**چکیده کتاب حقوق شهروندی و عدالت**

کتاب حقوق شهروندی و عدالت نوشته عماد افروغ در 10 فصل تدوین شده است. با عنایت به مباحث و چالش های معاصر و به روز اجتماعی ایران، نویسنده درصدد آن بوده که با عنایت به این چالشها به مقوله حقوق شهروندی بپردازد و در این راه آگاهی بخش مفاهیم و مسائل اجتماعی باشد. کتاب از آن رو که به یکی از مهمترین مباحث روز ایران و جهان یعنی شهروند با دیدی مفهوم شناختی و جامعه شناختی اقدام می نماید دارای اهمیتی درخور توجه است.

**اهمیت کتاب:**

کتاب حقوق شهروندی و عدالت نوشته عماد افروغ در 10 فصل تدوین شده است. با عنایت به مباحث و چالش های معاصر و به روز اجتماعی ایران، نویسنده درصدد آن بوده که با عنایت به این چالشها به مقوله حقوق شهروندی بپردازد و در این راه آگاهی بخش مفاهیم و مسائل اجتماعی باشد. کتاب از آن رو که به یکی از مهمترین مباحث روز ایران و جهان یعنی شهروند با دیدی مفهوم شناختی و جامعه شناختی اقدام می نماید دارای اهمیتی درخور توجه است. تلاش بر این بوده که مفاهیم واقعیات و ایده های اجتماعی ابتدا به طور کل و سپس با کاربرد آن در جامعه ایران توضیح و تفسیر شود و از آشفتگی و ابهام مسائل پرهیز شود. این امر هم نظم و ترتیبی به مباحث مورد اشاره می دهد و هم از بعد انتقادی و محتوایی، مسائل را واکاوی می نماید. نویسنده با بینش انتقادی در نظر دارد به نقد درون گفتمانی پرداخته، ضرورت و مؤلفه های اساسی نقد درون گفتمانی و آسیب های حضور نقدهای برون گفتمانی و عواقب آن را برای جامعه آشکار و تبیین کند. عواملی مانند تقلیل فرایندهای اجتماعی به حوادث قابل مشاهده، بی توجهی به رابطه ایده و عمل و نسبی گرایی در هستی شناسی و روش شناسی از موانع یک نگرش انتقادی به مفاهیم و رخدادهای اجتماعی است. از این رو، وی می کوشد از این فرضیات اشتباه دوری کرده و گفتمان نقدپذیری و اصلاح گری را به طور صحیح بنیان سازد. برجستگی اصلی کتاب افروغ، در پرداختن به جامعه ایران از این منظر و نوع دیدگاه درون گفتمانی می باشد. وی جامعه ایران را واکاوی نموده و به طور مفصل به مقوله شهروند ایرانی پرداخته است. در عین حال کتاب دیدگاههای قابل توجه و متکی به ادبیات دینی و نیز ادبیات جهانی پیرامون موضوعاتی چون آزادی ، مطبوعات، عدالت، حزب، حقوق قومیت ها و اقلیت ها مطرح می کند که آگاهی از آنها می تواند جالب باشد.

**فصل اول:**

نویسنده در فصل اول، ابتدا سعی دارد به کلیات حقوق شهروندی و مباحث مربوط به آن پرداخته و آنگاه حقوق شهروندی ایران را هم به دنبال آن تشریح کند؛ چنان که در پایان فصل به تفصیل، حقوق شهروندی و تهدیدات آن و سیاست های لازمه مربوط به ایران را در جدولی نشان داده است. نویسنده در مورد چیستی حقوق شهروندی است می گوید "شهروند عضو یک اجتماع سیاسی است که بهره مند از حقوقی است که البته وظایف عضویت نیز برای او محفوظ است". شهروند در نگاه وی دارای حقوق و نیز مسئولیت هایی است. حقوق شامل حقوق فردی، گروهی و اجتماعی است و هر یک تشریح می شود. انسان دارای حقوق، وظیفه و مسئولیت است و به دلیل همین مسئولیت است که بایستی به جامعه هم توجه کند. اینجاست که اجتماعی بودن را باید جزو تفکیک ناپذیر انسان دانست. افروغ با این گزاره ها در واقع لیبرال ها را مورد انتقاد قرار می دهد.

وقتی سخن از انسان و حقوق آن به میان می آید مفروضات و ملزومات آن را نیز باید اعلام نماییم. نویسنده معتقد است که انسان دارای سرشت و ذات مخصوصی است که به این دلیل، شایسته برخورداری از حقوق موسوم به شهروندی می شود. این ذات بایستی ثابت و دائمی باشد چرا که حق مخصوص امری ثابت و بادوام است. در اینجا نسبی گرایان و در رأس آن ها پست مدرنیست ها و نیچه نقد می شوندو نسبت آن ها با حقوق شهروندی و حقوق بشر بعید دانسته می شود.

هنگام سخن از ذات انسان، ناخودآگاه بحث اصل انسان نیز به میان می آید. انسان باید دارای اصلی هم باشد تا حقوق شهروندی به آن تعلق گیرد. اینجا ادعای جالبی از سوی نویسنده به میان می آید و آن رابطه مستقیم و مثبت بین دین باوران و حقوق شهروندی است و توصیه می شود که دین باوران متوجه این نکته ظریف و حیاتی بشوند.

اگرچه فرد به لحاظ فردیت شایسته حقوقی است اما فرد با گروه معنا می یابد. گروه شامل گروه های جنسی، طبقاتی، نژادی، قومی، مذهبی و غیره است. هنگام صحبت از فلسفه حقوق گروهی، از دو مکتب فردگراها و جامعه گراها سخن به میان می آید. مکتب نخست به فرد و دومی به جمع اصالت می دهد. فردگراها اعتقاد به دولت حداقلی و حق شورش افراد نسبت بدان دارند اما جمع گراها اصالت و قدرت را به دولت می دهند و فرد را بدون جامعه دارای وجود خارجی نمی بینند. با این وجود مکتب سومی هم به وجود آمده که سعی در تلفیق نسبت بین جمع و فرد است و در اصطلاح امروزی سوسیال دموکراسی نامیده می شود. گیدنز در این زمینه آثار بسیاری به رشته تحریر درآورده است. استاد مطهری نیز به این موضوع به صورتی مفصل پرداخته است.

نگاه نویسنده آن است که اگر افراد جامعه تنها حقوق فردی و گروهی شان را مد نظر قرار دهند، انسجام جامعه با اختلال مواجه می شود. انسجام همان حق جامعه است و آن در سه محور حق سیاسی، حق اقتصادی و حق فرهنگی خود را نشان می دهد. حق اجتماعی- سیاسی همان ثبات سیاسی، امنیت ملی و اقتدار است. حق اقتصادی- اجتماعی همان عدالت اجتماعی و رفاه عامه است. حق اجتماعی- فرهنگی هم حق دسترسی به کالاهای فرهنگی، حفظ حقوق مؤلفان و حق تعلق به یک خرده فرهنگ ذکر می شود. اما این حقوق فرهنگی باید به ساختارهای اجتماعی و تاریخی جامعه خود هم توجه داشته باشد.

نویسنده بعد از تشریح و تقسیم بندی حقوق شهروندی، در پایان فصل به چالش های پیش روی این حقوق می پردازد. یکی از این چالش ها، چالش انسجام هنگام اعطای حق به گروه های مختلف اجتماعی است. چالش دیگر تعلق اجتماعی کمتر گروه های محروم اقتصادی و قومی است. نابرابری حقوق زنان در طول تاریخ، چالش تاریخی است. چالش جهانی شدن هم با توجه به مسائل روز، جدی می نماید. به علاوه، چالش های مفهومی ای هم وجود دارد که در دسته بندی های مختلف از حقوق شهروندی خود را نشان می دهد. اکثراً حقوق شهروندی به حقوق مدنی، سیاسی و اجتماعی تقسیم شده است. حقوق مدنی همان آزادی های اساسی اند، حق سیاسی در قالب رأی دادن و رأی آوردن خود را نشان می دهد و حق اجتماعی ناظر بر مشارکت، امنیت و عدالت اجتماعی است. اما با همه این تفاسیر، به زعم نویسنده مفهوم حقوق شهروندی مفهومی مناقشه آمیز است. در پایان فصل نخست، همان ظور که در بالا ذکر شد جدول حقوق شهروندی ایران به تفصیل بیان می شود.

**فصل دوم: مفهوم آزادی و نظریه های آزادی مطبوعات**

در این فصل، ابتدا ضرورت های اعلام شده از سوی کمیسیون آزادی مطبوعات ذکر می شود. این ضرورتها، بدین ترتیب است: مطبوعات باید شرحی واقعی، جامع و روشن از حوادث روزمره ارائه کرده، ابزاری برای مبادله آرا و انعکاس انتقادها، آیینه تمام نمای گروه های موجود در جامعه، منعکس کننده اهداف و ارزش های جامعه و مجهز به دانش روز بوده و به اطلاعات دسترسی داشته باشند. مطبوعات تنها در صورت برخورداری از آزادی لازم می توانند به ضرورت ها جامه عمل بپوشانند.

نویسنده پیوند تنگاتنگ بین مفهوم آزادی و انعکاس آن در آزادی بیان و آزادی مطبوعات را خاطرنشان می سازد. از آنجایی که تعاریف مختلفی از آزادی در فرهنگ های مختلف شده است آزادی مطبوعات هم رنگ و بوی مختلفی به خود گرفته است. تعاریف چند تن از فیلسوفان و متفکران سیاسی و اجتماعی غرب از آزادی ذکر می شود و تمرکز نویسنده بر تعریف متفکری به نام رافائل از آزادی و تشریح آن است. آزادی از دیدگاه این متفکر یکی آزادی انتخاب و دیگری آزادی عمل است. پس از تعاریف آزادی، پرسش های کلیدی مرتبط با مفهوم آزادی مطرح می شود و این پرسش ها شامل "آزادی از چه؟" "آزادی برای چه؟" و "آزادی برای که؟" می باشد. آزادی بیان و آزادی مطبوعات از نوع آزادی برای چه و آزادی از ترس مانند ترس از دولت، نیروهای امنیتی، گرسنگی، فشارهای گروهی، هنجارها و نظارت های اجتماعی از نوع آزادی از چه می باشند. آزادی برای که هم به افراد برخوردار و نیز محروم از آزادی توجه دارد. لذا مفهوم آزادی بسیار مبهم و پیچیده است. آزادی از چه از نوع آزادی منفی است و لیبرالیستها بیشتر به آن پرداخته اند. در این نوع، فرد مجبور نیست، در امورش مداخله نمی شود و تحت فشار قرار نمی گیرد اما در این خصوص انتقاداتی بر لیبرال ها وارد شده است. نخست اینکه منتقدان آزادی را یکی از ارزش های والای انسانی و آن را مثبت می دانند نه منفی. این انتقاد از سوی ایدئالیست های فلسفی مطرح شد. آن ها بین مفهوم آزادی و مفهوم شهروندی که متضمن ایجاد دامنه گسترده ای از حقوق مدنی (آزادی های فردی، آزادی بیان، آزادی فکر، آزادی ایمان و عقیده، حق مالکیت)، حقوق سیاسی و حقوق اجتماعی (رفاه اجتماعی، مشارکت و امنیت) است رابطه برقرار کردند. دومین انتقاد به مفهوم انتخاب در تعریف لیبرال ها از آزادی برمی گردد. انتخاب لزوماً به خواسته مورد نظر دلالت ندارد. همچنین لیبرال ها آزادی را در خدمت تمایل صرف افراد می دانند در حالی که فی نفسه ارزشی در تمایل صرف نیست بلکه عملی ارزشمند است که اخلاقی باشد. در پرتو انتقادات فوق است که آرمان گرایان، آزادی واقعی را انجام وظایف فردی توصیف می کنند.

نویسنده، سومین انتقاد را خلط مفهوم فردی آزادی با مفهوم جمعی آن ذکر می کند. تعریف لیبرال ها از آزادی، آزادی های فردی و غفلت از آزادی های اجتماعی و به عبارت دیگر ماهیت گروهی آزادی است. نگاهی به جنبش های جمعی ملی گرایانه، استقلال طلبانه و قومی و دینی این واقعیت را برملا می سازد که آزادی در عام ترین معنای خود به ترکیبی از نهادهای اجتماعی وابسته است که در مجموع، نوع خاصی از نظم اجتماعی را می سازند. به زعم نویسنده، انسان ها آزاد آفریده نشده اند بلکه در شبکه ای از روابط اجتماعی مانند عضویت در ملت، طبقه، جنس و دین خاصی به دنیا می آیند.

هنگام صحبت از آزادی و آزادی مطبوعات ناگزیر سخن از دولت به میان می آید. دولت با اهرم هایی که در اختیار دارد قوانین و کنترل هایی را بر مطبوعات اعمال می کند و بر کارکرد مطبوعات تأثیر می گذارد. نویسنده در اینجا از وضعیت ایران سخن به میان می آورد و اعلام می دارد که نسبت به آزادی باید جوانبی مانند جایگاه آزادی در فلسفه سیاسی اسلامی، وضعیت آزادی در چارچوب قانون اساسی، وضعیت آزادی در قانون مطبوعات و میزان انطباق جایگاه آزادی در قانون اساسی و قانون و مطبوعات با برداشت های نظری را در نظر داشت. همچنین ساخت اجتماعی ایران یعنی ترکیب قومی، طبقاتی، جنسی، مذهبی، میزان بسط حقوق مدنی، فرهنگ سیاسی، میزان تساهل در بین افراد و نخبگان سیاسی و غیره را مورد بررسی دقیق قرار داد.

تمرکز اصلی فصل بر روی آزادی مطبوعات است و در اینجا نظریات مربوط به آزادی مطبوعات به پیش کشیده می شود و دیدگاه سیبرت، پیترسون و شرام با نام چهار نظریه اقتدارگرایی، نظریه آزادی گرایی، نظریه مسئولیت اجتماعی و نظریه کمونیستی روسی و نیز نظریات جدید رسانه توسعه ای و رسانه مشارکتی مردم سالار از سوی نویسنده تشریح می گردند. نظریه اقتدارگرایی بر این باور است که حقیقت محصول تلاش انسان هایی معدود و خردمند و نه توده هاست، انسان های خردمند نیز همان نخبگان حاکم اند و وظیفه هدایت توده ها را بر عهده دارند. به سخن دیگر حقیقت و قدرت دو روی یک سکه هستند. مالکیت مطبوعات به شکلی انحصاری در اختیار دولت است و هیچ گونه اعتراضی برتابیده نمی شود. هنوز این نظریه را می توان در جوامعی شاهد بود. دومین نظریه، آزادی گرایی است. اساس باورهای این مکتب بدین قرار است که انسان تمایل به شناخت حقیقت دارد و تنها شیوه دستیابی به حقیقت، رقابت آزاد افکار در بازار اندیشه هاست، همه انسان ها مجاز به بیان آزادانه افکار خود هستند و در نتیجه تساهل متقابل، منطقی ترین و سنجیده ترین فکر حاصل می شود. اما در خصوص این نظریه باید این مسأله را مدنظر قرار داد که به تعبیر نگرین، مسائل ایدئولوژیک و مسائل اقتصادی و ساختاری، محدودیت هایی برای مطبوعات ایجاد می کند. نظریه سوم، نظریه مسئولیت اجتماعی است. طبق این نظریه با پیشرفت واحدهای ارتباطات جمعی، علیرغم کوتاه بودن دست دولت از کنترل مطبوعات، آن ها در انحصار افراد معدودی قرار گرفتند. لذا مطبوعات باید کارکردهای ویژه ای از قبیل تعهد و مسئولیت در برابر جامعه و مردم داشته باشند. نظریه توتالیتر روسی هم همان دیدگاه لنینیستی- استالینیستی به مطبوعات است که با انحصار دولتی و حزبی و عدم انتقاد شناخته می شود. نظریه دیگر نظریه مطبوعات توسعه ای است که اهتمام اصلی اش را به وضعیت خاص کشورهای در حال توسعه و وظیفه مطبوعات مبنی بر کمک به توسعه کشور و عدم انتقاد از دولت اختصاص می دهد. نظریه آخر به نام نظریه رسانه ای مردم سالار مشارکتی با هر گونه انحصار بر محتوای رسانه ها مخالفت می ورزد. در پایان فصل هر یک از این نظریات با وضعیت سیاسی- اجتماعی ایران تطبیق شده و نویسنده بر این سخن است که می بایستی فلسفه سیاسی- اجتماعی اسلامی، چیستی حقیقت، جایگاه آزادی در قانون اساسی کشور و قانون مطبوعات و نسبت جایگاه آزادی در قانون با برداشت های نظری ملهم از فلسفه سیاسی- اجتماعی همگی مطمح نظر واقع شوند تا دید و بینشی جامع نسبت به آزادی مطبوعات در ایران اتخاذ گردد.

**فصل سوم: پاسخ به دو سؤال**

بخش نخست این فصل، «آزادی تفکر، بنیان آزادی بیان» و بخش دوم، «نقدپذیری و گفت و گوی مستدل» نام گرفته است. بخش نخست با یک سؤال اساسی آغاز می شود بدین مضمون که آیا در مسأله اندیشه، اساساً داشتن یک چارچوب درست است یا خیر و پاسخ داده می شود که دفاع از آزادی بدون فقدان چارچوب، مفهوم و مانع غیرممکن است. مهم نحوه رسیدن به این چارچوب است. اگر تفکر را از قیدهای درونی نشأت گرفته از ترس، مصلحت، منفعت، میل و هوی و هوس و قیدهای بیرونی سنت، تاریخ، فرهنگ، مذهب و قانون آزاد سازیم خود به خود به یک چارچوب می رسیم. نویسنده توصیه می کند که به جای تقلید چارچوب دیگران، خود به ایجاد چارچوب بپردازیم تا آزادی تفکر و اندیشه به دست آید. البته چارچوب مزبور را نمی توان برای همگان پیچید. یکی از اعتقادات اساسی نویسنده که در سراسر کتاب بدان اشاره می کند این است که حتی اگر کسی قائل به فهم مطلق حقیقت باشد در صورت آمادگی برای گفتگو با دیگران، نباید وی را طرد کرد. حقیقت نسبی نیست چرا که در این صورت تمام ظرائف و لطائف شناخت شناسی مبتنی بر انطباق با واقعیات و درک صادق از پدیده ها منتفی می شود.

در پایان بخش اول توصیه می شود با توجه به نبود فضای آزادی بیان به طور مناسب برای افراد آزاداندیش، باید با آگاهی بخشی به توده ها و نشان گرفتن عقل به جای احساس، نباید به اصحاب قدرت رسمی و غیر رسمی اجازه سوء استفاده از احساسات دینی را داد. روشنفکران نیز بیشترین وظیفه را در این خصوص بر عهده دارند.

بخش دوم به تشریح فرهنگ نقدپذیری می پردازد. به زعم نویسنده اگرچه عوامل تاریخی و ساختاری نقشی مهم در فرهنگ نقدپذیری دارند اما نقش عاملیت مهمتر از نقش ساختارها و زمینه هاست. بیان می شود که در سال های اخیر اگرچه شعار توسعه سیاسی داده می شد اما به علت نبود همین فرهنگ نقدپذیری از سوی افراد مختلف این شعارها به بار ننشست. یکی از شروط اصلی حقیقت، آمادگی پذیرش قول مخالف می باشد. نخبگان ایرانی در این خصوص با یک مشکل فکری، هنجاری و فرهنگی دست به گریبان هستند و مسئولیت غلبه فضای عدم تحمل مخالف متوجه آن هاست. بنابراین باید نگرش آن ها تغییر کند و بعد این نگرش به کل جامعه سرریز شود.

**فصل چهارم: جامعه مدنی و موقعیت آن در ایران**

نویسنده با این جمله آغاز می کند که بی تردید جامعه مدنی مفهومی است که ریشه در تاریخ و سنت تفکر غرب دارد و بدون فهم دقیق تاریخ غرب، فهم ریشه ها و علل طرح مفهوم جامعه مدنی و مفاهیم مرتبط با آن امکان پذیر نیست. به علاوه این مفهوم در دوره های مختلف تاریخی، معنی خاصی به خود گرفته و لذا نمی توان تعبیری واحد از آن به دست داد. با این وجود مفهوم جامعه مدنی را می توان در ایران انطباق داده و تشریح کرد. در این فصل ابتدا سخن از زمینه های تاریخی شکل گیری این مفهوم و سپس سیر تحول معنایی آن و در نهایت ارزیابی انتقادی آن در ایران و انطباق آن در کشور به میان می رود.

بدین ترتیب، ابتدا مفهوم کلاسیک جامعه مدنی از سوی نویسنده مورد بررسی قرار می گیرد. تا سده هجدهم، جامعه مدنی مترادف با دولت یا جامعه سیاسی بوده است چنان که این امر را می توان در آثار جان لاک، ژان ژاک روسو و کانت مشاهده کرد. به علاوه این مفهوم برای اشاره به جامعه متمدن و قانونمند نیز به کار رفته است. در نیمه سده هجدهم تحولی در مفهوم جامعه مدنی به دست می آید و آن را به سمت عرصه مستقل از دولت می زند و در نهایت هگل فضای مفهومی تازه ای از جامعه مدنی را به پیش می کشد. به باور هگل محتوای جامعه مدنی علاوه بر فرد، شامل نهادهای اجتماعی و فکری نیز است که سرانجام به حیات عقلانی دولت می انجامد. در اندیشه هگل دولت در واقع سنتز خانواده به عنوان یک کل و جامعه مدنی به مثابه عرصه فردیت است. در اندیشه مارکس هم جامعه مدنی همان جامعه بورژواری می باشد. در اوائل سده بیستم گرامشی مجدداً این مفهوم را احیا کرد. در مجموع جامعه مدنی بر این دلالت دارد که در زندگی افراد قلمروی وجود دارد که از دخالت های دولت به عنوان مظهر نظم سیاسی رسمی مبراست و نیز افراد مجاز به انجمن های ارادی مستقل از دخالت های غیر قانونی دولت هستند. طبعاً استفاده از این مفهوم در جامعه دینی نیز با هر نظریه حکومت یا دولت دینی سازگار نیست.

نویسنده پس از اشاره به تاریخ مفهوم جامعه مدنی، به مفهوم معاصر جامعه مدنی می پردازد. به نظر او، پس از فروپاشی مارکسیسم، جامعه مدنی واکنشی در برابر تمامیت خواهی حکومت هایی بوده که وجه بارز آن ها دولت گرایی، مطلق گرایی، سرکوب فردی و تخریب اقتصاد بوده است. شرقی ها مفهوم جامعه مدنی را برای موج جدید آزادیخواهی، دموکراسی و جنبش های مربوط به حقوق بشر انتخاب کرده اند و مفهوم آن آزادی سیاسی و اقتصادی شهروندان جامعه است.

موضوع بعدی، ارزیابی انتقادی طرح جامعه مدنی در ایران است. آغاز بحث از این مفهوم به اوایل دهه 1370 ارجاع داده می شود؛ یعنی زمانی که تأکید صرف بر رشد اقتصادی و غفلت از توسعه هم زمان سیاسی، فرهنگی و اقتصادی (توسعه جامع و هماهنگ) و اصطلاحاً تأکید بر بعد سخت افزاری توسعه و نادیده انگاشتن بعد نرم افزاری آن به تدریج به طرح مفاهیمی مانند توسعه سیاسی، مشارکت، رقابت، حقوق شهروندی، اجرای قانون شوراها، تمرکززدایی و غیره انجامید. عده ای با خلط انگیزه، استفاده کنندگان از این مفهوم را متهم به غرب باوری می نمایند و در مقابل، عده ای نیز به گونه ای سطحی آن را در پیوند با اندیشه لیبرالیسم تلقی می کنند. عده ای هم هستند که ضمن وفاداری به معنای رایج مفهوم جامعه مدنی، ردیابی تاریخی آن را در جوامع مختلف مطلوب می دانند. به نظر نویسنده، به راحتی می توان ضمن وفاداری به قرائتی از جامعه مدنی، به بررسی وضعیت و موقعیت آن در ایران پرداخت.

در پایان فصل، پیش شرط های جامعه مدنی و موقعیت آن در ایران بیان می گردد. این پیش شرط ها شامل پیش شرط فلسفی- ارزشی، انسان شناسی، فرهنگی- تاریخی و ساختاری است. پیش شرط فلسفی- ارزشی همان فلسفه سیاسی- اجتماعی است. به دلیل مذهبی بوده جامعه ایران، بالطبع بخشی از انطباق مفهوم جامعه مدنی را باید در منابع استنباطات دینی، بخشی را از روی سیره عملی پیامبر اکرم و حضرت امیر و بخشی را در آراء متکلمان و فقیهان جست و جو کرد. پیش شرط بعدی، پیش شرط انسان شناسی نام دارد. علاوه بر انسان شناسی فلسفی و انسان شناسی عرفانی، انسان شناسی فقهی نیز می تواند مؤید درکی از انسان سازگار با حرمت حریم خصوصی افراد به عنوان خاستگاه جامعه مدنی دینی باشد. در مورد پیش شرط فرهنگی- تاریخی باید تاریخ اسلام از جمله سیره پیامبر اکرم، حضرت امیر و سایر ائمه اطهار را به دلیل تأثیر عمیق بر فرهنگ مردم در سطوح مختلف را مثال آورد. آخرین پیش شرط، پیش شرط ساختاری می باشد، شرطی که افزایش دهنده تقاضا برای جامعه مدنی و مشارکت سیاسی و اجتماعی است و نیز پیش شرط تقسیم کار و تخصصی شدن و به اصطلاح فرایند تفکیک و تمایز یافتگی در جامعه است. ساخت ایران عملاً از فلسفه سیاسی- اجتماعی جمع گرا تبعیت کرده و به دلیل دخالت های نامحدود حکمرانان مطلق العنان در شئون مختلف مردم، جامعه مدنی به معنای گروه ها و نهادهای واسط و داوطلبانه بین مردم و دولت شکل نگرفته است و عمدتاً تفوق از آن اجتماعات طبیعی است. با این وجود، بعد از پایان یافتن جنگ، خدشه در رابطه و الگوی مرکز پیرامونی در شبکه برنامه ریزی و حرکت به سوی برنامه ریزی غیر متمرکز از طریق تفویض اختیارات بیشتر به استان ها و مناطق جمعیتی و تحقق قانون شوراها به مثابه مظهر جامعه مدنی گامی در زمینه گسترش فضای شکل گیری گروه ها و نهادهای واسط در جامعه است.

**فصل پنجم: حزب، مصداق جامعه مدنی**

در این فصل نویسنده ابتدا به رابطه بین حزب و حقوق شهروندی تأکید می کند و سؤالاتی مطرح می نماید بدین مضمون که حقوق شهروندی و اجزای آن چیست و نوع نگاه فلسفه سیاسی ما به آن چگونه است؟ سپس به تفصیل به تشریح مفهوم و ابعاد و انواع آن می پردازد. همان طور که در فصل اول ذکر شده، بیان می گردد که سه حق شهروندی (حقوق مدنی، حقوق سیاسی و حقوق اجتماعی) شناخته شده است. ما در ایران هم به فرد اصالت می دهیم و هم به جامعه و این از فلسفه سیاسی و اجتماعی ما نشأت می گیرد. هر کدام از این ها نیز یک تجلی روی حقوق شهروندی و فعالیت های حزبی دارد و اهداف، جهت و کارکرد حزب را تعیین می کند. در اینجا نکاتی چند در خصوص حزب و فعالیت های حزبی مطرح می گردد: کسی که می خواهد فعالیت حزبی کند باید قائل به فرایند تفکیک و تفاوت های اجتماعی باشد. با نگاه های پوپولیستی نمی شود فعالیت حزبی کرد و نیز حق فعالیت حزبی را باید برای گروه مقابل قائل بود. حزب از مصادیق گروه های عمودی است و با اجتماعات طبیعی و گروه بندی های افقی تفاوت دارد.

یک حزب باید متوجه باشد که نباید جامعه را با آنارشیسم روبرو کند بلکه باید نیم نگاهی نیز به انسجام داشته باشد. کسانی که می خواهند حزب تشکیل دهند باید فلسفه سیاسی و اجتماعی خود را معلوم کنند. حزب باید به عضو گیری شفاف مبادرت کند. حزب باید منبع مالی تعریف شده ای داشته باشد. حزب نباید از سوی دولت ساخته شده باشد. ریشه احزاب در فهرست های انتخاباتی است و فرق آن با گروه های فشار نیز این است که گروه های فشار می خواهند بر تصمیمات تأثیرگذار باشند اما نمی خواهند عهده دار تصمیمات دولتی باشند. در ظاهر، نظام های استبدادی هم می توانند حزب داشته باشند. بین حزب و آزادی و عقلانیت رابطه وجود دارد. حزب ناظر به وجه تفکیکی، خاص و مقبولیت مشروعیت است. جایگاه حزب ناظر به خود فعالیت های سیاسی و قواعد و اصول آن است. احزاب اگر از عضویت متداخل طبقاتی نیز برخوردار باشند محصور در یک گروه سیاسی خاص با اهداف و ایدئولوژی خاص اند. هر حزبی قانون آهنین الیگارشی دارد. نهایتاً عده ای خاص حکومت می کنند و فرمان می رانند. اما صریح نمی گویند که بقیه باید اطاعت کنند، عملاً این گونه مب شود. نویسنده در ارزیابی جامعه ایران اظهار می دارد که در حال حاضر حزب در غیر فرایند تفکیک عمل می کند. حتماً فعالیت های حزبی ما باید در بستر هویت فرهنگی و تاریخی مان باشد. یعنی آن فعالیت های حزبی که با فرهنگ عمومی، تاریخ و هویت بیگانه باشد در واقع جایگاهی ندارد. در فضایی آشفته، متلون و دگرگون، بی توجه به قواعد مربوط به رقابت سیاسی، فاقد ذهنی تفکیکی و نامتساهل در برابر گروه های مشابه و انحصارطلبانه است. در جامعه ما بر خلاف جوامع غربی، قدرت به ثروت می رسد. به نظر می رسد مادامی که ما این رابطه ساختاری را داریم حزب شکل نمی گیرد. به محض اینکه گروهی به قدرت می رسد امکان دسترسی به ثروت های هنگفت اقتصادی پیدا می کند. با وجود رابطه قدرت- ثروت، فعالیت حزبی مختل و مخدوش است.با تأکید بر قدرت دولتی و سرمایه های دولتی به هیچ وجه نمی شود حزبی را تشکیل داد و در درازمدت حفظ کرد. بایستی در فرایند زمانی بلندمدت امید به شکل گیری حزب در داخل کشور داشته باشیم.

**فصل ششم: خرده فرهنگ ها، مشارکت و وفاق اجتماعی**

نویسنده در ابتدا این ادعا را مطرح می کند که بررسی رابطه و پیوند خرده فرهنگ ها و وفاق اجتماعی و اصولاً امکان پذیر بودن آن که یک موضوع جامعه شناختی بوده و بسیار مناقشه برانگیز است و از ابتدای پیدایش جامعه شناسی کلاسیک، جامعه شناسان نظم گرا و ستیزگرا را به خود مشغول ساخته است. مفهوم خرده فرهنگ ها به ویژه در بعد ضدفرهنگ یا خرده فرهنگ معارض و فرهنگ ناسازگار، مورد علاقه ستیزگرایان و مفهوم وفاق اجتماعی مورد علاقه نظم گرایان، به طور عمده کارکردگرایان و نظم گرایان کلاسیک است. اولین موضوع فصل به چارچوب نظری اختصاص دارد و اظهار می شود که به لحاظ الگویی یا نمونه آرمانی دو دسته نظریه پردازی کلان و متقابل در جامعه شناسی وجود دارد که معروف به نظریه وفاق و نظریه ستیز است. در نظریه وفاق یا نظم در کل تأکید بر پیوستگی، همبستگی و وابستگی متقابل اجزای نظام اجتماعی، الزامات و تعهدات زندگی اجتماعی برای بقا و استمرار نظام اجتماعی، ارزش ها و هنجارهای عام به مثابه ملاط اساسی زندگی اجتماعی و تمایل به تعادل و تداوم نظام های اجتماعی است. در مقابل در نظریه ستیز تأکید بر انشعاب اجزا (گروه ها)، تعارض، انحصار، خصومت و ستیز بین این گروه ها، اغوا و اجبار و منافع بخشی و تمایل به تغییر نظام های اجتماعی است.

جاناتان اچ ترنر سه فرایند عمومی برای جامعه قائل است که می تواند به تبیین رابطه خرده فرهنگ ها و وفاق اجتماعی یاری رساند. این سه فرایند عبارت اند از: فرایند تجمع، فرایند تفکیک یا تمایزیافتگی و فرایند پیوستگی یا انسجام. فرایند تجمع، فرایندی است که واحدهای اجتماعی اعم از افراد یا کنشگران را دور یکدیگر جمع می کند. منظور از فرایند تمایزیافتگی فرایندی است که تقسیم ها و تمایزاتی میان واحدهای اجتماعی ایجاد می کند. یکی از ابعاد تمایزیافتگی، شکل گیری خرده فرهنگ های مختلف در جامعه است. کمابیش هر جامعه ای جدا از فرهنگ عام و مورد قبول افراد و گروه های مختلف اجتماعی، از خرده فرهنگ هایی متناسب با وضعیت گروهی خود برخوردار است. یکی از ابعاد پیوستگی نیز وحدت نمادین یا وحدت فرهنگی بین این خرده فرهنگ هاست که در اینجا از آن با عنوان وفاق اجتماعی یاد شده است. به دیگر سخن، خرده فرهنگ ها به یک معنا همان تمایزیافتگی در شکل فرهنگی آن و وفاق اجتماعی نیز به یک معنا همان انسجام یا پیوستگی است؛ پیوستگی در قالب وحدت نمادین یا وحدت فرهنگی آن. به طور خلاصه فرایند تمایزیافتگی جوامع بشری، ناظر به شکل گیری گروه ها و اقشار مختلف اجتماعی و خرده فرهنگ های این گروه ها و اقشار مختلف و تفاوت آن هاست. دامنه این گروه ها از گروه بندی جنسی، شغلی، نژادی، قومی، مذهبی و گروه های فرعی ناشی از کنش متقابل و ساخت های شبکه ای تا گروه بندی های عمودی ناشی از دستسابی های مختلف به منابع کمیاب نابرابری، یعنی ثروت (طبقات اجتماعی)، قدرت (احزاب یا گروه های قدرت) و منزلت (گروه های منزلت) در نوسان است.

خرده فرهنگ ها نیز به ویژگی ها و صفات فرهنگی یا نظام نمادین خاص این گروه ها و اقشار مختلف یعنی ارزش ها، هنجارها و سبک زندگی آن ها برمی گردد. خرده فرهنگ را می توان نظام فرهنگی (زبان، هنجارها، ارزش ها، وجدان جمعی، الگوها و سبک و شیوه زندگی، حرکات و اداهای رفتاری و...) گروهی دانست که به رغم برخورداری از عناصر مشترک تا حدی در شکل و محتوا با نظام فرهنگی غالب یا مورد قبول اکثریت متفاوت است. پیدایش گروه ها به شکل گیری خرده فرهنگ ها می انجامد و وقتی زیرمجموعه ای از کنشگران اجتماعی از سطح بالایی از تعامل یا کنش متقابل اجتماعی برخوردار باشند، زمانی که شبکه های تجمعی متراکمی را تشکیل دهند و قرابت فیزیکی بالایی داشته باشند، نظام نمادین یا خرده فرهنگ خاصی شکل می گیرد.پیدایش خرده فرهنگ ها و نظام نمادین گروه بندی های عمودی می تواند به مثابه منبعی که موقعیت کنشگران را در سلسله مراتب موجود استحکام می بخشد مورد استفاده قرار گیرد. این امر به ویژه در سلسله مراتب مبتنی بر منزلت صادق است.

نویسنده در پایان فصل با ذکر مسأله خرده فرهنگ و وفاق اجتماعی در ایران ذکر می کند که عامل یا محرک اصلی عدم وحدت نمادین یا وفاق اجتماعی را باید در ساخت سیاسی جست و جو کرد. با تغییر و تحول در این ساخت است که می توان گامی بلند در جهت وحدت نمادین بین گروه ها و خرده فرهنگ های مختلف اجتماعی برداشت.به علاوه تنوع زبانی و قومی در کشور در شرایطی که شاهد رشد احساسات قومی بر پایه تفاوت های زبانی و فرهنگی در جهان معاصر هستیم، ضرورت ایجاد دگرگونی در این ساخت را دوچندان می کند. باید با ایجاد ساختارها و نهادهای مناسب به وحدت و هویت ملی پایدار دست یابیم.

**فصل هفتم: اتحاد ملی و انسجام اسلامی**

این فصل در واقع مصاحبه روزنامه همشهری با دکتر افروغ در مورد اتحاد ملی و انسجام اسلامی بوده و حاوی 12 سؤال از جانب روزنامه و پاسخ نویسنده به سؤالات یادشده است. سؤال اول از چیستی مفهوم اتحاد ملی و مؤلفه های آن است و پاسخ مصاحبه شونده بدین قرار است که اتحاد ملی به طور خلاصه و فشرده ترجمان وحدت در کثرت است. نگاه وحدت گرایانه صرف برخاسته از نگاهی اقتدارگرایانه، جمع گرایانه و اصطلاحاً فاشیستی است و نگاه کثرت گرایانه هم ترجمانی از یک لجام گسیختگی و آنارشیستی است. ضمن آن که باید به فرایندی به نام تفکیک که ناظر به شکل گیری گروه های مختلف اجتماعی، سیاسی و مدنی است، باید به ملاط و پیوستگی این گروه ها نیز توجه کنیم. شاید نتوان مفهوم اتحاد ملی را در یک جمله تعریف کرد فقط به لحاظ مضمونی می توان گفت که این مفهوم، یک انسجام در عین عنایت به وجه فردی و گروهی جامعه است. البته پیش از بررسی دو فرایند تفکیک و انسجام در مفهوم اتحاد ملی، وجود مفهومی مقدم تر بر اتحاد ملی یعنی ایرانی بودن و هویت ایرانی است. تا مفهوم ایرانی بودن بررسی نشود نمی توان به تعریف دقیقی از اتحاد ملی رسید. ایرانی بودن ناظر به وجه فرهنگی اتحاد ملی است در حالی که اتحاد ملی یک وجه سیاسی و جغرافیایی هم دارد.

سؤال دوم را مصاحبه کننده با طرح مفهومی به نام ایرانی شدن که به زعم وی حاصل شرایط ثابت و متغیر در هر دوره تاریخی در ایرانی بودن است مطرح می کند و نظر مصاحبه شونده را جویا می شود که وی بدین گونه پاسخ می دهد: مفاهیم انسجام و تفکیک به رغم وجوه ثابتشان هرگز مفاهیمی ایستا نیستند. مفهوم هویت صرفاً اشاره به عنصر ثابت ندارد بلکه توجه به تغییر و تحول هم دارد. وقتی با مفهوم هویت برخوردی پویا بکنیم متوجه همین عنصر ثابت می شویم یعنی چیزی ورای آن تغییر و تحول ثابت می ماند و ما همواره در پی آن عنصر ثابتی هستیم که به هر حال دچار تغییر هم شده است. ایرانی بودن را هم می شود از این منظر بررسی کرد.

سؤال سوم پیرامون این مورد است که در ایران، شاهنشاه همواره در مقام جانشین خداوند مطرح بوده است. افروغ در این مورد می گوید: این نظام سیاسی، شاهنشاهی خاصی است یعنی نظامی که مبتنی بر تلفیق دین و سیاست است. تنها در دوره ساسانیان و صفویان به این تلفیق می رسیم. خبرنگار سؤال می کند که جمهوری اسلامی که در ایده ولایت فقیه متبلور می شود چه نسبتی با ایرانی بودن دارد؟ افروغ پاسخ می دهد که هنگام سخن از مفهوم ایرانی، آن را به قوم خاصی نسبت نمی دهیم. در نظام جمهوری اسلامی دوگانگی بین رهبر دینی و سیاسی رنگ می بازد و یگانگی در قالب رهبر تجلی پیدا می کند.

سؤال بعدی از نسبت نظام جمهوری اسلامی با ایده ناسیونالیسم است و پاسخ افروغ بدین صورت است که ولایت فقیه رشد یافته نگاه ساختاری به سیاست است. سؤال بعدی از چرایی نبود نظریه پردازی دقیق درباره ساختار نظام سیاسی تاریخی ایران است و پاسخ بدین صورت است که اگر پیشینه تاریخی و فرهنگی نبود مردم ولایت فقیه را نمی پذیرفتند. بعد از ضرورت صحبت کردن از اتحاد ملی از سوی مقام معظم رهبری پرسیده می شود و پاسخ بدین گونه است که مشارکتی که می تواند اتحاد ملی ما را محکم کند دچار اِشکال تاریخی، اجتماعی و سیاسی است نه اشکال فکری و فلسفی. در پایان این پرسش صورت می گیرد که چگونه می توان هم پذیرای کثرت مشارکت های سیاسی و اجتماعی بود و هم وحدت را حفظ کرد؟ و بدین گونه بدان پاسخ داده می شود که مشارکت چارچوبی دارد. یکی از این چارچوب ها ثبات سیاسی است، بعد هماهنگی ساختاری و وحدت فرهنگی. مشارکت در خلأ صورت نمی گیرد. همچنین در سلسله مراتب قدرت باید از مفهومی به نام تمرکزگرایی پرهیز کرد.

**فصل هشتم: پاسخ به یک سؤال، نقدپذیری و وفاق ملی**

این فصل، کوتاه ترین فصل کتاب است. در اینجا نویسنده درصدد پاسخ به سؤال محوری ماهیت وفاق یا وحدت ملی است. وی بیان می نماید که وفاق ملی چیزی بیش از یک توافق ملی است و بیانگر نوعی هم فکری میان تصمیم گیرندگان و افراد یک کشور و نیز بازتاب ارزش ها و هنجارهای مشترک بین نخبگان رسمی و غیر رسمی و سایر اقشار جامعه است. مفهوم وفاق ملی را اگر در ذیل فرایند انسجام تعریف بکنیم ناظر به وحدت و پیوستگی بین آحاد، اقشار و گروه های مختلف اجتماعی، اعم از طبیعی (انتسابی، مثل گروه های قومی، نژادی، مذهبی و...) و مدنی (اکتسابی و ارادی، مثل طبقات اجتماعی، احزاب و انجمن های مدنی و...) است و حاوی سه مؤلفه اصلی یعنی ثبات سیاسی و امنیت ملی، ناظر به استقلال و تمامیت ارضی کشور، هماهنگی ساختاری، ناظر به هماهنگی مجموعه ها و نهادها و دستگاه های موجود در ذیل حاکمیت و وحدت نمادین یا فرهنگی، ناظر به اشتراک در وجوه جهان بینی، ارزش ها و حتی ایدئولوژی، هنجارها و الگوهای رفتاری و نمادها (زبان مشترک، پرچم مشترک، هنر مشترک و...) است. در مؤلفه وحدت نمادین، افراد به رغم اختلاف سلیقه، عقیده و جایگاه گروهی خود باید در یک سری مقولات فرهنگی، وحدت و انسجام یابند، در غیر این صورت فرض جامعه و حیات جمعی اجتماعی منتفی و بلاموضوع می شود.

چند نکته در مورد وفاق: مفهوم وفاق مابه ازای متغیر و سیالی دارد، به این معنا که ممکن است عناصر وحدت بخش دچار تغییر شوند. باید کوشید که این وفاق اجتماعی، فراگیر و نهادینه باشد. وفاق اجتماعی را نباید با وفاق سیاسی و فرایند اجبار و تحکم و تحمیل سیاسی هنجارهای رفتاری یکی دانست. این وفاق ناظر به دوسویگی، از بالا به پایین و از پایین به بالا و نهادینه شدگی است. سازگاری منفعلانه و پذیرش غیر ارادی و روزمره الزامات اجتماعی را نیز نمی توان وفاق اجتماعی نامید. وفاق اجتماعی یک فرایند اجتماعی و فعال است که باید آن را از تصمیم گیری و رضایت با اکراه تفکیک کرد. وفاق اجتماعی را نباید به صورت سفید و سیاه مطرح کرد. یعنی این طور نیست که بتوان گفت در جامعه وفاق اجتماعی محض و در جامعه دیگر وفاق سیاسی محض حاکم است. در عمل جوامع برخوردار از ترکیبی از وفاق اجتماعی و سیاسی هستند. سازوکار اساسی دستیابی به وفاق نیز مقوله ای اساسی به نام مشارکت است. برای رسیدن به وفاق ناگزیر از مشارکت، تعامل و رایزنی در تصمیم گیری هایی هستیم که جنبه ملی و کلان دارد. مشارکت نیز در ابعاد تصمیم گیری، اجرا و نظارت و سطوح فرهنگی، سیاسی و اقتصادی قابل تعریف و ردیابی است. هر چه مشارکت را تجزیه ناپذیرتر و جامع تر ببینیم به طور قطع سازوکارهای بیشتری را برای دستیابی به وفاق اجتماعی لحاظ کرده ایم. شکل گیری گروه های اجتماعی نیز ناظر به فرایند تفکیک است که فرایندی اجتناب ناپذیر بوده و بی توجهی به آن، تفکر اقتدارگرا و وفاق سیاسی را تداعی می کند. در مجموع اتحاد و وحدت ملی در گرو توجه همزمان به دو فرایند انسجام و تفکیک با عنایت به پیچیدگی ها و ظرایف فوق است.

**فصل نهم: بررسی و نقد دیدگاه جان راولز درباره عدالت**

در این فصل به تفصیل از جان راولز و اندیشه وی و البته نقد دیدگاه وی سخن به میان آمده است. نویسنده بحث خود را بدین گونه آغاز می کند که هنگام نگاهی لیبرالی به عدالت به نام نظریه پرداز مشهوری به نام جان راولز برمی خوریم، نظریه پردازی که تلاش می کند تا با فاصله گیری از رویکرد نفع گرایی و فایده گرایی موجود در سنت قراردادگرایی و توجه به نقدهای وارد بر آن و همچنین عنایت به سنت جمع گرایی سوسیالیستی، به ترکیب مناسبی به منظور دفاع از نوعی دموکراسی مالکیت محور که به ساختارها و نهادهای اجتماعی عادلانه و یا به تعبیر خود او منصفانه توجه دارد نائل آید. اما صحبت از اینکه میزان تلفیق وی در این زمینه تا چه اندازه موفقیت آمیز بوده سخنی دیگر است. به گفته راولز این تلفیق در چارچوب سنت قراردادگرایی و توافق بینابین افراد صورت می گیرد و بعد اجتماعی این رویکرد به طور عمده در قالب سنت مطرح می شود که بیشتر اعتباری است تا حقیقی و ساختاری. اما علیرغم همه این ها، آثارش در برخی جهات سرشار از مضامین تکراری، مفروضات مدینه فاضله ای، توجیهات غیر موجه و غیر مستدل و گاهی بی توجه به سؤالات اساسی و فلسفی مربوط به عدالت است؛ یعنی از اینجا سخن اصلی نویسنده کتاب در این فصل آغاز می شود.

وی به تمرکز خود را روی کتاب "نظریه ای درباره عدالت" نوشته جان راولز معطوف می دارد و با تشریح و موشکافی دقیق آن، به نقد این کتاب مبادرت می نماید. این کتاب حاوی بخش های مفاهیم بنیادین، اصول عدالت، موقعیت اولیه، نهادهای مربوط به ساختار اصلی جامعه و مسأله ثبات است. ابتدا مفهوم سنت قرار داد اجتماعی در این کتاب بررسی می گردد و اشاره می شود که جان راولز درصدد تقویت و ارتقای سنت قرارداد اجتماعی است. در اینجا عدالت به مثابه انصاف به مثابه یک مفهوم سیاسی با ارجاع به ارزش های سیاسی خاص مانند لیبرالیسم سیاسی و پلورالیسم تلقی می گردد. در اندیشه راولز، عدالت به مثابه انصاف و به مثابه مفهومی سیاسی، تقویت کننده حقوق و آزادی های اساسی و زمینه ساز شرایط اجتماعی و سیاسی ای است که دکترین های مختلف و رقیب در آن به فعالیت و رقابت با یکدیگر می پردازند. با این وجود قلمرو این نظریه بسیار محدودتر از دکترین های اخلاقی و فلسفی جامع همچون فایده گرایی، کمال گرایی، نهادگرایی و غیره است.

راولز چهار نقش برای فلسفه سیاسی قائل است. این نقش ها عبارتند از: تأکید بر پرسش های مناقشه داربه منظور دسترسی به توافقی اخلاقی و فلسفی؛ نیاز اعضای جامعه متمدن به نگاه به خود به مثابه اعضایی برخوردار از یک پایگاه سیاسی خاص، آرام کردن محرومیت ها و شیوه ای که توسط آن نهادهای جامع عقلانی جلوه کند و نقش مدینه فاضله ای فلسفه سیاسی به لحاظ رئالیستی. بر پایه نظریه راولز، معقول ترین و مستدل ترین اصول عدالت، اصولی هستند که مورد توافق متقابل بر پایه اصل قرارداد اجتماعی و در شرایط منصفانه باشند.. اما اینکه چه نسبتی بین شرایط منصفانه و اصل قرارداد اجتماعی است از سؤالات و نقدهای اساسی وارد بر راولز است. در بحث از شرایط منصفانه، سخن از یک شرایط ساختاری مبتنی بر یک هستی شناسی و جوهرشناسی اولیه است اما در قرارداد اجتماعی فقط سخن از یک توافق، قطع نظر از پیش زمینه های ساختاری است. در اندیشه راولز عدالت در همکاری اجتماعی و موضوع محوری آن یعنی اساختار ساسی جامعه نقشی محوری دارد. جامعه از نظر وی کم و بیش انجمنی خودکفاست که در آن افراد جامعه، قواعد رفتاری خاصی را به منظور ایجاد ارتباط و اتصال حداقل در بخش اعظمی از زفتار خود رعایت می کنند. جامعه خوب سازمان یافته از دیدگاه وی دارای سه ویژگی است: در این جامعه، هر فردی مفهوم یکسانی از عدالت را می پذیرد؛ ساختار اساسی جامعه تأمین کننده اصول مزبور عدالت است و شهروندان درک مؤثری از عدالت دارند. راولز به مفاهیم موقعیت اولیه و اصول عدالت و نظام های اجتماعی نیز در بخش های دیگر کتاب خود به طور مفصل می پردازد. به طور کلی تأیید وی از دموکراسی مالکیت محور بر پایه توافق متقابل شهروندان آزاد و برابر در چارچوب ساختار اجتماعی منصفانه و عادلانه، با توجه به عدم نگاه ساختاری به نهادهای اجتماعی به نظر مدینه فاضله ای و غیر واقعی می آید. طرح جان راولز بیش از آن که طرحی درباره عدالت باشد، دفاعیه ای است از آزادی لیبرالیستی و سنت تعدیل شده قرارداد اجتماعی. در ظاهر نگاه ساختاری او به فرد است اما وی در مورد سؤال از مبنای هستی شناختی و فلسفی این فردگرایی پاسخ روشنی نمی دهد.

**فصل دهم: نگاهی تطبیقی به عدالت اجتماعی در اندیشه حضرت امیر (ع)**

در فصل پایانی کتاب، از امام اول شیعیان سخن به میان می آید و سعی بر آن می شود که عمق اندیشه و کلام حضرت علی (ع) در حد توان درک شود. نویسنده از همان ابتدا عمق اندیشه حضرت علی (ع) را برخوردار از صبغه ای الهی و فراتر از کلام بشر می داند اما تلاش خود را برای نزدیک شدن به این اندیشه می نماید. حضرت علی (ع) نمونه و مصداق بارز حضور خدا در اندیشه ورزی و حتی نظریه پردازی های اجتماعی و تبیین تاریخی و دست پرورده و وارث حقیقی پیامبر گرامی (ص) است. در اینجا سؤالاتی چند مطرح می شود و در ادامه به آن ها پاسخ داده می شود؛ سؤالاتی از این قبیل که راز و رمز عظمت در کلام حضرت امیر چیست و چرا کلام بشر قابل قیاس با کلام ایشان نیست؟ به زعم نویسنده، راز این کلام شگفت انگیز در حضور تمام عیار خدا در ساحت معرفت و اندیشه ورزی های ایشان نهفته است. حضوری که از زمان رنسانس و به طور خاص از زمان روشنگری به بعد در چالش با سلطه فکری کلیسایی، از ساحت معرفت و اندیشه ورزی و نظریه پردازی در علوم انسانی رخت بربسته است. نویسنده معتقد است که به جرأت می توان گفت که تمام مصیبت های وارده بر بشر در سطوح فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی، محیطی و روانی نیز ریشه در همین خدامردگی در قلمرو خردورزی دارد.

برای پی بردن به عمق اندیشه متفکری همچون حضرت علی ناگزیریم که به واکاوی معانی متفاوت عدالت اجتماعی پرداخته و سپس با رویکردی تطبیقی به بررسی معنای این مفهوم در اندیشه اما اول شیعیان مبادرت کنیم. مفهوم عدالت همانند مفاهیم دیگری از قبیل آزادی، صلح، سعادت و غیره، مفهومی هنجاری و پارادوکسیکال بوده و در ذیل فلسفه سیاسی- اجتماعی مورد بحث قرار می گیرد. در این قسمت معانی مختلف عدالت ذکر می گردد. از عدالت تعابیر مختلفی ارائه شده است که عمده ترین آن ها عبارتند از:

1- درک طبیعت گرایانه یا ذات گرایانه از عدالت به معنای انطباق با وضع و نظم موجود بر پایه خلقت نابرابر انسان ها. در این تعبیر، عدالت به مفهوم نظم تناسب و یا موزونیت ارجاع می یابد.

2- درک مساوات طلبانه از عدالت بر پایه خلقت انسان ها. این درک به دلیل باور به خلقت برابر انسان ها ریشه بی عدالتی را در اجتماع جستجو می کند و نه در افراد.

3- درک حق گرایانه از عدالت. این درک به رغم متداول بودن آن در مباحث جاری عدالت فی نفسه فاقد بار محتوایی است چون تمام دیدگاه های عدالت بر پایه این مفهوم به توجیه خود می پردازند.

4- درک شایسته گرایانه از عدالت. در این تعریف عدالت بر حسب انصاف، استحقاق یا شایستگی تعریف شده است.

5- درک بی طرفانه از دولت. این درک بر پایه گرایش فردگرایانه لیبرالی ارائه شده است که به موجب آن دولت باید بی طرف باشد.

تا قبل از دوران روشنگری، درک قراردادی از عدالت وجود نداشت و درک ما از این مفهوم بیشتر طبیعی بوده است. مضمون چنین درکی از عدالت، توجیه وضع موجود بوده است. با این وجود هنوز تلقی خاصی از امر اجتماعی در مغرب زمین وجود ندارد. بدین خاطر امکان اینکه بتوان عدالت به معنای عدالت اجتماعی را با حقوق طبیعی فردگرایانه پیوند زد وجود ندارد.

حال با توجه به دسته بندی های مختلف از عدالت، به واکاوی مفهوم عدالت در اندیشه حضرت علی (ع) می پردازیم. این مفهوم کلیدی ترین و باارزش ترین مفهوم در فلسفه سیاسی- اجتماعی و حتی فلسفه تاریخ مورد نظر ایشان است. عدالت در کل در نزد ایشان اهمیتی بیشتر از بخشش دارد بدین مدعا که عدل به سود همگان است و بخشش به سود بعضی. پس عدل شریف تر و بافضیلت تر است. ایشان عدالت را هم در برابر ظلم و جور (عدالت کیفری) و هم در برابر بی عدالتی اجتماعی به کار می گیرند. نگاه حضرت علی به عدالت نه نگاه طبیعت گرایانه و محافظه کارانه و انطباق با وضع موجود و نه نگاه مساوات طلبانه نسبت به عدالت، به رغم پذیرش خلقت برابر انسان هاست. نگرش حضرت علی، نگرشی تأسیسی و اجتماعی به عدالت بوده است. این نگرش نیز بر پایه قبول این پیش فرض بنا نهاده شده که جامعه، موجودیتی مستقل از جمع جبری افراد آن دارد. در اندیشه حضرت علی هدف و فلسفه اصلی حکومت، استقرار عدالت اجتماعی است. قطعاً اندیشه های حضرت علی باید پایه و اساس سیاست گذاری ها و برنامه ریزی های راهبردی در کشور قرار گیرد. تحقق عدالت کیفری در جامعه بر اساس دیدگاه حضرت علی مستلزم دریافتی صحیح از حقوق و تکالیف مردم در فلسفه سیاسی و ایجاد مکانیزم های روشن و نهادینه شده به منظور تعدی نکردن به حقوق شناخته شده است.

**نتیجه گیری**

کتاب حقوق شهروندی و عدالت کتابی است در باب حقوق شهروندی و انطباق آن در ایران در 10 فصل. در هر فصل به موضوع خاصی کمابیش به صورت مفصل پرداخته شده اما این بدین معنی نیست که موضوعات هر فصل از یکدیگر به لحاظ مفهومی یا محتوایی جدا هستند بلکه تمام مطالب بر پایه سیر منظمی به قلم آمده و دارای پیوستگی مفهومی و علمی دقیقی است. افروغ در فصول نخست سعی دارد بیشتر به مبانی مفهومی به نام حقوق شهروندی بپردازد و از مفاهیمی مانند وفاق اجتماعی یا ملی هم سخن به میان می آورد و به تدریج در سیر مباحث خود وارد حوزه ایران شده و سعی در تطبیق مفاهیم مورد بحث در جامعه ایران و مطالعه موردی ایران دارد. وی اظهار می نماید که ارجاع گاه و بیگاه، ضمنی و غیر مستقیم و حتی در شرایطی صریح و مستقیم به مفهومی که با سرشت انسانی و حیات اجتماعی گره خورده است، محدود به برهه ای خاص از تاریخ نیست. قطع نظر از مبانی نظری، مفروضات و ملزومات حق گرایی یعنی غایت گرایی، اصل گرایی و ذات گرایی که به گونه ای قدمتی به عمر انسانی دارد؛ مقاطع حساس و سرنوشت ساز تاریخ گواهی است بر توجه مستقیم به مفهوم حق انسانی یا مفاهیم مشابه و مرتبط و تلاش در جهت تغییر وضع موجود. تمام حرکت های فردی و جمعی در قالب های مختلف، ترجمانی از اعتراض نسبت به تضییع حقوق انسانی در چارچوب آرمان ها و اهداف خاص است. این سخنان، چکیده و سخن اصلی وی در لابلای فصول کتاب است. در نهایت هم بعد از نقد دیدگاه جان راولز یکی از متفکران بزرگ غرب در باب عدالت از امام علی سخن به میان می آورد و از لزوم توجه به اندیشه های امام اول شیعیان در باب برقراری عدالت سخن می گوید.

معرفی و نقد کتاب «روشن فکری و اصل گرایی فلسفی» اثر دکتر عماد افروغ

روشنفکران انقلابی و مسئولیت اجتماعی

سايت علوم اجتماعي اسلامي: کتاب «روشن فکری و اصل گرایی فلسفی»[1] چهارمین کتاب از مجموعه جدید آثار دکتر عماد افروغ است که با گزینش برخی از فصول دوره دوم تالیفات وی (شامل کتابهای گفتگوهای انتقادی، چالشهای کنونی ایران و رنسانسی دیگر) و افزودن چند مقاله و مصاحبه بر آن، در 11 فصل و یک مقدمه و پیش گفتار مشتمل بر 248 صفحه در قطع رقعی تدوین و در سال 87 به چاپ رسیده است.

نویسنده کتاب خود درباره این اثر می گوید: "شخصا معتقدم با تعریفی که از روشنفکری هست و تعریف غالبی هم هست؛ نسبتی بین غایت گرایی و ذات گرایی از طرفی و اصل گرایی و روشن فکری از طرف دیگر وجود دارد. نمی شود خداگریز و خدازدا بود و مخصوصا روشنفکر بود. پس من این را به صورت مفهومی می گویم؛ چه بسیار خداگرایانی که با روشنفکری بیگانه اند و چه بسیار خداگریزانی که روشنفکری می کنند. روشنفکر قرار نیست که حرف دیگری را بزند. به نظر می رسد مفهوم روشنفکری را اگر مستقل از معانی و دلالت های منتسب به آن و صرف نظر از گفتارهای تاریخی و سیاسی و اجتماعی مربوط به آن واکاوی مفهومی می کردیم و می کوشیدیم تا مبانی نظری، ملزومات و مدلولات منطقی آن را جدا از اتفاقات بیرونی فهم و درک کنیم، امروزه این مفهوم از جایگاه موجه تر و قابل قبول تر در جامعه و در میان اصحاب اندیشه و عمل برخوردار بود. یکی از پیش فرض های روشنفکری «حق مدار بودن» آن نسبت به انسان هاست. اگر روشنفکر قایل به حقوق ثابت برای انسان ها نباشد، اصولا آگاهی بخشی و رهایی چه معنایی خواهد داشت. با نفی حق برای انسان چرا نام اسارت و اجبار، آزادی یا اختیار نباشد؟ چرا نام استبداد، آزادی و نام ظلم، عدالت نباشد. با مبنای حق گرایی و درک نیازهای واقعی مرتبط با حقوق انسانی است که بی توجهی به این نیازها، سرکوب آنها و یا فریب و اغوای توده ها معنا می یابد. به نظر می رسد با طرح اباحه گرایی در بستری از غایت زدایی، جوهرزدایی و اصل زدایی، روشنفکری فرو می پاشد و منتفی می گردد.