



### کلام اجتماعی (چیستی، خاستگاه و روی کرد)

روح‌الله شاکری زواردهی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۲/۲۱

مرضیه عبدلی مسینان<sup>۲</sup>

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۳/۳۰

#### چکیده

«کلام اجتماعی» شاخه‌ای از الهیات اجتماعی اسلامی است که به استنباط، تبیین و دفاع از آموزه‌های اعتقادی و دیدگاه‌های دینی در باب مسائل اجتماعی می‌پردازد. متکلمان اسلامی در طول تاریخ و در سایه روی کرد حداکثری به دین، توجه همه‌جانبه‌ای به حضور دین در تمامی ابعاد زندگی اجتماعی بشر داشته‌اند؛ هرچند میراث اجتماعی آنان در قالب رشته مستقلی گنجانده نشد، چراکه این تحقیقات اجتماعی نخست در اروپا و آمریکا و در واکنش به شرایط اجتماعی غرب و مسیحیت، ظهور کرد و پس از آن در سایر سرزمین‌های اسلامی نمایان شد. کلام اجتماعی در مقایسه با علوم اجتماعی دیگر، به دلیل ویژگی‌های ممتاز روش‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی، در نظریه‌پردازی برای مسائل جامعه، قابلیت رشد و شکوفایی دارد.

#### واژگان کلیدی

کلام، الهیات، اجتماع، الهیات اجتماعی، کلام اجتماعی.

۱. استادیار دانشگاه تهران (پردیس فارابی قم).

۲. کارشناسی ارشد کلام (شیعه‌شناسی) و دانش‌پژوه سطح سوم فلسفه اسلامی.

## بیان مسئله

تاریخ حیات بشری، تأثیر مهم و همیشگی آموزه‌ها و تعالیم دینی را در عرصه‌های گوناگون اجتماعی گزارش می‌دهد و دین را قوی‌ترین و کارآمدترین پدیده اجتماعی، که هیچ تمدنی از آن خالی نبوده و بدون آن امکان بقای انسانی ندارد، معرفی می‌کند. در واقع، آموزه‌های اعتقادی دین و معارف الهی در شکل‌گیری و پویایی تمدن بشر، افزایش شعور اجتماعی، حفظ نوع انسانی، ساختن جامعه‌ای یک‌پارچه و نیز به عنوان مبنای عمل انسان‌ها در جامعه، نقش سازنده و بی‌بدیلی دارند.

فاصله دین و دنیا در آموزه‌های مسیحی به قدری است که ناگزیر، صورت‌بندی فلسفی مسائل اجتماعی در حیطة تنگ آموزه‌های مسیحی نمی‌گنجد. نظریه‌های نفی دین، تقابل عقل و ایمان، سکولاریزاسیون و... همگی به نوعی بیان‌گر این فاصله‌اند. اما آموزه‌های دین اسلام به دلیل جامعیت، جهان‌شمولی و جاودانگی برای تمامی عرصه‌های زندگی بشر، اعم از دنیوی، اخروی، فردی و اجتماعی زبانی گویا و هدایت‌گرند و بی‌تردید، این اعتقادات و باورهای دینی در حل معضلات، بهبود و ارتقای شرایط اجتماعی بشر امروز، نقش‌آفرین و راهنما هستند؛ از این رو، بر متألّهان و دین‌شناسان لازم است که با ورود به صحنه واقعیت‌های اجتماعی و شناسایی معضلات و با بهره‌گیری هرچه بیشتر از متون نظری و اعتقادی دین، که نقش مبنایی در تغییر کنش و رفتارهای جمعی دارند، به ارائه نظر و راه‌کار صحیح دست یازند و زمینه طرح عملی، پذیرش و جریان این باورها در متن زندگی اجتماعی افراد را فراهم آورند؛ هم‌چنین با ایجاد زمینه مطالعات بین‌رشته‌ای چون کلام اجتماعی، به پویایی، تحول، بسط و توسعه علم کلام کمک کرده و گام‌های ارزش‌مندی در راستای بومی و اسلامی کردن علوم اجتماعی (در قالب فرایند کلی اسلامی کردن علوم در کشور) بردارند.

با توجه به این مهم، نوشتار حاضر در پی ارائه شناختی اجمالی از کلام اجتماعی در قالب ذکر ویژگی‌ها، روی‌کرد و خاستگاه آن است تا ضمن نشان دادن ظرفیت مباحث کلامی در حوزه مباحث اجتماعی، نقطه آغازی برای ورود متکلمان به عرصه مطالعات اجتماعی و پژوهش‌های کاربردی (با عنوان کلام اجتماعی) در زمینه معارف اعتقادی و دینی باشد.

## کلام

برای علم کلام، تعاریف متعددی ارائه شده است (ر.ک: ربّانی‌گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۲۱-۲۶، قراملکی، ۱۳۷۸: ۲۵-۳۴)؛ برخی تعریف‌ها ناظر به موضوعند، برخی دیگر ناظر به غایتند و

برخی نیز بر پایه اسلوب و روش ویژه آن علم مطرح شدند؛ البته تعریف به موضوع از آن جهت که جامع تر و مانع تر است، کامل تر نیز می باشد (ر.ک: فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ۱: ۹۱-۱۳۳). اما به نظر نگارنده، کامل ترین تعریف آن است که هر سه جهت (موضوع، روش و غایت) در آن مورد توجه قرار گرفته باشد؛ از این رو، در تعریف علم کلام می توان گفت: علمی است که به تبیین، اثبات و دفاع از عقاید دین و یا مذهبی با استفاده از روش های گوناگون استدلال (عقلی و نقلی) می پردازد و به پرسش ها و شبهات وارده پاسخ می گوید (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۶۶).

علاوه بر کلام، نام های دیگری نیز بر این علم اطلاق می گردد که عبارتند از: علم اصول الدین، الفقه الأكبر، التوحید و الصفات، اصول العقاید (شافعی، ۱۴۱۱ق، ۲۵-۳۲؛ هم چنین ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۴ق، ۱: ۸-۱۱؛ لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۴۵) و الهیات. گفتنی است، «الهیات» در جهان مسیحیت معروف بوده و ترجمه «theology» است و اخیراً در کلام اسلامی نیز رایج شده است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۷۴).

## الهیات

واژه «theology» در زبان فارسی به: فلسفه، خداشناسی (مطهری، ۱۳۷۴: ۴۶۷؛ موسوی بجنوردی و دیگران، ۱۳۸۰: ۱۱۰-۱۱۱؛ صدر حاج سیدجوادی و دیگران، ۱۳۶۸، ۲: ۳۲۳-۳۲۴)، دین شناسی، حکمت الهی، علم لاهوت، حکمت لاهوتی، یزدان شناسی، الهیات، کلام (بريجانيان، ۱۳۷۳: ۸۹۴) و دانش فقه (میشل، ۱۳۷۷: ۱۱۴) ترجمه شده است که هیچ کدام معنای کامل «theology» را بیان نمی کنند. برخی معتقدند با توجه به ریشه این لفظ، مناسب ترین معادل «علم ربوبی» یا همان «الهیات» (پازوکی، ۱۳۷۴: ۹-۱۰) است که در ادبیات برخی فیلسوفان نخستین، مثل ابن سینا (۴۲۸ق) و ناصرخسرو (۳۹۴-۴۸۱ق) نیز به کار رفته است (ابن سینا، ۱۳۵۳: ۸).

کلمه «theology» از واژه یونانی «theologia»، مرکب از «theo» به معنای خدا و «logia» به معنای گفتار و نظر، مشتق شده است؛ بدین روی، معنای «theology» یا الهیات در اصل، گفتار و نظر درباره خداوند است (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۹۵). واژه «theologia» اولین بار در رساله جمهور افلاطون در وصف شاعرانی به کار رفته که تکوین عالم را بر بنیاد وجود خدایان یا اوصاف خدایان توضیح می دادند. ارسطو از واژه «theologia» کلمه «theologike» را انتزاع و آن را به «علم الهی» در مقابل ریاضی و طبیعی به مثابه اجزای فلسفه نظری، اطلاق کرد (Hastings, 2005, 12: 293).

## الهیات اجتماعی

الهیات، معنا و اقسام نظری و عملی متعدد و گسترده‌ای دارد (ر.ک: میشل، ۱۳۷۷: ۷، ۲۴، ۱۱۶) که فراتر از علم کلام و علوم اسلامی دیگر است و تنها برخی شاخه‌ها و فروع آن با پاره‌ای از علوم اسلامی، قرابت و تناسب دارد؛ برای مثال، الهیات کتاب مقدس با علوم و معارف قرآنی، الهیات تاریخی با تاریخ علم کلام، الهیات روحانی با تصوف و عرفان اسلامی، الهیات ادبی با اخلاق اسلامی، الهیات عقلی با فلسفه اسلامی. در واقع، «تئولوژی» برگردان عربی آن به صورت «اِئولوجیا» در حکمت اسلامی به کار رفته است و نباید آن را با کلام اسلامی یکسان تلقی کرد (کاشفی، ۱۳۸۷: ۴۵)؛ بنابراین، علم کلام با مفهومی که دارد، مختص اسلام بوده و سزاوار است کلام به همان صورت اصلی (kalam) استعمال و آورده شود، و الهیات نیز به مسیحیت اختصاص دارد که تاکنون معادل دقیقی برای آن در اسلام تعریف نشده است. البته می‌توان رشته الهیات اسلامی که مجموعه‌ای از معارف گوناگون، مانند: حدیث، تفسیر، کلام، فقه و اخلاق است (معرفت ترکیبی که وحدت اعتباری دارد)، تأسیس کرد که معادل تعریف غربی‌ها از الهیات و مرادف آن واقع گردد.

با توجه به مطالب پیشین، می‌توان گفت: الهیات اجتماعی (Social Theology) معرفتی ترکیبی است که از بخش‌های گوناگونی، مانند: حدیث اجتماعی، تفسیر اجتماعی، کلام اجتماعی، فقه اجتماعی و اخلاق اجتماعی تشکیل شده است. موضوع آن نیز، هم متون دینی مربوط به اصل زندگی اجتماعی انسان است و هم لوازم، عوارض، تبعات و آثار ناشی از آن، همچون: خانواده، همسرگزینی، کار و تجارت، دولت و حکومت، تعلیم و تربیت و تبعیض و عدالت. گفتنی است این رشته، متون دینی درجه اول (آیات و روایات) و متون دینی درجه دوم (مجموعه شروح، توضیحات، تفاسیر و استنباط‌های محدثان، مفسران، متکلمان، فقیهان و عالمان اخلاق) را شامل می‌شود؛ از این رو، حیات جمعی بشر و مسائل مربوط به آن - بدان گونه که در متون دینی و شیعی ما مطرح است - موضوع این رشته را تشکیل می‌دهد. این موضوع، طبعاً دارای وحدت اعتباری و انتزاعی است، نه ذاتی و حقیقی (مطهری، بی‌تا، ۲: ۱۶-۱۷).

روش این رشته، ترکیبی است از روش‌های متداول و مرسوم در دانش‌های حدیث، تفسیر، کلام، فقه و اخلاق که هم به سلسله اسناد متون می‌پردازند و هم به تفسیر و تحلیل محتوای آن‌ها. بدین ترتیب، هدف این دانش نیز همانند علم الهیات، دفاع از آموزه‌ها، مدعیات و تشریفات دینی است؛ یعنی اقناع و توجیه دین‌داران، توضیح، تبیین و تبلیغ مخاطبان و مغلوب کردن معاندان (تقی‌زاده‌داوری، ۱۳۸۸: ۱۲-۱۳).

## کلام اجتماعی

کلام اجتماعی، یکی از حوزه‌های مطالعاتی اندیشه اجتماعی و شاخه‌ای از الهیات اجتماعی اسلام است که به تبیین و توضیح آموزه‌های اعتقادی و دیدگاه‌های دینی درباره مسائل اجتماعی پرداخته و از آن‌ها در برابر دیدگاه‌ها و آموزه‌های رقیب دفاع می‌کند؛ در واقع، آن بخش از گزاره‌ها و مسائلی از کلام در سه حوزه خدانشناسی، راهنماشناسی و فرجام‌شناسی که پی‌آمدهای مستقیم یا غیرمستقیم بر ابعاد اجتماعی انسان دارد و بر نوع منش و رفتار اجتماعی او و بر نهادهای جامعه اثرگذار است، در محدوده کلام اجتماعی جای می‌گیرد.

در برابر این انگاره، برخی مباحث علم کلام را به چهار دسته: امور عامه، کلام محض، کلام سیاسی و کلام اخلاقی تقسیم کردند (ر.ک: امین، ۱۴۲۵ق: ۳ و ۲)؛ اما در این نوشتار با توجه به تعریف مختار از کلام اجتماعی (بر اساس تعریف جامعه و نهادهای اجتماعی آن، مانند: خانواده، آموزش و پرورش، تعلیم و تربیت، اقتصاد، سیاست، دین و...) (ر.ک: آراسته‌خو، ۱۳۷۰: ۷۴؛ فکوهی، ۱۳۸۶: ۱۷۵)، کلام سیاسی و کلام اخلاقی هر دو از نمونه‌ها و مصادیق کلام اجتماعی به حساب می‌آیند. با این تعریف، هر گونه بحث از شئون اجتماعی نبوت، امامت، دین، سیاست، حکومت، ایمان و نقش آن در سلامت جامعه و... در محدوده کلام اجتماعی جای خواهد گرفت.

### ویژگی‌های کلام اجتماعی در مقایسه با علوم اجتماعی

بررسی آرا و اندیشه‌های متکلمان و الهی‌دانان اسلامی در مقایسه با اندیشمندان علوم اجتماعی، از وجود تفاوت اساسی در مبانی و تحلیل‌های آنان خبر می‌دهد؛ تفاوت در مبانی (روش‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی) سبب تنوع در آرای اجتماعی و تحلیل‌های آنان از پدیده‌های اجتماعی شده است که به اجمال به آن اشاره می‌کنیم:

#### الف) روش‌شناسی

متکلمان مسلمان در کنار روش تجربی، روش تعقلی و وحیانی را نیز دارای اعتبار روایی دانسته و بر همین اساس، در بررسی جامعه و مسائل اجتماعی آن و روی‌کردهای اجتماعی خود، از آن سود جست‌ه‌اند (ر.ک: ربانی‌گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۵۲-۶۰؛ قراملکی، ۱۳۷۸: ۸۱-۸۶) و این مسئله به وضوح در آثار و آرای اندیشمندان اسلامی مشهود است؛ برخلاف اندیشمندان علوم اجتماعی که از علومی چون انسان‌شناسی و تاریخ، که یقینی نیستند، استفاده می‌کنند (ر.ک: امزبان، ۱۳۸۰: ۲۵۸-۲۶۱). حتی متکلمی که از روش‌های علوم اجتماعی، مانند کارکردگرایی بهره می‌برد، تفاوت‌های اساسی با آنان دارد؛ برای نمونه، نگاه کارکردی جامعه‌شناسان در اوج

خود، دین را به امری ابزاری و مصرفی فرومی‌کاهد و از ابعاد معرفتی و ماورای دینی غفلت می‌ورزد. «رادکلیف براون» و «مالنیوفسکی» می‌گویند: «ما با سرچشمه‌های دین کاری نداریم، بلکه تنها با کارکردهای اجتماعی دین و نقش آن‌ها در شکل‌گیری و نگه داشتن نظم اجتماعی سروکار داریم» (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۹۸).

اما منطق کارکردی کلام اجتماعی، که منطق جدید کارکردی با محوریت متون دینی به‌ویژه قرآن کریم است، پیش‌فرض‌هایی از قبیل نفی شناختاری بودن زبان دینی و نفی نظریه مطابقت را برنمی‌تابد. به اختصار، به چند ویژگی این روش کارکردی که ملهم از متون دینی است، اشاره می‌کنیم: ۱. عدم توجه استقلالی به کارکردهای دنیوی دین (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۱۴؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۰: ۹۸؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ۳۵؛ جعفری، ۱۳۸۶: ۱۲۵-۱۲۶)؛ ۲. تقدم حقانیت بر کارکرد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۶: ۱۱۶)؛ ۳. توجه به انسان‌های گوناگون (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۱: ۱۵۸-۱۶۰)؛ ۴. پاسخ به نیازهای ثابت انسان و پیش‌گیری از نسبت‌گرایی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۲: ۱۹۹-۲۰۰)؛ ۵. بیان سنت‌های حاکم بر جهان (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۸۰-۱۸۲؛ ۸: ۱۹۵-۱۹۷؛ ۱۱: ۲۲).

#### ب) جهان‌شناسی

متفکران مسلمان، جهان‌بینی اسلامی و بر اساس آن، نقش عوامل ماورائی را در جهان و سامان‌دهی آن پذیرفته‌اند. تصویری که این اندیشمندان از آغاز و انجام جهان و عناصر مؤثر و نقش‌آفرینی در آن دارند، به کلی با دیدگاه اکثر صاحب‌نظران جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی غربی متفاوت است و این تفاوت در تفسیر، در تحلیل‌های اجتماعی آن‌ها نیز نمایان است. افرادی که طرز تفکرشان درباره حقیقت زندگی انسان در دنیا این است که صرفاً موجودی هستند مادی و نیز در جهان، اسبابی جز اسباب مادی که یکی پس از دیگری موجود می‌شود و سپس تباه می‌گردد نیست، وقتی می‌خواهند برای اجتماع خود سنت‌هایی مقرر کنند، طوری آن را مقرر می‌کنند که تنها لذایذ و کمالات محسوس و مادی‌شان را تأمین کند؛ اما مردمی که معتقدند عالم، صنع خداست و علاوه بر اعتقاد به مبدأ، معتقد به معاد هم هستند وقتی می‌خواهند برای زندگی دنیایی خود اساسی بریزند، طوری آن را پایه‌ریزی می‌کنند که هم در دنیا سعادت‌مند باشند و هم در آخرت. بنابراین صورت و شکل زندگی، با اختلاف در اصل اعتقادی و طرز تفکر در حقیقت عالم و حقیقت انسانی که جزئی از آن است، گوناگون می‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۶: ۲۸۶).

### ج) انسان‌شناسی

همه نظام‌های اجتماعی و اخلاقی، در صورتی از پشتوانه لازم برخوردار خواهند بود که به حلّ درست و روشن پاره‌ای از مسائل اساسی انسان‌شناختی که مبنای آن نظام‌ها را تشکیل می‌دهد، دست یافته باشند؛ در واقع، دلیل وجودی نظام‌ها و نهادهای اجتماعی، برآوردن نیازهای اساسی انسان است و در صورتی که نیازهای اصیل انسانی از نیازهای کاذب بازشناسی نشود و نظام‌های اجتماعی و اخلاقی بر اساس نیازهای واقعی و اصیل انسان و متناسب با هدف نهایی او پایه‌ریزی نگردد، این نظام‌ها پشتوانه منطقی و معقول نخواهند داشت (ر.ک: جوادی‌آملی، ۱۳۷۲: ۳۴).

تعیین قلمرو و سوگیری علوم انسانی و تحقیقات اجتماعی نیز با پاره‌ای از مباحث انسان‌شناسی، پیوندی ناگسستنی دارند؛ برای مثال، اگر در انسان‌شناسی، روح مجرد انسان را یک‌سره منکر شویم یا پایان زندگانی این‌جهانی هر انسان را به معنای پایان یافتن و نیست شدن وی بدانیم، تحقیقات انسانی به سوی ابعاد مادی انسان سوگیری می‌کنند؛ اما اگر روح به منزله عنصر اصلی سازنده هویت انسان مطرح باشد، هم جهت تحقیقات به سوی ابعاد غیرمادی و عناصر ماورایی مؤثر در زندگی انسان و تأثیر و تأثر روح و بدن خواهد بود و هم نوعی تبیین غیرمادی یا آمیخته‌ای از مادی و غیرمادی در علوم انسانی مطرح خواهد شد (ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸: ۲۶).

متفکران مسلمان، انسان را مرکب از جسم و روح (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۷۰) و حقیقت انسان را همان روح می‌دانند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۶: ۳۷۸). از نظر آن‌ها، انسان موجودی هدف‌مند است که با اراده و اختیار خود می‌تواند به آن هدف، یعنی سعادت دست یابد، یا این‌که از آن هدف دور شود و به بدبختی و شقاوت برسد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۳: ۱۶ و ۱۷)؛ از سوی دیگر، انسان موجودی راحت‌طلب و زیاده‌خواه است که رفتار او را باید به انضباط درآورد (طباطبائی، ۱۴۰۹ق: ۲۰۴).

از دید علامه طباطبائی(ره)، دو شیوه برای برقراری نظم و کنترل زیاده‌خواهی انسان وجود دارد؛ یکی وضع قوانین و دیگری جامعه‌پذیری مناسب است. در این میان، شیوه اول در همه موارد کارآیی ندارد؛ تنها شیوه دوم است که قادر به کنترل کنش‌های انسان در ظاهر و باطن می‌باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۷۴ و ۱۷۵).

از سویی، انسان موجودی اجتماعی است و بدون اجتماع قادر نیست به تکامل و اهداف بلند خود دست یابد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۱: ۲۴۵). هویت انسانی فرد، از درون او و با تحریک

محرک خارجی از قوه به فعل می‌آید؛ البته محرک واقعی و اصیل همانا عنایت الهی است، ولی علل و عوامل مباشر و قریب، اموری دیگرند؛ یعنی بر مبنای صدراپیون، هویت انسانی با تأثیر علل و عوامل خارجی از گوهر ذات او پدید می‌آید. آن محرک بیرونی می‌تواند فرد دیگر یا جامعه باشد. آن فرد می‌تواند معصوم یا غیرمعصوم، عادل یا غیرعادل و آن جامعه می‌تواند فاضله یا غیرفاضله باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۰: ۳۲۲).

اما از نظر متفکران غربی چون دورکیم، انسان موجودی دوبعدی است؛ بدن، امیال و اشتها یک بُعد و شخصیت اجتماعی، بُعد دیگر اوست؛ البته بُعد اصیل او، همین شخصیت اجتماعی است، چراکه انسان تنها در بُعد اجتماعی صورت انسانی به خود می‌گیرد و تنها از طریق جامعه، انسان به معنای کامل آن می‌شود (کوزر، ۱۳۸۶: ۱۹۶). بنابراین، انسان انسان نیست، مگر این که متمدن باشد. متمدن شدن انسان هم در جامعه و از طریق جامعه صورت می‌گیرد؛ یعنی اگر انسان در جامعه نبود، حیوانی بیش نبود. از طریق جامعه است که حیوانیت بشر به مقام انسانی رسیده است (آرون، ۱۳۸۱: ۴۴۲). دورکیم بر این باور است که انسان فردی، انسان تمایلات است؛ از این رو، نخستین ضرورت اخلاق و جامعه، ضرورت انضباط است. انسان نیاز دارد تحت انضباط نیرویی برتر، مقتدر و شایسته دوست داشتن قرار گیرد. این نیرو، که هم مسلط بر فرد و هم جلب‌کننده اوست، چیزی جز خود جامعه نیست (آرون، ۱۳۸۱: ۳۸۸).

بحث فطرت، دوبعدی دانستن انسان و نقش عوامل روحی در رفتار او، عناصر سازنده شخصیت در دیدگاه متکلمان مسلمان، آزادی و اختیار انسان و چگونگی ایجاد وفاق بین این عناصر، از جمله مبانی انسان‌شناختی متفکران مسلمان است که لوازم خاص خود را در آرای اجتماعی آنان دارد (مطهری، ۱۳۶۳: ۲۴۹).

### خاستگاه کلام اجتماعی

بر طبق فرضیه این نوشتار، خاستگاه کلام اجتماعی صریح، الهیات اجتماعی غرب است؛ از این رو، شایسته است ابتدا سابقه الهیات اجتماعی در غرب بررسی شود. دست‌کم به دو شیوه می‌توان به پیشینه الهیات اجتماعی پرداخت که هر یک از آن‌ها امتیازات خاص خود را دارد؛ شیوه نخست که بر اساس آن می‌توان به بررسی الهیات اجتماعی بدون عنوان پرداخت که از آن به «الهیات اجتماعی ضمنی» (Implicit social Theology) نام می‌بریم؛ یعنی می‌توان با محوریت مباحث مربوط به مسائل اجتماعی، نظیر سیاست، اقتصاد، خانواده و... به تاریخ الهیات نگریست. هرچند بسیاری از الهی‌دانانی که درباره این مسائل قلم‌فرسایی کرده‌اند، خودشان



متوجه این عنوان نبوده‌اند. شیوه دوم که بر اساس آن می‌توان به بررسی این نکته پرداخت که چگونه الهی‌دانان پی بردند باید به مسائل اجتماعی جوامع مدرن به عنوان بخشی از پژوهش‌های الهیاتی بپردازند. این شیوه را «تاریخ الهیاتی اجتماعی صریح» (Explicit social Theology) می‌نامیم (ر.ک: لنگهاوسن، ۱۳۸۸: ۱۶-۱۷).

### الهیات اجتماعی غرب

هم‌زمان با گسترش علوم اجتماعی در قرن نوزدهم، الهی‌دانان در صدد استفاده از شیوه‌های این علوم برای پژوهش درباره نقش مسیحیت در جامعه برآمدند و در این کار، مسیر الهیاتی عملی را شکل دادند. نظریه هنجاری که با تحقیقات تجربی (توصیفی) همراه شده بود، ناظر به چگونگی کارکرد کلیسا در جامعه بود (Hetink, 1999: 50). در واقع، تلاش آشکار و صریح برای بررسی ارتباط مسائل اجتماعی با اصول الهیاتی، کانون توجه اصلی الهی‌دانان قرن نوزدهم گردید؛ گرچه می‌توان الهیات اجتماعی را موضوع ضمنی عمده در دوره نهضت اصلاح دینی دانست. بنابراین، می‌توان این‌گونه فرضیه‌سازی کرد که الهیات اجتماعی صریح، در قرن نوزدهم در اروپا و آمریکا ظهور کرد که تلاشی بود برای ارائه چشم‌انداز مسیحی درباره مسائلی که جامعه‌شناسان پیش‌تر مطرح کرده بودند.

### نهضت اصلاح دین

مارتین لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶)، روحانی اصلاح‌گرای مشهور و پایه‌گذار کلیساهای لوتری است. نهضت اصلاح دین لوتر، حرکتی اجتماعی و سیاسی بود که شعار جنگی آن «آزادی مسیحیان» بود. در این نهضت، کتب مربوط به قانون کلیسای کاتولیک به آتش کشیده شدند، محاکم کلیسایی بسته شدند، صومعه‌ها مصادره و اراضی کلیسا ضبط شدند (Witte, 2004: 10). طرفداران نهضت اصلاح دین، در واکنش به بی‌قانونی‌ای که با شیوع نهضت اصلاح دین و بسته شدن سازمان‌های مربوط به کلیسا ظهور یافته بود، در صدد بازسازی حقوق مدنی بر اساس برداشت خود از تعالیم دینی برآمدند. اصلاح دینی لوتری، از اعتراض الهیاتی به سمت اصلاح قانونی حرکت کرد.

کالوین (۱۵۰۹-۱۵۶۴) نیز اصلاح‌گرا و الهی‌دان پروتستان فرانسوی است که اندیشه‌هایش نفوذ گسترده‌ای در نهاد کلیسا، جامعه مسیحیت و محافل علمی داشت. یکی از دغدغه‌های اجتماعی کالوین که به تعبیر جان هیک، نخستین و بزرگ‌ترین نظام‌ساز الهیات اصلاح شده است (Hick, 1967, v:3, p:166)، یافتن راه‌حلی برای مسائل اجتماعی گوناگون بود. یکی از

اندیشه‌های او در این زمینه، نگاه مثبت به تشکیل دولتی بود که بر اساس قوانین برآمده از کتاب مقدس به اداره جامعه بپردازد (See: Calvin, 2002: 20)

### پارسایی‌گرایی (Pietism)

مهم‌ترین جنبش اصلاحی در پروتستان‌تنیسم پس از نهضت اصلاح دین «پارسایی‌گرایی» است که فیلیپ یاکوب اسپنسر (Philip Jakob Spenser, 1635-1705) و آگوست هارمن فرانکی (August Hermann Francke, 1663-1727) بنیان‌گذار این جنبش هستند. هرچند این جنبش با تأکید بر زندگی عبادی آغاز شد، شکل جنبش اصلاحی اجتماعی را نیز به خود گرفت و پارسایی‌گرایان، پیشرفت‌های خوبی در کم کردن گرفتاری فقرا، ایجاد رفاه، تعلیم و تربیت و... به دست آوردند. اسپنسر در کتاب خواسته‌های پارسایی (Pia Desideria, 1675) بر نیاز مسیحیت به نفوذ در قلوب مردم تأکید و استدلال کرد که نباید دغدغه چندان‌دی درباره عقاید داشت. پارساگرایان نه تنها به ایمان شخصی، بلکه به مسئولیت اجتماعی جامعه مسیحی و خدماتی که شماسان (یکی از مقامات عالی روحانی در مسیحیت، نظیر کشیش و اسقف) کلیسا ارائه می‌کردند نیز پرداختند. فعالیت‌های اجتماعی، مشخصه کارهای پارساگرایان گردید. پارسایی‌گرایان با طرفداران عصر روشنگری در آرمان‌های تساوی‌گرایانه، اشتراک نظر داشتند؛ هرچند ارتباط آن‌ها و اندیشمندان عصر روشنگری غالباً پرتلاطم بود (See: Sassen, 2008).

### جنبش انجیل اجتماعی

در آمریکا نیز الهیات اجتماعی پروتستان، عمدتاً از آنچه به «جنبش انجیل اجتماعی» مشهور شد، پدیدار گشت. در عین آن‌که این جنبش در چرخشی که الهیات لیبرال در آمریکا به سمت مسائل اجتماعی پیدا کرد، برجسته بود، اعضای آن‌ها تنها الهی‌دانان پروتستانی این عصر نبودند که الهیات اجتماعی را شرح و بسط دادند. در واقع، در نیمه دهه ۱۹۲۰ وضعیت به گونه‌ای است که می‌توان الهی‌دانان پروتستان لیبرال را به دو دسته تقسیم کرد؛ نخست کسانی که حامی نوعی ایدئالیسم هستند و دوم، کسانی که می‌توان آن‌ها را «الهی‌دانان اجتماعی» (Social theologians) خواند (dorrien, 2003: 12-13). البته در این میان، الهی‌دانانی هم بودند که هر دو نحله را داشتند و نیز الهی‌دانانی که به هیچ‌یک از این دو نحله پای‌بند نبودند، اما با این حال تقسیم مزبور بی‌پایه نبود. جنبش انجیل اجتماعی، از میان جریان‌های گوناگون در الهیات مسیحی اواخر قرن نوزدهم رشد یافت. کسانی که کانون تمرکز خود را پادشاهی خدا و دگرگونی افراد و نیز جامعه قرار داده بودند (از جامعه‌گرایان مسیحی)، در این امر اثرگذار بودند.

صرف نظر از این که کسانی با جنبش انجیل اجتماعی موافق بودند یا نه، شکی نیست که این جنبش در تحقق آگاهی به ضرورت پرداختن الهی دانان به مسائل اجتماعی، نقش مهمی ایفا کرده است. این جنبش عموماً به سه دوره تقسیم شده است؛ در خلال دوره شکل گیری، یعنی دهه ۱۸۸۰ ایده‌های اساسی آن با توجه به مباحث جامعه‌گرایان و اصلاح‌گرایان اروپایی معرفی شد، در خلال دهه ۱۸۹۰ این جنبش پایه‌ریزی شد و بیشتر پذیرای ایده‌های جامعه‌گرایان مسیحی شد و از سال ۱۹۰۰ تا ۱۹۱۵، از اصلاحات پیشرفتی حمایت کرد و مواضع برجسته‌ای در فرقه‌های دینی گوناگون اتخاذ کرد (Kloppenber, 1986: 207).

تجلی الهیاتی عمده جنبش انجیل اجتماعی را باید در دیدگاه «راوشنباخ» (Ranschenbusch, 1977) جست، اما نخستین کاریست «الهیات اجتماعی» در عنوان یک کتاب، مربوط به کتابی از «هاید» (Hyde, 1895) است. هاید به جنبش انجیل اجتماعی و یا راوشنباخ اشاره نمی‌کند. کتاب هاید با عنوان رئیس مطالب الهیات اجتماعی (Outlines of Social Theology) دارای سه بخش است: بخش الهیاتی، بخش انسان‌شناختی و بخش جامعه‌شناسی. هر بخش نیز متشکل از فصولی است و هاید تبیین می‌کند که کلیسا وظیفه دارد اعضای خود را برای تحقق پادشاهی خدا آماده کند و آموزش دهد. لازمه این امر آن است که کلیسا، الهام‌بخش و هدایت‌بخش خدمات اجتماعی باشد (See: Hyde, 1895, 219-220).

با مرور و بررسی موردی و اجمالی که در این‌جا از الهیات اجتماعی پروتستان ارائه شد، تا حدودی روشن گردید که الهیات اجتماعی صریح نخست در اروپا و آمریکا و سپس در ایران و سایر سرزمین‌های اسلامی ظهور یافت (ر.ک: لنگه‌اوسن، ۱۳۸۸: ۱۶-۲۰؛ لنگه‌اوسن، ۱۳۸۹: ۴۴-۷۹).

#### پیشینه کلام اجتماعی در اسلام

در بررسی پیشینه کلام اجتماعی نیز چنان‌که درباره الهیات اجتماعی گذشت، باید این نکته مدنظر قرار گیرد که اگر اندیشمندان و متفکران اسلامی و از میان آنان الهی‌دانان اسلامی در زمینه مسائل اجتماعی، همچون: سیاست، حکومت، اقتصاد، جامعه و... قلم‌فرسایی کرده‌اند، هیچ‌گاه عنوان خاصی برای آن انتخاب نکرده و توجهی به این مطلب نداشتند که کار و پژوهش آن‌ها در قالب رشته‌ای بگنجد که ممکن است الهیات اجتماعی اسلامی یا کلام اجتماعی نامیده شود و البته سبک، شیوه و نوع مسائلی که به آن‌ها پرداخته شده، در طول زمان متفاوت و فراز و نشیب‌هایی داشته است. عمده مباحث مطرح‌شده میان متقدمان، حول محور شئون اجتماعی نبوت، امامت، سیاست و حکومت است؛ برای نمونه، شیخ مفید (م. ۴۱۳ق) طیفی از مسائل

اجتماعی: نبوت، امامت، عدالت، تقیه، امر به معروف و نهی از منکر، مشارکت در دولت ظالمان و مساعدت با آنها را در کتاب‌های: النکت اعتقادیه، تصحیح الاعتقادات الامامیه و اوائل المقالات خود مطرح کرده است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۳۲-۴۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۱۰۱-۱۰۵ و ۱۳۷-۱۳۸؛ مفید، بی تا، ش ۸: ۶۳-۶۴ و ۱۱۸-۱۲۱).

اما نخستین و مهم‌ترین نمونه‌های مباحث کلام اجتماعی صریح را از قرن نوزدهم به بعد تحت تأثیر شرایط اجتماعی غرب، در آثاری از سیدجمال‌الدین اسدآبادی (العروة الوثقی) و علامه اقبال لاهوری (احیای فکر دینی در اسلام) می‌توان یافت. نمونه‌های آن در عصر حاضر را نیز می‌توان در آثار علامه طباطبائی (تفسیر المیزان) و شهید مطهری (جامعه و تاریخ) جست‌وجو کرد؛ برای نمونه می‌توان به مباحثی اجتماعی از تفسیر المیزان اشاره کرد (ر.ک: اجتماع: ۱: ۴۷۲، ۵۲۹، ۵۳۳، ۵۳۸، ۶۲۸؛ ۴: ۱۵۷، ۱۵۸، ۲۱۱، ۲۱۲؛ ۵: ۵۸۴ و ۵۸۵؛ ۶: ۱۵ و ۱۳۲؛ ۱۱: ۲۴۵؛ ۱۳: ۱۵۲. اخوت و برادری: ۱: ۴۹۹ و ۵۰۲؛ ۱۹: ۴۳۳. اصلاحات اخلاقی: ۸: ۵۰۲. حکومت و حاکم: ۱: ۲۱۱؛ ۴: ۲۱۰؛ ۵: ۴۹۶؛ ۷: ۴۹۹؛ ۶: ۵۴۵، ۵۶۹ و ۵۰۰؛ حیات اجتماعی: ۲۰: ۱۱۹. سعادت اجتماعی: ۴: ۱۷۸. سنت اجتماعی: ۱۵: ۸. عدالت اجتماعی: ۵: ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۰ و ۴۴۰. قوانین اجتماعی: ۶: ۵۸ و ۵۹۷؛ ۱۱: ۲۴۷. وحدت اجتماعی: ۱: ۵۱۸. هدایت اجتماعی: ۴: ۵۶). البته علامه در رساله «روابط اجتماعی در اسلام» نیز با صراحت، به بحث از مسائل اجتماعی می‌پردازد.

### روی کردهای کلام اجتماعی

از آن‌جا که آموزه‌های کلام اجتماعی، بخشی از آموزه‌های دین است، دیدگاه‌های اساسی درباره آن نیز مانند روی کردهای گوناگون درباره دین، به دو دیدگاه مثبت و منفی و در دیدگاه مثبت به دو دیدگاه حداقلی و حداکثری قابل تفکیک است.

#### الف) روی کرد منفی

بر اساس نظریه کمونیستی، نه تنها آموزه‌های دین کارکرد مثبت اجتماعی ندارد، بلکه با افیون کردن ملت‌ها، بر زندگی انسان تأثیر منفی خواهد داشت؛ چنان‌که کارل مارکس دین را محصول جامعه طبقاتی می‌داند که طبقه حاکم، آن را اختراع کرده است (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۳۹). از نظر او دین، تریاک و افیون ملت‌هاست. مارکس هیچ‌گونه نیاز واقعی برای بشر درباره دین قائل نمی‌شود و هر گونه انتظار درست را نفی می‌کند، زیرا معتقد است دین واقعیتی ندارد و به جهت توهم بودن آن، فقط به کارکردهای منفی آن اشاره می‌کند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۴۳). پذیرفتن این دیدگاه مستلزم آن است که اجزا و بخش‌های گوناگون دین، از جمله آموزه‌هایی از کلام که مرتبط با اجتماع است، دارای کارکردی منفی و منحط معرفی گردند و

این دید منفی نه تنها در بعد اجتماعی، بلکه در بعد فردی نیز جریان دارد؛ از این رو، پیروان این نظریه با دیدگاه منفی خود، به هیچ روی طرح عنوانی چون کلام اجتماعی را بر نمی‌تابند.

(ب) روی کرد مثبت

اول: روی کرد مثبتِ حداقلی

با توجه به آرای متکلمان درباره مسائلی چون: ضرورت بعثت، شئون اجتماعی نبوت و امامت، حکومت و سیاست و... می‌توان دیدگاه‌هایی چون رویکرد حداقلی و حداکثری را به آنان نسبت داد. نقطه اشتراک بین این دو گروه، نگاه مثبت آنان به دین و آموزه‌های اعتقادی است؛ ولی بنا بر دیدگاه حداقلی، گستره و کارایی دین به حیطه آخرت محدود و تأثیر آن نیز در همان بعد از زندگی انسان است و بنا بر دیدگاه دیگر، آموزه‌های دین قلمرو وسیع‌تری دارد که دنیا و آخرت انسان را در رابطه‌ای طولی در بر می‌گیرد که هم بعد فردی و هم بعد اجتماعی زندگی بشر را احاطه می‌کند.

پیروان نظریه حداقلی را می‌توان در سه گروه معرفی کرد:

۱. نظریه جدانگاری دین و دنیا (سکولاریسم)

یکی از واژه‌هایی که پس از چالش میان کلیسا و جامعه وارد اندیشه سیاسی غرب شد، «سکولاریسم» است که به معنای دنیوی‌گرایی و عرفی‌گرایی است. تنوع کاربرد واژه «سکولاریسم» به گونه‌ای است که گاه به نوع خاصی از الهیات یا روحانیون مسیحی اشاره دارد و گاه معنای «دین‌ستیزی» و «دین‌گریزی» را در ذهن می‌نشانند (Crockett, 2001: 564).

به تعبیر بسیاری از جامعه‌شناسان، سکولاریسم، گرایش دین‌ستیزانه است و به حذف نقش دین در تمامی حوزه‌های اجتماعی معتقد است. «لاکمن» درباره ویژگی‌های جوامع سکولار به: عدم نیاز به نظام‌های فراگیر ارزشی، عدم مشروعیت مذهبی، تبدیل دین به جنبه‌ای از زندگی خصوصی و گزینش فردی اشاره می‌کند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۳۱۱).

۲. نظریه جامعه‌شناسان و روان‌شناسان

امیل دورکیم، جامعه‌شناس معروف فرانسوی، قلمرو دین را در ایجاد تعادل میان حبّ ذات و از خودگذشتگی افراد، منحصر ساخته و بر این باور است که انسجام‌بخشی، انضباط‌بخشی، حیات‌بخشی و خوش‌بختی، بخشی از کارکردهای اصلی و ضروری دین در هر عصر است (ر.ک: دورکیم، ۱۳۸۳: ۵۲۸) و از آن‌جا که دین سنتی در جامعه مدرن، قدرت پاسخ‌گویی به نیازهای اصلی را ندارد، عصری شدن دین، امری ضروری و تنها راه بقای دین به شمار می‌رود. وی مدعی

است، باید دین جدیدی پیدا و هم‌سو با تحولات جوامع متحول شود تا به نیازهای مستمر و عمیق انسان مدرن، که دین سنتی پاسخ‌گو نبود، پاسخ بگوید (ر.ک: کوزر، ۱۳۸۶: ۲۰۰). روان‌شناسان، کارکرد دین را برقراری آرامش روحی و معنابخشی به زندگی می‌دانند. از نظر فروید، دین اگرچه از نادانی و ترس بشر ناشی شده است (فروید، ۱۳۵۷: ۱۸۶)، افزون بر کارکرد نظم‌بخشی و انسجام‌بخشی، سه کارکرد دیگر نیز دارد که عبارتند از: ۱. تسخیر نیروهای هراس‌انگیز طبیعت؛ ۲. تطبیق افراد با سختی‌های سرنوشت به ویژه مرگ؛ ۳. تسلابخشی در برابر محرومیت و فشارهای ناشی از فرهنگ و تمدن (فروید، ۱۳۵۷: ۳۳۰-۳۳۱).

### ۳. نظریه روشن‌فکران مذهبی

بعضی روشن‌فکران مذهبی با تمسک به دلایل عقلی و نقلی، نظریه حداقلی دین را پذیرفته‌اند؛ مهندس بازرگان و دکتر سروش معتقدند از دین نباید روش، برنامه، ایدئولوژی و چارچوب‌های مشخص برای زندگی فردی و اجتماعی خواست. دین منبع نیست؛ فقط داوری می‌کند. دکتر سروش هم‌چنین معتقد است دین، شکل زندگی و محتوای معیشت را به ما نمی‌دهد؛ آنچه دین می‌دهد، تنها محدوده زندگی است (سروش، ۱۳۷۳: ۶۵). او - مانند مهندس بازرگان - اعتقاد دارد، جهت‌گیری اصلی دین و دعوت انبیا برای آخرت است، نه دنیا. خداوند اولاً و بالذات، دین را برای کارهای این‌جهانی و سامان دادن به معیشت درمانده ما در این جهان فرو نفرستاده است. تعلیمات دینی علی‌الاصول برای حیات اخروی جهت‌گیری شده‌اند؛ یعنی برای تنظیم معیشت و سعادت اخروی است (سروش، ۱۳۷۶: ۱۳۵).

### دوم: روی کرد مثبتِ حداکثری

طبق این دیدگاه، آموزه‌های دین نیز که زبان زنده دین هستند، برای تمامی عرصه‌های زندگی بشر، اعم از دنیوی، اخروی، فردی و اجتماعی زبانی گویا و هدایت‌گرند؛ بنابراین، تمامی رفتارهای فردی و اجتماعی انسان، اعم از رفتارهای روحی، فکری، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی قابلیت اتصاف به دین را دارند. این گستردگی، عرصه فعالیت و کارکرد عقل را تنگ نمی‌کند، بلکه عقل نیز با استمداد از دین، شاخه‌ها و ملاک‌های رفتارها را تشخیص می‌دهد. برداشت و ارتکاز عموم مسلمانان از گستره شریعت نیز همین برداشت از جامعیت است.

در سایه چنین روی‌کردی به آموزه‌های دینی، طرح عنوانی چون کلام اجتماعی میسر می‌گردد. همان‌گونه که در بحث «پیشینه کلام اجتماعی» نیز گذشت، اندیشمندان متقدم چون: شیخ مفید (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ۴۵-۳۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۱۰۵-۱۰۱ و ۱۳۷-۱۳۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ش: ۸؛ ۶۴-۶۳ و ۱۱۸-۱۲۱)، شیخ طوسی (ر.ک: طوسی، ۱۳۶۲:

۳۴۸)، محقق لاهیجی (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۸۳: ۸۵)، فیض کاشانی (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ۱: ۲۵۰) و... با پرداختن به مصادیق شئون اجتماعی دین، مانند شئون اجتماعی نبوت و امامت و ضرورت حکومت توسط امام، بر قبول این دیدگاه صحنه گذارده و بزرگانی چون شیخ محمود حمصی‌رازی نیز با تصریح بر منتفی بودن دخالت اختصاصی امام در امور دنیوی، بر اجتماعی بودن آموزه‌های دین تأکید کرده‌اند (ر.ک: حمصی‌رازی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۷۲-۳۷۳؛ ۲: ۲۳۶).

از اندیشمندان معاصر نیز بزرگانی چون امام خمینی(ره)، علامه طباطبائی، شهید مطهری و دیگران هرچند هدف و سخن اصلی و مرکزی دین را آخرت می‌دانند و پردازش دنیا را عَرَضی، اما عرضی که بدون توجه و پرداختن به آن از هدف اصلی بازخواهد ماند. علامه طباطبائی در این باره می‌نویسد: «دعوی دین، اصلاح جامعه است... و فلسفه وجودی دین، کمال روحی و جسمی انسان است و سعادت دنیوی و اخروی بشر را تأمین می‌کند و جامعه دینی یعنی جامعه‌ای که هم تربیت مادی دارد و هم تربیت معنوی» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۳۸-۱۳۷ و ۱۵۶).

از جمله مواردی که استاد مطهری در باب نیاز انسان به دین مورد توجه قرار داده، مسئله زندگی اجتماعی است. او تعلیمات پیامبران را مقدمه‌ای برای تحقق دو امر دانسته است که عبارتند از: شناختن خداوند و نزدیک شدن به او و برقراری عدل و قسط در جامعه بشری. پیامبران از نظر هدف، دو مقصد مستقل داشتند؛ «توحید نظری و توحید عملی فردی» که به شناخت خدا و سعادت اخروی بشر مربوط است، و «توحید اجتماعی» که به سعادت دنیوی او می‌انجامد. هدف اصلی، توحید اجتماعی است، و توحید نظری و توحید عملی فردی، مقدمه لازم توحید اجتماعی است. توحید نظری مربوط به شناخت خداوند است. هیچ ضرورتی برای انسان نیست که خدا را بشناسد یا نشناسد و... ولی نظر به این‌که کمال انسان در توحید اجتماعی است و این امر بدون توحید نظری و توحید عملی فردی میسر نیست، خداوند معرفت خود و پرستش خود را فرض کرده است تا توحید اجتماعی محقق گردد... (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۷۵-۱۷۶).

بنابراین، تمام آموزه‌های دین و به طور خاص آموزه‌های اعتقادی، در زندگی اجتماعی انسان و تنظیم روابط او با دیگر مخلوقات خدا، اثرگذار است؛ مهم این است که تأثیر این عقاید در زندگی اجتماعی انسان، شفاف گردد.

### نتیجه‌گیری

آموزه‌های هدایت‌گر دین اسلام به دلیل جامعیت، جهان‌شمولی، جاودانگی و کمال برای تمامی عرصه‌های زندگی بشر، اعم از: دنیوی، اخروی، فردی و اجتماعی زبانی گویا و هدایت‌گرند و

بی‌تردید این اعتقادات و باورهای دینی در حل معضلات، بهبود و ارتقای شرایط اجتماعی بشر امروز نقش‌آفرین و راهنماست؛ از این رو، در سایه روی‌کرد مثبت و حداکثری به دین و با توجه به تغییر دیدگاه بشر امروز به سمت فایده‌اندیشی و بحران‌ها و مشکلات اجتماعی قرن بیستم، طرح عنوان «کلام اجتماعی» که شاخه‌ای از الهیات اجتماعی اسلام و مرتبط با مباحثی از حیات اجتماعی انسان است، بجا و شایسته می‌نماید؛ لذا بر متکلمان است که با بهره‌گیری هر چه بیشتر از متون کلامی و عقاید دینی و با استخراج، استنباط و تبیین گزاره‌هایی از علم کلام که با اجتماع مرتبط است، زمینه طرح عملی و ورود این باورها و اعتقادات به عرصه واقعیت زندگی اجتماعی انسان‌ها را فراهم آورند و از آن‌ها در تغییر کنش‌ها و الگوهای رفتار جمعی بهره‌گیرند.

## منابع

۱. آرون، ریمون، (۱۳۸۱)، *مراحل اساسی در جامعه‌شناسی*، ترجمه: باقر پرهام، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۲. آراسته‌خو، محمد، (۱۳۷۰)، *تقد و نگرشی بر فرهنگ اصطلاحات علمی - اجتماعی*، تهران، گستره.
۳. امزبان، محمد، (۱۳۸۰)، *روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی*، ترجمه: عبدالقادر مواری، قم، دانشکده حوزه و دانشگاه.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۵۳)، *دانش‌نامه علائق (برگزیده الهیات)*، مقدمه، حواشی و تصحیح: محمد معین، تهران، دهخدا.
۵. امین، احمد، (۱۴۲۵ق)، *ظهور الاسلام*، بیروت، دارالکتب العربی، الطبعة الاولى.
۶. بریجانیان، ماری، (۱۳۷۳)، *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اسلامی اجتماعی*، ویراسته: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. پازوکی، شهرام، (۱۳۷۴)، *مقدمه‌ای بر باب الهیات*، ارغنون، ش ۵ و ۶.
۸. تقی‌زاده‌داوری، محمود، (۱۳۸۸)، *الهیات اجتماعی شیعه، الهیات اجتماعی*، ش ۱.
۹. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۸۰)، *انتظار بشر از دین*، قم، اسراء.
۱۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۲)، *انسان در اسلام*، تهران، رجاء.
۱۱. جعفری، محمدتقی، (۱۳۸۶)، *فلسفه دین*، تدوین: جمع نویسندگان، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. الحمصی‌رازی، سدیدالدین محمود، (۱۴۱۲ق)، *المنقذ من التقليد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الاولى.
۱۳. دورکیم، امیل، (۱۳۸۳)، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه: باقر پرهام، تهران، مرکز.
۱۴. ربانی‌گلپایگانی، علی، (۱۳۸۱)، *درآمدی بر علم کلام*، قم، دارالفکر، چاپ دوم.



۱۵. السبحانی، الشیخ جعفر، (۱۴۲۴ق)، معجم طبقات المتکلمین، قم، مؤسسه الامام صادق علیه السلام، الطبعة الاولى.
۱۶. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۶)، مدارا و مدیریت، تهران، صراط، چاپ اول.
۱۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۳)، فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران، صراط، چاپ دوم.
۱۸. الشافعی، حسن محمود، (۱۴۱۱ق)، المدخل الی درسه علم الکلام، مصر، مکتبه وهبه، الطبعة الثانية.
۱۹. شجاعی‌زند، علیرضا، (۱۳۸۰)، دین، جامعه و عرفی‌شدن (جستارهایی در جامعه‌شناسی دین)، تهران، مرکز.
۲۰. صدر حاج سید جوادی، احمد و دیگران، (۱۳۶۸)، دائرةالمعارف تشیع، تهران، دائرةالمعارف تشیع.
۲۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۰۹ق)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، صدرا، چاپ دوم.
۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۳. الطوسی، محمدبن حسن، (۱۳۶۲)، تمهید الاصول فی علم الکلام، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول.
۲۴. فروید، زیگموند، (۱۳۵۷)، آینده یک پندار، ترجمه: هاشم رضی، تهران، آسیا.
۲۵. فیض‌کاشانی، محمدبن شاه مرتضی، (۱۳۷۹-۱۳۹۲)، علم‌البیین، ترجمه: حسین استادولی، تهران، حکمت.
۲۶. فاضل‌لنکرانی، محمد، (۱۳۸۱)، اصول فقه شیعه (درس‌های خارج اصول)، تنظیم: محمود ملکی اصفهانی و سعید ملکی اصفهانی، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیه السلام، چاپ اول.
۲۷. فکوهی، ناصر، (۱۳۸۶)، انسان‌شناسی شهری، تهران، نی، چاپ چهارم.
۲۸. قراملکی، احد فرامرز، (۱۳۷۸)، هندسه معرفتی کلام جدید، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۹. کوزر، لوییس، (۱۳۸۶)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، علمی، چاپ سیزدهم.
۳۰. کاشفی، محمدرضا، (۱۳۸۶)، کلام شیعه (ماهیت، مختصات و منابع)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۱. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تصحیح: مؤسسه تحقیقاتی امام صادق علیه السلام، قم، سایه، چاپ اول.
۳۲. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۵ق)، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، قم، مؤسسه الامام صادق علیه السلام، چاپ اول.
۳۳. لنگهاوسن، محمد، (۱۳۸۸)، «الهیات اجتماعی پروتستان از آغاز نهضت اصلاح دین تا هگل»، الهیات اجتماعی، ش ۲.
۳۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹)، «درآمدی بر الهیات اجتماعی پروتستان از ظهور جامعه‌گرایی مسیحی در آلمان تا ظهور انجیل اجتماعی»، الهیات اجتماعی، ش ۳.
۳۵. موسوی‌بجنوردی، کاظم و دیگران، (۱۳۸۰)، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۳۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۳)، نقدی بر مارکسیسم، تهران، صدرا.
۳۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، صدرا، تهران.
۳۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، تهران، صدرا.
۳۹. \_\_\_\_\_، (بی‌تا)، کلیات علوم اسلامی کلام و عرفان، قم، صدرا.
۴۰. مصباح‌یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، انسان‌شناسی در قرآن، تنظیم و تدوین: محمود فتحعلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۴۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴)، *راه و راهنماشناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۲. میشل، توماس، (۱۳۷۷)، *کلام مسیحیت*، ترجمه: حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۴۳. شیخ مفید، محمدبن محمد، (بی تا)، *الأفصح فی الامامة*، ش ۸، بیروت، *دارالمفید*، الطبعة الثانية.
۴۴. \_\_\_\_\_ (الف)، (۱۴۱۳ق)، *النکت الاعتقادیه*، ش ۴، قم، *المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید*.
۴۵. \_\_\_\_\_ (ب)، (۱۴۱۳ق)، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، ش ۶، قم، *المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید*.
۴۶. همیلتون، ملکم، (۱۳۷۷)، *جامعه شناسی دین*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، تیبان.
47. Calvin, John, 2002, *The Institutes of the christian Religion*, tr. Henry Beveridge, Grand Rapids: christian elastian classice Ethereal library.
48. Crockett, clayton (ed), 2001, *Secular Theology*, London and New York: Routledge.
49. Dorrien, Gary, 2003, *the Making of American liberal Theology: Idealism, Reli sm, and modernity*, Louisville: Westaminster Tohn knox press.
50. Hetinik, Gerben, 1999, *practical theology: history, theory, action domains*, Grand Rapids: wm. B. Eerdmans publishing co.
51. Hick; John, 1967, "faith" in: *The Encyclopedia of philosophy*, ed. PAUL Ed wards; New york: ma cmillan. Pub lishing co.
52. Hyde, William Dewitt, 1895, *outlines of social Theology*, New York: Macmillan. On-line at.
53. kloppenber, JamsT, 1986, *uncertain Victory: social Democracy and progressivism in European and American Thought, 1870-1920*, new york: oxford univesity press.
54. Sassen, Brigitte, 2008, "18 th. Century German philosophy prior to kant", *The stanford Encyclopedia of philosophy (fall2008 Edittion)* Edward N. zalta (ed) stump, Elenore (1998) "Religion, philosophy of" in *Routledge Encyclopedia of philosophy*, version 1,0, london: Routledge.
55. Witte, John, Jr, 2004, *Low and Protestantism: The legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge: Cambridge University press.