

مبانی التقاط در حلقه کیان و بازتاب آن در جمهوری اسلامی ایران

نویسندگان: سید حامد طاهری^۱، محمد جواد نوروزی^۲

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۵/۹/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۵/۷/۲۷

فصلنامه مطالعات راهبردی بسیج، سال نوزدهم، شماره ۷۳، زمستان ۱۳۹۵

چکیده

پژوهش پیش رو با طرح این پرسش اساسی که مبانی اندیشه التقاطی در حلقه کیان کدام اند و بازتاب آن بر جمهوری اسلامی ایران چیست با روش انتقادی به بررسی این فرضیه می پردازد که: اصول بنیادی نگرش التقاطی حلقه کیان پذیرش ارزش‌هایی همچون لیبرالیسم، پلورالیسم و حقوق بشر و تبیین و انطباق دین با این ارزش‌ها است. نگرش انتقادی به دین مبتنی بر عقل خود بنیاد، رویکرد سکولاریستی در دین، گرایش پوزیتویستی، تأکید بر کثرت‌گرایی دینی، ستایش دموکراسی لیبرال از دیگر مشخصه‌های این جریان است؛ و بازتاب آن در عرصه جمهوری اسلامی ایران را می‌توان در جریان‌های سیاسی، سیاست‌گذاری و عملکرد دولت اصلاحات، طراحی برخی الگوها و ساختارهای سکولار نظیر احزاب، مشاهده کرد.

واژگان کلیدی:

حلقه کیان، التقاط، روشن‌فکری دینی، لیبرالیسم، سکولاریسم، جمهوری اسلامی ایران

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام shm.taheri@gmail.com

۲. عضو هیات علمی موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ره shm.taheri@gmail.com

۱- مقدمه و بیان مسئله

انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ نشأت گرفته از یک دین الهی توحیدی بود. در حالی که دین در اکثر جوامع آن روز فاقد اثر سیاسی و حداکثر محدود به امری فردی می شد. امام خمینی با ارائه اسلام ناب، نگرشهای التقاطی موجود اعم از سوسیالیستی، ملی گرایانه و لیبرالیستی و یا متحجرانه از اسلام را نفی کردند. اما برداشت های التقاطی پس از انقلاب متوقف نشد و جریانهای متعددی با تابلوی دین ظهور یافتند. در این میان حلقه کیان آشکارا کوشید گفتمان اسلام سیاسی را متزلزل و نهایتاً با رویکرد سکولار و با تکیه بر نسبیّت فهم دینی، حقوق بشر و دموکراسی مدرن سازگار کند.

اما اهمیت و ضرورتی که ایجاب می کند به بررسی حلقه کیان بپردازیم آن است که این حلقه متفاوت از سایر گروههای مخالف انقلاب است که از ابتدای شکل گیری و پیروزی انقلاب سر بر آوردند، چرا که از همان ابتدا سرناسازگاری با انقلاب و اسلام نداشت و عمده اعضای آن به حسب ظاهر دارای گرایش های دینی و رشد یافته در انقلاب بودند و در مناصب مهم فرهنگی و اجرایی جمهوری اسلامی حضور فعالی داشتند. از این رو بررسی زمینه های فکری، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ظهور و بروز حلقه کیان و تبیین ابعاد فکری و سیاسی آن و نقش آن در تحولات ایران حائز اهمیت است.

نکته مهم دیگر این که افراد و گروههایی هم چون حلقه کیان که امروزه در مقابل انقلاب و اندیشه های امام ایستاده اند به تدریج و به شکلی نامحسوس به علل مختلفی از خط اصیل انقلاب و اسلام ناب انحراف پیدا کرده اند. یک هدف پژوهش حاضر تبیین وجه مشترک اعضای کیان در دگراندیشی نسبت به جریان اصیل انقلاب اسلامی است. دگراندیشی علت اصلی هم پیوندی آنان با جریاناتی شد که در میان نیروهای انقلابی اسلام گرا جزو اقلیت به حساب می آمدند. آنان پس از گذشت یک دهه از انقلاب، کم کم از آرمان های انقلابی فاصله گرفته چنین وانمود کردند که دوران انقلاب تمام شده است و با گذار از اندیشه های انقلابی، در صدد ارائه طرح جدیدی بودند که مستلزم کوشش های نو و حتی اتخاذ تعریفی تازه از انسان، جامعه و دین بود. اندیشه هایی مانند حلقه کیان نه تنها در تقابل با ارکان انقلاب اسلامی ایران مانند فقه و روحانیت و نظریه ولایت فقیه است بلکه آشکارا می کوشند گفتمان اسلام سیاسی را متزلزل و نهایتاً اندیشه هایی دینی با رویکرد سکولار را طرح نمایند تا معنویت اسلامی با عقل نوین پیوند خورده و با تکیه بر نسبیّت فهم دینی، حقوق بشر و دموکراسی مدرن با اسلام سازگار شود. لذا شناخت التقاط و راهکار های مقابله با این جریان فکری مخرب امری ضروری است و از این رهگذر خطری که خواسته یا ناخواسته کیان انقلاب و اسلام را در معرض تلاشی و خطری جدی قرار می دهد، روشن خواهد شد.



در این مقال نخست به تبیین شاخصه های اسلام ناب و نیز ابعاد التقاط در سه حوزه باور (هستی شناختی، معرفت شناختی، انسان شناختی)، ساختار سیاسی و وظایف و کارکرد اشاره می شود. و افزون بر آن مبانی التقاطی حلقه کیان در سه حوزه بررسی خواهد شد و در نهایت نگاهی اجمالی به بازتاب و تأثیرات نگرش حلقه کیان بر عرصه سیاسی جمهوری اسلامی ایران خواهد شد.

۲- ادبیات نظری و پیشینه موضوع

۲-۱- تعاریف مفاهیم و واژگان

۲-۱-۱- التقاط

«التقاط» به معنای برچیدن و از زمین چیزی را بر گرفتن و بخشی از گفتار کسی را گرفتن است. (ابن منظور، ج ۷، ۱۴۱۴، ص ۳۹۲) و با توجه به معنای لغوی نگرش های التقاطی به نگرش هایی گفته می شود که به جای تعقل و نقد افکار و فرضیه ها، نظریات و افکار غیر متجانس را گرد می آورد تا از مجموع آن ها مکتبی بسازد، از این رو حاوی تحریف نیز هستند. نسبت التقاط و انحراف عموم و خصوص مطلق است، به این معنا که هر التقاطی را می توان انحراف دانست اما هر انحرافی را نمی توان التقاط دانست به دلیل اینکه انحراف، لزوماً با ترکیب و التقاط حاصل نمی شود. باید توجه داشت که التقاط با نوآوری، خلاقیت و نگرش های جدید نسبت به مسائل نیز متفاوت است.

۲-۱-۲- حلقه کیان

مراد از حلقه به معنای خاص آن، گروهی هم فکر و دارای اندیشه هستند که بر اساس یک فلسفه و هدف مشخص گرد هم می آیند و به تولید اندیشه و فکر جدید می پردازند و از طریق یک رسانه مخصوص افکار خود را نشر می دهند. در واقع حلقه، مؤلفه هایی فراتر از دوره ها و نشست های هیئت تحریریه دارد. در مورد حلقه های سیاسی، برخی مدعی هستند در ایران که احزاب سیاسی حضور کم رنگی دارند، گروه های سیاسی اغلب در قالب «حلقه» یا «دوره ها» گرد هم جمع می شوند تا برای دستیابی به مناصب حکومتی راه آسان تری را طی کنند. (زونیس، ۱۳۸۷، ص ۴۱۰).

حلقه ی کیان نام جمعی متشکل از تعدادی از نیروهای چپ جمهوری اسلامی بود که در اواخر دهه ی شصت و اوایل دهه ی هفتاد گرد هم جمع شدند. اینان مجله ای با نام کیان منتشر کردند تا با سازمان دهی جدید فعالیت تازه ای آغاز کنند. این جریان با فاصله گرفتن از نیروهای اسلامی و مذهبی و با تأثیر از گرایش لیبرالیستی در دهه دوم انقلاب با دگرگونی فکری، رویکردی التقاطی در ساحت باور یافت و در بستر عمل گروه ها



واحزاب سیاسی نقش فعالی ایفا کرد. اعضای حلقه کیان به شدت متأثر از سروش و افکار وی بودند و خود را شاگرد وی قلمداد می کردند. در ابتدا «حلقه کیان» تنها برای خود یک مأموریت قائل بود، آن هم بحث راجع به مبانی معرفت دینی بود. حلقه کیان در صدد شناخت نسبت دین با دنیای جدید و محصولات آن مانند آزادی، سیاست و حقوق بشر بود. از این رو اعضای کیان نام خود را روشنفکران دینی نهادند. دو محور اصلی گفتمان این حلقه عبارت بود از: قبض دین حداکثری و بسط دین حداقلی. بازتاب و تأثیرات جریان التقاطی حلقه کیان در عرصه سیاسی جمهوری اسلامی ایران را می توان در دو بخش قبل و بعد از انتخابات دوم خرداد ۱۳۷۶ بررسی کرد.

۲-۲- چارچوب نظری؛ (شاخص های اسلام تراز؛ - التقاط؛ ابعاد و عرصه ها)

آنچه در این پژوهش به عنوان اسلام راستین و در حقیقت ملاکی برای شناختن اسلام التقاطی بیان شده عبارت است از اسلام ناب محمدی که توسط بنیان گذار کبیر انقلاب اسلامی احیا گردید و اساس جمهوری اسلامی ایران بر پایه آن نهاده شده است. برای روشن تر شدن بحث از شاخصه های اسلام ناب و ابعاد التقاط در حلقه کیان، در سه حوزه، یعنی حوزه مبانی و باورها، حوزه ساختار سیاسی و حوزه وظایف و کارکردها در حکومت دینی مبتنی بر اسلام ناب، متمرکز شده و مباحث ارائه شده اند.

۲-۲-۱- مبانی هستی شناختی

مقصود از هستی شناسی در اینجا آن بخش از جهان شناسی اسلام است که تأثیرش در شکل دادن به اندیشه سیاسی آشکارتر است.

الف. حاکمیت و ولایت خداوند: مطابق جهان بینی اسلامی سراسر هستی ملک طلق خداوند است و لذا حاکمیت چه در نظام تکوین و چه در نظام تشریح، اختصاص به خداوند دارد. خداوند منشأ تمام قدرت ها و شریعت اسلام تنها مصدر قانون گذاری است. امام خمینی در مورد اصل توحید بیان می کند: «انقلاب اسلامی بر مبنای اصل توحید استوار است که محتوای این اصل در همه شئون جامعه سایه می افکند». (امام خمینی، ج ۵، ص ۸۱)؛ اما در اندیشه التقاطی چنانچه اشاره خواهد شد، حق طبیعی جایگزین حق حاکمیت الهی می شود. در این نگاه در استناد به حقوق طبیعی دیگر نیازی به خدا نیست؛ زیرا این خدا نیست که به انسان حق طبیعی می دهد بلکه او به صورت طبیعی این حق را دارد.

ب. حقانیت و جامعیت دین اسلام: جامعیت اسلام به این است که تمام نیازمندی بشر از احکام، دستور العمل ها و معارف لازم برای رسیدن به سعادت رادار است. بر همین اساس بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران چنین بیان می کند: «اسلام ... مکتبی است که برخلاف مکتب های غیر توحیدی، در تمام شئون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی



و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت و نظارت دارد و از هیچ نکته و لو بسیار ناچیز که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد فروگذار ننموده است». (همان، ج ۲۱، ص ۴۰۲)؛ اما در نگرش التقاطی گفته می‌شود دین شامل اموری است که عقل و علوم بشری نمی‌تواند به آن برسد؛ بنابراین اعتقاد به جامعیت دین وجود ندارد. اسلام به معنای شریعت پیامبر اکرم (ص) در بُعد حقانیت، انحصارگراست. بدین معنا که در عصر خاتمیت صرفاً این شریعت را حق می‌داند. دیگر شریعت‌ها اگرچه در اصول بنیادین اعتقادی و احکام عملی، مشترکات بسیاری با اسلام دارند ولی آن شریعت‌ها با فرهنگ مشرکان و اعتقادات خرافی و مناسک باطل آمیخته شده و دستخوش تحریف گشته‌اند و تنها کتاب آسمانی تحریف نشده قرآن کریم است. (حسین زاده، مبانی معرفت دینی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۱)

ج. **یگانگی دین و سیاست**: سیاست نزد دانشمندان اسلامی، عبارت است از روش اداره جامعه به گونه‌ای که مصالح مادی و معنوی آحاد آن تحقق یابد. (نوروزی، ۱۳۸۷، ص ۱۶). امام خمینی به صور مختلف به تعامل، پیوستگی و بلکه عینیت دین و سیاست نظر داشته است و می‌فرماید: «اسلام فقط عبادت نیست؛ فقط تعلیم و تعلم عبادی و امثال این‌ها نیست. اسلام سیاست است». (امام خمینی، ج ۶، ص ۲۰۰). در مقابل، نگرش التقاطی به دلایلی نظیر ثبات دین و سیال بودن سیاست، قداست دین و شیطنت‌آمیز بودن سیاست، تنافی سیاست با قداست عالمان دینی و منحصر دانستن مأموریت و رسالت پیامبر به خدا و آخرت، قائل به جدایی دین از سیاست هستند.

۲-۲-۲- مبانی معرفت‌شناختی

الف. **واقع‌گرایی**: معرفت حقیقی و صادق عبارت است از معرفت و شناخت مطابق با واقع. این شناخت یقینی مطابق با واقع امری ممکن بلکه فی‌الجمله متحقق است. (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۳۳)؛ اما التقاط‌گران مبنای واقع‌گرایی معرفتی که مبتنی بر کشف حقیقت است را کنار نهاده و به سمت نسبی‌گرایی سوق پیدا می‌کنند. اینان معتقدند «انسان قبلاً گمان می‌کرد مستقیماً به واقعیت نگاه می‌کند و هیچ فاصله‌ای بین او واقعیت نیست ولی امروز این تصور وجود ندارد». (مجتهد شبستری، ۱۳۷۱، ص ۱۰). در واقع این نگرش به سکولاریسم و نسبی‌گرایی معرفتی سوق پیدا می‌کند.

ب. **ارتباط عقل و ایمان**: از میان قضایای سه‌گانه خرد‌پذیر، خرد‌گریز و خردستیز، ایمان به قضایای خردستیز نامعقول است ولی در مورد قضایای خرد‌پذیر مانند وجود خدا، ایمان امکان‌پذیر است و چنین اعتقاد عقلی می‌تواند به باور قلبی راسخ مبدل شود. در قضایای خرد‌گریز یا فراعقلی نیز بیش از هر چیز ایمان به کار می‌آید. البته اگر این قضایا



از کسانی صادر شوند که حجیت و اعتبار سخنان آن‌ها با دلایل متقن ثابت شده باشد، در این حالت عقل نیز بر چنین ایمانی مهر تأیید می‌زند؛ بنابراین با استفاده از عقلانیت اعتدالی، از ظاهر گرای افراطی، تأویل‌گرایی، ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی افراطی مصون خواهیم ماند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷)؛ اما در نگاه التقاطی، عقل‌گرایی حداکثری (افراطی) معیار قرار می‌گیرد و این اعتقاد منجر به «دین در حد عقل» و در نهایت نفی مذهب خواهد شد. علم‌زدگی یا اصالت علم نیز بر آن است که گزاره‌ها فقط به میزانی که با امور تجربی پیوند دارند، محتوایی حقیقی دارند.

ج. امکان تغییر در دین و فهم دینی: تغییر در اصول اعتقادی مانند توحید و نبوت و معاد و نیز احکام کلی اخلاقی، نظیر حسن عدالت و قبح ظلم، ظلم‌ستیزی و... راه ندارد، بلکه صرفاً در برخی فروع اخلاقی و برخی احکام عملی که تابع مصالح و مفسد متغیر هستند، تغییر رخ می‌دهد. با مروری بر مجموعه معرفت‌های دینی و غیردینی می‌توان این مطلب را نتیجه گرفت که معرفت‌های دینی عمدتاً تابع معرفت‌های غیردینی نیستند؛ بنابراین هرگونه تغییر و تحول در معرفت غیردینی مستلزم تغییر در معرفت دینی نیست. (حسین زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۹۸). در دیدگاه التقاط گران روش فهم و به‌ویژه فهم متون دینی هرمنوتیک فلسفی است. این روش بهترین شیوه برای التقاط گر شمرده می‌شود؛ زیرا در فهم متون دینی دیگر نیازی به توجیه ادبی تفسیرهای خود نمی‌بیند و در این زمینه به هیچ قاعده و قانونی ملتزم نمی‌شود بلکه آنچه ملاک است، ذهنیت مخاطب است؛ بنابراین هیچ فهم ثابت و یقینی وجود ندارد.

۲-۲-۳- مبانی انسان‌شناختی

نفی انسان‌گرایی (اومانیزم): در دیدگاه اسلامی انسان موجودی دو ساحتی و دارای کرامت است اما از قدرت شناخت لازم، نه کافی برای رسیدن به سعادت واقعی برخوردار و نیازمند راهنمایی الهی است؛ تحت تدبیر و هدایت خداوند قرار دارد و برای رسیدن به سعادت خویش، دارای تکالیف و الزام‌هایی است که از سوی خدای متعال به‌وسیله پیامبران در اختیار او نهاده می‌شود. (رجبی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۹) اما آنچه بر اندیشه التقاط گران حاکم است، انسان‌گرایی است. در این نگرش محوریت تمام‌عیار و همه‌جانبه با انسان است و در حقیقت انسان به‌جای خداوند تکیه می‌زدند و ملاک همه ارزش‌ها و حتی دین، سازگاری با انسان و ارزش‌های انسانی در هر عصر است. تأکید بر حقوق انسان در برابر تکلیف از پیامدهای این نگاه به انسان است. در این نگاه گفته می‌شود بشر قبل از دوره مدرن بشر تکلیف‌گرا بود ولی پس از دوره مدرن حق‌گراست، بر همین اساس انسان جدید به دنبال حقوق خود است.



۲-۳- شاخص‌های جمهوری اسلامی ایران در ساختار سیاسی

حاکمیت دینی: در نظام جمهوری اسلامی ایران حق حاکمیت که در وضع قانون و اعمال آن در کشور متجلی می‌شود تنها به خدا اختصاص دارد و اصل چهارم قانون اساسی بر همین اساس تصریح دارد که کلیه قوانین و مقررات باید بر اساس موازین اسلامی باشد. **مشروعیت الهی و مشارکت مردمی:** در اندیشه سیاسی اسلام، هر گاه حکومت مبتنی بر موازین شرع باشد مشروعیتی الهی خواهد داشت. بدیهی است که پایداری و قوام این نظام مشروع نیز نیازمند مقبولیت مردمی است؛ اما در نگرش التقاطی مدل حکومت دمکراسی مبتنی بر اندیشه سکولار است. التقاط گران مدعی هستند که در منابع اسلامی تنها توصیه‌ها و تعلیمات سیاسی یافت می‌شود و در آن نظریه سیاسی و حکومت یافت نمی‌شود و طبعاً در عرصه حکومت فاقد ساختار و برنامه است، پس این امور را باید از دانش سکولار گرفت. (مجتهد شبستری، ص ۲۱).

ولایت و حکومت فقیه: حضرت امام دلایل عقلی و نقلی متعددی را برای تبیین نظریه ولایت فقیه ارائه کرده‌اند. ولایت و حاکمیت، بخشی از شئون نبوت پیامبر اسلام و امامت ائمه اطهار است و در عصر غیبت ولایت و حاکمیت از آن فقیه است. (امام خمینی، ص ۵۱). منظور از ولایت مطلقه که در اصل ۵۷ قانون اساسی به آن تصریح شده است، آن است که گستره اختیارات ولی فقیه در اداره امور جامعه همان اختیارات حکومتی پیامبر و معصومین است و تنها منحصر در افتاء و قضا و امور حسبیه یا محدود و مقید به احکام اولیه نیست.

۲-۴- شاخص‌های جمهوری اسلامی ایران در حوزه وظایف و کارکرد

از آنجاکه حکومت اسلامی در ایران یک حکومت مکتبی است، لذا به تناسب رسالت و ماهیت دینی و الهی اش، هدف‌هایی فراتر از سایر حکومت‌ها را دنبال می‌کند.

وظایف عام حکومت: شاید بتوان برای همه حکومت‌ها هفت وظیفه اساسی برشمرد: حفظ نظم و امنیت درونی جامعه - تصدی آن دسته از امور اجتماعی که متصدی خاصی ندارد - برآوردن نیازهای علمی و معنوی مردم یا به تعبیر دیگر، تعلیم و تربیت آنان - متناسب و متعادل ساختن همه فعالیت‌های اقتصادی و مادی افراد جامعه - دفاع شایسته از جامعه در برابر دشمنان بیرونی آن - رفع اختلافات و منازعات افراد یا گروه‌ها و احقاق حقوق هر یک - وضع احکام و مقررات جزئی اجتماعی. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۸).

وظایف خاص حکومت الهی: در مکتب اسلام، هدف نهایی برای انسان، استكمال نفس و تقرب به درگاه الهی است؛ بنابراین یکی از وظایف اساسی حکومت اسلامی و بلکه مهم‌ترین وظیفه آن، تعلیم و تربیت دینی و اخلاقی افراد جامعه و حفظ و گسترش فرهنگ اسلامی است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۰) اندیشه التقاطی در حوزه وظایف و کار



ویژه‌های حکومت معتقد است حکومت اسلامی با دیگر حکومت‌ها یکسان است یعنی حکومت موظف به وظایف دنیوی است نه وظایف دینی مانند رشد معنویت و گسترش فرهنگ اسلامی؛ زیرا در حقیقت، دین، مرجعی برای هویت بخشی جوامع تلقی نمی‌شود؛ و تفاوتی میان حکومت دینی با حکومت‌های دیگر قائل نیستند. (نوروزی، ۱۳۹۳، ص ۲۸۱)

تعامل روحانیت و دولت اسلامی: شاخص جمهوری اسلامی ایران در مناسبات روحانیت با دولت اسلامی نه اسلام منهای روحانیت است و نه حکومت اسلامی را حکومت روحانیان می‌داند بلکه نسبت میان روحانیت با حکومت به عنوان ساختار حاکمیت، هادی و ناظر و حافظ بودن است. به تعبیر امام خمینی: «اسلام بدون روحانیت مثل کشور بدون طبیب است». (امام خمینی، ج ۱۴، ص ۱۹۰). در نگاه التقاطی به اسلام، «روشنفکر» در مقابل «روحانی» قرار می‌گیرد و ارتباط نهادی میان سازمان روحانیت و دولت در حکومت‌های دینی باید قطع شود تا اصالت و تمامیت دین و نیز فقیهان هر دو محفوظ بماند. (دلیری، ۱۳۹۳، ص ۱۹۳).

۲-۵- پیشینه پژوهش

سوابق مربوط به پژوهش حاضر را می‌توان در چند دسته جای داد؛ برخی از آن‌ها تحت عنوان جریان شناسی به جریان حلقه کیان اشاره کرده‌اند ولی به موضوع التقاط در مبانی فکری این جریان و یا نحوه تأثیر گذاری آن‌ها بر عرصه جمهوری اسلامی ایران توجهی ننموده‌اند.

جدول ۱- پیشینه پژوهش

نویسندگان (سال پژوهش)	روش استفاده شده	مهم‌ترین یافته‌ها
دارابی (۱۳۸۸)	تحلیلی - توصیفی	تبیین جریان شناسی سیاسی در جمهوری اسلامی ایران از طریق طبقه بندی جریانها، احزاب و تشکلهای سیاسی
جمالی (۱۳۸۷)	تحلیلی - توصیفی	جریان شناسی فکری در مهندسی تمدن اسلامی و ترسیم نظام اسلامی ایران به عنوان خط رسیدن به تمدن اسلامی
میرسلیم و خورمهر (۱۳۸۹)	تحلیلی - توصیفی	بررسی جریانات فرهنگی پس از انقلاب اسلامی در چهار دسته عرف گرایی، بومی گرایی، سنت گرایی و دین گرایی. به نظر می‌رسد نویسندگان محترم امور فرهنگی را در متن امور سیاسی جستجو کرده‌اند؛ این امر باعث شده جریان های فرهنگی تابع متغیری از اولویت و ضریب حساسیت جریان های سیاسی شود.
سام دلیری (۱۳۹۳)	تحلیلی - توصیفی	بازخوانی و نقد اندیشه های سیاسی حلقه کیان تحت عنوان روشنفکری دینی سکولار



نویسندگان (سال پژوهش)	روش استفاده شده	مهم ترین یافته‌ها
اسماعیلی (۱۳۹۴)	تحلیلی - توصیفی	به بررسی ایدئولوژی اصلاحات به روایت حلقه کیان پرداخته و به این منظور ایدئولوژی سیاسی ماهنامه کیان را از دو جنبه: مولفه و عناصر اصلی دستگاه فکری حلقه کیان؛ قواعد و قوانین موجود در منطق تحولات ایدئولوژی کیان مورد تحلیل قرار داده است

در برخی نیز تنها به موضوع التقاط و انواع آن پرداخته شده است و به شکل کلی به گروه‌های التقاطی قبل یا بعد از انقلاب و نحوه شکل‌گیری آن‌ها پرداخته شده است بدون این که جریان خاصی مانند حلقه کیان محور بحث قرار گرفته باشد مانند: جعفریان (۱۳۶۷) و آژینی (۱۳۶۹).

امادسته سوم که نزدیکی بیشتری به موضوع پژوهش حاضر دارند تنها بررسی و تحلیل زمینه‌های فکری عبدالکریم سروش را مدنظر قرار داده‌اند نه حلقه کیان و لذا بیشتر به فراز و فرودهای فکری و اندیشه‌ای سروش پرداخته‌اند و اثرات سیاسی و جریان ساز این نوع تفکر را بررسی ننموده‌اند مانند: موسوی (۱۳۹۲).

۳- روش تحقیق

تحقیق حاضر از نوع کیفی و بنیادی و به لحاظ ابزار و روش گردآوری داده‌ها به روش کتابخانه‌ای از مجموع مقالات منتشره در مجله کیان، کتاب‌ها و سخنرانی‌های مرتبط با موضوع بحث است بدین معنا که با انجام تحلیل محتوایی محورهای اساسی استخراج و مرتبط با ادبیات موضوع در قالب سه محور اساسی ارائه شده است محور نخست مبانی فکری است که ناظر به بنیان‌های فکری است و طی آن مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی بررسی شده است در محور دوم با توجه به محوریت تحلیل دیدگاه‌های سیاسی این جریان به مقوله ساختار حاکمیت در جامعه اسلامی اشاره و در محور سوم به حوزه رفتار و یا کارکرد و وظایف اشاره شده است.

تحلیل محتوا از جمله روش‌هایی است که برای مطالعه دقیق و نظام‌مند انواع متون کاربرد دارد (سید امامی، ۱۳۸۶، ص ۳۷۵) برای نیل به این هدف نکات زیر مدنظر قرار گرفته است:

۱. برای روشن شدن این امر که معیار و تراز ارزیابی در نقد و بررسی دیدگاه‌های حلقه کیان چیست طبعاً ضروری بود تا نخست چارچوب اندیشه اسلامی متناسب با ابعاد اندیشگی حلقه مورد توجه قرار گیرد از این رو شاخصهای اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله و سلم به عنوان چارچوب نظری اندیشه تراز طرح شده است.



۲. به منظور ارائه نقدی فراگیر و جامع از دیدگاه‌های حلقه کیان ضروری بود که دیدگاه‌های طرح‌شده از سوی این نگرش احصا شود و سپس بر اساس رویکرد تحلیل محتوایی تلاش به عمل آمد فارغ از پیش‌داوری مجموعه آثار نویسندگان این حلقه به‌ویژه مقالات نشر یافته در مجله کیان که بازتاب‌دهنده دیدگاه‌های این جریان است بررسی و محوربندی شود. چراکه در تحلیل محتوا تأکید بر نظام‌یافتگی عینیت کمیت‌یابی و تکرارپذیری است (سیدامامی، ۱۳۸۶، ص ۳۷۷)

۳. با طبقه‌بندی آرای حلقه کیان بر مبنای اندیشه اسلامی که اندیشه تراز مادرزایی اندیشه دگراندیش است، میزان انطباق و یا چالش دیدگاه‌های حلقه کیان با اندیشه تراز بررسی شده و نقاط ضعف و قوت و کاستی آن‌ها که برگرفته از رویکرد انتقادی است مشخص شده است. هدف در روش انتقادی کنار زدن آگاهی کاذبی است که یک جریان با خلق آن در صدد بهره‌برداری سیاسی است و اتخاذ رویکرد انتقادی به معنای کنار زدن این آگاهی کاذب و دستیابی به حقیقت ناب پنهان شده در ورای آن است که از دسترس عموم مردم مخفی نگاه داشته شده است. در این گونه تحقیق می‌توان به لایه‌های زیرین وارد شد و بر اساس آن تضاد، تعارض، بحران، نابرابری‌ها و تغییرات برای رفع آن و در جهت نیل به حقیقت را ایجاد کرد.

۴- یافته‌های تحقیق

اکنون با در نظر گرفتن برخی شاخص‌های جمهوری اسلامی ایران در سه حوزه مذکور باید دید نگرش حلقه کیان در این سه حوزه تا چه حد با این شاخص‌ها هماهنگ و نزدیک است و چه تبیینی می‌توان از مبانی التقاطی حلقه کیان ارائه کرد.

۴-۱- مبانی التقاطی کیان در ساحت باور

۴-۱-۱- مبانی معرفت‌شناختی

در حوزه معرفت‌شناختی به سه محور اصلی و بنیادی از مبانی حلقه کیان اشاره خواهیم کرد که در سایر دیدگاه‌های این حلقه تأثیر بسیاری داشته است.

۴-۱-۱-۱- نسبی‌گرایی معرفتی: از رسالت‌هایی که حلقه کیان برای خود قائل بود، نقد معارف شیعه بر مبنای دو اصل «سکولاریسم» و «نسبی‌گرایی» بود. آنان با قبول عدم امکان دستیابی به واقع معتقد بودند «امروز دیگر مسئله این نیست که انسان عقاید حقه پیدا کند و سپس آن را تصدیق کند تا به نجات اخروی برسد... انسان امروز خواستار آخرت و نجات معنوی در همین زندگی دنیوی است». (مجتهد شبستری، ۱۰، ص ۱۰ و ۱۱). شاید محوری‌ترین و بحث‌انگیزترین مباحث مطرح‌شده در حلقه کیان راجع به



نظریه تکامل معرفت دینی باشد. مقاله «قبض و بسط تئوریک شریعت» مانیفستی برای جریان تجدیدنظر طلب قلمداد شده است. (قوچانی، ۱۳۷۹، ص ۱۴). البته پیش گام این میدان در ایران محمد مجتهد شبستری است. در نظر او اصل دین، غیر فهم دینی است و در فهم دینی پیش فرض های فلسفی، کلامی و علمی مفسر، نقش تعیین کننده ای دارد و آنچه باعث تکامل تفاسیر و فهم ها می شود تکامل پیش فرض ها در حیطه علوم بشری است و هیچ مفسری نباید ادعا کند که از هر گونه پیش فرضی به دور بوده است و دستاورد او رنگ و بوی بشری ندارد. (شبستری، ۱۳۶۶، ص ۱۴). در شماره دوم کیان در آذرماه سال ۱۳۷۰ نوشتاری با عنوان «قبض و بسط در میزان نقد و بحث» این نظریه را با هدف چاره جویی برای حل مشکل روشن فکران مسلمان و مصلحان دینی برای جمع بین ثبات و تغییر در دین و عقب نماندن از چرخ زمانه طرح کرده است. (سروش، ۱۳۷۰، ص ۵). نویسنده معتقد بود باید فرمولی ارائه داد تا هم ثبات را حفظ کند تا دین حفظ شده باشد، هم تغییر را بپذیرد تا سکون و تاجر از میان برود و پیشرفت میسر شود. (سروش، ۱۳۸۸، ص ۴۹۵). اشکالی که بسیاری از منتقدان بر این نظریه وارد کرده اند، نسبی شدن حقیقت است، نویسنده که در صدد دفع آن برآمده است، می گوید: «این انصافاً حرف نادرستی است... اتفاقاً حق بودن دین موجب سیالیت فهم آن می شود نه به عکس... حق دانستن دین دعوت به سیالیت فهم می کند». (سروش، ۱۳۷۰، ص ۶). ماهنامه کیان با محور قرار دادن این دیدگاه به توضیح و بسط آراء در این باره می پردازد. یک نویسنده تمام تلاش خود را بکار گرفت تا نظریه تکامل معرفت دینی را از مبانی و سخنان شهید مطهری استخراج کند. گنجی به کمک همین نظریه به این نتیجه می رسد که امام خمینی دو قرائت مختلف از حکومت دینی ارائه کرده اند؛ قرائت اول به «دولت دینی» و قرائت دوم به «دین دولتی» منتهی می شود. (گنجی، ۱۳۷۷، ص ۱۸). سایر نویسندگان کیان نیز از این نظریه تأثیر پذیرفته و یا در تبیین آن کوشیده اند و یا از آن به عنوان ابزاری برای رسیدن به نتایج مطلوب خود بهره برده اند.

۴-۱-۱-۲- سکولاریزاسیون (عرفی شدن): یکی از پیامدهای نظریه تکامل معرفت دینی، عصری بودن معرفت دینی است. عصری شدن معرفت دینی، یکی از راه های عرفی شدن دین و سکولاریزاسیون است. سروش معتقد است معرفت دینی عصری، معرفتی است که پایه پای پرشش ها و دانش های عصر، متحول و متکامل می شود؛ و چون هر عصری معارف و پرسش های ویژه خود را دارد، معرفت دینی در هر عصری هندسه و صبغه ویژه ای خواهد یافت. (سروش، ۱۳۸۸، ص ۳۱۲). عرفی شدن در یک معنا عبارت است از افتراق ساختاری ساحت سیاسی و نهاد دین و به عبارت دیگر، عرفی شدن به



این معناست که نهاد دین که در اعصار گذشته دارای کارکردهای گوناگونی بوده است (از قبیل آموزش، قضاوت، تدوین امور شهر و...) به علت پیچیده شدن مناسبات زندگی اجتماعی و تخصیص نقش‌ها، همچون سایر نهادها متمرکز شده و وظایف خود را واگذار می‌کند. (صالح پور، ۱۳۷۴، ص ۱۸). نویسندگان حلقه کیان که با رویکردی منفی نسبت به نقش اجتماعی دین به صحنه آمدند، این بار نه با نام و نشان سکولاریسم، بلکه در جایگاه جامعه‌شناس و به نام نظریه عرفی شدن به دفاع از همان موضع پرداختند و انقلاب اسلامی را نیز در راستای همین نظریه تفسیر کردند. کیان محمد آرکون را درخششی در نواندیشی دنیای عرب معرفی می‌کند. او کسی است که با انتقاد از نگاه اندماجی به دین و دنیا می‌گوید: «غربی‌ها بر اسلام عیب گرفتند که میان جنبه دنیوی و معنوی جمع کرده است؛ در حالی که این مسئله به اسلام بما هو اسلام و جوهر آن مربوط نمی‌شود، بلکه به جوامع اسلامی برمی‌گردد، و گر نه اسلام همانند مسیحیت، دین معنوی است». (آرکون، ۱۹۹۶، ص ۲۹۵). در نظر این افراد مکاتب توحیدی و شریعت‌ها برای پاسخگویی به مسائل علمی و عملی جهان و به‌منظور درمان دردها و مشکلات دنیایی انسان نازل نشده است و چنین انتظاری صرفاً مخلوق آمال و افکار بشری است. مهندس بازرگان که با تجدیدنظر در نگرش خود به ماهیت دین و اندیشه سیاسی، مورد اقبال کیان قرار گرفته بود نیز با چنین اعتقادی می‌گوید: «دخالت دین در امور دنیوی مضر دین و دین‌داران است؛ زیرا همراه دانستن دین و دنیا، موجب انصراف مردم از دین و حتی تبدیل شدن توحید به شرک می‌شود.» (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۹۱-۹۳). سروش پس از تبیین نظر بازرگان مبنی بر این که پیامبران اولاً و بالذات برای اداره امور اجتماع نیامده‌اند، بیان کرد: «دلیل محکم او هم این بود که دین برای دنیا فاصله‌چندانی ندارد با «دین برای دنیا داران» و «دین به کام دنیا داران». پس کدام است؟ دنیا برای دین؟ این هم نه چون به تصوف منفی می‌کشد و جوابش را در کار در اسلام داده بود. پاسخ او این است: دین برای خدا و برای آخرت.» (سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۵). شبستری نیز به تفسیر دنیوی از بخش‌های غیرعبادی دین اقدام کرد و بیان کرد مبنا قرار دادن امور قدسی و آموزه‌های وحیانی در این حوزه‌ها غیرعقلانی تلقی خواهد شد. (شبستری، ۱۳۷۸، ص ۶ و ۷). از سویی دیگر در نظر برخی از نویسندگان کیان که عموماً تحلیل‌های جامعه‌شناسی آن‌ها بر محور مدرنیته می‌گردد، «دکترین ولایت فقیه پروژه‌ای است که توسط امام از درون سنن فقهی، کلامی و عرفانی شیعه استخراج می‌شود تا ظرفیت دستگاه دینی و فقهی ما را در چالش با جهان مدرن افزایش دهد.» (صالح پور، ۱۳۷۸، ص ۲۷) در این دیدگاه عنصر مصلحت در درون دستگاه فقه مانند کاتالیزوری شتاب‌دهنده آن را به سوی نظام حقوقی عرفی شدن پیش می‌راند.



بدین ترتیب نویسندگان کیان هر یک به نوعی، گاه از طریق عرفی دانستن جوهره دین، گاه از باب عنصر مصلحت در فقه شیعه و یا با عنوان کردن عواملی نظیر عقلانیت، توسعه و نوسازی، تمایز ساختاری جامعه از ساده به پیچیده، جهانی شدن و حقوق بشر، جهانی شدن و بازاری شدن، به فرایند عرفی شدن و سکولاریزاسیون پرداختند.

۴-۱-۱-۳- باور به تعارض عقل و ایمان: سروش در رابطه با نقش عقل در ایمان دو تلقی دارد. در یک تلقی با استفاده از روایات تأکید می‌ورزد که عقل در دین‌داری جایگاه والایی دارد و فاصله بین ایمان و کفر عقل است و ایمان دینی مستمراً باید خود را در معرض نقد و کنکاش عقل نقاد قرار دهد؛ اما در تلقی دوم، وی اساساً ایمان را از نوع حیرت، خردگریز و دور از کمند عقل تصویر می‌کند. وی تأکید می‌کند که متعلق ایمان از ظرف ادراکی ما فراخ‌تر است و ما صرفاً وجود آن را درک می‌کنیم ولی در مقام توصیف، ذهن و زبان ما الکن است. (سروش، ۱۳۷۰، ص ۳-۹). شبستری نیز معتقد است ما یک جذبۀ ایمانی داریم که در آنجا مجالی برای عقل و استدلال وجود ندارد و عقل نقشی در ایمان بازی نمی‌کند (شبستری، ۱۳۷۵، ص ۳۳). در هر حال به نظر می‌رسد نظر این افراد درباره نقش عقل در تکوین و شکل‌گیری ایمان خیلی روشن و واضح نیست اما بیشتر به ایمان‌گرایان تمایل یافته‌اند؛ اما درباره نقش عقل در تکامل باورهای دینی همان‌گونه که از آراء آنها در نظریه تکامل معرفت دینی به دست می‌آید، عقل‌گرایی افراطی را ترجیح داده‌اند. همچنین در مورد توجیه آموزه‌های دینی، عقل‌نظری را صرفاً در معقول‌سازی و نه اثبات باورهای دینی کارآمد می‌بینند و با صحنه گذاشتن بر عقل تجربی به آزمون‌پذیری تاریخی باورهای دینی رو آورده و درباره نسبت عقل عملی و دین نیز به سکولاریسم اخلاقی ملتزم می‌شوند. «آزمون‌ناپذیری دانستن اندیشه‌های دینی، این اندیشه‌ها را از گزند نمونه‌های ناقص در امان نگه می‌دارد؛ اما به پیراستن جهان از حضور خدا نیز می‌انجامد». (سروش، ۱۳۸۶، ص ۱۷۸) او مکتب‌ها را آزمون‌پذیر می‌داند و می‌گوید صحنه آزمون آنها تاریخ است. (سروش، ۱۳۷۷، ص ۸). به دلیل همین عقل‌گرایی حداکثری است که سروش در یک تلقی، معنی ختم نبوت را همان بلوغ فکری و رشد اندیشه بشری می‌داند که دیگر نیازی به تعلیمات وحی ندارد. (سروش، ۱۳۸۸، ص ۴۰۹). در نظر بازرگان، اسلام و علم و فلسفه یونانی کاملاً ناسازگار و متباین هستند. ولی تعارض اسلام و علوم تجربی جدید، ظاهری و غیرواقعی است ولی اختلاف روش‌های دو حوزه موجب بروز تعارضات می‌شود. این دیدگاه بازرگان باعث تکلف فراوان او در توجیه به اصطلاح علمی برخی آموزه‌های دینی شد.



۴-۱-۱-۴-حاکمیت هرمنوتیک در فهم متون دینی: در این نگرش «همه چیز با تفکر و ارائه تفسیر انسان معنا و مفهوم پیدا می کند. اگر موضوعی را نتوان متعلق تفسیر انسان قرار داد قابلیت تفکر ندارد و به عصر انسان آزاداندیش تعلق ندارد». (شبستری، ۱۳۷۹، ۵۹). شبستری با استفاده از نظریه های تفسیری هرمنوتیکی در صدد اثبات این مدعاست که دین داری تنها در پرتو علوم بشری میسر است. در نظر وی آنچه سبب تکامل تفاسیر و فهم ها می شود تکامل پیش فرض های است که در حیطه علوم و معارف بشری است. این پیش فرض ها از خود قرآن گرفته نمی شود؛ بلکه محصول مجموعه علوم و معارف گوناگون مفسر اعم از فلسفی یا تجربی در هر عصر است. (شبستری، ۱۳۶۶، ص ۱۲). مهم ترین مباحث هرمنوتیکی در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت سروش نیز عبارت است از: صامت بودن متون دینی، تأثیر انتظارات و پیش فهم ها در فهم متون دینی، تأثیر تغییر تئوری های علمی در فهم مفردات قرآن، تأثیر آگاهی از متکلم در فهم سخن وی، در گرو پرسش بودن فهم متون دینی. احمد نراقی از نویسندگان کیان از این مبنای هرمنوتیکی نتیجه می گیرد «هیچ یک از عالمان دینی از جمله احیاءگران نمی توانند مدعی شوند که فهم آن ها از دین منطبق با مراد شارع است، مگر آن که پیش تر ثابت کنند که جمیع مبادی و مقدمات قریب و بعید دخیل در فهم ایشان از دین صادق است». (نراقی، ۱۳۷۲، ۱۳). علاوه بر این که معرفی و چاپ آثار افرادی نظیر محمد ارکون و نصر حامد ابوزید که از قائلین به هرمنوتیک در جهان اسلام هستند، در دستور کار کیان قرار گرفته بود، نویسندگان دیگری از حلقه کیان نظیر گنجی، حسن یوسفی اشکوری، ماشاء الله شمس الواعظین، احمد صدری، مصطفی ملکیان، از دیگر کسانی هستند که حاکمیت هرمنوتیک در آثار آنان دیده می شود.

۴-۱-۲- مبانی حلقه کیان در حوزه هستی شناختی

در نظر حلقه کیان تغییر اساسی در جمهوری اسلامی ایران تنها با پرداختن به مسائل بنیادی امکان پذیر خواهد بود. در بررسی مبانی حلقه کیان، در حوزه هستی شناختی نیز به سه محور اصلی اشاره خواهیم کرد.

۴-۱-۲-۱- حق طبیعی جایگزین حق الهی: در مقاله ی «نسبی گرایی معرفتی و خشونت ورزی در صحنه عمل اجتماعی» آمده است: «توجه به حق و تأکید بر آن پدیداری است که به جهان مدرن تعلق دارد. در جهان ماقبل مدرن، در صحنه تعاملات اجتماعی، وظیفه یا تکلیف، مفهوم محوری و اساسی به شمار می آمد». (پایا، ۱۳۷۸، ص ۳۸). در این نگاه در استناد به حقوق طبیعی و انسانی دیگر نیازی به خدا نیست. البته همان گونه که بیان شد کیان برای حفظ ظاهر اسلامی و دینی به صراحت جایگزینی حق انسان



بر حق خداوند را مطرح نمی‌کند اما در واقع تسلیم این نگاه لیبرالیستی شده است. شبستری نیز می‌نویسد: «آن تشنگی به آخرتِ نسیه، آمده است در همین دنیا، به این معنا انسان امروز خواستار آخرت و نجات معنوی در همین زندگی دنیوی است.» (شبستری، ۱۳۷۰، ص ۱۰). «نقد عقل اسلامی و مفهوم خدا» مقاله‌ای دیگر در کیان است که در آن بیان شده است نباید میان خدا به منزله واقعیت متعالی و خدا به منزله مفهومی که مسلمانان ساخته‌اند خلط کرد؛ زیرا انسان جز از ورای زبان بشری و حجاب فرهنگ، تاریخ و جغرافیا نمی‌تواند به خدا دست یابد. (آرکون، ۱۳۷۸، ص ۱۸). بر همین اساس سروش معتقد است: «در جهان جدید انسان‌ها حق دارند (نه تکلیف) که دین داشته باشند یعنی اجازه دارند متدین باشند؛ اما اگر نخواستند می‌توانند دین‌دار هم نباشند». (سروش، ۱۳۷۴، ص ۵).

۴-۱-۲-۲-عدم جامعیت و حقانیت دین اسلام: سروش به‌عنوان ایدئولوگ کیان با طرح مسئله انتظارات بشر از دین و نظریه «دین حداقلی» در واقع گام دیگری در تثبیت باورهای التقاطی حلقه کیان برداشت. او معتقد بود: «در تحدید انتظارات ما از دین تبیین دو امر ضرورت دارد یکی گوهر دین است و دیگری آن دسته از نیازهای اصیل آدمی است که جای دیگر اشباع نمی‌شوند و تبیین هر دو خارج از دین صورت می‌گیرد». (سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۶). سروش معتقد است اگر دین را اکثری در نظر بگیرد و اگر بار زیادی بر دوش دین بگذارد باید به یاد داشته باشید که خطر نفی دین از این طریق همواره در کمین است. وی می‌نویسد: «از اهم بارهایی که نباید بر دوش دین نهاد بار حکومت دینی کامل است». (سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۶) این در حالی است که تلقی رایج و فراگیر از خاتمیت، کمال دین و جامعیت آن است و آنچه به واسطه ختم نبوت رفع شده، نیاز به وحی جدید و تجدید نبوت‌هاست نه نیاز به دین و تعلیمات الهی؛ اما در آثار سروش سه نوع تلقی از فلسفه خاتمیت دیده می‌شود. در تلقی اول، سروش با استفاده از نظریه قبض و بسط، راز خاتمیت را وحی تفسیر نشده پیامبر می‌داند که در اختیار مردم قرار گرفته است ولی تفسیرش در اختیار مردم است زیرا پیامبر خاتم‌النبیین بوده است اما خاتم‌الشارحین نبوده است. (سروش، ۱۳۷۸، ص ۱۲۸). در تلقی دوم، سروش معتقد است رابطه نبی و امت، نظیر رابطه معلم و شاگرد و مربی و متربی است و ایدئال در این رابطه استغنا‌ی شاگرد از معلم و مستغنی شدن مردم از تذکار نبی است. (سروش، ۱۳۸۸، ص ۴۱۰). آخرین تلقی سروش از فلسفه خاتمیت برداشتی مبتنی بر نظریه بسط تجربه نبوی است. او معتقد است دین به تبع بسط تجربه درونی و بیرونی پیامبر بسط می‌یابد و خاتمیت نبوت موجب ختم حضور نبی و عرصه



دین‌داری نمی‌گردد، زیرا امکان این تجربه‌های باطنی برای بشریت فراهم گشته است. در نظر وی اگر «حسبنا کتاب الله» درست نیست، «حسبنا معراج النبی و تجربه النبی» هم درست نیست». (سروش، ۱۳۷۸، ص ۲۵). مطابق تلقی اول و دوم سروش، دین کامل است ولیکن جامع نیست. او می‌گوید نباید پنداشت که دین جمیع مسائل را طرح و حل کرده است. کمال دین به معنای جامعیت دین نیست. (سروش، ۱۳۸۸، ۲۵۶) ولی بر اساس تلقی سوم، حتی دین کامل هم نمی‌باشد. شبستری معتقد است متعلق کمال، ابلاغ دین است و آنچه را خدا می‌خواسته ابلاغ کند کامل ابلاغ کرده است. در نظر ایشان دین وقتی جامع است که در هیچ زمینه‌ای بدون پیام نباشد و این وظیفه وقتی از عهده دین برمی‌آید که به بیان احکام عام و ارزش‌های کلی اکتفا کند و برای بهبود زندگی دنیوی فقط به اندرزهای اخلاقی پردازد. (شبستری، ۱۳۷۵، ص ۲۳۵).

۴-۲-۳- پلورالیسم و بسط تجربه نبوی: کیان در شماره ۳۶ در سال ۱۳۷۶ با انتشار مقاله‌ای از سروش تحت عنوان «صراط‌های مستقیم» پلورالیسم دینی را به‌صراحت فریاد کرد تا آخرین قطعات جورچین معرفتی خود را برای یک رفورم سیاسی در ایران فراهم کرده باشد. پلورالیسم دینی، دیدگاهی است کلامی در الهیات مسیحی در باب مسئله تعدد ادیان که همه ادیان را معتبر، حق و موجب رستگاری می‌داند. (خسروپناه، ۱۳۸۳، ص ۱۶۳). سروش برخلاف نظریه پیشین خود، قداست، ثبات و اطلاق را از اصل خود دین ستاند و آن را امری نامقدس، متغیر، مقید و مشروط و سرانجام بشری توصیف کرد. او معتقد شد در عالم دین‌داری تنها یک راه راست وجود ندارد؛ بلکه راه‌های راست بسیاری موجود است و راهی که پیامبران الهی مردم را به آن دعوت کرده‌اند یکی از این راه‌ها بوده است. (سروش، ۱۳۷۸، ص ۵۰). در نظر سروش مقوم شخصیت و نبوت انبیاء و تنها سرمایه‌ی آن‌ها همان وحی یا به‌اصطلاح امروز «تجربه دینی» است. بر همین اساس او بیان کرد دین بسط تاریخی و تجربه تدریجی الحصول پیامبرانه است. لذا اگر پیامبر عمر بیشتری می‌کرد قرآن از مقدار کنونی بیشتر بود. (سروش، ۱۳۷۸، ص ۷). در پی این سیالیت دین و تفسیر دین از منظر سروش است که وی در مبحثی دیگر تحت عنوان «ذاتی و عرضی دین» بیان می‌کند. در نظر وی تمامی نظامات دینی از جمله فقه و اخلاق اسلامی از عرضیات هستند و تغییر می‌کنند لذا سروش تصریح دارد که اکثر احکام فقهی حتی ضروریات فقهی عرضی دین بوده‌اند. (سروش، ۱۳۷۸، ص ۷۹). به این ترتیب سروش به نام دین‌پژوهی آن‌قدر از پوسته‌های دین لایه‌برداری می‌کند که ته آن به هسته‌ای نمی‌رسد. نتیجه سیاسی چنین نگرشی نیز روشن است و با این مقدمات، تکلیف حکومت دینی و ولایت فقیه



معلوم خواهد شد و آن را به نام اصل سکولاریسم مردود اعلام می‌کنند و با پیش کشیدن تعاریف سکولاریستی از دموکراسی آن را مربوط به جهان سنتی می‌خوانند.

۴-۱-۲-۴- جدایی دین از سیاست: عرفی‌گرایان در زمینه جدایی دین از سیاست به دلایلی استناد جسته‌اند که از جمله می‌توان به: ثبات دین و سیال بودن سیاست، قداست دین و شیطنت‌آمیز بودن سیاست، تنافی سیاست با قداست عالمان دینی و منحصر دانستن رسالت پیامبر به خدا و آخرت اشاره کرد. (نوروزی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۰).

در میان سخنان و مقالات حلقه کیان نیز برخی از این ادله یافت می‌شود. به‌عنوان نمونه در سخنان بازرگان و سروش، مسئله رسالت پیامبران و این که هدف آن‌ها اولاً و بالذات آخرت است به‌دفعات ذکر شده است. (بازرگان، ۱۳۷۰، ص ۶۱). بازرگان در جای دیگری می‌گوید: «دخالته دین در امور دنیوی مضر دین و دین‌داران است؛ زیرا همراه دانستن دین و دنیا، موجب انصراف مردم از دین و حتی تبدیل شدن توحید به شرک می‌شود.» (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۹۳) برخی نیز با ناکارآمد جلوه دادن دین در دنیای مدرن و پراز تلاطم امروز بر این باورند که در این عصر کاملاً آگاهانه، دین از عرصه معیشت و سیاست کنار گذاشته می‌شود و حق اقامه حکومت و تقنین قوانین، به انسان‌ها سپرده می‌شود. (سروش، ۱۳۷۴، ص ۶). در این باور، دین توان و اختیار تأسیس و تشکیل ساختار سیاسی را ندارد و تنها به آن اجازه ورود به عرصه رقابت با سایر نیروها داده می‌شود. این اعتقاد مبتنی بر سکولاریسم سیاسی است که با سکولاریسم فلسفی که معتقد به عدم دخالت دین در عرصه اجتماع و سیاست است متفاوت است. (سروش، ۱۳۸۳) سکولاریسم سیاسی یا حداقلی تنها به تفکیک میان نهاد دین از نهاد قدرت حکم می‌کند و به نظر می‌رسد مبنای فکری برخی روشنفکران کیان همین سکولاریسم سیاسی باشد.

۴-۱-۳- مبانی حلقه کیان در حوزه انسان‌شناختی

۴-۱-۳-۱- انسان‌گرایی (اومانیسم): از مؤلفه‌های اساسی اومانیسم، عقل‌بستگی و اسطوره‌ای شدن دین و وحی یا همان اعتقاد به خودکفایی و استقلال عقل انسانی در شناخت خود، هستی، سعادت واقعی و راه رسیدن به آن است. (فیروزجایی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۸). از دیگر شاخصه‌های نگرش اومانیستی می‌توان به تساهل و تسامح مطلق، سکولاریسم، شکاکیت و نسبییت معرفتی، جدایی دانش از ارزش و جدایی دین از سیاست، نام‌برد. (رجبی، ۱۳۸۱، ص ۴۲). اکنون با در دست داشتن این معیارها می‌توان در مورد نگرش حلقه کیان به انسان قضاوت کرد. شبستری از تئوریسین‌های حلقه کیان تصریح می‌کند که «همه چیز با تفکر و ارائه تفسیر انسان معنا و مفهوم پیدا می‌کند.» (شبستری،



۱۳۷۹، ص ۱۶۸). مردی‌ها از شاگردان سروش نیز گوید: «انسان چیزی جز خواهش‌ها و تمایلات از یک سو و عقل محاسبه‌گر از سوی دیگر نیست هر چند عقل محدودیت دارد ولی عقل هیچ جایگزینی ندارد». (مردی‌ها، ۱۳۷۹، ص ۲۹). گنجی نیز معتقد است، علوم جدید تعریف و تصویر نوینی را از انسان و جامعه ارائه داد و باعث تحول جدید در عرصه انسان‌شناسی شد و در مقابل ما با نفی این اندیشه نوین همچنان از دریچه سنت به انسان و جهان نگریسته‌ایم. (گنجی، ۱۳۷۰، ص ۱۷). سروش می‌نویسد: «به هر تقدیر بشر جدید نیک یا بد در حال حاضر معتقد است که جهان را آن چنان که خود می‌خواهد بسازد و هیچ ضرورتی ندارد که آن را آن چنان که ساخته‌اند تحویل بگیرد». (سروش، ۱۳۷۴، ص ۲۶). او در جایی دیگر انسان را ملاک سنجش دین معرفی می‌کند و می‌نویسد: «از نظر یک دین‌شناس عصر جدید، نقطه عزیمت اصلی اینجاست که دین برای انسان است؛ و لذا دین انسانی مقبول و پذیرفتنی است، یعنی دین را باید به این میزان سنجید... برای داوری در خصوص دین، ما ترازوی جدیدی پیدا کرده‌ایم که عبارت است از انسانیت انسان». (سروش، ۱۳۷۵، ص ۴۴).

۴-۳-۲- تأکید بر حقوق انسان در برابر تکالیف: حلقه کیان تفاوت و تقابل حق و تکلیف را در تقابل جهان قدیم و جهان جدید با انسان قدیم و انسان جدید جستجو می‌کنند و مدعی‌اند در جهان جدید، سخن گفتن از حقوق بشر مطلوب می‌افتد چرا که مادر دورانی زندگی می‌کنیم که انسان‌ها بیش از آن که طالب فهم و تشخیص تکالیف خود باشند، طالب درک و کشف حقوق خود هستند. شبستری می‌نویسد: «سخن گفتن از حقوق بشر مقدم بر این مطلب است که انسان‌ها تابع کدام فرهنگ و یا دین هستند، چه نژاد و چه ملیتی دارند... در باب حکومت و سیاست همه جا حقوق مردم می‌تواند مطرح باشد نه مفهوم تکلیف‌های مردم». (شبستری، ۱۳۷۹، ص ۲۲۷). گنجی می‌نویسد: «اگر انسان را اساساً موجودی محق بدانیم که تکالیفش از حقوقش ناشی شود، پلورالیسم و جامعه مدنی پایه عرصه حیات اجتماعی گذارده و دست انسان را در انتخاب سبک‌های مختلف حکومت و زندگی باز خواهد گذاشت». (گنجی، ۱۳۷۷، ص ۲۵). سروش معتقد است همه ادیان در دوران و در پارادایم تکلیف‌مداری پایه عرصه ظهور نهاده‌اند و زبانشان زبان تکلیف است و زبان حق نیست، او می‌گوید: «لیبرالیسم که شاید مهم‌ترین مکتب سیاسی و اقتصادی و نظری دنیای جدید باشد... عبارت است از مکتب حقوق مدار... و لیبرال‌ها هم در میان همه حقوق به این حق اهمیت بیشتری می‌دهند». (سروش، ۱۳۸۸). او حقوق بشر را از جمله اکتشافات جدید و فوق‌العاده مهم بشر می‌داند و معتقد است تقسیم آدمیان به دین‌دار و بی‌دین، یا به صاحب عقاید باطله و صاحب عقاید حقه و تعیین حقوق سیاسی



و فردی و اجتماعی بر اساس این تقسیم، اندیشه‌ای کهن است. شهروندان همه از حقوق برابر برخوردارند. (سروش، ۱۳۷۷، ص ۲۷). به‌طور کلی حلقه کیان با طرح مسئله حق در برابر تکلیف در پی آن بود که چون حکومت دینی بر اجرای احکام و تکالیف الهی استوار است با عصر مدرنیته سازگاری ندارد؛ چون در این عصر، بشر به جای این که به تکالیف تعیین شده از بالا تکیه کند به آزادی انتخاب خویش توجه دارد.

۴-۲- تبیین مبانی التقاطی کیان در حوزه ساختار سیاسی

۴-۲-۱- مدل حکومت دموکراسی مبتنی بر اندیشه سکولار

حلقه کیان که غرب را با توسعه‌یافتگی در بسیاری از حوزه‌ها برابر می‌دانستند، آن را حاصل «فلسفه سیاسی» جدید غرب می‌دانستند و معتقد بودند تولد این فلسفه نیز محصول عوامل زیر است: تغییر انسان، تغییر جامعه، تغییر شناخت انسان از انسان و تغییر شناخت انسان از جامعه. بدین ترتیب برای رسیدن به فلسفه جدید در ایران هم باید این تغییرات به وجود آید تا فلسفه سیاسی جدید شکل بگیرد. (گنجی، ۱۳۷۱، ص ۱۷) دیگر اعضای حلقه می‌نویسد: «از نقطه نظر مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی، دین واقعیت تاریخی اجتماعی و نهادی همانند دیگر نهادها مثل دولت، مؤسسات اقتصادی، خانواده و دانشگاه است». (فراست خواه، ۱۳۷۱، ص ۲۶) درواقع با این نوع نگاه، روشن بود که توصیه کیان برای دستیابی به ساختار سیاسی و حکومت مطلوب خود، سکولاریزه کردن دین و جامعه بود که تعبیر دیگری از همان «زفرم مذهبی» است. آنان در این رویکرد «تمایز نهادی» و «انفکاک ساختاری» را مطرح می‌کردند. (صالح پور، ۱۳۷۴، ص ۱۸). در همین راستا کیان در شماره ۳۳ خود به‌طور ویژه به موضوع «جامعه مدنی» می‌پردازد. تعریف کیان از جامعه مدنی مانند بسیاری از مفاهیم موجود در رویکرد کیان، بر حسب ایدئولوژی مدرنیستی است: «جامعه مدنی در چارچوب بحث تجدد قرار دارد. مسئله تجدد، مسئله‌ی تمایز دو دنیاست؛ دنیای مدرن با دنیای جدید و دنیای سنتی با ماقبل مدرن یعنی هر چیزی که مدرن نیست یا قبل آن است». (شمس الواعظین، ۱۳۷۵، ص ۲). ایدئولوگ کیان در مقاله‌ی «حکومت دمکراتیک دینی؟» بر این باور بود که حکومت مطلوب حکومتی است که همانند دولت‌های غربی برایش بود و نبود خدا تفاوتی نکند. وی می‌نویسد: «امروزه در جوامع لیبرال حکومت‌ها چنان حکومت می‌کنند که گویی خدایی نیست و آدمیان چنان زندگی می‌کنند که گویی بود و نبود خداوند برایشان یکسان است». (سروش، ۱۳۷۲، ص ۱۲). او که در این مقاله حکومت مطلوب خود را حکومت دمکراتیک دینی می‌داند، معتقد است حکومت، از آن جهت دینی است که ریشه در جامعه‌ای دین‌دار دارد و دمکراتیک است؛ زیرا ملتزم به قواعد دموکراسی است. به این ترتیب از نظر سروش



حکومت دینی به اقتضای ریشه‌داری در میان مردم دین‌دار است نه آن که مستخرج از دین باشد. به نظر می‌رسد در اوایل دهه هفتاد عبدالکریم سروش تلاش داشت الگویی از حکومت دینی معرفی کند تا با دموکراسی غربی نیز تعارضی نداشته باشد. حکومت دمکراتیک دینی سروش، در مقابل حکومت فقهی قرار دارد که حاکمش بنابر وظیفه شرعی، تکلیف پاسداری و حفاظت و اجرای احکام و فروع فقهی را دارد اما در مقابل، حکومت دموکراتیک دینی برخلاف حکومت فقهی تنها دغدغه ایمان دین‌داران را دارد. از آنجا که ایمان، امری درونی و فردی است، اگره بردار نیست، «این حکومت باید بکوشد فضای جامعه را چنان سامان دهد که تجربه‌ی دینی و ایمان آوردن بی‌اگره برای یکایک اعضای جامعه همواره میسر باشد». (سروش، ۱۳۷۵، ص ۳). پس از طرح نظریه حکومت دموکراتیک دینی توسط سروش این نظریه توسط برخی اعضای کیان مورد نقد قرار می‌گیرد و عده‌ای در تنافی و تقابل اسلام و دموکراسی مقاله نوشتند (پایدار، ۱۳۷۳، ص ۲۲) و برخی نیز به اثبات سازگاری کامل اسلام و دموکراسی پرداختند. (اشکوری، ۱۳۷۳، ص ۲۵). بانگاهی کلی به مقاله سروش و منتقدان وی و نیز نقد سروش بر آن‌ها در می‌یابیم که آنان در پیش‌فرض‌هایی توافق دارند: حکومت فقهی نمی‌تواند دمکراتیک باشد؛ موارد زیادی از احکام دینی اسلام با دموکراسی تعارض دارند؛ حکومت‌های لیبرالی پتانسیل فراوانی برای دموکراتیک شدن دارند. همچنین یک اصل مسلم، تغییرناپذیر و بنیادی در حلقه کیان وجود داشت و آن سکولاریسم بود. سکولاریسمی که عقل و علم را به جای وحی بنشانند و احکام دینی را از متن زندگی به حاشیه بکشاند؛ اما نظریه نهایی ایدئولوگ حلقه کیان نیز حکومت دمکراتیک دینی، باقی نماند. سروش یک دهه بعد تصریح کرد حکومت مورد نظرش لیبرال دموکراسی است. (سروش، ۱۳۸۳). تغییر در نظرات سیاسی سروش در سال‌های اخیر و بالأخص درباره حکومت مطلوب خود، ادامه داشته است به گونه‌ای که سخن از حکومت «فرا دینی» می‌زند. (سروش، ۱۳۸۸) حکومت فرادینی، حکومتی است که نسبت به همه ادیان بی‌طرف است؛ هیچ حق ویژه‌ای به پیرو هیچ دین ویژه‌ای نمی‌دهد؛ پلورالیسم دینی و سیاسی را به رسمیت می‌شناسد.

۴-۲-۲- قبض دین حداکثری و نفی ولایت فقیه

مهم‌ترین داعیه انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی ایران، اعتقاد به جامعیت و توانمندی دین اسلام در مدیریت اجتماعی و التزام به اجرای احکام فقهی، سیاسی و اخلاقی اسلام بوده و هست، لذا دشمنان در صدد راهی برای ضربه زدن و مقابله با این دو اندیشه بوده‌اند. بهترین راه روی آوردن به تفسیری جدید از دین در عین حفظ مقوله دین‌داری است. در حقیقت با خارج کردن دین از عرصه حکومت، سیاست و اجتماع، با



تبیین دین‌داری حداقلی در امور فردی و اخروی، تنها راه مشروعیت حکومت‌ها را باید در سکولاریسم جستجو کرد. آنان با این کار می‌توانستند پایه اصلی مشروعیت نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران را که اعتقاد به اصل جامعیت دین و امامت و ولایت سیاسی است، مورد خدشه قرار دهند. جریان حلقه کیان با ورود به عرصه مبادی معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه فهم دینی سعی در زیر پا نهادن و انکار اسلام نابی داشت که توسط امام خمینی محکم گشته بود. محور جلسات حلقه کیان مباحث مربوط به فلسفه فقه بود: «آن قدر که نگاه دوباره به فقه و به اصطلاح امروز فلسفه فقه مورد بحث قرار می‌گرفت، اینکه آیا مصالح خفیه در احکام فقهی در نظر گرفته شده است یا نه؟ آیا فقه علم دنیوی است یا اخروی؟ و یا اینکه نگاه خود فقها به فقه چه بوده است؟ درباره مسائل سیاسی بحث نمی‌شد». (موسوی، ۱۳۹۳، ص ۲۳۵). از تلاش‌های حلقه کیان برای تقابل با حکومت دینی مبتنی بر فقه، هجمه به اصل فقه بوده است. در مقاله «ذاتی و عرضی در دین» دین یک حقیقت چندلایه شمرده شده که از دو بخش کاملاً مجزا و متفاوت تشکیل شده است: بخش ذاتی دین که کم‌حجم و لایتغیر است ولی بخش عرضی دین حجم عظیمی از آن را تشکیل می‌دهد. بخش عرضی دین از آن جهت عارضی است که اولاً، از دل ذات بر نمی‌آید بلکه به آن تحمیل می‌شود و ثانیاً، تغییر پذیر و جانشین پذیر است. مهم‌ترین عنصری را که سروش جزو عرضیات دین می‌داند عنصر فقه و برخی احکام دینی است. (سروش، ۱۳۷۷، ۱۵). روشن است عرضی دانستن فقه چالشی جدی با مبنای نظری جمهوری اسلامی ایران است؛ زیرا جمهوری اسلامی مبتنی بر اندیشه ولایت فقیه و حکومت فقها بر جامعه است. حال اگر فقه را عرضی بدانیم به آن معناست که نمی‌توان حکومت دینی را بر پایه یک عرضی متغیر بنا کرد. او در جایی دیگر می‌نویسد: «اصلاً برنامه‌ریزی فقهی یک تناقض آشکار است... فقه مجموعه احکام است و حکم، غیر از برنامه است. ما برای تدبیر معیشت به چیزی بیش از حکم نیاز داریم، یعنی دقیقاً محتاج برنامه هستیم و لذا فقه برای برنامه‌ریزی و تنظیم معیشت دنیوی کافی نیست». (سروش، ۱۳۷۴، ص ۱۲). یا در مقاله‌ی «دیانت، مدارا و مدنیت» می‌گوید: «تصور من این است که فقه ما درست شبیه طبیعیات گذشته است و ذخایرش به انتها رسیده است». (سروش، ۱۳۷۷، ص ۳۶) فقه در باور حلقه کیان نه تنها توان اداره جوامع جدید را ندارد بلکه با برخی ارزش‌ها و هنجارهای دنیای مدرن مانند حقوق بشر ناهم‌ساز است. «جای انکار نیست که در اسلام نابرابری‌های حقوقی فراوانی وجود دارد. از جمله نابرابری میان حقوق عبد و مولا، نابرابری حقوقی زن و مرد و نابرابری حقوقی مسلمان و غیرمسلمان در جامعه اسلامی، این نابرابری‌ها از مسلمات فقه اسلامی است و فقهای فریقین بر آن‌ها اجماع دارند». (سروش، ۱۳۷۷،



ص ۱۸). سروش تصورات گوناگون درباره کارکرد دین و حوزه‌ی دخالت آن را در جامعه به دو گرایش حداکثری و اقلی تقسیم می‌کند. در نظر او فقه مجموعه‌ای از احکام است نه برنامه و غنای آن در احکام نیز اقلی است نه اکثری. بدین ترتیب فقه در نظر او با اقل شرایط معیشت آدمی وفق دارد و تنها برای برآورده کردن حاجات رمزه‌ی یک زندگی ساده است. حلقه کیان که بنا بر نگرش ایدئولوژیک خود اعتقادی به ولایت فقیه نداشت، در پی مسئله ساختن از این مفهوم در جامعه برآمد و حتی در روزنامه‌ها و در میان مباحث ژورنالیستی به بحث درباره آن نشست. یکی از دلایلی که سروش با اندیشه حکومت دینی و ولایت فقیه مخالف است، ناسازگاری آن یا حقوق بشر است. او معتقد است: «یکی از دلایلی مهمی که در جهان جدید اساساً درک مفهوم «ولایت فقیه» و «حکومت اسلامی» را برای مخالفان و موافقان دشوار کرده است، همین است. حکومت ولایت فقیه، حکومتی مبتنی بر تکلیف است. در حالی که ذهنیت بشر جدید و اکثر فلسفه‌های سیاسی جدید حکومت را مبتنی بر حق و مسبوق به حقوق آدمیان می‌دانند». (سروش، ۱۳۷۴، ص ۹). حلقه کیان در رویکرد دیگری برای تضعیف اندیشه ولایت فقیه مدعی می‌شود که حتی امام خمینی هم که «نظریه ولایت فقیه بزرگ‌ترین دستاورد» اوست در سال‌های پایانی عمر خود به نوعی از این باور عدول کرد. این ادعا با عنوان «قرائت دوم» امام خمینی از ولایت فقیه مطرح شد قرائت دوم را باید دین حکومتی نامید: «در این قرائت اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نمی‌باشد و فقه توانایی پاسخ‌گویی به معضلات داخلی و خارجی را ندارد و تأکید بر آن، نه تنها نظام را به بن‌بست کشانده و به نقض قانون اساسی منجر می‌شود، بلکه باعث می‌شود اسلام در پیچ‌وخم‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی متهم به عدم قدرت اداره‌ی جهان گردد». (گنجی، ۱۳۷۷، ۱۸). اشکوری نیز در خصوص ولایت فقیه می‌نویسد: «تفکر ولایت فقیه با نظام چندحزبی و تفکر شوراها و آزادی مطبوعات در تضاد است». (اشکوری، ۱۳۷۹، ص ۵). همچنین یزدی در این باره می‌نویسد: «جامعه ولایی، انحصارگر و مستبد است و ارزشی برای توده‌ها قائل نیست». (یزدی، ۱۳۷۷). این گونه تفسیرهای افراطی و رادیکالی نیاز حلقه کیان برای از بین بردن مشروعیت سیاسی نظام ولایت فقیه بود.

۴-۳- تبیین مبانی انتقادی حلقه کیان در ساحت کارکرد و وظایف

۴-۳-۱- نفی کار ویژه برای حکومت دینی

حلقه کیان سکولاریسم سیاسی را الگوی حکومت دینی خود می‌داند که در آن حکومت و حاکمان دینی مبانی مشروعیت خود را از دین اخذ نمی‌کنند و در امور عقیدتی جامعه هیچ نقشی ندارند. این شکل سکولاریسم ریشه در اعتقادات لیبرالیستی دارد: زیرا لیبرالیسم



هم بر بی‌طرفی مذهبی تأکید دارد. «لیبرالیسم چون نسبت به هیچ دینی موضعی و رأیی ندارد نسبت به اختیار هر دینی، آدمی را محق و مختار می‌شمارد و سخن از تکلیف و ویژه‌ای نسبت دین و ویژه‌ای نمی‌گوید». (سروش، ۱۳۷۷، ص ۲۰) طبیعی است در چنین جامعه‌ای حکومت هم باید در قبال ادیان و عقاید گوناگون و قرائت‌های مختلف از دین واحد بی‌طرف باشد. این بی‌طرفی از لوازم پلورالیسم است که خود از لوازم لیبرالیسم است. در این رویکرد، حکومت برای تعیین سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌های خود به استنباط تکالیف از متون دینی نمی‌پردازد و لذا وظیفه جمهوری اسلامی ایران نیز تنها همان وظایف دنیوی دولت‌هاست نه وظایف شرعی و فقهی. (سروش، ۱۳۶۸، ص ۳۸). او تأکید می‌کند که: «حکومت دینی مکلف نیست مردم را با زنجیر به بهشت ببرد. تنها خدمت حکومت دینی این است که مؤمنان را از قید نان و دارو و مسکن و حاجات اولیه برهاند». (سروش، ۱۳۷۵، ص ۳). بازرگان نیز قبل از سروش به این نتایج دست یافته بود: «تمام حرف ما این است که اگر به فرض، یک حکومت دینی از همه جهت تمام و کمال به دست مؤمنان مخلص ناب تشکیل شد، آنچه نباید این حکومت و دولت دست به آن بزند و دخالتی بنماید، دین و ایمان و اخلاق مردم است! دولت یعنی قدرت و زور؛ قدرت و زور در برابر تجاوز بیگانگان به کشور و ملت یا تجاوز مردم به یکدیگر که یک امر ضروری است؛ اما در برابر عقیده و عشق و عبادت و رابطه انسان با خود و خدا یعنی آزادی و تقرب، بسیار بیجا و نقض غرض است». (بازرگان، ۱۳۷۴، ص ۵۷).

۴-۳-۲- تقابل با اسلام فقهی و نهاد روحانیت

در نگرش حلقه کیان روشنفکر و روحانی به لحاظ مفهومی و اجتماعی دو گانه‌ای در مقابل هم هستند. کیان از یک سو به نقد روحانیت می‌پردازد و از یک سوی دیگر به نظریه پردازی برای رهبری روشنفکری در جامعه‌ی مدنی اقدام می‌کند. در واقع روشنفکران هستند که می‌توانند از این به بعد رهبری تحولات اجتماعی را بر عهده گیرند. برای نویسندگان کیان کلیسا اشاره‌ای استعاره گونه بود به نهاد روحانیت و حوزه‌های علمیه. آنچه برای نویسندگان کیان اهمیت داشت برجسته کردن روایت‌هایی از نویسندگان غربی درباره‌ی کلیسا بود که روحانیان مسیحی را متهم می‌کرد: «کلیسا و دستگاه قدرتی که پاپ‌ها در قرون وسطی تدارک دیدند تجربه‌ی مهمی بود که شناخت آن می‌تواند تبعات نادرست و نامتعادل بین دین و دولت را نشان دهد. آن تجربه البته برآمده از دستگاه نظریه خاصی بود که کلیسا در قلب شریعت مسیح وضع کرده بود؛ اما از نکته نباید غافل ماند که این تجربه می‌تواند در مورد همه‌ی ادیان صدق کند». (فاضل میبدی، ۱۳۷۵، ص ۲۰). شیفتگی کیان نسبت به غرب به حدی بود که حلقه کیان ماهیت اقتدارگرایانه نظام سلطه را به ستیزه‌جویی



روحانیت با غرب تقلیل می‌داد و عملاً سیاست خارجی و ماهیت جمهوری اسلامی ایران را به عنوان عوامل فشار بر ایران معرفی می‌کرد: «امروز روحانیت جمهوری اسلامی خود را مدافع و پرچم‌دار یگانه جنبش ضد غربی و ضد استعماری در جهان می‌داند و مسئله‌ی صهیونیسم و دولت غاصب اسرائیل و فلسطین هنوز هم یکی از مناقشات مهم در روابط روحانیت ایران و غرب است... تضاد و رویارویی‌های روحانیت ایران با غرب در حال حاضر در چند مورد است: حقوق بشر، دموکراسی، مفاسد اخلاقی. رهبران روحانی ایران در موارد سه‌گانه به اسلام استناد می‌کنند و سه ویژگی مهم دنیای مدرن، دست‌کم روایات غربی آن‌ها را نفی کرده و غیرقابل اجرا می‌شمارند». (اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۴۹). گنجی معتقد است گروهی از روحانیون که به اندیشه‌ی سیاسی غرب نزدیک‌ترند به وکالت فقیه، معتقد بوده‌اند. وی شیخ فضل‌الله نوری، امام خمینی و علامه طباطبایی را از معتقدان به ولایت فقیه نام می‌برد و از مطهری، صالحی نجف‌آبادی و منتظری به عنوان معتقدان به وکالت فقیه نام می‌برد. (گنجی، ۱۳۷۱، ص ۲۷). سروش برنامه‌ای برای نحوه مواجهه دانشجویان و حرکت‌های دانشجویی با روحانیت و اسلام فقهاتی، با عنوان گفتمان حاکم بر انقلاب ارائه می‌دهد که مدعای او را می‌توان در چند گزاره خلاصه کرد:

۱. پیش از انقلاب، هیچ صحبتی از اسلام فقهاتی نبود؛ بلکه اسلام اخلاقی عرفانی در میان بود و اسلام فقهاتی، ساخته و پرداخته روحانیون به قدرت رسیده است.
۲. اسلام فقهاتی، مقلد پرور است و از هرگونه تحقیق و پرسش جلوگیری می‌کند.
۳. قبل از انقلاب، آزادی نسبی وجود داشت؛ اما پس از انقلاب این آزادی حداقلی هم سلب شده است.
۴. بنای سلوک دانشجویی باید بر محور تحقیق و پرسش بنا شود؛ نه تقلید پیروی؛ بنابراین اسلام فقهاتی را باید به کناری نهاد و اهل پرسش و تحقیق بود. (سروش، ۱۳۷۰، ص ۱۲-۱۳).

در همین راستا حلقه کیان در روند چرخش نگاهش به اسلام فقهاتی و در چارچوب اهدافش به تقابل با نهاد روحانیت پرداخت. سروش تلاش داشت روحانیت را به گونه‌ای معنا کند که ضرورتاً بتوان به نقد آن پرداخت: «روحانیت چنان که امروز زیست می‌کند و شناخته می‌شود نه مجموعه‌ی فقیهان است نه مجموعه‌ی مفسران، نه مجموعه‌ی فیلسوفان دین‌شناسان و نه مجموعه‌ی پارسیان و نه مجموعه‌ی ملبسان به کسوت روحانی... پس قوام روحانیت به چیست؟... به طور خلاصه روحانیان ارتزاق کنندگان از راه دین‌اند و غیرروحانیان عالمان مستقل و غیرمتکی به شیوه‌ی ارتزاق روحانی». (سروش، ۱۳۷۴، ص ۲ و ۳). سخنان سروش بسیاری را به واکنش واداشت. بسیاری از علمای حوزه با ارائه



پاسخ‌های در خور به نصیحت سرش پرداختند. در این میان مقام معظم رهبری نیز پس از سکوتی هشت ساله درباره سخنان و عملکرد برخی دگراندیشان رو به تباهی در آغاز درس خارج فقه بالحنی مشفقانه و عالمانه فرمودند: «حکومت ما اسلامی است و در آن آزادی بیان وجود دارد و این سخنان که از سر بی‌انصافی بیان شده... بدانید انگیزه‌های مخالفت با حوزه زیاد و گسترده است. بعضی از کسانی که چنین انگیزه‌هایی دارند؛ خودشان هم نمی‌فهمند چه کار می‌کنند. نیت‌های بدی ندارند؛ ولی ملتفت نیستند که حرف و عملشان چه تبعاتی دارد». (رهبر انقلاب، ۱۳۷۴/۶/۱۴).

۴-۴- بازتاب و تأثیر نگرش التقاطی حلقه کیان بر عرصه سیاسی

برای بررسی بهتر بازتاب و تأثیرات جریان التقاطی حلقه کیان در عرصه سیاسی جمهوری اسلامی ایران می‌توان فعالیت آن‌ها را در دو بخش قبل و بعد از انتخابات دوم خرداد ۱۳۷۶ تقسیم کرد. شاید بتوان اندیشه‌سازی توسط حلقه کیان را به دوره قبل سال ۷۶ و کنش‌گری اجتماعی - سیاسی را به بعد از دوم خرداد سال ۷۶ نسبت داد.

۴-۴-۱- اندیشه‌سازی حلقه کیان قبل از دوم خرداد ۷۶

حلقه کیان به تدریج از نقد درون‌گفتمانی و اصلاح برخی رفتارهای غلط انقلابیون، به اصلاح گفتمان انقلاب رسید؛ چراکه حلقه کیان، این رفتارها را ناشی از آرمان‌ها و تفسیر خاص نیروهای انقلابی می‌دانستند؛ از این رو بر اساس نظریه «تکامل معرفت دینی» به سمت اصلاح معرفت دینی و پایه‌های تئوریک نظام جمهوری اسلامی ایران گرایش پیدا کردند. در یک نگاه اجمالی به ماهنامه کیان می‌توان روند شکل‌گیری گفتمان حلقه کیان را این‌گونه بیان کرد:

۱. تکمیل و توضیح نظریه «تکامل معرفت دینی» تا شماره ۱۰ ماهنامه؛

۲. گرایش به مباحث جامعه‌شناسی دین تا شماره ۱۴؛

۳. طرح نظریه «حکومت دموکراتیک دینی» و نقد و بررسی آن تا شماره ۲۴؛

۴. جایگزینی روشن‌فکران دینی به جای روحانیت، شماره ۲۴ و ۲۵؛

۵. سکولاریسم، در شماره ۲۶؛

۶. پلورالیسم دینی و سیاسی تا شماره ۳۲؛

۷. آزادی بیان در شماره ۳۸.

۸. طرح مقوله «جامعه مدنی»، در شماره ۳۳؛

۹. غرب‌مداری و گرایش به سوی غرب، در شماره ۳۵ و ۳۶؛

این مباحث که هماهنگ باهم بودند در مجامع دانشگاهی استقبال می‌شد. کیان در شماره ۲۶ خودنتایجی از یک نظرسنجی درباره مخاطبان‌ش منتشر کرد که حاوی اطلاعات



مناسبی از جایگاه این نشریه در جامعه مخاطبان کیان بود. به صورت خلاصه می‌توان گفت: مبانی نظری حلقه کیان در حوزه‌ی موضوعات کلامی فلسفی و سیاسی، عقاید و ارزش‌های غربی بود. حلقه کیان با بهره‌گیری از معرفت‌شناسی مدرن (نگرش انتقادی مبتنی بر عقل خود بنیاد) به نقد دین، عقاید و ساختارهای اجتماعی همت گماشت. آنان به عنوان روشنفکران دینی، اول وظیفه خود را اصلاح اجتماعی دانستند که از طریق نقد سنت‌ها امکان پذیر می‌شد. در حوزه‌ی اصلاح اجتماعی، روشنفکران دینی حلقه کیان معتقد به تأسیس جامعه‌ای بودند که با مدرنیته غرب هم‌خوان و منطبق باشد. آنان برای اصلاح و تغییر اجتماعی، دین مخالف با حقوق بشر را دینی ناقص و غیر قابل پذیرش می‌دانستند. در همین راستا حکومت مطلوب حلقه کیان، حکومتی لیبرال، سکولار و پلورال بود؛ زیرا تنها در صورتی می‌توان حقوق بشر را رعایت کرد که حکومت از ویژگی‌های یاد شده برخوردار باشد. همان‌گونه که پیداست این شکل از حکومت، با آرمان‌های انقلاب اسلامی و ساختار سیاسی برآمده از آن (جمهوری اسلامی) هم‌خوانی ندارد. جمهوری اسلامی بر مبنای آموزه‌های اسلامی و با اعتقاد به حق انحصاری دین برای قانون‌گذاری و حکومت، ساختار گرفته است؛ بنابراین در حقیقت فعالیت حلقه کیان در زمینه اندیشه سازی در راستای تغییر هویت و تغییر ساختار جمهوری اسلامی ارزیابی می‌شود. با توجه به مباحث فوق حلقه کیان نه تنها در فعالیت‌های اندیشه‌ای به سابقه انقلابی اسلامی خود پشت کرد، بلکه موجب فاصله‌گیری بسیاری از نیروهای انقلابی اسلام‌گرا از انقلاب اسلامی شد. مهم‌ترین اندیشه‌ها و وقایع سیاسی-اجتماعی مربوط به حلقه کیان در ماهنامه کیان طی سال‌های ۷۰ تا ۷۶ را چنین می‌توان برشمرد:

۱. جبهه‌گیری در برابر اسلام فقهتی.
۲. درگیری با نهاد روحانیت.
۳. چرخش به سمت روشن‌فکری بازرگان.
۵. تشنج‌آفرینی در داخل و ایجاد برخی مشکلات در سیاست بین‌المللی
۶. مخالفت با مسئله تهاجم فرهنگی: کیان در شماره‌های گوناگون خود تلاش می‌کرد جنگ نرم را که در قالب تهاجم فرهنگی به ظهور رسیده بود، پدیده‌ای زاییده‌ی توهم، غیرمنطقی و مبهم جلوه دهد. (سروش، ۱۳۷۱، ص ۲۴). سروش نیز در یکی از شماره‌ها در باره موضوع تهاجم فرهنگی چنین می‌نگارد: «چندسالی بیش از تولد این مفهوم نگذشته است. هیچ کس به درستی نمی‌داند که غرض از آن چیست... حاکمان هم برای مخالفان، بر چسبی بهتر از غرب زده ندارند؛ چرا که در آن واحد هم‌انگی است ایدئولوژیک، هم‌سیاسی. هم‌فکرشان را نفی می‌کند هم‌بستگی‌شان را اثبات می‌کند». (سروش، ۱۳۷۱، ص ۲۷).



۴-۲- کنش‌گری اجتماعی - سیاسی حلقه کیان بعد از دوم خرداد ۷۶

نقش حلقه کیان در پیدایش دوم خرداد را باید بیش از کسب رأی نماینده‌ی این جریان، یعنی در هویت بخشی به دولت و جبهه سیاسی جدید جستجو کرد. در واقع آنچه کیان در نیمه نخست دهه هفتاد تولید کرده بود در نیمه دوم از طریق دولت جدید بسط داد و ایدئولوژی آن توانست در کنار مباحث حلقه‌های دیگر فکری، هویت سیاسی جدید را برای این جبهه سیاسی خلق کند. پس از دوم خرداد حلقه کیان بازوی تبلیغی و رسانه‌ای این جریان شد. از سوی دیگر، برخی اعضای حلقه وارد دولت شده و از آن طریق در صدد انتشار نظرات خود در حوزه‌ی سیاست برآمدند. همچنین، برخی اعضای حلقه‌ی کیان با تأسیس برخی احزاب، در قالب جبهه‌ی دوم خرداد و یا ورود به این احزاب تازه تأسیس، نقش اندیشه‌ای و روشنفکری خود را با نقش فعال اجتماعی درآمیختند. این نقش‌های حلقه‌ی کیان موجب اهمیت و وزن قابل توجه آن در جبهه‌ی دوم خرداد شد؛ به گونه‌ای که جهت‌گیری‌های حلقه در تعیین جهت‌گیری‌های دوم خرداد نقش بسزایی بازی کرد. مهم‌ترین این جهت‌گیری‌ها غلبه دادن گفتمان لیبرالیستی - سکولاریستی بر جبهه‌ی دوم خرداد است. حلقه‌ی کیان از طریق ابزارهایی که در اختیار داشت توانست گفتمان لیبرالیستی - سکولاریستی را بر جبهه‌ی دوم خرداد غلبه دهد و از این طریق موجب جدایی بخش قابل توجهی از نیروهای انقلابی از جریان اصلی انقلاب و گفتمان امام خمینی شود. بدین ترتیب نقش حلقه‌ی کیان در جدایی بخش قابل توجهی از نیروها از انقلاب تعیین کننده بود. کنش‌گری سیاسی اجتماعی و تأثیرات حلقه کیان در عرصه سیاسی کشور پس از دوم خرداد را می‌توان در محورهای زیر بررسی کرد:

۱. بهره‌وری از دوم خرداد با به دست‌گیری جریان اطلاعاتی - فکری جبهه دوم خرداد از طریق تأسیس جراید گوناگون، روزنامه‌ها و هفته‌نامه‌ها و ماه‌نامه‌های متنوع؛ همچنین شکل‌گیری سازمانهای مردم نهاد
۲. حضور در مناصب و مسئولیت‌های دولت اصلاحات
۳. تأسیس حزب مشارکت
۴. ثنوریزه کردن نافرمانی مدنی و ایجاد حاکمیت دوگانه.

روشن است بررسی هر یک از این محورها مجال وسیع‌تری می‌طلبد و در یک مقاله نمی‌گنجد. گفتنی است جمع اعضای کیان پس از تشکیل دولت اصلاحات و کسب مسئولیت‌های مختلف افراد آن پریشان شد و سه سال بعد هم نشریه کیان تعطیل شد.



۵- نتیجه‌گیری

تأمل در بنیان‌های فکری حلقه‌های کیان و بازتاب مبنای آن در حوزه عمل به ویژه تبلور آن در سازماندهی فکری پیش از ظهور دوم خرداد و سپس ساختار سازی بر اساس آن مبنای در فضای دوم خرداد گویای تحلیلی در ابعاد زیر است:

۱- تأسیس نظام فکری فراگیر و منسجم؛ ویژگی مهم حلقه‌های کیان ایجاد یک نظام فکری جامع و منسجم بود که اولاً: تقریباً همه ساحت‌های زندگی را پوشش داده بود. ثانیاً: انسجام و هماهنگی ابعاد آن باعث شد بتواند از عرصه‌های تئوری به میدان عمل وارد شود.

این حیثیت، خود دارای ابعاد سلبی و ایجابی ذیل است:

الف) نقد بنیان‌های فکری نظام جمهوری اسلامی ایران در دو ساحت تئوری و عمل؛

ب) ارائه الگوی بدیل در دوساحت اندیشه و عمل؛

پ) تغذیه از تجربه جریان‌های روشنفکری گذشته نظیر جریان مشروطه، دهه ۲۰،

نهضت آزادی، تحولات دوران انقلاب و...

ج) التقاط پنهان و بهره‌گیری از ظواهر دینی در توجیه آموزه‌های لیبرالیستی؛

د) استفاده از بیانی سلیس و روان و آمیخته با ادبیات کهن در نفوذ هر بیشتر در اذهان؛

۲- ظهور و عینیت خارجی؛ در عینیت یافتن دیدگاه‌های حلقه‌های کیان در عرصه عمل

و واقعیت خارجی، می‌توان به عوامل زیر اشاره کرد:

الف) کادر سازی و شکل‌دهی افکار قبل از دوم خرداد؛

ب) ساختار سازی پس از دوم خرداد از طریق: احزاب؛ سازمان‌های مردم‌نهاد؛ نفوذ در

ارکان حاکمیتی؛ ترویج الگوی دموکراسی لیبرال؛ تشویق به پیوستن به اردوگاه غرب و

بازی در چارچوب نهادهای بین‌المللی

۳- استراتژی تغییر باور: مهمترین مسأله در ارزیابی حلقه‌های کیان در بعد اندیشه و سپس

اقدام و عمل، آن است که استراتژی حلقه‌های کیان تغییر در باورها و شکل‌دهی جریان دوم

خرداد بود.

۳-۱- بومی سازی ماهرانه اندیشه‌های غربی از مجرای: اخذ از سکولارهای عرب زبان؛

مهارت در ترجمه؛ کمک از محافل به ظاهر غیر غربی؛

۳-۲- بهره‌گیری از سابقه همراهی با انقلاب و نظام

۳-۳- نفوذ در مجامع دانشگاهی

۴- فرجام حلقه‌های کیان: این جریان هر چند افول یافته است و در حاشیه قرار گرفته

است ولی همچنان توانایی بازسازی و ظهور در شکل و قالب دیگری دارد. چرا که افکار و

اندیشه‌های حلقه‌های کیان هر کدام برگرفته از مکتب و اندیشه خاصی است و این حلقه‌ها با



ترکیب و تلفیق این افکار، آنها را در قالبی بومی و رنگ و لعابی اسلامی به جامعه اسلامی ایران منتقل کرده است، باید تفکر آنها را تفکری التقاطی نامید. در حقیقت آنان با پذیرش ارزش‌هایی همچون لیبرالیسم، پلورالیسم و حقوق بشر خواستار انطباق دین با این ارزش‌ها شدند. اعضای این حلقه که خود را به عنوان روشنفکران دینی موظف به اصلاح اجتماعی معرفی کردند توانستند ابتدا از طریق مطبوعات تلاش‌هایی در جهت عملیاتی کردن اندیشه‌های خود انجام دهند. اندیشه‌سازی حلقه کیان عمدتاً مربوط به دوره قبل سال ۷۶ و کنش‌گری اجتماعی - سیاسی آنها به بعد از دوم خرداد سال ۷۶ مربوط می‌شود. اصول بنیادی و راهبردی حلقه کیان در یک نگاه کلی عبارت است از: نگرش انتقادی به دین مبتنی بر عقل خود بنیاد؛ رویکرد سکولاریستی در دین؛ گرایش پوزیتویستی؛ تأکید بر کثرت‌گرایی دینی؛ ستایش لیبرال دموکراسی. در مجموع بازتاب‌های این اصول در جمهوری اسلامی ایران را می‌توان در جریان‌های سیاسی، سیاست‌گذاری و عملکرد دولت اصلاحات، طراحی برخی الگوها و ساختارهای سکولار نظیر احزاب و... مشاهده کرد.

۶- فهرست منابع

کتاب‌ها

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ق). لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. آرکون، محمد، (۱۹۹۶). تاریخیه الفكر العربی الاسلامی، ترجمه به عربی هاشم صالح، بیروت: مرکز الانماء القومی.
۳. جوادی آملی عبدالله، (۱۳۸۷). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، چاپ سوم، قم: نشر اسراء.
۴. حسین زاده، محمد، (۱۳۸۵). درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی، چاپ اول، قم: موسسه امام خمینی.
۵. خسروپناه عبدالحسین، (۱۳۸۳). کلام جدید، چاپ سوم، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی.
۶. خمینی روح الله، (۱۳۷۲). صحیفه امام، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۷. _____، (۱۳۸۸). ولایت فقیه، حکومت اسلامی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. رجبی، محمود، (۱۳۸۱). انسان‌شناسی، چاپ ششم، قم: موسسه امام خمینی.
۹. سام‌دلیری، کاظم، (۱۳۹۳). روشنفکری دینی سکولار، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.



۱۰. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸). بسط تجربه نبوی، چاپ دوم، تهران: موسسه صراط.
۱۱. _____، (۱۳۸۱). سنت و سکولاریسم، چاپ اول، تهران: صراط.
۱۲. _____، (۱۳۷۸). صراط‌های مستقی، تهران: نشر صراط.
۱۳. _____، (۱۳۸۶). قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ نهم، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
۱۴. _____، (۱۳۸۸). قصه ارباب معرفت، تهران: صراط.
۱۵. قوچانی، محمد، (۱۳۷۹). پدر خوانده و چپ‌های جوان؛ مبارزه برای نقد قدرت، تهران: نشر نی.
۱۶. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۷۹). نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو.
۱۷. _____، (۱۳۷۵). هرمنوتیک کتاب و سنت، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
۱۸. مصباح یزدی محمد تقی، (۱۳۷۹). حقوق و سیاست در قرآن، دوم، قم: موسسه امام خمینی.
۱۹. _____، (۱۳۸۸). نظریه سیاسی اسلام، قم: موسسه امام خمینی.
۲۰. موسوی، مهدی، (۱۳۹۲). آیت افسونگری؛ تحلیل و بررسی زمینه‌های فکری عبدالکریم سروش و پیدایش حلقه کیان، چاپ اول، قم: نشر اشراق.
۲۱. نوروزی، محمد جواد، (۱۳۸۷). نظام سیاسی اسلام، دوازدهم، قم: موسسه امام خمینی.
۲۲. _____، (۱۳۹۳). نقد و ارزیابی دیدگاه عرفی گرایان در جمهوری اسلامی ایران، چاپ اول، قم: بوستان کتاب.
۲۳. اسماعیلی، حمیدرضا (۱۳۹۴)، ایدئولوژی اصلاحات، اصلاحات به روایت حلقه ی کیان (تحلیل ایدئولوژی سیاسی ماهنامه ی کیان)، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران

مقالات:

۲۴. بازرگان، مهدی، (۱۳۷۲)، «سیر اندیشه دینی معاصر»، کیان، ش ۱۱، ۱۱-۳.
۲۵. _____، (۱۳۷۰)، «آخرت و خدا هدف بعثت انبیا»، کیان، ش ۲، ۱۰-۱۴.
۲۶. پایا، علی، (۱۳۷۸)، «نسبی گرایی معرفتی و خشونت ورزی در صحنه عمل اجتماعی»، کیان، ش ۴۳، ۴۷-۳۶.
۲۷. پایدار، حمید، (۱۳۷۳)، «پارادوکس اسلام و دموکراسی»، کیان، ش ۱۹، ۲۷-۲۰.
۲۸. حجاریان سعید، (۱۳۷۴)، «فرآیند عرفی شدن فقه شیعی»، کیان، ش ۲۴، ۲۳-۱۷.
۲۹. _____، (۱۳۷۲)، «نقدی بر فریه تراز ایدئولوژی»، کیان، ش ۱۵، ۴۹-۴۷.
۳۰. خلجی، محمد مهدی، (۱۳۷۳)، «محمد آرکون و فرابند روشنفکری دینی»، کیان، ش ۲۰، ۱۹-۱۵.
۳۱. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۲)، «ایدئولوژی دینی و دین ایدئولوژیک»، کیان، ش ۱۶، ۲۹-۲۴.
۳۲. _____، (۱۳۷۳)، «آنکه به نام بازرگان بودند نه به صفت»، کیان، ش ۲۳، ۲۳-۱۲.



۳۳. _____، (۱۳۷۸)، «بعثت و بحران هویت»، کیان، ش ۴۹، ۱۱-۴.
۳۴. _____، (۱۳۷۵)، «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، کیان، ش ۳۲، ۱۳-۲.
۳۵. _____، (۱۳۷۲)، «جامعه پیامبر پسند»، کیان، ش ۱۷، ۲۱-۱۴.
۳۶. _____، (۱۳۶۸)، «جامه تهذیب بر تن احیاء»، کتاب فرهنگ، ش ۴ و ۵.
۳۷. _____، (۱۳۷۶)، «حقانیت، عقلانیت، هدایت»، کیان، ش ۴۰، ۱۷-۳.
۳۸. _____، (۱۳۷۵)، «دین و آزادی»، کیان، ش ۳۳، ۵۱-۴۲.
۳۹. _____، (۱۳۸۳)، «روشنفکری دینی و چهارمعنای سکولاریسم»، روزنامه شرق، ۸۳/۶/۲.
۴۰. _____، (۱۳۷۷)، «رهایی از یقین و یقین به رهایی»، کیان، ش ۴۸، ۹-۲.
۴۱. _____، (۱۳۷۱)، «عقیده و آزمون»، کیان، ش ۸، ۲۷-۱۸.
۴۲. _____، (۱۳۷۲)، «فریه تر از ایدئولوژی»، کیان، ش ۱۴، ۱۹-۲.
۴۳. _____، (۱۳۷۰)، «قبض و بسط در میزان نقد و بحث»، ماهنامه کیان، ش ۲، ۱۳-۵.
۴۴. _____، (۱۳۷۴)، «معنا و مبنای سکولاریزم»، کیان، ش ۲۶، ۱۳-۴.
۴۵. _____، (۱۳۷۷)، «ولایت باطنی و ولایت سیاسی»، کیان، ش ۴۴، ۲۰-۱۰.
۴۶. _____، (۱۳۷۹)، «ایمان و امید»، کیان، ش ۵۲، ۵۸-۴۸.
۴۷. _____، (۱۳۷۶)، «آزادی چون روش»، کیان، ش ۳۷، ۱۳-۶.
۴۸. _____، (۱۳۷۵)، «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، کیان، ش ۱۳، ۳۲-۲.
۴۹. _____، (۱۳۷۴)، «حریت و روحانیت»، کیان، ش ۲۴، ۱۶-۲.
۵۰. _____، (۱۳۷۲)، «حکومت دموکراتیک دینی؟»، کیان، ش ۱۱، ۱۵-۱۲.
۵۱. _____، (۱۳۷۴)، «خدمات و حسنات دین»، ماهنامه کیان، ش ۲۷، ۱۶-۲.
۵۲. _____، (۱۳۷۷)، «دیانت، مدارا و مدنیت»، کیان، ش ۴۵، ۳۷-۲۰.
۵۳. _____، (۱۳۷۵)، «ذهنیت مشوش، هویت مشوش»، کیان، ش ۳۰، ۹-۴.
۵۴. _____، (۱۳۷۷)، «راز و رازدایی»، کیان، ش ۴۳، ۲۷-۱۵.
۵۵. _____، (۱۳۸۳)، «روشنفکری دینی و چهار معنای سکولاریسم»، روزنامه شرق، ۸۳/۶/۲، ۳-۲.
۵۶. _____، (۱۳۷۴)، «سقف معیشت بر ستون شریعت»، کیان، ش ۲۶، ۳۱-۲۵.
۵۷. _____، (۱۳۶۷)، «قبض و بسط تئوریک شریعت»، کیهان فرهنگی، ش ۱، ۱۸-۱۲.
۵۸. _____، (۱۳۷۲)، «مدار و مدیریت مؤمنان، سخنی در نسبت دین و دموکراسی»، ش ۱۶، ۱۰-۲۱.
۵۹. _____، (۱۳۷۱)، «ایمان و حیرت»، کیان، ش ۱۰، ۱۵-۱۲.
۶۰. _____، (۱۳۷۷)، «دین اقلی و اکثری»، کیان، ش ۹، ۴۱-۲.
۶۱. صالح پور جهانگیر، (سعید حجاریان)، (۱۳۷۴)، «فرایند عرفی شدن فقه شیعه»، کیان،



- ش ۲۴، ۲۳-۱۷.
۶۲. _____، (۱۳۷۸)، «امام خمینی فقیه دوران گذار»، کیان، ش ۳۷، ۴۶-۲۶.
۶۳. فراستخواه، مقصود، (۱۳۷۳)، «رابطه دین و سیاست در جامعه دینی»، کیان، ش ۳۵، ۱۸-۳۳.
۶۴. کرد فیروز جایی، اسدالله، (۱۳۹۱)، «تحلیل و بررسی مؤلفه‌های اومانیسیم در جریان تهاجم فرهنگی»، آیین حکمت، سال سوم، تایستان، ش ۱۵۴، ۱۲-۱۳۲.
۶۵. گنجی، اکبر، (۱۳۷۱)، «دیدگاه‌های استاد مطهری درباره بازسازی معرفت دینی در پرتو علوم بشری»، ماهنامه کیان، ش ۱۹، ۶-۱۵.
۶۶. _____، (۱۳۷۲)، «جامعه‌شناسی تحول معرفت دینی»، کیان، ش ۲۶، ۱۰-۱۶.
۶۷. _____، (۱۳۷۷)، «دولت دینی و دین دولتی»، ماهنامه کیان، ش ۴۱، ۲۸-۱۸.
۶۸. _____، «مشروعیت، ولایت و وکالت»، کیان، (۱۳۷۲)، ش ۲۹، ۱۳-۲۲.
۶۹. مجتهد شبستری محمد، و کدیور، محسن، (۱۳۷۷)، «دین، مدارا و خشونت»، کیان، ش ۱۹، ۴۵-۶.
۷۰. مجتهد شبستری محمد، (۱۳۷۱)، «نقد تفکر سنتی در کلام اسلامی»، کیان، ش ۱۱، ۱۰-۸.
۷۱. _____، (۱۳۷۸)، «بستر معنوی و عقلایی علم فقه»، کیان، ش ۴۶، ۱۳-۵.
۷۲. _____، (۱۳۷۹)، «پرواز در ابرهای ندانستن»، کیان، ش ۵۲، ۲۲-۱۶.
۷۳. _____، (۱۳۷۳)، «چرا بایده اندیشه دینی را نقد کرد؟»، کیان، ش ۲۱، ۱۸-۱۶.
۷۴. _____، (۱۳۶۶)، «دین و عقل ۱»، کیهان فرهنگی، ش ۴۲، ۱۸-۱۲.
۷۵. _____، (۱۳۷۱)، «نقد تفکر سنتی در کلام اسلامی»، کیان، ش ۱۰، ۱۱-۸.
۷۶. _____، (۱۳۶۶)، «دین و عقل ۳، کیهان فرهنگی، ش ۴۸، ۱۵-۱۰.
۷۷. مردیها، مرتضی، (۱۳۷۹)، «دفاع از عقلانیت»، بازتاب اندیشه، ش ۹، ۲۵-۲۰.
۷۸. میدی، فاضل، «ریشه‌های اصلاح دینی در مسیحیت»، کیان، ش ۲۹، ۳۰-۲۵.
۷۹. نراقی احمد، (۱۳۷۲)، «فهم عمیق تر؟»، کیان، ش ۱۱، ۲۰-۱۶.
۸۰. _____، (۱۳۷۲)، «منطق احیای اندیشه دینی»، کیان، ش ۱۷، ۱۳-۷.
۸۱. یوسفی اشکوری، حسن، (۱۳۷۳)، «پارادوکس اسلام و دموکراسی»، کیان، ش ۲۹، ۲۱-۲۴.
۸۲. _____، (۱۳۷۵)، «روحانیت شیعی و غرب»، کیان، ش ۴۹، ۳۵-۴۴.

