خطای بسیار کمتری مواجه می‌شوند. به علاوه، در این موقعیت، ظاهراً هیچ راه مورد توافقی برای مقایسه و ارزیابی شایستگی روش‌های جانب‌دارانه طرف مقابل وجود ندارد. از این نقطه نظر، هر دو طرف می‌توانند به صورت معقولی بر باور خودشان استوار بمانند [Choo, 2021].

جیمز کرفت در جواب چو ادعا دارد که اگر تفاوت‌های قیاس‌ناپذیر در روش‌شناسی طرفین را به زمینه‌های معرفتی مشترکی (common epistemic ground) برگردانیم که تفاوت‌ها از آن زمینه‌ها حاصل گردیده باشند، آنگاه نفی مصالحه‌گرایی غیرمعقول است. زمینه‌های مشترک شناسایی شده در این برگرداندن‌ها به گونه‌ای

هستند که هردو طرف حتی براساس روش‌شناسی‌های قیاس‌ناپذیرشان آنها را قبول دارند و همچنین باید به گونه‌ای باشد که هر یک از طرفین بپذیرد که روش‌شناسی قیاس‌ناپذیرش را از همان زمینه معرفتی مشترک به دست آورده است. درغیاب زمینه‌های مشترک - مطابق استدلال چو - استدلال مصالحه‌گرا با توجه به وجود تفاوت در روش‌شناسی‌ها نمی‌شود. اما با شناسایی زمینه‌های مشترک، طرفین دیگر نمی‌توانند همتایی و امکان خطای خود را در نسبت با زمینه مشترک نفی سازند. زیرا زمینه مشترک مورد توافقی وجود دارد که موقعیت قیاس‌ناپذیر از آن حاصل گردیده است [Kraft, 2021: 1155]:

"طرفین این زمینه را به‌عنوان معیاری برای ارزیابی روش‌های جانب‌دارانه‌شان مورد توجه قرار می‌دهند تا روشن سازند که تفاوت‌ها [اختلاف نظرها] چگونه از این زمینه حاصل گردیده‌اند."

ما انتظار داریم که با به‌کارگیری زمینه و چهارچوب‌های معرفتی مشترک و مشابه، نتایجی مشابه حاصل گردد [Kraft, 2021: 1158] درحالی‌که، در عمل، به اختلاف نظر قیاس‌ناپذیری رسیده‌ایم. در این وضعیت، طرفین باید امکان خطا را در حاصل‌گردیدن اختلاف نظر قیاس‌ناپذیر بپذیرند، زیرا موقعیت‌های قیاس‌ناپذیری از زمینه معرفتی مشترک و مشابه حاصل گردیده است.

کار گرفت در تکمیل ادعای مقبولی است که فلدمن طرح کرده بود. وقتی طرفین اختلاف نظر دینی از اصول مبنایی یا جهان‌بینی‌های متفاوتی بهره بگیرند، باید معقولیت این اصول و جهان‌بینی‌های متفاوت را بر اساس عقلانیتی همگانی و موردتوافق ارزیابی کنند [Feldman, 2007]. گرفت سعی کرده این عقلانیت همگانی و مورد توافق را در قالب زمینه‌های معرفتی مشترک به شکل ملموس‌تری توضیح دهد.

زمینه مشترکی که گرفت در اختلاف نظر مسلمان و مسیحی معرفی می‌کند شامل تعدادی گزاره و چارچوب (platform) به شرح زیر است [Kraft, 2021: 1155]:

"طرفین می‌پذیرند که خدا، از طریق وحی به پیامبران، طرح (plan) خود درمورد انسان را فاش ساخته است. شهادت‌ها و گواهی پیامبران و نیز همراهانشان اعتبار دارد. تنها خدا از گناهان انسان می‌گذرد. ماهیت بشر آمیخته به گناه است. معقول است که مفهوم خدا سازگار باشد. طرفین اصل امتناع تناقض و طرد شق ثالث را قبول دارند و نیز دیدگاه مطابقت صدق را درست می‌دانند."

کتاب موردتکلیف هر یک از طرفین از چهارچوب معرفتی مشابهی حاصل گشته است: «هر دو طرف بر شهادت (witness)، حافظه، گواهی شفاهی و نوشتاری مردم اتکا دارند» [Kraft, 2021: 1156]. به باور گرفت، این گزاره‌ها و فرایندهای معرفت‌شناسانه، زمینه مشترک برای حاصل‌گردیدن دو کتاب مورد اختلاف است. اکنون که نتایج متعارضی از زمینه معرفتی مشابه و متقارن حاصل گردیده، هریک از طرفین باید امکان خطا را قبول کند.

من در نقد گرفت، سعی کرده بودم نشان دهم که زمینه معرفتی مشترک، کفایت‌مندی لازم برای نشان‌دادن امکان خطای جدی در طرفین را ندارد [Abdollahi, 2022]. نکته مهمی که در نقد گرفت طرح کرده بودم، این بود که به دلیل صوری و کلی‌بودن زمینه معرفتی مشترک، حتی پس از ملاحظه زمینه مشترک نیز، امکان خطای چندان جدی‌ای در ما بوجود نمی‌آید. به بیان دیگر، حتی پس از ملاحظه زمینه‌های مشترک نیز، ما شهودا خود را در حفظ باور مورد اختلاف معقول می‌دانیم، چراکه زمینه‌های مشترک، همانند قوانین منطق صوری، امری کلی هستند و توانایی آن را ندارند که به تنهایی محتوای باورها را متعین سازند [Abdollahi, 2022: 215-216].

"در اینجا، علی‌رغم توافق بر فرایندهای کلی شهادت و حافظه، هنوز روی این موضوع توافق نشده که «افراد صادق» و «افراد مطمئن» دقیقاً چه کسانی هستند. مادام که در هنگام به‌کارگیری منطق صوری برای طرفین «محتوای مقدمات» دقیقاً روشن روشن نباشد، آنها برای رسیدن به نتایج یکسان انتظار زیادی ندارند. دقیقاً به همین شکل، درمورد کتاب‌های تاریخی نیز طرفین انتظار زیادی ندارند که به نتایج مشابهی برسند."

جان کلام آنکه به دلیل عدم کفایت زمینه مشترک، ما در برگرداندن قیاس‌ناپذیری به این زمینه، با امکان خطای چنان جدی‌ای مواجه نمی‌شویم که، مثلاً، در مورد رستوران با آن مواجه می‌شویم. لذا مادامی که ما در اختلاف نظرهایمان، از روش‌شناسی‌های متفاوتی استفاده کنیم و زمینه‌های معرفتی مشترک، نتوانند کارآمدی لازم برای نشان‌دادن امکان خطا را داشته باشند، می‌توانیم اختلاف نظر معقول را موجه بدانیم.

در این رویکرد دو نکته حایز اهمیت است: نخست، در پشت اختلاف نظر طرفین در رابطه با گزاره P، اختلاف نظرهای گسترده‌تر و مرتبه بالاتری در رابطه با شواهد موید P و شیوه پردازش شواهد مرتبط با P وجود دارد. دوم، عقلانیت موردتوافق و، به بیان کرفت، زمینه‌های معرفتی مشترک، (در صورت وجود) کفایت لازم را ندارند که به اختلاف نظر پایان دهند و یا امکان خطای جدی را در طرفین بوجود آورند. در بخش‌های بعدی ملاحظه خواهیم کرد که در تلقی کوهن از اختلاف نظر معقول در علم هم دقیقاً همین دو نکته نقش اساسی ایفا می‌کنند. اکنون به توضیح رویکرد دوم می‌پردازم.

اتکا به دلایل غیرتوجیه‌بخش

ایده‌ای که در این رویکرد مورد توجه است نه معطوف به وضعیت معرفتی کنونی طرفین، بلکه معطوف به فواید معرفتی و، در خوشبینانه‌ترین حالت، حقیقت‌هایی است که ممکن است در آینده حاصل گردند. طرفین باورهای مورد اختلاف‌شان با همتایان را رها نمی‌کنند، بلکه در آن تامل و مذاقه دقیق‌تری می‌کنند به این امید که تامل و مذاقه‌شان، در آینده به کشف یا دسترسی بهتر و شایسته‌تر از حقیقت منجر شود. در اینجا، تمایز دلایل معرفتی توجیه‌بخش از دلایل معرفتی غیر توجیه‌بخش مهم است. دلایل معرفتی توجیه‌بخش (instrumental reason) باید در همان زمان که اقامه می‌گردند (موجه همزمان (synchronic)) به کشف حقیقت منجر شوند. ولی، دلایل معرفتی غیرتوجیه‌بخش (non-instrumental reason) لزوماً درحال حاضر توجیه‌بخش نیستند و در عوض می‌تواند در دراز مدت (موجه در زمان (diachronic)) به (تسریع و تسهیل) کشف حقیقت بیانجامد [Hojjati, 2018: 34-35]. با اینکه در پرتو استدلال مصالحه‌گرا و دلایل معرفتی توجیه‌بخش، اختلاف نظر همتایان، نامعقول است. اما با در نظرگرفتن دلایل معرفتی غیرتوجیه‌بخش، طرفین معقول هستند که بعد از آگاهی از اختلاف نظر، باورشان را رها نکنند و به بحث و جست‌وجوی بیشتر (به منظور دفاع از باور مورد اختلاف) ادامه دهند، چرا که احتمال اینکه در آینده و در اثر مباحثه و جست‌وجوی بیشتر، حقیقت‌های بیشتری کشف گردند، زیادتر است [Feldman, 2007: 214]. در اختلاف نظر بین گالیله و مخالفانش که طرفدار زمین‌مرکزی بودند، طرفین تقریباً شواهد تجربی و معرفتی مشابهی در اختیار داشتند. در پرتو استدلال مصالحه‌گرا، گالیله و همتایان مخالفش، باید مصالحه می‌کردند و باور مورد اختلاف را رها می‌کردند. ولی اگر گالیله، به خاطر مخالفت همتای معرفتی، برنامه پژوهشی‌اش در مورد خورشیدمرکزی را رها می‌کرد، آنگاه زیان معرفتی بزرگی به بار می‌آمد. زیرا گروه فیزیک‌دانان و ستاره‌شناسان از نتایج تحقیقات گالیله استفاده کردند و این تحقیقات مستلزم حفظ باور مورد اختلاف بود [Lougheed, 2020: 67]. ادعا این است

که ما شهوداً می‌پذیریم که در مسیر تکوین و تقویم نظریات علمی، دانشمندان می‌توانند نتایج شکاکانه اختلاف نظر با همتای معرفتی را نادیده بگیرند، به این دلیل که احتمالاً استوارماندن بر باور، به کشف (یا تسهیل کشف) حقیقت‌های بیشتر می‌انجامد.

من در تلاش برای تدقیق بیشتر این رویکرد، نشان داده‌ام که با فرض پذیرش استدلال مصالحه‌گرایان، اتکا بر دلایل غیرتوجیه‌بخش در مباحث فلسفی و دینی، نمی‌تواند رویکرد چندان رضایت‌بخشی باشد، زیرا آن حقیقتی که قرار است در آینده کشف تسهیل و تسریع یابد، نخواهد توانست همگرایی نسبی را بین عالمان ایجاد کند؛ حتی بعد از کشف آنها نیز، اختلاف نظر همچنان به قوت خود پابرجا خواهد بود و برابر مفاد استدلال مصالحه‌گرا، اختلاف نظر جدید در مورد آن حقایق متاخرتر نیز نامعقول خواهد بود. اما در مباحث علمی (scientific)، معمولاً حقایقی که در پی مباحثه و حفظ باور مورد اختلاف حاصل می‌گردند می‌توانند همگرایی نسبی ایجاد کنند و توافق قابل توجهی در رابطه به آنها بدست می‌آید. من، ازیک‌سو، استدلال از راه تجربه دینی برای توجیه خداباوری و، از سوی دیگر، نظریه خورشید مرکزی و مناقشات مربوط به استفاده از تلسکوپ را به عنوان نمونه بررسی کرده‌ام. هنوزم که هنوز است، توافق نسبی هم بین عالمان در مورد مشروعیت تجربه دینی برای توجیه خداباوری حاصل نگشته ولی در مورد استفاده از تلسکوپ، امروزه توافقی حداکثر وجود دارد و ما امروزه مناقشه گسترده‌ای در مورد معرفت بر گرفته از تلسکوپ نمی‌بینیم [Abdollahi, 2023: 55]:

"این «حقیقت‌ها» در اختلاف نظرهای دینی جانب‌دارانه هستند و تنها مورد قبول یکی از طرفین هستند و طرف دیگر به‌جای پذیرش منفعلانه آن، متقابلاً، آن را به شیوه‌ای دیگر تبیین می‌کند و به عنوان «حقیقت» به حساب نمی‌آورد. درمقابل، در اختلاف نظرهای علمی، میزان جانب‌دارانه‌بودن این حقایق بسیار کمتر است و اغلب به گونه‌ای هستند که طرفین نمی‌توانند تبیین‌های متقابل معقولی برای نفی یا انکار آنها ارائه دهند."

لذا، در این رویکرد، به جای آنکه به استدلال مصالحه‌گرا حمله کنیم، سعی داریم با نگاه به فواید معرفتی‌ای که ممکن است از ره‌گذر حفظ باور مورد اختلاف درآینده حاصل می‌شود، اختلاف نظر همتایان را معقول سازیم. چیزی که در این رویکرد اهمیت دارد این است که فواید معرفتی و حقیقت‌هایی که قرار است در آینده حاصل گردند، بایستی مورد توافق طرفین باشند و چنانچه درمورد آنها هم طرفین مناقشه توافق نداشته باشند، آنگاه نمی‌توان برای توجیه اختلاف نظر معقول، تنها بر دلایل غیرتوجیه‌بخش اتکا کرد. همان طور که در ادامه خواهیم دید، تلقی فایرابند از اختلاف نظر معقول، ذیل همین رویکرد قرار می‌گیرد.

ارتباط بین اختلاف نظر معقول در علم و معرفت‌شناسی اختلاف نظر

به نظر می‌رسد که کوهن و فایرابند، از دو مسیر متفاوت، بروز اختلاف نظر معقول را توجیه می‌کنند. می‌توانیم تلقی‌های کوهن برای دفاع از اختلاف نظر معقول را ذیل همان رویکردی قرار دهیم که افرادی نظیر جان پیتارد، غزاله حجتی [Hojjati, 2018]، فریدریک چو [Choo, 2021] و جلال عبدالهی [Abdollahi, 2022] به صورت خاص در معرفت‌شناسی اختلاف نظر دینی درپیش گرفته‌اند. در این رویکرد برای توجیه اختلاف نظر معقول درباره موضوع مورد اختلاف مانند P، به سیستم‌های معرفتی متفاوت و اختلاف نظرهای گسترده‌تری اتکا می‌شود که در رابطه با P وجود دارد. وجود اختلاف نظرهای گسترده‌تر در رابطه با توجیه P، توجیه‌کننده معقولیت اختلاف نظر است. هر سیستم می‌تواند معیارها و استانداردهای توجیه‌بخش خود را داشته باشد. اگر باور طرفین درنسبت با استانداردهای جانب‌دارانه‌شان موجه باشند آنگاه اختلاف نظر معقول است.

با توجه به چنین رویکردی، هردو نگرش کوهن به اختلاف نظر معقول، ذیل همین رویکرد کلی قرار می‌گیرد. زیرا کوهن در تلقی متقدم و نخستش، معیارهای عقلانیت را وابسته به پارادایم‌های مختلف می‌داند. هر پارادایم می‌تواند برای نظریه مربوط به خودش توجیه و عقلانیت لازم را فراهم سازد و همین عقلانیت و توجیه، برای معقول‌ساختن اختلاف نظر کافی باشد. همچنین در رابطه با تلقی دوم و متاخرتر کوهن می‌توان گفت که در اینجا نیز، ارزش‌های مورد توجه‌اش، با اینکه در بین تمام رشته‌ها مشترک هستند، اما دانشمندان مختلف هنگام به‌کارگیری ارزش‌ها وزن‌دهی‌های متفاوتی به آنها می‌دهند. به بیانی دیگر، ارزش‌های انتزاعی، به صورت‌های مختلفی انضمامی و تعبیر می‌شود تا بتوانند برای انتخاب نظریه مورد استفاده قرار گیرند. از آنجا که انضمامی‌شدن این ارزش‌ها به شیوه‌های مختلفی حاصل می‌گردد، ممکن است نظریات مختلفی (اختلاف نظر) حاصل گردند. و از آنجا که در پشت اختلاف نظر در مورد نظریات، اختلاف نظر مرتبط دیگری در مورد نحوه انضمامی‌سازی و استفاده ارزش‌های مورد اشاره وجود دارد، چنین اختلاف نظرهایی معقول هستند.

در این رویکرد، برای معقول دانستن اختلاف نظر، این شهود را داریم که اگر بر سر مساله P اختلاف نظر داشتیم و بعد از بحث و گفت‌وگو متوجه شدیم که ما نه فقط در رابطه با P بلکه در رابطه با شواهد و نحوه پردازش شواهدی که به توجیه P مربوط می‌شوند نیز اختلاف نظر داریم، آنگاه اختلاف نظر در مورد P معقول است. به نظر می‌رسد که شهودی که می‌تواند موجبات معقولیت این رویکرد را فراهم سازد، مورد تایید طیف گسترده‌ای از فیلسوفان علم است. ممکن است عده‌ای، همانند مارکوس زایدل، تلقی کوهن از اختلاف نظر معقول در علم را قبول نداشته باشند. ولی حتی خود زایدل نیز در بخشی از استدلال خود برای نفی تلقی کوهن و تعیین‌ناقصی که وی در نگرش متاخرش ارائه می‌دهد، بدیلی برای اختلاف نظر معقول ارائه می‌دهد که دقیقاً بر همان شهودی اتکا دارد که در این رویکرد عمده می‌بینیم. برای درک بهتر ماجرا، بیاید به بدیلی که سیدل در قالب یک مثال خیالی (fictional) ارائه می‌دهد توجه کنیم. دو دانشجو S₁ و S₂ را در نظر بگیرید که هر دو، شاگرد یک استاد برجسته دانشگاهی (آزمایشگاهی) هستند. به دلیل بیماری، دانشجوی S₁ در یکی از جلسات درس غیبت می‌کند که در آن جلسه، ابزار آزمایشگاهی، مثل I₂، به عنوان یک وسیله معتبر معرفی می‌شود. چند جلسه بعدتر، دانشجوی S₂ نیز به دلیل بیماری در جلسه‌ای از کلاس درس غیبت می‌کند که در آن جلسه، ابزار آزمایشگاهی مثل I₁ معرفی می‌شود. بعدها این دو دانشجو در تحقیقات خود در مورد گزاره P اختلاف نظر پیدا می‌کنند. S₁ می‌گوید که P درست است زیرا با استفاده از ابزار I₁ استفاده کرده است و S₂ نیز می‌گوید که P نادرست است زیرا از ابزار I₂ استفاده کرده است [Siedel, 2021: 6046]:

"آیا آنها در مورد P اختلاف نظر عقلانی دارند؟ تا زمانی که به این ایده پایبند باشیم که هر دو در اتکا به شواهد به دست آمده از ابزار انتخابی خود موجه هستند، باید بگوییم که آنها در اختلاف نظر معقول قرار دارند. آنها به واسطه گواهی (testimony) استادشان در مورد اعتبار ابزارهای I₁ و I₂ و نتایج حاصله از این ابزارها موجه هستند."

اگر دقت کرده باشیم، در اینجا نیز، اختلاف نظر در مورد درستی گزاره P به اختلاف نظر دیگری در مورد امور مرتبط با توجیه گزاره P، که در اینجا ابزار آزمایشگاه و گواهی استاد است، ربط پیدا می‌کند. از آنجا که طرفین، به واسطه استادشان، در اعتماد به ابزارهای متفاوت آزمایشگاهیشان معقول هستند، اختلاف نظر طرفین هم معقول است. کینزل و کوش هم در یکی از مقالاتشان، برای معقول ساختن اختلاف نظر به همین شهود اتکا دارند [Kinzel & Kusch, 2018: 65]:

"اختلاف نظرها به صورت کل‌گرایانه بی‌عیب (معقول) هستند، به این معنا که هر دو طرف برای دفاع از خود در برابر چالش‌هایی که طرف مقابل طرح می‌کند، منابع معقول‌سازی مختص به خود (استانداردهای متفاوت) را دارند."

اکنون سوالی مهم قابل طرح است. اختلاف نظر در رابطه با P معقول است. ولی آیا اختلاف نظر در مورد/مورد مرتبط به توجیه P معقول است؟ تفاوت در/مورد مرتبط به توجیه P، باعث معقول‌سازی اختلاف نظر در مورد P می‌شوند. ولی آیا اختلاف نظر در خود این امور (مرتبه بالاتر) معقول هستند؟ گرفت در نقد خود علیه این رویکرد در معرفت‌شناسی دینی، ادعا داشت که می‌توان اختلافات گسترده روش‌شناسانه (در اینجا تفاوت در امور مرتبط با توجیه P) را به زمینه‌های معرفتی مشترک برگرداند. از دید گرفت، با توجه به وجود زمینه معرفتی مشترک، اختلاف نظر در رابطه با/مورد مرتبط با توجیه P معقول نیست [Kraft, 2021]. من سعی کرده بودم که نشان دهم زمینه مشترک کفایت لازم برای نشان‌دادن امکان خطا در مباحث مربوط به معرفت‌شناسی دینی را ندارد [Abdollahi, 2022]. اکنون ادعای من این است که عدم کفایت زمینه مشترک در مباحث مربوط به تاریخ و فلسفه علم، به شکل بهتری قابل درک است و ما شهود قوی‌تری در رابطه با اختلاف نظرهای تاریخ علم داریم. شهودی که در اینجا مدنظر است، به امکان خطای کمتری (در نسبت با موارد شهودی مثل مورد رستوران) برمی‌گردد که ما بعد از اختلاف نظر و ملاحظه زمینه مشترک احساس می‌کنیم تا حفظ باور مورد اختلاف، نامعقول به نظر نرسد.

در دسته‌ای خاص از اختلاف نظرهای تاریخ علم، وجود ضمنی تفاوت‌های روش‌شناسانه مبنای لازم برای معقول دانستن حفظ باور مورد اختلاف را فراهم می‌گرداند. در اینجا باید توجه ما به مباحث توصیفی مورخان علم در دوره‌هایی باشد که در آن نظریه‌ای با روش‌شناسی جدید، ارایه داده می‌شود که هم‌ارز تجربی و یا هم‌ارز معرفتی نظریه قدیم به حساب آید-هم‌ارزی دو نظریه، مانع از آن می‌شود که ما اختلاف حامیان دو نظریه را همانند اختلاف نظر یک استاد حرفه‌ای با شاگرد تازه‌کارش قلمداد کنیم چرا که در این صورت استاد برتر معرفتی است. مثال اختلاف نظر بین طرفداران کوپرنیک و مخالفانشان در مورد زمین یا خورشیدمرکزی، نمونه‌ای از این دست است که در آن طرفداران نظریه جدید خورشیدمرکزی با ارایه نظریه بدیلشان^۳، نظریه زمین‌مرکزی را به چالش کشیدند. در برهه‌ای از تاریخ^۴، این دو نظریه هم‌ارز تجربی هم‌دیگر بودند و براساس تجربه و منطق، امکان انتخاب یکی از نظریات وجود نداشت؛ و حتی انتخاب براساس ارزش‌های معرفتی هم، مناقشات بیشتری را به همراه داشت زیرا طرفین استانداردها و معیارهای متفاوتی را به کار می‌گرفتند. خورشیدمرکزی، به واسطه حذف افلاک تدویر، سادگی بیشتری نسبت به زمین‌مرکزی داشت و، در مقابل، با مشکل ناسازگاری با دانش پس‌زمینه‌ای زمانه خود (از جمله فیزیک) مواجه بود؛ در حالی که در زمین‌مرکزی ناسازگاری با پس‌زمینه دیده نمی‌شد ولی در عوض به سبب فرض کردن افلاک تدویر-به منظور رفع ناسازگاری‌ها با تجربه-از سادگی کمتری برخوردار بود. در چنین مواردی معتقدم که ما در مقام قضاوت در مورد اختلاف نظر طرفین، دانشمند مدافع نظریه قدیم (جدید) را در رهانکردن نظریه قدیم (جدید) و یا عدم پذیرش نظریه جدید (قدیم) شهوداً متعصب و یا نامعقول نمی‌دانیم. این یعنی، طرفین علی‌رغم اینکه اختلاف نظر دارند و به زمینه‌های مشترک ارجاع می‌دهند، اما نه اختلاف نظر رفع می‌شود و نه شهودا اختلاف نظر را نامعقول می‌دانیم. در اینجا نامعقول‌ندانستن اختلاف نظر هم به دلیل تفاوت‌های روش‌شناسانه طرفین است که ارزش‌های متفاوتی را در اولویت قرار می‌دهند.

مطابق توصیه‌ای که امثال فلدمن و گرفت به ما می‌کنند، در این‌گونه مثال‌ها، بعد از آنکه زمینه مشترک را ملاحظه کردیم، یا باید به سمت یکی از نظرات متمایل شویم و یا باید باور خود را رها کنیم [Feldman,

[2007; Kraft, 2021]. ولی به نظر می‌رسد که ما در اینجا، علی‌رغم توجه به زمینه مشترک-تجربه، منطق و حتی ارزش‌های معرفتی-در حفظ باورمورد اختلاف‌مان شهودا مرتکب امر غیرعقلانی‌ای نشده‌ایم.

از نظر من، تبیین اینکه چرا طرفین، علی‌رغم توجه به زمینه مشترک، شهودا مرتکب امر غیرعقلانی نشده‌اند از ملاحظات کل‌نگرانه ما نسبت به معرفت سرچشمه می‌گیرد. اگر ما نگاهی کل‌گرایانه به ماجرا داشته باشیم، متوجه می‌شویم که رها کردن باور، مستلزم هزینه‌های معرفتی فراوانی است. باورمورد اختلاف، حاصل شبکه‌های باوری یا سیستم‌های معرفتی متفاوتی است که متاثر از روش‌شناسی‌های مختلف طرفین است. این شبکه‌ها و سیستم‌ها در جاهای دیگر، توانایی‌های مختلفی نظیر قدرت‌تبیینی، پیش‌بینی، سازگاری نسبی و ... را نشان داده‌اند. به نظر می‌رسد که به صرف اینکه در یک نقطه از شبکه یا سیستم معرفتی‌مان، با شاهد ناقص مواجه می‌شویم، معقول نیست که کل شبکه باوری یا سیستم معرفتی (نظریات زمین‌مرکزی یا خورشید مرکزی) را رها کنیم چراکه در جاهای دیگر، این شبکه‌های باوری توانایی دیگری از خود نشان داده‌اند که اعتماد به آنها را برای طرفدارانشان معقول ساخته‌اند. دقت شود که مطابق توصیه کرفت، در اختلاف نظرهای دینی، بعد از ملاحظه زمینه معرفتی مشترک، باور به روش‌شناسی‌های متفاوت (شبکه‌های باوری مختلف) نامعقول می‌گردد. ولی به نظر می‌رسد که در اینجا باور به شبکه و سیستم، نامعقول نیست؛ از آنجا که باور مورد اختلاف، در نسبت با شبکه‌ها و سیستم‌های مختص به خود معقول هستند و این شبکه‌های باوری در جاهای دیگر توانایی‌های معرفتی خود را نشان داده‌اند، می‌توان بر سر باور مورد مناقشه، اختلاف نظر معقول داشته باشیم.

توجه به ملاحظات کل‌نگرانه برای توجیه معقولیت اختلاف نظر، از سوی مارکوس زایدل هم‌البته در زمینه‌ای دیگر-مورد توجه قرار گرفته است. او در کتاب *نسبی‌گرایی معرفتی*، معقولیت اختلاف نظر درباره P را به تفاوت در شبکه‌های معرفتی مختلف در فرهنگ‌های مختلف نسبت می‌دهد. در مثالی که طرح می‌کند باورهای یکی از طرفین مبتنی بر علم است و طرف دیگر عضوی از قبیله آژنده است که باورهایش مبتنی بر جادو می‌باشد. زایدل ابتدا توضیح می‌دهد همان طور که ما در باور به فرهنگی که مبتنی بر علم است، موجه هستیم، اعضای قبیله آژنده هم در باور به جادو موجه خواهند بود. تفاوت چندان زیادی بین فرایند حاصل‌گردیدن باور در این فرهنگ‌ها وجود ندارد. ما از طریق پذیرش گواهی‌های والدین و متخصصان علم باورهایمان را به دست آورده‌ایم؛ به همین ترتیب، اعضای قبیله آژنده هم از طریق پذیرش گواهی والدین و متخصصان باورهایشان را به دست آورده‌اند. شاید، در نگاه اول، برای ما که در فرهنگ علمی تعلیم دیده‌ایم، موقعیت معرفتی‌ای فراهم گشته که امکانات معرفتی برای نفی جادو را در دست داشته باشیم و باور به جادو را ناموجه بدانیم. ولی اگر واقعا خودمان را به جای افرادی قرار دهیم که در قبیله آژنده تعلیم می‌یابند و به امکانات و موقعیت معرفتی‌ای که در دسترس اعضای این فرهنگ است نگاه کنیم، قطعا خودمان را در داشتن باورهای مختص به قبیله، موجه می‌دیدیم. واقعیت این است که اعضای هر یک از فرهنگ‌ها، باورهایشان را از فرایندهای مشابهی -گواهی متخصصان، بزرگان و والدین- به دست آورده‌اند و با توجه به امکانات و موقعیت معرفتی در دسترس‌شان، باورهایشان موجه خواهد بود. اما هنگام بروز اختلاف نظر وضعیت چگونه می‌شود؟ زایدل معتقد است که چنانچه این فرهنگ‌ها، باورهای درستی را در تعداد زیادی از موارد به اعضایشان منتقل کنند، اعضایشان می‌توانند هنگام مواجهه با اختلاف نظر-ضمن ارجاع به اختلافات مرتبه‌بالتر حاصل‌شده از فرهنگ‌شان و درستی شمار زیادی از باورهایی که فرهنگشان فراهم می‌سازد-در حفظ باور مورد مناقشه‌شان موجه باشند [Siedel, 2014: 202-203]. هم در موردی که زایدل طرح می‌کند و هم در مثالی که من طرح کردم، معقولیت حفظ باور از نگاهی کل‌گرایانه سرچشمه می‌گیرد و متکی بر این واقعیت است که شبکه باوری در جاهای دیگر به حد کفایت، توانمندی‌های معرفتی خود را نشان داده است به‌گونه‌ای که اعتماد به این شبکه‌ها را برای طرفین

موجه ساخته است. و، لذا، صرف وجود یک شاهد ناقص حاصل از اختلاف نظر نمی‌تواند امکان خطای جدی را در طرفین بوجود آورد. مراد من از شبکه باور در مثال زایدل فرهنگ‌های علمی و قبیله آژنده، و در مثال من نظریه‌های خورشیدمرکزی و زمین‌مرکزی است. در اینجا واضح است که ما در موجه دانستن طرفین اختلاف نظر، به صورت ضمنی یا صریح، خطا‌نگاری توجیهی را قبول کرده‌ایم، به این معنا که فرد می‌تواند در داشتن یک باور کاذب، موجه باشد. در این اختلاف‌ها حداقل یکی از طرفین باورش کاذب است. ولی به دلایلی که توضیح دادم، همچنان می‌توانیم آنها را موجه و معقول بدانیم.

البته نباید اینگونه تصور کرد که شبکه‌های باوری، صلب و یا فاقد ابزار برای تغییر و اصلاح هستند. در مناقشات و اختلاف نظرها، اغلب شاهد ناقص با اتکا بر همان محتوای موجود در شبکه باوری به نوعی تبیین می‌شود و یا تغییری در شبکه باوری ایجاد می‌گردد که به واسطه آن تغییر، شاهد ناقص در نظر گرفته شود. در مثال مربوط به نظریه خورشیدمرکزی، اگرچه طرفین به واسطه روش‌شناسی‌های متفاوتشان، در حفظ باور مورد اختلاف معقول بودند، ولی سادگی خورشیدمرکزی منجر به ارایه نظریه جدیدی از سوی تیکو براهه گشت که به نوعی سعی داشت هم سادگی خورشیدمرکزی را در خود داشته باشد و هم سازگاری زمین‌مرکزی با دانش پس‌زمینه را حفظ کرده باشد. در نظریه براهه، زمین همچنان در مرکز جهان قرار می‌دشت؛ ماه و خورشید هم به دور زمین می‌چرخیدند؛ اما دیگر سیارات به جای گردش به دور زمین، به دور خورشید حرکت دورانی داشتند. شواهد تاریخی هم گویای این است که بعد از مناقشه کوپرنیک و طرح نظریه خورشیدمرکزی، ابتدا نظریه براهه، و نه کوپرنیک، مقبولیت عمومی یافت و بعد از آن بود که نظریه کوپرنیک کم‌کم توانست برتری خود را نشان دهد. بروز نظریه براهه و مقبولیت یافتن آن، نشان می‌دهد که گاهی شبکه‌های باوری بعد از مواجهه با مناقشات و تفاوت‌ها، دچار جرح و تعدیل می‌شوند تا بتوانند شاهد ناقص را به نوعی به حساب آورید. در اینجا، سادگی نظریه خورشیدمرکزی، به عنوان ناقص، نقطه ضعفی برای زمین‌مرکزی به حساب می‌آمد و براهه با طرح نظریه خود، توانست این نقطه ضعف را در کنار سازگاری با پس‌زمینه جمع کند بدون آنکه مشخصاً به سمت یکی از نظریات موجود در مناقشه خورشید یا زمین‌مرکزی سمت‌گیری کند.

با وجود این جرح و تعدیل‌ها، این نکته را نباید از نظر دور داشت که برخلاف نظر مصالحه‌گرا، به صرف وجود و حتی ارجاع به زمینه معرفتی مشترک، نمی‌توان لزوماً ادعای نامعقول بودن طرفین این‌گونه اختلاف نظرها را داشت، زیرا در این‌گونه موارد زمینه مشترک، کفایت لازم برای پایان‌دادن به اختلاف نظر به سمت یکی از طرفین یا نشان‌دادن امکان خطای جدی را ندارد؛ یعنی در اینجا و با در نظر گرفتن بصیرت حاصل از مثال‌های تاریخ علم، بار دیگر مجازیم که بگوییم زمینه‌های مشترک لزوماً برای رفع اختلاف نظر کافی نیستند. این زمینه‌های تنها می‌توانند به عنوان مستمسکی مورد استفاده قرار گیرند تا امکان گفت‌وگوی بین طرفین و نهایتاً جرح و تعدیل‌های احتمالی را فراهم سازند.

تلقی دوم و متاخرتر کوهن از اختلاف نظر که در آن دانشمندان ارزش‌های انتزاعی یکسانی را به شیوه‌های متفاوتی تعبیر و مورد استفاده قرار می‌دهند تا منتهی به اختلاف نظر معقول گردد، مشابهت زیادی به مقدم علیه گرفت دارد: زمینه‌های معرفتی مشترکی که گرفت از آن صحبت می‌کند با اینکه همانند ارزش‌های مشترک علمی مورد توافق هستند ولی به دلیل کلی‌بودن، لزوماً نمی‌توانند ما را به نتایج مشابهی رهنمون‌سازند [Abdollahi, 2022: 215-216].

همین مطلب، تحت عنوان عبارات ناکامل (incomplete expressions) در فلسفه علم متاخر مورد توجه قرار گرفته است. ممکن است طرفین اختلاف نظر بر اصول معرفتی مشابهی اتکا داشته باشند، اما با توجه به

ماهیت صوری، انتزاعی و ناکاملشان، در هنگام به‌کارگیری، این اصول به شیوه‌های مختلفی انضمامی می‌شوند و طرفین را به نتایج مختلفی رهنمون می‌گردانند. به مثالی از کینزل و کوش توجه کنید که در مورد اختلاف نظر بین بویل و هابز بر سر پمپ خلا است. علی‌رغم اختلاف نظری که این دو در مورد تبیین فشار هوا و امکان خلأ داشتند، آنها روی اصل زیر توافق داشتند: فلسفه طبیعی باید مکانیکی باشد. علی‌رغم وجود این توافق، طرفین این اصول را به شیوه‌های مختلفی تعبیر می‌کردند. مثلاً در رابطه با مکانیکی بودن تبیین‌های فلسفه طبیعی، طرفین هر دو قبول داشتند که باید از تبیین‌های ارسطویی مانند بیزاری طبیعت از خلا اجتناب کنند. اما هر یک از طرفین دیگری را متهم میکرد که از تبیین‌های غیرمادی استفاده می‌کند. هابز ادعا داشت که فتری بودن مولکول‌های هوا (spring of air) در تبیین بویل از فشار هوا، با فلسفه ماشین‌گرایانه ناسازگار است. در مقابل، بویل هم هابز را به ماشین‌گرایانه‌بودن تبیینش مبنی بر حرکت طبیعی جسمک‌ها (naturally moving corpuscles) متهم می‌کرد [Kinzel & Kusch, 2018: 63]. این دعوا به این اصل اساسی برمی‌گردد که هدف و برنامه اساسی فیلسوفان طبیعی قرن ۱۷، ارایه تبیینی مکانیکی (ضدارسطویی) از طبیعت مادی بود. با اینکه این برنامه مورد توافق هردو بود (هردو می‌خواستند تبیین‌هایی مکانیکی ارایه دهند)، اما اجرایی کردن و پیش‌بردن این برنامه، به عنوان یک اصل، به شیوه‌های متفاوتی انجام می‌گرفت (تعین می‌یافت). این یعنی بسیاری از اصل‌های مورد توافق عبارات ناکاملی هستند و تنها در موقعیت‌های انضمامی است که می‌توان آنها را به صورت تعین‌یافته ملاحظه کرد و طرفین در موقعیت‌های مناقشه‌انگیز، آنها را به شیوه‌های متفاوتی متعین می‌سازند. لذا این‌گونه اصول مورد توافق در علوم تجربی هم همانند زمینه معرفتی مشترکی که گرفت از آن صحبت می‌کند، به دلیل انتزاعی بودن و عدم کفایت‌مندیشان لزوماً نمی‌توانند ما را به نتایج یکسانی رهنمون سازند.

اکنون به بررسی و ارزیابی تلقی فایراند اختلاف نظر معقول در علم می‌پردازیم. باید گفت که تلقی وی به اختلاف نظر می‌تواند ذیل رویکردی باشد که در آن سعی می‌شود (ضمن نگاه به آینده و نادیده‌گرفتن وضعیت معرفتی کنونی) با اتکا به دلایل غیرتوجیه‌بخش، اختلاف نظر معقول توجیه گردد. فایراند با توجه به اصل کثرت، ما را به افزایش بدیل‌ها رهنمون می‌سازد، زیرا، اولاً، ممکن است بدیل‌های ضعیف کنونی، در آینده موفق عمل کنند و ثانیاً، وجود بدیل‌ها از رهگذر نقدهایی که علیه یکدیگر وارد می‌کنند، منجر به شناسایی نقاط ضعف و قوت هر بدیل و توسعه قوای فکری انسان در آینده می‌گردد. واضح است که در اینجا، نگاه ما بیشتر معطوف به آینده و حقیقت‌ها و مزایای معرفتی‌ای است که ممکن است در آینده عایدمان گردد. مطابق اصل ابرام هم، ما باید روی بدیل‌های خود پافشاری کنیم چراکه باید فرصت کافی جهت بلوغ و رشد به بدیل‌ها داده شود تا، احتمالاً، در آینده بدیل‌های موفق‌تری حاصل گردند.

علاوه‌بر اینکه ممکن است بدیل‌های موفق‌تری در آینده داشته باشیم که به تسهیل و تسریع کشف حقیقت منجر شود، باید به یک دغدغه اصیل فایراند هم اشاره کنیم و آن، جلوگیری از ایدئولوژی‌شدن یک بدیل و یا حاکمیت سلطه‌گرایانه آن است. انقیاد فکری حاصل از حاکمیت همه‌جانبه یک دیدگاه، می‌تواند منجر به کاهش قوای فکری انسان‌ها شود به‌گونه‌ای که تصور حالت‌های بدیل برای غلبه بر مسایل و کاهش تعارضات با جهان هستی را سخت گرداند. از این رو، می‌توانیم این دغدغه فایراند هم را دلیل دیگری به نفع رویکرد اتکا به دلایل غیرتوجیه‌بخش به حساب آوریم که ماهیتش معطوف به رفع زیان‌های معرفتی است که ممکن است در آینده عایدمان گردد.

به صورت تجربی نیز، شواهدی به نفع این رویکرد وجود دارد. مثلاً استدلال شده انسان‌ها اندازه‌ای که در تامل و نقد استدلال‌های مربوط به باورهای مخالفشان خوب عمل می‌کنند، در ساختن استدلال‌هایی به نفع باورهای خودشان خوب عمل نمی‌کنند. یا در رابطه با حل مساله و پیش‌بینی، گروه‌های ناهمگن و متکثر متشکل از افراد کم‌استعدادتر اغلب بهتر از گروه‌های همگن متشکل از افراد با استعدادتر عمل می‌کنند [Mercier & Sperber, 2017]. تمام این شواهد هم به نوبه‌خود، موید تلقی فایرابند از اختلاف نظر معقول در علم و به صورت کلی‌تر، رویکرد دلایل غیرتوجیه‌بخش است.

اکنون نوبت طرح این پرسش است که آیا ایرادی که در مباحث فلسفی و دینی بر رویکرد دلایل غیرتوجیه‌بخش وارد می‌شود [Abdollahi, 2023] را می‌توان بر رویکرد فایرابند وارد دانست یا خیر. این سوال مخصوصاً زمانی بهتر جلب توجه می‌کند که به وجوه تکثرگرایانه رویکرد فایرابند توجه کرده باشیم. تکثرگرایی افراطی فایرابند، دامان حقیقت و صدق هم را می‌گیرد. فایرابند، صدق و حقیقت را مفهومی خنثی می‌داند و معتقد است که حقیقت تنها در چارچوب سنت‌های معرفتی (روش‌شناسی‌ها) معنا پیدا می‌کند. از نظر او، حقیقت را انسان‌ها به واسطه روش‌شناسی‌ها و سنت‌هایشان می‌سازند نه اینکه آن را کشف کنند. این سنت‌ها (روش‌شناسی‌ها) هستند که حقیقت را می‌سازند و به آن معنا می‌بخشند [Feyerabend, 1999]. تمایل فایرابند به تکثرگرایی در سنت‌ها و روش‌شناسی‌ها، لزوماً منتهی به حقیقت مورد توافق نمی‌گردد. بدین ترتیب، اگر تکثرگرایی فایرابند حقیقت را هم دربرگیرد، آنگاه ما باید حقیقت‌هایی که در آینده حاصل می‌گردند را هم متکثر بدانیم که در مورد آنها نیز دوباره با اختلاف نظر مواجه خواهیم بود. این‌گونه نگاه کردن به ماجرا، به نوعی رویکرد وی که در ذیل دلایل غیرتوجیه‌بخش قرار داده بودیم را عقیم و خودشکن می‌سازد. به بیانی دیگر، با فرض تکثرگرایی فایرابند در مورد حقیقت، ایرادی که در مباحث دینی و فلسفی بر رویکرد دلایل غیرتوجیه‌بخش وارد می‌شود، را می‌توان بر رویکرد فایرابند هم وارد دانست، چرا که در علم هم قرار نیست حقیقت مورد توافقی حاصل گردد و برابر مفاد توصیه‌ای که فایرابند به ما می‌کند، ما باید در هر حال، رویه‌های تکثرگرایانه را مدنظر قرار دهیم.

در این باره، می‌توان به چند نکته اشاره کرد. نخست آنکه فایرابند خود ایده قیاس‌ناپذیری را قبول دارد و این یعنی وی به تفاوت‌های روش‌شناسانه طرفین اختلاف نظر در علم اذعان دارد. نقدی که بر رویکرد دلایل غیرتوجیه‌بخش وارد می‌شد، با فرض پذیرش اولیه مصالحه‌گرایی است. ولی از آنجا که نشان دادیم شهود ما در مورد اختلاف نظر معقول در علم به دلیل وجود اختلاف نظرهای گسترده‌تر و روش‌شناسانه تقویت می‌شود، می‌توانیم بگوییم برای فایرابند، مصالحه‌گرایی با اتکا بر تفاوت‌های روش‌شناسانه و قبل از آنکه نگاهمان را معطوف به آینده کنیم، نفی شده است. در این صورت، استدلال فایرابند را نمی‌توان، از نظر معرفتی، استدلالی مستقل از تفاوت‌های روش‌شناسانه قلمداد کرد، بلکه تنها می‌تواند به عنوان استدلال کمکی و وابسته به (و نه مستقل از) تفاوت‌های روش‌شناسانه، مورد توجه قرار گیرد.

دوم، با اینکه شاید از دید فایرابند، حقایق آنچنان مستحکمی در علم حاصل نگردد که عموماً تصور می‌شود، ولی در هر حال، ما در مناقشات علمی، برخلاف مناقشات فلسفی و دینی، شاهد نوعی همگرایی (ولو نسبی و مقطعی) انکارناپذیر هستیم که با گذر زمان حاصل می‌گردد. همین همگرایی نسبی و موقت می‌تواند به نوعی چالش اختلاف نظر همتایان را خنثی سازد که قرار است در آینده گریبان حقایق متاخر کشف‌شده را بگیرد. هر چند از دید فایرابند همین همگرایی هم باید در فضایی متکثرانه حاصل گردد، ولی اگر با بازکردن فضا برای سنت‌ها و بدیل‌های دیگر، دانشمندان آزاداندیش و احترام‌برانگیز روی یک نظریه توافق کنند، آنگاه می‌توان با اتکا بر دلایل غیرتوجیه‌بخش، چالش اختلاف نظر همتایان را به صورت مستقل نادیده گرفت.

شاید در پاسخ گفته شود که در نگاه فایراند، اولویت نه صدق و اهداف معرفت‌شناسی (بیشینه‌کردن باورهای صادق یا کمینه‌کردن باورهای کاذب) بلکه آزادی انسان است. او در جایی صریحاً می‌گوید که اگر قرار باشد بین حقیقت و آزادی به اجبار یکی را انتخاب کنیم نباید لزوماً حقیقت را انتخاب کنیم؛ بلکه می‌توان در بعضی موقعیت‌ها، آزادی را انتخاب کرد. این نگاه ویژه به آزادی انسان در دیدگاه فایراند، عملاً چهارچوب بحث‌های معرفت‌شناسی مربوط به فایراند را به صورت اساسی تغییر می‌دهد. چرا که ما باید اولویت نگاه‌مان قبل از هرچیز به آزادی انسان باشد و استدلال‌ها را نه از زاویه معرفتی، بلکه از زاویه آزادی‌گرایانه مورد ارزیابی قرار دهیم. تکثر و اختلاف نظرها در جامعه، در هر حال، در راستای تامین و بازتولید آزادی انسان هستند؛ و حفظ تکثر، انگار ضامن آزادی است. از نظر من، چارچوبی که در آن این پاسخ طرح می‌شود، به صورت کلی از بحث معرفت‌شناسانه خارج می‌شود. من نشان دادم این تکثرها و اختلاف‌ها اگر نتوانند به توافق منتهی شوند، معقولیت معرفتی‌شان را از دست می‌دهند. البته بحث و استدلال ارایه‌شده، به این معنی نیست که من بخواهم این نگاه فایراند را، خارج از چارچوب مباحث معرفت‌شناسی، زیر سوال ببرم.

نتیجه‌گیری

هدف اصلی این مقاله، توضیح تلقی‌های کوهن و فایراند، در رابطه با اختلاف نظر معقول در علم و ارزیابی این تلقی‌ها از منظر رویکردهای توجیه‌کننده اختلاف نظر معقول در معرفت‌شناسی اختلاف نظر بود. برخلاف آنچه گفته می‌شود، این تلقی‌ها، مورد توجه معرفت‌شناسان اختلاف نظر قرار گرفته‌اند و این طور نیست که تلقی‌های فیلسوفان علمی همچون کوهن و فایراند به اختلاف نظر معقول در علم اصلاً مورد توجه معرفت‌شناسان قرار نگرفته باشد. در این راستا، نشان دادم که تلقی‌های این دو فیلسوف علم پرآوازه ذیل کدام یک از رویکردهای کلی در معرفت‌شناسی اختلاف نظر قرار می‌گیرد و مناقشات و بحث‌های مرتبط با هریک از این رویکردها را در چارچوب مناقشات مربوط به فلسفه علم و معرفت‌شناسی اختلاف نظر، توضیح دادم.

من سعی کردم نشان دهم که توجه به تلقی کوهن از اختلاف نظر معقول در علم، می‌تواند شهودهای ما در مورد درستی رویکرد تفاوت‌های روش‌شناسانه برای توجیه اختلاف نظر معقول را مورد تایید قرار دهد. روشن ساختم که عدم کفایت زمینه مشترک برای پایان‌دادن به اختلاف نظر در بحث‌های توصیفی فلسفی به شکل بهتری قابل درک است. همچنین با تکیه بر نگاهی کل‌گرایانه به شبکه‌ها و سیستم‌های معرفتی، نشان دادم که حفظ باورهای مرتبه‌بالا در مورد اختلاف در شبکه‌های معرفتی طرفین می‌تواند معقول باشد، به شرط این که شبکه‌های معرفتی، در تعداد زیادی از موارد، توانسته باشند توانایی‌هایی معرفتی خود را نشان دهد. آخر سر استدلال کردم که تاکید افراطی بر وجوه تکثرگرایانه فایراند می‌تواند از نظر معرفتی مقبولیت تلقی وی از اختلاف نظر معقول را، به عنوان یک رویکرد مستقل، عقیم سازد.

تشکر و قدردانی: بدین وسیله از اساتید محترم دکتر حسین شیخ‌رضایی، دکتر سیدهدایت سجادی و دکتر سیدعلی طاهری خرم‌آبادی بابت مطالعه نسخه اولیه مقاله و ارایه برخی پیشنهادهای اصلاحی، نهایت تشکر و قدردانی را دارم.

تأییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سهم نویسندگان: جلال عبدالمهدی کل امور مقاله را انجام داده است (۱۰۰٪).

منابع مالی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

- Abdollahi J (2022). An enquiry into peerhood in disagreements over the existence of God: The impossibility of achieving peerhood. *Journal of Recognition*. 14(2):195-222. [Persian]
- Abdollahi J (2023). Non-instrumental reasons and the problem of Skepticism in conciliationism. *Philosophy of Religion Research*. 21(2):49-60. [Persian]
- Bogardus T (2013). Disagreeing with the (Religious) Skeptic. *International Journal for Philosophy of Religion* 74(1):5-17.
- Choo F (2021). The epistemic significance of religious disagreements: Cases of Unconfirmed superiority disagreements. *Topoi*. 40(5):1139-1147.
- Christensen D (2007). Epistemology and disagreement: The good news. *Philosophical Review*. 116:187-217.
- Christensen D (2013). Epistemic modesty defended. In: *The epistemology of disagreement: new essays*. Christensen D, Lackey J, editors. New York: Oxford University Press. pp. 77.
- Conee E (2009). Peerage. *Episteme*. 6(3):313-323.
- Dellsén F, Baghramian M (2021). Disagreement in science: Introduction to the special issue. *Synthese*. 198:6011-6021.
- Elga A (2007). Reflection and disagreement. *Noûs*. 41(3):478-502.
- Feldman R (2007). Reasonable religious disagreements. In: *Philosophers without God: meditations on atheism and the secular life*. Antony L editor. New York: Oxford University Press. pp. 194-214.
- Feyerabend P (1961). Knowledge without foundations. In *Realism, rationalism and scientific method*. New York: Cambridge University Press. pp. 50-78.
- Feyerabend P (1962). Explanation, reduction and empiricism. In *Scientific explanation, space and time, Minnesota studies in the philosophy of science (Vol. III)*. Feigl H, Maxwell G editors. Minneapolis: University of Minnesota Press. pp. 28-97.
- Feyerabend P (1965). Reply to criticism: Comments on smart, Sellars and Putnam. *Proceedings of the Boston Colloquium for the Philosophy of Science*. 2:223-261.
- Feyerabend P (1968). Outline of a pluralistic theory of knowledge and action. In *Planning for diversity and choice*. Anderson S editor. Cambridge: MIT Press. pp. 275-284.
- Feyerabend P (1975). *Against method*. 1st ed. London: Verso Books.
- Feyerabend P (1977). Changing patterns of reconstruction. *The British Journal for the Philosophy of Science*. 28(4):351-369.
- Feyerabend P (2010). *Against method*. 4th ed. London: Verso Books.
- Feyerabend P (1981). Two models of epistemic change. In: *Problems of empiricism, philosophical papers (Vol. 2)*. Feyerabend PK editor. New York: Cambridge University Press. pp. 65-80.
- Feyerabend PK (1999). *Knowledge, science and relativism (Vol. 3)*. New York: Cambridge University Press.
- Hojjati G (2018). Conciliationist approach to the challenge of religious disagreement. *Philosophy of Religion Research*. 16(1):19-40. [Persian]
- Kelly T (2005). The epistemic significance of disagreement. In: *Oxford studies in epistemology*. Szabo T editor. Oxford: Clarendon Press. pp. 174-175.
- Kinzel K, Kusch M (2018). De-idealizing disagreement, rethinking relativism. *International Journal of Philosophical Studies*. 26(1):40-71.
- Kraft J (2012). *The epistemology of religious disagreement: A better understanding*. New York: Palgrave-Macmillan.
- Kraft J (2021). Incommensurability and wide-ranging arguments for steadfastness in religious disagreements: Increasingly popular, but eventually complacent. *Topoi*. 40:1147-1159.
- Kuhn T (1977). Objectivity, value judgement, and theory choice. In *The Essential Tension*. Chicago: University of Chicago Press. pp. 320-329.
- Kuhn TS (1996). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Loughheed K (2020). *The epistemic benefits of disagreement*. Berlin: Springer Verlag.
- Matheson J (2015). *The epistemic significance of disagreement*. New York: Palgrave-Macmillan.
- Mercier H, Sperber D (2017). *The enigma of reason*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Pittard J (2014). Conciliationism and religious disagreement. In: *Challenges to moral and religious belief: disagreement and evolution*. Bergmann M, Kain P editors. New York: Oxford University Press.
- Seidel M (2021). Kuhn's two accounts of rational disagreement in science: An interpretation and critique. *Synthese*. 198:6023-6051.

- Shaw J (2017). Was Feyerabend an anarchist? The structure(s) of 'Anything Goes'. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*. 64:11-21.
- Shaw J (2021). Feyerabend and manufactured disagreement: Reflections on expertise, consensus, and science policy. *Synthese*. 198:6053-6084.
- Taghavi M (2016). The origins of Feyerabend's anarchistic epistemology. *Philosophy of Science*. 6(2):1-14. [Persian]

پی‌نوشت

در این معنا از سادگی، نظریه‌ای ساده‌تر است که قوانین و اصول کمتری را مفروض بگیرد.
در این معنا از سادگی، نظریه‌ای ساده‌تر است که هویت کمتری را مفروض بگیرد.
در ادامه که از غنی‌بودن هستی صحبت می‌شود، این نکته روشن‌تر می‌شود که چرا رویه‌های معقول کنونی ممکن است با مشکل مواجه شوند.
البته ایده خورشیدمرکزی را اولین بار اریستارخوس طرح کرده بود ولی برای مدت‌ها مورد توجه نبود تا آنکه کوپرنیک از این ایده برای طرح نظریه خورشیدمرکزی استفاده کرد.
دقت شود که در اینجا، از منظر دلایل توجیه‌بخش به اختلاف نظر نگاه می‌کنیم.

