

مقایسه مبانی فرانظری نظریه اسلامی روابط بین الملل با نظریه روابط بین الملل انتقادی

سیدجلال دهقانی فیروزآبادی^۱، مصطفی عاقلی^{۲*}، قاسم یوسفزهی^۳

چکیده

روابط بین الملل پس از مناظره چهارم، درگیر فرانظریه پردازی شده است. در این میان، برخی بر ساخت نظریه های جهان شمول تأکید کرده اند، عده ای بر ساخت نظریه های بومی و یا تمدنی - فرهنگی تمرکز کرده اند. برخی هم هردو را قابل جمع دانسته و کثرت گرایی را مهم دانسته اند. در این میان، تولید و ساخت نظریه تمدن محور اسلامی یکی از محورها بود. گرچه این رویکرد از ۱۹۹۰ م. پس از رویکردهای سازهانگاران اهمیت یافت و نویسنده گان زیادی بدان پرداختند، در حوزه تمدنی پارسی، فیروزآبادی بود که فرانظریه اسلامی را تدوین و نظریه اسلامی را مورد توجه ویژه قرار داد. این زمانی بود که نظریه های انتقادی جای گاه خود را در برابر جریان اصلی تثبیت کرده بودند. هدف مقاله کنونی مقایسه نظریه اسلامی روابط بین الملل با نظریه روابط بین الملل انتقادی است. پرسش اصلی این بوده است که: چه تفاوت ها و شباهت هایی در سطح فرانظری میان نظریه اسلامی روابط بین الملل با نظریه روابط بین الملل انتقادی وجود دارد؟ این پژوهش با روش کیفی داده های کتابخانه ای را مرور و تفسیر نموده و به این نتایج دست یافته است که: هردو نظریه با یکدیگر، ۱۰ شباهت و ۸ تفاوت دارند. هرچند از دید کمی تفاوت های این دو تقریباً به اندازه شباهت های شان است، مگر از دید کیفی تفاوت های آن ها بسیار جزئی بوده و به نظر می رسد که نظریه اسلامی روابط بین الملل به جز یک مورد (کنش گر بین المللی) تمامی مدعای نظریه انتقادی را پوشش داده و از آن فراتر می رود و از دید غایت شناسی نیز اهداف جامع تری نسبت به نظریه روابط بین الملل انتقادی دارد.

واژه کلیدی: فلسفه علوم اجتماعی، فرانظریه روابط بین الملل، نظریه اسلامی روابط بین الملل، نظریه روابط بین الملل انتقادی، مکتب فرانکفورت، جهان پارسی.

دوره و سال چهاردهم نشراتی، پیاپی ۴۸، شماره اول، بهار ۱۴۰۴
غالب (فصل نامه بین المللی مطالعات حقوقی، سیاسی و روابط بین الملل)

^۱ استاد گروه روابط بین الملل، دانش کده / پوهنخی حقوق و علوم سیاسی، دانش گاه / پوهنتون علامه طباطبائی، تهران، ایران (dehghani@atu.ac.ir)

^{۲*} دانش جوی دکتری روابط بین الملل، دانش کده / پوهنخی حقوق و علوم سیاسی، دانش گاه / پوهنتون علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسؤول: mustafa_aqeli@hotmail.com)

^۳ دانش جوی دکتری روابط بین الملل، دانش کده / پوهنخی حقوق و علوم سیاسی، دانش گاه / پوهنتون علامه طباطبائی، تهران، ایران (qyousufzay@gmail.com)

این مقاله تحت مجوز بین المللی Creative Commons Attribution 4.0 International License منتشر شده است.



Research Article

ISSN

P: 2788-4155

E: 2788-6441

Ghalib

Received: 03/ 11/ 2024

Accepted: 17/ 03/ 2025

Published: 22/ 03/ 2025

OPEN ACCESS <<https://ghalibqjournal.com/index.php/ghalibqjournal>>

DOI: <https://doi.org/10.58342/ghalibqj.V.14.I.1.7>

PP: 141 - 169

Comparative Analysis of the Metatheoretical Foundations of Islamic International Relations Theory and Critical International Relations Theory

Seyed Jalal Dehghani-Firoozabadi¹, Mustafa Aqeli^{2*}, Qasem Yousufzay³

Abstract

Following the fourth debate, the field of International Relations has become deeply engaged in metatheorizing. Within this context, some scholars have emphasized the construction of universal theories, while others have focused on developing indigenous or civilizational-cultural theories. A third group has advocated for theoretical pluralism, considering both approaches to be compatible. One of the significant areas within this discourse has been the development of an Islamic civilization-based theory. Although this approach gained prominence after the rise of constructivist perspectives in the 1990s, it was Firoozabadi who, within the Persianate civilizational sphere, systematically formulated Islamic metatheory and gave special attention to Islamic International Relations theory. This occurred at a time when critical theories had established their position as alternatives to mainstream International Relations theories. The present study aims to compare Islamic International Relations theory with Critical International Relations theory. The central research question is: What are the key similarities and differences between these two theories at the metatheoretical level? Employing a qualitative research method, this study reviews and interprets relevant library-based sources. The findings indicate that the two theories share ten similarities and exhibit eight differences. While the quantitative balance between similarities and differences suggests near equivalence, a qualitative analysis reveals that the differences are relatively minor. It appears that Islamic International Relations theory encompasses nearly all the claims made by Critical International Relations theory—except for the notion of the international actor—and even extends beyond it. Moreover, from a teleological perspective, Islamic International Relations theory pursues broader and more comprehensive goals compared to Critical International Relations theory.

Keywords: Philosophy of Social Sciences, Metatheory of International Relations, Islamic International Relations Theory, Critical International Relations Theory, Frankfurt School, Persianate World.

¹ Professor, Department of International Relations, Faculty of Law and Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (dehghani@atu.ac.ir)

^{2*} PhD student in International Relations, Faculty of Law and Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (Corresponding author: mustafa_aqeli@hotmail.com)

³ PhD student in International Relations, Faculty of Law and Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (qyousufzay@gmail.com)



۱. مقدمه

روابط بین‌الملل در مقام یک نظم میان‌رشته‌یی، همیشه درگیر مناظره‌های نظری بوده است، تا جایی که بسیاری‌ها باور دارند که روابط بین‌الملل کنونی محصول دو تحول عمده است؛ یکی تحول نظری که همان مناظره‌هاست، دوم تحول عملی که همانا جنگ جهانی نخست، جنگ جهانی دوم، جنگ سرد، فناوری‌های جدید و شکل‌گیری نظم پسا‌جنگ سرد هستند. صرف‌نظر از بحث تحولات عملی در جهان روابط بین‌الملل، تحول نظری مهم‌ترین عامل شکل‌گیری نگاه‌های جای‌گزین در روابط بین‌الملل بوده است. این تحول نظری و اهمیت یافتن روی‌کردهای جای‌گزین گرچه در دهه ۷۰ و ۸۰ شکل گرفت. پس از مناظره چهارم در دهه ۹۰ م. تقویت شد و امروزه در گوشه و کنار جهان ملت‌ها به دنبال نظریه‌پردازی و ارائه نظریه‌های متناسب با فرهنگ و اجتماع خود هستند (Özekin and Sune, 2022: 1-9).

نظریه‌های انتقادی در روابط بین‌الملل به‌طور عام و مکتب فرانکفورت به‌طور خاص، حاصل نگرش بازتابی و انتقادی به مناسبات موجود در نظم بین‌الملل از یک‌سو و تحولات نظری از سوی دیگر است. نظریه انتقادی به دنبال نشان‌دادن عقلانیت‌ابزاری و ماهیت سرکوب‌گر علوم اجتماعی به صورت کل و نظریه‌های جریان اصلی روابط بین‌الملل به‌صورت خاص است. در میان نگاه‌های انتقادی، مکتب فرانکفورت ویژه‌گی برجسته دارد، که آن را عملاً به یک «نظریه روابط بین‌الملل انتقادی» تبدیل کرده است.

شرق نیز پس از مناظره چهارم وارد فاز نظریه‌سازی بومی روابط بین‌الملل شده و بسیاری از کشورها در این زمینه تلاش کردند روی‌کرد خود را به جهان بین‌المللی داشته باشند. برخی در سطح کشور دنبال نظریه‌پردازی بودند، برخی هم در سطح تمدنی. از آن‌جا که جهان اسلام یک تمدن است و در دو قاره آسیا و آفریقا حضور چشم‌گیر دارد، نگاه ویژه خود را به روابط بین‌الملل در مقام وضعیت جاری و نیز علم روابط بین‌الملل به‌عنوان یک رشته دانش‌گاهی دارد. اسلام بسیاری از مفروضه‌های خردگرایی را در نظریه‌های روابط بین‌الملل غربی نمی‌پذیرد، اگرچه با نظریه انتقادی نیز کاملاً سازگار نیست. برای نمونه با پست‌مدرنیسم اصلاً سازگاری ندارد؛ ولی به‌نظر می‌رسد با مکتب فرانکفورت به‌عنوان نظریه روابط بین‌الملل انتقادی، قابل مقایسه باشد. اکنون پرسش اصلی پژوهش این است که نظریه اسلامی و نظریه روابط بین‌الملل انتقادی در سه بُعد فرائضی چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی دارند؟

برای پاسخ‌گویی به پرسش پژوهش، مروری بر آثار پیشین انجام شده است، تا دیده شود که نویسندگان چه پاسخی در این زمینه ارائه کرده‌اند. این آثار را می‌توان در چهار دسته کلی جای داد: برخی یک یا چندتا از مفاهیم فرائضی را در این دو تئوری مقایسه کردند (سعیدی، ۱۳۹۴؛

[مقایسه مبانی فرانظری نظریه اسلامی روابط بین‌الملل با نظریه روابط بین‌الملل ...] بحالی

مسعودی لکی و احدی، ۱۳۹۹؛ کوهکن، ۱۳۹۶)، از نمونه‌های دسته نخست‌اند. برای نمونه، باور روح‌الامین سعیدی این است که: «هرچند نظریه اسلامی و نظریه انتقادی، هر دو آرمان‌رهای بشر را در کانون توجه خویش قرار داده‌اند، لکن برداشت و تعریف شان از آن اساساً مغایر است و چشم‌انداز‌رهای را به‌گونه‌ی متفاوت ترسیم می‌کنند، که ریشه اصلی این مغایرت و تفاوت را باید در سطح فرانظری و در اختلافات بنیادین هستی‌شناختی آن‌ها سراغ گرفت». باور لکی و احدی این است که: «مفروضات قرآنی روابط بین‌الملل برخلاف تئوری‌های روابط بین‌الملل، که به مفروضات عینی و برخی ذهنی و ملموس و ناملموس معتقدند، هر یک توأمان، منتها، با اولویت و با تقدم مفروضات معنوی، فکری و ارادی بر مفروضات مادی، که به عوامل ملموس معنی می‌بخشد؛ البته باید به یاد داشت که این دو اثر، نظریه انتقادی را با نظریه اسلامی مقایسه نکرده‌اند، تنها مفهوم قدرت در نظریات غربی از جمله، نظریه انتقادی با قرآن مقایسه شده است.

برخی هم بر خوانش انتقادی از نظریه اسلامی و یا انتقادی تأکید کردند، که این خود دو زیردسته دارد: در خوانش انتقادی (فراتی، ۱۳۹۳؛ آجیلی و اردکانی، ۱۳۹۴؛ غرایق‌زندی، ۱۳۹۴)، نمونه روشن آن هستند. در این میان غرایق‌زندی باور دارد که چهار تعبیر هستی‌شناسانه از نظریه اسلامی روابط بین‌الملل می‌توان داشت: «اسلام به مثابه دین؛ اسلام به‌عنوان ایدئولوژی (بنیادگرایی اسلامی)؛ اسلام به معنای هویت (نگاه‌سازهانگاران) و سرانجام، اسلام به‌مثابه اخلاق بین‌الملل». او نتیجه می‌گیرد که «... اسلام به مثابه اخلاق بین‌الملل امکان به‌تری برای مطالعه مسائل بین‌المللی فراهم می‌آورد». این یعنی در نگاه ایشان، اسلام بُعد معنایی را بر بُعد مادی برتری می‌بخشد. به‌سخن دیگر، از دید ایشان اسلام از دید هستی‌شناسی ذهن‌گراست. در خوانش نظریه انتقادی نیز (مشیرزاده، ۱۳۸۴؛ عبدخدایی، ۱۳۹۲؛ حاجی‌مینه، ۱۳۹۵) همت گماشته‌اند. برای نمونه، مشیرزاده بر تحول مفاهیم و اندیشه انتقادی تأکید کرده است؛ درحالی‌که عبدخدایی باور دارد که دین از همه نظریه‌های موجود به‌گونه‌ی حذف است و از این‌رو، باید دین را بپذیرند در غیر آن خلای شان برطرف نخواهد شد.

برخی نظریه انتقادی را با اندیشه‌های خمینی و یا اندیشه انقلاب اسلامی مقایسه کرده‌اند (جوادی ارجمند و حق‌گو، ۱۳۹۰؛ قربانی‌شیخ‌نشین و محمودی‌کیا، ۱۳۹۶؛ نیکونهاد، خزایی و بیوک، ۱۴۰۲). برای نمونه، شیخ‌نشین و محمودی‌کیا باور دارند که: «نظریه انتقادی روابط بین‌الملل، با تأکید بر مؤلفه‌هایی چون آزادی، عقلانیت و نیز نقد تجربه‌گرایی سنتی و علم‌گرایی محض، تلاش بسیاری برای نقد وضع موجود، فراهم‌آوردن زمینه‌ی برای امکان‌پذیرنمودن‌رهای در سیاست جهانی و نیز تحقق زیست اخلاقی در نظام بین‌المللی دولت‌ها به‌عمل آورده است؛ هم‌چنین، به دنبال پیروزی انقلاب اسلامی نیز شاهد طرح گسترده مباحث انتقادی نسبت به نظم و نظام بین‌الملل هستیم».

نیکونهاد، خزایی و بیوک به این نتیجه دست یافتند که: «باوجود شباهت‌های لفظی و بیانی بین شعارها و اهداف و دیدگاه‌های انقلاب اسلامی و نظریه انتقادی، به علت تفاوت در مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی انقلاب اسلامی ایران و مکتب انتقادی، نمی‌توان این دو را یک‌سان پنداشت و به لحاظ بار معنایی این دو مکتب علی‌رغم شباهت‌های لفظی هر یک برخواسته از جهان‌بینی و گفت‌مان منحصر به فردی هستند».

از میان آثار بررسی‌شده در بالا، دو مقاله به موضوع ما اندکی نزدیک‌اند: یکی مقاله سعیدی (۱۳۹۴) که مفهوم‌رهایی را در تئوری روابط بین‌الملل انتقادی و نظریه اسلامی روابط بین‌الملل مقایسه کرده است و دیگری مقاله کوهکن (۱۳۹۶) که کوشیده است، چندین مفهوم را در این دو تئوری مقایسه کند؛ با این وجود، از آن‌جا که هدف ما (که مقایسه مبانی فرانظری این دو تئوری است)، با هدف کوهکن تفاوت می‌کند، کار ما با ایشان تفاوت بنیادین دارد؛ بنابر این، لازم است تفاوت‌ها و شباهت‌های مبانی فرانظری این دو تئوری واکاوی و دریافته شود.

روش این پژوهش کیفی بوده، با استفاده از تحلیل محتوای کیفی در پی شناسایی تفاوت‌ها و شباهت‌های هردو نظریه روابط بین‌الملل انتقادی و نظریه اسلامی روابط بین‌الملل است و می‌کوشد محتوای فرانظری این دو تئوری را تحلیل نماید. اهمیت پژوهش کنونی این است که با درک تفاوت‌ها و شباهت‌های این دو نظریه، که یکی آن غربی و دیگری شرقی است، می‌توان به محدودیت‌ها و کارایی‌های آن‌ها در امر تبیین و یا شناخت امر بین‌الملل در کشورهای حوزه تمدنی پارسی دست یازید.

یافته‌های به دست آمده از مقایسه مبانی فرانظری این دو تئوری نشان می‌دهند که به رغم تفاوت‌هایی که هردو نظریه در برخورد با واقعیت‌های بین‌المللی دارند، مشابهت‌های زیادی میان آن‌ها وجود دارد، که در سه سطح فرانظری، یعنی هستی‌شناسی (ماهیت‌بازیر بین‌المللی، کنش‌گر بین‌المللی، علیت و ساختار - کارگزار)، معرفت‌شناسی (امکان‌پذیری شناخت، منابع شناخت، جامعه‌شناسی شناخت، غایت‌شناسی و ارزش‌شناسی شناخت) و روش‌شناسی (تکنرگرایبی روش شناختی) قابل مقایسه و سنجش اند. به‌گونه فشرده، ۱۰ شباهت و ۸ تفاوت میان آن‌ها شناخته شده است، که در متن مقاله به‌گونه کامل بدان‌ها پرداخته شده است.

این پژوهش به‌گونه‌ی سازمان‌دهی شده است که در گام نخست، معیارهای ارزیابی به مثابه چهارچوب مفهومی معرفی می‌شود، سپس، نظریه روابط بین‌الملل انتقادی مورد بررسی قرار خواهد گرفت؛ در گام سوم، نظریه اسلامی روابط بین‌الملل معرفی می‌شود؛ در گام چهارم در سطح فرانظری هر سه بُعد این دو نظریه مقایسه شده، تفاوت و شباهت‌های آن دو آشکار می‌شود. در گام پنجم، در

بحث و مناقشه، دیده می شود که یافته های ما چه تفاوتی با یافته های دیگران دارند. سرانجام پژوهش کنونی با یک نتیجه گیری پایان می یابد.

۲. معیارهای ارزیابی نظریه ها؛ فرانظریه به مثابه چهارچوب مفهومی

فرانظریه مطالعه ژرف نظریه ها، از راه توقف پی درپی در مسیرها، بازنگری برنامه های مسیر و حتا بازاندیشی مقصد مسیر نظریه هاست. فرانظریه ما را درباره مسائل سیاسی فرا می خواند و با تحلیل استراتژیک سروکار دارد، نه با تحلیل تکتیکی (یورگنسن، ۱۴۰۲: ۲۶۴-۲۶۵)؛ از همین رو، زمانی که بخواهیم نظریه روابط بین الملل را نقد و ارزیابی و یا هم با دیگر نظریه ها مقایسه نماییم، نیاز به مباحث فرانظری داریم؛ به سخن دیگر، لازمه بررسی و ارزیابی نظریه فهم لایه های فلسفی آن است. از این رو، به ناچار باید مبانی فلسفی هر نظریه فهم شود، تا در روشنایی آن نظریه های موجود ارزیابی و مقایسه شوند. مثل هستی شناسی، معرفت شناسی و روش شناسی چهارچوب مفهومی ما برای مقایسه نظریه اسلامی روابط بین الملل و نظریه روابط بین الملل انتقادی می باشند.

۲-۱. هستی شناسی نظریه

هستی شناسی، شاخه ای از فلسفه است، که به مطالعه آن چه هست می پردازد. در واقع، فهم وجود و صورت های گوناگون هستی، هدف اصلی آن است (سلیمی، ۱۳۹۸: ۲۱). هستی شناسی، یعنی نظریه ای درباره وجود و ماهیت واقعیت؛ از این رو، هستی شناسی به چهار پرسش پاسخ می گوید: ماهیت واقعیت بین المللی چیست؟ کنش گر بین المللی کیست؟ آیا رابطه بین پدیده ها علی است، یا نه؟ و سرانجام، رابطه ساختار - کار گزار چه گونه است؟ (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۴: ۲۰-۲۱). برخی از نظریه های روابط بین الملل ماهیت واقعیت را عینی می دانند (ریالیسم). برخی ماهیت واقعیت را ذهنی می دانند (ایدالیسم). برخی نیز آن را بیناذهنی و اجتماعی می دانند (سازه انگاری). در بحث علیت، برخی به روابط علی میان پدیده ها باور دارند (تجربه گرایان؛ شامل ابطال گرایان و اثبات گرایان). برخی بر نبود رابطه علی میان پدیده های انسانی تأکید می کنند (تفسیر گرایان). برخی نیز موضع بینابین دارند؛ یعنی هم به علت و هم به دلیل تأکید می کنند (ریالیسم انتقادی باسکار). در موضوع کنش گر نیز تفاوت دیدگاه وجود دارد: برخی کنش گر را دولت می دانند (ریالیست ها و نیولیبرال ها). برخی کثرت گرا هستند و به کنش گران زیادی در شکل دهی به واقعیت تأکید می کنند (لیبرال ها). اگر موضوع کنش گری در رابطه به انسان شناسی نظریه باشد، برخی به کنش گر اقتصادی تأکید می کنند (لیبرال ها). برخی بر کنش گر روان شناسی (ریالیست ها و ریالیست ها کلاسیک). برخی بر انسان اجتماعی (مارکیست ها و سازه نگاران). برخی بر انسان سیاسی (واقع گرایان لیبرال). در موضوع ساختار

- کارگزار هم عده‌یی بر تقدم ساختار باور دارند (ساختارگرایان: نیورالیسم، نیولیبرالیسم و مارکسیست‌های ساختارگرا). شماری بر کارگزار تأکید می‌کنند (ریالیسم کلاسیک، لیبرالیسم کلاسیک و مارکسیسم انسان‌گرایانه). برخی دیگر نیز بر دیالکتیک ساختار و کارگزار تأکید می‌کنند^۱ (ریالیسم انتقادی باسکار و مارکسیسم هاروی).

۲-۲. معرفت‌شناسی نظریه

معرفت‌شناسی دانشی مربوط به هستی یا واقعیت است (کورکی و وایت، ۱۳۹۶: ۴۶). معرفت‌شناسی یعنی نظریه معرفت یا فلسفه دانش است، که مشخص می‌کند چه‌گونه می‌توان به دانش معتبر و درست نایل شد (دشت‌گرد و ستار، ۱۴۰۲: ۱۹۵). پرسش‌های زیاد در این زمینه قابل مطرح کردن هستند، مگر چند تا پرسش مهم است: معرفت چیست؟ چه‌گونه به دست می‌آید؟ معیارهای درستی و نادرستی آن کدام‌اند؟ و رابطه میان ذهن نظریه‌پرداز، جامعه‌یی که در آن نظریه ساخته می‌شود و خود نظریه چه‌گونه است؟ و هدف نظریه چیست؟ این پرسش‌ها را در سه زمینه مورد بررسی قرار خواهند گرفت (نک. دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۴). جامعه‌شناسی نظریه، غایت‌شناسی نظریه و معیارهای صدق و کذب نظریه از موارد مهمی هستند که در معرفت‌شناسی قابل بررسی هستند.

جامعه‌شناسی نظریه، منوط به این است که در فرایند نظریه‌پردازی آیا نظریه‌پرداز بی‌طرف است و هیچ ارزش فردی یا اجتماعی در فرایند نظریه‌پردازی دخالت ندارد. برخی نظریه‌ها به بی‌طرفی و عدم دخالت ذهن و ارزش‌های جامعه بر نظریه تأکید می‌کنند و معرفت را عینی می‌دانند؛ یعنی وجود قواعد عینی میان پدیده‌ها (پوزیتیویسم). برخی دیگر بر عدم بی‌طرفی در فرایند نظریه‌پردازی تأکید کرده و نه‌تنها آن را ناممکن که حتا زیان‌بار نیز می‌دانند (مارکسیسم و نظریه‌های انتقادی). در موضوع غایت و هدف نظریه روابط بین‌الملل، برخی بر تبیین تأکید می‌کنند (نظریات تجربی- پوزیتیویستی)، برخی بر ارزش‌ها و عدالت تأکید می‌کنند (نظریه‌های هنجاری). برخی نیز بر تغییر وضع موجود به وضع مطلوب تأکید می‌کنند (مارکسیسم). برخی هم هدف نظریه را کشف رابطه سلطه می‌دانند (نظریه‌های گفت‌مان و پسامدرنیسم).

در بحث معیار صدق و کذب حداقل سه معیار قابل تشخیص است. برخی معیار نظریه درست و خوب را سازگاری درونی می‌دانند (نظریه هم‌سازی و سازگاری)، برخی معیار درستی را سودمندی می‌دانند (پرگماتیسم). برخی دیگر با تطابق نظریه با واقعیت تأکید می‌کنند (نظریه تناظر صدق).

^۱ برای فهم بیشتر در رابطه ساختار- کارگزار نگاه شود به کتاب «کارگزاران، ساختارها و روابط بین‌الملل: سیاست به مثابه هستی‌شناسی» نوشته کالین وایت، ترجمه سروش آریا، انتشارات وزارت خارجه.

۲-۳. روش‌شناسی نظریه

روش‌شناسی می‌پرسد معیارهای اصلی ما کدام‌ها هستند تا به واسطه آنها پی‌بیریم که بله، درست دانسته‌ایم (لمونت، ۱۳۹۷: ۶۸). در واقع روش‌شناسی به دنبال یافتن پاسخ این پرسش‌هاست: موضوع پژوهش را چه ابزاری و چه‌گونه باید پیش برد؟ چه‌گونه می‌توانیم موجودیتی را بشناسیم که در هستی‌شناسی وجودش مُحرز شده و در معرفت‌شناسی شیوه شناخت آن پرسیده شده است؟ (سلیمی، ۱۳۹۸: ۲۲).

در حوزه روش‌شناسی نیز سه دیدگاه کلی وجود دارد: فردگرایی روش‌شناختی، کل‌گرایی روش‌شناختی و رابطه‌گرایی روش‌شناختی (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۴: ۲۴). فردگرایی همه پدیده‌های بین‌المللی را از راه تبیین پدیده‌های فردی ممکن می‌داند (لیبرالیسم). کل‌گرایی همه شناخت را به ساختارها موکول می‌کند (مارکسیسم). رابطه‌گرایی هر دو را تقلیل‌گرا دانسته به تأثیر متقابل این ساختار و کارگزار یا به تعبیری فرد و زمینه تأکید می‌کند (سازه‌انگاری و واقع‌گرایی انتقادی). فردگرایی روش‌شناختی جزءنگر بوده و باور به عاملیت انسان دارد. در حالی که کل‌گرایی جبرگرا است. رابطه‌گرایی بیش‌تر دیالکتیکی عمل می‌کند.

۳. نظریه روابط بین الملل انتقادی

نظریه‌های انتقادی روابط بین‌الملل به گروهی از نظریاتی گفته می‌شود که لزوماً هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی یک‌سانی ندارند؛ ولی همه آنها در این هدف که نظریه روابط بین‌الملل موجود به حفظ سلطه و نابرابری کمک می‌کند، باور مشترک دارند. این نظریات هدف علم را تغییر وضع موجود در راستای رهایی از سرکوب دانسته و بر علم‌رهایی‌بخش باور دارند (Özekin and Sune, 2022: 11). برخی حتا نسبت به علم‌رهایی‌بخش نیز مشکوک‌اند. برای نمونه، پُست‌مدرن‌ها در این رده قرار می‌گیرند، که به دانش به مثابه گفت‌مان و یا هم‌روایتی در میان روایت‌ها نگاه می‌کنند؛ باین‌حال، هدف بررسی این مقاله، مکتب فرانکفورت است، نه همه نظریات انتقادی مانند گرامشیسم، کاکسیسم، پُست‌مدرنیسم و... به سخن لینکلتر، مکتب فرانکفورت حاصل کار تعدادی از اندیشه‌مندان است که در نوشته‌های شان روح مارکسیسم را بدون پی‌روی از کالبد آن حفظ کردند (قنبرلو، ۱۳۹۸: ۱۸۳).

۳-۱. هستی‌شناسی نظریه روابط بین الملل انتقادی

از دید هستی‌شناسی می‌توان مکتب فرانکفورت را در چهار زمینه مورد بررسی قرار داد. از دید ماهیت واقعیت، کنش‌گر بین‌المللی، بحث‌علیت/دلیل و بحث ساختار-کارگزار. در زمینه ماهیت واقعیت،

مکتب فرانکفورت به واقعیت بیرون از ذهن باور دارد. منتها شناخت نهایی واقعیت را امری ناممکن می‌داند. از دید این مکتب واقعیت وجود دارد و نباید آن را زادهٔ ذهن دانست، بل که واقعیت طبیعی عملاً بیرون از ذهن وجود دارد و واقعیت اجتماعی نیز به‌گونه‌ی بیناذهنی/اعتباری نیز قابل شناسایی است (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۳: ۱۰۱). برای نمونه وجود دولت، نظام بین‌الملل، جنگ، صلح، امنیت و آزادی، سلطه و نابرابری عملاً در روابط بین‌الملل قابل مشاهده است. با این حال، این واقعیات نه صرفاً مادی‌اند، که به روش تجربی قابل شناسایی باشند، نه صرفاً ذهنی، که آن‌ها را بازتاب ذهن شناسا بداند (کاکس، ۱۳۹۳: ۵۴-۶۰)؛ از همین رو است، که واقعیت‌های بین‌الملل را می‌توان شناخت و آن را دگرگون کرد؛ یا اصلاح، تعدیل و تنظیم ساخت، به‌گونه‌ی که به‌رهایی انسان و رفع از خودبی‌گانه‌گی آن منتهی شود (براون، ۱۳۹۳: ۲۶۲-۲۶۵).

در زمینهٔ کنش‌گری نیز این مکتب به کنش‌گری فرد انسانی باور دارد. مگر برعکس انسان اقتصادی روی کردهای خردگرا، به انسان اجتماعی-تاریخی باورمند است. در این زمینه دانش‌مندان این مکتب از دیدگاه‌های مارکس، وبر، لوکاج و فروید متأثر بودند، که همه این اندیشه‌مندان به انسان اجتماعی-تاریخی و تا اندازه‌ی انسان روان‌شناسی باورمند بودند. به باور این مکتب انسان‌شناسی-اقتصادی، مسألهٔ جدی‌بی که دارد، این است که همه چیز را به اقتصاد و تعیین‌بخشی آن فرو می‌کاهد، در حالی که چنین نیست. همان‌گونه مارکوزه باور دارد، انسان تک‌ساختی نبوده و در رابطه‌ها شکل می‌گیرد. هرگونه تعریف از عقل انسانی مبنی بر روشی برای سلطه ناکام است و عقل نه صرفاً روش، بل که محتوایی در راستای زنده‌گی خوب و کاهش سلطه و نابرابری هم است (سلیمی و اسمعیلی‌اردکانی، ۱۳۹۴: ۱۱۹-۱۲۳).

مکتب فرانکفورت در زمینهٔ علیت نیز دیدگاه ویژهٔ خود را دارد. از آن‌جا این نظریهٔ پوزیتویسم را رد می‌کند، به‌جای علت، دلیل را که بیش‌تر متأثر از دلتای و وبر هستند وارد نظریه‌پردازی می‌کند. بر بنیاد آموزه‌های این نظریه، از آن‌جا که سوژهٔ انسانی به دنبال رهایی باشد، هرگونه تصور علیت بیرونی به معنای نفی توانایی انسان در شکل‌دادن به سرنوشت‌اش می‌باشد؛ به‌سخن دیگر، علت‌گرایان بیش‌تر ساختارگرا هستند و به پدیده‌های اجتماعی، مانند واقعیات روابط بین‌الملل به‌گونه‌ی نگاه می‌کنند، که انکار میان پدیده‌های روابط علی بر قرار است، درحالی که این مکتب باور دارد، میان پدیده‌ها لزوماً روابط علی وجود ندارد، یا اگر هست در بخشی از واقعیات بین‌المللی صادق است و ذهن شناسا هم به مثابهٔ بازی‌گر بین‌الملل در رفتار و کنش خود در سطح بین‌الملل دلایل خود را دارد. بیش‌تری از پدیده‌های بین‌المللی مانند، صلح و جنگ ریشه در کنش‌گرانی دارند، که بنابر دلایل انسانی و اجتماعی و یا هر دلیل دیگر آن‌ها را شکل داده و به وجود آوردند (نک: پرایس، رئوس اسمیت، ۱۳۹۳: ۵۲۷)، پس آن‌ها دوباره می‌توانند به‌عنوان کنش‌گران اخلاقی از حضور

پدیده‌های آسیب‌زاه، مانند جنگ جلوگیری و زمینه صلح و بهروزی را فراهم نمایند (نک: دیوتاک، ۱۳۹۳: ۴۱۰-۴۱۷).

در زمینه ساختار- کارگزار، نظریه مکتب فرانکفورت اصلاً ساختارگرا نیست. دلیل آن بسیار روشن است؛ زیرا یکی از عوامل، فاصله گرفتن از مارکسیسم علمی- ساختارگرا توسط این مکتب همین بود که همه چیز را در به اقتصاد و روابط تولید و شیوه تولید تقلیل می‌دهند و از خودمختاری انسان جلوگیری می‌کنند. گرچه برخی از مارکسیست‌های متأخر بنابر بازخوانی دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی مارکس دوباره به انسان‌گرایی روی آوردند؛ با این حال، نظریه مکتب فرانکفورت در روابط بین الملل انسان‌گرایانه آن‌گونه روشن‌گری باور داشت، نیست. بل که به دیالکتیک باور دارد و از قوام‌بخشی متقابل ساختار- کارگزار سخن می‌زند (وایت، ۱۳۹۵: ۷۴-۷۵)؛ اما از محتوای سخنان نظریه‌پردازان این مکتب چنان به نظر می‌آید که کارگزارمحور باشند، تا تعامل‌گرا.

۳-۲. معرفت‌شناسی نظریه روابط بین الملل انتقادی

از دید معرفت‌شناسی، نظریه روابط بین الملل انتقادی در چهار ساحت جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، غایت‌شناسی و معیارهای صدق و کذب با روی‌کردهای جریان اصلی تفاوت دارد. حتا با مارکسیسم و سازه‌نگاری نیز متفاوت است. قبل از این که به چهار مورد بالا پرداخته شود، باید دید که آیا مکتب فرانکفورت به امکان شناخت اذعان دارد؟ پاسخ به این پرسش بله است؛ منتها با این شرط که این مکتب در روابط بین الملل امکان شناخت عینی، بی‌طرف و نهایی را ناممکن اعلام می‌کند (سلیمی و اسمعیلی‌اردکانی، ۱۳۹۴: ۱۲۱).

از دید این مکتب با نگاهی به جامعه‌شناسی معرفت، می‌توان دریافت که رابطه میان ارزش‌های اجتماعی و نظریه به‌گونه‌یی است که نمی‌توان نظریه‌یی خالی از ارزش ساخت. نظریه‌ها حمل‌کننده ارزش‌های اجتماعی هستند، که نظریه‌پرداز در آن وجود دارد. به باور این مکتب نه تنها جدایی علم از ارزش ناممکن است (مشیرزاده، ۱۳۹۵: ۲۱۹)، که حتا این پندار خطرناک هم است؛ از این رو، روی‌کرد سکولار در علم مبنی بر جدایی ارزش و واقعیت زبان‌های بی‌شماری بر زنده‌گی انسان‌ها وارد کرده‌اند. از این دید علم نه تنها یک نهاد اجتماعی است، که به صورت بیناذهنی میان کنش‌گران علمی ساخته شده و مشروعیت یافته است، بل که یک نهاد سیاسی هم است که قدرت اعمال می‌کند (اشلی، ۱۳۹۳: ۹۹).

از دید روان‌شناسی دانش هم، ارزش‌ها، ویژه‌گی‌های روان‌شناختی نظریه‌پرداز بر فرایند نظریه‌پردازی و داوری اخلاقی او در راستای علم مطلوب تأثیر می‌گذارد. برای نمونه، اگر به فروید

باور داشته باشیم، و ضمیر ناخود آگاه را بپذیریم، آن‌گاه تجارب فردی، سبک و منش دانش‌مند و کیفیات و توانایی‌های شناختی او نیز بر فرایند نظریه‌پردازی تأثیر می‌گذارند.

از دید غایت‌شناسی نیز می‌توان غایت‌نظریه‌ روط بین‌الملل انتقادی را تغییر وضع موجود و در نهایت رهایی انسان از زنجیر و سلطه‌یی است که عقل مُدرن به مثابه‌ گونه‌یی خاص از مذهب به‌وجود آورده است. از دید مکتب فرانکفورت هدف نظریه صرفاً توصیف یا تبیین نیست، بل که نقد ساختارهای موجود در نظام بین‌الملل است تا بتوان از آن فراتر رفت و زنده‌گی مطلوب برای انسان فراهم ساخت تا به آزادی واقعی و نه صرفاً آزادی نمایی مورد نظر لیبرال‌ها دست یابد (روچ، ۱۳۹۶: ۳۲۴-۳۲۶).

در مورد این که معرفت‌شناسی این مکتب از کدام سه موضع (نظریه‌ سازگاری، نظریه‌ سودمندی و نظریه‌ تناظر صدق) کدامیک را باور دارد، باید گفت که درباره‌ صدق و کذب نظریات این نظریه دیدگاهی را می‌پذیرد که امکان رهایی را افزایش دهد. نظریه‌ تناظر صدق چون محافظه‌کار است، نمی‌تواند معیار صدق و کذب باشد یا برای این نظریه مطلوبیت ایجاد نماید. نظریه‌ سودمندی را به این دلیل که صرفاً معرفت را به ابزار صرف کاهش می‌دهد و به درستی و نادرسی آن در برخورد با واقعیت اهمیتی نمی‌دهد، آن را نمی‌پذیرد. چون سازگاری منطقی هم به تنهایی کافی نیست، آن را نیز نمی‌پذیرد. به نظر می‌رسد، ترکیب نظریه‌ سازگاری، تناظر صدق و نظریه‌ سودمندی را می‌پذیرد. تا بتوان از یک‌سو گزاره‌های نظری وحدت و یک‌پارچه‌گی داشته باشند و از سوی دیگر واقعیات اجتماعی- سیاسی را بتواند توصیف نماید و درنهایت، بتوانند زمینه‌ فرارفتن از نظم ناعادلانه را فراهم ساخته و امکان ساخت جهان به‌تر را به‌وجود بیاورند تا باشد انسان به رهایی برسد (مشیرزاده، ۱۳۹۵: ۲۱۹).

۳-۳. روش‌شناسی نظریه‌ روابط بین‌الملل انتقادی

از منظر روش‌شناسی، مکتب فرانکفورت تکثرگرایی روش‌شناختی را می‌پذیرد و اسیتلای هرگونه روش واحد را نفی می‌کند. به‌طور کلی از میان سه دیدگاه فردگرایی روش‌شناختی، کل‌گرایی روش‌شناختی و رابطه‌گرایی/ دیالکتیک، مکتب فرانکفورت بیش‌تر رابطه‌گراست. دلایل زیادی وجود دارد که فردگرایی روش‌شناختی را به تنهایی نمی‌پذیرد؛ زیرا بسیاری از لایه‌هایی اجتماعی هستند که بیش‌تر از عاملیت انسان بر شکل‌دهی واقعیات بین‌المللی تأثیر می‌گذارند (وایت، ۱۳۹۵: ۵۵ و ۷۸)، مانند سرمایه‌داری جهانی که شبکه‌ بزرگی را شکل داده است که رفتارهای فردی را در مقام کنش‌گر انسانی محدود و مقید می‌سازد. مکتب فرانکفورت به‌ویژه افرادی مانند مارکوزه و بنیامین باور دارند که سرمایه‌داری از راه محصولات فرهنگی در پی شکل‌دهی به رفتار مردم و جوامع به‌صورت عموم و

کنش‌گران سیاسی به‌گونه‌ی ویژه است؛ بنابراین، نمی‌توان با روش‌های برآمده از رفتارگرایی به شناخت واقعیت بین‌الملل همت گمارید.

افزون بر آن، کل‌گرایی روش‌شناختی هم نمی‌تواند اهداف موردنظر نظریه‌های انتقادی را به صورت کلی و اهداف نظریه فرانکفورت را به‌صورت ویژه برآورده سازد؛ زیرا، کل‌گرایی به ساختارهایی اشاره دارد که چه عینی چه بینادهنی به زنده‌گی ما در سطح بین‌المللی شکل می‌دهند؛ اما مشکل اصلی روی‌کردهای ساختارگرا و یا کل‌گرا این است که برای سوژه انسانی جایی برای خودمختاری باقی نمی‌گذارند؛ بنابراین، این اهداف اصلی این نظریه را که تغییر وضعیت موجود به وضعیت مطلوب در راستای به‌روزی انسان است، برآورده نمی‌سازند؛ از این‌رو، از دید روش‌شناسی این نظریه، روش‌های تجربی و تفسیری را در هم می‌آمیزد و به‌گونه‌ی بازاندیشانه و تأملی در پی شناخت واقعیت‌های بین‌المللی است (دهقانی‌فیروزآبادی، ۱۳۹۳: ۱۰۸).

۴. نظریه اسلامی روابط بین‌الملل

پس از تحولات جهانی ناشی از فروپاشی شوروی از یک‌سو، و تحولات نظری مناظره چهارم از سوی دیگر، علاقه به نظریه‌پردازی بومی در جهان شدت یافت، در این میان، نظریه‌پردازی در سرزمین‌های اسلامی نیز به تبع آن افزایش یافت، که ایران‌شهر نیز از آن مستثنا نبود. کسان زیادی علاقه گرفته بودند که در این زمینه گام بردارند، با این همه بسیاری از آن‌ها کارهای خود را در حد یک مقاله پژوهشی ارائه دادند و دیگر به‌گونه‌ی نظام‌مند و روش‌مند کار نظریه‌پردازی را دنبال نکردند. دلایل زیادی می‌تواند حاکی از عدم جدیت آن‌ها داشته باشد. برخی باور به نگاه از اسلام آن‌گونه که در گذشته وجود داشته است، دارند. برخی هم استفاده و برداشت از آن آیین را در نظریه‌پردازی کار نتیجه‌بخش نمی‌دانند و از نظریه دینی حرف می‌زنند. برخی هم بر امکان‌ناپذیری نظریه اسلامی روابط بین‌الملل تأکید می‌کنند. دلیل این گروه اخیر این است که اسلام به ملت‌های زیادی باور ندارد و صرفاً دو ملت اسلام و کفر را می‌شناسد که در نهایت به برتری و مبارزه دایم اسلام با کفر انگشت گذاشته و یک نظریه جهان‌گراست، نه ملی‌گرا؛ تا بتوان از آن نظریه روابط بین‌المللی بیرون کشید. با این همه سیدجلال دهقانی‌فیروزآبادی، در چندین مقاله و یک کتاب جامع تلاش کرده است، مبانی فرانظریه اسلامی را تدوین و اصول نظریه اسلامی را مطرح نماید. همان‌گونه که از میان روی‌کردهای نظری گوناگون انتقادی، ما مکتب فرانکفورت را گزینش کردیم، این‌جا نیز از میان روی‌کردهای گوناگون اسلامی، نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، کار استاد فیروزآبادی را برگزیدیم و آن در سه سطح هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی بررسی می‌کنیم.

۴-۱. هستی‌شناسی نظریه روابط بین‌الملل اسلامی

از دید هستی‌شناسی، نظریه اسلامی روابط‌الملل باورمند به وجود واقعیت بیرون از ذهن است؛ هر چند به واقعیت اجتماعی نیز باورمند است. دهقانی فیروزآبادی در کتاب *فرانظریه اسلامی روابط‌الملل* می‌گوید که هستی‌شناسی این نظریه بر مبنای حکمت متعالیه بنیان گذاشته شده است. فیروزآبادی می‌گوید از دید وی، فلسفه «هستی‌شناسی اسلامی روابط بین‌الملل، که با توجه به هستی‌شناسی عام حکمت متعالیه با عنوان واقع‌گرایی اسلامی تعریف و تبیین می‌شود، دارای معنا و مفاد و ضرورت و کارکرد مشابهی است؛ اما هستی‌شناسی وحدت‌گرایی تشکیکی اسلامی افزون در موضوعات عام در هستی‌شناسی علوم اجتماعی و روابط بین‌الملل، مسائل مطرح در فلسفه دین، اخلاق و متافیزیک را نیز در بر می‌گیرد» (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۳: ۲۱۴).

پس این نظریه در سطح هستی‌شناسی به واقعیت بیرون از ذهن باور دارد، و لیکن واقعیت بینادذهنی و اعتباری را نیز می‌پذیرد؛ از همین رو، باید گفت نظریه اسلامی روابط بین‌الملل به هردو جهان هم «واقعیت حقیقی و هم واقعیت اعتباری» را می‌پذیرد. واقعیت‌های اعتباری نیز به دو دسته مستمر و متغییر تقسیم می‌شوند. واقعیت‌های مستمر، مانند زبان همیشه وجود دارند، اما واقعیات متغییر، مانند نیازهای فردی و اجتماعی تغییر می‌خورند (همان، ۱۳۹۳: ۲۱۸-۲۱۹)؛ با این حال، واقع‌گرایی اسلامی هم هویت جامعه را به عنوان واقعیت مستقل می‌پذیرد و هم واقعیت فردی را. فیروزآبادی می‌نویسد که جامعه انسانی به مثابه واقعیت اجتماعی بر حسب عناصری چون نظم، قوانین، ساختارها، ارزش‌ها، نهادها، الگوهای تعامل و مناسبات اجتماعی تعریف می‌شود. از دید ایشان «از یک سو بر جهان روابط بین‌الملل قوانین و الگوهای مستمر و قابل پیش‌بینی حاکم است، که در گذر زمان دچار تغییر نمی‌شوند؛ از سوی دیگر، جوامع و پدیده‌های گوناگون به واسطه بعضی از نیازها و ویژه‌گی‌های خاصی از الگوها، قواعد و قوانین تغییر می‌کنند» (همان، ۱۳۹۳: ۲۲۰).

به نظر می‌رسد فیروزآبادی ذیل هستی‌شناسی اسلامی، واقعیت مستقل از ذهن را از ملاصدرا و واقعیت اجتماعی را از طباطبائی گرفته باشد. برداشت ما این است که واقع‌گرایی اسلامی را باید واقع‌گرایی ارزشی نام نهاد (همان، ۱۳۹۳: ۲۲۵). از دید این نظریه، واقعیت انواع و مراتب مختلفی دارد؛ از همین رو، این نظریه به واقعیت‌های متکثر باورمند است. نظم، عدالت، غایت، کمال و وحدت را به مثابه واقعیت‌های بین‌الملل می‌پذیرد و باور دارد که نظم جهانی هر سه معنای توصیفی، هنجاری و تحلیلی را می‌تواند پوشش دهد (همان، ۱۳۹۳: ۲۳۵).

این نظریه در موضوع علیت، به روابط علی باورمند است. به نظر فیروزآبادی سه نوع علیت قابل شناسایی است: تشکیکی، عرضی و طولی. منظور از علیت عرضی مجموعه‌یی از علل هستند، که کنار هم سبب به وجود آمدن معلول می‌شوند؛ درحالی که میان خودشان ارتباط علی برقرار نیست.

علت طولی مجموعه‌یی از علل اند که سبب به وجود آمدن معلول می‌شوند، منتها میان آن علت‌ها رابطه‌ی علی نیز برقرار است. علت تشکیکی بدان معناست که علت‌های ناقص و یا واسطه‌یی مستقل از علت تامه نبوده و نقش اعدادی و زمینه برای آن ایفا می‌کنند؛ از این رو، علت‌ها و فاعل‌های انسانی و طبیعی مراتب تشکیکی علیت و فاعلیت خداوند به عنوان واجب‌الوجود اند (همان، ۱۳۹۳: ۲۲۸-۲۲۹). از دید نظریه اسلامی هم‌چنین می‌توان سه گونه علت را نیز ذکر کرد: موجد، مقبیه و مُعده. اولی به وجود آورنده معلول است، به گونه‌یی که بدون آن معلول به وجود نمی‌آید. دومی علت بقا و استمرار معلول است، به گونه‌یی که اگر آن علت برداشته شود، معلول از استمرار باز می‌ماند و علت سومی، تأثیر مستقیم بر معلول ندارد و صرفاً شرایط لازم را برای تحقق معلول فراهم می‌کند (همان، ۱۳۹۳: ۲۲۹-۲۳۰).

در موضوع مُدل کنش‌گر، این نظریه به عقلانی‌بودن انسان باورمند است. اگر پنج گونه عقلانی‌تر، یعنی عقلانیت ابزاری، عقلانیت زمینه‌یی، عقلانیت هنجاری، عقلانیت ارتباطی و عقلانیت فطری را به رسمیت بشناسیم، عقلانیت اسلامی فطری است. که خود عقلانیت فطری این ویژه‌گی‌های را دارد: یکم این که در همه یک‌سان است؛ دوم این که آگاهی از مسائل نیک و بد امر مطلق است، نه نسبی؛ سوم این که تغییرناپذیر است؛ چهارم این که لازمه رفتار انسان پی‌روی از عقل است، زیرا عقل در ذات انسان است (همان، ۱۳۹۳: ۲۴۹-۲۵۳).

این نظریه بر انسان‌شناسی ویژه‌یی استوار است، به گونه‌یی که نمی‌توان آن را محدود به انسان اقتصادی یا اجتماعی دانست. نظریه اسلامی انسان را اشرف مخلوقات و جانشین خود دانسته و بر فطرت نیک آن باورمند است (علیخانی، ۱۳۹۰: ۱۴-۱۵). در واقع، «انسان موجودی است که وجودش عین ربط به خداوند به عنوان واجب‌الوجود و خالق کُل هستی و فعل او نیز عین ربط به فعل باری تعالی است» (دهقانی‌فیروزآبادی، ۱۳۹۳: ۲۴۱-۲۴۲).

انسان‌شناسی نظریه اسلامی انسان را به بُعد مادی یا روحی فرو نگاهیده و هر دو بُعد را قوام‌بخش و لازم و ملزوم یک‌دیگر می‌داند. حقیقت انسان در عین یگانه‌گی و وحدت، نامتعیین نیز است (همان: ۲۴۲-۲۴۳)؛ به تعبیر دیگر، می‌توان انسان پیشااجتماعی را بالقوه نیک دانست، اما برای این که نیکی از بالقوه‌بودن به بالفعل‌بودن مسیر یابد، زمینه‌های فردی و اجتماعی دارد (همان: ۲۴۶).

تئوری اسلامی روابط بین‌الملل از منظر تعامل ساختار- کارگزار، تقدم ذاتی را بر کارگزار می‌دهد؛ درحالی که تقدم اعتباری را بر ساختار. اگر پنج دیدگاه هستی‌شناسی را در نظر بگیریم، اولین دیدگاه اصالت را به کارگزار داده و جامعه را مرکب حقیقی با هویت حقیقی، عینی، مستقل از افراد تشکیل‌دهنده آن نمی‌داند؛ زیرا جامعه، مستقل از افراد غیرقابل تصور است. روی کرد دوم، وجود

حقیقی و اصیل را برای جامعه قائل است. از منظر ره‌یافت سوم، جامعه یک وجود حقیقی اصیل، مانند واقعیت خارجی یا یک وجود توهمی منفصل از واقعیت حقیقی نیست. جامعه در میانه دو واقعیت حقیقی قرار گرفته است. از یک‌سو ناشی از واقعیت‌های حقیقی خارجی و از سوی دیگر منشأ حرکت‌ها و آثار اجتماعی واقعی است. چهارمین روی‌کرد، جامعه را نوعی مفهوم فلسفی و گونه‌ی‌ی از مقولات ثانی می‌داند؛ و ذهنی‌گرایی محض و عینی‌گرایی محض را رد می‌کند. دیدگاه پنجم به اصالت وجودی هم‌زمان کارگزار و ساختار قائل است (همان: ۲۵۸-۲۶۴). از این میان، هستی‌شناسی نظریه روابط بین‌الملل به تعامل سازنده ساختار و کارگزار تأکید می‌کند و اصالت را به هیچ‌یک نمی‌دهد.

۴-۲. معرفت‌شناسی نظریه روابط بین‌الملل اسلامی

معرفت‌شناسی نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، بیرون از هستی‌شناسی آن قابل فهم نیست. قبل از این که به چهار موضوع اساسی در معرفت‌شناسی نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، یعنی جامعه‌شناسی معرفت، روان‌شناسی معرفت، غایت‌شناسی معرفت و معیارهای صدق و کذب پرداخته شود، لازم است در گام نخست پرسیده شود، که آیا امکان شناخت وجود دارد؟ اگر بله. منابع آن کدام‌ها هستند؟ در برخورد با این پرسش، دو نظریه امکان‌گرایی و امتناع‌گرایی وجود دارد. امکان‌گرایی نیز در قالب سه ره‌یافت تجربه‌گرایی، خردگرایی و تلفیق‌گرایی قابل شناسایی است و امتناع‌گرایی نیز در قالب چهار ره‌یافت قابل فهم است: سفسطه‌گرایی، شک‌گرایی، تکثرگرایی و نسبی‌گرایی (دهقانی‌فیروزآبادی، ۱۳۹۳: ۲۹۰-۲۹۲). مگر با نگاهی به برخورد نویسنده کتاب *فرائض نظریه اسلامی روابط بین‌الملل* چنین برداشت می‌شود که نظریه اسلامی هم به امکان شناخت باورمند است و هم منابع گوناگونی را برای شناخت به رسمیت می‌شناسد. منابع شناخت برای معرفت‌شناسی نظریه اسلامی پنج تا هستند: حس، خیال، وهم، عقل (نظری و عملی) و شهود (همان: ۳۱۶-۳۲۶). نویسنده با الهام از جواد امّلی باور دارد که معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی نظریه اسلامی روابط متقابل و متعامل دارند و هیچ تقدم کامل را نمی‌توان بر هستی‌شناسی اسلامی داد (همان: ۲۸۶).

از دید جامعه‌شناسی معرفت، تعامل جدی میان ارزش‌ها و دانش وجود دارد و واقع‌گرایی ارزشی مورد نظر معرفت اسلامی را متضمن تأثیرگذاری ارزش‌ها بر فرایند نظریه‌پردازی روابط‌الملل می‌باشند؛ زیرا ارزش‌ها در دو سطح کارگزاری و ساختاری از طریق نظریه‌پرداز به‌عنوان فاعل شناسا بر نظریه و نظریه‌پردازی تأثیر می‌گذارند. درواقع، نظریه اسلامی روابط بین‌الملل به رغم این که معرفت قطعی و مسلّم را باورد دارد، هیچ‌گاه «بی‌طرف، خنثا و خالی از ارزش نیست» (همان: ۳۵۰-۳۵۱).

[مقایسه مبانی فرانظری نظریه اسلامی روابط بین‌الملل با نظریه روابط بین‌الملل ...] **عالمی**

از منظر معیارهای صدق و اعتبار معرفت، می‌توان سه ره‌یافت مبنای‌گرایی، ضد مبنای‌گرایی و مبنای‌گرایی حداقلی را به رسمیت شناخت. نظریه‌های مبنای‌گرایی ملاک عامی برای سنجش گزاره‌ها قائل اند (اثبات‌گرایی و عقل‌گرایی). ضد مبنای‌گرایی معیار عام را انکار می‌کنند (پست مدرنیسم). مبنای‌گرایان حداقلی به اعتبار حداقلی گزاره‌ها باور دارند، ولی به ملاک عام باور ندارند (نظریه‌های انتقادی و مکتب فرانکفورت). در قالب این سه ره‌یافت سه نظریه انسجام‌گرایی، تناظر صدق و کاربر‌گرایی مطرح شده است (همان: ۲۹۴-۲۹۵).

نظریه اسلامی روابط بین‌الملل در مقام گردآوری داده و داوری مبنای‌گراست. در مقام گردآوری مبنای‌گراست؛ زیرا، این نظریه قائل به ابتدای علم بر ادراکات دقیق حسی به معنای مشاهدات و داده‌های اولیه تجربی از یک سو و بدیهیات اولیه عقلی به معنای مبانی متقن و خلل‌ناپذیر عقلی از سوی دیگر، می‌باشد. فیروز آبادی از ملاصدرا و طباطبایی نقل می‌کند که نظریه شناخت اسلامی خاست‌گاه همه ادراکات انسان از جمله بدیهات عقلی را حواس می‌داند (همان: ۳۴۸-۳۴۹).

این نظریه باور دارد که علم‌شناختی بر وجودشناسی استوار است. این نگاه چشم‌انداز صدرایی و نوصدرایی است؛ از این رو، علم به عنوان یک وجود به سه مرتبه طبیعی، مثالی و عقلی تقسیم می‌شود. جهان ظاهری توسط حواس، جهان مثالی توسط حواس باطنی، یعنی دل و خیال و جهان عقل و مقولات توسط خرد قابل شناسایی است. پس از دید حکمت متعالیه، علم همان وجود معرفت و شناخت عبارت از است از به خود آمدن با خویشتن آگاهی، متمرکز شدن و دست‌یافتن به اصل حقیقت و نه ظواهر و پوسته آن (همان: ۳۰۰).

از این رو، معرفت‌شناسی اسلامی به علم مادی باور ندارد و ماهیت آن را غیر ملموس می‌داند و در نتیجه علم را باور صادق به واقعیت اجتماعی تعریف می‌کند. حال اگر این گونه باشد، یعنی اگر علم اعتباری باشد، جدا کردن ارزش‌های اجتماعی جامعه مسلمانان از آن علم ناممکن است. اما جالب است که امکان شناخت قطعی را به رسمیت می‌شناسد. به سخن فیروز آبادی، همه بزرگان فلسفه اسلامی از اشراقیون، مشائیون و حکمت متعالیه در حوزه معرفت‌شناسی واقع‌گرایند (همان: ۳۰۳). با این وجود، معرفت‌شناسی اسلامی افزون بر خرد‌گرایی و تجربه‌گرایی، شهودگرا و وحی‌گرا نیز می‌باشد.

از دید غایت‌شناسی، نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، در سطح کارگزاری متضمن معناکاوی و کشف انگیزه‌های کنش و رفتارهای اجتماعی است. تبیین غایی در سطح ساختاری به معنای کشف و فهم هدف‌مندی جهان و نظام اجتماعی و غایت مطلوب است؛ از این رو، نظریه اسلامی تکثرگراست؛ یعنی هم ماهیتی تبیینی، تفهیمی، انتقادی دارد و هم هنجاری است (همان: ۳۰۵).

فیروز آبادی می‌نویسد: این نظریه را باید از دید معرفت‌شناسی، تکثرگرای معرفت‌شناسی نامید؛ زیرا، هم به لحاظ هدف، هم به لحاظ منابع و هم به لحاظ موجه‌سازی کثرت‌گراست. چون به تبیین

آن چه هست می‌پردازد، تبیینی است. چون به دنبال حل مشکلات موجود است، نظریهٔ مشکل‌گشا است، چون برای رهایی از وضع موجود می‌کوشد، انتقادی است؛ چون واقعیات بین‌الملل را می‌خواهد براساس عدالت اسلامی بنا نماید، هنجاری است. چون یک نظریهٔ غایت‌مند است، تفهیمی است. از دید جهان‌گرایی و اجتماعی‌گرایی هم اگر نگاه کنیم، این نظریه جهان‌گراست (همان: ۳۴۰-۳۴۴). درنهایت باید گفت که نظریهٔ اسلامی روابط بین‌الملل، یک نظریهٔ سیاسی بین‌المللی است، که متضمن سه موضوع اصلی است. تبیین و تفهیم نظم و نظام بین‌الملل موجود و چه‌گونه‌گی استقرار و استمرار آن، ارزیابی و داوری در مورد میزان موفقیت و ناکامی نظم و نظام بین‌الملل موجود در تحقق زنده‌گی خوب و ترسیم و تبیین نظام بین‌الملل مقبول و نظم جهانی مطلوب و چه‌گونه‌گی انتقال از نظم بین‌الملل موجود به نظم بین‌الملل مطلوب، از راه تدوین قواعد، تأسیس نهادها و تثبیت هنجارها و ارزش‌های مشترک انسانی (همان، ۱۳۹۳: ۳۳۹).

۴-۳. روش‌شناسی نظریهٔ روابط بین‌الملل اسلامی

از دید روش‌شناسی، شش‌ره‌یافت در نظریهٔ اسلامی قابل تشخیص است: وحدت‌گرایی علمی، استخراجی، استنباطی، تنقیحی، وحدت‌گرایی تأسیسی و تکثرگرایی تأسیسی. وحدت‌گرایی علمی متأثر از اثبات‌گرایی است و باورمند به روش واحد در نظریه‌پردازی اسلامی است و ماهیت نظریه را نیز تجربی می‌داند. وحدت‌گرایی علمی در قالب تطبیق‌گرایی اسلامی تجلی می‌یابد. از دید تطبیق‌گرایی بین علم و اسلام رابطهٔ عموم و خصوص مطلق وجود داشته و اسلام ذیل علم قرار می‌گیرد؛ از این‌رو، همه اکتشافات علمی را به کتاب و سنت باز می‌گرداند. ره‌یافت استخراجی، بر پایهٔ اسلام جزء‌نگر استوار است، که اسلام را جهان‌شمول تعریف کرده و علم را بخشی از اسلام می‌داند و رابطهٔ این دو را عام و خاص مطلق ارزیابی می‌کند. ره‌یافت استنباطی، در چهارچوب اسلام جامع‌نگر قائل به جهان‌شمولی اسلام است، منتها انتظار حداکثری از اسلام در روابط بین‌الملل ندارد. به این معنا که در کتاب و سنت تنها اصول و قواعد و ارزش‌ها گفته شده است و موارد دیگر به عقل واگذار شده است؛ از این‌رو، شرایط زمانی و مکانی نقش تعیین‌کننده در استنباط دارند و در نتیجه حکم بی‌قید و شرط نداریم. ره‌یافت تنقیحی، بر انگارهٔ عدم تعارض اسلام و علم به‌طور عام و روابط بین‌الملل به‌طور خاص تأکید می‌کند؛ از این‌رو، علم و نظریهٔ اسلامی ماهیت تأسیسی ندارد، بل که بیش‌تر گزاره‌های امضایی است. در این‌جا اصالت بر علم و نظریهٔ روابط بین‌الملل است و اسلام نقش مکمل دارد. ره‌یافت وحدت‌گرایی تأسیسی، دین اجتماعی حداقلی و وحدت‌گرایی علمی را ترکیب می‌کند. از دید این ره‌یافت کلیه علوم و معارف مورد نیاز بشر و حتا اصول اساسی آن‌ها در دین اسلام ضروری نیست و نبود آن‌ها دالی بر نقصان دین ندارد؛ بنابراین، نظریهٔ اسلامی به‌صورت نظریه در اسلام وجود ندارد و باید آن را ساخت. تکثرگرایی تأسیسی، که فیروزآبادی آن را سازهٔ مفهومی خود قرار داده

است، ره‌یافت متفاوت از ره‌یافت‌های پیشین است. در مقام گردآوری به منطق و روش معتبر علمی در استخراج و استنباط نظریه از گزاره‌های عقلی و نقلی باور دارد و نیز در مقام داوری صرفاً تجربی نیست، بل که به روش‌های دیگر نیز باورمند است (دهقانی‌فیروزآبادی، ۱۳۹۳: ۳۶۷-۳۹۰).

کثرت‌گرایی روشی بر مبنای حکمت متعالیه صدرایی و نوصدرایی با عنوان تکثرگرایی تشکیکی طرح شده است. در سطح هستی‌شناسی، وحدت‌گرایی تشکیکی متضمن دو اصل وحدت وجود و تشکیک وجود است. وحدت وجود به این معنا که اجزای عالم هستی یک کل واحد اند و ذات‌شان یکی است. علم متکثر در اصل وحدت دارد. تشکیک وجود، یعنی این که موجودات از درجه واحدی برخوردار نیستند. در سطح معرفت‌شناسی، وحدت‌گرایی تشکیکی متضمن وحدت علم و معرفت در مقام ثبوت و مراتب مختلف آن در مقام اثبات است؛ اما شناخت درجه‌مند است و همه شناخت‌ها از واقعیت یکسان نیستند. با این حال وحدت‌گرایی تشکیکی در سطوح هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مستلزم وحدت روش‌شناسی نیست. به این معنا که می‌تواند روش‌شناسی‌ها و روش‌های متعدد برای درک سطوح و مراتب مختلف واقعیت و دست‌یابی به شناخت کامل آن است. از دید نظری نیز بیش از آن که متضمن فردگرایی روش‌شناختی و یا کل‌گرایی روش‌شناختی باشد، متضمن رابطه‌گرایی روش‌شناختی است؛ از همین رو، باید روش‌شناسی نظریه اسلامی روابط بین‌الملل را در چهارچوب حکمت متعالیه تکثرگرایی تشکیکی نامید (همان، ۱۳۹۳: ۳۸۰-۳۸۳).

خلاصه این که نظریه اسلامی روابط بین‌الملل از دید روش‌شناسی، منابع چهارگانه عقل، احساس، قلب و وحی را به رسمیت می‌شناسد و استفاده از آن‌ها را مجاز شمرده و امکان به‌کارگیری روش‌های تجربی-حسی (استقرایی)، عقلی-فلسفی (قیاسی)، تفسیری-تأویلی، نقلی-تاریخی و شهودی و فلسفی-کلامی را مجاز می‌داند (۳۹۱-۴۰۹).

۵. شباهت‌ها و تفاوت‌های نظریه اسلامی و نظریه روابط بین‌الملل انتقادی

همان‌گونه که تا این دم دیده شد، هر دو نظریه قابل مقایسه بوده و امکان بیرون‌کشیدن تفاوت‌ها و شباهت‌های آن دو وجود دارد. به نظر می‌رسد که نظریه اسلامی روابط بین‌الملل و نظریه مکتب فرانکفورت در سه سطح هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارند، که به ما یاری می‌رساند و در نقاط قوت و ضعف هر کدام را در برخورد با واقعیت‌های بین‌المللی به خوبی تشخیص بدهیم.

۵-۱. شباهت‌ها و تفاوت‌ها در عرصه هستی‌شناسی

درباره ماهیت واقعیت بین‌المللی، هم مکتب فرانکفورت و هم نظریه اسلامی روابط بین‌الملل قائل به واقعیت‌های بین‌المللی غیرمادّی هستند. هر دو واقعیت بین‌المللی را بیناذهنی می‌دانند و باور دارند که

امکان شناخت واقعیت وجود دارد. با این تفاوت، که اسلام شناخت کامل را نفی نمی‌کند، مگر مکتب فرانکفورت شناخت کامل را نفی می‌کند. نکته دیگری که قابل یادآوری است، این است که نظریه انتقادی به پایان تاریخ باور ندارد، مگر اسلام دارد؛ زیرا به پایان تاریخ باور دارد. آمدن کسی که جهان را از این وضع ناعادلانه برهاند؛ چه در مقام مهدی و چه در مقام عیسی، پایان تاریخ است؛ درحالی که مکتب فرانکفورت همیشه به نقد جهان در هر حال ادامه می‌دهد و نقد را ویژه‌گی انسان می‌داند (اسلامی، داوند و داوند، ۱۳۹۵: ۲۲۷-۲۲۸).

دربارهٔ علّیت، اسلام، گرچه روابط علیّی را تنها روابط ممکن میان پدیده‌ها نمی‌داند و دلیل، وحی، معجزه و ... دیگر را نیز می‌پذیرد، لیکن به‌طور کلیّی چون واقع‌گرای هستی‌شناسی اند، به علت باور دارند (دهقانی‌فیروزآبادی، ۱۳۸۹: ۱۲۹-۱۳۰). مکتب فرانکفورت بیش از این که به علت تأکید نماید، به دلیل تأکید می‌کند. به‌تر است گفته شود که نظریهٔ انتقادی فرانکفورت تفسیر گراست، تا تجربی (منوری، ۱۳۹۶: ۸۷).

دربارهٔ کنش‌گر، هردو به انسان اجتماعی- روان‌شناختی باور دارند، با این تفاوت که انسان‌شناسی مکتب فرانکفورت به انسان‌های گوناگون متناسب با شرایط زیستهٔ آن باور دارد؛ درحالی‌که نظریهٔ اسلامی ذات‌گرا و فطرت‌گراست؛ و باور دارد که ممکن است شرایط انسان را تحت تأثیر قرار دهند، ولی نمی‌توانند ذات انسان را تغییر بدهند و ذات انسان واحد و جهان‌شمول است (دهقانی‌فیروزآبادی، ۱۳۹۱: ۱۸-۲۰)؛ از این‌رو، در تحلیل بین‌المللی باید به ذات کنش‌گر توجه کرد.

در مورد ساختار- کارگزار، هردو رابطه‌گرایند؛ بنابراین، نمی‌توان نظریهٔ هیچ‌یک را کارگزارمحور و یا ساختارمحور صرف نامید، با این حال تمایل کارگزارمحورانه در هردو نظریه دیده می‌شود. مکتب فرانکفورت از جبرگرایی ساختاری و تعیین‌گرایی اقتصادی مارکسیسم فاصله گرفت (خداوردی، ۱۳۹۵: ۱۳۷)؛ زیرا ارادهٔ انسانی را دست کم می‌گرفت؛ درحالی‌که نظریهٔ اسلامی نیز مسؤولیت و کیفی که به انسان می‌سپرد، ناشی از باور به خودمختاری اوست (دهقانی‌فیروزآبادی، ۱۳۸۹: ۱۳۰). در حقیقت، تئوری اسلامی روابط بین‌الملل از منظر تعامل ساختار- کارگزار، تقدم ذاتی را بر کارگزار می‌دهد؛ درحالی که تقدم اعتباری را بر ساختار می‌دهد (دهقانی‌فیروزآبادی، ۱۳۹۳: ۲۵۸-۲۶۴).

۵-۲. شباهت‌ها و تفاوت‌ها در عرصهٔ معرفت‌شناسی

مکتب فرانکفورت و نظریهٔ اسلامی روابط بین‌الملل، دربارهٔ امکان شناخت، نظر تقریباً مشابهی دارند. به این معنا که هردو نظریه، شناخت را امری ممکن می‌دانند. با این تفاوت که اسلام میناگراست (اسلامی، داوند و داوند، ۱۳۹۵: ۲۲۹) و مکتب فرانکفورت میناگرای حداقلی. امکان شناخت برای اسلام می‌تواند کامل باشد (دهقانی‌فیروزآبادی، ۱۳۹۳: ۱۳۸۰-۱۳۸۳)، لیکن برای مکتب فرانکفورت کامل نیست (سلمی و اسمعیلی‌اردکانی، ۱۳۹۴: ۱۲۱).

درباره ارزش‌شناسی، هردو از پیوند محکم نظریه و ارزش دفاع می‌کنند و هردو باور دارند که نمی‌توان این دو را متمایز ساخت. به سخن دیگر معرفت‌شناسی نظریه اسلامی ماهیت سکولار ندارد و معرفت‌شناسی نظریه انتقادی نیز جدایی این دو را به رسمیت نمی‌شناسد (قنبرلو، ۱۳۹۸: ۱۹۴)؛ و این همان ارثی است که از مارکسیسم برده است.

درباره جامعه‌شناسی دانش، مفهوم اجماع به‌عنوان منبع چهارم شناخت در رویکردهای اسلامی به معرفت روابط بین‌الملل ناشی از تأثیر جامعه بر فرایند نظریه‌پردازی است؛ زیرا پس از قرآن، حدیث و عقل (البته برای برخی اجماع قبل از عقل آمده است) اجماع عالمان زمان منبع مهمی است، که ارزش اجتماعی را به نظریه وارد می‌کند. افزون بر آن، عقل فرد تأویل‌کننده متن‌های قرآن، حدیث و اجماع نیز بر فرایند نظریه‌پردازی او در شکل‌گیری معرفت تأثیر دارد. نظریه انتقادی نیز بر تأثیر فضا و محیط نظریه‌پردازی بر شکل‌گیری و ساخت نظریه باور دارد و از این‌رو هردو در این نکته شباهت دارند.

درباره غایت‌شناسی معرفت، هردو، غایت نظریه را نه تنها توصیف، بل که تغییر جهان و پدیده‌هایی می‌دانند که به ستم و نابرابری جهانی کمک کرده اند؛ به سخن دیگر، هردو نظریه تغییر وضع موجوداند و محافظه‌کار نیستند. با این تفاوت که نظریه اسلامی چندبُعدی است؛ یعنی هم تجربی - تبیینی، هم عقلی - تفسیری، هم هنجاری و هم انتقادی است (دهقانی‌فیروزآبادی، ۱۳۸۹: ۱۲۷)؛ دهقانی‌فیروزآبادی، ۱۳۹۱: ۱۰-۱۱)؛ درحالی که نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت، صرفاً انتقادی است و به تبیین نمی‌پردازد؛ زیرا بیش از این که تجربی باشد، عقلانی است (سلیمی و اسمعیلی‌اردکانی، ۱۳۹۴: ۱۲۰).

درباره معیارهای شناخت، از سه دیدگاه، نظریه تناظر صدق، سازواری و کاربردی، رویکرد اسلام تلفیقی است. به این معنا که همه را مهم می‌داند؛ درحالی که رویکرد فرانکفورت لزوماً از سازواری و یا تناظر صدق دفاع نمی‌کند (سلمی و اسمعیلی‌اردکانی، ۱۳۹۴: ۱۲۱)، ای بسا که معیار و ملاک سازواری منجر به سلطه و سرکوب شده و رهایی را از انسان بگیرد.

۵-۳. شباهت‌ها و تفاوت‌ها در عرصه روش‌شناسی

از منظر روش‌شناسی، مکتب فرانکفورت و نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، هردو تکثرگرایی روش‌شناختی را می‌پذیرند و اسپتالای هرگونه روش واحد را نفی می‌کنند. کثرت‌گرایی روشی نظریه اسلامی بر مبنای حکمت متعالیه صدرایی و نوصدرایی با عنوان تکثرگرایی تشکیکی طرح شده است. از این دید لایه‌هایی از معرفت و سطوحی از معرفت وجود دارد، که همه یک‌سان نیستند؛ ولی متناسب با سطح وجود، معرفت هم می‌تواند افزایش یابد. این موضوع در مکتب فرانکفورت هم است. برای نمونه هابرماس از سه گونه دانش تجربی، تأویلی - تاریخی و انتقادی، هر سه را به رسمیت

می‌شناسد؛ مگر می‌گوید دوی اول تک‌بُدی اند؛ درحالی که سومی امتیازات هردو را می‌پذیرد و از حصار تنگ آن‌ها فراتر می‌رود (قنبرلو، ۱۳۹۸: ۱۸۶؛ سلیمی و اسمعیلی‌اردکانی، ۱۳۹۳: ۱۹۹؛ سلیمی و اسمعیلی‌اردکانی، ۱۳۹۴: ۱۲۲-۱۲۴). پس در روش‌شناسی هردو نظریه موضع کاملاً یک‌سان دارند. اسلام و مکتب فرانکفورت نه فردگرایی روش‌شناختی را می‌پذیرند و نه هم‌گُل‌گرایی روش‌شناختی را؛ اولی بسیار محدودنگر و دومی بسیار جبرگراست. رابطه‌گرایی براساس تکثر روش‌های شناخت معرفت، تعریف‌کننده این دو روی‌کرد روشی به مطالعات بین‌الملل است.

۶. بحث و مناقشه

نتایج به دست‌آمده از مقایسه مبانی فرانظری این دو تئوری در سه سطح هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی، نشان می‌دهند که این دو تئوری تفاوت‌ها و شباهت‌های زیادی دارند. در سطح هستی‌شناسی هردو واقعیت بین‌المللی را غیرمادی می‌دانند؛ تفاوت در این است که واقعیت نهایی برای نظریه اسلامی جاویدان و برای نظریه انتقادی هم‌واره متغیر است. دلیل آن این است که نظریه انتقادی بر وابسته‌گی تئوری و عمل باور دارد. در سطح معرفت‌شناسی، معرفت برای مکتب انتقادی نسبی است؛ درحالی که برای نظریه اسلامی، امکان شناخت کامل از سوی انسان شدنی است. همان‌گونه که نظریه‌پرداز نظریه اسلامی روابط بین‌الملل در جهان‌پارسی، دهقانی‌فیروزآبادی، باور دارد، ملاصدرا سطح معرفت با بر مبنای سطح وجودی تعریف می‌کرد. این یعنی به هر میزانی که دانش و پاکی نفس شناسانده افزایش یابد، هستی را به‌تر می‌شناسد. در سطح روش‌شناسی هردو تکثرگرا هستند؛ مگر نظریه اسلامی نگاه تشکیکی دارد و توانایی همه روش‌ها را یک‌سان نمی‌داند. کارهای فرانظری و نظری مانند این پژوهش از این‌رو اهمیت دارد، که امکان فراتررفتن از پارادایم‌های معرفتی کنونی را شدنی می‌داند. این پژوهش می‌تواند امکان کاربست نظریه اسلامی را در جهان اسلام افزایش داده و محدودیت‌های عملی آن را نیز نشان دهد. مهم‌ترین محدودیت این پژوهش، انواعی از نظریه‌های اسلامی در کشورهای گوناگون، از مالیزیا تا کشورهای عربی و سپس حوزه تمدنی پارسی است. محدودیت، بینادی‌تر این است که اسلام یک ادعای جهانی همانند مارکسیسم دارد. بدین معنا که ماهیتاً یک نظریه بین‌المللی نیست، بل که یک نظریه جهانی است. محدودیت سوم این است که در جهانی که تئوری‌های غربی، به‌ویژه تئوری‌های جریان اصلی مشروعیت‌بخش پژوهش و تولید دانش‌اند، صدای تئوری‌های بومی ضعیف است و کم‌تر جدی گرفته می‌شود. با این همه، این کار می‌تواند مبنایی برای بازسازی و بازنگری تئوری‌های دیگر و نیز کاربست‌پذیری آنان باشد.

تفاوت اصلی این پژوهش با دیگر پژوهش‌های مرتبط، از جمله کار کوهکن، سعیدی و دیگر آثار بررسی شده در پیشینه، این است که هیچ کدام مبانی فرائضی این دو تئوری را به گونه کامل بررسی نکرده‌اند: برخی یک مفهوم، مانند رهایی و یا عدالت را مقایسه کرده‌اند؛ برخی دیگر چندین مفهوم را بدون این که هر یک از ابعاد هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی این دو را مقایسه کرده باشند؛ در حالی که این تئوری بنیادهای فلسفی و فرائضی هر دو تئوری را مقایسه کرده، تفاوت‌ها و شباهت‌های آنان را نشان داده است. این می‌تواند به تصمیم‌گیری به‌تر در امر شناخت بین‌المللی یاری رساند.

۷. نتیجه‌گیری

پس از بررسی‌های مقایسه‌ی میان نظریه اسلامی و مکتب فرانکفورت در امور بین‌المللی، نویسندگان به این نتیجه دست یافتند، که به‌رغم تفاوت‌هایی که هر دو تئوری در برخورد با واقعیات بین‌المللی دارند، مشابهت‌های زیادی میان آن‌ها وجود دارد، که در سه سطح فرائضی، یعنی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی قابل مقایسه و سنجش‌اند. به صورت فشرده، ۱۰ شباهت و ۸ تفاوت میان آن‌ها شناخته شده است.

با این حال به‌رغم نزدیکی آماری تفاوت‌های این دو روی‌کرد معرفتی به روابط بین‌الملل، از دید کیفی تفاوت‌های آن دو بسیار جزئی بوده و در بسیاری از مسائل قابل چشم‌پوشی است. حتا تا جایی می‌شود گفت که نظریه انتقادی زیر نظریه اسلامی قرار می‌گیرد و در بسیاری از چیزهایی که نظریه انتقادی می‌گوید، نظریه اسلامی شریک است؛ به جز یک مورد: فطرت کنش‌گر بین‌المللی؛ مگر نظریه اسلامی از آن فراتر رفته و ابعاد تکوینی، هنجاری، تبیینی، تفهیمی و... را می‌پذیرد.

مهم‌ترین تفاوت میان این دو نظریه در موضوع کنش‌گر بین‌المللی است. به‌نظر می‌رسد نظریه اسلامی در برخورد با کنش‌گر انسانی بسیار مطلق‌گرا عمل کرده است و به تعیین‌کننده‌گی ذات انسان (فطرت غیرقابل‌تغییر) متعهد است؛ از همین‌رو، فیروزآبادی باور دارد که به‌رغم کنش‌گر اجتماعی‌نامیدن انسان در نظریه اسلامی، می‌بایست آن را کنش‌گر فطری- روان‌شناختی نیز نامید. در حالی که نظریه انتقادی چنین حکمی صادر نمی‌کند و به ذات متشکر باورمند است. به‌تر است گفته شود که از این جهت حتا مبنای‌گرا نیست و از همین‌رو باید به آن مبنای‌گرای حداقلی گفت (در برابر پست‌مدرنیسم که ضد مبنای‌گراست).

تفاوت دیگر را شاید بتوان در عقلانیت یافت. عقلانیت ارتباطی مکتب فرانکفورت در نهایت به تک‌منبعی‌بودن خرد، یعنی پردازش ذهنی و یاهم پذیرش روشن‌فکرانه می‌رسد؛ در حالی که عقل برای اسلام در میان منابع گوناگون صرفاً یکی از منابع است. شهود، وحی، روایت‌ها و... هم اعتبار شناختی دارند و نمی‌توان تنها به عقل تأکید کرد؛ گرچند همه در عقل توحید می‌شوند.

با این تفاوت‌ها، این دو باهم بسیار نزدیک بوده و هر دو داعیه تغییر دارند. هم نظریه اسلامی روابط بین‌الملل و هم مکتب فرانکفورت، غایت نظریه خوب را بهبود شرایط زندگی انسانی، رسیدن به عدالت، از میان بردن سلطه و ایجاد نظم مطلوبی می‌دانند، که رهایی انسان از بند و اسارت در تأمین شده است.

۸. پیش‌نهاد

برای نویسنده‌گان و پژوهش‌گران آینده، پیش‌نهاد می‌شود، که پژوهش‌گران تئوریک می‌بایست انواع نظریه‌های اسلامی را مطالعه و مقایسه کرده و مخرج مشترک آنان را در سطوح هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی بیرون بیاورند. نویسنده‌گان از این میان تئوری‌های متفاوت نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، تنها بر یکی از آن‌ها، که نظریه اسلامی روابط بین‌الملل در جهان پاریسی است، تمرکز کرده‌اند؛ درحالی که نظریه روابط بین‌الملل در کشورهای مالزی، عربی و دیگر جاها شکل متفاوتی به خود گرفته است. نظریه اسلامی روابط بین‌الملل، که این پژوهش کوشیده است آن را با نظریه انتقادی مقایسه نماید، بر بنیاد فلسفه و حکمت جهان پاریسی، به‌ویژه ملاصدا استوار است؛ درحالی که دیگر نظریه روابط بین‌الملل اسلامی، از منابع و مراجع، تجربه‌ها و سرگذشت‌های دیگر جوامع بهره بردند. امید می‌رود در آینده در این زمینه کارهای ارزش‌مندی صورت گیرد.

ORCID

Seyed Jalal Dehghani Firouzabadi



<https://orcid.org/0000-0003-1055-531X>

Mustafa Aqeli



<https://orcid.org/0009-0008-8221-7612>

Qasim Yousofzai



<https://orcid.org/0009-0000-1460-3951>

ارجاع به این مقاله (APA):

. دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال؛ عاقلی، مصطفی؛ یوسف‌زی، قاسم. (۱۴۰۴). «مقایسه مبانی فرانظری نظریه اسلامی روابط بین‌الملل با نظریه روابط بین‌الملل انتقادی». *فصلنامه علمی - پژوهشی غالب*. ۱۴(۱). ۱۴۱ - ۱۶۹
<https://doi.org/10.58342/ghalibqj.V.14.I.1.7>

To Cite this Article (APA):

. Dehghani Firouzabadi, Seyed Jalal; Aqeli, Mustafa; Yousofzai, Qasim. (2025). "Comparative Analysis of the Metatheoretical Foundations of Islamic International Relations Theory and Critical International Relations Theory". *Ghalib Journal*. 14(1). 141 - 169.
<https://doi.org/10.58342/ghalibqj.V.14.I.1.7>

سرچشمه‌ها

۱. اسلامی، محسن؛ داوند، محمد؛ داوند، حجت. (۱۳۹۵). «بحران نظریه‌پردازی در روابط بین الملل؛ بستری مساعد برای اندیشه‌ورزی اسلامی». پژوهش‌های روابط بین الملل. ۲۱۱-۲۳۶. https://www.iisajournals.ir/article_45851.html
۲. اشلی، ریچارد. (۱۳۹۳). فقر نواقح گرای. در نواقح گرای، نظریه انتقادی و مکتب برسازی. ویراسته اندرو لینکلتر. ترجمه علیرضا طیب. تهران: نشر وزارت خارجه.
۳. آجیلی، هادی؛ اسمعیلی اردکانی، علی. (۱۳۹۴). «درآمدی بر متدولوژی نظریه اسلامی در روابط بین الملل با تأکید بر روش‌شناسی لاکاتوشی». پژوهش‌های سیاست اسلامی. ۳(۸). ۱۳۳-۱۵۳. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23455705.1394.3.8.6.5>
۴. براون، کریس. (۱۳۹۳). از بالا تا پایین لاک‌پشت‌ها روی هم سوار اند. در نواقح گرای، نظریه انتقادی روابط بین الملل و مکتب برسازی. ویراسته اندرو لینکلتر. ترجمه علیرضا طیب. تهران: نشر وزارت خارجه.
۵. پرایس، ریچارد و رئوس اسمیت، کریستین. (۱۳۹۳). رابطه خطرناک؟ در نواقح گرای، نظریه انتقادی روابط بین الملل و مکتب برسازی. ویراسته اندرو لینکلتر. ترجمه علیرضا طیب. تهران: نشر وزارت خارجه.
۶. جوادی ارجمند، محمدجعفر؛ حق‌گو، جواد. (۱۳۹۰). «عدالت جهانی در اندیشه امام خمینی و نظریه انتقادی روابط بین الملل». فصلنامه علمی مطالعات انقلاب اسلامی. ۸(۲۶). ۹۳-۱۱۷. <https://enghelab.maaref.ac.ir/article-1-1378-fa.html>
۷. حاجی‌مینه، رحمت. (۱۳۹۵). «تأملاتی غیرغربی بر نظریه‌های روابط بین الملل». پژوهش‌های روابط بین الملل. ۱۸۷-۲۱۰. https://www.iisajournals.ir/article_45850.html
۸. خداوردی، حسن. (۱۳۹۶). «جایگاه فرهنگ در تیوری‌های روابط بین الملل». فصلنامه مطالعات سیاسی. ۹(۳۵). ۱۲۱-۱۵۰. <https://sanad.iau.ir/Journal/jourm/Article/960553>
۹. دشتگرد، مجید؛ ستار، فاطمه. (۱۴۰۲). «بررسی مقایسه‌ای مبانی معرفت‌شناختی رویکردهای میانه در روابط بین الملل». فصلنامه مطالعات بین المللی. ۲۰(۱). ۱۹۳-۲۱۴. <https://doi.org/10.22034/isj.2023.374836.1937>

۱۰. دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال. (۱۳۸۹). «چگونگی و چیستی نظریه اسلامی روابط بین الملل». پژوهش نامه علوم سیاسی. ۵(۲). ۱۱۱-۱۴۲. https://www.ipsajournal.ir/article_116.html
۱۱. دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال. (۱۳۹۱). «الگوی نظم جهانی در نظریه اسلامی روابط بین الملل». پژوهش های روابط بین الملل. ۲(۳). ۹-۴۷. https://www.iisajournals.ir/article_41895.html
۱۲. دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال. (۱۳۹۳). فرانظریه اسلامی روابط بین الملل. تهران: انتشارات دانش گاه علامه طباطبایی.
۱۳. دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال. (۱۳۹۴). نظریه و فرانظریه در روابط بین الملل. تهران: نشر مخاطب.
۱۴. دیوتاک، ریچارد. (۱۳۹۳). «پروژه نوگرایی و نظریه روابط بین الملل». در نواقح گرای، نظریه انتقادی روابط بین الملل و مکتب برسازی. ویراسته اندرو لینکلتر. ترجمه علیرضا طبیب. تهران: نشر وزارت خارجه.
۱۵. روچ، استیفن. (۱۳۹۶). «نظریه انتقادی». در نظریه های روابط بین الملل. ویراسته تیم دان، استیو اسمیت و ملیجا کورکی. ترجمه عبدالمجید سیفی و شهرزاد مفتوح. تهران: نشر میزان.
۱۶. سعیدی، روح الامین. (۱۳۹۴). «چشم انداز رهایی بشر در نظریه اسلامی و نظریه انتقادی روابط بین الملل: رویکردی تطبیقی». فصل نامه علمی مطالعات انقلاب اسلامی. ۱۲(۴۰). ۲۷-۴۸. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20085834.1394.12.40.2.7>
۱۷. سلیمی، حسین. (۱۳۹۸). هفت گام در پژوهش کاربردی. تهران: انتشارات دانش گاه علامه طباطبایی.
۱۸. سلیمی، حسین؛ اسمعیلی اردکانی، علی. (۱۳۹۳). «تأثیر معرفت شناسی رهایی بخش مکتب فرانکفورت در روابط بین الملل». فصل نامه روابط خارجی. ۶(۳). ۱۹۳-۲۱۶. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20085419.1393.6.3.7.1>
۱۹. سلیمی، حسین؛ اسمعیلی اردکانی، علی. (۱۳۹۴). «منطق درونی نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت». پژوهش نامه علوم سیاسی. ۱۰(۴). ۱۱۱-۱۴۰. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.1735790.1394.10.4.4.1>
۲۰. عبدخدایی، مجتبی. (۱۳۹۲). «تئوری های روابط بین الملل و خلأ نظریه اسلامی». پژوهش های سیاست اسلامی. ۱(۴). ۷۷-۱۰۴. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23455705.1392.1.4.4.1>

۲۱. غرایاق زندی، داود. (۱۳۹۴). «اسلام و روابط بین الملل: رویکرد هستی شناختی». فصلنامه پژوهش های سیاسی جهان اسلام. ۵(۴). ۱۳۶-۱۱۳. <http://noo.rs/RLW6Q>
۲۲. قربانی شیخ نشین، ارسلان؛ محمودی کیا، محمد. (۱۳۹۶). «بررسی مفهوم رهایی بخشی از نظر امام خمینی (س) و نظریه انتقادی روابط بین الملل». پژوهش نامه متین. ۱۹(۷۴). ۱۰۱-۱۲۷. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1396.19.74.6.8>
۲۳. قنبرلو، عبدالله. (۱۳۹۸). «نقد نیولیبرالیسم از منظر مکتب فرانکفورت». فصلنامه غرب شناسی بنیادی. ۱۰(۱). ۱۷۵-۱۹۸. <https://doi.org/10.30465/os.2019.4252>
۲۴. کاکس، رابرت. (۱۳۹۳). «نیروهای اجتماعی، دولت ها و نظم های جهانی». در نوواقع گرایی، نظریه انتقادی روابط بین الملل و مکتب برسازی. ویراسته اندرو لینکلتر. ترجمه علیرضا طیب. تهران: نشر وازت خارجه.
۲۵. کورکی، ملیجا و وایت، کالین. (۱۳۹۶). «روابط بین الملل و علوم اجتماعی». در نظریه های روابط بین الملل، ویراسته تیم دان، استیو اسمیت و ملیجا کورکی. ترجمه عبدالمجید سیفی و شهرزاد مفتوح. تهران: نشر میزان.
۲۶. کوهکن، علی رضا. (۱۳۹۶). «مقایسه مفاهیم کلیدی نظریه انتقادی و نظریه اسلامی روابط بین الملل». مجموعه مقالات سومین کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی. ج ۴. ش ۲۳. ۲۹۹-۳۲۱.
۲۷. لمونت، کریستوفر. (۱۳۹۷). روش های پژوهش در روابط بین الملل. ترجمه علی رضا نمودی پیلهرود. قم: انتشارات دانش گاه مفید.
۲۸. مسعودی لکی، محسن؛ احدی، پرویز. (۱۳۹۹). «مقایسه تطبیقی مفروضات نظریه های روابط بین الملل با مفروضات قرآنی: با تأکید بر مؤلفه قدرت». ماهنامه جامع شناسی سیاسی ایران. ۱۱(۳). <http://noo.rs/yQ143>
۲۹. مشیرزاده، حمیرا. (۱۳۸۴). «بازبینی نظریه انتقادی در روابط بین الملل». فصلنامه دانش کده حقوق و علوم سیاسی دانش گاه تهران. ۱(۶۷). ۲۲۵-۲۴۹. <http://noo.rs/yPIIx>
۳۰. مشیرزاده، حمیرا. (۱۳۹۵). تحول در نظریه های روابط بین الملل. تهران: نشر سمت.
۳۱. منوری، سیدعلی. (۱۳۹۶). «خودانگاره چشم انداز تأمل گرا و و طرح امکانات بدیل در مطالعه روابط بین الملل». فصلنامه پژوهش های روابط بین الملل. ۷(۲۳). ۷۹-۱۰۸. https://www.iisajournals.ir/article_53567.html

۳۲. نیکونهاد، ایوب؛ خزایی، امید؛ بیوک، محسن. (۱۴۰۲). «تحلیل تطبیقی از انقلاب اسلامی و نظریه انتقادی در حوزه نگرش به نظام بین‌الملل». *انقلاب پژوهی*. (۲). ۶۹-۹۸. <https://doi.org/10.22034/fademo.2024.444832.1032>
۳۳. وایت کالین. (۱۳۹۵). *کارگزاران، ساختارها و روابط بین‌الملل*. ترجمه سروش آریا. تهران: نشر وزارت خارجه.
۳۴. یورگنسن، کنود اریک. (۱۴۰۲). *درآمدی نو بر نظریه‌های روابط بین‌الملل*. ترجمه وحید بزرگی. تهران: انتشارات جوبنده.

References

1. Eslami, Mohsen; Davand, Mohammad; Davand, Hojjat. (2016). "The Crisis of Theorization in International Relations; A Favorable Ground for Islamic Thought." *International Relations Research*, 6(22), 211-236. [In Persian] <https://www.iisajournals.ir/article/45851.html>
2. Ashley, Richard. (2014). "The Poverty of Neorealism." In *Neorealism, Critical Theory, and Constructivist School*. Edited by Andrew Linklater. Translated by Alireza Tayeb. Tehran: Ministry of Foreign Affairs Publishing. [In Persian]
3. Ajili, Hadi; Esmaeili Ardakani, Ali. (2015). "An Introduction to the Methodology of Islamic Theory in International Relations with Emphasis on Lakatosian Methodology." *Islamic Politics Research*, 3(8), 133-153. [In Persian] <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23455705.1394.3.8.6.5>
4. Brown, Chris. (2014). "Turtles All the Way Down." In *Neorealism, Critical Theory, and Constructivist School*. Edited by Andrew Linklater. Translated by Alireza Tayeb. Tehran: Ministry of Foreign Affairs Publishing. [In Persian]
5. Price, Richard; Reus-Smit, Christian. (2014). "A Dangerous Relationship?" In *Neorealism, Critical Theory, and Constructivist School*. Edited by Andrew Linklater. Translated by Alireza Tayeb. Tehran: Ministry of Foreign Affairs Publishing. [In Persian]
6. Javadie Arjomand, Mohammad Jafar; Haqgoo, Javad. (2011). "Global Justice in the Thought of Imam Khomeini and Critical Theory of International Relations." *Islamic Revolution Studies Journal*, 8(26), 93-117. [In Persian] <https://enghelab.maaref.ac.ir/article-1-1378-fa.html>
7. Haji-Mineh, Rahmat. (2016). "Non-Western Reflections on International Relations Theories." *International Relations Research*, 6(22), 187-210. [In Persian] <https://www.iisajournals.ir/article/45850.html>
8. Khodaverdi, Hassan. (2017). "The Role of Culture in International Relations Theories." *Political Studies Quarterly*, 9(35), 121-150. [In Persian] <https://sanad.iau.ir/Journal/jourm/Article/960553>
9. Dashtgard, Majid; Sattar, Fatemeh. (2023). "A Comparative Study of Epistemological Foundations of Middle-Ground Approaches in International Relations." *International Studies Journal*, 20(1), 193-214. [In Persian] <https://doi.org/10.22034/isj.2023.374836.1937>

10. Dehghani Firouzabadi, Seyed Jalal. (2010). "The How and What of Islamic Theory of International Relations." *Political Science Research Letter*, 5(2), 111-142. [In Persian] https://www.ipsajournal.ir/article_116.html
 11. Dehghani Firouzabadi, Seyed Jalal. (2012). "The Global Order Model in Islamic Theory of International Relations." *International Relations Research*, 2(3), 9-47. [In Persian] https://www.iisajournals.ir/article_41895.html
 12. Dehghani Firouzabadi, Seyed Jalal. (2014). *Meta-Theory of Islamic International Relations*. Tehran: Allameh Tabataba'i University Press. [In Persian]
 13. Dehghani Firouzabadi, Seyed Jalal. (2015). *Theory and Meta-Theory in International Relations*. Tehran: Mokhtab Publishing. [In Persian]
 14. Devetak, Richard. (2014). "The Modernist Project and the Theory of International Relations." In *Neorealism, Critical Theory, and Constructivist School*. Edited by Andrew Linklater. Translated by Alireza Tayeb. Tehran: Ministry of Foreign Affairs Publishing. [In Persian]
 15. Roach, Stephen. (2017). "Critical Theory." In *Theories of International Relations*. Edited by Tim Dunne, Steve Smith, and Milja Kurki. Translated by Abdolmajid Seifi and Shahrzad Maftouh. Tehran: Mizan Publishing. [In Persian]
 16. Saeedi, Ruholamin. (2015). "The Prospect of Human Emancipation in Islamic Theory and Critical Theory of International Relations: A Comparative Approach." *Islamic Revolution Studies Journal*, 12(40), 27-48. [In Persian] <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20085834.1394.12.40.2.7>
 17. Salimi, Hossein. (2019). *Seven Steps in Applied Research*. Tehran: Allameh Tabataba'i University Press. [In Persian]
 18. Salimi, Hossein; Esmaeili Ardakani, Ali. (2014). "The Impact of Frankfurt School's Emancipatory Epistemology on International Relations." *Foreign Relations Journal*, 6(3), 193-216. [In Persian] <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20085419.1393.6.3.7.1>
 19. Salimi, Hossein; Esmaeili Ardakani, Ali. (2015). "The Internal Logic of Critical Theory of Frankfurt School." *Political Science Research Letter*, 10(4), 111-140. [In Persian] <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.1735790.1394.10.4.4.1>
 20. Abdokhodaei, Mojtaba. (2013). "International Relations Theories and the Absence of an Islamic Theory." *Islamic Politics Research*, 1(4), 77-104. [In Persian] <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23455705.1392.1.4.4.1>
 21. Gharayagh-Zandi, Davood. (2015). "Islam and International Relations: An Ontological Approach." *Quarterly Journal of Political Research in the Islamic World*, 5(4), 113-136. [In Persian] <http://noo.rs/RLW6Q>
 22. Ghorbani Sheikh-Neshin, Arsalan & Mahmoudikia, Mohammad. (2017). "Examining the Concept of Emancipation in the Thought of Imam Khomeini and the Critical Theory of International Relations." *Matin Research Journal*, 19(74), 101-127. [In Persian] <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1396.19.74.6.8>
 23. Ghanbarlou, Abdollah. (2019). "A Critique of Neoliberalism from the Perspective of the Frankfurt School." *Fundamental Western Studies Quarterly*, 10(1), 175-198. [In Persian] <https://doi.org/10.30465/os.2019.4252>
 24. Cox, Robert. (2014). "Social Forces, States, and World Orders." In *Neorealism, Critical Theory of International Relations, and Constructivist School*, edited by Andrew Linklater, translated by Alireza Tayeb. Tehran: Ministry of Foreign Affairs Press. [In Persian]
-
-

25. Kurki, Milja & White, Colin. (2017). "International Relations and Social Sciences." In *Theories of International Relations*, edited by Tim Dunne, Steve Smith, and Milja Kurki, translated by Abdolmajid Seifi and Shahrzad Maftooh. Tehran: Mizan Publishing. [In Persian]
26. Kouhkan, Alireza. (2017). "Comparison of Key Concepts in Critical Theory and Islamic Theory of International Relations." *Proceedings of the Third International Congress on Islamic Humanities*, Vol. 4, Issue 23, 299-321. [In Persian]
27. Lamont, Christopher. (2018). *Research Methods in International Relations*. Translated by Alireza Samoudi-Pileroud. Qom: Mofid University Press. [In Persian]
28. Masoudi-Laki, Mohsen & Ahadi, Parviz. (2020). "A Comparative Analysis of the Assumptions of International Relations Theories with Quranic Assumptions: With Emphasis on the Power Component." *Iranian Political Sociology Monthly*, 11(3). [In Persian] <http://noo.rs/yQ143>
29. Moshirzadeh, Homeira. (2005). "Revisiting Critical Theory in International Relations." *Quarterly Journal of the Faculty of Law and Political Science, University of Tehran*, 67(1), 225-249. [In Persian] <http://noo.rs/yIPIx>
30. Moshirzadeh, Homeira. (2016). *Transformation in Theories of International Relations*. Tehran: SAMT Publishing. [In Persian]
31. Manouri, Seyyed Ali. (2017). "The Reflexive Perspective's Self-Image and Proposing Alternative Possibilities in the Study of International Relations." *Quarterly Journal of International Relations Research*, 7(23), 79-108. [In Persian] https://www.iisajournals.ir/article_53567.html
32. Nikonahad, Ayoub; Khazaei, Omid; Biouk, Mohsen. (2023). "A Comparative Analysis of the Islamic Revolution and Critical Theory in Their View of the International System." *Revolution Studies*, 1(2), 69-98. [In Persian] <https://doi.org/10.22034/fademo.2024.444832.1032>
33. White, Colin. (2016). *Agents, Structures, and International Relations*. Translated by Soroush Aria. Tehran: Ministry of Foreign Affairs Press. [In Persian]
34. Jørgensen, Knud Erik. (2023). *A New Introduction to International Relations Theories*. Translated by Vahid Bozorgi. Tehran: Juyandeh Publishing. [In Persian]
35. Özekin, M. Kürşad and Engin Sune. (2022). "introduction" in *Critical Approaches to International Relations: Philosophical Foundations and Current Debates*. by M. Kürşad Özekin and Engin Sune. Published by Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands.