# مقایسهٔ مفاهیم کلیدی نظریهٔ انتقادی و نظریهٔ اسلامی روابط بین‌الملل معطوف به مسئلهٔ صلح بین‌المللی

**علیرضا کوهکن**

**استادیار روابط بین‌الملل دانشگاه علامه طباطبایی. تهران. ایران.**

koohkan@atu.ac.ir

## چکیده

نظریهٔ انتقادی مکتب فرانکفورت که برگرفته از آرای هربرت ماکوزه و هابرماس و دیگران است توسط رابرت کاکس، اندرو لینکلیتر و مارک هافمن به حوزهٔ روابط بین‌الملل وارد شده است. این نظریه در چهارچوب نظریات مناظرهٔ سوم روابط بین‌الملل بحث می‌شود. مفاهیم ارائه‌شده در این نظریه با مفاهیم موردنظر نظریهٔ اسلامی در سیاست بین‌الملل و سیاست خارجی بسیار همسان بوده و این سؤال مطرح می‌شود که تا چه میزان می‌توان از این مفاهیم جهت توسعهٔ نظریهٔ اسلامی روابط بین‌الملل استفاده کرد؟

مقالهٔ حاضر درصدد پاسخ‌گویی به این سؤال است که مفاهیمی مانند رهایی، آزادی، شناخت، مفاهمه، ساختار سلطه و سرکوب بین‌المللی و مانند اینها که در ادبیات سیاست بین‌الملل نظریهٔ اسلامی کاربرد فراوان دارد و شالودهٔ نظریهٔ انتقادی محسوب می‌شود معطوف به مسئلهٔ صلح بین‌المللی تا چه میزان قابل تطبیق است و فرضیهٔ اولیهٔ مقاله عبارت است از اینکه مفاهیم ذکرشده مشترک لفظی بوده و در سطح هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دارای همسانی و قابلیت

استفـاده به‌جای هم نیستند. مقالـه از روش توصیفی‌ـتحلیلی و براساس استفاده از منابع اصلی برای توضیح مفاهیم اصلی نظریهٔ انتقادی استفاده کرده و با استفاده از منابع مرجع استفاده‌شده در ادبیات نظریهٔ اسلامی روابط بین‌الملل به سؤال اصلی نوشتار پاسخ می‌دهد.

**کلیدواژه‌هـا:** نظریـهٔ اسلامـی روابـط بین‌الملـل، نظریـهٔ انتقـادی، مکتب فرانکفورت، رهایی، ساختار سلطه و سرکوب، شناخت، صلح بین‌المللی.

## ۱. مقدمه

یکـی از متأخرترین نظریـات در باب روابط بین‌الملل «نظریهٔ انتقـادی» است که ریشه در مباحث انتقـادی «مکتب فرانکفـورت» دارد. این نظریه «دولت» را یکی از علـل اصلی ناامنی و بخشی از مشکـل امنیت جهانی می‌داند که بایـد به نفع امنیت بشری متحوّل شـود. عقلانیت ابزاری جامعهٔ نویـن توسط نظریه‌پردازان انتقادی مورد نقد و عقلانیت جدید با ماهیت انتقادی و بازاندیشانه مورد تأکید قرار گرفته است (امیدی، ۱۳۸۹: ص ۱).

ازنظـر هورکهایمر، بزرگ‌ترین خدمت عقل روشنگری آن است کـه چیزی را که اکنون «عقل» خوانده می‌شود طرد کند؛ چراکه روشنگری، هدف خود را در خدمت آزادی انسان از باور خرافی و رهایـی از ترس می‌دانـد، درحالی‌که روشنگری به‌جای رهایی، سلطه را به ارمغان آورده است و این ستیـز او با روشنگری در چهارچوب عقل ابزاری مدرن او را منتقد جدی متفکران مدرن عصر خود قرار داده است (هیوز، ۱۳۷۸: ص ۱۷۰).

آدورنـو ادعاهای هورکهایمـر را دربارهٔ علوم اجتماعـی تکرار کرد و به ارزیابـی تحول علوم در فراینـد تحولات اجتماعـی پرداخت. اهم مباحث وی نقد اثبات‌گرایـی، ردّ تفکیک فاعل شناسا از موضـوع شناسایی، تکیه بر تمامیت جامعه و ماهیت اجتماعی علم، ردّ تفکیک ارزش از دانش، ردّ هرگونه تکیه‌گاه علمی و مبنای مشخص در تحقیق و تعامل فرد و جامعه HSJ. این تغییر در مباحث بنیادین، باعث پی افکنده‌شدن چهارچوبی نوین در مطالعهٔ روابط بین‌الملل شده است.

همچنیـن هابرماس، یکی دیگر از متفکران نامی فرانکفورت، اعتقاد دارد که عینیت علمی تابع علایـق استعلایی فرد است و عینیت (واقعیّت) محض بی‌معنا است. اصولاً علایق استعلایی است کـه ارتباط فاعل و موضوع شناسایی را میّسر می‌کند. هابرمـاس در ارتباط با روش‌شناسی نیز حول محـور نقد پوزیتیویسم است که بنیان‌های تفکر انتقادی خود را شکل می‌دهد (اوشاویت، ۱۳۷۹:

ص ۳۱۵). درمجمـوع، ویژگی‌هـای زیر در نظریـهٔ انتقادی نظریه‌پردازان مکتـب فرانکفورت قابل مشاهده‌اند:

۱. تکیه بر تغییر وضع موجود به‌جای بدیهی‌انگاشتن آن؛
۲. ردّ کاربرد الگوی کلّی‌گرایانهٔ علوم طبیعی در حوزهٔ علوم اجتماعی؛
۳. ردّ برداشت غیرتاریخی و غیرانتقادیِ اثبات‌گرایان؛
۴. تکیه بر شرایط تاریخی و اجتماعی دانش حتی در علوم طبیعی؛
۵. تکیه بر ماهیت تاریخی و اجتماعی فاعل و موضوع شناسایی؛
۶. باور به پیوند حوزه‌های گوناگون زندگی اجتماعی با فعالیت علمی و تکیه بر کل واقعیت و جامعه؛
۷. ردّ علم به‌عنوان تنها شکل معرفت؛
۸. ردّ هرگونه امر مطلق و فراتاریخی در وجود انسان یا خارج از او؛
۹. ردّ تفکیک علم و دانش از ارزش‌ها و علایق انسانی؛
۱۰. اعتقـاد به وجود رابطه‌ای دیالکتیـک میان مفهوم و مصداق، فـرد و جامعه، ذات و عرض، واقعیت بالقوّه و بالفعل، عام و خاص، شکل و محتوا و....

این ویژگی‌ها به‌وضوح بر اهمیت تاریخ و ردّ مفروضات اثبات‌گرایی تأکید دارند. در این نظریه از مفاهیمـی چون رهایی، آزادی، شناخت، مفاهمه، ساختـار سلطه و سرکوب بین‌المللی تعاریف بدیعی ارائه می‌شود که به‌خاطر ماهیت انتقادی در برابر عقل مدرن شباهت‌های ظریفی را با مفاهیم اسلامـی از خود بـروز می‌دهد ولی همچنان دارای خطوط افتراقی خـود در برابر یکدیگر هستند و میدان هم‌سنجی مفاهیم دو رویکرد بسیار بسیط و نیز پربار خواهد بود.

در دیگر سو، ظهور اسلام سیاسی به‌عنوان یک نیروی مؤثر در روابط بین‌الملل، مفروض اصلی نظریه‌های سکولار روابط بین‌الملل مبنی‌بر عدم تأثیرگذاری دین بر تحولات بین‌المللی را نقض و باطل می‌کند؛ چون هیچ‌یک از این نظریه‌ها، نقش تعیین‌کننده برای دین در سیاست بین‌الملل قائل نیستند (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹: ص ۱۸).

مقالهٔ حاضر درصدد پاسخ‌گویی به این سؤال است که مفاهیمی مانند رهایی، آزادی، شناخت، مفاهمـه، ساختار سلطه و سرکوب بین‌المللی و مانند اینها کـه در ادبیات سیاست بین‌الملل نظریهٔ اسلامـی کاربرد فـراوان دارد و شالودهٔ نظریـهٔ انتقادی محسوب می‌شود، معطـوف به مسئلهٔ صلح بین‌المللی تا چه میزان قابل تطبیق است و فرضیهٔ اولیهٔ مقاله عبارت است از اینکه مفاهیم ذکرشده مشتـرک لفظی بوده و در سطح هستی‌شناختـی و معرفت‌شناختی دارای همسانی و قابلیت استفاده

به‌جـای هم نیستند. مقاله از روش توصیفی‌ـتحلیلی و براساس استفاده از منابع اصلی برای توضیح مفاهیم اصلی نظریهٔ انتقادی استفاده کرده و با استفاده از منابع مرجع مورداستفاده در ادبیات نظریهٔ اسلامـی روابـط بین‌الملل به سـؤال اصلی نوشتار پاسخ می‌دهـد. به همین منظـور، ابتدا به مبانی نظـری نظریهٔ انتقادی مکتب فرانکفورت اشاره می‌شود و سپس مهم‌ترین مفاهیم این نظریه بررسی می‌شود. در ادامهٔ مبانی نظریهٔ اسلامی به روابط بین‌الملل از بُعد فرانظری پرداخته می‌شود و سپس مفاهیـم اشاره‌شده در بخش قبلی مقاله ازنظر اسلام تعریف می‌شود. در بخش بعدی مقاله مفاهیم اصلی نظریهٔ اسلامـی و نظریهٔ انتقادی در روابط بین‌الملل که شکل‌دهندهٔ صلح بین‌المللی هستند با هم مقایسه می‌شوند و در انتها نیز نتیجهٔ مباحث ارائه می‌شود.

ذکـر ایـن نکته در ابتدای نوشتـار ضروری است که باتوجـه به دامنهٔ وسیع موضوع مـورد اشاره و محدودیت حجم مطالب به‌ناچار مباحث به‌صورت بسیار فشرده و با نوعی تقلیل‌گرایی ارائه می‌شود.

## ۲. نظریهٔ انتقادی

«ماکـس هورکهایمر» و «تئودور آدورنو» دو فیلسوف و جامعه‌شناس نئومارکسیست آلمانی در سال ۱۹۳۰ مکتـب فرانفکورت و نظریهٔ «انتقادی‌ـدیالکتیکـی» را که «فلسفهٔ اجتماعی انتقادی» نیز نام گرفتـه است، با فعالیت‌های خـود در مؤسسهٔ تحقیقات اجتماعی شهـر فرانکفورت بنیان گذاشتند (ابراهیمی و دیگران، ۱۳۸۶: ص ۶۶).

نظریه‌پـردازان مکتب فرانکفورت پیرو سنت فلسفی هگـل و در برخی گرایش‌های فرعی، پیرو کانـت هستند. وجه مشترک تمامـی گرایش‌های موجود در این مکتب ناسازگـاری با شرایط حاکم و نقـد مناسبات موجود اجتمـاع است که نظریه‌پـردازان این مکتب را وامـی‌دارد که در شاخه‌های گوناگـون و هریـک در حوزه‌های علمـی و فلسفی موضوع تخصص خویـش وضعیت موجود را به نقد کشند. نظریهٔ انتقادی باوجود ریشه‌های متعدد آن رابطهٔ بسیار نزدیکی با مجموعه افکار مکتب فرانکفـورت دارد (Devetak, 1996: p 147)؛ به‌طـور کلـی، مکتـب انتقادی دربرگیرنـدهٔ انتقاد از جامعه و نیز نظام‌های گوناگون معرفتی است و هدف نهایی آن افشای دقیق‌تر ماهیت جامعه است.

## ۳. مبانی نظریهٔ انتقادی

### ۳-۱. هستی‌شناسی در نظریهٔ انتقادی

هستی‌شناسـی با آنچه وجود و واقعیت دارد و آنچه ماهیت جهان است، ارتباط دارد. نظریهٔ انتقادی

بیشتـر در ردّ نظریهٔ اثبات‌گرایـی شکل گرفت؛ چراکه از جهات گوناگون بـا آن تفاوت دارد. به نظر اثبات‌گرایـان، موجـودات جهان اجتماعـی اساساً عینی هستند و بالاتر از آگاهـی انسان، که امری ذهنـی است (ایمـان، ۱۳۸۸: ص ۵۱)، قرار دارنـد و واقعیت، امری کاملاً عینـی است و به‌وسیلهٔ قوانیـن طبیعـی اداره می‌شـود. انتقادی‌هـا درمقابل اثبات‌گرایان، بـر ذهن (یعنی روبنـا در اندیشهٔ مارکـس) و واقعیـت تاریخی تأکید دارنـد. تاریخی و فرایندی‌بودن واقعیـت، انتقادی را از واقعیت اثباتـی مجزا کرده و نقـش انسان را در آن فعال می‌کند. به همین لحـاظ، واقعیت اجتماعی همواره درحـال تغییر و تحول است که ریشـه در نقش‌ها، تضادها و تناقضات موجود در روابط یا نهادهای اجتماعی دارد (کرایب، ۱۳۸۷: ص ۷۷).

همچنین، انتقادی‌ها کل هستی و اجزای آن را در کلیت اجتماعی معنا می‌کنند. از دیدگاه آنان، اجـزای هستی و نیز اجزای سازندهٔ زندگی اجتماعی جدای از یکدیگر نیستند و در کلیت اجتماعی به هم پیوند می‌خورند. تغییر در یک جزء به تغییر در جزء دیگر می‌انجامد؛ بنابراین، تغییر و تحول اجتماعی باید در کلیت آن رخ دهد.

## ۳-۲. معرفت‌شناسی در نظریهٔ انتقادی

نظریهٔ انتقادی در موضع‌گیری‌های خود، رویکرد انتقادی دارد و بر همین اساس، از علم انتقادی سخن می‌گوید. انتقادی‌ها دانش عامه را آگاهی کاذب می‌دانند که عامل درک نادرست مردم است و مردم از این طریق، علیه خودشان عمل می‌کنند. این دانش منجربه بیگانگی انسان می‌شود و راه نجات از آن، توسـل به علم انتقادی است. علم انتقادی برای تشخیص ساختارها و لایه‌های زیرین واقعیت، صرفاً مشاهده را کافی نمی‌داند، بلکه داشتن رویکرد انتقادی نیز لازم است. شناخت واقعیت نیازمند ورود بـه سطوح زیریـن واقعیت و دیدن تعارض‌ها و تضادها است تا بدان وسیلـه، بتوان به ایجاد تغییرات اقـدام کـرد (کرایـب، ۱۳۸۷: ص ۹۹). نظریهٔ انتقادی از امکان دستیابی بـه دانش صحبت می‌کند. برخـلاف نظرات پست‌مـدرن، در نظریهٔ انتقادی شاهد پذیرش وجـود معرفت خارجی هستیم. این معرفت کـه از آن با عنوان شالوده‌انگاری حداقلی[1] یاد می‌شود محصول توافق بیناذهنی دانشمندان و صاحبان قدرت در هر حوزه است. اما این شناخت معرفت با نظریات عام و جریان اصلی که به‌وجود معرفت خارجی معتقدند تفاوت بسیار دارد (price and Reus-smit, 1999: p 262).

1. Minimal Foundationalism

### ۳-۳. انسان‌شناسی در نظریهٔ انتقادی

انتقادی‌هـا بـر این باورند کـه اولاً، انسان‌ها دارای توانایـی بالایی از خلاقیـت و سازگاری هستند، اراده و اختیـار دارنـد و هرگز منفعل نیستند (درمقابل اثباتی‌هـا). انتقادی‌ها بر فعالیت انسانی و نیز شیوه‌های تأثیرگذاری این فعالیت‌ها بر ساختارهای اجتماعی گسترده‌تر تأکید دارند؛ ثانیاً، خارج از انسان، واقعیت‌ها و موقعیت‌های متفاوتی وجود دارد که او را محدود کرده‌اند، به‌گونه‌ای که انسان‌ها براسـاس موقعیـت اجتماعی خویش یکدیگر را بـه خدمت می‌گیرند و استثمـار می‌کنند و با دادن آگاهی کاذب به توده‌ها، عقاید خود را با فریب و نیرنگ به آنها تحمیل می‌کنند.

برخـی از اعمالی کـه افراد در برابر یکدیگر انجام می‌دهند، براینـد آگاهی و معرفت و انتخاب خودشان نیست (افتخاری، ۱۳۸۸: ص ۲۲۸). ازنظر انتقادی‌ها، یک رابطهٔ دیالکتیکی میان انسان و محیط وجود دارد. انسان توانا با استفاده از آگاهی راستین، وضع موجود محیط را ازطریق انقلاب براسـاس قوانیـن تاریخ تغییر می‌دهد و خود را رها می‌کند. در وضـع موجود، انسان‌های ناتوان زیر سلطه‌انـد. آنان به‌وسیلهٔ انسان‌های آگاه، به آگاهـی می‌رسند و با انقلاب، از زیر سلطه درمی‌آیند و به هویت جدید دست می‌یابند.

### ۳-۴. روش‌شناسی در نظریهٔ انتقادی

انتقادی‌هـا پیـش از هر چیزی به نقد اثبات‌گرایی و روش آن پرداختند. به نظر آنان، اثبات‌گرایی تنها روش تجربـی را بـرای شناخت معتبر می‌داند، درحالی‌که این روش برداشتـی ناکافی و گمراه‌کننده است و توان بیان و درک سطوح گوناگون زندگی اجتماعی را ندارد.

ازنظـر انتقادی‌ها، چـون واقعیت دارای سطوح متعدد است و آنچـه در سطح واقعیت مشاهده می‌شـود غیـر از چیزی است کـه در سطوح عمیق‌تـر وجود دارد، سطـح ظاهر و مشاهـده بیانگر ساختارهای اساسی زیرین یا سازوکارهای علّی در سطوح عمیق‌تر جامعه نیست. سازوکارهای علّی در سطوح عملـی، دارای تناقض‌های درونی است و به شیوهای تناقض‌آمیز تضادهای ساختاری را ایجـاد می‌کنند. این تناقض‌ها را می‌تـوان به‌شیوهٔ دیالکتیکی کشف و درک کرد (محمدپور، ۱۳۸۹: ص ۴۴۷). براسـاس روش تقابـل و دیالکتیکـی، این نظریـه درصدد نفی جدایی میـان واقعیت و ارزش، عینیت و ذهنیت و نظر و عمل است.

## ۴. مفاهیم و رویکرد نظریهٔ انتقادی به روابط بین‌الملل

این نظریه در عرصهٔ روابط بین‌الملل، واکنشی به سلطهٔ دیدگاه‌های نوواقع‌گرا و نولیبرالیسم (مبتنی‌بر پروژه روشنگری، خردگرایی) بود. این رویکرد با اشاره به بحران مدرنیته، اندیشه‌های ترقی‌خواهانهٔ قرون ۱۹ و ۲۰ را ناکارآمد دانسته و معتقد است این اندیشه‌ها برخلاف آرمان‌های اولیهٔ خود شکل جدیدی از برده‌داری به‌صورت نازیسم و استالینیسم به ارمغان آورده‌اند (قوام، ۱۳۸۴: ص ۱۹۲).

نظریـهٔ انتقادی مبتنی‌بر دیدگاه رهایی‌سـاز و رهایی‌بخش، نقد وضع موجـود و ترسیم آینده‌ای مطلوب از جهان است، این نظریه با قائل‌بودن به صلح مثبت، نظریات خردگرا را به‌دلیل عدم توجه به خشونت ساختاری مورد نقد قرار می‌دهد و از این دیدگاه وجود بی‌عدالتی، تبعیض، نژادپرستی، جامعـهٔ طبقاتی، فقر، گرسنگـی، بحران‌های محیطی و بهداشتی را حاصـل عدم توجه به خشونت ساختاری دانسته و از اینجا به تقسیم قدرت حاصل از ساختار نظام بین‌الملل می‌تازد و آن را عامل بی‌توجهی و تبعیض ضد جامعهٔ جنوب، جهان سوم و سایر گروه‌های حاشیهٔ قدرت می‌داند. نظریهٔ انتقـادی درپی آزادسازی و رهایی‌بخشی بشر از قیـودی است که ساختار روابط بین‌الملل آنها را به ارمغان آورده‌اند و نیز درپی تغییر نگرش و عملکرد دولت‌ها است و همچنین، خصلتی بازاندیشانه دارد.

### ۴-۱. مفهوم آزادی و رهایی در نظریهٔ انتقادی

ازنظـر مکتب انتقـادی «آزادبودن»، حاکم‌بودن بـر سرنوشت خویش و داشتـن توانایی آغاز و ابتکار عمـل است. هدف اصلی پژوهشگر انتقادی، گذشتن از عرصهٔ ضرورت و رسیدن به عرصهٔ آزادی انسان‌ها است. نظریهٔ انتقادی هم نظام موجود و هم نوع روابط اجتماعی غالب در آن را مورد نقـد قرار می‌دهد و می‌کوشد این نظام را تغییر دهد. این نظریه به دنبال شکل‌دادن به نظریاتی است کـه به‌صراحت متعهد بـه آشکارکردن و برانداختن ساختارهای سلطه باشنـد. نظریه‌پردازان انتقادی می‌کوشنـد بشریت را از ساختارهـای ستمگرانهٔ سیاست جهانی و اقتصـاد جهانی که تحت کنترل قدرت‌هـای هژمونیکـی است رهایی بخشنـد. آنها درصدد آشکارکردن چهـرهٔ واقعی سلطهٔ شمال ثروتمندتر بر جنوب فقیر هستند. نظریه‌پردازان انتقادی به‌صراحت و آشکارا سیاسی هستند. آنها از ایدئولوژی رهایی هواداری می‌کنند و آن را پیش می‌برند.

اشلی در تعریف رهایی، آن را تضمین آزادی از محدودیت‌های به‌رسمیت شناخته‌نشده، روابط سلطه و شرایط ارتباط و فهم تحریف‌شده‌ای می‌داند که به معنای انکار ظرفیت انسان‌ها برای ساختن

آیندهٔ خود براساس آگاهی و ارادهٔ کامل هستند. همان‌گونه که دیوتاک خاطرنشان می‌کند، رهایی به معنـای تقاضای استقلال یا حق تعیین سرنوشت خویش است. همچنین، به معنای تلاش برای نیل به امنیت برای عموم نوع بشر است؛ امنیتی که منحصر به دولت‌ها نیست، بلکه بسط می‌یابد تا کل روابـط اجتماعی انسانی و همهٔ اجتماعـات را دربرگیرد؛ ازسوی دیگر، کاکس به مدلولات توزیعی ناعادلانـهٔ نهادهـای بین‌المللی موجود اشـاره می‌کند و نشان می‌دهد که چگونـه به نفع کشورهای سرمایـه‌داری پیشرفته عمل می‌کننـد و به آنها کمک می‌کنند تا کشورهای دیگر را مورد استثمار قرار دهند و سلطهٔ خود را دورادور جهان پیش ببرند (Ashley, 1981: p 227).

رهایـی ازطریق تفاهم بیناذهنی، اخلاق گفتمانی، تأمل انتقـادی و مقاومت در برابر و مقابله با نیروهـای هژمونی به‌دست می‌آید. تأمـل انتقادی نیز متضمن نقد و بررسی مفروضات ذهنی انسان و ساختارهـای اجتماعی محدودیت‌سـاز اجتماعی به منظور کشف و تغییـر انحرافات، ابهامات و مغالطاتـی است که درطـول تاریخ بشری و نظام بین‌المللی شکل گرفته‌انـد. ساختارها و مناسباتی کـه براثـر رواج، غلبهٔ هژمونی، حقیقـی و طبیعی پنداشته شده و قید و بندهـای اجتماعی و انسانی را به‌بـار آورده‌اند؛ بنابراین، رهایـی مستلزم و متضمن اصلاحات سیاسـی، اجتماعی و اخلاقی در جامعهٔ داخلی و بین‌المللی است (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۷: ص ۱۴۲)، هدفی که در چهارچوب عقلانیـت ابـزاری تحقق‌پذیر نیست و بر پایهٔ عقلانیت ارتباطی-اخلاقـی و انتقادی-استعلایی قابل حصـول است. چون خـود این ساختارهای سلطـه و سرکوب معلول کاربـرد تحریف‌شدهٔ عقل در عرصهٔ زیست‌جهان است (لچت، ۱۳۷۷: صص ۲۹۵-۲۸۸).

## ۴-۲. صلح بین‌الملل در نظریهٔ انتقادی

در چهره‌ای که تئوری‌های انتقادی از جهان ترسیم می‌کنند، صلح جایگزین «خشونت ساختاری» می‌شـود. در تئوری‌هـای انتقادی، واژه خشونت ساختاری یک واژهٔ کلیـدی است. این اصطلاح را به‌ویـژه جان گالتونگ در توصیـف نظام سرمایه‌داری به‌کار برد. در تعریف این نوع از خشونت گفته شـده است کـه «خشونت ساختاری خشونتی اسـت که از ماهیت سلطه‌گونـهٔ روابط میان واحدها ناشی می‌شود». ازخودبیگانگی، استعمار، استضعاف و استثمار از مفاهیم کلیدی هستند که در دل ایـن رابطه وجود دارد. شاید به‌کاربـردن اصطلاح «سلطه و زیردستی» تعبیری خلاصه و سودمند از خشونت ساختاری باشد.

ایـن مطالعـات واکنشی به رویکرد سنتی صلح و امنیت و نقطهٔ آغـاز نقد دولت به‌عنوان مرجع

صلـح و امنیت در پارادایم مدرن بود. اندیشمندان ایـن نحلهٔ دولت دارای حاکمیت ملی را یکی از عوامـل مهـم ناامنی و نقض صلح می‌دانند. صلـح پایدار تنها زمانی به‌وسیلهٔ مـردم و گروه‌ها قابل دستیابی است که آنها دیگران را از آن محروم نکنند. رسیدن به این هدف درصورتی میسر است که امنیت به معنی فرایند رهایی تلقی شود (بیلیس و اسمیت، ۱۳۸۴: ص ۵۷۲). انتقادی‌ها مفاهیمی همچـون رهایی و خودمختاری را وارد ادبیات صلح و امنیـت کردند. بر این اساس، رابطهٔ مستقیم میـان صلـح، نبود تهدید، خودمختـاری و رهایی وجود دارد (عسگـری، ۱۳۸۳: ص ۴۳). منظور از رهایـی در اینجـا آزادکردن مردم هم به‌عنوان فردی و هـم به‌عنوان گروهی از عوامل محدودکننده و بازدارنـده در همـهٔ حوزه‌های اقتصـادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی اسـت. این آزادکردن باید براساس آزادی اختیار و حق انتخاب در یک زمینه برابر و برای کاهش‌دادن موانع در رسیدن بشر به نیازمندی‌های خود باشد (عبدالله خانی، ۱۳۸۲: ص ۲۵).

بـه اعتقاد نظریه‌پردازان انتقادی، مفهوم «نظم جهانی هژمونیک» به معنای «هماهنگی مناسب قـدرت ایدئولوژی و نهادهای مادی» و شکلی از سلطه اسـت که از رشته‌های درهم‌پیچیدهٔ قدرت اجتماعی و سیاسی بافته شده است. رهبری هژمونیک بیش از آنکه نشان دهد فقط در خدمت منافع خود است، با اصطلاحات «منافع عمومی یا جهانی» سخن می‌گوید. به عقیدهٔ گرامشی، هژمونی متضمـن امتیاز بخشی از طبقات مسلط است کـه طبقات پیرامونی را وادار به تسلیم در برابر توزیع رایـج قدرت می‌کند و آنهـا را متقاعد می‌کند که تحت استثمار نیستند. کاکس به مدلولات توزیعی ناعادلانـهٔ نهادهـای بین‌المللی موجود اشاره می‌کنـد و نشان می‌دهد که چگونـه به‌نفع کشورهای سرمایـه‌داری پیشرفتـه عمل می‌کنند و به آنها کمک می‌کنند تا کشورهای دیگر را مورد استثمار قرار دهند و سلطهٔ خود را دورادور جهان پیش ببرند (مشیرزاده، ۱۳۸۴: ص ۵۷). نیروهایی که هژمونی را تحلیـل بـرده و آن را ضعیف می‌کنند، «ضـد هژمونی» هستند که می‌تواننـد هم در شکل دولتی (ائتلاف دولت‌های جهان سوم) و هم در شکل بازیگران غیردولتی ظاهر شوند.

## ۴-۳. نظام سلطه در نظریهٔ انتقادی

در قالـب نظریـات سلطـه و وابستگـی فرهنگی بسیـاری از متفکـران و محققان انتقـادی معاصر درمـورد سلطهٔ جهانی سرمایه‌داری، امپریالیسم را به‌عنوان یک پدیدهٔ گستردهٔ مبتنی‌بر روابط سلطه و وابستگـی کشورهـای مرکزی و پیرامونی طـرف توجه قرار داده‌اند و ویژگی‌هـای امپریالیسم را در چهارچوب روابط اخیر ارزیابی کرده‌اند.

از این منظر، نظم جهانی فعلی دربرگیرندهٔ مجموعه‌ای از ساختارهای تاریخی است که به‌دلیل تجدیـد ساختار سرمایه و رفتن به سمت قطب راست طیف سیاسی «لیبرال‌تر» و کالایی‌تر شده‌اند. ایـن روند متضمن گسترش مکانـی و تعمیق اجتماعی تعریف‌های اقتصادی لیبرال از هدف جامعه و الگوهـای فردگرایانه و تملک‌جویانهٔ عمل و سیاست است (گیل، ۱۳۸۵: ص ۲۳۵). از دید گیل ساختـار قدرت سیاسـی جهانی معاصر شامل یک بلوک تاریخی فراملی با تنوعات محلی است که کانون آن را سرمایهٔ فراملی، دستگاه‌های دولتی گروه ۷۱ تشکیل می‌دهند.

انتقادکنندگـان، تلاش‌هـای دولت‌هـای فراصنعتـی بـرای تسریـع در فراینـد جهانی‌شـدن (جهانی‌سـازی) را در راستای تثبیت موقعیت ناعادلانهٔ کنونی به نفع این دولت‌ها ارزیابی می‌کنند. نظریهٔ انتقادی می‌گویـد در پهنه جهانی‌شدن امروزی، اصول و نهادهای سیاسی‌ـاقتصادی نولیبرال مسلط است. در این دیدگاه، نولیبرالیسـم انضباط‌آفرین به‌عنوان ایدئولوژی اردوگاه سرمایه‌داری در سطـح کلان قـدرت به‌صورت تجدد ساختـار شبه‌قانونی دولت و قالب‌های سیاسـی بین‌المللی با عنوان قانون‌مداری جدید نهادینه شده است. قانون‌مداری جدید را می‌توان به‌صورت برنامهٔ سیاسی تلاش برای تبدیل لیبرالیسم فراملی و درصورت امکان، سرمایه‌داری لیبرال دموکراتیک به مدل یگانهٔ توسعهٔ آینده تعریف کرد.

## ۵. مبانی نظریهٔ اسلامی در روابط بین‌الملل

از قـرارداد وستفالـی (۱۶۴۸م.) تحلیل‌گـران سیاسـت بین‌الملـل و دیپلمات‌هـا بـر روی اتحاد و برخـورد میـان ملت‌ـکشورهای حاکم تأکیـد داشته‌اند که در آن کشورها براسـاس منافع ملی عمل می‌کننـد؛ در این میان دین تنها به امور شخصی و حیطه‌های ایدئولوژی محدود شده بود. آثار نظام وستفالـی در نظـام عمدتاً اروپایی جنگ اول جهانی به‌خوبی هویـدا است. در پایان جنگ جهانی دوم پارادایم جنگ سرد باز براساس محوریت ملت‌ـکشورها شکل گرفت؛ ولی نظام بین‌الملل پس از فروپاشـی دیوار برلن دربرگیرندهٔ مجموعهٔ پیچیده‌تری از بازیگران جهانی ازجمله گروه‌بندی‌های قومـی و قبیلـه‌ای، سازمان‌هایـی بین‌المللی و فرامرزی و... است. بعد از جنـگ سرد و رشد فرایند جهانی‌شـدن، پارادایم جدیدی در روابط بین‌الملل بر محوریت دین و معناگرایی در نظام بین‌الملل شکـل گرفـت که در ایـن فرایند (جهانی‌شدن)، ادیان بـزرگ و به‌ویژه دین اسـلام در ابعاد مختلف

۱. گروه هفت (G7) گروه کشورهای توسعه یافته صنعتی است.

زندگی بشری (اقتصاد، فرهنگ، سیاست) و همچنین، معادلات نظام جهانی جایگاه ویژه‌ای دارند (هانسون، ۱۳۸۹: صص ۳۶-۳۲). نظریهٔ اسلامی روابط بین‌الملل اگرچه هنوز شکل ایجابی به خود نگرفته است و نمی‌توان یک نظریه را در خارج به‌عنوان مصداق خارجی برای آن تعیین کرد، با توجه به غنای اندیشه‌های اسلامی در طول چهارده قرن گذشته، می‌توان انگاره‌هایی را مشخص کرد که مفروضه‌های فرانظری نظریهٔ اسلامی در حوزهٔ روابط بین‌الملل را قوام می‌بخشند و در ادامه به آنها اشاره خواهد شد.

## ۵-۱. معرفت‌شناسی در اسلام

در زبان تفکر اسلامی، معرفت، همانا درک و فهم کلیات امور و تحت مفاهیم درآوردن آنها است. توسط قدرت و قوهٔ عقل، فیلسوفان مسلمان دوران‌سازی چون فارابی، ابن سینا و ابن رشد، از امکان حصول چنین معرفتی سخن گفته‌اند و البته در این حوزهٔ فکری (فلسفهٔ اسلامی)، بحث بر سر ابعاد، ابزارها و روش‌هایی است که سرانجام به معرفت عقلانی امور می‌انجامد و به‌ویژه این مقدار نسبت با دین و منابع و مراجع دینی همواره و هنوز ادامه دارد.

در تفکر اسلامی منابع معرفت و شناخت، در پایین‌ترین لایه‌ها و در نخستین گام‌های اندیشه، چهار منبع بنیادی برای فهم و ادراک قائل است. اول، منبع عقلانی. اصولاً مباحث بنیادی اندیشه در چهارچوب عقل مطرح می‌شوند و قبل از پذیرش و داوری عقل در مباحث بنیادی اندیشه و به اصطلاح در حوزهٔ فلسفهٔ علم، هیچ بحثی آغاز نمی‌شود؛ دوم، منبع وحیانی است (ر.ج به: قرآن کریم، مائده: ۱۱۰؛ قصص: ۷). قرون متمادی، بشر در توصیف و فهم و تفسیر پدیده‌های طبیعت، از وحی کمک می‌گرفته است. وحی در حوزهٔ توصیه‌ها، باید و نبایدها، مدار بسیار گسترده‌ای را در اختیار دارد. موارد فراوانی است که عقل یا داوری نمی‌کند یا داوری جدلی‌الطرفین دارد؛ یعنی هم به طرف پذیرش و اثبات و هم به‌طرف نفی، برای هر دو می‌توان اقامهٔ دلیل عقلی کرد. در این‌گونه موارد هم، وحی نظر قاطع و تمام‌کننده دارد؛ منبع سوم، منبع تجربی است. اقیانوس عظیمی از معارف در پس پردهٔ مطالعهٔ تجربی نهفته است و منبع چهارم، منبع شهودی است؛ یعنی درک باطنی و فطری و شهودی که انسان‌ها دارند (نبوی، ۱۳۸۳: ص۱۳). به‌صورت خلاصه باید گفت که نظریهٔ اسلامی به شناخت حداکثر و شالوده‌انگاری برای دانش به‌صورت مطلق معتقد است و این دانش کامل را نزد خداوند می‌داند که بخشی از آن ازطریق وحی به بشر منتقل شده و بخش دیگری نیز ازطریق عقل و تجربهٔ بشری گرد آمده است.

## ۵-۲. انسان‌شناسی در اسلام

انسان‌شناسی در هستی‌شناسی اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد. انسان‌شناسی دینی، مبتنی‌بر وجودشناسی اسلامی است که براساس آن نوعی فلسفهٔ دو بعدی بر نظام آفرینش و هستی حاکم است. وجود خیرها همواره با شرها همراه بوده و خیر و شر همواره در کنار یکدیگر بر نظام آفرینش سایه افکنده‌اند. براساس اصل حکمت بالغهٔ الهی، شر مطلق در نظام آفرینش وجود ندارد، بلکه شر به‌صورت نسبی همواره مطرح است. اصل بر آن است که نظام هستی هدفدار و غایتمند مملو از خیرها و خوبی‌ها باشد، اما در این میان، وجود شر و بدی‌ها را نیز نمی‌توان ازنظر دور داشت؛ هرچند شر در مجموعهٔ هدف و غایت خلقت قرار ندارد و ازاین‌رو، نسبی است. پدیده‌ای برای برخی می‌تواند شر و فسادانگیز باشد، اما همان پدیده برای دیگران ممکن است با چهرهٔ خیر و نیک ظهور یابد؛ بنابراین، در نظام آفرینش، شرّ مطلق منتفی است (مطهری، ۱۳۷۹: ص ۱۲۵).

در آموزه‌های اسلام، پس از مسئلهٔ خدا، انسان محوری‌ترین مسئله به‌شمار آمده و آفرینش جهان، فرستادن پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی برای رساندن او به سعادت و رستگاری حقیقی صورت گرفته است. اهمیت انسان و جایگاه ممتازش در اسلام تا آنجا است که پیشوای نخستین مکتب تشیع، حضرت علی، شناخت انسان را مقدمهٔ شناخت خدا دانسته است (امام علی (ع) به نقل از: تمیمی آمدی، ۱۳۳۴: ص ۲۳۲).

اسلام افزون بر اینکه انسان را گل سرسبد هستی و محور آفرینش می‌داند، هویت، سعادت و آرمان‌های او را در مسیر خدا و ارادهٔ او می‌جوید. به همین دلیل هم زندگی و هم هدف‌های انسان را در حوزه‌های فراگیر مادی و معنوی و دنیوی و اخروی و در چهارچوب دین می‌شناسد و به موازات آن، هرگونه حقوق او را نیز در همین چهارچوب می‌خواهد. انسان در اسلام دارای کرامت ذاتی و روح خدایی و صاحب اختیار خویشتن و قابل رشد و تعالی معنوی است. انسان‌ها از هر نژاد و ملتی که باشند، ازنظر اسلام برابرند و حقوق و حرمت و کرامت انسانی برابر با دیگر انسان‌ها دارند.

## ۵-۳. روش‌شناسی در اسلام

مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی اسلامی از یک‌سو با تفکیک روش‌شناختی علوم طبیعی و علوم اجتماعی سازگار نیست و ازسوی دیگر، غلبهٔ روش‌شناسی علوم طبیعی بر علوم اجتماعی را نمی‌پذیرد. اما چون حوزه‌های معرفت یا رشته‌های علوم دارای هدف مشترک، موضوع مشترک و مبدأ مشترکی هستند و حقیقت یگانه و صاحب مراتبی را تشکیل می‌دهند، روش‌های تحقیق

آنها مشابه هستند. انحصـار روش‌شناختی سبب تنگ‌نظری محقق دربارهٔ پیچیدگی‌های واقعیت و جنبه‌هـا یا لایه‌های مختلف آن می‌شود. رویکرد وحدت‌گرایـی تشکیکی در معرفت‌شناسی مبنای رویکـرد ترکیبی در روش‌شناسی اسـت و طیف گسترده‌ای از ترکیب‌هـای متناسب و سازگار روش تحقیق را پدید می‌آورد که به فراخور موقعیت‌ها و مسائل هر حوزه به‌کار گرفته می‌شود (علم الهدی، ۱۳۸۶: ص ۲۹). علاوه‌بر طرد انحصارگرایی روش‌شناختی، توجه به رویکرد مبناگرایی، بهره‌مندی از دانـش معیار، ملاحظهٔ ویژگی‌های محقق در اعتبـار تحقیق، توجه به سطح سوم واقعیت، تعمیم روش‌شناسی تفهمی از علوم اجتماعی به علوم طبیعی از دیگر اصول روش‌شناسی است که از مبانی اسلامی حاصل می‌شود.

## ۵-۴. مفهوم آزادی در اسلام

ازنظر اندیشمندان اسلامی، آزادی به دو نوع معنوی و اجتماعی تقسیم می‌شود که آزادی اجتماعی بـدون آزادی معنـوی دست‌یافتنی نیسـت. آزادی معنوی، آزادی از قید هـوا و هوس و علایق مادی اسـت که باطن انسان آزاد باشـد. آزادی اجتماعی آن است که انسان فضـای رشد و تکامل داشته، افراد دیگر مانع از استیفای حقوق او نباشند و انسان از قید و بند دیگران آزاد باشد (مطهری، ۱۳۷۹: ص ۴۱).

ازنظر اسلام، انسان بندگی خدا را می‌پذیرد و از عبودیت و رقیت غیرخدا آزاد است. اسلام آمده تـا زنجیرهـای سنگین اجتماعی و باطنی را از دست و پای انسان بـردارد و انسان را از بردگی بت و طاغوت و خرافات رها کند. در اندیشهٔ اسلام نقش برخی از نهادها در تأمین و حفظ آزادی موردنظر قرار می‌گیرد، مانند حکومت قانون‌گرا و عدالت‌محور که می‌تواند آزادی‌های مشروع و قانونی افراد جامعه را تأمین و حفظ کند؛ دومین نهاد، خانواده است که نخستین و مهم‌ترین مرکز تربیتی است؛ سومین نهاد، تعلیم و تربیت است که در این قسمت نهادهایی چون مدرسه، دانشگاه، صدا و سیما در ایجاد روحیهٔ آزادی‌طلبی و استقلال‌خواهی نقش بسزایی دارند.

اندیشـهٔ دینـی در عین اینکه آزادی را یـک ارزش بزرگ انسانی تلقی می‌کنـد، به‌هیچ‌وجه آن را بالاتـر از همهٔ ارزش‌ها قرار نمی‌دهد. معیار آزادی در اسلام مصالح مادی و معنوی افراد و اجتماع اسـت، یعنـی همچنان‌کـه نمی‌تـوان آزادی اجتماعی و منافع مـادی اجتماع را به خطـر انداخت، نمی‌تـوان به معنویت اجتمـاع نیز لطمه زد. افراد آزاد نیستند که هر عمـل اجتماعی را انجام دهند. پیـام اسلام و بانگ قـرآن این‌چنین است: «کسانی که دوست دارنـد زشتی‌ها در میان مردم باایمان

شیوع یابد، عذاب دردناکی برای آنها در دنیا و آخرت است»[1] (نور: ۱۹). نه‌تنها نمی‌توان گناهکاری و زشتی‌ها را در میان اجتماع شیوع بخشید، برای دوستداران گسترش زشتی‌ها و پلیدی‌ها نیز عذابی دردناک است.

## ۵-۵. صلح بین‌المللی در اسلام

مسئلهٔ صلح در اسلام، مسئلهٔ اصیل و ریشه‌داری است که ارتباط و پیوند ناگسستنی و محکمی با طبیعت اسلام و نظریهٔ عمومی و کلی آن، دربارهٔ جهان و زندگی و انسان دارد. تعالیم و آموزه‌های اسلامی با اتخاذ موضع متمایز و جامعی درمورد سرشت و ماهیت انسان، روابط بین‌المللی را با جنگ و صلح همراه می‌داند، جنگ برای برتری‌جویی و صیانت ذات، جنگ برای ارضای کسب قدرت و انحصارگرایی و جنگ برای رفع تبعیض و تحقق عدالت اجتماعی. درمجموع، ازنظر اسلام جنگ معلول عدم تعادل رابطهٔ فطرت و غرایز انسانی است که در آن غرایز بر فطرت چیره می‌شود (سید قطب، ۱۳۹۱: ص ۵۲).

ازنظر اسلام عرصهٔ بین‌المللی باید از حالت آنارشی به نفع شکل‌گیری نوعی جامعهٔ بین‌المللی خارج شده و درنتیجه هویتی مشترک یابد؛ هویتی که مؤید این معنا باشد که سرنوشت آیندهٔ جامعهٔ جهانی به نوع رفتار همگی بازیگران آن مرتبط است. چنین نگرشی بی‌تفاوتی یا ملی‌گرایی منفی را تعدیل کرده، نوعی حساسیت بین‌المللی را پدید می‌آورد که بازیگران را نسبت‌به یکدیگر متعهد می‌کند. معنای این سخن آن است که نظریهٔ سعادت، ما را به آیندهٔ نظام بین‌الملل حساس می‌کند؛ ازاین‌رو، باید برای هدایت دیگران و اصلاح امور اهتمام داشته باشیم (افتخاری، ۱۳۸۸: ص ۳۲۴). ازنظر اسلام مکانیزم صلح، قطع ریشه‌های جنگ است که عمدتاً ازطریق ایجاد رابطهٔ منطقی میان غرایز و فطرت صورت می‌گیرد. انسان‌ها فطرتاً از جنگ نفرت دارند و به صلح و ثبات علاقه‌مندند، اما غریزهٔ برتری‌طلبی و قدرت‌جویی او، گاه این خواست عمیق فطری را زیر پا نهاده و روابط اجتماعی را به تعارض و جدال می‌کشاند (برزنونی، ۱۳۸۴: صص ۸۷-۸۶)؛ بنابراین، در روابط خارجی اسلام نه جنگ اصل است (آن‌گونه که رئالیست‌ها می‌اندیشند) و نه صلح همیشگی است.

ازنظر اسلام پدیدهٔ جنگ و صلح واقعیت عینی تاریخ بشر را تشکیل می‌دهند. اما درنهایت، اسلام با توجه به رسالت جهانی‌اش درمورد دعوت همگان به سعادت و کمال همواره ایجاد

۱. «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».

رابطـهٔ مسالمت‌آمیز را دنبال کـرده و در روابط خارجی‌اش با جوامع بیگانـه، اصل را بر همزیستی مسالمت‌آمیـز قـرار می‌دهد (سجـادی، ۱۳۸۱: ص ۹۷)؛ ازسـوی دیگر، چـون از دیدگاه اندیشهٔ اسلامی، صلح پایدار تنها بر محوریت قسط و عدالت اجتماعی استوار می‌شود و ظلم و نابرابری، مهم‌تریـن عامل تهدیدکنندهٔ عدالت محسوب می‌شود، اسلام برای رسیدن به صلح عادلانه، مبارزه بـا ظلم را تجویز می‌کند؛ بنابراین، صلح و رابطهٔ مسالمت‌آمیز، محور شریعت اسلامی است، زیرا در پرتو آن می‌توان دعوت دینی را انجام داد و از جدال سالم و حکمت و برهان بهره گرفت. ازطرفی، صلـح در پرتـو عدالت استقرار می‌یابـد و لازمهٔ تثبیت عدالت، ظلم‌زدایی اسـت که آن نیز مستلزم جهـاد اسلامی است؛ ازاین‌رو، از دیدگاه اسلام روابـط اجتماعی صلح‌محور است (نساء: ۱۲۸)، امـا به این نکتـه نیز توجه دارد که دعوت به صلح صادقانه، دعـوت به عدالت است. هرچند اسلام جهـان را به دو قسمت دارالحرب و دارالاسلام تقسیم می‌کند، اصل را بر همزیستی مسالمت‌آمیز و درصورت لزوم جهاد که جنبهٔ تدافعی دارد می‌داند (فراتی، ۱۳۸۹: صص ۲۸۱-۲۶۰).

عدالـت در اسلام جایگاه ویژه‌ای دارد (نساء: ۱۳۵؛ حدید:۲۵؛ شورا: ۱۵) و می‌توان گفت که عدالت همه‌جانبه زیربنای صلح جهانی نظریهٔ اسلامی روابط بین‌الملل است. در رویکرد اسلامی بـه روابـط بین‌الملل بر سه موضوع محوری و وابسته به هم تأکیـد می‌شود که عبارت‌اند از: صلح، عدالت و جهاد.

## ۵-۶. نظام سلطه ازنظر اسلام

از دیدگاه فرهنگ سیاسی اسـلام، سلطه‌گری، سلطه‌جویی، استعمار و بهره‌کشی فرهنگی، سیاسی و اقتصـادی توسط اقلیت محـدودی زورگو و نفع‌طلب بر خیل عظیم توده‌های محروم هستهٔ اصلی نظام مبتنی‌بر سلطه و زور را فراهم می‌کند. فرهنگ اسلامی هرگونه سلطه‌جویی را که باعث دورشدن انسان‌هـا از حقوقشان به‌خصوص حـق و تکلیف بندگی خداوند می‌شود، نفی می‌کند. انسان‌ها در فرهنـگ اسلامـی باید جز در برابر خداوند در برابر دیگـر سلطه‌جویان خضوع نکنند (قصص: ۶ و ۸؛ غافـر: ۲۴؛ اعراف: ۱۲۷؛ نساء: ۴۶). این عمـل می‌تواند داخلی باشد؛ به همان طریق که یک عـده دیکتاتـور و زورگو بر ملت‌های محروم تحت سلطهٔ خود حاکمیـت داشته، آنها را تحت فشار و ظلـم قـرار دهند و همچنین، می‌توانـد بین‌المللی باشد؛ بدین معنی که دولـت یا کشوری، سایر ملت‌هـا را استثمار و بـه استضعاف بکشاند که نمونـهٔ بارز آن اعمال سیاست‌هـای استعمارگونه و امپریالیستی قدرت‌های بزرگ شرق و غرب در جهان است. امروزه در فرهنگ سیاسی دنیا، واژگانی

نظیر «استعمـار» و «امپریالیسم» نیز در رساندن مفهوم ذکرشده به‌کار می‌روند (محمدی، ۱۳۷۷: ص ۳۳). اسلام در اصول و مبانی‌اش اذعان کرده که قوانین خداوند متعال بر پایه‌های استوار ایمان، برادری و عمل صالح بنا شده است (Al-Banna, 1997: p 15).

دستیابـی به امکانات موجود در سراسر جهان یکی از ویژگی‌های کشورهای استکباری در نظام سلطـه اسـت؛ ازاین‌رو، کسب سلطـهٔ جهانی و تصاحـب ذخایر ملت‌های دیگـر و به‌چنگ‌آوردن شریان حیات اقتصادی جهان، از ویژگی‌هایی است که در تمامی مستکبران دیده می‌شود.

یکـی از روش‌هـای اساسی و مهم استکبار جهانـی، برای حفظ سلطه و برتـری خود بر جهان و ادامـهٔ بقـا و حیات خویش، جلوگیـری از پیشرفت ملت‌های مستضعف اسـت. استکبار، در این جهـت، از انجـام هیچ‌گونـه اقدامی ـ اعـم از جذب نخبگـان کشورهای جهان سـوم یا کشورهای درحال‌پیشرفـت، کارشکنـی در برنامه‌های آنان، اعمال تحریم‌هـا و محدودیت‌های بین‌المللی، به بهانه‌های مختلف ـ دریغ نمی‌ورزد.

اسـلام دینی ابراهیمی است و انسان مسلمان تحت فرمـان خدا است و او است که هدایتش را بـرای کسـی آشکار می‌کند که جویای صلـح است و به او رحمت و بخشـش می‌آموزد. همچنین، اسـلام افـراد را برای فعالیت صلح‌آمیز همـراه همهٔ مردم در سرتاسر جهـان فرامی‌خواند. اما جنگ ممکن است در زمانی گریزناپذیر شود. خداوند پنج حالت را برای جنگ مجاز شناخته است اما آن را جهاد نام می‌گذارد که براساس تعریفات متون اسلامی کوشش و و تلاش و به‌کارگیری حداکثری توان و قابلیت‌ها در راه خداوند شناخته می‌شود (Al-Sheha, 2005:p 45).

براسـاس مطلوبات اسلامی، نحوهٔ توزیع قـدرت در ساختار سیاسی روابط بین‌الملل، نابرابر و ناقض حقوق ملت‌ها و کشورهای ضعیف است. توزیع منابع مادی و طبیعی قدرت در سطح جهان یکسان نبوده و آنچه در ساختار سیاسی عینی نظام بین‌الملل رخ داده است، ناشی از روابط سیاسی نابرابـر، اعمال سلطـه، نفوذ قدرت‌های بـزرگ و وابستگی سیاسی کشورهـای تحت سلطه است؛ ازطرفـی، چگونگی توزیع قدرت، سبب شکل‌گیری ساختـار نظام بین‌الملل دو قطبی و چند قطبی در تاریـخ معاصر روابط بین‌الملل شده است و جهان میان قطب‌ها یا قدرت‌های بزرگ تقسیم شده اسـت. این توزیع نابرابر قدرت باعث تشدید وابستگی ساختـاری کشورهای ضعیف به کشورهای قـوی شده و درنتیجه کشورهای قدرتمند بـرای دخالت در دیگر کشورها خود را دارای حق می‌دانند (دهشیری، ۱۳۷۹: ص ۲۶۸).

بـر این اساس، موضـوع رقابت قدرت‌های بزرگ در چنین سیستمـی، ثروت‌ها و منابع ممالک

مستضعـف، است و آنها خـود را در چپاول منابع و معادن ملل مستضعـف، ذی‌حق می‌دانند. گاه بـرای غـارت این ثروت‌های طبیعی بـا یکدیگر رقابت و گاهـی تبانی می‌کننـد؛ ازاین‌رو است که سیستم رقابتی به ضرر کشورهـای مستضعف تمام می‌شود. به‌ویژه آنکه چنین سیستمی، وابستگی کشورهـای ضعیـف به کشورهای قوی را نهادینه و امپریالیست‌هـا را مجاز به مداخله در کشورهای مستضعف برای حفظ منابع خود می‌کند. با عنایت به اینکه در سیستم بین‌المللی رقابتی، قدرت‌های بزرگ، انواع الگوهای مداخله‌گری را در مورد کشورهای ضعیف اعمال می‌کنند.

در این فضا اردوی سرکوبگران که متشکل از ابرقدرت و قدرت‌های بزرگ است، در برابر اردوی مستضعفـان که مرکب از چند کشور اسلامی و بقیه جهـان سوم است ایستاده و آنها به دنبال سلطهٔ بیشتر بر کشورهای مسلمان و جهان سوم بوده‌اند، ازجمله نقشهٔ بیگانه‌کردن کشورهای استعمارزده از خویـش و غـرب‌زده و شرق‌زده انگاشتن آنان است، به‌طوری‌که خود را و فرهنگ و قدرت خود را به هیچ گرفتند و غرب و شرق، دو قطب قدرتمند را نژاد برتر و فرهنگ آنان را والاتر و آن دو قدرت را قبله‌گاه عالم دانستند و وابستگی به دو قطب را از فرایض غیرقابل‌اجتناب معرفی کردند. غم‌انگیزتر آنکه، آنان ملت‌های ستمدیدهٔ زیر سلطه را در همه‌چیز عقب نگه داشته‌اند.

## ۶. هم‌سنجی مفاهیم اسلامی و انتقادی روابط بین‌الملل

مفهـوم آزادی در دیدگاه اسلامی باوجـود شباهت‌هایی که با همین مفهـوم در مکتب انتقادی دارد به‌هیچ‌وجـه رابطهٔ این‌همانی ندارد و این مفهـوم در دو رویکرد دارای بار معنایی متفاوتی هستند که مولود تفاوت هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی این دو است.

از دید انتقادیون رهایی حرکتی است برای کسب ارادهٔ حداکثری در فرد به منظور ساخت جهان حقیقـی خود و تسلط بر سرنوشت خویش، حال آنکه در رویکرد اسلامی به‌دلیل تفاوت نگاهی که به انسان وجود دارد، فرد در راستای ارادهٔ خالق خود است که حق اعمال ارادهٔ کامل را دارد و نه غیر از آن. آزادی از دیدگـاه اسـلام عبارت است از رهاشـدن از بردگی و اطاعت غیرخدا و آزادی در هر چیزی که خداوند آن را مباح کرده است (طباطبائی، ۱۳۶۹: صص ۱۸۵-۱۸۲؛ آملی، ۱۳۷۵: ص ۱۸۹). در این صورت، رهایی درصورتی رخ خواهد داد که انسان با پالایش نفس خود زمینهٔ آزادی معنوی و رهایی اولیهٔ خود را فراهم کند تا به آزادی اجتماعی نیز دست یازد.

در مکتب انتقادی به‌طور کلی، هرجا سخن از اراده به میان می‌آید، مراد و مقصود همان تمایل و میـل انسان‌هـا است و مفهومی غیر از آن موردنظر نیست (ایازی، ۱۳۷۸: ص ۷۲). اما ازآنجاکه

آزادی در نگـاه فرهیختگان و صاحب‌نظران اسلامی، عمومـاً ریشه در فرهنگ اسلامی دارد؛ بر این اسـاس، آزادی به‌عنوان یک کمال و ارزش انسانی در نظـر گرفته می‌شود که ریشه در خلقت انسان دارد کـه برای دستیابـی به هدفی والا در وجود انسان قرار داده شـده است. همچنین، مفهوم رهایی و آزادی ناظـر بـر خروج فرد و اجتمـاع از مناسبات خارجی ناعادلانه‌ای اسـت که او را از شناخت حقیقـی محروم کـرده است. در نگاه اسلامی شـرط آزادی کامل تنها در گـرو توجه به ساختارهای بیرونـی محدودساز نیسـت بلکه این رهایی از درون شروع می‌شود و به‌عبارت صحیح‌تر، آزادی که از باطن شروع نشود چیزی جز اسیری از نوع دیگر نخواهد بود.

صلـح در اسلام مسئله‌ای اصیل و ریشه‌دار است و پیوندی ناگسستنی با طبیعت اسلام و نظریهٔ عمومـی و کلـی آن دربارهٔ جهان و زندگـی انسان دارد. اسلام دین هم‌بستگـی و وحدت و یگانگی بزرگ در سراسر جهان عظیم و پهناور است. آموزهٔ توحید، قرارداشتن همهٔ هستی تحت تدبیر واحد و حکیمانـهٔ الهـی، پیوند نسلی همهٔ آدمیـان به یک پدر و مادر و اشتـراک خانوادگی همهٔ انسان‌ها، حرکـت جهان و انسان به‌سوی غایت واحد الهـی، وجود فطرت یگانهٔ خداجو و کمال‌خواه در همهٔ انسان‌هـا، استوارترین بنیادهای نظری صلح و هم‌بستگـی جهانی است. ریشه‌های صلح در نظریهٔ اسلامـی گره‌خـورده بـا مفهوم قسط و عدالـت است، عـدل درمقابل ظلم و به معنـای احقاق حق و اخـراج حـق از باطل اسـت. ازآنجاکه ظالـم و برهم‌زنندهٔ صلح بر عدل ذاتـی جهان خدشه وارد می‌کند مستوجب نابودی است. در این بیان صلح در سایهٔ مبارزه با مظاهر ناعدل‌کنندهٔ جهان است کـه امکان تحقـق دارد. در گفتمان اسلامی یکـی از برهم‌زنندگان و مولدیـن جنگ نفس سرکش و تربیت‌نیافتهٔ انسان است که میل به زیاده‌خواهی و طمع دارد. در عوض مبارزه‌ای که انتقادیون در راه برقراری صلح پیشنهاد می‌دهند در چهارچوب تعریف سلبی از صلح قرار دارد و به چیزی نگاه دارد که خشونت ساختاری خوانده می‌شود. در مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خود نیز به‌هیچ‌وجه از توحید و نظم توحیدی منبعث از غایتمندی الهی جهان شروع نمی‌کند.

در مکتـب انتقـادی نیروهـای هژمونیک بین‌المللی ریشـهٔ جنگ و ناامنی هستنـد که سعی در استثمـار و سلطه‌گـری بر ملـل تحت ستم دارند و مبـارزه برای تحقق صلح پایـدار نسبت با نظریهٔ اسلامـی تقلیل‌گرایانه‌تـر به ریشه‌هـای برهم‌زنندهٔ صلح توجـه دارد و غیر از نیروهـای هژمونیک و جنگ‌هـای منبعث از سلطه‌گری طبقات فرادست بین‌المللی به ریشه‌های اخلاقی‌ـانسانی آن توجه کمتری کرده است.

اسـلام بـا نظر وسیع و جامع‌الاطرافی که دربارهٔ حیات و زندگی دارد، صلح و سازش را در دایرهٔ

محدودی از شئون زندگی محدود نمی‌کند، بلکه صلح با تمامی معانی و همه‌جانبه‌ای را در جمیع شئـون زندگی تحقق می‌بخشـد و یک پیوند ناگسستنی بین آن و ایدئولـوژی کلی و مخصوصی که دربـارهٔ جهان و زندگی و انسان دارد، برقرار می‌کنـد. صلحی که اسلام می‌خواهد، با آن معنایی که اکنـون در میان انتقادیون وجود دارد، فرق داشته و صلـح اسلامی دارای معنی عمیق‌تر و وسیع‌تری اسـت. آن معنی عبارت اسـت از همزیستی و صلح و سازشی که نام خـدا را که عبارت از عدالت اجتماعـی و امنیـت عمومی بـرای مردم است، روی کـرهٔ زمین برقرار کند، نه صـرف خودداری از جنگ، به هر قیمتی که تمام شود (سید قطب، ۱۳۹۱: ص ۵۱).

نظام سلطه در دو مکتب اسلامی و انتقادی باوجود شباهت‌هایی که بعضاً در مصادیق با یکدیگر دارند، در مبنای شناخت با یکدیگر تفاوت اساسی دارند. ملاک اسلام در تشخیص ساختار سلطه، مـدل خیر و شر است که خود این مدل نیز ریشـه در مفاهیم حق و باطل دارد. در رویکرد اسلامی بـه روابط بین‌الملل با توجه بـه مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسـی و انسان‌شناسی، پدیدارشدن سلطه‌گری تنهـا به‌واسطهٔ برهم‌خوردن تعـادل اقتصادی-اجتماعی نیست کـه قابل تشخیص است بلکـه پیـش از آن شر یـا ناحق‌بودن رویکردها اسـت که ملاک تشخیص رونـد استیلا، سلطه‌گری اسـت. بـر این اساس، حتی شیوهٔ برخورد با نظام سلطه نیـز در ذات خود می‌بایست بر مدار حق و خیر قرار داشته باشد که در غیر این‌صورت، مبارزه با مصادیق سلطه‌گری در رویکرد اسلامی لزوماً بـه معنـای عمل خیر و رفـع اساسی ظلم تلقی نخواهـد شد. مبنای سلطه‌گـری در مکتب انتقادی برخـلاف اسـلام، اقتصاد است و نـه حق‌مداری در مدل خیر و شر؛ سلطـه‌ای که از عرصهٔ اقتصاد آغـاز و به عرصهٔ فرهنـگ منتهی می‌شود. در سایهٔ چنین سلطه‌ای است کـه فرد به‌عنوان تولیدکننده یـا مصرف‌کننـده ناگزیر به عمل در چهارچـوب از پیش تعیین‌شـدهٔ سرمایه‌دارانه است و در سطح کلان‌تر نیز اجتماع بین‌المللی تحت انقیاد این سیستم سلطه خواهد بود.

## ۷. نتیجه‌گیری

مقالهٔ حاضر به مقایسهٔ مفاهیم نظریهٔ انتقادی و نظریهٔ اسلامی روابط بین‌الملل معطوف به موضوع صلـح بین‌المللی پرداخته است. به همین منظور در ابتـدا مبانی و مفاهیم اصلی در نظریهٔ انتقادی و سپـس مفاهیـم و مبانی نظریهٔ اسلامـی در حوزهٔ صلح بین‌المللی مورد اشـاره قرار گرفت. سپس هم‌سنجی این مفاهیم در بخش قبلی صورت گرفت.

درنتیجـه بایـد گفت در مطالعهٔ گفتمان‌های انتقادی و اسلامـی در باب روابط بین‌الملل شاهد

نقـاط مشتـرک فراوانی بین این دو هستیـم. تاجایی‌که در برخی مباحث همچـون نفی سلطه‌گری و عدالـت جهانی به نظر می‌رسـد که می‌توان این دو گفتمان را بدیلـی از یکدیگر دانست. حال آنکه بـا مطالعهٔ مبانی هستی‌شناختـی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناسی و حتـی روش‌شناسی درمی‌یابیم کـه با دو گفتمـان مستقل از یکدیگر و با مبانی مستقل سروکار داریـم که به‌تبع آن، مفاهیم مشترک نمی‌تواننـد جز در لفظ، اشتـراک ماهوی و همسانی داشته باشند. به‌طور کلـی می‌توان دریافت که تقـدم فطـرت بر غریزه، دین‌محـوری و شرع‌محوربـودن در ساخت معنایی نظریـهٔ اسلامی هم در توصیف منطق روابط بین‌الملل و هم راه حل تجویزی مطلوب معطوف به آسیب‌شناسی این عرصه، درمجموع باوجود شباهت‌ها موجب افتراق حقیقی این گفتمان با گفتمان انتقادی شده است.

مبنای آزادی فردی، حدود و ثغور ارادهٔ فرد، چگونگی رهایی، معیار سلطه، چگونگی شکل‌گرفتن و مقابله با سلطه‌گری و سلبی یا ایجابی‌بودن مفاهیم صلح و خشونت ازجمله نقاط اختلافی است که باعث عدم تقارن این دو گفتمان با یکدیگر شده است.

در موضـوع صلح بین‌الملل، هر دو نظریه به مذموم‌بودن جنگ و مطلوبیت صلح معتقدند و از این نظر با نظریاتی در روابط بین‌الملل در تضاد قرار می‌گیرند. نکتهٔ دیگر این است که هر دو نظریه بـه صلح مثبت معتقدند و بر ضرورت حذف عوامل ایجـاد جنگ از جامعهٔ بشری تأکید دارند. اما در شیـوهٔ دستیابی به صلح بین‌المللی دو نظریهٔ کاملاً متفاوت به جهان اطراف نگاه می‌کنند. از دید نظریـهٔ اسلامی، جنـگ حاصل طغیان نفس سرکـش انسانی است که خـود را در محیط اجتماعی بـه نمایش می‌گـذارد و از دید نظریهٔ انتقادی اگـر به دنبال ایجاد صلح هستیـم باید شرایط سلطه و سرکـوب را از جامعهٔ انسانی حـذف کنیم. نکتهٔ جالب که مؤیّد ایدهٔ نگارش این مقاله است در این موضـوع نهفته است که نظریهٔ انتقادی یکـی از مهم‌ترین ابزارهای سلطه و سرکوب را دین می‌داند و در نظریـهٔ اسلامی یگانه راه رسیدن به صلح واقعـی حاکمیت مطلق توحید در چهارچوب نظریات دینی است.

## کتابنامه


۱. **قرآن کریم.**

۲. ابراهیمی مینق، جعفر؛ امیری، محمد؛ عامری، مهدی. ۱۳۸۶. «**مکتب فرانکفورت و نظریهٔ انتقادی (آرا و نظریه‌ها)**». پژوهش‌نامهٔ علوم اجتماعی. شمارهٔ ۴. صص ۸۶-۶۵.

۳. افتخاری، اصغر. ۱۳۸۸. **مکتب انتقادی در حوزهٔ علوم اجتماعی**. تهران. انتشارات دانشگاه امام صادق (ع). چاپ اول.

۴. امیدی، مهدی. ۱۳۸۹. «**نظریهٔ انتقادی در روابط بین‌الملل با رویکرد تطبیقی**». مجلهٔ معرفت. شمارهٔ ۷۹. صص ۷۴-۶۲.

۵. اوشاویت، ولیام. ۱۳۷۹. **متفکران بزرگ جامعه‌شناسی**. ترجمهٔ مهرداد میردامادی. تهران. نشر مرکز. چاپ اول.

۶. ایازی، سید محمد علی. ۱۳۷۸. **رابطهٔ دین و آزادی**. تهران. مؤسسهٔ نشر و تحقیقات ذکر.

۷. ایمان، محمدتقی. ۱۳۸۸. **مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی**. قم. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۸. برزنونی، محمدعلی. ۱۳۸۴. «**اسلام اصالت جنگ یا اصالت صلح**». مجلهٔ حقوقی. شمارهٔ ۳۳.

۹. تمیمی آمدی، عبدالواحد. ۱۳۳۴. **غررالحکم و دررالکلم**. ترجمهٔ محمد علی انصاری قمی. قم. دارالکتاب.

۱۰. بیلیس، جان؛ اسمیت، استیو. ۱۳۸۴. **جهانی‌شدن سیاست: روابط بین‌الملل در عصر نوین**. تهران. انتشارات ابرار معاصر.

۱۱. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۵. **فلسفهٔ حقوق بشر**. قم. مرکز نشر اسراء. چاپ اول.

۱۲. دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال. ۱۳۸۷. «**نظریهٔ انتقادی چهارچوبی برای تحلیل سیاست خارجی**». پژوهشنامهٔ علوم سیاسی. سال ۳. شماره ۱۰. بهار.

۳۱. ------. ۱۳۸۹. **سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران**. تهران. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت). چاپ دوم.

۱۴. دهشیری، محمد رضا. ۱۳۷۹. **درآمدی بر نظریهٔ سیاسی امام خمینی**. تهران. مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

۱۵. سجادی، عبدالقیوم. ۱۳۸۱. «**دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام**». مجلهٔ علوم سیاسی. سال پنجم. شمارهٔ ۱۹. پاییز.

۱۶. سید قطب. ۱۳۹۱. **اسلام و صلح جهانی**. ترجمهٔ سیدهادی خسروشاهی و زین العابدین قربانی. قم. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۷. طباطبائی، سید محمدحسین. ۱۳۶۹. **تفسیر المیزان**. ج ۴. ترجمهٔ سیدمحمد باقر موسوی. قم. دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. عبداللـه خانی، علی. ۱۳۸۲. **نظریه‌های امنیت مقدمه‌ای بر طرح‌ریزی دکترین امنیت ملی**. تهران. ابرار معاصر.
۱۹. عسگـری، محمود. ۱۳۸۲. «**رهیافت‌های شناخت‌شناسی امنیت**». فصلنامـهٔ مطالعات راهبردی. شمارهٔ ۲۰.
۲۰. علم الهدی، جمیله. ۱۳۸۶. «**درآمدی به مبانی اسلامی روش تحقیق**». نوآوری‌های آموزشی. دورهٔ ۶. صص ۲۰۲-۱۷۳.
۲۱. فراتـی، عبدالوهـاب. ۱۳۸۹. «**چهارچوب و مبانی روابط دولت اسـلامی با نظـام بین‌الملل**». در مجموعـه مقالات اسلام و روابط بین‌الملل (چهارچوب‌های نظـری، موضوعی و تحلیلی). به اهتمام حسین پوراحمدی. تهران. انتشارات دانشگاه امام صادق (ع). چاپ اول.
۲۲. قوام، عبدالعلی. ۱۳۸۴. **روابط بین‌الملل: نظریه‌ها و رویکردها**. تهران. انتشارات سمت.
۲۳. کرایب، یان. ۱۳۸۷. **نظریهٔ اجتماعی مدرن (از پارسـونز تا هابرماس)**. ترجمهٔ عباس مخبر. تهران. انتشارات آگه.
۲۴. گیـل، استفن. ۱۳۸۵. «**جهانی‌شـدن، تمـدن بازارنگر و نولیبرالیسـم انضباط‌آفریـن**». در مفاهیم اساسـی در روابـط بین‌الملل: مارکسیسـم، اندرولینکلیتر. تهران. دفتر مطالعـات سیاسی و بین‌المللی وزارت خارجه.
۲۵. لچـت، جان. ۱۳۷۷. **پنجاه متفکر بزرگ معاصر (از سـاختارگرایی تا پسـامدرنیته)**. ترجمهٔ محسن حکیمی. تهران. نشر خجسته.
۲۶. محمدپـور، احمـد. ۱۳۸۹. **روش در روش: دربـارهٔ سـاخت معرفـت در علـوم انسـانی**. تهـران. جامعه‌شناسان.
۲۷. محمدی، منوچهر. ۱۳۷۷. **سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران**. تهران. نشر دادگستر.
۲۸. مشیـرزاده، حمیـرا. ۱۳۸۴. «**نظریهٔ انتقادی روابـط بین‌الملل و گفت‌وگوهـای تمدن‌ها**». پژوهش علوم سیاسی. پاییز و زمستان. شمارهٔ ۱.
۲۹. مطهری، مرتضی. ۱۳۷۹. **مجموعه آثار**. جلد ۲. تهران. صدرا.

۳۰. نبوی، سید عباس. ۱۳۸۳. **درآمدی بر آزاداندیشی و نظریه‌پردازی در علوم دینی**. قم. مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم.
۳۱. هانسون، اریک او. ۱۳۸۹. **دین و سیاست در نظام بین‌الملل معاصر**. ترجمهٔ ارسلان قربانی شیخ‌نشین. تهران. انتشارات دانشگاه امام صادق (ع). چاپ اول.
۳۲. هیوز، ا. ۱۳۷۸. **هجرت اندیشهٔ اجتماعی**. ترجمهٔ عزت اله فولادوند. تهران. طرح نو.

33. Al-Banna, Hasan. 1997. **PEACE IN ISLAM**. London. Prelude Ltd.
34. Al-Sheha, Abdur-Rahman Abdul-Kareem. 2005. **ISLAM IS THE RELIGION OF PEACE**. Translated and Adapted into English: Abu Salman Deya-ud-Deen Eberle. Rabwah: Islamic Propagation Office at Rabwah.
35. Ashly, R. K. 1981. "**Political Realism and Human Interests**". International Studies Quarterly. no 25.
36. Devetak, R. 1996. **A Theories of International Relations**. London: Macmillan.
37. Price, R. M ; Reus-smit,C. 1999. "**dangerous liasons? Critical international theory and constructivism**". European Journal of international relations. 4,3. p 259-281.