فصلنامه علمی ـ پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی
سال دوازدهم، بهار ۱۳۹۴، شماره ۴۰
صفحات ۴۸ ـ ۲۷

ISLAMIC REVOLUTION STUDIES
A Quarterly Scientific ـ Research Journal
Vol. 12, Spring 2015, No 40

چشم‌انداز رهایی بشر در نظریه اسلامی و نظریه انتقادی روابط بین‌الملل: رویکردی تطبیقی

روح‌الأمین سعیدی*

چکیده

مقاله حاضر به بررسی تطبیقی چشم‌انداز رهایی بشر در نظریه اسلامی و نظریه انتقادی روابط بین‌الملل می‌پردازد. نگارنده از رهگذر مقایسه اصول فرانظری و مباحث محتوایی نظریه اسلامی و نظریه انتقادی روابط بین‌الملل می‌خواهد دریابد چه نقاط قرابت و افتراقی میان این دو رویکرد نظری در خصوص آرمان رهایی بشر وجود دارد. در پاسخ به پرسش اصلی مقاله، مدعای نگارنده این است که هرچند نظریه اسلامی و نظریه انتقادی، هر دو آرمان رهایی بشر را در کانون توجه خویش قرار داده‌اند، لکن برداشت و تعریفشان از آن اساساً مغایر است و چشم‌انداز رهایی را به گونه‌ای متفاوت ترسیم می‌کنند که ریشه اصلی این مغایرت و تفاوت را باید در سطح فرانظری و در اختلافات بنیادین هستی‌شناختی آنها سراغ گرفت.

واژگان کلیدی

نظریه انتقادی، نظریه اسلامی، فرانظریه، هستی‌شناسی، رهایی‌بخشی، کارگزاری انقلاب.

مقدمه

«نظریه اسلامی روابط بین‌الملل» به عنوان مجموعه‌ای سازمان‌یافته از گزاره‌های مبتنی بر آموزه‌ها و معارف اسلامی که دیدگاه مشخصی را درباره نظام بین‌الملل و نحوه عملکرد آن ارائه می‌کند، چندی است توسط برخی از دانشمندان ایرانی روابط بین‌الملل ظهور یافته و کتب و مقالات متعددی پیرامون آن به رشته تحریر درآمده است. البته این نظریه هنوز در آغاز راه به سر می‌برد و تا تبدیل به یک نظریه منسجم علمی برای

*. دکترای روابط بین‌الملل از دانشگاه تهران. rooholaminsaeidi@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۹۳/۷/۱۰ تاریخ پذیرش: ۹۳/۹/۱۰

تبیین، فهم و تفسیر نظام بین‌الملل و ارائه تجویزاتی برای تغییر آن و استقرار نظم کمال مطلوب، مسیری طولانی را پیش‌رو دارد. در عرصه دانش روابط بین‌الملل شاید نزدیک‌ترین نظریه به این رویکرد نوین اسلامی، نظریه انتقادی باشد؛ به نحوی که می‌شود نقاط قرابت فراوانی را میان اهداف، دغدغه‌ها و آرمان‌های آنها سراغ گرفت. برای مثال هر دو نظریه آرمان رهایی بشر از وضع ظالمانه و ناعادلانه موجود را در کانون توجه خویش قرار می‌دهند. البته این هرگز به معنای مشابهت کامل نیست، بلکه تفاوت‌های بنیادینی نیز به‌ویژه در مواضع فرانظری طرفین وجود دارد. لذا انجام بررسی‌های تطبیقی در این خصوص بدون تردید بسیار سودمند خواهد بود و می‌تواند در راستای انسجام‌بخشی به آموزه‌های بین‌المللی اسلام در قالب یک نظریه بومیِ قابل دفاع از لحاظ علمی مثمر ثمر باشد.

در خصوص پژوهش‌های انجام شده در این رابطه می‌توان به چند مقاله قابل استناد اشاره کرد: مقاله «انقلاب اسلامی ایران، نظام بین‌الملل و نظریه انتقادی» تألیف عنایت‌الله یزدانی و دیگران، از نظریه انتقادی برای بررسی تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر تغییرات سطوح داخلی و بین‌المللی بهره گرفته است. نگارندگان این مقاله به دلیل توجه نظریه انتقادی به پدیده تغییر در نظام بین‌الملل، انقلاب اسلامی را به عنوان یک حرکت ساختارشکن و طالب تغییر، مورد مناسبی برای بررسی در قالب نظریه انتقادی دانسته‌اند. (یزدانی و دیگران، ۱۳۹۰) همچنین مقاله «عدالت در اندیشه امام خمینی و نظریه انتقادی روابط بین‌الملل» نوشته محمدجعفر جوادی ارجمند و جواد حق‌گو، مقایسه نظرات امام خمینی به عنوان نماد گفتمان الهی در روابط بین‌الملل با آراء اندیشمندان نظریه انتقادی را مدنظر دارد. در این مقاله به بررسی مشابهت‌های موجود در دیدگاه طرفین حول محور موضوع عدالت جهانی و لزوم تحول در نظام بین‌الملل پرداخته شده است. (جوادی ارجمند و حق‌گو، ۱۳۹۰) البته مقاله اول تنها از نظریه انتقادی به عنوان چارچوب نظری برای تحلیل انقلاب اسلامی ایران استفاده نموده و مقاله دوم نیز هرچند رویکرد مقایسه‌ای دارد، لکن صرفاً به مقایسه آراء امام خمینی ـ و نه نظریه اسلامی ـ با انتقادیون، آن هم با تأکید بر مفهوم عدالت اهتمام داشته است.

علاوه بر این دو مقاله که هریک به نوعی مشابهت‌هایی با مقاله حاضر دارند، سه مقاله منتشر شده از سید جلال دهقانی فیروزآبادی در خصوص نظریه اسلامی روابط بین‌الملل نیز برای نگارنده بسیار راهگشا بوده است. مقاله «چگونگی و چیستی نظریه اسلامی روابط بین‌الملل» بیش‌تر به بررسی مسئله امکان یا امتناع ارائه نظریه اسلامی روابط بین‌الملل اختصاص یافته است (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹ الف) و مقاله «مبانی فرانظری نظریه اسلامی روابط بین‌الملل» می‌کوشد تا شالوده‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی نظریه اسلامی روابط بین‌الملل را پایه‌ریزی نماید؛ (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹ ب) مقاله «اسلام و نظریه‌های روابط بین‌الملل: رویکردی فرانظری» هم تلاش دارد تا پس از معرفی و طرح مباحث فرانظری نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، به مقایسه آن با چند نمونه از مهم‌ترین نظریات دانش روابط بین‌الملل ازجمله

نظریه انتقادی بپردازد (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹ ج) که البته این مقایسه‌ها تنها در قالب چند سطر کوتاه انجام شده و لذا طبعاً نمی‌تواند مطالعه تطبیقی عمیق و جامعی باشد.

بنابراین مقاله حاضر با استفاده از پژوهش‌های مذکور و به منظور پر کردن خلأهای موجود در این زمینه، به بررسی تطبیقی مباحث فرانظری و محتوایی نظریه اسلامی و نظریه انتقادی روابط بین‌الملل با تأکید ویژه بر آرمان رهایی بشر می‌پردازد. پرسش اصلی مقاله این است که چه نقاط قرابت و افتراقی میان این دو رویکرد نظری در خصوص آرمان رهایی بشر وجود دارد. در پاسخ به پرسش اصلی مقاله، فرضیه یا مدعای نگارنده از این قرار است که هرچند نظریه اسلامی و نظریه انتقادی از لحاظ ویژگی‌های ماهوی (مانند رویکرد هنجاری، ارزشی و تجویزی) و نیز برخی اهداف و آرمان‌ها، اشتراکات قابل توجهی دارند و هر دو آرمان رهایی بشر را در کانون توجه خویش قرار داده‌اند، لکن برداشت و تعریفشان از آن اساساً مغایر است و چشم‌انداز رهایی را به گونه‌ای متفاوت ترسیم می‌کنند که ریشه اصلی این مغایرت و تفاوت را باید در سطح فرانظری و در اختلافات بنیادین هستی‌شناختی آنها سراغ گرفت.

اختلاف دیدگاه نظریه اسلامی و نظریه انتقادی بر سر موضوعات مبنایی هستی‌شناسی از جمله سرشت واقعیت اجتماعی، امکان حاکم بودن قوانین جهانشمول و لایتغیر بر حیات اجتماعی بشر، نحوه حرکت تاریخ جهان و کارگزار رهایی‌بخشی، لاجرم سبب می‌گردد تا آنها در سطح نظری به برداشت متفاوتی از چیستی و چگونگی تحقق آرمان رهایی بشر نائل آیند و نسخه‌های متفاوتی را برای سیاست جهانی تجویز کنند. مقاله حاضر از نوع بنیادی بوده و از روش مقایسه‌ای بهره می‌گیرد.

این مقاله در سه بخش اصلی به نگارش درآمده است: در بخش نخست نظریه انتقادی و نظریه اسلامی روابط بین‌الملل به اختصار معرفی شده‌اند؛ بخش دوم به بررسی مقایسه‌ای رویکرد هستی‌شناختی آنها در سطح فرانظری اختصاص دارد و در بخش سوم نیز مباحث محتوایی دو نظریه در خصوص آرمان رهایی بشر مورد بحث قرار گرفته و فرضیه نگارنده ـ مبنی بر منبعث بودن تفاوت محتوایی نظریه اسلامی و نظریه انتقادی از اختلافات بنیادین هستی‌شناختی آنها ـ طرح می‌گردد.

نگاهی به نظریه انتقادی و نظریه اسلامی روابط بین‌الملل

۱. نظریه انتقادی روابط بین‌الملل

نظریه انتقادی به معنای مُضیق و اخص آن ـ که در متون انگلیسی برای متمایز شدن از نظریه انتقادی عام با حروف بزرگ[1] نگاشته می‌شود ـ شامل دیدگاه‌های متأثر از مکتب فرانکفورت و گاه نیز دیدگاه‌های وامدار آنتونیو گرامشی[2] در روابط بین‌الملل است. این نظریه ریشه در آراء متفکران مکتب فرانکفورت از جمله ماکس

1. Critical Theory.
2. Antonio Gramsci.

هورکهایمر،[1] تئودور آدورنو[2] و شاید بیش از همه یورگن هابرماس[3] پیرامون نقد تجدد و روشنگری علی‌الخصوص تجلیات معرفتی و فرهنگی آن و یا تلاش برای سوق دوباره تجدد به جانب ابعاد فراموش شده و نیز آراء گرامشی درباره مباحثی چون هژمونی، بلوک تاریخی، جامعه مدنی و نقش روشنفکران دارد. اندیشمندانی مانند رابرت کاکس،[4] استفن گیل،[5] مارک هافمن،[6] ریچارد اشلی[7] و اندرو لینک‌لیتر[8] با اقتباس و بهره‌گیری از آراء متفکران فرانکفورتی و گرامشی برای تبیین مسائل بین‌المللی، نظریه انتقادی روابط بین‌الملل را شکل داده و شاخص‌ترین چهره‌های این رویکرد نظری به شمار می‌آیند. (مشیرزاده، ۱۳۸۶: ۲۱۵ ـ ۲۱۴؛ Devetak, 2005: 137-140)

نظریه انتقادی روابط بین‌الملل از دهه ۱۹۸۰ مطرح گردید و همان‌گونه که از نام آن پیداست، در انتقاد و واکنش به جریان مسلط دانش روابط بین‌الملل ـ دیدگاه‌های نوواقع‌گرایی و نئولیبرالیسم ـ شکل گرفت. اصل انتقادات نظریه انتقادی معطوف به «پروژه روشنگری» بود که در حقیقت شالوده فکری نظریات مسلط روابط بین‌الملل محسوب می‌شد. به باور انتقادیون، تجددگرایی (مدرنیته) و خرد ابزاری برخلاف آرمان‌های عصر روشنگری، نه تنها رهایی و سعادت و بهروزی را برای بشر امروز به ارمغان نیاورده، بلکه با حاکم ساختن نظام‌های سیاسی مدرن مانند لیبرالیسم، مارکسیسم و سوسیال‌دموکراسی، نوعی جدید از برده‌داری و اسارت را به وی تحمیل کرده است که طی قرن بیستم در هیئت فاشیسم، نازیسم و استالینیسم متجلی گردید. لذا لازمه استقرار صلح و امنیت حقیقی در جهان این است که تناقضات بحران‌زا و بی‌ثبات‌سازِ سرمایه‌داری از میان برود و نظام بین‌الملل کنونی که ذاتی استثمارگر و سودمحور دارد و انسان‌ها را به مثابه ابزار می‌انگارد تغییر نماید. (قوام، ۱۳۸۴: ۱۹۲ و ۱۹۶)

نظریه انتقادی به واسطه وام‌گیری از مکتب فرانکفورت و گرامشی ریشه در اندیشه‌های مارکسیسم دارد و یک دیدگاه نومارکسیستی به شمار می‌آید و از این حیث بسیار وابسته به اقتصاد سیاسی بین‌الملل مارکسیستی است. لذا دغدغه اصلی آن آشکار ساختن روابط پنهان و ظالمانه قدرت و سلطه در سیاست و اقتصاد جهانی است که توسط قدرت‌های سیطره‌طلب مانند نظام سرمایه‌داری آمریکا بر کشورهای فقیر جنوب اعمال می‌شود. نظریه انتقادی از یک چشم‌انداز سیاسی و انقلابی، خواستار تغییر وضع موجود جهان و سرنگونی نظام سیاسی و اقتصادی کنونی و استقرار نظامی بدیل به منظور رهایی بشر از این ساختار ناعادلانه حاکم است. (جکسون و سورنسون، ۱۳۸۵: ۲۹۹ ـ ۲۹۷)

---

1. Max Horkheimer.
2. Theodor Adorno.
3. Jurgen Habermas.
4. Robert Cox.
5. Stephen Gill.
6. Mark Hoffman.
7. Richard Ashley.
8. Andrew Linklater.

اندیشمندان انتقادی خود را موظف به نشان دادن آن نیروهای مادی و اجتماعی می‌دانند که مانع از تحقق منافع راستین مردم در یک جهان دستکاری شده می‌گردد. در واقع، آنها می‌خواهند مردم را به سطحی از آگاهی راستین برسانند. (گریفیتس، ۱۳۸۸: ۷۶۳)

نظریه انتقادی، نظم مسلط جهانی را با اتخاذ موضع بازتابی (انعکاسی) نسبت به چارچوب آن زیر سؤال برده و از این طریق ریشه‌ها و مشروعیت نهادهای سیاسی و اجتماعی و شیوه تغییر آنها در گذر زمان را نیز مورد تردید قرار می‌دهد. نظریه انتقادی به تاریخ به مثابه یک فرایند مستمر تغییر می‌نگرد و لذا در پی مشخص کردن این مسئله است که کدام عناصر نظم جهانی، جهانشمول هستند و کدام یک از لحاظ تاریخی ماهیت مشروط و تصادفی دارند. (Griffithsetal, 2008: 60)

۲. نظریه اسلامی روابط بین‌الملل

اصولاً اگر اسلام را به عنوان یک دین ـ یعنی مجموعه‌ای از قوانین و قواعد مربوط به عقاید و اخلاق و اعمال بشر که از سوی خالق نظام تکوین وضع و نازل شده و از ویژگی‌های جهانشمولی، تغییرناپذیری و فطرت‌مداری برخوردار است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۲ ـ ۲۲) ـ در نظر بگیریم، می‌توان از معارف و آموزه‌های اسلامی برای تأسیس یک نظریه مستقل با هدف «توصیف، تبیین، تفهم و تفسیر روابط بین‌الملل موجود و توضیح چگونگی تکوین و تغییر آن و سپس تجویز نظم بین‌المللی مطلوب» (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹ الف: ۱۱۲ ـ ۱۱۱) استفاده کرد که این اقدام طی سال‌های اخیر توسط برخی از پژوهشگران و اساتید ایرانی آغاز شده است. بر این اساس می‌توان نظریه اسلامی روابط بین‌الملل را در چارچوب «رویکرد تکثرگرایی تأسیسی» چنین تعریف کرد: «مجموعه‌ای از گزاره‌های منطقی همساز و مرتبط مبتنی بر پیش‌فرض‌های برگرفته از منابع و معارف اسلامی به روش تجربی، عقلی، شهودی و نقلی که دیدگاه و ایده نظام‌مند و دقیقی را در مورد روابط و نظم بین‌الملل بیان می‌دارد». (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹ الف: ۱۲۹ ـ ۱۲۸)

همچنین می‌توان چند ویژگی ماهوی را برای نظریه اسلامی روابط بین‌الملل به شرح ذیل برشمرد. نظریه اسلامی روابط بین‌الملل:

اولاً یک فراروایت و نظریه کلان است؛ زیرا عام و جهانشمول بوده و در پی تبیین و تفسیر کلیت روابط و نظم بین‌المللی است.

ثانیاً نظریه‌ای نظام‌مند (سیستمیک) است؛ زیرا به چگونگی تعامل واحدهای سیاسی (مانند دولت‌ها) با یکدیگر و یا تأثیر نظام بین‌الملل بر آنها نمی‌پردازد، بلکه مفهومی از نظم جهانی ارائه می‌کند.

ثالثاً تبیینی است؛ زیرا به تبیین پدیده‌های بین‌المللی به عنوان واقعیات قابل شناساییِ خارج از ذهن می‌پردازد.

رابعاً انتقادی است؛ زیرا هدف دگرگون ساختن نظم ناعادلانه موجود و برانداختن روابط ظالمانه سلطه و سرکوب و استکبار و فراتر رفتن از آن به منظور برپایی نظم کمال مطلوب را پی می‌گیرد.

خامساً هنجاری است؛ زیرا به دنبال اجرای اصول، موازین و معیارهای اخلاقی بوده و نظم کمال مطلوب را چنان‌که باید باشد به تصویر می‌کشد.

سادساً تجویزی است؛ زیرا برای رسیدن به وضع آرمانی سعادت‌آمیز، نسخه جهانشمولی را توصیه و تجویز می‌کند.

سابعاً جهان‌وطن‌انگار است؛ زیرا بر پایه جهان‌بینی اسلامی، برای انسان و بشریت اولویت و اصالت قائل می‌شود و به دنبال طراحی و برپایی یک اجتماع اخلاقی جهانی است که از مرزهای دولت‌های ملی فراتر می‌رود و تأمین سعادت تمامی ابناء بشر را تحت لوای حاکمیت جهانی اسلام جستجو می‌کند. (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹ الف: ۱۳۴ ـ ۱۳۱؛ دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹ ب: ۸۷ ـ ۸۶)

۳. مقایسه نظریه انتقادی و نظریه اسلامی از حیث ویژگی‌های ماهوی

همان‌گونه که پیش از این به تفصیل بیان گردید، نظریه انتقادی روابط بین‌الملل ماهیتاً نظریه‌ای تجدیدنظرطلب و منتقد شرایط کنونی نظام جهانی محسوب می‌شود که برخلاف نظریه‌های رهیافت مسلط، از طرح گزاره‌های هنجاری و اخلاقی ابایی ندارد و علاوه بر مطالعه وضع موجود (هست‌ها) به بررسی راه‌های تغییر آن (بایدها) نیز می‌پردازد. نظریه انتقادی، نظم حاکم بر جهان امروز را ظالمانه و ناعادلانه و در خدمت منافع توانگران انگاشته و خواهان مشاهده دگرگونی‌های بنیادین به منظور برپایی یک نظام کمال مطلوب در سایه عدالت، برابری و رهایی از سلطه‌گری است. اندیشمندان انتقادی آرمان‌گرا هستند و در راستای تحقق ایدئال‌های رهایی‌بخش خود نسخه‌های هنجاری تجویز می‌کنند.

حال اگر قرار باشد یک نظریه روابط بین‌الملل برگرفته از آموزه‌های اسلامی تولید و تأسیس گردد، این نظریه نیز چنان‌که گفته شد، قطعاً ماهیت تبیینی، انتقادی، هنجاری و تجویزی خواهد داشت. پس نظریه انتقادی و نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، هر دو انتقادی و هنجاری هستند؛ هر دو منتقد وضع و نظم موجودند و وضعیت کمال مطلوبی را ترسیم می‌کنند که بشریت و جامعه انسانی باید به آن دست یابد؛ هر دو بر رهایی انسان از ساختارهای سلطه تأکید می‌ورزند و هر دو به نقش اخلاق در روابط بین‌الملل توجه دارند. (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹ ج: ۱۲۴) از این لحاظ می‌توان گفت نظریه اسلامی روابط بین‌الملل ماهیتاً قرابت زیادی با نظریه انتقادی دارد.

بررسی رویکرد هستی‌شناختی نظریه انتقادی و نظریه اسلامی روابط بین‌الملل

۱. هستی‌شناسی نظریه انتقادی

هستی‌شناسی در فلسفه به مطالعه ذات یا هستی یک پدیده بدون در نظر گرفتن ویژگی‌های خاص آن اطلاق می‌گردد. اما هستی‌شناسی در علوم اجتماعی به این مسئله می‌پردازد که چه چیزی را می‌توانیم بشناسیم و نیز

اینکه جهان اجتماعی از چه واحدهایی تشکیل یافته است. (Della Porta and Keating, 2008: 353) به بیان دیگر، هستی‌شناسی به ما می‌گوید در جهان اجتماعی چه چیزی وجود دارد، سرشت و جوهره آن چیست و چگونه عمل می‌کند. بنیادی‌ترین پرسش‌هایی که در قلمرو هستی‌شناسی روابط بین‌الملل مطرح می‌شوند عبارتند از اینکه آیا ماهیت جهان اجتماعی مستقل است یا وابسته به برداشت و فهم انسان‌ها؟ سرشت کنشگران اجتماعی چیست؟ و در «مسئله ساختار ـ کارگزار» آیا تقدم و اولویت با ساختار نظام است یا کارگزاران انسانی؟ (مشیرزاده، ۱۳۸۶: ۱۰ ـ ۷)

در پاسخ به پرسش نخست راجع به ماهیت جهان اجتماعی، نظریه انتقادی موضعی مابین موضع اثبات‌گرایی و تفسیرگرایی اتخاذ می‌کند؛ زیرا انتقادیون از یک سو همانند اثبات‌گرایان به وجود واقعیت عینی اذعان دارند لکن این واقعیت را تأثیرپذیر از عوامل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی می‌دانند و از سوی دیگر همچون تفسیری‌ها واقعیت اجتماعی را واقعیتی در حال صیرورت و دگرگونی و خلق شده به صورت اجتماعی می‌پندارند؛ اما برخلاف آنها با خلق معانی در سطوح خُرد و میان‌فردی و پذیرش همه‌گونه نظام معنایی مخالفت می‌ورزند. به زعم انتقادیون، مضامین تاریخی و پایه‌ای در سطح کلان، عوامل شکل‌گیری واقعیت اجتماعی هستند. در نتیجه نظریه انتقادی نه عینیت مطلق اثبات‌گرایی را می‌پذیرد و نه به ورطه شکاکیت، نسبیت و تکثر هستی‌شناختی تفسیرگرایی می‌افتد. در این رابطه روی باسکار[1] معتقد است اصولاً بدون نوعی واقع‌گرایی هستی‌شناختی، پیوند میان علوم و آرمان رهایی بشر به مخاطره خواهد افتاد و نسبی‌گرایی شناختیِ حاصل از آن پیامدی جز نسبی‌گرایی اخلاقی و سیاسی نخواهد داشت. (سید امامی، ۱۳۸۶: ۱۰۰ ـ ۹۸)

نظریه انتقادی به برساختگی حیات اجتماعی باور داشته و آن را محصول رویه‌ها، انگاره‌ها و کنش‌های انسانی از جمله رویه‌های فرهنگی، زبانی و گفتمانی تلقی می‌کند. لذا در حالی‌که اثبات‌گرایان واقعیت اجتماعی را امری طبیعی، مسلم و قطعی می‌انگارند، انتقادیون بر سیالیت، ناپایداری و تغییرپذیری واقعیات به عنوان محصولات تاریخی و اجتماعی تأکید می‌ورزند و در پی کشف راه‌هایی برای تغییر آنها هستند. (مشیرزاده، ۱۳۸۶: ۲۲۰ ـ ۲۱۸) می‌توان گفت واقعیات اجتماعی از منظر نظریه انتقادی، پدیده‌هایی با ماهیت تاریخی، منحصر به فرد و معنادار محسوب می‌شوند و به همین دلیل رابرت کاکس عقیده دارد امر واقع را باید به‌عنوان یک محصول تاریخی و ساخته و پرداخته اذهان سوژه‌های فردی یا جمعیِ انسانی فهم کرد. به زعم وی واقعیت اجتماعی نه امری جاودانه بلکه وابسته به ظرف زمان و مکان است و لذا این انتظار که در حوزه حیات اجتماعی نیز مانند حوزه حیات طبیعی بتوان به قوانین جهانشمول دست یافت قابل پذیرش نیست. (مشیرزاده، ۱۳۸۴ الف: ۲۳۴ ـ ۲۳۳)

در پاسخ به پرسش دوم یا همان چیستی سرشت کنشگران اجتماعی باید گفت از چشم‌انداز نظریه انتقادی، کنشگرانْ ذاتاً اجتماعی هستند و هویت و منافعشان در بستر اجتماع و توسط ساختارهای اجتماعیِ

1. Roy Bhaskar.

بیناذهنی شکل می‌گیرد. ناگفته پیداست این برداشت در مقابل برداشت اثبات‌گرا از سرشت و کنش انسانی قرار دارد؛ زیرا انتقادیون غالب پدیده‌های اجتماعی را کمیت‌ناپذیر می‌دانند. (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۷: ۱۳۰ ـ ۱۲۹)

مهم‌ترین بخش از هستی‌شناسی نظریه انتقادی در پاسخ به پرسش سوم در خصوص رابطه میان ساختار و کارگزار مطرح می‌گردد که می‌توان آن را «هستی‌شناسی اجتماعی رادیکال»[1] نامید. طبق این رویکرد، نباید واقعیات اجتماعی را به محدودیت‌های ساختاری فروکاست بلکه در کنار ساختار نظام، نقش سوژه انسانی در رقم‌زدن واقعیات نیز اهمیت بسزایی دارد. از منظر هستی‌شناسی اجتماعی رادیکال، واقعیت اجتماعی برساخته انسان است و لذا انسان‌ها در جریان بازسازی روابط با جامعه و طبیعت، «خودقوام‌بخش» قلمداد می‌شوند. انتقادیون تأکید بر سوژگی انسان را وامدار آنتونیو گرامشی و وجوه انسان‌گرایانه و تاریخ‌گرایانه آراء او هستند. گرامشی برخلاف ساختارگرایان، تغییر تاریخی را محصول کنش گروهی انسان‌ها تلقی می‌کند. به زعم وی دگرگونی اجتماعی را باید پروسه‌ای انباشتی و دارای پایان باز دانست که منتهای آن از پیش ترسیم شده نیست و الزامی برای رسیدن قطار تاریخ به یک ایستگاه مشخص وجود ندارد. البته چنین نیست که هیچ محدودیت و بستاری در برابر سوژه انسانی نباشد و انسان در بستر تاریخ، فعال مایشاء باشد. بلکه این محدودیت‌ها تصلب و اطلاق ندارند و قابل تغییر هستند. اینجا نقش کارگزاری انسانی در آراء گرامشی پررنگ می‌شود که می‌تواند جریان تاریخ را دگرگون سازد. بنابراین، شاهد هستیم نظریه انتقادی با اصالت دادن به سوژگی انسانی، در مقابل رویکردهای ساختارگرا و جبرگرای جریان مسلط می‌ایستد. (مشیرزاده، ۱۳۸۶: ۲۱۶)

البته باید عنایت داشت که انتقادیون برخلاف تفسیری‌ها در ذهن‌گرایی راه افراط نمی‌پیمایند و بر وجود واقعیت عینیِ خارج از ذهن یکسره خط بطلان نمی‌کشند، بلکه بر قوام متقابل ساختار و کارگزار تأکید می‌ورزند. مارک روپرت[2] در این رابطه معتقد است اعتقاد به کنش متقابلِ ساختار و کارگزار و ساخت اجتماعی واقعیت یکی از شاخصه‌های مباحث پیروان گرامشی در روابط بین‌الملل می‌باشد. به باور گرامشی علی‌رغم اینکه انسان‌ها در جریان تولید واقعیت به گونه‌ای تاریخی تحول می‌یابند، لکن می‌توانند آگاهانه این جریان را هدایت نموده و فرایند شدنِ خود را رقم بزنند. اما نباید فراموش کرد که این نقش‌آفرینی تنها در شرایط خاص تاریخی صورت می‌گیرد. (مشیرزاده، ۱۳۸۴ الف: ۲۲۹)

پس نظریه انتقادی انسان را نه کاملاً تحت تأثیر ساختار می‌داند و نه کاملاً مختار. یعنی همان‌طور که مارکس می‌گفت: مردم سرنوشت خود را رقم می‌زنند اما نه تحت شرایطی که خود انتخاب کرده‌اند. لذا نظریه انتقادی هم محدودیت‌ها و شرایط ساختاری را در نظر می‌گیرد و هم عمل اختیاری کارگزار انسانی را. در نگاه انتقادیون، انسان موجودی ازخودبیگانه در جریان مناسبات اجتماعی است که تحت سلطه خرد ابزاری دچار ازخودبیگانگی شده اما همچنان ظرفیت تغییر اجتماعی را دارد. (سید امامی، ۱۳۸۶: ۱۰۲ ـ ۱۰۱، ۱۰۶)

1. Radical social ontology.
2. Mark Rupert.

می‌توان گفت باور انتقادیون به امکان تغییر شرایط تاریخی، منبعث از ناباوری آنها بـه ایـده «شـیئی‌گـونگی» است که پدیده‌ها و واقعیات اجتماعی را به مثابه اموری طبیعی، ابدی، ثابت و لایتغیر معرفی مـی‌کنـد. نتیجـه قهریِ تاریخی و گذرا دانستن نظامات اجتماعی این اسـت کـه از دیـدگاه نظریـه‌پـردازان انتقـادی «هـیچ راه زندگی‌ای را نمی‌توان به عنوان معیار گرفت و هیچ فرهنگ یا دولت واحـدی نمـی‌توانـد بـه شـکلی مشـروع بنیان‌های هنجاری را برای چنین نظمی تعیین کند». (مشیرزاده، ۱۳۸۴ ب: ۶۰)

۲. هستی‌شناسی نظریه اسلامی

دانستیم که نظریه انتقادی از حیث هستی‌شناسی معتقد به برساخته‌گرایی است. یعنی علی‌رغم اعتقـاد بـه وجـود واقعیت عینی، این واقعیت را تأثیرپذیر از عوامل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی می‌داند و واقعیـت اجتمـاعی را نیـز واقعیتی در حال صیرورت و دگرگونی و خلق شده به صورت اجتماعی می‌پندارد. نظریه انتقادی، حیـات اجتمـاعی را محصول رویه‌ها، انگاره‌ها و کنش‌های انسانی از جمله رویه‌های فرهنگی، زبانی و گفتمانی تلقی می‌کنـد و بـر سیالیت، ناپایداری و تغییرپذیری واقعیات به عنوان محصولات تاریخی و اجتماعی تأکید مـی‌ورزد. امـا در مقابـلْ هستی‌شناسی اسلامی بر اصالت واقعیت استوار است و لذا بیشتر به هستی‌شناسی اثبات‌گرا شباهت دارد. از منظـر اسلام جهان واقعی مستقل از شناخت، ادراکات و تصورات بشر در خـارج از ذهـن وجـود دارد و واقعیـات جهـان بیرونی اعم از طبیعی و اجتماعی را نمی‌توان صرفاً به تصورات و پندارهای ذهنی انسان فروکاست.

تفاوت بنیادین هستی‌شناسی اسلامی با هستی‌شناسی اثبات‌گرا و انتقادی، اعتقاد راسخ به وجود هسـتی‌هـای متافیزیکی است. اسلام، هستی یا «نفس‌الأمر» را صرفاً به جهان مادی منحصر و محدود نمی‌داند بلکـه در کنـار حقایق مادی و فیزیکیِ ملموس و قابل مشاهده، به حقایق متافیزیکیِ ناملموس و مشاهده‌ناپـذیر نیـز توجـه دارد. در هستی‌شناسی اسلامی، نظام خلقت به عنوان نظامی ذاتی تعریف می‌شود که بر مبنای قواعدی قابل کشـف و تبیین عمل می‌کند. همچنین روابط علّی موجود میان پدیده‌های جهان از جمله پدیده‌های بین‌المللی قاعده‌منـد و قانون‌مند است و می‌توان آنها را در قالب تعمیمات و قواعد و قوانین عام و کلی توضیح داد. (دهقانی فیروزآبـادی، ۱۳۸۹ ج: ۵۴ ـ ۵۲)

پس اعتقاد به وجود هستی‌های متافیزیکی و تقسیم کائنات به عالم غیب و عالم شهود یکی از مهم‌تـرین نقاط افتراق نظریه اسلامی روابط بین‌الملل با نظریه انتقادی و حتی نظریه‌های اثبات‌گرا است. اصـولاً اسـلام باورمندی به عالم غیب را اولین خصیصه مؤمنان پرهیزگار می‌داند: «الّذینَ یؤمِنُونَ بِالغَیبِ؛ کسانی که به غیـب ایمان دارند»؛ (بقره / ۳) زیرا بسیاری از موجودات هستی از جملـه ذات حـق‌تعـالی، ملائکـه و ارواح، مـاهیتی کاملاً متافیزیکی و غیرمادی دارند و لذا فروکاستن تمامی هستی به موجـودات مـادیِ مشـاهده‌پـذیر اقـدامی تقلیل‌گرایانه است که تصویر ناقصی از جهان به ما می‌نمایاند.

دومین تفاوت هستی‌شناختی اسلام با نظریه انتقادی در رابطه با اعتقاد یـا عـدم اعتقـاد بـه حـاکم بـودن

قوانین جهانشمول و لایتغیر بر حیات اجتماعی آشکار می‌گردد. واقعیات اجتماعی از منظر نظریه انتقادی پدیده‌هایی با ماهیت تاریخی، منحصر به فرد و معنادار محسوب می‌شوند. به عبارت دیگر، واقعیت اجتماعی نه امری جاودانه بلکه وابسته به ظرف زمان و مکان است و لذا نمی‌توان در حوزه حیات اجتماعی مانند حوزه حیات طبیعی به قوانین جهانشمول دست یافت. اما این ایده در اندیشه اسلامی ابداً قابل پذیرش نیست. اسلام کل نظام خلقت، از جمله نظام اجتماعی را تحت هدایت و مهندسی آگاهانه و هدفمند مبدأ هستی یعنی پروردگار متعال می‌داند و بر وجود قوانین و قواعد فراگیر حاکم بر روابط پدیده‌ها تأکید دارد. این قوانین که از آنها با نام «سنن الهی» یاد می‌شود، جاودانه و تغییرناپذیر هستند و سوژه انسانی هرگز قادر به دگرگون ساختن آنها نیست. چنان‌که در قرآن کریم می‌خوانیم: «فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَ لَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً؛ برای سنت و قانون الهی هرگز جایگزینی نخواهی یافت و هرگز برای سنت الهی تغییری نخواهی یافت». (فاطر / ۴۳)

اسلام همچنین برخلاف باور نظریه انتقادی ـ که معتقد است سرشت بشری ثابت و جوهری نیست و شرایط اجتماعی‌ای که در هر مقطع زمانی وجود دارد به آن شکل می‌دهد ـ فطرت و سرشت انسان‌ها را مصون از هرگونه تغییر و تبدیل قلمداد می‌کند: «فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ؛ پس با گرایش به حق به این دین روی بیاور، (این) فطرت الهی است که خداوند مردم را بر اساس آن آفریده است، برای آفرینش الهی دگرگونی نیست». (روم / ۳۰)

پیامد طبیعیِ باورمندی نظریه انتقادی به متغیر و گذرا بودن نظامات اجتماعی و قوانین و قواعد حاکم بر آنها این است که عملاً هیچ الگوی زندگی را نمی‌توان به عنوان الگوی طراز قلمداد کرد و در فضای متکثر جهانی هیچ فرهنگ یا دولتی حق ندارد هنجارهای جهانشمولی را برای سایرین وضع نماید. ناگفته پیداست که اندیشه اسلامی هرگز با چنین عقیده‌ای موافق نیست. بر مبنای آموزه‌های اسلام، یک مسیر واحد و مشخص برای حیات دنیوی و اخروی بشر از سوی آفریدگار نظام آفرینش به نام «صراط مستقیم» طراحی شده است که همه انسان‌ها موظف به پیمودن آن هستند: «وَ أَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ؛ و تنها مرا بپرستید، که راه مستقیم همین است». (یس / ۶۱) لازمه پیمودن این مسیر نیز زندگی مطابق با الگوی جهانشمول اسلام است و جز این الگوی دیگری مشروع و پذیرفتنی نخواهد بود: «وَ مَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِي الأَخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ؛ و هرکس غیر از اسلام به سراغ دینی دیگر برود، پس هرگز از او قبول نمی‌شود و او در قیامت از زیانکاران خواهد بود». (آل‌عمران / ۸۵) لذا باور به تکثر الگوهای مشروع حیات اجتماعی در نظریه اسلامی روابط بین‌الملل مردود است.

اختلاف دیگر طرفین به بحث بر سر نحوه حرکت جوامع بشری در بستر تاریخ مربوط می‌شود. نظریه انتقادی با تأکید بر سوژگی انسانی، حرکت تاریخ را دارای پایانی مشخص و محدود نمی‌انگارد و نقش کنشگری جمعی انسانی را در رقم زدن دگرگونی تاریخی پررنگ می‌بیند. یعنی تاریخ، فرایندی با انتهای باز و

نامعلوم است و الزامی برای رسیدن به یک نقطه معین نیست. در همین راستا هورکهایمر معتقد بود که هیچ‌گونه ضمانت ساختاری و ضرورت مادی و عینی برای فروپاشی نظام سرمایه‌داری وجود ندارد؛ زیرا انقلاب صرفاً بنا به اراده انقلابیون صورت خواهد گرفت. او و دیگر انتقادیون برخلاف مارکسیست‌های راست‌کیش قانونمندی تاریخی را نفی می‌کنند و سخن گفتن از سیر خطی تاریخ و اجتناب ناپذیر بودن انقلاب را نادرست می‌دانند. به زعم آنان، هیچ ضرورت تاریخی در آینده قابل اثبات نیست و اعتقاد به ضرورت به معنای نادیده گرفتن عنصر اراده بشری است. (بشیریه، ۱۳۸۳: ۱۷۹)

اما اسلام این گونه به تاریخ نمی‌نگرد. اسلام تاریخ را موجودیتی منطقی، قاعده‌مند و هدفدار می‌داند که به سمت و سوی مشخص و از پیش تعیین شده‌ای در حال حرکت است. تاریخ در نظر اسلام، صِرف یک سلسله وقایع از هم گسیخته نیست که در برابر اراده بشری به صورت کلی خاموش و خنثی عمل کند، بلکه روح و هویتی مستقل دارد و قوانین لایتغیری که منبعث از اراده الهی هستند، بر روند حرکت آن و بر سرنوشت جوامع بشری مستقیماً تأثیر می‌گذارند. مطابق با قانون «وراثت ارض»، اراده قاهر الهی بر این امر تعلق گرفته است که در پایان تاریخ، حکمرانی و هژمونی جهانی به بندگان صالح و مستضعف خدا تفویض گردد: «وَ نُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُواْ فِي الأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ؛ و ما اراده کرده‌ایم بر کسانی که در زمین به ضعف و زبونی کشیده شدند، منت گذاریم و آنان را پیشوایان و وارثان (روی زمین) قرار دهیم». (قصص / ۵) قانون مذکور ویژگی حتمی‌الوقوع، جزمی و لایتغیر دارد و لذا سایر نظریه‌های ارائه شده پیرامون فرجام کار جهان را ابطال می‌سازد.

نظریه اسلامی روابط بین‌الملل با اتخاذ چنین رویکردی به تاریخ جوامع بشری، مواجهه دو قطب حق و باطل را روی بُرداری تعریف می کند که به جانب نقطه‌ای از پیش تعیین شده در حال حرکت است. به بیان دیگر، تاریخ به عنوان یک فرایند زنده و قانونمند به گونه‌ای جبری جدال دیرین حق و باطل را چنان پیش می‌برد که نهایتاً به محو و نابودی تدریجی بلوک باطل و مستکبرین و پیروزی بلوک حق منجر گردد. در واقع اگر تاریخ را همچون یک قطار تصور کنیم، از نظرگاه اندیشه اسلامی، این قطار تحت تأثیر قوانین متافیزیکیِ کیهانی بر روی ریلی قرار گرفته است که جزماً آن را به سوی ایستگاه آخر سیر می‌دهد. اسلام ایستگاه آخر را نابودی محتوم همه نیروها و ایدئولوژی‌های الحادی و غلبه اجتناب‌ناپذیر حق‌پرستان و سرانجام، تحقق آرمانشهر اسلامی تحت حاکمیت یک دولت واحد جهانی به رهبری واپسین بازمانده از نسل رهبران الهی می‌داند.

چشم‌انداز رهایی بشر از دیدگاه نظریه انتقادی و نظریه اسلامی

۱. چشم‌انداز رهایی بشر در نظریه انتقادی

به موازات نقد شرایط موجود جهان، توجه به ایدئال رهایی بشر و ترسیم تابلویی از نظام بدیل و کمال مطلوب همواره دغدغه اصلی انتقادیون بوده است. در حقیقت، آنها با ظالمانه و ناعادلانه خواندن نظم حاکم بر محیط بین‌الملل که به دلیل رواج خرد ابزاری و منطق روشنگری موجب استثمار طبقات فرودست می‌شود، خواستار

سرنگونی آن و وقوع یک تحول ساختاری هستند. «کاهش نابرابری‌های جهانی، برقراری عدالت بین‌المللی، احترام به تنوع، تکثر و تفاوت‌ها از نکات مورد توجه نظریه‌پردازان انتقادی در امکانات تحول بین‌المللی است». (مشیرزاده، ۱۳۸۶: ۲۳۹)

البته باید اذعان نمود مفهوم رهایی در نظریه انتقادی چندان خالی از ابهام نیست و انتقادیون هرکدام برداشت خاصی از آن دارند. برای مثال یورگن هابرماس رهایی را معادل نیل به استقلال عقلانی کنش می‌پندارد؛ اندرو لینک‌لیتر آزادی به معنای حاکمیت بر سرنوشت و توانایی ابتکار عمل را از مفهوم رهایی اراده می‌کند. به زعم کن بوث[1] رهایی به منزله خلاص شدن انسان‌ها و ملت‌ها از قیود و بسترهایی است که راه را بر انتخاب و اقدام آزادانه آنها سد می‌کند؛ ریچارد اشلی نیز معتقد است که رهایی را باید آزادی از محدودیت‌های تأیید نشده، مناسبات سلطه و سرکوب و وضعیت ارتباطی و فهم تحریف شده‌ای دانست که بر قابلیت‌های انسان‌ها برای ساختن آگاهانه و آزادانه آینده‌شان چشم می‌بندد. با این حساب می‌توان رهایی را به عنوان کلیدی‌ترین مفهوم نظریه انتقادی، به مثابه آزادی جوامع انسانی از قید سلطه ساختارهای سرکوبگر و زوال بسترهای اجتماعیِ محدودیت‌ساز و موجد بی‌عدالتی و نیز بازتعریف و بازترسیم عدالت و برابری در عرصه روابط بین‌الملل قلمداد کرد. (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۷: ۱۴۲ ـ ۱۴۱)

اما در مورد نحوه ترسیم چشم‌انداز رهایی، وفاقی میان نظریه‌پردازان انتقادی وجود ندارد و می‌شود دو موضع متفاوتِ بدبینی و خوش‌بینی نسبت به امکان تغییر وضع موجود را در مکتوبات آنان سراغ گرفت. از یک سو با متفکران نسل اول مکتب فرانکفورت یعنی هورکهایمر، آدورنو و مارکوزه مواجهیم که ظرفیت پرولتاریا برای آغاز تحرکات انقلابی و ایجاد تغییر رهایی‌بخش را شدیداً به دیده تردید می‌نگریستند و امید چندانی به سرنگونی نظام سرمایه‌داری و استقرار نظام بدیل نداشتند. آنها معتقد بودند دولت‌های سرمایه‌داری توانسته‌اند از طریق اجرای برنامه‌های رفاهی و نیز کنترل هدفمند اذهان توده‌های تحت سلطه توسط صنعت فرهنگ، پتانسیل انقلابی پرولتاریا را تخلیه نموده و از شکل‌گیری جنبش‌های مقاومت جلوگیری نمایند. از همین رو هورکهایمر در کتاب دولت اقتدارطلب ناامیدانه اظهار می‌داشت:

> طبقه کارگر و سازمان‌های آن دیگر نیروی رهایی‌بخش به شمار نمی‌روند؛ زیرا درون ساخت دولت ادغام شده‌اند ... [لذا] در عصر دولت اقتدارطلب هرگونه امید انقلاب از بین رفته است. (بشیریه، ۱۳۸۳: ۱۷۸)

به زعم هورکهایمر و آدورنو، رفاه و مصرف‌گرایی ناشی از اقتصاد جوامع سرمایه‌داری و سطوح کنترل ایدئولوژیک صنایع فرهنگی، این امر را ضمانت می‌کند که طبقه کارگر به طور کامل جذب نظام موجود گردد. اعضای این طبقه به لحاظ مالی تأمین شده‌اند و می‌توانند چیزهایی را که دوست دارند یا تصور می‌کنند

1. Ken Booth.

دوست دارند خریداری نمایند و دیگر هیچ دلیل آگاهانه‌ای برای برانداختن سرمایه‌داری و جایگزینی آن با یک جامعه بی‌طبقه و بدون دولت نداشته باشند. (Strinati, 2005: 54)

اما از سوی دیگر، نسل دوم اندیشمندان مکتب انتقادی که یورگن هابرماس شاخص‌ترین چهره آنان به شمار می‌آید، چشم‌انداز رهایی را روشن‌تر و امیدوارانه‌تر ترسیم می‌کنند و رهایی‌بخشی را در صورت شکل‌گیری اجتماعی با محوریت ارتباطات و گفتگو امکان‌پذیر می‌دانند. کانون مباحث هابرماس این است که امید به جامعه‌ای بهتر در حوزه ارتباطات قرار دارد و مسیر آزادی از طریق «مردم‌سالاری رادیکال» هموار می‌شود. یعنی نظامی که در آن گسترده‌ترین مشارکتِ ممکن نه تنها از طریق کلام بلکه از طریق عمل و شناسایی فعال موانع مشارکت همگانی و غلبه بر آنها به وجود می‌آید. (Hobden and Wyn Jones, 2001: 215)

در حقیقت، هابرماس در مکتوبات خود کوشیده است تا از طریق نظریه‌پردازی درباره ارتباط بیناذهنی میان عقلانیت و مردم‌سالاری و نیز نقش ارتباط و تعامل در ایجاد اجماع عقلانی میان شهروندان، عناصر پیشرونده خِرد را آشکار سازد. وی برخلاف متقدمین مکتب فرانکفورت هنوز از تحقق پتانسیل‌های بشری ناامید نشده و با اتخاذ رویکردی هنجاری معتقد است که جامعه می‌تواند به سمت این هدف به عنوان یک مطلوب جهانی گام بردارد. به زعم وی می‌توان از طریق یادگیریِ اینکه چگونه باید از اصول اخلاقی جهانی برای حل و فصل دعاویِ معارض درباره سازمان زندگی سیاسی و اجتماعی استفاده کرد، به تحول اجتماعی و پیشرفت اخلاقی دست یافت. اصولاً هابرماس و پیروان او می‌خواهند با تلاش برای یافتن راه‌هایی به منظور غلبه بر تفاوت‌ها از طریق اجماع عقلانی بر مبنای استدلال عقلانی، به جانب هدف تحقق پتانسیل‌های بشری عزیمت کنند. (Linklater, 2006: 284-286; Griffithsetal, 2008: 59-61)

علاوه بر هابرماس، اندرو لینک‌لیتر نیز امیدوارانه و خوش‌بینانه به چشم‌انداز رهایی می‌نگرد. لینک‌لیتر معتقد است رهایی‌بخشی در حوزه روابط بین‌الملل باید در قالب توسعه چارچوب‌های اخلاقی یک جامعه سیاسی فهمیده شود. به زعم وی رهایی‌بخشی فرایندی است که در آن مرزهای جغرافیایی دولت‌های حاکم اهمیت اخلاقی و معنوی خود را از دست می‌دهند. لازمه تحقق چنین شرایطی از منظر او ورود به دوران پساوستفالیا و تغییر همه‌جانبه نهادهای حکومتی است؛ به نحوی که شهروندان جوامع سیاسی علاوه بر یکدیگر نسبت به سایر مردم جهان نیز احساس وظیفه و مسئولیت داشته باشند. (Hobden and Wyn Jones, 2001: 215-216)

مسئله اصلی مورد توجه لینک‌لیتر، درون‌گذاری و برون‌گذاری در روابط بین‌الملل است. او طرفدار نظام دولت‌های حاکم نیست؛ زیرا ذاتی مستثنی‌کننده و برون‌گذارنده دارند بلکه در عوض از جامعه بشری حمایت می‌کند. لینک‌لیتر خواستار برساختن اشکال جدید روابط سیاسی بین‌المللی است که بتواند همه انسان‌ها را در سطوح برابر دخیل نماید. از دیدگاه وی مقصود هنجاری نظریه انتقادی همانا تسهیل گسترش جامعه سیاسی و اخلاقی در امور بین‌المللی است. نظریه انتقادی با تأکیدش بر ارتباط عقلانی، مسیری را برای حمایت از

جهان‌گرایی متساهل ـ که بدون انکار و سرکوب تفاوت‌ها و تنوعات فرهنگی، دربرگیرنده و درون‌گذارنده همه موجودیت‌ها است ـ می‌گشاید. (Griffiths et al, 2008: 60-61)

در میانه بدبینی فرانکفورتی‌های نسل اول و خوش‌بینی هابرماس و لینک‌لیتر می‌توان به موضع بینابینی رابرت کاکس اشاره کرد. کاکس همچون مارکس بی‌ثباتی و چالش و شکاف سرمایه‌داری را به دلیل وجود تناقض‌های اجتناب‌ناپذیر پیش‌بینی نموده و بحران‌های اقتصادی را زمینه‌ساز پیدایش جنبش‌های ضد دموکراتیک می‌پندارد. اما با این حال میزان موفقیت این جنبش‌ها را نامعلوم و مبهم تلقی می‌کند. لذا نگرش کاکس به آینده و چشم‌انداز رهایی مانند گرامشی آمیخته‌ای از «بدبینی خرد» و «خوش‌بینی اراده» است. (Hobden and Wyn Jones, 2001: 212) یعنی «کاکس شکل‌گیری ضدهژمونی را تحول نامحتملی در نظام بین‌الملل می‌داند اما آن را کلاً هم نفی نمی‌کند». (مشیرزاده، ۱۳۸۴ ب: ۵۹)

پس مجموعاً می‌شود چنین نتیجه گرفت که نظریه انتقادی دو سیمای خوش‌بین و بدبین دارد. سیمای خوش‌بین آن در نظریه‌های هابرماس (منبعث از آراء کانت) و سیمای بدبین آن در نگرش آدورنو به چشم‌انداز آگاهی اجتماعیِ انتقادی متجلی است. البته به عقیده نیکلاس رنگر[1] اگر نظریه انتقادی روابط بین‌الملل قرار باشد پروژه رهایی را دنبال کند، می‌بایست هم به محرک‌های آرمانشهری نظریه انتقادی و هم به رُویه سیاه آن که در آثار آدورنو ظهور و بروز یافته است توجه داشته باشد. (Peoples, 2009: 16)

۲. چشم‌انداز رهایی بشر در نظریه اسلامی

آرمان رهایی بشر را به جرأت می‌توان مهم‌ترین نقطه اشتراک نظریه اسلامی روابط بین‌الملل با نظریه انتقادی دانست. اسلام هم فرجام کار جهان را رهایی بشر از ساختارهای سلطه مستکبرانه می‌داند تا جایی که در آموزه‌های اسلامی، آخرین بازمانده نسل رهبران الهی که مسئولیت هدایت انقلاب سراسریِ ضد استکباری و تشکیل دولت واحد جهانی را برعهده دارد، با صفت «مُنجی» به معنای رهایی‌دهنده معرفی می‌گردد که زمین را پس از فراگیر شدن ظلم و ستم از عدل و داد پُر خواهد کرد: «الَّذِي يَمْلأُ الأَرْضَ قِسْطاً وَ عَدْلاً كَمَا مُلِئَتْ ظُلْماً وَ جَوْراً». با این حساب هر دو نظریه در پیگیری آرمان رهایی‌بخشی اتفاق‌نظر دارند لکن اختلاف آنها بر سر تعریف رهایی و ارائه نسخه‌های رهایی‌بخش آشکار می‌شود.

همان‌طور که پیش‌تر بیان گردید، نظریه انتقادی رهایی را به معنای خلاصی بشر از قید سلطه ساختارهای سرکوبگرِ محدودیت‌ساز و موجد بی‌عدالتی و نیز حاکم بودن انسان‌ها بر سرنوشت خود و برخورداری آنها از امکان انتخاب و اقدام آزادانه تعریف می‌کند. لذا روح انسان‌مداری (اومانیسم) در زوایای این تعریف موج می‌زند. اما اسلام رهایی بشر را به منزله خلاص شدن او از همه قیود و رقیت‌های حاکمیت‌های غیر الهی ـ که معادل شرک به پروردگار است ـ و نیز پذیرش ولایت و حاکمیت الهی می‌داند:

1. Nicholas Rengger.

أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَ لا نُشْرِکَ بِهِ شَیْئاً وَ لا یَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّنْ دُونِ اللَّهِ. (آل‌عمران / ۶۴)

اینکه جز خداوند را نپرستیم و چیزی را شریک او قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا ارباب نگیرد.

می‌توان گفت «رهایی در نظریه انتقادی به معنای آزادی و خودمختاری مطلق انسان است ولی در اسلام به معنای رهایی از نفس و نفسانیت، خداگونه شدن و رسیدن به تعالی و سعادت این جهان و آن جهان است». (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹ ب: ۱۲۴)

در زمینه نحوه ترسیم چشم‌انداز رهایی و ارائه نسخه‌های رهایی‌بخش به نظر می‌رسد نظریه اسلامی روابط بین‌الملل ظرفیت و غنای بسیار بیش‌تری نسبت به نظریه انتقادی دارد. اصولاً یکی از ضعف‌های عمده‌ای که نظریه انتقادی از آن رنج می‌برد این است که انتقادیون در مقام نقد وضع موجود جهان، بسیار قدرتمندانه عمل می‌کنند و به خوبی لایه‌های پنهان مناسبات نابرابر قدرت و کاستی‌های بنیادین ایدئولوژی مسلط را نمایان می‌سازند لکن به هنگام ارائه بدیل، یا همچون فرانکفورتی‌های نسل اول از امکان تحقق آرمان رهایی کاملاً مأیوس و ناامید هستند و صراحتاً به نداشتن بدیل اذعان دارند و یا مانند هابرماس و لینک‌لیتر، نسخه‌هایشان بسیار آرمانی و دست‌نیافتنی در جهان واقعیات می‌نماید.

فرانکفورتی‌های نسل اول مانند هورکهایمر، آدورنو و مارکوزه، تصویری بسیار تیره و یأس‌آلود از چشم‌انداز رهایی ترسیم می‌کنند و هیچ امیدی به وقوع تغییرات بنیادین ندارند. آنان از اساس معتقدند رسالت نظریه انتقادی فقط به نقد نظام موجود محدود می‌شود نه ترسیم نظام بدیل و لذا اندیشه‌هایشان از حد تخیل و اتوپیا فراتر نمی‌رود. به زعم این اندیشمندان، فرهنگ و ارزش‌های نظام مسلط آن‌چنان در عمق لایه‌های اجتماعی جوامع کنونی رخنه کرده و ریشه دوانیده است که توده‌ها به عنوان کارگزاران انقلاب رهایی‌بخش کاملاً اسیر لذات کاذب و سخیف گردیده و توان تشخیص مصالح راستین خویش را از دست داده‌اند. لذا دیگر فاقد پتانسیل‌های لازم برای کارگزاری تحرکات انقلابی و براندازنده هستند.

اما در مقابل، نظریه اسلامی روابط بین‌الملل چشم‌انداز روشن و امیدوارکننده‌ای از آینده جهان ارائه می‌دهد و سرنگونی نظام سلطه کنونی و برپایی حکومت عدل جهانی را امری اجتناب‌ناپذیر و حتمی‌الوقوع قلمداد می‌کند. باید توجه داشت که اسلام برخلاف نظریه انتقادی، هدایت انقلاب رهایی‌بخش را تماماً به کارگزاری انسان‌ها وانهاده است که با سرگرم شدن آنان به لذات کاذب، همه امید رهایی از بین برود. بلکه رهایی‌بخشی برنامه از پیش تعیین‌شده خداوند به عنوان فعال مایشاء عالم هستی برای فرجام کار جهان محسوب می‌شود و اراده قاهر او پشتوانه اجرای این برنامه است. قطعی بودن حاکمیت بندگان صالح در پایان تاریخ و غلبه جریان حق بنا به خواست خداوند در دو آیه ذیل از قرآن کریم تصریح شده است:

وَ لَقَدْ کَتَبْنَا فِی الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّکْرِ أَنَّ الأَرْضَ یَرِثُهَا عِبَادِیَ الصَّالِحُونَ. (انبیا / ۱۰۵)

و همانا در (کتاب آسمانی) زبور (که) بعد از ذکر، (تورات، نازل شده) نوشتیم که قطعاً بندگان صالح من وارث زمین خواهند شد.
إِنَّ الَّذِينَ يُحَآدُّونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُوْلَئِکَ فِي الأَذَلِّينَ. كَتَبَ اللَّهُ لأَغْلِبَنَّ أَنَاْ وَ رُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ. (مجادله / ۲۱ ـ ۲۰)
همانا کسانی که در برابر خدا و رسولش دشمنی می‌کنند، آنان در زمره خوارترین مردم‌اند. خداوند حکم کرده است که همانا من و پیامبرانم (بر کافران و منافقان) چیره خواهیم شد. همانا خداوند قدرتمند شکست‌ناپذیر است.

گرامشین‌هایی مانند کاکس به تأسی از گرامشی راه مقابله با هژمونی نظام سرمایه‌داری را ایجاد یک بلوک ضدهژمون و یک رهبری فکری و اخلاقی مستقل می‌دانند که قادر باشد با مفاهیم و جهان‌بینی بدیل خود ایدئولوژی طبقه مسلط را به چالش بکشاند. هرچند که کاکس جنبش‌های اجتماعی و نیروهای ضدهژمونیک را کارگزار رهایی و بهترین ابزار برای به چالش کشیدن ترتیبات سیاسی و نهادی مسلط می‌داند، ولیکن او نیز امید چندانی به شکل‌گیری این نیروها در وضع موجود ندارد.

کاکس اذعان می‌کند این پروژه سیاسی ـ اخلاقی مستلزم شکل‌گیری بلوک جدید تاریخی است و لازمه شکل‌گیری این بلوک، مبارزه آگاهانه و برنامه‌ریزی شده است که علاوه بر تسخیر مراکز قدرت باید دارای قدرت ایدئولوژیک، قدرت اقتصادی و استدلال‌های قانع‌کننده باشد. (جوادی ارجمند و حق‌گو، ۱۳۹۰: ۱۰۳)

پس شاید دلیل ناامیدی کاکس هم همین است که جنبش‌های اجتماعی کنونی ظرفیت تولید یک ایدئولوژی و جهان‌بینی بدیل را در مقابل سرمایه‌داری مسلط ندارند.

اما نظریه اسلامی روابط بین‌الملل بر ایدئولوژی و جهان‌بینی بدیلی مبتنی است که به اعتراف بسیاری از صاحبنظران از ظرفیت و توان بالایی برای رقابت با ایدئولوژی سرمایه‌داری و حتی غلبه بر آن برخوردار است. اسلام خود را ایدئولوژی برتر می‌داند و از اراده الهی برای تحقق هژمونی آن بر تمامی ایدئولوژی‌ها علی‌رغم وجود مخالفت‌ها خبر می‌دهد:

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ. (توبه / ۳۳)
او کسی است که پیامبر خود را با هدایت و دین حق فرستاد، تا آن را بر همه دین‌ها پیروز گرداند، هر چند مشرکان ناراحت باشند.

بر همین اساس، اسلام پیروان خود را به قطعی بودن چیرگی‌شان بر جریان کفر و الحاد امیدوار می‌سازد: «وَ لَا تَهِنُواْ وَ لَا تَحْزَنُواْ وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُم مُّؤْمِنِينَ؛ و اگر مؤمن هستید، سستی نکنید و غمگین مباشید که شما برترید». (آل‌عمران / ۱۳۹)

هرچند که هابرماس به امکان رهایی‌بخشی خوش‌بینانه می‌نگرد، اما ایدئال‌هایش بسیار تخیلی و غیرقابل تحقق به نظر می‌رسند. محیط بین‌الملل قدرت‌محورِ کنونی فاصله بسیار فاحشی با وضعیت کلامی آرمانی هابرماسی دارد و چه‌بسا امکان ایجاد چنین وضعیتی به دلیل تداوم حاکمیت مناسبات قدرت از اساس ناممکن باشد. امروزه در سطوح مختلف سیاست بین‌الملل همچنان شاهد غلبه کنش استراتژیک و روابط قدرت‌مدارانه هستیم و هیچ چشم‌انداز روشنی هم برای جایگزینی آن با کنش ارتباطیِ عادلانه پیش روی کنشگران جهانی وجود ندارد. علی‌الخصوص که هابرماس در پی تغییرات انقلابی نیست بلکه نیل به رهایی را در بستر همین نظام اجتماعی موجود از طریق اصلاحات غیرخشونت‌آمیز امکان‌پذیر می‌داند. (Griffiths et al, 2009: 193-194) اما نظریه اسلامی روابط بین‌الملل اگرچه مانند هابرماس به دنبال حاکم ساختن هنجارها و اصول اخلاقی جهانشمول و رسیدن به وضعیت صلح و برابری است، لکن تحقق این آرمان را در نظم کنونی جهان و تحت سیطره مستکبران و ایدئولوژی‌های الحادی ناممکن می‌انگارد. لذا از نگاه اسلام هیچ گریزی از یک انقلاب خشونت‌آمیز و ستیزشی برای براندازی نظام سلطه مستقر نیست و رفع فتنه کنونی و برپایی هژمونی اسلامی تنها در گرو رویارویی و مقابله با جریان استکبار خواهد بود: «وَ قاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ؛ و با آنان (دشمنان) بجنگید تا فتنه‌ای (از کفر و شرک) بر جای نماند و دین، یکسره برای خدا باشد». (انفال / ۳۹)

آراء لینک‌لیتر هم نقصی مشابه نقص آراء هابرماس دارد. ایدئال‌های مورد تأکید او مانند برساختن یک نظام جهانی فرادولتی که از تمامی سوژه‌های انسانی حمایت می‌کند، افول منافع فردی و ظهور و گسترش سخاوت بشری فراتر از مرزهای دولت، شکل‌گیری اجتماع بشریت که همه انسان‌ها وفاداری‌های اولیه خود را بدان معطوف سازند، وسیع کردن دایره درون‌گذاری‌ها و ایجاد موازنه‌ای میان امر خاص و امر عام، برپایی ساختارهای سیاسی جدیدی که به منافع بیرونی‌ها توجه بیش‌تری داشته باشد، حاکمیت نوعی عام‌گرایی در عین احترام به تنوعات و تفاوت‌های فرهنگی، احساس مسئولیت نسبت به همه آحاد بشر، از بین رفتن اهمیت اخلاقی و معنوی مرزهای جغرافیایی و نظایر اینها همگی قابل احترام و بسیار مشابه ایدئال‌های اسلامی هستند. (Griffiths et al, 2009: 201-207) لکن لینک‌لیتر به این مسئله مهم توجه ندارد که تحقق چنین آرمان‌هایی در بستر یک ایدئولوژی انسان‌مدار که از اساس بر شالوده اصالت فرد، اصالت قدرت، اصالت ثروت، اصالت منفعت و اصالت لذت استوار است هرگز امکان‌پذیر نخواهد بود. لذا همچنان شاهد اقبال جوامع غربی به فردگرایی، ملی‌گرایی، نژادگرایی و طبقه‌گرایی هستیم و به نظر می‌رسد که این وضعیت در آینده نیز همچنان تداوم خواهد یافت.

اما نظریه اسلامی روابط بین‌الملل بر گفتمانی مبتنی است که مفاهیمی چون جمع‌گرایی، گذشت و ایثار، مسئولیت متقابل، برابری، انفاق، همزیستی مسالمت‌آمیز، دست‌گیری از محرومان، احسان به همنوع و احترام و فروتنی جزو اصول بنیادین آن محسوب می‌شود. اسلام، تمامی خاص‌گرایی‌ها و برتری‌جویی‌های ناشی از

قدرت، ثروت، ملیت، قومیت، رنگ، نژاد، طبقه و جایگاه اجتماعی را نفی می‌کند و تنها امتیاز ایمان و تقوا (یعنی نزدیکی بیش‌تر به مبدأ هستی) را به عنوان طراز فضیلت و برتری ابناء بشر از یکدیگر قرار می‌دهد: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ؛ همانا گرامی‌ترین شما نزد خدا، با تقواترین شماست». (حجرات / ۱۳) نظام جهانی آرمانی اسلام نظامی فراگیر است که اصالت هیچ‌یک از پدیده‌های صناعی مانند دولت‌ها یا مرزهای جغرافیایی را به رسمیت نمی‌شناسد و فقط بر معیار عقیده تأکید می‌ورزد. یعنی انسان‌ها در هر کجای جهان یا از هر رنگ و نژادی که باشند، در صورت گرویدن به آیین اسلام شهروند دولت جهانی به شمار می‌آیند. بدین ترتیب نظریه اسلامی روابط بین‌الملل می‌تواند داعیه‌دار بالاترین میزان درون‌گذاری در محیط جهانی باشد.

نتیجه

از رهگذر بررسی‌های تطبیقی، این نتیجه به دست آمد که هرچند نظریه انتقادی و نظریه اسلامی روابط بین‌الملل از لحاظ ویژگی‌های ماهوی (مانند رویکرد هنجاری، ارزشی و تجویزی) و نیز اهداف و آرمان‌هایشان (مانند رهایی‌بخشی) اشتراکات قابل‌توجهی دارند، لکن به دلیل مغایرت‌های بنیادین فرانظری در سطح هستی‌شناسی نسخه‌های متفاوتی را برای سیاست جهانی تجویز می‌کنند. ذیلاً این تفاوت‌های ناشی از اختلافات رویکردهای هستی‌شناختی را به صورت مشخص برمی‌شمریم:

۱. از آنجایی که نظریه انتقادی معتقد به هستی‌شناسی انسان‌مدار (اومانیستی) است، رهایی را تنها به منزله خلاصی بشر از قید ساختارهای سلطه و سرکوب و موجد بی‌عدالتی و نیز حاکم بودن انسان‌ها بر سرنوشت خود و برخورداری آنها از امکان انتخاب و اقدام آزادانه تعریف می‌کند اما نظریه اسلامی چون خداوند را در کانون هستی قرار می‌دهد، رهایی را معادل نفی رقیت حاکمیت‌های غیر الهی و پذیرش ولایت و حاکمیت الهی می‌داند.

۲. نظریه انتقادی، هستی را به هستی‌های این‌جهانی (مادی و اجتماعی) فرومی‌کاهد و لذا صرفاً از منظری دنیوی به رهایی می‌نگرد و در پی آزادسازی زندگی دنیوی بشر از محدودیت‌های ظالمانه و سرکوبگرانه است، لکن نظریه اسلامی وجود بُعد ناپیدای هستی (عالم متافیزیک و روحانی) را نیز به رسمیت می‌شناسد و در نتیجه رهایی بشر را نجات او از تمامی موانعی تعریف می‌کند که بر سر راه سعادت او در فرایند مستمر حیات دنیوی و اخروی قرار دارند.

۳. نظریه انتقادی به حاکم بودن قوانین جهانشمول و لایتغیر بر حیات اجتماعی بشر معتقد نیست و لذا رهایی را یک پروژه حتمی‌الوقوع نمی‌پندارد لکن نظریه اسلامی نظام اجتماعی را به تبع کل نظام خلقت کاملاً مهندسی شده می‌داند که تحت تأثیر قوانین یا سنن الهی در مسیر مشخصی به سوی تحقق قهری پروژه رهایی سیر می‌کند.

۴. نظریه انتقادی با استناد به برساخته‌گرایی هستی‌شناختی و به دلیل سیال و تاریخی دانستن پدیده‌های اجتماعی، منکر امکان وضع قوانین اجتماعیِ فرازمانی و فرامکانی است و در نتیجه هیچ الگوی زندگی رهایی‌بخش را به عنوان الگوی طراز معرفی نمی‌کند اما نظریه اسلامی در پی تجویز الگوی زندگیِ برتر و جهانشمول خود بوده و اساساً رهایی بشر و نیل او به سعادت را تنها در صورت تأسیس مدینه فاضله الهی تحت لوای حاکمیت جهانی اسلام امکان‌پذیر می‌داند.

۵. نظریه انتقادی با اتخاذ رویکرد انسان‌گرایانه و اصالت دادن به نقش سوژه انسانی، هیچ سیر خطی ثابت و از پیش معینی را برای تاریخ جهان و وقوع محتوم انقلاب رهایی‌بخش متصور نیست و تاریخ را فرایندی با پایان باز می‌پندارد که تحولات آن تنها در نتیجه کنشگری جمعی نیروهای اجتماعی رقم می‌خورد. از همین رو نظریه‌پردازان انتقادی با مشاهده وضعیت کنونی نیروهای اجتماعی به عنوان یگانه کارگزاران رهایی، امید خود را به دگرگونی نظم ظالمانه جهان از دست می‌دهند و چشم‌انداز رهایی را بسیار یأس‌آلود به تصویر می‌کشند. لکن نظریه اسلامی رویکردی جبرگرایانه به فرایند حرکت تاریخ دارد و فرجام آن را مشخص و محتوم می‌انگارد و علی‌رغم مؤثر دانستن نقش اراده بشری در فرایند تحولات تاریخی، نهایتاً اراده الهی را قاهر قلمداد می‌کند و در نتیجه، نگاه روشن و امیدوارانه‌ای به تحقق پروژه رهایی به عنوان برهه‌ای قطعی از سرنوشت جهان دارد.

منابع و مآخذ

۱. *قرآن کریم*.

۲. بشیریه، حسین، ۱۳۸۳، ***تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*** (اندیشه‌های مارکسیستی)، تهران، نشر نی.

۳. جکسون، رابرت و سورنسون، گئورگ، ۱۳۸۵، ***درآمدی بر روابط بین‌الملل***، ترجمه مهدی ذاکریان و دیگران، تهران، نشر میزان.

٤. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، ***روابط بین‌الملل در اسلام***، قم، مرکز نشر اسراء.

۵. جوادی ارجمند، محمدجعفر و حق‌گو، جواد، ۱۳۹۰، «عدالت در اندیشه امام خمینی و نظریه انتقادی روابط بین‌الملل»، ***فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی***، شماره ۲٦، پاییز.

٦. چالمرز، آلن، ۱۳۸۷، ***چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی***، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سمت.

۷. دهقانی فیروزآبادی، سید جلال، ۱۳۸۷، «نظریه انتقادی: چهارچوبی برای تحلیل سیاست خارجی»، ***پژوهشنامه علوم سیاسی***، شماره ۲، بهار.

۸. ــــــــــــ ، ۱۳۸۹الف، «چگونگی و چیستی نظریه اسلامی روابط بین‌الملل»، ***پژوهشنامه علوم سیاسی***، شماره ۲، بهار.

۹. ـــــــــــ ، ۱۳۸۹ب، «مبانی فرانظری نظریه اسلامی روابط بین‌الملل»، ***فصلنامه بین‌المللی روابط خارجی***، شماره ٦، تابستان.

۱۰. ـــــــــــ ، ۱۳۸۹ج، «اسلام و نظریه‌های روابط بین‌الملل: رویکردی فرانظری»، در حسین پوراحمدی و دیگران، ***اسلام و روابط بین‌الملل*** (چارچوب‌های نظری، موضوعی، تحلیلی)، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق﵇.

۱۱. سیدامامی، کاووس، ۱۳۸٦، ***پژوهش در علوم سیاسی: رویکردهای اثبات‌گرا، تفسیری و انتقادی***، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و انتشارات دانشگاه امام صادق﵇.

۱۲. قادری، حاتم، ۱۳۸۳، ***اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم***، تهران، سمت.

۱۳. قوام، سید عبدالعلی، ۱۳۸٤، ***روابط بین‌الملل: نظریه‌ها و رویکردها***، تهران، سمت.

۱٤. گریفیتس، مارتین، ۱۳۸۸، ***دانشنامه روابط بین‌الملل و سیاست جهان***، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشر نی

۱۵. مشیرزاده، حمیرا، ۱۳۸٤ الف، «بازبینی نظریه انتقادی در روابط بین‌الملل»، ***مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران***، شماره ٦۷، بهار.

۱٦. ـــــــــــ ، ۱۳۸٤ ب، «نظریه انتقادی روابط بین‌الملل و گفتگوی تمدن‌ها»، ***دوفصلنامه پژوهش علوم سیاسی***، شماره اول، پاییز و زمستان.

۱۷. ـــــــــــ ، ۱۳۸٦، ***تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل***، تهران، انتشارات سمت.

۱۸. میراحمدی، منصور، ۱۳۸٦، «نظریه انتقادی نو، نظم دموکراتیک مشورتی و الگوی مردم‌سالاری دینی»، ***پژوهشنامه علوم سیاسی***، شماره ۱، زمستان.

۱۹. یزدانی، عنایت‌الله و دیگران، ۱۳۹۰، «انقلاب اسلامی ایران، نظام بین‌الملل و نظریه انتقادی»، ***دوفصلنامه دانش سیاسی***، شماره ۲، پاییز و زمستان.

20. Chernoff, Fred, 2007, ***Theory and Metatheory in International Relations; Concepts and Contending Accounts***, New York, Palgrave Macmillan.
21. Della Porta, Donatella and Keating, Michael, 2008, ***Approaches and Methodologies in the Social Sciences: A Pluralist Perspective***, Cambridge University Press.
22. Devetak, Richard, 2005, "Critical Theory", in Scott Burchill and others, ***Theories of International Relations***, New York: Palgrave Macmillan.
23. Griffiths, Martin, O' Callaghan, Terry and Roach, Steven, 2008, ***International Relations: The Key Concepts***, London and New York: Routledge.
24. Griffiths, Martin, Steven C. Roach and M. Scott Solomon, 2009, ***Fifty Key Thinkers in International Relations***, London and New York: Routledge.

25. Hobden, Stephen and Wyn Jones, Richard, 2001, "Marxist Theories of International Relations", in John Baylis and Steve Smith (Eds.), ***The Globalization of world Politics: An Introduction to International Relations***, Oxford University Press.
26. Kurki, milja, 2008, ***Causation in International Relations: Reclaiming Causal Analysis***, Cambridge University Press.
27. Linklater, Andrew, 2007, "Critical Theory", in Martin Griffiths (Ed.), ***International Relations Theory for the Twenty-First Century: An Introduction***, London and New York: Routledge.
28. Linklater, Andrew, 2006, "The Achievements of Critical Theory", in Steve Smith, Ken Booth and Marysia Zalewski (Eds.), ***International Theory: Positivism and Beyond***, Cambridge University Press.
29. Peoples, Columba, 2009, "Theodor Adorno", in Jenny Edkins and Nick Vaughan-Williams (Eds.), ***Critical Theorists and International Relations***, London and New York: Routledge.
30. Strinati, Domini, 2005, ***An Introduction to Theories of Popular Culture***, London and New York: Routledge.