

بررسی مفهوم رهایی بخشی از نظر امام خمینی (س) و نظریه انتقادی روابط بین الملل

ارسالان قربانی شیخ نشین^۱
محمد محمودی کیا^۲

چکیده: رهایی بخشی و آزادسازی بشر از قیودی که ره آورد ساختار، اصول، و ارزش های نظام مسلط بین المللی است، عاملی برای طرح نظریات بازاندیشانه ای در روابط بین الملل گردیده که وجه مشترک همه آنها، تغییر نظم و نظام موجود و تلاش برای پی ریزی نظمی نوین و مطلوب در نظام بین الملل است.

نظریه انتقادی روابط بین الملل، با تأکید بر مؤلفه هایی چون آزادی، عقلانیت و نیز نقد تجربه گرایی سنتی و علم گرایی محض، تلاش بسیاری برای نقد وضع موجود، فراهم آوردن زمینه ای برای امکان پذیر نمودن رهایی در سیاست جهانی و نیز تحقق زیست اخلاقی در نظام بین المللی دولت ها به عمل آورده است. همچنین، به دنبال پیروزی انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی، نیز شاهد طرح گسترده مباحث انتقادی نسبت به نظم و نظام بین الملل هستیم.

این مقاله با بهره گیری از روش توصیفی - تحلیلی، و نیز مطالعه اسنادی، به بررسی تطبیقی مفهوم رهایی بخشی از نظر امام خمینی و نظریه انتقادی روابط بین الملل پرداخته و علاوه بر بیان راهکارهای تحقق رهایی بخشی در نظام بین الملل، وجوه اشتراک و افتراق این دو رویکرد را نیز بررسی کرده است.

کلیدواژه ها: رهایی بخشی، نظریه انتقادی، امام خمینی، نظام سلطه، روابط بین الملل

۱. استاد گروه علوم سیاسی و روابط بین الملل دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران E-mail:arsalangh@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری روابط بین الملل دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران E-mail:mmahmoudikia@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۱۵

پژوهشنامه متین/سال نوزدهم/شماره هفتاد و چهار/بهار ۱۳۹۶/صص ۱۰۱-۱۲۷

مقدمه

از اواسط دهه ۱۹۴۰ و با بروز دگرگونی در ساختار نظام بین‌الملل، شاهد ظهور الگوهای جدیدی از توسعه‌طلبی، هژمونیک‌گرایی، و ادغام‌سازی کشورهای جهان به وسیله قدرت‌های هژمون و بیشینه‌خواه سلطه‌طلب هستیم، که برای تحقق این منظور از جلوه‌هایی از جهان‌گرایی برای یکدست‌سازی نظام جهانی بهره می‌گیرند که این جهان‌گرایی در محدود نمودن آزادی عمل دیگر جوامع، و به زیر سلطه درآوردن آنها بروز و ظهور می‌یابد.

از سویی دیگر، عواملی چون، قابلیت و توانایی انسان‌ها و ملت‌ها برای ساختن آینده خود از طریق اراده و آگاهی، خودمختاری (آزادی عمل)، امنیت، آزادی انسان‌ها و ملت‌ها از ساختارهای سلطه و سرکوب، الغای بسترها و بافت‌های اجتماعی محدودیت‌ساز و زمینه‌ساز بی‌عدالتی، و بازتعریف و صورت‌بندی مجدد عدالت و برابری در نظام بین‌الملل نیز منجر به طرح رهیافتی نظری می‌شود که رهایی را مستلزم و متضمن اصلاحات سیاسی، اجتماعی و اخلاقی در جامعه داخلی و بین‌المللی می‌داند (دهقانی فیروزآبادی ۱۳۸۷: ۳۱۱).

رهایی‌بخشی از قید تحدیدات ساختار نظام سلطه و تلاش برای بیشینه‌ساختن آزادی بشر، همواره یکی از دغدغه‌های مصلحان و آزادیخواهان و نیز یکی از موضوعات مورد توجه پژوهشگران و نظریه‌پردازان رهیافت انتقادی روابط بین‌الملل بوده است. تسلط اصول و مفروضات رویکرد مادیگرا و نیز محدودسازی آزادی‌های مشروع انسانی به واسطه تحدیدات ناشی از ساختار نظام بین‌الملل، همچون تحمیل و تخصیص آمرانه ارزش‌ها، قواعد، اصول و هنجارهای آن بر جوامع بشری، همواره مورد انتقاد نظریه‌پردازان انتقادی بوده است.

هرچند عواملی چون ساختار نظام بین‌الملل، توزیع نابرابر منابع و ارزش‌ها، وابستگی نامتقارن فرهنگی - اقتصادی و نیز وجود روابط ناعادلانه میان کشورها، موجب پیدایش شکاف عمیقی در روابط انسانی جهان معاصر شده است، با این حال، یکی از موضوعات مطرح در بین اندیشمندان و صاحب‌نظران، تلاش برای برقرار ساختن روابط مسالمت‌آمیز و به دور از سلطه‌گری در نظام بین‌الملل است.

نظریه انتقادی، به‌عنوان یکی از رهیافت‌های پسااثبات‌گرا، مهم‌ترین دستور کار خود را نقد ایدئولوژیک و فرا نظری گفتمان غالب خردگرایی در روابط بین‌الملل و همچنین طرح مباحثی مرتبط با معرفت‌شناسی و روش‌شناسی قرار داده است. در واقع، این نظریه همانند سایر نظریات

فرااثبات‌گرا، بنیادهای فرا نظری پروژه خرد‌گرایی را به چالش می‌طلبد (دهقانی فیروزآبادی ۱۳۸۷: الف: ۱۲۹).

اندرو لینکلتر^۱ ضمن انتقاد از نادیده انگاشتن امکان ارائه یک نظریه انتقادی در رهیافت‌های اصلی روابط بین‌الملل که از توان تحلیل چشم‌اندازهایی برای «رهایی جهانی»^۲ برخوردار باشد، بر ضرورت ارائه یک نظریه انتقادی روابط بین‌المللی تأکید دارد تا از طریق ترکیب ابعاد دیدگاه‌های مختلف، زمینه را برای ایجاد یک چارچوب جامع که قادر به ارائه روشی تجربی به‌منظور هدف رهایی‌بخشی انسان‌ها باشد، فراهم آورد (Leysons 2008: 89-90).

هرچند ایران در دوران قبل از انقلاب اسلامی و در جهان قطبی شده وقت، در اردوگاه غرب قرار داشت و شریکی قابل اطمینان برای نظام سلطه تلقی می‌گشت، اما با پیروزی انقلاب اسلامی و طرح شعار «نه شرقی، نه غربی» از سوی امام خمینی، نهضت اسلامی، شیوه و راهبرد مستقلی را در مبارزه با نظام زورمدارانه جهانی در پیش گرفت و این رویکرد آشتی‌ناپذیری با نظام‌های ظالمانه را در دوران پس از فروپاشی نظام دوقطبی نیز تداوم بخشیده است.

این تحقیق، با بهره‌گیری از روش تحلیلی - توصیفی، و نیز با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و اینترنتی، به بررسی وجوه اشتراک و افتراق مفهوم آزادسازی از نظر امام خمینی و نظریه انتقادی روابط بین‌الملل، می‌پردازد. از آنجایی که جهان‌بینی متفاوت به ارائه تجویزهای متفاوتی در حوزه عمل منجر می‌شود، در ابتدا به تبیین مبانی فرا نظری این دو دیدگاه، و در ادامه نیز به بررسی وجوه اشتراک و افتراق این دو رویکرد در دو حوزه تعریف از مفهوم آزادسازی و نیز راهکارهای تحقق آن، می‌پردازیم تا چستی و ماهیت عناصر اصلی تشکیل‌دهنده هر یک از دو رویکرد مشخص شود.

۱) بررسی تطبیقی مبانی نظری رهیافت انتقادی امام خمینی و نظریه انتقادی

۱-۱) روش‌شناسی

روش‌شناسی نظریه انتقادی با بهره‌گیری از شیوه دیالکتیکی - تاریخی، سعی در توسعه بخشیدن افق‌های فکری خود از طریق تطبیق، نقد و بازاندیشی در دیگر نظریات دارد (ریتزر ۱۳۸۰: ۲۱۳). رهیافت دیالکتیکی در کلی‌ترین سطح آن، به معنای تأکید بر جامعیت اجتماعی است.

1. Andrew Linklater

2. Universal Emancipation

به عبارتی دیگر، هیچ یک از جنبه‌های زندگی اجتماعی را نمی‌توان بدون ارتباط با کل تاریخ و ساختار اجتماعی به‌عنوان یک هستی جهانی ادراک کرد. در واقع، دیالکتیک نوعی تجویز روش شناختی را نیز به همراه خود دارد؛ بدین معنا که هیچ یک از اجزای سازنده زندگی اجتماعی را نباید جدا از اجزای دیگر بررسی کرد (عباس‌پور ۱۳۹۰: ۴۷-۴۶).

لذا، با توجه به تلاش نظریه انتقادی در به نقد کشیدن تلاش‌های رهیافت‌های بنیادی در تدوین احکام و گزاره‌های صادق، عینی و قابل واریسی تجربی راجع به جهان طبیعی و جهان اجتماعی، نظریه پردازان این رهیافت خواستار روش‌های تفسیری فهم هستند؛ زیرا سازگاری بیشتری با ماهیت و طبیعت کمیت‌ناپذیر غالب پدیده‌های اجتماعی و نیز ذهنی بودن ذاتی مشاهده دارد (دهقانی فیروزآبادی ۱۳۸۷ الف: ۱۳۰-۱۲۹).

از سوی دیگر، با عنایت به اینکه بنیان‌های فلسفی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناسی تأثیرات خود را در حوزه روش و روش‌شناسی به‌جای می‌گذارد، پیامد منطقی چنین بنیان‌هایی در حوزه فرهنگ و اندیشه اسلامی شیعی ملازم با روش‌شناسی خاص این عرصه است. در نتیجه، امام خمینی به‌عنوان فقیهی فیلسوف و حکیمی عارف، از مبانی متفاوتی در تجزیه و تحلیل پدیده‌های سیاسی و همچنین از روشی متمایز در حوزه مباحث تجویزی خود بهره گرفته‌اند. لذا، اندیشه سیاسی ایشان در حوزه شناخت و تجویز، متأثر از قواعد فقهی، کلامی و اصولی ایشان است (حسینی ۱۳۹۴: ۹۰).

جمشیدی بر همین اساس و با اشاره به این نکته که روش تابع نوع و نحوه نگرش جهان و جهان‌نگری است، بر اساس منابع چهارگانه شناخت - عقل، کشف و شهود، حس یا تجربه و وحی یا قوانین منزل آسمانی - از چهار روش پژوهشی کلی در زمینه روش شناخت اندیشه امام خمینی یاد کرده است:

۱. روش پژوهش استدلالی یا برهانی که منبع اصلی آن عقل و تعقل است.
۲. روش تجربی یا حسی که ابزار و منبع اصلی آن حس و تجربه همراه با بهره‌گیری از ادراک عقلی است.
۳. روش شهودی یا تجربه درونی که حاصل تهذیب نفس و سلوک نفسانی است که نوعی حالت اشراق و شهودی دارد.

۴. روش شرعی یا وحیانی که به صورت عمده در قالب روش‌های فقهی، کلامی و اخلاقی عرضه می‌شود که این روش خود به چند صورت کلی از قبیل روش جدلی مبتنی بر کلام دینی، روش فقهی مبتنی بر شریعت و روش اخلاقی انجام می‌شود (جمشیدی ۱۳۸۴: ۱۳۵-۱۳۴).

از منظر امام خمینی^(ه) اتخاذ هر روشی که اسلام را تک‌بعدی ببیند و آن را از هویت جامعش جدا نماید، مطرود است و در نتیجه، ایشان به تمامی روش‌های رایج پژوهشی نظر داشته‌اند، چنانچه به نحوی در آن، از یکی از روش‌های رایج دینی نیز بهره گرفته شده باشد (جمشیدی ۱۳۸۴: ۱۳۹-۱۳۸). لذا، با عنایت به حجیت عقل در نظرگاه اصولی امام خمینی، روش ایشان در حوزه رفتار سیاست خارجی، روش استنباطی - اجتهادی پویاست که به‌طور توأمان هم به استدلال و برهان عقلی توجه دارد و هم معطوف به ارزش‌های دینی است به طوری که به صورت پویا و با توجه به عناصر زمان، مکان و مصلحت تولید و باز تولید می‌شود.

۲-۱) معرفت‌شناسی

یکی از تفاوت‌های اصلی پوزیتیویست‌ها با معتقدان به دیالکتیک، که شالوده نظریه انتقادی را تشکیل می‌دهد، تفاوت معرفت‌شناختی است؛ این تفاوت منجر به حمله اساسی از جانب فرانکفورتی‌ها به پوزیتیویسم شد. در تجربه‌گرایی اصل بر تجربه است، اما دیالکتیک معتقد است که بدون داشتن یک نگرش کلی، انسان قادر به درک پدیده‌های اجتماعی نخواهد بود و در واقع، جامعه یک کلیت اجتماعی است که همواره در درون آن کشمکش وجود دارد. به عبارت دیگر، برای هر پدیده‌ای لازم است که دو عنصر هم‌زمان و ناهم‌زمان مورد شناسایی قرار گیرد. عنصر هم‌زمان ساختارهای موجود است؛ اما عنصر ناهم‌زمان ریشه تاریخی یک پدیده را بیان می‌کند. با این توضیح باید گفت که دیالکتیک هم پدیده را بررسی می‌کند و هم ریشه‌های تاریخی آن را (ابراهیمی مینق ۱۳۸۶: ۷۸ - ۷۷).

لذا معرفت‌شناسی نظریه انتقادی، «تفسیر‌گرایی انتقادی» است که بر اساس آن، ماهیت تصادفی و اقتضایی دانش پذیرفته می‌شود. اما در عین حال، استدلال می‌شود، بدون وجود حداقلی از اصول و موازین اخلاقی مبتنی بر اجماع، کنش سیاسی رهایی‌بخش غیرممکن خواهد بود؛ به همین علت

مارک هافمن^۱ این موضوع معرفت‌شناسی نظریه انتقادی را «شالوده‌انگاری حداقلی»^۲ می‌خواند (دهقانی فیروزآبادی ۱۳۸۷ الف: ۱۳۰-۱۲۹).

نقطه آغاز بنیادهای اندیشه سیاسی امام خمینی، معرفت‌شناسی و شناخت‌شناسی ایشان است. طرز تلقی وی به مسئله شناخت، معرفت، کشف حقیقت، ابزار و ملاک درک حق و باطل، روش‌های وصول به حقیقت و رفع حجاب‌ها و موانع درک حق، از جمله مهم‌ترین مباحث این باب است. به گونه‌ای که اعتقاد به وجود حقیقت خارج از ذهن انسان و قابل شناخت بودن آن، بین‌الذمه‌ای و قابل انتقال بودن شناخت، وجود راه‌های متعدد و ترکیبی از وحی، عقل، حس و تجربه برای وصول به معرفت و شناخت، توجه به جایگاه و ارزش منابع شناخت، مرحله‌ای و مدرج بودن منابع شناخت، و ارتباط با معرفت با تهذیب نفس از مهم‌ترین ویژگی‌های معرفت‌شناسی امام خمینی است (ر.ک: مقیمی ۱۳۸۸: ۱۰۴-۸۷).

با پذیرش این مطلب که امام خمینی فارغ از شأن سیاسی، دارای وجهه قوی فقهی، فلسفی و عرفانی بوده‌اند، بررسی و تحلیل ابعاد معرفتی و بخصوص مبنای معرفت‌شناسانه اندیشه ایشان را باید در ذیل مکتب معرفتی حکمت متعالیه ملاصدرا مطالعه نمود. ایشان به پیروی از ملاصدرا، علم را مساوی وجود و فوق کیفیات و مجرد از ماده می‌دانند و از طرفی به تبعیت از شیخ اشراق، علم را همان نور می‌شناسد. از نظر ایشان، گرچه حس و عقل، زمینه‌های شناخت موضوعات مختص به خود را فراهم می‌کنند، اما در قیاس با شهود و وحی، قابلیت چندانی ندارند. از این حیث، معرفت برتر، معرفتی است که محصول شهود متکی بر وحی باشد.

بررسی آرای امام نشان می‌دهد که مبنای معرفت‌شناختی ایشان عرفانی - اشراقی است و این معنا را می‌توان از نوع نگاه ایشان به مقوله‌هایی چون چیستی علم، حقیقت، مراتب شناخت و منابع ادراک آدمی دریافت. چنین نگرشی به ساحت معرفت در تلائم و تعامل با سایر وجوه اندیشه فلسفی امام در حوزه‌های مابعدالطبیعه و انسان‌شناسی و هستی‌شناسی است (بیات ۱۳۹۰: ۳۱).

۳-۱) هستی‌شناسی

از نظر هستی‌شناسی نیز، نظریه‌پردازان انتقادی برداشت‌های خردگرایان را از سرشت و کنش انسانی به چالش می‌کشند و بر بساختگی هویت‌های کنشگران تأکید دارند و اهمیت هویت را در

1. Mark Hoffman

2. Minimal Foundationalism

آفریدن و شکل دادن به منافع و کنش‌ها مورد توجه قرار می‌دهند. کنشگران از این منظر به شکل اجتماعی قوام می‌یابند و هویت‌ها و منافع آنها محصول ساختارهای اجتماعی بین‌الذلهانی است. این به معنای آن است که نه هویت‌های کنشگران ثابت است و نه سرشت تعاملات و روابط میان آنها. علاوه بر این، نظریه انتقادی، برخلاف نظریه‌های جریان اصلی، خود را محدود به مطالعه دولت‌ها و نظام مرکب از دولت‌ها نمی‌کند، بلکه کانون توجه آن عبارت از روابط قدرت و سلطه در کل است. رابرت کاکس در بحث خود راجع به نیروهای اجتماعی در نظام‌های جهانی، اولویت هستی‌شناختی را نه به حکومت، که به کنشگران اجتماعی می‌دهد. این به معنای آن است که نه تنها کنشگران دولتی هویتی ثابت ندارند، بلکه سایر کنشگران نیز می‌توانند در عرصه بین‌الملل نقش‌هایی ایفا کنند (مشیرزاده ۱۳۸۴، ص: ۵۱-۵۰).

رهیافت امام خمینی به روابط بین‌الملل در هستی‌شناسی، خدامحورانه، مبنایگرایانه، انسان‌مدارانه و عدل‌گسترانه است. در بعد هستی‌شناسی از نظرگاه امام خمینی، پدیده‌ها و مؤلفه‌های روابط بین‌الملل دارای اعتبار حقیقی و دائمی هستند و این اعتبار اعم از مادی و ظاهری بودن است. به علاوه در این حوزه، قوانین ثابت تحت عنوان سنن الهی وجود دارد که می‌توان به کشف و پیگیری آن پرداخت. در واقع، ایشان نگاهی ایدئولوژیک و دین‌محور به روابط بین‌الملل دارند و آموزه‌هایی چون اصل توحید و معارف منبعث از ذات باری تعالی در تمامی مبانی نظری و فرا نظری اندیشه ایشان، نقش محوری ایفا می‌نماید.

بنا بر هستی‌شناسی عام امام خمینی در باب توحید، در حوزه روابط بین‌الملل می‌توان گزاره‌هایی چون: جهان از وحدت و یکپارچگی برخوردار است؛ جهان منظم و هدفمند است؛ همه جهان مطیع خداست؛ همه انسان‌ها در برابر خداوند یکسان هستند؛ همه انسان‌ها در انسانیت و در امکان تکامل و رشد با هم برابرند؛ آزادی همه انسان‌ها در برابر عبودیت غیر خدا و طاغوتیان؛ تقابل دائمی نیروهای حق و باطل و خیر و شر در انسان، جامعه و همچنین در عرصه روابط بین‌الملل با یکدیگر و اینکه انسان‌ها بسی ارزشمندتر از آن هستند که در برابر غیر خدا ذلیل و اسیر شوند، را استخراج نمود (جانسیز و بهمنش ۱۳۹۳: ۲۸-۲۳).

لذا، با عنایت به رویکرد دین‌مدارانه در هستی‌شناسی اندیشه امام خمینی، دین را به سادگی نمی‌توان از سیاست بین‌الملل جدا کرده و نادیده انگاشت؛ چون دین اساس و مبانی روابط و جامعه بین‌المللی را تشکیل داده و به آن هویت می‌بخشد. دین فراتر از تأثیرگذاری بر منافع و هویت در

قالب فرهنگ، به عنوان یک سنت و روایت زیربنایی به عقلانیت معنا بخشیده و هدف آن را تعیین می‌کند. این تلقی و تعریف از دین، مستلزم و متضمن صورت‌بندی مجدد هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی روابط بین‌الملل است. چون بدون بازتعریف و بازسازی اصول و مفروضات فرانظری نظریه‌های روابط بین‌الملل، تبیین نقش جوهری و زیربنایی دین در کلیه موضوعات و مسائل بین‌المللی غیرممکن است (دهقانی فیروزآبادی ۱۳۸۹: ۳۱-۳۰).

رویکرد امام خمینی نسبت به جهان یک رویکرد توحیدی است. مؤلفه‌های مهم اندیشه سیاست خارجی امام همچون نه شرقی، نه غربی، بین‌الملل‌گرایی اسلامی، دعوت و صدور انقلاب و جهان‌سوم‌گرایی شکل گرفته در بستر جهان‌بینی توحیدی ایشان است. این رویکرد توحیدی دارای دو مؤلفه مشخص است: ۱. تکلیف‌گرایی؛ ۲. ظلم‌ستیزی (که نماد بیرونی آن استبداد ستیزی و استعمارستیزی است). چنانچه در رویکرد نخست، آرمان، اصل و اساس انجام وظیفه، تکلیف مبتنی بر مکتب است و کسب قدرت اهمیت ثانویه دارد و در رویکرد دوم نیز می‌توان این‌گونه بیان داشت که عدالت در اندیشه سیاسی امام خمینی موضوعی محوری است چنانچه ایشان هرگونه ظلم و ستم را فارغ از اهداف آن برخلاف قانون الهی می‌داند؛ لذا تقسیم‌بندی کشورها به دو دسته ظالم و مظلوم صرفاً یک تقسیم‌بندی ایدئولوژیک نیست، بلکه ریشه در نگاه هستی‌شناسانه مبتنی بر تقابل جهان‌بینی توحیدی - جهان‌بینی مادی دارد (موسوی و ایمانی ۱۳۸۴: ۱۴۱-۱۳۴).

۴-۱) انسان‌شناسی

با عنایت به اینکه مهم‌ترین ارزش برای انسان در نگاه نظریه انتقادی روابط بین‌الملل، خرد ناب، آزادی، صداقت و عقل محوری است، بر اساس مبانی انسان‌شناختی مکتب فرانکفورت، انسان به واسطه خرد خودبسنده خویش می‌تواند مسیر خود را بیابد و به سعادت برسد. از سوی دیگر و به‌رغم خودبنیادی ذاتی انسان در اندیشه اصحاب فرانکفورت، در انسان‌شناسی اسلامی فردیت، خرد، استقلال اراده انسان و خودمختاری او دارای «منشأ ماوراء طبیعی» است. دین اسلام انسان را در ارتباط با ماورای طبیعت تعریف و شأن و منزلت انسان را با بعد «متعالی» او و در نسبت با نظام هستی و خدا تبیین می‌کند (ر.ک: یاراحمدیان ۱۳۹۲: ۱۰۸-۸۲).

در قرائت امام خمینی، انسان موجودی است بالقوه تربیت‌پذیر، تأثیرپذیر، تأثیرگذار، عاقل و خردمند و آزاد و مختار که بر اساس اصل آزادی و اختیار سرنوشت خویش را تعیین می‌کند و

هیچ عاملی را در پیمودن و انتخاب راه سعادت یا شقاوت مؤثرتر و تعیین‌کننده‌تر از اراده انسان نمی‌داند. ایشان بر اساس الگوی توحید، به تفسیر و تأویل انسان پرداخته است؛ بنابراین، یک رابطه عموم خصوص مطلق میان هستی‌شناسی و انسان‌شناسی برقرار و به عبارتی، انسان‌شناسی را در طول هستی‌شناسی مطالعه کرده است و در این زمینه، آزادی و اختیار را برای انسان اثبات و هر نوع جبر را نفی کرده و انسان را مستعد و تربیت‌پذیر معرفی کرده که خالق هستی و پروردگار، آن را از راه انبیا و کتب الهی به وی نمایانده است، از دیدگاه ایشان انسان موجودی است چندساحتی که بالفطره رو به کمال مطلق در حرکت است و در این سیر هم فرد بر جامعه تأثیر می‌گذارد و هم جامعه بر فرد (توحیدی ۱۳۸۱: ۶۶-۵۹).

از نظر گاه امام خمینی چنانچه ذکر شد انسان موجودی پویا، کمال‌طلب و برخوردار از فطرت الهی است، چنانچه ایشان در این رابطه می‌فرمایند: «در فطرت همه بشر این است که کمال مطلق را می‌خواهد و برای خودش هم می‌خواهد. بشر انحصارطلب است. کمال مطلق را می‌خواهد که خودش داشته باشد ... قانع نمی‌شود به آنچه دارد. دنبال آن چیزی است که ندارد، برای اینکه عشق به کمال مطلق دارد» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۴: ۲۰۶-۲۰۵).

۲) ماهیت و نقش قدرت و هنجارها در نظام بین‌الملل از منظر امام خمینی و نظریه انتقادی

۲-۱) ماهیت قدرت در نظام بین‌الملل

قدرت و نحوه توزیع آن به عنوان کلیدواژه رهیافت سنتی روابط بین‌الملل، همواره یکی از مسائل مورد انتقاد بوده است؛ چنانچه رابرت کاکس به مدلولات توزیع ناعادلانه قدرت بین‌المللی موجود اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه توزیع ناعادلانه ثروت به نفع کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته عمل می‌کند و به آنها کمک می‌کند تا کشورهای دیگر را مورد استثمار قرار دهند و سلطه خود را دوردور جهان پیش برند (Ashley 1981: 227).

امام خمینی نیز نحوه توزیع قدرت در ساختار کنونی نظام بین‌الملل را نابرابر و ناقص حقوق ملت‌ها و کشورهای ضعیف می‌داند. از منظر ایشان، 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 نابرابر و ناعادلانه، در نتیجه اعمال سلطه، نفوذ قدرت‌های بزرگ و وابستگی سیاسی و

اقتصادی کشورهای تحت سلطه است. امام خمینی استقلال را لازمه نفی هرگونه سلطه در روابط کشورها می‌داند و در این رابطه هیچ تفاوتی میان ابرقدرت‌ها و دیگران قائل نمی‌شوند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۴۱۱). ایشان منطق اسلامی را در نفی سلطه غیر خدا دانسته و همه ملت‌ها را این‌گونه به خروج از سلطه جباران فرامی‌خوانند که: «امروز همه مصیبت و عزای آمریکا و شوروی شرق و غرب در این است که نه تنها ملت ایران از تحت‌الحمایگی آنان خارج شده است، که دیگران را هم به خروج از سلطه جباران دعوت می‌کند» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۹۱).

ایشان بر خلاف رهیافت سنتی روابط بین‌الملل که قدرت را در امور مادی دنبال می‌کند، منشأ اصلی قدرت، استقلال و آزادی را خدا دانسته و می‌فرمایند: «این قدرت از منشأ قدرت است. آن قدرتی هم که انبیا داشتند، از انبیا نبود. بشر از اول تا آخرش هیچ است، آنچه هست قدرت خداست. هر حرکتی که شما می‌کنید، با قدرت خدا حرکت می‌کنید» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۹: ۲۳۶). «آن قدرتی که شما را به استقلال و آزادی رساند، قدرت خدای تعالی بود، و تا وقتی که این عنایات الهی محفوظ باشد، هیچ قدرتی نمی‌تواند کاری بکند» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۹: ۹۴).

۲-۲) رویکرد هنجاری به نظام بین‌الملل

در حالی که واقع‌گرایی جدید به مشروعیت بخشی نظمی که بازیگر قدرتمند آن را مطلوب می‌داند کمک می‌کند، نظریه انتقادی به دنبال امکانی ذاتی است که در صورت تغییر شکل بتواند منافع بازیگران حاشیه‌ای و نادیده گرفته شده را تأمین کند. هدف پروژه انتقادی نظریه انتقادی، آن نیست که سؤال کند چرا جهان به این سوگام برداشته است، بلکه بر آن است تا به این پرسش پاسخ دهد که چگونه جهان می‌تواند چیزی غیر از آنچه هست باشد؟ (کرلی و پتی‌فورد ۱۳۸۴: ۱۴۱) در واقع، نظریه انتقادی، هم نظام موجود و هم نوع روابط اجتماعی غالب در آن را مورد نقد قرار می‌دهد و می‌کوشد این نظام را تغییر دهد و همین دغدغه به «علائق هنجاری نظریه انتقادی بین‌المللی» شکل می‌دهد. این نظریه به دنبال شکل دادن به نظریاتی است که صراحتاً متعهد به آشکار ساختن و برانداختن ساختارهای سلطه باشند. نظریه پردازان انتقادی می‌کوشند بشریت را از ساختارهای ستمگرانه سیاست جهانی و اقتصاد جهانی که تحت کنترل قدرت‌های هژمونیک است، رهایی بخشند (مشیرزاده این ۱۳۸۴: ۵۷).

نظریه انتقادی اجازه می‌دهد گزینه‌ای هنجاری به نفع نظم اجتماعی و سیاسی متفاوت با نظم موجود، مطرح شود، اما طیف انتخاب را به سامانه‌های بدیلی محدود می‌کند که تحولات امکانپذیر در جهان موجود هستند. بدین ترتیب، نظریه انتقادی واجد یک عنصر آرمانگرایانه است؛ بدین معنا که می‌تواند تصویری منسجم از آینده‌ای بدیل ارائه کند، اما درک آن از فرآیندهای تاریخی، آرمان‌گرایی آن را محدود می‌کند (مشیرزاده الف ۱۳۸۴: ۵۴). لذا با توجه به جهت‌گیری نظریه انتقادی به رهایی انسان، این نظریه به دنبال زمینه بافتمندی^۱ ادعاهای فلسفی در خصوص جهان‌شمولی حقیقت و اخلاق، بدون تقلیل آنها به شرایط اجتماعی و تاریخی است (Horkheimer 1993: 141).

در نتیجه، تبیین نقادانه روابط بین‌الملل، تأکید بر پیامدهای ناشی از ناعادلانه بودن نظم و نظام بین‌الملل، داشتن دغدغه هنجاری در روابط بین‌الملل همچون تعهد به از میان بردن ساختارهای سلطه، تلاش برای کاهش نابرابری‌های جهانی و نیز برقراری عدالت بین‌المللی از جمله مهم‌ترین مفاهیمی است که در نظریه انتقادی روابط بین‌الملل تأکید بسیار بر آن می‌شود. علاوه بر این، در نظریه انتقادی روابط بین‌الملل از واژگان مهم و کلیدی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و فرا‌نظری گوناگونی همچون وجود علائق و شناخت‌های رهایی‌بخش بهره‌گیری می‌شود تا در نهایت نشان داده شود که اصحاب این نظریه در صدد تغییر وضع موجودند و نه حل و فصل مشکل نظم موجود (خلیلی و آزموده ۱۳۸۹: ۱۴۲-۱۴۱).

با پیروزی انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی (س) شاهد طرح گسترده مباحث انتقادی نسبت به نظم و نظام موجود بین‌المللی هستیم، به نحوی که ایشان با تکیه بر آموزه‌های الهی، بسیاری از مفروضات، اصول و کارکردهای نظام بین‌المللی موجود را ناصواب، ناعادلانه و نیز ناقض حقوق و جایگاه انسان در نظام خلیفه‌اللهی بشر معرفی و بر لزوم حاکمیت ارزش‌ها و هنجارهای متعالی در سیاست و روابط بین‌الملل تأکید می‌ورزیدند.

در نظرگاه امام خمینی، آزادی از جایگاه مهم و تأثیرگذاری برخوردار است، چنانچه ایشان آزادی را «امانت» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۳۷)، «بزرگ‌ترین موهبت الهی» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۷: ۲۳۲-۲۳۱) و عاملی برای «رشد» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۹: ۳۴۱) جوامع تلقی می‌کنند، و «ارزش حیات» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۶: ۲۱۹) را نیز در گرو وجود آن دانسته‌اند؛ چنانچه ایشان ضمن زیر سؤال بردن اصول

و مفروضات مکتب واقع‌گرایی، وجود روابط سلطه را تهدیدی اصلی برای مفهوم آزادی در نظام بین‌الملل تلقی کرده و حیات در زیر سلطه را فاقد ارزش، عنوان می‌کنند و این چنین می‌فرمایند که: «ما برای حیات زیر سلطه غیر، ارزش قائل نیستیم. ما ارزش حیات را به آزادی و استقلال می‌دانیم... ما ... با تمام قدرت‌هایی که بخواهند تجاوز کنند به مملکت ما، مبارزه خواهیم کرد» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۶: ۲۱۹).

امام خمینی نیز با ظالمانه دانستن روابط استعماری بازیگران قدرتمند نظام سلطه با دیگر بازیگران حاشیه‌ای نظام، بر ضرورت تغییر در نظم و نظام بین‌المللی تأکید ورزیده و بر خلاف رویکرد مادیگرا که قدرت را «آموزه‌ای ساختاری»، و ریشه‌دار در موقعیت‌ها و روابط ساختاری می‌داند، ایشان قدرت را با رویکرد عرفانی، فلسفی و هستی‌شناسانه خود از «امهات صفات الهی و یکی از ائمه سبعه» (امام خمینی ۱۳۷۶: ۲۰۲) دانسته و قدرت سیاسی را محصور در تبعیت از اصول اخلاقی می‌داند.

ایشان ضمن تأکید بر ضرورت رویکرد اخلاقی در اعمال قدرت، معتقد است چنانچه قدرت در اختیار افراد غیر مهذب قرار گیرد، برای جامعه خطرآفرین خواهد بود. ایشان در این رابطه می‌فرمایند:

قدرت اگر چنانچه به دست اشخاص غیر مهذب برسد خطر دارد. قدرت خودش یک کمال است ... چنانچه قدرت به دست اشخاص فاسد برسد همین کمال را به فساد می‌کشاند. دنیا امروز گرفتار این است که قدرت در دست اشخاصی است که از انسانیت بهره ندارند... قدرت اگر در دست انسان کامل باشد، کمال برای ملت‌ها ایجاد می‌کند. اگر قدرت در دست انبیا باشد، اولیا باشد، باعث می‌شود که سلامت در جهان تحقق پیدا کند، کمال در جهان تحقق پیدا بکنند. و چنانچه در دست زورمندانی باشد که عاقل نیستند، مهذب نیستند مصیبت بار می‌آورد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۸: ۲۰۶).

نظریه انتقادی نیز با تأکید خود مبنی بر پیشبرد آزادی انسان به‌عنوان هدف اصلی خود، نظریه‌ای هنجارگرا تلقی می‌شود که قصد دارد در مباحثات سیاسی ایفای نقش کند. این دیدگاه تقریباً مخالف عقیده‌ای است که به وسیله نظریه سنتی یا پوزیتیویسم ارائه شده است؛ زیرا بر اساس رویکرد سنتی، نظریه خنثی و بی‌طرف بوده (Cox 1996: 87) و نمی‌تواند دربرگیرنده سمت‌گیری‌های

هنجاری و اخلاقی باشد. لذا، هنجارگرا بودن نظریه انتقادی همواره به‌عنوان یکی از معیارهای این رهیافت عنوان شده است؛ چنانچه بر اساس تعریف هورکهایمر، نظریه انتقادی زمانی بسنده خواهد بود که از سه معیار: تبیین‌کنندگی در تمامی زمان‌ها، و نیز عملی و هنجاری بودن برخوردار باشد؛ بدان معنا که نظریه باید قادر به تبیین این موضوع باشد که با توجه به واقعیت اجتماعی حال حاضر چه چیزی نادرست است؛ و این که چه عواملی برای تغییر آن مورد نیاز است؟ همچنین نظریه هنجاری زمانی بسنده خواهد بود که هنجارهای روشنی را برای نقد آن و نیز اهداف عملی دست‌یافتنی را برای تحول اجتماعی فراهم آورد (Horkeimer 1993: 21).

رابرت کاکس نیز هدف اصلی مطالعات بین‌المللی را زمینه‌سازی برای یک جهان متنوع کثرت‌گرا در سازمان‌دهی اجتماعی و هنجارهای اخلاقی می‌داند و بر این اساس بر مطالعه تمدن‌ها و جامعه مدنی تأکید دارد. تأکید بر مطالعه تمدن‌ها به‌عنوان واحدهای بیناذهنی در جهت فهم و در عین حال حفظ تنوعات انسانی است. تمدن‌ها در ذهن انسان‌ها هستند و به فهم متعارف شکل می‌دهند (Cox 2002: 209-216). به این ترتیب بازگشت به اخلاق هنجاری در روابط بین‌الملل از خصوصیات اصلی نظریه انتقادی محسوب می‌شود. کاهش نابرابری‌های جهانی، برقراری عدالت بین‌المللی، احترام به تنوع، تکثر و تفاوت‌ها از دیگر نکات مورد توجه نظریه‌پردازان انتقادی در امکان تحول نظام بین‌الملل است. در عین حال، نفی شالوده‌انگاری، عام‌گرایی، و اینکه منافع و اهداف آنها به شکل اجتماعی تعریف می‌شود و نیز توجه به روابط میان اخلاق و قدرت برای آنان حائز اهمیت است. مفاهیمی چون دولت مدرن، دیپلماسی، نهادهای بین‌المللی و ... در واقع معناهای بیناذهنی‌اند که به عادات و انتظارات رفتاری تداوم می‌بخشند (خضری ۱۳۸۸: ۸۰).

۳) رهایی‌بخشی از نظرگاه امام خمینی و نظریه انتقادی روابط بین‌الملل؛ مفهوم و راهکارهای تحقق

۳-۱) مفهوم و راهکارهای تحقق رهایی‌بخشی از منظر نظریه انتقادی

هرچند نظریه انتقادی از یک گسترده معنای موسع و مضیق در فلسفه و تاریخ علوم اجتماعی برخوردار است، اما این نظریه در معنای محدود خود به چندین نسل از فیلسوفان آلمانی و نظریه‌پردازان اجتماعی در سنت مارکسیستی اروپای غربی به نام «مکتب فرانکفورت» تعلق دارد. بر این اساس، نظریه انتقادی را می‌توان با توجه به یک هدف عملی معین، که همانا تلاش به‌منظور

تحقق آرمان «رهایی بخشی بشر از بردگی و اسارت»، بر اساس «آزادسازی» و نیز «ایجاد جهانی که اقناع کننده نیازهای» زندگی بشری باشد، از نظریات سنتی تمییز داد (Horkheimer 1982: 246). از منظر گفتمانی، هسته مرکزی نظریه انتقادی که اندیشه نظریه پردازان انتقادی حول آن شکل یافته، مفهوم رهایی است. رهایی به مثابه دال متعالی است که تمامی دال‌های دیگر بر اساس آن معنا یافته و مفصل بندی می‌شوند. بر این اساس، رهایی در کانون اندیشه انتقادی قرار دارد؛ به گونه‌ای که بنیاد تفکر و دغدغه اصلی فکری هابرماس در تمامی آثار و آرای وی، به چگونگی ایجاد پیوند و ارتباط میان علوم اجتماعی و آرمان‌های رهایی بشر و جامعه انسانی محدود می‌شود. وی در اندیشه و نظریه‌های خود تلاش می‌کند از طریق تبیین رابطه تنگاتنگ میان علائق انسانی و علوم اجتماعی، ماهیت و کارکرد علم انتقادی را آشکار سازد؛ علمی که هدفش توضیح و تأمین رهایی و تعالی انسان است (دهقانی فیروزآبادی ۱۳۸۷ الف: ۱۴۱).

نظریه انتقادی در پی رها ساختن بشر از ساختارهای ستم در سیاست جهانی و اقتصاد جهانی است که تحت کنترل قدرت‌های هژمونیک قرار دارند ... نظریه انتقادی در تلاش است تا نقاب از چهره پوشیده سلطه شمال ثروتمند بر جنوب فقیر بردارد ... نظریه پردازان انتقادی صراحتاً سیاسی هستند؛ یعنی ایدئولوژی مترقیانه خود در زمینه رهایی را مورد دفاع قرار داده و آن را اشاعه می‌دهند (Jackson and Sorensen 1999: 233-234).

اندرو لینکلتر در مقاله‌ای با عنوان «رنالیسم، مارکسیسم و نظریه انتقادی روابط بین‌الملل» این گونه استدلال می‌کند که نه مارکسیسم و نه رنالیسم، هیچ‌یک قادر به ارائه شرح مناسبی از روابط بین‌الملل نیستند؛ مارکسیسم به علت عدم توجه به تأثیر روابط بینادولتی بر فرآیند دولت‌سازی، توسعه سرمایه‌داری و نیز فرآیند صنعتی‌سازی، مورد انتقاد قرار گرفته است؛ رنالیسم به دلیل جداسازی نظام بین‌الدولی و عملکرد آن از دیگر حوزه‌ها (جامعه و اقتصاد) و ادعای آن مبنی بر ماندگاری تاریخی ویژگی‌های نظام بین‌الملل، مورد انتقاد قرار می‌گیرد. وی کار ویژه اصلی نظریه انتقادی روابط بین‌الملل را تلاش برای پی‌ریزی نظمی جهانی بر اساس مفاهیمی چون «آزادی» و «جهان‌شمولی» و نیز شناسایی و تبیین محدودیت‌هایی که مانع دستیابی به چنین نظمی است، می‌داند (Linklater 1986: 31).

وی توسعه تاریخی نظریه در روابط بین‌الملل را به سه دوره رنالیسم، خردگرایی و انقلابی‌گری تقسیم می‌کند و سپس به بیان سه موضوع اصلی در ارتباط با هر یک از این ادوار تاریخی و نیز

الگوی تحقیق مرتبط با آن می‌پردازد. از نظر گاه وی، رئالیسم در ارتباط با مفهوم قدرت، از روش اثبات‌گرایی بهره می‌جوید؛ خردگرایی با تأکید بر نظم، از روش هرمنوتیکی، و انقلابی‌گری نیز با تمرکز بر مفهوم رهایی و آزادسازی، از نظریه انتقادی اجتماعی به‌عنوان الگوی تحقیق خود بهره می‌گیرد (Linklater 1998: 8-10).

تعاریف مختلفی از سوی نظریه‌پردازان نظریه انتقادی در خصوص مفهوم رهایی‌بخشی به چشم می‌خورد. ریچارد اشلی در تعریف خود از مفهوم «رهایی» آن را به‌عنوان تضمین آزادی در مقابل محدودیت‌های به رسمیت شناخته‌نشده، روابط سلطه، شرایط ارتباطی و فهم تحریف‌شده‌ای تعریف می‌کند که «ظرفیت انسان‌ها را برای ساختن آینده‌شان از طریق اراده و آگاهی کامل انکار می‌کند». دیویتاک، رهایی را متضمن استقلال و خودمختاری می‌داند؛ یعنی حق تعیین سرنوشت خود. همچنین رهایی به یک اعتبار مستلزم امنیت نیز هست، امنیتی که منحصر به دولت‌ها نیست؛ مفهومی که بسط می‌یابد تا همه روابط اجتماعی انسانی و همه اجتماعات را در برگیرد؛ از سوی دیگر، کاکس به پیامدهای توزیعی ناعادلانه قدرت بین‌المللی موجود اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه توزیع ناعادلانه ثروت به نفع کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته عمل می‌کند و به آنها کمک می‌کند تا کشورهای دیگر را مورد استثمار قرار دهند و سلطه خود را دورادور جهان پیش برند (Ashley 1981: 227)؛ به این ترتیب، رهایی متضمن عدالت و امنیت انسانی است (مشیرزاده ۱۳۸۴ الف: ۲۴۳-۲۴۴).

رهایی در اندیشه هابرماس به معنای دستیابی به استقلال عقلانی کنش است (Brown 1992: 202) کن بوث نیز رهایی را متضمن آزادسازی انسان‌ها و ملت‌ها از محدودیت‌ها و قیدوبندهایی می‌داند که آزادی، انتخاب و اقدام آنها را محدود و متوقف می‌سازد (Booth 1991: 539). ریچارد اشلی نیز رهایی را به‌عنوان تأمین آزادی از محدودیت‌های تأیید نشده، مناسبات سلطه و سرکوب و وضعیت ارتباطی و فهم تحریف‌شده‌ای تعریف می‌کند که قابلیت و توانایی انسان‌ها را در ساختن آینده‌شان از طریق اراده و آگاهی آزاد نادیده می‌انگارد (Ashly 1981: 227). بر این اساس، می‌توان در اندیشه و سنت انتقادی، رهایی را به‌صورت خودمختاری، امنیت، آزادی انسان‌ها و ملت‌ها از ساختارهای سلطه و سرکوب، براندازی بسترها و بافت‌های اجتماعی محدودیت‌ساز و زمینه‌ساز بی‌عدالتی و نیز بازتعریف و صورت‌بندی دوباره عدالت و برابری در روابط و نظام بین‌الملل تعریف کرد.

لینکلتر در تبیین دیدگاه معرفت‌شناسی خود با تمرکز بر علائق سه‌گانه شناختی هابرماس، این‌گونه استدلال می‌کند که الگوی سه‌گانه مورد نظر وی (اثبات‌گرایی، هرمنوتیکی و نظریه انتقادی) در یک شیوه دیالکتیکی پیش‌رونده قرار دارد. لذا، هرچند از این منظر، از عقل‌گرایی به‌عنوان شکل تکامل‌یافته رئالیسم یاد می‌شود، انقلابی‌گری (که از دیدگاه لینکلتر نمایندگی نظریه انتقادی روابط بین‌الملل را داراست)، فهم ما را از روابط بین‌الملل به فراتر از کاستی‌های موجود در رهیافت عقل‌گرایی ارتقا می‌دهد. در واقع، تنها نظریه انتقادی است که می‌تواند «ظرفیت انسانی برای حق تعیین سرنوشت» را گسترش دهد و نیز تأمین‌کننده فاعل انسانی با خودمختاری بیشتری از روابط اجتماعی‌ای باشد که با غلبه و چیرگی توصیف می‌گردد (Leysons 2008: 91).

مفهوم نظریه انتقادی قبل از هر چیز با شاخص انتقادی بودن بازشناخته می‌شود، وقتی اعضای مکتب فرانکفورت از واژه‌های نقد و انتقادی استفاده می‌کنند، در درجه نخست منظورشان نقد سیاسی و اقتصادی وضع موجود است. در کنار آن، نیروهای سلطه‌گر سیاسی و اجتماعی و شیوه‌های رهایی از سلطه نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. نظریه انتقادی از ابتدا دغدغه آشکارسازی عمق نابرابری‌ها در میان انسان‌ها را داشت و در مراحل بعدی درصدد ارائه راه و روشی برای رهایی از سرمایه‌داری بازاری برآمد (معینی علمداری ۱۳۸۸: ۶۵).

نظریه انتقادی، با تأکید بر ویژگی رهایی‌ساز و آزادی‌بخش خود، و نیز مبتنی بر نقد وضع موجود و ترسیم آینده‌ای مطلوب از جهان، نظریات خردگرا را به دلیل عدم توجه به خشونت ساختاری مورد نقد قرار می‌دهد و از این دیدگاه وجود بی‌عدالتی، تبعیض، نژادپرستی، جامعه طبقاتی، فقر، گرسنگی، بحران‌های محیطی و بهداشتی را حاصل 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 جامعه جنوب، جهان سوم و سایر گروه‌های حاشیه قدرت می‌داند. نظریه انتقادی در پی آزادسازی و رهایی‌بخشی بشر از قیودی است که ساختار روابط بین‌الملل آنها را به ارمغان آورده و همچنین در پی تغییر نگرش و عملکرد دولت‌ها، از خصلتی بازاندیشانه برخوردار است (یزدانی و همکاران ۱۳۹۰: ۲۲۲).

نظریه انتقادی درصدد آزادسازی انسانیت از ساختارهای سرکوب‌کننده سیاست و اقتصاد جهانی است که تحت کنترل قدرت‌های هژمون قرار دارد. این نظریه راه را برای تحلیل کشورهای فقیرتر و حتی مردمی که ویژگی زندگی‌شان فقر است، ترسیم می‌کند و در پی ظهور اشکال جدید

از روابط سیاسی بین‌المللی است که طی آن کلیه انسان‌ها بر اساس اصل مساوات در همزیستی با یکدیگر به سر برند (قوام ۱۳۸۴: ۱۹۷).

در خصوص نقش دانش و فناوری در شکل‌گیری مفهوم سلطه در روابط بین‌الملل نیز دیدگاه‌های متفاوتی در میان نظریه‌پردازان انتقادی به چشم می‌خورد. از همین روی، با توجه به اینکه از دیدگاه نظریه انتقادی، دانش از لحاظ سیاسی، اخلاقی، و ایدئولوژیک، ممکن نیست خنثی و بی‌طرف باشد، بر این اساس، همواره با دانش به صورت تعصب‌آمیز برخورد می‌شود؛ زیرا مبتنی بر دیدگاه تحلیلی است. نظریه انتقادی با بهره‌گیری از دانش سعی می‌کند تا چهره سلطه جهانی شمال غنی را بر جنوب فقیر آشکار کند (قوام ۱۳۸۴: ۱۹۴). فراتر از این، به علت جدایی‌ناپذیری پدیده‌های انسانی - اجتماعی از تفاسیر و برداشت‌های انسان، امکان تفکیک عین و ذهن، ارزش و واقعیت یا نظریه و عمل وجود ندارد. در پی آن، بی‌طرفی ارزشی و قضاوت عینی در چارچوب علم محض امکان‌پذیر نیست؛ در نتیجه، نظریه انتقادی، اندیشه و مفهوم نظریه‌پردازی رها از ارزش و بی‌طرفی را محکوم نموده و منکر امکان‌پذیری آن است. نظریه‌پردازان انتقادی استدلال می‌کنند هر دانش و نظریه‌ای از منافع خاصی طرفداری می‌کند؛ بنابراین باید آشکارا در صدد برملا ساختن و الغای ساختارهای سلطه و سرکوب باشد. بر این اساس، هدف نظریه انتقادی بر خلاف نظریه‌های مشکل‌گشا، نقد وضع موجود جهت برقراری نظم مطلوب و نظام موعود عاری از سلطه، سرکوب و بی‌عدالتی است (دهقانی فیروزآبادی ۱۳۸۷: ۱۳۲-۱۳۱).

به عقیده ماکس وبر، عقلانی شدن به مراتب بیش از خود نظام سرمایه‌داری منبع سرکوب انسان‌ها است. از همین روی، نظریه‌پردازانی چون هور کهایمر و آدورنو در این رابطه با تأکید بر رشد فناوری و ابزار سرکوب ناشی از به خدمت گرفته شدن عقل به این نتیجه رسیدند که «عقل در روند گسترش و تکامل خود هر روز بیش‌ازپیش ماهیت آزادی‌خواهانه و کار ویژه رهایی‌بخش خود را ازدست‌داده و به صورت ابزار سرکوب در خدمت منافع طبقات استثمارگر قرار گرفته است» (ابراهیمی میتق ۱۳۸۶: ۷۴).

چنانچه از مطالب مذکور برمی‌آید، از دید نظریه انتقادی روابط بین‌الملل، رهایی از طریق ابزارهای خشونت‌آمیز و سازوکارهای انقلابی به دست نمی‌آید، بلکه از راه تفاهم بینا ذهنی^۱،

اخلاق گفتمانی^۱ و تأمل انتقادی^۲ تأمین می‌شود. تأمل متضمن نقد و بررسی مفروضه‌های ذهنی انسان و ساختارهای اجتماعی محدودیت‌ساز اجتماعی به‌منظور کشف و تغییر انحراف‌ها، ابهام‌ها و مغالطه‌هایی است که در طول تاریخ بشری شکل گرفته‌اند؛ ساختارها و مناسباتی که در اثر رواج غلبه و هژمونی، حقیقی و طبیعی پنداشته شده و قید و بندهای اجتماعی و انسانی را به بار می‌آورند. بنابراین، رهایی نیازمند اصلاحات سیاسی، اجتماعی و اخلاقی در جامعه داخلی و بین‌المللی است؛ هدفی که دستیابی به آن در چارچوب عقلانیت ابزاری امکانپذیر نیست؛ زیرا این وضعیت خود معلول کاربرد تحریف‌شده عقل و زبان در عرصه جهان‌زیست^۳ است (دهقانی فیروزآبادی ۱۳۸۷، ص: ۱۴۲-۱۴۱).

۲-۳) مفهوم و راهکارهای تحقق رهایی‌بخشی از منظر امام خمینی

هرچند از منظر نظریه انتقادی، رهایی‌بخشی بین‌المللی صرفاً در چارچوب روش‌های غیر خشونت‌آمیز امکانپذیر است و هرگونه تلاش انقلابی برای رفع ظلم و ستم و نیز رفع ساختارهای ظالمانه نظام موجود بین‌المللی مورد پذیرش این رویکرد نیست؛ اما در آرا و نظرات امام خمینی در خصوص چگونگی آزادسازی جوامع تحت ظلم و ستم قدرت‌های مستکبر، علاوه بر روش‌های نرم و نیز لزوم بهره‌گیری از رویکردهای اصلاحی برای دستیابی به رهایی، به ضرورت بهره‌گیری از روش‌ها و سازوکارهای انقلابی نیز بدین منظور اشاره شده است؛ که این موضوع در چارچوب طرح تئوری‌هایی چون صدور انقلاب، تصاحب قدرت، راهبرد نه شرقی - نه غربی، تشکیل هسته‌های مقاومت، تشکیل حزب جهانی مستضعفین و حمایت از نهضت‌های اسلامی و آزادی‌بخش از سوی ایشان طرح شده است.

از همین روی، امام خمینی در ترسیم آینده آرمانی مورد نظر خویش از نظام بین‌الملل، ضمن غیر مشروع تلقی نمودن نظم موجود، و نیز تأکید بر لزوم بهره‌گیری ملت‌های تحت ظلم و ستم از ابزارها و سازوکارهای انقلابی برای رهایی خود از سلطه مستکبران جهانی، این چنین می‌فرماید:

هان ای مسلمانان جهان، و مستضعفان تحت سلطه ستمگران، بپا خیزید و دست اتحاد به هم دهید و از اسلام و مقدرات خود دفاع کنید و از هیاهوی قدرتمندان نهراسید که این قرن به خواست خداوند قادر، قرن غلبه

1 . Discourse Ethics
2 . Critical Deliberation
3 . Life-world

مستضعفان بر مستکبران و حق بر باطل است ... ما مبارزه سخت و بی‌امان خود را علیه آمریکا شروع کرده‌ایم و امیدواریم فرزندانمان با آزادی از زیر یوغ ستمکاران، پرچم توحید را در جهان بیفزایند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۵: ۱۷۲-۱۷۱).

لذا، می‌توان این گونه استنتاج نمود که در اندیشه امام خمینی - بر خلاف نظرگاه رهیافت سنتی روابط بین‌الملل (رتالیسم)، که تصویری متصلب از نظام بین‌الملل ارائه می‌دهد، نظام بین‌الملل ماهیتی سیال دارد و بر همین اساس است که ایشان تلاش دارند تا با ارائه نگرشی بازاندیشانه، تصویری متفاوت با رویکرد غالب در نظام جهانی طرح نمایند که برای حصول به این مهم ایشان ملت‌ها را به بهره‌گیری از راهکارهای انقلابی دعوت می‌نمایند که در ادامه به برخی از این موارد اشاره می‌شود.

۱-۲-۳) صدور انقلاب

امام خمینی، ماهیت متقدم در امر صدور انقلاب ایران، را ماهیت اخلاقی آن می‌دانند و معتقدند آنچه از انقلاب ایران صادر می‌شود طرح‌هایی برای تغییرات سیاسی نیست، بلکه پرسش اخلاقی درباره دلیل استمرار نظم موجود جهانی است. اینکه چرا ستم و بی‌عدالتی باید وجود داشته باشد، پرسشی از حقیقت و اخلاقی بودن نظم موجود امور است (طاهایی ۱۳۸۸: ۹۵).

از نظرگاه امام خمینی، یکی از راهکارهای مبارزه با ساختارهای ظلم و بی‌عدالتی و نیز رهایی جهان از نیروهای فزون‌خواه، ایده «صدور انقلاب» است. صدور انقلاب را می‌توان به معنای ترویج گفتمان انقلاب اسلامی دانست که «به دلیل ماهیت جهان‌شمول دین اسلام به نوعی متضمن آگاهی بخشی و رهایی بخشی دیگران» است (دهقانی فیروزآبادی و رادفر ۱۳۸۸: ۱۲۸).

صدور انقلاب همواره به عنوان یک اصل در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران مطرح بوده که با الهام‌گیری از آموزه‌های اصیل اسلامی، در پی رهایی مظلومان از بند استکبار و نفی سلطه طاغوت است. بر همین اساس، امام خمینی کم‌کردن نفوذ سلطه‌طلبان را یکی از اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران عنوان و بر همین مبنا، هدف از صدور انقلاب را نیز، نجات و رهایی همه ملل تحت ظلم و از بین بردن ساختارهای ظالمانه در نظام بین‌الملل معرفی می‌کنند. ایشان در این رابطه می‌فرمایند:

ما این واقعیت و حقیقت را در سیاست خارجی و بین‌الملل اسلامی مان بارها اعلام نموده‌ایم که درصدد گسترش نفوذ اسلام در جهان و کم کردن سلطه جهانخواران بوده و هستیم... ما درصدد خشکانیدن ریشه‌های فاسد صهیونیسم، سرمایه‌داری و کمونیسم در جهان هستیم. ما تصمیم گرفته‌ایم... نظام‌هایی را که بر این سه پایه استوار گردیده‌اند نابود کنیم؛ و نظام اسلام رسول‌الله - صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم - را در جهان استکبار ترویج نماییم. و دیر یا زود ملت‌های در بند شاهد آن خواهند بود (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۸۱).

۲-۲-۳) تصاحب قدرت از طریق قیام

امام خمینی، سلطه خارجی را اصلی‌ترین تهدید جوامع انسانی تلقی کرده و از همین روی، طرد نظام سلطه و همچنین رهایی ملل از یوغ وابستگی و ظلم را تنها از طریق انقلاب و مصادره قدرت سیاسی امکان‌پذیر می‌دانند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۲: ۱۶۰). ایشان مبارزه با سلطه خارجی، انجام مبارزات استقلال خواهانه، بیگانه‌ستیز و آزادی خواهانه را برای تثبیت مبانی احکام اسلامی، حفظ فرهنگ و هنجارهای اسلامی ضروری دانسته و هدف از انجام مبارزات سیاسی را حفظ و تحقق احکام اسلامی عنوان می‌کنند؛ ایشان در ضرورت مبارزه برای مصادره قدرت و قیام علیه مستکبرین عالم می‌فرمایند: «ما از تمام کشورهای زیر سلطه برای به دست آوردن آزادی و استقلال کاملاً پشتیبانی می‌نماییم و به آنان صریحاً می‌گوییم که حق گرفتنی است. قیام کنید و ابرقدرت‌ها را از صحنه تاریخ روزگار براندازید» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۲: ۱۴۷).

ایشان همچنین به تبعیت آموزه‌های وحیانی (بقره: ۲۷۹)، به مثابه دستورالعملی لازم‌الاجراء در همه جوانب زندگی بشر، مسلمین را به نفی ظلم و پرهیز از ظلم‌پذیری، دعوت می‌کنند؛ از همین منظر امام خمینی بر عدم پذیرش رفتار ظالمانه در هر شکلی و نیز پرهیز از ستمگری و ستم‌پذیری به عنوان یک اصل اسلامی تأکید می‌ورزند. ایشان در این رابطه می‌فرمایند: «دستور اسلام این است که نه ظلم بکنید، نه زیر بار ظلم بروید. انظلام یعنی زیر بار ظلم رفتن از ظلم کمتر نیست. انظلام به خود ظلم کردن است. به یک ملت ظلم کردن است. ظلم از همین قماش است. هر دوی در اسلام ممنوع است. نه شما حق دارید به کسی ظلم کنید، نه حق دارید که از کسی ظلم بکشید (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۱: ۲۵۶-۲۵۵).

ایشان علاوه بر آنکه «قیام» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۶: ۳۳۰) برای رفع ظلم را به عنوان یکی از ابزارهای خروج ملت‌های مستضعف از سلطه قدرت‌های بزرگ معرفی می‌کنند، یکی از وظایف دولت اسلامی را نیز تلاش برای اقامه عدل و نجات مظلومان جهان از دست ظالمان می‌دانند. چنانچه در این رابطه می‌فرمایند:

ما باید دولت اسلامی را، همه مردم، همه انسان‌ها، دولت اسلامی را تقویت کنند تا بتوانند اقامه عدل بکنند، و دولت باید جهات معنوی را هم در نظر بگیرد، یعنی چون تابع اسلام است باید روی رویه اسلام باشد. روی رویه اسلام به همان دو معنا، به همان دوراهی که اسلام دارد، حفظ معنویات و تقویت معنویات مردم و اقامه عدل بینشان و نجات دادن مظلومان از دست ظالمان» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۷: ۵۲۹-۵۲۸).

ایشان تحقق صلح جهانی در گرو از بین رفتن سلطه گران و مستکبران جهانی دانسته و در بیان راهکارهای تحقق آزادی و نیز رهایی ملت‌ها از یوغ سلطه گران، راهبرد «قیام» علیه نظام سلطه را مطرح کرده و می‌فرمایند:

عموم مستضعفین باید به هم پیوندند و ریشه فساد را از کشورهای خود قطع کنند. سلامت و صلح جهان بسته به انقراض مستکبرین است؛ و تا این سلطه طلبان بی فرهنگ در زمین هستند، مستضعفین به ارث خود که خدای تعالی به آنها عنایت فرموده است نمی‌رسند. هان ای مظلومان جهان! ... از هياهو و عربده آمریکا و سایر زورمندان تهی مغز نهراسید، و جهان را بر آنان تنگ کنید و حق خود را با مشت گره کرده از آنان بگیرید (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۲: ۱۴۴). ما از جمیع مستضعفین عالم دعوت می‌کنیم که با هم در «حزب مستضعفین» وارد بشوند، و مشکلات خودشان را با دست جمع و اراده مصمم عمومی رفع کنند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۹: ۲۸۱).

۳-۲-۳) سیاست نه شرقی - نه غربی

اتخاذ سیاست «نه شرقی، نه غربی» در گفتمان سیاسی امام خمینی، بیانگر راهبرد عملی ایشان در نفی پذیرش سیادت نظام سلطه و نیز تلاش برای پی‌ریزی نظمی نوین در عرصه روابط بین‌الملل و سیاست جهانی است. ایشان ضمن تأکید بر زمینه‌های معرفتی و آموزه‌های الهی در شکل‌گیری

انقلاب اسلامی، از این راهبرد - نه شرقی، نه غربی - با عنوان «صراط مستقیم» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۶: ۲۵۰) یاد می‌کنند که ره‌آورد آن، ساخت جامعه‌ای آزاد، مستقل و برخوردار از شرافت انسانی است. ایشان در این رابطه می‌فرمایند: «نه، ما با هیچ‌کدام از ابرقدرت‌ها و قدرت‌ها سرسازش نداریم، نه تحت سلطه آمریکا می‌رویم و نه زیر بار شوروی... ما می‌خواهیم... آزاد و مستقل باشیم... ما تمدنی را می‌خواهیم که بر پایه شرافت و انسانیت استوار باشد و بر این پایه، صلح را حفظ نماید. ابرقدرت‌ها می‌خواهند انسانیت انسان‌ها را تحت سلطه قرار دهند» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۵: ۳۴۰-۳۳۹).

امام خمینی سیاست «نه شرقی، نه غربی» را «شعار اصولی انقلاب اسلامی» ((امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۰: ۳۱۹) و نیز ترسیم‌کننده «سیاست واقعی عدم تعهد کشورهای اسلامی» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۰: ۳۱۹) دانسته و عدول از این سیاست را خیانت به اسلام و موجب زوال عزت، اعتبار و استقلال کشور (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۱۵۵) معرفی می‌کند و این چنین می‌فرماید که «تا من هستم از اصول نه شرقی و نه غربی عدول نخواهم کرد، تا من هستم دست‌آیادی آمریکا و شوروی را در تمام زمینه‌ها کوتاه می‌کنم» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۲۸۶) و در همین چارچوب نیز، حمایت از محرومین و مستضعفان، و مبارزه با ظلم و ستم را از اهداف جمهوری اسلامی عنوان می‌کنند.

۴-۲-۳) حمایت از نهضت‌های آزادیبخش

از دیدگاه امام خمینی، یکی دیگر از راهکارهای تحقق جامعه آزاد انسانی، حمایت از نهضت‌های آزادی‌بخش است. این اصل لازم و مکمل استکبارستیزی و ظلم‌ستیزی است، به طوری که ارتباط منطقی و کارکردی بین مبارزه با مستکبران و حمایت از مستضعفان وجود دارد. ایشان ضمن تأکید بر حمایت از مستضعفان و آزادی‌خواهان جهان، در این رابطه می‌فرمایند: «ما از تمام کشورهای زیر سلطه برای به دست آوردن آزادی و استقلال کاملاً پشتیبانی می‌نماییم، و به آنان صراحتاً می‌گوییم که حق گرفتنی است. قیام کنید و ابرقدرت‌ها را از صحنه تاریخ روزگار براندازید» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۲: ۱۴۷). «ما اعلام می‌کنیم که جمهوری اسلامی ایران برای همیشه حامی و پناهگاه مسلمانان آزاده جهان است و کشور ایران به‌عنوان یک دژ نظامی و آسیب‌ناپذیر نیاز سربازان اسلام را تأمین و آنان را به مبانی اعتقادی و تربیتی اسلام و همچنین به اصول و روش‌های مبارزه علیه نظام‌های کفر و شرک آشنا می‌سازد» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۹۲-۹۱).

رویکرد هنجارگرا و اخلاقی امام خمینی در دفاع از آزادی و نیز احقاق حقوق از دست‌رفته ملت‌های ستمدیده، همواره جزئی مهم از سیاست‌های اعلانی ایشان بوده است. ایشان با اعتقاد به جوهره وجودی انسان - که همان «فطرت مخموره» (امام خمینی ۱۳۷۷: ۷۷-۷۶) و الهی بشر است - با رویکردی جهان‌گستر به دفاع از حقوق ذاتی انسان‌ها پرداخته و می‌فرمایند:

ما برای احقاق حقوق فقرا در جوامع بشری تا آخرین قطره خون دفاع خواهیم کرد ... ما باید خود را آماده کنیم تا در برابر جبهه متحد شرق و غرب، جبهه قدرتمند اسلامی - انسانی با همان نام و نشان اسلام و انقلاب ما تشکیل شود؛ و آقایی و سروری محرومین و پابرنگان جهان جشن گرفته شود... برخیزید ... سریعاً قیام کنید که جهان ایمن از صیاد نیست! آمریکا و شوروی در کمین نشسته‌اند، و تا نابودی کاملتان از شما دست برنخواهند داشت (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۹۱، ۸۹، ۸۷).

با عنایت به این نکته که از دیدگاه امام خمینی، اسلام دین تمام انبای بشر است، وفاداری به ارزش‌های والای اسلام و عمل به آنها در اولویت قرار دارد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت، از نظرگاه امام خمینی اعتقاد به ارزش‌های اسلامی مبین نوعی احساس مسئولیت نسبت به جامعه جهانی است. در همین رابطه، نفی فرهنگ‌ها و ارزش‌های مادی که الگوی حکومت در شرق و غرب است و نیز مبارزه با ظلم و ستم، نوعی احساس مسئولیت دائمی در قبال جامعه جهانی است. لذا، ماهیت اصلی این تفکر بر نفی ظلم و ظلم‌پذیری، نفی سلطه و سلطه‌گری و نیز نفی سکوت و برخورد انفعالی مبتنا یافته است (یزدانی و همکاران ۱۳۹۱: ۲۵۴).

نتیجه‌گیری

از بررسی‌های صورت گرفته می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که هرچند رهایی‌بخشی ملت‌ها از محدودیت‌های نظام سلطه، محوری‌ترین عنصر مشترک در هر دو رویکرد - نظریه انتقادی روابط بین‌الملل و اندیشه سیاسی امام خمینی - است، اما به علت وجود جهان‌نگرش‌های متفاوت، تجویزهای مختلفی نیز برای نیل به این مفهوم - رهایی‌بخشی - از سوی نظریه‌پردازان و چهره‌های شاخص این دو رهیافت ارائه می‌شود.

لذا، هرچند هر دو رویکرد بر نقد تلاش‌های نظریه‌پردازان رهیافت بنیادی در تدوین احکام و گزاره‌های عینی و قابل واریسی تجربی راجع به جهان طبیعی، نیز بر لزوم بهره‌گیری از «روش‌های

تفسیری فهم» برای درک هرچه عمیق‌تر جهان اجتماعی تأکید دارند، اما، امام خمینی به دلیل برخورداری از جهان‌نگرشی متفاوت با نظریه انتقادی، بر استفاده از منابع معرفت دینی همچون منابع روایی، قرآنی، عقلی و نیز بهره‌گیری از گرایش‌های عرفانی، فلسفی و اخلاقی در این خصوص تأکید دارند و در حقیقت ایشان ترکیبی از عقل، وحی و تجربه را برای وصول به معرفت، تجویز می‌نمایند.

از سوی دیگر، هرچند نظریه انتقادی هویت را به‌عنوان عاملی پویا در شکل‌گیری منافع و کنش انسانی معرفی می‌کند، امام خمینی با برخورداری از رویکردی خدامحورانه در نگاه هستی‌شناسانه خود، بر نقش جوهری و زیربنایی دین در شکل‌گیری منافع و کنش‌های انسانی تأکید دارند و بر این اعتقادند که دین به‌عنوان یک سنت و روایت زیربنایی به عقلانیت معنا بخشیده و هدف آن را تعیین می‌کند.

در خصوص نحوه دستیابی به «سعادت» نیز اختلافاتی میان این دو رویکرد به چشم می‌خورد؛ چراکه هرچند نظریه انتقادی انسان را برخوردار از «خرد خودبسنده» دانسته که می‌تواند با استفاده از آن به سعادت برسد، از منظر دین‌محور امام خمینی این آموزه‌های دینی است که شأن و منزلت انسان را با بُعد متعالی او در نسبت با نظام هستی و خدا تبیین می‌کند و در واقع از منظر ایشان، انسان تنها با برخورداری از اصل آزادی، اختیار و نیز هدایت تشریحی و تکوینی است که می‌تواند مسیر سعادت را پیماید.

در خصوص نقش و تأثیر قدرت در نظام بین‌الملل، هرچند هر دو رویکرد، قدرت و نحوه توزیع آن را در شکل‌گیری روابط سلطه تأثیرگذار می‌دانند و از همین منظر، لازمه دستیابی به آزادی را نفی هرگونه رابطه سلطه معرفی می‌کنند، امام خمینی با تکیه بر جهان‌بینی دینی خویش، قدرت را از امهات صفات خداوند و آزادی را نیز ودیعه‌ای الهی معرفی می‌کنند که منشأ آن را نه در امور مادی، بلکه در اراده خداوند باید جستجو کرد.

همچنین، هرچند نظریه انتقادی عواملی چون ساختار نظام، و نیز انحصار قدرت دانش و فناوری در بخش سرمایه‌داری جهان را عامل بازدارنده در تحقق‌رهایی در نظام بین‌الملل می‌دانند، اما در مقام تجویز از اعمال هرگونه راهکارهای خشونت‌آمیز و انقلابی بدین منظور خودداری کرده و بر لزوم بهره‌گیری از مفاهیمی چون تفاهم بیناذهنی، اخلاق‌گفتمان و اجماع در این خصوص تأکید، و وجود روابط سلطه را نیز در معلوم کاربرد تحریف‌شده عقل و زبان در عرصه

جهان زیست عنوان می کنند؛ این در حالی است که از منظر امام خمینی، علاوه بر به کارگیری از ابزار و روش های اصلاحی و مسالمت آمیز، بر ضرورت بهره گیری از گفتمان انقلابی و نیز ابزارهای عملی همچون تصاحب قدرت، صدور انقلاب، تشکیل حزب جهانی مستضعفان و ... برای تحقق آزادی و رهایی سازی بشر از قید تحدیدات نظام سلطه نیز تأکید شده است.

در مجموع، هرچند هر دو رویکرد از وجوه متفاوتی در مبانی فرا نظری و نیز در بیان راهکارها و شیوه های تحقق رهایی بخشی در نظام بین الملل برخوردار می باشند، در عین حال، وجوه مشترکی نیز در رهیافت های تجویز گرایانه ایشان وجود دارد. تأکید بر مواردی چون، امکان ساختن آینده از طریق اراده و آگاهی، آزادی ملت ها از ساختارهای سلطه، لزوم بازتعریف و صورت بندی مجدد عدالت و برابری در نظام بین الملل، جلوگیری از توزیع نابرابر منابع به علت وابستگی نامتقارن فرهنگی - اقتصادی، انتقاد از تسلط مفروضات و رهیافت های مادی گرا و معرفت شناسی تجربه گرایانه و نیز لزوم انجام اصلاحات سیاسی، اجتماعی، و اخلاقی در جامعه داخلی و بین المللی برای تحقق رهایی و آزادسازی از مهم ترین مباحث مشترک این رویکرد تجویز گرایانه است.

منابع

- ابراهیمی مینق، جعفر، امیری و محمد و مهدی عامری. (۱۳۸۶) «مکتب فرانکفورت و نظریه انتقادی (آراء و نظریه ها)»، *پژوهشنامه علوم اجتماعی*، سال اول، شماره چهارم.
- امام خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۷) *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- _____ . (۱۳۸۵) *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ چهارم.
- _____ . (۱۳۷۶) *شرح دعای سحر*، ترجمه سید احمد فهری، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ سوم.
- بیات، داود. (تابستان و پاییز ۱۳۹۰) «سیری در آراء معرفت شناسانه امام خمینی (س)»، *حکمت آیین*، دوره ۳، مسلسل ۸-۹.
- توحیدی، علی اصغر. (۱۳۸۱) *قرائت امام خمینی (س) از سیاست*، تهران: پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.
- جانسیز، احمد و حسین بهمنش. (پاییز ۱۳۹۳) «مؤلفه های هستی شناسی تفکر امام خمینی (س) در مقایسه با نظریه های روابط بین الملل»، *فصلنامه پژوهشنامه انقلاب اسلامی*، سال سوم، شماره ۱۲.
- جمشیدی، محمدحسین. (۱۳۸۴) *اندیشه سیاسی امام خمینی (س)*، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- حسینی، مریم السادات. (۱۳۹۴) «مبانی، نتایج و تمایزات اصولی اندیشه سیاسی امام خمینی (س)»، *فصلنامه پژوهشنامه انقلاب اسلامی*، سال چهارم، شماره ۱۴، صص ۱۰۸-۸۹.
- خضری، رؤیا. (پاییز ۱۳۸۸) «جایگاه فرهنگ در روابط بین الملل»، *فصلنامه رهیافت انقلاب اسلامی*، سال سوم، شماره ۱۰.

- خلیلی، محسن و فهیمه آزموده. (۱۳۸۹) «پس‌زمینه‌های تاریخی / اندیشه‌ای سیاست خارجی تعالی‌گرا»، *فصلنامه پژوهش سیاست*، سال دوازدهم، شماره ۲۹.
- دهقانی فیروزآبادی، سید جلال. (بهار ۱۳۸۹) «تأثیر انقلاب اسلامی بر نظریه‌های روابط بین‌الملل»، *فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی*، سال هفتم، شماره ۲۰، بهار.
- _____ . (بهار ۱۳۸۷ الف) «نظریه انتقادی، چهارچوبی تحلیلی برای سیاست خارجی»، *پژوهشنامه علوم سیاسی*، سال سوم، شماره ۲.
- _____ . (۱۳۸۷ ب) «سیاست خارجی رهایی‌بخش، نظریه انتقادی و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران». *سیاست خارجی*، سال ۲۲، شماره ۲.
- دهقانی فیروزآبادی، سید جلال و فیروزه رادفر. (بهار و تابستان ۱۳۸۸) «الگوی صدور انقلاب در سیاست خارجی دولت نهم». *دانش سیاسی*، سال پنجم، شماره ۲۳ و ۲۴.
- ریتزر، جورج. (۱۳۸۰) *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- طاهایی، سید جواد. (بهار ۱۳۸۸) «امام خمینی^(ره) و مبانی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران»، *فصلنامه بین‌المللی روابط خارجی*، سال اول.
- عباس‌پور، ابراهیم. (۱۳۹۰) «بررسی روش‌شناسی «کنش ارتباطی» هابرماس با رویکرد انتقادی»، *معرفت فرهنگی و اجتماعی*، سال دوم، شماره دوم.
- قوام، سید عبدالعلی. (۱۳۸۴) *روابط بین‌الملل، نظریه‌ها و رویکردها*، تهران: سمت.
- کرلی، ملیسا و لیود پتی‌فورد. (بهار ۱۳۸۴) «نظریه انتقادی و فرا‌نوگرایی: چالش‌ها»، ترجمه ابودر گوهری مقدم، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، سال هشتم، شماره اول.
- مشیرزاده، حمیرا. (بهار ۱۳۸۴ الف) «بازبینی نظریه انتقادی در روابط بین‌الملل»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، شماره ۶۷.
- _____ . (پاییز و زمستان ۱۳۸۴ ب) «نظریه انتقادی روابط بین‌الملل و گفت‌وگوی تمدن‌ها»، *پژوهش سیاست نظری*، شماره ۱.
- معینی علمداری، جهانگیر. (۱۳۸۸) «نظریه انتقادی جدید: فراسوی پست‌مدرنیسم و اندیشه پسا انتقادی»، *دو فصلنامه پژوهش سیاست نظری*، شماره ششم.
- مقیمی، غلامحسین. (۱۳۸۸) «مبادی و مبانی اندیشه سیاسی امام خمینی^(ره)»، *معرفت*، سال هجدهم، شماره ۱۳۸.
- موسوی، سید صدرالدین و علی ایمانی. (۱۳۸۴) «رویکرد فلسفی در اندیشه سیاست خارجی امام خمینی^(ره)»، *پژوهشنامه متین*، شماره ۲۶.
- یاراحمدیان، مهدی. (۱۳۹۲) بررسی انتقادی مبانی انسان‌شناختی نظریه فرهنگ مکتب فرانکفورت بر اساس انسان‌شناسی اسلامی، *یابان‌نامه کارشناسی ارشد*، دانشگاه باقرالعلوم (ع).
- یزدانی، عنایت‌الله، داریوش قاسمی و صفی‌الله شاه‌قلعه. (۱۳۹۰) «انقلاب اسلامی ایران، نظام بین‌الملل و نظریه انتقادی»، *دانش سیاسی*، سال هفتم، شماره دوم.

- یزدانی، عنایت‌الله، علیرضا آقا حسینی، و احسان شیخون. (تابستان ۱۳۹۱) «بررسی ابزارها و شیوه‌های صدور انقلاب اسلامی ایران (با تأکید بر اندیشه‌های امام خمینی (ره))»، *فصلنامه پژوهش‌های انقلاب اسلامی*، سال اول، شماره اول.
- Ashley, R. k. (1981) "Political Realism and Human Interests", *International Studies Quarterly*, Vol. 25, No. 2.
- Booth, K. (1991) "Security in Anarchy: Utopian Realism in Theory and Practice", *International Affairs*, Vol. 67, No. 3.
- Brown, C. (1992) *International Relations Theory: New Normative Approaches*, New York: Columbia University Press.
- Cox, R. (1996) "A Perspective on Globalization" in J.H. Mittelman (ed.), *Globalization: Critical Reflections*. Lynne Rienner Pub, International Political Economy Yearbook, Vol. 9.
- Cox, R. (2002) "Universality in International Studies: A Historical Approach", In Harvey and Brecher, *Critical Perspectives in International Studies*, University of Michigan Press. PP. 209-216.
- Horkheimer, M. (1982) *Critical Theory*. New York: Seabury Press; reprinted Continuum: New York, View at: Stanford Encyclopedia of Philosophy- <http://plato.stanford.edu/>.
- Horkheimer, M. (1993) *Between Philosophy and Social Science*. Cambridge: MIT Press. View at: Stanford Encyclopedia of Philosophy- <http://plato.stanford.edu/>.
- Jackson, R. and Sørensen, G. (1999) *Introduction to International Relations*. Oxford University Press.
- Leysons, A. (2008) *The Critical Theory of Robert Cox, Fugitive or Guru?*. Palgrave Macmillan.
- Linklater, A. (1998) *The Transformation of Political Community*, Oxford: Polity Press.
- Linklater, A. (1986) "Realism, Marxism and Critical International Theory". *Review of International Studies*, Vol. 12, Issue 4.