

فصلنامه علمی- پژوهشی **رهیافت**

سال یازدهم، شماره ۳۸، بهار ۱۳۹۶
صفحه ۲۳ تا ۴۰

تحلیل مبانی امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران در پرتو هویت فرهنگی

رستم عیدی پور / دانشجوی دکتری روابط بین‌الملل دانشگاه اصفهان r.eydipoor@gmail.com
محمدعلی بصیری / استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) basiri@ase.ui.ac.ir
عنایت الله یزدانی / دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان eyazdani@ase.ui.ac.ir

چکیده

نقش عوامل معنوی و نرم‌افزاری قدرت در پیروزی انقلاب اسلامی ایران بسیار برجسته است. چنانچه این انقلاب با حداقل عنصر خشونت و بدون نقش حمایت‌گرایانه دو ابرقدرت عصر و با تکیه بر منابع هویتی- فرهنگی خویش به پیروزی دست یافت و مدل مردم‌سالاری دینی به عنوان هویت فرهنگی این نظام مطرح شد. مدلی که دو گفتمان مسلط لیبرالیسم غربی و سوسیالیسم شرقی را به چالش اساسی کشاند. پرسش اصلی این مقاله این است که استمرار حیات و استواری مبانی امنیتی- راهبردی نظام جمهوری اسلامی ایران در عرصه بین‌المللی معلول چه عواملی بوده است؟ فرضیه مقاله بر این مبنا قرار گرفته است که «هویت فرهنگی نظام جمهوری اسلامی ایران» به عنوان مهم‌ترین مقوم راهبرد امنیتی و اقم‌گرا-عمل‌گرای نظام ج.ا.ایران، عامل اصلی پایداری و تداوم این نظام در عرصه بین‌المللی بوده است تا جائی که این هویت منحصر به فرد که مبتنی بر ارزش‌های معنوی- فرهنگی می‌باشد امکان اشاعه آرمان‌های انقلاب اسلامی را در فراتر از مرزهای ملی فراهم نموده است. مبنای این هویت فرهنگی، دین اسلام، آموزه‌های مستنبط از قرآن یعنی «هنجارگرایی مبنایی» و «قدرت توحیدی» سرچشمه می‌گیرد که نمود و تبلور آن در آرا امام خمینی (ره) و آیت الله خامنه‌ای نمایان است. نوشتار پیش رو بر مبنای خوانش تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر و با استفاده از روش توصیف نظری و تفسیری به دنبال اثبات فرضیه خویش است.

کلیدواژه: امنیت ملی، هویت فرهنگی، مردم‌سالاری دینی، آموزه‌های اسلامی، جمهوری اسلامی ایران.

تاریخ تأیید ۱۳۹۶/۱/۲۶

تاریخ دریافت ۱۳۹۵/۱۲/۵

مقدمه

پیروزی انقلاب اسلامی ایران در شرایطی حاصل شد که هنوز فضای جنگ سرد در عرصه روابط بین‌المللی حاکم بود و دو قدرت برتر عرصه جهانی یعنی ایالات متحده آمریکا و شوروی به مقابله هژمونیک و ایدئولوژیک با یکدیگر می‌پرداختند. پیروزی این انقلاب از جهات متعددی موجب شگفتی و حیرت جهانیان شد. از سویی انقلاب در زمانی رخ داد که اندیشه حاکم بر قرن بیستم یعنی سکولاریسم، وقوع آنرا محتمل نمی‌دانست. از سوی دیگر، انقلاب در مکانی به وقوع پیوست که رژیم سیاسی آن به عنوان ژاندارم منطقه، بر اساس ساختار ناعادلانه روابط بین‌الملل، از دولت‌های قدرتمند خاورمیانه به حساب می‌آمد. در داخل کشور نیز پذیرش عناصر و مؤلفه‌های فرهنگ غربی و به ویژه آمریکایی باعث حکمرانی نوعی توتالیتراریسم فرهنگی شده بود.

با پیروزی این انقلاب که برخلاف انقلاب‌های ضد دینی آن دوره مانند روسیه، چین و کوبا، با مذهب عجین شده و هدف آن احیای تفکر دینی و ارزش‌های اسلامی در اداره جامعه بود، الگوی توزیع قدرت جهانی و منطقه‌ای در ایران به عنوان یکی از مهم‌ترین متحدان استراتژیک آمریکا که نقش ژاندارم منطقه را ایفا می‌کرد و از آن به عنوان جزیره ثبات یاد می‌شد، دستخوش دگرگونی اساسی شد. در چنین فضایی پرسش از چرایی استمرار حیات و پایداری مبانی امنیتی-راهبردی نظام جمهوری اسلامی ایران در عرصه بین‌المللی پرسشی مهم جلوه می‌کند. فرضیه این مقاله بر نقش برجسته هویت فرهنگی نظام جمهوری اسلامی ایران که عمدتاً از آموزه‌های مستنبط از قرآن یعنی «هنجارگرایی مبنایی» و «قدرت توحیدی» سرچشمه می‌گیرد تأکید دارد از این رو است که با پیروزی انقلاب اسلامی هنجارهای نهفته در فرهنگ سیاسی ایرانی از امکان نقش‌آفرینی برخوردار شد و مؤلفه‌های اجتماعی الهام گرفته از فرهنگ سیاسی اسلام در دوران پس از انقلاب، جایگاه سرنوشت‌سازی پیدا کرد. بر این مبنا انقلاب اسلامی ایران را می‌توان احیاگر آرمان‌ها، اصول و اهداف دیپلماسی اسلامی به حساب آورد. نظام برآمده در پس انقلاب یعنی جمهوری اسلامی ایران بر اساس آموزه‌های اسلام و تأکید بر مؤلفه‌های فرهنگ و ارزش‌های سیاسی دینی شکل گرفت زیرا بازیابی هویت فرهنگی، از جمله آرمان‌های انقلاب اسلامی بود که به دنبال هویت‌خواهی ملت ایران صورت گرفت. این امر نه تنها ماهیت انقلاب و نظام

جمهوری اسلامی ایران را از دیگر نظام‌ها متفاوت ساخته است بلکه عاملی در حفظ امنیت و استمرار بقاء این نظام بوده است.

با توجه به اینکه امپراتوری‌های مالی و صنعتی از ربع آخر قرن نوزدهم، به تخریب تمام نقاط اتکای انسان (از جمله سنت، مذهب، جامعه، طبیعت) دست‌زده بودند و با جدا کردن او از این پشتوانه‌ها با ایجاد فردگرایی، وی را به مهره‌ای ناچیز مبدل ساختند، تحقق نظام جمهوری اسلامی ایران را می‌توان پاسخ به چالش‌های هویتی که در فرآیند مدرنیزاسیون رخ می‌داد دانست. آرمان جمهوری اسلامی نیز نفی کامل ساختار مسلط روابط بین‌الملل و جایگزین ساختن ساختاری جدید با محوریت جهان اسلام بوده است، آن‌هم اسلام انقلابی که در جهت آزادسازی دنیای اسلام از سیطره غرب گام برمی‌دارد؛ همان‌طور که امام خمینی خاطر نشان می‌کند: «انقلاب ما منحصر به ایران نیست، انقلاب ایران، آغاز انقلاب بزرگ جهان اسلام است» (فولر، ۱۳۷۷: ۳۱۰). اگرچه ساخت نظام سیاسی حاکم، نقش مهمی در تعیین سیاست امنیتی و تعریف امنیت و تفسیر تهدیدها ایفا می‌کند اما استمرار حیات و استواری مبانی امنیتی راهبردی نظام جمهوری اسلامی ایران را نیز باید در عناصر معنوی، ارزشی، هویتی- فرهنگی که برخلاف جریان حاکم جهانی عامل پیروزی انقلاب بوده‌اند جستجو کرد. به ویژه در دنیایی که غالباً زیر سیطره نیروهای خارجی ویرانگری بوده است که سعی داشته‌اند سایر نیروها را به انقیاد خود در آورند، بهره‌گیری نظام جمهوری اسلامی ایران از فرهنگ و هویت سنتی ایرانی- اسلامی یکی از ابزارهای مهم لازم برای استمرار بقا بوده است مخصوصاً آنکه هویت فرهنگی و نشانه‌شناسی گفتمان انقلاب اسلامی ایران را می‌توان در ارتباط با تحلیل انتقادی از جهان غرب مورد مطالعه قرار داد (Nasr, 2006: 135).

اگر فرهنگ را مجموعه ارزش‌ها و هنجارهای یک گروه معین به حساب آوریم و هویت را عامل تمایز و مرز یک گروه با دیگران بدانیم هویت فرهنگی، عبارت از همبستگی و یکپارچگی بافت معنوی جامعه که به واسطه آن، افراد یک حوزه، خود را متعلق به هم می‌دانند و از سایرین متمایز می‌شمارند. به عبارت دیگر، فرهنگ هر جامعه‌ای دارای دو بُعد مادی و معنوی است؛ بعد غیرمادی که شامل آداب و رسوم، معتقدات و علوم و هنرها است هویت فرهنگی آن جامعه را شکل می‌دهد و با توجه به اینکه هویت فرهنگی مشرف بر تمام هویت‌ها است در تمام ساحت‌های زندگی انسان به طور مستقیم یا غیرمستقیم ظهور و بروز

پیدا می‌کند (سریع‌القلم، ۱۳۸۶: ۲۹) این هویت فرهنگی مبنای شخصیت فردی و اجتماعی یک جامعه است و موجبات توانایی و زنده‌بودن یک ملت را فراهم می‌کند. هویت فرهنگی یک ملت حاصل خودآگاهی نسبت به انباشتی تاریخی از تجربه‌های فرهنگی آن ملت است که در طول زمان شکل گرفته است. طبعاً این مبنا در مورد کشوری چون ایران که دارای پیشینه تاریخی - تمدنی بسیار طولانی است از اهمیت زیادی برخوردار است چراکه مجموعه‌ای بی‌نظیر از انباشت‌های گوناگون تجربی را در خود اندوخته است. در این مقاله تلاش می‌شود با کاربست اصول و مفاهیم نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت (Frankfurt School) به ویژه خوانش هورکهایمر (Horkheimer) و آدورنو (Adorno) به تحلیل امنیت ملی نظام جمهوری اسلامی ایران در پرتو مسائل هنجاری و فرهنگی پرداخته شود.

۱. چارچوب نظری: اولویت عنصر فرهنگ در مکتب فرانکفورت

از اوایل دهه ۱۹۸۰ به بعد پارادایم‌های حاکم بر روابط بین‌الملل دچار تغییر شد بدین گونه که هنجارگرایی و مسائل فرهنگی جایگاه قابل توجهی در میان رهیافت‌های موجود در عرصه بین‌المللی یافت. مکتب انتقادی فرانکفورت که سازمان‌دهندگان اصلی آن هورکهایمر و آدورنو بودند به عنوان یکی از مهم‌ترین مکاتب فکری قرن بیستم، پیشرو در این زمینه است. نزدیکی این دو اندیشمند به اندازه‌ای بود که هورکهایمر می‌گوید نمی‌توان گفت کدام یک از ایده‌ها از ذهن من برآمده است و کدام یک از ذهن آدورنو برافروخته (هورکهایمر، ۱۳۸۹: ۲۵).

البته باید توجه داشت که مکتب فرانکفورت پدیده‌ای است پیچیده و چندبعدی از این رو سبک اندیشه اجتماعی آمیخته با آن، به شیوه‌های گوناگون تشریح و تفسیر شده است (باتامور، ۱۳۷۳: ۷)؛ اما فصل مشترک نظریه‌های انتقادی این مکتب را می‌توان در هدف آن‌ها یعنی «ایجاد روشنگری» و بُعد «رهایی‌بخشی» یافت (Geuss, 1981: 1). مکتب انتقادی فرانکفورت اگرچه متأثر از مارکس است اما محدودیت‌های مادی‌گرایی مکتب مارکسیسم را در نظر گرفته است از این رو فرهنگ را به عنوان واسطه میان مادی‌گرایی و ذهن‌باوری قرار داده است (Mendieta, 2007: 236-237).

مارکس به اقتصاد و شیوه معیشت و شکل‌گیری هستی انسان به وسیله آن اعتقاد داشت و از این رو، بر مبنای اقتصاد به نظریه‌پردازی در خصوص ساختار جوامع و تحولات آن‌ها

پرداخت ولی رویکرد انتقادی به جای اقتصاد، فرهنگ و اندیشه را مبنای نظریه خود قرار داده است. هورکهایمر با تأکید بر تمایز روش مکتب انتقادی با اثبات‌گرایان معتقد است روش انتقادی تنها بر پروسه منطقی متکی نیست زیرا اگر نظریه انتقادی فقط دربرگیرنده امور محسوس باشد دیگر میان شاخه‌های مختلف علوم تمایزی وجود نخواهد داشت (Horkheimer, 1972: 211-214).

هورکهایمر می‌خواهد به نقد و واکاوی مفهوم عقلانیت که شالوده فرهنگ صنعتی معاصر است پردازد (هورکهایمر، ۱۳۸۹: ۲۳) از این رو با مخالفت از روش دکارتی جدایی شدید عین و ذهن، نظریه انتقادی خود را مطرح می‌کند و در آن الگویی به دست می‌دهد که هدفش دریافتی جامع از کلیت انسانی در گستره تاریخی‌اش تحت تأثیر یک نفع‌رهایی‌بخش است. برنامه این مکتب ضرورت پیوند میان دانش‌گوناگون و اتحاد روشنفکران با نیروهای اجتماعی خواهان دگرگونی را ایجاد می‌کند (هورکهایمر، ۱۳۷۶: ۱۳۹).

نظریه فرهنگ مکتب فرانکفورت با تحلیل انتقادی از صنعت فرهنگ و عقلانیت ابزاری حاکم بر جوامع صنعتی و سرمایه‌داری به دنبال معرفی فرهنگ والا و شکوفا کننده عقلانیت راستین است چنانچه از نظر آدورنو، فرهنگ به طور ضمنی یک پیش‌نیاز برای جامعه است (Adorno, 1993: 18) اما نظام سرمایه‌داری به کمک صنعت فرهنگ‌سازی سعی دارد محصولات فرهنگی و هنری را در حد یک کالا تنزل دهد تا صرفاً برای توزیع و کسب سرمایه تولید شود (مصلح و گل‌یار، ۱۳۸۸: ۱۳۵).

وضع مفهوم متناقض‌نمای صنعت فرهنگ کوشش هورکهایمر و آدورنو در بیان اهمیت دینامیسم فرهنگی در جامعه‌ای به شدت مدیریتی و بوروکراتیک شده و تحت سیطره کامل عقل ابزاری در آمده است. صنعت فرهنگ با وام‌گیری از نظریه قدرت میشل فوکو مکانیسم حرکتی شورآفرین از هسته سخت و زمخت قدرت به لایه‌های نرم آن است (Ofarrell, 2005: 106) صنعت فرهنگ در حمایت از مدرنیسم به‌مثابه عامل جذب و یکسان‌سازی در جامعه عمل می‌کند (Ward, 2005: 110). به واقع آدورنو و هورکهایمر، «صنعت فرهنگ» را به عنوان یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های عصر سلطه عقلانیت ابزاری توصیف کردند. در عصر سرمایه‌داری متأخر، تلفیق فرهنگ با سرگرمی و بازی، فرهنگ توده‌ای منحنی به وجود آورده است زیرا قدرت صنعت فرهنگ‌سازی در یکی شدن آن با نیاز مصنوعاً ساخته شده ریشه دارد و این امر به افزایش انفعال مردم می‌انجامد (Horkheimer, 2004: 66). این

صنعت مسائل مهم انسانیت را فقط در ظاهر حل می‌کند نه به نحوی که باید در زندگی حل شوند (استریناتی، ۱۳۸۷: ۹۷). آدورنو می‌گوید این صنعت نمی‌گذارد انسان‌ها جهان دیگری جز آنچه هست برای خود متصور شوند (جی و هوناگل، ۱۳۵۸: ۷۹). آدورنو و هورکهایمر بر این باورند که صنعت فرهنگ با ایجاد رفاه و آسایش کاذب، انسان را در توهم آسایش قرار می‌دهد و سرانجام استفاده از محصولات صنعت فرهنگ را به او تحمیل می‌کند که این عمل، فردیت و اختیار را از او سلب می‌کند تا جائیکه جامعه‌ای که در چمبر صنعت فرهنگ غلتیده باشد، هرگونه نیروی رهایی‌بخش را از دست می‌دهد (Adorno and Horkheimer, 1993: 3). بر این اساس است که هورکهایمر دوره مدرن را عصر وحشی‌گری و ویران‌سازی نامید (Baragwanath, 2015: 66). از نظر آدورنو نیز بشریت دوره جدید با حاکمیت عقل ابزاری و فناورانه به جای استقرار در شرایط انسانی در ورطه نوعی جدید از بربریت که فرزند نهضت روشنگری قرن هجدهم است یعنی سلطه بر طبیعت و دیگر انسان‌ها فرو افتاده است از این رو نقد فرهنگی سهم اصلی آدورنو در نظریه انتقادی به شمار می‌رفت (آدورنو، ۱۳۸۸: ۱۰۰؛ باتامور، ۱۳۷۳: ۲۰-۱۹؛ ارشاد، ۱۳۹۲: ۱۳) او همت خود را صرف جستجوی مبنایی برای رخنه در ساز و کارهای تصلب یافته سیستم سرمایه‌داری ساخت تا بتواند فلسفه‌ای از جنس رهایی فراهم آورد (مبلغی، ۱۳۹۳: ۹۷). بر این اساس توجه خاصی به فرهنگ مبذول داشت زیرا از نظر او فرهنگ به معنای واقعی کلمه همواره اعتراضی را علیه مناسبات متحجر برمی‌انگیزد (Adorno, 1991: 86).

۲. شاخصه‌های هویت فرهنگی جمهوری اسلامی ایران

چنانچه ذکر شد امروزه فرهنگ و هویت تأثیر بسزایی در روح روابط بین‌المللی دارد به گونه‌ای که در بسیاری از حوزه‌های اجتماعی جهت دهنده ذهن و رفتار است از این رو فرهنگ مسلط در جهان که از طریق رسانه‌های جمعی القا می‌شود، به عنوان مهم‌ترین منبع قدرت نرم به شمار می‌رود؛ قدرت نرمی که گاهی آن را قدرت هنجاری، انگاره‌ای و عقیدتی می‌نامند و بر فرهنگ، هویت و ارزش‌ها تکیه دارد.

هویت فرهنگی، طی چند دهه گذشته دو عرصه سیاست و فرهنگ را مرتبط کرده است (Baldwin, 1999: 15). در مقابل فقدان آزادی و اشکالات در ساختارهای سیاسی و حقوقی جامعه نشانه شکستی مستمر در روشنگری فرهنگی به شمار می‌آید. از این رو هویت فرهنگی می‌تواند دستاورد ثروتی جمعی نیز به شمار آید (Tomlinson, 2003: 269) در

مرکزیت دیالکتیک آدورنو نیز توجه او به ادراک و هویت جایگاهی اساسی دارند (Edwards, 2015: ۲۳۸).

البته نکته مهم این است که صرفاً آن فرهنگی قدرت آفرین است که دارای خصلت جذابیت و قابلیت شکل دهی به علایق دیگران را داشته باشد. اگرچه هویت فرهنگی ایران متنوع اما دین محور است (نجفی، ۱۳۸۵: ۳۵) و نظام اسلامی ایران از ابتدای تشکیل، دارای مؤلفه‌ها و ویژگی‌های فرهنگی و اسلامی بوده و این موضوع موجب شده است به دنبال اعمال قدرت فرهنگی در سیاست جهانی باشد زیرا هم وقوع انقلاب اسلامی و هم تداوم حیات آن با هویتی که در برابر جریان حاکم سرمایه‌داری است، تعریف می‌شود. یعنی نظامی که مورد انتقاد شدید نظریه پردازان مکتب فرانکفورت واقع شده بود و اگرچه نوع سلطه حاکم بر این جریان را نه از سنخ برده‌داری عریان اما همچنان بر اساس سلطه مبتنی بر هراس می‌دانستند که محرک ماشین همه چیز خوار این فرآیند، یک اقتصاد سرمایه‌داری است که همواره بسط و گسترش می‌یابد و به مدد پژوهش‌های دانشگاهی و فن آوری‌های جدیدتر، تغذیه می‌شود (Adorno and Horkheimer, 1993: ۲۰-۲۳). در این نظام به واسطه جدایی حوزه‌های فرهنگی دقیق عقلی سخت ناتوان می‌شود (هابرماس، ۱۳۷۵: ۲۹۷).

آنچه انقلاب ایران را از سایر انقلاب‌ها متمایز می‌کند و وجه مشخص این انقلاب است، نقش دین و عناصر فرهنگی است. حمید عنایت در این زمینه می‌نویسد: «من نقش مذهب را عنصر اصلی در کل مسئله انقلاب ایران می‌دانم؛ انقلاب ایران در جهت توسعه آگاهی مذهبی به وقوع پیوست که عمق وفاداری به مذهب شیعه را نمودار کرد. مذهب شیعه باعث شد تا انقلاب، خصوصیتی پیدا کند که در میان انقلاب‌های هم‌عصرمان جایگاه ویژه‌ای را پیدا کند» (عنایت، ۱۳۷۷: ۴۶).

اندیشمندان بسیار دیگری (چه داخلی و خارجی) نیز انقلاب ایران را انقلاب معنوی می‌دانند که می‌تواند به عنوان یک قدرت نرم، منبع الهام‌بخش نهضت‌های اسلامی و کشورهای مسلمان باشد، کسانی نظیر حامد الگار (الگار، ۱۳۵۷: ۳۲۲)، کلیم صدیقی (صدیقی، ۱۳۷۵)، تدا اسکاچیل (اسکاچیل، ۱۳۸۲: ۱۳۲) منوچهر محمدی (محمدی، ۱۳۹۰)، عباسعلی عمیدزنجانی (عمیدزنجانی، ۱۳۶۷)، لیلی عشقی (عشقی، ۱۳۷۹)، افسانه نجم‌آبادی (نجم‌آبادی، ۱۳۷۷).

البته باید به این نکته توجه داشت که به لحاظ مبانی مؤلفه‌های فرهنگی و قدرت نرمی که در اسلام مطرح می‌باشد متفاوت از آن چیزی است که در مفهوم‌سازی از جانب متفکران فرانکفورت ارائه شده است زیرا آرمان‌های این مکتب ریشه در مبانی اومانیستی و عقل خودبنیاد دارد. چنانچه آدورنو و هورکهایمر در کتاب دیالکتیک روشنگری که به نقد دستاوردهای مدرنیته در گذار از عصر اسطوره به عصر روشنگری پرداخته‌اند بر این باورند که محصول عینی دوران روشنگری برخلاف ادعای آرمان روشنگری مبنی بر آزادی انسان‌ها از سلطه خرافات و ترس و نهایتاً رهایی انسان با حاکمیت عقلانیت و رویکرد علمی چیزی نبود جز پیدایش جامعه توتالیتار (Adorno and Horkheimer, 1993).

۱,۲ هنجارگرایی مبانی

یکی از منابع اصلی تأمین امنیت و حتی هژمونی را می‌توان هنجارسازی دانست به ویژه اگر هنجارهای فرهنگی و سیاسی یک کشور به حوزه منطقه‌ای و بین‌المللی منتقل شود علاوه بر مقبولیت از جایگاه تأثیرگذار نیز برخوردار می‌شود (رفیع و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۸). هنجارگرایی به عنوان منظومه‌ای از برداشت‌های تحلیلی و ادراکی در مبانی سیاسی اسلام به ویژه مذهب شیعه از جایگاه والایی برخوردار است چنانچه در نشانه‌شناسی شیعه بر مبنای هنجار مقابله حق علیه باطل، جلوه‌هایی از فقدان حقانیت در نظام‌های سیاسی و همچنین نظام بین‌الملل مشاهده می‌شود. پیروزی انقلاب اسلامی ایران و تأسیس نظام جمهوری اسلامی نشانه‌های گفتمانی تشیع را به شاخص‌های نهادی تبدیل کرد.

اگرچه در مکتب فرانکفورت فعالیت نظری بر کار عملی و نظریه بر عمل سیاسی برتری دارد (سلیمی و اسماعیلی، ۱۳۹۴: ۱۱۳) اما به واسطه مخالفت نظریه انتقادی با فرمول‌بندی مفاهیم ذهنی و نیز توجه مکتب فرانکفورت به مقولاتی مانند حقیقت و شناخت، رویکرد هنجاری مبانی نظری این مکتب، برجسته است. به ویژه آنکه دقت در مباحث فرانتز مکتب فرانکفورت نشان می‌دهد مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی این مکتب به آن کمک می‌کند تا دغدغه هنجاری خود را دنبال کند و به جای مسائل محتوایی به مباحث فرانتز (Horkheimer, 1972: 222؛ مشیرزاده، ۱۳۸۴: ۲۲۷).

از این رو است که این مکتب بر مبنای اصل یگانگی عمل و نظر عنایت خاصی به کنشگری در عرصه سیاسی دارد تا جائیکه به اعتقاد آدورنو فاصله از کردار (پراکسیس) از

نظر همگان مایه‌ی رسوایی است کسی که خود را به فکر کردن محدود می‌کند و از عمل می‌گریزد شخصی ضعیف و در حقیقت خائن است (Adorno, 1991: ۱۷۱).

هنجارگرایی مبنایی را می‌توان مبتنی بر دو اصل دانست: اول اینکه ماهیت قدرت در این مکتب بر هنجارها تا عینیت‌ها گذارده شده است یعنی نوعی برتری و اولویت دادن هنجارها بر عینیت‌ها حاکم است؛ که این اولویت قائل شدن برای هنجارها در برابر تقسیم‌بندی ارائه شده از سوی مکتب واقع‌گرایی قرار می‌گیرد. چرا که در «هنجارگرایی مبنایی» منابع نرم را نمی‌توان همسنگ منابع سخت ارزیابی نمود. در حالی که این اصل، فلسفه وجودی عنوان هنجارگرایی را تبیین می‌نماید، اصل دوم قدری فراتر رفته و بر این اعتقاد است که منابع سخت در مقایسه با منابع نرم قدرت، اموری عرضی هستند. به عبارت دیگر قدرت بازیگر، اصولاً هنجاری است و آنچه به عنوان منابع سخت‌افزاری قدرت از آن یا می‌شود، تابعی از میزان اعتبار و کارآمدی هنجارها است و در غیر این صورت، سخت‌افزار بی‌اعتبار و غیر کارآمد، خواهد بود. این سطح از تأثیرگذاری ناظر بر فلسفه وجودی قدرت است و از اصالت و یا عدم اصالت منابع قدرت پرسش می‌نماید؛ به طور خلاصه بر اساس نظریه «هنجارگرایی مبنایی» قدرت هر بازیگر، تابعی از میزان اعتبار و کارآمدی سازمان هنجاری حاکم بر آن است. بنابراین ارزش سخت‌افزار قدرت بازیگران را باید در نسبت با قوت نظام هنجاری آن ارزیابی نمود (افتخاری، ۱۳۹۱: ۱۵).

نظریه‌پردازان مکتب انتقادی نیز تلاش کردند برخلاف مارکسیسم ارتدکس که بر اقتصاد سیاسی و نقش‌رہایی‌بخش طبقه کارگر تأکید داشت، بر روانشناسی سیاسی و نظریه فرهنگ تأکید کنند (Brown, 1992: 200) از این رو رابطه‌ای بین هویت و قدرت به وجود آوردند. همچنین نظریه‌های انتقادی با گذار از رئالیسم و پوزیتیویسم همواره در پی ارتقای اندیشه‌ها و فعالیت‌های مبارزاتی در مقابل عناصر سلطه و گروه‌های قدرتمند نظام سرمایه‌داری بوده‌اند. چنانچه هورکهایمر وظیفه نظریه‌پردازان انتقادی را کاهش تنش میان بصیرت متفکر انتقادی و رنج بشریت می‌داند (Horkheimer, 1972: 221) در اندیشه متفکران فرانکفورت مباحث اخلاقی و هنجاری همانند سنت کلاسیک، حول مفهوم اخلاق به هم پیوند خورد با این تفاوت که حلقه اتصال در اینجا نه مفهوم سعادت بلکه مفهوم رهایی است. با این توصیف، سیاست به عرصه تحقق کنش آگاهانه و آزادانه مبدل می‌شود و در تدوین هنجارها و قوانین مشارکت می‌کند. این تلقی را می‌توان نقطه چرخشی در

اندیشه سیاسی غرب دانست. نظریه انتقادی با تکیه بر قدرت تجویزی، خواستار رهایی انسان از تمام بندهای ساختاری است چنانچه این مکتب برخلاف اثبات‌گرایان که انسان را مقهور واقعیت خارجی و ساختار اجتماعی می‌دانند برای انسان اراده و خلاقیت قائل است و انسان را موجودی عاقل و آرمان‌خواه می‌داند (مارکوزه، بی تا: ۴۲۹).

انقلاب اسلامی راهی را در پیش گرفت که به هیچ وجه در انقلاب‌های گذشته سابقه نداشته و آن اتخاذ دین به عنوان محور و مبنای تحولات سیاسی - اجتماعی است. چنین امری در عمل، به معنای خروج از غالب چارچوب‌های تعریف شده نظریه پردازان انقلاب و روابط بین‌المللی بود. بر این اساس، انقلاب اسلامی بر مؤلفه‌هایی همچون قانون الهی، ارزش‌های اسلامی و استقلال همه‌جانبه از قدرت‌های بیگانه تأکید ورزید. پیروزی انقلاب اسلامی بر مبنای هنجارهای اسلامی و هویت مقاومت پیامدهای خود را در اندیشه‌های سیاسی بین‌المللی به جا گذاشت به گونه‌ای که ادبیات گفتمانی انقلاب اسلامی ایران، نه تنها خاورمیانه بلکه حوزه نظریه‌پردازی در سیاست بین‌الملل را تحت تأثیر قرار داد (Moussavi, 2004: 98).

امام خمینی به عنوان رهبر و معمار انقلاب، پدیدآورنده گفتمانی بود که اگرچه در سنت دیرینه اسلام ریشه داشت اما به واسطه قرائت ساختارزدای وی از اسلام، بدیع می‌نمود. در مرکز گفتمان امام، اسلام به عنوان یک مکتب همه‌جانبه به مثابه یک دال متعال قرار گرفته بود به گونه‌ای که غنای مفهومی و محتوایی چنین دالی تمامی زوایا و زمینه‌های زندگی آدمی را در بر می‌گرفت. در این گفتمان، سیاست، هم‌نشین دیانت شد تا بتواند مبنای راهنمای عمل قرار گیرد. بر این اساس است که امام خمینی در تعریف سیاست می‌گوید: «سیاست این است که با در نظر گرفتن تمام مصالح جامعه، مردم را هدایت کند و راه ببرد به طرف آن چیزی که صلاحشان است» (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۴۳۲/۱۳).

امام خمینی اصلی‌ترین وظیفه نظام اسلامی را اصلاح فرهنگی مردم و تهذیب آن‌ها می‌دانست از این رو همواره بر اولویت عنصر فرهنگ تأکید داشت: «فرهنگ از امور مهمی است که در رأس امور واقع شده است» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۴۷/۱۲) و «مملکت صحیح با فرهنگ صحیح محقق می‌شود» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۳۹۰/۱). از سویی دیگر فرهنگ برای امام خمینی، عاملی برای غلبه است همانطور که در صدر اسلام مسلمین با فرهنگ غنی خود بر دیگر کشورها غلبه کردند (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۴۷۰/۱۰).

از منظر آیت‌الله خامنه‌ای رهبر فعلی نظام نیز در جمهوری اسلامی فرهنگ و هویت، جایگاه اصلی را دارد از این رو با پافشاری بر اصول و ارزش‌ها که آن‌ها را الهام گرفته از معارف دینی و قرآنی می‌داند می‌گوید: ایران، اصول و ارزش‌های خود را که عامل استواری و عزت ملی است با هیچ چیز معاوضه نخواهد کرد (خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۵/۱۵ در: www.leader.ir).

آیت‌الله خامنه‌ای راز ماندگاری و تأثیرگذاری انقلاب ایران را در اسلام و ارزش‌های دینی می‌داند: انقلاب ایران یک انقلاب همه‌جانبه است مثل خود اسلام است. همان‌طوری که اسلام ابعاد معنوی و اخلاقی دارد، ابعاد الهی دارد، در عین حال ناظر به زندگی مردم است. بعد اقتصادی، بعد سیاسی، بعد اجتماعی در اسلام وجود دارد. انقلاب اسلامی هم دارای ابعاد مختلف بود که با نیازهای بشر متوازن و همراه است (خامنه‌ای، ۱۳۷۸/۳/۱۴ در: www.leader.ir).

۲,۲ قدرت توحیدی

اگرچه اندیشمندان علوم سیاسی و روابط بین‌الملل کمتر پیرامون ماهیت، کارکرد و تعریف مفهوم قدرت به توافق رسیده‌اند اما این واژه از مفاهیم کلیدی در این حوزه به شمار می‌آید به گونه‌ای که سیاست از دوره مدرن با این مفهوم عجین شده است. هانس مورگنتا (Hans Morgenthau) معتقد است آنچه در بردارنده مفهوم قدرت نباشد اساساً در مقوله سیاست جای نمی‌گیرد (Morgenthau, 1969: 35). زیرا به اعتقاد او هر کشوری بر اساس منافع ملی عمل می‌کند و منافع ملی نیز در قالب قدرت قابل تعریف است (مورگنتا، ۱۳۷۴: ۱۸۳).

امروز نیز اندیشمندانی که بر سرشت پویای سیاست تأکید دارند، معتقدند قدرت، مفهوم اساسی علم سیاست است که همه شاخه‌های آنرا به هم پیوند می‌دهد و گاه تا آنجا پیش رفته‌اند که سیاست را مترادف با قدرت دانسته‌اند (عالم، ۱۳۷۶: ۲۸). البته نکته قابل توجه آنکه عموماً در مطالعه و تحلیل قدرت کشور، عناصر محسوس قدرت به عنوان ارکان اصلی قدرت یک کشور در نظر گرفته شده است اما در عالم اسلامی، عالمان، متفکران و فلاسفه اسلامی بر مبنای تعالیم قرآنی و بر اساس اصالتی که برای قدرت ذات باری تعالی قائل‌اند عموماً بر بعد غیرمادی این مفهوم تأکید داشته‌اند.

توجه خاص به مذهب به عنوان عنصر قدرت در عرصه سیاسی و بین‌المللی نخستین بار از جانب متفکران مکتب فرانکفورت دیده شده است. به ویژه آنکه آدورنو از فیلسوف اگزیستانسیالیست دانمارکی یعنی کی‌یر کگور که برخلاف فضای حاکم بر دوران اروپای جدید سخت دل‌بسته دین و ایمان - که سایر اگزیستانسیالیست‌ها در پی کمرنگ جلوه دادن آن هستند - بود تأثیر پذیرفته است (1: Martinson, 2012).

آدورنو با نگاه انتقادی به فضای سرد مدرنیسم و جامعه سرمایه‌داری به بُعد مثبت چنین فرآیندی توجه نشان داد به نظر او در جهان شیء گشته کالایی، حفظ ارزش و آزادی محدود انسان از راه احیای آرزوهای مذهبی ممکن است زیرا مذهب در آگاهی از توانایی ما برای درگذشتن از مرز محدودیت‌ها و سلطه بر تعارضات موجود میان طبیعت واقعی و طبیعت حقیقی در جهت دستیابی به آزادی و رهایی راستین نقش مؤثری ایفا می‌کند. هورکهایمر نیز استدلال می‌کرد که سردی در روابط انسانی بهای سنگینی است که ما مجبوریم در مقابل رشد عقلانیت فناورانه بپردازیم. آدورنو این سردی را ویژگی انحصاری زیست و ذهنیت بورژوازی می‌دانست. در مقابل این اصل سرد بورژوازی، اصل گرمی مسیحایی یعنی آگاهی رهایی‌بخش مذهبی قرار دارد. بر اساس این آگاهی مذهبی است که نقد جامعه و دولت و هنر و فلسفه و علم و فناوری معاصر ممکن می‌گردد (بشیریه، ۱۳۷۲: ۲۱-۲۰).

در نگاه رهبران انقلاب اسلامی ایران نیز مفهوم قدرت و تمامی شئون و ابزارها، حفظ، نمایش، منشأ و غایت آن بدون ملاحظه بعد معنوی و مذهبی قدرت که در نصوص دست‌اول دینی قابل مشاهده است فاقد اصالت و اعتبار خواهد بود. قدرت در آموزه‌های اسلامی صرفاً به واسطه قدسیت منبع انتشار، امری مقدس به شمار می‌آید و با سلب قداست از آن نامشروع تلقی شده و به عنوان طاغوت، حتی سرپیچی از آن واجب می‌شود: «أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (القرآن الحکیم، ۱۶: ۳۶) از این رو است که امام خمینی اسلام را دین فطرت و رهایی‌بخش از قید و بندهای طبیعت و وسواس شیاطین جن و انس در نهان و ظاهر می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۵۸/۱۰).

در نظریه قدرت قرآن کریم، منابع نرم قدرت در کنار و هم‌عرض منابع سخت‌افزاری قدرت قرار ندارند؛ بلکه منابع ذاتی و اولیه قدرت، هنجاری می‌باشد و تمامی منابع سخت‌افزاری موجود در صورت ارتباط با آن حوزه هنجاری است که معنا و مفهوم یافته و

کارآمد ظاهر می‌شوند. به همین خاطر است که برقراری ارتباط بین قدرت سیاسی با نظریه توحید (به‌مثابه منبع اصلی تولید قدرت نرم) و تلاش در راستای تقویت و صیانت از آن، از جمله رسالت‌های اولیه و بنیادین نظام‌های اسلامی به شمار می‌آید؛ رسالتی که می‌تواند به ارتقاء جایگاه جامعه اسلامی و برتری آن در عرصه عمل سیاسی منتهی شود (افتخاری، ۱۳۹۱: ۱۶).

مطابق آیات قرآن حکیم، خداوند مؤمنان را از قدرت توحیدی خویش بهره‌مند می‌سازد. از این رو «قدرت الهی» به‌مثابه منبع اصیل و کامل قدرت نرم، به نفع انسان‌ها فعال شده و عمل می‌نماید به عنوان نمونه: خداوند در مورد مؤمنان می‌گوید: خدا توان بالفعل شما را زیاد می‌نماید «وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ» (القرآن الحکیم، ۱۱: ۵۲)؛ خداوند متعال از مؤمنان دفاع می‌نماید «إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا» (القرآن الحکیم، ۲۲: ۳۸) همچنین بر مبنای آموزه‌های قرآنی خداوند متعال از طریق تقویت و تأیید سیاست‌های مؤمنان، ضریب نفوذ آن‌ها را تضمین و افزایش می‌دهد «وَأِنْ يَرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدِكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ» (قرآن کریم، ۸: ۶۲). خداوند در قرآن همه قدرت‌ها را منحصر به خود می‌خواند «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً» (القرآن الحکیم، ۲: ۱۶۵) و در حالیکه خود را ولی مردم می‌شمارد پذیرش قدرت دیگری را سرزنش می‌کند «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّهُ هُوَ الْوَكِيلُ» (القرآن الحکیم، ۴۲: ۹).

مشاهده می‌شود، آیات قرآن کریم، فی‌نفسه و بالذات هیچ قدرتی جز خدا را به رسمیت نمی‌شناسند؛ زیرا انتشار قدرت و اقتدار در اسلام، از رأس به ذیل است؛ یعنی اقتدار اصلی از آن خداست؛ بر این مبنا است که اتکال بر قدرت لایزال الهی که به معنای پذیرش ولایت، خواست و قدرت خداوند است، باعث تقویت قدرت نرم فرهنگی می‌شود.

با شکل‌گیری و ظهور هویت جدید در قالب جمهوری اسلامی ایران که برآمده از تعالیم قرآنی است، چگونگی نگرش درباره قدرت و تحولات سیاسی در روابط بین‌الملل در نظام جمهوری اسلامی به شدت دچار تغییر و تحول شد و انگاره‌های مادی برای تحلیل سیاست خارجی در تنگنا قرار گرفتند زیرا امام خمینی بر مبنای هستی‌شناسی الهی، منشأ همه قدرت‌ها را از خداوند دانسته است.

در جهان‌بینی امام خمینی قدرت، صرفاً از آن خداست و موجودات به خودی خود نه دارای شیئیتی هستند و نه وجودی. از این رو است که گفته است: «اساس پیروزی و قدرت،

در رنگ و بوی اسلام و ایمان است» (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۳۴۰/۱۰) و «قدرت با توجه به خدای تبارک و تعالی و وحدت حاصل می‌شود» (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۵۲۹/۱۱). بر این اساس، امام خمینی سیاست را در معنای وسیع و در بستر کاملاً دینی معرفی می‌کند در نتیجه وظیفه‌ای که دین و اخلاق بر عهده دارد بر ذمه سیاست هم هست در این نگرش سیاست عهده‌دار هدایت و تدبیر جامعه برای رسیدن به غایات متعالی انسان است (بخشایش، ۱۳۸۰: ۱۴).

آیت‌الله خامنه‌ای، نیز علت اقتدار و راز قدرت معنوی، ماندگاری، عظمت و نفوذ رو به افزایش امام خمینی (ره) را ارتباط با خدا و کار برای خدا دانسته است زیرا امام در همه کارها فقط خدا را دید و در راه او مجاهدت کرد و خدا نیز همان‌گونه که در قرآن وعده داده است همیشه با او بود (خامنه‌ای، ۱۳۸۶ در: www.farsi.khamenei.ir).

بر همین اساس همه پیروزی‌ها و امنیت و ثبات ناشی از آن در انقلاب اسلامی، جنگ تحمیلی هشت ساله، تهاجم فرهنگی و تحریم‌های اقتصادی و... نیز همیشه در تفکر اسلام سیاسی جمهوری اسلامی ایران ناشی از قدرت لایزال الهی (اساس قدرت نرم هویت اسلامی) که همیشه حامی جبهه مؤمنان و مجاهدان فی سبیل الله است، بوده است.

نتیجه‌گیری

این مقاله در پاسخ به علت استمرار حیات و استواری مبانی امنیتی نظام جمهوری اسلامی ایران بر «هویت فرهنگی» به عنوان مهم‌ترین هستی این نظام تأکید کرده است زیرا ارزش‌های معنوی و ایدئولوژی اسلامی که شکل‌دهنده مبانی امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران است ذاتاً خصلت فرهنگی دارد و حتی اصل پیروزی این انقلاب با حداقل عناصر خشونت و بدون نقش حمایت‌گرانه دو ابرقدرت عصر و با صرف تکیه بر منابع هویتی - فرهنگی خویش حاصل آمد.

به واقع پیروزی این انقلاب و استمرار حیات نظام جمهوری اسلامی ایران در طول این چند دهه که برخلاف جریان‌های غالب نظام بین‌المللی بوده است نشان داد که عناصر فرهنگی و هنجارهای بومی از توان و قدرتمندی لازم برای شکل‌دهی به ساختارهای سیاسی و تأمین امنیت ملی برخوردارند به گونه‌ای که ساختارهای قدرت در نظام جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر مفهوم منتشرشده‌ای از فرهنگ و هویت فرهنگی است که درون تمام ساختارهای سیاسی و اجتماعی حضور دارد. مبانی این هویت فرهنگی که سبب ارتقای

امنیت ملی و تداوم حاکمیت نظام جمهوری اسلامی بوده است از منابع متکثر و همپوشانی سرچشمه می‌گیرد که در این مقاله به دو شاخصه اصلی آن یعنی «هنجارگرایی مبنایی» و «قدرت توحیدی» که در آرا امام خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای نمود و تبلور یافته است بر مبنای نظریه اندیشمندان برجسته مکتب فرانکفورت به ویژه خوانش تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر پرداخته شد.

با توجه به اینکه نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت در پی آزادسازی و رهایی بخشی بشر از قیودی است که ساختار روابط بین‌الملل آن‌ها را فراهم آورده‌اند و نیز در پی تغییر نگرش و عملکرد دولت‌ها بوده، همچنین خصلتی بازاندیشانه دارد می‌توان انقلاب اسلامی را که برخلاف ساختار مسلط روابط بین‌الملل و در تعارض نظام دوقطبی در جهان، وقوع یافت و تاکنون در قالب نظام جمهوری اسلامی به حیات خود ادامه داده است، نمونه‌ای از آن چیزی دانست که نظریه پردازان انتقادی در صدد ارائه آن بودند.

همان گونه که نظریه انتقادی به دگرگونی اجتماعی، چه در سطح داخلی و چه در سطح روابط بین‌الملل علاقه‌مند است، انقلاب اسلامی ایران نیز با الگو قرار دادن هویت فرهنگی خود در زمینه داخلی بر دگرگونی وسیع اجتماعی بر مبنای عناصر فرهنگی صحنه گذاشته است. در سطح بین‌المللی نیز نظام‌های مارکسیستی و بورژوازی بین‌المللی را به چالش فراخواند و امروز نیز نظام جمهوری اسلامی در مقابل نظام سرمایه‌داری جهانی به رهبری آمریکا ایستاده است.

فلسفه وجودی «هنجارگرایی مبنایی» در گفتمانی که امام خمینی (ره) از اسلام ارائه داده است بر برتری و اولویت دادن هنجارها بر عینیت‌ها دلالت دارد یعنی ماهیت قدرت در این مکتب عمده‌تأ بر هنجارها تا عینیت گذارده شده است. همچنین در هستی‌شناسی رهبران انقلاب اسلامی ایران یعنی امام خمینی (ره) و آیت‌الله خامنه‌ای منشأ همه قدرت‌ها خداوند است از این مؤلفه که بر بعد غیرمادی قدرت تأکید می‌کند به عنوان «قدرت توحیدی» می‌توان یاد کرد.

با چنین نگاهی است که در گفتمان نظام جمهوری اسلامی «دیانت» با «سیاست و قدرت» پیوند فآخری می‌یابد و «هویت فرهنگی» ملت و نظام را شکل می‌دهد. جمهوری اسلامی ایران با تکیه بر این اصول اسلامی، هویت متمایزی را در منش فرهنگی و سیاستی خود پذیرفت؛ الگویی که تشابهی با ساختار اندیشه سکولار نداشت از این رو توانست برآیند

مثبتی در اذهان و افکار عمومی داخل و خارج ایجاد کند. این افزایش ضریب نفوذ باعث ارتقاء قدرت منطقه‌ای و امنیت ملی نظام جمهوری اسلامی ایران شده است.

منابع و مآخذ:

- عشقی، لیلی (۱۳۷۹)، **زمانی غیر از زمان‌ها**، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران: انتشارات باز.
- علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۸۳) **هویت در ایران**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- عمیدزنجانی، عباسعلی (۱۳۶۷) **انقلاب اسلامی ایران و ریشه‌های آن**، تهران: نشر کتاب سیاسی.
- عنایت، حمید (۱۳۷۷) «انقلاب اسلامی: مذهب در قالب ایدئولوژی سیاسی»، ترجمه امیرسعید الهی، **اطلاعات سیاسی-اقتصادی**، شماره ۱۳۷ و ۱۳۸، صص: ۴۲-۵۱.
- فولر، گراهام (۱۳۷۷) **قبله عالم ژئوپلیتیک: ایران**، ترجمه عباس مخبر، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۶) **جامعه‌شناسی**، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نی.
- مارکوزه، هربرت (بی تا) **خرد و انقلاب**، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: جاویدان.
- مبلغی، عبدالمجید (۱۳۹۳) «نسبت زیباشناسی و عقلانیت ارتباطی منطق زیبایی‌شناسانه عقلانیت ارتباطی در اندیشه هابرماس و نسبت آن با نقد قوه حکم کانت و هنر مدرن آدورنو»، **پژوهش‌های فلسفی**، شماره ۱۵، ۱۱۰-۹۱.
- محمدی، منوچهر (۱۳۹۰) **تحلیلی بر انقلاب اسلامی**، تهران: امیرکبیر.
- مصلح، علی اصغر و لیلیا گار (۱۳۸۸) «نظریه انتقادی فرانکفورت و نقد فرهنگ جدید»، **پژوهش‌های فلسفی**، شماره ۲۱۴، صص: ۱۴۸-۱۳۵.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۳) «هویت اصالت» در: **هویت و بحران هویت**، به کوشش علی‌اکبر علیخانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- مورگنتا، هانس (۱۳۷۴) **سیاست میان ملت‌ها**، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: دفتر مطالعات سیاسی وزارت امور خارجه.
- نجفی، موسی (۱۳۸۵) **تکوین و تکون هویت ملی ایرانیان**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نجم‌آبادی، افسانه (۱۳۷۷) «بازگشت به اسلام: از مدرنیسم به نظم اخلاقی»، ترجمه عباس کشاورز شکری، **پژوهشنامه متین**، شماره ۱، صص: ۳۹۵-۳۸۲.
- هابرماس، یورگن (۱۳۷۵) «درهم تئیدگی اسطوره و روشنگری: ماکس هورکهایمر و تئودور آدورنو»، ترجمه سید علی مرتضویان، **ارغنون**، شماره ۱۱ و ۱۲، صص: ۳۱۶-۲۹۱.
- هورکهایمر، ماکس (۱۳۷۶) **سپیده‌دمان فلسفه تاریخ بورژوازی**، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران: نی.
- هورکهایمر، ماکس (۱۳۸۹) **خسوف خرد**، ترجمه محمود اکسیری فرد، تهران: گام نو.
- Adorno, teodor (1991) **The cultural industry**, ed J.M, Bernstein: London.
- Adorno, teodor and max Horkheimer (1993) **Dialectic of enlightenment**, new york: continuum.
- القرآن الحکیم.
- آدورنو، تئودور (۱۳۸۸) **زیباشناسی انتقادی**، ترجمه امید مهرگان، چاپ سوم، تهران: گام نو.
- ارشاد، فرهنگ (۱۳۹۲) «یک متن سترگ فلسفی اجتماعی، بازخوانی و نقد کتاب دیالکتیک روشنگری: قطعات فلسفی»، **پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی**، سال سیزدهم، شماره ۴، صص: ۱-۲۲.
- استرنباتی، دومینیک (۱۳۸۷) **مقدمه‌ای بر نظریه فرهنگ**، ترجمه ثریا پاک‌نظر، چاپ سوم، تهران: گام نو.
- اسکاچل، تدا (۱۳۹۲) «دولت رانتیر و اسلام شیعی در انقلاب ایران»، ترجمه محمدتقی دلفروز، **فصلنامه مطالعات راهبردی**، سال ششم، شماره ۱۹، صص: ۱۴۲-۱۱۹.
- افتخاری، اصغر (۱۳۹۱) «مفهوم و جایگاه جنگ نرم در گفتمان انقلاب اسلامی»، **مجله پژوهشنامه انقلاب اسلامی**، شماره ۲، صص: ۲۸-۱.
- الگار، حامد (۱۳۵۷) **نیروهای مذهبی در ایران قرن بیستم**، ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.
- امام خمینی، روح‌الله (۱۳۸۵) **صحیفه امام**، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، روح‌الله (۱۳۸۶) **صحیفه نور**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- باتامور، تام (۱۳۷۳) **مکتب فرانکفورت**، ترجمه محمود کتابی، اصفهان: نشر پرسش.
- بخشایش، احمد (۱۳۸۰) **اصول علم سیاست**، چاپ سوم، تهران: آوای نور.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۲) «تاریخ اندیشه‌ها و جنبش‌های سیاسی در قرن بیستم: مارکسیسم فلسفی: هورکهایمر-آدورنو-بنیامین (۶)»، **مجله اطلاعات سیاسی-اقتصادی**، شماره ۶۹ و ۷۰، صص: ۲۳-۱۴.
- پولادی، کمال (۱۳۸۸) **تاریخ اندیشه سیاسی در غرب قرن بیستم**، تهران: مرکز.
- جی، مارتین و هاری هوناگل (۱۳۵۸) **جامعه‌شناسی انتقادی: در راه شناخت مکتب فرانکفورت**، ترجمه چنگیز بهلولان، تهران: نوید.
- رفیع، حسین؛ سید محمدجواد قریبی و حسین دانش (۱۳۹۳) «منابع فرهنگی قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران: مطالعه موردی سند چشم‌انداز ۱۴۰۴»، **مطالعات انقلاب اسلامی**، سال یازدهم، شماره ۳۸، صص: ۲۴-۹.
- سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۶) **فرهنگ سیاسی ایران**، تهران: فرزانه.
- سلیمی، حسین و علی اسمعیلی‌اردکانی (۱۳۹۴) «منطق درونی نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت و معرفت‌شناسی رهایی‌بخش»، **تاریخ پژوهشنامه علوم سیاسی**، سال دهم، شماره ۴، صص: ۱۴۰-۱۱۱.
- شهدادی، هرمز (۱۳۵۱) «تأملی در باب هویت فرهنگی»، تهران، **مجله فرهنگ و زندگی**، شماره ۹.
- صدیقی، کلیم (۱۳۷۵)، **نهضت‌های اسلامی و انقلاب اسلامی ایران**، ترجمه سید هادی خسروشاهی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۶) **بنیادهای علم سیاست**، تهران: نی.

-<http://www.leader.ir>

- Adorno, teodor(1993) **Theory of pseudo-culture**, trans Deborah cook, telos, pp:15-38
- Baragwanath, Nicholas(2015) «Musigology and critical theory: the case of Wagner, Adorno and Horkheimer», **music and letters**, vol 87, pp: 52-71
- Baldwin, Eset(1999) **Introducing cultural studies**, London: prentice hall
- Brown ,C(1992) **International Relations Theory: New Normative Approaches**, New York: Columbia University Press.
- Edwards, peter(2015) «convergences and discord in the correspondence between Lieti and Adorno», **Music & Letters**, Vol 96, Published by Oxford University Press, pp: 228-258
- Geuss, R(1981) **The idea of a critical theory: Habermas and Frankfurt school**, London: Cambridge university press.
- Hill, C. W. (1997) **International business: Competing in the global market**, chicago: Irwin.
- Horkheimer, max(1972) **Traditional and critical theory**, new york: seabury.
- Horkheimer, max(2004) **Eclipse of reason**, London and new York, continuum international publishing.
- Martinson, Mattias(2012) «ontology of hell: reflections on the theodorw, Adornos reception of Soren Kierkegaard», **literature and theology**, pp: 1-18
- Mendieta, Eduardo(2007) *The Frankfurt School On Religion*, **American Academy of Religion**, Volume 75,,Issue 1, pp: 236-239
- Morgenthau, hans(1969) **Politics among nations: power and peace**, Edit: 3, new York.
- Moussavi, Ahmand Kazim(2004), *Shi'ite Ulama and Political Power*, Maryland: IBEX Publishers.
- Nasr, vali (2006) **The Shia Revival: How Conflicts Within Islam Will Shape the Future**, New York: Norton & Company.
- Ofarrell, c(2005)**Michel Foucault**, London: sage
- Tomlinson, John(2003) **Globalization and Cultural Identity In the global**, new york: polity press in association with black well publishing.
- Ward, Graham(2005) **cultural transformation and religious practice**, Cambridge: Cambridge university press.
- <http://www.farsi.khamenei.ir>