

دوفصلنامه علمی «پژوهشی تاریخ نگری و تاریخ نگاری» دانشگاه الزهرا
سال بیست و یکم، دوره جدید، شماره ۷، پیاپی ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۰

یقین در تاریخ

علی ناظمیان فرد^۱

تاریخ دریافت: ۹۶/۱/۲۴

تاریخ تصویب: ۹۶/۲/۲۱

چکیده

یقین، که از آن به قطعی در باور تعبیر می‌شود و از بالاترین عبارت‌گاهی بهره‌مند است و جایی برای هیچ گونه اختلال رقیب باقی نمی‌گذارد، همواره در کانون دغدغه‌های تاریخ پژوهان بوده است. یکی از مسئله‌های مهم پیش روی تاریخ پژوهان در حوزه‌ی معرفت تاریخی، امکان با عدم امکان شناخت یقینی معرفت تاریخی است؛ به گونه‌ای که این پرسش همچنان در پی پاسخ‌های شایسته‌ی خود است.

این مقاله می‌کوشد با تکیه بر روش توصیفی تحلیلی، به شناخت مفهوم معرفت، به معنای عام، و معرفت تاریخی به معنای خاص، روی آورد و سپس با ایضاح مفهوم و ماهیت یقین نشان دهد که آنچه در معرفت تاریخی دست یافتنی است، یقین

۱. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد nazemian@um.ac.ir

روان‌شناسی است؛ چه، مفاد و محتوای معرفت تاریخی، به حیث ماهیت خاص خود، نمی‌تواند راه را به سوی یقین منطقی (معرفت شناختی) بگشاید و آن را متحقق سازد.

کلیدوازه‌ها: معرفت عام، معرفت خاص، دانش از راه گواهی، یقین معرفت شناختی، یقین روان‌شناسی

مقدمه

همهی شلاش مورخان در تولید معرفت تاریخی بر این استوار است که گذشته را به حیطه‌ی شناخت بکشانند و از روی قراین، شواهد و آثار به جای مانده گذشته را در ساحت ذهن خویش بازسازی و بازآفرینی کنند و با بالا رفتن از پلکان معرفت عصر خود، در گذشته‌های دور نظر کنند و با ابزارهای معرفتی روزگار خود به مذاقه در احوال پیشینیان پردازند تا به تولید معرفت تاریخی نایل شوند.

مورخ می‌کوشد در یک فرایند دیالکتیکی میان عین و ذهن و در سایه‌ی گفت و گویی که با گذشته برقرار می‌کند، به تولید یک متن تاریخی پردازد و آن را به مشتاقان عرضه کند. معرفت تاریخی تولیدشده‌ی او یک نظام گفتمانی و زبانی در مواجهه با امر واقع است. زبانی که مورخ برای بازتاب واقعیت تاریخی برمی‌گیرد، تنها خاصیت آینگی ندارد که از آن به مثابه‌ی ابزاری برای انتقال رویدادها بهره‌برداری شود؛ بلکه زبان یک نظام معنایی و معرفتی است که مورخ می‌کوشد واقعیت تاریخی را به کمک آن پردازش کند.

طبعی است که در این پردازش، واقعیت تاریخی مقدار به زبان و مقید به مجازها، امکان‌ها و محدودیت‌های آن خواهد شد. آنچه در این میانه اهمیت می‌باشد و در صدر دغدغه‌های معرفتی تاریخ پژوهان می‌نشیند، این است که یافته‌های مورخان تا چه میزان

می تواند موجب ایصال به یقین شود؟ یافتن پاسخی منفع در گروی شناخت معرفت تاریخی و ماهیت یقین است که در پی خواهد آمد؛ چه، آگاهی ما از ساخت تاریخ در نحوه‌ی یقین ما به تاریخ مدخلیت خواهد داشت (یاسپرس، ۱۳۹۳: ۳۶۰).

معرفت تاریخی؛ معرفت خاص

تأملات معرفت‌شناسان در باب معرفت موجب پیدایش دو گونه معرفت‌شناسی شده است که یکی ناظر به معرفت عام، و دیگری ناظر به معرفت خاص است. معرفت‌شناسی عام، به تعریف، اعکان و ارزشیابی معرفت بشری و شناخت مبانی، مبادی، منابع، حدود و ابزارهای آن می‌پردازد تا از این طریق میزان اعتماد به آنها و نیز اعتبار معرفت را بر اساس معیارهای صدق گزاره‌ها و واقع‌نمایی آنها روشن سازد (علمی، ۱۳۸۳: ۲۱؛ گروی لینگ، ۱۳۸۰: ۸). از این دیدگاه، معرفت به معنای مطلق انکشاف است که نه تنها علم حصولی، که علم حضوری را نیز دربرمی‌گیرد و احوال کلی معرفت، از آن حیث که معرفت است - نه از آن حیث که معرفت خاصی است - سخن می‌گوید، اما معرفت‌شناسی خاص شأن «حیث التفاتی» دارد و می‌کوشد حیثی از حیثیات یک پدیده را مورد التفات و شناسایی قرار دهد. بدینهی است معرفت در این ایستان معرفت عام نیست که مطلق انکشاف را افاده کند، بلکه گونه‌ی خاصی است که در قالب‌های معین و مختلف نمود می‌یابد.

هر یک از این دو شاخه (معرفت عام و خاص) را می‌توان به طرز پیشینی و پسینی مطالعه کرد. موضوع معرفت‌شناسی عام پیشینی (مطلق معرفت - صرف نظر از مقام تحقق آن) است، اما موضوع معرفت‌شناسی پسینی (مطلق معرفت در مقام تحقق آن) است. در معرفت‌شناسی خاص پیشینی نیز موضوع معرفتی خاص - صرف نظر از مقام تحقق آن - است؛ درحالی که موضوع معرفت‌شناسی خاص پسینی (معرفتی خاص در مقام تحقق) است

(موزر، ۱۳۷۵: ۴۲-۴۵؛ ظهیری، ۱۳۸۲: ۶۱). معرفت تاریخی در شمار گونه‌ی اخیر قرار دارد.

افلاطون نخستین فلسفی بود که معرفت را «باور صادق موجه» خواند و کوشید از این طریق، ظن و گمان صادق و حدس صائب را از معرفت حقیقی جدا سازد (Kennedy, 1980: 17). او بر این باور بود که معرفت حقیقی (باور صادق موجه) به امور ثابت تعلق می‌گیرد و سایر معارف ارزشی بیش از حدس و گمان ندارند (همان‌جا). استدلال او این بود که معرفت حقیقی به این دلیل که کلی، ضروری و یقینی است، متعلق آن نیز باید ثابت و دائمی باشد، و امور متغیر و جزئی نمی‌توانند متعلق ادراک حقیقی قرار گیرند (کابلتون، ۱۳۸۸: ۱۷۱-۱۷۵؛ زیلستان، ۱۳۸۴: ۲۷۲ و ۲۷۳).

معرفت‌شناسان، به تبعِ تعریف مختصار افلاطون، معرفت را «باور صادق موجه» نامیده‌اند^۱ و کوشیده‌اند با تدقیق در مؤلفه‌های سه گانه‌ی آن (باور، صدق و توجیه) امکان حصول معرفت را بسته‌جند (شمسم، ۱۳۸۴: ۵۲). به این دلیل که هر یک از مؤلفه‌های بادشده، به مثبته‌ی شرط لازم در تحقق معرفت - به معنای عام - و معرفت تاریخی - به معنای خاص - عمل می‌کند، شایسته است در مورد آن‌ها به ایجاد سخن گفته شود.

شرط باور مفید این معناست که در صورتی می‌توان به گزاره‌ای معرفت یافت که آن گزاره را باور کرد. به دیگر سخن، معرفت به گزاره‌ی «گ» مستلزم باور داشتن این گزاره است؛ یعنی نمی‌توان گزاره‌ای را باور نکرد، اما به معرفت آن دست یافت. برای مثال، پذیرفته نیست که کسی ادعا کند که می‌داند «هولاکو به بغداد حمله کرد و خلیفه‌ی عباسی را کشت»، اما باور ندارد که هولاکو چنین کرده باشد. او زمانی می‌تواند

۱. اگر از تشبکات ادموند گیب در این باب بگذریم، این تعریف در میان معرفت‌شناسان تقریباً قبول عام دارد. برای اطلاع از نظریه‌ی ادموند گیب در این خصوص، (نک. گیب، ۱۳۷۴)، آیا معرفت، باور صادق موجه است؟

ترجمه‌ی شاپور اعتماد، ارمنی، تن ۷ و ۸، صص ۴۲۱-۴۲۶.

به حمله‌ی هولاکو به بغداد و قتل خلیفه معرفت باید که آن گزاره را باور کند؛ چه، شرط نخست در تحقق معرفت التزام به باورمندی گزاره است.

شرط صدق نیز ناظر به این معناست که متعلق معرفت همواره گزاره‌ی صادق است و گزاره‌ی کاذب هیچ گاه نمی‌تواند موجد معرفت باشد. تأکید بر شرط صدق از سوی معرفت‌شناسان به این دلیل است که امکان دارد آدمی به همان میزان که گزاره صادق را باور می‌کند، گزاره‌ی کاذب را هم باور کند، اما اگر کسی گزاره‌ی کاذبی را باور کند، آن گزاره نمی‌تواند برای او معرفت صادق پذیرد آورده؛ زیرا معرفت همواره در درون خود آکنده از صدق است و معرفت کاذب، به لحاظ مؤلفه‌های مفهومی سازنده‌اش، نرکیسی ناسازگار می‌نماید. بر اساس این، می‌توان گفت که فرد، در صورتی به گزاره‌ی «هولاکو به بغداد حمله کرد و خلیفه‌ی عباسی را کشت»، معرفت می‌باید که این گزاره‌ی حامل صدق را باور کند.

شرط توجیه گویای این معناست که در باور کردن گزاره‌ی «گ»، به متزله‌ی گزاره‌ی صادق، باید شواهد، فراین و دلایل قانع کننده‌ای در دست باشد تا به مدد آن‌ها بتوان به صدق یک گزاره و به تبع، باورمندی به آن دست یافت؛ چه، فرآیندی را که در آن از دلایل، فراین و شواهد برای اثبات صدق یک گزاره استفاده می‌شود، توجیه می‌نامند که بدون آن، معرفت به حدس صائب تنزل خواهد یافت (عارفی، ۱۲۸۹: ۴۴۹). پس زمانی می‌توان ادعا کرد که نسبت به یک گزاره، معرفت حاصل شده است که آن گزاره را باور کنیم و آن را حامل صدق بدانیم و نیز دلایلی به سود صدق آن در اختیار داشته باشیم (استنفورد، ۱۲۸۴: ۱۸۷). بر اساس این، فرد در صورتی به گزاره‌ی «هولاکو به بغداد حمله کرد و خلیفه‌ی عباسی را کشت» معرفت می‌باید که بتواند این گزاره‌ی صادق و موجه را باور کند.

سنجهش صدق گزاره‌های تاریخی

مشکل عمدۀ ای که بر سر راه باورمندی به گزاره‌ها - به معنای عام - و گزاره‌های تاریخی - به معنای خاص - وجود دارد، چگونگی احراز صدق آن‌هاست. از آنجا که وظیفه‌ی معرفتی تاریخ پژوهان حکم می‌کند که برای رسیدن به هدف معرفتی خود به چیزی جز پذیرش باورهای صادق و اجتناب از باورهای کاذب نیز بسته است، لازم است از نظریه‌های سنجهش صدق گزاره‌ها که بسی تردید در تمهید مقدمات معرفت نفس اساسی دارند، غفلت نورزنند. مهم‌ترین نظریه‌هایی که به کمک آن‌ها می‌توان صدق گزاره‌ها را سنجید، عبارت‌اند از: نظریه‌ی مطابقت، نظریه‌ی انسجام و نظریه‌ی عمل‌گرایانه.

نظریه‌ی مطابقت که مورد قبول بسیاری از فیلسوفان و متفکران قدیم و جدید است، مفید این معناست که یک گزاره در صورتی می‌تواند حامل صدق باشد که با اصل رویداد (واقعیتی که مدعی آن است) مطابقت داشته باشد، یعنی احراز صدق از راه انطباق گزاره با محکمی آن حاصل می‌شود (Alston, 1996: 22-24؛ ملکیان، ۱۳۸۰: ۱۱۱). این نظریه سه رکن اساسی دارد:

۱. حامل صدق، یعنی همان گزاره‌ای که می‌تواند وصف «صادق» را به خود بگیرد و از آن به قول جازم، ترکیب نام خبری، ترکیب خبری و یا جمله‌ی خبری یاد می‌شود (بدوی، ۱۹۸۰: ۱۳۹-۱۰۲؛ Austin, 1985: 139؛ Lynch, 2001: 44-45).

(1979: 1/118-

۲. واقع، یعنی آنچه گزاره درباره‌ی آن، حاکمی از آن و ناظر به آن است.

۳. نسبت مطابقت، یعنی نسبت ویژه‌ای که میان حامل صدق (گزاره) و واقعیت وجود دارد تا بر اساس آن بتوان ادعا کرد که آیا گزاره، شرط اتصاف به صدق را دارد یا خیر. به دیگر سخن، برای اهل تاریخ مطابق صدق همان گزاره‌های تاریخی و مطابق صدق نیز رویدادها و حوادث تاریخی‌اند و روایت میان این دو، در صورت احراز صدق، چیزی جز تطابق نیست.

از میان سه رکن یادشده رکن اول و دوم (گزاره و واقع) جدای از یکدیگرند، اما وقتی که بر اساس رکن سوم گفته می‌شود که آن دو هم منطبق‌اند، منظور از انطباق و تطابق چیست؟ رکن اول چگونه باید باشد تا با رکن دوم در تطابق قرار گیرد؟ اگر مطابقت را به معنای مشابهت بدانیم، زمانی گزاره با واقع مطابق خواهد بود که میان آن و امر واقع مشابهت برقرار باشد؛ یعنی وقتی گفته می‌شود که «اوست مرتفع تر از دناست»، ساختار واقعیت باید با گزاره‌ی حامل صدق، مشابهت و مطابقت داشته باشد. اگر چنین مطابقتی میان این دو برقرار باشد، بر اساس نظریه‌ی انطباق، می‌توان به قطع و یقین ادعا کرد که گزاره‌ی مورد نظر از ویژگی صدق خبری بهره‌مند است (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۹۱). در غیر این صورت، می‌توان مطابقت را به معنای حکایت تلفی کرد و گزاره را حاکی از امر واقع دانست، نه منطبق بر آن. بدیهی است که در این موضع نمی‌توان به احراز صدق نایل شد، زیرا صدق چیزی جز مطابقت (یکسانی) گزاره و نفس الامر (رویداد) نیست؛ چه، گزاره‌ی صادق گزاره‌ای است که مطابق با نفس الامر باشد (ملاصدر، ۱۳۱۶: ۹۹).

پرسشی که ممکن است در اینجا مطرح شود این است که آیا به کمک این نظریه می‌توان صدق گزاره‌ها و مدعیات تاریخی را سنجید؟ آیا به همان سهولتی که در علوم طبیعی و تجربی می‌توان با به کاربستن نظریه‌ی مطابقت حکم به تطابق یا عدم تطابق صحکی و مفحکا داد و به صدق و کذب یک گزاره نایل آمد، در تاریخ هم می‌توان چنین کرد و به نتیجه مشابه دست یافت؟ به نظر می‌رسد که نظریه‌ی مطابقت با همه‌ی شهرت و کاربردش در علوم طبیعی و تجربی، در تاریخ کارایی نداود، زیرا شکافی که به لحاظ هستی شناختی میان مدرِک (فاعل شناسا) و مُدرِک (امر واقع) وجود دارد و تلاش‌های معرفت‌شناسنامه قادر به پرکردن آن نیست، امکان سنجش مطابقت میان گزاره و امر واقع را ناممکن، و به تبع، احراز صدق، یعنی همان مطابقت گزاره با نفس الامر را دشوار می‌سازد (والش، ۱۳۶۶: ۹۰؛ شریفی، ۱۳۸۷: ۷۵ و ۷۶). آنچه موجب اتصاف یک گزاره‌ی تاریخی به صدق و کذب می‌شود، مطابقت یا عدم مطابقت آن با امر واقع و

رویداد است، مگر اینکه گزاره را محکی امر واقع بدانیم، نه مشابه و منطبق بر آن (نک).
شريفی، ۱۳۸۷: ۲۰۳.

بر اساس نظریه انسجام، صدق یک گزاره زمانی احراز می شود که در انسجام با مجموعه ای از گزاره های سامانمند باشد؛ به عبارتی، صدق یک قضیه (گزاره) جز از راه هماهنگی و انسجام آن قضیه با قضایای مقرر در ذهن احرازشدنی نیست (ملکیان، ۱۳۸۰: ۱۱۱). پرسشن این است که گزاره مورد نظر باید چگونه باشد یا چه شرایطی داشته باشد تا بتواند در انسجام با مجموعه ای از گزاره های سامانمند (قضایای مقرر) قرار گیرد؟ بی تردید، دادن پاسخ مناسب در گرو بافت گونه ای نسبت میان گزاره مورد نظر و گزاره های سامانمند است تا بتوان به کمک آن به شناخت وجه انسجام در میان آنها نایل شد. اگر انسجام را در کلی ترین معنای آن به سازگاری تغییر کنیم، نتیجه این خواهد شد که میان گزاره مورد نظر با مجموعه ای از گزاره های سامانمند باید نوعی سازگاری یافتد: برای نمونه، گزاره مغولان به شهر نیشابور حمله کردند؛ در صورتی می تواند حامل صدق باشد که با مجموعه ای از گزاره های سامانمند، تغییر «مغولان شهر نیشابور را ویران کردند»، «مغولان کتابخانه نیشابور را آتش زدند» و «مغولان عطار نیشابوری را کشتد» سازگار باشد. به دیگر سخن، شرط تحقق مجموعه گزاره های سامانمند در گروی تحقق گزاره مقدم مورد نظر است. این گزاره در صورتی صادق است که با مجموعه یادشده در انسجام (سازگاری) باشد. با اینکه انسجام گرایان در تعریف مفهوم انسجام اتفاق نظر ندارند، تردیدی نیست که سازگاری منطقی باورها و گزاره ها، شرط نخست در تحقق یک مجموعه منسجم است. سازگاری منطقی به این دلیل لازم شمرده شده است که از نظر شهودی، پذیرش دو گزاره متناقض نامعمول است، بنابراین انسجام بر مبنای اصل امتناع تناقض طراحی شده است (دباؤل، ۱۳۸۷: ۲۶).

واقعیت آن است که این نظریه نیز در تاریخ چندان کار گشانیست (مکالا، ۱۳۸۷: ۶۶ و ۶۷). زیرا اگر تاریخ پژوه نتواند با قاطعیت ادعا کند که مجموعه حقایقی وجود دارد که او از صحت آنها مطمئن است، شالوده ای در دست نداود که بنای خود را بر

آن استوار سازد. چه، همه‌ی اطلاعات و معلومات، باید از پایه‌ای شروع شود که خود آن پایه بدون چون و چرا مورد قبول باشد (والش، ۱۳۶۲: ۹۷).

نظریه‌ی عمل گرایانه نیز گویای آن است که گزاره‌ای می‌تواند صادق باشد که در عمل سودمند باشد. پیداست که صدق در این نظریه چیزی جز افاده‌ی عملی نیست (ملکیان، ۱۳۸۰: ۱۱۱). به عبارتی، از میان گزاره‌های مختلفی که درباره‌ی یک رویداد وجود دارد، گزاره‌ای می‌تواند به صادق بودن وصف شود که سودمندی عملی بیشتری داشته باشد (شمس، ۱۳۸۴: ۱۱۸). برای نمونه، از میان گزاره‌هایی نظربر ۱. امام حسین برای امر به معروف و نهی از منکر قیام کرد، ۲. امام حسین برای رسوا کردن امویان قیام کرد، ۳. امام حسین برای ایجاد شکاف در حصار مقبولیت و مشروعيت امویان قیام کرد، ۴. امام حسین برای رسیدن به شهادت قیام کرد و ۵. امام حسین برای برپایی حکومت اسلامی قیام کرد، گزاره‌ای می‌تواند صادق باشد که به طرح پژوهشگر درباره‌ی علل قیام امام حسین، در عمل، سود بیشتری برساند یا موجب تقویت طرح و نظریه‌ی او درباره‌ی علل قیام آن حضرت شود.

تردیدی نیست که اگر سودمندی در عمل یگانه ملاک صدق گزاره‌ها و باورها تلقی شود، راه به ورطه‌ی نسبیت باز خواهد شد، زیرا سودمندی در عمل تابع شرایط انسانی - به مفهوم عام آن - است؛ یعنی ممکن است باور به گزاره‌ای برای یک پژوهشگر مفید باشد، اما برای دیگری چنین کاربردی نداشته باشد. همچنین ممکن است شرایط زمانی نیز در سودمندی یا ناسودمندی یک گزاره دخالت داشته باشد؛ به گونه‌ای که باور به آن گزاره در یک زمان سودمند، اما در زمان دیگر ناسودمند باشد (شریفی، ۱۳۸۷: ۴۳). افزون بر این، امکانات ما هم در فهم سودمندی گزاره‌ها و باورها متغیر است. چه بسا باورها و گزاره‌هایی که سودمندی آنها پس از گذشت قرن‌ها آشکار شود.

درست است که معرفت تاریخی معرفت به آن چیزی است که واقعاً رخداده است، اما هر گز نمی‌توان گذشته را آن گونه که بوده است شناسایی کرد؛ زیرا میان

پژوهشگر تاریخ - به مترله‌ی فاعل شناسا - و گذشته - به متابه‌ی متعلق شناخت - همواره نرعی شکاف هستی شناختی وجود دارد که پر کردن آن ناممکن است (استفورد، ۱۳۸۴: ۲۱۲ و ۲۱۴؛ جنکنیز، ۱۳۸۴: ۴۲). از این رایی، از گذشته‌ای که دور از دسترس ماست، می‌توان خوانش‌های مختلفی به دست داد (همان: ۲۵ و ۲۶). اینکه از گذشته‌ی واحد می‌توان قرائت‌های متفاوت عرضه کرد، نشان‌دهنده‌ی ناستواری معرفت تاریخی است که تنوع قرائت را امکان‌بندیر ساخته است. این ناستواری از این ناشست می‌گیرد که هیچ مورخی نمی‌تواند پر تمامیت و قابع گذشته اشراف باید و آن را بازسازی کند. دو دیگر، اینکه هیچ روایی نمی‌تواند گذشته را آن گونه که بوده است در خود بتاباند؛ سه دیگر، اینکه تاریخ جلوه‌ای از دیدگاه سورخ در جایگاه «راوی» است؛ یعنی روایت او از گذشته همان تصویری است که او با ذهن و زیان خود از گذشته نشان می‌دهد (همان: ۲۲-۳۱).

در واقع، وظیفه‌ی اصلی سورخ آن است که از روی آنچه که هست، آنچه را که بوده است کشف و شناسایی کند (استفورد، ۱۳۸۲: ۱۱۲). پر واضح است که شواهد موجود همه‌ی آنچه را که در گذشته رخ داده‌اند، در خود منعکس نمی‌کنند. به همین دلیل، به قطع و یقین، می‌توان گفت که گذشته، به تمام قامت، بازیافتی نیست (الثون، ۱۳۸۶: ۱۹ و ۲۰).

مورخان برای شناخت گذشته‌ی تاریخی زمان حال را نقطه‌ی عزیمت خود فرار می‌دهند و به گاه رفتن به گذشته، همه‌ی پیش‌فرض‌های ایدئولوژیک، روش‌شناختی و هستی‌شناسی خود برخی از رویدادها را وامی نهند و برخی را برمی‌گزینند. بی‌تردید، معنا و اهمیتی که رویدادها در پرتوی گرینشگری او می‌یابند، به نظام ارزشی سورخ و گفتمان فکری و فرهنگی عصر وی بستگی تام دارد. از این روی، هر عصری تاریخ گذشته‌ی را از دیدگاه خود می‌نگارد و این سخن چیزی جز تأیید ادعای کروچه نیست که می‌گفت: «هر تاریخ راستین، تاریخ معاصر است» (کار، ۱۳۵۶: ۳۰). چه، فهم هر نسلی از گذشته‌ی تاریخی تابع این است که چه در ک و دریافنی از خوبی و گذشته دارد و معرفت

تاریخی چیزی جز رابطه‌ی دوسویه (دیالکتیک) میان حال و گذشته نیست (ملایی، ۱۳۸۶: ۲۴). یعنی هم عینیت تاریخ به منزله‌ی «چیز دیگر»، که بی وجود صورخ هم وجود دارد، و هم ذهنیت صورخ در زمانه‌ی خودش، که بی آن، آن چیز دیگر برای او بی معنی خواهد بود، در پیدایش معرفت تاریخی دخیل است (یاسپرس، ۱۳۶۲: ۳۶۰). بی جهت نیست که بدخی از پژوهشگران معاصر معرفت تاریخی را دیالکتیک عین و ذهن خوانده‌اند و فهم تاریخی را حاصل امتحان افق حال و گذشته شمرده‌اند، افق ممزوجی که در پرتوی تعامل و گفت‌وگوی میان افق‌های مفسر و متن شکل گرفته است (مفترخی، ۱۳۸۹: ۲؛ ۱۹۸۹: 360). چه، صورخ، در به رشته کشیدن حوادث، گزیدن مصالح، بنا کردن کاخ تاریخ و بازسازی آن، به سان یک هنرمند وارد عمل می‌شود و در این راه، علاوه بر کشف، به آفرینش هم دست می‌زند (سروش، ۱۳۷۰: ۲۵۷). نباید از باد برد که چون مورخان با ذهنیت زمان حال به گذشته باز می‌گردند و آن را مطالعه می‌کنند، این به سهم خود، هم نفسی در تاریخ را ناممکن خواهد ساخت (جنکیتز، همان: ۷۸).

فهم تاریخی همواره سرشت تفسیری دارد و مورخان فهم خود را از تاریخ به واسطه‌ی زبان تفسیر و تعبیر می‌کنند و محصول شناخت را در قالب‌های زبانی می‌ریزند (انتخابی، ۱۳۸۰: ۹۸؛ مکالا، همان: ۲۲). آنچه زمینه را برای پیدایش افق مشترک حال و گذشته فراهم می‌سازد، پدیده‌ی زبان است؛ چه، زبان امکان مواجهه‌ی صورخ را با امیراث دیالکتیکی اش - افق خود را چنان گسترش دهد که بتواند با افق متن یکپارچه شود (Bleicher, 1980: 112). از این روی، می‌توان فهم را پدیده‌ای دیالکتیکی، تاریخی و زبانی دانست که در نایه‌ی هم‌کنشی حال و گذشته زاده می‌شود.

نیاز به دیالکتیک از این حقیقت ناشت می‌گیرد که معرفت کامل و غایی تاریخی برای انسان حاصل شدنی نیست؛ زیرا فهم کنشی دایعی و پایان‌ناپذیر است؛ به این معنی که دیالکتیک میان مفسر و متن هیچ گاه موجب پدید آمدن فهم نهایی یک متن نخواهد شد، بلکه این امر جریان پیوسته‌ای است که می‌تواند هر لحظه فهمی متفاوت با لحظه‌ی

قبل ابجاد کند. از این روی، برای دست یافتن به گذشته، جز از طریق آنچه در زمان حال باقی است، راهی وجود ندارد. از آنجاکه مورخان غالباً در تفسیر شواهد موجود اختلاف نظر دارند، می‌توان تیجه گرفت که معرفت تاریخی چیزی بیش از سنجش احتمال‌های بیست (استنفورد، ۱۳۸۴: ۱۹۰).

یقین در تاریخ

نخستین پرسشی که پیرامون یقین در ذهن سربرمی آورد، پرسش از چیستی آن است. از یقین که قطع در باور شمرده می‌شود، از بالاترین عبار آگاهی بهره‌مند است و جایی برای هیچ گونه احتمال مستقره گر باقی نمی‌گذارد، به نابودگر شک، فراهم آورنده‌ی آرامش روانی، پایدارکننده‌ی حکم و تصدیق، برآمده از اندیشه و استدلال، بهره‌مند از ثبات و روشنی و زوالناپذیری، یا مطابقت با واقع تعییر کرده‌اند (رضایی، ۱۳۸۳: ۳۱). در منطق یقین را «تصدیق العیازم المطابق للواقع الثابت» خوانده‌اند (سیزواری، ۱۴۲۳: ۸۸/۱). این تعریف مبنی بر چهار قید تصدیق، جزم، مطابقت با واقع و زوالناپذیری است. قید اول جنسی است که شامل ظن هم می‌شود، اما با قید دوم ظن از تعریف خارج می‌شود. قید سوم، جهل، و قید چهارم، اعتقاد مقلدانه را از تعریف خارج می‌سازند (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۳۹). چه، یقین باوری است مطابق با واقع و زوالناپذیر که احتمال نقیض آن کاملاً منتفی است (عارفی، ۱۳۸۸: ۹۱).

در حوزه‌ی معرفت‌شناسی، یقین چنان اهمیت والا بی دارد که برخی از فلسفه‌دان در گذشته و حال معرفت حقیقی را با معرفت یقینی برابر دانسته‌اند؛ به گونه‌ای که اگر یقین حاصل نشود، معرفت حقیقی نیز حاصل نشده است (خان افضلی، ۱۳۸۷: ۱۴۱). ارسطو علم یقینی را مجموعه‌ی گزاره‌هایی می‌داند که هر یک از طریق یک قیاس برهانی به اثبات رسیده باشند. قیاس برهانی از دیدگاه او قیاسی است که مقدمات آن از بدیهیات اولیه

تشکیل شده باشد. بدینهایات اولیه نیز گزاره‌های صادقی هستند که از نظر معرفتی بر نتیجه مقدماند (Klein, 1998: 371).

در فلسفه‌ی اسلامی معرفت حقیقی تنها به یقین مطابق با واقع ثابت تعلق می‌گیرد، زیرا اگر علم به امری متغیر تعلق گیرد، در صورت تغییر آن شیء، علم به آن نیز تغییر خواهد کرد (علمی، ۱۳۸۳: ۵۶). این سینا معرفت حقیقی را معرفت یقینی می‌دانست و بر این باور بود که چنین معرفتی به حکم آنکه یقینی و مطابق با واقع است، به جزئیات که در معرض دگرگونی هستند تعلق نمی‌گیرد (خان افضلی، ۱۳۸۷: ۱۴۱). غزالی نیز که با فلسفه و فیلسوفان روی خوش نداشت، حقیقت علم را رسیدن به یقین می‌دانست و چیزی را که کمتر از یقین باشد یا در معرض خطا و شک قرار داشته باشد، شایسته‌ی نام علم نمی‌شمرد (غزالی، ۱۳۶۲: ۲۵). از این روی، می‌توان معرفت را به دو گونه‌ی یقینی و غیریقینی تقسیم کرد و مدعی شد که معرفتی می‌تواند یقینی باشد که قابلیت آن برای کشف واقع در حد کامل باشد و شرایط معرفتی موجود، صرف نظر از ویژگی‌های خاص صاحب معرفت و واقعیتی که معرفت کاشف از آن است، مقتضی یقین به آن باشد (صبح، ۱۳۸۶: ۱۲۸).

از آنجا که یقین می‌تواند حالتی ذهنی یا روانی یا یک گزاره یا باور را وصف کند، می‌توان آن را در دو ساحت متمایز روان‌شناسی و معرفت‌شناسی مورد مطالعه قرار داد (حسینی، ۱۳۷۸: ۲۸). یقین روان‌شناسی اعتقاد یا باوری است که در فاعل شناساً پذید می‌آید؛ یعنی شخص باورمند درباره‌ی صدق محتوای یک گزاره به اطمینان روانی و ذهنی می‌رسد، خواه این اعتماد و اطمینان را یافده‌ی قرایین و شواهد حسی باشد و خواه منشأ آن کشف و شهود او باشد (Klein, 2000: 60). گاهی آنچه موجب باور به یک گزاره می‌شود، اعتماد‌پذیری شخص باورمند است؛ یعنی آنچه باور او را به یک گزاره‌ی خاص موجه می‌سازد، ممکن است از جنس اموری باشد که در دسترس معرفت او نیست. ممکن است واقعیات جهان آن گونه باشد که او باور دارد، و در واقع، همان واقعیت‌ها باشند که با تحریک دریافت کننده‌های حسی او به نحوی موجب ایجاد باور

در وی شده باشد (گری لینگ و دیگران، ۱۳۸۰: ۱۹). به دیگر سخن، می‌توان گفت که یقین روان‌شناسی نوعی حالت روانی و نفسانی است که در افراد به گونه‌های متفاوت ظهور می‌کند، اما یقین معرفت‌شناسی که از آن به یقین منطقی و گزاره‌ای تغییر می‌شود، یقینی ریشه‌دار و شالوده‌مند است که محمولی را بر موضوع، به جرم، حمل می‌کند و در واقع، جرم صد درصد به قضیه است (طوسی، ۱۳۷۶: ۳۶۰). این نوع یقین، بر خلاف یقین روان‌شناسی، به تضمین نیاز دارد. تضمین یا توجیه به سهم خود، از طریق وثوق مبانی معرفت، دلایل دستیابی به معرفت و منابع آن حاصل می‌شود. بنابراین، یقین معرفت‌شناسی زمانی حاصل می‌شود که فرد شواهد لازم برای اثبات مدعیات خود در اختیار داشته باشد؛ به گونه‌ای که جای هیچ گونه تردیدی درباره‌ی صدق محتوای گزاره مورد نظر باقی نماند (Klein, 2000: 62). نسبتی که از حیث منطقی میان این دو گونه یقین وجود دارد، «عموم و خصوص مطلق» است، یعنی هر یقین معرفت‌شناسی مستلزم یقین روان‌شناسی است، اما هر یقین روان‌شناسی مستلزم یقین معرفت‌شناسی نیست.

پرسش این است که وقتی از یقین در تاریخ سخن می‌رود، باید آن را ناظر به کدام یک از این دو گونه یقین دانست؟ آنچه در ابتدا به نظر می‌رسد این است که اگر یقین در تاریخ حاصل شدنی باشد، از جنس یقین روان‌شناسی است، نه معرفت‌شناسی. این سخن قادری محتاج به شرح و توضیح است. گذشته - که موضوع مطالعه‌ی تاریخ است - موضوعی دشوار برای پژوهش و بررسی است. نخستین مسئله‌ای که هر مورخی با آن رو به رو است، این است که چگونه همه‌ی آنچه را که در گذشته اتفاق افتاده است، به حیطه‌ی شناخت بکشاند و چگونه آن را روایت کند؟ (Murphrey, 2009: 1; 25: 1977; Mandelbaum, 1977) آنچه در روزگاران گذشته رخ داده است، دیگر در دسترس ما نیست و از ادراک حسی ما به دور است. تاریخ‌نگاری نیازمند روش پژوهش خاصی است که همیشه به نتیجه‌ی قطعی منجر نمی‌شود. گزینش رویدادها، شکل دادن به زنجیره‌ی آن‌ها و تنظیم توالی آن‌ها قطعی و نهایی نیست. تاریخ پژوه با کنش‌ها و

نیت‌های افراد و گروه‌هایی از گذشته سبر و کار دارد که به شکل انکارناپذیری باکنش‌ها و نیت‌های امروزی ماتفاق دارند و مافقط می‌توانیم معنای آن‌ها را حدس بزیم و هرگز اطمینان نمی‌باییم که آیا نوانسته‌ایم آن‌ها را درست بفهمیم و درست معرفی کنیم یا نه. تاریخ پژوهان نتیجه‌ی کار خود را با ابزار زبان ییان می‌کشد و هیچ معلوم نیست که تا کجا تابع شیوه‌های ییان دوران خود، مجازهای ییان و محدودیت‌های واژگانی، دستوری و نحوی‌اند. ظرفیت تاریخ پژوهان در رسیدن به حقیقت عینی، بسیش از هر رشته‌ی دیگر علوم انسانی مورد سؤال است (احمدی، ۱۳۸۶، ۱۷ و ۱۸).

تردیدی نیست که وقایع تاریخی هرگز به صورت خالص منعکس نمی‌شوند، زیرا از صافی ذهن مورخ می‌گذرند و به مامی رسند (کار، ۱۳۵۶: ۵۰). از این روی، برخی ادعای کردۀ‌اند که تمام تاریخ‌اندیشه‌ای از گذشته است که در ذهن مورخ بازسازی و بازآفرینی شده است (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۹۸۱؛ Oakshott, 1977: 103). حتی اگر از گزینشگری مورخ به مثابه‌ی سوگیری او در گذریم، این حقیقت انکارناپذیر که داوری‌های تاریخی کم و بیش با احکام ارزشی در آمیخته‌اند، مثلهای نیست که به سادگی بتوان از کنار آن عبور کرد و از قبیل آن انتظار وصول به یقین داشت (ادواردن، ۱۳۷۵: ۴۵۳؛ مرادی، ۱۳۹۰: ۱۲۸ و ۱۳۹؛ درای، ۱۳۸۰: ۱۷۰). این حقیقت زمانی نمود پیشتری می‌باید که مورخ بخواهد افکار عاملان و فاعلان تاریخی را در ذهن خود بازآفرینی و بازآفرینی کند. بی‌تردید در این کار بیش زمینه‌ها، علقه‌ها و تمایلات او دخالت اساسی دارند و او در همه‌ی مراحل پژوهش به موضوع مطالعه‌ی خویش منضم خواهد بود تا در پیوند دو افق حال و گذشته بتواند به درک پدیده‌های رخداده در ادوار پیشین نایل شود (نک. کالینگوود، ۱۳۷۵: ۱۷۶؛ رضوی، ۱۳۹۱: ۱۳۲). این نکته را باید از نظر دور داشت که فهم تاریخی هیچ گاه به غایت نمی‌رسد؛ زیرا پرونده‌ی حوادث تاریخی برای همیشه باز است و شناخت تاریخی در بستر تاریخ متولد می‌شود و همچنان که حوادث در تاریخ گستردۀ‌تر می‌شوند، فهم مورخان نیز در شناخت حوادث گستردگی بیشتر می‌باید (سروش، ۱۳۷۰: ۲۵۷). مورخ با گزینش مواد و مصالحی که از

اسناد و مدارک به جای مانده از گذشته در اختیار دارد، به بازار آفرینی ذهنی حادثه می‌پردازد. طبیعی است که او در این بازار آفرینی دست به غربالگری می‌زند و از میان شواهد، قراین و مدارک، تنها موادی را بر می‌گزیند که یاریگر او در این بازسازی باشند.

بسیاری است این گزینش نیز با یک تفسیر ذهنی صورت می‌پذیرد؛ تفسیری که مخصوص ادراک و استنباط شخصی او در مقام فاعل شناساست، و بدون شک، پیش‌زمینه‌های فکری، تربیتی، فرهنگی و ایدئولوژیک او در این کار دخالت اساسی دارد. به دیگر سخن، تفسیر تلاشی برای فهم پذیر کردن رویدادها در نظامی از تصویرهای معنادار فرهنگی است (لیتل، ۱۳۸۱: ۱۱۶). برای نمونه، آنچه ما پیرامون حادثه‌ای در تاریخ طبری می‌خوانیم، عین حادثه نیست؛ بلکه در ک و دریافت طبری از آن حادثه است که در قالب ذهن و زبان او پردازش شده‌اند؛ یعنی طبری بر اساس پیش‌فهم‌ها و پیش‌انگاره‌های خود امر تاریخی را برگزیده است که در این گزینشگری، ایستار تفسیری و معرفتی او دخالت اساسی دارد (حضرتی، ۱۳۸۱: ۳۱).

گذشته دور از دسترس مورخ است. او تنها می‌تواند از روی شواهد موجود در زمان حال، آنچه را که در گذشته رخ داده است مورد مطالعه و بررسی قرار دهد. تردیدی نیست که شواهد موجود نمی‌تواند همه‌ی گذشته را در خود بتاباند؛ بنابراین هر فهمی از گذشته فهمی ناکامل و غیردقیق، و به تبع، غیریقینی است (Murphy, 1994: 264) زمانی که فاعل شناساً (تاریخ پژوه) تضمینی برای اثبات صدق یک گزاره یا توجیه آن در اختیار نداشته باشد، هرگز نمی‌تواند ادعا کند که به معرفت حقیقی (یقینی) دست یافته است (Audio, 1999: 290). چه، یقین زمانی حاصل می‌شود که ادراک فاعل شناساً مطابق با واقع باشد (رازی، ۱۴۱۱: ۳۶۲)

واقعیت آن است که بیشتر استنتاج‌ها و استدلال‌های مورخان از نوع استقرایی است تا قیاسی. متطلقین استدلال قیاسی را اطمینان‌بخش تر از استدلال استقرایی می‌دانند، زیرا در استدلال قیاسی می‌توان از مقدمات صادق انتظار نتیجه‌ی صادق داشت، اما در استدلال

استفاده ای امکان دارد که عقیدمات صادق به نتیجه‌ی کاذب بینجامند (اکاشا، ۱۳۸۷: ۲۵). معرفت تاریخی چون بر استفاده‌ی تمام مبتنی نیست و ابتدای آن بر مشهورات و مظنویات است، از قطعیتی که در علوم طبیعی به واسطه‌ی تحریر و مشاهده‌ی مستقیم حاصل می‌شود، بهره‌مند نیست. به همین دلیل تاریخ، از حیث افاده‌ی یقین، در نازل‌ترین مراتب علوم جای دارد (زرین کوب، ۱۳۷۰: ۱۲۶). بسی سبب نیست که برخی از متفکران معاصر ادعا کرده‌اند که «آنچه از تاریخ می‌توان استحصلال کرد، حتی اگر کمال دقت هم در آن به کار رفته باشد، چیزی جز ظن و احتمال نخواهد بود. بنابراین، جست و جوی یقین در تاریخ، عاند غبار گرفتن از دریاست» (ملکیان، ۱۳۸۹: ۱۰۵).

آنچه در تاریخ می‌توان از آن به یقین تغییر کرد، همان یقین روان‌شناسی است. چه، در این فرایند علاقه‌ی فراوان مورخ به موضوع باور، تعصب، انس و الفت طولانی با یک مستله، بزرگی و عظمت مورخ نزد فاعل شناسا، زشتی و ناپسندی دیدگاه مقابل، بزرگی نظریه‌پرداز، زیاده‌روی در اعتماد به راوی و حسن ظن به او می‌تواند در باور به یک گذاره موجد یقین روان‌شناسی شوند. برای نمونه، عبارت «من بر این باورم که...» از صدق شخصی [و به تبع آن، از یقین روان‌شناسی] بهره‌مند است، چون چیزی بیش از یک اظهارنظر و وصف الحال شخصی نیست و تعمیم‌دادنی به دیگران نیست (وینگشتاین، ۱۳۸۷: ۱۰۱). تردیدی نیست که نه ویژگی‌های انسان‌ها شیوه به یکدیگر است و نه جهانی که در آن واقع‌اند. جهان انسان‌ها هم به لحاظ جغرافیایی و هم به لحاظ ویژگی‌های فرهنگی با یکدیگر متفاوت است، بنابراین هر گز نمی‌توان از وحدت امر پیشینی، که معرفت متأثر از آن است، برای همه‌ی انسان‌ها دم زد. تنها می‌توان از مشترکات این امر پیشین برای همه‌ی آنان سخن گفت و همان را مبنای عینیت قلمداد کرد (حجت، ۱۳۸۷: ۴۱۶ و ۴۱۷).

البته از این نکته‌ی مهم ناید غفلت کرد که آنچه حسب روش‌شناسی تاریخی می‌تواند نوعی اعتماد (نه یقین) برای اهل تاریخ فراهم آورد، احراز دانش از راه شهادت و گواهی راویان است، یعنی همان چیزی که در منطق پژوهشی تاریخ از آن به «مستندسازی» تغییر

می شود. در «دانش از راه گواهی»، شناختی که از شخصیت مدعی (من قال) و خصوصیات و ویژگی های علمی، اخلاقی و شخصیتی او در دست است، نقش اساسی در پذیرش یا رد مدعای او (ماقال) ایفا می کند. با این حال، نباید پنداشت که «دانش از راه گواهی»، فاقد حجت و اعتبار معرفت شناختی است؛ چه، این امر در تاریخ فرهنگ اسلامی هم در سنت فقهی و اصولی پیشینه ای طولانی دارد و هم در سنت روایی و حدیثی.

کوتاه سخن اینکه، گرچه می توان ادعا کرد که بخش اعظم معرفت بشری (از جمله تاریخ) متکی به «دانش از راه گواهی» است، در مطالعات تاریخی می توان به پیروی از دکارت به این اصل پایبند ماند:

هیچ چیز را نباید حقیقت [یا یقین] پنداشت جز آنچه صحت آن بر ما آشکار شده باشد،
یعنی از شتاب زدگی و سبق ذهنی باید به شدت اجتناب کرد و زمانی به تصدیق یک
گزاره پرداخت که جای هیچ گونه تردیدی در صدق آن باقی نماند (دکارت)،
.

۸۴: ۱۳۸۵.

نتیجه‌گیری

معرفت تاریخی در شمار معرفت های گزاره ای شناخته می شود. گزاره های تاریخی به این دلیل که حامل حکمی در ثبوت یا نفی چیزی اند و بر یک رویداد خاص دلالت می کنند و مدلول آنها خارج از ذهن مورخ قرار دارد، از حیث منطقی در زمرةی قضایای «حملیه شخصیه خارجیه»، جای دارند. این گونه گزاره ها از آن جهت به امر کب تمام خبری؛ معروف اند که قابلیت انصاف به صدق و کذب دارند. سنجش صدق گزاره های تاریخی همواره در کانون دغدغه های تاریخ پژوهان جای داشته است. آنها بر اساس یک عهد نانوشته می کوشند جز به صدق سخن نگویند و در مراحل پژوهش خود جز به گزاره های صادق نکنند، اما مشکل عمدۀ بر سر راه آنها چگونگی سنجش

صدق گزاره‌های تاریخی است تا در بر توانی آن بتوان به ایقان و اتفاق در تاریخ دست یافت.

از میان معیارهای سه‌گانه‌ی سنجش صدق - که در متن مقاله از آن‌ها سخن رفته است - نظریه‌های مطابقت و انسجام، کارایی لازم در تاریخ، دلارند و آنچه تاکنون ملاک عمل تاریخ‌پژوهان در سنجش صدق گزاره‌های تاریخی فرار داشته است، اتکای آن‌ها به نظریه عمل گرایانه بوده است تا به مدد آن بتواند استحصال «دانش از راه گواهی» را که شیوه‌ی اختیار تاریخ‌پژوهی است، موجه سازند. در این شیوه که از آن به مستبدسازی تعییر می‌شود، نگاه تاریخ‌پژوهان در درجه‌ی اول به شخص مدعی (من قال) است. گذشته از اینکه شخصیت و اعتبار علمی و اخلاقی مدعی (من قال) می‌تواند پشتونه‌ی مدعای او (مقالات) قوارگبیرد و در پذیرش یاراد آن ایفای نقش کند، تاریخ‌پژوه در مواجهه با گزاره‌های صادرشده از سوی او با عین واقعی خارجی رو به رو نیست؛ بلکه با گزارشی از آن رویداد سروکار دارد که از صافی ذهن راوی عبور کرده و با شایست‌ها و ناشایست‌های او درآمیخته است.

تردیدی نیست تا زمانی که فاعل شناسا (تاریخ‌پژوه) از راه دلیلی ویژه نتواند خصوصیاتی (نظیر باور، جزم، صدق و زوالناپذیری) را از گزاره‌های تاریخی استحصال کند، هرگز نمی‌تواند به یقین گزاره‌ای (معرفت شناختی) دست یابد. فقدان این مبانی، نه تنها امکان وصول به ایقان و اتفاق را ناممکن می‌سازد، که بالطبع، راه را به حدس و گمان صائب و غیرصائب نیز می‌گشاید.

مورخ نمی‌تواند گذشته را آن گونه که بوده است، گزارش کند، بنابراین می‌کوشد با مطالعه‌ی آثار به جای مانده نشان دهد که گذشته چگونه در آن‌ها تجلی یافته است. اینجاست که او عملاً شأن مفسری به خود می‌گیرد تا از طریق فهم همدلانه به بازسازی و بازآفرینی ذهنی و قایع گذشته روی آورد تا به نزدیک‌ترین و محنث‌ترین تصور از آن

نایل شود و نوعی آرامش و اعتماد (یقین روان‌شناسی) در خود دربارهٔ شناخت گذشته پدید آورده.

بدهی است آنچه مورخ بدان دست نمی‌باید، متکی به شواهد، قراین و مدارک موجود است و آنچه می‌تواند دستاوردهای او را مخدوش سازد، کشف اسناد و مدارک جدیدی است که به سود صدق مدعای او گواهی نمی‌دهند. از این روی، معرفت تاریخی می‌تواند در هر دوره نوشونده باشد و از رویدادی واحد، خوانش‌های متعددی به دست بدهد. همین امر، از حیث منطقی، راه را برای رسیدن به یقین گزاره‌ای (معرفت‌شناسی) ناهموار می‌سازد، زیرا یقین معرفت‌شناسی که از آن به قطع در باور تعبیر می‌شود، جای هیچ گونه احتمال ستیزه گر را باقی نمی‌گذارد و پیوسته بر اینکه اتفاق دارد و امکان نقیض آن را کاملاً منتفی می‌سازد.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۸۶). رساله تاریخ. تهران: نشر مرکز.
- ادواردر، پل (۱۳۷۵). فلسفه تاریخ. ترجمه‌ی بهزاد سالکی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- استفورد، مایکل (۱۳۸۲). درآمدی بر فلسفه تاریخ. ترجمه‌ی احمد گل محمدی. تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۸۴). درآمدی بر تاریخ پژوهی. ترجمه‌ی مسعود صادقی. تهران: انتشارات سمت و دانشگاه امام صادق.
- اکاش، سمیر (۱۳۸۷). فلسفه علم. ترجمه‌ی هومن پناهنده. تهران: نشر فرهنگ معاصر.
- التون، جی. آر. (۱۳۸۶). شیوه تاریخ‌گاری. ترجمه‌ی منصوره اتحادیه. تهران: نشر تاریخ ایران.

- انتخابی، نادر (۱۳۸۰). **رمون آدون: نقد تاریخ و سیاست در روزگار ایدنولوژی‌ها**. تهران: هرمس.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۸۰). **منطق ارسسطو**. بُرُوت: دارالقلم.
- جنکیتز، کیت (۱۳۸۴). **بازاندیشی تاریخ**. ترجمه‌ی ساغر صادقیان. تهران: نشر مرکز.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). **معرفت‌شناسی در قرآن**. قم: انتشارات اسراء.
- حجت، مینو (۱۳۸۷). **بی‌دلیلی باور**. تهران: انتشارات هرمس.
- حسینی، مالک (۱۳۷۸). «دربارهٔ یقین». **کیان**. ش ۴۷.
- حضرتی، حسن (۱۳۸۱). **تأملاتی در علم تاریخ**. تهران: انتشارات نقش جهان.
- خان افضلی، جمعه (۱۳۸۷). «**یقین؛ پیشنه، انواع و تعاریف**». **المعارف عقلی**. ش ۱۰.
- دپاول، مایکل (۱۳۸۷). **بازگشت به مبانی‌گرایی سنتی**. ترجمه‌ی رضا صادقی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- درای، ویلیام اچ. (۱۳۸۰). «**عینیت و ارزش داوری در تاریخ**». ترجمه‌ی مسعود صادقی. پژوهش نامه متین. ش ۱۳.
- دکارت، رنه (۱۳۸۵). **حضتار در روش راه بردن عقل**. ترجمه‌ی محمد علی فروغی. به کوشش علیرضا سپهری. مشهد: انتشارات مهر دامون.
- رازی، محمد فخر الدین (۱۴۱۱). **المباحث المشرفیة فی علم الالهیات و الطیعیات**. قم: مکتبه بیدار.
- رضابی، مرتضی (۱۳۸۲). «**هويت شناسی یقین**». **معرفت فلسفی**. ش ۶.
- رضوی، ابوالفضل (۱۳۹۱). **فلسفه انتقادی تاریخ**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- زرین کوب، عبدالله (۱۳۷۰). **تاریخ در توازن**. تهران: امیرکبیر.

- زیلسن، اتین (۱۳۸۴). *روح فلسفه قرون وسطی*. ترجمه‌ی علیراد داودی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- سیزوواری، ملاهادی (۱۴۲۲). *شرح المفظومه*. تعلیق‌ه حسن زاده آملی. مقدمه و تحقیق مسعود طالبی. قم: نشر ناب.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰). *تفرج صنع*. تهران: انتشارات سروش.
- شریفی، احمد حسین (۱۳۸۷). *معیار ثبوی صدق قضایا*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شمس، منصور (۱۳۸۴). *آشنایی با معرفت شناسی*. تهران: طرح نو.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طوسی، نصیر الدین (۱۳۷۶). *اساس الاقتباس*. تصحیح موسی رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ظهیری، سید مجید (۱۳۸۲). «درآمدی بر معرفت‌شناسی». اندیشه حوزه، س. ۹، ش. ۱.
- عارفی، عباس (۱۳۸۹). *بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۳۸۸). «معرفت و گونه‌های یقین». *معارف عقلی*. س. ۴، ش. ۲.
- پیاپی ۱۴.
- العجم، رفیق (۱۹۸۵). *المنطق عند الفارابی*. بیروت: دارالشرق.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۲). *المنقذ من الضلال*. ترجمه‌ی صادق آئینه وند. تهران: امیرکبیر.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه*. ترجمه‌ی سید جلال الدین مجتبوی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

- کار، ای. اج. (۱۳۵۶). **تاریخ چیزت**. ترجمه‌ی حسن کامشاد. تهران: انتشارات خوارزمی.
- کالینگوود، آر. جی. (۱۳۸۵). **مفهوم کلّی تاریخ**. ترجمه‌ی علی اکبر مهدویان. تهران: نشر اختیاری.
- _____ (۱۳۷۵). «**طبیعت انسانی و تاریخ انسانی**». ترجمه‌ی مصطفی ملکیان. روش‌شناسی علوم انسانی. ش. ۹.
- گتیه، ادموند (۱۳۷۴). «آیا معرفت باور صادق موجه است؟». ترجمه‌ی شاپور اعتماد. ارغون. ش ۷ و ۸.
- نگری لینگ، ای. سی. و دیگران (۱۳۸۰). **تکرش‌های نوین در فلسفه**. ترجمه‌ی یوسف دانشور و دیگران. قم: مؤسسه فرهنگی طه و دانشگاه قم.
- لبیل، دانیل (۱۳۸۱). **تبیین در علوم اجتماعی**. ترجمه‌ی عبدالکریم سروش. تهران: انتشارات صراط.
- مرادی، مسعود (۱۳۹۰). **فلسفه تاریخ**. تهران: انتشارات به نگار.
- مصطفی، مجتبی (۱۳۸۶). «درآمدی بر احتمال معرفت شناسی». معرفت فلسفی. س. ۴. ش. ۲.
- ملعمنی، حسن (۱۳۸۲). **معرفت‌شناسی**. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- مفخری، حسین (۱۳۸۹). «**معرفت تاریخی؛ دیالکتیک عین و ذهن**». کتاب ماه تاریخ و جغرافیا. ش. ۴۳.
- مکالا، سی. بی. یعنی (۱۳۸۷). **بنیادهای علم تاریخ**. ترجمه‌ی احمد گل محمدی. تهران: نشر نی.
- سلامی توانی، علیرضا (۱۳۸۶). **درآمدی بر روش پژوهش در تاریخ**. تهران: نشر نی.

- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۱۶). *رساله التصور و التصديق*. رسالتان فی التصور
والتصدیق. تحقیق و مقدمه‌ی مهدی شریعتی. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰). درس گفتارهای معرفت‌شناسی. تهران: دانشگاه امام صادق.
- _____ (۱۳۸۹). حدیث آرزومندی. تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- مور، پال ک. (۱۳۷۵). *معرفت‌شناسی*. ترجمه‌ی محمد سعیدی مهر. معرفت. ش. ۱۶.
- والش، دبلیو. اچ. (۱۳۹۲). *مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ*. ترجمه‌ی ضیاء الدین طباطبائی.
تهران: امیر کبیر.
- ویتنگشتاین، لوڈویگ (۱۳۸۷). در باب یقین. ترجمه‌ی مالک حسینی. تهران: انتشارات
هرمس.
- یاسپرس، کارل (۱۳۶۳). *آغاز و انجام تاریخ*. ترجمه‌ی محمد حسن لطفی. تهران:
النشرات خوارزمی.

- Alston, W. P. (1996). *A Realistic Conception of Truth*, London: Cornell University Press.
- Austin, J. L. (1979). "Truth". *Philosophical papers*, London: Oxford University Press.
- Audio, Robert (1999). *Epistemology*. London & New York: Routledge.
- Bleicher, Josef (1980). *Contemporary Hermeneutics*. London: Routledge & Kegan paul.
- Gadamer, Hans Georg (1989). *Truth & Method*. Revised by Donald G. Marshall, New York: Continuum.
- Kennedy, W. (1980). *On Epistemology*. London: Blackwell.
- Klein, Peter (1998). "History of epistemology". *Routledge Encyclopedia of philosophy*. London & New York: Routledge.
- Klein, Peter (2000). "Certainty". *A Companion to Epistemology*. Ed. Jonathan & Others. Oxford: Blackwell.

- Lynch, Michael (2001). **The Nature of Truth**. London: Bradford Book.
- Mandelbaum, Maurice(1977). **The Anatomy of Historical Knowledge**. Johns Hopkins University Press.
- Murphrey, Murray G. (1994). **Philosophical Foundations of Historical Knowledge**. New York: State University of New York press.
- Murphrey, Murray G. (2009). **Truth and History**. New York: State University of New York. press.
- Oakshott, M. (1977). **Experience & It's Methods**. Cambridge University press.