

تخیل پیشینی و معرفت تاریخی: کالینگوود و ایده تاریخ

سمیرا الیاسی^۱

چکیده

هدف از این پژوهش، تحلیل نظریه آر. جی. کالینگوود درباره تاریخ برای نشان دادن ابهام‌هایی اساسی در آن است. ابهام‌هایی که به باور نگارنده، دال بر وجود تعارضی ناگزیر میان دو اصل بنیادین معرفت‌شناسی کالینگوود است؛ یعنی قول به تاریخت ذهن و حیات آدمی و باور به امکان بازآفرینی دقیق گذشته از طریق عنصر پیشینی تخیل تاریخی. با وجود این، با علم به تفسیری بودن نتایج خویش، راه را برای تأملات بیشتر باز خواهیم دانست.

واژه‌های کلیدی: تاریخ، تخیل پیشینی، تاریخت، روش‌شناسی، معرفت تاریخی.

مقدمه

طرح مسئله علم بودن یا نبودن تاریخ، عمری نسبتاً کوتاه دارد؛ اما این به هیچ روی به معنای اندک بودن مطالعات در این زمینه نیست و به حق می‌توان مدعی شد که دست کم از قرن نوزدهم تا

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه غرب، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

کنون، مسئله تاریخ در رأس تلاش‌های معرفت‌شناختی بوده است. پژوهش درباره این پرسش که تاریخ را به چه معنا می‌توان معرفت دانست، هسته اصلی تمام این تلاش‌هاست و افرادی چون ویکو، هگل، برادلی، کروچه، دیلتای و کالینگوود^۱، تنها تعدادی از متفکرانی هستند که بخش عمده تأملات خویش را صرف واکاوی این پرسش کرده‌اند.

هدف این مقاله، تحلیل معنای این پرسش و ارزیابی پاسخ کالینگوود به آن است. در پایان می‌کوشیم تا این پاسخ را با طرح پرسش‌های دیگری به چالش بکشیم که در گفتار معرفتی کالینگوود پاسخی نیافته‌اند و بنابراین، دال بر کاستی‌های موجود در این گفتارند.

تاریخ در گذر تاریخ: نگاهی کلی به موقعیت معرفتی نظریه کالینگوود

تاریخ چیست؟ پاسخ به این پرسش کوتاه، به تأمل در انبوه پرسش‌های نهان در دل آن وابسته است. این پرسش‌ها دست کم از زمانی که فرانسیس بیکن^۲ معرفت تاریخی را مربوط به قوه حافظه و یکی از سه قلمروی اصلی دانش انسانی تعریف کرد، همواره بخشی از تأملات فلسفی و معرفت‌شناختی بوده‌اند. برخی از این پرسش‌ها عبارت‌اند از: تاریخ به چه موضوعاتی می‌پردازد؛ چه روش‌هایی دارد؛ نتایج معرفتی آن کدام است و اصلاً به چه معنا و مجوزی آن را معرفت باید خواند.

پرسش اخیر بسیار بیشتر اهمیت دارد و همواره از سوی فیلسوفان پیرو سنت افلاطون مناقشه‌برانگیز بوده است؛ زیرا از نظر آن‌ها دو شرط لازم معرفت، ثبات موضوع و کلیت احکام مربوط به آن است؛ درحالی که تاریخ، معرفت به امور ناپایدار است. بنابراین این فیلسوفان، چنین تعریفی را ذاتاً متناقض می‌دانند و امکان برپایی نظامی معرفتی به نام تاریخ را منکر می‌شوند.^۳ یافتن

1. Collingwood, Robin George, (۱۹۴۳-۱۸۸۹)

2. Bacon, Francis (1561-162).

۳. برای نمونه، آرتور شوپنهاور در کتاب جهان همچون اراده و تمثل، در انکار معرفت تاریخی چنین می‌گوید: «علوم از آن رو که نظام‌هایی از مفاهیم‌اند، همیشه از انواع سخن می‌گویند؛ تاریخ از افراد می‌گوید و بنابراین، معرفت به چیزهای فردی است؛ اما این امری ذاتاً متناقض است.» برای اطلاعات بیشتر نک:

- Plantinga, Theodore, *Historical understanding in the thought of Wilhelm Dilthey*, Edwin Mellen Press, 1992, pp.8-10.

پاسخی برای این اشکال و اعاده حیثیت از اعتبار دانش تاریخی، وجهه همت متفکرانی شد که از قرن هفدهم و در هیئت جنبش تاریخی، به تأملات معرفت‌شناسانه درباره تاریخ پرداختند و به موازات، پرسش‌های بیشتری مطرح کردند. جایگاه خاص کالینگوود در میان آن‌ها، به دلیل رویکردی او به هر دو طرف انتقادی است؛ چه، او هم معرفت تاریخی را معتبر می‌داند و هم عملکرد بیشتر نمایندگان جنبش تاریخی را هم در نهایت درگیر همان کوتاه‌بینی می‌بیند که هرگز از آرمان یونانی معرفت ریاضی و فرزند خلف آن در عصر جدید، یعنی تلقی اثبات‌گرایانه^۱ رها نشده است. بنابراین خود در پی تعریف و تثبیت معنای تازه‌ای از تاریخ است که بدون افتادن در این دام دوسویه، قلمروی مستقل خود را در شبکه جامع معرفت انسانی تعریف کند. نتیجه کار، نظریه تاریخی منحصر به فردی است که البته، مانند هر آموزه معرفتی دیگر، رد ناگزیر تفکرات پیشین بر پیکر آن پیدا است؛ برای نمونه او هم وامدار تلقی خاصی از فلسفه است که وظیفه نخست آن را تأملات دقیق معرفت‌شناسانه می‌داند و هم ذیل نظریه دیرپای تاریخی‌نگری قرار دارد که بر اساس آن «زندگی و واقعیت، چیزی جز تاریخ نیستند.» (Routledge, 2000: 355) بدیهی است که فهم درست نظریه کالینگوود، تنها پس از کشف و تحلیل مؤلفه‌های اصلی آن ممکن خواهد بود. در دو بخش بعدی این جستار درباره همین موضوع مهم بحث خواهیم کرد.

تاریخ، بازآفرینی تجربه گذشته

موضوع اندیشه تاریخی از زمان هرودوت تا کنون، افعال آدمیان در گذشته است؛ اما چرا چنین است. چرا مورخان تنها افعال انسانی را شایسته موضوعیت در معرفت تاریخی می‌پندارند؟ چرا پدیدارهای عظیمی، چون زلزله، سیل یا توفان امور تاریخی به شمار نمی‌روند؟ کالینگوود در پاسخ، به ماهیت کلی افعال انسانی اشاره می‌کند؛ زیرا در این افعال می‌توان دو جنبه درونی و

۱. اثبات‌گرایی یا پوزیتیویسم، جریانی فکری است که سرچشمه آن، علوم اجتماعی قرن نوزدهم و فلسفه اوایل قرن بیستم است. ایده اصلی این جریان، عقیده به وجود یک کلان‌روش علمی واحد در هر دو حوزه علوم طبیعی و علوم اجتماعی است. امری که به زعم کالینگوود، ناشی از خلط گمراهانه این دو حوزه کاملاً متمایز است؛ بنابراین می‌کوشد تا روشی منحصر به فرد را در قلمروی معرفت تاریخی تثبیت کند که مدافع استقلال ماهوی متعلقات این قلمرو باشد.

بیرونی را از هم تمیز داد. جنبه بیرونی، همان بخش مشاهده‌پذیر و خارجی کنش انسانی است و جنبه درونی، فکری است که در ذهن فاعل کنش وجود داشته و او را به انجام آن کنش خاص واداشته است. رسیدن به این درونی بودن که در زبان ویکو^۱ «معنا» خوانده می‌شد، غایت مطلوب تأمل تاریخی است؛ بنابراین «به این دلیل که انسان، تنها موجودی است که می‌تواند کنش‌هایش را به تجلی افکارش بدل کند»، او را تنها موضوع تأمل تاریخی می‌دانیم. (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۲۷۴) تأملی که هدف از آن، نه تنها بازسازی یک واقعه، بلکه رسیدن به فکر نهفته در پس آن است. تحقق این کار، تنها با بازاندیشی این فکر در ذهن خود مورخ امکان‌پذیر خواهد بود:

مورخ با خواندن فلسفه افلاطون می‌کوشد بداند، افلاطون هنگامی که اندیشه خودش را در الفاظ خاصی تبیین می‌کرده، چه فکر می‌کرده است. تنها راهش این است که خود نیز به آن‌ها فکر کند. این، در واقع معنایی است که ما از "فهمیدن" کلمات در نظر داریم.... تاریخ اندیشه و بنابراین همه تاریخ، عبارت است از بازآزمودن اندیشه گذشته در ذهن خود مورخ (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۲۷۳).

سؤالی که اینک به ذهن می‌آید، درباره چگونگی امکان این بازسازی است؛ چگونه می‌توان فکری زاینده ذهنی دیگر و برآمده از بافت زمانی کاملاً متفاوت را دوباره در ذهن آفرید و در ضمن، به مطابقت کامل این فکر دوم با آن‌چه در واقع در ذهن فاعل کنش تاریخی وجود داشته است، باور داشت؟ چنین عبوری از مرزهای قاطع فرهنگی و زیستی و در نهایت غلبه بر آن شکاکیت فرساینده تاریخی چگونه ممکن می‌شود؟ کالینگوود برای پاسخ، نظریه خود را با «تخیل پیشینی» توضیح می‌دهد که برجسته‌ترین و نیز ابداعی‌ترین عنصر روش‌شناسی اوست و بنابراین شایسته است که بخش مستقلی از این جستار را به شرح و تحلیل آن اختصاص دهیم.

تخیل پیشینی

تأمل درباره هر واقعه خاص تاریخی، با تفسیر منابع برجای مانده از آن واقعه ممکن می‌شود؛ اما خود این تفسیر چگونه انجام می‌شود؛ به سخن دیگر، مورخ چه موضعی در برابر منابع دارد و به چه معنا، رأی نهایی خود را درباره واقعه تاریخی استوار می‌کند. رایج‌ترین پاسخ را نظریه سنتی تاریخ

1. Vico, Giambattista, (1668- 1744).

می‌دهد؛ بر مبنای این نظریه دیرپا، آن چه در اختیار مورخ هست، مجموعه اظهاراتی مرتبط با آن واقعه است که از پیش به شکل حاضر و آماده وجود دارند. کار مورخ، تنها یافتن این اظهارات و بعد، انتخاب آن‌هایی است که با یکدیگر هم‌خوانی دارند و با قرار گرفتن در کنار هم، از آن واقعه تاریخی روایتی منسجم و اعتماد‌کردنی می‌دهند. کالینگوود این نوع تاریخ‌نگاری را «سرهم‌بندی» می‌داند و برای رد آن، براهینی اقامه می‌کند که هسته تمام آن‌ها، خودمختاری مورخ در گزینش این منابع و بعد، نقد و تفسیر آن‌ها است. (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۳۰۰-۳۰۱). کالینگوود این خودمختاری را واقعیت روشنی می‌داند که عملاً در نظریه سنتی تاریخ نیز حضور دارد؛ مگر نه این است که مورخ از میان منابع فراوان و گاه متعارض که در اختیار او هست، برخی را انتخاب دست می‌کند و آن‌ها را مدرک می‌خواند؟ مگر همین انتخاب، در عمل به معنای حذف دسته دیگری از منابع نیست و مگر نه این است که هر مورخ بادرایتی، گاه در جریان کار خود به نتایجی می‌رسد که به صراحت ناقض اظهارات برخی منابع تاریخی‌اند؟

نمود صریح‌تر این خودمختاری در چگونگی شکل دادن به بنای روایت تاریخی ظاهر می‌شود؛ روشن است که در هیچ واقعه تاریخی، ما اظهاراتی درباره‌ی کل مراحل و اجزای آن واقعه در دست نداریم. منابع، تنها تکه‌هایی از آن واقعه‌اند که مستقیم سخن می‌گویند و مورخ است که با تأمل در مراحل بیان شده، مراحل میانی و از قلم‌افتاده را حدس می‌زند و روایتی منسجم و معنادار می‌سازد. کالینگوود این طرز بنای روایت تاریخی را «تاریخ سازنده» می‌نامد: من تاریخ سازنده را این دانسته‌ام که در میان اظهارات عاریه گرفته شده از مراجع مان، اظهارات دیگری را که در آن‌ها مستتر است، بگنجانیم. به این ترتیب، وقتی مراجع به ما می‌گویند، سزار یک روز در روم بود و چند روز بعد در گل و هیچ چیز دیگری درباره سفر او از یک نقطه به نقطه دیگر نمی‌گویند، ما با وجدان کاملاً آسوده این را در آن میان می‌گنجانیم که او در این مدت در سفر بوده است. (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۳۰۴).

این کار حدس اظهارات بیان نشده، چگونه رخ می‌دهد؟ کالینگوود در عبارت بالا از استتار این اظهارات در دل سخنان بیان شده می‌گوید. به این معنا که حتی در تاریخ سازنده هم روایت مورخ در نهایت به رأی منابع وابسته است؛ اما با این تفاوت که مورخ در این جا، نه دیگر پذیرای

گفته های مستقیم آنان، بل ناقد سخت گیری است که می کوشد تا با طرح سؤالات هوشمندانه و تفسیری شکل، معانی ای را از دل منابع بیرون کشد که به کارش می آیند و به روایتش معنا می بخشند. معیار نهایی او در این کنش تفسیری، چیزی است که کالینگوود، "تخیل پیشینی" می نامد:

تخیل، آن قوه کور ولی ناگزیر، که بدون آن، چنانکه کانت نشان داده است، نمی توانیم جهان پیرامونمان را درک کنیم، برای تاریخ هم به همان طریق ضروری است. این است که با عمل پیشینی خویش و نه به شکل هوسبازانه مانند وهم، تمام کار بنای تاریخی را انجام می دهد (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۳۰۵-۳۰۶).

تخیلی خواندن این فرآیند به این دلیل است که چیزی را بر ذهن حاضر می کند که متعلق تجربه حسی آن نیست. در مثال سزار کالینگوود، عدم امکان تجربه مستقیم واقعه تاریخی برای مورخ، مؤید فعالانه بودن این تخیل و ماهیت ذهنی آن نیز هست و این، همان چیزی است که به کالینگوود مجال می دهد تا تخیل را پیشینی بخواند و اندیشه تخیلی را چنین تعریف کند: «اندیشه ای که بخشی از دارایی ذهنی هر کس است و خود در حدی که وقوف می یابد، داشتن ذهن چیست، کشف می کند که صاحب آن است... اندیشه تخیل تاریخی، صورت قائم به ذات، خودمختار و موجه فکر است.» (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۳۱۴).

این جاست که می توان مورخ را با بازپرسی مقایسه کرد که در پی کشف راز یک ماجرای جنایی است. آنچه او در اختیار دارد، شواهدی ناقص از صحنه جنایت، اظهارات یکی، دو شاهد و چند فرد مظنون به قتل است. بدیهی است، اگر او بخواهد به سبک مورخ سنتی به سخنان شاهدان و مظنونین اعتماد کند، نتیجه ای عایدش نخواهد شد و ناچار خواهد بود پرونده را مختوم اعلام کند. روش زیرکانه، آن است که نخست درباره طرز زندگی مقتول، اموال و موقعیت اجتماعی او و روابط خاصش با تمام کسانی که در معرض اتهام اند، تحقیق کند و بعد با پرسش های هوشمندانه و گاه غیرمستقیم، مظنونین را به واکنش وادارد و اظهارات آن ها را در زمینه کل ماجرا چنان تفسیر کند که نشانی از ابهام یا تناقض در آن ها بیابد. در این مرحله، باید به یاری تخیل خویش، صحنه جنایت را با توجه به سرنخ هایی که به دست آورده است، در ذهن خود مجسم کند و در صورتی

که این روایت چیزی معنادار و منطقی باشد، دیگران نیز با رغبت آن را می‌پذیرند و به درایت بازپرس، آفرین خواهند گفت. معیار نهایی صحت این روایت، هم‌خوانی آن با شواهد مادی برجای مانده از صحنه قتل است که در این صورت، خود قاتل را نیز وادار به تأیید آن و اقرار به جنایت خواهد کرد.

غایت مطلوب مورخ نیز چنان‌که گفتیم، نشان دادن تخیلی کنش تاریخی برای رسیدن به فکری است که عامل تاریخی را به انجام آن کنش واداشته است؛ اما او بر خلاف بازپرس، امکان رویارویی مستقیم با عامل کنش و به پرسش کشیدن او را ندارد؛ بنابراین هر چه هم درایت به خرج دهد، ممکن است در تفسیر شواهد به خطا برود یا امری را از قلم بیندازد یا در مسئله‌ای به ظاهر جزئی فریب بخورد. در این صورت چه بر سر وثاقت تأمل، یعنی تلاش برای بازسازی مطابق با واقع اندیشه گذشته می‌آید؟ چه معیاری وجود دارد که به مورخ اطمینان می‌دهد که آن‌چه در ذهن بازسازی کرده، عیناً همان فکری است که در ذهن عامل کنش تاریخی وجود داشته است؟

تأمل بیشتر در مفهوم احیای عینی یک فکر، جدی بودن این شبهه را بیشتر تقویت می‌کند؛ هر برهه خاص زمانی، بر سازنده بستر فکری و فرهنگی متفاوتی است که منشأ الگوهای فکری و رفتاری منحصر به فردی می‌شود؛ الگوهایی که گذار از آن‌ها به فراروی مورخ از حدود زمانی عصر خویش مشروط است. واقعیت دیگر، تفرّد و یگانگی ناگزیر آدمیان است که به نظر می‌رسد، حتی در مرزهای یک بستر فکری و زمانی به ظاهر مشترک، همچون سدّی نفوذناپذیر، مانع انتقال دقیق امور درونی آن‌ها به یکدیگر می‌شود. با این وضعیت، چگونه می‌شود از ایده احیای عینی فکر فاعل کنش تاریخی در ذهن مورخ دفاع کرد؟ پاسخ کالینگوود در این جا، بحث را به تعریف پیشین او از تأمل تاریخی، یعنی خودشناسی ذهن مورخ پیوند می‌زند؛ به بیان او، فکر هرگز نمی‌تواند ابژه صرف باشد. (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۳۶۴). این به آن معناست که فکر را نمی‌شود همچون چیزی عینی در برابر ذهن قرار داد و چون ناظری بیرونی آن را شناخت؛ زیرا فکر، مانند خود ذهن از جنس پردازش و فعالیت است و بنابراین تنها در صورتی می‌شود آن را اندیشید که خود همچون فعالیت، در ذهن احیا شود. فکر کردن درباره قضیه فیثاغورث زمانی رخ می‌دهد که من آن را با تمام مؤلفه‌هایش دوباره بیندیشم و این، یعنی فرآیندی را که فیثاغورث در هر بار فکر کردن به این

قضیه طی می‌کرد، طی کنم. فهم هر باره و مناقشه‌ناپذیر این قضیه در بسترهای متفاوت زمانی، نشانگر احیای پذیری دوباره آن در ذهن افراد مختلف است. فاصله زمانی میان دو فعل اندیشه، به تنهایی نمی‌تواند دال بر عدم امکان تطابق آن دو باشد و کسانی که این مطلب را انکار می‌کنند، به ماهیت خاص فکر و تفاوت آن با جریان شعور محض پی نبرده‌اند. مراد کالینگوود از شعور محض، تجربه‌های حسی بی‌واسطه‌ای، چون احساس سرما است؛ یعنی توالی حالاتی درونی در طول زمان که در هنگام رخ دادنشان فرد آن‌ها را صرفاً تجربه می‌کند؛ بی‌آن‌که خود این تجربه، متعلق کنش آگاهانه او قرار گیرد؛ اما فکر دقیقاً همان چیزی است که از این جریان بی‌واسطه شعور فراتر می‌رود و آن را همچون کلیتی واحد که متعلق تجربه یک فرد خاص است، درک می‌کند. (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۳۶۲).

کالینگوود می‌پذیرد که هر فکر، از آن جهت که همیشه فکر فرد خاصی است و در بستر فرهنگی خاص و لحظه روانی ویژه‌ای رخ می‌دهد، نوعی بی‌واسطگی نیز در خود دارد که از آن حیث، احیای فکر را ناممکن می‌کند. تجربه دوباره یک فکر در همان بستر روانی و حسی عامل آن، برای اذهان دیگر ممکن نیست؛ زیرا این بستر روانی، نه چیزی از جنس آگاهی و بنابراین فرارفتنی از حدود زمانی، بلکه عین بی‌واسطگی و بنابراین فردیت محض است. با وجود این، جنبه آگاهانه فکر به آن امکان می‌دهد تا به شرط فراهم بودن شرایط مناسب، خود را در هر بستر دیگری نیز احیا کند؛ در تأمل تاریخی، نگاه نقادانه مورخ و تخیل پیشینی اوست که به یاری منابع برجای مانده از واقعه تاریخی، این شرایط مناسب را فراهم می‌کند.

چه عنصری در ذات فکر وجود دارد که آن را حفظ می‌کند و تکرار عینی‌اش را در شرایط مختلف تاریخی ممکن می‌کند؟ پاسخ کالینگوود، هم‌زمان این پرسش مهم دیگر را نیز پاسخ می‌دهد که کدام دسته از افکار آدمی ذیل این تعریف قرار می‌گیرند و به بیان دیگر، کدام دسته از افعال آدمی را باید کنش تاریخی دانست؛ چه، به باور کالینگوود، هر نوع فکری را نمی‌توان موضوع تأمل تاریخی دانست؛ احساس درونی نیچه هنگام وزیدن باد بر موهایش در کوهستان یا درک من از سرما، حتی زمانی که با آگاهی کامل، تجربه یا به یاد آورده شوند، از نظر ذهنی باز یافتنی نیستند؛ زیرا در هر حال جوهره آن‌ها همان جریان بی‌واسطه‌ای است که تنها به تاریخ

هویت یک فرد می‌تواند متعلق باشد. پس صرف به فکر درآمدن یک ادراک، موجب قابلیت احیای آن در گستره وسیع اذهان انسانی نمی‌شود. (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۳۷۴-۳۷۵). شرط اساسی‌تر آن است که در جریان کنش فکری، نه فقط از وجود خود همچون بنیان و بستر پیوسته این فکر آگاه باشم، بلکه خود همین کنش فکری متعلق آگاهی‌ام باشد و این، یعنی در همان حین تفکر، بدانم که دارم فکر می‌کنم. چنین فکری را کالینگوود «تأمل»^۱ می‌خواند و روشن می‌داند که این حالت، تنها در مورد کنش‌های فکری خاصی صادق است؛ برای نمونه، حتی وقتی فرد ادراک حسی سرما را به صورت قضیه آگاهانه من سردم/ است بیان می‌کند، چیزی که به آن فکر می‌کند، تنها احساس سرماست، نه این که الآن در حال فکر کردن به آن است؛ در یک کلام، اندیشه تأملی، اندیشه درباره عمل تفکر است. این، تنها نوعی از فکر است که قابلیت فراروی از بستر تکوینی بی‌واسطه خویش و تکرار در بسترهای دیگر را دارد:

بنابراین برای آن که هر عمل، به ویژه فکر، بن‌مایه تاریخ شود، نه فقط عمل فکر، بلکه باید عمل فکر تأملی باشد. تلاش در انجام آن باید بیش از یک تلاش آگاهانه صرف باشد... کوشش تأملی باید کوشش در انجام چیزی باشد که پیش از انجام دادنش از آن پنداری داریم...؛ بنابراین فعلی است که ما به سبب آن که پیشاپیش می‌دانیم چگونه انجامش بدهیم، به انجام آن قادریم. (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۳۸۹).

جملات پایانی این بند، حضور عنصر مهم دیگری را آشکار می‌کند؛ کنش‌های تاریخی، همه از روی قصد و به شکلی اختیاری انجام می‌شوند. (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۳۹۰). پذیرش این قول، نه فقط معیاری برای تمیز کنش‌های تاریخی آدمیان است؛ مؤیدی نهایی برای تلقی کالینگوود از معرفت تاریخی همچون بازآفرینی فعالانه فکر است. قصدی بودن یک کنش چه معنایی دارد، جز آن که عامل کنش، پیش از اقدام به قدر کافی فکر کرده و پس از سنجیدن جنبه‌های مختلف و ارزیابی نتایج احتمالی دست به عمل زده است؟ آیا این تسلط مطلق فرد بر کنش خویش، جز درباره اعمالی معنا می‌یابد که منشأ آن‌ها، بخش آگاهانه وجود اوست و در یک کلام، باواسطه،

غیرحسی و عقلانی‌اند؟ مگر پیش از این نگفتیم که چین اعمالی را دقیقاً به این دلیل که با واسطه و بنابراین از جریان صرف شعور فردی متمایزند، در هر بستر مناسب دیگر می‌توان عیناً احیا کرد؟ اینجاست که برای نمونه آن‌چه از نظر ما تاریخی است، نه نفرت متقابل میان مسلمین و مسیحیان در جنگ‌های صلیبی، بل اقدامات عملی آن‌ها برای ضربه زدن به یکدیگر است؛ اقداماتی که مسلماً با قصد آگاهانه و حسابگری کامل انجام شده‌اند و بنابراین، تفسیر صحیح اسناد نظامی برجای‌مانده از آن، راه‌یابی به تدابیر پیشینی مقدم بر آن‌ها را ممکن می‌کند. گرچه بعید نیست که رسیدن به چنین مرحله‌ای، آن نفرتی را هم که گفتیم، برای ما درک‌شدنی و ملموس کند؛ روشن است که هیچ دلیلی برای یکی دانستن آن با احساسی که این جنگجویان، در واقع داشتند، در اختیار نخواهیم داشت و حتی سخن گفتن از چیزی به نام احساس نفرت مسیحیان موجه نخواهد بود؛ اگر مرادمان از آن، احساسی مشترک، تغییرناپذیر و یکسان اطلاق‌پذیر بر تمام جنگجویان مسیحی باشد. تأمل در آن چه تاکنون گفته شد، به ما مجال می‌دهد تا در یک جمع‌بندی نهایی، معرفت تاریخی را از نگاه کالینگوود، تلاشی معقول برای آفرینش دوباره تفکرات گذشته آدمیان در ذهن مورخ بدانیم؛ آفرینشی که به یاری عنصر پیشینی تخیل تاریخی و با تفسیر مدارک برجای‌مانده از کنش‌های انسانی آگاهانه که با قصد انجام شده‌اند، تحقق می‌یابد. در بخش دیگر این جستار، می‌کوشیم تا با تحلیل بیشتر این تعریف و الزام‌های آن، به پرسش‌هایی پردازیم که به نظر می‌رسد تنها بر اساس اظهارات خود کالینگوود، بی‌پاسخ بمانند.

سنجش دوباره متناقض‌نمای تاریخ‌نگاری کالینگوود

دیدیم که به باور کالینگوود، تکرارپذیری یک کنش فکری، ناشی از آگاهانه بودن آن کنش و به بیان دیگر، فراروی آن از جریان محض شعور حسی است. او اگرچه سطحی از بی‌واسطگی را نیز در هر کنش انسانی می‌پذیرد؛ نقشی تأثیرگذار در تحقق کنش قصدی و آگاهانه برای آن نمی‌داند و آن را به چیزی جنبی، چون احساس نیچه در هنگام وزیدن باد بر موهایش در هنگام پیاده‌روی در کوهستان تقلیل می‌دهد. آیا به راستی چنین است؟ آیا نمی‌توان مدعی شد که رابطه‌ای تنگاتنگ و دوسویه بین احساسات فردی انسان و تصمیمات به ظاهر آگاهانه او وجود دارد؟ آیا نمی‌شود گفت

که هر تصمیم انسانی، نه فرآورده نهایی یک رشته براهین منطقی، بلکه پاسخی گنگ است به محرکاتی احصاناپذیر که هرگز هم به شکلی ناب و برهنه ظاهر نمی‌شوند و بر اساس حساسیت‌ها و تعینات درونی هر فرد خاص، واکنش یگانه‌ای را در او برمی‌انگیزند؟ محور ادعای ما در این جا، نه ظاهر اهداف انسانی، بلکه بن‌مایه و غایت آن‌هاست؛ برای نمونه، گرچه می‌پذیریم که سیاست-مداران، اهداف خود را به شکلی آگاهانه و تعمودی سر و صورت می‌بخشند؛ اما محرک درونی این اهداف را امیالی غریزی، چون بقای ذات یا قدرت‌طلبی می‌دانیم. در این صورت، حتی اگر مورخ بتواند به یاری تخیل خود مختار خویش و به کمک منابع برجای مانده از فعل تاریخی، فکر عامل آن را در ذهن خویش بازآفریند، آنچه بازآفرینی شده، نه درون‌مایه و علت اصلی فعل، بلکه صرفاً لایه بیرونی و سطحی‌تر آن است. رضایت دادن به چنین درجه‌ای از معرفت، دقیقاً یادآور همان چیزی است که اصحاب تفکر تاریخی، دست‌کم در مقام نظر، از آن وحشت دارند؛ یعنی اعمال روش‌شناسی علوم طبیعی در حوزه امور تاریخی. به قول گادامر^۱، استفاده از الگوی بازسازی در فهم تاریخی، «پیرو همان ایدئالی از شناخت است که در معرفت طبیعی سراغ داریم؛ یعنی آن‌جا که یک فرایند را تنها پس از بازتولید مصنوعی آن می‌فهمیم.» (Gadamer, 1989: 373).

توجه به مثال‌های خود کالینگوود دربارهٔ موارد عینی بازآفرینی فکر، این شبهه را بیشتر تقویت می‌کند. گرچه او در بخشی از کتاب اصلی خود، به تمایز صریح میان سازمان تاریخ و سازمان علوم دقیقه اشاره می‌کند. (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۳۱۷)، اما تقریباً تمام مثال‌هایی را که برای توضیح معرفت تاریخی و تبیین امکان آن می‌آورد، از دنیای هندسه و ریاضیات به وام گرفته است. برابر بودن زوایای مجاور قاعده در مثلث متساوی‌الساقین یا ۱۸۰ درجه بودن مجموع زوایای هر مثلث،

۱. هانس-گئورگ گادامر (۱۹۰۰-۲۰۰۲)، فیلسوفی آلمانی است که آوازه‌اش را بیش از هر چیز، مدیون تلاش او در زمینهٔ هرمنوتیک باید دانست. وی با دوری دانستن فهم تاریخی که به معنای تقلید این فهم به موقعیت تاریخی مورخ است، به نقد روش‌شناسی کالینگوود و تلاش او برای بازآفرینی دقیق افکار و رویدادهای گذشته می‌پردازد.

تنها نمونه‌هایی از این موارد هستند. البته دلیل استفاده کالینگوود از چنین مثال‌هایی درک‌شدنی است؛ چه، اگر بخواهیم مؤیدی برای تکرارپذیری یک اندیشه و اشتراک آن در تمام ادوار و اذهان بیابیم، مطمئناً حوزه‌ای مناسب‌تر از علوم دقیقه نخواهیم یافت و این از بنیاد، به دلیل ماهیت قراردادی متعلقات این حوزه است. نظام هندسی اقلیدسی چیست؛ جز پارادایم هندسی خاصی که بر ساخته از معدودی اصول موضوعه، یک چارچوب روشی توافقی و تمام نتایج ضروری ناشی از این‌ها؟ مگر همه این‌ها با هم و در قالب این پارادایم خاص، کلیتی گشتالتی را بر نمی‌سازند که البته، تنها در حوزه اصول خویش ضرورت و کارآمدی خواهد داشت و نه دیگر بعد از پذیرش مبانی هندسه جدید؟ امروز دیگر کیست که از عدم تأیید نتایج اقلیدس در یک نظام جدید هندسی دچار شگفتی شود؟

ضرورتی که در حوزه هندسه می‌یابیم، نه دایمی و لایتخلف، بلکه ویژگی‌ای نسبی و قراردادی است که البته آن را تا همین حد هم نمی‌شود به متعلقات تاریخ نسبت داد و این بدترین بخش ماجراست؛ زیرا کنش‌های انسانی برخلاف قضایای هندسی از جریان محض تأمل ناشی نمی‌شوند و چنان‌که از پدران روان‌کاوی آموخته‌ایم، همواره عنصری از ناآگاهی در آن‌ها حضور دارد که از قضا، نه تنها جنبی نیست، بلکه نیرومندترین عامل وقوع آن‌ها را برمی‌سازد. اگر حتی این ابهام را هم کنار بگذاریم و با کالینگوود در این قول هم صدای شویم که گروهی از تفکرات انسانی خصلتی یک‌سره آگاهانه و تأملی دارند و بنابراین وجودشان در مقام تحقق، نه وابسته به شرایط جزئی شعورهای فردی، بلکه کلی و مشترک است، باز شبهه دیگری مطرح می‌شود که ما را در باور به امکان بازآفرینی این تفکرات به تردید می‌اندازد؛ کالینگوود تخیل پیشینی را مسئول بازسازی عینی تصویر واقعه تاریخی در ذهن مورخ می‌داند. آن‌چه وظیفه تأمین اعتبار معرفت-شناختی تصویر بازسازی شده را بر عهده دارد، نه صرف این تخیل که «پیشینی بودن» آن است. اما معنای دقیق این لفظ چیست؟ کالینگوود، به روشنی آن را مفهومی کانتی دانسته و بعد آن را معادل

لفظ ضروری قرار می‌دهد. (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۳۰۵). خود کانت^۱ تخیل را این‌گونه تعریف کرده است: «تخیل، قوه‌ی بازنمایی یک برابریستا، بدون حضور آن در شهود است.» (Kant, 1997:256)

پیشینی بودن این ضرورت برای کانت، به معنای ریشه‌داشتن آن در ساختار شناختی خود سوژه است؛ ما ضرورت احکام را نه از تطابق معرفت‌شناختی ایده‌هایمان با چیزهای بیرونی، بلکه از خود فاهمه و تطابق مقولات خودبنیاد آن با تصوراتی که خود نیز در مقام تحقق به سوژه وابسته‌اند، می‌گیریم؛ بنابراین پیشینی بودن ساختار ذهن و مقولات آن، ناظر بر «استعلایی» بودن آن‌هاست؛^۲ به این معنا که نه فقط از جریان تجربه به دست نیامده‌اند، بلکه خود شرط امکان تحقق هر تجربه‌ی جزئی‌اند. وجود چنین معنایی به کانت امکان داد تا در عین اذعان به ناتوانی سوژه در شناخت چیزهای فی‌نفسه، معیاری تازه از عینیت شناخت بدهد که در عین حال، به دست آمدنی نیز باشد.

تخیل پیشینی برای کالینگوود نیز همین درجه اهمیت معرفت‌شناختی دارد و در واقع، گرانیگاه روش‌شناسی تاریخی اوست. با این همه و در تمام بحث، وی برهانی برای پیشینی بودن این تخیل عرضه نمی‌کند و تنها با ذکر نمونه‌هایی از موارد عملی کاربرد این تخیل، پیشینی بودن آن را چون اصلی موضوعه می‌پذیرد؛ آن‌جا که کارآگاه هوشمندی پس از سنجش دقیق شواهدی که ناگزیر، تنها راوی بخش‌هایی از نحوه وقوع جنایت‌اند، با تکیه بر تخیل پیشینی خویش، به تفسیر این شواهد و استخراج حقایقی از آن‌ها می‌پردازد که چون ستون‌هایی استوار، بنای منسجم و منطقی او را از کل ماجرا بر خود حمل می‌کنند؛ اما پیشینی بودن در این‌جا چه معنایی دارد؟ آیا مراد، استقلال کنش تخیلی از جریان تجربه است؟ در این صورت آیا مقصود هر نوع تجربه‌ای است یا تجربه‌ی جزئی همین جنایت خاص؟ به نظر می‌رسد که اگر مقصود، دومی باشد، پیشینی بودن این تخیل

۲. ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴)، بنیان‌گذار جریانی نوین و ابداعی در تفکر فلسفی است که خود، آن را «انقلاب کپرنیکی» فلسفه می‌خواند. التزام روشی این نگرش نوین، دست کشیدن از آرمان دست‌نیافتنی متافیزیک سنتی برای کشف جوهر حقیقی چیزها و به‌جای آن، تلاش برای کشف و تبیین اصول پیشینی حاکم بر شناخت است. شناختی که البته ماهیتی پدیداری و درون‌ذهنی دارد و هرگز مدعی بی‌بردن به کنه هستی خارجی نیست. پیامد مهم این تلقی، تثبیت معرفت‌شناسی به عنوان اصلی‌ترین کارکرد تفکر فلسفی است.

1. Transcendental

نفع معرفتی چندانی برای ما نخواهد داشت؛ زیرا دیگر به قانون و منطقی کلی ای که حاکم بر تمام تجربه‌ها باشد و بنابراین دعاوی کارآگاه ما را درباره نحوه وقوع جنایت توجیه کند، اشاره نخواهد داشت؛ اما اولی چطور؟ آیا می‌توانیم مدعی شویم که تخیل تاریخی بر تمام تجربه‌های جزئی مقدم است و کاشف منطقی وقوع آن‌هاست؟ شاید اثبات این دعوی ما را به یکباره از موانع کاهنده توجیه عینیت معرفت تاریخی برهاند، اما آیا همین کافی است که چنین اثباتی را انجام شده بپنداریم؟ از طرف دیگر، آیا اتخاذ مفهوم کانتی معرفت مستلزم آن نیست که از آرمان شناخت فی‌نفسه مطابق با واقعیت خارجی دست بکشیم و همچون خود او اعلام کنیم که متعلق شناخت ما، وجودی پدیداری است که ذهن با اعمال مقولات پیشینی خود بر انطباعات آشفته آمده از خارج به آن قوام بخشیده است؟ این آیا ما را وسوسه نمی‌کند که به جای بازآفرینی، از مفهوم «آفرینش» در قلمروی معرفت و به‌ویژه معرفت تاریخی سخن بگوییم؟

موضع‌گیری نقادانه کالینگوود در برابر نظریه تاریخ‌نگارانه برادلی^۱، موقعیت را کمی روشن‌تر خواهد کرد. این فیلسوف انگلیسی، معیار حقیقت حکم تاریخی را تجربه فردی مورخ می‌داند؛ یعنی وقتی برای نمونه، روایات دینی چیزهایی درباره معجزات مسیح می‌گویند، مورخ حقیقت این گفته‌ها را تنها در صورتی می‌پذیرد که بنا به تجربه‌های شخصی او، وقوع چنین معجزاتی در عالم انسانی امری شدنی باشد (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۱۷۷). نقد کالینگوود متوجه معنای این معیار است؛ این که بگوییم تجربه چندین ساله مورخ، معیار اصلی او برای باور به حقایق اظهارات تاریخی است، نمایانگر رگه‌های عمیق گرایش اثبات‌گرایانه در کنه اندیشه ماست؛ زیرا بنا بر آن، چنین تصور کرده‌ایم که مانند طبیعت، در عالم انسانی کنش‌های تاریخی نیز قوانین ثابتی وجود دارند که موجب رفتارهای لایتغیری در این عالم‌اند و به همین دلیل، یافته‌های ما در گذشته، می‌توانند به تمام کاشف نحوه وقوع کنش‌ها در آینده باشند. (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۱۷۹) اما در این صورت راه دست‌یابی به این قوانین ثابت چه می‌تواند باشد، جز روش‌هایی چون مشاهده، استقرا و تعمیم که اثبات عدم کارآیی آن‌ها در حوزه تاریخ، غایت اصلی جنبش تاریخی و خود برادلی بود؟

1. Bradley, Francis Herbert, (1846- 1924).

پذیرش نقد کالینگوود، تحلیل ما را باز هم دشوارتر می‌کند و نشان می‌دهد که مقصود او از پیشینی بودن تخیل تاریخی، نمی‌تواند دقیقاً معادل هیچ یک از آن دو معنای بدیلی باشد که در بالا ذکر کردیم؛ زیرا معنا کردن این جنبه پیشینی به تقدم نسبت به کل جریان تجربه یا یک تجربه خاص، تنها از تلاشی برمی‌خیزد که بنیان آن، باور به وجود قوانینی عام و تعمیم‌پذیر در عالم کنش‌های تاریخی است. اما آیا نمی‌شود در بدیلی سوم، باز هم به وجود این قوانین قائل بود، اما روش کشف آن‌ها را استقرا و مشاهده تجربی ندانست؟ به بیان دیگر، آیا نمی‌توان کل مسئله را باز هم کانتی تفسیر کرد؟ در این حالت شاید بشود تصویر جامع هر واقعه تاریخی را به پازلی تشبیه کرد که قطعاتی آشفته از آن در دست داریم و بعد با به کار انداختن تخیل پیشینی و تصور چینش آن‌ها در کنار هم، می‌توانیم طرح کلی پازل را کشف کنیم. چنین کاری دقیقاً فرایندی ذهنی و جامع در خویش است، بی‌آن که ناچارمان کند به انبوه تصاویر منسجمی که تاکنون در تجربه شخصی خود دیده‌ایم، رجوع کنیم؛ زیرا اندازه هر قطعه و شکل هندسی لبه‌های آن، تخیل ما را به جانب کشف طرح کلی پازل رهنمون خواهد شد.

با این اوصاف، شاید بشود پیشینی بودن تخیل تاریخی را به بنیان‌داشتن آن در ساخت ذهنی مورخ تفسیر کرد. تفسیری که در نهایت، افشاگر ایدئالیسم معرفت‌شناختی کالینگوود است؛^۱ زیرا موضوع اصلی تأمل تاریخی، نه خود افعال گذشته، بلکه معنای فکری نهفته در آن‌هاست، ضمن این که معیار نهایی تعیین این معانی، ساختار ذهنی خود مورخ است که در کسوت تخیل پیشینی، طرحی منسجم را در پس تکه‌های آشفته یک واقعه تاریخی بازمی‌شناسد و به بیان بهتر به آن‌ها تزریق می‌کند، بی‌آن که نگران ذهنی شدن این طرح و از دست رفتن عینیت آن باشیم؛ زیرا عینیت یک کنش فکری با ذهنی بودنش معنا می‌شود و چیزی جز همین کنش مندی ذهنی نیست.

با این حال و به رغم ظاهر موجه این تفسیر، واقعیت معرفت‌شناختی دیگری هست که ما را از پذیرش آن در حوزه امور تاریخی بازمی‌دارد؛ پدیدارهای تاریخی، مانند تمام امور انسانی دیگر و

۱. این را نباید با ایدئالیسم وجودی خلط کرد که بر مبنای آن، وجود مستقل از ذهن چیزهای بیرونی انکار می‌شود.

برخلاف امور طبیعی، سرشتی ذهنی دارند و به همین دلیل، همچون خود ذهن، عین پویایی و فعالیت‌اند؛ بنابراین تلاش برای کشف منطقی پیشینی و فرازمانی برای تبیین عملکرد ذهن، هم در زایش و هم در فهم این امور، نامعقول به نظر می‌رسد و فرجامی جز تحریف واقعیت تاریخی و غفلت از جنبه‌های منحصر به فرد و واقعاً تاریخی آن نخواهد داشت. به همین دلیل به بیان هاجز^۱ «کالینگوود نیز همچون دیگران صرفاً پذیرفته است که قاعده ساده‌ای وجود دارد که بیانگر ساختار تجربه است و اجازه داده است تا این قاعده، به نحو پیشینی، رهیافت او به قلمروی تجربه‌های جزئی را تعیین کند.» (Hodges, 1998: 317).

نکته جالب این که در گفته‌های خود کالینگوود، مواردی هست که از اذعان او به تاریخمندی عملکردهای ذهنی و گریز آن‌ها از چنگ الگوهای توصیفی ایستا حکایت می‌کند: بدون تردید، علم مثبت ذهن قادر خواهد بود هم‌سانی‌ها و تکرارهایی را ثابت کند؛ ولی ضمانت نمی‌توان داد که قوانینی که وضع می‌کند، فراتر از دوره تاریخی‌ای مصداق داشته باشد که واقعیاتش از آن گرفته شده است... بنابراین ملاحظه چنین علم ذهن مثبتی در فراسوی حوزه تاریخ و وضع قوانین ثابت و تغییرناپذیر سرشت آدمی، فقط برای شخصی ممکن است که شرایط گذرا بودن یک عصر تاریخی را به‌جای شرایط پایدار حیات آدمی می‌گیرد. (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۲۸۴).

... در تاریخ، همچون همه امور جدی، هیچ دست‌آوردی نهایی نیست... هر نسل جدید باید تاریخ را به طریقه خودش بازنویسد؛ هر مورخی که از دادن پاسخ‌های جدید به پرسش‌های قدیم خشنود نباشد، باید در خود پرسش‌ها تجدید نظر کند. تاریخ، رودخانه‌ای است که هیچ کس نمی‌تواند دو بار در آن گام نهد. (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۳۱۳-۳۱۴).

کالینگوود در جای دیگر و در مقام نقد معرفت‌شناسی دیوید هیوم^۲ چنین می‌نویسد: حمله او به اندیشه جوهر روحانی، در صورت موفقیت، تصور سرشت آدمی را در حکم چیزی جامد و ثابت و هم‌شکل زایل می‌کرد؛ ولی چنین چیزی پیش نیامد؛ زیرا هیوم به‌جای اندیشه جوهر

1. Hodges, Herbert Arthur (1905 – 1976).

2. Hume, David (1711- 1776).

روحانی، اندیشه گرایش‌های ثابت را قرار داد تا به طرق خاص اندیشه‌ها را تداعی کنند و این قوانین تداعی، درست به اندازه هر جوهری هم‌شکل و لایتغیر بودند. (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۱۰۹).

معنای این اظهارات، جز اذعان به پویایی و قالب‌گریزی عملکردهای ذهنی چه می‌تواند باشد؟ چگونه می‌شود این معنا را با این گفته دیگر او آشتی داد: «مورخ باید تصویر اشیا را چنان‌که واقعاً بوده‌اند و حوادث را چنان‌که واقعاً روی داده‌اند، بسازد؟» در یک کلام، گوینده این اظهارات چگونه می‌تواند در قلمروی پویای تاریخ، از مفهوم جامد «بازآفرینی» سخن بگوید؟ آیا این از چیزی، جز ابهام و ناسازگاری در کلیت ساختار نظری او حکایت می‌کند؟

نتیجه

چینش این اقوال ناسازگار در کنار یکدیگر، نشان‌دهنده تعارض عمیقی است که در چکیده مقاله به آن اشاره شد؛ کالینگوود، درحالی که در پی نقد آن دسته از نظریاتی است که بدون التزام حقیقی به جنبه تاریخی و پویای امور انسانی، این امور را با الگوهای رایج در حوزه علوم طبیعی تبیین می‌کنند، خود نیز در پرداخت نظریه تاریخی خویش، مجال‌گریز از این خطای کهنه را نمی‌یابد. گواه اصلی وجود این خطا در نظریه کالینگوود، پرورش مفهوم بازآفرینی دقیق در قلمروی معرفت تاریخی است؛ مفهومی که التزام عملی به آن، بی‌تردید تنها در حوزه علوم قراردادی امکان خواهد داشت. پس آیا اصرار کالینگوود بر پیشینی بودن تخیل که مسلماً برای تثبیت ضرورت احکام تاریخی است، باز از همان میل اثبات‌گرایانه برای دفاع از اعتبار معرفت تاریخی ناشی نمی‌شود؟ آیا نمی‌توان ارزش و اهمیت این نوع تأمل را باور داشت و در عین حال، دغدغه اثبات چنین ضرورتی را یک‌بار برای همیشه کنار گذاشت؟ اساساً آیا التزام به معنای حقیقی تاریخت تفکر انسانی، در گرو همین رهایی نیست؟

پاسخ کنونی و موقت ما به این پرسش‌ها این است که طرح کالینگوود را همچون پیشنهادی روش‌شناختی باید در نظر گرفت؛ آنچه با آن روبرویم، نظریه‌ای بنا شده بر شالوده‌های جزمی نیست که یا وادار به پذیرش آن باشیم یا بخواییم به سبب کشف برخی نارسایی‌های منطقی یک‌سره رهاش کنیم؛ به عبارت دیگر، این پیشنهاد را می‌توان پذیرفت و می‌توان رد کرد و

درواقع، میزان کارآیی آن را چنان که خود کالینگوود در موارد مختلف گفته است، تنها در حیطة عمل می شود سنجید.

با وجود این، تاکید ما بر موقتی بودن این پاسخ و ذات تفسیری آن، بدان معناست که هنوز به بررسی جامع تر نظریۀ کالینگوود در بستر تأملات معرفت شناسانه امیدواریم و خواهیم کوشید تا در فرصت های بعدی، این پرسش ها را بیشتر تحلیل و پاسخ های ممکن را تبیین کنیم.

منابع و مأخذ

پالمر، ریچارد (۱۳۸۴). علم هرمنوتیک. ترجمۀ سعید حنایی کاشانی. چاپ. تهران: نشر هرمس.
فرویند، ژولین (۱۳۸۶). نظریه های مربوط به علوم انسانی. ترجمۀ محمد کاردان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

کالینگوود، آر. جی (۱۳۸۵). مفهوم کلی تاریخ. ترجمۀ علی اکبر مهدیان. تهران: نشر اختران.
وارینگتن، مارنی هیوز (۱۳۸۶). پنجاه متفکر کلیدی در زمینۀ تاریخ. ترجمه محمدرضا بدیعی. نشر امیرکبیر.

Gadamer, Hans- Georg (1989). *Truth and Method*. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall 2nd edition. London: Sheed and Ward.

Hodges, H.A (1998). *the Philosophy of Wilhelm Dilthey*. London: Routledge.

Kant, Immanuel (1997). *Critique of pure reason*. translated and edited by Paul Guyer. Cambridge: University Press.

Plantinga, Theodore (1992). *Historical understanding in the thought of Wilhelm Dilthey*. Edwin Mellen Press.

Routledge, *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*. first published. Routledge. 2000.