

تحلیلی انتقادی بر نظریه «امتناع علم دینی و تمدن‌سازی» با غلبه تفکر تئولوژیک و حوالت تاریخی مدرنیته

محمد رضا خاکی قراملکی

دانش‌آموخته مرکز تخصصی کلام، عضو هیئت علمی فرهنگستان علوم اسلامی. قم، ایران.

mrkhkai54@gmail.com

چکیده

از جمله رویکردهای قابل توجه در مخالفت با تمدن‌سازی و اسلامی‌سازی علوم، نگاهی است که با اتکا بر فلسفه پدیدارشناختی و رویکرد انتولوژیکی، تلاش می‌کند الزامات تمدنی مدرنیته را امر اجتناب‌ناپذیر و حوالت تاریخی دانسته و هرگونه تلاش در اسلامی‌سازی و بومی‌کردن علوم جهت مهندسی تمدن اسلامی را محکوم به شکست بداند و درحقیقت، این رویکرد بر این باور است که اساساً دغدغه و تلاش برای تمدن‌سازی و اسلامی‌سازی علوم، ریشه در جریان بومی‌گرایی و هویت‌گرایی غرب‌ستیز دارد؛ ازاین‌رو، دلایل مخالفت خود را با این مسئله به موانع درونی و بیرونی بازمی‌گردانند. به همین روی، مانعیت

درونی در امکان و امتناع تمدن‌سازی و تولید علم دینی را به حاکمیت دستگاه تئولوژیکی 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، ایدئولوژیک‌شدن دین می‌شود؛ درحالی‌که حقیقت دین به دلیل ویژگی‌هایی همچون قدسی‌بودن، مطلق‌بودن، فراتاریخی، عینی‌نبودن، امری است که مانع از مقایسه آن با علم و در نتیجه مانع طرح تمدن اسلامی بر محور تولید علوم دینی می‌شود؛ چراکه مواجهه ما با دین امری وجودی و انکشافی است.

مانعیت بیرونی در امتناع، به حوالت تاریخی، اقتضائات ذاتی مدرنیته، یعنی علم مدرن و تکنولوژی برمی‌گردد، که چنین حوالتی اجازه نمی‌دهد انسان با قدرت و اختیار خود در برابر آن مقابله کند. با توجه به دو دال اساسی نظریه یادشده 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 اجتماعی داشت؛ درواقع، رابطه وجودی با دین، رابطه‌ای درونی و فردی است و موجب انزوای دین در متن حیات اجتماعی شده و به سکولاریسم منجر می‌شود. از سوی دیگر، چنین خوانشی از الزامات مدرنیته با اصل تکلیف و اختیار انسان در جهت تکامل اجتماعی و تمدن‌سازی 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، باید این اقتضا و حوالت تاریخی الزام‌آور و جبران‌گزارانه را بشکند و در نتیجه، طرح تمدن‌سازی اسلامی و علم دینی، مطلوب و امکان‌پذیر می‌شود.

کلیدواژه‌ها: علم دینی، تمدن‌سازی، تئولوژی، پدیدارشناسی، مدرنیته، علم، تکنولوژی، ایدئولوژی، انتولوژی، الهیات، دین.

مقدمه

با گذشت 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؛ از این رو، 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 و هستیم. در یک سو، 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 در سوی دیگر، طیفی از روشنفکران نیز در نقطه مقابل، امکان عقلی طرح اسلامی‌سازی علوم و تمدن‌سازی را منکر شده و بلکه مطلوبیت آن را نیز مورد تردید قرار می‌دهند، به این معنا که با اسلامی‌سازی علوم، اساساً نه تنها نمی‌توان از تمدن مدرن عبور کرد، بلکه چنین طرحی منجر به سکولاریزه کردن جامعه و منتفی شدن مهندسی تمدن اسلامی می‌شود. نکته مهم و اساسی اینکه چنین درگیری گفتمانی ناشی از اختلاف پارادایم فکری این دو جریان در مبانی دین‌شناسی و غرب‌شناسی و علم‌شناختی است.

بیژن عبدالکریمی از جمله اساتید و محققانی است که با تکیه بر «فلسفه پدیدارشناسی» به‌مثابه 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 بر این باور تأکید دارد که طرح علم دینی ریشه در «دستگاه الهیات» دارد. از آنجاکه چنین دستگامی امری بشری و غیرقدسی است، طبعاً «اسلامی‌سازی علوم» نیز امری «پارادوکسیکال» خواهد بود. بر اساس امتناع علم دینی نیز «تمدن‌سازی» در نگاه وی امری مبهم و غیرممکن می‌شود. نگارنده در این مجال ابتدا تلاش دارد دلایل امتناع علم دینی و تمدن‌سازی را از منظر تفکر کلامی این نگاه و روش‌شناسی تحلیل پدیده‌های جدید تقریر کند و سپس به نقد و بررسی آن بپردازد و در نهایت، به دنبال این نتیجه باشد که اساساً «اسلامی‌سازی علوم» بدون تکامل در تفقه دینی و دستگاه الهیات و نیز تکامل «منطق فهم دینی» امکان‌پذیر نیست و بدون «اسلامی‌سازی علوم» نیز «مهندسی تمدن اسلامی» غیرممکن می‌شود.

فرضیه و مسئله پژوهش

پرسش‌ها و مسئله‌هایی که در این نظریه قابل طرح است عبارت‌اند از: آیا هرگونه فهم از دین و به تبع آن، هرگونه روشی در تفقه دین منجر به تأسیس علوم انسانی اسلامی و تمدن‌سازی می‌شود؟ 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 فقه است؟ 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 حواله تاریخی است که باید به اقتضائات آن تن داد و نمی‌توان با تصرف و تغییر آن، در جهت اهداف تمدن دینی بهره جست؟

با توجه به مسئله‌های یادشده، 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 این رو، طرح تمدن مدرن به عنوان حواله تاریخی، بدون امکان مهندسی و تغییر آن و نیز طرح علوم و تکنولوژی جدید به عنوان اقتضائات اجتناب‌ناپذیر عالم مدرنیته، نگاه جبری به پدیده تمدن مدرن را دامن می‌زند که در آن مسئولیت‌پذیری و تکلیف انسانی و دینی جوامع منتفی شده و مانع از حرکت و تکامل می‌شود؛ 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 این رو، مقابله هوشمندانه در برابر اقتضائات مدرنیته، مستلزم تولید علوم اسلامی است و تحقق چنین ایده‌ای نیز بدون نگاه حداکثری به دین و تکامل الهیات اسلامی و مهندسی تمدنی ممکن نمی‌شود.

۱. تقریر و توصیف نظریه

۱-۱. موانع فلسفه تاریخی و اجتماعی در اسلامی‌سازی علوم

در رویکرد مخالفان علم دینی، از جمله گفتمان‌هایی که امکان و مطلوبیت علم دینی و

به تبع آن، مهندسی تمدن اسلامی را زیر سوال برده، آقای بیژن عبدالکریمی است. وی با توجه به رویکرد فلسفی‌اش که از آن به رویکرد «پدیدارشناختی» یاد می‌کند، موضوعاتی همچون دین، تمدن، علم دینی را مورد تحلیل قرار می‌دهد و 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 اسلامی‌سازی علوم به گفتمان بومی‌گرایی باز و بسته

به اعتقاد این نظریه‌جویان که امروزه به دنبال «اسلامی‌سازی» یا «دینی‌سازی» علوم است، درحقیقت تداوم همان جریان «بومی‌گرایی» است؛ یعنی «گفتمان بومی‌گرایی» امروزه در شکل تکامل‌یافته‌اش، به گفتمان «دینی‌سازی علوم» تبدیل شده است. به همین روی، تفکر و اندیشه بومی‌گرایی که تا دیروز مسئله بازگشت به هویت خویش‌نمون و غرب‌ستیزی را دنبال می‌کرد، امروزه پرچم «گفتمان اسلامی‌سازی علوم» و «تمدن‌سازی» را بر دوش خود حمل می‌کند. به همین روی، وی در تحلیل «خاستگاه روان‌شناختی» گفتمان دینی‌سازی، ابتدا آن را به‌نحوی به گفتمان بومی‌گرایی تقلیل می‌دهد و با شمردن و بیان ویژگی‌های بومی‌گرایی، آن را بر «گفتمان اسلامی‌سازی 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 که از این دو جریان ارائه می‌کند، عملاً طیف وسیعی از موافقان علم دینی و گفتمان تمدن‌سازی، ذیل بومی‌گرایی غیراصیل و بسته تعریف می‌شود که از عقلانیت کافی و لازم در تبیین و تحقق مدعای خویش برخوردار نیستند، بلکه در یک فضای ستیزه‌جویی و شعاری و احساسی کور گرفتار شده‌اند. به همین دلیل، این جریان عملاً نه‌تنها نمی‌تواند به هدف خود نائل شود، بلکه در عکس مدعای خود عمل می‌کند. البته می‌توان مسئله را خارج از ادبیات مرسوم ایشان براساس نوع مدل و الگویی که برای تولید علم دینی و تمدن‌سازی ارائه می‌کنند به دو طیف گفتمان اصیل در اسلامی‌سازی علوم و گفتمان غیراصیل و بسته در اسلامی‌سازی علوم

تفکیک کرد و یا براساس ویژگی‌های ذکرشده، آن را به دو طیف «بومی‌گرایان تکامل‌گرا» و «بومی‌گرایان ساختارگرا» طبقه‌بندی کرد (عبدالکریمی، ۱۳۹۴ الف: ص ۱۷).

الف- شاخصه‌های بومی‌گرایی بسته و غیراصیل (ساختارگرا)

- مواجهه ایدئولوژیک و سلبی با پدیدهٔ تجدد: بومی‌گرایی غیراصیل اساساً دارای رویکرد غیرپدیدارشناختی است. به همین دلیل نیز با ذهنیت تاریخی گذشته و اتوپیایی و با احساسات نوستالژیکی به تحلیل و توصیف موضوعات عصر خود می‌پردازد و رویکردش غیرواقع‌بینانه و بسته است. سنت‌گرایان یا به‌عبارتی، بومی‌گرایان به دلیل مواجهه غیرپدیدارشناسانه با فرهنگ و تمدن غرب و تحمیل مفروضات خویش به پدیدارهای تاریخی، فرهنگی و تمدنی غرب و با اتکا بر ارزش‌های سیاسی و ایدئولوژیک خویش، از امکان ارتباط و برقراری دیالوگ با تمدن جدید غرب و جامعهٔ 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 نمی‌توانند ما را در برون‌رفت از بحران‌های نظری و عملی دورهٔ کنونی یاری دهند؛ از این رو، در مواجهه با سنت تاریخی و فرهنگ و تمدن جدید غرب در آیندهٔ جامعهٔ ایران، غلبهٔ گفتمانی بر عهدهٔ رهیافت‌های پدیدارشناسانه خواهد بود (عبدالکریمی، ۱۳۸۹ الف: صص ۱۴۶-۱۱۹). درحقیقت جریان بومی‌گرایی و گفتمان اسلامی‌سازی علم، به دلیل رویکرد غیرپدیدارشناختی، واکنشی است به «الیناسیون فرهنگی» و احساس خودباختگی در برابر موج کوبندهٔ تمدن غرب و نوعی تقابل به‌مثل با گفتمان شرق‌شناسی که توسط غرب برای تصرف در شرق ایجاد شده است.

بر این اساس، جریان بومی‌گرایی با غلبهٔ خصلت کینه‌توزی نسبت به غرب، وجوه مثبت دستاوردهای غرب را نمی‌بیند و با آن برخورد سلبی می‌کند. با تکیه بر الهیات، از غرب یک قرائت ایدئولوژیک ارائه می‌کند و به‌راحتی با ایجاد دوگانه‌های ارزشی و ایدئولوژیک همچون «ایمان و کفر»، «حق و باطل» و مواجهه سلبی شدید با عالم مدرنیته، بر حقانیت خود و باطل بودن دیگری اصرار می‌ورزد. این رویکرد با تکیه بر احساسات بیگانه‌ستیزی و مبارزه با استعمار، به نفی و طرد هر آنچه غیربومی است

می‌اندیشد. درحقیقت، 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، نسبت‌به بومی‌کردن تکنولوژی و علوم غربی، درکی عمیق از صعوبت و مشکل‌بودن مسئله ندارد و 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 پیش رفت که مدعی رام‌کردن 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 باز هم گامی پیش نهاد و تا آنجا پیش رفت که مدعی دینی‌سازی و اسلامی‌سازی علوم جدید و حتی تأسیس نظام معرفتی و علمی جدیدی به‌منزله 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 به فراخور عصر و زمانه خویش مورد خوانش و بازتفسیر جدید قرار دهد؛ به همین روی، زاینده‌گی خود را ازدست می‌دهد و گرفتار نوعی تحجر می‌شود. درنتیجه، با غفلت از این بازخوانی، عملاً روح سنت در کالبد فرسوده، دچار خفگی شده و می‌میرد و عملاً به‌جای احیای سنت به مرگ سنت دامن می‌زند. این بومی‌گرایی درنهایت با دست‌خود «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 درنهایت اذعان می‌کند که رویکرد بومی‌گرایی بسته در جهت تداوم ضدیت با مدرنیته و ایدئولوژی غرب‌ستیزانه‌اش، امروزه در قالب گفتمان «اسلامی‌سازی علوم» و «تمدن‌سازی»، 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 نقطهٔ مقابل شاخصه‌های تفکر بومی‌گرایی بسته قرار می‌دهد و بر این باور است که تفکر بومی‌گرایی اصیل با رویکرد پدیدارشناختی به موضوعات و مسائل پیرامون خود نظر می‌کند. رویکرد پدیدارشناختی، نه لزوماً در معنای خاص و محدود «هوسرلی» آن، بلکه در معنای عام، تجدید عهد تازه‌ای با وجود و حقیقت است.

- ضرورت مواجههٔ حکمی و متفکرانه با تجدد: آیندهٔ حیات جامعهٔ 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 روشنفکران سکولار پدیدارها را در پای مفروضات خویش ارزیابی می‌کنند. وی در نقطهٔ مقابل بر این امر تأکید دارد که به‌جای برخورد ایدئولوژیک و ستیزه‌جویانه، باید با جهان‌بینی باز، بازگشت به هویت خویش‌تن و خودآگاهی در مواجهه با جهانی شدن و عالم مدرنیته برخورد کرد. درحقیقت، در نگاه وی عالم مدرنیته و اقتضانات 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 باید تفسیرمان از غرب براساس یک نگرش حکمی و فلسفی باشد و از تقلیل و تضعیف دانش و قدرت تکنولوژی تمدن غرب و برخورد گزینشی و ایدئولوژیک از غرب پرهیز کرده و به دنبال یک هویت مطلق و خالص نباشیم؛ چراکه در عصر مدرن با تکثر هویت‌ها، دیگر تمنای هویت مطلق و خالص ممکن نیست؛ البته به این معنا 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 الف: http://farhangemrooz؛ همو، ۱۳۹۴ الف: ص ۱۷).

۱-۲-۱. اسلامی‌سازی علوم، سکولاریزه کردن مضاعف جامعه

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

۱-۳-۱. دخالت قدرت سیاسی و تبدیل پروسه اسلامی‌سازی علوم به یک پروژه

در این نظریه یکی دیگر از عواملی که موجب امتناع «اسلامی‌سازی علوم» و «تمدن‌سازی» می‌شود، دخالت قدرت و اراده‌های سیاسی در اسلامی‌سازی علوم است که به تصویری ایدئولوژیک از علم دامن می‌زند. ورود قدرت سیاسی به فرایند اسلامی‌سازی علوم و مهندسی تمدن که درحقیقت یک «فرایند پروسه‌ای» است، آن را به یک «فرایند پروژه‌ای» تبدیل می‌کند؛ درحالی‌که جریان تولید علم، اساساً نمی‌تواند به‌صورت 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 کند؛ چراکه تبدیل مسیر طبیعی به یک پروژه، واقع‌بینانه نیست، بلکه امری توهمی است. البته به این معنا نیست که یک نظام معرفت‌شناسانه براساس یک برنامه سیاسی اجتماعی شکل نمی‌گیرد، بلکه علوم به‌صورت طبیعی زاده می‌شوند و با علوم دیگر ترکیب می‌شوند. وی تأکید دارد که رویکردش به معنای تسلیم شدن در برابر غرب نیست، بلکه ما باید در برابر غرب

مقاومت کنیم؛ اما نه با ایده اسلامی سازی، بلکه باید تدریجاً و مستمراً در یک بستر اجتماعی، افق معنایی دیگری در امتداد میراث و سنت گذشته کشف کنیم؛ از این رو، تنها راه مقابله با عالم مدرنیته تفکر و خودآگاهی است (همو، ۱۳۹۲ الف: ص ۱۱).

۱-۴-۱. 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 موردنقد و بررسی قرار می‌دهد و به لحاظ گفتمانی نیز به یک رویکرد «پست‌مدرنیستی» تعلق دارد، 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 شده است و اگر جامعه‌ای به قدرت تکنولوژیک دست نیابد، از صحنه تاریخ حذف خواهد شد (همو، ۱۳۸۹ الف: ص ۱۳۴). به اعتقاد این نظریه‌پرداز، 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 است؛ چراکه نقد تکنولوژی در تفکر هایدگر به منزله «گشتل» و نیرویی تاریخی که به همه چیز و همه کس در روزگار جدید چهارچوب و انتظام می‌بخشد، صرفاً مفهومی سلبی و انتقادی نبوده، بلکه حاوی معنایی مثبت و ایجابی نیز است؛ به این معنا که ما نمی‌توانیم نسبت به این نیروی تاریخی بی‌تفاوت باشیم (عبدالکریمی، ۱۳۹۲ ب: هایدگر در ایران).

هایدگر به «علم و تکنولوژی» همچون «پوزیتیویست‌ها»، «سیانتیست‌ها»، «مدرنیست‌ها» و «عقلانیت روشنگری» خوش بین نبود؛ اما پرسش وی از «ذات تکنولوژی» نیز به هیچ وجه به معنای نفی آن نبود، بلکه تلاش برای یافتن ماهیت تکنیک و محدودیت‌های آن نوعی تلاش برای آسیب‌شناسی ساحت وجودی انسان در عصر حاکمیت تکنولوژی تلقی می‌شود. با وجود این، 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 کند. البته باید هوشمندانه به این نکته توجه کرد که چنین رویکرد نقادانه‌ای صرفاً با احساسات «رمانتیک» و «نوستالژیک» نسبت به سنت گذشته یا با تجلیل از مقولات و مفاهیم دوره‌های گذشته و ماقبل مدرن ممکن نمی‌شود (عبدالکریمی، ۱۳۹۳ الف: <http://farhangemrooz.com/tag>).

با توجه به بیان یادشده، دعوت به پذیرش و کنار آمدن با وضعیت اجتناب‌ناپذیر مدرنیته و عناصر آن عملاً فرصت و مجالی برای تحول در علوم و تمدن‌سازی جهت خروج از این وضعیت باقی نمی‌ماند، بلکه به دلیل «حوالت تاریخی مدرنیته» چنین تکاپویی بی‌ثمر بوده و نوعی حرکت متوهمانه است.

۱-۱-۵. عدم تلازم نگاه انتقادی به مدرنیته و طرح اسلامی‌سازی علوم

این نظریه با کاربست «روش پدیدارشناختی» 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 تمدن‌سازی و اسلامی‌سازی علوم روی آورده‌اند تصریح دارد که انتقاد از مدرنیته و بحرانی بودن مبانی متافیزیکی مدرن و سکولار بودن علوم و دانش مدرن اولاً، لزوماً نتیجه و پیامدش نمی‌تواند «اسلامی‌سازی علوم» باشد، یعنی باوجود «مبانی متافیزیکی» و ساختار «هرمنوتیکی» و «آکسیوماتیک» علوم جدید، نباید نتیجه گرفت که نتایج علوم تجربی تابع و حاصل ارزش‌های ماست؛ 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 سرشت غربی علوم تجربی جدید و الزام به تأسیس علوم تجربی اسلامی، از ماهیت «نسبیت‌اندیشانه»، «خودبنیادانه» و «نیپیلیستیک» حکایت می‌کند (عبدالکریمی، ۱۳۹۲ الف: صص ۳۹-۳۷).

۱-۱-۶. 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، باید به لوازم و نتایج آن نیز ملتزم باشد. 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 درحالی است که اساساً تفکر تاریخی هنوز وارد «سنت فکری» ما نشده است و حقیقت دین در نگاه موافقان علم دینی، به‌عنوان یک حقیقت «فراتاریخی» و «فراروایت» تفسیر می‌شود که در فرایند حرکت و تکاپوی تاریخ دچار تغییر نمی‌شود. به همین روی، باید دوگانگی «تاریخی بودن» فرایند علوم بشری و «فراتاریخی بودن» حقیقت قدسی دین را حل کرد والا «اسلامی‌سازی 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 فراروایت 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 است، نه فراتاریخی 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 یک سو تفکر تاریخی متفکران پست‌مدرن همچون «هگل»، «هایدگر»، «نیچه» را می‌پذیرند و از سوی دیگر، «سیطره مدرنیته» و «عقل مدرن» را نقد می‌کنند. این در حالی است که «تفکر تاریخی» وارد سنت فکری ما نشده است و مواجهه «تئولوژیک» با آن نیز نوعی ضربه‌زدن به خود قلمداد می‌شود (همو، ۱۳۹۲ الف: ص ۱۱).

۱-۲. قیاس‌ناپذیر بودن مراتب معرفتی دین و علم مدرن

از جمله علل مخالفت این نگاه با امکان علم دینی به رویکرد کلامی و دین‌شناختی آن بازگشت می‌کند؛ در واقع، حل‌نشدن الگوی ارتباطی «علم مدرن و دین» و «الهیات و علم مدرن» منشأ مخالفت وی با علم دینی شده است. به‌زعم وی، موافقان علم دینی باید پاسخ دهند که اساساً چه نوع ارتباطی بین این دوگانه‌ها برقرار است تا معلوم شود که علم دینی چه معنا و مفهوم محصلی دارد. همچنین، باید روشن کنند که آیا تئولوژی در خدمت علم

است یا اساساً علم در خدمت تئولوژی است؟ درحقیقت به باور این نگاه، نه تنها موافقان علم دینی 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 پیش‌فرض اساسی آمیخته است که دین به دلیل ماهیت سکولاریستی‌اش نمی‌تواند با علوم مدرن سازگاری داشته باشد. لذا «اسلامی‌سازی علوم» و «تمدن‌سازی» در چنین بستر چالشی، معنا و مفهوم 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 قیاس‌پذیر نیستند. اساساً بیان الگوی ارتباطی در فرضی است این دو امر قابل مقایسه باشند والا بدون چنین فرضی و با اختلاف سطح، قیاسشان قیاس مع الفارق بوده و دنبال کردن الگوی ارتباطی بین آن‌ها نیز بی‌معناست. همچنین، این نگاه اساساً ضمن تفکیک بین «دین» و «الهیات»، معتقد است با تبدیل دین به یک چهارچوب و سیستم اخلاقی، فقهی و اعتقادی ذیل عنوان «الهیات» و «کلام»، اساساً دین دچار تفسیر کج و معوج شده، 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» است و حاصل روند آزاد رشد و توسعه علم نیست. به این ترتیب، نتیجه می‌گیرد که پیگیری تولید علم دینی ابزاری در خدمت نظام سیاسی و ایدئولوژیک است (عبدالکریمی، ۱۳۸۹ ج: صص ۷۵-۷۲).

۱-۲-۱. تفاوت دو سنت تاریخی دین و علم مدرن و بی‌معنایی علم دینی

تلاش وی در انکار علم دینی با بیان تفصیلی تفاوت‌های آن دو ادامه پیدا می‌کند؛ از این رو، وی با برجسته کردن دوگانه‌های «دین و علم مدرن»، «دین و الهیات» و «الهیات و علوم مدرن»، ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی 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 ذیل الگوی ارتباطی تعارض و یا وحدت دنبال شود، بلکه دین به دلیل ویژگی‌های زیر اساساً با علم قیاس‌ناپذیر است.

- دین امری «فرا تاریخی» است؛ درحالی که علم «امری تاریخی» است.
 - دین «امری قدسی» است؛ درحالی که علم مدرن «امری سکولار» است.
 - دین امری «غیر تجربی» 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، در واقع آن‌ها را هم‌عرض می‌بیند. به همین دلیل می‌خواهد تعارضشان را حل کند؛ حال آنکه نسبت دین، یعنی همان حقایق ازلی، فراتاریخی و اصولی، با علم جدید قابل قیاس نیست. اساساً مقایسه آن دو موجب بدفهمی یا نفهمیدن جایگاه دین و علم مدرن شده 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 تمدن‌سازی امری پارادوکسیکال است؛ چراکه در سلسله‌مراتب 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 «اسلامی‌سازی علوم» روی آورد (عبدالکریمی و واعظی، ۱۳۹۰: ۹۰/۵/۲۶ الی ۹۰/۶/۲؛ عبدالکریمی، ۱۳۹۱: صص ۳۵ و ۴۱).

با توجه به نظریه یادشده، 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 است؛ چراکه علوم انسانی جدید عمدتاً تجربی به معنای «اکسپریمنت» (experiment) هستند، اما اسلام امری غیرتجربی است؛ بنابراین، ترکیب اصطلاح علوم انسانی - اسلامی یک ترکیب متناقض است، یعنی ترکیب تجربی و غیرتجربی، ترکیب انتقادی و غیرانتقادی 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 تبعاً این دوگانگی‌ها و تناقضات نه تنها بحران‌های فرهنگی ما را حل نمی‌کند، بلکه آن‌ها را دوچندان خواهد کرد و اساساً چنین ترکیبی، هم علم و هم حقیقت قدسی دین را نابود می‌کند.

۱-۲-۲. 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 نمی‌توان به امکان و مطلوبیت «علم دینی» و «تمدن‌سازی» 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 در پاسخ به اینکه الهیات چگونه در علم تأثیرگذار است و 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 شود.

بر این اساس، 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 نهایی را می‌زند. البته چنین باوری مبتنی بر انفکاک بین الهیات (به عنوان یک سیستم معرفتی و دفاعی بشر از دین) و حقیقت قدسی دین است 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 یادشده، 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 درست است که طبعاً گزاره محور، امری بشری، تاریخی، زمانی و مکانی، قومی، فرهنگی و حتی نژادی و طبقاتی اند خواهند بود.

۱-۲-۳. الگوهای ارتباطی الهیات و علوم انسانی جدید

با توجه به این تلقی از الهیات، وی الگوهای ارتباطی الهیات با علوم انسانی جدید را این گونه 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 براساس آن، شبهاتی را پاسخ دهند که براساس «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 باید گفت اولاً، هیچ روش خاص و محدودی برای تبیین نظریه‌پردازی در علم وجود ندارد. اساساً در فرایند 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 اینکه در پیدایش و تکامل یک نظریه چه عوامل و متغیرهایی 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 علمیتش از این طریق احراز می‌شود؛ بنابراین، نمی‌توان ذیل عنوان تولید علم دینی مدعی شد که الهیات باید منبع نظریه‌پردازی ما باشد، اساساً چنین بایدی وجود ندارد (عبدالکریمی، ۱۳۸۹ب: دانشگاه تهران).

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

۱-۳-۱. 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 «تقدیر تاریخی» حاضر تعلق داشت و بدون چنین تعلق نیز نمی‌توان نقش تاریخی در روزگار کنونی ایفا کرد. درحقیقت، 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 چهارچوب 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 و در نسبت دیگر می‌تواند از تکنولوژی استفاده کند؛ اما اجازه تصرف به همه ساحات وجودی را ندهد.

البته تلاش این نظریه‌پرداز را نباید به منزله دعوت به غرب‌گرایی تلقی کرد و یا اینکه چنین تلقی کرد که علوم انسانی جدید به منزله وحی منزل است، بلکه در مواجهه با واقعیات عالم مدرنیته و علوم جدید، نباید 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 که 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 ذیل عنوان و قالب‌هایی همچون «اسلامی‌سازی علوم» و «تمدن‌سازی» و یا «درگیری

با تمدن غرب» را محکوم به شکست می‌داند و پیگیری مسئله‌های یادشده 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 پدیدارشناختی، ذیل «گفتمان پست‌مدرنیستی 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 به 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 تمدن‌سازی و اسلامی‌سازی و نقد تکنولوژی غرب نیز دفاع می‌کنند، انتقادات صریحی وارد می‌کند (عبدالکریمی، ۱۳۹۱ الف: ۳/۱۰/۱۳۹۱؛ عبدالکریمی و پارسانیا، ۱۳۹۰).

۱-۳-۲. جایگزینی تفکر انتولوژیک به جای تفکر تئولوژیک

با توجه به آنچه از نسبت دین و الهیات و نسبت الهیات و علوم مدرن گفته شد، این نظریه در پایان تمدن‌سازی و اسلامی‌سازی، اساساً علوم را 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، تفکر انتولوژیک را جایگزین تفکر تئولوژیک 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 از دست‌رفته و غیرقابل اثبات شده 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 و پیامدهای خطیر «عقل سکولار» و «نیهیلیسم» را در جهان مدرن با عمق وجود تجربه کرده و آزموده است، به همین روی، شیوه تفکری در ورای این دو تجربه

تاریخی را مورد توجه قرار می‌دهد؛ یعنی اندیشه متفکرانی 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 که تفکر آینده گذر از تئولوژی به انتولوژی است و «وجود» در وحدت و غنای سرشار و خوف‌برانگیزش جانشین همه خدایان بومی، قومی، نژادی و فرقه‌ای خواهد شد (عبدالکریمی، ۱۳۸۷: صص ۹۶، ۸۹، ۱۱۹، ۱۳۰). 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 دوگانه‌هایی همچون «تاریخ شیطانی» و «تاریخ الهی» و «حق و باطل» ذیل ذهنیت تئولوژیک، رنگ می‌بازد. دیگر نباید 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 ضدسنت، 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 و ۴۷).

۲. تحلیل و بررسی انتقادی نظریه

با توضیح و تبیینی که از رویکرد انتقادی عبدالکریمی نسبت به «اسلامی‌سازی علوم» و طرح مهندسی تمدن اسلامی ارائه شد، حال می‌توان به تحلیل و بررسی انتقادی این رویکرد پرداخت. درحقیقت مهم‌ترین محورهایی که می‌توان مورد انتقاد قرار داد، ناظر به نقد مبانی کلامی و شناختی این رویکرد و الگوی ارتباطی است که میان «دین و الهیات» و نسبت «الهیات و علوم مدرن» ارائه می‌کند. درحقیقت، شاه‌بیت انکار و امتناع علم دینی و تمدن‌سازی به مبانی کلامی وی بازمی‌گردد و ازاین‌رو، ابتدا منظر دینی شناختی و کلامی وی را مورد نقد قرار می‌دهیم.

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

از جمله ادله‌ای که این رویکرد در نقد امکان علم دینی ارائه کرد این بود که ویژگی‌های دین و علم، اساساً به‌گونه‌ای است که این دو را نمی‌توان به‌موازات هم مطرح کرد؛ از این رو، مجاللی برای نسبت‌سنجی و مقایسه علم و دین نمی‌ماند تا سنتزی به نام «علم دینی» به وجود آید. یعنی دین با ویژگی‌هایی همچون «قدسی بودن»، «ثابت بودن»، «مطلق بودن» و «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 این رو، چالش و درگیری بین آن دو نیز موضوعاً منتفی است. حال اگر چنین ویژگی‌هایی 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 ماورایی 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 بی‌شک «زبان دین» نیز قابل فهم است و چنین فهم عقلانی به‌واسطه عقل بشری صورت می‌گیرد؛ اما وقتی عقل بشری در برابر یک حقیقت و حیانی قرار می‌گیرد، محدودیت‌ها و شرایط اجتماعی و توانایی ذهنی و روحی در فهم آن تأثیر خواهد گذاشت؛ از این رو، فهم و معرفت دینی، به‌عنوان فهم بشری، در مقام استظهار و استنباط دین، یک «فهم تدریجی» و «تکامل‌پذیر» و «خطاپذیر» خواهد بود.

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

با اذعان به این نکته به‌نظر می‌رسد آنچه قابل نسبت‌سنجی خواهد بود، مقایسه نسبت معرفت دینی با معرفت علمی است. یعنی ارتباط دین با معرفت علمی نباید به‌نحو مستقیم صورت بپذیرد، بلکه چنین نسبتی از مجری معرفت دینی ممکن می‌شود. همان‌طور که علم به‌عنوان معرفت بشری، در مقام تبیین واقعیت و ارائه گمانه علمی و معادلات تصرفی، امری تدریجی و تکامل‌پذیر و خطاپذیر است 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 غیرمعصوم 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 است. بر این اساس، دو سطح از معرفت بشری می‌تواند قابل‌مقایسه باشد، هرچند در صورتی که «معرفت دینی» به‌نحو قاعده‌مند از دین احراز شود و مستند به دین شود و قابلیت تفاهم نخبگانی داشته باشد و در عینیت، کارآمدی داشته باشد، بر معرفت علمی بشر حاکم می‌شود و ارزش و منزلت آن در نظام دینی نیز هم‌وزن «معرفت علمی» نیست. بدین‌سان، 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 اسلامی‌سازی 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 نحوه مواجهه با تاریخ سایر تمدن‌ها و دستاوردهای آن تلقی می‌شود.

۲-۱-۲. فقدان الهیات روشمند و دامن‌زدن به دین‌داری متوهمانه

به‌نظر می‌رسد چنین ذهنیت منفی به الهیات، ریشه در تجربه تاریخی دین مسیحیت دارد که با تأثر و وام‌گرفتن 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 درنهایت، بستر ایدئولوژیک و دنیوی شدن دین را فراهم کردند؛ از این‌رو، وی با درنظرگرفتن 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 نیست؛ در نتیجه، اگر دین‌داری امر شخصی شده و زیست معنوی و روحی انسان و جامعه ذیل دین تعریف می‌شود، تبعاً زیست دنیوی نیز ذیل الگوها و مدل‌های کارشناسی که علوم سکولار تجویز می‌کنند صورت خواهد گرفت. در این صورت، روشن است که چنین فرد 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 اسلامی‌سازی علوم و تمدن‌سازی نیز بی‌معنا می‌شود. به‌نظر 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 تئولوژیک می‌داند، علی‌رغم ادعای خود منشأ اعوجاج در «فهم دین» می‌شود و منشأ تعارضات و تقابل دین با علم و تکنولوژی می‌شود. از این‌رو، 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، بلکه با چنین «دین‌داری متوهمانه» نیز «سکولاریسم» در شخصی‌ترین روابط وجودی انسان نهادینه می‌شود، چه رسد به لایه‌های اجتماعی و تمدنی.

البته روشن است 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 که آیا اساساً مواجهه با حقیقت قدسی دین بدون فهم و درک سنجشی ممکن است یا نه؟ اگر امکان فهم دین ممکن باشد و شرط عقلی، در عمل به مناسک دین و تحقق دستورات دین در فرد و جامعه با فهم تخصصی از دین ممکن خواهد شد. همان‌طور که درک صحیح از خلقت و هستی، چیستی و چرایی آن به عهده یک فهم تخصصی یعنی «الهیات» است. حال با چنین فرضی آیا هر فهم و درکی از متن دین را می‌توان به دین مستند کرد؟ آیا هر درکی از دین می‌تواند برای یک عمل دینی اساس باشد؟ اگر چنین سخنی درست باشد، باید هر فعل و فهمی از دین موردقبول باشد. این سخن به این معناست که متن دین نسبت به یک محتوا و پیام و فهم خاصی اقتضایی

ندارد، یعنی دین صامت است. در چنین فرضی، درحقیقت به لوازم منفی و غیرقابل اجتناب، از جمله دامن‌زدن 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 لوازم منفی برای نظریه‌پرداز قابل قبول نباشد و نخواهد به خودمرجعی 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، براساس قواعد و اصولی که در فهم دین به‌کار گرفته می‌شود، می‌تواند مورد اعتماد نخبگان در همان موضوع باشد.

۲-۲. الهیات، محور هماهنگ‌کننده هندسه معرفتی بشر

براساس مطالب پیش‌گفته، بدون مرجع تخصصی و قواعد و منطق فهم دین نمی‌توان به صرف اینکه شخصی در مواجهه انکشافی با ربوبیت الهی و با ظهور حالت خشیت، به درک و فهمی نائل آمده است آن را درک صحیح و تخصصی از دین تلقی کرد؛ درواقع، حقیقت دین به دلیل اینکه حاوی یک نظام «توصیفی» و «ارزشی» و «تکلیفی» در مقیاس فردی و اجتماعی در تعیین مناسبات انسان با خود و جامعه و طبیعت و هستی است، قلمرو و مقیاس حضورش را خودش تعیین می‌کند و نمی‌توان با آن همانند یک «دین صامت» برخورد کرد و تجربه عرفانی و انکشافی را در مواجهه با دین کافی 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 است 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. در فقدان یک «تئولوژی روشمند» شاهد تفسیر سکولاریستی در توصیف مناسبات انسان و جامعه دین‌دار خواهیم بود که چنین لازمه‌ای را این نظریه‌پرداز بر نمی‌تابد. به‌این ترتیب، نه تنها دستگاه عقلانی تفقه در دین، به‌ویژه دانش الهیات برای فهم از دین و پیاده‌کردن آن ضروری است، بلکه اساساً

«اسلامی‌سازی 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 باید در حکم «آکسیوم‌های علم دینی»، در متن علم جاری شوند. البته هرچند 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 باید 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 حضور الهیات در علم، صرفاً در حد مقام «اکتشاف» نخواهد بود؛ بلکه اساساً احکام توصیفی و عقلانی الهیات نسبت به مناسبات هستی و تاریخ، از جمله پیش‌فرض‌های علم تلقی خواهد شد که در داوری محتوای علم حضور دارد؛ یعنی علوم حق نقض چنین آکسیوم‌هایی را نخواهند داشت.

۲-۳. 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، متن دین و دستگاه تفقه دینی نمی‌تواند نسبت به غیریت‌های ایمانی و اعتقادی و کلامی خود بی‌تفاوت باشد. یعنی دیگر نمی‌توان تفکیک جامعه و افراد به «دینی» و «سکولار» و «کافر» و «مؤمن» را از پایگاه دین بی‌معنا تلقی کرد. بی‌اقتضا 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 تشخیص و حساسیتی نسبت به جهت‌گیری و مناسبات کارکردهای خاصی در حوزه گرایش‌ها، بینش‌ها، کنش‌های فردی و اجتماعی ندارد و آن را دنبال نمی‌کند. چنین تلقی از دین درحقیقت انکار تفاوت و تغایر آن با مکتب مادی و سکولار است. با توجه به تحلیل یادشده، دستگاه الهیات دینی نمی‌تواند همه‌اطوار و مراحل حرکت تکاملی تاریخ را به‌نحو واحد قدسی تفسیر کند؛ به‌گونه‌ای که اساساً فرض تکامل سکولار و مادی برای تاریخ بی‌معنا 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 بی‌اساس تلقی می‌کند. درحقیقت، 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» و «جامعه» متفاوت خواهد بود. البته نقد یادشده از این جهت ناظر به دین‌شناسی است که وی با برداشت خاصی که از دین و دین‌داری دارد، هرگونه «هویت‌گرایی» و «تشخص فردی» و «اجتماعی» از پایگاه دین که منجر به دوگانه‌سازی «دینی و سکولار»، «کفر و ایمان» یا «حق و باطل» در سه حوزه «فرد، جامعه، تاریخ» می‌شود را بر نمی‌تابد 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 داشته باشد.

اساساً تاریخ ادیان و حیانی و الهی بر این گواهی می‌دهد که همه انبیای الهی و آموزه‌های وحیانی 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 چه بسا در این مسیر به جنگ و جدال خونین پرداخته‌اند و اساساً تصویر بدون برخورد سلبی و ساختارشکنانه از فرایند تکامل تاریخ و جامعه در سیر تاریخ بشریت، امری توهمی است که نه با شواهد تاریخی سنخیتی دارد و نه با دعوت توحیدی ادیان الهی؛ از این رو، ایجاد دوگانه‌های ارزشی به اقتضای متن و حقیقت دین است و نمی‌توان چنین دوگانه‌ها را ناشی از اعوجاجات و کژتابی فهم دین از دستگاه الهیات و فقه دانست؛ بنابراین، نمی‌توان الهیات و هرگونه دستگاه عقلانی را عامل مخرب در دریافت و انکشاف اصل و گوهر قدسی دین تلقی کرد.

۲-۴. 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 قرار داد؛ درواقع، اگر حقیقت دین به گونه‌ای تفسیر شود که در متن زندگی مادی انسان نافذ و مؤثر نیست و صرفاً ناظر بر حیات معنوی و ملکوتی انسان، آن هم به صورت مکاشفه درونی باشد، در این صورت، جای پرسش و نقد وجود دارد که اگر الگوی حیات معنوی انسان به وسیله 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، به گونه‌ای که منجر به تشمت در شخصیت و نظام وجودی انسان نشود یا به هرج و مرج اجتماعی دامن نزنند؟ اگر این دو مرجع را به صورت 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 دو مرجع با دو الگوی متفاوت تبیینی در کنار هم، بدون درگیری، هویت واحدی را برای انسان و جامعه رقم بزنند؟

درحقیقت نمی‌توان دو عنصر متفاوت در نظام وجودی انسان یا دو متغیر در نظام اجتماعی را همانند ذات‌های مستقل به موازات تصور کرد، بدون اینکه بر هم دیگر تأثیرگذار باشند؛ بر این 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، به ویژه 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 به عنوان 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، ذیل مرجعیت دین قرار می‌گیرد و از آنجاکه روش و ابزار توصیف و تفسیر دین

نیز بر عهده الهیات است، تبعاً مدل توصیفی و تفسیری یادشده 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 هویت‌دهی 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 می‌شود 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 تشمت 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.

۲-۵. عدم تلازم تلقی تاریخی و فرهنگی در اسلامی‌سازی علوم با نسبیت

از جمله نقدهایی که عبدالکریمی نسبت به موافقان علم دینی وارد کرده، به کارگیری قرائت پست مدرن در نقد علوم مدرن و نگاه تاریخی و فرهنگی داشتن به علم است. وی بر این باور است که اگر چنین قرائت تاریخی و فرهنگی نسبت به علم پذیرفته شود، باید لوازم آن را پذیرفت. یعنی باید معرفت دینی را 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 معناست که معرفت و ذهنیت فقهی و کلامی اندیشمندان اسلام، به دلیل محصور شدن در افق و سپهر معنایی دچار خطا و نقض می‌شود و فهم مطلق و فراتاریخی نیست، چنین سخنی در میان اندیشمندان اسلام امری پذیرفته شده است؛ از این رو، فهم دینی بشر به اقتضای زمان و مکان، قابل رشد و

تکامل‌پذیر است. اساساً خود اندیشمندان دینی نیز بر این باور نیستند که فهم و معرفت دینی مطلق بوده و برای همه ادوار تاریخی بشر کفایت می‌کند، بلکه متناسب با سؤالات و نیازهای جامعه دینی، معرفت و تفقه دینی نیز تکامل‌پذیر است. بر این اساس، تکامل‌پذیری معرفت بشری، در صورتی که بر اساس منطق و ضابطه قابل تفاهم صورت گیرد و به «نسبیت معرفت‌شناختی» و ناهنجار منجر نشود، می‌توان منظومه معرفت دینی را نیز تاریخی و فرهنگی قلمداد کرد.

اما نمی‌توان این سخن را به معنای غیردینی و سکولارشدن 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 است. بی‌شک فرهنگی و تاریخی دانستن معرفت دینی به این معناست که دین به واسطه ظرفیت فهم دینی بشر، توانسته از افق و سپهر معنایی 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 می‌شود و بی‌شک نمی‌توان تأثیر تکامل فهم دینی را در «اسلامی‌سازی علوم» نادیده گرفت؛ چراکه خود عبدالکریمی حضور و تأثیر و تفاوت آکسیوم و اپیستمه را در علوم پذیرفته است و به جهت حضور همین مبانی معرفت‌شناختی و آکسیوم‌ها، می‌توان علوم بشری را به وصف دینی و غیردینی تقسیم‌بندی کرد.

۶۲. برخورد فعال اراده‌های انسان با اقتضائات ذاتی مدرنیته و امکان مهندسی اجتماعی

از جمله محورهای انتقادی این رویکرد در نقد امکان علم دینی و تمدن‌سازی، به نوع راهبرد و مدل مواجهه با عالم مدرنیته و دستاوردهای آن بازگشت می‌کند؛ در واقع، به دلیل محیط‌شدن 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 به‌سادگی از کنار آن عبور کرد. به‌ویژه جریان‌های فکری که با رویکرد ابزارانگاران، در برخورد با آن درصدد گزینش برمی‌آیند، اساساً تصویر درستی از اقتضائات سیستمی مدرنیته ندارند و چه‌بسا همین غفلت سهل‌اندیشی و عدم تأمل جدی در نحوه مواجهه با آن را رقم زده است. هرچند به‌نظر می‌رسد نوع تصویر و توصیف کلانی که از تمدن مدرن ارائه می‌کند و همچنین، الگو و نسخه‌ای که در چگونگی مواجهه صحیح با این پدیده ارائه می‌کند از پایگاه فلسفی و کلامی و اجتماعی دارای اشتباهاتی فاحشی باشد.

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

اساساً جای پرسش و انتقاد است که آیا «اقتضائات ذاتی» مدرنیته یک «ضرورت جبری» و الزام‌آور است که «اراده‌های انسان» نمی‌تواند در برابر آن مقاومت کند و اساساً هیچ مجالی برای عبور از آن وجود ندارد؟ آیا می‌توان به این باور رسید که «سیستم اجتماعی بشری» در دوره‌ای، به‌اندازه‌ای 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 است که حوالت تاریخی اقتضائات علوم سکولار و تکنولوژی، برای جوامع بشر با کدام اصل و قاعده عقلانی و عقلایی 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 چاره‌ما «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. به‌نظر 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 چنین تفکر معنوی، یک امر کلی و مبهمی است که راهی فراروی انسان، جهت ساختار شکنی و عبور از وضعیت غالب ارائه نمی‌کند، 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 است.

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

ممکن است نظریه پرداز، الزام آور و ذاتی بودن اقتضائات مدرنیته را از منظر دیگری مورد توجه 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 اسما و صفات الهی، ظهور و بروز پیدا می‌کند. بدین سان، ظهور عالم جدید را ناشی از تجلی اسما و صفت خاص حضرت حق تلقی کند. چنانچه برخی دوره مدرنیته را ظهور اسمای قهری و غضب الهی تلقی می‌کنند، نه تجلی رحمانی حق. صرف نظر از مناقشه یادشده، آیا چنین تفسیری از ظهور اسمای 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 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، حتی چنین جبر مادی و مشیتی، ناقض شریعت و توحید است. البته التزام به نقش اراده‌های آزاد در «تمدن‌سازی» و «جامعه‌سازی» نیز نباید به مطلق کردن اراده‌های بشری و رهایی آن‌ها تفسیر شود، بلکه اراده‌ها در بستر درگیری و مواجهه با دیگر اراده‌ها مقید و مشروط عمل می‌کنند. البته تفسیر و تبیین فلسفی وجه ایجابی چگونگی نظام‌سازی و تمدن‌سازی از بستر تعامل و هماهنگی اراده‌ها بر محور مشترک و در وجه سلبی تقابل و درگیری با سایر اراده‌های مخالف، بحث مستوفایی را می‌طلبد که خارج از وسع این پژوهش است.

حال با بیان پیش گفته، 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 نظام اراده‌های اجتماعی است که بر محور طغیان و استکبار از حق بنا شده است. در ظهور چنین عالمی، این اراده‌های بشری هستند که با «عهده‌سپاری»

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 هر دو جبهه حق و باطل تأکید می‌شود: «كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا»: «ما به هر دو گروه (از دنیاطلبان و آخرت‌طلبان) به لطف پروردگارت مدد خواهیم داد که لطف و عطای پروردگار تو از هیچ‌کس دریغ نخواهد شد».

از این‌رو، نمی‌توان امداد الهی به تمدن‌های طغیانگر و استکباری بشر ذیل مشیت عام الهی را 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 یادشده، اساساً تمدن بشری یک پروسه جبر تاریخی و اجتماعی، ذیل یک اراده و مشیت قاهر علی‌الاطلاق نیست، بلکه تمدن‌های بشری در ذیل و محوریت اراده‌های غالب و قاهر تاریخی، در جهت خاصی مهندسی می‌شوند؛ از این‌رو، مهندسی تمدن و حوالت تاریخی‌اش موضوعی «پروژه‌وار» و «مدیریت‌پذیر» است که حرکت و تکامل نظام‌ها و ساختارهای اجتماعی خرد را ذیل یک پروسه هدایت می‌کند. با این بیان، الزامات و اقتضائات ذاتی عالم مدرنیته همچون علوم سکولار و تکنولوژی، هرچند بخش لاینفک آن محسوب می‌شود، به معنای 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 سازگاری ندارد و سر از جبر مادی و قدسی تاریخ درمی‌آورد؛ از این‌رو، جریان اسلامی‌سازی 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؛ همان‌طور که پروژه مدرنیته و اقتضائات آن ذیل حمایت قدرت‌های مالی و سیاسی توانست به رشد و تکامل خود برسد. البته روشن است که چنین راه و مسیری آسان و سهل نیست که به‌صرف خواست و اراده آزاد افراد محقق شود؛ اما راهش تفکر معنوی منفعلانه در ذیل

سپهر اقتضانات مدرنیته نیز نیست (خاکی قراملکی، ۱۳۹۶: صص ۹۷-۵۷).

۲-۷. پروژه‌وار بودن علوم سکولار، امکان و مطلوبیت اسلامی‌سازی علوم

از دیگر نقدهای این رویکرد نسبت به اسلامی‌سازی علوم این است که تولید علوم در یک «فرایند پروسه‌ای» اتفاق می‌افتد نه در یک «فرایند پروژه‌ای»؛ از این رو، علوم به صورت آمرانه تولید نمی‌شود. البته اینکه جریان تولید علم در جامعه و تمدن به الزام و بخشنامه محقق نمی‌شود سخن درست و حقی است. اما اگر به این معنا باشد که فرایند تولید علم، امری فردی و قائم به اراده شخص است 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 و نه سخن منطقی و معقولی است. اساساً علم و دانشی که برآمده از جریان نیاز و ارضای مؤثر اجتماعی نباشد، نمی‌تواند به یک علم مقبول و کارآمد در جامعه تبدیل شود؛ به عبارت دیگر، حرکت و توسعه علوم تابع اهداف و مطلوبیت‌های اجتماعی است که علم عهده‌دار تعریف و توصیف آن‌ها نیست، بلکه علم ابزار تحقق و عینیت‌بخشی به آن است. این اهداف و مطلوبیت وقتی خود را در قالب نیازمندی اجتماعی مؤثر نشان می‌دهند، مسئله‌ها و موضوعات تحقیقات اجتماعی در محیط نهادها و ساختارهای علمی مطرح شده مورد مطالعه و پژوهش قرار می‌گیرد.

حاصل اینکه اگر گفته شود فرایند تولید علم یک پروسه است، به این معنا که نباید الزام سازمانی و بخشنامه در تفکر و تولید علم باشد، سخن معقولی است؛ اما اگر به معنای ایجاد بستر و شرایط و سازمان دادن و توجه دادن جامعه پژوهشی به نیازها و خلأ باشد که نظام اجتماعی به آن گرفتار شده است، درحقیقت نوعی «مدیریت کلان» بر فرایند تحقیقات است که امری ضروری و غیر قابل اجتناب در پژوهش است و بر این اساس، هیچ پروسه علمی بدون یک مهندسی و «مدیریت تحقیقات» در سطح ملی و کلان نمی‌تواند به نتیجه مطلوب برسد. با قبول قابلیت مهندسی و مدیریت‌پذیری علوم و تحقیقات اجتماعی، درحقیقت فرایند پروسه اجتماعی تولید علم در ذیل پروژه

کلان تمدنی و اجتماعی هدف‌گذاری و سیاست‌گذاری خواهد شد و ملاک کارآمدی علوم جدید به میزان تحقق اهداف پروژه‌های اجتماعی سنجیده خواهد شد. بر این اساس، این دو فرایند در روند تولید و علوم تحقیقات اجتماعی، از همدیگر قابل تفکیک نیست؛ از این‌رو، فرایند پروژه‌ای بودن نه به معنای تعطیلی عقلانیت و تفکر و نه به معنای دستوری بودن آن است، بلکه به معنای جهت‌دهی و هماهنگی‌سازی 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، همان‌طور که فرایند پروسه‌بودن تولید علم را نیز به معنای خطی و جبری ذیل یک اصل و قانون جبری نباید تلقی کرد.

۸۲ هویت تمدنی و اجتماعی علوم مدرن، نفی غیرت‌های علمی و روشی سایر پارادایم‌ها

این رویکرد در فرازی دیگر از نقد موافقان اسلامی‌سازی علوم بر این باور است که چنین رویکردی ناشی از روحیه غرب‌ستیزانه و ناشی از دوگانه‌های شرق و غرب است. شایان ذکر است که در طول تاریخ، هیچ تمدن و جامعه‌ای در حرکت و تکامل فارغ از درگیری و ستیزه نبوده است. درحقیقت، هویت و تشخیص تاریخی و اجتماعی و فردی یک جامعه تمدنی را نمی‌توان بدون نفی و سلب هویت‌های مغایر تصویر کرد. در روند حرکت تاریخی و اجتماعی، نفی و سلب غیرت‌های 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 غیرت‌هایی همچون علوم و تئوری‌ها و ساختارهای اجتماعی و تکنولوژی یک تمدن نیز می‌شود؛ از این‌رو، روند سلبی در مقیاس کلان‌تر به درگیری تمدنی سوق پیدا می‌کند. همان‌طور 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 است. چنین تئوری‌ای درحقیقت صرفاً ناشی از 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 کنده‌شدن 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 براساس 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. همان‌طور که در دنیای مدرن «شرق‌ستیزی» و ابژه‌کردن جهان شرق در ذیل عنوان «شرق‌شناسی»، ناشی از اقتضائات توسعه ایدئولوژیکی جهان مدرن علیه جهان سوم و اسلام است. موضع‌گیری و تقابل و ستیزه با رویه استعماری تمدن غرب که سایر تمدن‌ها و جوامع را به استضعاف و استثمار کشیده، امری معقول و ناشی از فطرت و وجدان ظلم‌ستیزی بشری است که 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 ساختارها و تکنولوژی غربی ایدئولوژیکی تلقی می‌شود.

نتیجه‌گیری

این رویکرد علی‌رغم نگاه انتقادی و منفی به دستگاه الهیات، ناخواسته نقش و جایگاه تفقه دینی را در تمدن‌سازی و اسلامی‌سازی علوم موردتوجه قرار داده است. بر این اساس نیز نباید تفقه دینی و الهیات موجود را برابر با ظرفیت دین و یا ظرفیت مطلوب و نهایی الهیات تلقی کرد. چنین تلقی‌ای تبعاً مانع از تلاش جهت ترمیم و بالندگی معرفت دینی در افق نیازهای اجتماعی و تمدنی می‌شود و اساساً تحول و تکامل در

شبکه معرفت دینی، پایگاه اساسی تحول در شبکه دانش بشری و شکل‌گیری پارادایم تمدن اسلامی است؛ از این رو، باید با فهم آسیب‌ها و رفع آن، مقیاس تفقه دینی و الهیات را از حوزه فردی به حوزه تمدنی ارتقا داد. یعنی بدون الهیات تمدنی بی‌شک نمی‌توان توقع تأسیس علوم اسلامی و تمدن اسلامی را داشت. از یک سو با توجه به اقتضات ذاتی مدرنیته و سیستمی بودن، باید از تلقی ابزارانگارانه و تفسیر ساده نسبت به پدیده‌های پیچیده و سیستمی پرهیز کرد تا بتوان با فهم 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 باید 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 دست یافت.

کتابنامه

۱. خاکی قراملکی، محمدرضا. ۱۳۹۶. «نگاه فلسفه تاریخی به تناسبات و الزامات شبکه قدرت و تمدن مدرن». مجموعه مقالات ارائه شده در دومین همایش ملی تمدن نوین اسلامی. تهران: دانشگاه شاهد. صص ۹۷-۵۷.
۲. عبدالکریمی، بیژن. ۱۳۸۷. *ما و جهان نیچه‌ای*. تهران: نشر علم. چاپ اول.
۳. عبدالکریمی، بیژن. ۱۳۸۸. «تأملی بر تاریخ‌سازی‌های ایدئولوژیک». *مجله نامه فلسفی*. شماره ۷۴. صص ۵۱-۳۵.
۴. عبدالکریمی، بیژن. ۱۳۸۹ الف. «جلال آل احمد، ضرورت بازگشت به سنت». *مجله غرب‌شناسی بنیادی*. تهران: سال اول، شماره ۲. صص ۱۴۶-۱۱۹.
۵. عبدالکریمی، بیژن. ۱۳۸۹ ب. «تأملاتی پیرامون نسبت الهیات و علوم انسانی». *همایش «علم دینی»*. تهران: دانشکده علوم اجتماعی.
۶. عبدالکریمی، بیژن. ۱۳۸۹ ج. «تأملی پیرامون عقلانیت مدرن؛ ارتباط آن با دین و زندگی مردم». *نشریه پنجره*. سال دوم. صص ۷۵-۷۲.
۷. عبدالکریمی، بیژن. ۱۳۹۱ الف. «ارزش و اعتبار تفسیر دینی و معنوی از اندیشه‌های انتولوژیک هایدگر». *اولین همایش فلسفه دین معاصر*.
۸. عبدالکریمی، بیژن. ۱۳۹۱ ب. «بررسی امکان یا تأسیس علوم انسانی-اسلامی». *ماهنامه زمانه*، شماره ۳۰ - ۲۹. صص ۴۱-۳۵.
۹. عبدالکریمی، بیژن. ۱۳۹۲ الف. *ضرورت مواجهه پدیدارشناسانه با فرهنگ و تمدن غرب*. قم: دانشگاه مفید.
۱۰. عبدالکریمی، بیژن. ۱۳۹۲ ب. «هایدگر در ایران». *روزنامه اعتماد*.
۱۱. عبدالکریمی، بیژن. ۱۳۹۲ ج. *نشریه گفتمان الگو (دوماهنامه الگوی اسلامی- ایرانی پیشرفت)*. شماره ۱. صص ۳۹-۳۷.
۱۲. عبدالکریمی، بیژن. ۱۳۹۳ الف. «سهم فردید و نصر در بی‌تفاوتی تاریخی ما نسبت به تکنولوژی» (گفت‌وگو). *سایت فرهنگ امروز*: <http://farhangemrooz.com/tag>
۱۳. عبدالکریمی، بیژن. ۱۳۹۳ ب. «نقد اعتزال نو». *دومین نشست پیش‌همایش*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۴. عبدالکریمی، بیژن. ۱۳۹۴ الف. «فهم دیگری با خویشتن تاریخی». روزنامه ایران. ارائه‌شده در پنجمین نشست علمی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. <http://irannewspaper.com>
۱۵. عبدالکریمی، بیژن. ۱۳۹۴ ب. «عقل متوهم (ردیه‌ای بر نظریه ساخت تمدن اسلامی)»، مجله عصر اندیشه. شماره ۸، ص ۷۸.
۱۶. عبدالکریمی، بیژن؛ پارسانیا، حمید. ۱۳۹۰. اسلامی‌سازی علوم انسانی (مناظره). قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۷. عبدالکریمی، بیژن؛ واعظی، احمد. ۱۳۹۰. «کارآمدی یا ناکارآمدی علم کلام جدید». برنامه زنده تلویزیونی «زاویه»؛ شبکه چهار.
۱۸. عبدالکریمی، بیژن؛ مهدوی زادگان، داوود. ۱۳۹۲. «امکان و امتناع علوم انسانی اسلامی». مناظره. تهران: دانشگاه صنعتی شریف.

