

# تحلیلی انتقادی بر نظریه «امتناع علم دینی و تمدن سازی»

## با غلبه تفکر تئولوژیک و حوالت تاریخی مدرنیته

محمد رضا خاکی قراملکی\*

استادیار فرهنگستان علوم اسلامی

### چکیده

از جمله رویکردهای قابل توجه در مخالفت با تمدن سازی و اسلامی سازی علوم، نگاهی است که با اتکا بر فلسفه پدیدار شناختی و رویکرد انتولوژیک، تلاش می‌کند الزامات تمدنی مدرنیته را امر اجتناب‌ناپذیر و حوالت تاریخی دانسته و هرگونه تلاش در اسلامی سازی و بومی کردن علوم جهت مهندسی تمدن اسلامی را محکوم به شکست بدانند و در حقیقت این رویکرد بر این باور است که اساساً دغدغه و تلاش برای تمدن سازی و اسلامی سازی علوم، ریشه در جریان بومی‌گرایی و هویت‌گرایی غرب‌ستیز دارد، از این روی دلایل مخالفت خود را با این مسئله به موانع درونی و بیرونی بازمی‌گرداند. به همین روی مانعیت درونی در امکان و امتناع تمدن سازی و تولید علم دینی را به حاکمیت دستگاه تئولوژیک یعنی الهیات در جامعه اسلامی برمی‌گرداند. به این معنا که هر دستگاه معرفتی بشر که واسطه در فهم بشر از متن و حقیقت دین باشد، به دلیل ماهیت بشری‌اش، منجر به اعوجاج در فهم دینی و در نتیجه ایدئولوژیک شدن دین می‌گردد، در حالی که حقیقت دین به دلیل ویژگی همچون قدسی بودن، مطلق بودن، فرا تاریخی، عینی نبودن، امری است که مانع از مقایسه آن با علم و در نتیجه مانع طرح تمدن اسلامی بر محور تولید علوم دینی می‌گردد.

چراکه مواجه ما با دین امری وجودی و انکشافی است. مانعیت بیرونی در امتناع، به حوالت تاریخی، اقتضانات ذاتی مدرنیته، یعنی علم مدرن و تکنولوژی برمی‌گرداند، که چنین حوالتی اجازه نمی‌دهد انسان با قدرت و اختیار خود در برابر آن مقابله کند. با توجه به دو دال اساسی نظریه فوق در امتناع مهندسی تمدن اسلامی و تولید علم دینی، باید گفت اساساً، بدون تفقه جامع در دین و ترسیم هندسه معرفت دینی و تبیین جایگاه الهیات مطلوب، نمی‌توان مواجهه صحیح و مطلوب با متن دین و جریان دینداری در مقیاس تمدنی و اجماعی داشت، در واقع رابطه وجودی با دین، یک رابطه درونی و فردی است و موجب انزوای دین در متن حیات اجتماعی گشته و به سکولاریسم منجر می‌گردد. از سوی دیگر چنین خوانشی از الزامات مدرنیته با اصل تکلیف و اختیار انسان در جهت تکامل اجتماعی و تمدن سازی سازگاری ندارد، از این رو با فرض امکان‌پذیری توسعه و تکامل قدرت و اختیار بر محور حق، مسئولیت و تکلیف اجتماعی و تمدنی جامعه دینی، این اقتضاء و حوالت تاریخی الزام‌آور و جبرانگارانه را بایستی بشکند و در نتیجه طرح تمدن سازی اسلامی و علم دینی، مطلوب و امکان‌پذیر می‌گردد.

**واژگان کلیدی:** علم دینی، تمدن سازی، تئولوژی، پدیدارشناسی، مدرنیته، علم، تکنولوژی، ایدئولوژی، انتولوژی، الهیات، دین.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۸/۱۷

\* (نویسنده مسئول: mrkhaki54@gmail.com)

## مقدمه

باگذشت چند دهه از انقلاب اسلامی، گفتمان تولید علم دینی در راستای حل چالش‌ها و ناکارآمدی انقلاب اسلامی و در مقیاس وسیع، دغدغه تحقق تمدن نوین اسلامی، از جمله موضوعات چالشی است که آینده انقلاب اسلامی و مهندسی تمدن اسلامی را رقم می‌زند. ازاین‌رو با طرح گفتمان علم دینی و گفتمان مهندسی تمدن نوین اسلامی، در طی چند دهه همواره موافقان و مخالفان جدی و سرسختی را شاهد بوده هستیم. دریک‌سو برخی نظریه‌ها و رویکردها عبور و برون‌رفت جامعه دینی موجود از بحران‌های عالم مدرنیته و سکولاریسم علمی و عملی را با تأسیس و تولید علوم اسلامی کاربردی و بازسازی تمدن اسلامی ممکن و مطلوب تلقی می‌کنند و درسوی دیگر طیفی از روشنفکران نیز در نقطه مقابل، امکان عقلی طرح اسلامی سازی علوم و تمدن سازی را منکرگشته و بلکه مطلوبیت آن را نیز مورد تردید قرار می‌دهند، به این معنا که با اسلامی سازی علوم، اساساً نه تنها نمی‌توان از تمدن مدرن عبور کرد، بلکه چنین طرحی منجر به سکولاریزه کردن جامعه و منتفی شدن مهندسی تمدن اسلامی می‌گردد. نقطه مهم و اساسی اینکه چنین درگیری گفتمانی، ناشی از اختلاف پارادایم فکری این دو جریان در مبانی دین‌شناسی و غرب‌شناسی و علم‌شناختی می‌باشد.

«بیژن عبدالکریمی» از جمله اساتید و محققانی است که با تکیه بر «فلسفه پدیدارشناسی» به مثابه یک «روش‌شناسی»، و تأکید بر رویکرد «انتولوژیک» در مواجهه با پدیده‌های قدسی همچون دین، مسئله امتناع علم دینی را از منظر کلامی مورد دقت و توجه قرار داده و براین باور تأکید دارد که طرح علم دینی ریشه در «دستگاه الهیات» دارد، از آنجاکه چنین دستگاهی، امری بشری و غیر قدسی است، طبعاً «اسلامی سازی علوم»، نیز امری «پارادوکسیکال» خواهد بود. بر اساس امتناع علم دینی نیز «تمدن سازی» نیز در نگاه وی امری مبهم و غیرممکن می‌گردد. در این مجال ابتدا تلاش می‌کنیم دلایل امتناع علم دینی و تمدن سازی را از منظر تفکر کلامی این نگاه و روش‌شناسی تحلیل پدیده‌های جدید، تقریر کرده و سپس به نقد و بررسی آن بپردازیم و در نهایت به دنبال این نتیجه هستیم که اساساً «اسلامی سازی علوم»، بدون تکامل در تفقه دینی و دستگاه الهیات و نیز تکامل «منطق فهم دینی» امکان‌پذیر نیست و بدون «اسلامی سازی علوم» نیز «مهندسی تمدن اسلامی» غیرممکن می‌گردد.

## فرضیه و مسئله پژوهش

پرسش‌ها و مسئله‌های که در این نظریه قابل طرح است ازاین‌قرار است. آیا هرگونه فهم از دین و

به تبع هرگونه روشی در تفرقه دین منجر به تأسیس علوم انسانی اسلامی و تمدن سازی می‌گردد؟ آیا مواجهه فردی و شهودی نسبت به متن دین، می‌تواند اهداف اجتماعی و تمدنی دین را تأمین کند؟ آیا فهم روشمند دین، مستلزم دستگاه الهیات و فقاہت هست؟ آیا تحقق اهداف اجتماعی و تمدنی دین، نیازمند علوم و تکنولوژی است؟ در صورت پاسخ مثبت آیا علوم و تکنولوژی دیگر تمدن‌ها می‌تواند طریق تحقق اهداف دین باشد؟ در صورت امکان آیا تمدن مدرن یک حوالت تاریخی است که بایستی به اقتضائات آن، تن داد و نمی‌توان با تصرف و تغییر آن، در جهت اهداف تمدن دینی بهره جست؟ با توجه به مسئله‌های فوق، این پژوهش بر این باور تأکید دارد که تمدن‌های بشری برآمده از اراده‌های اجتماعی و تاریخی است و از این حیث نیز قابل مدیریت و سرپرستی بوده و مورد مهندسی و سؤال و تکلیف قرار می‌گیرد و از این‌روی طرح تمدن مدرن به‌عنوان حوالت تاریخی، بدون امکان مهندسی و تغییر آن و نیز طرح علوم و تکنولوژی جدید به‌عنوان اقتضائات اجتناب‌ناپذیر عالم مدرنیته، نگاه جبری به پدیده تمدن مدرن را دامن می‌زند که در آن مسئولیت‌پذیری و تکلیف انسانی و دینی جوامع منتفی گشته و مانع از حرکت و تکامل می‌گردد. در واقع این نحوه نگاه نوعی تئوریزه کردن شرایط تسلیم و پذیرش عالم مدرنیته و اقتضائات آن تلقی می‌شود که با آموزه‌های دین اسلام نیز سازگاری ندارد. از این‌روی مقابله هوشمندانه در برابر اقتضائات مدرنیته، مستلزم تولید علوم اسلامی هست و تحقق چنین ایده‌ای نیز بدون نگاه حداکثری به دین و تکامل الهیات اسلامی و مهندسی تمدنی، ممکن نمی‌گردد.

## ۱. تقریر و توصیف نظریه

### ۱-۱. موانع فلسفه تاریخی و اجتماعی در اسلامی سازی علوم

در رویکرد مخالفان علم دینی، از جمله گفتمان‌های که امکان و مطلوبیت علم دینی و به تبع مهندسی تمدن اسلامی را زیر سؤال برده، آقای «بیژن عبدالکریمی» است، وی با توجه رویکرد فلسفی‌اش که از آن به رویکرد «پدیدارشناختی» یاد می‌کند، موضوعاتی همچون دین، تمدن، علم دینی را مورد تحلیل قرار می‌دهد و وی خود را نیز در حلقه جریان «پست‌مدرن‌های هایدگری» تعریف می‌کند، موضوع و مسئله‌ای به نام علم دینی را اساساً امری «پارادوکسیکال» می‌داند.

### ۱-۱-۱. تقلیل گفتمان اسلامی سازی علوم به گفتمان بومی‌گرایی باز و بسته

به اعتقاد این نظریه جریانی که امروزه به دنبال «اسلامی سازی» یا «دینی سازی» علوم می‌باشد، در حقیقت تداوم همان جریان «بومی‌گرایی» است، یعنی «گفتمان بومی‌گرایی» امروزه در شکل تکامل یافته‌اش، به گفتمان «دینی سازی علوم» تبدیل شده است، به همین روی تفکر و اندیشه بومی‌گرایی که تا دیروز مسئله بازگشت به هویت خویشتن و غرب‌ستیزی را دنبال می‌کرد، امروزه پرچم «گفتمان اسلامی سازی علوم» و «تمدن سازی» را بر دوش خود حمل می‌کند. به همین روی وی در تحلیل «خاستگاه روان‌شناختی» گفتمان دینی سازی، ابتدا آن را به نحوی به گفتمان بومی‌گرایی تقلیل می‌دهد و با شمردن و بیان ویژگی‌های بومی‌گرایی، آن را بر «گفتمان اسلامی سازی علوم» تطبیق و تعمیم می‌دهد.

وی در بیان خصوصیات و شاخصه‌های فکری بومی‌گرایی، ابتدا آن را به دو جریان «بومی‌گرایی اصیل» و «باز» و دیگری را به جریان «بومی‌گرایی بسته» و «غیراصیل» تقسیم می‌کند. با تفسیر و تصویری از این دو جریان ارائه می‌کند، عملاً طیف وسیعی از موافقان علم دینی و گفتمان تمدن سازی، در ذیل بومی‌گریان غیر اصیل و بسته تعریف می‌شود، که از عقلانیت کافی و لازم در تبیین و تحقق مدعای خویش برخوردار نیستند، بلکه در یک فضای ستیزه‌جوئی و شعاری و احساسی کور گرفتار شده‌اند. به همین دلیل این جریان عملاً نه تنها نمی‌تواند به هدف خود نائل شود و بلکه در عکس مدعای خود عمل می‌کند. البته می‌توان مسئله را خارج از ادبیات مرسوم ایشان بر اساس نوع مدل و الگوی که برای تولید علم دینی و تمدن سازی ارائه می‌کنند به دو طیف گفتمان اصیل در اسلامی سازی علوم و گفتمان غیر اصیل و بسته در اسلامی سازی علوم تفکیک کرد و یا بر اساس ویژگی‌های ذکر شده، آن را به دو طیف «بومی‌گریان تکامل‌گرا»، «بومی‌گریان ساختارگرا» طبقه‌بندی کرد. (عبدالکریمی، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۷)

### الف. شاخصه‌های بومی‌گرایی بسته و غیر اصیل (ساختارگرا)

#### مواجهه ایدئولوژیک و سلبی با پدیده تجدد

بومی‌گرایی غیر اصیل، اساساً دارای رویکرد غیرپدیدارشناختی است، به همین دلیل نیز با ذهنیت تاریخی گذشته و اتوپیاپی و با احساسات نوستالژیکی به تحلیل و توصیف موضوعات عصر خودمی

پردازد و رویکردشان غیرواقع‌بینانه و بسته است. سنت‌گرایان یا به عبارتی بومی‌گرایان به دلیل مواجهه غیرپدیدارشناسانه با فرهنگ و تمدن غرب و تحمیل مفروضات خویش به پدیدارهای تاریخی، فرهنگی و تمدنی غرب، و با اتکاء بر ارزش‌های سیاسی و ایدئولوژیک خویش، از امکان ارتباط و برقراری دیالوگ با تمدن جدید غرب و جامعه جهانی برخوردار نیستند. به همین دلیل سنت‌گرایان از احیای سنت تاریخی خود نیز ناتوان‌اند. از سوی دیگر، نوگرایان نیز به دلیل شیفتگی به عقلانیت مدرن، قدرت فهم و تحلیل تمدن مدرن و مواجهه پدیدارشناسانه با آن را ندارند. بر این اساس، جریان سنت‌گرایی و حتی گفتمان نوگرایان، نمی‌تواند ما را در برون‌رفت از بحران‌های نظری و عملی دوره کنونی یاری دهند، از این روی در مواجهه با سنت تاریخی و فرهنگ و تمدن جدید غرب در آینده جامعه ایران، غلبه گفتمانی بر عهده رهیافت‌های پدیدارشناسانه خواهد بود. (عبدالکریمی، ۱۳۸۹، الف، ص ۱۱۹ الی ۱۴۶) در حقیقت جریان بومی‌گرایی و گفتمان اسلامی سازی علم، به دلیل رویکرد غیرپدیدارشناختی، واکنشی است به «الیناسیون فرهنگی» و احساس خودباختگی در برابر موج کوبنده تمدن غرب و یک نوع تقابل به‌مثل با گفتمان شرق‌شناسی که توسط غرب برای تصرف در شرق ایجاد شده هست.

براین اساس جریان بومی‌گرایی با غلبه خصلت کینه‌توزی نسبت به غرب، وجوه مثبت دست آوردهای غرب را نمی‌بیند و با آن برخورد سلبی می‌کند. با تکیه بر الهیات، از غرب یک قرائت ایدئولوژیکی ارائه می‌کند و به راحتی با ایجاد دوگانه‌های ارزشی و ایدئولوژیکی همچون، «ایمان و کفر»، «حق و باطل»، و مواجهه سلبی شدید با عالم مدرنیته، برحقانیت خود و بر باطل بودن دیگری اصرار می‌ورزد. این رویکرد با تکیه بر احساسات بیگانه‌ستیزی و مبارزه با استعمار، به نفی و طرد هر آنچه غیربومی است می‌انداشد. در حقیقت چنین رویه‌ای، یک نوع ذهنیت برتری‌طلبی قومی و قبیله‌ای را دامن می‌زند که تلاش می‌کند با تحمیل صورت تمدنی و سنتی خود بر ماده تمدنی غرب، آن را تصرف کند. اساساً این نگاه بومی‌گرایی بسته، نسبت به بومی کردن تکنولوژی و علوم غربی درکی عمیق از صعوبت و مشکل بودن مسئله ندارد، با ساده‌انگاری گمان می‌کند، علوم و تکنولوژی را می‌توان به‌مثابه یک ابزار مهار کرد، درحالی‌که درک درستی از اجتناب‌ناپذیر بودن مدرنیته ندارد. رویکرد بومی‌گرایی تأکید بر عناصر فرهنگ بومی تا آنجا پیشرفت که مدعی رام کردن اسب سرکش علم و تکنولوژی جدید غربی نیز شد، اسبی که در خاستگاه و سرزمین اصلی خود امری رام‌نشدنی می‌نماید. در ایران پس از انقلاب نیز این روند بازم گامی به‌پیش نهاد و تا آنجا پیش رفت که مدعی

دینی سازی و اسلامی سازی علوم جدید و حتی تأسیس نظام معرفتی و علمی جدیدی به منزله جانشینی برای نظام معرفتی علمی و تکنولوژیک عالم مدرن شد.

### عدم درک عمیق از سنت تاریخی خود

درسوی دیگر در برخورد با سنت تاریخی خود نیز درک عمیق ندارد و با آن نیز برخورد عامیانه می‌کند، به همین ترتیب با توجه به نگاه ساختارگرایانه، تحول و تکامل آن را دنبال نمی‌کند، یعنی نمی‌تواند آن را فراخور عصر و زمانه خویش مورد خوانش و بازتفسیر جدید قرار دهد، به همین روی زاینده‌گی خود را از دست می‌دهد و گرفتار نوعی تحجر می‌شود. در نتیجه با غفلت از این بازخوانی، عملاً روح سنت در کالبد فرسوده، دچار خفگی شده و می‌میرد، عملاً به جای احیاء سنت به مرگ سنت دامن می‌زند. این بومی‌گرایی در نهایت با دست خود «سکولاریسم» و «غرب‌زدگی» را بیشتر دامن می‌زند. جریان بومی‌گرا، با توجه به فقدان تفکر تکامل‌گرا، با تبدیل سنت تاریخی به گفتمان قدرت، هرگونه عقلانیت و تفکر آزاد را سرکوب می‌کند، در مواجهه با حقیقت قدسی دین، بر موضع «تئولوژیک» نه «انتولوژیک» اصرار می‌ورزد. عبدالکریمی در نهایت اذعان می‌کند که رویکرد بومی‌گرایی بسته در جهت تداوم ضدیت با مدرنیته و ایدئولوژی غرب ستیزانه‌اش، امروزه در قالب گفتمان «اسلامی سازی علوم» و «تمدن سازی» آرمان‌ها و اهداف گذشته خود را دنبال می‌کند. (عبدالکریمی، ۱۳۹۲، الف، ص ۱۱)

### ب. شاخصه‌های بومی‌گرایی باز و اصیل (تکامل‌گرا)

این نظریه در ادامه، ویژگی‌های بومی‌گرایی اصیل را در نقطه مقابل شاخصه‌های تفکر بومی‌گرایی بسته قرار می‌دهد، براین باور است که تفکر بومی‌گرایی اصیل با رویکرد پدیدار شناختی به موضوعات و مسائل پیرامون خود نظر می‌کند. رویکرد پدیدارشناختی، نه لزوماً در معنای خاص و محدود «هوسرلی» آن، بلکه در معنای عام، تجدیدعهد تازه‌ای با وجود و حقیقت است.

### ضرورت مواجهه حکمی و متفکرانه با تجدد

آینده حیات جامعه اسلامی ایران و خروج از بحران‌های موجود، از پایگاه حکمی و فلسفی پدیدارشناسانه با مسائل و پدیدارها، امکان‌پذیر است، به همین روی با این مبنای فلسفی می‌توان در مواجهه با فرهنگ و تمدن غرب، موضع‌گیری صحیحی داشت. به باور این رویکرد، سنت‌گرایان و

اصحاب تئولوژی و هم روشنفکران سکولار پدیدارها را در پای مفروضات خویش ارزیابی می‌کنند، وی در نقطه مقابل بر این امر تأکید دارد که به‌جای برخورد ایدئولوژیک و ستیزه‌جویانه، بایستی با جهان‌بینی باز، بازگشت به هویت خویش و خودآگاهی را در مواجهه با جهانی‌شدن و عالم مدرنیته برخورد کرد. در حقیقت در نگاه وی عالم مدرنیته و اقتضائات آن، بخشی از حوالت و تقدیر اجتناب‌ناپذیر تاریخی است، که باید متفکرانه نه از سر شیفتگی و دلدادگی با آن همراهی کرد. این رویکرد معتقد است که بایستی تفسیرمان از غرب بر اساس یک نگرش حکمی و فلسفی باشد و از تقلیل و تضعیف دانش و قدرت تکنولوژی تمدن غرب و برخورد گزینشی و ایدئولوژیکی از غرب پرهیز کرده و به دنبال یک هویت مطلق و خالصی نباشیم، چراکه در عصر مدرن با تکثر هویت‌ها، دیگر تمنای هویت مطلق و خالص ممکن نیست. البته این به معنایی این نیست که «بومی‌گرایی» اصیل به دنبال هویت و ارزش‌های اصیل خود نیست، بلکه این جریان نیز به تداوم ارزش‌های اصیل فرهنگی در برابر غرب ملتزم است، بی‌آنکه به نفی مطلق غرب اندیشه کند. وی تأکید می‌کند که امروزه امر مطلق بومی وجود ندارد، همان‌گونه که امر مطلق جهانی هم موجود نیست. یعنی حیات اجتماعی جوامع حاصل دیالکتیک و رابطه‌ای متقابل بین «امر بومی» و «امر جهانی» است. بی‌تردید تحولات بینشی و مفاهیم و جریاناتی که مثل ظهور جریان پست‌مدرن در غرب شکل می‌گیرد در حیات اجتماعی جامعه ایران نیز اثرگذار است و این تأثیر بر حیات اجتماعی برای ما قابل مشاهده است، حتی خود مردم نیز این اثرات را می‌پذیرند. (عبدالکریمی، ۱۳۹۳، ج: <http://farhangemrooz>، عبدالکریمی، ۱۳۹۴، الف، ص ۱۷)

## ۲-۱-۱. اسلامی سازی علوم، سکولاریزه کردن مضاعف جامعه

این نظریه در مخالفت با علم دینی، براین باور است که موافقان علم دینی تصویر درستی از علوم انسانی و عالم مدرنیته و ره‌آوردهای آن‌ها نداشته و به نحو متوهمانه دنبال «دینی سازی علوم» و یا ایده‌ای همچون «تمدن سازی» هستند. در این نگاه اساساً مفهوم علم دینی یک موضوع چالشی است و از یک ایده تاریک و مبهمی برخوردار است، دنبال کردن این ایده هدر دادن سرمایه‌های مادی و معنوی کشور است و حتی در یک‌قدم فراتر طرح و پیگیری اسلامی سازی علوم نه‌تنها به اسلامی کردن نظام اجتماعی منجر نمی‌شود، بلکه دست آورده‌ای بشری را ناسوتی کرده و جامعه ما را بیشتر از قبل سکولاریزه خواهد کرد. (عبدالکریمی، ۱۳۸۹، ب)

### ۳-۱-۱. دخالت قدرت سیاسی و تبدیل پروسه اسلامی سازی علوم به یک پروژه

در این نظریه یکی دیگر عواملی که موجب امتناع «اسلامی سازی علوم» و «تمدن سازی» می‌گردد، دخالت قدرت و اراده‌های سیاسی، در اسلامی سازی علوم می‌باشد که به تصویری ایدئولوژیک از علم دامن می‌زند. با ورود قدرت سیاسی به فرایند اسلامی سازی علم و مهندسی تمدن که در حقیقت یک «فرایند پروسه‌ای» است، آن را تبدیل به یک «فرایند پروژه‌ای» می‌کند. درحالی‌که جریان تولید علم، اساساً نمی‌تواند به صورت دستوری و آمرانه و سیاست‌ورزانه محقق شود. چراکه تاریخ علم نشان می‌دهد که تحول در علوم یک «پروسه» است نه یک «پروژه». نباید قدرت سیاسی برای حل مسائل خود طرح تأسیس علوم را دنبال کنند، چراکه تبدیل مسیر طبیعی به یک پروژه، واقع‌بینانه نیست، بلکه امری توهمی است. البته این به این معنا نیست که یک نظام معرفت‌شناسانه بر اساس یک برنامه سیاسی اجتماعی شکل نمی‌گیرد، بلکه علوم به صورت طبیعی زاده می‌شوند و با علوم دیگر ترکیب می‌شوند. البته وی تأکید دارد که رویکردش به معنای تسلیم شدن نسبت به غرب نیست بلکه ما بایستی در برابر غرب مقاومت کنیم، اما نه با ایده اسلامی سازی، بلکه بایستی تدریجاً و مستمراً در یک بستر اجتماعی، افق معنایی دیگری، در امتداد میراث و سنت گذشته، کشف کنیم. از این روی تنها راه مقابله با عالم مدرنیته، تفکر و خودآگاهی است. (همان، ۱۳۹۲، الف، ص ۱۱)

### ۴-۱-۱. اجتناب‌ناپذیر بودن عالم مدرنیته در پروسه تکامل تاریخی

این نگاه علیرغم اینکه ماهیت علوم مدرن و مبانی حاکم بر آن را سکولاریستی می‌داند و نیز بحران‌های مدرنیته را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد، و به لحاظ گفتمانی نیز به یک رویکرد «پست‌مدرنیستی» تعلق دارد، اما با این وجود عالم مدرنیته و علوم و تکنولوژی آن را بخش اجتناب‌ناپذیر از روند تاریخی بشریت می‌داند که نمی‌توان آن را در روند تولید علم کنار گذاشت. البته وی به ابعاد منفی مدرنیته اذعان دارد، اما بر این باور است که با تمرکز بر جنبه‌های منفی تکنولوژی و تفکر تکنولوژیک، نمی‌توان مواجهه درست و منطقی با آن برقرار کرد، چراکه تکنولوژی اینک به عنصر اجتناب‌ناپذیر از وضعیت زندگی ما تبدیل گشته است و اگر جامعه‌ای به قدرت تکنولوژیک دست نیابد، از صحنه تاریخ حذف خواهد شد. (همان، ۱۳۸۹، الف، ص ۱۳۴) به اعتقاد این نظریه پرداز اساساً تصویر منفی از تکنولوژی و علوم مدرن موجود که ریشه در «متافیزیک جدید» دارد، ناشی از درک نادرست «روشنفکری دینی» و تفکر «سنت‌گرایی» ایران، از نقدهای رادیکال «هایدگر» بر تکنولوژی



می‌باشد، چراکه نقد تکنولوژی در تفکر هایدگر به منزله «گشتل»، به منزله نیرویی تاریخی که به همه چیز و همه کس در روزگار جدید چارچوب و انتظام می‌بخشد، صرفاً مفهومی سلبی و انتقادی نبوده، بلکه حاوی معنایی مثبت و ایجابی نیز می‌باشد، به این معنا که ما نمی‌توانیم نسبت به این نیروی تاریخی بی تفاوت باشیم. (عبدالکریمی، ۱۳۹۲ ج)

هایدگر به «علم و تکنولوژی» همچون «پوزیتیویست‌ها»، «سیانیتیست‌ها»، «مدرنیست‌ها» و «عقلانیت روشنگری» خوش بین نبود، اما پرسش وی از «ذات تکنولوژی» نیز به هیچ وجه به معنای نفی آن نبوده، بلکه تلاش برای یافتن ماهیت تکنیک و محدودیت‌های آن، نوعی تلاش برای آسیب‌شناسی ساحت وجودی انسان، در عصر حاکمیت تکنولوژی تلقی می‌شود. اما باین وجود از نظر هایدگر علوم جدید، به عنوان میراث «سنت متافیزیک جدید» و عنصری اجتناب‌ناپذیر از حیات معاصر است. به همین جهت وی به اندیشیدن به امکان و آغاز دیگری دعوت می‌کند، تا علم و تکنولوژی جدید مهیا سازد. البته بایستی هوشمندانه به این نکته توجه کرد که چنین رویکرد نقادانه صرفاً با احساسات «رمانتیک» و «نوستالژیک» نسبت به سنت گذشته یا با تجلیل از مقولات و مفاهیم دوره‌های گذشته و ماقبل مدرن ممکن نمی‌گردد. (عبدالکریمی، ۱۳۹۳ الف) با توجه به بیان فوق دعوت به پذیرش و کنار آمدن با وضعیت اجتناب‌ناپذیر مدرنیته و عناصر آن، عملاً فرصت و مجالی برای تحول در علوم و تمدن سازی، جهت خروج از این وضعیت باقی نمی‌ماند، بلکه به دلیل «حوالت تاریخی مدرنیته» چنین تکاپوی بی‌ثمر بوده و نوعی حرکت متوهمانه است.

#### ۵-۱-۱. عدم تلازم نگاه انتقادی به مدرنیته و طرح اسلامی سازی علوم

این نظریه با کاربست «روش پدیدار شناختی» در تحلیل مدرنیته، نسبت به منتقدان مدرنیته و موافقان علم دینی که با دست‌آویز قرار دادن اندیشه‌های پست‌مدرن، بر فرهنگی و تاریخی بودن علوم مدرن تأکید دارند و از این طریق نیز به تقابل با تمدن مدرن و در نتیجه به تمدن سازی و اسلامی سازی علوم روی آورده‌اند، تصریح دارد که انتقاد از مدرنیته و بحرانی بودن مبانی متافیزیکی مدرن و سکولار بودن علوم و دانش مدرن اولاً: نمی‌تواند لزوماً نتیجه و پیامدش، «اسلامی سازی علوم» باشد. یعنی با وجود «مبانی متافیزیکی» و ساختار «هرمنوتیکی» و «آکسیوماتیک» علوم جدید، نباید نتیجه گرفت که نتایج علوم تجربی تابع و حاصل ارزش‌های ما است. چراکه سرنوشت فرضیه‌ها و درست و نادرست بودن آن‌ها را خود واقعیت جهان تعیین می‌کند نه ارزش‌های ما. ثانیاً: اساساً با صرف نظر از

بحث از امکان یا عدم امکان آن، صرف استناد به سرشتی غربی علوم تجربی جدید و الزام به تأسیس علوم تجربی اسلامی، از ماهیت «نسبیت‌اندیشانه»، «خودبنیادانه» و «نیپهیلیستیک» حکایت می‌کند. (عبدالکریمی، ۱۳۹۲ الف، ص ۳۷ تا ۳۹)

## ۶-۱. الزامات نگاه پست‌مدرنیستی و رویکرد تاریخی به علم دینی

این نظریه در ادامه نگاه انتقادی خود، بر این باور است که اگر نگاه فرهنگی و تاریخی به علوم و تکنولوژی مورد پذیرش طرفداران علوم اسلامی باشد، بایستی به لوازم و نتایج آن نیز ملتزم باشند. یعنی علوم اسلامی که تولید می‌شوند نیز ناشی از یک موقف تاریخی و فرهنگی بوده، تبعاً نسبی و مقطعی خواهند بود و برای همه ادوار تاریخی بشریت قابل استفاده نخواهند بود. این درحالی‌که اساساً تفکر تاریخی هنوز وارد «سنت فکری» ما نشده است و حقیقت دین در نگاه موافقان علم دینی، به‌عنوان یک حقیقت «فرا تاریخی» و «فرا روایت» تفسیر می‌شود، که در فرایند حرکت و تکاپوی تاریخ دچار تغییر نمی‌گردد. به همین روی بایستی دوگانگی «تاریخی بودن» فرایند علوم بشری و «فرا تاریخی بودن» حقیقت قدسی دین را حل کرد و الا «اسلامی سازی علوم»، معنای روشنی نخواهد داشت. به‌زعم این نگاه، طیفی که با اتکا و بهره‌گیری از مبانی تفکر پست‌مدرن، علوم انسانی جدید را یک روایت و معرفت تاریخی می‌دانند که به فرهنگ و جغرافیای خاصی تعلق دارد و برایش ارزش و اعتبار کلی قائل نیستند و از فرا روایت بودن و جهان‌شمولی آن سخن می‌گویند، التفات ندارند که آنچه به‌عنوان علوم انسانی - اسلامی یا دین و اسلام مطرح می‌شود، خود نیز یک معرفت تاریخی، جغرافیایی و بومی می‌باشد، نه فرا تاریخی و جهان‌شمول. به سخن دیگر این علوم هم یک نوع روایت است در کنار روایت‌های دیگر. پرواضح است که طراحان ایده علوم انسانی - اسلامی و علاقه‌مندان به اجرای آن، از یک‌سو تفکر تاریخی متفکران پست‌مدرن همچون «هگل»، «هایدگر»، «نیچه» را می‌پذیرند، از سوی دیگر «سیطره مدرنیته»، «عقل مدرن» را نقد می‌کنند. این در حالی است که «تفکر تاریخی» وارد سنت فکری ما نشده است و مواجه «تئولوژیک» با آن نیز نوعی ضربه زدن به خود قلمداد می‌شود. (همان، ۱۳۹۲، الف، ص ۱۱)

## ۲-۱. قیاس ناپذیر بودن مراتب معرفتی دین و علم مدرن

ازجمله علل مخالفت این نگاه با امکان علم دینی، به رویکرد کلامی و دین‌شناختی آن بازگشت می‌کند. در واقع حل نشدن الگوی ارتباطی «علم مدرن و دین» و «الهیات و علم مدرن» منشأ مخالفت

وی با علم دینی گشته است. به زعم وی موافقان علم دینی باید پاسخ دهند که اساساً چه نوع ارتباطی بین این دو گانه‌ها برقرار است؟ تا معلوم شود که علم دینی چه معنا و مفهوم محصّلی دارد. همچنین بایستی روشن کنند که آیا تئولوژی در خدمت علم است، یا اساساً علم در خدمت تئولوژی است؟ در حقیقت به باور این نگاه، موافقان علم دینی نه تنها از علم و مدرنیته درک درستی ندارند، حتی تصویر و درک درستی از حقیقت و ماهیت دین نیز ندارند. یعنی ضرورت تولید علم دینی در نگاه موافقان با این پیش فرض اساسی آمیخته است که دین با علوم مدرن به دلیل ماهیت سکولاریستی اش نمی‌تواند سازگاری داشته باشد. لذا «اسلامی سازی علوم» و «تمدن سازی»، در چنین بستر چالشی معنا و مفهومی پیدا می‌کند. به باور این نظریه، اساساً تعارضی بین حقیقت دین و علم مدرن وجود ندارد، چراکه به دو ساحت و مرتبه‌ای از معرفت بشری تعلق دارد که قیاس پذیر نیستند. اساساً بیان الگوی ارتباطی در فرضی است این دو امر قابل مقایسه باشند و الا بدون چنین فرضی و با اختلاف سطح، قیاسشان، قیاس مع الفارق بوده و دنبال کردن الگوی ارتباطی بین آنها نیز بی معنا است. همچنین این نگاه اساساً ضمن تفکیک بین «دین» و «الهیات»، معتقد است با تبدیل دین به یک چارچوب و سیستم اخلاقی، فقهی و اعتقادی در ذیل عنوان «الهیات» و «کلام» اساساً دین دچار تفسیر کج و معوج گشته، دین به یک امر ایدئولوژیک تبدیل می‌شود، که آن را به نفع طبقه خاصی تفسیر می‌کند. به همین روی طرفداری از تولید علم دینی، ذهنیت برساخته و برآمده از یک «نظام الهیات» می‌باشد، حاصل روند آزاد رشد و توسعه علم نمی‌باشد. به این ترتیب نتیجه می‌گیرد که پیگیری تولید علم دینی، ابزاری در خدمت نظام سیاسی و ایدئولوژیک می‌باشد. (عبدالکریمی، ۱۳۸۹)

### ۱-۲-۱. تفاوت دو سنت تاریخی دین و علم مدرن و بی معنایی علم دینی

تلاش وی در انکار علم دینی، به بیان تفصیلی تفاوت‌ها آن دو ادامه پیدا می‌کند، لذا وی با برجسته کردن دو گانه‌های «دین و علم مدرن»، «دین و الهیات» و «الهیات و علوم مدرن»، ویژگی‌ها و شاخصه‌های را برای هر کدام از دین و علم بیان می‌کند، که مقایسه این دو را امری نادرست و منشأ مغالطه می‌داند. بر همین اساس نیز معتقد است که دین هم‌رتبه علم نیست تا مقایسه آن دو ممکن شود و مناسبات آن دو را در ذیل الگوی ارتباطی تعارض و یا وحدت دنبال شود. بلکه دین به دلیل ویژگی‌های زیر اساساً با علم قیاس ناپذیر است.

- دین امری «فرا تاریخی» است در حالی که علم «امری تاریخی» است.

- دین «امری قدسی» است درحالی که علم مدرن «امری سکولار» است.
- دین امری «غیرتجربی» است، درحالی که علم مدرن «امری تجربی» است.
- دین «امری مطلق» است، درحالی که علم مدرن «امری نسبی» است.

هر شخصی که بر تعارض دین با علوم انسانی جدید تصریح دارد، درواقع آن‌ها را هم‌عرض می‌بیند؛ به همین دلیل می‌خواهد تعارضشان را حل کند؛ حال آنکه نسبت دین، یعنی همان حقایق ازلی، فرا تاریخی و اصولی، با علم جدید قابل قیاس نیست. اساساً مقایسه آن دو موجب بدفهمی یا نفهمیدن جایگاه دین و علم مدرن گشته و به رشد سریع سکولاریسم دامن می‌زند. وی با توجه به آنالیز کردن حقیقت علم و دین و بیان ویژگی‌های آن دو، بر این باور تأکید دارد که اساساً سخن گفتن از علم دینی و تمدن سازی امری پارادوکسیکال است. چراکه در سلسله مراتب معرفت، «حقیقت دین» مانع از هم‌عرض دانستن آن دو مقوله است. به این ترتیب علم و دین به‌عنوان دو هویت مستقل، می‌توانند بدون اینکه نسبتی بینشان برقرار شود، زیست مسالمت‌آمیز داشته باشند، و این یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر در عصر جدید است، در این صورت دیگر شائبه تناقض و تعارض پیش نمی‌آید و هریک دیگری را دفع نمی‌کند تا برای حل الگوی ارتباطی آن دو به «اسلامی سازی علوم» روی آورد. (عبدالکریمی و واعظی، ۱۳۹۰)، (عبدالکریمی، ۱۳۹۱، صص ۳۵، ۴۱)

با توجه به نظریه فوق، می‌توان این نتیجه را گرفت که طرح علوم انسانی - اسلامی، اساساً مفهومی متناقض است، چراکه اگر منظور از تأسیس علوم انسانی اسلامی، تولید علمی مثل کلام، فقه، یا فلسفه اسلامی باشد، علوم فوق موجود هستند و نیاز به تحصیل مجدد ندارند و عبارت «تأسیس» نیز معنایی نخواهد داشت، اما اگر منظور از علوم انسانی اسلامی، علمی مثل «جامعه‌شناسی اسلامی» یا «روان‌شناسی اسلامی» باشد که امری متناقض می‌باشد، چراکه علوم انسانی جدید، عمدتاً تجربی به معنای «اکسپریمنت (experiment)» هستند، اما اسلام امری غیرتجربی است؛ بنابراین ترکیب اصطلاح علوم انسانی - اسلامی، یک ترکیب متناقضی است، یعنی ترکیب تجربی و غیرتجربی، ترکیب انتقادی و غیر انتقادی؛ و ترکیب نسبی و مطلق بودن؛ ترکیب امر بشری و سکولار با امر الهی و قدسی در طرح علوم انسانی - اسلامی امری متناقض بوده و طبعاً این دوگانگی‌ها و تناقضات نه تنها بحران‌های فرهنگی ما را حل نمی‌کند، بلکه آن را دوچندان خواهد کرد و اساساً چنین ترکیبی، هم علم را نابود می‌کند و هم حقیقت قدسی دین را.

## ۲-۲-۱. تأثیر الهیات در مقام کشف و عدم نقش آن در تولید علوم

این نظریه در ادامه، باز تأکید دارد که از تبیین نسبت الهیات و علوم مدرن، باز نمی‌توان به امکان و مطلوبیت «علم دینی» و «تمدن سازی» راه یافت. اساساً ایده علم دینی، در افق روشنی حرکت نکرده و صرفاً یک گمانه است؛ زیرا در ذهن مدعیان امکان علم دینی، نه مفهوم الهیات و دین روشن است و نه مفهوم علم. در عصر مدرنیته با تأمل در مناسبات الهیات و علوم سکولار، می‌توان به وضوح مدعی شد که علوم جدید، در الهیات تأثیر گذاشته و به ظهور الهیات جدید و سکولار منتهی شده است. اما اینکه الهیات چگونه در علم تأثیرگذار است؟ آیا به تبع این تأثیرگذاری باز می‌توان از علم دینی سخن گفت؟ این نگاه اساساً بر این باور است که دخالت الهیات در فرایند علم، همانند دخالت هر عنصر ارزشی و یا امر خرافی، مجاز است و در بین مؤلفه‌های تأثیرگذار نیز «الهیات» هیچ مزیت و برتری ارزشی و معرفتی خاصی ندارد، تا دخالت آن موجب تغییر ساختار و جهت علم گردد.

یعنی متد علم مدرن می‌تواند، در مقام اکتشاف از همه زمینه‌ها و بسترها از جمله الهیات تأثیر بپذیرد، اما در مقام داوری دیگر این متد و روش‌های خاص علم است که حرف نهائی را می‌زند. البته چنین باوری مبتنی بر انفکاک بین الهیات (به‌عنوان یک سیستم معرفتی و دفاعی بشر از دین) و حقیقت قدسی دین می‌باشد که اینک صبغه ایدئولوژیکی به خود گرفته است. به همین روی سیستم الهیات، صبغه بشری و سکولار دارد و نمی‌توان آن را برابر با دین تلقی کرد. با توجه به سخن فوق، وی در بیان تفاوت‌های دین و الهیات تصریح می‌کند که «الهیات» یک سیستم تاریخی است، اما دین امری «فرا تاریخی» است که با امر قدسی نسبت دارد. الهیات حاصل ذهن بشر است. اساساً موضوع «سیستم‌های الهیاتی» بر باورها و اعتقادات دست می‌باشد، طبعاً گزاره محور، امری بشری، تاریخی، زمانی و مکانی، قومی، فرهنگی و حتی نژادی و طبقاتی‌اند خواهند بود.

## ۲-۲-۳. الگوهای ارتباطی الهیات و علوم انسانی جدید

با توجه به این تلقی از الهیات، وی الگوهای ارتباطی الهیات با علوم انسانی جدید را این‌گونه ترسیم می‌کند، الگوی اول: الهیات می‌تواند از علوم جدید تأثیر بپذیرد و از علوم جدید تغذیه کند. الگوی دوم: علوم انسانی جدید می‌تواند از الهیات تغذیه کند. یعنی ارتباط آن دو، مسئله‌ای دوسویه‌ای است. درباره الگوی اول، روشن است که الهیات از علوم انسانی جدید تأثیرپذیر بوده و این تأثیرپذیری از سوی الهیات روی داده است. اصلاً مفهوم «علم کلام جدید» به همین موضوع اشاره

می‌کند و نشان می‌دهد که کلام گذشتگان دربردارنده موضوعات و روش‌شناسی خاصی بوده است که دیگر نمی‌توانند به پرسش‌های دوران کنونی پاسخ دهند. با توجه به همین فقدان کاربرد و کارآمدی، طیفی به تأسیس «علم کلام جدید» دست زدند و کوشیدند بر اساس آن شبهاتی را پاسخ دهند که بر اساس «عقلانیت جدید» پدید آمده است.

اما در الگوی دوم، یعنی تأثیرپذیری علوم انسانی جدید از الهیات و باورهای کلامی – اعتقادی و اینکه آیا الهیات می‌تواند تغذیه‌کننده علوم جدید باشد، بایستی گفت اولاً: هیچ روش خاص و محدودی برای تبیین نظریه‌پردازی در علم وجود ندارد. اساساً در فرآیند تولید علم هر چیزی می‌تواند منشأ تئوری‌سازی شود، بنابراین در اینکه الهیات بتواند سبب ظهور نظریه‌های جدید شود، هیچ مانعی وجود ندارد، اما این تأثیرگذاری به صورت امری بایسته و الزامی نیست؛ زیرا اساساً روند پیدایش و تغییرات نظریه‌های علمی، هیچ شکل خاصی ندارد. ثانیاً: منشأ بودن الهیات برای ظهور نظریه‌های جدید، هیچ نوع ارزشی برای الهیات ایجاد نمی‌کند؛ چراکه عوامل خرافی نیز می‌توانند سبب پیدایش نظریه‌ها شوند. به همین روی در پیدایش و تکامل یک نظریه چه عواملی و متغیرهای حضور دارد اساساً مهم نیست، چراکه صحت و سقم نظریه‌ها و داوری آن‌ها همواره با روش‌هایی که در ساختار علمی پذیرفته شده است صورت می‌گیرد و علمیت‌اش از این طریق احراز می‌گردد. بنابراین نمی‌توان ذیل عنوان تولید علم دینی مدعی شد که الهیات باید منبع نظریه‌پردازی ما باشد، اساساً چنین بایستی وجود ندارد. (عبدالکریمی، ۱۳۸۹)

### ۳-۱. راهبرد و الگوی مواجهه با حوالت تاریخی علوم و تکنولوژی

#### ۳-۱-۱. تفکر معنوی در علم و تکنولوژی، پرهیز از تفکر سلبی

این نظریه از یک سو با برجسته کردن «بعد ایجابی» تفکر رادیکال و ساختارشکنانه هایدگر، و از سوی دیگر با اتکا بر پایگاه فلسفی «پدیدارشناختی»، ما را به تفکر معنوی و بازگشت به ساحت حضور در روزگار دعوت می‌کند. معتقد است راه برون‌رفت از وضعیت بحرانی فضای مدرن، با بی‌تفاوتی نسبت به قدرت علمی و تکنولوژیک به دست نمی‌آید، بلکه تأمل و اندیشه در ظهور علم و تکنولوژی مدرن، سرچشمه و بنیاد هرگونه تحول تاریخی است. یعنی بدون بهره‌مندی از این دو عنصر اجتناب‌ناپذیر تاریخی جدید، نمی‌توان به تعبیر هایدگر به «تقدیرتاریخی» حاضر تعلق داشت و

بدون چنین تعلقی نیز نمی‌توان نقش تاریخی در روزگار کنونی ایفاء کرد. در حقیقت عالم تکنولوژیک و علوم جدید یک تقدیر تاریخی است که ما را فراگرفته است و نمی‌توانیم در بیرون از آن قرار گیریم، به اختیار ما نیست که آن را انتخاب کنیم یا نکنیم. البته انسان در چارچوب امکاناتی که در میان آن‌ها قرار گرفته، آزاد است با همین امکانات دو گونه نسبت برقرار کند، در یک نسبت می‌تواند اسیر مطلق و بنده تکنولوژی باشد، در نسبت دیگر می‌تواند از تکنولوژی استفاده کرد اما اجازه تصرف به همه ساحات وجودی را ندهد.

البته تلاش این نظریه‌پرداز نباید به منزله دعوت به غرب‌گرایی تلقی کرد و یا اینکه چنین تلقی کرد که علوم انسانی جدید به منزله وحی منزل هست. بلکه در مواجهه با واقعیات عالم مدرنیته و علوم جدید، نیاستی دچار یک ذهنیت غلط و توهم شویم، والا واقعیات را به درستی درک نخواهیم کرد و جامعه را با رنج‌های بسیار مواجه می‌کنیم. تاریخ بشر و سرگذشت تمدن‌ها، اموری نیست بر محور اراده و سفارش بشری رقم بخورد و در مقام حذف مدرنیته باشد، چنین مواجهه‌ای با مدرنیته و عناصر آن یک «توهم مضاعف» است. حال با توجه به آنچه گفته شد، این نظریه با توجه به رویکرد انفعالی‌اش، اساساً هرگونه مقابله و مخالفت با این تقدیر و حوالت تاریخی عالم جدید را در ذیل عنوان و قالب‌های همچون «اسلامی سازی علوم» و «تمدن سازی» و یا «درگیری با تمدن غرب» را محکوم به شکست می‌داند، بلکه پیگیری مسئله‌های فوق را بدون توجه به ظرفیت‌ها و قابلیت‌های جهان جدید، نوعی ستیزه‌گری و غرب‌ستیزی بی‌منطق و ناشی از دوگانه‌انگاری و خط‌کشی‌های سیاسی «غرب و شرق»، «کفر و ایمان» می‌داند. این نظریه با توجه به رویکرد فلسفی پدیدار شناختی، در ذیل «گفتمان پسامدرنیستی هایدگری»، قرائت خاصی از این فیلسوف پست‌مدرن غربی را ارائه می‌کند. که با روایت «مکتب فردیدی» و شاگردان وی از هایدگر، در تعارض بوده و مخالفتش را با این قرائت علنی کرده و آشکار می‌کند و بر همین اساس نیز وی پست‌مدرن‌های ایرانی که از پایگاه فکری هایدگر، بر تاریخی بودن و فرهنگی بودن علوم مدرن و نفی کلان روایت مدرنیته تأکید می‌ورزند و در نتیجه از تمدن سازی و اسلامی سازی و نقد تکنولوژی غرب نیز دفاع می‌کنند، انتقادات صریحی وارد می‌کند. (عبدالکریمی، ۱۳۹۱) (عبدالکریمی و پارسا، ۱۳۹۰)

## ۲-۳-۱. جایگزینی تفکر انتولوژیک بجای تفکر تکنولوژیک

با توجه به آنچه از نسبت دین و الهیات و نسبت الهیات و علوم مدرن گفته شد، این نظریه در

پایان تمدن سازی و اسلامی سازی علوم را اساساً راهبرد درست و معقول برای عبور از دوگانه‌های تاریخی سنت و مدرنیته نمی‌داند. بلکه وی برای عبور از این وضعیت بحرانی و بی‌هویتی، تلاش می‌کند با تکیه بر رویکرد فلسفه پدیدارشناسی، تفکرانتولوژیک را جایگزین تفکرتئولوژیک کند. در واقع با ظهور تفکر تاریخی و آگاهی‌های تاریخی، بسیاری از باورهای نظام‌های تئولوژیک، صفت تاریخی، فرهنگی و بومی به خود گرفته و ارزش و اعتبار عام و جهان‌شمولشان ازدست‌رفته و غیرقابل اثبات گشته است، چراکه در عصر ما تفکرات تئولوژیک به پایان خود رسیده است. این نظریه‌پرداز بر این باور است که تفکر آینده بشری، تفکری است که نه صبغه تئولوژیک دارد و نه صبغه سکولار دارد.

چراکه بشریت نتایج زیان‌بار نظام‌ها و تفکرات تئولوژیک را در طی قرون تجربه کرده است و هم پیامدهای خطیر «عقل سکولار» و «نیپیلیسم» را در جهان مدرن با عمق وجود تجربه کرده و آزموده است، به همین روی شیوه تفکری در وراء این دو تجربه تاریخی را مورد توجه قرار می‌دهد، یعنی اندیشه متفکرینی چون «کیرکه‌گور» و «هایدگر» که نه تئولوژیک است و نه سکولار را مورد پیشنهاد قرار می‌دهد. به تعبیر دیگر، تفکر آینده، تفکری است که «مابعدالطبیعه بالمعنی الاعم» جایگزین «مابعدالطبیعه بالمعنی الاخص» خواهد شد. معنای دیگر این سخن این است؛ تفکر آینده گذر از تئولوژی به انتولوژی است و «وجود» در وحدت و غنای سرشار و خوف برانگیزش جانشین همه خدایان بومی، قومی، نژادی و فرقه‌ای خواهد شد. (عبدالکریمی، ۱۳۸۷، صص ۱۳۰، ۱۱۹، ۸۹، ۹۶)، (همان، ۱۳۸۹، صص ۷۲-۷۵) اگر شما به وجود بیندیشید، در واقع در گستره دیگری، «امر قدسی» را درک خواهید کرد. در این گستره که به وسعت خود هستی امتداد دارد، طبقه‌بندی تاریخ و سنت‌های تاریخی به دوگانه‌های همچون «تاریخ شیطانی» و «تاریخ الهی» و «حق و باطل» در ذیل ذهنیت تئولوژیک، رنگ می‌بازد، دیگر نیاستی تنها یک سنت و یک تاریخ، را تاریخ قدسی تلقی کنیم و دیگر تاریخ‌ها را بی‌بنیاد یا شیطانی قلمداد کنیم، چراکه فهم موحدانه تاریخ، همه تاریخ حیات بشری و همه سنت‌های تاریخ را ظهور و خفای توأمان وجود می‌داند. به اعتقاد عبدالکریمی، در دوران جدید اندیشه‌های تئولوژیک فارغ از عقلانیت جدید و تفکر سکولاریستی ضد سنت، هیچ‌کدام نمی‌توانند افق روشنی را برای تفکر فردا و آینده بشریت تعیین کنند، این «گشودگی به هستی» است که دین و مذهب فردای تاریخ بشریت را رقم خواهد زد. (عبدالکریمی، ۱۳۸۸، صص ۴۹-۴۷)



## ۲. تحلیل و بررسی انتقادی نظریه

با توضیح و تبیینی که از رویکرد انتقادی عبدالکریمی نسبت به «اسلامی سازی علوم» و طرح مهندسی تمدن اسلامی ارائه شد، حال می‌توان به تحلیل و بررسی انتقادی این رویکرد پرداخت. در حقیقت مهم‌ترین محورهایی که می‌توان مورد انتقاد قرارداد، ناظر به نقد مبانی کلامی و دین‌شناختی این رویکرد، و الگوی ارتباطی که میان «دین و الهیات» و نسبت «الهیات و علوم مدرن» ارائه می‌کند می‌باشد. در حقیقت شاهبیت انکار و امتناع علم دینی و تمدن سازی به مبنای کلامی وی بازمی‌گردد و از این‌رو روی ابتدا منظر دینی شناختی و کلامی وی را مورد نقد قرار می‌دهیم.

### ۲-۱. قاعده‌مندی فهم دین و تکامل استنباط تفقه دینی، مانع اعوجاج در فهم دین

این رویکرد در نقد امکان علم دینی، از جمله ادله‌ای که ارائه کرد، این بود که ویژگی‌های دین و علم، اساساً به‌گونه‌ای است که این دو را نمی‌توان به موازات هم طرح کرد، از این‌رو مجالی برای نسبت‌سنجی و مقایسه علم و دین نمی‌ماند، تا سنتزی به نام «علم دینی» به وجود آید. یعنی دین با ویژگی‌های همچون «قدسی بودن»، «ثابت بودن»، «مطلق بودن»، «تجربی نبودن»، از ویژگی‌های علم متباین بوده و نمی‌توان آن را با علم مقایسه کرد. یعنی با نبودن موضوع مشترک برای مقایسه، قیاس نیز معنایی ندارد، از این‌رو چالش و درگیری بین آن دو نیز موضوعاً منتفی است. حال اگر چنین ویژگی‌های که نسبت به دین گفته شد را بپذیریم، آیا به این معناست که دین حقیقتی است که قابل فهم و ارتباط عقلانی بشری نیست، اگر دین به‌عنوان حقیقت ماورائی قابل ارتباط و فهم بشری نباشد، در این صورت فلسفه نزول دین زیر سؤال می‌رود. اساساً دین به فراخور ظرفیت بشری، برای بشر نازل شده، و بی شک «زبان دین» نیز قابل فهم است و چنین فهم عقلانی نیز به‌واسطه عقل بشری صورت می‌گیرد. اما عقل بشری، وقتی در برابر یک حقیقت و حیانی قرار می‌گیرد، محدودیت‌ها و شرایط اجتماعی و توانائی ذهنی و روحی در فهم آن تأثیر خواهد گذاشت. از این‌رو فهم و معرفت دینی، به‌عنوان فهم بشری، در مقام استظهار و استنباط دین، یک «فهم تدریجی» و «تکامل‌پذیر» و «خطا‌پذیر» خواهد بود.

#### ۲-۱-۱. امکان مقایسه بین معرفت دینی و معرفت علمی

با اذعان به این نکته به نظر می‌رسد آنچه قابل نسبت‌سنجی خواهد بود، مقایسه نسبت معرفت

دینی بامعرفت علمی است. یعنی ارتباط دین بامعرفت علمی نایستی به نحو مستقیم صورت پذیرد، بلکه چنین نسبتی از مجری معرفت دینی ممکن می‌گردد، همان‌طوری که علم به‌عنوان معرفت بشری، در مقام تبیین واقعیت و ارائه گمانه علمی و معادلات تصرفی، امری تدریجی و تکامل‌پذیر و ثبات و معرفت دینی نیز به‌عنوان معرفت بشری این‌گونه است. یعنی نمی‌توان صفات قدسی و ثبات و مطلق بودن و غیرتجربی بودن را، به معرفت دینی نسبت داد. بلکه معرفت دینی به دلیل بشری بودن و غیر معصوم بودن، نمی‌تواند مطلق و ثابت باشد و قداست آن نیز همانند خود دین نیست، بلکه به دلیل مراتب ارادی ایمان و مراتب عقل، فهم نیز متغیر بوده و مقوله به تشکیک می‌باشد. بر این اساس دو سطح از معرفت بشری می‌تواند قابل مقایسه باشد، هرچند در صورتی که «معرفت دینی» به نحو قاعده‌مند از دین احراز شود و مستند به دین گردد و قابلیت تفاهم نخبگانی داشته باشد و در عینیت، کارآمدی داشته باشد، بر معرفت علمی بشر حاکم می‌گردد و ارزش و منزلت آن در نظام دینی نیز هم‌وزن «معرفت علمی» نیست.

بدین سان منظومه معرفت دینی، با تفقه دینی در سه حوزه «فقه، الهیات، اخلاق»، به‌مثابه یک دستگاه واسطه‌ای در فهم تخصصی دین، به ضابطه‌مندی فهم دینی منجر می‌شود و گریزی از آن نیست. با طرح بایستگی تفقه دینی، ارائه منطق و روش حجیت یافته برای فهم دین نیز ضرورت می‌یابد، با توجه به توضیحی که از فهم بشری از دین گفته شد، نقطه چالشی این رویکرد با طرح مسئله علم دینی روشن می‌شود، به این معنا که وی اساساً بشری بودن فهم از دین را برابر با سکولاریستی بودن آن تصور می‌کند، از این‌رو هرگونه ایده اسلامی سازی علوم، که ریشه در دستگاه الهیات داشته باشد را ایدئولوژیک و سکولار می‌داند. به همین جهت در این منظر، تأسیس علم دینی، ریشه در ذهنیت تئولوژیک دارد، به‌گونه‌ای که همین ذهنیت و تفکر کلامی، در ادیان الهی و نیز دین اسلام، مهم‌ترین مانع و آسیب جدی در درک حقیقت دین و نیز نحوه مواجهه با تاریخ سایر تمدن‌ها و دست‌آوردهای آن تلقی می‌گردد.

## ۲-۱-۲. فقدان الهیات روشمند و دامن زدن به دینداری متوهمانه

به نظر می‌رسد چنین ذهنیت منفی به الهیات، ریشه در تجربه تاریخی دین مسیحیت دارد، که با تأثر و وام گرفتن از تفکر فلسفی «آکویناس» و «آگوستین» و کاربست آن در فهم دین، که به تأسیس دستگاه الهیات مسیحی منجر شد، عملاً حقیقت قدسی دین را تحریف کرده و در نهایت بستر

ایدئولوژیکی و دنیوی شدن دین را فراهم کردند. از این رو وی با در نظر گرفتن چنین تجربه تلخ تاریخ گذشته، بر این باور است ما باید مواجهه مستقیم و وجودی با متن دین داشته باشیم. البته روشن است که چنین مواجهه وجودی، که یک تجربه دینی فردی است، به یک «دینداری شخصی» ملتزم می‌شود، که نیازمند به یک دستگاه عقلانی نظام‌یافته نمی‌باشد، در نتیجه اگر دینداری امر شخصی شد و زیست معنوی و روحی انسان و جامعه در ذیل دین تعریف می‌شود و تبعاً زیست دنیوی نیز در ذیل الگوها و مدل‌های کارشناسی که علوم سکولار تجویز می‌کنند صورت خواهد گرفت، در این صورت روشن است که چنین فردی و جامعه‌ای در مواجهه با علوم و تکنولوژی مدرن موضع تقابلی و سلبی نخواهد داشت. اساساً با چنین تجربه وجودی از حقیقت دین، هرگونه تقلا و تلاش در اسلامی سازی علوم و تمدن سازی نیز بی‌معنا می‌گردد، به نظر می‌رسد این تلقی فردی و وجودی از دین که نوعی احساس باطنی و شهودی از دین را تأیید می‌کند و خود را مستغنی از تفکر تکنولوژیک می‌داند، علی‌رغم ادعا خود منشأ اعوجاج در «فهم دین» می‌گردد و منشأ تعارضات و تقابل دین با علم و تکنولوژی می‌گردد. لذا توصیه به دینداری شخصی و مواجهه وجودی با دین به دلیل فقدان دستگاه عقلانی لازم و عدم «ملاک عینی» برای داوری درست از یافت شهودی و وجودی، در مواجهه به سلطه عالم مدرنیته، نه تنها به یک «دینداری متوهمانه» دامن می‌زند و بلکه با چنین «دینداری متوهمانه» نیز «سکولاریسم» در شخصی‌ترین روابط وجودی انسان نیز نهادینه می‌شود، چه رسد به لایه‌های اجتماعی و تمدنی.

البته روشن است که در اینکه دین به‌عنوان یک حقیقت قدسی و غیبی متفاوت از الهیات است شکی نیست. یا اینکه حقیقت قدسی دین نباید با الهیات سکولاریزه شود، حرف حق و مطالبه صحیحی است. اما سخن در این است اساساً مواجهه با حقیقت قدسی دین آیا بدون فهم و درک سنجشی ممکن است یا نه؟ اگر امکان فهم دین ممکن باشد و شرط عقلی، در عمل به مناسک دین و نیز تحقق دستورات دین در فرد و جامعه، بافهم تخصصی از دین ممکن خواهد شد. همان‌طوری که درک صحیح از خلقت و هستی، چیستی و چرایی آن به عهده یک فهم تخصصی یعنی «الهیات» می‌باشد. حال با چنین فرضی آیا هر فهمی و درکی از متن دین را می‌توان به دین مستند کرد. آیا هر درکی از دین می‌تواند، اساس برای یک عمل دینی باشد؟ اگر چنین سخنی درست باشد، بایستی هر فعل و فهمی از دین مورد قبول باشد، این سخن به این معنا است که متن دین نسبت به یک محتوا و پیام و فهم خاصی اقتضائی ندارد، یعنی دین صامت است، در چنین فرضی، در حقیقت به لوازم منفی

و غیرقابل اجتناب، از جمله دامن زدن به نوع «تکثرگرایی دینی» و «انکار مرجعیت» رسمی برای تفسیر و تبیین دین و نبودن معیار و ملاکی برای تشخیص فهم درست و غلط معرفت بشری از متن دین دامن می‌زند. اگر چنین لوازمی منفی برای نظریه پرداز قابل قبول نباشد و نخواهد به خود مرجعی در فهم و تفسیر دین رضایت دهد، پس ناچار باید برای فهم و درک درست از دین، به یک طیف متخصص در امر دین‌شناسی که «طبقه مرجع» آن محسوب می‌شود، رجوع کرد، که این طبقه مرجع دین، بر اساس قواعد و اصولی که در فهم دین به کار گرفته می‌شود، می‌تواند مورد اعتماد نخبگان، در همان موضوع گردد.

## ۲-۲. الهیات، محور هماهنگ‌کننده هندسه معرفتی بشر

از این رو بدون مرجع تخصصی و قواعد و منطق فهم دین، نمی‌توان به‌صرف این‌که شخصی در مواجهه انکشافی با ربوبیت الهی و با ظهور حالت خشیت، به یک درک و فهمی نائل آمده آن را درک صحیح و تخصصی از دین تلقی کرد. در واقع حقیقت دین به دلیل اینکه حاوی یک نظام «توصیفی» و «ارزشی» و «تکلیفی» درمقیاس فردی و اجتماعی در تعیین مناسبات انسان با خود و جامعه و طبیعت و هستی است، قلمرو و مقیاس حضورش را خودش تعیین می‌کند، نمی‌توان با آن همانند یک «دین صامت» برخورد کرد و تجربه عرفانی و انکشافی را کافی در مواجهه با دین تلقی کرد.

بر همین اساس فهم تخصصی از دین، در ذیل «تفقه جامع» از دین، درصدد استظهار و استنباط احکام توصیفی، اخلاقی، تکلیفی به‌عنوان یک منظومه فکری هماهنگ می‌باشد و الهیات در این میان جایگاه اساسی در هندسه معرفتی بشر دارد و اساساً هرگونه توصیف عقلانی و تبیین مناسبات عقلانی انسان دیندار با خدا، هستی، جامعه، خود به عهده الهیات است. با فقدان چنین «عقلانیت توصیفی»، چگونه می‌توان فهم دینی را به دین مستند کرد. بلکه در فقدان یک «تئولوژی روشمند» ما شاهد تفسیرسکولاریستی در توصیف مناسبات انسان و جامعه دیندار خواهیم بود، که چنین لازمه‌ای را این نظریه پرداز بر نمی‌تابد. به این ترتیب نه تنها دستگاه عقلانی تفقه در دین، به‌ویژه دانش الهیات برای فهم از دین و پیاده کردن آن ضروری است، بلکه اساساً «اسلامی سازی علوم» و تأسیس تمدن نوین اسلامی، بدون مبانی کلامی و فلسفی امکان‌پذیر نیست، در واقع ارائه یک نظام توصیفی از حرکت و تکامل هستی و تاریخ و جامعه از پایگاه دین با توصیفات کلامی و تئولوژیکی میسر می‌شود و حدود توصیفات عقلانی الهیات، در حکم «آکسیوم‌های علم دینی»، در متن علم بایستی جاری شوند.

البته هر چند چنین انتظاری از الهیات و دستگاه کلامی به این معنا نیست، که اینک دستگاه کلام موجود توانسته در این مقیاس حضور پیدا کند، بلکه «دستگاه الهیات دینی» مطلوب، بایستی بتواند حضور دین را در این مقیاس تبیین و تفسیر کند، تا در «معادلات علوم» حضور پیدا کند. در واقع با این تفسیر از جایگاه الهیات مطلوب، دیگر الهیات حضورش در علم، صرفاً در حد مقام «اکتشاف» نخواهد بود، بلکه اساساً احکام توصیفی و عقلانی الهیات، نسبت به مناسبات هستی و تاریخ، از جمله پیش فرض‌های علم تلقی خواهد شد، که در داوری محتوای علم حضور دارد، یعنی علوم، حق نقض چنین آکسیوم‌هایی را نخواهند داشت.

### ۳-۲. طبقه‌بندی تکامل تاریخ به حق و باطل، براساس فلسفه تاریخ دین

حال اگر «متن دین» نسبت به اهداف و رسالت و بیان احکام خود صامت نیست و ما نیازمند یک فهم متدیک و قاعده‌مند در توصیف عقلانی دین هستیم، به این ترتیب متن دین و دستگاه تفقه دینی، نمی‌تواند نسبت به غیرت‌های ایمانی و اعتقادی و کلامی خود بی تفاوت باشد. یعنی دیگر نمی‌توان تفکیک جامعه و افراد به «دینی» و «سکولار» و «کافر» و «مؤمن» را از پایگاه دین بی معنا تلقی کرد. بی اقتضاء بودن دین، نسبت به مناسبات دیندارانه و کافرانه در متن حیات فردی و اجتماعی به این معنی است که متن دین و معرفت دینی، هیچ تعین و تشخیصی و حساسیتی نسبت به جهت‌گیری و مناسبات و کارکردهای خاصی در حوزه گرایش‌ها، بینش‌ها، کنش‌های فردی و اجتماعی ندارد و آن را دنبال نمی‌کند. چنین تلقی از دین در حقیقت انکار تفاوت و تغایر آن با مکتب مادی و سکولار می‌باشد. با توجه به تحلیل فوق، دستگاه الهیات دینی، نمی‌تواند همه اطوار و مراحل حرکت تکاملی تاریخ را به نحو واحد قدسی تفسیر کرد، به گونه‌ای که اساساً فرض تکامل سکولار و مادی برای تاریخ بی معنا باشد، که حتی ظهور دوره مدرنیته را به دلیل تجلی الوهیت، در ذیل «تاریخ قدسی» معنا کرد.

این نوع نگاه کلامی به دین، به انکار هرگونه «فلسفه تاریخ» مبتنی بر دین خاص منجر می‌شود و طبقه‌بندی «فلسفه تاریخ» به مادی و سکولار را بی اساس تلقی می‌کند. در حقیقت تصور و تلقی، یکدست و یکسان از ظهور و تجلی «الوهیت» در همه مراحل حرکت و تطور هستی و تاریخ، خلط بین مرتبه «ظهور تکوینی» و «تشریحی» ذات حق است. اینکه همه در ذیل «ربوبیت عام» خالق هستی قرار دارند، به این معنا نیست که خداوند «ربوبیت خاص» را برای هدایت بندگان خاص ندارد. پس ظهور و تجلی ذات قدسی به میزان تسلیم و پذیرش «ولایت الهی» در ساحت «تکوین»، «تشریح»،

«تاریخ»، «جامعه» متفاوت خواهد بود. البته نقد فوق از این جهت ناظر به دین‌شناسی است که وی، با برداشت خاصی که از دین و دینداری دارد، هرگونه «هویت گرایی» و «تشخیص فردی» و «اجتماعی» از پایگاه دین، که منجر به دوگانه سازی «دینی و سکولار»، «کفر و ایمان»، یا «حق و باطل» در سه حوزه «فرد جامعه، تاریخ» می‌گردد را برنمی‌تابد و گویا جریان دین و دینداری در حرکت و تکامل خود با هیچ غیریتی بیرون از خود مواجهه و درگیری نداشته و ندارد تا با آن برخورد سلبی و نفی داشته باشد.

اساساً تاریخ ادیان و حیانی و الهی بر این گواهی می‌دهد که همه انبیاء الهی و آموزه‌های و حیانی که در مسیر تبیین رشد و تکامل جوامع به کار می‌گرفتند با غیریت‌ها و موانعی که ناشی از حاکمیت مناسبات اجتماعی ظالمانه و شرک‌آلود بود، درگیر بوده‌اند و چه‌بسا در این مسیر به جنگ و جدال خونین پرداخته‌اند و اساساً تصویر بدون برخورد سلبی و ساختارشکنانه از فرآیند تکامل تاریخ و جامعه در سیر تاریخ بشریت، امری توهمی است، نه با شواهد تاریخی سنخیتی دارد و نه با دعوت توحیدی ادیان الهی. از این رو ایجاد دوگانه‌های ارزشی به اقتضاء متن و حقیقت دین می‌باشد، و نمی‌توان چنین دوگانه‌ها را ناشی از اعوجاجات و کژتابی فهم دین از دستگاه الهیات و فقه دانست. از این رو الهیات و هرگونه دستگاه عقلانی را نمی‌توان عامل مخرب در دریافت و انکشاف اصل و گوهر قدسی دین تلقی کرد.

#### ۴-۲. دوگانگی علم و دین، در مرجعیت و تفسیر تناسبات انسان و هستی

با توجه به نقد و انتقادی که به نگاه دین‌شناختی و منفی این رویکرد نسبت به دستگاه الهیات ارائه شد، حال می‌توان نسبت و الگوی ارتباطی دین و حیانی به معنای واقعی کلمه را با وضعیت علوم مدرن موردسنجش قرارداد. در واقع اگر حقیقت دین به‌گونه‌ای تفسیر شود که در متن زندگی مادی انسان نافذ و مؤثر نیست و صرفاً ناظر بر حیات معنوی و ملکوتی انسان، آن‌هم به‌صورت مکاشفه درونی باشد، در این صورت، جای پرسش و نقد هست که اگر الگوی حیات معنوی انسان به‌وسیله دین و الگوی حیات مادی و اجتماعی انسان با دانش سکولار تنظیم شود، این دو الگو و سبک زندگی دینی و سکولار چگونه می‌تواند هویت و رشد و کمال فردی و اجتماعی انسان و جامعه را نظام‌مند و هماهنگ کند. به‌گونه‌ای که منجر به تشمت در شخصیت و نظام وجودی انسان نگردد؟ یا به هرج‌ومرج اجتماعی دامن‌نزند؟ اگر این دو مرجع را به‌صورت دو هویت مستقل و بی‌ارتباط به

همدیگر تصور کنیم، آیا «اقتضائات تکوینی» و «روان‌شناختی انسان»، و نیز شرایط نظام فرهنگی و اجتماعی اجازه می‌دهد همواره از دو مرجع با دو الگوی متفاوت تبیینی، در کنار هم بدون درگیری، هویت واحدی را برای انسان و جامعه رقم بزنند؟

در حقیقت دو عنصر متفاوت در نظام وجودی انسان یا دو متغیر در نظام اجتماعی را نمی‌توان، همانند ذات‌های مستقل به موازات تصور کرد، بدون اینکه برهم دیگر تأثیرگذار باشند، براین اساس چنین تمایز هویتی که ناشی از نوعی تلقی ذات‌نگری است، با واقعیت ترکیبی انسان و جامعه سازگاری ندارد و از این رو در یک نظام ترکیبی، به‌ویژه در نظام ارگانیکی انسان و جامعه که واجد «قدرت اراده فردی» و نظام اختیارات اجتماعی است، نمی‌توان ساحتی از واقعیت درهم‌تنیده را منسلخ از ساحت دیگری به تصویر کشید و یا نسبت تأثیر ساحت‌های وجودی را یکسان و مساوی تلقی کرد، از این رو در یک نظام برخی از عناصر، به‌عنوان متغیر اصلی بوده و بر دیگر عناصر غالب خواهد بود. بر این اساس اگر در فرد و جامعه هویت دینی محور تعیین نظام وجودی آن قلمداد شود، هویت و الگوی توصیفی علوم نسبت به موضوعات مرتبط با خود، در ذیل مرجعیت دین قرار می‌گیرد و از آنجاکه روش و ابزار توصیف و تفسیر دین نیز بر عهده الهیات است، طبعاً مدل توصیفی و تفسیری فوق، بر الگوی توصیف علمی تأثیر اساسی خواهد گذاشت.

اما در صورتی که هویت دینی محور نظام انسان و جامعه نباشد، دین و تفقه دینی مرجعیت خود را در هویت دهی و الگوی تبیینی از دست داده و تابع الگوی توصیفی علوم سکولار خواهد بود، در این صورت هویت قدسی دین به تدریج کاسته شده و از یک هویت سکولار برخوردار خواهد بود. این امر به سکولاریزه شدن هویت فردی و کاسته شدن جایگاه دین در مقیاس حیات اجتماعی منجر می‌گردد و به تدریج نهادها و ساختارهای مربوط به دین از مرجعیت نهادی و الگوی تفسیری خود در حل مسائل و آسیب‌های اجتماعی کنار گذاشته می‌شود و این در حالی است که نهادها و ساختارهای علمی مدعی کارشناسی، با تن دادن به مرجعیت علمی و الگوی تفسیری علوم سکولار، جهت بهینه کردن توسعه جامعه و حل آسیب‌های آن، از الگوها و مدل‌های علمی و اجتماعی غرب بهره می‌گیرند. قطعاً این دو دستگاه کارشناسی در بهینه کردن و مهندسی اجتماعی به دلیل تشتت و دوگانگی در الگو و مرجعیت تفسیری، رشد و توسعه فرد و جامعه را با دو نوع سبک و الگوی زندگی اجتماعی متفاوت رقم می‌زنند و در نتیجه فرد و جامعه را با چالش و بحران دو هویت سنتی و مدرن رها می‌کنند.

## ۵-۲. عدم تلازم تلقی تاریخی و فرهنگی در اسلامی سازی علوم با نسبیت

از جمله نقدهای که عبدالکریمی نسبت به موافقان علم دینی وارد کرده، به کارگیری قرائت پست مدرن در نقد علوم مدرن و نگاه تاریخی و فرهنگی داشتن نسبت به علم می باشد، وی بر این باور است که اگر چنین قرائت تاریخی و فرهنگی نسبت به علم پذیرفته شود، باید لوازم آن را باید پذیرفت. یعنی بایستی معرفت دینی نیز تاریخی و فرهنگی قلمداد کرد که تبعاً دچار محدودیت تاریخی و فرهنگی خواهند بود. به نظر میرسد اگر ملاحظه لوازم فرهنگی و تاریخی، به این معنا است که معرفت و ذهنیت فقهی و کلامی اندیشمندان اسلام، به دلیل محصور شدن در افق و سپهر معنائی دچار خطا و نقض می شود و فهم مطلق و فرا تاریخی نیست، چنین سخنی در میان اندیشمندان اسلام امری پذیرفته شده است. از این رو فهم دینی بشر، به اقتضای زمان و مکان، رشد و تکامل پذیرمی باشد، اساساً خود اندیشمندان دینی نیز بر این باور نیستند که فهم و معرفت دینی مطلق بوده و برای همه ادوار تاریخی بشر کفایت می کند. بلکه متناسب با سؤالات و نیازهای جامعه دینی، معرفت و تفقه دینی نیز تکامل پذیرمی باشد. لذا تکامل پذیری معرفت بشری، در صورتی که بر اساس منطق و ضابطه قابل تفاهم صورت گیرد و به «نسبیت معرفت شناختی» و ناهنجار منجر نشود، می توان منظومه معرفت دینی را نیز تاریخی و فرهنگی قلمداد کرد.

اما این سخن را نمی توان به معنای غیردینی و سکولار شدن معارف بشری از دین قلمداد کرد، چراکه معارف دینی در صورتی که با متد صحیح خود مستند به دین باشد، از حجیت برخوردار بوده و دارای قداست نسبی و تشکیکی می باشد. بی شک فرهنگی و تاریخی دانستن معرفت دینی، به این معنا است که دین به واسطه ظرفیت فهم دینی بشر، توانسته از افق و سپهر معنائی قدسی و غیبی مطلق در ظرف نسبی فهم بشری تنزل یافته و در متن حیات اجتماعی و فردی قابلیت تحقق و جریان عینی یابد. در واقع «پارادایم فرهنگی» و «زیست بومی»، در میزان و دقت و عمق فهم دینی متن خطابات دین تأثیر دارد و به توسعه در فهم دینی منجر می شود و بی شک نمی توان تأثیر تکامل فهم دینی را در «اسلامی سازی علوم» نادیده گرفت. چراکه خود عبدالکریمی حضور و تأثیر و تفاوت آکسیوم و ایستمه را در علوم پذیرفته است، به جهت حضور همین مبانی معرفت شناختی و آکسیوم ها، علوم بشری را می توان به وصف دینی و غیردینی تقسیم بندی کرد.



## ۲-۶. برخورد فعال اراده‌های انسان با اقتضائات ذاتی مدرنیته و امکان مهندسی اجتماعی

از جمله محورهای انتقادی این رویکرد در نقد امکان علم دینی و تمدن سازی، به نوع راهبرد و مدل مواجهه با عالم مدرنیته و دست آوردهای آن بازگشت می‌کند. در واقع به دلیل محیط شدن عالم مدرنیته بر زیست اجتماعی سایر تمدن‌ها، وی بر این باور است که علم و تکنولوژی، ابعاد درهم‌تنیده و لاینفک مدرنیته محسوب می‌شوند و از این رو نمی‌توان، در مواجهه با آن به سادگی حکم به تجزیه آن کرده و به دلخواه آن را در جهت مطلوب به کار بست. البته این نوع توجه به عالم مدرنیته رویکرد صحیح و حقی است، و نباید به سادگی از کنار آن عبور کرد. به ویژه جریان‌های فکری که با رویکرد ابزارانگارانه، در برخورد با آن در صدد گزینش برمی‌آیند، اساساً تصویر درستی از اقتضائات سیستمی مدرنیته ندارند و همین غفلت چه بسا به سهل اندیشی و عدم تأمل جدی در نحوه مواجهه با آن را رقم زده است. هر چند نوع تصویر و توصیف کلانی که از تمدن مدرن ارائه می‌کند و همچنین الگویی و نسخه‌ای که در چگونگی مواجهه صحیح با این پدیده ارائه می‌کند به نظر می‌رسد، از پایگاه فلسفی و کلامی و اجتماعی دارای اشتباهاتی فاحشی می‌باشد.

### ۱-۲-۶. دعوت به تفکر معنوی نوعی تئوریزه کردن، پذیرش اقتضائات ذاتی تکامل مادی

اساساً جای پرسش و انتقاد هست که آیا «اقتضائات ذاتی» مدرنیته یک «ضرورت جبری» و الزام‌آوری است که «اراده‌های انسان» نمی‌تواند در برابر آن مقاومت کند و اساساً هیچ مجالتی برای عبور از آن وجود ندارد؟ آیا می‌توان به این باور رسید که «سیستم اجتماعی بشری» در دوره‌ای، به اندازه غلبه پیدا کند که تأثیر اراده‌های بشری، نسبت به آن، میل به صفر کند و امکان راه برون‌رفت از این وضعیت میسر نشود؟ اساساً جای پرسش هست، که حوالت تاریخی اقتضائات علوم سکولار و تکنولوژی، برای جوامع بشر با کدام اصل و قاعده عقلانی و عقلانی قابل قبول است؟ آیا سیستم‌های اجتماعی مدرن که مخلوق نظام اراده‌های مادی بشری است، می‌تواند یک «جبر سیستمی مادی» را رقم بزند که همه جوامع را با خود راه ببرد و فقط راه چاره ما «تفکر معنوی» نسبت به آن باشد؟ اگر قرار است، چنین تفکر معنوی، راه برون‌رفت از آن را نشان دهد، این دعوت و راهکار، برخورد انفعالی و تسلیم در برابر اقتضائات جبر سیستمی مادی است، که اساساً هرگونه برخورد فعال و درگیری با اقتضائات را امری عبث و پوچ می‌داند. به نظر می‌رسد الزامات و پیامدهایی که با حاکمیت اقتضائات مدرنیته و تغییر سبک زندگی فردی و اجتماعی در جامعه پدید می‌آید، حتی تفکر معنوی را نیز

ناممکن می‌کند و بلکه چنین تفکر معنوی، یک امری کلی و مبهمی است که راهی برای فرا روی انسان، جهت ساختارشکنی و عبور از وضعیت غالب ارائه نمی‌کند، بلکه چه‌بسا چنین تفکر فردی و معنوی، نوعی تئوریزه کردن تسلیم و رضایت به وضعیت موجود و شکستن مقاومت اراده‌ای فردی و اجتماعی در مقابل مناسبات ظالمانه تمدن مدرن می‌باشد.

## ۲-۶-۲. مواجهه فعال نظام اراده‌ها در مهندسی اجتماعی و شکستن جبر مشیتی

ممکن است نظریه‌پرداز، الزام‌آور و ذاتی بودن اقتضائات مدرنیته را از منظری دیگری موردتوجه قرار دهد. یعنی اقتضائات مدرنیته را به نحو جبری مادی تفسیر نکند، بلکه تکامل تاریخ را از منظر ادیان توحیدی تفسیر کند، که همه ادوار تاریخی حرکت عالم در ظلّ اسماء و صفات الهی، ظهور و بروز پیدا می‌کند. بدین‌سان ظهور عالم جدید را ناشی از تجلی اسماء و صفت خاص حضرت حق تلقی کند. چنانچه برخی دوره مدرنیته را ظهور اسماء قهری و غضب الهی تلقی می‌کنند، نه تجلی رحمانی حق. صرف‌نظر از مناقشه فوق، آیا چنین تفسیری از ظهور اسماء الهی، یک نوع جبر مشیتی و جبر قدسی تلقی نمی‌شود، که مجالی برای دخالت اراده‌های انسان در آغاز و انجام تاریخ نمی‌گذارد؟ به نظر می‌رسد چنین تفسیری ولو در ذیل عنوان قدسی و غیرمادی از تطور ادوار تاریخی، تفاوتی با تفسیر ماتریالیستی از «فلسفه تکامل» نخواهد داشت. چراکه در هر دو حالت اراده و اختیار بشر محکوم به الزامات و قوانین بالادستی است که ناقض حرکت و تکامل اختیار و اراده آزاد بشری است، بلکه چنین جبری مادی و مشیتی، ناقض شریعت و توحید است. البته التزام به نقش اراده‌های آزاد در «تمدن سازی» و «جامعه سازی» نیز به مطلق کردن اراده‌های بشری و رهایی آن‌ها نبایستی تفسیر شود، بلکه اراده‌ها، در بستر درگیری و مواجهه با دیگر اراده‌ها مقید و مشروط عمل می‌کند، البته تفسیر و تبیین فلسفی وجه ایجابی چگونگی نظام سازی و تمدن سازی از بستر تعامل و هماهنگی اراده‌ها بر محور مشترک و در وجه سلبی تقابل و درگیری با سایر اراده‌های مخالف، بحث مستوفائی را می‌طلبد که خارج از وسع این پژوهش است.

حال بایان فوق به نظر می‌رسد «عالم مدرنیته» را نمی‌توان یک «حوالت تاریخی» تصور کرد که گریزی از همراهی با آن نیست و یا حتی برای عبور از آن باید با آن همراه شد. بلکه عالم مدرنیته محصول یک نظام اراده‌های اجتماعی است که بر محور طغیان و استکبار از حق بنا شده است، در ظهور چنین عالمی، این اراده‌های بشری است با «عهده سپاری» به چنین نسبتی با حضرت حق، ظهور

مناسبات جدیدی از مشیت الهی را بر خود رقم زده‌اند. یعنی جریان فیض و امداد الهی در مقیاس فرد و تمدن مادی که در برابر دین الهی تمرد و عصیان می‌کنند قطع نمی‌شود. چنانچه در سوره اسراء آیه ۲۰ بر جریان امداد الهی به هردو جبهه حق و باطل تأکید می‌شود. (كَلَّا تُمَدُّ هُوَلَاءُ وَهَوَلَاءُ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا) یعنی: «ما به هر دو گروه (از دنیا طلبان و آخرت طلبان) به لطف پروردگارت مدد خواهیم داد، که لطف و عطای پروردگار تو از هیچ کس دریغ نخواهد شد».

از این رو امداد الهی به تمدن‌های طغیانگر و استکباری بشر در ذیل مشیت عام الهی، نمی‌تواند به معنای تأیید و قدسی بودن آن تلقی کرد و یا نقش‌آفرینی اراده‌های قاهر و مقهور بشری را در ظهور آن نادیده گرفت. بلکه به میزان سهم تأثیر و مشارکت انسان‌ها در تأسیس و استمرار تمدن مدرن، مسئولیت و سهمشان در معضلات و آسیب اجتماعی و تمدنی متفاوت خواهد بود. با توجه به بیان فوق، اساساً تمدن بشری یک پروسه جبر تاریخی و اجتماعی، در ذیل یک اراده و مشیت قاهر علی الاطلاق نیست، بلکه تمدن‌های بشری، در ذیل و محوریت اراده‌های غالب و قاهر تاریخی، در جهت خاصی مهندسی می‌شوند. از این رو مهندسی تمدن و حوالت تاریخی‌اش موضوعی «پروژه‌وار» و «مدیریت پذیر» است، که حرکت و تکامل نظام‌ها و ساختارهای اجتماعی خرد را در ذیل یک پروسه هدایت می‌کند. با این بیان الزامات و اقتضائات ذاتی عالم مدرنیته همچون علوم سکولار و تکنولوژی هر چند بخش لاینفک آن محسوب می‌شود، اما به معنایی اینکه این امور سرنوشت محتوم تاریخی بشر تا پایان دوره است و نمی‌توان در مقابل آن از علم دینی و تکنولوژی‌های بومی سخن گفت، با فرض آزادی قدرت اراده‌های بشر سازگار ندارد و سر از جبر مادی و قدسی تاریخ درمی‌آورد. از این رو جریان اسلامی سازی علوم، به معنای درست و صحیح آن می‌تواند در یک حرکت ارادی و جمعی و با پشتوانه و حمایت نهاد و سازمان‌های اجتماعی و حمایت قدرت سیاسی، ما را از این سرنوشت محتوم اقتضائات ذاتی مدرنیته رهایی بخشد، همان‌طوری که پروژه مدرنیته و اقتضائات آن در ذیل حمایت قدرت‌های مالی و سیاسی توانست به رشد و تکامل خود برسد. البته روشن است که چنین راهی و مسیری آسان و سهل نیست که به صرف خواست و اراده آزاد افراد محقق شود، اما راهش نیز تفکر معنوی منفعلانه در ذیل سپهر اقتضائات مدرنیته نیز نیست. (خاکی قراملکی، ۱۳۹۶، ص ۵۷ الی ۹۷)

## ۲-۷. پروژه‌وار بودن علوم سکولار، امکان و مطلوبیت اسلامی سازی علوم

از دیگر نقدهای که این رویکرد نسبت به اسلامی سازی علوم، اینکه تولید علوم در یک «فرایند

پروژه‌ای» اتفاق می‌افتد، نه در یک «فرایند پروژه‌ای»، لذا علوم به صورت آمرانه تولید نمی‌شود. البته در اینکه جریان تولید علم در جامعه و تمدن به الزام و بخشنامه محقق نمی‌شود سخن درست و حقیقی است. اما اگر به این معنا باشد که فرایند تولید علم، امری فردی و قائم به اراده شخص می‌باشد که هیچ نهاد اجتماعی و سیاسی، نباید در آن دخالتی کند، چنین سخنی در جامعه پیچیده امروزی نه ممکن است و نه مطلوب. یعنی فرایند تولید علم، بدون ملاحظه بسترها و نیازهای اجتماعی، در خلأ محقق و تولید نمی‌شود، چراکه این امر نه با واقعیت‌های موجود در تحولات علوم در غرب سازگار است، نه سخن منطقی و معقولی است. اساساً علم و دانشی که برآمده از جریان نیاز و ارضاء مؤثر اجتماعی نباشد، نمی‌تواند به یک علم مقبول و کارآمد در جامعه تبدیل شود. به عبارتی دیگر حرکت توسعه علوم تابع اهداف و مطلوبیت‌های اجتماعی است که علم عهده‌دار تعریف و توصیف آن‌ها نیست، بلکه علم ابزار تحقق و عینیت‌بخشی به آن می‌باشد. این اهداف و مطلوبیت وقتی در قالب نیازمندی اجتماعی مؤثر، خود را نشان می‌دهند، مسئله‌ها و موضوعات تحقیقات اجتماعی، در محیط نهادها و ساختارهای علمی، طرح گشته مورد مطالعه و پژوهش قرار می‌گیرد.

حاصل اینکه اگر گفته شود فرایند تولید علم یک پروژه است، به این معنا که الزام سازمانی و بخش‌نامه در تفکر و تولید علم نباید باشد، سخن معقولی است. اما اگر به معنای ایجاد بستر و شرایط و سازمان دادن و توجه دادن جامعه پژوهشی به نیازها و خلأ که نظام اجتماعی به آن گرفتار شده است باشد، در حقیقت نوعی «مدیریت کلان» بر فرایند تحقیقات است که امری ضروری و غیرقابل اجتناب در پژوهش می‌باشد و براین اساس هیچ پروژه علمی، بدون یک مهندسی و «مدیریت تحقیقات» در سطح ملی و کلان نمی‌تواند به نتیجه مطلوب برسد. با قبول قابلیت مهندسی و مدیریت پذیری علوم و تحقیقات اجتماعی، در حقیقت فرایند پروژه اجتماعی تولید علم، در ذیل پروژه کلان تمدنی و اجتماعی هدف‌گذاری و سیاست‌گذاری خواهد شد، بلکه ملاحظه کارآمدی علوم جدید به میزان تحقق اهداف پروژه‌های اجتماعی سنجیده خواهد شد. لذا این دو فرایند در روند تولید و علوم تحقیقات اجتماعی، از همدیگر قابل تفکیک نمی‌باشد. از این رو فرایند پروژه‌ای بودن نه به معنای تعطیلی عقلانیت و تفکر است و نه به معنای دستوری بودن آن است. بلکه به معنای جهت‌دهی و هماهنگی سازی حرکت و تکامل علوم با نیازها و اهداف و مطلوبیت اجتماعی و تمدنی است. اساساً امروزه در جامعه مدرن تولید علوم و پروژه‌های تحقیقاتی در یک سازمان تحقیقاتی وسیع به صورت «مدیریت

شبکه‌ای تحقیقات» در حال انجام است، و در فرایند تولید علوم و تحقیقات نیز نمی‌تواند فارغ از دخالت «ایدئولوژی‌های اجتماعی» صورت گیرد، همان‌طوری که فرایند پروسه بودن تولید علم، نیز به معنای خطی و جبری در ذیل یک اصل و قانون جبری نباید تلقی کرد.

## ۸-۲. هویت تمدنی و اجتماعی علوم مدرن، نفی غیریت‌های علمی و روشی سایر

### پارادایم‌ها

این رویکرد در فرازی دیگر از نقد موافقان اسلامی سازی علوم، بر این باور است، که چنین رویکردی ناشی از روحیه غرب ستیزانه و ناشی از دوگانه‌های شرق و غرب است. لازم به ذکر است که در طول تاریخ، هیچ تمدنی و جامعه‌ای در حرکت و تکامل فارغ از درگیری و ستیزه نبوده است. در حقیقت هویت و تشخیص تاریخی و اجتماعی و فردی، یک جامعه تمدنی، نمی‌تواند بدون نفی و سلب هویت‌های مغایر تصویر کرد. در روند حرکت تاریخی و اجتماعی، نفی و سلب غیریت‌های سایر تمدن‌ها، صرفاً در قالب جنگ و قتال فیزیکی صورت نمی‌گیرد، بلکه این سیر سلبی که عامل هویت‌بخش یک جامعه و تاریخ محسوب می‌شود، شامل غیریت‌های همچون علوم و تئوری‌ها و ساختارهای اجتماعی و تکنولوژی یک تمدن نیز می‌شود. از این رو روند سلبی در مقیاس کلان‌تر به درگیری تمدنی سوق پیدا می‌کند. همان‌طوری که برخی از استراتژیست‌های غربی، در مصاف با رشد جهان اسلام طرح و تئوری «جنگ تمدن‌ها» را پیش کشیدند، که به معنای پایان مدارا با تمدن‌های رقیب می‌باشد. چنین تئوری در حقیقت صرفاً ناشی ستیزه‌گری کور از سوی «استراتژیست‌های غربی» نیست، بلکه حکایت از احساس تهدید و تحدید هویتی از یک پارادایم دیگری است که هژمونی مدرنیته جهانی را به هم می‌ریزد. از این رو خلوص هویتی تمدن‌ها و کنده شدن بخشی از ناخالصی تمدن‌های رقیب که قابل انحلال در هویت تمدن مدرن نمی‌شود، بی‌شک به تئوری ستیزه‌گری و درگیری ختم می‌شود.

اساساً پایایی و پویایی و رشد و تکامل تمدن‌ها در طول تاریخ، به درگیری‌ها و ستیزه‌های علمی و فرهنگی و نظامی منوط است. چنین چالش‌ها و منازعات تمدنی نمی‌تواند، بدون ریشه داشتن در ایدئولوژی‌های حاکم بر تمدن‌ها صورت گیرد. یعنی تمدن‌ها بر اساس نظام ارزشی و دستوری و حقوقی خاص که هسته اصلی تمدن را تشکیل می‌دهد، در مقیاس توسعه و رشد خود با سایر تمدن و جوامع درگیر می‌شوند، این بخش لاینفک حرکت و تکامل ارادی تمدن‌هاست. همان‌طوری که در

دنیای مدرن، «شرق ستیزی» و ابژه کردن جهان شرق، در ذیل عنوان «شرق شناسی»، ناشی از اقتضانات توسعه ایدئولوژیکی جهان مدرن، علیه جهان سوم و اسلام می‌باشد. موضع‌گیری و تقابل و ستیزه با رویه استعماری تمدن غرب که سایر تمدن‌های و جوامع را به استضعاف و استعمار کشیده شده، امری معقول و ناشی از فطرت و وجدان ظلم‌ستیزی بشری است، نمی‌توان آن را صرفاً یک ستیزه‌گری کور تلقی کرد. چگونه است که ستیزه‌گری غرب با جوامع دیگر، در بدترین شکل ممکن «ایدئولوژیک» تلقی نمی‌شود، اما مقابله و دفاع یک جامعه و تمدن اسلامی در برابر هژمونی علوم و ساختارهای تکنولوژی غربی ایدئولوژیکی تلقی می‌شود.

### نتیجه‌گیری

این رویکرد علیرغم نگاه انتقادی و منفی به دستگاه الهیات، ناخواسته نقش و جایگاه تفقه دینی را در تمدن سازی و اسلامی سازی علوم موردتوجه قرار داده است. براین اساس نیز نباید تفقه دینی و الهیات موجود را برابر با ظرفیت دین و یا ظرفیت مطلوب و نهائی الهیات تلقی کرد. چنین تلقی طبعاً مانع از تلاش جهت ترمیم و بالندگی معرفت دینی در افق نیازهای اجتماعی و تمدنی می‌گردد، بلکه اساساً تحول و تکامل در شبکه معرفت دینی، پایگاه اساسی تحول در شبکه دانش بشری و شکل‌گیری پارادایم تمدن اسلامی می‌باشد. از این رو بایستی بافهم آسیب‌ها و رفع آن، مقیاس تفقه دینی و الهیات را از حوزه فردی به حوزه تمدنی ارتقاء داد. یعنی بدون الهیات تمدنی بی‌شک نمی‌توان توقع تأسیس علوم اسلامی و تمدن اسلامی را داشت. از یک سو با توجه به اقتضانات ذاتی مدرنیته و سیستمی بودن، بایستی از تلقی ابزار انگارانه و تفسیر ساده نسبت به پدیده‌های پیچیده و سیستمی پرهیز کرد تا بتوان بافهم صحیح از غیریت‌های بیرونی، تلاش لازم را در رفع موانع تکامل اجتماعی برداشت و از سوی دیگر در مدل و راهبرد مواجهه با تمدن پیچیده غربی بایستی از نسخه ساده‌انگارانه همچون «تفکر معنوی» و «تفسیر جبری» از فلسفه تاریخ نیز عبور کرد و به راهبرد و مدل کنش‌گرانه، و با مواجهه ایجابی و سلبی با ظرفیت علمی و تمدنی خود از یک سو و ظرفیت علوم سکولار و تمدن مادی رقیب از سوی دیگر دست‌یافت.

## منابع

۱. خاکی قراملکی، محمدرضا، (۱۳۹۶)، نگاه فلسفه تاریخی به تناسبات و الزامات شبکه قدرت و تمدن مدرن، ارائه شده در دومین همایش ملی تمدن نوین اسلامی، تهران، دانشگاه شاهد.
۲. عبدالکریمی، بیژن و واعظی، احمد، (۱۳۹۰ ب)، «کارآمدی یا ناکارآمدی علم کلام جدید»، برنامه زنده تلویزیونی «زاویه»، شبکه چهار.
۳. عبدالکریمی، بیژن و مهدوی زادگان، (۱۳۹۲ ب)، امکان و امتناع علوم انسانی اسلامی، مناظره، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
۴. عبدالکریمی، بیژن و پارسایا، حمید، (۱۳۹۰ الف)، اسلامی سازی علوم انسانی (مناظره) قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۵. عبدالکریمی بیژن (۱۳۹۲ ج)، هایدگر در ایران، روزنامه اعتماد.
۶. عبدالکریمی بیژن، (۱۳۹۴ ب)، عقل متوهم (ردی‌های بر نظریه ساخت تمدن اسلامی)، مجله عصر اندیشه، شماره ۸، ص ۷۸.
۷. عبدالکریمی، بیژن، (۱۳۸۷ ب)، ما و جهان نیچه‌ای، چ اول، تهران؛ نشر علم.
۸. عبدالکریمی، بیژن، (۱۳۸۹ الف)، جلال آل احمد، ضرورت بازگشت به سنت، مجله غرب‌شناسی بنیادی، تهران، سال اول شماره ۲، (صص ۱۱۹ الی ۱۴۶).
۹. عبدالکریمی، بیژن، (۱۳۹۱)، بررسی امکان یا تأسیس علوم انسانی - اسلامی، ماهنامه زمانه، شماره ۲۹ - ۳۰، (ب) (صص ۳۵ تا ۴۱).
۱۰. عبدالکریمی، بیژن، (۱۳۹۳ ب)، «تقد اعتزال نو»، دومین نشست پیش‌همایش، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. عبدالکریمی، بیژن، (۱۳۹۴ الف)، فهم دیگری با خویشتن تاریخی؛ روزنامه ایران، ارائه شده در پنجمین نشست علمی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی <http://irannewspaper.com> و مطالعات فرهنگی.

۱۲. عبدالکریمی، بیژن، (۱۳۸۹ ب)، *تأملاتی پیرامون نسبت الهیات و علوم انسانی، همایش «علم دینی»*، تهران، دانشکده علوم اجتماعی.
۱۳. عبدالکریمی، بیژن، (۱۳۸۹ ج)، *تأملی پیرامون عقلانیت مدرن؛ ارتباط آن با دین و زندگی مردم*، نشریه پنجره، سال دوم. (ص ۷۲ الی ۷۵).
۱۴. عبدالکریمی، بیژن، (۱۳۹۲ الف)، *ضرورت مواجهه پدیدارشناسانه با فرهنگ و تمدن غرب*، قم، دانشگاه مفید.
۱۵. عبدالکریمی، بیژن، (۱۳۹۲ د)، *نشریه گفتمان الگو (دوماهنامه الگوی اسلامی\_ ایرانی پیشرفت)*، شماره ۱، (صص ۳۷ تا ۳۹).
۱۶. عبدالکریمی، بیژن، (۱۳۹۳ الف)، *گفتگو* سهم فرید و نصر در بی تفاوتی تاریخی ما نسبت به تکنولوژی، سایت، فرهنگ امروز، <http://farhangemrooz.com/tag>
۱۷. عبدالکریمی، بیژن، (۱۳۹۱ الف)، *ارزش و اعتبار تفسیر دینی و معنوی از اندیشه‌های اونتولوژیک* های دیگر، همایش فلسفه دین معاصر.
۱۸. عبدالکریمی، بیژن، (۱۳۸۸)، *تأملی بر تاریخ‌سازی‌های ایدئولوژیک، مجله‌نامه فلسفی*، ش ۷۴، (صص ۳۵ الی ۵۱).