

دوفصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ نگری و تاریخ نگاری دانشگاه الزهراء  
سال بیست و یکم، دوره جدید، شماره ۷، پیاپی ۸۸، بهار و تابستان ۱۳۹۰

## یقین در تاریخ

### علی ناظمیان فرد<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۰/۲۴

تاریخ تصویب: ۹۲/۲/۲۱

#### چکیده

یقین، که از آن به قطع در باور تعبیر می‌شود و از بالاترین عیار آگاهی بهره‌مند است و جایی برای هیچ‌گونه احتمال رقیب باقی نمی‌گذارد، همواره در کانون دغدغه‌های تاریخ‌پژوهان بوده است. یکی از مسئله‌های مهم پیش روی تاریخ‌پژوهان در حوزه‌ی معرفت تاریخی، امکان یا 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 دست‌یافتنی است، یقین

---

۱. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد [nazemian@um.ac.ir](mailto:nazemian@um.ac.ir)

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

**کلیدواژه‌ها:** معرفت عام، معرفت خاص، دانش از راه گواهی، یقین معرفت‌شناختی، یقین روان‌شناختی.

### مقدمه

همه‌ی تلاش مورخان در تولید معرفت تاریخی بر این استوار است که گذشته را به حیطه‌ی شناخت بکشانند و از روی قراین، شواهد و آثار به‌جای‌مانده 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 گفت‌وگویی 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 به‌مثابه‌ی 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.

طبیعی است که در این پردازش، واقعیت تاریخی مقدر به زبان و مقید به مجازها، امکان‌ها و محدودیت‌های آن خواهد شد. آنچه در این میانه اهمیت می‌یابد و در صدر دغدغه‌های معرفتی تاریخ‌پژوهان می‌نشیند، این است که یافته‌های مورخان تا چه میزان

می‌تواند موجب ایصال به یقین شود؟ یافتن پاسخی منقح در گروهی شناخت معرفت تاریخی و ماهیت یقین است که در پی خواهد آمد؛ چه، آگاهی ما از ساخت تاریخ در نحوه ی یقین ما به تاریخ مدخلیت خواهد داشت (یاسپرس، ۱۳۶۳: 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، امکان 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 (معلمی، ۱۳۸۳: ۲۱؛ گری لینگک، ۱۳۸۰: ۸). از این دیدگاه، معرفت به معنای مطلق انکشاف است که نه تنها علم حصولی، که علم حضوری را نیز در برمی‌گیرد و از 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. بدیهی است معرفت در این ایستار معرفت عام نیست که مطلق انکشاف را افاده کند، بلکه گونه‌ی خاصی است که در قالب‌های متعین 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 - صرف‌نظر از مقام تحقق آن - است، اما موضوع معرفت‌شناسی پسینی مطلق معرفت در مقام تحقق آن است. در معرفت‌شناسی خاص پیشینی نیز موضوع معرفتی خاص - صرف‌نظر از مقام تحقق آن - است؛ درحالی‌که موضوع معرفت‌شناسی خاص پسینی معرفتی خاص در مقام تحقق است

(موزر، ۱۳۷۵: ۶۱؛ ظهیری، ۱۳۸۲: ۴۳ - ۴۵). معرفت تاریخی در شمار گونه‌ی اخیر قرار دارد.

افلاطون نخستین فیلسوفی 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 (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱/۱۷۱-۱۷۵؛ ژیلستن، ۱۳۸۴: ۲۷۲ و ۲۷۳).

معرفت‌شناسان، به تبع تعریف مختار افلاطون، معرفت را «باور صادق موجه» نامیده‌اند<sup>۱</sup> و کوشیده‌اند با تدقیق در مؤلفه‌های سه‌گانه‌ی آن (باور، صدق و توجیه) امکان حصول معرفت را بسنجند (شمس، ۱۳۸۴: ۵۳). به این دلیل که هر یک از مؤلفه‌های یادشده، به مثابه‌ی شرط لازم در تحقق معرفت - به معنای عام - و معرفت تاریخی - به معنای خاص - عمل می‌کند، شایسته است در مورد آن‌ها به ایجاز 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، پذیرفتنی 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 تشکیکات ادموند گتیه در این باب بگذریم، این تعریف در میان معرفت‌شناسان تقریباً قبول عام دارد. برای اطلاع از نظریه‌ی ادموند گتیه در این خصوص، (نک. گتیه، ۱۳۷۴). «آیا معرفت، باور صادق موجه است؟». ترجمه‌ی شاپور اعتماد. ارغنون. ش ۷ و ۸، صص ۳۲۱-۳۲۶.

به حمله‌ی هولاکو به بغداد و قتل خلیفه معرفت یابد 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 پدید آورد؛ زیرا معرفت همواره در درون خود آکنده از صدق است و معرفت کاذب، به لحاظ مؤلفه‌های مفهومی سازنده‌اش، ترکیبی ناسازگار می‌نماید. بر اساس این، می‌توان گفت که فرد، در صورتی به گزاره‌ی «هولاکو به بغداد حمله کرد و خلیفه‌ی عباسی را کشت»، معرفت می‌یابد که این گزاره‌ی حامل صدق را باور کند.

**شرط توجیه** گویای این معناست که در باور کردن گزاره‌ی «گ»، به منزله‌ی گزاره‌ی صادق، باید شواهد، قراین و دلایل قانع‌کننده‌ای 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، قراین و شواهد برای اثبات صدق یک گزاره استفاده می‌شود، توجیه می‌نامند که بدون آن، معرفت به حدس صائب تنزل خواهد یافت (عارفی، ۱۳۸۹: 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، ۱۳۸۴: ۱۸۷). بر اساس این، فرد در صورتی به گزاره‌ی «هولاکو به بغداد حمله کرد و خلیفه‌ی عباسی را کشت» معرفت می‌یابد که بتواند این گزاره‌ی صادق و موجه را باور کند.

### سنجش صدق گزاره‌های تاریخی

مشکل عمده‌ای 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 تاریخ‌پژوهان حکم می‌کند که برای رسیدن به هدف معرفتی خود به چیزی جز پذیرش باورهای صادق و اجتناب از باورهای کاذب نیندیشند، لازم است از نظریه‌های سنجش صدق گزاره‌ها که بی‌تردید در تمهید مقدمات معرفت نقش اساسی دارند، غفلت نورزند. 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 محکی 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 تام خبری، ترکیب خبری و یا جمله‌ی خبری یاد می‌شود (بدوی، ۱۹۸۰: ۱۰۳/۱-۱۰۲؛ المعجم، ۱۹۸۵: ۱۳۹؛ Lynch, 2001:44-45; Austin, 1979: 1/118-)

۲. واقع، یعنی آنچه گزاره درباره‌ی آن، حاکی 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 روابط 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 بر 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 «اورست مرتفع‌تر 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 (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۲۹۱). در غیر این صورت، می‌توان مطابقت را به معنای حکایت تلقی 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 نفس‌الامر (رویداد) نیست؛ چه، گزاره‌ی صادق گزاره‌ای است که مطابق با نفس‌الامر باشد (ملاصدرا، 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 به‌کار بستن نظریه‌ی مطابقت حکم به تطابق یا عدم تطابق مُحکمی و مُحکما 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 ندارد، زیرا شکافی که به لحاظ هستی‌شناختی میان مُدرک (فاعل شناسا) و مُدرک (امر واقع) وجود دارد و تلاش‌های معرفت‌شناختی قادر به پر کردن آن نیست، امکان سنجش مطابقت میان گزاره و امر واقع را ناممکن، و به تبع، احراز صدق، یعنی همان مطابقت گزاره با نفس‌الامر را دشوار می‌سازد (والش، ۱۳۶۶: ۹۰؛ شریفی، ۱۳۸۷: ۷۴ و ۷۵). 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 مُحکی امر واقع بدانیم، نه مشابه و منطبق بر آن (نک). شریفی، ۱۳۸۷: ۲۰۳).

بر اساس نظریه‌ی انسجام، صدق یک گزاره زمانی احراز می‌شود که در انسجام با مجموعه‌ای از گزاره‌های 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). پرسش این است که گزاره‌ی مورد نظر باید چگونه باشد یا چه شرایطی داشته باشد تا بتواند در انسجام با مجموعه‌ای از گزاره‌های سامانمند (قضایای مقرر) قرار گیرد؟ بی‌تردید، دادن پاسخ مناسب در گرو یافتن گونه‌ای نسبت میان گزاره‌ی مورد نظر و گزاره‌های سامانمند است تا بتوان به کمک آن به شناخت وجه انسجام در میان آن‌ها نایل شد. اگر انسجام را در کلی‌ترین معنای آن به سازگاری تعبیر کنیم، نتیجه این خواهد شد که میان گزاره‌ی مورد نظر با مجموعه‌ای از گزاره‌های سامانمند باید نوعی سازگاری یافت شود؛ برای نمونه، گزاره‌ی «مغولان به شهر نیشابور حمله کردند» در صورتی می‌تواند حامل صدق باشد که با مجموعه‌ای از گزاره‌های سامانمند، نظیر «مغولان شهر نیشابور را ویران کردند»، «مغولان کتابخانه‌ی نیشابور را آتش زدند» و «مغولان عطار نیشابوری را کشتند» سازگار باشد. به دیگر سخن، شرط تحقق مجموعه گزاره‌های سامانمند در گروی تحقق گزاره‌ی مقدم مورد نظر است. این گزاره در صورتی صادق است که با مجموعه‌ی یادشده در انسجام (سازگاری) باشد. با اینکه انسجام گرایان در تعریف مفهوم انسجام اتفاق نظر ندارند، تردیدی نیست که سازگاری منطقی باورها و گزاره‌ها، شرط نخست در تحقق یک مجموعه‌ی منسجم است. سازگاری منطقی به این دلیل لازم شمرده شده است که از نظر شهودی، پذیرش دو گزاره‌ی متناقض نامعقول است، بنابراین انسجام بر مبنای اصل امتناع تناقض طراحی شده است (دپاول، ۱۳۸۷: ۲۶).

واقعیت آن است که این نظریه نیز در تاریخ چندان کارگشا نیست (مکالا، ۱۳۸۷: ۶۶ و ۶۷). زیرا اگر تاریخ‌پژوه نتواند با قاطعیت ادعا کند که مجموعه حقایقی وجود دارد که او از صحت آن‌ها مطمئن است، شالوده‌ای در دست ندارد 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، ۱۳۶۳: ۹۷).

نظریه‌ی عمل‌گرایانه 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 نظیر 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 مشروعیت 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 یگانه‌ملاک صدق گزاره‌ها و باورها تلقی شود، راه به ورطه‌ی نسبیّت 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 رخ داده است، اما هرگز نمی‌توان گذشته را آن‌گونه که بوده است شناسایی کرد؛ زیرا میان

پژوهشگر تاریخ - به منزله‌ی فاعل شناسا - و گذشته - به مثابه‌ی متعلق شناخت - همواره نوعی شکاف هستی‌شناختی وجود دارد که پر کردن آن ناممکن است (استنفورد، ۱۳۸۴: ۲۱۳ و ۲۱۴؛ جنکینز، ۱۳۸۴: ۴۳). از این روی، 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 امکان‌پذیر ساخته است. این ناستواری از این نشئت می‌گیرد که هیچ مورخی نمی‌تواند بر تمامیت وقایع گذشته اشراف یابد و آن را بازسازی کند. دو دیگر، اینکه هیچ روایتی نمی‌تواند گذشته را آن‌گونه که بوده است در خود بتاباند؛ سه دیگر، اینکه تاریخ جلوه‌ای از دیدگاه مورخ در جایگاه «راوی» است؛ یعنی روایت او از گذشته همان تصویری است که او با ذهن و زبان خود از گذشته نشان می‌دهد (همان: ۲۲-۳۱). در واقع، وظیفه‌ی اصلی مورخ آن است که از روی آنچه که هست، آنچه را که بوده است کشف و شناسایی کند (استنفورد، 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، بازیافتنی نیست (التون، ۱۳۸۶: ۱۹ و ۲۰).

مورخان برای شناخت گذشته‌ی تاریخی زمان حال را نقطه‌ی عزیمت خود قرار می‌دهند و به گاه رفتن به گذشته، همه‌ی پیش‌فرض‌های ایدئولوژیک، روش‌شناختی و هستی‌شناختی خود را که برگرفته از زمان حال‌اند، با خود به همراه می‌برند. مورخ در گذشته‌شناسی خود برخی از رویدادها را وا می‌نهد و برخی را برمی‌گزیند. بی‌تردید، معنا و اهمیتی که رویدادها در پرتوی گزینشگری او می‌یابند، به نظام ارزشی مورخ 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 درک و دریافتی از خویش 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 بی‌وجود مورخ هم وجود دارد، و هم ذهنیت مورخ در زمانه‌ی خودش، که بی‌آن، «آن چیز دیگر» برای او بی‌معنی خواهد بود، در پیدایش معرفت تاریخی دخیل‌اند (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۳۶۰). بی‌جهت نیست که برخی از پژوهشگران معاصر معرفت تاریخی را دیالکتیک عین و ذهن خوانده‌اند و فهم تاریخی را حاصل امتزاج افق حال و گذشته شمرده‌اند، افق ممزوجی که در پرتوی تعامل و گفت‌وگوی میان افق‌های مفسر و متن شکل گرفته است (مفتخری، ۱۳۸۹: ۲؛ Gadamer, 1989: 360). چه، مورخ، 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 یاد برد که چون مورخان با ذهنیت زمان حال به گذشته باز می‌گردند و آن را مطالعه می‌کنند، این به سهم خود، هم‌نفسی در تاریخ را ناممکن خواهد ساخت (جنکینز، 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 مورخ را با میراث گذشته در متن فراهم می‌سازد. مورخ می‌کوشد به کمک زبان - با ویژگی‌های دیالکتیکی‌اش - 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 سایه‌ی هم‌کنشی حال و گذشته زاده می‌شود.

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

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

### یقین در تاریخ

نخستین پرسشی که پیرامون یقین در ذهن سربرمی‌آورد، پرسش از چیستی آن است. از یقین که قطع در باور شمرده می‌شود، از بالاترین عیار آگاهی بهره‌مند است و جایی برای هیچ گونه احتمال ستیزه‌گر باقی نمی‌گذارد، به ناپودگر شک، فراهم‌آورنده‌ی آرامش روانی، پایدارکننده‌ی حکم و تصدیق، برآمده از اندیشه و استدلال، بهره‌مند از ثبات و روشنی و زوال‌ناپذیری، یا مطابقت با واقع تعبیر کرده‌اند (رضایی، ۱۳۸۳: ۳۱). در منطق یقین را «تصدیق الجازم المطابق للواقع الثابت» خوانده‌اند (سبزواری، ۱۴۲۳: ۸۸/۱). این تعریف مؤلف مبتنی 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 والایی دارد که برخی از فیلسوفان 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 (خان‌افضلی، ۱۳۸۷: ۱۴۱). ارسطو علم یقینی را مجموعه 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. بدیهیات 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 (معلمی، ۱۳۸۳: ۵۶). ابن‌سینا 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 (خان‌افضلی، 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، صرف‌نظر از ویژگی‌های خاص صاحب معرفت و واقعیتی که معرفت کاشف از آن است، مقتضی یقین به آن باشد (مصباح، 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 روان‌شناختی و معرفت‌شناختی مورد مطالعه قرار داد (حسینی، ۱۳۷۸: ۲۸). یقین روان‌شناختی اعتقاد یا باوری است که در فاعل شناسا پدید می‌آید؛ یعنی شخص باورمند درباره‌ی صدق محتوای یک گزاره به اطمینان روانی و ذهنی می‌رسد، خواه این اعتماد و اطمینان زاینده‌ی قراین 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 واقعیات‌ها باشند که با تحریک دریافت‌کننده‌های حسی او به نحوی موجب ایجاد باور

در وی شده باشند (گری لینگ و دیگران، ۱۳۸۰: ۱۹). به دیگر سخن، می‌توان گفت که یقین روان‌شناختی نوعی حالت روانی و نفسانی است که در افراد به گونه‌های متفاوت ظهور می‌کند، اما یقین معرفت‌شناختی که از آن به یقین منطقی و گزاره‌ای تعبیر می‌شود، یقینی ریشه‌دار و شالوده‌مند است که محمولی را بر موضوع، به جزم، حمل می‌کند و در واقع، جزم صد در صد به قضیه است (طوسی، ۱۳۷۶: ۳۶۰). این نوع یقین، بر خلاف یقین روان‌شناختی، به تضمین نیاز دارد. تضمین یا توجیه به سهم خود، از طریق وثوق مبانی معرفت‌دلائل دستیابی به معرفت و منابع آن حاصل می‌شود. بنابراین، یقین معرفت‌شناختی زمانی حاصل می‌شود که فرد شواهد لازم برای اثبات مدعیات خود در اختیار داشته باشد؛ به گونه‌ای که جای هیچ‌گونه 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 معرفت‌شناختی مستلزم یقین روان‌شناختی است، اما هر یقین روان‌شناختی مستلزم یقین معرفت‌شناختی 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 حاصل‌شدنی باشد، از جنس یقین روان‌شناختی است، نه معرفت‌شناختی. این سخن قدری 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 روبه‌رو است، این است که چگونه همه‌ی آنچه را که در گذشته اتفاق افتاده است، به حیطه‌ی شناخت بکشاند و چگونه آن را روایت کند؟ (Murphey, 2009: 1; Mandelbaum, 1977: 25) 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. تاریخ‌پژوه با کنش‌ها و

نیت‌های افراد و گروه‌هایی از گذشته سر و کار دارد که به شکل انکارناپذیری با کنش‌ها و نیت‌های امروزی ما تفاوت دارند و ما فقط می‌توانیم معنای آن‌ها را حدس بزنییم و هرگز اطمینان نمی‌یابیم که آیا توانسته‌ایم آن‌ها را درست بفهمیم و درست معرفی کنیم یا نه. تاریخ‌پژوهان نتیجه‌ی کار خود را با ابزار زبان بیان می‌کنند و هیچ معلوم نیست که تا کجا تابع شیوه‌های بیان دوران خود، مجازهای بیان و محدودیت‌های واژگانی، دستوری و نحوی‌اند. ظرفیت تاریخ‌پژوهان در رسیدن به حقیقت عینی، بیش 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 ما می‌رسند (کار، ۱۳۵۶: ۵۰). از این روی، برخی ادعا کرده‌اند که تمام تاریخ اندیشه‌ای از گذشته است که در ذهن مورخ بازسازی و بازآفرینی شده است (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۳۸۱؛ Oakshatt, 1977: 103). حتی اگر از گزینشگری مورخ به مثابه‌ی سوگیری او درگذریم، این حقیقت انکارناپذیر که داوری‌های تاریخی کم و بیش با احکام ارزشی درآمیخته‌اند، مسئله‌ای نیست که به سادگی بتوان از کنار آن عبور کرد و از قبیل آن انتظار وصول به یقین داشت (ادواردز، ۱۳۷۵: ۵۳؛ مرادی، ۱۳۹۰: ۱۳۸ و ۱۳۹؛ درای، ۱۳۸۰: ۱۷۰). این حقیقت زمانی نمود بیشتری می‌یابد که مورخ بخواهد افکار عاملان و فاعلان تاریخی را در ذهن خود بازاندیشی و بازآفرینی کند. بی‌تردید در این کار پیش‌زمینه‌ها، 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 رخ داده در ادوار پیشین نایل شود (نک. کالینگوود، ۱۳۷۵: ۱۷۶؛ رضوی، ۱۳۹۱: ۱۳۲). این نکته را نباید از نظر دور داشت که فهم تاریخی هیچ‌گاه 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 گسترده‌تر می‌شوند، فهم مورخان نیز در شناخت حوادث گسترده‌گی بیشتر می‌یابد (سروش، ۱۳۷۰: ۲۵۷). مورخ با گزینش مواد و مصالحی که از

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

بدیهی است این گزینش نیز با یک تفسیر ذهنی صورت می‌پذیرد؛ تفسیری که محصول ادراک و استنباط شخصی او در مقام فاعل شناساست، و بدون شک، پیش‌زمینه‌های فکری، تربیتی، فرهنگی و ایدئولوژیک او در این کار دخالت اساسی دارند. به دیگر سخن، تفسیر تلاشی برای فهم‌پذیر 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 درک 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 دارند (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 نمی‌توانند همه‌ی گذشته را در خود بتابانند؛ بنابراین هر فهمی از گذشته فهمی ناکامل و غیردقیق، و به تبع، غیریقینی است (Murphey, 1994: 264). زمانی که فاعل شناسا (تاریخ‌پژوه) 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 شناسا مطابق با واقع باشد (رازی، ۱۴۱۱: ۳۶۲).

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



استقرایی امکان دارد که مقدمات صادق به نتیجه‌ی کاذب بینجامند (اکاشا، ۱۳۸۷: ۲۵). معرفت تاریخی چون بر استقرای تام مبتنی نیست و ابتنا‌ی آن بر مشهورات و مظنونات است، از قطعیتی که در علوم طبیعی به واسطه‌ی تجربه و مشاهده‌ی مستقیم حاصل می‌شود، بهره‌مند نیست. به همین دلیل تاریخ، از حیث افاده‌ی یقین، در نازل‌ترین مراتب علوم جای دارد (زرین کوب، ۱۳۷۰: ۱۳۶). بی‌سبب نیست که برخی از متفکران معاصر ادعا کرده‌اند که «آنچه از تاریخ می‌توان استحصال کرد، حتی اگر کمال دقت هم در آن به کار رفته باشد، چیزی جز ظن و احتمال نخواهد بود. بنابراین، جست‌وجوی یقین در تاریخ، مانند غبار گرفتن از دریاست» (ملکیان، ۱۳۸۹: ۱۰۵).

آنچه در تاریخ می‌توان از آن به یقین تعبیر کرد، همان یقین روان‌شناختی است. چه، در این فرایند علاقه‌ی فراوان مورخ به موضوع باور، تعصب، انس و الفت طولانی با یک مسئله، بزرگی و عظمت مورخ نزد فاعل شناسا، زشتی و ناپسندی دیدگاه مقابل، بزرگی نظریه‌پرداز، زیاده‌روی در اعتماد به راوی و حسن ظن به او می‌توانند در باور به یک گزاره موجب یقین روان‌شناختی شوند. برای نمونه، عبارت «من بر این باورم که...» از صدق شخصی [و به تبع آن، از یقین روان‌شناختی] بهره‌مند است، چون چیزی بیش از یک اظهارنظر و وصف‌الحال شخصی نیست و تعمیم‌دادنی به دیگران نیست (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷: ۱۰۱). تردیدی نیست که نه ویژگی‌های انسان‌ها شبیه 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 هرگز 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 نباید 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» تعبیر

می‌شود. در «دانش از راه گواهی» شناختی که از شخصیت مدعی (مَن قال) و خصوصیات و ویژگی‌های علمی، اخلاقی و شخصیتی او در دست است، نقش اساسی در پذیرش یا رد مدعای او (ماقال) ایفا می‌کند. با این حال، نباید پنداشت که «دانش از راه گواهی» فاقد حجیت و اعتبار معرفت‌شناختی است؛ چه، این امر در تاریخ فرهنگ اسلامی هم در سنت فقهی و اصولی پیشینه‌ای طولانی دارد و هم در سنت روایی و حدیثی.

کوتاه سخن اینکه، گرچه می‌توان ادعا کرد که بخش اعظم معرفت بشری (از جمله تاریخ) متکی به «دانش از راه گواهی» است، در مطالعات تاریخی می‌توان 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 شتابزدگی و سبق ذهنی باید به شدت اجتناب کرد و زمانی به تصدیق یک گزاره پرداخت که جای هیچ گونه تردیدی در صدق آن باقی نمانده باشد (دکارت، ۱۳۸۵: ۸۴).

### نتیجه‌گیری

معرفت تاریخی در شمار معرفت‌های گزاره‌ای شناخته می‌شود. گزاره‌های تاریخی به این دلیل که حامل حکمی در ثبوت یا نفی چیزی‌اند و بر یک رویداد خاص دلالت می‌کنند و مدلول آن‌ها خارج از ذهن مورخ قرار دارد، از حیث منطقی در زمره‌ی قضایای «حمله‌ی شخصی خارجیه» جای دارند. این گونه گزاره‌ها از آن جهت به «مرکب تام خبری» معروف‌اند که قابلیت اتصاف به صدق و کذب دارند. سنجش صدق گزاره‌های تاریخی همواره در کانون دغدغه‌های تاریخ‌پژوهان جای داشته است. آن‌ها بر اساس یک عهد نانوشته می‌کوشند جز به صدق سخن نگویند و در مراحل پژوهش خود جز به گزاره‌های صادق تکیه نکنند، اما مشکل عمده بر سر راه آن‌ها چگونگی سنجش

صدق گزاره‌های تاریخی است تا در پرتوی آن بتوان به ایقان و اتقان 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 را دارند و آنچه تا کنون ملاک عمل تاریخ‌پژوهان در سنجش صدق گزاره‌های تاریخی قرار داشته است، اتکای آن‌ها به نظریه عمل‌گرایانه بوده است تا به مدد آن بتوانند استحصال «دانش از راه گواهی» را که شیوه‌ی مختار تاریخ‌پژوهی است، موجه سازند. در این شیوه که از آن به مستندسازی تعبیر می‌شود، نگاه تاریخ‌پژوهان در درجه‌ی اول به شخص مدعی (مَن قال) است. گذشته از اینکه شخصیت و اعتبار علمی و اخلاقی مدعی (مَن قال) می‌تواند پشتوانه‌ی مدعی او (ماقال) قرار گیرد و در پذیرش یا رد آن ایفای نقش کند، تاریخ‌پژوه در مواجهه با گزاره‌های صادرشده از سوی او با عین واقع‌ی خارجی روبه‌رو نیست؛ بلکه با گزارشی از آن رویداد سر و کار دارد که از صافی ذهن راوی عبور کرده و با شایسته‌ها و ناشایسته‌های او درآمیخته است.

تردیدی نیست تا زمانی که فاعل شناسا (تاریخ‌پژوه) از راه دلیلی ویژه نتواند خصیصه‌هایی نظیر باور، جزم، صدق و زوال‌ناپذیری را از گزاره‌های تاریخی استحصال کند، هرگز نمی‌تواند به یقین گزاره‌ای (معرفت‌شناختی) دست یابد. فقدان این مبانی، نه تنها امکان وصول به ایقان و اتقان را نامقدور 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 به‌جای‌مانده 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 وقایع گذشته روی آورد تا به نزدیک‌ترین و محتمل‌ترین تصور از آن

نایل شود و نوعی آرامش و اعتماد (یقین روان‌شناختی) در خود درباره‌ی شناخت گذشته پدید آورد.

بدیهی است آنچه مورخ بدان دست می‌یابد، 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 (معرفت‌شناختی) ناهموار می‌سازد، زیرا یقین معرفت‌شناختی که از آن به قطع در باور تعبیر می‌شود، جای هیچ‌گونه احتمال ستیزه‌گر را باقی نمی‌گذارد و پیوسته بر ایقان دست‌یافته اتقان دارد و امکان نقیض آن را کاملاً منتفی می‌سازد.

### منابع

- احمدی، بابک (۱۳۸۶). **رساله تاریخ**. تهران: نشر مرکز.
- ادواردز، پل (۱۳۷۵). **فلسفه تاریخ**. ترجمه‌ی بهزاد سالکی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- استنفورد، 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.
- اکاشا، سمیر (۱۳۸۷). **فلسفه علم**. ترجمه‌ی هومن پناهنده. تهران: نشر فرهنگ معاصر.
- التون، جی. آر. (۱۳۸۶). **شیوه تاریخ‌نگاری**. ترجمه‌ی منصوره اتحادیه. تهران: نشر تاریخ ایران.

انتخابی، نادر (۱۳۸۰). **رمون آرون: نقد تاریخ و سیاست در روزگار ایدئولوژی ها**. تهران: هرمس.

بدوی، عبدالرحمن (۱۹۸۰). **منطق ارسطو**. بیروت: دارالقلم.

جنکینز، کیت (۱۳۸۴). **بازاندیشی تاریخ**. ترجمه‌ی ساغر صادقیان. تهران: نشر مرکز.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). **معرفت‌شناسی در قرآن**. قم: انتشارات اسراء.

حجت، مینو (۱۳۸۷). **بی دلیلی باور**. تهران: انتشارات هرمس.

حسینی، مالک (۱۳۷۸). **«درباره یقین»**. کیان. ش ۴۷.

حضرتی، حسن (۱۳۸۱). **تأملاتی در علم تاریخ**. تهران: انتشارات نقش جهان.

خان افضلی، جمعه (۱۳۸۷). **«یقین؛ پیشینه، انواع و تعاریف»**. معارف عقلی. ش ۱۰.

دپاول، مایکل (۱۳۸۷). **بازگشت به مبنای سستی**. 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). **گفتار در روش راه بردن عقل**. ترجمه‌ی محمد علی فروغی. به کوشش علیرضا سپهری. مشهد: انتشارات مهر دامون.

رازی، محمد فخرالدین (۱۴۱۱). **المباحث المشرفیه فی علم الالهیات و الطبیعیات**. قم: مکتبه بیدار.

رضایی، مرتضی (۱۳۸۳). **«هویت‌شناسی یقین»**. معرفت فلسفی. ش ۶.

رضوی، ابوالفضل (۱۳۹۱). **فلسفه انتقادی تاریخ**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۰). **تاریخ در توازن**. تهران: امیرکبیر.

ژیلسن، اتین (۱۳۸۴). **روح فلسفه قرون وسطی**. ترجمه‌ی علیمیراد داوودی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

سبزواری، ملاحادی (۱۴۲۳). **شرح المنظومه**. 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 ثبوتی صدق قضایا**. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

شمس، منصور (۱۳۸۴). **آشنایی با معرفت‌شناسی**. تهران: طرح نو.

طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

طوسی، نصیرالدین (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: دارالمشرق.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۲). **المنقذ من الضلال**. ترجمه‌ی صادق آئینه‌وند. تهران: امیرکبیر.

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸). **تاریخ فلسفه**. ترجمه‌ی سید جلال‌الدین مجتبیوی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

کار، ای. اچ. (۱۳۵۶). **تاریخ چیست**. ترجمه‌ی حسن کامشاد. تهران: انتشارات خوارزمی.

کالینگود، آر. جی. (۱۳۸۵). **مفهوم کلی تاریخ**. ترجمه‌ی علی اکبر مهدویان. تهران: نشر اختران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). «**طبیعت انسانی و تاریخ انسانی**». ترجمه‌ی مصطفی ملکیان. *روش شناسی علوم انسانی*. ش ۹.

گتیه، ادموند (۱۳۷۴). «**آیا معرفت باور صادق موجه است؟**». ترجمه‌ی شاپور اعتماد. *ارغنون*. ش ۷ و ۸.

گری لینگ، ای. سی. و دیگران (۱۳۸۰). **نگرش‌های نوین در فلسفه**. ترجمه‌ی یوسف دانشور و دیگران. قم: مؤسسه فرهنگی طه و دانشگاه قم.

لیتل، دانیل (۱۳۸۱). **تیین در علوم اجتماعی**. ترجمه‌ی عبدالکریم سروش. تهران: انتشارات صراط.

مرادی، مسعود (۱۳۹۰). **فلسفه تاریخ**. تهران: انتشارات به نگار.

مصباح، مجتبی (۱۳۸۶). «**درآمدی بر احتمال معرفت شناسی**». *معرفت فلسفی*. س ۴. ش ۳.

معلمی، حسن (۱۳۸۳). *معرفت شناسی*. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

مفتخری، حسین (۱۳۸۹). «**معرفت تاریخی؛ دیالکتیک عین و ذهن**». کتاب ماه تاریخ و جغرافیا. ش ۴۳.

مکالا، سی. بی. یین (۱۳۸۷). **بنیادهای علم تاریخ**. ترجمه‌ی احمد گل محمدی. تهران: نشر نی.

ملایی توانی، علیرضا (۱۳۸۶). **درآمدی بر روش پژوهش در تاریخ**. تهران: نشر نی.

- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۱۶). «رساله التصور و التصدیق». 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. (۱۳۶۳). مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ. ترجمه‌ی ضیاء‌الدین طباطبایی. تهران: امیرکبیر.
- ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۸۷). در باب یقین. ترجمه‌ی مالک حسینی. تهران: انتشارات هرمس.
- یاسپرس، کارل (۱۳۶۳). آغاز و انجام تاریخ. ترجمه‌ی محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات 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. Mashall, 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.

Mandelbaun, Maurice(1977). **The Anatomy of Historical Knowledge**. Johns Hopkins University Press.

Murphey, Murray G. (1994). **Philosophical Foundations of Historical Knowledge**. New York: State University of NewYork press.

Murphey, Murray G. (2009). **Truth and History**. New York: State University of New York. press.

Oakshatt, M. (1977). **Experience & It's Methods**. Cambridge University press.