

# فلسفه سیاسی در عصر جهانی

محمدتقی قزلسفلی\*

## چکیده

نیک می‌دانیم اندیشه‌ها و نظریه‌ها همواره تحت تأثیر شرایط سیاسی و اجتماعی و رخدادهای عصر خود بوده و چه بسا در واکنش به آنها تدوین شده‌اند. برای مثال مکتب زمینه‌گرایی در این مورد اعتقاد دارد شناخت اندیشه‌های متفکران ممکن نیست، مگر آگاهی از موقعیت و شرایط زمانی که متفکران در آن زیسته‌اند. بر این اساس به نظر می‌رسد فلسفه سیاسی معاصر نیز در مواجهه با واقعیت عینی چون «عصر جهانی» و آثار گوناگون آن قرار گرفته باشد. بر این اساس در مقاله حاضر، نویسنده این پرسش اصلی را مطرح کرده است که با توجه به اجتناب‌ناپذیری ناشی از به هم پیوستگی رو به تزاید جهانی از یکسو و در مقابل تداوم مشکلات جهانی، کدام فلسفه سیاسی قابلیت عملی و کاربردی مناسب‌تری دارد؟ به عبارت دیگر چگونه می‌توانیم به عملی شدن فلسفه سیاسی در موقعیت کنونی کمک کنیم؟ در پاسخ به سؤال اصلی، نویسنده طبق یافته‌های پژوهش نشان داده است که در میان سه نظریه رقیب، وجهی از لیبرالیسم اخلاقی که عموماً در اندیشه‌های هابرماس و جان راولز آمده، بهترین پاسخ به چالش مذکور است. به این منظور با ترسیم سه وضعیت یا سه گونه تلقی از جهانی‌شدن مشخص می‌شود که چرا نگره سوم (لیبرالیسم اخلاقی) از بعد تحلیلی و کارآمدی اهمیت پیدا کرده است. برای اثبات فرضیه اصلی، ضمن بهره‌گیری از آرای هابرماس و راولز، از نظریه هنجاری انتقادی به‌عنوان چارچوب تحقیق استفاده شده است. این مقاله با روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به نگارش درآمده است.

## واژگان کلیدی

فلسفه سیاسی معاصر، جهانی‌شدن، نسبی‌گرایی فرهنگی، هابرماس، جان راولز

فلسفه سیاسی هنگامی به طور واقع‌گرایانه آرمانشهر باورانه است

که آنچه را معمولاً حدود و امکان سیاست عملی

نامیده می‌شود، گسترش دهد.

جان راولز، قانون مردمان

## جستارگشایی

در روزهای آغازین بهمن ۱۳۹۲، کشور سوئیس میزبان دو نشست مهم بین‌المللی بود. گردهمایی مجمع جهانی «داوس»، متشکل از سیاست‌مدران، صاحبان شرکت‌های معتبر و بزرگ و برخی چهره‌های خبرساز هنری و اجتماعی که درباره مسائل مهم و مبتلابه اقتصاد جهانی به بحث و اظهارنظر می‌پردازند. دیگری «نشست ژنو ۲» بود که درباره مهم‌ترین تراژدی انسانی در خاورمیانه یعنی نزاع سه‌ساله سوریه تشکیل شد. این دو رویداد، فارغ از کاستی‌ها و شیطنت برخی قدرت‌های بزرگ، گواه روشنی از تحول بنیادین در ساختار اخلاقی و سیاسی سیاست جهانی است که اهمیت گفت‌وگوهای مستقیم و دیپلماسی در سطح کلان را برای مواجهه با بحران‌های بزرگ به نمایش می‌گذارد. چنان که حسن روحانی، ریاست جمهوری ایران در اشاره به این مهم تصریح داشت: «ما باید تلاش کنیم شرایط بهتری برای صلح بیشتر در جهان و ارتباط نزدیک‌تر ملت‌ها ایجاد کنیم» (جراید، ۱۳۹۲/۱۱/۴)

آنها که در کار تدوین و تأمل پیرامون نظریه سیاسی و بین‌المللی‌اند، معتقدند دکترین‌های خوب و کارآمد می‌بایست از دل رویدادها و جریان‌های زنده برخیزد. و به عنایت آنچه رخ داده و آنچه در آینده نزدیک محتمل است، راهکاری نظری و کاربردی دهند. هانا آرنت، متفکر برجسته سده بیستم، در کتاب میان گذشته و آینده تأکید دارد که اندیشه همیشه دغدغه آینده را داشته است «از آن رو که تفکر همواره در شکاف گذشته و آینده رخ داده است» (آرنت، ۱۳۸۸، صص ۲۹-۱۳). وی در عین حال فرض می‌گیرد که اندیشه‌ها خود از بطن رخدادها در تجربه زنده جامعه بشری پدید می‌آیند و بهتر است با آنها مرتبط بمانند تا بتوانند با ماندن در "جهان مشترک انسان‌ها" مساعدتی نیز در حال و روز ایشان به‌ویژه هنگام بروز اختلافات و مصائبی چون بحران اقتصادی یا مخاطرات ناشی از «تورم هویت» (شایگان، ۱۳۹۲، ص ۸۴) که به منازعات قبیله‌ای دامن می‌زند، داشته باشند.

به نظر می‌رسد با توجه به این دو رویداد مهم در "عصر جهانی شدن‌ها" دگر باره دغدغه نیک‌زیستن و حفظ ماهیت اخلاقی بشر و در مقابل، وظیفه فلسفه سیاسی یا آن صورت

هنجارین از فلسفه سیاسی که به کمک چنین امری بشتابد، اهمیت دو چندان یافته است. این که در سال‌های اخیر نویسندگانی چون فرد دالمایر سخن از «دغدغه‌های عمل‌انگارانه یا چرخش پراگماتیستی» (دالمایر، ۱۳۸۶، ص ۱۱) در فلسفه سیاسی معاصر به میان آورده‌اند، نشان از اهمیت این مسئله و تلاش برای نشان دادن خصلت کارکردی نظریه سیاسی است.<sup>(۱)</sup>

در طول دهه‌های گذشته بخشی عمده از نظریه‌پردازی‌ها درباره جهان مدرن یا دقیق‌تر جهان مدرن آینده، سویه‌ای اغراق‌آمیز و تخیلی داشته یا به تعبیر آدورنو در کتاب *اخلاق صغیر* از عرصه آرمان‌خواهی دست شسته بر آن است حال امیدی به فلسفه و فلسفه‌های سیاسی نیست، چون بن‌مایه‌های بی‌اخلاقی در عصر جنگ و خشونت چنان پیشرفت می‌کند که چنین خواستی به دانش مالیخولیایی بدل می‌شود (Adorno, 1978, pp.96-97).

بر این اساس مفروض اصلی نگارنده در مقاله حاضر ذیل این بحث هنجاری و انتقادی مطرح می‌شود که اصولاً نوع برخورد اخلاقی ما با این اندیشه که اکنون همه در جهانی واحد زندگی می‌کنیم، می‌تواند کیفیت ورود و بهترین وضعیت قرار گرفتن در عصر جهانی‌شدن‌ها را رقم بزند. بدیهی است نوشتار حاضر در پی واکاوی و پاسخ به این پرسش است که با توجه به اجتناب‌ناپذیر بودن به هم پیوستگی جهانی و بروز نارسایی‌ها و مشکلات اقتصادی و اجتماعی، کدام فلسفه سیاسی هنجاری، قابلیت عملی و کاربردی بهتری دارد؟ از این رو در بخش بعدی پس از بیان پاره‌ای از مسائل عصر جهانی و همسو با آن، طرح‌نگرانی فلسفه سیاسی در طول حیات خود، از الگو یا نظریه مورد نظر و ویژگی‌های آن دفاع خواهد شد. به عبارت دقیق‌تر اکنون که وجهی از نوسازی فلسفی و اخلاقی ضرورت دارد، بهتر است فلسفه سیاسی با ادعای «نقد بی‌رحمانه»<sup>۱</sup> خود را برای چنان ضرورت و موقعیتی آماده کند (Bird, 2006, p.27). پیش از آن، تأمل بر مبانی و بنیان‌های فلسفه سیاسی ضروری به نظر می‌رسد.

## ۱. ماهیت هنجارین فلسفه سیاسی؛ چارچوب نظری

«فلسفه سیاسی رشته‌ای هنجارین است، بدان معنا که هنجارهای اجتماعی مانند قوانین و معیارهای آرمانی زندگی اجتماعی را سامان می‌بخشد» (ولف، ۱۳۹۱، ص ۱۰). آیزایا برلین شهیر در اشاره به ماهیت هنجارین فلسفه سیاسی می‌نویسد: «فلسفه سیاسی عبارت است از کشف یا کاربرد اندیشه‌های اخلاقی در عرصه سیاسی» (Berlin, 1984, p.120). معرفت هنجاری همانا آگاهی در خصوص سرشت نظم صحیح است. از این رو «امر سیاسی» برای

اندیشه‌های هنجاری امر واقع نیست؛ بلکه امر مطلوب است. وجه مشخصه اندیشه‌ورزی هنجاری تفحص در باب امری است که در راستای زندگی خوب قرار دارد. به عبارت دیگر، «اندیشه هنجاری تصویرهای نمادین کلیتی نظام‌یافته از سیاست را ارائه می‌دهد» (منوچهری، ۱۳۸۷، ص ۴۴).

اصولاً از آنجا که پرسش‌های زندگی اغلب ماهیت هنجاری دارند، تنواره فلسفه سیاسی را «پژوهش هنجاری» ساخته است. هرچند در طول دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ سخن از مرگ فلسفه سیاسی به میان آمد؛ اما از آغاز دهه ۱۹۷۰ این حوزه بار دیگر تقویت شد<sup>(۲)</sup>. جدا از انتشار برخی آثار تأثیرگذار از جمله کتاب *عدالت به مثابه انصاف* روالز، در عین حال بروز مسائل بغرنج جهانی همچون جنگ ویتنام، گسترش جنبش‌های حقوق مدنی و تعریف مجدد اصول عدالت و آزادی نیز در این امر تأثیرگذار بود (Parikh, 1998, pp.505-508).

در چارچوب این رهیافت گفته و پرسیده می‌شود که چگونه قلمروی حیات جمعی یا جهان زندگی آدمیان از امر مطلوب فاصله گرفته و هنجارهایی چون همبستگی، گفتگو و وفاق در آن تضعیف شده است. طبق این ملاحظه انتقادی بود که در دو دهه گذشته، چند گرایش رقیب در حوزه فلسفه سیاسی صف‌آرایی کردند که در این بین مجادلات لیبرالی و کامونترانیستی/جماعت‌گرایان و اخیراً آنتاگونیست‌هایی چون لاکلاو و موفه اهمیت بیشتر یافته است. در حوزه تفکر هنجاری انتقادی هم‌چنان مبانی مطرح‌شده از سوی جان راولز و هابرماس اهمیت خود را حفظ کرده‌اند. چنان که متفکرانی چون اریک ووگلین، کالینگوود، بیکو پارخ، مایکل ساندل، جان گری، رونالد دورکین، فرد دالمایر و اسولیوان هم دغدغه‌های آن دو را پی گرفته‌اند. اما در بین جماعت‌گرایان تنوعی از متفکران به چشم می‌خورد؛ مک اینتایر، والزر، چارلز تیلور و چند تن دیگر. البته شق ثالث دیگر هم با نزدیک شدن به آرای پست‌مدرن‌ها جهتی دیگر در فلسفه سیاسی به‌وجود آورد که دو نگره ضد فلسفی و پراگماتیستی و رئالیستی را شکل داده است. نگره پست مدرن اول، اندیشه‌های ریچارد رورتی است که از اولویت دموکراسی بر فلسفه سخن رانده است. نگره دوم، از آن اشمیتی‌هایی چون لاکلاو و موفه است که اهمیت منازعه و شناسایی دشمن و رقیب را در سیاست معاصر، زنده کرده‌اند. مباحثه بین این افراد و جناح‌های رقیب به‌گونه‌ای است که به قول بیکو پارخ می‌شد ادعا کرد واقعاً "جغد مینروا" پرواز خود را آغاز کرده است (Parikh, 1998, p.207).

این مجموعه مکاتب و جریان‌های رقیب با استناد به بن‌مایه‌های هنجاری فلسفه سیاسی بر آن شدند که به ما بگویند کجا هستیم و چه راه یا عواملی ما را به مقصد مورد نظر، یعنی همان

"امر نیک" می‌رساند. بنابراین «فلسفه سیاسی با موضوعاتی درگیر می‌شود که برای همه ما در سطح جهانی اهمیت حیاتی دارد.» (میلر، ۱۳۸۷، ص ۱۸). از این نظر، دامنه مناقشات فراتر از مباحث آکادمیک صرف است. به نظر می‌رسد همه جریان‌های نظری بر این نکته اجماع دارند که با عصری جهانی مواجه‌ایم که به‌رغم وجوه مثبت «از وضع سلامت خوبی برخوردار نیست» (کامپانی، ۱۳۸۲، صص ۲ و).

اینک عرصه نظریه‌های سیاسی با وضع متناقضی روبه‌رو است که با افول ایده‌های جهان‌شمول مانند سوسیالیسم و لیبرالیسم مصادف شده<sup>(۳)</sup> و در عین حال عرصه زندگی همچنان با خطرات جنگ، تفرق ملی، مذهبی و سرزمینی مواجه است (مارش و استوکر، ۱۳۷۸، ص ۵۸). با افزایش منازعات و تردید در عملی کردن خیرهای بنیادین، متفکرانی چون فرد دالمایر، اسولیوان و رونالد دورکین و ترنس بال، آثار خود را متوجه این مهم کرده‌اند که فلسفه سیاسی را بیش از پیش درگیر مسائل اساسی زندگی بشری در عصر جهانی‌شدن‌ها کنند (Ball, 1995, pp.394-395). به زعم نگارنده، فلسفه سیاسی به‌طور کلی و فلسفه هنجاری به طور اخص به نوبه خود، پوچ و اتوپیایی باقی می‌ماند، مگر آنکه خود را با شرایط جدید ناشی از چالش جهانی‌شدن‌ها همسو کند. به این ترتیب، باید ضمن التزام به مبانی هنجاری، بر طرحی عینی و تجربی استوار باشد تا بتواند روابط دیالکتیک جهان زیست را فهم کند یا اصالت را به تحلیل رویه‌های تولید هنجاری معتبر دهد و از ذات‌گرایی کلاسیک فاصله بگیرد. امروزه زندگی ما به‌طور مستقیم با فرهنگ، اقتصاد و سیاست دیگر جوامع تلفیق شده است؛ از این رو نمی‌تواند بدون فهم مناسب موارد ذکرشده قابل اتکا باشد؛ چرا که در غیر این صورت تنها به امری نظری فرو خواهد کاست (Bird, 2008, p.251).

فلسفه سیاسی باید نسبت به بحران‌ها آگاه شود و پیوسته هشدار دهد. «به این معنی که به شدت در مورد امکانات بی‌نظیر و بحران‌های عصر و نسبت به منابع شناختی فلسفه سیاسی هشدار دهد و با جهان بیشتر درگیر شود» (اسولیوان، ۱۳۸۸، ص ۳۹۷). به همین ترتیب نسبت به واقعیت فراگیر سرکوب و بدبختی انسان‌ها، آگاه و از بعد اخلاقی و هنجاری متعهد به ترسیم علل آن باشد. باید در جهت‌گیری خود جهان‌وطنی‌تر باشد. نظریه‌پرداز در این چارچوب دیگر ایدئولوگ نیست. او از نظر فکری جدی و از حیث اخلاقی مسئولانه عمل می‌کند. تجربه فلسفه سیاسی گذشته نشان داده است التقاط‌گرایی، نرمش‌ناپذیری یگانه‌انگار و از آن سو تکثرگرایی بی‌نظم و افسارگسیخته یا انسداد ناپخته، پاسخ‌های غیرمنسجم برای جست‌وجوی زندگی عادلانه و دستیابی به امر نیک خواهند بود.

با توجه به تجربه سده گذشته و چالش‌های فراروی زندگی در عصر مجازی باید گفت هر فلسفه سیاسی برای موفقیت در کاربردی‌شدن خود نیازمند لحاظ کردن سه خاصیت یا ویژگی است: اینکه بتواند اصول و آرمان‌های مطلوب در نهاد یا سازمانی سیاسی را تعریف کند. دوم آنکه به معنای سقراطی- کانتی در خدمت نقد اجتماعی و پیشبرد آرمان‌های اخلاقی و سیاسی باشد. و سرانجام، انگاره‌ای از آینده مطلوب را در چارچوب ضرورت گفت‌وگوی مستمر پیش چشم داشته باشد.

در ادامه با تلفیق تئوری و عمل، پدیده «عصر جهانی» از سه منظر یا سه نظم جهانی‌شونده توضیح داده می‌شود. منظر یا سویه اول نظم جهانی، اساساً اقتصادی - فنی است و مبانی معرفتی فلسفه سیاسی فایده‌گرا می‌تواند آن را پشتیبانی کند و توضیح دهد. سویه دوم، وضعیت متکثر و نسبی‌شده جهانی است که درگیر قرائت‌های متکثر فرهنگی و سیاسی می‌باشد. از این رو مبانی معرفتی نظریه‌های پست مدرن آن را مورد حمایت قرار می‌دهد. نظم سوم جهانی در مقابل دو رویکرد فوق مدعی هماهنگی با خیرهای بنیادین است که مورد حمایت رویکرد لیبرالیسم اخلاقی یا کانتی است. بر این اساس، نویسنده این فرض را اثبات می‌کند که چگونه این نظم سوم می‌تواند نقش کارآمد فلسفه سیاسی را در عصر جهانی شدن با کارآمدی بهتر ایفا کند. به منظور تقویت این ادعا از آرای جان راولز و یورگن هابرماس نیز استفاده خواهد شد.

## ۲. سه تلقی از عصر جهانی<sup>(۴)</sup> و سه نگره فلسفی

ابداع و به‌کارگیری واژه جهانی‌شدن و عصر جهانی به چند دهه گذشته برمی‌گردد (Lechner and Boli, 2008, p.7). اما این تعبیر آمارتیا سن تعبیری درست است که می‌گوید: "جامعه مدرن امروزی اساساً تحت‌تأثیر جریان‌های همه‌گیر و جهانی مثل رنسانس، فلسفه روشنگری و انقلاب صنعتی بوده است که توانسته در طول این چند سده هریک به نوبه خود تلقی از جهانی واحد را سروسامان دهند" (Sen, 2008, pp.18-25). یا به قول توماس فریدمن توانست در فاصله طولانی ۱۴۹۲ تا ۲۰۰۰ به مسطح شدن جهان کمک کند (فریدمن، ۱۳۸۱، ص ۴۰). بر این اساس هرچند اندیشه‌ها و آرای مربوط به عصر جهانی در اندیشه‌های متفکران مختلف مورد توجه قرار گرفته، اما می‌توان اجماعی از آنها را در تعریف رولند رابرتسون یافت که این پدیده را به اختصار، هم‌چون درهم فشردگی فزاینده زمان و فضا توصیف کرده است؛ چنانکه جنبه‌های

مختلف اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را در بر می‌گیرد. وی معتقد است این درهم‌فشرده‌گی<sup>۲</sup> تلقی آگاهی از جهان همچون یک کل<sup>۳</sup> را انضمامی کرده است (رابرتسون، ۱۳۸۰، ص ۳۰) و نیز (Robertson, 2008, V). هلد و مک‌گرو همین تلقی از عصر جهانی را پی گرفته‌اند. در اثری مشترک از این دو آمده است: «جهانی‌شدن گسترش مقیاس، رشد و اندازه، سرعت یافتن و تعمیق جریان‌های گوناگون و الگوهای تعامل اجتماعی است (هلدو مک‌گرو، ۱۳۸۲، صص ۱-۲). عصر جهانی ورود به جامعه‌ای کلان است که اساساً از حالت بسته بودن، جغرافیا داشتن و شکل بومی و محلی خود خارج شده است. «زندگی مردمان را دیگر عمدتاً تصمیماتی که در داخل مجموعه مرزهای ملی گرفته می‌شود، رقم نمی‌زند.» (فرای و اوهیگن، ۱۳۹۰، ص ۱۵۰) نوعی تعامل عوامل ملی و فراملی به وجود آمده که اینک با جهانی شدن ارتباطات توأم شده و چند خصلت مشخص پیدا کرده است: فراملی بودن<sup>۴</sup>؛ فراگیری<sup>۵</sup> و پیوستگی<sup>۶</sup>. از این‌رو جهان جدید، جهانی وصل‌شده و عصر جدید هم عصر اتصال است (Held, 2000, pp.10-12).

توماس فریدمن با تعریف جهانی شدن، همچون فرآیند مسطح شدن جهان از سه دوره بزرگ سخن می‌گوید. نخستین دوره از سال ۱۴۹۲ تا حدود سال ۱۸۰۰ را در بر می‌گیرد که طی آن جهان از حالت بزرگ به متوسط تبدیل شد. جهانی‌سازی مرحله اول خاص کشورها و قدرت‌ها بود. در این مرحله، عامل کلیدی تحول و نیروی پویای فرآیند یکپارچگی جهانی در این است که کشوری چقدر قوه عضلانی، چقدر ماهیچه، چند قوه اسب بخار، یا نیروی باد یا بخار دارد و برای به‌کارگیری این نیرو، توان خلأقه آن در چه حدی است. دوره بزرگ جهانی شدن یا مرحله دوم در سال‌های ۱۸۰۰ تا ۲۰۰۰ رخ داد. با وجود وقفه‌های حاصل از بحران بزرگ اقتصادی یا جنگ‌های اول و دوم جهانی، اما تحولات شگرف فنی، جهان را از ابعاد میانه به کوچک کاهش داد. در جهانی‌شدن مرحله دوم، شرکت‌ها عامل کلیه تحول و قوه محرک یکپارچگی جهان بودند. جهانی شدن مرحله سوم که از سپیده دمان هزاره جدید آغاز شده، قواره جهان از کوچک به ریز کاهش یافته است. نیروی محرکه این مرحله توان نوظهور فرد است. افرادی که در عرصه همکاری و رقابت فعالیت می‌کنند. در عین حال متفکرانی چون رولند رابرتسون، پیتیر برگر و ساموئل هانتینگتون در اشاره به عینیت و اجتناب‌ناپذیری عصر

---

2. Incompression

3. World as a Hole

4. Transnationalization

5. Prevasiveness

6. Connectivity

جهانی از تکثر روندهای جهانی شدن یا جهانی شدن‌های بی‌شمار یاد کرده‌اند (برگر و هانتینگتون، ۱۳۸۴، صص ۶۱-۲۹).

نگارنده با وام‌گیری از این نظریه در جهت اثبات فرضیه خود، در معنی هستی‌شناختی از عصر جهانی به سه نظم جهانی اعتقاد دارد که اندیشه خود را در یکی از این نظم‌ها پی‌گیری خواهد کرد. الف) نظم اول جهانی (با زیر ساخت اقتصادی)؛ ب) نظم دوم جهانی (تکثر ارزشی و نسبی‌گرایی)؛ پ) جهانی شدن به مثابه تلقی اخلاقی از جهان واحد (یا نظم سوم جهانی).

### الف) نظم اول جهانی

بسیاری از نظریه‌پردازان علوم اجتماعی، جهانی شدن را با تأکید و تمرکز بر جنبه‌های اقتصادی و اصولاً بازار تعریف کرده‌اند. به این معنا گسترده‌ترین عرصه فعالیت آدمی را عرصه اقتصادی دانسته‌اند. گیبسون - گراهام با همین تلقی معتقدند که این نظم مجموعه‌ای از فرایندهایی است که به واسطه آنها جهان به سرعت از طریق افزایش تجارت بین‌المللی، بین‌المللی شدن تولید و بازار و بازارهای مالی و بین‌المللی شدن فرهنگ کالا در فضایی اقتصادی ادغام می‌شود (مارتینز، ۱۳۸۸، صص ۲۰۹-۱۹۲). طبیعی است این نظم سخت تحت‌تأثیر نظام اقتصادی غالب یعنی سرمایه‌داری باشد که در طول دهه‌های گذشته به شکل نظام اجتماعی - اقتصادی مسلط درآمده است. به همین دلیل، جان استوری به درستی می‌گوید: «جهانی شدن عبارت است از استقرار اقتصاد سرمایه‌داری در مقیاس جهانی» (استوری، ۱۳۸۸، ص ۳۰۱). حاصل آنکه نه فقط همه مردم بیش از پیش به مدار اقتصاد سرمایه‌داری جهانی کشانده شده‌اند؛ بلکه فرهنگ غربی دائم سایر فرهنگ‌ها را تغییر داده و فرایند رو به افزایش یکدست شدن فرهنگ‌ها در پارادایم اقتصادی غربی را در پی داشته است. اما سویی دیگر این نظم، مشکلات و بحران‌های عدیده‌ای است که در شکل نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی بروز کرده است. گمان بر آن بود که همپای رشد صنعت و حمایتی که نظریه‌های سیاسی فایده‌گرا و در این اواخر لیبرترینیسم برای تسهیل رقابت کامل از آن به عمل آورده‌اند؛ خوشبختی و عدالت از آن همه خواهد بود. برای مثال در فلسفه سیاسی آدام اسمیت و فایده‌جویی جان استوارت میل و در نیمه دوم قرن بیستم آرای هایک و نوزیک تصریح شده است اگر حضور دولت به حداقل کاهش یابد و آزادی کامل رقابت تأمین شود، دیگر مشکلی در جهان نخواهد بود. اما چنانکه دیوید هاروی در کتاب *نئولیبرالیسم* (۲۰۰۵) فاش کرده، این ایدئولوژی متأسفانه مستلزم «ویران‌سازی خلاق زیادی بوده است» (هاروی، ۱۳۸۶، ص ۱۰). چنانکه در همسویی با نهج فایده‌جویانه سده نوزدهم به



دلیل حمایت و استقبال از قراردادهای موقت در همه زمینه‌های شغلی، احساسی، جنسی، فرهنگی و خانوادگی اثراتی نامطلوب به جای گذاشته است. برخی تحلیل‌گران اقتصادی، ریشه اصلی بحران اقتصادی اخیر را در همین چارچوب ارزیابی کرده‌اند.

درست براساس همین نتایج بوده است که حتی سرسخت‌ترین منتقدان فلسفه سیاسی بازار آزاد معترف هستند که در برخی موارد شرایط یکسان برای کارکرد مؤثر بازارها فراهم نبوده است. در شرایطی که شبکه‌ای قوی از نخبگان اقتصادی مثل صندوق بین‌المللی پول، بانک جهانی و گروه هفت، مدیریت اقتصادی را زیر سلطه دارند، امکان بهره‌وری مناسب و عدالت منصفانه به تعبیر راولزی بی‌معنا می‌شود. برای مثال «در طی سال‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۹۳ شکاف درآمد سرانه بین‌المللی صنعتی و ملل در حال توسعه از ۵۷۰۰ به ۱۵۴۰۰ دلار افزایش یافته است. مسئله همان‌طور که نویسنده‌ای خاطرنشان کرده، از این قرار است که مستضعفان را نشانی از میراث بر زمین نیست» (مارتینز، ۱۳۸۸، صص ۲۰۹-۱۹۳). به عنوان شاهدی دیگر درخصوص وضعیت کودکان باید گفت در پایان سال ۲۰۱۲، بیش از ۲۰۰ میلیون کودک مجبور به کار سخت و طاقت‌فرسا در «گتوهای» بازار جهانی برای گذران زندگی بوده‌اند.

از جمله مسائل همچنان لاینحل و تکان‌دهنده این است که درست در وضعیتی که نتولیرالیسم اقتصادی از بهره‌وری برای همگان سخن می‌گوید، در جوامع در حال توسعه، روزانه ۳۰۰ کودک زیر پنج سال در اثر بیماری‌های قابل پیشگیری می‌میرند که در غرب ریشه‌کن شده‌اند. هزینه‌های تأمین مراقبت‌های بهداشتی اولیه برای همه کسانی که در حال حاضر از آن محروم هستند، سالانه حدود ۱۳ میلیارد دلار است که حدود چهار میلیارد دلار کمتر از هزینه‌هایی است که مصرف‌کنندگان اروپایی و ژاپنی در طول یک سال صرف غذای حیوانات خانگی خود می‌کنند (هلدومک گرو، ۱۳۸۲، ص ۸۷). آنچه پیش آمده، تا حدی قابل توجه محصول حمایت فلسفه سیاسی فایده‌گرایی است که ذیل نظم اول جهانی شدن رشد و توسعه پیدا کرد و اکنون در معنای تئوریک به پدیداری نوعی لیبرتاریانیسم در اخلاق تقلیل یافته که در آن اساساً سخن از حمایت از انتخاب فرد است. لیبرتاریانیسم در مقام یک شیوه زندگی مبتنی بر اخلاق فایده‌جویانه نظریه‌ای ناموفق بوده است. «زیرا در آن همه امور جامعه بر مبنای قرارداد تعیین و تثبیت می‌شود. در این نظریه به فرد به‌عنوان یک موجود انتزاعی<sup>۷</sup> و نه یک هویت دارای تاریخ نظر می‌شود که با دیگران در قراردادهای اقتصادی مختلف وارد می‌شود و سپس آنها را فسخ می‌کند» (پایا، ۱۳۸۱، ص ۱۱۰). باید گفت از منظر کانتی،

فایده‌گرایی یک دفاع سراسر ابزارگرایانه از آزادی و حقوق؛ نه تنها این حقوق را آسیب‌پذیر می‌سازد، بلکه در حفظ حرمت و کرامت ذاتی افراد نیز ناتوان می‌ماند. فایده‌گرا در محاسبه‌های خویش مردم را ابزار سعادت دیگران می‌داند، نه به‌منزله اهدافی فی‌نفسه و شایسته احترام (ساندل، ۱۳۷۴، ص ۹).

به نظر می‌رسد لحظه تاریخی تفکر لیبرتارین در نظم اول جهانی در حیات سیاسی رونالد ریگان در امریکا و انگلستان زمان زمامداری مارگارت تاچر پدیدار شد؛ چنانکه از آن دوره به بدی یاد می‌شود. در نتیجه این رویکرد و هژمونی حاصل از نیروهای اقتصادی، پیوند میان عمل و نتیجه، فضیلت و پاداش، تلاش و دستاورد، بازده و خویشن‌داری گسست و به جای وظیفه که مفهومی اخلاقی است، قرارداد وجه‌المصالحه روابط اجتماعی شد و در نهایت اخلاق نیز به زبانی خصوصی بدل شد. در سوبیه‌ای دیگر از مسائل مربوط به عصر جهانی، انگاره نظم دوم که با نظریه نسبیت‌گرایی<sup>۸</sup> و موقعیت پسامدرنی توأم شده نیز آثار و پیامدهایی ایجاد کرده که خود از مبانی فلسفه سیاسی همین نحله سود جسته است. این مهم در بخش دوم مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ب) نظم دوم جهانی

جهانی‌شدن در معنای نظم دوم، با اندیشه پست مدرنیته پیوند می‌خورد. آنچه که در تلقی فرهنگی، مشوق تکثیر گفتارهای اقلیت، نیز متکثر شدن ارزش‌ها و اعتقادات شده است. مشهورترین اصل یا همان کلیشه‌ای که هنگام تشخیص بروز وضعیت پست مدرن اعلام می‌شود، چیزی نیست جز اینکه روایات اعظم به پایان رسیده‌اند و اینکه ما اکنون در متن روایت‌های تکثیرشونده و اغلب رقیب به سر می‌بریم. از این منظر در عصر جهانی به معنای دوم، هیچ نوع توصیف پایدار از شکل مسلط تغییر جهان وجود ندارد. براساس مبانی معرفت‌شناسی متفکران این حوزه، همپای محو شدن حس تک‌جهت بودن زمان جهانی، ما به سرعت به سوی وضعیتی آشوب‌زده حرکت می‌کنیم که در آن تنها چیزی که باقی می‌ماند، فضایی نامحدود از تاریخ‌ها و تفسیرهای عجیب و غریب خصوصی است. به قول میلز و براویت «پسامدرن برنامه‌ای است برای برداشتن تمام مرزها، برای زدودن هر نوع تمایز بین نفس و جهان خارجی، بین زن و مرد، سوژه و ابژه، ذهن و جسم» (میلز و براویت، ۱۳۸۵، ص ۲۴۷).

چنان که گفته شد، پشتوانه نظری این نظم یا در حقیقت گونه‌ای بی‌نظمی، حجمی متناهی از آثار معرفت‌شناسی نسبی‌گراست که از نظریه‌های فلسفی تامس کوهن و آنارشیسم نظری پاول فیرابند شروع شده و به نویسندگان پسامدرن مشهوری مانند ریچارد رورتی، ژاک لاکان، ژاک دریدا و ژان بودریار در قلمروی فلسفه، سیاست، اخلاق، نقد ادبی و مقالات فرهنگی رسیده است. چنانکه می‌دانیم، اگر در قلمرو معرفتی، نسبی‌گرایی مبنا باشد، دیگر جایی برای ملاک‌های کلی و عام برای نقد و قضاوت در میان دعاوی ناسازگار معرفتی و ارزشی باقی نمی‌ماند. به عبارت دیگر، وقتی از نظر معرفت‌شناسی هیچ امر یا استدلالی برتر نباشد، دیگر اصول اخلاقی یا نظم اخلاقی باقی نخواهد ماند. نسبی‌گرایی اخلاقی و ارزشی به شیوه‌ای متناظر با واقعیت عینی جهان فرهنگ‌ها تصریح دارد که اخلاقیات عام و کلی وجود ندارد و شیوه‌های اخلاقی مختلف متعلق به نظام‌های اخلاقی متفاوت از حیث ارزشی با یکدیگر قابل قیاس نیستند. السدیر مکینتایر معتقد بود ما فاقد ارزش‌های عام اخلاقی هستیم و چون به شیوه نظام اخلاقی غایت‌گرا حرکت نمی‌کنیم، از این رو «در عصر کنونی (عصر جهانی‌شدن‌ها) در جهان مابعد اخلاق و فضیلت زیست می‌کنیم و هر فضیلتی تنها درون سنت خاص معنا پیدا می‌کند (MacIntyre, 1981, pp.20-35).

نظم دوم جهانی شدن به ما می‌گوید در وضعیتی از ذهن‌باوری جدید قرار گرفته‌ایم که با انفجار معنا و پایان امر اجتماعی و زوال امر سیاسی و انتقادی، امکانی برای تمایز و تفاوت و تعهد نیست. آنچه وجود دارد "فقط بازنمودهای ناپایدار و دال‌های شناور است" (بنت، ۱۳۸۶، ص ۵۳). همچون جهانی از کثرت زبان‌ها که کیملیکا بر آن تصریح داشته است: «دنیا بی‌پیش از ۶۰۰ زبان و صدها گروه قومی» (Kymlicka, 1997, p.2). جهان قبيله‌ها، در دو دهه اخیر «گرفتار فوران‌های تکان‌دهنده‌ای از ناامنی قومی، خشونت و نسل‌کشی شده است (فرای و آوهیگن، ۱۳۹۰، ص ۲۷۰) جدایی‌طلبان چینی تهدید کرده‌اند در صورت بی‌توجهی دولت پوتین به خواسته‌های قانونی و سیاسی‌شان «المپیک زمستانی سوشی» (۲۰۱۴) را برهم خواهند ریخت. امر گریزناپذیر این است که جهانی‌شدن، نیویورک را همسایه کابل کرده است. اولریش بک به زبانی گزنده می‌گوید: ویژگی عصر جهانی این است که به جای کالای جدید، همواره خطرات جدید را ارزانی ما کرده است. پس جهانی‌شدن از یک سو می‌تواند مبلّغ همگونی و ادغام ارزشی باشد، اما اسباب تنوع، واگرایی و رستاخیز فرهنگی را به شکل گسترش خشونت‌ها ایجاد کند. وضعیتی که در آن جامعه یا فرهنگی بر همتایی شیوه‌ها، اعمال و اندیشه‌های گروه خود تأکید می‌گذارد. در این شرایط التقاط‌گرایی ذهنی، می‌توان در هر لحظه

وضعیت، گرفتاری و یا مخمصه‌ای را یافت که در آن، اهداف و مقاصد و تعاریف و تأثیرهای معارض و رقیب، گرایش‌ها و نیروهای اجتماعی و فکری گوناگون همگرایی و تصادم پیدا می‌کنند.

پس نظم دوم پیشگویی وحشتناک، آن عبارت معروف ییتس است که گفته بود: «اصل و مرکزی باقی نخواهد ماند» (یتمن، ۱۳۸۱، ص ۱۹). داریوش شایگان در کتاب *افسون‌زدگی* جدید این وضعیت ناشی از آشفتگی چندگانگی فرهنگی را با عنوان «همزمانی همه سطوح آگاهی (شایگان، ۱۳۸۰، ص ۱۴) معادل گرفته است؛ چنانکه همه نوع آگاهی فرصت خودنمایی یافته‌اند؛ از آگاهی عصر نوسنگی تا آگاهی عصر اطلاعات و عصر جهانی‌شدن. از آنجا که حقایق عظیم متافیزیک که بیشتر بنیاد هستی‌شناسی پیشین بوده‌اند، بی‌اعتبار شده است؛ اکنون هستی در هم شکسته، به فرآیندهایی بی‌پایان از تفسیرهای گوناگون تبدیل می‌شود. از این پس، هر فرهنگی صلاحیت این را پیدا می‌کند تا جنبه‌های مختلف وجود را بر مبنای ارزش‌های قوم و زبان و جامعه و البته ذهنیت خویش تأویل و بازسازی کند. امروزه شاهدیم چگونه «شور و عظم تاریخ بشری» (راولز، ۱۳۹۰، ص ۱۵) از شاخ آفریقا (جیبوتی، اتیوپی، سومالی) تا شرق آسیا (هند، پاکستان) از قلب خاورمیانه (مصر، عراق و سوریه) تا شبه جزیره بالکان و جمهوری‌های تازه استقلال‌یافته شوروی سابق جنبش‌های قوم‌گرای افراطی فرصت عمل یافته‌اند.

در حقیقت متناظر با آن تغییرها، از طریق اعمال خشونت تصورات خود را ثابت می‌کنند. شایگان می‌نویسد: «در این وضعیت ما در هر لحظه شاهد خشونت پست مدرن ناشی از برخورد گفتارهای فرهنگی خواهیم بود که بر محور هویت‌خواهی شکل می‌گیرد و چنان ناآرام و بی‌تاب‌اند که ممکن است به نوعی شانتاژ هویت‌طلبانه تبدیل شوند (شایگان، ۱۳۸۰، ص ۵۷). یا به تعبیر استوارت هال، هویت به جشنواره‌ای متحرک بدل می‌شود (هال، ۱۳۸۶، ص ۳۶). ایان باربر با استناد به اندیشه پست‌مدرنی «پایان روایت اعظم» به‌خصوص در عرصه ارزش‌ها و هنجارها، عصر جهانی را درگیری قبیله‌گرایی و جهان‌گرایی توصیف می‌کند. از دید او این دو اصل به نحوی اجتناب‌ناپذیر در تنش با یکدیگرند: «جهان مک دونالدی همگون‌ساز، در برابر جهان جهادی فرایند خاص‌گرایی لبنانی‌ساز» (رابرتسون، ۱۳۸۸، ص ۲۳۱). در این وضعیت به قول رابرتسون شرایط و بستر برای شکل‌گیری فلسفه‌های سیاسی «ایدئولوژی خانه» فراهم می‌شود که گاه با هم‌رأیی جریان‌های اومانستی بازسازی هویت گذشته، چه بسا جهان را ترسناک می‌سازد. بحث این بخش نشان می‌دهد که چگونه تناسبی خاص میان نسبی‌گرایی

نظری پساساختارگرایانه و پسامدرن با تکررگرایي اجتماعی فرهنگی نظم دوم جهانی وجود دارد که در نهایت بستر را برای بهره‌گیری از هر روش و وسیله غیرعقلی از جمله خشونت هموار می‌کند. اینها همان خطرات و پیامدهای دو تلقی از عصر جهانی به معنای نظم اول و نظم دوم هستند که به قول جان گری، چالشی جدی در مقابل نظم ایده‌آل آینده است: «دنیای کشمکش‌های متوالی ناشی از فایده‌جویی اقتصادی، توأم با قوم‌گرایی یا بنیادگرایی حاصل از تکثیر هویت‌ها (نظم دوم)» (گری، ۱۳۸۱، ص ۱۶۵).

### پ) نظم سوم جهانی

درک این واقعیت که آن وجه از فلسفه سیاسی تبیین‌کننده زندگی نیک و اخلاقی در عصر جهانی‌شدن‌ها، نمی‌تواند فارق از ارزش‌های بنیادین یا خیرهای اصلی باشد، نقطه عزیمت این نوشتار بود. چنان‌که بحث و استدلال‌های دو بخش پیشین نشان دادند، دو تلقی از عصر جهانی یکی به معنای نظم اول (جهانی شدن با تعریف اقتصادی - فنی) و دیگری نظم دوم (جهانی‌شدن با تعریف کثرت‌گرایی موقعیت پسامدرن) با نظریه‌های سیاسی مدافع خود بنا به دلایلی ناتوان از ارائه تصویری از یک زندگی عادلانه و اخلاقی بوده و اساساً در برابر چالش‌های فراروی یا بی‌تفاوت هستند یا در تشدید مصائب و مشکلات موجود می‌کوشند. در سال‌های اخیر فرانسیس فوکویاما و یورگن هابرماس، اولریش بک و آنتونی گیدنز ذیل دغدغه‌های عدالت راولزی، جدا از نقد اقتصادی، نقدهایی انسان‌شناختی نیز بر پیامدهای نظم اول و نظم دوم مطرح کرده‌اند: انسان نظم اول (انسان اقتصادی یا محصول فناوری ژنتیک) و انسان سیار-جهش یافته نظم دوم. انسان نظم اول موجودی در کالبد صرف فایده‌طلبی و سترون است که تنها با دغدغه‌های آزادی منفی در پی دفع و رفع موانع و رسیدن به برتری اقتصادی است. به قول لوکاچ در کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی، سازوکارهای اقتصادی سرمایه‌داری موجب آن می‌شوند که ماهیت روابط میان افراد به روابط میان اشیایی فروکاسته شود که به‌واسطه بازار تنظیم می‌شوند (کالینیکوس، ۱۳۸۲، ص ۱۶۳). عقل نیز در تنگنای مقتضیات عقل ابزاری قرار می‌گیرد و از کنش ارتباطی در می‌ماند. به کلام هابرماس، انسان نظم اول تنها به عمل ابزاری و راهبردی که در آن فرد شناسنده در روابط با محیط مادی یا اجتماعی که به مثابه عینیتی بیگانه تصور می‌شود؛ اهداف فایده‌جویانه را دنبال می‌کند. به همین ترتیب، انسان سیار-جهش یافته نظم دوم خود را در خلاء جهان‌ها و افکار متکثر رها کرده و یا تنها به سنگرگاه "هویت خاص" خود می‌چسبید.

نظم سوم جهانی ریشه در اندیشه در هم فشردگی جهان و تعامل اقتصادی و سیاسی و همچنین اخلاق مسئولیت جهانی دارد این نظم تلاش برای تمرین اخلاق جهانی شدن است. به تعبیر کارل اتو آپل این مفهوم از جهان‌وطنی را باید نظم دیگر جهانی شدن نامید که در نوعی جامعه مدنی جهانی تجلی یافته است (Apel, 2000, pp.137-155). نیروی مخالف در نظم اول جهانی شدن را باید نیروهای اقتصادی و تکنولوژیک دانست؛ حال آنکه نیروی عمده در برابر نظم دوم را تکثرگرایی و نسبی شدن ارزش‌ها تشکیل می‌دهد. اندیشه نظم سوم جهانی (لیبرالیسم مبتنی بر اخلاق) در قالب جهان وطن‌گرایی با پشتوانه‌ای که از فلسفه سیاسی هنجاری امثال هابرماس - راولز می‌گیرد، در حال تبدیل شدن به نیروی مهم در جهان در قالب فرهنگ، پیوندهای مدنی، جوامع فراملی و فناوری‌هاست (دلانتی، ۱۳۸۸، ص ۲۹۸). به قول دیوید سینگر به نظر می‌رسد تغییرات جهانی آب و هوا که امروزه از نظر علمی نیز مسلم شده است، سرنوشت همه ساکنان زمین را به هم مربوط کرده است: «همه انسان‌ها در جوی واحد زندگی می‌کنند، آب اقیانوس‌ها به هم مرتبط است و اکوسیستم کره زمین به مثابه سیستمی پیچیده و درهم تنیده با سرعتی بی‌سابقه در حال تغییر است. به‌گونه‌ای که بشریت در حال عبور از زندگی در جهان‌های گوناگون به مرحله جدید زندگی در جهان واحد است» (سینگر، ۱۳۸۸، ص ۱۰).

لازمه فهم و نهادینه ساختن چنین نظم جهانی چنان‌که سینگر می‌گوید، نوعی رویکرد جدید به اخلاق سیاسی است که در این نوشتار در چارچوب تصویری از فلسفه هنجاری مدعی است که می‌توان از اصول مورد حمایت منافع تمام انسان‌ها و نه یک گروه خاص حمایت کرد. برای مثال این وجه از پردازش نظریه سیاسی در اندیشه جان راولز، در چارچوب جست‌وجو برای «وجدان مشترک» و یا در آرای هابرماس در قالب «قدرت استدلال بهتر» یا عدالت مبتنی بر قانون، رهگیری شده است. جدا از بحث‌های نظری در حمایت از این رویکرد که از سوی گودوین، سینگر، جوزف رز، ویل کیملیکا، اسولیوان و برخی دیگر مطرح شده است، آنچه که بحث‌های امثال راولز و هابرماس را قوت می‌بخشد، همانا تلاش‌های نهادهای بین‌المللی و سازمان‌های غیرانتفاعی و تلاش برخی سیاست‌مداران در نشست‌هایی چون مجمع جهانی «داوس» است که نگرانی از خطرات جهانی مثل بیماری‌های جدید، جنگ داخلی و تروریسم را مبنایی برای نظرورزی‌های تازه قرار داده‌اند. چنانکه گفته شد، آن فلسفه سیاسی هنجاری که می‌تواند اندیشه‌های نظم سوم جهانی را به خوبی نمایندگی کند، صورتی اصلاح‌شده از

بنیان‌های لیبرالیسم کلاسیک است که با رهیافت هنجاری انتقادی به صورت بارز در اندیشه‌های راولز و هابرماس بروز یافته است.

به طور کلی نظریه سیاسی نظم سوم جهانی دارای دو وجه یا مرحله است: نخست، آگاهی کسب معرفت از وضعیت یا بستر اجتماعی به طور کل. به این منظور در دو بخش پیشین این مقاله، با ارائه دو قرائت از دو صورت جهانی‌شدن اول و دوم نشان دادیم که چگونه قلمروی حیات جمعی یا جهان زندگی مشترک انسان‌ها، به تعبیر هابرماس تحت کنترل نظام "سلطه سیستم" قرار گرفته است. برای مثال، نظم اول جهانی که گستره جهانی‌شدن اقتصادی-تکنولوژیک بود، به ما می‌گوید: «بزرگ بهتر است»<sup>(۵)</sup> (فرگوسن، ۱۳۸۸، ص ۸۴). هابرماس در کتاب *آینده سرشت انسان* در اشاره به خطرات پیوند دو حوزه اقتصاد و تکنیک می‌نویسد: «آنچه امروز در برابر بستری از نئولیبرالیسم در حال بازگشت است، پیوند خطرناک داروینیسیم و ایدئولوژی تجارت آزاد است» (هابرماس، ۱۳۸۴، ص ۳۷). به تعبیر دقیق‌تر، سیستم در نظم اول جهانی، جهان را مستعمره خود کرده است. بدین‌سان پول و قدرت، موضوعات و مسائل را براساس شرایط فایده‌جویانه خود تعریف می‌کنند و در مقابل برای عرصه کنش و ارتباط، محدودیت ایجاد می‌کنند.

از سوی دیگر، در نظم دوم جهانی شدن هم که با خصلت‌های نسبی‌گرایی پسامدرن مدام بازتولید می‌شود، نوعی نسبی‌گرایی اخلاقی و ارزشی به شیوه‌ای متناظر با مبانی فلسفه سیاسی و اجتماعی متفکران این پارادایم گفته می‌شود که اساساً هیچ بنیان یا اخلاقیات جهان‌شمول قابل اتکاء نیست. هابرماس که از این گروه با عنوان محافظه‌کاران جوان نام می‌برد؛ بر آن است تفکر نسبی‌گرایی پسامدرن نه تنها نفس عینی‌شده خودآگاه را رد می‌کند؛ بلکه همچنین هرگونه تصویری از ذهنیت اخلاقی را نفی می‌کند. بدین‌سان این نحله (نظم دوم جهانی‌شونده) از همان آغاز هرگونه پراکسیس خودآگاهانه را که می‌تواند حلال مسائلی باشد که فراتجدد شاید به صورت شهودی باز شناخته است، پیشاپیش حذف می‌کند (هولاب، ۱۳۷۵، ص ۲۱۲). هابرماس نگرانی خود را از پیامدهای افسارگسیخته نظم دوم جهانی‌شونده در واکنش به پدیداری انواع جنبش‌های اجتماعی ابراز می‌دارد. چنان‌که ابتدا قاطعانه از چالش این جنبش‌های فرهنگی و ارزشی در برابر عقلانیت ابزاری با توسل به نظم گفتاری "ادعاهای اعتبار" استقبال می‌کند؛ اما به درستی این نگرانی را دارد که کنار زدن عقلانیت ابزاری از سوی این جنبش‌ها ممکن است به طور کلی تا سر حد انصراف از خرد پیش رود. این همان خطری است که گفتمان پست‌مدرن (دریدا، فوکو و دلوز) با تشویق مقاومت نسبی‌گرایانه در برابر تجدد به‌وجود آورده است. در جایی

تری ایگلتون در هم‌رایی با نقد هابرماس بر نسبی‌گرایی پسامدرن می‌گوید: تمرکز باریک معرفت‌شناختی پسامدرن روی زبان، هر چیزی را به گفتمان تقلیل می‌دهد و این امر، پست مدرنیسم را احمقانه و ضد سیاسی جلوه می‌دهد (روسناو، ۱۳۸۱، ص ۲۵۹). از سوی دیگر پسامدرن «دیگ درهم جوشی است که هر چیزی درباره تکه‌ای از آن بگویی، به تریج قبای تکه دیگر برمی‌خورد» (ایگلتون، ۱۳۹۱، ص ۱۸).

اما مرحله دوم رهیافت هنجاری انتقادی متناظر با نظم سوم، رسیدن به اصول و ارائه قواعدی برای عمل انسانی یا آدمیان در ارتباط با یکدیگر است. در این دیدگاه گفته می‌شود با گذار از عصر دو قطبی، دولت‌ها و جامعه بشری دیگر نه با «دشمن»‌ها بلکه با مخاطرات و بیم‌های هر دم فزون مواجه‌اند (موفه، ۱۳۹۱، ص ۶۵) این رهیافت «به عالم زندگی» نگاهی زبانی - تفاهمی و اخلاقی دارد و به تعبیر راولز از تشریح مساعی برخی خیرهای بنیادین مثل آزادی، عدالت و حقوق طبیعی انسان حمایت می‌کند<sup>(۶)</sup>. واقعیت آن است که اگر جامعه جهانی و دل‌مشغولی‌های امروزی چون نشست‌های ژنو ۲ و مجمع جهانی داوس وجود نداشته باشد، به وجود اخلاق جهانی نیز نیازی نبود. بانکی مون، دبیرکل سازمان ملل در حاشیه نشست ژنو تأکید درستی داشت که این گردهمایی گام کوچک، اما مهمی برای دستیابی به صلح و آرامش در سوریه جنگ زده است. (جراید، ۱۳۹۲/۱۱/۴) جهان یک جامعه است، زیرا تمام کسانی که در آن زندگی می‌کنند، دست‌کم به طور طبیعی در خطرات باهم شریک هستند، مانند مخاطراتی که از سلاح کشتار جمعی، فشار محیطی، جهانی‌شدن جرم و جنایت و به هم دوختگی روابط و امکانات اقتصادی به وجود می‌آید. در اینجاست که هابرماس به نوبه خود مرحله دوم نظریه خود را به‌عنوان قرائتی عمل‌گرایانه مطرح می‌کند. به عبارت دیگر او با آگاهی از این مهم که در عصر جهانی ناگزیر از تداوم عمل معطوف به موفقیت یا همان عمل ابزاری و راهبردی است، از توسعه عمل ارتباطی یعنی عملی که عاملان آنها نه از طریق محاسبات خودمحورانه - فایده‌جویانه موفقیت (نظم اول)، بلکه به واسطه اعمال نیل به تفاهم هماهنگ می‌شوند. هابرماس با رویکرد واقعیت‌بودگی - هنجاربودگی اعتراف می‌کند که ممکن است در عصر جهانی که امروز و آینده فراروی ماست، شیوه‌های زندگی افراد چنان متفاوت شود که ما به پایین‌ترین سطح درک مشترک تقلیل پیدا کنیم. با این همه اما «هر چند اجماع ارزشی فراگیر در باب هنجارهای اخلاقی از بین رفته است، ما همچنان در باره داورهای و عقاید اخلاقی - عقلایی می‌توانیم به بحث بپردازیم (کارتر و استوکس، ۱۳۸۶، ص ۱۳۷).



هابرماس یادآوری می‌کند که عصر جهانی جامعه غیرداوطلبانه بر پایه شراکت در خطرات است و به هم تنیدگی اجباری تنها دلیل ما برای نیاز به اخلاق جهانی نیست. اما «حسی دیگر نیز وجود دارد که در آن ارزش اخلاقی برای هر فرد محور امری فضیلت‌های دموکراتیک است و ما را ملزم می‌کند که بر سر پیامدهای اخلاقی این حس از جامعه جهانی اتفاق نظر پیدا کنیم» (هابرماس، ۱۳۸۴، صص ۱۷-۱۶).

پس در این مرحله، جنبه‌هایی از مسائل جامعه بشری وجود دارند که اجتماع و هم‌رأی بودن را برمی‌تابد و این می‌تواند از طریق گفتگو حل شود. گفتگوی پراگماتیستی در فلسفه سیاسی هابرماس و حتی راولز در پی مناسب‌ترین وسیله برای دستیابی به اهداف از پیش تعیین شده است. این دو متفکر در مرحله دوم، خود را مدافع طرحی رویه‌گرایانه معرفی می‌کنند که اصالت را به تحلیل رویه‌های تولید هنجارهای معتبر می‌دهند و نه ذات‌گرایی که بیشتر از طرح‌های فیلسوفان اخلاق و فلسفه‌های عدالت به‌عنوان ضرورت دفاع می‌کند. اما در چارچوب سوسیال دموکراسی مبتنی بر اخلاق جهانی «گفتگوی اخلاقی مستلزم تعیین آن چیزهایی است که منافع برابر همه بشریت را تأمین کند» (کارتر و استوکس، ۱۳۸۶، ص ۱۵۰).

این لیبرالیسم اخلاقی که بازگشتی به اخلاق وظیفه‌گانی نیز به شمار می‌رود، تصریح دارد افراد باید در تعیین، تعریف و تعقیب اهداف خود آزاد باشند، نه اینکه اهداف دیگران بر آنها تحمیل شود. هر چند متفکران این حوزه از یک بینش متکثر از اهداف انسانی در جامعه بزرگ بشری حمایت می‌کنند، اما در عین حال با تعابیر نظم دوم جهانی (نسی‌گرایی ارزشی) هم موافق نیستند؛ چنان‌که تصریح می‌کنند باید برخی «محدودیت‌ها بر رفتار انسانی اعمال شود و این محدودیت‌ها باید شکل حقوق، وظایف یا شایستگی‌ها را به خود بگیرد که جزئی از ذات افراد و اصولاً ابطال‌ناپذیر است. گرچه افراد موجوداتی آزاد و مستقل هستند، اما نباید در نقض آزادی و استقلال دیگران آزاد باشند» (مارش و استوکر، ۱۳۷۸، ص ۵۷). این محدودیت‌های مورد نیاز، مبانی بنیادین و پایه‌ای، اخلاقی - هنجاری فلسفه عصر جهانی را شکل می‌دهد. شاید در قالب نظریه هابرماسی بتوان از آن با عنوان زندگی مبتنی بر عقلانیت، آزادی و عدالت یاد کرد که چند مرحله منطقی دارد: ۱. انسان در مقام موجودی اجتماعی نیازمند کنش متقابل ارتباطی است؛

۲. کنش متقابل ارتباطی از این دست مستلزم تفاهم است؛ ۳. تفاهم مورد نظر منوط به تفهیم زبانی است؛ ۴. تفهیم زبانی مقید به گذراندن فرایند توافق حقیقی و اصیل است؛ ۵. توافق حقیقی و اصیل مستلزم بیرون آمدن موفقیت‌آمیز از دل ادعاهای حاکی از اعتبار است؛ ۶. این

ادعاها نیز از دل وضعیت گفتار آرمانی ناب حاصل می‌شود؛ ۷. این وضعیت گفتاری ناب و آرمانی راه را برای توافق هنجاری فراهم می‌سازد؛ ۸. عناصر کلیدی این هنجارها (خیرهای بنیادین) چیزی جز خیر آزادی و عدالت نیست؛ ۹. با این عناصر کلیدی هنجاری، زندگی انسانی و مبتنی بر مسئولیت اخلاقی می‌شود (نجاتی‌حسینی، ۱۳۸۶، صص ۱۳۲-۱۱۳).

راولز نیز در مرحله دوم، اشتراک نظر زیادی با هابرماس دارد. اهمیتی که نظریه عدالت راولز برای راقم این سطور دارد، از آن نظر است که می‌تواند برخی مشکلات نظریه هابرماس را آنجا که به فرا اخلاقیات فرمالیستی نزدیک می‌شود، با مفاهیم شبه تجربی طبیعت انسانی و جامعه برطرف کند. کالینیکوس با بیان شباهت بنیان هنجارین فلسفه سیاسی این دو تصریح می‌کند که لیبرالیسم مبتنی بر شبیح کانت، همچون "ایده‌آل تنظیمی" عمل می‌کند و همواره همچون شمشیر داموکلس بر بالای سر را به یادمان می‌آورد که در هر صورت و هر تجدید نظر به قیودی پایبند باشیم (کالینیکوس، ۱۳۸۲، ص ۱۸۹). اما در خود نظریه راولز، پرسش مهم این است که چگونه می‌توان بدون داشتن تصویری معین از حیات نیکو و بدون برتر دانستن برخی از غایت‌ها نسبت به برخی دیگر، یک رشته آزادی‌ها و حقوق را بنیادین قلمداد کرد؟ راه حل پیشنهادی او مبتنی بر باورهای کانتی تمایز میان حق و خیر بین چارچوبی از حقوق و آزادی‌های اساسی و مفاهیم خیر است که مردم بر می‌گزینند تا در این محدوده آن را پی‌گیری کنند.

نیک می‌دانیم که راولز با این پشتوانه معرفتی، مفهومی سیاسی و در عین حال هنجارین از عدالت براساس رعایت انصاف ابداع کرده و سازوکاری را شرح داده بود که به اشخاص دارای برداشت‌های اخلاقی کاملاً متفاوت امکان می‌داد در یک ساختار اصلی بر روی همکاری اجتماعی به توافق برسند (راولز، ۱۳۸۷، صص ۳۹-۷). به نظر راقم این سطور او بر آن است پارادوکس "دهکده مک لوهان" را حل کند: مدعاهای حقوق جهانی یکسو و نسبی‌گرایی فرهنگی آزادی انتخاب در سوی دیگر. همچون سده‌های پیش که میشل مونتنی (۱۵۳۳-۱۵۹۲) برای آرمان فضیلت‌های جهان‌شمول با پارادوکس تضادهای عصر خود میان ادعاهای پروتستان‌ها، کاتولیک‌ها و حتی مسلمانان رویاروی بود؛ فلسفه سیاسی راولز نیز نگران عدالت است. مونتنی در زمانه خود بر آن بود که گسترش ساده‌لوحانه «نسبی‌گرایی فرهنگی در تضاد با [اصل] عدالت است (ترنر، ۱۳۸۸، ص ۳۷۱). مونتنی در عصر خود، با خوشبینی و البته کمی تزریق اخلاق لیبرالی از اصولی بنیادین چون انعطاف‌پذیری، بخشایش، اعتدال و گفتگو به جای جنگ سخن گفت. بالطبع فلسفه راولز نیز با کثرت‌گرایی و خطرات چشم‌اندازگرایی در عصر

جهانی روبه‌رو است. او تصریح دارد که اساساً کثرت‌گرایی خصوصیت حاکم بر اجتماعات امروزی یا به زبان نویسنده این مقاله دهکده مک لوهان است، اما راولز ادعا می‌کند سنت برابری‌خواهی لیبرالیسم حتی در عصر جهانی‌شدن‌ها می‌تواند این پارادوکس را کمی تلطیف کند. پس هدف نظریه او مبنای یک مفهوم اخلاقی عملی و نظام‌مند از عدالت، اما با دیدگاهی لیبرالی است که در مقابل نظریه‌های فایده‌گرا از یک سو و همچنین نظریه‌های کثرت‌گرایی منتج به نسبی‌گرایی پست مدرن از سوی دیگر صفا‌رایی می‌کند. برای این کار به قول جان گری در کتاب *لیبرالیسم*، او خود را متکی به فلسفه تاریخ مدرنیته‌ای می‌کند که ریشه در اندیشه امثال هگل، کانت و از بعد پراگماتیستی فلسفه طبیعت‌گرای جان دیویی دارد (گری، ۱۳۸۱، صص ۱۵۵-۱۵۴).

طبق سنت فلسفه تاریخ روشنگری، مدرنیته به دلیل اتکای به عقل، خرد جمعی و اخلاق مدنی رو به پیشرفت است. در عین حال از ایده برابری و احترام یکسان به همه انسان‌ها حمایت می‌کند. از آن زمان روشنگری این امید را به وجود آورد که می‌توان معرفت انباشته شده در هریک از حوزه‌ها را برای سازماندهی رضایت‌بخش‌تر، پربارتر و عقلانی‌تر زندگی روزمره به کار گرفت. پس براین اساس امکان بهبود اشکال زندگی وجود دارد. این سنت فلسفه تاریخ برای امکان شرایط همزیستی مسالمت‌آمیز در کنار فلسفه طبیعت‌گرای جان دیویی در طول تاریخ حیات مدنی نشان داده است همه انسان‌ها خیرهای اولیه یا کالاهای اولیه را طالب هستند: «آزادی‌ها، فرصت‌ها، قدرت‌ها، درآمد و عزت نفس». راولز با تلفیق این دو نحله تلاش می‌کند ضمن نشان دادن پایبندی خود به ارزش‌های لیبرالی کانتی، از چالش‌های عصر پسالیبرالی هم رها شود. لیبرالیسم مبتنی بر اخلاق مسئولیت متناظر با نظم سوم جهانی شدن که در این نوشتار از آن سخن به میان آمد نشان می‌دهد که تعدد مفاهیم «خیر» مطلوب است؛ در عین حال می‌توان در عمل نشان داد که چگونه نظامی از آزادی‌ها می‌تواند این تعدد را به‌گونه‌ای در خود جای دهد که به فواید گوناگونی انسان‌ها در جهان امروز دسترسی داشته باشد (Young 1998, p. 481). به تعبیر دقیق‌تر، راولز امیدوار است با ارائه فلسفه سیاسی مبتنی بر امر مقبول و نه امر کاملاً حقیقی، به همراه مفهومی از عینیت و عقلانیت عمومی چون هابرماس به ما نشان دهد که « چگونه به‌رغم گوناگونی عقلانیت، متحد شویم و به‌رغم اختلاف‌نظرهایمان همراه یکدیگر به تفکر بپردازیم » (بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۲).

## فرجام

مسئله‌ای که در این مقاله مورد واکاوی و پرسش قرار گرفت، ناشی از طرح این موضوع بود که با توجه به اجتناب‌ناپذیری «عصر جهانی» و آینده‌ای که حال از اصل «زندگی در جهانی واحد» سرچشمه می‌گیرد، کدام فلسفه سیاسی می‌تواند کاربردی بهتر برای زندگی نیک و عادلانه در سطح جهانی داشته باشد. به این منظور بر آن شدیم هر نظم جهانی‌شونده را متناظر با دکترین‌های حامی آن مورد بررسی قرار دهیم. نظم اول جهانی یا جهانی شدن با اولویت اقتصادی و دیگری نظم دوم جهانی که همسو با کثرت‌گرایی موقعیت پسامدرن بود، هر یک به دلایلی ناتوان از ارائه تصویری مطلوب از زیست-جهان بودند. نظم نخست با سویه اقتصادی، اساساً رویکردی غیراخلاقی داشت یا دقیق‌تر مبتنی بر اخلاق فایده‌جویی بود. فایده‌گرایی با امعان نظر به اصل انسان‌شناختی هابزی رقابت بر سر منابع کمیاب، ملت‌ها را در برابر هم قرار می‌دهد. از بُعد اخلاقی هنجاری نظم سوم، به نظر می‌رسد در این وضعیت ملت‌ها کمتر راغب باشند تا منافع ملت‌های دیگر را اصلی بنیادین برای هم تلقی کنند.

از سوی دیگر، نظم دوم جهانی نیز محیط فرهنگی را فضای قطعه قطعه به تصور در می‌آورد که در آن ارزش‌ها و عقاید بی‌آنکه نسبتی به هم داشته باشند در پارادایم‌های رقیب قرار می‌گیرند. فلسفه سیاسی متناظر این موقعیت، نسبی‌گرایی معرفتی است. این رویکرد به دلیل جداسازی افراد، گروه‌ها و ملت‌ها از یکدیگر، مانع از آن می‌شود که فراگرد گذار از جمع‌های در خود بسته<sup>۹</sup> به جوامع بزرگ و فراگیر<sup>۱۰</sup> به نحو مناسب به انجام برسد. این امر نه تنها اسباب تفاهم میان اجتماعات بزرگ‌تر را تضعیف می‌کند، بلکه به تشدید نابرابری‌های اجتماعی مدد می‌رساند. تجربه‌های دهه‌های اخیر به‌ویژه پس از سقوط کمونیسم، نشان داده است این عامل در بروز خشونت میان گروه‌ها و افراد در سطح خرد و کلان تأثیری به سزا داشته است.

لاجرم آن فلسفه سیاسی هنجاری - انتقادی که می‌توانست موقعیتی مناسب‌تر در برابر چالش‌های کنونی و آینده داشته باشد؛ متناظر با اندیشه نظم سوم جهانی است که در چارچوب لیبرالیسم مبتنی بر مسئولیت اخلاقی از دفاع بر سر خیرهای بنیادی حمایت می‌کند. این اندیشه تا آنجا که ممکن بود، با آرای جان راولز و هابرماس تقویت شد. چنان‌که دیدیم، هدف هر دو متفکر آن بود که در این زمانه عسرت و معضلات ناشی از نظم اول و دوم، مبنایی از

9. Gemeinschaft

10. Gesellschaft

مفهوم اخلاقی- عملی و نظام‌مند، عدالت را در عرصه عمومی فراخ‌تر تدوین کنند که ضمن التزام به اصول بنیادی مدرنیته، پاسخ‌گوی اجتماعات عصر "پسا"ها نیز باشد. رویکرد هنجاری- انتقادی ایشان یادآوری می‌کند که امکان هر نوع وفاق برآمده از ارتباط در سطح جهانی باید در نهایت بر پایه دلایلی استوار شود که قوانین نیز آنها را حمایت کنند که زیست جهان به مثابه زیست- چارچوب جمعی یا مشترک بین‌ذهنی تلقی شود.

آگاهی بر این مهم دشوار نیست که بدانیم امروزه در عصر جهانی‌شدن‌ها، مشکلات جامعه بشری پیچیده‌تر از آن است که بتوان آنها را تسلیم قواعد نظم اول جهانی یا نظم نسبی‌گرای دوم کرد. اخلاق جهانی می‌خواهد که کشورها خود را عضوی از جامعه‌ای بزرگ‌تر بدانند تا دامنه تعهداتشان از حصار وفاداری‌های فایده‌گرایی مادی یا نسبی‌گرای فرهنگی فراتر رود. به نظر می‌رسد روند حوادث و تحولات پس از یازده سپتامبر تاکنون مؤید این حقیقت است که ما باید به خواسته‌های همه افراد بشر فارغ از نژاد و مذهب یا ملیت آنها احترام بگذاریم و اعتبار مهمی بیش از گذشته برایشان قائل شویم. بی‌تردید این رابطه‌ای دوسویه میان سیاست در داخل و محیط بین‌المللی است. اگر در آداب گفت‌وگو در داخل یک سامان سیاسی ناکارآمدی باشد، انتظار گفت‌وگو با واحدهای ملی متفاوت و گاه متضاد امری محال است (تاجیک، ۱۳۹۲، ص ۹۹). سر آریا یا برلین شهیر که خود در آثار و اندیشه‌هایش از تکرار ارزش‌ها دفاع کرده است؛ بر آن بود تا به واسطه نگرانی از خشونت جهانی، ما انسان‌ها بتوانیم بر چند ارزش بنیادی تفاهم کنیم. اگر بدانیم پاره‌ای از ارزش‌ها مانند احترام به منزلت زندگی، نیکوکاری، عشق و دوست داشتن آزادی و صداقت در طیفی گسترده از نظام‌های اعتقادی و فلسفه‌های سیاسی و اجتماعی مقبولیت دارد؛ می‌توانیم در دل این ملاحظات عمیق فرهنگی برای وصول به اجماع و توافق عقلانی عام، امیدوار باشیم. چنین دنیایی با جهان سرشار از مخاصمه و تنگ‌نظری‌ها خیلی متفاوت است. این همان دنیایی است که جان راولز در کتاب «قانون مردمان» آن را یک «آرمان شهر واقع‌گرایانه» نامید (راولز، ۱۳۹۰، ص ۲۳) که با رویکرد و نگاه هنجاری انتقادی در پی گسترش محدوده ممکنات سیاسی و دیپلماتیک با بهره‌گیری از نظریه‌های ملموس‌تر است.

## پانوشته‌ها

۱. کالین بیرد کتاب مقدمه‌ای بر فلسفه سیاسی (۲۰۰۶) را با بحثی مستوفاً در باب نسبت نظریه و عمل در فلسفه سیاسی آغاز کرده بر آن است با تمرکز بر کلید واژگانی چون عدالت، آزادی، اقتدار و دولت از مدعای خود مبنی بر اهمیت داشتن عمل و کاربردی بودن آن دفاع کند. او معتقد است در دوران جدید نظریه سیاسی نیازمند مشارکت و توجه بیشتر به محیط خود است (Bird, 2006, pp. 2-11).

۲. در چند دهه اخیر آثار زیادی در حوزه فلسفه سیاسی موضوع مرگ یا پایان این دانش را مطرح کرده‌اند، از جمله در یکی از آثار مهم فارسی با عنوان فلسفه سیاسی ویراسته آنتونی کوئینتن این مهم از سوی چند متفکر برجسته فلسفه سیاسی به بحث گذاشته شده است. دیگر منبع کلاسیک و مهم در زمینه مرگ فلسفه سیاسی عبارت‌اند از: (Laslett, 1956, Nelson, 1983).
۳. نویسندگانی چون تری ایکلتون و فردریک جیمسون از ناتوانی نظریه سیاسی مارکسیسم بعد از زوال کمونیسم در دهه ۱۹۹۰ سخن به میان آورده‌اند. در مقابل چپ پست مدرن در دهه اخیر با تفسیر مجدد آرای مارکس در وضعیت جهانی شدن در پی احیای نظریه مذکور و به نوعی ارائه پاسخ به منتقدین چپ برآمده است. برای مثال رک: (نگری وهارت، ۱۳۸۴).
۴. عبارت Global Age را از مارتین آلبرو وام گرفته‌ام. او عصر جهانی را به منزله ورود بشریت به فضای جدید تجاری، عصر انفجار اطلاعات و تعاملات نوین در عرصه قدرت و سیاست قلمداد می‌کند.
۵. مارگری فرگوسن در مقاله اسطوره‌شناسی جهانی شدن این عبارت را در نقد خوشبینی نسبت به آثار و پیامدهای جهانی شدن اقتصادی به کار گرفته است. او می‌نویسد اسطوره "بزرگ بهتر است" به منزله ایدئولوژی سیاسی در خدمت مشی تجارت آزاد به کار گرفته شده است (فرگوسن، ۱۳۸۸، صص ۱۰۳-۷۷).
۶. شانتا لموفه در کتاب «درباره امر سیاسی» دیدگاه‌های امثال هابرماس را به عنوان برداشت پساسیاسی یا ضد سیاسی محکوم کرده، این نگرش‌ها به دلیل در نظر نگرفتن بعد آنتاگونیستی یا مخاصمه‌گرا بیش از حد خوش‌بینانه است (موفه، ۱۳۹۱).

## منابع فارسی

- آرنت، هانا (۱۳۸۸)، *میان گذشته و آینده*، ترجمه سعید مقدم، تهران: نشر اختران.
- اسولیوان، نائل (۱۳۸۸)، *نظریه سیاسی در گذار*، ترجمه حسن آب نیکی، تهران: کویر.
- استوری، جان (۱۳۸۸)، "جهانی شدن و فرهنگ عامه"، ترجمه حسین پاینده، *جهانی شدن*، مجموعه مقالات، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- ایگلتون، تری (۱۳۹۱)، *توهامات پسادرنیسم*، ترجمه مسعود کلبه‌بان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- برگر، پیتر و ساموئل هانتینگتون (۱۳۸۴)، *چند جهانی شدن*، ترجمه علی کمالی و لادن کیانمهر، تهران: روزنه.
- برلین، آیزایا (۱۳۸۷)، *سرشت تلخ بشر*، ترجمه لیلیا سازگار، تهران: ققنوس.
- بهشتی، علیرضا (۱۳۸۰)، *بنیاد نظری سیاست در جوامع چند فرهنگی*، تهران: بقعه.
- پایا، علی (۱۳۸۱)، *گفتگو در جهان واقعی*، تهران: طرح نو.
- ترنر، اس برایان (۱۳۸۸)، *شرق‌شناسی، پست مدرنیسم و جهانی شدن*، ترجمه محمدعلی محمدی، تهران: نشر یادآوران.
- تاجیک، محمدرضا (دی ۱۳۹۲)، "تدبیر یا تدمیر"، در *مهرنامه*، شماره ۳۳.
- ترنر، اس برایان (۱۳۸۸)، "فضیلت جهان‌شمول: در باب دین در عصر جهانی"، ترجمه هاله لاجوردی، در *جهانی شدن*، مجموعه مقالات، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.

دلانتی، ژرار (۱۳۸۸)، "جهان - وطن‌گرایی و خشونت"، ترجمه مازیار اسلامی، در *جهانی‌شدن*، مجموعه مقالات، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.

دالمیر، فرد (۱۳۸۶)، *سیاست مدرن و عمل*، ترجمه مصطفی یونس، تهران: پرسش.

رابرتسون، رولند (۱۳۸۰)، *جهانی‌شدن*، ترجمه کمال پولادی، تهران: ثالث.

رابرتسون، رولند (۱۳۸۸)، "جهان - محلی‌شدن" ترجمه مراد فرهادپور، در *جهانی‌شدن*، مجموعه مقالات، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.

راولز، جان (۱۳۸۳)، *عدالت به مثابه انصاف*، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: ققنوس.

روالز، جان (۱۳۹۰)، *قانون مردمان*، ترجمه جعفر محسنی، تهران: ققنوس.

روسناثو، پائولین (۱۳۸۱)، *پست مدرنیسم و علوم اجتماعی*، ترجمه محمدحسین کاظم‌زاده، تهران: نشر آتیه.

ساندل، مایکل (۱۳۷۳)، *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ترجمه احمد تدین، تهران: علمی فرهنگی.

سینگر، پیتر (۱۳۸۸)، *یک جهان: اخلاق جهانی‌شدن*، ترجمه محمد آزاده، تهران: نشر نی.

شایگان، داریوش (۱۳۸۰)، *افسون‌زدگی جدید*، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: فرزانه روز.

شایگان، داریوش (دی ۱۳۹۲)، "کیخسرو سیاه"، در *مهرنامه*، شماره ۳۳.

فرای، گرگ و جاسینتا آوهیگن (۱۳۹۰)، *تصویرهای متعارض از سیاست جهان*، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نی.

فرگوسن، مرجری (۱۳۸۸)، "اسطوره‌شناسی جهانی‌شدن" ترجمه فاطمه حسینی، در *جهانی‌شدن*، مجموعه مقالات، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.

فریدمن، توماس (۱۳۸۱)، *جهان مسطح است*، ترجمه احمد عزیزی، تهران: هرمس.

فوکویاما، فرانسیس (۱۳۸۳)، *آینده پسا انسانی*، ترجمه حبیب‌الله فقهی‌نژاد، تهران: روزنامه ایران.

کارتز و استوکس (۱۳۸۶)، *دموکراسی لیبرال و منتقدان آن*، ترجمه حمید رحمانی‌زاده دهکردی، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.

کامپانی، کریستیان (۱۳۸۲)، *فلسفه سیاست در جهان معاصر*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: هرمس.

کالینیکیوس، آکس (۱۳۸۲)، *نقد پست مدرنیسم*، ترجمه اعظم فرهادی، مشهد: نشر نیکا.

گری، جان (۱۳۸۱)، *لیبرالیسم*، ترجمه محمد ساوجی، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت خارجه.

گل محمدی، احمد (۱۳۸۶)، *جهانی‌شدن، فرهنگ و هویت*، تهران: نشر نی.

مارش، دیوید و جری استوکر (۱۳۷۸)، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی، تهران: مطالعات راهبردی.

مارتینز، روبن (۱۳۸۸)، "جهانی‌شدن و علوم اجتماعی"، ترجمه حامد یوسفی، در *جهانی‌شدن*، مجموعه مقالات، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.

منوچهری، عباس (۱۳۸۷)، *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران: سمت.

موفه، شانتال (۱۳۹۱)، *درباره امر سیاسی*، ترجمه منصور انصاری، تهران: رخداد نو.

میلر، دیوید (۱۳۸۷)، *فلسفه سیاسی*، ترجمه بهمن دارالشفاپی، تهران: نشر ماهی.

میلنر، اندرو و جف براویت (۱۳۸۵)، *درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر*، ترجمه جمال محمدی، تهران: ققنوس.

نجاتی حسینی، سید محمود (زمستان و بهار ۱۳۸۶)، "خاستگاه نظریه عدالت"، *فرهنگ و اندیشه*، شماره بیست و یکم.

- هاروی، دیوید (۱۳۸۶)، *نئولیبرالیسم*، ترجمه محمود عبدالله‌زاده، تهران: اختران.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۴)، *مهندسی ژنتیک و آینده سرشت انسان*، ترجمه یحیی امامی، تهران: نقش و نگار.
- هال، استوارت (۱۳۸۶)، *غرب و بقیه*، ترجمه محمود متحد، تهران: آگه.
- هلد، دیوید و آنتونی مک‌گرو (۱۳۸۲)، *جهانی‌شدن و مخالفان آن*، ترجمه مسعود کرباسیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- هولاب، رابرت (۱۳۷۵)، *یورگن هابرماس نقد در حوزه عمومی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- یتمن، آنا (۱۳۸۱)، *تجدیدنظری‌های فرامدرنی در سیاست*، ترجمه مریم وتر، تهران: کویر.

## منابع لاتین

- Adorno, Theodor (1978), *Manima Moralia*, trans. E.F.N. Jephcott, New York: Verso.
- Apel, Otto (2000), Globalization and The Need for Universal Ethics, *European Journal of Social Theory*, No 3, pp.137-155.
- Ball, Trans (1995), *Reappraising Political Theory*, Oxford: Charendon prees.
- Barber, Benjamin (2008), "Jihad vs. MacWorld" in *The Globalization Reader*, London: Blackwell.
- Bird, Colin (2006), *An Intodauction to Political Philosophy*, Cambridge University prees.
- Gray, John (1995), *Isaiah Berlin*, Princeton: Princeton Press.
- Kymlicka, Will (1997), *Multicultural Citizenship*, London: Oxford.
- Laslett, Peter (1956), *Introduction to Philosophy*, Politics and Society, New York: Macmillan.
- Lechner, J. Frank and John Boli, (2008), *The Globalization Reader*, London: Blackwell.
- MacIntyre, Alasdair (1981), *After Virtue*, London: Routledge.
- Parikh, Bikhu (1998), "Political Theory; Tradition in Political Philosophy" in *A new Handbook of Political Science*, London: Oxford.
- Pogge, Thomas (1989), *Realizing Rawls*, Ithaca: Cornell University Press.
- Robertson, Roland (2008), "Globalization as a Problem", in Lechner and Boli, *The Globalization Reader* London: Blackwell Publishing.
- Rush, Fred (2005), *Critical Theory*, Cambridge University Press.
- Sen, Amartya (2008), "How to Judge Globalization" in Lechner and Boli, *The Globalization Reader*, London: Blackwell.
- Young, Marion (1998), *Political Theory: An Overview*, London: Oxford.