



the Research

Institute for Islamic Culture and Thought

Zehn

Vol.27 / No.105 / Spring 2026

Home Page: zehn.iict.ac.ir

Print ISSN: 1735-0743

A Critical Look at the Theory of Ibtna'

Mohammad Arab Salehi¹  | Sa'id Mottaqifar² 

1. Professor of the Logic of Understanding Religion Department, Islamic Culture and Thought Research Institute (Corresponding Author).

E-mail: salehnasrabad@yahoo.com

1. PhD in Islamic Philosophy, Baqir al-Ulum University, Qom.

E-mail: saeed.2264@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 2025/10/23
Received in revised form 2025/12/22
Accepted 2025/12/23
Published online 2026/03/23

Keywords:
Logic of understanding religion, theory of derivation, religious knowledge, philosophy of religious knowledge, principles of knowledge of religion.

ABSTRACT

The present article reviews and examines Professor Ali Akbar Rashad's "Theory of Ibtna." This theory explains the process of formation and development of religious knowledge as a result of the continuous and dialectical influence and interaction of the "five principles" (source, epistemology, religion, subject, and audience). The most important strength of the theory is its comprehensiveness and systemic approach in covering all areas of religious knowledge, which operates beyond the traditional scope of the science of principles. However, there are about fifteen objections and ambiguities in the theory, including substantive ambiguity and the confusion between the fields of description and prescription; the theory fluctuates between the "philosophy of religious knowledge" (describing how understanding is formed) and the "logic of understanding religion" (providing a valid method of discovery), and as a result, it does not provide a clear criterion for establishing the authenticity of religious knowledge. Also, the types of the five principles of religious knowledge are themselves of the type of religious knowledge; Finally, suggestions have been made to complete and refine the theory, the most important of which is the precise separation of the two areas of description and prescription. It seems that separating the theory into two separate levels, in such a way that the first level deals with the analytical description of the process of formation of religious knowledge and the second level, extracts normative criteria and criteria for the authenticity of the correct discovery of religious knowledge, provides more possibilities for this theory to transform from a detailed report into an efficient methodological device.

Cite this article: Arab Salehi, M.; Mottaqifar, S. (2026). A Critical Look at the Theory of Ibtna', *Zehn*, 27 (1), 5-30.
<https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2079556.2170>



©The Author(s). **Publisher:** Research Institute for Islamic Culture and Thought
DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2079556.2170>

Extended Abstract

Intruduction

In the contemporary world, new questions and the expansion of the fields of religious knowledge have challenged the effectiveness of the traditional methodology for understanding religion. The theory of “Ibtna” proposed by Professor Ali Akbar Rashad is an attempt to respond to this need and provide a comprehensive methodological system for exploring religious propositions and teachings. The theory of Ibtna’, as the basis of the “logic of understanding religion,” claims to explain the process and mechanism of the formation of religious knowledge. According to this theory, religious knowledge is not a simple product, but rather the result of the continuous and dialectical influence and interaction of the “Fifth Principles.” This article highlights the need to criticize and examine it by understanding the strategic importance of this theory in the transition from epistemic passivity and the production of Islamic humanities. The main purpose of the present study is to evaluate the claim that whether the theory of abtna, considering its structure and foundations, has been able to become an efficient and coherent "logic of understanding religion" or has it remained at the level of a "descriptive philosophy of religious knowledge"?

Study method

This study was conducted with a descriptive-analytical approach and with a critical orientation. The method of collecting information was library and documentary, during which the authors analyzed the pillars of the theory by directly referring to the theorist's main works (especially the books "Theory of abtna" and "Logic of Understanding Religion") and also reviewing the minutes of the theory's criticism meetings. In this study, first the four principles of the theory (process of knowledge formation, knowledge's reliance on principles, message-based religion, and construction of discovery) are explained, and then by reconstructing the logical structure of the criticisms, the degree of success of the theory in providing normative criteria for establishing the authenticity of religious knowledge is assessed.

Findings

The findings of this research can be categorized into two parts: “Explanation of the structure of the theory” and “Critical evaluation”:

A) Structure and strengths of the theory: The theory of origination believes that religious knowledge is formed in a complex process and is influenced by five categories of principles: inferential principles, theological principles, epistemological principles, subject-oriented principles, and audience-oriented principles. These principles produce and correct religious knowledge in a “dialectical-dynamic” interaction and in a synergistic (spiral



and progressive) manner. The most important strength of this theory is its comprehensiveness and systemic approach that covers all aspects involved in understanding religion and operates beyond the traditional scope of the science of principles. Also, paying attention to the division of the factors involved into “truly involved” (valid) and “unjustly involved” (invalid) creates a good capacity for refining religious knowledge.

B) Pathology and Criticisms: Despite its strengths, analyses show that the theory faces fundamental challenges, including: 1. Substantive ambiguity (confusion between description and prescription): The main criticism leveled at the theory is the confusion of the field of “philosophy of religious knowledge” (describing how understanding is formed as an actualization) with the “logic of understanding religion” (providing a valid method of discovery as an ought). The theory explains well how religious knowledge is formed in the context of history and the mind of the interpreter (descriptive approach), but it is silent or vague in providing grammatical rules and specific criteria for how the interpreter “should” act in order for his understanding to be valid. 2. Lack of a criterion for distinction: Although the theory speaks of the need to distinguish between “truly involved” and “unjustly involved” factors, it does not provide a clear criterion for this distinction. It is not clear by what yardstick one can distinguish which mental presupposition of the interpreter has had a proper interference and which one has had an improper interference. Without this criterion, the theory remains sterile at its most sensitive point (validity assessment). 3. Ambiguity in methodology: In the structure of the theory, the position of general methodological principles, rules of inference, and operational processes of extracting a verdict is not clear. The theory mainly deals with “principles,” but does not show how these principles are transformed into “rules.” 4. Tautology (identity) and distance: Some of the five principles (such as theological principles) are themselves of the type of religious knowledge. To say that “religious knowledge is based on theological principles” actually means that religious knowledge is based on religious knowledge, which is considered a kind of object-on-itself or tautology.

Conclusion

The present article concludes that the “theory of derivation” in its current state is a precise and comprehensive “philosophy of religious knowledge” rather than a “logic of understanding religion.” This theory has been very successful in analytically describing the process of knowledge formation and showing the complexities involved in understanding religion, but it has not yet been able to extract from these descriptions a normative methodological system for inferring a ruling. To overcome this challenge and elevate the theory to the level of an efficient logic, it is suggested that a precise

distinction be made between two areas: The first area (descriptive): explaining how knowledge is formed and the interaction of principles (as an additional philosophy). The second area (normative/prescriptive): extracting criteria, standards, and rules that show how the interpreter should manage these principles in order to achieve the correct discovery. Only by going beyond mere description and formulating clear criteria for “providing authenticity” and separating the whole from the incomplete can the theory of inference realize its claim to provide a logic for the discovery of religion and a transformation in the methodology of Islamic sciences.





ذهن

سال ۲۷ / شماره ۱۰۵ / بهار ۱۴۰۵

سایت نشریه: zehn.iict.ac.ir

شاپای چاپی: ۱۷۳۵-۰۷۴۳

انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

نگاهی انتقادی به نظریه ابتناء

محمد عرب صالحی^۱ | سعید متقی فر^۲

۱. استاد گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (نویسنده مسئول). salehnasrabad@yahoo.com

۲. دکترای فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام) قم. saeed.2264@yahoo.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۸/۱۰

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۱۰/۰۱

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۱۰/۰۲

تاریخ انتشار:

۱۴۰۵/۰۱/۰۲

واژگان کلیدی:

منطق فهم دین، نظریه ابتناء،

معرفت دینی، فلسفه معرفت

دینی، مبادی شناخت دین.

مقاله حاضر به نقد و بررسی «نظریه ابتناء» استاد علی اکبر رشاد می‌پردازد. این نظریه، فرایند تکون و تطور معرفت دینی را برابند تأثیر و تعامل متداوم و دیالکتیکی «مبادی خمسه» (منبع‌شناختی، معرفت‌شناختی، دین‌شناختی، فاعل‌شناختی و مخاطب‌شناختی) تبیین می‌کند. مهم‌ترین وجه قوت نظریه، جامعیت و رویکرد سیستمی آن در پوشش دادن به کل حوزه‌های معرفت دینی است که فراتر از محدوده سنتی علم اصول عمل می‌کند. باین حال قریب پانزده ایراد و ابهام در نظریه وجود دارد؛ از جمله ابهام ماهوی و درهم‌آمیختگی میان ساحت توصیف و تجویز است؛ نظریه میان «فلسفه معرفت دینی» (توصیف چگونگی شکل‌گیری فهم) و «منطق فهم دین» (ارائه روش معتبر اکتشاف) در نوسان است و در نتیجه، معیار روشنی برای احراز حجیت معرفت دینی به دست نمی‌دهد. همچنین نوع مبادی خمسه معرفت دینی خود از سنخ معرفت دینی‌اند؛ در نهایت پیشنهاداتی برای تکمیل و اصلاح نظریه مطرح شده که مهم‌ترین پیشنهاد، تفکیک دقیق دو ساحت توصیف و تجویز است. به نظر می‌رسد تفکیک نظریه در دو سطح مجزا به گونه‌ای که در سطح اول به توصیف تحلیلی فرایند تکون معرفت دینی پرداخته و در سطح دوم، به استخراج معیارهای هنجاری و ضوابط حجیت کشف صائب معرفت دینی بپردازد، امکان بیشتری را برای این که این نظریه از یک گزارش تفصیلی به یک دستگاه روش‌شناختی کارآمد تبدیل شود فراهم می‌کند.

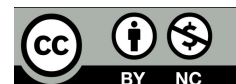
استناد: عرب‌صالحی، محمد؛ متقی‌فر، سعید (۱۴۰۵). نگاهی انتقادی به نظریه ابتناء، ذهن، ۲۷ (۱)، ۳۰-۵.

<https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2079556.2170>

ناشر: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/zehn.2025.2079556.2170>



مقدمه

نظریه ابتناء، مبنای منطق پیشنهادی استاد رشاد برای اکتشاف گزاره‌ها و آموزه‌های دینی است و چارچوب نظری‌ای که مبنای قرار گرفته برای ارائه یک منطق و یک روشگان جامع فهم و اکتشاف گزاره‌ها و آموزه‌های دینی است (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۱۰). صاحب این دیدگاه با طرح این سؤالات که آیا اصول فقه، دانش فهم همه حوزه‌های دین است و از فهم سایر حوزه‌های هندسه معرفتی دین، به جز فقه، مانند عقاید، اخلاق و علم دینی، کفایت و کفالت می‌کند؟ آیا اصول فقه تنها دانش و تنها شیوه ممکن برای فهم دین است؟ آیا این دستگاه روشگانی دچار کاستی‌ها و کژی‌هایی نیست؟ آیا اصول فقه نیازمند تنقیح، تصحیح، توسعه و تکمیل نیست؟ معتقد است که پاسخ‌هایی که در قبال پرسش‌هایی از این دست، داده شود، راه را برای ارائه پیشنهادهاى جدید می‌گشاید. وی طراحی و تدوین دانشواره‌ای که به نام «منطق فهم دین» پیشنهاد شده را در همین راستا و «نظریه ابتناء» را محصول تلاش برای دستیابی به چنین دانشواره‌ای می‌داند (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۱۱؛ رشاد، ۱۳۸۹، صص ۱۲۵، ۱۲۹). از دیدگاه وی، معرفت دینی عبارت است از «محصل سعی موجه برای کشف گزاره‌ها و آموزه‌های دینی». به تعبیر دیگر به دستگاه معرفتی برآمده از کاربست روش‌شناسی معتبر/موجه برای اکتشاف قضایای دینی، معرفت دینی اطلاق می‌شود و نظریه ابتناء نظریه‌ای است برای تبیین فرایند و سازکار تکون معرفت دینی (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۵۵؛ رشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹).

چکیده نظریه ابتناء عبارت است از این‌که: «معرفت دینی فرایند تأثیر - تعامل متناوب - مداوم مبادی خمسه دین به‌عنوان پیام الهی است» و در صورت تحصیل تلقی صائب و جامع از این مبادی و کاربست درست و دقیق آن‌ها و پیشگیری از دخالت متغیرهای ناروا و عوامل انحراف‌گر، بالجمله می‌توان به کشف صائب و جامع دین و کاربرد روزآمد و کارآمد آن در ذهن و زندگی بشر دست یافت؛ بنابراین نظریه ابتناء علاوه بر کارکرد در تبیین تکون و تحول معرفت دینی، می‌تواند به‌عنوان چارچوب نظری مناسبی برای طراحی و تأسیس دستگاه روشگانی کارآمد، نوپرداز و پیوسته فراگشت یابنده به‌کار رود (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۵۹؛ رشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۳۳).

پژوهش‌های انجام شده در نقد این نظریه، محدود به نقدهایی است که در نشست رسمی با حضور ناقدان و اساتیدی همچون کیاشمشکی، میرباقری، قائمی‌نیا و خسروپناه صورت گرفته و در مقاله حاضر به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره رفته است (رشاد، ۱۳۸۹، صص ۱۲۷-۱۳۰، ۱۶۱ و ۱۹۸-۲۰۵). نوآوری مقاله حاضر در آن است که ضمن تنقیح، تکمیل و تقویت برخی از نقدهای ارائه شده در جلسه مذکور، نقدهای جدید خود را به‌صورت یک دستگاه تحلیلی منسجم بازسازی کرده و ساختار منطقی واحدی برای سازمان‌دهی آن‌ها ارائه می‌دهد.

ضرورت این تحقیق به اهمیت «نظریه ابتناء» و هدف والای آن باز می‌گردد؛ با توجه به این‌که روش‌شناسی سنتی فهم دین، یعنی علم اصول، در پوشش دادن به تمامی حوزه‌های معرفت دینی و پاسخگویی به پرسش‌های نوین جهان معاصر با کاستی‌هایی روبه‌رو است، نظریه ابتناء به‌عنوان یک دستگاه روشگانی جامع برای «اکتشاف گزاره‌های دینی» و تکامل منطق فهم دین مطرح شده است. این نظریه با ادعای ارائه یک چارچوب نظام‌مند برای جلوگیری از انفعال معرفتی، جایگاهی حیاتی و راهبردی پیدا می‌کند و ضرورت بررسی نقادانه و موشکافانه این نظریه از آن جهت است که تلاش خود را در جهت رفع نواقص و تکمیل آن مبذول داشته و سهم خود را در کمک به ارتقا و رسیدن به هدف والای آن برای تبدیل شدن به یک «منطق کارآمد فهم دین» ایفا کند. روش تحقیق در این مقاله، روشی کیفی و مبتنی بر رویکرد توصیفی-تحلیلی با جهت‌گیری انتقادی است. شیوه گردآوری اطلاعات در این پژوهش، کتابخانه‌ای و اسنادی است که با مراجعه مستقیم به آثار اصلی نظریه‌پرداز و همچنین مقالات و نقدهای منتشر شده پیرامون آن به‌دنبال آن است که با ارزیابی انتقادی مبانی و ساختار نظریه ابتناء، میزان موفقیت آن در دستیابی به هدفش یعنی ارائه «منطق کارآمد فهم دین» را بسنجد. سؤال اصلی تحقیق این است که آیا «نظریه ابتناء» با توجه به مبانی و اصول خود، می‌تواند به‌مثابه یک «منطق فهم دین» کارآمد و منسجم عمل کند یا به‌دلیل برخی ابهامات ساختاری و محتوایی، در حد یک «فلسفه توصیفی معرفت دینی» باقی می‌ماند؟

۱. تبیین اصل نظریه

مجموعه این نظریه در قالب چهار اصل، مطرح و تبیین می‌شود:

اصل اول فرایندمندی تکون معرفت و برابندوارگی معرفت دینی (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۵۹) یعنی حصول معرفت و از جمله تکون معرفت دینی، لاجرم در یک سیر و مسیر و تحت تأثیر و تعامل مبادی و متغیرهای گوناگون شناخته و ناشناخته صورت می‌بندد. به تعبیر دیگر معرفت مطلق و نیز معرفت دینی، برابند فرایندی شناختی است (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲).

اصل دوم دوگونگی سازکارهای دخیل در تکون معرفت دینی و بالتبع امکان سرگی و ناسرگی معرفت دینی (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۵۹). توضیح این‌که مبادی و متغیرهای دخیل در تکون معرفت دینی به‌لحاظ اعتبار حجیت و حقانیت متغیرها به سه گروه فرضی قابل تقسیم‌اند: ۱. عامل‌ها و مبادی تکون معرفتی که حقا و به‌حق در تکون معرفت دخیل‌اند (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲) و بدون دخالت آن‌ها معرفت دینی حاصل نمی‌شود؛ مانند دخالت عقل در پیدایش معرفت از دین برای انسان که اگر مضبوط باشد، به‌حق نیز می‌باشد؛ چنان‌که با کنار نهادن عقل اصولاً فهم و اکتشاف

نمی‌تواند پدید آید و به فرض پدیدایی، نادرست یا ناقص خواهد بود. ۲. متغیرهایی که در شکل‌دهی و تکون معرفت از دین دخالت می‌کنند، اما دخالت آن‌ها ناموجه و غیرمعتبر است و در نتیجه تأثیرگذاری آن‌ها نارواست. مانند برخی خصایص روان‌شناختی، یا شرایط جامعه‌شناختی، یا ظروف تاریخی، فرهنگی و عرفی، عادات و... که نابه‌حق و ناموجه در شکل‌گیری معرفت آدمی تأثیر می‌گذارند و برای تحفظ بر سلامت فهم دین باید از تأثیر آن‌ها پیشگیری کرد. ۳. متغیرهای دخیل انگاشته، که توهم می‌شود در تکوین معرفت دینی دخیل‌اند، اما در واقع نیستند؛ مثل این‌که گفته شود چون همه پدیده‌ها بلااستثنا با هم ارتباط وثیق و وسیعی دارند؛ پس معرفت دینی از هر اتفاق و پدیده‌ای که در هر گوشه از جهان رخ دهد متأثر می‌شود (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۱۳).

با توجه به امکان دخالت دو دسته دیگر، معرفت دینی فراچنگ آمده، به سره و ناسره تقسیم می‌شود. اگر مجموعه متغیرهای حقیقاً و به‌حق دخیل در تکون معرفت دینی، درست بازشناسی و بازآرایی شوند، منطق و روشگانی با عنوان «منطق فهم دین» تدوین می‌شود که کاربست صحیح آن و مصون‌داشتن معرفت از تأثیر و دخالت متغیرهای دسته دوم، مانع آسیب معرفت دینی خواهد شد (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۱۴).

اصل سوم پیام‌وارگی دین و شمول آن بر مبادی خمسه دخیل در فهم پیام است (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۵۹). این اصل از ذیل اصل دوم متولد می‌شود و آن این‌که دین، پیام الهی است و دارای مبادی و مؤلفه‌های پنج‌گانه فرایند پیام‌گزاری، (یعنی پیام‌دهنده، پیام‌افزارها، نوع پیام، پیام‌گیرنده، و قلمرو و متعلق پیام) است؛ اصل سوم می‌گوید: در اکتشاف پیام الهی یعنی دین، باید مختصات و اقتضائات مبادی خمسه، چونان عامل‌های حقیقاً و به‌حق دخیل در فهم دین ملحوظ شوند (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۱۴).

اصل چهارم برساختگی کشف و کاربرد صائب و جامع دین بر کشف و کاربرد صائب و جامع مبادی (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۵۹). این نیز از ذیل اصل سوم شکل می‌گیرد (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۱۴). صاحب این نظریه معتقد است که برای اکتشاف گزاره‌ها و آموزه‌های دینی، باید ماهیت و مؤلفه‌های این مبادی را کشف و نسبت و مناسبات آن‌ها را تنقیح و مجموعه را در قالب یک دستگاه روشگانی تنسیق کرد و صحیح و دقیق به‌کار بست تا معرفت دینی صائب و جامع، حاصل شود.

۲. توضیح اصل سوم؛ مبادی خمسه منطق کشف گزاره‌های دینی

مبادی پنج‌گانه منطق کشف گزاره‌های دینی به مبادی مصدرشناختی، دین‌شناختی، مخاطب‌شناختی، معرفت‌شناختی و قلمروشناختی قابل تقسیم‌اند:

الف) مبدأ مصدرشناختی: دین پیام الهی است که از ساحت الوهی صادر و به انسان، به مثابه مخاطب دین، ابلاغ و الهام شده است؛ از آن جهت که نسبت دین به حق، نسبت کلام به متکلم است و هویت کلام به هویت متکلم پیوند خورده است، فهم آن ثبوتاً و اثباتاً در گرو شناخت و منظورداشت خصایل و خصایص مصدر دین (رشاد، ۱۳۸۹، صص ۷۵، ۱۱۵). بینش و نگرش فهمنده، در مجموعه مسائل مبدأ، از جمله نظرات عمده در هستی‌شناسی، ماهیت‌شناسی و وصف‌شناسی مصدر دین، سهم و نقشی به‌سزا در دین‌فهمی او ایفا می‌کند؛ در نتیجه هر تفاوت عمده در «مبدأ فهمی»، مایه تفاوت جدی در «دین‌فهمی» خواهد شد؛ (رشاد، ۱۳۸۹، صص ۷۶-۷۷).

ب) مبدأ دین‌شناختی: مراد از مبدأ دین‌شناختی، «احکام کلی امهات مسائل دین، از قبیل ماهیت، منشأ، گوهر، زبان، غایت، فائدت، قلمرو، اضلاع هندسه معرفتی دین و هویت هرکدام، در مقام ثبوت و اثبات» است (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۷۷). دین، خصایل و خصایص ماهوی و هویتی معینی دارد که در مقام ثبوت، موجود و در مقام اثبات و در شکل‌گیری معرفت ما از آن، تأثیر می‌گذارد و باید تأثیر داده شود و به این ترتیب شناخت پیشینی احکام کلی امهات مسائل دین به‌مثابه یکی دیگر از مبادی تکوین و تحصیل معرفت دین و تکون و تحصیل معرفت دینی خودنمایی می‌کند. اگر برای امهات مسائل دین یک سلسله احکام کلی خاص قائل باشیم، عملاً آن‌ها حقیقت متعلق معرفت ما را تشکیل می‌دهند و مختصات متعلق معرفت (شناخته) در چارچوب فرایند تحقق شناخت و تحقق معرفت ما تعیین‌کننده است؛ اگر مختصات شناخت‌گر و فاعل‌شناسا مؤثر است - که مؤثر است - مختصات شناخته نیز در تکون و تطور معرفت، نقش‌آفرین است (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۱۶).

ج) مبدأ مخاطب‌شناختی؛ انسان با لحاظ دو جهت مکلف و مفسر بودن، مخاطب دین است. انسان دارای خصوصیات و اوصاف بسیاری است؛ از جمله این‌که دارای طاقت و ظرفیت‌های علمی-معرفتی و عملی و معیشتی خاصی است (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۱۶). این مختصات ثبوتاً و اثباتاً و در مقام انشاء و ابلاغ دین از سوی شارع لحاظ شده و در مقام اکتشاف و دریافت نیز این خصوصیات بر فهم او تأثیر می‌گذارد و این واقعیت باید منظور داشته شود. طاقت و ظرفیت علمی-معرفتی انسان در مقام اصدار و ابلاغ شریعت از سوی مبدأ، منظور شده و لزوماً بر تکون معرفت او تأثیر خواهد گذاشت و باید حدود ظرفیت آدمی سلباً و ایجاباً در تفهم دیانت، تأثیر داده شود؛ کما این‌که نوع و حدود طاقت عملی و معیشتی آدمی نیز در مقام اجرای شریعت، تأثیرگذار بوده و شارع آن را منظور داشته و آنچه را از منابع و مصادر و از مدارک و دوال دینی می‌فهمد، باید با منظورداشت حیث تلائم آن با طاقت عملی بشری باشد؛ اگر چیزی دریافتیم که

فوق طاقت عملی آدمی است و قدرت مکلف، آن را بر نمی‌تابد باید در درستی فهم خود تردید کنیم. طاقت معرفتی انسانِ مخاطب و مفسر حدودی دارد؛ آدمی مدنی بالطبع، در عین حال دارای حب نفس و منفعت خواه است؛ با این همه، عدالت خواه، کمال جو و حقیقت طلب هم هست. خداوند با توجه به ظرفیت محدود معرفتی آدمی، طریق علمی و ظنون خاص را معتبر دانسته و از او در درک همه چیز یقین طلب نمی‌کند. شروط عام تکلیف در ارتباط با مبدأ مخاطب شناختی معنی پیدا می‌کند. ارتکازاً سلف ما نیز به این حیث توجه داشته‌اند؛ مثلاً حجت جعلی-تتمیمی طریق علمی و ظنون معتبره، به لحاظ رعایت طاقت انسان پذیرفته شده است. طاقت معیشتی و علمی آدمی هم (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷) محدود است و قاعده‌ای نظیر «قاعده لاجرج» نیز در این چارچوب معنی می‌شود؛ چراکه بنا نیست فوق طاقت بشری حکمی صادر یا استنباط شود و با منظورداشت این وجه، حجیت اصول عملیه غیرکاشف و وجود احکام ظاهریه، معنی دار می‌شوند. احادیثی مانند حدیث رفع نیز بر این مبدأ استوار است و فقه اولویات در این چهارچوب معنی پیدا می‌کند (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۱۸).

د) مبدأ معرفت شناختی یعنی مدرکات و مدارکی که به مثابه دریچه‌ها و طرق، ما را با مصدر (یا مصادر) دین مرتبط می‌کند و به ما کمک می‌کند دین را که مجلا و مجال انعکاس اراده تکوینی و مشیت الهی است، درک کنیم. این که چه نظریه‌ای در این حوزه داریم و چه میزان در مقام ثبوت و واقع، مثلاً عقل، دراک است، وحی، معرفت بخش است، سنت، داده معرفتی دارد و نیز چه میزان کارایی و کارکرد برای این مدارک و مدرکات قائلیم، نقش تعیین کننده‌ای در تکون معرفت دینی ما دارد (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۱۸). توضیح این که ترابط معرفتی عبد و رب، از دریچه دوال و دلایل و از مسیر مجاری مختلف (پیام‌افزارها، مدرک‌ها و مدرک‌ها) صورت می‌بندد؛ برخی از دوال، درون خیزند مانند فطرت، عقل و شهود و برخی دیگر برونی‌اند، مانند وحی نبوی، سنت قولی و سنت فعلی معصوم (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۷۹). «تکون و تولید»، «تکامل و تنزل»، «توسعه و تطور» معرفت دینی، بیش از هر عامل دیگری، تحت تأثیر مبدأ معرفت شناسی دین، صورت می‌بندد؛ زیرا تکثیر و تقلیل دوال، توسعه و تحدید گستره و گونه‌های کارکرد آن‌ها، تعیین نوع ترابط و تعامل و نسبت و مناسبات دوال با همدیگر و با دیگر مبادی، روش و قواعد کاربرد آن‌ها در اکتشاف گزاره‌ها و آموزه‌ها، همه و همه، نقش بسیار تعیین کننده‌ای در قبض و بسط، عمق و سطح، صحت و سقم و سمت و سوگیری معرفت دینی ایفا می‌کند (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۸۱). این تفاوت‌ها بر همه زوایا و خبایای دین فهمی و دین‌ورزی آدمی تأثیر ژرف و شگرفی می‌نهد. از باب نمونه نظرات متفاوت درباره حسن و قبح ذاتی و عقلی (در صورتی که بدان از زاویه معرفت شناختی بنگریم) شاخص جدایی مذاهب یا مسلک‌های کلان فکری در اسلام شده است (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۸۲).

ه) مبدأ قلمروشناختی؛ روشی که برای استنباط گزاره‌ها و آموزه‌ها به کار می‌رود، باید به متعلق و موضوع و قلمرو و حوزه خاص و مختصات آن حوزه توجه داشته باشد؛ هر روش و دالّ و مدرکی به کار فهم هر حوزه معرفتی نمی‌آید؛ مثلاً با همان روشی که می‌توان عقاید را بدان کشف کرد، عیناً نمی‌توان احکام را با آن کشف کرد؛ زیرا این قلمروها و حوزه‌ها، خصایص و خصایلی دارند که در روش‌شناسی استنباط و اکتشاف آن‌ها تأثیر می‌گذارند و باید منظور داشته شوند.

مبدأ قلمروشناختی نیز آشکارا در نزد شارع و شریعت‌فهمان و متشرعه مطرح بوده است. در حوزه‌های معرفتی دین، با قضایای متنوعی مواجه هستیم؛ دسته‌ای از قضایای اخباری هستند، دسته‌ای دیگر انشائی هستند. قضایای اخباری نیز به دو گروه تقسیم می‌شوند: (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۱۸) قضایای اخباری که ذاتاً متعلق ایمان‌اند و از نوع بینش‌اند، قضایایی که ذاتاً متعلق ایمان نیستند و از جنس دانش‌اند، قضایای انشائی نیز به دو قسم تقسیم می‌شوند: پاره‌ای از آن‌ها «تکلیفی-حقوقی» و کنشی هستند (تکلیفی در مقابل تهذیبی و منشی، نه تکلیفی در مقابل وضعی)، پاره‌ای نیز تهذیبی‌اند و منشی‌اند. این‌ها نیز با هم تفاوت‌هایی دارند؛ از باب مثال خبر واحد در حوزه عقاید حجت نیست، اما در احکام حجت است. تفاوت بین این دو در حقیقی بودن گزاره‌ها بینشی و دانشی (عقاید و علم) و اعتبار آموزه‌های کنشی و منشی (فقه و اخلاق) نهفته است (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۱۹).

جمع‌بندی مدعی: در مجموع نظریه ابتناء، تبیینی است از چگونگی تکوّن و تطوّر معرفت دینی در چارچوب فلسفه معرفت دینی. براساس این نظریه، معرفت دینی همچون هر نوع معرفت دیگر، حاصل فرایند تأثیر و تعامل مجموعه‌ای از عوامل معرفتی و غیرمعرفتی، آگاهانه و ناآگاه، شناخته و ناشناخته است. این عوامل در پنج مبدأ بنیادین - یعنی مبادی منبع‌شناختی (مانند وحی، سنت، عقل، فطرت و تجربه)، معرفت‌شناختی، دین‌شناختی، فاعل‌شناختی (ویژگی‌های درونی و بیرونی فاعل شناسا) و مخاطب‌شناختی (شرایط انسان مخاطب و مکلف) - تمرکز می‌یابند و در یک فرایند تأثیر و تعامل متناوب، متداخل، دیالکتیک و دینامیک با یکدیگر درگیر می‌شوند. این مبادی در دادوستدی افقی و ارتقایی، پیوسته و هم‌افزا، معرفت دینی را تولید، تصحیح و تکامل می‌بخشند. از این‌رو معرفت دینی نه امری ایستا و بسیط، بلکه محصول نظامی زنده، تعاملی و بالنده است که با تحول این مبادی پیوسته نوسازی و بازفهم می‌شود و بدین معنا، نظریه ابتناء مبنای طراحی منطق اکتشاف گزاره‌های دینی به‌شمار می‌آید.

۳. نقد و بررسی

در نقد و بررسی این نظریه ابتدا به نقاط قوت و سپس به آسیب‌ها (کاستی‌ها-ابهام‌ها) خواهیم پرداخت.

الف) نقاط قوت نظریه

پیش از ورود به حوزه آسیب‌ها و ضعف‌های این نظریه، لازم است ابتدا نقاط مثبت و قوت نظریهٔ ابتناء ذکر شود که برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. جامعیت و شمول نسبت به کل معرفت دینی: این نظریه از محدود نظریه‌هایی است که می‌کوشد کل حوزه معرفت دینی را در پوشش خود درآورد؛ برخلاف بسیاری از مباحث رایج در علم اصول، فلسفه دین یا معرفت‌شناسی دینی که فقط بخشی از فرایند تولید معرفت دینی را توضیح می‌دهند. نظریهٔ ابتناء در پی آن است که «کل حوزه معرفت دینی» را بررسی و تبیین کند و این جامعیت می‌تواند یکی از امتیازات ویژه این نظریه باشد.

۲. بومی بودن و اتکا به میراث معرفتی اسلامی: این نظریه مبتنی بر میراث معرفتی سلف صالح و متکی بر منابع اصیل اصولی و فلسفی است. از این رو، برخلاف مدل‌های غربی شناخت دین، یک نظریهٔ «اصیل و بومی» است که در چارچوب عقلانیت اسلامی طراحی شده است.

۳. توجه به روش‌شناسی معرفت دینی: یکی دیگر از امتیازات این نظریه، تلاش در جهت ارائه تبیینی روشن از روش‌شناسی معرفت دینی است. نظریه ابتناء به جای پرداختن به اصلاحات روبنایی در علم اصول، سراغ تغییر در روش کشف دین رفته و در پی تکامل منطق اکتشاف گزاره‌های دینی است، به نحوی که بتواند پاسخگوی مسائل متحول دنیای معاصر باشد.

۴. رویکرد سیستمی و مجموعه‌نگر: یکی دیگر از وجوه قوت نظریه، توجه آن به «رابطه‌ها و تعامل میان عوامل مختلف» در تکوین معرفت دینی است. این نظریه از تجزیه‌نگری و استقلال‌بینی میان عناصر معرفتی پرهیز می‌کند و با نگرش سیستمی، تأثیر و تأثر متقابل مؤلفه‌ها را در یک شبکهٔ پیچیده و پویا لحاظ می‌کند. این نگرش، می‌تواند افق‌های تازه‌ای را در فقه‌ت و اجتهاد بگشاید.

۵. واقع‌گرایی و پرهیز از نسبی‌گرایی و شکاکیت: به تصریح صاحب این دیدگاه، نظریه ابتناء «واقع‌گرا» است؛ یعنی سهم واقعی مبادی «حَقّاً و به حق دخیل» را در تکوین معرفت دینی می‌پذیرد و در عین حال می‌کوشد از دخالت عوامل نابه‌حق جلوگیری کند تا گرفتار شکاکیت یا نسبی‌گرایی نشود.

۶. پویایی، نواندیشی و فرگشت‌یابی معرفت دینی: نظریهٔ ابتناء معرفت دینی را فرایندی «پیوسته، دینامیک و نوشونده» می‌داند. از این دیدگاه، این نظریه می‌تواند ظرفیت بالایی در توسعه نواندیشی دینی داشته باشد؛ نواندیشی‌ای که با نوگرایی سطحی و غیردینی تفاوت جوهری دارد.

۷. ضرورت‌مداری و پاسخگویی به نیازهای زمانه: این نظریه برای روزگار کنونی «ضروری و حیاتی» ارزیابی می‌شود؛ زیرا مواجههٔ حوزه معرفت اسلامی با پرسش‌های جدید، به‌ویژه پس از

انقلاب اسلامی، محتاج منطقی نوین در اکتشاف گزاره‌های دینی است تا گرفتار انفعال در برابر علوم و فلسفه‌های مدرن نشود. نظریه ابتناء با چنین دغدغه‌ای پدید آمده است.

۸. تأکید بر احیای عقل و فطرت در کنار وحی: یکی دیگر از مزایای نظریه، تلاش آن در جهت «احیای دو منطوق عقل و فطرت» در کنار منبع وحی است. این احیا، مدارک و دوال معرفت دینی را توسعه می‌دهد و تعامل میان ساحات عقلانی، فطری و وحیانی را «معرفت‌زا» می‌داند.

۹. تلاش در جهت ارائه ساختار مفهومی دقیق و واژه‌شناسی نظام‌مند: دقت صاحب نظریه در تعریف اصطلاحات، طبقه‌بندی مبادی و تنظیم واژگان نقطه قوتی اساسی در این نظریه قلمداد می‌شود. تنقیح و تعریف اصطلاحات دخیل در نظریه و طبقه‌بندی مبادی، انسجام مفهومی نظریه را تقویت می‌کند.

۱۰. تلاش برای تکمیل علم اصول و طراحی منطق فهم دین: این نظریه در تلاش است زمینه تکامل علم اصول را فراهم کرده و منطق کلان فهم دین را سامان‌دهی کند؛ زیرا در پی بازسازی مبانی روشی اکتشاف گزاره‌های دینی و طراحی منطق کلان حصول و تحول معرفت دینی است، نه صرفاً اصلاح جزئی در علم اصول موجود.

ب) آسیب‌ها (کاستی‌ها و ابهام‌ها)

به‌رغم محاسن و نقاط قوت این نظریه، ابهام‌ها و کاستی‌هایی نیز درباره آن به نظر می‌رسد از جمله:

۱. ابهام در تعیین ساحت نظریه؛ توصیفی یا تجویزی بودن؟

آیا نظریه درصدد تبیین فلسفه معرفت دینی و شرح ماوقع است یا تأسیس نظریه‌ای جدید در معرفت دینی. در صورت اول تکیه بر استقراء صرف و بازگذاشتن بحث برای اموری که پس از استقراء تام به دست می‌آیند توجیه‌پذیر است، اما در صورت دوم مشخص است که استقراء حتی اگر تام هم باشد نمی‌تواند زیربنای نظریه‌ای برای تعیین منطق فهم باشد، بلکه تمام تقسیمات و تنویعات باید از یک مبنای فلسفی-منطقی برخوردار باشد و چنین منطقی به معنای فلسفی آن در این نظریه ناپیداست و باز مشخص است که از استقراء در موارد معرفت دینی موجود هرگز نمی‌توان حکم بر لزوم ابتناء کرد؛ زیرا چه بسا کسی بگوید این بناگذاری‌ها از اساس نادرست بوده است؛ بنابراین اصل ابتناء دلیلی جداگانه می‌طلبد.

به تعبیر دیگر اگر نظریه در باب توصیف معرفت دینی موجود است، در این صورت نمی‌تواند مبنا برای وضع منطق فهم جدید باشد و اگر درصدد تبیین معرفت دینی مطلوب است در این صورت اولاً راه آن استقراء نیست و ثانیاً نمی‌تواند منفک از ارزش‌گذاری و تکلیف و تعیین باشد و در نظریه معجونی است از هر دو. وجود این ابهام در اصل نظریه و مسئله محوری آن مانع می‌شود

که نظریه تا حدّ یک گزاره علمی دقیق ارتقا یابد.

۲. ابهام در روش‌شناسی

در مباحث روشی و روش‌شناسی به مواردی نظیر مبانی، اصول و قواعد دستوری، فرایندها و قالب‌های استنباط و امثال آن پرداخته می‌شود (علی‌تبار، ۱۴۰۱، صص ۲۵-۲۷)، اما این‌که در ساختار نظریه ارائه شده، جایگاهی برای این اصول کلی روش‌شناختی در نظر گرفته شده یا خیر با ابهام و تردید جدی همراه است. روشن نیست که این عناصر کلیدی روش‌شناختی کجا و چگونه در هندسه نظریه جای می‌گیرند. نظریه عمدتاً به تبیین مبادی تأثیرگذار بر فرایند فهم دین پرداخته، اما نشان نمی‌دهد این مبادی چگونه به قواعد عملی، اصول حجیت، مراحل استنباط، یا ساختار یک «روش» قابل اجرا تبدیل می‌شوند؛ لذا جایگاه اصول کلی روش‌شناختی که باید پیونددهنده مبادی با منطق کاربست و سازوکار استنباط باشند در نظریه مبهم مانده و این ابهام پرسش جدی‌ای ایجاد می‌کند که آیا نظریه می‌تواند از سطح یک «فلسفه تکوّن معرفت» به سطح «منطق فهم دین» ارتقا یابد یا نه.

۳. ابهام در نتایج این نظریه

در جایی مشخص نشده که انسان با پیمودن این نظریه به چه مطالبی در زمینه روش‌شناسی می‌رسد که سابقه نداشته است. به عبارت دیگر انسان با خواندن این نظریه احساس نمی‌کند که در مبانی او از فهم دین تحولی اساسی رخ نموده باشد؛ بنابراین بایسته است به این نتایج تصریح شود؛ به عنوان مثال باید روشن شود که با به کارگیری این نظریه چه تحولی در علم اصول که کانون مباحث روش‌شناختی است رخ خواهد داد. پاسخ به این‌که این نظریه فلسفه معرفت دینی موجود را توصیف می‌کند، با دورویکردی بودن آن نمی‌سازد و پاسخ به این‌که از این نظریه منطق فهمی متولد می‌شود که برخوردار از هجده خصوصیت خواهد بود، مستدل نیست و صرفاً ادعاهایی است که پس از شکل‌گیری منطق فهم برخاسته از این نظریه قابل داورى و ارزیابی است؛ یعنی تلازم بین این نظریه با منطق فهم دارای آن خصوصیات روشن نیست.

۴. ابهام در متعلق نظریه از حیثیت دیگر

آیا نظریه در باب ابتدای تققه و اجتهاد در دین بر مبادی خمسه است؟؛ به این معنا برای این‌که بخواهیم دین را به عنوان یک مجموعه درست فهم کنیم و به اجتهاد در دین برسیم، باید لزوماً حیطه دخالت هرکدام از مبادی خمسه را تعیین کنیم. این سخن بر فرض پذیرش فرایندمندبودن معرفت

دینی، سخن درستی است، اما در این صورت سخن از ابتدای معرفت دینی بر این مبادی خروج از موضوع است؛ زیرا معرفت دینی اعم از تفقه و اجتهاد در دین است و اگر مراد این است که مطلق معرفت دینی مبتنی بر این مبادی خمسه خواهد بود، به این معنا که اگر کسی اصلاً اعتقادی به صحت این مبادی نداشت، نمی‌تواند به معرفت دینی دست یابد (در ص ۷۰ تصریح دارند که سرشت دین بدون توجه به این مبادی درک نخواهد شد). این امری است خلاف واقع؛ چه بسا افراد ملحد و منکر یک دین که بالتبع منکر برخی از مبادی خمسه‌اند، در مورد آن دین و آموزه‌های آن، کتاب نوشته و آرای قابل قبولی هم درباره آن دین ارائه داده‌اند. جایگاه این معرفت‌ها که معرفت دینی هم هستند در کجای این نظریه قابل تبیین است. به عبارت دیگر آیا نمی‌توان گفت برخی از مبانی در تطور معرفت دینی دخالت دارند اما در تکون آن، خیر؟ و به عبارت ثالث همه مبادی در تحقق دین دخیل هستند، اما برخی از آن‌ها در تحقق معرفت دینی لزوماً دخالتی ندارند. به عبارت دیگر، تمامی مبانی و مبادی در نظریه، خود از سنخ معرفت دینی‌اند و این یعنی توقف شیء بر خودش یا ابتدای معرفت دینی بر معرفت دینی.

پاسخ به این که مراد ما معرفت دینی موجه است نیز دچار توتولوژی است؛ مضاف بر این که دلیلی موجه بر این وضع اصطلاح وجود ندارد.

نهایت دلالت نظریه تأثیر و تأثر عوامل بر روی هم و همه بر روی معرفت دینی است، اما این لزوماً فرایندمندی معرفت را اثبات نمی‌کند و نمی‌توان نظریه ابتنا را از آن نتیجه گرفت؛ زیرا چه بسا کسی با پذیرش این مقدار از تأثیر قائل باشد که فهم الهام و حدس است، ولو متأثر از این مبادی هم باشد. نهایت آنچه که این نظریه اثبات می‌کند تأثیر این عناصر و مبادی در فهم است، اما ابتدای فهم بر این امور را این نظریه نمی‌تواند اثبات کند؛ مثل بسیاری از امور دیگر که در فهم و تطور آن دخیل هستند، اما از مبادی شمرده نمی‌شوند.

۵. ابهام در تأثیر و دخالت مبادی خمسه

کانون نظریه، اصل سوم آن است و بیشتر نقدها نیز متوجه همین اصل است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱-۵. اساس تقسیمات مبادی بر خصوصیت پیام‌وارگی دین متمرکز است و حتی بعضاً تعبیر به کلام و متکلم دارند که بر فرض پذیرش آن در مورد وحی الهی و سنت معصومین، پذیرش این ایده در مورد عقل و فطرت که نویسنده معزز اصرار بر منبعیت هر دو دارند مشکل می‌نماید (در ص ۷۶ مدرکات عقل و فطرت همه پیشادینی دانسته شده است و این با قول به منبعیت عقل و فطرت برای دین‌ناسازگار است)؛ همچنین در باب شهودات عرفانی که حداقل جزئی از معرفت دینی ما را

تشکیل می‌دهند. آیا در دریافته‌های عقل و فطرت هم، سخن از پیام و پیام‌دهنده و پیام‌گیرنده و وسایل و ابزار پیام صحیح خواهد بود؛ تا آنگاه مبادی خمسه را از آن استنتاج کرد؟ در حالی که در خصوص عقل و فطرت نفس فهم مطرح است و دیگر جایی برای بحث معرفت دینی و ابتدای آن بر مبادی خمسه نمی‌ماند.

خصوصیت پیام‌وارگی دین در این نظریه مجمل و مبهم است و در جایی هم به اثبات آن پرداخته نشده است.

۲-۵. تقسیم مبادی خمسه از تحلیل منطقی به معنای دقیق کلمه برخوردار نیست؛ گرچه تقسیمی عقلایی است، اما مبنایی جز استقراء نمی‌توان برای آن در نظر گرفت؛ در این صورت آیا می‌توان گفت این مبادی، جامع همه مبادی و لزوماً باید به همین تعداد باشد؟ اگر نه، چگونه نظریه‌ای را می‌توان بر آن مبتنی کرد.

پاسخ به این که کم و زیاد کردن مبادی، لطمه‌ای به اصل نظریه نمی‌زند، به نظر صحیح نیست؛ زیرا اولاً این اشکال متوجه اصل سوم است و نه اساس نظریه و ثانیاً اگر با اشکال در یک اصل از نظریه، آسیبی به آن نظریه وارد نشود، در اصالت آن اصل باید تشکیک کرد.

۳-۵. نقش آورنده پیام، اعم از فرشتگان و پیامبر آیا به اندازه مبدأ مصدر شناختی، دخیل در تکون و تطور معرفت دینی نیست تا در نتیجه به عنوان یک مبدأ جداگانه مورد مذاقه قرار گیرد؟ با توجه به اشکالات و شبهات فراوانی که از این حیث به دین و معرفت دینی وارد شده و می‌شود، پیامبر از حیث این که یکی از مخاطبان وحی است، گرچه در مبدأ مخاطب شناختی قابل بحث است، اما از آن حیث که گیرنده پیام از خداوند و ابلاغ‌کننده آن به مردم است (حیث رسالت)، جدای از مردم و باید دارای ویژگی‌هایی باشد، که بود و نبود هرکدام، تأثیر سرنوشت‌سازی در کیفیت پیام خواهد داشت.

پیشنهاد این است که این مسئله نیز به عنوان مبدئی جداگانه مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد؛ ضمن این که این مسئله منحصر در وحی هم نیست که تحت عنوان ابزار وحی و پیام بحث شود. برخی برای پیامبر شأن شاعریت محدود هم قائل‌اند و در سایر آموزه‌های دینی هم گفته‌های پیامبر و معصومین فراوان است که بعید است بتوان گفت که شأن آنان صرفاً به عنوان ابزار و پیام‌رسان مطرح است و حداقل جای بحث فراوان دارد. به علاوه برخی پیامبر را منشأ و مولد وحی هم می‌دانند؛ بنابراین، این مبدأ نمی‌تواند صرفاً به عنوان ابزار پیام تلقی شود.

پاسخ به این که در مبدأ قلمرو شناختی، مراد قلمرو فهم است نه قلمرو دین، ناصحیح است؛ زیرا حتی اگر این باشد، باز در قلمرو دین قابل بحث خواهد بود.

۴-۵. تفکیک مبدأ دین شناختی از مبدأ قلمرو شناختی چندان موجه به نظر نمی‌آید؛ زیرا در هر

صورت می‌تواند ذیل مبدأ دین‌شناختی مطرح شود و اصولاً یکی از مسائل پیشینی دین‌شناختی که جای آن در فلسفه دین است مسئله قلمروشناختی در کنار تعریف، منشأ، اهداف و غایات دین است و طرفه آن که صاحب نظریه خود نیز، قلمرو دین را به‌عنوان زیرمجموعه مبدأ دین‌شناختی ذکر کرده است؛ «مراد ما از مبدأ دین‌شناختی احکام کلی امهات مسائل دین از قبیل ماهیت، منشأ، گوهر، زبان، غایت، فائدت، قلمرو، اضلاع هندسی معرفتی دین و هویت هرکدام، در مقام ثبوت و اثبات است» (رشاد، ۱۳۹۸، ص ۷۷) و اگر مراد از مبدأ قلمروشناختی محتوای متعلق فهم باشد، این مسئله در محتوای پیام قابل بحث است.

۵-۵. به نظر می‌رسد پیش‌فرض مبدأگرفتن مبنای دین‌شناختی بر این امر استوار است که این امور را بدون مراجعه به خود دین می‌توان شناخت و پیش‌دینی هستند؛ در این صورت دچار اشکالات فراوانی از حیث روش‌شناختی و غیر آن است که امثال سروش و غیره هم در اینجا به بیراهه رفته و تعریفی من‌عندی از دین کرده‌اند و آنگاه به قلع‌وقمع آموزه‌هایی اساسی از دین که با آن تعریف ناسازگار است اقدام کرده‌اند و اگر پیش‌فرض غیر این باشد، در این صورت نمی‌تواند به‌عنوان مبدأ معرفت دینی مطرح شود؛ چون خود یک معرفتی دینی است.

۵-۶. اشکال اساسی و بسیار مهمی که به این نظریه وارد است این‌که شناخت بسیاری از مبادی، خود نیز جزئی از معرفت دینی است و نه پیش‌دینی؛ آیا شناخت مصدر دین، خود دین، قلمرو دین، وحی و پیامبر جزئی از معارف دینی ما نیست؟ در این صورت آیا نظریه مدعی ابتئای سایر معارف دینی بر این مبادی است و معرفت به نفس این مبادی را مبتنی بر این امور خمسه نمی‌داند؟ در این صورت باید قائل به تفکیک در مبادی معارف دینی شویم و اگر مبتنی بدانند، دچار دور مصرح خواهد شد. همین سؤال در مبدأ مصدرشناختی و مخاطب‌شناختی هم می‌آید. در صفحه ۹۴ کتاب **نظریه ابتناء** در تبیین مبدأ انسان‌شناختی به طرح نظر اسلام در خصوص انسان پرداخته‌اند. در صفحه ۷۷ به‌نحوی اعتراف شده که مبدأ دین‌شناختی به یک اعتبار ذیل معرفت دینی است. همچنین بسیاری از عناصری که ذیل هر یک از مبادی مطرح کرده این خود از سنخ معرفت دینی است؛ مثل فطرانیت دین، حکیمانگی دین، انسجام دین، ساختارمندی دین، هدایت‌مآلی دین، دنیاگری و آخرت‌گرایی دین که همه در صفحه ۷۸ ذیل مبدأ دین‌شناختی آمده است. به‌عبارت دیگر چه مقدار از آموزه‌های دین درصدد تبیین توحید و مبدأ مصدرشناختی، خصایل و خصایص او و ذات و صفات اوست؟! این‌که توحید، محور تمام آموزه‌های دینی است و همه دین برای شناخت اوست، این‌که اصولاً دین برای خداشناسی، عبادت و معرفت او نازل شده است؛ این‌که چند درصد آموزه‌های دین در خصوص شناخت انسان آمده است و یقیناً انسان‌شناسی اسلامی با سایر مکاتب متفاوت است و باید از خود دین گرفته شود و همین‌طور سایر مبانی باید مفصل بحث شود؛ آن

وقت شاید به جایی برسیم که معلوم شود شناخت خود این مبانی بخش اعظم معرفت دینی را شکل داده است؛ آن وقت چگونه این‌ها می‌تواند خود مبنای معرفت دینی باشند؟ به علاوه خود این مبادی را با کدام مبنا و مبدأ شناخته‌ایم و...

پاسخ به این‌که در مبادی صرفاً مراجعه به دین کافی است، اما در معرفت دینی سخن از مواجهه با دین است، به نظر نادرست است؛ زیرا با تغییر الفاظ و اصطلاحات واقع تغییر نمی‌کند؛ بالاخره در هر دو معرفت دینی وجود دارد.

افزون بر ایرادات فوق، برپایه نقدهای طرح شده در جلسات کرسی نظریه‌پردازی، می‌توان اشکالات دیگری را نیز مطرح کرد که در ادامه در قالبی منقح و به صورت تکمیل شده ارائه می‌شود.

۶. ابهام در تعریف معرفت دینی

تعریف نظریه‌پرداز از «معرفت دینی» به «محصل سعی موجه برای کشف گزاره‌ها و آموزه‌های دینی» مبهم و ناکافی است؛ اگر «موجه» معادل Justified در معرفت‌شناسی باشد (یعنی کوشش معرفت‌شناختی برای حصول باور موجه و عقلانی) نظریه باید نشان دهد چه چیزی معیار توجیه است. آیا عقل معیار توجیه است یا وحی؟ آیا توجیه دینی همان حجیت فقهی است یا یقین فلسفی؟ در اینجا نظریه معیار مشخصی ارائه نداده و فقط می‌گوید «کوشش موجه»، درحالی‌که توجیه‌پذیری خود مقوله‌ای گسترده است.

اگر «موجه» به معنای متوجه یا جهت‌دار به سوی کشف گزاره‌ها باشد؛ یعنی ناظر به کسی باشد که در جهت کاوش معرفت دینی حرکت می‌کند، باز هم این تعریف را نمی‌توان پیش‌فرض نظریه گرفت؛ چون چنین تعریفی فقط توصیف‌کننده یک روند است، نه تعریف منطقی مفهومی. در این معنا، هر کوششی برای شناخت آموزه‌های دینی، صرف‌نظر از اعتبار و صحت نتایجش، «معرفت دینی» خواهد بود و ما هیچ راهی برای سنجش درستی نظریه نداریم. ضمن این‌که اگر موجه به معنای دوم باشد، تعریفی «توصیفی و پسینی» و فاقد کارکرد روش‌شناختی است. این تعریف صرفاً می‌گوید: «هر تلاشی که علما برای فهم دین انجام دهند، محصولش معرفت دینی است» و این تنها یک گزارش تاریخی یا جامعه‌شناسی معرفت است؛ در نتیجه، این تعریف نمی‌تواند در مقام تأسیس منطق فهم دین قرار گیرد؛ چون روش‌شناسی محتاج معیار پیشینی و هنجاری است، نه صرفاً توصیف پسینی از رفتار عالمان دین (کیاشمشکی، رک: رشاد، ۱۳۸۹، صص ۲۰۳-۲۰۴).

ضمن این‌که در تبیین این نظریه گاهی «معرفت دینی» به معنای فهمی به‌کار رفته است که از متون دینی حاصل می‌شود؛ یعنی تفسیر و تحلیل نصوص و گاهی معنایی وسیع‌تر دارد و شامل محصول عقل و فطرت هم می‌شود. اگر معرفت دینی صرفاً فهم متن است، پس عقل و فطرت در آن چه

نقشی دارند؟ و اگر شامل عقل و فطرت هم می‌شود، حدّ و مرز دینی بودن عقل و فطرت چیست؟ با چه ملاکی می‌گوییم معرفت عقلی دینی است؟ عقل بسیاری از حقایق را می‌یابد، اما همه آن‌ها دینی نیستند. پس باید ضابطه‌ای داشته باشیم که بگوید چه چیزی عقلی دینی و چه چیزی عقلی غیردینی است و نظریه چنین مرزی ارائه نکرده است (کیاشمشکی، رک: رشاد، ۱۳۸۹، ص ۲۰۵). به‌طور خلاصه نظریه ابتناء، مفهومی از معرفت دینی ارائه می‌دهد که نه فلسفی است و نه روشی، بلکه صرفاً گزارشی از سعی متداول علماست و بر واژه‌هایی چون موجه و کشف تکیه دارد، بی‌آن‌که معیارهای این مفاهیم را روشن کند. از این‌رو نمی‌تواند مبنای طراحی منطق دقیق اکتشاف دین واقع شود. تا زمانی که تعریف معرفت دینی از حیث ماهیت و معیار حجیت روشن نشود، نظریه ابتناء هرچند پرمایه و نو، هنوز در حد گزارش تفصیلی از ذهنیت دینی باقی می‌ماند، نه نظریه‌ای معرفت‌شناسانه با قدرت تبیین و داوری.

۲۳

۷. تکثیر وجوه و ناتمامی وحدت نظری

برخی ناقدان تأکید دارند که نظریه بیش از آن‌که ناظر به کشف نظم و وحدت بر کثرت‌ها باشد، در پی گسترش عوامل و مبادی است؛ یعنی به‌جای ساده‌سازی و مدل‌سازی معرفت دینی، بر کثرت مؤلفه‌ها افزوده است و بدین سبب از «ویژگی نظریه‌بودن» فاصله گرفته است؛ چون نظریه باید از کثرت به سوی وحدت حرکت کند (قائمی‌نیا، ر.ک: رشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۲۷). نظریه ابتناء در تلاش برای جامع‌بودن، به‌جای تأسیس یک نظام واحد منسجم، در دام پراکندگی و تکثر ناموجه مبادی و روش‌ها افتاده است. صاحب نظریه تلاش می‌کند حوزه‌های مختلف معرفت دینی و مبادی مختلف را تکثیر کند و این تا حدی تابع یک منطق استقرایی است و این رسیدن به یک نظریه جامع را دشوارتر می‌کند. هر نظریه باید در نهایت به یک وحدت تبیینی و نظام‌مند برسد؛ یعنی بتواند همه اجزاء و مبادی را تحت یک نظم مفهومی پیوند دهد، اصول را از عرضیات جدا کند و تصویری کلی و قانون‌مند از فرایند تکوّن معرفت دینی عرضه کند، اما در نظریه ابتناء با ارائه پنج مبدأ و هرکدام با دخالت ده‌ها عامل درونی و بیرونی، گرفتار تکثیر مبادی و عوامل شده است. این سطح از جزئی‌سازی و استقصاء، نظریه را از محور وحدت و انسجام مفهومی دور می‌کند. گذشته از آن‌که میان سطوح مختلف تحلیل تفکیک نکرده است؛ یعنی عناصر جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، معرفت‌شناختی و الهیاتی، بدون تفکیک رتبه در کنار هم ذکر می‌شوند. عدم تفکیک مراتب در بین مبانی پنج‌گانه نظریه، حاصل کار را بیشتر شبیه نقشه‌ای از عوامل پراکنده کرده است تا ساختار نظری نظام‌مند.

چنان‌که از روش استقصاء مبانی این نظریه استنباط می‌شود، نوع نگرش در ارائه این نظریه

ذهن

نگاهی انتقادی به نظریه ابتناء

استقرایی است نه برهانی؛ این نظریه به جای آن که از چند اصل فراگیر آغاز کرده تا بتواند، کثرت‌ها را توضیح دهد، از خود کثرت‌ها آغاز کرده و در نهایت نمی‌تواند از این پراکندگی به سمت انسجام حرکت کند.

یک «نظریه» باید یا منطقی وحدت‌بخش ارائه دهد یا ساختار نظام‌یافته‌ای از مبادی که سلسله‌مراتبی روشن دارند، اما در این نظریه تنها، چیزی شبیه نقشه عوامل متکثر مؤثر بر معرفت دینی داریم، نه یک نظام واحد درونی تکوّن. این تکثرگرایی در مبانی و عوامل، هویت نظریه را مبهم می‌سازد و روشن نمی‌کند که در نهایت این نظریه، فلسفه معرفت دینی است یا منطق فهم دین یا جامعه‌شناسی معرفت. منظور از فقدان وحدت نظری صرفاً اشکال بر این جهت نیست که مبانی نظریه متعدد و متکثر شده است، بلکه اصل اشکال به این است که میان آن مبادی پیوندی نظام‌مند برقرار نشده است. خلاصه تحلیلی این نقد را می‌توان در یک جمله بیان کرد و آن این که نظریه ابتناء به جای آن که نظامی وحدت‌مند و اصل محور برای تکوّن و تحول معرفت دینی عرضه کند، تصویری چندپاره، توصیفی و انباشته از مؤلفه‌ها و مبادی به‌دست داده است.

۸. ابهام در سازگاری اصول چهارگانه

از دیدگاه برخی ناقدان میان چهار اصل نظریه هماهنگی لازم وجود ندارد؛ سه اصل نخست ناظر به ریشه‌شناسی عوامل اند، اما در اصل چهارم ناگهان بحث به سطح معرفت‌شناسی و تبیین حجیت معرفت منتقل می‌شود. این جابه‌جایی ساحت، به‌زعم برخی ناقدان، باعث می‌شود نظریه میان توصیف و تجویز معلق بماند. ناهماهنگی اصول با یکدیگر نظریه را از انسجام روشی دور می‌سازد (قائم‌نیا، ر.ک: رشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹). خلاصه این که نظریه ابتناء هم می‌خواهد فلسفه تکوّن معرفت دینی را توصیف کند، هم می‌خواهد «منطق صحیح کشف مراد الهی» را تجویز کند، اما چون این دو سطح در یک دستگاه نظری ترکیب نشده‌اند، وحدت ساختاری نظریه شکل نگرفته و اصول آن در عمل با یکدیگر ناهماهنگ و متعارض جلوه می‌کنند.

۹. عدم ارائه معیار برای تشخیص مبادی به‌حق دخیل و نابه‌حق دخیل

یکی دیگر از اشکالات این است که اگر نظریه درصدد ارائه منطق معتبری برای کشف معرفت دینی است، باید ضابطه‌ای روشن برای تفکیک عوامل «حقاً و به‌حق دخیل» و «نابه‌حق دخیل» ارائه کند، درحالی که نظریه در این بخش ساکت است. به تعبیر ناقدان، استاد رشاد گرچه از تقسیم عوامل به «حقاً و به‌حق دخیل» و «حقاً اما نابه‌حق دخیل» سخن می‌گوید، اما هیچ معیار منطقی برای تفکیک آن‌ها ارائه نمی‌کند. از این رو نظریه در نقطه‌ای متوقف می‌ماند که مهم‌ترین جایگاه آن

است: مرز میان عوامل معتبر و نامعتبر در فهم دین (علیدوست، ر.ک: رشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۶۱).

۱۰. فاصله‌گرفتن از روش‌شناسی و میل به جامعه‌شناسی معرفت

پرداختن به «تأثیر عوامل فرهنگی، ذهنی یا شخصی» در فرایند فهم دین، در واقع از جنس جامعه‌شناسی معرفت‌اند، نه معرفت‌شناسی؛ لذا اگر بدون ضابطه معرفت‌شناختی باشد، منجر به نسبی‌گرایی و نفی معیار صدق و کذب می‌شود و از مسیر منطق کشف دین فاصله می‌گیرد (قائم‌نیا، ر.ک: رشاد، ۱۳۸۹، صص ۱۲۸-۱۲۹). صاحب نظریه به‌جای تبیین منطق معتبر فهم دین، در عمل به توصیف علل و عوامل اجتماعی، روانی و فرهنگی تأثیرگذار بر معرفت دینی پرداخته است. بررسی عوامل حقا و نابه‌حق دخیل در معرفت دینی، در واقع توضیح می‌دهد چگونه معرفت در تاریخ و ذهن دین‌پژوه شکل می‌گیرد، نه این‌که چگونه باید شکل بگیرد تا حجت باشد. این شیوه، شبیه جامعه‌شناسی معرفت است که نشان می‌دهد چه نیروهایی در پیدایش عقاید دخیل‌اند. چنین رویکردی گرچه در شناخت شرایط روانی یا تاریخی مؤثر بر فهم دین مفید است، اما چون منتهی به ارائه «منطق و معیار سنجش صدق و حجت» نمی‌شود، عملاً نظریه را از مسیر «روش‌شناسی معرفت دینی» به سمت «توصیف تجربی پدیده معرفت دینی» منحرف کرده است.

۱۱. عدم استفاده از مبادی قریبه در روش‌شناسی

در نظریه ابتناء، تبیین تکون و تطور معرفت دینی از مبادی بعیده وحی، عقل، فطرت، مخاطب، فاعل آغاز شده، درحالی‌که روش‌شناسی معتبر باید از مبادی قریبه و کارآمد برای کشف معنا شروع کند و این اشکال منجر به ضعف روش‌شناختی بنیادین در نظریه شده است (قائم‌نیا، ر.ک: رشاد، ۱۳۸۹، صص ۱۲۹-۱۳۰). مبادی‌ای مانند مبدأ فاعل‌شناختی، منبع‌شناختی، یا مخاطب‌شناختی گرچه از حیث فلسفی مهم‌اند، اما بسیار کلی، بعید و انتزاعی‌اند و نمی‌توان برپایه آن‌ها منطق عینی و کاربردی فهم دین را بنا کرد. در روش‌شناسی معتبر، باید از مبادی قریبه یعنی اصول استنباط، نظیر اصول لفظی، اصول عقلی و قواعد دلالت، اصول عملیه و اصول حجیت (تشخیص حجج معتبر) آغاز کرد تا مسیر کشف و حجیت کاملاً روشن شود. نتیجه روش فعلی در تبیین این نظریه، آن است که در میان مفاهیم کلان سرگردان مانده و به ابزار عملی برای تبیین یا هدایت فهم دین تبدیل نشده است. این اشکال سبب شده نظریه بیش از آن‌که «روش‌ساز» باشد، صرفاً در حد چارچوب مفهومی عامی برای فهم دین باقی بماند و نتواند در مقام عمل، معیار خطا و صواب یا حجیت و لاحجیت فهم دینی را تعیین کند.

۱۲. غفلت از ساحت باطنی و شهودی دین

از دیدگاه برخی دیگر از ناقدان این نظریه تنها به ساحت ظاهری و استنادی دین توجه کرده و ساحت باطنی و کشف قلبی یا عرفانی دین را فروگذار کرده است که اگر به ساحت‌های باطنی نیز قائل شود باید دنبال منطق کشف بطون دینی هم باشد که عرفا به دنبال آن بوده‌اند و اصولی را برای دستیابی به باطن دین تبیین کرده‌اند (میرباقری، ر.ک: رشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۹۸). توضیح آن که نظریه ابتناء تمام تحلیل خود را بر پایه ساحت ظاهری و استنباطی دین بنا کرده و برای مراتب باطنی و شهودی معرفت دینی مدخلیتی قائل نشده است. گویی معرفت دینی تنها محصول تعامل میان فاعل و منبع و متن است، نه تجربه وجودی و مکاشفه درونی مؤمن؛ در حالی که در سنت عرفانی اسلام، بخشی از معرفت دینی از راه سیر و شهود و «منطق کشف بطون دین» حاصل می‌شود. نظریه ابتناء فاقد بُعدی است که بتواند «کشف معنای باطنی دین و حقایق الهی» را نیز در منطق فهم معرفت دینی جای دهد و به همین سبب، تصویری یک‌سویه و تنها ناظر به فهم فلسفی-استنباطی از دین ارائه می‌کند.

۱۳. عدم ارائه سازوکار مشخص برای توجیه حجیت ظنون معتبر

دانش اصول فقه، با پذیرش عدم دسترسی همیشگی به علم قطعی، دستگاهی منسجم برای اعتباربخشی به «ظنون معتبر» (مانند حجیت خبر واحد و ظواهر کتاب) تأسیس کرده است که مبنای عمل مکلف و تنجز تکلیف قرار می‌گیرد، اما نظریه ابتناء، با وجود تشریح تأثیر تعامل «مبادی خمسه» بر فرایند فهم، مشخص نمی‌کند که چگونه می‌خواهد سازوکار حجیت را به ساحت ظنون معتبر نیز «توسعه» داده یا به شکلی نوین «تبیین» کند. به عبارت دیگر، نظریه صرفاً به «توصیف» عوامل دخیل در شکل‌گیری یا تطور یک فهم می‌پردازد، اما معیار عملی و روشنی ارائه نمی‌دهد که براساس آن بتوان گفت محصول این فرایند پیچیده، چه زمانی به درجه «حجت شرعی» نائل می‌شود؛ بنابراین برای آن که نظریه ابتناء بتواند مدعای خود مبنی بر «تکامل علم اصول» را محقق سازد، باید «راهی نو در باب حجیت بگشاید» و نشان دهد که چگونه این چارچوب جدید، دستگاه سنتی اعتبارسنجی را متحول یا تکمیل می‌کند؛ امری که در وضعیت فعلی نظریه مغفول مانده است.

نتیجه

در جمع‌بندی نهایی، نظریه ابتناء به‌عنوان کوششی جامع و نظام‌مند برای فراتر رفتن از محدودیت‌های روش‌شناسی سنتی و ارائه یک «منطق اکتشاف دین» ستودنی است. با این حال تحلیل انتقادی نشان می‌دهد که این نظریه در حال حاضر از یک ابهام ماهوی و ساختاری رنج می‌برد که کارآمدی آن را به‌عنوان یک «منطق» و «روش» با چالش جدی مواجه می‌کند. این ابهام، ریشه در خلط میان ساحت توصیف و تجویز دارد؛ به این معنا که نظریه میان تبیین چگونگی شکل‌گیری معرفت دینی (فلسفه معرفت دینی) و ارائه ضوابط دستیابی به معرفت معتبر (منطق فهم دین) در نوسان است. این آشفتگی منجر به نقدهای اساسی دیگری همچون فقدان وحدت و انسجام نظری، عدم ارائه معیار روشن برای حجیت و گرفتاری در اشکال منطقی «دور» شده است؛ بنابراین به نظر می‌رسد نظریه ابتناء برای تحقق هدف والای خود، نیازمند یک بازنگری بنیادین است که در آن، دو ساحت توصیف و تجویز به‌طور کامل از یکدیگر تفکیک شوند تا از یک گزارش تفصیلی و متکثر، به یک دستگاه روش‌شناختی منسجم و کارآمد برای استنباط معرفت دینی معتبر تبدیل شود.

اگر هدف نظریه ابتناء، چنان‌که استاد رشاد تصریح کرده‌اند، تبیین فرایند برساختگی و تطور معرفت دینی بر مبادی خمسه باشد، برای رفع اشکالات منطقی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی آن، می‌توان مجموعه‌ای از پیشنهادها و اصلاحی و تکمیلی را در چند بند عرضه کرد.

۱. نظریه بسیار فشرده و حاصل یک کار فشرده حداقل ده‌ساله است؛ محسنات آن در لابه‌لای الفاظ و جملاتی که هرکدام بار علمی فراوانی دارد و یک‌یک آن حساب شده و سنجیده مطرح شده، نهفته است و چه‌بسا برای ناقد که از پیشینه و مراحل تکاملی آن بی‌خبر است مخفی بماند. به همین دلیل بسیاری از اشکالات با این‌که پاسخ داده شده است، اما باز همان‌ها به طریق دیگری توسط ناقدین بعدی که هم اشکالات را خوانده و هم پاسخ‌ها را دیده‌اند مطرح شده است؛ لذا پیشنهاد می‌شود که نوشتار از حالت اجمال و فشرده‌گی بیرون آمده و تفصیلی‌تر در معرض دید ناقدان قرار گیرد.

۲. تفکیک دقیق ساحت‌ها و تعیین مرز نظریه: نظریه باید حد و قلمرو خود را شفاف کند: آیا در مقام فلسفه معرفت دینی (توصیفی) است یا منطق فهم دین (تجویزی و هنجاری). برای رفع «خلط توصیف و توصیه»، می‌توان طرح را دوسطحی ساخت؛ سطح اول توصیف تحلیلی تعامل مبادی در تکون معرفت. سطح دوم تدوین معیارهای حجیت از درون همان مبادی خمسه. بدین ترتیب، نظریه همچنان بنیاد روش‌شناختی خود را حفظ می‌کند. به تعبیر دیگر در یک بخش به

فلسفه معرفت دینی موجود و آنچه بوده پردازد و در بخش دوم به فلسفه معرفت دینی آن‌گونه که باید باشد؛ تا آنگاه تفاوت‌ها و تمایزات فراوانی که در نگاه صاحب‌نظر وجود دارد و قطعاً فراوان هم خواهد بود نمایان‌تر گردد و از بسیاری از ابهامات پرده بردارد.

۳. تعریف دقیق و منقح از «معرفت دینی»: برای این که ابهام در کاربرد واژه معرفت دینی رفع شود، باید تمایز میان سه نوع معرفت مشخص گردد: معرفت نصّی (فهم متون وحیانی)، معرفت عقلی دینی، معرفت فطری دینی. باید تعریف به‌گونه‌ای تنظیم شود که هم شامل منبع‌های متکثر (عقل، نقل، فطرت) باشد و هم شرط «اتصال وجودی به وحی» در آن حفظ شود تا سهم دقیق هر یک از منابع معرفت به‌طور واقعی در معرفت دینی لحاظ شود.

۴. افزودن ساحت باطنی و شهودی به منظومه مبادی: برای رفع نقد «غفلت از ساحت باطنی»، می‌توان در کنار تبیین و توصیه روش‌شناختی مبتنی بر استدلال‌های عقلی و ظاهری، به روش‌شناسی در ساحت شهودی یا عرفانی نیز پرداخت که معرفت‌های حضوری، فطری و کشف باطنی را نیز دربرگیرد. این الحاق، نظریه را از انحصار در معرفت اکتسابی بیرون می‌آورد و امکان پیوند آن را با معرفت حضوری و سلوکی فراهم می‌کند.

۵. ارائه معیار تفکیک عوامل «حَقّاً و به‌حق دخیل» از «حَقّاً اما نابه‌حق دخیل»: باید ملاک سنجش دخیل بودن مشروع عوامل تعریف شود؛ مثلاً این که مشروعیت هر مبدأ بازگشت به میزان انطباق آن با مبنای توحیدی و وحیانی داشته باشد، یا حجیت هر عامل به میزانی است که وابستگی آن به منبع الهی یا عقل معصوم تضمین شده باشد. بدون این ضابطه، نظریه دچار نسبیّت کارکردی می‌ماند.

۶. تقویت انسجام میان چهار اصل نظریه: سه اصل نخست (توصیفی) و اصل چهارم (تجویزی) باید از نظر منطقی هماهنگ شوند. راهکار پیشنهادی آن است که اصل چهارم به صورت «اصل پویایی تکوینی معرفت» بدون ورود به داوری ارزشی بازنویسی شود و بُعد هنجاری و توصیه‌ای نظریه در ساحتی مجزا به‌عنوان و در قالب دستگاه منطق فهم دین عرضه شود.

۷. تبیین کارکرد نظریه در حوزه روش اجتهادی: نظریه باید نسبت خود را با علم اصول فقه روشن کند و نشان دهد چگونه مبادی خمسه در کشف حکم شرعی یا تفسیر قرآن کاربرد دارند؛ به‌ویژه در مؤلفه‌های روش یعنی اصول و قواعد روشی، فرایندها و مراحل، قالب‌ها و مدل‌ها باید نشان داده شود؛ مثلاً در بطن نظریه ضمن اشاره به مبادی، به قواعد روشی، فرایند تکون معرفت، قالب‌های تکون معرفت و امثال آن نیز پرداخته شود.

۸. تقویت بنیان فلسفی: اگر نظریه مبنای هستی‌شناختی خود را از حرکت جوهری و تشکیکی معرفت مکتب صدرایی اخذ کند، تطور معرفت دینی، توجیه متافیزیکی نیز می‌یابد. ترکیب

«تکوین معرفت» با «اشتداد وجودی ادراک» در حکمت متعالیه، نظریه را از سطح جامعه‌شناسانه خارج کرده و بنیاد فلسفه اسلامی به آن می‌دهد.

۹. افزودن بُعد تاریخی تمدنی: برای جلوگیری از تقلیل معرفت دینی به فهم فردی، می‌توان سطح دیگری از تحلیل تطوّر محور معرفت دینی، یعنی تحول معرفت دینی در ساحت تمدن اسلامی را نیز افزود تا نظریه نشان دهد چگونه تطوّر فهم دینی در سیر تاریخی فرهنگ اسلامی رخ می‌دهد و بازخورد آن چگونه به نظام‌های معرفتی بعدی منتقل می‌شود.

منابع و مأخذ

۱. رشاد، علی اکبر (۱۳۸۹). منطق فهم دین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲. رشاد، علی اکبر (۱۳۸۹). نظریه ابتناء، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. علی تبارفیروزجایی، رمضان (۱۴۰۱). منطق فهم دین، تهران: سمت.

1.