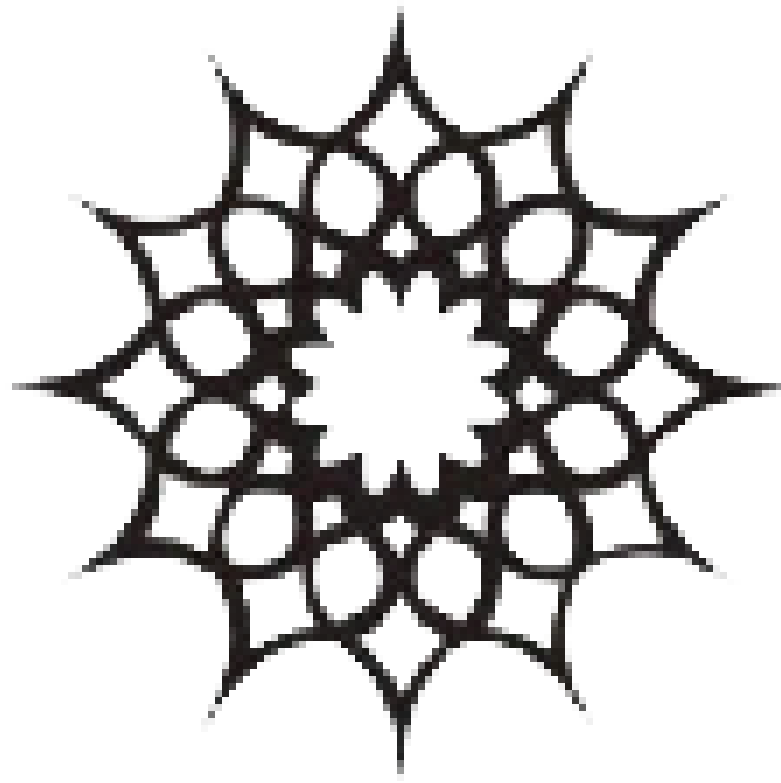




## امام خمینی(ره) و دولت تراز انقلاب اسلامی



دکتر نجفی: نادیده گرفتن ابعاد فکری امام خمینی(ره) توسط مخالفان و غربی ها  
دکتر زیویار: اندیشه‌های امام(ره) تأثیری عمیق و ماندگار بر تحولات جهان داشت  
دکتر فوزی: برای متعالی شدن انسان باید دنیا ساخته شود و دنیا هم از طریق سیاست ساخته می‌شود  
دکتر فتح‌اللهی: در اسلام دیواری بین دولت و ملت وجود ندارد  
دکتر مبلغی: انقلاب ما انقلاب پرشدت و فراگیر اجتماعی بود



پروشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی



بیانات مقام معظم رهبری درباره آزادسازی خرمشهر

واقعاً ارتش و نیروهای سپاهی و بسیجی‌ها مظلومانه و با کمترین امکانات جنگیدند. هزاران بار مبارک باد بر شما عزیزان و نور چشمان اسلام این فتح و نصر عظیم.



### فهرست

- ۳..... \* امام خمینی (ره) و دولت تراز انقلاب اسلامی
- ۱۱..... \* دکتر نجفی: رئیسی از هویت ایرانیان در برابر ظالمان جهانی، محافظت کرد.
- ۱۳..... \* گرامی داشت یاد و خاطره شهدای خدمت در پنجاه و یکمین جلسه شورای پژوهشی پژوهشگاه.
- ۱۶..... \* بررسی برنامه درسی رشته‌های مختلف مقطع دکتری پژوهشگاه
- ۱۸..... \* تصویب برنامه‌های پژوهشی پیشنهادی اعضای هیأت علمی پژوهشگاه.

### نشست‌ها و سخنرانی‌ها

- ۲۱..... \* زنان، خانواده و مطالعات قرآنی
- ۲۴..... \* اسنادی از فرهنگ و گویش زردشتی
- ۲۹..... \* تأملاتی در امکان فلسفه دین در اندیشه هایدگر
- ۳۴..... \* فلسفه دین در اندیشه هگل
- ۴۰..... \* قرآن، هرمنوتیک و باطن در تشیع نخستین
- ۴۵..... \* گسست تاریخی و شرق‌شناسی

## به مناسبت سالروز ارتحال بنیان‌گذار انقلاب اسلامی ایران برگزار شد نشست «امام خمینی (ره) و دولت تراز انقلاب اسلامی»

کنند! که البته این اعتقاد آنها همچنان پابرجا و ادامه‌دار است.

دکتر نجفی ادامه داد: تحریف دیگری که از سخنان امام خمینی (ره) می‌کردند؛ این بود که برخی اعتقاد داشتند صحبت‌های امام (ره) پس از شکل‌گیری حکومت متوقف شده و به‌جز آن کارایی دیگری ندارد. زیرا آنها می‌دانستند دایره برتری که اندیشه‌ها را جهت می‌دهد، تمدن است؛ یعنی دایره‌ای که به‌نظریه حکمرانی و نظام‌سازی احاطه دارد، بحث تمدن است. اگر شما تمدن غرب را تمدن بی‌رقیبی بدانید و هژمونی آن را بپذیرید. البته در این‌بین برخی نظام‌های به‌ظاهر اسلامی همانند عربستان و ترکیه تمدن غرب را بی‌رقیب دانسته و هژمونی آن را پذیرفته‌اند. به‌رحال ادعای یک نوع اسلامیت در رفتارشان دارند ولی هیچ‌گونه داعیه تمدنی نسبت به غرب ندارند و این هژمونی تمدن غرب باعث شده است تا نظام‌های این کشورها در مقابل نظام لیبرالیسم که از تمدن غرب یاری و الهام می‌گیرد و تأثیر آن مسلماً بیشتر خواهد بود، اما بحث اصلی که در فلسفه سیاسی امام خمینی (ره) استفاده می‌شود، دو جریان رقیب هستند؛ عده‌ای افکار امام (ره) و نظام جمهوری اسلامی را صرفاً ناظر بر رفع بحران می‌دانند، به این معنا که معتقدند پس از رفع بحرانی به نام رژیم شاهنشاهی این فلسفه باید در حد یک نظریه باقی بماند و متوقف شود؛ این نظریه ناظر بر بیماری و بحران است ولی اگر انسان معنا و مفهومی از سلامتی نداشته باشد که بیماری معنایی ندارد.

دکتر نجفی تأکید کرد: یکی از شخصیت‌های غربی که فلسفه سیاسی امام خمینی (ره) را به‌خوبی درک کرد، میشل فوکو بود. وی اذعان کرده بود که امام (ره) و انقلاب ایشان در سطح جهان یک معنویت سیاسی را پایه‌گذاری کرده که ما غربی‌ها قرن‌ها است که آن را فراموش کرده‌ایم، ما معنویت را یک مسئله حاشیه‌ای در زندگی خود می‌دانیم در حالی که معنویت سیاسی یک مسئله حاشیه‌ای در زندگی نیست. بلکه به‌نظر من اولین چیزی است که متوجه شدند این معنویت سیاسی در حاشیه زندگی نیست. این یکی از ابعاد سیاسی فلسفه سیاسی امام است که هر سه مرحله را پوشش می‌دهد.

نشست «امام خمینی (ره) و دولت تراز انقلاب اسلامی» به‌مناسبت سالروز ارتحال بنیان‌گذار انقلاب اسلامی ایران، توسط پژوهشکده مطالعات سیاسی و روابط بین‌الملل و حقوق با همکاری معاونت فرهنگی و پژوهشکده علوم سیاسی، نوزدهم خردادماه در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی شد.

### نادیده‌گرفتن ابعاد فکری امام خمینی (ره) توسط مخالفان و غربی‌ها



در ابتدای نشست دکتر موسی نجفی، رئیس پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، با اشاره به فلسفه سیاسی معمار کبیر انقلاب اسلامی حضرت امام خمینی (ره) طی سخنانی به فلسفه سیاسی امام خمینی (ره) و شبهه‌ای به نام حکمرانی ایران اشاره کرد و گفت: همواره مهمترین تحریفی که درباره امام خمینی (ره) صورت گرفته است، نادیده‌گرفتن ابعاد فکری ایشان بود که غرب یا مخالفانشان انجام می‌دادند. غربی‌ها در این زمینه می‌گفتند که افکار امام تنها به درد براندازی و انقلاب می‌خورد؛ همچنان که در انقلاب‌های بیداری اسلامی دهه گذشته هم غربی‌ها، دیگر حرفی برای گفتن نداشتند تا تفکر اسلامی رژیم‌های استبدادی منطقه سرنگون شود، حتی برای این هم بعدها یک رقیب تراشیدند و از بحث دموکراسی استفاده کردند و آن را هم از بین بردند و بعد دیدند که نظام تأسیس کرد، گفتند این یک نظام عقب مانده و ناکارآمد نمی‌تواند با دنیا ارتباط برقرار

## اندیشه‌های امام(ره) تأثیری عمیق و ماندگار بر تحولات جهان داشت



دکتر فرهاد زیویهار، عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی نیز در ادامه این نشست تصریح کرد: در زمینه جایگاه دولت تراز اسلامی در اندیشه امام خمینی(ره) چند کلیدواژه وجود دارد که بنده لازم است به آنها اشاره کنم. حضرت امام خمینی(ره) صرف‌نظر از اینکه بنیان‌گذار نظام جمهوری اسلامی ایران بودند، یک عالم بزرگ شیعی هم بودند و با توجه به تسلطی که بر مسائل فقهی و آموزه‌های دینی داشتند مبانی فکری خود را در یک مدل حکومتی با عنوان جمهوری اسلامی پیاده کردند و اندیشه ایشان هم عمدتاً مبتنی بر بنیان‌های دینی، قرآنی، فقهی و علم به جهان معاصر بود که تأثیری عمیق و ماندگار بر تحولات جهان داشت.

وی ادامه داد: در نوآوری مد نظر امام خمینی(ره)، مسئله اصلاح اصولی، مورد توجه قرار گرفته است که برگرفته از قرآن کریم است. در جایی به اصلاح در مقابل فساد، در جایی به معنای زدودن فساد و توجه به اصل و فطرت و در جایی به معنای اصلاح در مسیر رستگاری و کمال انسان اشاره کرده‌اند. بحث دولت تراز اسلامی در درون تفکر شیعی هم قرار دارد. اگر در دو‌یست و چند سال گذشته به جریان‌سازی‌های فکری و فقهی توجه کنیم متوجه می‌شویم که دو جریان فکری قابل بررسی است که یک جریان اعتقادی به ولایت فقها نداشت که از جمله آنها شیخ مرتضی انصاری است و دیگران هم اندیش‌ورزانی بودند که اعتقاد به ولایت فقها داشتند که از جمله آنها ملا احمد نراقی و صاحب جواهر و کاشف الغطا هستند، لذا اندیشه امام خمینی(ره) دفعی نبوده بلکه دارای ریشه بوده است.

امام خمینی(ره) در مرحله انقلاب با مارکسیسم درگیر می‌شود و برای آن یک بدیل ایجاد می‌کند، سپس در مرحله نظام‌سازی با نظام لیبرال دموکراسی رقیب می‌شود و در مرحله تمدنی در مواجهه با تمدن غرب نظریه دارد، البته این موارد به معنای مخالفت امام(ره) با این سه مؤلفه نیست اما حرف و نظریه خاص خود را درباره آنها دارد، در این بین برخی نیز معتقدند هرگاه صحبت از تمدن نوین اسلامی می‌شود به معنای ضدیت کامل با تمدن غربی است، در حالی که ما تمدن نوین اسلامی را تمدن برتر می‌دانیم، اما این به معنای آن نیست که با تمدن غربی ضدیت داشته باشیم.

این استاد علوم سیاسی بیان کرد: در فلسفه سیاسی امام خمینی(ره) از نظر تمدنی چند شاخص وجود دارد؛ اولین شاخص قانون اساسی است، حتی نوشتن قانون اساسی به‌منزله این است که قرار است نظام پایداری قدرتمندی ایجاد شود؛ از سوی دیگر یکی از ابعاد تمدن‌سازی عمل قانون و محور قرار دادن آن است؛ دومین مسئله نیز فرهنگ سیاسی جدید بود که اجمالاً توسط امام خمینی(ره) مطرح و سپس توسط مقام معظم رهبری تفسیر داده شد؛ به‌طور نمونه می‌توان به بحث استکبار اشاره کرد؛ به‌عنوان مثال: (پیش از آن نیروهای انقلابی از واژه امپریالیسم استفاده می‌کردند، این واژه در فضای اندیشه‌های چپ و مارکسیسم استفاده می‌شد، اما امام راحل به‌جای آن از واژه استکبار استفاده کردند که یک واژه قرآنی است). ولی ما در بحث‌های تمدنی هم فلسفه سیاسی و قانون اساسی را بینیم و هم یک واژه‌سازی و فرهنگ سیاسی که در این زمینه ایشان تهیه کردند و در پایان اگر این مباحث را بخواهیم تفسیر کنیم، یک عده اندیشه‌های امام را ناظر بر حل بحران می‌دانستند و نه بیشتر از آن و این بحران‌ها مقطعی حل می‌شود، اما آن چیزی که بزرگتر هست آن فلسفه سیاسی غرب و تمدن غرب است که خط دهنده هست. در چنین وضعیتی نظام سیاسی که امام ترسیم می‌کند در حد اسلام اجتماعی هست، نه اسلام سیاسی که مثل ترکیه متوقف شود. در این مرحله اگر فلسفه سیاسی امام را مبتنی بر تمدن‌سازی بدانیم این مبتنی بر حداکثری و توقف آن به این راحتی نیست و فقط ناظر به بحران نبوده و می‌تواند با فلسفه‌های سیاسی بزرگ دنیا به‌عنوان یک بدیل رقابت داشته باشد.

لذا خداوند برای تغییر در این وضعیت، پیامبرانی با قوانین نظم‌دهنده را فرستاد تا جوامع بشری براساس نظمی قانونمند سامان یابد و بجای غرائز، عدالت و قانون حاکم شود که این وضعیت نظام سیاسی و دولت را شکل داد. در واقع شکل‌گیری دولت ضرورتی برای تکامل انسان و دوری از هرج و مرج در جوامع انسانی بود. و امام این نظم سیاسی را ولادت ثانویه بشر می‌نامد. هدف این بوده که انسان‌ها از وضعیت طبیعی خارج کنند تا هم امنیت ایجاد شود تا افراد از روی غرایز خودشان به همدیگر تعدی نکنند و بتوانند در جهت و راستای تعالی و منافع طبیعی و فطرت براساس قوانین حرکت کنند. بنابراین ضرورت و کارکرد دولت از یک جایگاه فلسفی نزد امام برخوردار است.

اهداف دولت در اندیشه امام نیز ارتباط تنگاتنگی با هستی‌شناسی و جهان‌بینی حضرت امام خمینی (ره) دارد. رابطه بین دنیا و آخرت و مقدمه دانستن دنیا برای آخرت نوعی رویکرد خاص مبتنی بر جدی گرفتن دنیا و شرائط زیست‌دنیوی بشر برای تعالی او را ایجاد می‌کند و لذا دنیا و آخرت ارتباط تنگاتنگی باهم دارند و بنابراین معتقدند که آخرت خوب از طریق دنیای خوب محقق می‌شود و لذا برای متعالی شدن انسان باید دنیا ساخته شود و رشد و توسعه و توجه به نیازهای مادی مشروع بشر جدی گرفته شود تا انسان با رفع این نیازهای اولیه بتواند فرصت بیشتری برای تفکر معنوی و عمل تعالی‌بخش داشته باشد. لذا آباد کردن دنیا براساس این بنیادها نوعی عمل اخروی و ارزشمند است و دولت‌ها مکلف به این امر می‌باشند تا از طریق سیاست‌های درست برای دنیای انسانها، آخرت متعالی آنها شکل گیرد. در همین راستاست که اهمیت توجه به اقتصاد و رفاه مردم معنا پیدا می‌کند، رسیدگی به وضعیت مادی مردم اهمیت پیدا می‌کند و دولت باید برای تعالی آنها تلاش بکند و آنها را سامان دهد.

عدالت و محوریت آن وجه دیگری در اندیشه سیاسی امام است و معتقد است که چون جهان براساس عدالت شکل گرفته و پیامبران برای تحقق عدالت آمده‌اند مهمترین رکن فلسفه وجودی دولت تحقق عدالت و عدالت هم به معنای اعطا حقوق ذی‌حقان می‌باشد و لذا عدالت و حق‌پیوندی ناگسستنی باهم دارند و تحقق عدالت به معنای اعطای حقوق طبیعی و الهی و قرارداری انسان‌ها است. و لذا برای تحقق عدالت، باید حقوق افراد و همه ذی‌حقان را بشناسیم. حقوق الهی و فطری، همان حقوقی هستند که خداوند برای هر بشری قرار داده است و حقوق قراردادی نیز حقوقی هستند که بین افراد در مورد آن توافق شده

زیویار تصریح کرد: امام خمینی (ره)، حکومت اسلامی را حکومت قانون الهی می‌دانست. در آثار ایشان تأکید می‌شود که حاکم باید علم به قانون داشته باشد. ایشان حکومت را از احکام اولیه اسلام می‌داند که بر همه احکام فرعی از جمله نماز و روزه و حتی حج تقدم دارد. با وجود برخی اختلاف‌نظرها، هیچ‌کدام از فقها اعتقاد ندارند که این نظریه خلاف شرع است. در نهایت باید بگویم اخلاق، عمل و معنویت‌گرایی برای دولت و مبارزه با فساد، در اندیشه ایشان به میزان زیادی مورد توجه قرار گرفته است، لذا به هر میزان دولت‌های پس از انقلاب اسلامی، به این موارد توجه کرده‌اند به دولت تراز انقلاب اسلامی نزدیک‌تر بوده‌اند.

### برای متعالی شدن انسان باید دنیا ساخته شود و دنیا هم از طریق سیاست ساخته می‌شود



دکتر یحیی فوزی؛ عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی نیز در این نشست به سخنرانی پرداخت و فلسفه وجودی و اهداف و کارکردهای دولت را از دیدگاه امام تبیین کرد، وی گفت: فلسفه وجودی و کارکردی دولت در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) دارای بنیانی نظری است و با انسان‌شناسی اسلام مرتبط است. ایشان وجود دولت را با تکامل انسان مرتبط می‌داند و معتقد است انسان اولیه که به وجود آمد، یک انسان طبیعی بود با گرایش‌های درونی خودش و وضع طبیعی ایجاب می‌کرد که هر کسی بر اساس منافع خودش حرکت کند و این وضعیت را ولادت اولیه بشر می‌نامد که منجر به ناامنی و هرج و مرج بود.

معرفی کرد. شاپور بختیار هم که آخرین نخست‌وزیر دوران شاهنشاهی بود، اعلام کرد که همه اعضای دولت موقت را دستگیر خواهد کرد. مفهوم سخن وی این بود که با دستگیری افراد دولت موقت، در واقع انقلاب اسلامی از بین می‌رود و از نظر بختیار، انقلاب در آقای بازرگان و کابینه وی خلاصه می‌شد! اما امام (ره) فرمودند که اگر اینها را دستگیر کنند. اشخاص دیگری را جایگزین می‌کنیم. آنها را هم دستگیر کنند باز افراد دیگری را تعیین می‌کنیم. در واقع برعکس نگاه بختیار، از نظر امام راحل، نه تنها انقلاب در دولت موقت خلاصه نمی‌شد، بلکه قدرت آن را داشت که اعضای دولت به‌مثابه کارمندان عالی‌رتبه را بازتولید کند و توانمندی‌های جدیدی از خود نشان دهد. حقیقت انقلاب اسلامی ماهیتی هویتی و اعتقادی و مردمی داشت و با نبود رئیس دولت و اعضای کابینه از بین نمی‌رفت. این معنی را در حادثه تلخ سقوط بالگرد و شهادت رئیس‌جمهور هم شاهد بودیم. مشاهده می‌شود که با وجود خسارت فقدان رئیس دولت و وزیر امور خارجه، امور کشوری مدیریت می‌شود و نگرانی جدی در میان مردم وجود ندارد و زندگی عمومی جامعه جریان دارد. مقام معظم رهبری هم در همان روز اول فرمودند که اختلالی در روند اداره



کشور پدید نخواهد آمد. با آنکه طبق قانون اساسی باید تا ۵۰ روز، رئیس‌جمهور جدید انتخاب شود، اما اگر این وضع طول هم بکشد نگرانی جدی اتفاق نمی‌افتد. این نشانه ماهیت هویتی نظام اسلامی، مردمی بودن آن و قدرت دولت اسلامی و ماهیت آن در اندیشه اسلامی است. در اسلام دیواری بین دولت و ملت وجود ندارد و تفکری که دولت را در یک سوی دیوار و مردم در سوی دیگر قرار دهد اسلامی نخواهد

است که از جمله آنها قانون اساسی است. فوزی بیان کرد: نکته دیگر در اندیشه امام خمینی (ره)، ساختار دولت است که سه وجه دارد، در واقع ساختار دولت و الگوی سیاسی امام برخلاف برخی جریان‌ها دیگر اسلامی که بر دو وجه حاکم مشروع و قانون الهی تأکید دارند و یا کسانی که تنها بر ضرورت قوانین الهی و رای مردم تأکید می‌کنند سه وجهی است و شامل قانون، مردم و حاکم مشروع است. و بر ضرورت اجرای قوانین الهی و حاکم عالم و عادل منتخب مردم تأکید دارد و حضور و مشروعیت و مقبولیت مردمی حکومت را از ضروریات عقلانی و شرعی حکومت می‌داند.

امام خمینی (ره) جوهره همه قوانین دولت را تربیت و تعالی انسان می‌دانند. بر همین اساس در اندیشه وی اهداف مشترک دولت‌ها همچون حفظ امنیت، توسعه، آزادی و عدالت، تحت‌الشعاع رویکرد آنها به نوع نگاه به انسان و اهداف وی قرار دارد و یکی از تفاوت‌های مهم دولت دینی و سکولار نیز همین امر است که ضمن اینکه بر اهداف مشترکی تأکید دارند ولی جوهره این اهداف با توجه به انسان‌شناسی متفاوت آنها اختلاف دارد.

آخرین نکته‌ای که اشاره می‌کند جهت‌گیری‌های دولت در مورد چگونگی پیش‌برد اصول و آرمانها مثل مبارزه با ظلم، عدالت‌خواهی، دفاع از محرومین و غیره که جزو اصول هستند در شرایط زمانی و مکانی متغییر است و در این رابطه وی از نوعی آرمان‌گرایی واقع‌بین یعنی حکومت دینی بر اساس یک نوع آرمان‌گرایی واقع‌بین دفاع می‌کند. ایشان بحث واقع‌گرایی را مطرح می‌کنند که از دل شریعت و فقه بیرون می‌آید. و مکانیزم آن هم همین احکام اولیه و ثانویه و حکومتی و مصلحت است. و مبتنی بر این مباحث اندیشه سیاسی امام از انعطاف‌بالایی در حوزه دولت و در راستای پیشبرد مصالح ملی برخوردار است.

### در اسلام دیواری بین دولت و ملت وجود ندارد

در ادامه دکتر محمدعلی فتح‌اللهی، رئیس پژوهشگاه مطالعات سیاسی و روابط بین‌الملل و عضو هیأت علمی پژوهشگاه با تأکید بر اینکه دولت در تراز انقلاب اسلامی از جنس ولایت است، گفت: در تراز انقلاب اسلامی دیواری بین دولت و مردم وجود ندارد و نمی‌توان استقلالی برای دولت قائل شد. حضرت امام خمینی (ره) در دهه فجر سال ۵۷ آقای بازرگان را به‌عنوان نخست‌وزیر دولت موقت تعیین کردند و آقای بازرگان هم وزرا و کابینه خود را



## انقلاب ما انقلاب پرشدت و فراگیر اجتماعی بود



دکتر عبدالمجید مبلعی، عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی سخنانش از این‌گونه شروع کرد: من یک فرضیه دارم که به دو بخش تقسیم می‌شود؛ نخستین بخش آن تطبیقی (و تاریخی) و دومین بخش آن آسیب‌شناختی (و بر اساس فلسفه علم) است، اما پیش از آنکه به این فرضیه بپردازم یک مقدمه نظری را بیان خواهم کرد. مقدمه از این قرار است: اساساً ما در مواجهه نظری با موقعیت‌های بیرونی (اتفاقات اجتماعی و تحولات آفاقی)، دو سطح رویکرد را می‌توانیم در نظر بگیریم: یکی تشخیص دانش کارگزار در برآمدن آن موقعیت (که به معنای توجه به وجوه فاعلانه و عاملانه آگاهی مؤثر در زایش و پردازش آن موقعیت است)، و دیگر تشخیص دانش تحلیل‌گر آن

بود و در اندیشه حضرت امام(ره) هم جایگاهی ندارد. رئیس‌جمهوری که جایگاه ویژه و متمایزی برای خود نسبت به مردم قائل شود، منطق اسلامی را به خوبی درک نکرده است. شغل ریاست‌جمهوری در واقع نوعی کارمندی عالی‌رتبه در نظام اسلامی است و قداست ویژه‌ای ندارد. برخی افراد فکر می‌کنند اگر یک‌بار رئیس‌جمهور شدند دیگر نمی‌توانند هیچ شغل دیگری داشته باشند و باید مجدداً در جایگاه ریاست جمهوری قرار بگیرند و نمی‌توانند مثلاً به‌عنوان وزیر در یک دولت دیگر یا رئیس یک شرکت فعالیت کنند. این هم تفکر اسلامی نیست. دولت، مظهر ملت و نشان دهنده توانمندی‌های مردم است و دولت قدرت خود را از هویت ملی می‌گیرد. بنابراین نباید دیواری بین مردم و دولت تصور کرد که پایه مفاسد دیگر خواهد بود. با چنین نگاهی می‌توانیم شاهد تکثر سیاسی باشیم. سنگ بنای تکثر سیاسی در جایی است که لباس تقدس به دست‌اندرکاران کشور نپوشانیم و استقلالی برای دولت در مقابل ملت تصور نکنیم. اعضای دولت، کارکنان عالی‌رتبه نظام سیاسی هستند که بر اساس قانون انتخاب می‌شوند و لذا امکان تکثر سیاسی و جابه‌جایی قدرت همواره وجود دارد. آنچه اصلت دارد، عبارت از سازمان‌یافتگی درونی ملت و حیات سیاسی آن است و دولت، مظهر این اصلت است. عمق هویتی دولت همان ملت است. قدرت اصلی مردم هستند که دولت‌ها را سرکار می‌آورند و تکثر سیاسی بر اساس همین قدرت آنها شکل می‌گیرد. البته در اینجا به طرح مباحث اکتفاء می‌شود و بررسی مبانی قرآنی و فلسفی اینها فرصت دیگری را می‌طلبد.



۱۷۸۳، انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹، انقلاب چین در سال ۱۹۲۱، انقلاب کوبا در سال ۱۹۵۶ و پس از آن انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹ اشاره کرد. نکته مهم آنکه وقوع انقلاب ایران غافلگیرکننده بود؛ چرا که تنها انقلابی بود که خارج از ضرب آهنگ انقلاب‌های بزرگ در رویکرد به انگاره‌های راست یا چپ طی دو سده اخیر رخ داد.

وی با بیان اینکه انقلاب اسلامی ایران هر دو ویژگی انقلاب‌های بزرگ را داشت و پس از آن نیز دیگر انقلابی با این ابعاد در هیچ کجای دنیا ثبت نشد، افزود: انقلاب ما انقلاب پرشدت و فراگیر اجتماعی بود، اگر یک نکته در ادبیات انقلاب محل اجماع و تلاقی دیدگاه‌های متکثر و متنوع باشد، این است که این انقلاب، بسیار پرشدت و حائز بسامد اجتماعی بسیار غافل‌گیرکننده بود. تا جایی که میشل فوکو، فیلسوف پسا ساختارگرای فرانسوی، شیفته همین دور از انتظار بودن و شگفت‌آفرین بودن انقلاب اسلامی شده بود. فوکو گمان می‌کرد آنچه در کتب تاریخی خواننده بود و سعی می‌کرد آنها را در ذهن خلاق خویش بازسازی کند، ناگهان در مقابلش، در قالب انقلاب ایران، در حال زنده شدن است. فوکو پس از مدتی به ایران نیز سفر کرد و متن قابل توجهی درباره انقلاب اسلامی ایران نوشت.

مبلغی تأکید کرد: انقلاب اسلامی ایران یکی از مهمترین انقلاب‌های تاریخ بود زیرا این انقلاب نه در گفتمان و شاکله چپ و نه در گفتمان و شاکله راست رخ داد؛ بلکه برای نخستین بار مفاهیم دینی را پیش کشید و اساساً منطق آن با انقلاب‌های دیگر کاملاً متمایز بود، مطابق آنچه گفته شد و به زبان قدما، ما نه تنها باید به حکمت عملی انقلاب بپردازیم، بلکه باید به

موقعیت (دانشی که وجه شناختی، آکادمیک و علمی دارد).

دکتر مبلغی ادامه داد: به هر میزان که عمل اجتماعی در دو بُعد شدت‌مندی و فراگیری در حوزه اجتماع گسترش پیدا کند، ضرورت رویکردی از این دست به دو سطح تحلیل اهمیت ارتقاء پیدا می‌کند؛ یعنی آن عمل اجتماعی را هم باید در سطح دیسپلین مؤثر در فهم آن درک کرد و هم اینکه در ارتباط با دانشی که پیرامون آن دیسپلین شکل گرفته است، آن را دریافت و توضیح داد.

مبلغی مبحث خود را این‌گونه صورت‌بندی کرد که نکته آنجاست که هرچه یک عمل اجتماعی محل مطالعه ما از شدت و گستردگی برخوردار باشد، به‌صورت نظام‌مند دچار سطحی از پیچیدگی می‌شود که ما در مواجهه با آن نیاز جدی به تفکیک میان لایه‌های آگاهی شکل گرفته پیرامون آن به‌صورت دقیق‌تری پیدا می‌کنیم؛ این تفکیک یعنی هم آگاهی اجتماعی پشت آن را دریابیم و هم نظام دانشی و مؤثر در فهم آن آگاهی مؤثر در بروز و ظهور عمل اجتماعی را به بحث بگذاریم. «انقلاب‌های اجتماعی» معرف اعمال اجتماعی این‌گونه‌ای هستند. این اعمال اجتماعی هم پرشدت بوده و هم بسیار اجتماعی هستند. به براهه نرفته‌ایم اگر انقلاب‌های اجتماعی را پیچیده‌ترین حوزه مطالعه در علوم اجتماعی بنامیم.

این پژوهشگر حوزه علوم سیاسی تصریح کرد: برای انقلاب‌ها می‌توان یک جریان تاریخ مؤثر را لحاظ کرد. نیمه دوم قرن هجدهم تا نیمه دوم قرن بیستم را بهار انقلاب‌ها می‌توان نامید (منظور انقلاب‌های واقعی و مهم و نه شبه‌انقلاب‌های رنگی است). ذیل چنین رویکردی می‌توان به انقلاب آمریکا در سال



از مرحله قبل (باوجود فروندهای تحقق یافته در میانه راه) در تاریخ ما شکل داده است. این پژوهشگر در تعلیل اهمیت فقه در تاریخ ایران ادامه داد: اگر ما به اندیشه ایرانی بنگریم درخواهیم یافت که این اندیشه برخلاف دیگر اندیشه‌های حائز خاستگاه کهن تمدنی در تاریخ بشر نه صرفاً دل‌مشغول امر متعالی، نه صرفاً دل‌مشغول امر متدانی است؛ به زبان ندیگر نه صرفاً نگاه به آسمان دارد و نه صرفاً نگاه به زمین دارد، در واقع تمدن ایرانی تمدنی میان‌دار است و سعی می‌کند از دوگانه و ثنویت به یگانگی و اتحاد دست و نیل پیدا کند. به عبارت دیگر این تمدن دل‌مشغول ایجاد پیوند بین زمین و آسمان است و از مطلق‌گرایی ناشی از رویکرد متافیزیک گیتی‌ورانه و خرده و ریزنگری ناشی از توجه صرف به سبک‌های زندگی و امر زمینی پرهیز کرده و می‌کوشد بین این دو راهی پیدا کند. در اینجا می‌توانیم جایگاه دولت را در اندیشه‌ای که تاریخ تمدن آن منجر به انقلاب اسلامی شد دریابیم؛ ایجاد پل میان زمین و آسمان به یک دامنه تلاقی می‌انجامد. این دامنه پراهمیت، که مرکز پرگار نظام آگاهی ایرانی در کانون آن استوار می‌شود، پهنه نظری پراهمیت، و محل بحث واقع نشده‌ای، است که در آن آسمان به زمین و زمین به آسمان در ذهنیت ایرانی می‌رسد. این مکان محل زایش سیاست و فقه ایرانی است. اگر با دقت بیش‌تری بخواهیم از این استعاره زمین و آسمان بهره‌گیریم باید بگوییم؛ آنجا که زمین به آسمان می‌رسد، محل زایش فقه ایرانی و آن جا که آسمان به زمین می‌رسد محل زایش سیاست ایرانی است. به این ترتیب رسیدن زمین به آسمان و آسمان به زمین گویای محل پدیداری تدبیر

حکمت نظری انقلاب نیز توجه کنیم، یعنی باید هم کارگزاری دانشی مؤثر در انقلاب را بفهمیم و هم علوم انسانی شکل گرفته در ارتباط با این کارگزاری دانشی را درک کنیم (که آن را می‌توان آگاهی بر آگاهی نامید). وی در ادامه مباحثش به طرح فرضیه خود پرداخت و شرح داد: فرضیه بنده مرکب و حائز دو بخش است. بخش نخست فرضیه این است؛ دولت تراز اسلامی که در رویکرد امام خمینی (ره) صورت‌بندی شده است را باید در هم‌آیی سنت عملی ایرانی و فقه که معرف وجهی مهم از سنت نظری ایرانی است، سراغ گرفت. جزء دوم فرضیه نیز این است که مراتب مختلف این با هم آمدن دولت و فقه، معرف تحقق و تشدید هرچه بیشتر خودآگاهی ملی ایرانی است؛ چرا که جان‌مایه سنت ایرانی تدبیر شرایطی است که به این تلاقی بیانجامد (یعنی اگر به سنت ایرانی نظر افکنیم درخواهیم یافت که سنت ایرانی میل و نیل به تلاقی دولت و فقه دارد و این همان چیزی بود که با امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی به فراز تاریخی خود رسید). بر این اساس در اینجا جایگاه دیسپلین فقه سیاسی مشخص می‌شود. دیسپلین فقه سیاسی محل ملاقات فقه و سیاست به‌مثابه ارکان سنت ایرانی است؛ این دیسپلین بیش از هر دیسپلینی راه به فهم آن نحوه‌ای از آگاهی می‌تواند بگشاید که انقلاب درون آن، و در امتداد تحول تاریخ ناشی و منشعب از آن، رخ داد. مبلغی در تبیین این مسئله به‌کارکرد دیسپلین فقه سیاسی در فهم نظام آگاهی ایرانی پرداخت و افزود: دیسپلین فقه سیاسی، خبر از آن حکمت عملی به‌لحاظ تاریخی تداوم یافته‌ای می‌آورد که ظرفیت مؤثر در به‌هم رسیدن فقه و دولت را هر بار در مرحله‌ای بالاتر



آگاهی و ایستمه (آنجایی که فقه سیاسی به جهان بیرون نظر دارد)، سطح دکترین (یعنی آنجایی که فقه سیاسی به خودش نظر دارد) و سطح کنش‌گری (یعنی آنجایی که فقه سیاسی به حوزه عمومی نظر دارد)؛ در این سه حوزه می‌توان فهمید که امام خمینی (ره) چگونه فقه سیاسی را ارتقاء می‌بخشد و توانست آخرین و جدی‌ترین فراز از به‌هم رسیدن دولت و فقه را در تاریخ آگاهی ایرانی شکل بخشد. در سطح نظام آگاهی، امام خمینی (ره) نگاهی به جهان بیرون دارد که از دو حوزه سیراب می‌شود؛ این دو حوزه را عدالت و انقلاب‌گری و نیز آزادی و مشارکت عمومی تشکیل می‌دهند. در سطح دکترین امام خمینی (ره) فرازترین مرحله از حکومت‌گرایی را، که مبتنی بر لحاظ ضرورت رویکرد به حکومت در چارچوب طرح آن به‌مثابه مقدمه و جوب است، پیش کشید. همچنین آنچه امام (ره) در سطح کنش‌گری انجام داد، این بود که برخلاف فقیهان پیش از خود که در ارتباط با دیگران پای در عرصه سیاست گذاشته بودند، مستقلاً در این عرصه گام نهاد.

مردن به‌مثابه آن امر کلی سر بر آسمان ساییده‌ای است که پای در زمین امر جزئی اخلاقی و هویتی دارد و با وجود کل‌اندیشی دل‌مشغول مناسبات خرد، بیرونی و روابط محیطی است. دکتر مبلغی شرح داد: اگر به تاریخ فقه سیاسی بنگرید درخواهید یافت که این فقه هر زمان میان ایرانیان بسط و گسترش پیدا کرده دل‌مشغول امر دولت شده و به یک معنا کوشیده است تا تأملات فقهی را با امر کلان‌نگر سیاسی درآمیزد، شما اگر به مکتب نجف نگاه کنید، چنین دل‌مشغولی پریسامدی را در آن نمی‌یابید، اما قم معرف روندی سیاست‌نگر است؛ همچنین اگر به بغداد نگاه کنید چنین رویکردی را در آن پیدا نمی‌کنید، اما در اصفهان این رویکرد را مشاهده می‌کنید. فقه سیاسی که ما را در فهم انقلاب اسلامی کمک می‌کند، می‌توان در سه سطح به بحث گذاشت؛ به‌عبارت دیگر ما به یک روش و منطق شناختی نیاز داریم که راه به پیچیدگی فقه سیاسی ببرد و فهمی از نسبت دولت و فقه در آن حاصل آوریم. این سه سطح به تحلیل و توضیح نحوه رویکرد به انقلاب درون فقه سیاسی به ما کمک کند. این سه سطح عبارتند از نظام سطح



## دکتر نجفی در مصاحبه با ایران دیلی: رئیس از هویت ایرانیان در برابر ظالمان جهانی، محافظت کرد

روزنامه ایران دیلی که به زبان انگلیسی منتشر می‌شود، در شماره دوشنبه هفتم خرداد (۲۷ می ۲۰۲۴) خود مصاحبه‌ای از دکتر نجفی، رئیس پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی منتشر کرد که طی آن دکتر نجفی گفته است «رئیس از هویت ایرانیان در برابر ظالمان جهانی، محافظت کرد».

All right reserved by Iran Newspaper

.All rights reserved. © 1994-2024

Iran Daily

Raisi protected Iranians' identity against global tyrants

Iranian colonial studies' seeks to understand' the historical reactions of the Iranian nation to the colonialists

As international tensions continue to rise and we witness various internal and external crises, it becomes increasingly evident that the more Iranians achieve self-awareness, the less vulnerable they become to colonial exploitation in its many forms. This self-awareness can protect their human, material, and spiritual resources from being plundered. Dr. Mousa Najafi, a full professor of political science at the Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), currently heads this significant center for humanities. One of his most important projects is "Iranian Colonial Studies," which aims to offer a new perspective on colonialism and its operations within Iran's geographical and political landscape. Dr. Najafi has made significant contributions to the intellectual foundation of the Islamic Revolution through his noteworthy publications, such as "The Philosophy of the Islamic Revolution and

Our Future," "Constitutional Studies," "The History of Political Developments in Iran," and "The Postmodern Revolution and Islamic Civilization." In this interview, he elucidates the importance of Iranian identity and the role of Shiism in shaping this dynamic identity, which has manifested itself in the establishment of the Islamic Republic's political system

By Amirhossein Somali

Guest contributor



### **Mokhber:** No shift in Iran's approach toward Muslim, allied countries





**Nader Shah retreated from nation-building?**

Yes! Nader Shah had no cultural policy. He dreamed of an Eastern Islamic Empire, and his close associates were mostly Afghans and Sunnis who did not believe in Shia Islam. The second figure was Reza Shah, who also tried to halt Shia nation-building. He not only turned his back on this nation-building but also on Shia Islam. He disrupted the Shia nation-building process, but because Shia Islam had become intrinsic to Iranian society, neither Nader Shah nor Reza Shah could succeed, which is why both their dynasties were short-lived. The result of Shia nation-building was that a figure like Imam Khomeini could effectively utilize and guide the existing capacity. The movements of Nader Shah, Reza Shah, and later Mohammad Reza Shah, along with the radical modernism that came to Iran, opposed this Shia nation-building. The superiority of the Islamic Republic over these movements lies in its ability to revolutionize and establish a system and civilization because it reinstated the natural process. Imam Khomeini's skill was at seeing Shia Islam and national identity as a continuum, avoiding any inherent conflict between the two.

**How can we balance nationalism and Ummah-ism?**

It's a very difficult task. These two concepts do not easily align and there are inherent conflicts. For instance, even now, some within the country question why we invest so much in other Islamic countries that are neither Iranian nor Shia. In my view, one figure who has successfully maintained this balance is Qassem Soleimani. He was both a patriot and an international figure of resistance, a Shia and an Iranian, and everyone considered him one of their own. He was an extraordinary individual.

So, reality surpasses theory and we can observe it tangibly? Yes, it is tangible. Soleimani didn't invent anything; he discovered that there is an inherent balance within the Islamic Revolution. More precisely, Soleimani wasn't an exceptional figure who just presented a balanced interpretation of the Revolution; he embodied the Revolution itself. Anyone deviating from this balance faces difficulties.

If we trace the process of nation-building you mentioned through subsequent historical periods, we see this concept manifesting in critical moments such as colonial encounters and invasions from the north and south. Based on this, when conflict arose between colonial powers and Iran, which element of Iranian identity did colonialism most strive to eliminate?

The first thing colonialism attempts to do is to disrupt this balance. It does not want this issue to persist, as it is dangerous for colonial powers. The balance between identity and civilization is a threat. In the face of colonialism, we see Islamic awakening, which is the root of the Islamic Revolution.

At every stage of colonial intrusion, there has been a corresponding identity-based Islamic awakening, showing that the Islamic community is vibrant and resistant to exploitation. Unlike African or East Asian societies, Iran's Islamic society is alive and responsive. When enemies have invaded militarily, there has been a military response; when they have invaded culturally, the response has been cultural; and when they have invaded politically, the response has been political. Today, their incursion is civilizational, encompassing military, political, cultural, and economic elements, with stronger software. Consequently, the Islamic awakening's response must also be civilizational.

You view history as a series of "evolutionary ruptures" and believe that Nader Shah and Reza Shah created significant breaks. Following them, colonialism introduced a second rupture, sustaining its impact for 50 years until the historical self-awareness achieved through the Islamic Revolution ended it. However, we must acknowledge that colonialism afflicted Iranian society and continues to evolve in new and complex forms. In this context, how should we understand this phenomenon to prevent further ruptures? How should a historically self-aware Iranian confront it?

Ruptures are never absolute. Even during the Pahlavi era's disruption, there was continuity, and the Shia community did not disintegrate. If we were to identify who more astutely sought to destroy

the Iranian nation, it would be Reza Shah. He aimed to eradicate religion, correctly understanding that completing this task was essential to creating a rupture. During Mohammad Reza Shah's reign, the rupture was mainly political, with attempts to undermine religion through cultural efforts. However, both underestimated the power of religion. They believed they could reverse-engineer the Safavid initiative and change Iran's religion. However, changing a religion is not an easy task; it is not something to be taken lightly. Meanwhile, the clergy seized the opportunity, preserving the religious aspect of society. They thought they could impose a secular interpretation of religion, unaware that Shia Islam is constantly evolving and regenerating. Shia Islam is essentially a comprehensive movement, continuing its work independently. They did not anticipate that Shia Islam would emerge so strongly and manifest itself as a national revolution. Our intellectuals also failed to understand the people's true nature.

The current Islamic movement in Iran is entirely inspired by Shia teachings, which enabled it to balance diverse opinions effectively. Many Salafi movements are rooted in Wahhabism, whereas Shia Islam in Iran sought to return to its principles. Additionally, alongside the jurisprudence and teachings of the Ahl al-Bayt, we have philosophy, mysticism, and Islamic civilization. These elements combined to shape a unique movement.

Why has Iran, despite being one of the world's major powers at certain times, never been a colonialist?

Examining both ancient and modern history reveals that Iranians, even when they were among the world's most powerful nations, largely refrained from colonialism and barbarism. Unlike many empires, Iranian conquests seldom left a legacy of poverty, exploitation, and savagery. In ancient times, Iran stood against the colonial expansions of the Greeks and Romans. During the 10th and 11th centuries, they opposed Portuguese and Spanish aggressors. In later centuries, they endured much suffering at the hands of Western imperialists, especially the British. More recently, Iran has been a staunch opponent of American bullying and excessive demands, striving

to remain a proud and dignified nation. This has been particularly evident through the global revolution known as the Islamic Revolution, which defends the identity and character of Iran and other Muslims.

The study of Iranian colonialism encompasses the millennia-long story of a nation that has neither been a dominator nor submissive, remaining vibrant and active to this day. Consequently, the body of work on Iranian colonial studies, and more specifically Iranian Islamic colonial studies, seeks to develop and evaluate a native perspective on this global phenomenon. Colonial powers, alongside their territorial conquests, focused on eradicating the identities of their colonies and imposing new ones, marking a new era in their global strategy. This included efforts to globalize European languages, such as replacing Persian with English in India and promoting French in parts of the Mediterranean and Asia. This focus should not be confused with the natural spread of some languages as the scientific lingua franca; rather, it underscores the critical role of academic studies in the process of colonial domination.

In this context, the significant and complex field of "Orientalism" should not be overlooked. This 19th-century Western initiative aimed to understand the East from a Western perspective, portraying Eastern peoples as primitive and irrational. Such depictions justified Western paternalistic superiority and domination. This perspective justified the supposed need for entities like the East India Company, symbolizing Western superiority and the early efforts of Orientalism. Consequently, the implementation of colonialist ideologies pushed the West forward while keeping the East in a state of backwardness. From this perspective, colonial studies, both consciously and subconsciously, can address one of the most critical questions for Eastern societies regarding their relative underdevelopment compared to Western societies—a question that encompasses much of the Eastern identity and character.

Thus, understanding Iranian colonialism can clarify why Iranians, even at their most powerful, generally avoided colonial exploitation and barbarity. The primary reason for backwardness, stagnation, and sometimes decline in various civil sectors is the pervasive and pernicious phenomenon of colonialism.

**What are the driving forces behind the civilization-building of Iranian identity?**

The identity that leads to our civilization has two main pillars. The first pillar is bringing religion from the margins to the center, opposing secularism. Currently, the clergy holds power, and the

religious fabric of society remains strong. The Islamic Revolution has significantly contributed to this. The scholars of Qom, the Assembly of Experts, religious teachings, and the deep-rooted presence of Shia Islam in Iranian society collectively moved religion from the periphery to the center. Although religion was on the margins back then, it had the power to critique the status quo effectively. Consequently, the Shah felt compelled to visit religious sites like Mashhad and Mecca and support religious institutions. His father, who ignored these aspects, was quickly rejected by the people.

The social base of the revolution started with small Quranic and religious gatherings. Initially, it began in high schools and then spread to universities. In Isfahan, teachers were the leaders of the Revolution, followed by merchants. Contrary to communist narratives, the working class and peasants were the last to join. The cultural sector dominated the Revolution because it was not class-based. Workers showed their support in the final years, mainly to assert their labor rights. The second pillar is "resistance to domination," which has not developed as much as the first. Resisting domination requires a deep understanding of colonialism. Today, there are fair-minded researchers in the West documenting the crimes of colonialism.

**How do you evaluate the status of the decolonization movement in the world?**

A powerful decolonization movement has emerged in the West. Numerous associations have been formed, and they are unwilling to comply with colonial norms. Although the decolonization movement was initially dominated by Marxists, today other academic streams are also seriously addressing this issue. Half of our recently published collection on colonial studies is composed of original works, while the other half includes works by researchers in this field. Some books and writings related to decolonization are dominated by leftist perspectives. However, thanks to extensive scholarly efforts, the Islamic Revolution has reached a level of understanding that allows us to view colonialism independently without being aligned with either the left or the right.

Since this movement is based in Iran, we have named it "Iranian Colonial Studies." It seems we are at the beginning of this journey and need to mature further. Our focus is on filling a 45-year gap in this field. There has been significant neglect in this area, and one of our tasks is to monitor the existing efforts. We must make every effort to thoroughly and comprehensively introduce and promote the foundational aspects of Shia identity without hesitation.



Soleimani was not an exceptional figure who just presented a balanced interpretation of Iran's 1979 Revolution; he embodied the Revolution itself.



## در نگاه ویکمین جلسه شورای پژوهشی پژوهشگاه فرهنگ و مطالعات فرهنگی گرامی داشت یاد و خاطره شهدای خدمت و تقدیر از خدمات آنان

آل هاشم، امام جمعه تبریز؛ دکتر امیر عبدالهیان، وزیر محترم امور خارجه؛ دکتر مالک رحمتی، استاندار آذربایجان شرقی و همراهان ایشان، گفت: با وجود از دست دادن این شهدای بزرگوار و عزیز، شاهد تداوم وجود ثبات در ارکان و وضعیت کشور بودیم. در واقع بنیان و اساس استقلال و ثبات کشور پس از صفویه، به صورتی استوار و پابرجا بنا نهاده شده است و این ثبات و استقلال از آن زمان تاکنون در کشور حفظ شده است که میراثی ارزشمند و گران بها بوده و امید است مردم و مسئولان ارزش و بهای این میراث عظیم را به خوبی دریابند.

دکتر نجفی با اشاره به جمله‌ای از مرحوم آیت‌الله مدرس مبنی بر اینکه مردم ایران می‌دانند خدمتگزارانشان تا چه زمانی خوب هستند، به مراسم تشییع پرشکوه و حماسی شهدای خدمت اشاره کرد و ادامه داد: مراسم تشییع شهدای خدمت همچون مراسم سردار شهید قاسم سلیمانی بسیار باشکوه و با حضور گسترده و انبوه مردم در شهرهای مختلف برگزار شد و این حکایت از آن دارد که تشخیص مردم، تشخیصی بسیار دقیق است و آنان، مردمی دقیق و آگاه هستند و به خوبی خدمتگزارانشان را می‌شناسند.

پنجاه و یکمین جلسه شورای پژوهشی پژوهشگاه فرهنگ و مطالعات فرهنگی خرداد ماه در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد و اعضای شورا، ضمن گرامی داشت یاد و خاطره شهدای خدمت، شهید آیت‌الله ابراهیم رئیسی، رئیس‌جمهور کشورمان و هیأت همراه، از درگاه حق تعالی برای آنان طلب رحمت و علو درجات کردند. در این جلسه علاوه بر ادامه بحث و تبادل نظر درباره بیانیه مأموریت پژوهشگاه در برنامه راهبردی چهارساله پژوهشگاه؛ با توجه به صدور احکام رئیس‌ان و اعضای کمیسیون‌های هیأت ممیزه، اعضای شورا بر تسریع و تداوم فعالیت‌های مرتبط با درخواست‌های ارتقاء اعضای هیأت علمی پژوهشگاه و سایر مراکز و مؤسساتی که مسئولیت بررسی درخواست‌های آنها بر عهده پژوهشگاه است، تأکید کردند.

### دکتر نجفی: مراسم تشییع پرشکوه و حماسی شهدای خدمت نشان داد مردم به خوبی خدمتگزارانشان را می‌شناسند

در ابتدای جلسه دکتر موسی نجفی، رئیس پژوهشگاه، پس از درود و صلوات بر پیامبر خاتم صل‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت معصوم علیهم‌السلام، با اشاره به واقعه تلخ سقوط هلی‌کوپتر و شهادت آیت‌الله رئیسی، رئیس‌جمهور محترم؛ حجت‌الاسلام و المسلمین



### دکتر فوزی: شهید ابراهیم رئیسی الگوی سیاستمدار اخلاق‌گرا، عدالت‌خواه و مردمی در تاریخ ایران بود

دکتر یحیی فوزی، معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی پژوهشگاه، نیز با اشاره به ضایعه مهم شهادت رئیس‌جمهور و همراهان ایشان گفت: سخت‌کوشی، عدالت‌خواهی و فسادستیزی شهید آیت‌ا... رئیسی خصلتی بسیار مهم و برجسته بود و صداقت و تلاش مستمر ایشان برای حل مشکلات مردم و کشور و اصلاح ساختارهای ناکارآمد به مردم نوید آینده بهتری را می‌داد و یاد و راه ایشان به‌عنوان یک سیاستمدار اخلاق‌گرا و عدالت‌خواه و مردمی در تاریخ سیاسی آینده ایران برجسته و ماندگار خواهد ماند.

این اتفاق ناگوار نشان داد که مردم دولتمردان صادق و پرتلاش را به‌خوبی تشخیص داده و قدردان آنها هستند و اضافه کرد که ویژگی‌های شخصی این شهید عزیز که موجب چنین محبوبیتی شد و همچنین دلایل و پیامدهای حضور چشم‌گیر و گسترده اقبال مختلف مردم در مراسم تشییع شهدای خدمت و پیامدهای بین‌المللی و منطقه‌ای آن نیز از جمله موضوع‌های مهمی است که قابلیت تحلیل از ابعاد گوناگون را دارد و لازم است در نشست‌های تخصصی در پژوهشگاه مورد تحلیل و بحث قرار گیرد تا بتواند چراغ راه آینده و کمک‌کننده به سیاست‌گذاری‌های آتی باشد.

اعضای شورای پژوهشی نیز ضمن گرامی‌داشت یاد و خاطره شهدای خدمت، شهید آیت‌ا... ابراهیم رئیسی، رئیس محترم جمهور و هیأت‌همراه، از درگاه حق تعالی برای آنان طلب رحمت و علو درجات کردند.

در بخش دیگری از جلسه، رئیس پژوهشگاه و اعضای شورای پژوهشی، حضور دکتر فرهاد زیویار به‌عنوان عضو شورای پژوهشی را تبریک و به ایشان خوش‌آمد گفت و اظهار امیدواری کرد این شورا بتواند بیش از پیش با بهره‌گیری از توانمندی‌ها و دیدگاه‌های ایشان،

در تحقق اهداف و مأموریت‌های خود موفق باشد.

### صدر احکام رؤساء و اعضای کمیسیون‌های هیأت ممیزه

در ادامه جلسه دکتر حمیدرضا دالوند، رئیس دبیرخانه هیأت ممیزه پژوهشگاه، با اشاره به صدور احکام دوره جدید اعضای هیأت ممیزه و رؤساء کمیسیون‌ها و اعضای آنها توسط وزارت علوم، تحقیقات و فناوری گفت: پس از اتمام دوره عضویت اعضای هیأت ممیزه پیشین، براساس سیاست‌ها و رویکرد مبتنی بر مشارکت و بهره‌گیری از دیدگاه‌ها و نظرات اعضای هیأت علمی در امور مختلف و همچنین بهره‌گیری از سلاطین و دیدگاه‌های متنوع در ترکیب کمیسیون‌ها از سوی مدیریت پژوهشگاه، به منظور تعیین اعضاء انتخابات برگزار و فهرست منتخبین به وزارت علوم، تحقیقات و فناوری اعلام شد. با وجود وقفه صورت‌گرفته، در نهایت با توجه به پیگیری‌های صورت‌گرفته توسط رئیس محترم پژوهشگاه و تأیید وزارت علوم، احکام اعضای هیأت ممیزه و سپس رؤسای کمیسیون‌ها و اعضای آنها صادر شد.

دکتر دالوند با اشاره به ترکیب اعضای کمیسیون‌ها و تبریک به اعضای منتخب ادامه داد: در این دوره نیز مطابق با سیاست بهره‌گیری حداکثری از ظرفیت‌ها و توانمندی‌های اعضای هیأت علمی داخل پژوهشگاه، تلاش شد تا اعضای کمیسیون‌ها و رؤسای آنها از پژوهشگاه باشند. وی اظهار امیدواری کرد: با توجه به صدور احکام، با همکاری رؤسای کمیسیون‌ها و اعضای آنها، تسریع لازم در فرایند بررسی درخواست‌های ارسال شده از سوی اعضای هیأت علمی پژوهشگاه و سایر مراکز و مؤسساتی که مسئولیت بررسی پرونده‌های ارتقاء و تبدیل وضعیت اعضای آنها به پژوهشگاه به‌عنوان مؤسسه معین و اگذار شده است، صورت گیرد.





وی در پایان مباحث خود، بیانیه مأموریت پیشنهادی خود را قرائت کرد. طرح و اجرای پژوهش‌های بنیادی و کاربردی؛ تکیه بر باورها و ارزش‌ها و موارث فکری فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی؛ اولویت درایت وضع کنونی، نقد، نظریه‌پردازی و آینده‌پژوهی؛ و ترویج و بسط دانش خلاقانه از علوم انسانی در جهت نیل به خودآگاهی تاریخی از مؤلفه‌های اصلی متن پیشنهادی دکتر بنایی بود.

سپس اعضای شورا به بحث و تبادل نظر درباره پیشنهادهای ارائه شده پرداختند. اهمیت توجه به تأمل در بنیادهای علوم انسانی در بیانیه مأموریت پژوهشگاه؛ توجه و بهره‌گیری از ظرفیت‌ها و پژوهش‌های پیشین صورت گرفته در پژوهشگاه در این زمینه؛ توجه به جایگاه پژوهشگاه به‌عنوان یک مرکز ستادی تسهیل‌گر و بستر ساز برای انجام پژوهش‌های مختلف؛ ضرورت و اهمیت توجه به اولویت‌های پژوهشی مصوب پژوهشگاه؛ اهمیت فعالیت‌های بین‌رشته‌ای در تدوین بیانیه مأموریت؛ و... از مهم‌ترین محورهای مورد بحث اعضای شورا بود.

با توجه به نکات پیشنهادی مقرر شد، بیانیه مأموریت توسط مدیریت نظارت، ارزیابی و تضمین کیفیت تدوین و در جلسات بعدی مورد بحث و بررسی بیشتر قرار گیرد.

تعویق برگزاری انتخابات رؤسای پژوهشکده‌ها و مراکز پژوهشی پژوهشگاه به دلیل شرایط کنونی کشور باوجود تمهیدات صورت گرفته از سوی مدیریت نظارت، ارزیابی و تضمین کیفیت پژوهشگاه؛ و بحث و تبادل نظر در زمینه مزایای کارکنان غیر هیأت علمی پژوهشگاه از دیگر بخش‌های جلسه شورا بود.

### ادامه بررسی بیانیه مأموریت برنامه راهبردی پژوهشگاه

در بخش دیگری از جلسه شورا و در ادامه مباحث جلسه گذشته در زمینه تدوین سند راهبردی پژوهشگاه، دکتر مسعود رضایی، مدیر نظارت، ارزیابی و تضمین کیفیت پژوهشگاه، با اشاره به مباحث صورت گرفته در جلسه پیشین شورا درباره بیانیه مأموریت برنامه راهبردی چهارساله آتی پژوهشگاه و پیشنهادهای مطرح شده از سوی اعضا، متن پیشنهادی بیانیه را قرائت کرد. سپس مطابق با مباحث مطرح شده در جلسه گذشته، دکتر مهدی بنایی جهرمی، مدیر گروه پژوهشی مطالعات میان‌فرهنگی متن پیشنهادی خود را مطرح و گفت: پرسش از مأموریت پژوهشگاه می‌تواند در دو سطح و به دو طریق مطرح شود: به‌عنوان پرسشی اداری یا پرسشی فلسفی. در واقع پرسش از مأموریت هر علم، پرسشی فلسفی است که تنها بیرون و فراتر از حدود مسائل آن علم می‌تواند طرح شود و پاسخ یابد؛ چراکه هر علمی در مرتبه‌ای فروتر از خودآگاهی به آن علم است.

دکتر بنایی طرح پرسش اداری از بیانیه مأموریت را برآورنده و تأمین‌کننده نیازی سازمانی دانست و ادامه داد: در این طریق، پاسخ را باید برحسب توافق با اسناد بالادستی و به اقتضای سیاست‌های کلان کشور و به نحوی شامل و جامع پی گرفت. این مهم را می‌توان از طریق و به هدایت تأمل در سه پرسش محوری (چیستی، چگونگی و چرایی) و با نقد و بررسی تعاریف گذشته با بهره‌گیری از: ۱. تقسیم و تنظیم مفاد تعاریف گذشته در سه محور پرسش‌های مذکور؛ ۲. حذف موارد قابل اندراج؛ ۳. رعایت اصل ابهامات مفید عمومیت؛ و ۴. حذف یا تغییر کلمات فاقد توجیه مأموریتی بازتعریف کرد.



## در جلسه شورای تحصیلات تکمیلی صورت گرفت: بررسی برنامه درسی رشته‌های مختلف مقطع دکتری پژوهشگاه

### بررسی امکان پذیرش دانشجو در مقطع کارشناسی ارشد در پژوهشگاه

سپس مطابق دستور جلسه مقرر شورا، موضوع پذیرش دانشجو در مقطع کارشناسی ارشد در پژوهشگاه مورد بحث و تبادل نظر اعضای شورا قرار گرفت. ابتدا دکتر روح‌ا... کریمی، مدیر تحصیلات تکمیلی پژوهشگاه به فرصت ایجاد شده برای پژوهشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی به منظور جذب دانشجو در مقطع کارشناسی ارشد اشاره کرد و گفت: با توجه به مباحث مطرح شده در مجمع پژوهشگاه‌ها و مراکز و مؤسسات پژوهشی کشور و پیگیری‌های رئیس‌ان این مراکز، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری با جذب دانشجو در مقطع کارشناسی ارشد در پژوهشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی موافقت کرد و در این زمینه مکاتبات صورت گرفت که مراکزی که تمایل به جذب دانشجو در این مقطع دارند، اعلام آمادگی نمایند. دکتر کریمی با اشاره به فرصت بسیار اندک در نظر

جلسه شورای تحصیلات تکمیلی پژوهشگاه روز سه‌شنبه مورخ هشتم خرداد ماه با حضور اعضای شورا برگزار شد. در این جلسه اعضای شورا درباره برنامه‌های درسی دانشجویان رشته‌های مختلف مقطع دکتری فعال در پژوهشگاه از جمله درس‌های پایه، الزامی و تخصصی به بحث و تبادل نظر پرداختند. همچنین موضوع پذیرش دانشجو در مقطع کارشناسی ارشد در پژوهشگاه برای سال‌های آتی نیز از دیگر موضوعات مورد بحث در این جلسه بود.

در ابتدای جلسه دکتر موسی نجفی، رئیس پژوهشگاه، پس از درود و صلوات بر پیامبر خاتم صل... علیه وآله وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام، بر اهمیت برنامه‌ریزی مناسب در زمینه دروس مختلف دانشجویان رشته‌های مختلف دوره دکتری پژوهشگاه به‌ویژه در دروس پایه به منظور افزایش آگاهی و دانش آنان در زمینه مباحث اساسی علوم انسانی با رویکرد تمدنی تأکید کرد.



با توجه به مصوبات پیشین شورا در زمینه برنامه‌های درسی، مقرر شد چهار واحد دروس پایه، شامل دو واحد درس مفاهیم اساسی علوم انسانی و دو واحد درس تمدن پژوهی به صورت مشترک و در یک کلاس برای همه دانشجویان رشته‌های دکتری جدیدالورود برگزار گردد.

بر اساس نظر اعضای شورا مقرر شد چهار واحد درس الزامی شامل دو واحد درس روش تحقیق و دو واحد درس تاریخ تفکر در ایران معاصر (با تأکید بر استعمار، هویت و تجدد) باشد. هشت جلسه از ۱۶ جلسه درس تاریخ تفکر در ایران معاصر برای برخی رشته‌ها همچون تاریخ ایران بعد از اسلام، علوم سیاسی - اندیشه سیاسی، جامعه‌شناسی مسائل اجتماعی ایران، حکمت متعالیه و فلسفه دین به صورت مشترک و هشت جلسه دیگر نیز با مسئولیت و محوریت مباحث مورد نظر پژوهشکده‌های ذی ربط برگزار گردد.

همچنین مقرر شد مسئولیت ۱۰ تا ۱۲ واحد دروس تخصصی و الزامی باقیمانده بر عهده پژوهشکده‌ها باشد. ضرورت برنامه‌ریزی برای ارائه حداقل و حداکثر چهار تا شش واحد درسی در هر نیمسال از دیگر مصوبات شورای تحصیلات تکمیلی بود.

گرفته شده برای پاسخ به این مکاتبه ادامه داد: پس از دریافت نظر مسئولان پژوهشکده‌ها و بر اساس گفت‌وگوهای صورت گرفته و با توجه به اتمام زمان اعلام نیاز، طی سال آتی تحصیلی امکان جذب دانشجو در مقطع کارشناسی ارشد در پژوهشگاه فراهم نشد. مدیر تحصیلات تکمیلی پژوهشگاه با اشاره به نظر رئیس پژوهشگاه مبنی بر طرح موضوع در شورای تحصیلات تکمیلی در این زمینه به منظور بحث و تبادل نظر برای سال‌های بعد در صورت اعلام وزارت، از اعضای شورا خواست دیدگاه‌ها و نکات خود را مطرح نمایند.

بررسی محدودیت‌ها و منابع پژوهشگاه برای پذیرش دانشجو در مقطع کارشناسی ارشد؛ ارزیابی رشته‌های دارای ظرفیت برای پذیرش دانشجو در مقطع کارشناسی ارشد؛ تسهیلات و امکانات مورد نیاز دانشجویان این مقطع شامل کلاس‌های درس، کتابخانه و... از مهم‌ترین محورهای مورد بحث و تبادل نظر اعضای شورا مقرر شد در برخی رشته‌ها که شرایط مورد نظر شورا را داشته باشند، تصمیم‌گیری لازم به صورت موردی پس از طرح موضوع در جلسات آتی شورا صورت گیرد.

#### بررسی برنامه درسی رشته‌های دکتری فعال در پژوهشگاه

در بخش بعدی جلسه شورا و در ادامه مصوبات صورت گرفته در جلسات پیشین شورا درباره برنامه‌های درسی رشته‌های دکتری فعال در پژوهشگاه، اعضای شورا به بحث و تبادل نظر درباره درس‌های پایه، الزامی و تخصصی هریک از رشته‌ها پرداختند.



## در پنجاه و دومین جلسه شورای پژوهشی پژوهشگاه انجام شد: تصویب برنامه های پژوهشی پیشنهادی اعضای هیأت علمی پژوهشگاه

بالای فعالیت‌ها و کارهای صورت گرفته در دولت شهید آیت‌آ... رئیسی، می‌توان ادعا کرد که ایشان ملاک‌ها و معیارهای فعالیت‌ها را بالا برده است و سطح انتظار از رئیس جمهور بعدی نیز بیشتر شده و به همین نسبت مردم انتظار دارند خدمات و برنامه‌ها و فعالیت‌های بیشتر توسط دولت بعدی انجام گردد.

### انتخاب رئیس پژوهشگاه از اعضای آن از مهم‌ترین خواسته‌های اعضای پژوهشگاه بوده است

دکتر نجفی در ادامه با پیوند برقرار کردن میان برنامه‌ها و اقدامات صورت گرفته در کشور با فعالیت‌ها و اقدامات صورت گرفته در پژوهشگاه، به تشریح بخشی از فعالیت‌ها و برنامه‌های صورت گرفته در پژوهشگاه در برخی از ابعاد پرداخت. رئیس پژوهشگاه با تأکید بر ارتقای جایگاه شورای پژوهشی در این دوره و بهره‌گیری از نظرات و دیدگاه‌های اعضای شورا در بررسی مسائل مختلف و اتخاذ تصمیم و نیز رویکرد و سیاست مدیریت پژوهشگاه در بهره‌گیری از خرد جمعی و و پرهیز از یکجانبه‌گرایی ادامه داد: ضرورت دارد همه اعضای پژوهشگاه نسبت به جایگاه و اعتلای موقعیت پژوهشگاه حساسیت و تعصب لازم را داشته باشند.

پنجاه و دومین جلسه شورای پژوهشی پژوهشگاه بیست و یکم خرداد ماه در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد. در این جلسه علاوه بر تنفیذ و تصویب برنامه‌های پژوهشی انفرادی (نوع الف) پیشنهادی اعضای هیأت علمی پژوهشگاه‌های مختلف پژوهشگاه، دکتر سیدروح‌آ... شهابی، رئیس پژوهشگاه اخلاق و تربیت، به‌عنوان نماینده شورای پژوهشی در کارگروه اخلاق در پژوهش، و دکتر الهام ابراهیمی، مدیر گروه پژوهشی مدیریت، به‌عنوان نماینده شورای پژوهشی در شورای نظارت، ارزیابی و تضمین کیفیت پژوهشگاه انتخاب شدند.

### دکتر نجفی: حجم برنامه‌ها و فعالیت‌های شهید آیت‌آ... رئیسی، منجر به بالا رفتن معیارها در خدمت‌رسانی دولت به مردم شده است

در ابتدای جلسه دکتر موسی نجفی، رئیس پژوهشگاه، پس از درود و صلوات بر پیامبر خاتم صل‌آ... علیه وآله و سلم و اهل بیت معصوم علیهم السلام، با اشاره به گستردگی و افزایش فعالیت‌ها، برنامه‌ها و اقدامات صورت گرفته در طول مدت ریاست جمهوری شهید آیت‌آ... رئیسی و بالارفتن سطح ملاک‌ها و انتظارات از رئیس جمهور بعدی گفت: با توجه به حجم



زمینه فشارهای مختلفی به مدیریت پژوهشگاه تحمیل شده است. به‌عنوان مثال هرچند تعدادی از اعضای هیأت ممیزه مرکزی پژوهشگاه، بنا به قوانین موجود از اعضای سایر مراکز و دانشگاه‌ها به پیشنهاد وزارت علوم، تحقیقات و فناوری منصوب شدند اما در ترکیب ریسان کمیسیون‌ها و اعضای هیأت ممیزه تلاش شد تا از اعضای داخل پژوهشگاه انتخاب شوند.

### پرهیز از برخورد سیاسی با اعضای هیأت علمی و بهره‌گیری از سلائق و دیدگاه‌های مختلف سیاسی در شوراها و کارگروه‌های مختلف پژوهشگاه

رئیس پژوهشگاه در بخش دیگری از سخنان خود با اشاره به پرهیز از برخورد مدیریت پژوهشگاه با اعضای که دارای نگرش‌های سیاسی مختلف بودند ادامه داد: در دوره مدیریت فعلی پژوهشگاه تلاش شد تا با وجود شکل‌گرفتن چالش‌های سیاسی مختلف در کشور و طرح برخی مسائل از سوی اعضای پژوهشگاه، خللی در برنامه‌ها و امور مختلف مالی، اداری و پژوهشی آنان شکل نگیرد. دکتر نجفی تأکید کرد: در مدیریت‌های پیشین با پدید آمدن هر موضوعی همچون برجام یا استیضاح یک وزیر یا... از اعضای پژوهشگاه خواسته می‌شد تا در حمایت یا ممانعت از آن موضوع مشارکت کنند اما در این دوره با تأکید بر جایگاه علمی پژوهشگاه، از صورت گرفتن چنین اقداماتی با وجود شکل‌گرفتن وقایع مختلف خودداری شد. از اینرو همواره رویکرد و نگرش علمی در برخورد با مسائل مختلف مورد تأکید و تأیید مدیریت پژوهشگاه همراه با سعه صدر بوده و از رفتارهای هیجانی و سیاسی پرهیز شده است.

بدیهی است در هر مقطع نقاط قوت و ضعف وجود داشته باشد اما نباید نادیده گرفت که هریک از رؤسای پیشین پژوهشگاه، باعث رشد و پرورش آن در ابعاد خاصی شده‌اند. وی مدیریت فعلی پژوهشگاه را نیز خالی از نقاط ضعف ندانست و ضمن تأکید بر اهمیت ارزیابی و تحلیل اعضای شورای پژوهشی در زمینه نقاط ضعف و قوت مدیریت پژوهشگاه گفت: در این دوره نیز، مدیریت پژوهشگاه تلاش داشته است تا علاوه بر بهره‌گیری و تقویت نقاط قوت دوره‌های پیشین، نسبت به رفع کاستی‌ها و ضعف‌ها در ابعاد دیگر اقدام لازم را با کمک و بهره‌گیری از نظر اعضای شورا و خرد جمعی صورت دهد. دکتر نجفی شناخت این نقاط ضعف را نه تنها حاصل مراوده نزدیک با ریسان پیشین پژوهشگاه، بلکه حاصل عضویت و حضور خود در پژوهشگاه دانست و همین امر را (که در این دوره نخستین بار رئیس پژوهشگاه از داخل پژوهشگاه منصوب شد) یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین نکات دوره مدیریت فعلی پژوهشگاه برشمرد که با توجه به حضور اعضای با نگرش‌ها و جناح‌های مختلف سیاسی در پژوهشگاه، این مطالبه را که رئیس پژوهشگاه از اعضای خود پژوهشگاه باشد، از مهم‌ترین مطالبات اعضای پژوهشگاه تلقی کرد.

### اهمیت بهره‌گیری از ظرفیت‌ها و توانمندی‌های اعضای داخل پژوهشگاه در سطوح مختلف مدیریت پژوهشگاه

رئیس پژوهشگاه نکته مهم دیگر در سیاست‌های مدیریت این دوره پژوهشگاه را بهره‌گیری از ظرفیت و توانمندی اعضای داخل پژوهشگاه با نگاه‌ها و سلائق مختلف به‌ویژه در واگذاری مناصب و عضویت شوراها و مختلف برشمرد و ادامه داد: هرچند در این



پس از طرح مسائلی از سوی اعضای شورا و ارائه توضیح رئیس‌ان پژوهشکده‌های ذی‌ربط، برنامه‌های پژوهشی پیشنهادی، مورد تنفیذ و تصویب قرار گرفتند.

### انتخاب نمایندگان شورای پژوهشی در کارگروه اخلاق در پژوهش و شورای نظارت، ارزیابی و تضمین کیفیت پژوهشگاه

بخش پایانی جلسه شورا، به تعیین نماینده شورای پژوهشی در کارگروه اخلاق در پژوهش و شورای نظارت، ارزیابی و تضمین کیفیت پژوهشگاه اختصاص داشت. در این بخش و پس از اعلام اعضای حقیقی و حقوقی کارگروه اخلاق در پژوهش و شورای نظارت؛ از سوی اعضای شورا دکتر سید روح‌الله شهابی، رئیس پژوهشکده اخلاق و تربیت، به‌عنوان نماینده شورای پژوهشی در کارگروه اخلاق در پژوهش، و دکتر الهام ابراهیمی، مدیر گروه پژوهشی مدیریت، به‌عنوان نماینده شورای پژوهشی در شورای نظارت، ارزیابی و تضمین کیفیت پژوهشگاه انتخاب شدند.



افزایش بودجه پژوهشگاه در دوره کنونی؛ حفظ استقلال پژوهشگاه با تکیه بر توانمندی علمی و اجرایی اعضای پژوهشگاه و عدم اجازه دخالت در امور و برنامه‌های مختلف پژوهشگاه از سوی نهادهای مختلف؛ ارتقاء جایگاه پژوهشگاه در میان مؤسسات و مراکز آموزشی و پژوهشی به‌ویژه با برگزاری برنامه‌هایی که برای اولین بار در تاریخ پژوهشگاه از رسانه ملی به‌صورت زنده پخش شد؛ اصلاح وضعیت برنامه‌ها و مزایای رفاهی کارکنان پژوهشگاه؛ میدان دادن و بهره‌گیری از نیروهای جوان در مناصب مختلف به‌ویژه ریاست پژوهشکده‌ها و مراکز پژوهشی پژوهشگاه؛ بازسازی و تجهیز سالن‌ها و ساختمان‌های پژوهشگاه به‌ویژه ساختمان مرکزی پژوهشگاه؛ صیانت از اموال و املاک پژوهشگاه همچون جلوگیری از تصرف ساختمان پژوهشکده دانشنامه‌نگاری و اعاده املاکی همچون ملک قلهک؛ محوریت یافتن شورای پژوهشی در مباحث مختلف مرتبط با پژوهشگاه و بهره‌گیری از نظر اعضای شورا در اتخاذ تصمیم درباره مسائل اداری و علمی؛ طرح مسائل علمی در شورای پژوهشی به‌ویژه فهم پژوهش و پژوهشگاه و تمایز آن از دانشگاه و... از دیگر محورهای مورد اشاره رئیس پژوهشگاه در این بخش بود.

### تنفیذ و تصویب برنامه‌های پژوهشی پیشنهادی اعضای هیأت علمی پژوهشگاه

در بخش بعدی جلسه دکتر مهدی معین‌زاده، مدیر پژوهشی پژوهشگاه، عناوین و مجریان برنامه‌های پژوهشی انفرادی (نوع الف) پیشنهادی اعضای هیأت علمی از پژوهشکده‌های مختلف پژوهشگاه ازجمله پژوهشکده دانشنامه‌نگاری؛ پژوهشکده تاریخ و فلسفه علم؛ پژوهشکده اقتصاد؛ و پژوهشکده مطالعات اجتماعی را قرائت کرد.



## گزارش نشست «زمان، خانواده و مطالعات قرآنی»



نخستین نشست علمی گروه پژوهشی مطالعات زنان و خانواده پژوهشکده علوم اجتماعی با همکاری پژوهشکده مطالعات علوم قرآنی با محور «زنان، خانواده و مطالعات قرآنی» بیست و هفتم خردادماه در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به دو صورت حضوری و مجازی برگزار شد. سخنرانان این نشست، دکتر مریم صانع پور (استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)، دکتر فروغ پارسا (دانشیار پژوهشکده مطالعات علوم قرآنی) و دکتر هادی رهنما (استادیار پژوهشکده مطالعات علوم قرآنی) بودند و دبیری علمی نشست نیز بر عهده دکتر مالک شجاعی (استادیار پژوهشکده فرهنگ معاصر) بود.

در آغاز، دکتر مالک شجاعی، دبیر علمی نشست، با اشاره به مسئله زنان و خانواده در سطح جهان، جهان اسلام و ایران گفت: مسئله زنان و خانواده همواره در سطح جهان، جهان اسلام و ایران و حتی ساحت سیاست و کنش‌گری اجتماعی، مسئله جدی بوده است. بحث حقوق زنان به اتکاء آموزه‌های فطری و انسانی عدالت در فرهنگ‌های مختلف، از طرف زنان و برخی مردان با کوشش‌ها و کوشش‌هایی همراه بوده است. در حوزه ادیان ابراهیمی، یهودیت، مسیحیت و اسلام نیز تلاش‌هایی برای خوانش متون مقدس؛ تورات، انجیل و قرآن به‌عنوان متون محوری ادیان شده تا ببینند از منظر زنانه‌نگر آیا می‌توان به خوانش و تفسیری متفاوت از تفسیر نگاه غالب که عقلانیت مذکر است دست یافت؟ البته این ماجرا صرفاً در حوزه الهیات نبوده و در حوزه فلسفه نیز بوده است.

دکتر شجاعی ادامه داد: زمانی که ادبیات فمینیستی را نگاه می‌کردم، مردان نقش‌آفرینی هم در این حوزه بودند مانند جان استوارت میل و حتی نیچه که با وجود خوانش دلالت‌های زن‌ستیزانه‌ای در آثارش هست، Perspectivism آن‌طور که برخی مفسران تاریخ فلسفه می‌گویند، برای بحث زنان، مبناء قرار گرفته است. در ایران جدا از میراث ارزشمندی که قبل از اسلام دوره باستان داشته و همچنین دوره اسلامی، در دهه ۴۰ نیز مباحثات و مناقشات جدی درباره زنان داریم که دو نمونه شاخص آن آثار مرحوم دکتر علی شریعتی و مرحوم استاد شهید مطهری است. در

گروه پژوهشی مطالعات زنان و خانواده پژوهشکده علوم اجتماعی  
با همکاری پژوهشکده مطالعات علوم قرآنی برگزار می‌کند:

**سلسله نشست‌های  
گروه پژوهشی مطالعات زنان و خانواده پژوهشکده علوم اجتماعی  
نشست اول: زنان، خانواده و مطالعات قرآنی**

**سخنرانان:**  
دکتر مریم صانع پور  
(استادیار پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)  
دبیری زنانه در قرآن کریم

دکتر فروغ پارسا  
(دانشیار پژوهشکده مطالعات علوم قرآنی)  
مطالعه تحول جایگاه فرهنگی، سیاسی و اقتصادی زن پس از اسلام

دکتر هادی رهنما  
(استادیار پژوهشکده مطالعات علوم قرآنی)  
روابط قدرت و مالکیت در خانواده‌نگاری به فضای گفتگو از حقوق زنان در قرآن کریم

**دبیر علمی نشست:**  
دکتر مالک شجاعی (استادیار پژوهشکده فرهنگ معاصر)

زمان: یکشنبه ۲۷ خرداد ماه ۱۴۰۳ ساعت: ۱۰ تا ۱۲  
مکان: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سالن ادب

پیوند ورود به نشست:  
<https://webinar.ihcs.ac.ir/rooms/zlj-pix-b2n-yjt/join>

ذاتی انسان بماهو انسان، ویژگی‌های عقلانیت مذکر و مؤنث نیز معرفی شده تا مخاطبان بدانند که جامعه انسانی جزء با مشارکت این دوگونه عقلانیت به کمال نمی‌رسد؛ اما متأسفانه همواره در تاریخ «قرآن‌اندیشی» فقط صداهای مردانه به گوش رسیده و به‌ندرت طنین «تدبری زنانه در قرآن» شنیده شده



است؛ تدبری زنانه که بر اساس آموزه‌های قرآنی برخی مؤلفه‌هایش عبارتند از: مهرورزی، حیات‌گرایی، شهودگرایی اشراقی، تعامل هم‌افزایانه، استبدادگریزی، جمع‌گرایی، عاقبت‌اندیشی، عدالت‌خواهی، آزادگی، گفت‌وگو محوری برهانی، صلح‌طلبی، فضیلت‌گستری، آگاهی‌بخشی، دیگر دوستی مراقبتی، و جمال‌طلبی. دکتر صانع‌پور ضمن ارائه نمونه‌ای اجمالی از «تدبر زنانه در قرآن» بر اساس شاخصه‌های «عقلانیت زنانه» به روایت قرآن کریم افزود: امید است که صداهای زنانه بیشتری در آینده قرآن‌اندیشی بشنویم.

مجموعه آثار مرحوم شریعتی جلد ۲۱، ایشان به‌خوبی اهم مسائلی که از افق دینی درباره زنان مطرح شده که معروف‌ترین آن کتاب «فاطمه فاطمه» است، سمینار زنان، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان که سال ۵۰ در حسینیه ارشاد به چاپ رسیده است. مرحوم شهید مطهری نیز در کتاب نظام حقوقی زن در اسلام، مسئله حجاب، اخلاق جنسی در اسلام و از آن مهم‌تر در جلد پنج یادداشت‌هایشان کار بکری انجام دادند که ۳۰۰ صفحه فقط مسائل زنان و خانواده و ۷۵ مسئله را در حوزه مطالعات زنان و خانواده به‌عنوان مسائل فوری و فوری مطرح کردند. در عصر حاضر، معاصرین در دنیای عرب و در ایران نیز به این مسئله اندیشیده‌اند. از جمله می‌توان به آثار دکتر محسن بدره (عضو هیأت علمی دانشگاه الزهراء) اشاره کرد که کار ارزشمندی در حوزه گفت‌وگوی میان اسلام و فمینیسم انجام دادند. رساله ایشان در دانشگاه تربیت مدرس نیز در همین فضا بوده است. در بین خانم‌ها می‌توان به آثار دکتر توفیقی: کتاب روش‌های مدرن تفسیر متون مقدس که یک فصل آن درباره خوانش‌های زنانه‌نگر از متون مقدس است، اشاره کرد. سال گذشته هم کاری درباره آیات بحث‌انگیز قرآن مانند آیه ۳۴، ۳ و ۱۱ سوره نساء، ۲۲۸ بقره، ۲۸ یوسف توسط دکتر محمدحسن شیرزاد در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، منتشر شده است.

### تدبری زنانه در قرآن

در ادامه نشست، دکتر مریم صانع‌پور درباره «تدبری زنانه در قرآن» سخن گفت. وی به عقلانیت مذکر و مؤنث در نگرش توحیدی قرآن پرداخت و ادامه داد: در نگرش توحیدی قرآن علاوه بر ویژگی‌های عقل





## درآمدی بر تحول جایگاه فرهنگی سیاسی اقتصادی زن پس از اسلام

سخنران بعدی نشست، دکتر فروغ پارسا سخنانش را درباره «درآمدی بر تحول جایگاه فرهنگی سیاسی اقتصادی زن پس از اسلام» ارائه داد و گفت: اسلام و آموزه‌های قرآنی در ۱۵ سده پیش از این تحول عمده‌ای در جایگاه زنان پدید آورد و امتیازات فرهنگی و حقوق اجتماعی و سیاسی و اقتصادی ویژه‌ای برای زنان قایل شد، اگرچه زنان مسلمان در ادوار مختلف، هرگز به‌طور کامل از این حقوق بهره نبردند. قرآن کریم در آیات مختلفی، با انگاره فرودست بودن جنس زن مقابله کرده و برعکس زن را مایه مهرورزی و آرامش خانواده معرفی کرده است. زن و مرد از نگاه قرآن در کرامت انسانی و آفرینش برابر هستند و در همه شئون و معنویات، اوامر و نواهی الهی و ثواب و عقاب اخروی به یکسان مورد توجه قرار گرفته‌اند. بیش از آن در بهره‌مندی از دسترنج و فعالیت اقتصادی و نیز مشارکت در بسیاری از امور اجتماعی تفاوتی ندارند. نظریه‌پردازان حرکت‌های اجتماعی زنان مسلمان، تبعیض‌های جنسیتی نسبت به زنان را حاصل دیدگاه‌های مردسالارانه و تفسیرهای نادرست از قرآن دانسته و برای استیفای حقوق برابر زنان، خوانش و تفسیر نوینی از قرآن کریم با روش‌های هرمنوتیکی را مورد استفاده قرار داده‌اند.

## روابط قدرت و مالکیت در خانواده

در ادامه این نشست، دکتر هادی رهنما، در سخنرانی با موضوع «روابط قدرت و مالکیت در خانواده؛ نگاهی به فضای گفت‌وگو از حقوق زنان در قرآن کریم» سخن گفت. او در ابتدا به این نکته که در ذهن و زبان ما، سخن از «حقوق زن در جامعه» حاکم است و ناهشیار، همین مفصل‌بندی اندیشه و بیان را در کلام الهی جست‌وجو می‌کنیم، اشاره کرد و ادامه داد: گمان می‌کنیم در وحی محمدی (ص) نیز باید سخن از کلیت «جامعه» باشد و باید که به دنبال بیان‌های مرتبط با زن به‌مثابه «جزء مستقل نه-مرد» در «جامعه» باشیم. اما آن‌گاه که با هشیاری بر نگرش‌های عادت شده، به سراغ قرآن کریم می‌رویم، سخن قرآن را دیگرگون می‌یابیم. دکتر رهنما خاطر نشان کرد: در یادمان وحی محمدی (ص) سخن از زنان و مردان، به‌مثابه اجزاء مستقل و رقیب در جامعه نیست، بلکه سخن از همبستگی و تعامل زن و مرد و حقوق و مسئولیت‌هایشان در «موقعیت»‌های شکل‌گیری، دوام یا فروپاشی نهاد خانواده است. مسئله و جهت اساسی سخن خداوند تحقق قسط در روابط زن و شوهر برای تثبیت و دوام نهاد خانواده است؛ مطلوبی که از مسیر «تنظیم روابط قدرت و مالکیت» میان زن و شوهر دنبال شده است.



## گزارش نشست «اسنادی از فرهنگ و کوش زردشتی»

کشورهای پیشرفته نگاهی بیندازیم می‌بینیم که همه یا بسیاری از اسناد و تصویرها را در وبگاه خودشان با کیفیت بالا بارگذاری کرده‌اند و هر کسی به‌آسانی می‌تواند آنها را دریافت کرده و از آنها بهره‌برد. چنانکه موزه هنر متروپولیتن نیویورک یا مؤسسه اسمیتسونین یا کتابخانه دانشگاه هاروارد تصویرهای با کیفیتی از آثار باستان‌شناختی ایرانی و نایرانی و اسناد و تصویرهای ارنست هرتسفلد باستان‌شناسی که در ایران به کاوش پرداخت و چیزهایی از این دست را بارگذاری کرده‌اند و به‌آسانی می‌توان آنها را دریافت و استفاده کرد.

آریامنش با اشاره به انتشار آلبوم عکس‌خانه کاخ گلستان در فضای مجازی گفت: آلبوم عکس‌خانه کاخ گلستان که به‌تازگی منتشر شده نشان می‌دهد چه آثار ارزنده‌ای در کشور هست که هر کدام پرتوی درخشان بر تاریخ ایران می‌افکنند و هر کدام از این تصویرها چگونه می‌تواند تاریکی‌های تاریخی ما را در این دوره روشن کند اما شوربختانه برخی آنها را در کنجی نگهداری می‌کنند و اجازه دسترسی آسان به آنها را نمی‌دهند. امیدواریم که همچون موزه‌ها و کتابخانه‌های معتبر جهان، این اسناد و تصویرها با کیفیت درخور و ارزنده در وبگاه موزه‌ها و کتابخانه‌های ما قرار گیرد تا همگان به‌ویژه پژوهشگران از آنها بهره‌برند.

نشست «اسنادی از فرهنگ و کوش زردشتی» با سخنرانی دکتر حمیدرضا دلوند، دکتر محمد جعفری قنواتی، دکتر فرزانه گشتاسب و با حضور نویسنده کتاب، دکتر مهرداد قدردان و به دبیری علمی، دکتر شاهین آریامنش بیستم خردادماه در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد.

در ابتدای نشست دکتر آریامنش طی سخنانی گفت: اسناد بسیاری از فرهنگ و آداب و رسوم و سنت زردشتی بازمانده و به امروز رسیده است که بررسی و پژوهش درباره آنها و نیز انتشار آن اسناد پرتوهای ارزنده‌ای بر این فرهنگ می‌اندازد.

آریامنش با یادی از دکتر محمدابراهیم باستانی پاریزی استاد سرشناس تاریخ گفت: استاد زنده‌یاد باستانی پاریزی آرشویو را «مارشویو» می‌نامید و بر این باور بود که برخی همچون مار بر اسناد چنبره می‌زنند و اجازه پژوهش درباره آنها را نمی‌دهند که شوربختانه هنوز نیز چنین است و دسترسی به سند و تصویر و چیزهایی از این دست در ایران به‌آسانی شدنی نیست و پژوهشگران برای استفاده از این اسناد و تصویرها باید نه هفت خوان بلکه هفتاد خوان را سپری کنند و پس از آنکه از واپسین خوان نیز گذشتند با چیزی روبه‌رو می‌شوند که کیفیتش درخور نیست.

او درباره دسترسی به اسناد در کشورهای دیگر گفت: اگر به کتابخانه‌ها و مراکزهای اسناد و موزه‌های



وی افزود: این مسئله را پیشتر مری بویس مطرح کرده بود که آتش آن سه روستا که حتماً برای خودشان آتش بهرامی داشته‌اند از کاریان فارس به فسا و پس از مدتی جابه‌جایی، به یکی از این سه روستا رسیده است. به‌هر روی، آتش آذرفرنبغ به سه مثلث احمدآباد، تُرک‌آباد و شریف‌آباد رسیده و بعد همراه با آتش بهرام هر یک از این روستاها، در شریف‌آباد نگهداری شده است. هم‌اکنون در روستای شریف‌آباد سنگی هست که یادگار یکی از آتشکده‌هاست. دکتر قدردان آمده‌اند و همه مطالبی را که در مورد آتشکده آذرفرنبغ در کتاب‌های تاریخی و آثار بویس وجود داشته، دوباره ارزیابی کرده‌اند و با اطلاعات شفاهی‌ای که از مردم روستای شریف‌آباد به‌دست آورده‌اند، سنجیده و ارزیابی کرده‌اند و در کتاب خود تاریخچه کاملی از آتشکده آذرفرنبغ و سرنوشت آن ارائه داده‌اند که بسیار مهم است.

دکتر گشتاسب افزود: به گمان من، انتقال آتش آتشکده آذرفرنبغ به روستای شریف‌آباد، یا آن مثلثی که گفتیم، به نکته مهمی اشاره می‌کند و آن این است که موبدانی در آن مثلث وجود داشته‌اند و سپس‌تر در شریف‌آباد متمرکز شده‌اند که جزو رده‌های مهم و بزرگ موبدان بوده‌اند. به‌خاطر این که می‌دانیم آتش آذرفرنبغ، در طبقه‌بندی آتشکده‌ها، آتش متعلق به موبدان بوده و کسانی که مراقبت و نگهداری از این آتش را برعهده داشته‌اند، جزو رده مهم موبدان بوده‌اند. این را ما از چند اطلاع دیگر هم به‌دست می‌آوریم. مثلاً این که تُرک‌آباد به روستای موبدانشین شهرت داشته است. در کرمان هم این را داریم. در روستاهای زرتشتی‌نشین کرمان روستای قناتستان به روستای موبدان شهرت داشته است. در روستاهای یزد هم روستای موبدانشین داشته‌ایم.

گشتاسب درباره جایگاه آتش آذرفرنبغ گفت: واژه شاه‌آذرخرو همان واژه آذرفرنبغ است. یکی از نیایشگاه‌هایی که در شریف‌آباد هنوز هم وجود دارد، به‌همین نام خوانده می‌شود. برپایه بررسی‌ای که در کتاب دکتر قدردان شده، آتش آذرفرنبغ احتمالاً در این جایگاه قرار داشته و همراه آتش بهرام‌های دیگر، در یک‌جا، در آتشکده اصلی و بزرگ شریف‌آباد، قرار گرفته است. اطلاع دیگری که داریم از خود موبدان شریف‌آباد است؛ از نام‌های آن‌ها و رد پای سنت‌های زرتشتی که آن‌ها را چگونه منتقل کرده‌اند. می‌دانیم یک موبد بزرگ که سنت موبدان زرتشتی را به هند می‌برد و به پارسیان می‌آموزاند، موبد جاماسب ولایتی بوده است. او از خاندان موبد مرزبان بوده و این موبد مرزبان از شمار خاندان‌های مهم موبدان شریف‌آباد

او در پایان گفت: پژوهش دکتر مهرداد قدردان را ارج می‌نهمیم که توانستند اسنادی را زنده کنند و با چاپ آنها، دست‌کم متن اسناد را از گزند روزگار حفظ کنند. فرهنگ بهدینان شریف‌آباد اردکان یزد در سه دفتر منتشر شده که دفتر یکم: آداب و رسوم کهن و گویش نام دارد. دفتر دوم که شامل سندهایی است به سرگذشت دبستان جمشیدی به‌عنوان خاستگاه فرهنگی مردمان روستای شریف‌آباد اردکان پرداخته است و دفتر سوم گرمابه نام دارد که بررسی حمام‌های شریف‌آباد می‌پردازد. دو سازه که یکی در سال ۱۳۲۴ خورشیدی و دیگری پس از پایان کارکرد گرمابه نخست در سال ۱۳۵۷ خورشیدی به بهره‌برداری رسیدند.



### بوی گل سرخ؛ اشاره به ایزد سروش است

دکتر گشتاسب، در نقد و بررسی کتاب فرهنگ بهدینان شریف‌آباد اردکان یزد گفت: بخش نخست کتاب فرهنگ بهدینان شریف‌آباد اردکان یزد، تحلیل داده‌هاست که دربردارنده چند بخش است: میراث موبدان و آداب و رسومی مانند جشن‌ها و رسوم درگذشتگان و آداب کهن. در بخش میراث موبدان، یکی از مهم‌ترین مطالبی که به آن پرداخته شده، بحث آتش و آتشکده‌های این روستا است. شاید مهم‌ترین سخنی که می‌توان به آن اشاره کرد، بحث آتش آذرفرنبغ است که می‌دانیم یکی از سه آتشکده مهم زرتشتیان در زمان ساسانیان بوده است. برپایه نظریه‌ای که هست آتش آذرفرنبغ به روستای شریف‌آباد منتقل و نگهداری شده است. ما در مورد آن سه آتشکده بزرگ ساسانی یعنی آذرفرنبغ، آذرگشسب و آذربرزین مهر با این سؤال روبه‌رو هستیم که مکان‌شان کجا بوده است؟ و پس از اسلام، آتش این آتشکده‌ها به کجا منتقل شده و چه سرنوشتی پیدا کرده است؟

بوده است. جاماسب ولایتی استاد داراب کومانا بود؛ یعنی همان موبدی که انکتیل دوپرون سه‌سال در نزد او سنت زرتشتی را یاد گرفت. می‌دانیم که دوپرون چه کار بزرگی کرده و چه اثری در انتقال کتاب اوستا به اروپا و ترجمه و چاپ آن داشته است. بنابراین این نکته هم اهمیت دانش موبدان شریف‌آباد را نشان می‌دهد.

وی افزود: نکته دیگر که باز شناسای دانش موبدان شریف‌آباد است، بحث دست‌نوشته‌های اوستاست. پس از این که دکتر مزداپور مقاله مهم «چند دست‌نویس نویافته اوستا» را در سال ۱۳۸۷ نوشت و چاپ کرد، گروهی به سرپرستی پروفیسور کانترا به ایران آمدند و دست‌نوشته‌های نویافته را که بیش از صد دست‌نویس است، بررسی کردند. حاصل آن بررسی‌ها آن بود که می‌خواهند ویرایش جدیدی از اوستا به دست بدهند. آن دست‌نوشته‌ها در کتابخانه‌های ایران و خانه‌های مردم پراکنده بود. مهم‌ترین آن‌ها نیز متعلق به موبدان شریف‌آباد بوده است. یکی از خاندان‌هایی که بسیار نقش مهمی در کتابت دست‌نویس‌های اوستا داشته، خاندان موبد مرزبان بوده است. باید توجه داشت که اوستایی که گلدنر فراهم کرده برپایه دست‌نوشته‌های پارسیان هند بوده و خیلی کم از اوستاهای ایران استفاده کرده است.

دکتر گشتاسب ادامه داد: از همه این سخن‌ها که در کتاب دکتر قدردان آمده، می‌توان این نتیجه را گرفت که منطقه‌ای که شریف‌آباد در آن قرار دارد، چه نقش مهمی در حفظ میراث موبدان زرتشتی داشته است. اهمیتی هم که موبدان شریف‌آباد داشته‌اند، شاید در درجه اول به‌شمار آید. یک نمونه دیگر که شاید دیگران کمتر به آن توجه داشته‌اند اما دکتر قدردان به آن پرداخته است، بحث میراث موبدان از راه وقف‌نامه‌ها است که در انجمن زرتشتیان شریف‌آباد وجود دارد. در کتاب دکتر قدردان این‌ها بررسی و آگاهی‌های تازه‌ای ارائه شده است. اما پیشنهاد من این است که نام‌های موبدان شریف‌آباد و تعدادشان آورده شود و آن نام‌ها با اثری مانند روایات داراب هرمزدیار سنجیده شود. دیگر موبدانی هم که در محله موبدان بزرگ ساکن بوده‌اند، اهمیت دارند. از این راه است که جایگاه موبدان شریف‌آباد و تغییراتی که در عناوین آن‌ها شده، مشخص می‌شود و خواهیم دانست که عنوان‌هایی مانند هیربد چه تغییری کرده و اینکه آیا در شریف‌آباد عنوان دستور دستوران داشته‌ایم؟ و آتش‌بند و ده‌موبد هر کدام چه کاری برعهده داشته‌اند و کارهایی که موبدان به آن پرداخته‌اند غیر از اینکه مثلاً فتوا می‌داده‌اند یا پاسخ نامه‌ها را می‌نوشته‌اند و

اوستا را کتابت می‌کرده‌اند چه بوده است؟ گشتاسب به گزارش آیین‌های شریف‌آباد که در کتاب قدردان آمده است، اشاره کرد و گفت: در بخشی از کتاب نیز به آداب و رسوم روستای شریف‌آباد پرداخته شده است که بسیار اهمیت دارد. اهمیت و ارزش آن در این است که جشن‌هایی در شریف‌آباد برگزار می‌شود که برخی از آن‌ها کاملاً منحصر به فرد است. به این معنی که رد پای آن‌ها را فقط در این روستا می‌یابیم. برای نمونه، گهنباری که در شریف‌آباد برگزار می‌شود با گهنبارهای روستاهای زرتشتی‌نشین یزد تفاوت دارد. این، خیلی مهم است. هیرمبا هم تنها در شریف‌آباد برگزار می‌شود. اهمیت آن در این است که جشن سده‌ای که در منابع اسلامی از آن اطلاع داریم، در دهم بهمن ماه برگزار می‌شود، اما جشن هیرمبا در ۲۵ آذر برگزار می‌شود. مری بويس که در این باره مقاله مستقلی نوشته است، اشاره کرده که هر دو جشن با عدد صد ارتباط دارند. برداشت بويس این است که این که ما صد روز به پیشواز نوروز برویم، یک نگاه مثبت‌اندیش و خوش‌بینانه نسبت به آینده است که سازگار با روحیه زرتشتیان است. جالب است که جشن هیرمبا تنها در روستای شریف‌آباد مانده است.

این سخنران سپس افزود: جشن مهرایزدی هم که در روستای شریف‌آباد برگزار می‌شود، خیلی خاص است. سنت‌های قدیمی، فقط جشن مهرگان را حفظ کرده‌اند. رسوم پنجه با فروردینگان آخر سال کاملاً متفاوت است. رسمی که در شریف‌آباد هست، تنها در این روستا باقی مانده است. در کتاب آقای قدردان به جزییاتی اشاره شده که به هیچ‌وجه در کتاب مری بويس نیست. آن جزییات بسیار اهمیت دارد. یکی از جزییات، واژه‌های آیینی است که ثبت آن‌ها خیلی مهم است. دکتر قدردان این کار را انجام داده‌اند. یا خوراکی‌های آیینی، یا اشاره‌ای که شده که روستاییان شریف‌آباد باور دارند که بوی خوشی که در گل سرخ هست به ایزد سرش تعلق دارد. یا سیر و سداب در سمت چپ موبد قرار می‌گرفته است که اشاره‌هایی نمادین است.

## هر کاری در جهت شناسایی و حفظ و ترویج سنت

### ایرانیان درخور تقدیر است

دکتر دالوند در سخنرانی خود گفت: ما ایرانیان دچار انقطاع تاریخی نشدیم و هم زرتشتیان و هم مسلمانان ایران، حافظ سنت‌های پیشین خود بوده‌اند. خوشبختی دیگری هم که در سنجش با دیگر جامعه‌ها داشته‌ایم این بوده که بخشی از جامعه ایرانی این فرصت را

## مهاجرت دستوران دستور از فارس به منطقه کویری ایران، بسیار آگاهانه انجام گرفته است

دکتر قنوتی در ادامه این نشست گفت: این کتاب، در سنجش با بسیاری از کتاب‌هایی که در حوزه آداب زرتشتیان نوشته شده، به‌نظرم چند پله بالاتر و ارزنده‌تر است. پژوهشگر آشنا با چارچوب تحقیق بوده است. به سخن دیگر، می‌دانسته که چه کار می‌خواهد بکند و نخواست زود به نتیجه برسد. این، برای یک محقق بسیار اهمیت دارد. پژوهشگر توان تحمل رنج‌های یک تحقیق علمی را داشته است و می‌داند که تحقیق علمی نیازمند رنج‌کشیدن و تلاش کردن است و دوندگی.

قنوتی ادامه داد: به گمان می‌رسد که مهاجرت دستوران دستور از فارس به منطقه کویری ایران، بسیار آگاهانه انجام گرفته است. وجود سه زیارتگاه پیر سبز، پیر هریشت و پارس‌بانو، این نکته را تأیید می‌کند. هنگامی که آتشکده‌های اصلی به سبب حمله اعراب کارکرد خود را از دست دادند، زیارتگاه‌ها عاملی برای تجمع و تمرکز بهدینان شدند. خود فرهنگ موجود در منطقه کویری هم کمک کرده است؛ چون مردمی که در کویر زندگی می‌کنند اهل مدارا و تساهل هستند.

## شریف‌آباد، جایگاه سنت‌های خراسان و سیستان است

مهرداد قدردان، نویسنده کتاب سه‌جلدی «فرهنگ بهدینان شریف‌آباد اردکان یزد» گفت: شریف‌آباد مهم است چراکه فرهنگ و سنت‌هایی که در آنجا به‌جا مانده اهمیتش را نشان می‌دهد. زمانی که موبدموبدان به حاشیه کویر می‌آید سنت شیز از راه خراسان و سیستان و کرمان به حاشیه کویر راه پیدا می‌کند. از طرف جنوب نیز ارتباط وسیعی میان موبدان شریف‌آباد و کرمان بوده است و موبدان‌شان مرتب دادوستد داشته‌اند. این دادوستد را تنها و تنها در ارتباط میان شریف‌آباد و کرمان می‌بینیم و بدین‌گونه سنتی از خراسان و سیستان به شریف‌آباد منتقل می‌شود. سنت شیز از راه از راه قم و نطنز و اردستان هم به عقدا می‌آید. آشتی‌دهنده آن بخش‌هایی که به‌احتمال از ندوشن آمده، پیربانو (پارس‌بانو) است و آتش در مثلث ندوشن - پارس‌بانو - عقدا قرار می‌گیرد. منطقه هفتادُر در مسیری است که میان عقدا و تُرک‌آباد است. موبدان، این‌جا باید بوده باشند. هفت آتشکده هفتادُر آثارشان هنوز هست و چهارتای آن‌ها پیدا شده است. سنت‌ها از این راه می‌آمده و سپس رسیده به تُرک‌آباد و احمدآباد و شریف‌آباد، در سده هشتم قمری.

فراهم آورده تا به‌گونه عینی بدانیم که گذشته ما چگونه بوده است. جامعه زرتشتی، تصویری زنده از گذشته باستانی ماست.

وی افزود: یکی از ویژگی‌های خوب جامعه زرتشتی آن است که همواره جامعه‌ای پاک بوده است و بسیار معتقد به عدالت و انسانیت و معتقد به خداوند. از همین رو، هیچ‌گاه گذشته ایران آن‌گونه نبوده که سرافکنده باشیم. اگر به نقش تاریخی جامعه زرتشتی نگاه کنیم خواهیم دانست که میراثی است



که نمی‌توان از آن چشم پوشید و ما مدیون و مسئول هستیم در برابر این سنت و میراث زرین و پُرافتخار. پس هر کاری که در جهت شناسایی، شناساندن، حفظ و ترویج و نگهداری این سنت انجام بگیرد چه به‌دست جامعه زرتشتی، چه به‌دست ایرانیان مسلمان و چه به‌دست غیر ایرانیان درخور تقدیر است.

دالوند در پایان گفت: دستوران شریف‌آباد و تُرک‌آباد، در روزگار خودشان، شأنیت تاریخی‌شان را دریافته‌اند و بصیرت و فهم تاریخی داشته‌اند. اگر آن فهم تاریخی نبود، کاری نمی‌کردند. هر موبدی، در هر روزگاری که حفظ میراث گذشته کرده است، تنها یک کتاب نیافریده، بلکه یک جریان ساخته و نوشتن را امری الهی دانسته است. این کار، بازتاب‌دهنده زمان اوست و نیز نیاز زمان. آنها تکلیف خودشان را در برابر تاریخ‌شان انجام داده‌اند. اگر ما فهم تاریخی از میراث ایرانی داشته باشیم می‌توانیم بقا پیدا کنیم، اما اگر از تاریخ و سنت‌ها و ادبیات‌مان دست بکشیم، قطعاً شکست خواهیم خورد.

خانه‌های احمدآبادی‌هایی را که به شریف‌آباد آمده‌اند، می‌شناسیم و می‌دانیم کدام‌هاست. بدین‌گونه داشته‌های فرهنگی احمدآباد به شریف‌آباد منتقل می‌شود. به‌جز دو خانواده که از نسل هشتم و ششم در شریف‌آباد بوده‌اند، بقیه مهاجر هستند. خاندان خرمشاه از خرمشاه یزد آمده‌اند و از جعفرآباد و خراسان هم در شریف‌آباد مستقر شده‌اند و دیگر جاها.

قدردان در پایان گفت: «کار من این بوده که اسناد بازمانده در شریف‌آباد را جمع‌آوری و ضبط و ثبت کنم. اسناد فراوان دیگری هست از انجمن ناصری یزد و انجمن زرتشتیان از ۱۳۱۰ خورشیدی تا ۱۳۷۶ و وقف‌نامه‌هایی که از خانه دستور نامداری به‌دست آمده که خیلی مهم هستند. باید این اسناد گردآوری شوند و کار سختی پیش روی ماست. درباره پیر سبز و پیر هریشت و پیر پارس هم باید پژوهش کرد. پژوهش درباره پیر پارس را چند ماه است که آغاز کرده‌ام. البته همه این کارها نیاز به حمایت و پشتیبانی دارد.

### اسناد را باید با امانت‌داری به آیندگان سپرده شود

مهندس سهراب سلامتی، رئیس انجمن زرتشتیان شریف‌آباد مقیم مرکز، در پایان نشست گفت: از اینکه در جمع استادان هستم، بسیار خوشحالم. ما سال‌ها در پی این بودیم که اسناد و مدارک به‌جا مانده را حفظ کنیم تا به‌دست آیندگان سپرده شود. این اسناد در خیلی از خانه‌های زرتشتیان یزد هست. تعدادی هم البته به سرقت رفته و دیگر دور از دسترس است. به‌هررو، از آقای دکتر مهرداد قدردان خواهش کردیم که ما را در این کار یاری کنند. ایشان نیز چنین کردند و ما

سپاسگزارشان هستیم. از این پس نیز پیگیر گردآوری اسناد بازمانده هستیم. امیدواریم با کاری که انجام می‌دهیم، اسناد با امانت‌داری به آیندگان سپرده شود. اگر چنین نکنیم، به مرور زمان اسناد از میان می‌روند.

قدردان درباره شکل‌گیری روستاهای تُرک‌آباد، احمدآباد و شریف‌آباد، گفت: بانیان سه روستای تُرک‌آباد، احمدآباد و شریف‌آباد، آل مظفر بوده‌اند. شاه‌شجاع، پسر امیر مبارزالدین محمد (از آل مظفر)، خود و خانواده‌اش اصالتی میبیدی دارند. پدر امیر مبارزالدین، شرف‌الدین بن منصور میبیدی بوده که در اصل از خواف آمده بودند و ریشه آن‌ها به اعراب مهاجری برمی‌گردد که در خواف جایگیر شده بودند. آن‌ها حکومت میبید و یزد را می‌گیرند و سپس امیر مبارزالدین محمد فارس و کرمان و بخش‌های بسیاری از ایران را تصرف می‌کند. پسران و دختران او این منطقه را آباد می‌کنند و کاریز می‌زنند. شریف‌آباد را شرف‌الدین محمد برادر شاه‌شجاع می‌سازد؛ تُرکان‌خاتون یکی از خواهران شاه‌شجاع تُرک‌آباد را می‌سازد و احمدآباد را یکی از نوادگان امیرمبارزالدین. این، در سده هشتم بوده است. موبد موبدان در روستای موبد‌نشین تُرک‌آباد مستقر می‌شود. در تُرک‌آباد قطعاً آتشکده داشته‌ایم و آتش کاریان در آنجا بوده، اما شعله‌ای از آن را به شریف‌آباد می‌آورند و مستقر می‌کنند که همان آذرفرنبغ است. او ادامه داد: آثار دو خانواده دستوری که در شریف‌آباد مستقر می‌شوند، هنوز هست و مکاتبات و اسناد و دفتر موقوفاتشان را بررسی کرده‌ام. آنها وقف‌نامه و گهنبار داشته‌اند. شعله آتشکده در شاه‌آذرخرو در شریف‌آباد قرار می‌گیرد.

قدردان گفت: «در سال ۱۲۲۷ خورشیدی که آغاز پادشاهی ناصرالدین‌شاه قاجار است، آخرین نفرات تُرک‌آباد از دست می‌روند و دیگر زرتشتی‌ای در آنجا نداریم. شصت نفر بوده‌اند که از پرداخت چند ریال جزیه ناتوان می‌مانند و تغییر دین می‌دهند. برخی نیز در همان حوالی احمدآباد دست به مهاجرت می‌زنند و انگشت‌شماری از آنها هم به یزد می‌روند و بقیه به شریف‌آباد می‌آیند. این هم در حوالی سال ۱۲۳۵ خورشیدی باید بوده باشد. چرا می‌گوییم ۱۲۳۵؟ چون مانکجی در همین سال دخمه شریف‌آباد را می‌سازد. پیش از آن شریف‌آبادی‌ها و احمدآبادی‌ها از دخمه تُرک‌آباد استفاده می‌کردند. دخمه تُرک‌آباد کاملاً با دخمه‌های دیگر فرق دارد و استودان‌سپاری است. موبدانی که در فارس بوده‌اند، استودان‌سپاری داشته‌اند و کوه‌سپاری. می‌دانیم که زرتشتیان شریف‌آباد چنین از دست‌رفته را در کوه سرخ کوه‌سپاری می‌کردند. قدردان برای استوار کردن استدلال خود، افزود: این که مانکجی در ۱۲۳۵ در شریف‌آباد دخمه می‌سازد، نشان می‌دهد که احمدآباد دیگر خالی از سکنه بوده است. آنها به شریف‌آباد می‌آیند و دختران و پسران‌شان با شریف‌آبادی‌ها ازدواج می‌کنند. هنوز



## گزارش نشست «حلقه مطالعات فلسفه دین قاره‌ای»

می‌تواند بر الهیات و حیاتی مبتنی باشد و لاغیر، پیدا کرده و از این نگاه عبور کنیم؛ به این معناکه از دل چارچوب تمایز اونتولوژیک و هستی‌شناسی هایدگر، می‌توانیم رهیافتی اصالتاً هستی‌شناختی و فلسفی به امر الوهی داشته باشیم، و تصویر یک الهیات عقلانی و الهیات فلسفی را ترسیم کنیم.

دکتر رجیبی در تحلیل بند ۱ سخنانش شرح داد: نخست باید گفت که بحث هایدگر در مقدمه کتاب وجود و زمان، درباره «مفهوم وجود» است نه «حقیقت وجود» به معنای عینیت خارجی. یعنی پرسش او این است که ما هر بار که می‌گوییم «چیزی هست»، چه معنایی را از این «هست» گفتن مراد می‌کنیم؟ یعنی در این «هست» گفتن، چه محتوایی را به آشکارگی درمی‌آوریم، و این مفهوم برای ما ذیل چه معنایی ممکن می‌شود؟ هایدگر در اول بند ۱ به تعبیر افلاطون در رساله سوفیست اشاره می‌کند تا نشان می‌دهد که در آن رساله نیز بحث بر سر این بوده است که ما وقتی «هست» می‌گوییم، از این «هست» چه می‌فهمیم. در آن رساله افلاطونی بحث بر این است که آیا ما «اوسیا» را به معنای «جسم» می‌فهمیم یا به معنای «ایده»؟ تفسیر هایدگر از افلاطون این است که غلبه بر این دو نگاه در فرضی صورت می‌گیرد که ما وجود به‌منزله «حیات و زندگی» بفهمیم؛ یعنی نه به‌منزله ایده و نه به‌منزله جسم. تفسیر مهمی که هایدگر در جلد ۱۹ دوره آثارش از سوفیست افلاطون به‌دست می‌دهد، این است که می‌توان «وجود» را در اندیشه پخته افلاطون، به‌صورت «توانایی مواجهه با غیر» فهمید. عنصر بنیادین پدیدارشناختی در اندیشه هایدگر نیز این است که وجود ذیل «مواجهه و ظهور و کشف» برای ما معنا دار می‌شود. پس بحث در معنا و مفهوم وجود، این است که ما چگونه می‌توانیم آن ساحت مواجهه و کشف را باز کنیم، که ذیل آن وجود به‌معنای این ربط و نسبت پدیدارشناختی، یعنی «گشودگی و در کار بودن ظهور»، برای ما ممکن شود. وقتی می‌خواهیم این معنا را بفهمیم و به آن نزدیک شویم، باید آن را از سه پیش‌فرض بیرون آوریم: مفهوم وجود به‌مثابه «کلی‌ترین»، به‌مثابه «تعریف‌ناپذیر»، و به‌مثابه «بدیهی». هایدگر سراغ این سه پیش‌داوری می‌رود، و با اینکه هیچ‌کدام را رد نمی‌کند، در ضمن تأییدش یک مسئله مهم درباره مسئله وجود را استخراج

نخستین جلسه رویداد تخصصی «حلقه مطالعات فلسفه دین قاره‌ای؛ تأملاتی در امکان فلسفه دین در اندیشه هایدگر» نهم خردادماه در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد.



دکتر احمد رجیبی در جلسه فلسفه دین و در مقدمه سخنانش گفت: هایدگر در دوره‌های مختلف اندیشه‌اش، بارها به مسئله امر الوهی اندیشیده و به آن پرداخته است و به شیوه‌های مختلفی سلباً و ایجاباً سعی کرده به این موضوع نزدیک شود یا از این موضوع فاصله بگیرد یا تعمداً آن را مسکوت بگذارد. وی ادامه داد: در این جلسه می‌خواهم به اختصار خط سیر اندیشه هایدگر را طرح کرده و خطوط کلی‌اش را در میان بگذارم. چون موضوع جلسه، کتاب وجود و زمان و بند ۱ و ۲ مقدمه کتاب است، سعی می‌کنم روی این دو بند تمرکز داشته باشم و به‌نظرم هر چه مطلب هست را می‌توان از این دو بند استخراج کرد، حتی مطالب مربوط به فهم هایدگر از امر الوهی را. همچنین به درس‌گفتار جلد ۲۳ مربوط به سال‌های ۱۹۲۶ یا ۱۹۲۷ با عنوان «تاریخ فلسفه از توماس آکویناس تا کانت»، برای تفسیر اشارات هایدگر وجود و زمان درباره امر الوهی خواهم پرداخت. سپس آن تلقی را نقد کرده و به فهمی که هایدگر در سال‌های وجود و زمان از امر الوهی دارد حمله خواهم کرد؛ البته ضابطه این نقد را باز هم از دل خود هایدگر استخراج خواهم کرد. در نقد خود نشان خواهم داد که ما می‌توانیم ضابطه مهمی برای نقد تلقی هایدگر در اینکه یک الهیات ممکن یا حتی یک بیان اونتولوژیک درباره امر الوهی، صرفاً

هایدگر در یکی از درس‌گفتارهایش می‌گوید که «هر کجا کشف (لوگوسی یعنی به شیوه انسانی) باشد، آنجا وجود است و هر جا وجود باشد آنجا کشف است»؛ و این رهیافت پدیدارشناختی به وجود است. پس اساساً پرسش از وجود راهی جز لوگوس و نحوه وجود انسان و مواجهه انسانی ندارد؛ یعنی تا مواجهه انسانی و نطق و لوگوس و سخن به معنای آغازین‌اش در کار نباشد، اساساً پرسش از وجود بی‌معناست.

او در این جا ارجاع جالبی به سوفیست افلاطون می‌دهد و می‌گوید ما وقتی درباره وجود صحبت می‌کنیم، قصه (موتوس) تعریف نمی‌کنیم. افلاطون می‌گوید فیلسوفان پیشین وقتی درباره وجود بحث می‌کردند، طوری صحبت می‌کردند که انگار برای قصه می‌گفتند. تفسیر هایدگر از این گفته افلاطون این است که بیان پیشاسقراطیان درباره موجود حقیقی، هنوز با ضابطه لوگوس سنجیده نشده بود. یعنی آن‌ها هنوز روشن نکرده بودند که معنای این «هست» گفتن چیست. یعنی در آن دوره به جای پرسش وجود، ترتب موجودات بر یکدیگر مورد بحث قرار می‌گیرد؛ به جای اینکه بگوییم آن ساختاری که بر اساس آن «هست» معنادار می‌شود چیست، مسئله را سوءتفسیر اونتیک می‌کنیم و آن ساحت «تعالی، تمایز و تقدم»، از «تعالی، تمایز و تقدم» خارج شده و ذیل فعل «هست» قرار می‌گیرد. ما باید برای اندیشه به وجود، به عرصه «ناهست» برویم، یعنی به عرصه‌ای که تعین ذیل «هست» گفتن و «موجود بودن»، سلب می‌شود تا آن تمایز بتواند خودش را نشان دهد.

### نتیجه این نگاه در الهیات

دکتر رجبی در بررسی نتیجه چنین نگاهی در الهیات، با طرح این سؤال که چه ارتباطی با امکان طرح امر الوهی یا یک فلسفه دین ممکن دارد، توضیح داد: آن‌طور که هایدگر می‌فهمد و تفسیر می‌کند، اندیشه درباره خداوند در تاریخ متافیزیک، اندیشه درباره برترین موجود یا موجود نخستین است. هایدگر تاریخ متافیزیک را ذیل مفهوم اوتوتئولوژی (هستی-خداشناسی) صورت‌بندی کرده و می‌گوید ما در طول تاریخ متافیزیک، مطلق وجود یعنی معنای وجود داشتن به‌طور عام و فراگیر را بر «موجود مطلق» یا «موجود نخستین» مبتنی کرده‌ایم. یعنی اگر می‌گوییم «مطلق وجود» معنایی دارد، آن معنا را از روی نحوه وجود موجود خاصی که «موجود مطلق» است به‌دست آورده‌ایم. یعنی متافیزیک در طرح معنای وجود، به یک موجود خاص برمی‌گردد و می‌خواهد از روی اوصاف این موجود خاص، معنای وجود را استخراج

می‌کند. در پیش‌داوری اول درباره مفهوم وجود، هایدگر می‌گوید کلیت وجود از کلیت جنس یا کلیت ناظر به موجودات فراروی می‌کند و از این‌جا اولین حیثیت ناظر به مفهوم وجود، یعنی مفهوم «تعالی» را به‌دست می‌آورد. در پیش‌داوری دوم درباره مفهوم وجود، هایدگر «تمایز اوتوتئولوژیک» را به‌دست می‌آورد. یعنی درمی‌یابیم مفهوم وجود به همان میزان که تعالی و فراروی از موجودات دارد، تمایز هم دارد. البته هایدگر تأکید می‌کند که این تمایز اوتوتئولوژیک را نباید به معنای «غیریت» فهمید. در این‌جا ما تمایز از «هست» داریم، یعنی یک سوی ماجرا «هست»، و سوی دیگر در تمایز و تقدم مطلق نسبت به «هست» صورت‌بندی می‌شود. در پیش‌داوری سوم، هایدگر به سراغ مفهوم بدهت می‌رود، و از دل آن، قید «پیشاپیش» بودن یا به تعبیری «تقدم مطلق» وجود را به‌دست می‌دهد. پس وجود نسبت به موجود، باید در تعالی و تمایز و تقدم فهمیده شود. اما درباره نسبت این نگاه با امر الوهی باید گفت که هایدگر خداوند یا امر الوهی را «وجود» نمی‌داند، یعنی این اوصاف را مستقیماً برای خدا به‌کار نمی‌برد، بلکه هایدگر حداقل در این دوره اندیشه‌اش، خدا را به یک معنای دسترس‌ناپذیر، «موجود» می‌داند. دکتر رجبی در تحلیل بند ۲ سخانش توضیح داد: در بند ۲، هایدگر ساختار صوری پرسش را مطرح می‌کند. او می‌گوید ما وقتی می‌خواهیم از وجود پرسش کنیم، این پرسش سه حیث دارد: ۱- آن چیزی که موضوع پرسش و پرسیده ماست، که همان «وجود» است، ۲- آن حوزه‌ای که به آن رجوع می‌کنیم تا از پرس‌وجو کردن در آنجا پاسخ‌مان را به‌دست بیاوریم، یعنی مرجع پرسش و جایی که پرس‌وجو از آنجا آغاز می‌شود، که از نظر هایدگر «دازاین» است، ۳- مقصود و هدف ما از پرسش، یعنی آنچه به‌وسیله این پرسش می‌خواهیم آن را به‌دست بیاوریم، که «معنای وجود» است.

مسئله اصلی بند ۲، این است که چرا باید مرجع پرسش دازاین باشد؟ در پاسخ می‌گوییم که ما پرسش وجود را در جایی طرح کردیم که «می‌گوییم چیزی هست»، و در این «هست» گفتن، مسئله وجود خودش را آشکار می‌کند و نشان می‌دهد. «گفتن» یعنی لوگوس، یعنی سخن و زبانی که دارد موجود را به ظهور و آشکارگی و بیان درمی‌آورد. پس مرجع پرسش، خود این سخن و لوگوس است. پس ما از لوگوس و سخن که به تعبیر هایدگر در تفسیر افلاطون، ذات و حقیقت انسان است، پرسش می‌کنیم. پس پرسش ما به این برمی‌گردد که چه نقطه‌ی گویای «هست» گفتن شده است؟ و وجود خودش را در این گفتنی که نحوه کشف و مواجهه و تجربه و بیان و فهم انسانی است، آشکار می‌کند.



اساساً فلسفه دانش اونتیک و موجودنگرانه، یعنی دانش مربوط به «کشف موجودات» نیست. از دید وی کانت در دیالکتیک عقل محض، «متافیزیک اونتیک» را به‌طور کامل ویران کرد.

پس هایدگر درباره امر الوهی، قائل است که اگر قرار است خدا به‌منزله یک موجود «باشد»، این امر فقط در یک «تجربه» یگانه می‌تواند به انسان داده شود، که عبارت است از «تجربه وحی» یا به بیان ما «نبوت»؛ یعنی جایی که این موجود دسترس‌ناپذیر، خودش خودش را دسترس‌پذیر کرده است. یعنی جایی که این موجود که اساساً از تجربه بیرون است (و متافیزیک هم اساساً نمی‌تواند درباره آن چیزی بگوید) خودش خودش را آشکار کرده و به بیان درآورده است. هایدگر در جلد ۲۳ درس‌گفتارهایش می‌گوید که فلسفه منحصرأ و فقط بر پایه وحی می‌تواند درباره نحوه وجود موجودی که خودش را در تجربه وحی آشکار کرده سخن بگوید و این یعنی الهیات صرفاً و منحصرأ به‌منزله «الهیات وحیانی» ممکن است. الهیات عقلانی و مسیری که فلسفه مدرسی رفته است، یک بُت برساخته خود را به‌منزله برترین موجود پدید آورده و ما از این جهت «بی‌خدا» هستیم. اما در عین حال

کند. هایدگر این نگاه را نفی می‌کند و قائل است که ما با بازگشت به موجود نخستین، آن عرصه‌ای را که می‌خواستیم در خصوص معنای وجود باز کنیم، یعنی عرصه تعالی، تمایز و تقدم را از دست داده‌ایم؛ چرا که دوباره سراغ نحوه‌ای از وجود آمدیم، یعنی آمدیم سراغ چیزی که ذیل فعل «هست» قرار می‌گیرد. ما ذیل مفهوم حضور، آن چیزی را که به‌عنوان شیء یا جوهر یا امر فرادست می‌فهمیم، به‌عنوان آنچه همواره و همیشه هست مطلق‌سازی کرده‌ایم، و آن را امر الوهی نامیده‌ایم، که چیزی جز یک شیء مطلق‌شده یا یک اُبرشیء نیست.

هایدگر در جلد ۲۳ درس‌گفتارهایش می‌گوید که باید یک بی‌خدایی روشی را در فلسفه پیش گرفت تا بتوان مسئله اونتولوژی را مطرح کرد. از دید او: «فلسفه ذاتاً بی‌خداست» و «آن‌چه در تاریخ فلسفه درباره خدا گفته شده است، یک بُت است». منظور هایدگر از بی‌خدایی در فلسفه آن است که فلسفه نباید ادعای زیادی را مطرح کند که بگوید به خودی خود می‌تواند موجودی چونان خدا را کشف کرده و او را در یک پرهان قرار دهد. هایدگر قائل است که فلسفه اساساً هیچ ارگان و اندامی برای درک موجودی به نام خدا (و هیچ موجود دیگری) ندارد، چون

کمیته فلسفه دین قاره‌ای انجمن علمی فلسفه دین ایران  
با همکاری پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار می‌کند:

**اولین رویداد تخصصی حلقه مطالعات فلسفه دین قاره‌ای**  
**«تأملاتی در امکان فلسفه دین در اندیشه هایدگر»**  
با موضوع «بداهت مفهوم وجود، پرسش از آن و ساختار این پرسش»  
با تمرکز بر بند اول و دوم کتاب «هستی و زمان»

با سخنرانی:  
**احمد رجبی و مهدی اصفهانی**




با حضور: حمید طالب‌زاده، سیدمحمدتقی چاوشی، مهدی بنایی جهرمی و محمد ابراهیم باسط

دبیر علمی: مهدی اصفهانی

چهارشنبه، ۹ خرداد، ساعت ۱۳-۱۵  
خیابان کریم‌خان زند، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
مجازی: [join.skype.com/KM4DitUYrAdu](https://join.skype.com/KM4DitUYrAdu)

اگزستانسی که ایمان مسیحی را در یک تقابل و تباین کامل با عقلانیت هگلی می‌دید پذیرفت. این میراث در این گرایش هایدگر کار می‌کند و تأثیرگذار است و ما پیوسته در او یک گرایش ضد الهیات فلسفی-عقلانی و یک گرایش هم‌سو با ایمان‌گرایی و نقل‌گرایی الهیاتی می‌بینیم، اما می‌توان از این تلقی هایدگری که امر الوهی یا باید موجود و برترین موجود انگاشته شود یا صرفاً در تجربه وحی دسترس‌پذیر است، خارج شد. به نظر من راه برون‌رفت {که به یک معنا علیه فکر هایدگر و به یک معنا در امتداد شیوه فکر اوست}، این است که از تلقی خداوند در یک تعین اونتیک و موجودنگرانه فاصله گرفته، و به آن سنت موازی برگردیم که خداوند را اساساً ناموجود می‌دانست؛ یعنی سنت «الهیات سلبی» که خداوند را «نا هست»، یا به تعبیر اکهارت «نه‌چیز» می‌داند. یعنی خداوند اساساً ذیل فعل «هست» قرار نمی‌گیرد، چون اساساً قرار نیست تعین اونتیک داشته باشد.

دکتر رجیبی تأکید کرد: خوانش ارسطویی، خداوند را به منزله جوهر و برترین جوهر می‌دانست؛ یعنی خدای ارسطو یک جوهر مفارق است که در تعینی (که همان تعقل و عقل خوداندیش بودن است) در نسبت با جهان قرار می‌گیرد، و به واسطه غایت خودش محرک جهان است؛ و کل تلقی‌ای که هایدگر از امر الوهی در متافیزیک و تاریخ فلسفه دارد نیز ذیل همین فهم ارسطویی شکل گرفته است. هایدگر امتداد این بحث را تا هگل (که واپسین مرحله تمامیت متافیزیک است) پی می‌گیرد. از دید هایدگر خدای متافیزیک یک تعین اونتیک (موجود خاص) است که نحوه وجود او نیز «تعقل خویش» است، و این نگاه در هگل به نهایی‌ترین حد خود می‌رسد، چراکه تعقل خویش همزمان می‌شود «تمامیت جهان»، و تمامیت جهان هم می‌شود خود «سوژه و سوژکتیویته». پس خطی که هایدگر به آن اونتوتولوژی می‌گوید، خطی است که در آن خدا را یک موجود به شمار آورده و ذاتش را «تعقل» می‌نامیم، اما در کنار این خط اصلی متافیزیک، تلقی سنت افلاطونی «الهیات سلبی» قرار دارد، به این معنا که امر الوهی اساساً به معنای «امر» یعنی یک موجود فهمیده نمی‌شود، بلکه خداوند قلمرو فراتر از موجود است؛ یعنی قلمرو فراتر از هرگونه «چیزی بودن» است. ذات الوهی چون فراتر از هرگونه «چیزی بودن» و فراتر از هرگونه تعین است، حتی به تعبیر افلاطون «این‌همان با خویش» هم نیست، یعنی به خودش هم نمی‌اندیشد و فراتر از هرگونه تعین یافتن است. افلاطون در محاوره جمهوری

قائلیم که چون خدا به‌عنوان یک موجود خودش را در تجربه وحی عرضه کرده است، فلسفه به‌عنوان تبیین شرایط امکان مواجهه و تجربه، باید این «دادگی تجربی» را تبیین پدیدارشناختی کند، یعنی باید ساختار ظهور و آشکارگی وجود خدای وحیانی را از حیثی که خودش را آشکار کرده و ظاهر است، برای ما تبیین کند. پس فلسفه باید تبیینی تضایفی و پدیدارشناختی عرضه کند؛ هم نسبت به خدایی که در وحی خودش را آشکار کرده است و هم نسبت به مؤمن یعنی انسانی که در مقام ایمان مخاطب این سخن بوده و وارد مخاطب شده است. به اختصار، «اگر الهیاتی ممکن باشد، صرفاً الهیات مبتنی بر عهد جدید ممکن است».

وی ادامه داد: مثلاً او در درس گفتار جلد ۲۳ می‌گوید ما اگر می‌خواهیم جاودانگی الهی را بفهمیم، چون تنها مبنای ممکن برای ما «الهیات وحیانی» و «دسترس‌پذیر شدن خدا در سخن گفتن به واسطه پسرش (الهیات عهد جدید)» بوده، و راه دیگری برای تبیین نحوه وجود خدا نداریم، پس یگانه راه برای اینکه بتوانیم حیات تثلیثی و انسان شدن خدا را توضیح دهیم، این است که آن را ذیل مفهوم زمان‌مندی، به‌مثابه وصفی که برای مواجهه و تکاپوی حیاتی انسانی و نحوه وجود انسانی داریم بفهمیم، لذا او از جاودانگی الهی به‌منزله «زمان‌مندی آغازین‌تر و نامتناهی» تعبیر می‌کند. بنابراین او الهیات عقلانی مدرسی را بالکل نفی می‌کند، به این معنی که از دید وی تمام براهینی که فلاسفه و متکلمین برای اثبات وجود خدا آورده‌اند، صرفاً باید ناظر به زمینه الهیاتی وحیانی‌اش دیده شود؛ یعنی این براهین صرفاً می‌تواند برای یک مؤمن به ایمان وحیانی معنادار شود، وگرنه به‌لحاظ فلسفی و عقلی این براهین بی‌معناست و چیزی به‌دست نمی‌دهد.

### نقد رویکرد هایدگر به الهیات

دکتر رجیبی شرح داد: هایدگر دانشجوی الهیات کاتولیک بود، ولی از آن سرخورده شده و وارد رشته فلسفه شد. در دوران جوانی‌اش بسیار تحت تأثیر لوتر و ارسطوگرایی ستیزی لوتر قرار گرفت و ایده پروتستانتیسم را که قائل بود سنت ارسطویی مدرسی، صرفاً ذات آن حیات نخستین مؤمنانه مسیحی را هلنیزه و منحرف کرده و از بین برده است، پذیرفت. همچنین همزمان که هایدگر جوان از کاتولیسیسم و ارسطوگرایی مدرسی زده شده و دلباخته لوتر شده بود، دلباخته کیرکگور هم شد؛ یعنی آن طرح فلسفه

مبدل به «موجود متعالی»، تمایز مبدل به «جوهر متمایز»، و تقدم مبدل به «علیه العلیل» نشود. هایدگر در این جا بیش از همه به اکهارت توجه می‌کند، اما در عین حال هیچ توجهی به سنت نوافلاطونی الهیات سلبی ندارد نشان نمی‌دهد. او از طریق اندیشه اکهارت، به اندیشه شرق دور متوجه می‌شود که در آن جا، مبدأ در هیچ تعیین اونتیکی قرار نگرفته و به عنوان «عدم محض» لحاظ می‌شود، یعنی امری که فراتر از تعینات هرگونه «چیزی بودن» است. هایدگر در اندیشه متأخر خود، این عرصه مقدم را ذیل مفهوم «رویداد» (Ereignis) صورت‌بندی می‌کند؛ یعنی از دید وی باید ساحت مقدمی در کار باشد، که ذیل آن روشنایی‌ای در کار باشد، که انسان ذیل آن روشنایی بتواند با موجودات مواجه شود. هایدگر پس از رسیدن به این نگاه، از نظرگاه وجود و زمان فاصله می‌گیرد و به جای آنکه بگوید دسترسی به امر الوهی صرفاً از طریق ایمان وحیانی و نقل ممکن است، می‌گوید خدا برای اینکه خدا باشد نیاز به «رویداد» دارد؛ یعنی از لحاظ فلسفی، مفهومی در تقدم نسبت به الهیات قرار می‌گیرد و آن تقدم همان قلمرویی است که سنت افلاطونی الهیات سلبی، الوهیت را ذیل آن قلمرو می‌اندیشد. از دید هایدگر، اینکه بگوییم «خدا به رویداد نیاز دارد»، چیزی از شأن و منزلت خدا نمی‌کاهد، چون منظور وی آن است که «خدای ایجابی، به تعیین سلبی مطلق به لحاظ فلسفی نیاز دارد». به نظر من هر چیزی که بنا باشد به لحاظ ایجابی درباره ساحت قدس و امر الوهی گفته شود، به لحاظ فلسفی نیازمند تعبیری در این سطح است. این نگاه هم در حکم پیشبرد مسیری است که هایدگر آن را باز کرده و هم غلبه بر مسیری است که هایدگر در پیش گرفت، که می‌توانست در نهایت ما را گرفتار بنیادگرایی و ایمان‌گرایی و نقل‌گرایی کند.

در کتاب ششم، درباره ایده خیر تعبیر «فراتر از چیزی بودن» (επέκεινα της ουσίας) را به کار می‌گیرد. موضع هایدگر نسبت به این نگاه، خیلی عجیب است. او وقتی درباره خدای متافیزیک سخن می‌گوید، آن را موجود و برترین موجود می‌داند، اما در عین حال مسئله «فراتر از وجود»، محوری‌ترین هسته اندیشه‌اش را شکل می‌دهد. هایدگر ذیل بحث از معنای وجود، به نقطه‌ای می‌رسد که افلاطون در تمثیل خورشید و بیان ایده خیر به آن رسیده بود و می‌گوید تاریخ فلسفه از این جا یک قدم هم پیشتر نرفته و در همین جا ایستاده است و نه تنها ایستاده بلکه آن را خراب کرده است. او «فراتر از وجود» افلاطون را مستقیماً به مسئله تمایز اوتولوژیک خود گره می‌زند. او می‌گوید افلاطون سطحی را از تبیین مسئله با طرح «ایده خیر» (که در واقع ایده نیست بلکه فراتر از ایده‌هاست) باز کرده که تاریخ فلسفه آن سطح را از دست داده و نتوانسته تاب بیاورد. او در یکی از درس‌گفتارهایش در تفسیر افلاطون، می‌گوید، دشواری فلسفه این است که ما باید بتوانیم در شرط‌اندیشی بایستیم و به شرط بیان‌دیشیم، بدون اینکه سریعاً آن شرط را سوءتفسیر اونتیک کرده و «چیزی» بپنداریم. ما باید بتوانیم خود را در آرخه به‌مثابه شرط نامشروط نگه داریم. از دید وی از افلاطون به بعد، مسئله هستی‌شناسی دچار استحاله شده و مبدل به نظام الهیات و نظرگاه اونتیک شد. البته هایدگر در اندیشه متأخرش به خود افلاطون هم حمله می‌کند، و می‌گوید آنچه رخ داد یعنی امر فراتر تبدیل به یک امر ایجابی اونتیک و یک موجود شد، توسط خود افلاطون صورت گرفت. دکتر رجبی در خاتمه سخنانش بیان کرد: مسئله هایدگر توجه به حیث تعالی و تمایز و تقدم است، به نحوی که صورت اونتیک پیدا نکند؛ یعنی تعالی



## گزارش نشست «فلسفه وین و اندیشه هگل»

است، پیش‌گفتار هم در یک اثر فلسفی باید به همان موضوع ناظر باشد. اگر نقطه عزیمت پیش‌گفتار غیر از همان موضوع اصلی فلسفه باشد، و از یک نقطه بیگانه آغاز شود، ارتباطش با موضوع قطع می‌شود؛ چون وقتی از یک امر اجنبی یا امر بیرونی شروع شود، بازگشتش به امر حقیقی دشوار می‌شود. هگل اشاره می‌کند که پیش‌گفتارها معمولاً به امور سوپزکتیو یا مسائل مربوط به نویسنده و اغراض نویسنده و شرایط تاریخی او و آنچه او را وادار به نوشتن کرده می‌پردازند و این‌ها همه مسائل پیرامونی‌اند، اما کدام پیش‌گفتار است که پیش‌گفتار اثر فلسفی است و دقیقاً همین است که هگل آن را نوشته است؟ این پیش‌گفتار باید درست منطبق با موضوع اصلی فلسفه یا وجود موجود باشد، ولی گفتاری باشد درباره گفتار. پیش‌گفتار وقتی پیش‌گفتار اثر فلسفی است که به مای حقیقی گفتار ناظر باشد؛ یعنی بگوید حقیقت این گفتار، چگونه حقیقتی است؛ به عبارت دیگر بیان کند که ذات شناخت فلسفی چیست؛ فلسفه از موجود بما هو موجود بحث می‌کند ولی پیش‌گفتار از ذات چنین شناختی سخن می‌گوید و بیان می‌دارد این شناخت چه‌طور شناختی است. مثلاً اگر کتاب حکمت متعالیه و فلسفه ملاصدرا را در نظر بگیریم، موضوع اصلی مورد بحث در حکمت متعالیه، وجود موجود در اقلیم وجود (είναι) است. این موضوع اصلی فلسفه برای ملاصدرا است، اما اگر ملاصدرا بخواهد پیش‌گفتار بنویسد، باید در آن پیش‌گفتار بگوید که حکمت متعالیه چگونه شناختی است و چگونه به آن موضوع می‌پردازد؟ نحوه پرداخت حکمت متعالیه به آن موضوع «طی اسفار اربعه عقلیه» است. پس اسفار اربعه عقلیه، مای حقیقیه حکمت متعالیه بوده، و نحوه شناخت و بحث این فلسفه، چهار سفر عقلی است. اگر به مقدمه حکمت الاشراق سهروردی رجوع کنید، آنجا سهروردی توضیح می‌دهد که حکمت الاشراق چه رویکرد و شناختی به هستی است. این خاصیت پیش‌گفتار فلسفی است. پس اگر هگل پیش‌گفتار را رد می‌کند، پیش‌گفتار بالمعنی الاعم را نفی می‌کند، و گرنه خودش به‌دقت پیش‌گفتار را بیان می‌کند و کار او دقیقاً به‌همین معناست که نحوه شناخت فلسفی چیست؟

نشست دومین رویداد تخصصی «حلقه مطالعات فلسفه دین قاره‌ای» سی‌ام خردادماه، با همکاری پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در خانه اندیشه‌ورزان



برگزار شد.

دکتر سیدحمید طالبزاده در جلسه فلسفه دین در مقدمه سخنانش گفت: هگل در ابتدای بیان خود در همان بند نخست اشاره می‌کند که یک اثر فلسفی فاقد پیش‌گفتار است و نمی‌توان در یک اثر فلسفی پیش‌گفتار نوشت، اما خود وی بر کتابش پیش‌گفتار نوشته و آن را با پیش‌گفتار شروع کرده است. پس مقصود هگل از این که اثر فلسفی نمی‌تواند با پیش‌گفتار آغاز شود ولی خودش پیش‌گفتار نوشته چیست؟ پیش‌گفتار یعنی گفتاری پیش از گفتار! یعنی اگر اثر فلسفی را گفتار بدانیم، پیش‌گفتار، گفتاری مقدم بر گفتار است. اثر فلسفی از آن جهت که فلسفی است به‌طور مستقیم و یک‌راست سراغ موضوع اصلی می‌رود که فلسفه بحث موجود بما هو موجود است. به عبارت دیگر، پرسش اصلی فلسفه «ما»ی حقیقیه اعیان است و در تاریخ فلسفه همین بوده است. اما پیش‌گفتار چیست و چرا هگل اشاره می‌کند که اثر فلسفی پیش‌گفتار ندارد؟ هگل می‌خواهد اشاره کند که پیش‌گفتار فلسفه پیش‌گفتار بالمعنی الاخص است نه بالمعنی الاعم؛ یعنی گفتاری درباره گفتار. اگر موضوع فلسفه یا آنچه فلسفه به آن می‌پردازد یا Sache در فلسفه همان مای حقیقیه یا وجود موجود

## راه حل هگل؛ عبور از علم‌الیقین به حق‌الیقین

دکتر طالب‌زاده تصریح کرد: پس مای حقیقه فلسفه که در این پیش‌گفتار به آن پرداخته می‌شود چیست؟ هگل می‌گوید، ذات شناخت فلسفی آن است که به کنه وجود راه پیدا کند نه به چهره‌ای از چهره‌های وجود؛ یعنی از حیث تقییدیه عبور کند. پس مای حقیقه فلسفه یا آنچه پیش‌گفتار گفتار است، علم‌الیقین نیست. باید از وجه عبور کرد و به کنه رسید. لذا هگل از حیث تقییدیه، به حیث اطلاقیه می‌رود. پس «موجود از حیث مطلق» موضوع فلسفه است. مطلق یعنی مقام جمع‌الجمع جمیع چهره‌های فلسفه و تمام چهره‌های موجود. هر وجه ممکن موجود باید به مقام جمع‌الجمع برسد تا کنه موجود بما هو موجود به شناخت دربیاید. حقیقت فلسفه که بحث از مطلق موجود است، به «موجود مطلق» منتهی می‌شود که عین مطلق موجود است. وقتی همه چهره‌های وجود به مقام جمع‌الجمع برسند، امر انضمامی و واقعیت خواهیم داشت؛ وقتی امر انضمامی است که هیچ وجه ممکن از موجود حذف و نادیده گرفته نشود. این امری است که هیچ‌وقت نمی‌تواند علم‌الیقین به آن دسترسی پیدا کند.

## ماهیت شناخت فلسفی و تعارض درونی آن

دکتر طالب‌زاده ادامه داد: شناخت فلسفی در طول تاریخ به‌طور معمول، علم‌الیقین است. ارسطو بیان کرده بود که فلسفه اشرف العلم به اشرف المعلوم است. اما اشرف‌العلم چیست؟ اشرف‌العلم علم‌الیقین است. پس فلسفه علم‌الیقین است به اشرف المعلوم و اشرف‌العلم مطلق موجود، و موجود بما هو موجود است. پس آرمان و حقیقت و ذات فلسفه، یا مای حقیقه فلسفه، علم‌الیقین است. اما علم‌الیقین به لحاظ تاریخی دچار چه سرنوشتی شده است؟ اگر فلسفه علم‌الیقین است، چه‌طور این دستگاه‌های متعدد و متنوع فلسفی در طول تاریخ شکل گرفته‌اند که همه مدعی علم‌الیقین‌اند؟ علم‌الیقین جز یک حقیقت واحد نیست و میان این‌همه علم‌الیقین تعارض پیش می‌آید.

وی شرح داد: کانت در دیالکتیک عقل محض نشان داد که فلسفه اگر علم‌الیقین باشد، علم‌الیقین دچار تعارض ذاتی می‌شود. چرا اگر فلسفه علم‌الیقین باشد، دچار تعارض ذاتی می‌شود؟ چون کانت نشان داد که علم‌الیقین‌ها دچار تکافؤ ادله یعنی جدلی‌الطرفین بودن هستند؛ لذا ادله این علم‌الیقین‌ها تکافؤ دارند و هیچ یک بر دیگری تفوق پیدا نمی‌کند، اما علم‌الیقین دائر مدار نفی و اثبات و حق و باطل است، مقام علم‌الیقین‌ها، مقام طرد و مقام فرق است. کانت نشان داد که اگر مای حقیقی فلسفه علم‌الیقین باشد، این به نفی خودش منتهی می‌شود و هگل به این مطلب متوجه است. هر بار که فلسفه از مجرای علم‌الیقین به وجود موجود می‌پردازد، به چهره‌ای از موجود می‌پردازد؛ به تعبیر دیگر موجود بما هو موجود در ساحت علم‌الیقین از حیث تقییدیه مورد بحث قرار می‌گیرد. هر فلسفه‌ای چهره‌ای از موجود را آشکار می‌کند و چون این چهره‌ها متعددند، علم‌الیقین‌ها متعدد شده و تکافؤ ادله پیش می‌آید. وقتی حیث تقییدیه اصل شد، حقیقت موجود از دست می‌رود، چراکه در فلسفه موجود باید از حیث وجودش مورد بحث قرار بگیرد؛ اما چون فلاسفه راهی به حقیقت موجود پیدا نمی‌کنند آن را به قیدی از قیود وجودش بازگردانده و حقیقت وجود را از دست می‌دهد و مبدل به انتزاع می‌شود. علم‌الیقین که آرمان فلسفه است، شناختی انتزاعی است که شکست می‌خورد، چراکه همیشه دچار مغالطه وجه و کنه است؛ وجهی از وجود را اتخاذ کرده و از کنه وجود غافل می‌شود؛ خیال می‌کند که این وجه همان کنه است و لذا دچار انتزاع می‌شود.

کمیته فلسفه دین قاره‌ای انجمن علمی فلسفه دین ایران  
با همکاری پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار می‌کند:  
دومین رویداد تخصصی حلقه مطالعات فلسفه دین قاره‌ای

## فلسفه دین در اندیشه هگل

شرح ده بند اول پیش‌گفتار پدیدارشناسی روح

با سخنرانی

سیدحمید طالب‌زاده  
هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه تهران

محمدتقی چاوشی  
هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مهدی اصفهانی  
هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

زمان: چهارشنبه ۳۰ خرداد | ساعت: ۱۵:۳۰ تا ۱۸  
حضور: خیابان انقلاب اسلامی بین خیابان ولیعصر و برادران مظفر - خانه اندیشه‌ورزان  
مجاری: join.skype.com/MOGMKGCKQx۲P کسب اطلاعات بیشتر در philor.org

## یکی شدن موضوع دین و فلسفه

پس مای حقیقه فلسفی، حق‌الیقین است و این آن چیزی است که هگل در تاریخ فلسفه برای نخستین بار کشف کرده است؛ وقتی همه ابعاد در موجود لحاظ شود، این موجود مطلق به نحو سیستماتیک امکان‌پذیر می‌شود. وقتی تمام این ابعاد به نحو جمع‌الجمعی شکل بگیرند، آن وقت مطلق وجه سیستماتیک پیدا کرده و فلسفه مبدل به سیستم می‌شود. حق‌الیقین شناخت سیستماتیک است. شناخت مطلق، امر سیستماتیک و در نتیجه امر ارگانیک است. موجود مطلق امر ارگانیک است و امر ارگانیک یعنی زندگی؛ لذا موجود مطلق، زندگی است، و موضوع حقیقی فلسفه، یعنی انضمامی‌ترین موضوع که جامع جمیع ابعاد ممکن است، زندگی است؛ ارسطو بیان کرد «عقل در فعلیت خود زندگی است». بنابراین موضوع فلسفه، «زندگی ارگانیک سیستماتیک علی نعت الاطلاق و به نحو نامتناهی» است. اگر این‌طور است، این موضوع همان موضوع دین است، چون دین هم درباره خدا بحث می‌کند و خدا «موجود نامتناهی حی» است. پس موضوع فلسفه می‌شود موضوع دین، و موضوع دین و فلسفه یکی می‌شود. پس بنا به آنچه هگل می‌گوید دیگر فاصله‌ای میان موضوع دین و فلسفه باقی نمی‌ماند و به همین دلیل می‌گوید فلسفه عین دین و دین عین فلسفه است. امر فلسفی عین امر دینی است.

## معارضه رمانتیک‌ها با هگل

وی شرح داد: در همین نقطه است که هگل معارضانی پیدا می‌کند که عموماً مربوط به اندیشمندان رمانتیک هستند. رمانتیک‌ها چنین نگاهی را نمی‌پذیرند؛ یعنی نمی‌پذیرند که موضوع فلسفه با موضوع دین یکی شود. آن‌ها فلسفه را متعلق عقل، و دین را متعلق عشق و شهود و احساس می‌دانند، چنانچه شلاپرماخر و یاکوبی و شلگل و نوالیس و دیگران و حتی شلینگ می‌گویند. فلسفه اگر علم‌الیقین نیست و حق‌الیقین است و اگر امر دینی غیر از امر فلسفی است، پس امر دینی چیست؟ از نظر رمانتیک‌ها امر دینی شهود یا همان عین‌الیقین است. آن‌ها می‌گویند نامتناهی را فقط در احساس و عشق بی‌واسطه می‌توان دریافت. یعنی از دید آن‌ها، بنیاد فلسفه که امر نامتناهی است در شهود یافت می‌شود و لذا میان امر دینی و امر فلسفی دوگانگی پیش می‌آید.

اشکال هگل به این‌ها این است آنچه بی‌واسطه در عشق و احساس یافت می‌شود، چیست؟ او را در وجود می‌یابید، و هیچ‌یک از اوصاف او در این یافت

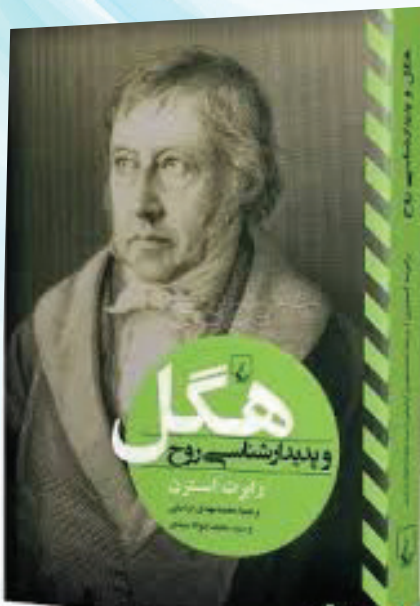
تعیین پیدا نمی‌کند. هگل می‌گوید وجود، تهی و خالی از تعینات است در حالی که حق‌الیقین و فلسفه به «موجود مطلق» می‌پردازد و موجود مطلق مقام جمع‌الجمع همه تعینات، یا همان مقام پُری و صمدیت است. چه‌طور می‌شود صمدیت را بر تهی مبتنی کرد؟ آقای شلاپرماخر که می‌گویی به ذات برو و در آنجا به عین‌الیقینی می‌رسی و عین‌الیقین عین یافت است، در عین‌الیقین جز وجود چه می‌یابی؟ وجود تهی است. پس پُری باید بر تهی بنیان شود و این عین تناقض است. هگل می‌گوید چنین دریافتی، عین ناچیزی و فقر و بی‌چارگی و فلاکت است. هگل متوجه است که امر پر و صمد را نمی‌شود بر تهی مبتنی کرد. در این حالت، «شعور معذب» که تمام بحث فلسفه برای عبور از این شعور معذب و ناخرسند و شوربخ است، همچنان باقی می‌ماند.

## پاسخ هگل

دکتر طالب‌زاده درخصوص پاسخ هگل شرح داد: از این‌روست که هگل می‌گوید یک راه بیشتر نیست و آن اینکه این موجود مطلق، مانند یک جوانه شروع به رشد کند و به نحو تاریخی جمیع ابعاد خود را یک‌به‌یک تحصیل کرده و به مقام اطلاق برسد. در مقام اطلاق، آن‌جایی که دانایی مبدل به سیستم و مطلق مبدل به سیستم عقلی می‌شود، مدیریتته محقق می‌شود. بنابراین امر مدرن عین امر فلسفی و امر فلسفی عین امر دینی است، پس برای هگل امر مدرن عین امر دینی است. امر دینی عبارت است از «امر سیستماتیک عقلانی». به انجیل اربعه توجه کنید؛ انجیل اربعه چیستند؟ انجیل اربعه داستان زندگی مسیح، یعنی داستان زندگی خدا هستند، از آن وقتی که متولد می‌شود تا وقتی که به صلیب می‌رود و به پدر ملحق می‌شود. اما هر چه در انجیل است، داستان یا همان *orthós mýthos* است. انجیل درباره مطلق حرف می‌زند، ولی مطلق که زندگی است. حال هگل می‌گوید که در دوره مدرن بر خلاف دوره قرون وسطی، باید *orthós mýthos* جایگاهش را به *orthós lógos* یا لوگوس راستین بدهد. تمام فلسفه هگل، *orthós lógos* زندگی مسیح است که با سه عنصر کار، رنج و جدیت همراه است. و این در نظریه رمانتیک‌ها غایب است؛ هگل می‌گوید همان‌طور که مسیح رنج برد، حرکت کرد، از تمام منازل عبور کرد و سرانجام به رستگاری رسید، فلسفه هم حق‌الیقینی است که از نقطه تولد لوگوس آغاز می‌شود، سیر می‌کند و تمام ابعاد لوگوس را به نحو سیستماتیک دربرمی‌گیرد. بدین ترتیب هگل آنچه قرون وسطی از

ناظر به روح فلسفه‌ورزی هگل است و نسبت مستقیمی با خود پدیدارشناسی روح ندارد. کتاب مقدمه‌ای دارد که مربوط به مطالبی است که در پدیدارشناسی آمده است، اما پیش‌گفتار این‌طور نیست. کتاب پدیدارشناسی روح، عنوانی فرعی داشت که بعداً برداشته شد و عبارت بود از «پدیدارشناسی؛ علم تجربه آگاهی». تجربه آگاهی یعنی شناخت تجربه‌ای که آگاهی از سر می‌گذارند و پدیدارشناسی تجربه‌ای است که آگاهی از سر می‌گذرانند. ذیل تعبیر «علم» یا نظام دانش نیز باید توجه داشت که هرگاه صحبت از نظام می‌شود، منظور آن است که بین اجزاء رابطه‌ای علی معلولی وجود دارد.

دکتر چاوشی شرح داد: پیش‌گفتار کلاً یک اداء سهم به فلسفه است. ما نمی‌توانیم بر فلسفه مقدمه یا پیش‌گفتاری بنویسیم، بدان جهت که ما در عالم آگاهی قرار گرفته‌ایم. چه معنایی دارد که بخواهیم قبل از ورود در این فضا، برایش پیش‌گفتاری بنویسیم؟ پیش‌گفتار و مقدمه هم باید در خود فلسفه تبیین شود. ما در آگاهی داریم زندگی می‌کنیم و انسان آن‌گاه که دارد در آگاهی زندگی می‌کند، فرضی ندارد پیش‌گفتار به‌عنوان امری مقدم بر فلسفه بنویسد. شما نمی‌توانید بیرون از متن بایستید، چون جایی بیرون از متن نیست که بخواهید آنجا قرار بگیرید و راجع به چیزی که قرار است بعداً از آن معرفتی پیدا کنید، صحبت شود. یک مطلب هم راجع به انضمامیت و انتزاعیت بگویم. هگل مقاله‌ای دارد راجع به اینکه چه کسی انتزاعی‌اندیش است؟ آنجا هگل می‌گوید اگر امری ذوجهین باشد و ما از یک وجه آن را مطالعه کنیم



پسش نیامد، یعنی تحقق عقلانی تثلیث (یعنی امر دینی) را در دوره مدرن به نحو عقلانی محقق کرد، و مدرنیته را به‌منزله یک سیستم در تمامیت خودش پایه‌گذاری کرد. بدین ترتیب عقل، فلسفه، دولت و دین متولد می‌شوند. کار مهمی که هگل می‌کند و آن را در پیش‌گفتار ظاهر می‌کند، این است که فوسیس یونان را که ناظر به غایت بود، و در دوره مدرن گم شد، دوباره *natura* و *χρόνος* پیوند داده، و حق‌الیقین و امر مطلق را در *χρόνος* به‌نحو تاریخی و در زمان تاریخی به آستانه تحقق می‌رساند.

### آغاز بحران

دکتر طالب‌زاده با اشاره به اینکه مدرنیته، دین و فلسفه برای هگل یکی شده است، بیان کرد: این در تمامیت سیستم اتفاق می‌افتد. حال باید پرسید که آیا معنای یک چیز در تمامیت آن است یا در فراروی از آن؟ هگل می‌گوید در تمامیت آن است. اما چیزی نمی‌گذرد که مدرنیته دچار بحران می‌شود. اگر معنای هر چیز در تمامیتش است، چرا مدرنیته دچار بحران می‌شود و وقتی مدرنیته دچار بحران شد، یعنی دین دچار بحران شد. امر مدرن که دچار بحران شد، امر دین دچار بحران شد. کاشف بحران نیچه، کیرکگارد و مارکس و فروید هستند. برای آن‌ها بحران دین عین بحران مدرنیته است، چون هگل اثبات کرد که امر دینی همان امر مدرن است. پس اگر فلسفه دین بخواهد مورد بحث قرار گیرد، بدون فهم بحران مدرنیته نمی‌شود به آن پرداخت. فلسفه دین با بحران مدرنیته گره خورده است. مگر می‌شود بدون هگل به بحران دین بیان‌دیشیم؟ با هگل بحران دین امکان‌پذیر شد. پس اگر می‌خواهیم رویکردی درست به فلسفه دین داشته باشیم، باید از مجرای آنچه هگل معین کرد به آن بپردازیم.

### فلسفه دین

دکتر محمدتقی چاوشی در ابتدای سخنانش گفت: پدیدارشناسی بند ندارد. اگر فیلسوفی برای اثر خود بند بگذارد، نظر به این دارد که شما می‌توانید از هر کجا بخواهید کتاب را شروع کنید، ولی وقتی بند نمی‌گذارند یعنی مطالب تسلسل منطقی دارد و این‌ها مترتب بر هم هستند و شما نمی‌توانید بحث را از هر کجا که اراده کردید شروع کنید. پیش‌گفتار از جمله آثار مهم و دشوار هگل است و این کار را به‌طور مستقل می‌خوانند و نظر بزرگان از فلاسفه هم همین است و محققان از شارحان یا شارحان محقق هم می‌گویند که پیش‌گفتار خودش کاری مستقل است و

### خوانشی از پیش گفتار

وی تأکید کرد: مدعای من این است که کتاب پدیدارشناسی روح، ادب انسان دوره مدرن است. بر اساس تعریفی هم که از علم تجربه آگاهی عرض شد، ما با «ناظر پدیدارشناسی‌ای» سروکار داریم که دو وجه دارد. هر برهه‌ای را سر جای خودش مطالعه می‌کند و این قدرت را پدیدارشناسی به او می‌دهد، و در خودش پیاده می‌کند. یکی از نقدهای چندگانه هگل به شلینگ همین بود که تو با شهودی که مطرح می‌کنی، فلسفه را ازان خواص کرده‌ای ولی فلسفه ازان خواص نیست. پرسش هگل این است که من کیستم؟ لذا مهم این است که بتوانیم انسان مدرن را تصویر کنیم و هگل این کار را می‌کند. این کتاب ادب انسان دوره مدرن است. به هیچ عنوان بحث تاریخ نیست و نباید در این کتاب نگاه تاریخی داشت. پدیدارشناسی مقدمه است، هم بر دانش منطق و هم بر تاریخ. اصلاً پدیدارشناسی است که نشان می‌دهد تاریخ بر چه چیزی بنا شده و بنیادش چیست. این جا مرحله‌ای است که فلسفه به کنام و حقیقت و آشیانه خودش بازمی‌گردد. فلسفه به سان ادب انسان مدرن است. من این ادب را در مقابل Bildung به کار می‌گیرم، و منظورم از آن همان معنایی است که قدمای ما به کار می‌بردند که دربرگیرنده دلیری، فرهیختگی، شجاعت، مردانگی، رها بودن، و همه آن چیزی است که انسان آن است و آن می‌شود. پس پدیدارشناسی ادب انسان دوره مدرن است.

و از وجه یا وجوه دیگر چشم بپوشیم، آن‌گاه گرفتار انتزاعیت شده‌ایم. اینکه از جانب علوم انسانی به کرات گفته می‌شود که فلسفه دانش انتزاعی است، به این جهت است که درکی از انتزاعیت وجود ندارد. دانش بشر اگر انضمامیتی داشته باشد، یقیناً آن را از فلسفه دارد. قبل از ۱۸۰۷ که پدیدارشناسی نوشته شود، هگل راجع به دین نگاه تنیدی دارد ولی وقتی به پدیدارشناسی روح می‌رسد داستان کاملاً عوض می‌شود و هر انتزاعیتی بخشی از انضمامیت می‌شود. هگل می‌گفت دین هم از مفاهیم عقلی صحبت می‌کند، ولی چون زبان و بیان فلسفی ندارد به ابهام کشیده می‌شود. این نکته را هم تذکر دهم که هگل فیلسوف تفاوت‌هاست. این حرف مشهور شده که هگل همه چیز را با هم جمع می‌کند و وحدت‌نگر است، درست نیست. اگر برهه‌های تاریخ را در هگل نگاه کنید، خواهید دید که او تنها فیلسوفی است که به تفاوت‌ها توجه کرده است. از قضا در همین چند صفحه اول می‌گوید فلسفه دانش تفاوت‌ها و دانش حیثیات است. اگر حیثیات را لحاظ نکنید، در ذوقیات می‌افتید و به ساحت عرفان داخل می‌شوید. این حرف‌ها به هگل نمی‌چسبد و اصلاً فلسفه دانش تفاوت‌هاست.





### گزارش متنی از سوی دکتر چاوشی

هگل در پیش‌گفتار اصول فلسفه حق، از نقش فلسفه و وظیفه آن می‌گوید: «به چنگ آوردن آن چیزی که هست و وظیفه فلسفه است، زیرا آن چیزی که هست عقل است.» با توجه به فردی بودن هر انسانی فرزند زمان خویش است. از این رو فلسفه خویش زمان فلسفه است که در اندیشه‌ها ثبت شده است. توان فراروی فلسفه از جهان حاضر خویش به همان اندازه خیال‌پردازی ابلهانه است که فردی بتواند از زمان خویش جهش بزند یا از رودس بپرد. اگر فیلسوفی دیدگاهی داشته باشد، مبتنی بر «باید چنین باشد» و از زمان خویش درگذرد در واقع نظری شخصی بیان کرده که در حد یک عقیده و باور فردی باقی می‌ماند و بر این اساس فلسفه را جدای از زمان آن نمی‌توان درک کرد. در این کلام هگل نخست رویکرد مسئله محور به فلسفه و تاریخ آن رد می‌شود. در رویکردهای مسئله محور که امروز در قالب فلسفه تطبیقی و البته برداشت مشهور از آن تنظیم می‌شود، به نظام فکری خاص یک دوره معین توجه نمی‌شود و برای مثال به سادگی از علیت در تفکر ارسطو و ابن‌سینا یا فیلسوفی دیگر سخن به میان می‌رود. گرفتار اینک هر دو فیلسوف از علل اربع و با تعاریفی مشابه بحث کرده‌اند، اما صرف وجود چنین مشابهتی آیا امکان مقایسه را می‌تواند به دست دهد؟ برای مثال کسانی گفته‌اند که تفکر فلسفه هگل بیش از آنکه ناظر به فلسفه استعلایی کانت باشد، به نحوی در راستای فلسفه یونان است. این کلام قابل تأملی است و در جای خود می‌تواند بررسی شود، لکن برای مثال وقتی هایدگر از نسبت هگل و یونانیان سخن می‌گوید، نباید در حد یک مقایسه تطبیقی در نظر آید. چرا از نسبت فلسفه دکارت، هیوم یا کانت با یونان نمی‌گوید؟ نگوئیم محققانی نظیر کاتینگهام ایده‌های فطری دکارت را در بستری تاریخی و در مقایسه با ایده‌های افلاطونی مطالعه می‌کنند. نکته همین جاست که هایدگر از نسبت سخن می‌گوید و از تطبیق در دل کلام او ردی نمی‌یابیم. البته هایدگر این نسبت را در قالب پرسشی تأمل برانگیز مطرح می‌کند. هگل چگونه فلسفه یونان را در افق فلسفه خود حاضر می‌کند؟ دقت کنیم سخن از نحوه حضور فلسفه یونان در فلسفه هگل است. کسی از بازگشت هگل به یونان نگفته است. فینگلی و کاتینگهام نیز چنین قصدی نداشته‌اند. با این حال مطالعات صرفاً تطبیقی با نسبت حضور در افق تفکر نه تنها هم‌سری ندارد که کاملاً از آن بیگانه است. خلاصه کنیم، بی‌شک هگل با این نحو برخورد با فلسفه‌ها و فلاسفه میانه‌ای نداشت. نه تنها به جهت طرح اصالت تاریخ، بل از

آن رو که در این‌گونه مطالعات، مطالبات زمان فیلسوف نادید گرفته می‌شود. نکته‌ای دیگر که از کلام هگل برمی‌آید آن است که با سپری شدن زمان نمی‌توان از هیچ فلسفه‌ای فهمی درست و به‌جا به‌دست داد. اما ذکر این نکته ضرورت ندارد و بر هر خواننده‌ای آشکار است که هگل در مجموعه آثار خویش ناظر به تاریخ فلسفه و فلاسفه بوده و این تاریخ مقابل او گشوده است. بی‌گمان بسیاری از سطوح پدیدارشناسی یا منطق کبیر، بدون تسلط به تفکرات فلاسفه قابل فهم نیست. پس هگل چه‌طور می‌تواند راهی برای فهم فلاسفه و فلسفه‌های پیش از خود به‌دست دهد؟ در فصل یقین حسی از پدیدارشناسی روح به نکته‌ای مهم توجه می‌دهد: برای آنکه بتوانیم از منظور کسانی که در فضای حسی هستند آگاه و به سپهر فکری آن‌ها نزدیک شویم، ناگزیر باید بکوشیم تا در آن فضا قرار گیریم. اما چگونه می‌توان در آن فضا که مربوط به گذشته است و در آن زمانی که سپری شده وارد شویم؟ با پدیدارشناسی. نقش پدیدارشناس نظارت است. آن‌کس که تجربه آگاهی را درمی‌یابد ناظر است، و نه فردی که در سپهر دوره‌ای خاص به سر می‌برد. ولی آیا ناظر نقشی خنثی و بی‌طرف دارد؟ با این ادعا که ناظر بی‌طرف است، به اول کلام بازگشته‌ایم. بنابراین باید بررسی کنیم که مراد هگل از بی‌طرفی ناظر پدیدارشناس چیست؟ هگل در مقدمه پدیدارشناسی از رنج بیهوده ما برای به دام انداختن حقیقت می‌گوید. فلاسفه برای رسیدن به مطلق فلاسفه برای رسیدن به مطلق که آن را عین حقیقت می‌دانند، از دو واسطه استفاده کرده‌اند: ابزار و رسانه؛ این دو واسطه دو قوه و توان انسان برای رسیدن به مطلق است. ابزار جنبه فعالیت دارد و رسانه انفعال. این دو در طول تاریخ متافیزیک از سوی فلاسفه به‌کار گرفته شده است، زیرا آن‌ها شناخت را جدای از مطلق در نظر آورده‌اند. فلاسفه بر این باور بوده‌اند که مطلق جدای از انسان است و برای کشف معرفت، چاره‌ای جز تدارک ابزار نداریم. اما به‌کار بستن ابزار، کشف حقیقت را کما هو حق به‌دست نمی‌دهد. ممکن است گفته شود بعد از آنکه مطلق را به‌دست آوردیم می‌توانیم ابزار را کنار بگذاریم و مطلق به سان صیدی از دام برگیریم. اما این ادعایی بی‌اساس است زیرا بعد از حذف ابزار به آغاز راه برگشته‌ایم، امری که از مواجهه با آن هراس داشته‌ایم. اگر حقیقت یا مطلق اراده نکرده بود که برای ما باشد و به نزدیک ما، هر دامی که برای صید آن می‌افکنیم جز رسوایی و ساده‌لوحی شکار نمی‌کردیم. مگر نه آن است که ابزار خود بخشی از دانش است؟ حقیقت ساخته انسان نیست.

بود، اینک با واسطه و برای آگاهی است. خلاصه کنیم، عبور از آگاهی طبیعی به آگاهی پدیداری و رسیدن به خودآگاهی تجربه‌ای است که آگاهی بر بستر دیالکتیک تجربه کرده و از سر می‌گذراند. و اما وظیفه ناظر پدیدارشناس در این میان، کسب عزم راسخ است، یعنی مصمم باشد که تنها بر یقین خود تکیه زند و از حجیت دیگران هراسی به خود راه ندهد. امور را خود بیازماید و تنها محصول کار خویش را حقیقی بداند. «من در آغاز سعی ندارم چیزی بیش از این در شما ایجاد کنم؛ توکل به فلسفه و خودتان. و شرط اول تفلسف، شجاعت برای حقیقت است و ایمان آوردن به توان روح. و از آنجا که انسان روح است، سزد که خود را شایسته کمالات سازد و انسان توان آن را دارد که از میزان عظمت روح و قدرت آن آگاه شود، و وقتی از چنین ایمانی برخوردار شد، بر پیچیدگی‌های تمام امور فائق می‌آید. انسان با فعالیت خود در راستای خود در راستای این اراده حقیقت قرار گرفته و به آن تحقق می‌بخشد. کشف حقیقت محصول و فرآورده تلاش و خواست انسان است. فعالیت انسان همراه با درگیری و دلبستگی. تا دلبستگی نباشد و انسان در تلاشی به جد وارد نشود، حیات رخ نمی‌نماید. درگیر شدن یعنی در میان بودن، و در میان بودن دقیقا به معنای در میان وارد شدن نیست. در میان بودن، در میان مقام کردن است. اگر اراده حقیقت، اراده به دانستن یا شجاعت برای حقیقت است و این خواست همانا فعالیت و درگیری، پس در میان بودن در آگاهی مقام کردن است. آنچه معمولا حقیقت نام دارد به دید فلسفه تنها نمودی از حقیقت است، زیرا اطلاق نام حقیقت فقط زینده مطلق است».

انسان در حقیقت و در نسبت با آن زندگی می‌کند و این اراده حقیقت است. حقیقت در ساحت دانش و در قالب دانستگی پدیداری (Erkenntnis) و برای انسان به دیدار می‌آید. از این رو دانش خود به صورت پدیدار ظاهر می‌شود؛ خواه این دانستگی پدیداری را معرفتی نادرست لحاظ کنیم یا معرفتی در کنار دانش، در ظهور حقیقت به صورت برهه‌های متوالی و برای انسان تأثیری نخواهد داشت. تقابل سوژه با ابژه برآمده از انفکاک ناروای شناخت و حقیقت است، اما به یاد داشته باشیم که این تقابل و انفکاک نیز تقدیر محتوم حقیقت است. مفهوم و موضوع، معیار و امری که مورد آزمون است در خود آگاهی حاضر است. آگاهی به چیزی جدای از خود مشغول نیست و اگر آزمونی در میان است، تجربه آگاهی از خویشتن خویش است. از این رو تنها وظیفه‌ای که برای ما باقی می‌ماند نظارت محض است. نظارت محض در مقابل ارائه مفهوم، موضوع و معیار برای آگاهی و از بیرون آگاهی به کار رفته است. برای آگاهی حقیقتی بیرون از آن وجود ندارد بنابراین آگاهی از موضوع برای آگاهی، آگاهی از خویش است. از آنجا که مفهوم و موضوع هر دو از آن آگاهی است، مقایسه آن دو و نیز معیار آن‌ها نیز بی‌شک از درون آگاهی ظهور می‌یابد. ادعا می‌شود که آگاهی توان عبور از موضوع را ندارد و قادر نیست ورای موضوع، ذات آن را به چنگ آورد. این مدعای فلسفه تأملی است. آگاهی خود را برای تطابق با موضوع آماده می‌سازد و به این نحو تغییر می‌کند، اما موضوع هم برای خود باقی نمی‌ماند زیرا موضوع از برای همین آگاهی است. در نتیجه آگاهی درمی‌یابد که آنچه چهره‌ای در خود، بی‌واسطه و جدای از آگاهی به خود گرفته



## نشست نقد و بررسی کتاب «قرآن، هرمنوتیک و باطن» در تشیع نخستین» برگزار شد

که تمایزات آنها برجسته شده است در حالی که در نگاه سنتی و کلاسیک یک مقدار مفاهیم تأویل و باطن را نزدیک به هم می‌بینیم ولی بین اینها تمایز گذاشته شده و نشان داده شده که از لحاظ جریان‌شناسی تاریخ اجتماعی چه جریان‌هایی در شیعه هوادار این گفتمان‌های تفسیری بوده‌اند و چه تطوری از سده ۱، ۲ و در نهایت نیمه اول سده سوم هجری داشتند.



وی افزود: در میان باطن‌گرایان یک باطن‌گرایی میانه‌رو وجود دارد و یک باطن‌گرایی رادیکال که توسط غلات مطرح شده است و باطن‌گرایی را به کل دین و کل شریعت توسعه می‌دادند و باطن را اصل دین تلقی می‌کنند و ظواهر را فرع اما، در میانه‌روها باطن‌گرایی در حوزه قرآن محدود می‌شد و باطن امری بود به طبع ظاهر که تفصیل آن در کتاب درباره آن عرضه شده است.

وی ادامه داد: کتاب یک پیش‌گفتار مفصلی هم دارد که این جانب سعی داشتم کوتاه‌تر شود اما تفصیلی شد. درباره نگاه روش‌شناختی و تعاملش با بحث‌های خاورشناسان و تعاملش با سایر مباحث علوم انسانی که در ادامه تأملات روش‌شناختی است که در این حوزه صورت گرفته و این حرکت، یک گام به جلو به‌شمار می‌رود و چهارگونه تاریخ‌اندیشه‌نگاری را در حوزه کارهایی که در ایران معطوف به مطالعات اسلامی در قالب ترجمه و تألیف داریم، معرفی می‌کند؛ تاریخ‌اندیشه‌نگاری کلاسیک، تاریخ‌اندیشه‌نگاری‌های روش‌زده، تاریخ‌اندیشه‌نگاری شرق‌شناختی و تاریخ‌انگاره و اندیشه و در کتاب توضیح داده می‌شود تاریخ‌انگاره و اندیشه چه تمایزات و تشابهاتی با سه جریان پیشین دارد. در اینجا بابی برای گفت‌وگو و

نشست نقد و بررسی کتاب «قرآن، هرمنوتیک و باطن» در تشیع نخستین» به همت مرکز تحقیقات امام علی (ع) و پژوهشکده مطالعات قرآنی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، نوزدهم خردادماه ۱۴۰۳ برگزار شد. سخنرانان این نشست دکتر سیدمحمد هادی گرامی، دکتر محمدعلی طباطبائی، دکتر شروین مقیمی و دکتر مالک شجاعی بودند.



در ابتدای نشست دکتر مالک شجاعی، رئیس مرکز تحقیقات امام علی (ع) و دبیر جلسه ضمن خیر مقدم به حضار و تشکر از دکتر سیدمحمد هادی گرامی مؤلف کتاب، ضمن معرفی آثار و رزومه دکتر گرامی، به سابقه علمی وی اشاره کرد و شرح داد: کتاب ایشان با عنوان «قرآن، هرمنوتیک و باطن در تشیع نخستین» که حاصل دو یا سه طرح پژوهشی ایشان است در سال ۱۴۰۲ منتشر شد و در ادامه آثار ارزشمند که در حوزه مطالعات حدیث با رویکرد خاصی که ایشان و بعضی از استادان دنبال می‌کنند و آورده‌های مفهومی و روش‌شناختی دارند و بحث تاریخ‌انگاره و روش‌شناسی تاریخ‌انگاره در مطالعات اسلامی آورده تلاش و پژوهش‌های ایشان است.

در ادامه دکتر گرامی؛ عضو هیأت علمی پژوهشکده مطالعات قرآنی و نویسنده کتاب، اثر حاضر را در ادامه کارهای پژوهشی خود با همکاری برخی استادان در حوزه تاریخ‌اندیشه اسلامی در حوزه تشیع تدوین کرده که نخستین پروژه در حوزه تاریخ کلام بود و دومین پروژه خود را پروژه دکتری در حوزه تاریخ‌اندیشه‌های حدیثی و سومین اثر تاریخ‌اندیشه‌های تفسیری معرفی کرد. در این کتاب دو جریان تفسیری اصلی در تشیع نخستین یعنی تأویلی‌گرایان و باطن‌گرایان معرفی شدند

در ادامه نشست دکتر طباطبایی، عضو هیأت علمی پژوهشگاه، به‌عنوان ناقد دوم سخنان خود را ارائه کرد و درباره نکته مثبت و قابل توجه کتاب و سپس پنج نکته‌ای که در نگاه نقادانه‌شان وجود داشت، مواردی را مطرح کرد. طباطبایی به‌عنوان نکات مثبت به قلم پیراسته، پاکیزه، بدون ابهام، موجز و مفید، ساختار منطقی کتاب، تفکیک کتاب به دو بخش متن اصلی و حاشیه‌ها، پی‌نوشت‌های مفید و مهم، دغدغه علمی نویسنده و سخت‌گیری علمی و نگاه نقادانه و جدی به کارهای محققان دیگر اشاره کرد.



وی درخصوص نکات انتقادی شرح داد: بخش زیادی از کتاب پیش‌گفتار و نگاه سلبی و انتقادی است در حالی که به‌شکل مهمتری به نگاه ایجابی خود نویسنده نیاز است. این بخش دو مشکل ایجاد می‌کند؛ نخست اینکه فضای کمی برای نویسنده باقی می‌ماند، دوم اینکه نقدهای زیادی که نویسنده به دیگران وارد کرده است و خیلی از این نقدها متوجه خود نویسنده هم هست. مسئله دیگر بحث تاریخ‌گذاری گزاره‌ها یا گزارش‌هاست که در اثر نویسنده جایگاهی ندارد. دکتر طباطبایی تأکید کرد: در سراسر کتاب دو چیز دیده نمی‌شود یکی بحث نظری درباره اینکه ملاک تاریخ‌گذاری مؤلف چیست؟ و دومین چیزی که دیده نشد به‌کارگیری آن ملاک است. یکی دیگر از کاستی‌های کتاب این است که تبیین چرایی و چگونگی برآمدن یک جریان فکری و اندیشه‌ای در بستر تاریخی خودش در کار نویسنده دیده نمی‌شود و این حفره بزرگی است و بدون وجود این تبیین نویسنده صرفاً یک توالی تاریخی ارائه می‌دهد. نکته آخر اینکه استدلال‌های نویسنده در تفکیک بین جریان مفضل و جریان ابوصیر به‌عنوان دو جریان تمایز به‌حدی که نویسنده بیان کرده است، قانع‌کننده نیست.

تأمل با دوستان در رشته‌های مختلف علوم انسانی باز می‌شود که این‌جانب این باب را رو به جلو می‌دانم. این تفکیک‌ها جزء تفکیک‌های صوری و فرمال نیست



در ادامه نشست دکتر مقیمی، عضو هیأت علمی پژوهشگاه به‌عنوان ناقد ایراد سخن کرد و اذعان داشت: مؤلف در مقدمه کتاب به چهار روش‌شناسی اشاره کردند؛ تاریخ‌نگاری کلاسیک، روش‌زده و شرق‌شناختی. مورد چهارم بدیلی است که ایشان آن را به‌عنوان روشی جامع فضائل روش‌های دیگر و مانع عیب و نقص‌های آنها معرفی کردند. اساساً بنده بر سر اصالت چنین تقسیم‌بندی‌هایی مناقشه دارم و باید مشخص شود چنین تقسیم‌بندی‌هایی چه میزان ماهوی و چه میزان صوری و فرمال هستند. مقیمی افزود: الهیاتی که در آکادمی‌های مدرن به آن پرداخته می‌شود الهیاتی نیست که قدما به آن می‌اندیشیدند. بنابراین قدما مثل ما به قرآن نگاه نمی‌کردند. شاید مؤلف به این مسئله این‌گونه پاسخ دهد این مشکلات در دانشگاه‌های غربی وجود دارد و ما به‌همین خاطر باید نگاه بومی داشته باشیم و این تاریخ‌نگاره و اندیشه اتفاقاً کوششی بومی است برای ارائه دادن یک آلترناتیو چهارم که مشکلات آنها را نداشته باشد؛ ولی عرض من این است که این تفکیک‌ها در نهایت جزء تفکیک‌های صوری و فرمال نیست و همه ذیل اتفاق هابزی هستند.

وی ادامه داد: نویسنده تا زمانی که مرجعیت استعلایی وحی را در عمل به‌صورت وجودی نفی نکند، نمی‌تواند به مطالعات تاریخی رو بیاورد و اساساً مطالعات تاریخی این را اقتضاء می‌کند و تا امر استعلایی را به‌دست فراموشی سپرده نشود، نمی‌توان تاریخ‌نگاری کرد و تاریخ‌نگاره نوشت. قلم پیراسته، پاکیزه، بدون ابهام، موجز و مفید

### فرمالیست آمرانه

در ادامه نشست دکتر شجاعی؛ عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی، به‌عنوان آخرین ناقد در سه بخش نقطه نظرات خود را بیان کرد؛ بخش اول نقاط قوت، بخش دوم ملاحظات مفهومی و روش‌شناختی در باب هرمنوتیک و بخش سوم نکات ناظر به متن کتاب با قید صفحات عنوان شد. شجاعی مهمترین نقطه قوت کتاب را این نکته دانست که یک دانش‌آموخته علوم قرآن و حدیث این گشودگی را از خودش نشان داده که توجه کرده در حوزه فلسفه و روش‌شناسی‌های جدید علوم انسانی چه اتفاقاتی مفهومی و روش‌شناختی افتاده است. نکته دیگر اینکه نویسنده در کنار دغدغه‌های آکادمیک، به آن دغدغه‌های فکری و شخصی هم می‌پردازد و شور و حرارت در کلام نویسنده دیده می‌شود و از دیگر نقاط قوت، اثر نگاه به جریان‌های رقیب است و اینکه نویسنده چهار جریان تاریخ‌نگاری را مطرح کرده و در کنار جریان تاریخ‌نگاری کلاسیک، تاریخ‌نگاری روش‌زده و تاریخ‌نگاری شرق‌شناسانه، یک فضای جدیدی باز شده و با عنوان تاریخ‌نگاره؛ ولی از دید نقادانه اوج تقلیل‌گرایی را در این تقسیم‌بندی نویسنده می‌توان دید.

شجاعی در ادامه در انتقاد به اثر دکتر گرامی گفت: بین ۱۰۰ صفحه اول و ۲۰۰ صفحه دوم گسستی احساس می‌شود که در اغلب رساله‌های دکتری این گسست قابل مشاهده است و این به‌خاطر فرمالیست آمرانه‌ای است که در سیاست‌های پژوهشی دیده می‌شود. همچنین در این کتاب معلوم نیست هرمنوتیک مورد نظر مؤلف، هرمنوتیک روش‌شناسی است، هرمنوتیک دیلتای هست، هرمنوتیک متون مقدس است، هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر است، هرمنوتیک تجربه‌زیسته است. بنابراین تلقی نویسنده تلقی از هرمنوتیک مشخص نیست و معلوم نیست ایشان بر کدام تعریف از هرمنوتیک پایبند هستند.

دکتر شجاعی در پایان سخنانش یادآور شد: ما هنوز تکلیف‌مان با دروه‌بندی کلام تشیع مشخص نیست. به‌نظر این‌جانب درباره دوره‌بندی‌ها، آثاری که استاد محمدتقی سبحانی دارند، در بین معاصرین از همه منقن‌تر هست. در اینجا نویسنده به یک روایتی که حداقل برای خودشان روشن باشد، اتکاء نکرده‌اند. نکته انتقادی دیگر حجم بسیار زیاد نقل قول‌ها خصوصاً در پی نوشت‌های کتاب است، به‌نظر می‌رسد بهتر است نقل قول‌ها از این کتاب‌ها فقط ارجاع داده شود.

### خوانش‌ها و فهم از وحی متفاوت است

در پایان نشست دکتر گرامی از ناقدان تشکر کرد و در پاسخ انتقادهای شرح داد: اساساً تاریخ‌نگاری کلاسیک را معطوف به تاریخ‌نگاری‌های دوره مدرن و تاریخ‌نگاری‌های قدمایی را خارج از بحث دانسته و بحث چالش کلام و تاریخ یا الهیات و تاریخ را بحث بسیار مهمی تلقی کرده و افزود: این تعبیر که الهیات در دانشگاه طور دیگری است، شاید به این علت باشد که اطلاعات افراد دقیق نیست.

گرامی در ادامه تأکید کرد: اثر تحقیقی‌اش یک کار مدرن و قطعاً در فضای مدرن است، اما به گونه دیگری؛ آنچه که در رابطه با تحقیق یا خارج از حوزه تحقیق یک پژوهش است در رابطه با وظیفه پژوهشی آکادمیک صحبت شد، مقصودم دقیقاً این بوده است. در رابطه با آنچه به رودخانه حقیقت و ایمان گفته شد، به‌طور کلی به بحث‌های الهیاتی پرداخته است و نه به‌طور خاص ضمن اینکه الهیات را نه تنها کنار نگذاشته است؛ بلکه در کتاب خود تأکید کرده است که ما درون یک سیطره گفتمانی الهیاتی قرار داریم و مجبوریم با آن تعامل کنیم ولی تعامل کردن به معنای ضرورتاً تاریخ‌نگاری مؤمنانه ایدئولوژیک نیست و با این دیالوگ تعامل شده است. همچنین در رابطه با حقیقت و ایمان از جنبه بسط تاریخی‌اش صحبت شده است و جنبه سایکولوژیکال دین مورد توجه نیست

مرکز تحقیقات علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مرکز تحقیقات امام علی علیه السلام با همکاری پژوهشگاه مطالعات قرآنی  
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار می‌کند:

**نقد و بررسی کتاب**

**«قرآن، هرمنوتیک و باطن در تشیع نخستین»**

**سخنرانان:**

دکتر سیدمحمدهادی گرامی

دکتر محمدعلی طباطبایی

دکتر شروین مقیمی

دکتر مالک شجاعی

زمان: شنبه ۱۹ خرداد ماه ۱۴۰۳ ساعت: ۱۰ تا ۱۲

مکان: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سالن ادب

پیوند ورود به نشست:

<https://webinar.iahs.ac.ir/rooms/sv0p0w-utl-eoh/Join>

گرامی در ادامه صحبت‌های خود در خصوص چرایی و چگونگی برآمدن جریان‌های تاریخی، توضیح داد: به این موضوع کمتر پرداخته شده است چرا که اصل موضوع پرداختن به این جریان‌شناسی تاریخی برایشان بااهمیت بوده است و در این کتاب عمده نظر این بوده است. نویسندگان در خصوص تفکیک تأویل‌گرایان و باطن‌گرایان یا جریان ابویسیر؛ اصل این جریان را در دوره صادقین دانست که شواهد برای این مسئله کافی است.

دکتر گرامی در رابطه با نکات انتقادی دکتر شجاعی شرح داد: درباره بحث‌های هرمنوتیکی و گسست بین متن این مسئله قابل گفت‌وگو است ولی نگاه بنده مخالفت با این‌گونه روش‌زدگی بوده است و نقدی که مطرح شده به دلیل این انفصال بوده است و تلاش این بوده که این اتصال تا جای ممکن به نسبت کتاب‌های دیگر بیشتر باشد و قطعاً این انفصال هم حس می‌شود و این انفصال نه تنها در اثر بنده در آثار دیگر شاید کمتر بوده است و بنده در اثر خود به دنبال هرمنوتیک تجربه زیسته بودم و هرمنوتیک تاریخ‌نگاره ای را طرح کردم. در مورد دوره‌بندی‌های کلام شیعه نیز بحث زیاد است و انتقادهای زیادی به دوره‌بندی‌های تاریخی آقای سبحانی دارم. گرامی در خاتمه سخنانش در مورد حجم نقل قول‌ها در حوزه مطالعات اسلامی، گفت: دکتر مهدوی‌راد تأکید بر درج نقل قول‌ها داشت چراکه تحلیل‌ها و برداشت‌هایی از متون انجام شد که مخاطب تمایل دارد آنها را ببیند و در عین حال در بخش‌هایی ترخیص انجام شده و فقط ارجاع به آدرس داده شده است.

بلکه وقتی دین را تاریخی می‌بینید در مقام عرضه و دریافت دین بسط تاریخی داشته است، یعنی هم از جانب شارع به تدریج عرضه شده و هم جامعه مؤمنان به تدریج آن را دریافت کردند، لذا درکی که شما از تشیع دارید با آن درکی که شیعه قرن دو و قرن یک داشته با هم متفاوت است. گرامی در ادامه توضیح داد هر کس به ایمان و حقیقتی باور دارد و بدین معنا که وحی مرجعیت دارد ولی خوانش‌ها و فهم از وحی متفاوت است.

گرامی در ادامه توضیحاتی در رابطه با پی‌نوشت‌ها و پاورقی‌های کتاب توضیح داد که به خواست ناشر بوده و به انتهای فصل‌ها منتقل شده است. سه نکته هم در مورد اینکه بهتر بود کوتاه‌تر باشد مطرح است، این حرف درست هست و می‌توانست کوتاه‌تر باشد یکی اینکه این‌گونه یا وضعیت عملی یا پراکتیکال تاریخ‌نگاری انگاره‌ای فقط در این کتاب نبوده است و در آثار دیگری هم بوده است که می‌توان دید. نکته بعدی این است که این پیش‌گفتار طولانی بود و من چالش داشتم که این بخش را در کتاب بیاورم یا در قالب یک کتاب مستقل منتشر کنم در نهایت به این رسیدم و یک مسئله دیگر این است که یک بخش از این طرح که در رابطه با بحث تحریف و تنزیل بود، حذف شده است و طبعاً اگر آن اضافه می‌شد حس فربه‌بودن بخش‌های مقدماتی کتاب کمتر می‌شد. گرامی در ادامه توضیحاتی در خصوص تاریخ‌گذاری تاریخی داد و افزود: انتقاد مطرح این است که افراد از حوزه‌های دیگر مانند علوم سیاسی و علوم اجتماعی به حوزه مطالعات اسلامی ورود می‌کنند، لیکن هیچ نظری به مسئله تاریخ‌گذاری ندارند. وی در ادامه درباره دوره‌بندی‌های تاریخی اذعان داشت: دوره‌بندی‌های تاریخی اثبات‌پذیر نیست و دفاع از این‌گونه ادعاهای تاریخی بر این اساس است که بهترین خوانش ارائه شده است.



## نشست «گست تاریخی و شرق‌شناسی» برگزار شد

حتی حقوق‌بشر را در گذشته جست‌وجو کنیم، چون این موضوعات از جنس دیگری هستند. ایشان تجدد را بزرگترین گسست در تاریخ بشر می‌دانند، اما در این حوزه دکتر داوری در مواجهه با اندیشه‌های دیگر مانند دکتر سید جواد طباطبایی، راه جداگانه‌ای انتخاب می‌کند با این پرسش که آیا تجدد تاریخ تمام بشریت است یا تاریخ قسمتی از غرب؟ همچنین با تفاوت گذاشتن میان تاریخ غرب و ایران از دکتر طباطبایی که تاریخ ایران را ذیل تاریخ غرب قرار می‌دهد فاصله می‌گیرد.

رئیس پژوهشگاه در ادامه تأکید کرد: اصرار دکتر طباطبایی بر قرار دادن مبدأ تاریخ جدید ایران از زمان شکست ایران از روسیه و آغاز این دوره با شکست منجر به تسلط مفهوم زوال اندیشه شده است در صورتی که آغاز این دوره با تسلط و پیروزی صفویان تاریخ ایران را معنای دیگر می‌بخشد.

### نباید مسائل امروز را به گذشته نسبت داد

دکتر معین‌زاده دیگر سخنران نشست گفت: دکتر داوری در این فصل سعی کرده است برای مباحث نظری که در فصل‌های پیشین ارائه کرده‌اند، مؤلفه‌های تاریخی طرح کنند، زیرا دکتر داوری در درجه نخست فیلسوف هستند، بنابراین این چند صفحه تاریخی احتمالاً مواردی تاریخی است که ایشان خواسته درباره آن‌ها اظهار نظر کنند.

پنجمین نشست از سلسله نشست‌های حلقه مطالعاتی ایران‌شناسی با محوریت «گسست تاریخی» در بررسی و تحلیل آراء استاد دکتر رضا داوری اردکانی، در یکی از متأخرین آثار ایشان با عنوان «گسست تاریخی و شرق‌شناسی» بیست‌وهفتم خردادماه ۴۰۳ در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تشکیل شد.

به رسم چهار نشست پیشین در این نشست نیز ابتدا به مباحث اصلی و گفت‌وگوهای مطرح شده از سوی پنج تن از استادان پژوهشگاه پرداخته شد و در ادامه برخی از حاضران به بیان دیدگاه‌های خود و طرح پرسش‌های مرتبط با مباحث آن جلسه پرداختند. استادان عضو این حلقه دکتر موسی نجفی، دکتر یحیی فوزی، دکتر محمدعلی فتح‌الهی، دکتر مهدی معین‌زاده و دکتر علیرضا ملایی توانی بودند.

### تجدد تاریخ تمام بشریت است یا تاریخ قسمتی از غرب؟

نشست با سخنان استاد دکتر موسی نجفی، رئیس پژوهشگاه و با تبریک عید قربان و روز عرفه آغاز شد. دکتر نجفی ابراز امیدواری کرد که سنت حلقه مطالعاتی به سیره عملی در پژوهشگاه تبدیل شود. وی افزود: این اثر، کتابی سنگین و ثقیل است چراکه سبک استاد دکتر داوری چنین است و ایشان از مخاطب انتظار دارد سطح آگاهی و سواد خود را ارتقاء دهد. دکتر داوری در این فصل مدعی است که نباید ریشه بنیادگرایی و





نیست، بلکه جنگ روسیه با تمام امکانات با بخش شمال غرب ایران است و حتی از پایتخت یا سایر استان‌های کشور نیز کمک زیادی به آن نمی‌کنند. همچنین باید توجه داشت اگر تجدد را به معنای انسان‌مداری در نظر بگیریم، همان «پروتستانتیزم» می‌شود در صورتی‌که تاریخ ایران متفاوت از تاریخ غرب است.

در بخش دوم نشست تعدادی از استادان حاضر در جلسه به اعلام نظر پرداختند. از جمله دکتر نیره دلیر، عضو هیأت علمی پژوهشکده تاریخ، چنین اظهار نظر کرد: اگرچه مفهوم ملت در ایران در دوره صفوی شکل می‌گیرد اما تفاوت بزرگ آن با مفهوم ملت به معنای مدرن آن این است که این ملت قانون‌گذار نیست. بلکه ملت به معنای ملت-دولت در عصر قاجار شکل می‌گیرد.

در ادامه دکتر فائزه توکلی، از پژوهشگران و محققان پژوهشگاه، در ادامه اظهار داشت: ما در این اثر فقط وجه تجدد را دیدیم و از وجه استعمار غفلت کرده‌ایم. دکتر نفیسه فقیهی، عضو هیأت علمی پژوهشکده اندیشه سیاسی، انقلاب و تمدن اسلامی، نیز افزود: باید میان تجدد به مثابه خودآگاهی فردی یا خودآگاهی جمعی تمایز گذاشت.

دکتر عبدالمجید مبلغی، عضو هیأت علمی پژوهشکده اندیشه سیاسی، انقلاب و تمدن اسلامی اشاره داشت که دکتر داوری محکوم به آن چیزی است که فکر می‌کند و بنابراین دچار شرق‌شناسی است و مشخصاً بعد از دکتر داوری است که سامان علوم انسانی پرتکلف می‌شود.

دکتر فاطمه طاهرخانی، عضو هیأت علمی پژوهشکده اندیشه سیاسی، انقلاب و تمدن اسلامی نیز بیان کرد: دکتر داوری می‌خواهد بگوید که ما تاریخ‌ها داریم و نه یک تاریخ.

همان‌طور که دکتر داوری اشاره کرده‌اند، نباید مسائل امروز را به گذشته نسبت داد، به‌عنوان مثال ما افرادی داشتیم که حقوق بشر را رعایت می‌کردند، اما این در ساحت اخلاق قرار داشت و حقوق بشر به معنای امروزی آن نبود.

### سرآغاز گسست در تاریخ ایران جنگ‌های ایران و روسیه است



دکتر ملایی توانی دیگر سخنران نشست گفت: تمام تلاش دکتر داوری در این فصل این است که روایت تاریخی از گسست ارائه کند و در این فصل علاوه بر توجه به گسست در تاریخ جهانی به گسست در تاریخ ایران نیز توجه دارد. البته روایت او به نظر من اصلاً نوآورانه نیست، زیرا این روایت تحت تأثیر روایت دکتر جواد طباطبایی قرار دارد. سؤال این است که آیا واقعاً از دوره صفوی ایران دچار جهان جدید به معنای مدرنیته شده است؟ در مقابل این پرسش دکتر داوری بر این باور است که سرآغاز گسست در تاریخ ایران جنگ‌های ایران و روسیه است که دکتر طباطبایی نیز به آن اشاره دارد. دکتر طباطبایی این واقعه را مبنای آگاهی جدید می‌داند و دکتر داوری نیز به آن اشاره دارد.

از سایر استان‌ها برای مقابله با روسیه کمک‌رسانی نشد  
دکتر فتح‌اللهی بیان کرد: یکی از مباحث فصل پنجم کتاب این است که تجدد صورتی از تاریخ است و در نتیجه مانند سایر صورت‌های تاریخی روزی به پایان می‌رسد و دکتر داوری به‌درستی اشاره دارند که این جنگ، اولین جنگ مردمی است که با هیجان عمومی شکل گرفته و سپس فتوای آن نیز صادر شده است. البته جنگ‌های ایران و روسیه جنگ دو ملت





### انتصاب‌ها

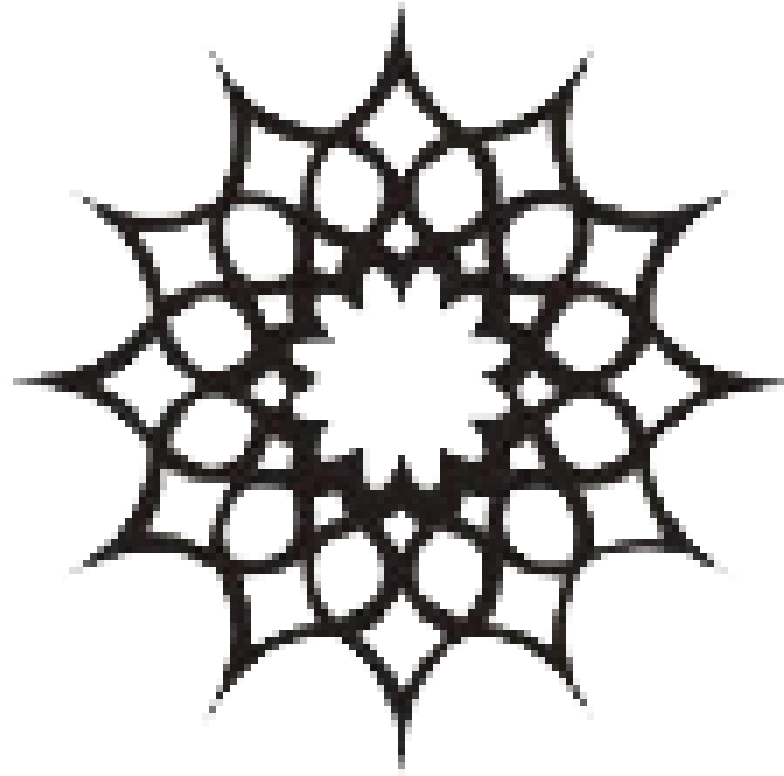
دکتر نجفی، رئیس پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی طی احکامی جداگانه؛

دکتر یحیی فوزی را به‌عنوان رئیس «کمیسیون تخصصی تاریخ، تمدن، علوم سیاسی و انقلاب اسلامی» سرکار خانم دکتر آزیتا افراشی را به‌عنوان رئیس «کمیسیون تخصصی علوم اجتماعی» دکتر امید طیب‌زاده قمصری را به‌عنوان رئیس «کمیسیون تخصصی زبان و ادبیات» دکتر علیرضا منجمی را به‌عنوان رئیس «کمیسیون تخصصی دین و فلسفه» منصوب کرد.

دکتر سیدمصطفی عاصی، دکتر محمد حسن‌زاده، دکتر مسعود رضایی و دکتر حسن مجیدیان را به‌عنوان اعضای «کمیسیون تخصصی دانشنامه‌نگاری، کتابداری و اطلاع‌رسانی و موارد خاص» دکتر سیدمصطفی شهرآئینی، دکتر هادی وکیلی و دکتر محسن قاسم‌پور را به‌عنوان اعضای «کمیسیون تخصصی دین و فلسفه» دکتر سید روح‌الله شهابی و دکتر سمیه سادات شفیعی را به‌عنوان اعضای «کمیسیون تخصصی علوم اجتماعی» دکتر علی آدمی و دکتر محمدعلی فتح‌اللهی را به‌عنوان اعضای «کمیسیون تخصصی تاریخ، تمدن، علوم سیاسی و انقلاب اسلامی» دکتر رمضان رضایی، دکتر یوسف محمدنژاد عالی زمینی و دکتر فرزانه گشتاسب را به‌عنوان اعضای «کمیسیون تخصصی زبان و ادبیات» دکتر علیرضا ملایی توانی را به‌عنوان عضو «کمیسیون تخصصی تاریخ، تمدن، علوم سیاسی و انقلاب اسلامی» منصوب کرد (هرکدام به مدت دو سال).

دکتر سیدروح‌الله شهابی نیز به مدت دو سال به‌عنوان نماینده شورای پژوهشی در «کارگروه اخلاق در پژوهش» منصوب شد.

همچنین عضویت دکتر محمود جنیدی جعفری و دکتر سیدرضا حسینی در «کمیته بهره‌وری و تحول اداری پژوهشگاه» به مدت دو سال دیگر تمدید شد.



پرو، شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی



آرشیو خبرنامه در وبگاه پژوهشگاه

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

گروه فیک پژوهشکده اخلاق و تربیت  
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار می کند:

**در ستایش کودکی: چشمه زلال فلسفه**  
(نقد و بررسی فیلم سینمایی روز هشتم: اثر کارگردان زاگو لیان دوریل 1996)

سخنرانان:

دکتر شیوا دولت آبادی  
دکتر سعید حسام پور  
دکتر سعید ناجی  
دکتر سیده زهرا اجاق  
دکتر اسماعیل ناصری  
دکتر سید نورالدین محمودی

دبیر علمی نشست:  
دکتر اسماعیل ناصری

زمان: دوشنبه ۱۹ شهریورماه ۱۴۰۳ ساعت: ۱۴ تا ۱۶  
مکان: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سالن حکمت

بیولید ورود به نشست:  
<https://webinars.ihcs.ac.ir/rooms/19k-twr-rlf-qre/join>

سردبیر: خوریه احدی

دبیر تحریریه: شهرام اصغری

هیأت تحریریه: محسن باباخانی، هلیا عباسی، سعیده زندی و صادق کیا

[ravabet1@ihcs.ac.ir](mailto:ravabet1@ihcs.ac.ir)

[www.ihcs.ac.ir](http://www.ihcs.ac.ir)

پیام رسان ها: @ihcss, @pajoheshgah