

مبانی معرفت‌شناسی مدرن

علی کرباسی زاده اصفهانی*

ماریا حیدریان**

چکیده

مسئله شناخت، یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه جدید است و حتی سرلوحه مباحث دیگر را تشکیل می‌دهد. در این مبحث معمولاً مسائلی چون مبنا و منبع شناخت، ابزار و روش شناخت، متعلق و قلمرو شناخت، معیار اعتبار شناخت و هدف و غایت شناخت بررسی می‌شوند. در این مقاله، برآنیم با در نظر گرفتن این مؤلفه‌ها به بررسی مبانی معرفت‌شناسی مدرن بپردازیم و توانایی فلسفه جدید را، با ارائه چارچوبی مناسب و کامل برای شناسایی، مورد پرسش قرار دهیم.

واژگان کلیدی: مدرن، مدرنیته، معرفت‌شناسی.

مقدمه

امروزه هر گونه مواجهه با جهان غرب مستلزم شناخت نسبتاً دقیق مبانی فکری و فلسفی آن است. ما چه با غرب و اندیشه غربی در ستیز باشیم، و چه سرگفتمان با آن یا تقلید از آن را داشته باشیم، ناگزیر

* استادیار فلسفه، دانشگاه اصفهان؛ alikarbasi@ymail.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد، فلسفه غرب دانشگاه اصفهان؛ mary_heidarian@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۶/۲۵؛ تاریخ تایید: ۱۳۸۸/۸/۲۷]

باید آن را به عنوان جریانی ممتد تا عصر حاضر بپذیریم و آن را از لحاظ بستر شکل‌گیری، ویژگی‌های اساسی و انتقادهای وارده بررسی کنیم.

در دوره جدید، مسئله شناخت که در طول تاریخ تفکر در ضمن مباحث وجودشناسی بدان پرداخته می‌شد، به تنهایی مورد بحث قرار گرفت، به این معنی که در دوره جدید، خود «شناسایی» موضوع «شناخت» شد و به تدریج اصلی‌ترین مسئله فلسفه قلمداد گردید. بنابراین به نظر می‌رسد برای آشنایی با نظام فکری و فلسفی غرب، پرداختن به مسئله معرفت‌شناسی در فلسفه جدید، روند جدایی آن از مباحث وجودشناسی و پیامدهای چنین استقلال، نکته حائز اهمیت باشد که پس از معرفی اجمالی تجدد (مدرنیته) به آن خواهیم پرداخت.

معرفی تجدد (مدرنیته)

الف) معنی و مفهوم واژه مدرنیته

واژه «مدرنیته» (modernity) از «مدرن» (modern) می‌آید که خود از واژه لاتینی mordernus مشتق گردیده‌است. این واژه نیز از ریشهٔ modo به معنای «هم اکنون»، «هم الان» و «این اواخر» برگرفته شده است. به طور کلی، در هر زمانی ممکن است امور نو و جدید در مقابل امور کهنه و قدیمی، مدرن نامیده شوند. چنانچه در قرون وسطی، دوران مسیحیت را، در مقابل دوران پیش از مسیحیت و گاه دورهٔ آباء کلیسا، mordernus می‌نامیدند، به معنای هم اکنون و در برابر antiquus به معنای قدیم و عتیق (پازوکی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۲). امروزه، واژه مدرن چنان تکرر معنایی پیدا کرده که فهم معنای آن دشوار است. کاربرد این واژه در حوزه‌های مختلف فکری، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و تلقی‌های مختلفی که از آن حاصل شده به ابهام آن افزوده است تا آنجا که بسیاری، تعریف مدرنیته را دشوار و حتی ناممکن دانسته‌اند. با وجود این، اندیشمندان بسیاری، به‌ویژه در دو قرن اخیر، سعی کرده‌اند تعریف تامی از این پدیده ارائه دهند. بنابر اغلب این تعاریف، مدرنیته، فرایندی تاریخی، اجتماعی، و یا فرهنگی است، اما بیش از هر چیز، مدرنیته را باید پدیده‌ای فلسفی، به معنای نگرشی متفاوت به وجود و موجود دانست: چرا که انسان مدرن نگرش جدیدی به هستی یافته است که در پرتو آن، خود، عالم و خدای عالم را به نحو دیگری می‌بیند (همان). به تعبیر پیتر آزبورن، «ایدهٔ مدرنیته بیانگر تازگی، بداعت و نو بودن زمان حال به‌عنوان گسست یا انقطاع از گذشته و ورود به آینده‌ای سریعاً در حال ظهور و در عین حال نامطمئن و ناپایدار است».

بر این اساس، مدرنیته، در معنای عام و گستردهٔ آن، به معنای گذر از گذشته به حال، نوآوری، پیشرفت و حتی سلیقه و مد است که همواره خود را در ستیز و چالشی با کهنگی، کهنه‌پرستی، رکود و هر گونه قدمت و سنت می‌یابد و در عین حال کشش و تمایلی به سوی آینده دارد.

به هر حال، از دورهٔ روشنگری (قرن هجدهم) به این سو، مفهوم نوآوری در واژهٔ مدرن تثبیت می‌شود و صریحاً مقابل مفهوم سنت قرار می‌گیرد. این مفهوم که امروزه نیز مصطلح است ملازم نگاهی نو و

جدید به عالم و آدم است، نگاهی که برخاسته از زیستن در اکنون و گسستن از گذشته است. علاوه بر «مدرنیته»، بجاست از دو واژه «مدرنیسم» (modernism) و «مدرنیزاسیون» (modernization) نیز یاد کنیم. در مورد معنای «مدرنیسم» یا «تجددگرایی» نیز اختلاف نظر بسیاری وجود دارد، و تمیز میان آن و «مدرنیته» هم دشوار است. در *دایره‌المعارف راتلج* (ص ۴۴۷) ذیل این واژه آمده است:

مدرنیسم به عنوان دوره‌ای در تاریخ فرهنگ، غالباً بر هنر و اندیشه‌آوانگارد پیشرفته آمریکایی و اروپایی دلالت دارد، اگرچه این واژه همچنین برای توصیف شرایط و رویکردهای اجتماعی نیز به کار می‌رود....

دانشنامه پل ادواردز نیز این واژه را معادل حرکتی در تفکر مذهبی کاتولیک و به‌خصوص نقد کتاب مقدس می‌داند که در اواخر قرن نوزدهم رخ داد و به عنوان حرکتی متمایز پیش از جنگ جهانی اول گسترش یافت. هدف آن ایجاد سازگاری بیشتر میان سنت‌های مذهبی کاتولیک و دیدگاه‌های جدید فلسفی و تاریخی و نگرش‌های سیاسی و اجتماعی متأخر بود (*دانشنامه پل ادواردز*، ص ۳۵۹). اما در فرهنگ پیشرفته آکسفورد، «مدرنیسم» به عنوان نماد اندیشه‌ها و شیوه‌های نوینی به کار رفته است که جایگزین اندیشه‌ها و شیوه‌های سنتی گردیده و همه عرصه‌های زندگی فردی و جمعی انسان غربی را در بر گرفته است. در واقع مدرنیسم عبارت است از فرهنگ و فلسفه‌ای برخاسته از تمدن مدرن یا فلسفه و جهان‌بینی انسان مدرن و عصر مدرنیته. با توجه به معنای واژه مدرن، مدرنیسم را می‌توان گرایش و تمایلی جانبدارانه و خوشبینانه نسبت به مدرنیته و روند مدرنیزاسیون دانست. به عبارت دیگر، مدرنیسم یا تجددگرایی، ایدئولوژی خاصی است که تحقق تجدد غربی را در سراسر جهان ممکن، ضروری یا حداقل مطلوب می‌داند. اما «مدرنیزاسیون»، به فعالیت‌های آگاهانه سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی اطلاق می‌شود که در راستای نزدیک‌سازی جوامع فاقد اوصاف و عناصر مدرن به وضعیت جوامع مدرن صورت می‌گیرد.

ب) علل و عوامل شکل‌گیری مدرنیته

تاکنون عوامل متعدد اقتصادی، تاریخی، علمی و دینی را به‌عنوان علل ظهور مدرنیته برشمرده‌اند. زمان آغاز آن را نیز بروز تحولات تاریخی و اجتماعی مختلف، به‌خصوص تحولاتی دانسته‌اند که در اواخر قرون وسطی رخ دادند، از جمله: نوزایی (Renaissance)، نهضت اصلاح دینی (Reformation)، اکتشافات ارضی و راه‌یابی به سرزمین‌های ناشناخته، صنعت چاپ و انقلاب علمی قرن هفدهم. تمام این حوادث و دگرگونی‌ها را می‌توان در چهار رویداد و مقطع مهم گنجانند:

۱. جنبش و عصر نوزایی
۲. جنبش اصلاح دینی
۳. جنبش و عصر روشنگری (Enlightenment)

۴. انقلاب صنعتی.

با این حال، به قول هانس کونگ، الاهی‌دان و فیلسوف سوئیسی (۱۹۲۸)، هیچ یک از این مقاطع تاریخی را نمی‌توان به راستی آغاز مدرنیته دانست چراکه به‌رغم تغییراتی که در هر یک از این دوره‌ها در حوزه‌های مختلف رخ داده‌است، در هیچ‌کدام الگوی قدیم دچار تحول اساسی نشده است. به نظر هانس کونگ، منشأ این تحولات بنیادی را باید در خود انسان جستجو کرد؛ یعنی زمانی که انسان غربی به خود توجه کرد و خرد خویش را ملاک اعتبار و ارزش همه چیز دانست. از آن پس بود که تحولات عظیمی در حوزه‌های مختلف رخ داد که همه ریشه در تحول اندیشه انسان غربی داشتند. این تحولات بعدها به مدرنیته معروف شدند. بنابراین تجدید(مدرنیته)، نه یک رویداد زمانمند با عوامل تاریخی مشخص، بلکه تحول و انقلابی همه‌جانبه در فکر و اندیشه بشر است که منجر به تغییر رویکرد انسان نسبت به جهان و دگرگونی عملکرد او در جهان گردیده است.

ویژگی‌های برجسته مدرنیته

همان‌طور که گفتیم، در تعریف مدرنیته و مدرنیسم اختلاف‌نظرهای زیادی وجود دارد، اما این اختلاف نظرها، آنگاه که به مسئله شناخت ویژگی‌های اصلی مدرنیته می‌رسیم، عمدتاً به اتفاق نظر و تفاهم تبدیل می‌شوند (احمدی، ۱۳۷۳، ص ۹). اگرچه نویسندگان و نظریه‌پردازان در یک سطح با سرسختی و جدیت تمام به مخالفت با یکدیگر می‌پردازند، اما در سطح اساسی‌تر، حداقل به طور ضمنی در مفروضات و خواسته‌های مشترک با هم اتفاق نظر دارند (نوذری، ۱۳۷۹، ص ۹). در شمارش این ویژگی‌های برجسته و اساسی می‌توان اجمالاً از موارد زیر یاد کرد:

۱. توجه و اهتمام ویژه به شیوه رایج در علوم تجربی برای مطالعه و تحقیق در علوم طبیعی و انسانی
۲. رشد بی‌سابقه فناوری و در نتیجه بالا رفتن سطح زندگی و رفاه مادی
۳. آرمانی شدن تلقی پیشرفت یا پیشرفت‌گرایی (Progressism)
۴. مادیگرایی (Materialism)
۵. راززدایی از هستی و غلبه اصل نسبییت و کمیت در علوم
۶. مذهب اصالت بشر (Humanism)
۷. مذهب اصالت عقل (Rationalism)
۸. فردگرایی (Individualism)
۹. احساس‌گرایی (Sentimentalism)
۱۰. شک‌گرایی و افزایش اعتبار فلسفه انتقادی (critical philosophy)
۱۱. رواج دموکراسی و سرمایه‌داری
۱۲. لیبرالیسم
۱۳. مذهب اصالت عرف (Secularism)
۱۴. مساوات‌طلبی (Egalitarianism)

۱۵. انکار اقتدار و اعتبار سنت‌های گذشته و تمایل شدید به نوآوری
۱۶. تحولات دائمی و در نهایت تمایل شدید به سیطره همه‌جانبه بر عالم و آدم.
- درباره صفات و ویژگی‌های نام‌برده دو نکته قابل‌یادآوری است:
۱. شمارش ویژگی‌های فوق به عنوان اوصاف و مؤلفه‌های اساسی مدرنیته به این معناست که سمت و سوی کلی این جریان به طرف عناصر مذکور بوده و استثنائات لحاظ نشده‌اند. شاید بتوان این اوصاف را بیشتر در زمره آرمان‌ها و اهداف مدرنیته دانست که به عنوان یک نمونه مطلوب (ideal type) ترسیم شده‌اند و ممکن است هیچ‌گاه تحقق کامل نیابند. آنچه مسلم است این است که «تجربه مدرنیته» در جهان خارج همواره دست به گریبان پاره‌ای آداب و باورها و رویکردهای سنتی بوده که گاه مانع تحقق و تفوق تام و تمام آن بوده‌اند.
 ۲. ویژگی‌های مذکور تقریباً از آغاز قرن شانزدهم تا کنون و در طول یک جریان گسترده، شکل گرفته‌اند، به طوری که نمی‌توان تمام آن‌ها را هم‌زمان در مورد یک دوره زمانی یا جامعه مشخص لحاظ کرد. ناگفته نماند که برخی از این مشخصه‌ها چنان نقش محوری و تأثیرگذاری در شکل‌گیری و دوام مدرنیته داشته‌اند که می‌توان آن‌ها را به صورت گوناگون، در طول جریان مدرنیته پیگیری کرد، از جمله مذهب اصالت بشر (اومانیزم) و مذهب اصالت عقل (راسیونالیسم) که در ادامه درباره آن‌ها بیشتر سخن خواهیم گفت.

ج) نگرش‌های انتقادی نسبت به مدرنیته

با وصفی که گذشت، درمی‌یابیم که مدرنیته امروز تبدیل به پدیده‌ای ذوجوانب شده که بررسی و شناخت همه‌جانبه آن به دشواری ممکن است. محققان و نظریه‌پردازان برای تسهیل شناخت این پدیده، تقسیم‌بندی‌های متعددی از دوره‌ها، جریان‌ها و ابعاد گوناگون آن انجام داده‌اند اما در مجموع می‌توان گفت که غالب آن‌ها در این مورد که اواخر جریان مدرنیته، روزگار آشکار شدن ضعف‌ها و کاستی‌های آن است توافق دارند.

آیا تمام اهداف و آرمان‌های مدرنیته تحقق یافته‌اند و آیا وعده‌های آن همگی عملی شده‌اند؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، نقدهای بسیاری، به خصوص از اوایل قرن بیستم به این سو، درباره مدرنیته صورت گرفته‌است. گروهی مدرنیته را اتفاق ناخوشایند و تمام‌شده‌ای می‌داند که امروز باید تا حد امکان به ترمیم آسیب‌های ناشی از آن پرداخت و گروهی دیگر، از جمله هابرماس (۱۹۲۹)، مدرنیته را پروژه‌ای ناتمام می‌پندارد که خود به تنهایی توانایی ترمیم و بازسازی خود را دارد (بیات، ۱۳۸۱، ص ۵۵۵-۵۵۶).

از میان نگرش‌های انتقادی به مدرنیته می‌توان از دیدگاه افراد شاخصی چون ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸)، نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰)، مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳)، فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹) و هیدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶)، همچنین از گرایش‌هایی از قبیل نهضت رمانتیسم (Romantism)، هنر مدرن (Modern Art)، برخی از فلسفه‌های قیام ظهوری (Existentialism) و بالاخره پست‌مدرنیسم (Post Modernism) یاد کرد.

جریان اخیر که از دهه ۱۹۷۰ به این سو به صورت یک جریان انتقادی آگاهانه در آمده، نهایتاً در نقد خود چندان موفق نبوده است. شاید بهتر باشد پست‌مدرنیسم را نگرشی بدانیم که قصد توصیف تحولات ناشی از مدرنیته را دارد بی‌آنکه با دیدگاهی بدبینانه، دستاوردهای مدرنیته را به نقد و چالش بکشد. در واقع پست‌مدرنیسم نمی‌تواند خود را خارج از بحران مدرنیته بداند زیرا در عین حال که پایان مدرنیته را اعلام کرده، تنها نسبییت (Relativism) یا کثرت‌گرایی (Pluralism) افراطی را به عنوان بدیل آن عرضه می‌نماید و در نهایت راه‌حل مناسبی برای رویارویی با معضلات مدرنیته ارائه ن داده است. به همین دلیل، بسیاری پست‌مدرنیسم را ادامه سیر مدرنیته و حتی مکمل آن دانسته‌اند (داوری اردکانی، ۱۳۸۶، ص ۲۹۴).

معرفت‌شناسی مدرن

الف) درباره معرفت‌شناسی

اگر انسان را تنها جاندار اندیشنده‌ای بدانیم که می‌تواند درباره خود و محیط پیرامونش به تأمل و تفکر آگاهانه بپردازد، می‌توان گفت که بشر همواره به نوعی با مسئله شناخت درگیر بوده و به انحاء گوناگون سعی در شناخت جهان داشته است. در طول تاریخ فلسفه نیز همواره به مسئله معرفت توجه شده و در هر دوره‌ای، با انتخاب موضع شناختی خاص، جهت و هدف وجودی انسان تغییر پیدا کرده است. در این راستا، تعاریف متعددی از معرفت ارائه شده است که در هر یک از آن‌ها مسائلی چون: منبع و ابزار معرفت، متعلق و قلمرو معرفت، انواع و سطوح گوناگون معرفت، ملاک اعتبار معرفت و در نهایت هدف و غایت به‌کارگیری معرفت حقیقی، صراحتاً یا به طور ضمنی، مورد توجه قرار گرفته است. اما نکته قابل توجه این است که در سلسله مباحث مربوط به شناخت و معرفت، از گذشته تا کنون، عمده اقوال و دیدگاه‌ها به‌رغم وجود اختلاف‌های سطحی و جزئی، در مبانی و اصول مشترک و هم‌جهت بوده‌اند. تنها از دوره جدید به بعد است که جهت اصلی این تعاریف تغییر کرده و جایگاه انسان نسبت به شناخت دیگرگون شده است. تا قبل از دوره جدید، شناخت به تنهایی مورد بحث قرار نمی‌گرفت بلکه در ضمن مباحث وجودشناسی به آن پرداخته می‌شد. اما در دوره جدید خود «شناسایی» موضوع شناخت قرار گرفت و بدین ترتیب «شناخت» اصلی‌ترین مسئله فلسفه قلمداد گردید. بنابراین معرفت‌شناسی (epistemology; theory of knowledge)، به معنی تلاش برای تعیین روش و حدود شناسایی، یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه امروز است که رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) پایه‌گذار آن بود و با تلاش های جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) و امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) رسمیت تام یافته، سرلوحه مباحث فلسفی عصر جدید قرار گرفت. در ادامه فرایند استقلال معرفت‌شناسی از سایر مباحث فلسفی دوره جدید را بیشتر بررسی خواهیم کرد.

ب) مبانی معرفت‌شناسی مدرن

بر روی هم دو نگرش به انسان به عنوان باشنده‌ای خودآگاه و اندیشنده وجود دارد: نگرش نخست،

انسان را جایگاه شناخت می‌داند و مبانی معرفت را نسبت به او دارای نوعی تعالی قلمداد می‌کند. بنا به نگرش دوم، انسان خاستگاه شناخت و مرجعی است آگاه که معرفت از وجود خود او بی‌یاری از مبدئی متعالی سرچشمه می‌گیرد (صانع‌پور، ۱۳۸۷، ص ۹). به طور بسیار خلاصه می‌توان گفت نگرش نخست مبانی معرفت‌شناسی قدیم، و دیدگاه دوم بنیاد معرفت‌شناسی مدرن است. اما برای رسیدن به مبانی معرفت‌شناسی مدرن لازم است به سیر تاریخی این اندیشه از دوره نوزایی به بعد نظری بیفکنیم.

همان طور که قبلاً اشاره شد، یکی از مهم‌ترین عوامل تحول اندیشه غربی و شکل‌گیری مدرنیته، انقلابی بود که در عصر تجدید حیات فرهنگی (اواخر قرن پانزدهم و قرن شانزدهم) در علم فلسفه رخ داد. پیش از این، قدما تصور می‌کردند علم یقینی، کلی و عقلانی و روش آن مبتنی بر منطق صوری است و استنتاج علم یقینی از تجربه جزئی ناممکن است. اما تحولات علمی دوران نوزایی و ظهور نظریه های جدید، حاکی از این بودند که در راه جستجوی معرفت روش‌های دیگری، غیر از آنچه یونانیان و دیگران از آن زمان به بعد به کار بسته بودند، وجود دارد.

نقطه عزیمت این نواندیشه‌های فلسفی و علمی فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) بود. او با نقد روش علم قدیم، که مبتنی بر منطق ارسطویی بود، اساس روش علمی جدید، یعنی روش تجربی را پی‌ریزی کرد. به تعبیر بیکن، روش قیاس ارسطویی نوعی توتولوژی (این‌همانی) بود که هیچ معرفت جدیدی از آن به دست نمی‌آید و از این به بعد به تدریج روش و علم تجربی مصداق کامل «معرفت» دانسته شد. همچنین بیکن غایت علم را سلطه انسان بر طبیعت دانست و مهار طبیعت را مشروط به شناخت آن نمود. بنابر این می‌توان گفت بیکن از سه جهت در شکل‌گیری تفکر جدید غرب تأثیرگذار بوده است:

۱. شک در تعالیم پذیرفته‌شده قدما

۲. جایگزینی روش قیاسی با روش تجربی

۳. محدود کردن غایت و غرض شناخت در مهار طبیعت.

اما کسی که مؤثرترین گام‌ها را در راه شکل‌گیری تفکر و معرفت‌شناسی غرب برداشته است، دکارت است. دکارت را پدر فلسفه جدید دانسته‌اند و به حق هم باید او را مؤسس تجدد (مدرنیته) دانست. آراء و عقاید دکارت قطعاً یکی از ژرف‌ترین انقلاب‌های فکری است که تاکنون بشر شناخته است و انقلابی ترین عنصر فکر دکارت که همه فیلسوفان بعد از او را تحت تأثیر قرار داد این مسئله معرفت‌شناسانه بود: «چگونه من می‌دانم؟». با این پرسش، دکارت بحث معرفت را محور فلسفه غرب قرار داد (کرباسی‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۷). او به جای این‌که در جستجوی پاسخی به سؤال درباره چگونگی جهان و پژوهشی در باب وجود هستی باشد، در صدد یافتن پاسخ مناسبی برای این دو سؤال برآمد که «من چگونه می‌دانم؟» و «چه می‌توانم بدانم؟».

بدین ترتیب «من» و «شناخت» محور فلسفه دکارت قرار گرفت. مباحث معرفت‌شناسی جدید نیز از این نقطه آغاز شد. پس برای شناخت مبانی معرفت‌شناسی جدید بهترین و نزدیک‌ترین راه همان بررسی اصول اندیشه دکارت است که فلسفه‌های بعد از خود را به شدت تحت تأثیر قرار داده است.

عصر جدید با قول به این‌که انسان معیار و ملاک وجود است آغاز شد، یعنی همان مذهب اصالت

بشر (اومانیسیم) دوران نوزایی، که در دوره مدرن در قالب سوپژکتیویسم به نهایت رشد و کمال خود می‌رسید. خودبنیادی بشر که برجسته‌ترین ویژگی مدرنیته و مبنا و اصل فلسفه دکارت است در فلسفه های پس از او سرآغاز تفکر قرار گرفت و بدین لحاظ، همه را به نوعی تابع خود نمود (پازوکی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۸).

با پیگیری کیفیت رسیدن دکارت به این اصل بنیادین، مبانی دیگر اندیشه او نیز بر ما روشن می‌شود. می‌دانیم که نقطه عزیمت دکارت در این راه شک بود. همان‌طور که قبلاً گفته شد، ظهور علم جدید طی دوره نوزایی و مناقشات ناشی از آن سرانجام به نوعی شکایت در مورد دعای معرفتی انجامید و جستجو برای یافتن روش تازه‌ای در حصول یقین و معرفت یقینی را ضروری گردانید.

اروپای قرن هفدهم دورانی مملو از تحول، دگرگونی، نزاع و کشمکش، تزلزل و تخریب را می‌گذراند و فلسفه دکارت واکنش طبیعی به وضعیت آن دوران بود. در واقع دکارت در دوره‌ای می‌زیست که روش های پیشین کسب معرفت ناموفق قلمداد شده بودند و شک فراگیری فضای فکر و اندیشه را پر کرده بود. به عقیده دکارت، ارزش و اعتبار نظریات پذیرفته‌شده قداماً صرفاً در قدمت و مقبولیت آن‌ها بوده و برای یافتن روش جدید لازم است در همه آن‌ها شک کنیم. اما شک دکارت ویژگی‌هایی دارد که آن را از شکاکیت رایج زمان او متفاوت می‌نماید. شک دکارت یک شک روشی و موقتی است برای یافتن نقطه اتکابی که بتواند سنگ بنای فلسفی او قرار گیرد. دکارت در این باره می‌گوید:

... و در این باب بر روش شکاکان نمی‌رفتم که تشکیک آن‌ها محض شک داشتن است و تمد دارند که در حال تردید بمانند بلکه منظور من همه این بود که به یقین برسم و از خاک سست و رمل‌هایی یافته و به زمین سخت پا بگذارم. (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۲۰۰)

از طرفی دکارت در این اندیشه بود که با شک خود اندیشه‌های فاسد را از اندیشه‌های سالم جدا کرده، از نفوذ اندیشه‌های فاسد به اندیشه‌های سالم جلوگیری نماید. او با روش خود سعی کرد انسان‌ها را از اشتباه و خطا دور نگه دارد و معرفت یقینی را جایگزین خرافه‌پرستی و تعصبات بی‌جا نماید.

در مجموع، دکارت به سه منظور در همه امور شک کرد:

۱. تمام پیش‌داوری‌ها را کنار بگذارد

۲. پایه‌هایی بیاید که ممکن باشد هر چیز دیگری بر آن‌ها بنا گردد

۳. علت خطا را آشکار سازد (اسپینوزا، ۱۳۸۲، ص ۴۹).

اما دکارت به شکاکیت قانع نشد. او میل و شوق شدیدی به تحصیل یقین داشت تا هیچ کشف تازه‌ای نتواند عقاید او را متزلزل سازد. «چگونه می‌توان به یقینی دست یافت که خود انسان ضامن آن باشد؟» این پرسشی است که در دوره جدید با دکارت مطرح شد.

در قرون وسطی، یقین انسان حاصل وحی و تعالیم کلیسا بود، یعنی بر مبنای یقین به کلام خدا و حجیت آن، یقین به سایر امور نیز حاصل می‌شد. اما دوره دکارت زمانی بود که انسان می‌خواست خود را از مرجعیت و حجیت دین و کلیسا و تعالیم آن برهاند (پازوکی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۳). در این دوران بود که

انسان درصدد برآمد که مستقل از یقین ایمانی و با تلاش خویش به موجودیت انسانی خود در میان سایر موجودات مطمئن شود. دکارت معتقد بود که فقط درباره امری می‌تواند یقین حاصل کند که خطا یا شک هرگز در آن راه نیابد و بدین منظور به ترتیب در امور محسوس و در اصول عقلی و ریاضی شک کرد و نهایتاً با ارائه فرضیه شیطان فریبکار، شک را به اوج خود رساند. پژوهش و تحقیق دکارت در نهایت به اینجا رسید که حداقل یک امر یقینی و تردیدناپذیر وجود دارد که مصون از خطاست و سایر احکام یقینی از آن استنتاج می‌شوند. این حکم یقینی همان «من فکر می‌کنم پس هستم» بود که فلسفه و معرفت‌شناسی دکارت برپایه آن استوار گردید. در این باره دکارت می‌گوید: «این نخستین و متقن‌ترین اندیشه‌ای است که از راه شک منظم عملی، می‌توان به آن رسید» (دکارت، ۱۳۷۶، ص ۲۳۰-۲۳۱). به این ترتیب دکارت در کوشش برای یافتن اصل یقینی برای حقیقت، خود انسان را به عنوان موضوع یقین معرفی کرد و با این اصل، مقام تازه‌ای به انسان در هستی بخشید. انسان جدید دیگر مثل انسان قرون وسطی تسلیم یک اعتقاد دینی نمی‌شود و در یک مسیر خاص، معرفت به عالم را نمی‌جوید بلکه خود را به نحوی مطلق و بی‌چون و چرا به عنوان موجودی می‌شناسد که وجودش یقینی‌تر از همه چیز و معیاری برای همه یقین‌ها و حقایق است.

اما در میان تمام ویژگی‌های فلسفه دکارت آنچه ظاهراً از همه مهم‌تر و بنیادی‌تر و منشأ تحول بزرگی است که او در عرصه تفکر پدید آورد، محوریت «عقل» در نظام فکری و فلسفی اوست. در واقع آنچه روح فلسفه جدید و تفکر عصر جدید را تشکیل می‌دهد و در تمامی ابعاد اندیشه معاصر نیز رسوخ کرده، «اصالت عقل» به معنای دکارتی آن است. اصطلاحی که در زبان‌های غربی برای مشخص کردن «اصالت عقل» دکارت به کار می‌رود «راسیونالیسم» است که با معنای ریشه‌ای آن نیز سنخیت دارد. واژه اروپایی rationalism از ریشه لاتینی *ratio* به معنای محاسبه و شمردن و *ration* در زبان انگلیسی به معنای جیره، سهم و تقطیع و تقسیم آمده‌است (کرباسی‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۱۱). پس راسیونالیسم دکارت حتی به لحاظ صورت خارجی متضمن نوعی تقطیع کمی است و به خودی خود بر عقلی دلالت می‌کند که امور صرفاً کمی را می‌سنجد. بنابراین اصالت عقل در معنای جدید و دکارتی آن به معنای حسابگری و محوریت عقل حسابگر است و این معنای جدید عقل، با عقل کلی یا قدسی و یا حتی عقل ماقبل یونانی متفاوت است (همان‌جا). توجه به عناوینی چون عقل ابزاری، عقل جزئی و عقل استدلالگر، در تعریف عقل مدرن به یک معنا می‌تواند بیانگر ثانوی بودن آن در نسبت با عقل کلی باشد، از این لحاظ عقل جزئی، در واقع نوع، سطح، مرتبه و یا لایه‌ای از عقل کلی است. به علاوه، قلمرو عقل جزئی نیز عالم طبیعت و معیشت مادی و شأن آن، تنظیم منطقی مواد خام و معلومات تجربی و نتیجه‌گیری از آن‌هاست (بیات، ۱۳۸۱، ص ۵۳۲). اما در تفکر جدید چنین عقلی تنها و بهترین ابزار شناخت قلمداد می‌شود. در واقع توجه صرف به عقل جزئی فلسفه جدید غرب را دچار اشتباه یکی دانستن این دو مرتبه عقل می‌نماید. اشتباهی که به تدریج هرگونه نیروی معنوی بیرون از ساحت خرد انسانی را بی‌اعتبار می‌شمرد تا بعداً یکسره آن را انکار کند (احمدی، ۱۳۷۳، ص ۹). به عبارتی، عقل به معنای دکارتی به دنبال عقلانی و ریاضی‌دیدن هستی و محاسبه‌پذیر کردن طبیعت است و از همین دوران است که انسان نسبت به طبیعت

و جهان خارج دید کمی پیدا می‌کند.

باری، تمام شهرت فلسفه دکارت را نمی‌توان منحصر به «اصالت عقل» دانست. اهمیت روش به کارگیری این عقل نیز اگر بیشتر از اصالت عقل نباشد کمتر از آن هم نیست. عقل دکارت عقلی است که مجهز به روش شده و اصول همین روش را معرفت خود قرار داده‌است. در واقع اصالت عقل در نزد دکارت انحصاراً از طریق شناخت اوصاف ذاتی «روش» میسر است و بدون تعیین ضوابط صحت روش نه سلامت عقل تضمین می‌شود و نه فعالیت عقلی اعتبار می‌یابد (مجتهدی، ۱۳۸۱، ص ۵-۱۶). به اعتقاد دکارت، عقل به نحو مساوی بین همه انسان‌ها تقسیم شده است و تفاوت انسان‌ها در داشتن یا نداشتن روش است. دکارت ریاضیدان بزرگی بود اما به نظر می‌رسد آنچه بیش از خود ریاضیات او را مجذوب کرده بود روش ریاضی بود. او اصول ریاضی را از جمله امور بدیهی می‌دانست و با استناد به صحت قواعد و نتایج ریاضی، در همه جا و همه وقت، روش ریاضی را به عنوان بهترین روش در دستیابی به یقین معرفی کرد. در ریاضیات، برخلاف فلسفه مدرسی (scholastic)، که بخش عمده تحصیلات دکارت را تشکیل می‌داد، قول مراجع معتبر، یا دلایل نقلی، کاری از پیش نمی‌برد. پس به نظر دکارت، یقینی که در برهین ریاضی به چشم می‌خورد باید سرمشق سایر رشته‌ها قرار گیرد. رساله گفتار در روش دکارت (*Discourse on the Method*) تلاشی است برای پیدا کردن راهی در حل و فصل مسائل نظری به شیوه‌ای که با روش ریاضی قابل قیاس باشد. قواعد چهارگانه روش دکارتی، یعنی بساطت، تحلیل، ترکیب و استقصاء نیز به خوبی نشانگر تأثیر روش ریاضی بر اندیشه دکارت هستند. به عقیده دکارت، در مسائل نظری باید به مانند ریاضیات از ساده‌ترین و بدیهی‌ترین اصول و اندیشه‌ها به نتایج پیچیده رسید. دکارت برای رسیدن به بساطت، از «شهود» و برای نیل به امور مرکب، از «استنتاج» استفاده می‌کند. این دو واژه در فلسفه دکارت به معنای متفاوتی به کار می‌روند. شهود در فلسفه دکارت یک فعالیت عقلی محض و یک رؤیت عقلی است که آنچنان واضح و متمایز است که جایی برای شک باقی نمی‌گذارد. استنتاج به معنای دکارتی نیز چیزی متمایز از قیاس صوری قدما و مفهومی است که دقیقاً در پرتو ریاضیات عام و اصالت کمیته نهفته در فلسفه دکارت شناخته می‌شود. استنتاج از نظر دکارت روش مکمل شناخت و روند رسیدن به نتایج ضروری از واقعیت‌های بدیهی و یقینی است. بنابر آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که «اصالت عقل» در نزد دکارت نوعی «اصالت روش» است. عقل برای دکارت بیشتر قوایی است که به ترتیب و تقدم و تأخر امور آگاه می‌شود و با تشخیص نوعی ترتیب عددی، ارزش و اعتبار برهان ریاضی را مسلم دانسته، آن را بر قیاس صوری ترجیح می‌دهند (مجتهدی، ۱۳۸۱، ص ۳۳).

به کارگیری دو عنصر وضوح و تمایز به عنوان ملاک حقیقت در کنار روش ریاضی، نهایتاً به نوعی کمی‌نگری، تمایل به صراحت و گریز از هرگونه ابهام و رازآلودگی در شناخت انجامید که نتایج آن بعدها در روح حاکم بر مدرنیته نمایان گردید.

آنچه گفته شد همه شواهدی بود در اثبات نقش دکارت به عنوان بنیان‌گذار مدرنیته. اهمیت کار دکارت دقیقاً در طرح خودبنیادی انسان (subjectivism) جدید مشخص می‌شود. دکارت بود که این ایده را مطرح کرد که عقل انسان بدون نیاز به مکاتب و سنت‌های الاهیاتی و فلسفی پیشین و بدون نیاز به

مراجع کلیسایی و غیرکلیسایی می‌تواند امور خود را اداره کند. از سوی دیگر، دکارت به عنوان ریاضی‌دان و بنیان‌گذار هندسه تحلیلی، در پی تحصیل یقین ریاضی حتی در حوزه علم و فلسفه برآمد و چنانچه ذکر شد پس از شک تمام عیار در معرفت‌انسانی، بنیان یقین را در وجود انسانی یافت. کوچیتوی دکارت زمینه‌ساز پیدایش انسانی جدید در تاریخ اندیشه غربی شد: موجودی طبیعی، خودکفا و محور عالم که با قوای عقل خود و با تکیه بر توانایی‌های خویش، زندگی خود را سامان و توسعه می‌بخشد.

همچنین دکارت فاعل شناسایی (سوژه) و متعلق شناسایی (اُبژه) را به نحو دقیق و قطعی از یکدیگر تفکیک کرد و آن دو را دو جوهر به کلی متفاوت و متمایز دانست. در این تقسیم، انسان از آن جهت که فکر می‌کند سوژه است و سایر موجودات در حکم بازنمودها یا اُبژه‌های این من‌متفکر هستند. پیداست که اگر در یک مکتب فلسفی، درک ارتباط ذهن با عالم خارج دشوار شود، مسئله شناسایی یا بحث معرفت آدمی نسبت به عالم خارج که مستلزم فرض ارتباط میان ذهن و عین و به یک معنی مقتضی نوعی یگانگی میان این دو است، به مسئله‌ای لاینحل تبدیل می‌شود (هارتنامک، ۱۳۷۶، ص ۹).

گذشته از همه این‌ها، در نظام فلسفی دکارت، هم‌گرایش‌های عقلانی یافت می‌شود و هم‌انگیزه‌های ماده‌انگارانه. از این‌رو فلسفه دکارت حاوی بذره‌های مکاتب اصالت تجربه و اصالت معنی ذهنی بود که بعد از او به منصه ظهور رسیدند (کرباسی‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۱۹). تجربی‌مذهبان که غالباً انگلیسی بودند، در بحث معرفت، مفاهیم نظری را که اساس فلسفه‌های دکارتی بود، انکار کردند و ذهن آدمی را لوح صافی دانستند که بر آن چیزی جز داده‌های حسی، یعنی آنچه از طریق تجربه حسی عاید می‌شود، نقش نمی‌بندد. به همان اندازه که نفی ارتباط و تأثیر عالم خارج بر ذهن آدمی از جانب «عقل‌مذهبان» شگفت‌آور و نامتعارف بود، نتایج به دست آمده از فلسفه «تجربی‌مذهبان» نیز عجیب و دور از انتظار بود (حداد عادل، ۱۳۷۶، ص ۱۰). براساس این مکتب، مفاهیم کلی و ضروری، مفاهیم انتزاعی و امهات معانی فلسفی از قبیل جوهر و علیت که در ظرف حس و تجربه نمی‌گنجیدند ناموجه قلمداد شدند و پایه و اساس اعتبار خود را از دست دادند و به تدریج از صحنه معرفت آدمی طرد شدند (حدادعادل، ۱۳۷۹، ص ۶۴).

در چنین شرایطی، ایمانوئل کانت با طرح فلسفه انتقادی کوشید تا دو جریان معارض خردگرایی و تجربه‌گرایی را به هم نزدیک کند. او از یک سو سخت تحت تأثیر هیوم قرار داشت و چنانچه خود گفته است با هشدار دیوید هیوم بود که نخستین بار از خواب جزمی‌مذهبی بیدار شد و قدم در راه فلسفه نقادی گذاشت (کانت، ۱۳۶۷، ص ۸۹). از سوی دیگر، کانت نمی‌توانست بپذیرد که شناسایی آدمی یکسره قابل تأویل و تقلیل به تجربه حسی باشد بلکه معتقد بود: «این که همه شناخت، با تجربه حسی آغاز می‌شود دلیل بر این نیست که تمام معرفت ما ناشی از تجربه باشد». کانت، به رغم هیوم، معتقد است که بدون معانی و مفاهیم کلی و ضروری، تفکر فلسفی و اصولاً تفکر ممکن نیست. او برای اینکه عناصر دیگری را علاوه بر داده‌های حسی در معرفت دخالت دهد، کلیت و ضرورت را که لازمه معرفت، خصوصاً معرفت علمی است، برخاسته از ساختار خود ذهن دانست. در نتیجه به نظر کانت معرفت حاصل مشارکت توأمان دو چیز است: یکی مدرکات حسی و تجربی ناشی از تأثیر عالم خارج بر ذهن و دیگری عناصری که از پیش در ذهن موجودند و ذهن آن‌ها را به عنوان «امر پیشینی» (a priori) هم در مرحله احساس و هم

در مرحله فهم به کار می‌برد. پس به عقیده کانت، آنچه به عنوان معرفت در ذهن ما صورت می‌بندد تصویری دست نخورده از عالم واقع و خارج نیست بلکه تصویر ساخته مشترک ذهن و عالم خارج است. وی همچنین در تفکیکی دیگر عالم خارج را پدیدار یا فنومن (phenomenon)، و در مقابل، آنچه مستقل از ذهن و جدا از دخالت عناصر پیشینی ذهن است را نومن (noumenon) می‌خواند. به نظر کانت، هرگز نومن را چنانچه در خارج از ذهن ماست نمی‌توانیم بشناسیم و شناخت معتبر ما به شناخت پدیداری منحصر و محدود است (حدادعادل، ۱۳۷۹، ص ۶۶-۶۷). به این ترتیب کانت هرگونه شناخت از مابعدالطبیعه را از حوزه توانایی‌ها عقل بیرون دانست چراکه بنابر فلسفه کانت هر آنچه پذیرای عناصر پیشینی ذهن نشود اصولاً از دایره معرفت معتبر و صحیح بیرون است.

اساساً کانت با طرح ایده «انقلاب کپرنیکی» در فلسفه، بنیان‌گذار تحول بزرگی در حوزه معرفت‌شناسی شد. به عقیده وی، تنها وظیفه فلسفه تعیین حدود و توانایی‌های عقل است. از آنجا که عقل‌گرایی افراطی دکارت برای کانت مسئله‌ساز شده بود و ادعاهای نامحدود عقل و دخالت‌های آن در همه حوزه‌های معرفتی او را به حیرت در آورده بود، بر آن شد که عقل را با زنجیرهای خود عقل محدود سازد. کانت تصور معمول حصول معرفت را که در آن ذهن کاملاً منفعل است و «داده خارجی» به عنوان متعلق معرفت در آن انعکاس می‌یابد به چالش کشاند و دگرگون ساخت. او نقطه آغاز معرفت را فاهمه‌ای انسانی دانست که فعال است و صورت‌های خود را بر داده‌های حواس تحمیل می‌کند. بنابه این نگرش، واقعیت آن چیزی است که ذهن و فاهمه بنیادی انسان آن را می‌سازد. کانت، در *سنجش خرد ناب*، در این باره چنین می‌نویسد: «ما همان چیزی را در طبیعت می‌شناسیم که خود در آن می‌نهیم» (کانت، ۱۳۶۲، ص ۳۱).

با این اقدام کانت، انسان متولدشده از زمان دکارت به بلوغ کامل رسید که حاصل آن عقلی محدود در حوزه محسوسات بود. نهایتاً کار به جایی می‌رسید که عقل محض بشری فقط به اموری معرفت پیدا می‌کند که در محدوده حس و داده حسی قرار داشته باشد و در واقع معرفت به اموری تعلق می‌گیرد که متعلق حسی داشته باشد؛ در نتیجه اموری مانند خدا، جاودانگی نفس و به طور کلی امور متافیزیکی در محدوده معرفت عقل نظری قرار نخواهند گرفت.

کانت کوشید با تمسک به عقل عملی جایگاهی را برای این امور دست و پا کند. او از یک طرف میان عقل نظری و عقل عملی تفکیک قائل شده و «معرفت» را مربوط به حوزه عقل نظری، و عقل عملی را خاستگاه ارادیات و عواطف و احساسات و در واقع فاقد وجهه معرفتی می‌داند و به این ترتیب امور متافیزیکی را اموری غیر معرفتی تلقی می‌کند و از طرف دیگر، با تفکیک میان شیء فی نفسه (نومن) و پدیدار (فنومن) و بیان این که ما تنها به نموده‌ها معرفت پیدا می‌کنیم بنیان نوعی نسبت معرفت‌شناختی را پی‌ریزی می‌کند.

از جهت دیگر، کانت مبلغ عصر جدید تحت عنوان عصر روشنگری است. این عصر را باید ادامه منطقی دستاوردهای دو جنبش نوزایی و اصلاح دینی دانست. عصر روشنگری به عصر «خرد» نیز مشهور است اما عقل‌گرایی این دوره به معنای برهان‌ورزی محض و عقل‌گرایی فلسفی دوره‌های قبل نیست بلکه مقصود از آن عقلانیتی به شدت توأم و متکی به مشاهده، آزمون و روش‌های تجربی است.

اساساً روشنفکران این دوره علم و دانش تجربی را عصارهٔ خرد روشنگری می‌دانستند (بیات، ۱۳۸۱، ص ۵۱۶-۵۱۷). نهضت روشنگری و تحولات چشمگیر علمی، فکری و فلسفی آن بر مبنای دو اصل «فردگرایی» و «پیشرفت باوری» را می‌توان مهم‌ترین واقعه در صورت‌بندی مدرنیته قلمداد کرد و حتی می‌توان این دوره را سرآغاز رسمی و آشکار مدرنیته به شمار آورد.

کانت نیز در رساله‌ای تحت عنوان «روشنگری چیست؟». به این مسئله پرداخته و روشنگری را چنین تعریف می‌کند: «خروج آدمی است از نابالگی به تقصیر خویشتن خود» و نابالگی از نظر او ناتوانی در به کار گرفتن فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری». پرسش اصلی کانت در این رساله این است که «مدرن چیست؟» او معنای مدرن را فقط در نسبتی که با سوژکتیویته دارد می‌فهمد و حقیقت مدرنیته را سوژکتیویسم می‌داند.

سوژکتیویسم همان اصلی بود که دکارت فلسفه‌اش را بر آن بنیاد نهاد و پس از او در فلسفهٔ جدید بسط یافت. به یک معنی، فلسفهٔ جدید با سوژکتیویسم یا خودبنیادی بشر آغاز گردید. پس از دکارت این کانت بود که اصل سوژکتیویسم دکارتی را تحکیم کرد و حافظ حدود و ثغورش شد. در فلسفهٔ کانت بود که واژهٔ thing به معنای «برابرنهاد» یا «اُبژه» رواج پیدا کرد و در مقابل سوژه قرار گرفت. کانت موجودیت شیء را اُبژه بودنش برای سوژه می‌داند. از طرف دیگر کانت، با روش استعلایی خود قصد داشت که از یک سو اُبژه بودن موجودات را مستحکم کند و از سوی دیگر سوژه بودن عقلی را که بنیاد این اشیاء است تبیین کند. بنابر این اگر دکارت را بنیان‌گذار تجدد نامیدیم، کانت را نیز باید معمار بنای تجدد دانست.

سوژکتیویسم در فلسفهٔ کانت در «ارادهٔ خودآیین» (Autonomy of the Will) به نهایت بلوغ و رشد و در فلسفهٔ هگل به اوج و تمامیت خود می‌رسد چراکه در فلسفهٔ هگل دستیابی به یقین مطلق روح در مقام خودآگاهی بشر، یک خود بنیادی تمام عیار به شمار می‌آید. از طرفی، حقیقت که در گذشته به یک معنا مطابقت ذهن با عین قلمداد می‌شد، و در نزد دکارت معنای یقین یافته بود، در فلسفهٔ هگل به مرتبهٔ یقین مطلق رسید و به طور کلی خود را از مرجعیت خارجی داشتن (object) معاف نمود.

در مجموع با توجه به آنچه گفته شد، حقیقتاً می‌توان سوژکتیویسم را ماهیت مدرنیته دانست چراکه این دیدگاه، نظری کاملاً جدید نسبت به وجود و کل موجودات دارد که با گذشته متفاوت است. مظاهر عمدهٔ عصر جدید از قبیل علم، فناوری، هنر، تاریخ و... همه از آثار و عوارض سوژکتیویسم است و وجه مشترک تمامشان این است که در آن‌ها انسان به جهت سوژه بودن قدرت استیلا بر موجوداتی را یافته است که اینک اُبژهٔ او هستند. نهایتاً با سوژکتیویسم است که گفتهٔ دکارت در کتاب گفتار در روش مبنی بر این که «ما باید اربابان و صاحبان زمین شویم» به حقیقت می‌پیوندد (پازوکی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۸-۱۷۹).

در پایان لازم است با توجه به مطالبی که دربارهٔ معرفت‌شناسی مدرن و ویژگی‌ها و عوامل شکل‌گیری آن گفتیم در فهرستی کوتاه مبانی معرفت‌شناسی مدرن را چنین برشماریم:

۱. شک، مبدأ معرفت‌شناسی مدرن

۲. یقین بشری، غایت معرفت‌شناسی مدرن

۳. استقرا و استدلال (روش تجربی و ریاضی)، روش معرفت‌شناسی مدرن
 ۴. عقل بشری (استدلالی)، ابزار معرفت‌شناسی مدرن
 ۵. عینیت و کمیت، قلمرو معرفت‌شناسی مدرن.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که گذشت، معرفت‌شناسی مدرن با شک در صحت اعتبار تعالیم گذشته و تغییر روش شناسایی، طرحی نو در انداخته، شناسایی را به فاصله شک تا یقین بشری، قلمرو شناخت را به محدوده عقل استدلالی و روش آن را به روش تجربی محدود کرد. این فرایند به پر رنگ شدن نقش انسان در شناسایی و محور قرار گرفتن او انجامید به گونه‌ای که انسان ملاک اعتبار هر گونه شناخت قلمداد شد و به عنوان تنها فاعل شناسا مینا و منتهای شناخت قرار گرفت.

بشر مدرن در این راه تنها ابزار قابل‌استفاده را عقل استدلالی و تنها روش ممکن را روش تجربی و عینی دانست و بدین ترتیب رفته‌رفته هر آنچه نادیدنی و حس نشدنی بود، یا به زنجیر عقل گرفتار نمی‌شد، نامعقول و حتی نادیده انگاشته شد. انسان متجدد، اگرچه در زمینه شناخت دنیا و آنچه بدان مربوط و در سطح آن است موفق شد و به مدد علم و فناوری ناشناخته‌های بسیاری را به مرز آگاهی و شناخت نزدیک کرد، اما در قبال این به ظاهر موفقیت، چیزهای بسیاری را هم از دست داد. با تحدید دایره عقل و شناسایی در فلسفه مدرن، قلمرو شناخت به جهان محسوس و استدلال‌پردازی‌های ذهن بشری درباره آن محدود و غایت شناخت سلطه بر زمین و زمینیان قلمداد شد. بدین ترتیب جهان، یا جهان‌های دیگر، نادیده انگاشته شد و مورد انکار قرار گرفت.

مسئله مهم و اساسی این است که انکار عوالم دیگر، پیش از هر چیز، انکار الوهیت و امکان رابطه با وجه مقدس هستی را به همراه داشت. در دنیای مدرن میل به صراحت و وضوح شناخت هر گونه رازآلودگی و پیچیدگی را مذموم و بیهوده تلقی کرد و هر امر خارج از دایره معلومات عینی را تا حد خرافه و وهم تنزل داد.

دنیای مدرن با حذف عوالم غیرمادی، امکان‌های بسیاری را از دست داد و در عوض با سؤال‌هایی اساسی رو به رو شد که پاسخگویی به آن‌ها در دایره علم مدرن امکان‌پذیر نبود. به نظر می‌رسد بنیان‌گذاران معرفت‌شناسی مدرن به رغم تمام تلاشی که برای دستیابی به یک علم یقینی و قابل‌ارجاع در همه جا و برای همه کس داشته‌اند، در رسیدن به این منظور توفیق چندانی نیافته و با مبانی، ابزار، روش و هدفی که برای شناخت لحاظ می‌کنند، دست آخر قادر به پاسخگویی تمامی پرسش‌های انسان سرگشته مدرن نیستند.

از دست دادن معنویت در دنیای امروز به مسئله و مشکلی حاد و پیچیده تبدیل شده که عرصه‌های گوناگون حیات بشر را تحت‌الشعاع قرار داده و در نهایت، او را به بازیابی این عنصر وا داشته است. اما به نظر می‌رسد پهنه تفکر مدرن آنقدر از حقیقت اصیل دور و از معنویت راستین خالی است که تلاش‌هایی

از این دست نیز، تا آنجا که مبتنی بر همان مبانی و محدود به همان قلمرو هستند جز دامن زدن بر اشتباهات و کج‌روی‌ها و پیچیده‌تر شدن کلاف سر در گم مدرنیته نتیجه‌ای در بر نخواهند داشت. آیا مجموعه معرفت‌شناسی مدرن می‌تواند با اصلاح نقاط ضعف خود و جایگزین کردن عناصر مطلوب تر، این خلأ را پر کند و راهی پیش روی انسان معاصر قرار دهد و یا برای رهایی از وضعیت موجود، باید سراغ از راه و حقیقتی دیگر گرفت، راهی که انسان را بی‌دغدغه و هراس دوباره گم شدن به منزل امن و آرام یقین برساند؟ این سؤال است که در تحقیقی دیگر و با بررسی دقیق‌تر باید به آن پرداخت.

منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۷۳). *مدرنیته و اندیشه انتقادی*. تهران: نشر مرکز.
- اسپینوزا، بندیکت. (۱۳۸۲). *شرح اصول فلسفه دکارت و تفکر مابعدالطبیعی*. ترجمه محسن جهانگیری. چاپ اول. تهران: سمت.
- بیات، عبدالرسول، و جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۱). *فرهنگ واژه‌ها*. قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- پازوکی، شهرام. (۱۳۷۹). «دکارت و مدرنیته». *فصلنامه فلسفی، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، شماره ۱: صص ۱۷۱-۱۷۹.
- حدادعادل، غلامعلی. (۱۳۷۹). «آیا معرفت‌شناسی بدون هستی‌شناسی ممکن است؟». *فصلنامه فلسفی، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، شماره ۱: صص ۶۳-۷۰.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۶). *درباره غرب*. تهران: هرمس.
- دکارت، رنه. (۱۳۷۲). *قواعد هدایت ذهن*. ترجمه منوچهر صناعی دره بیدی. چاپ اول. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- (۱۳۷۶). *اصول فلسفه*. ترجمه منوچهر صناعی دره بیدی. چاپ اول. تهران: الهدی.
- (۱۳۸۱). *گفتار در روش درست به کار بردن عقل*. ترجمه محمد علی فروغی. چاپ اول. تهران: زوار.
- صانع‌پور، مریم. (۱۳۸۷). *نقدی بر مبانی معرفت‌شناسی اومانستی*. چاپ اول. بی جا: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۹). *دکارت (تاریخ فلسفه غرب)*. ترجمه علی کرباسی‌زاده اصفهانی. چاپ اول. تهران: مدینه.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۲). *سنجش خرد ناب*. ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی. تهران: امیرکبیر.
- (۱۳۶۷). *تمهیدات*. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

مجتهدی، کریم. (۱۳۸۱). «به چه معنی فلسفه دکارت مبتنی بر عقل است؟». *فصلنامه فلسفی، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، شماره ۵ و ۴: ص ۵-۲۲.
 نوذری، حسینعلی (گردآوری، ترجمه و تدوین). (۱۳۷۹). *مدرنیته و مدرنیسم [مجموعه مقالاتی در سیاست، فرهنگ و نظریه اجتماعی]*. تهران: نقش جهان.
 هارتناک، یوستوس. (۱۳۷۶). *نظریه معرفت در فلسفه کانت*. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: فکر روز.