

فلسفه تاریخ و پایان تاریخ فوکویاما

غلامعلی سلیمانی*

چکیده

پایان تاریخ به عنوان ایده دهه پایانی قرن بیستم از اتمام چندین قرن منازعه ایدئولوژیکی سخن به میان آورد. منازعه‌ای که از عصر روشنگری بین ایدئولوژی‌های مختلف بشری که ادعای کشف قانونمندی حاکم بر تاریخ داشتند، در گرفته بود. فلسفه نظری یا فلسفه جوهری تاریخ به عنوان یک دانش «هستی‌شناسانه» به دنبال فهم هستی تاریخ، سیر تحول آن و کشف معانی نهفته در روندها و رویدادهای کلی تاریخ است. فهم هستی‌شناسانه کمک می‌کند قانونمندی حاکم بر تاریخ را در صورت وجود کشف کنیم. در فلسفه تاریخ با سه پرسش اساسی غایت تاریخ، محرک تاریخ و منازل حرکت تاریخ مواجه هستیم. با وجود جنجال‌های نظری زیادی که بعد از طرح پایان تاریخ فوکویاما مطرح شد و کماکان هم ادامه دارد، تاملی انتقادی از منظر پرسش‌های اصلی فلسفه تاریخ صورت نگرفته است. هدف این پژوهش تاملی انتقادی بر پایان تاریخ فوکویاما از منظر فلسفه تاریخ است، به‌نظر می‌رسد با بررسی ایده فوکویاما از زاویه پرسش‌های سه‌گانه فوق می‌توان بسیاری از عناصر و مولفه‌های نظریه فوکویاما را که با چپ‌پس در کنار هم از جهانشمولی لیبرال دموکراسی دفاع می‌کنند را مورد چالش جدی قرار داد.

کلیدواژه‌ها: لیبرال دموکراسی، پایان تاریخ، فوکویاما، فلسفه تاریخ، غایت تاریخ، محرک تاریخ، منازل تاریخ

* استادیار گروه تاریخ و تمدن و انقلاب اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تهران، soleimani1359@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۱۸

۱. مقدمه

با پایان جنگ سرد و ورود به «هزاره» Millennium جدید میلادی سخن از پایان جانی دوباره گرفت. پایان علم، پایان دموکراسی، پایان تجدد و پایان جهان، بخشی از مباحث مهم محافل آکادمیک این دوره بودند. یکی از مهمترین مباحث از طرف فرانسیس فوکویاما مطرح شد. پایان تاریخ در اندیشه فوکویاما همراستا با پایان ایدئولوژی دانیل بل (Bell, 1962) بر اتمام کشمکش‌هایی اشاره داشت که پس از دوران روشنگری بین ایسم‌ها و ایدئولوژی‌های (لیبرالیسم و سوسیالیسم) در گرفته بود (فرای و اهیگن، ۱۳۹۰: ۸۰) به تعبیر «ژان ماری گنو» تاریخ در این معنا قبل از هر چیزی نبرد ایده‌هاست و پایان تاریخ یعنی لیبرالیسم در نبرد با فاشیسم و کمونیسم به پیروزی رسیده است (گنو، ۱۳۸۱: ۱۱)

در کنار اتمام منازعات ایدئولوژیک، پایان تاریخ به صورت ضمنی مهر پایان بر معانی دیگری نیز بود؛ پایان تاکید بر طراحی یک اتوپیا، پایان اعتقاد به انقلاب، پایان تمایل به قربانی کردن امروز برای فردا، پایان تعصب و گرایش‌های غیرعقلانی و ایمان محکم و پایان ادعای پیروزی حقیقی و نهایی در موعود تاریخی، اتمام ادعای شکل‌گیری جامعه بی طبقه مارکسیستی، حل یا کاهش منازعات طبقاتی، زوال جنبش‌های رادیکال و دگرگونی در ایدئولوژی جنبش‌های سیاسی (هابر به نقل از علیجانی، ۱۳۸۰: ۳۳۹-۳۳۶)

طرح پایان تاریخ برخاسته از یک سری شرایط عینی دیگری نیز همچون موقعیت روبه اضمحلال ایدئولوژی کمونیسم در شوروی و انعکاس رفتارها و اقداماتی نظیر محکامه‌های فرمایشی، تبعیدها، برپایی زندانهای بزرگ و ایجاد یک جو مخوف پلیسی و ارعاب بود (کچویان، ۱۳۷۶: ۱۳۵) دولت چین دیگر حکومت کمونیستی جهان پس از حوادث «میدان تیانان من» منزوی، متشنج و درون‌گرا بود (کاگان، ۱۳۹۰: ۲۵) در جهان اسلام تکانه‌های ناشی از انقلاب اسلامی ایران برای سپری کردن دوره طولانی بی‌هوشی اجتماعی در آغاز راه بود و در مجموع فاصله قابل ملاحظه‌ای میان امریکا و رقبای احتمالی اش دیده می‌شد.

پایان تاریخ از مباحث مربوط به فلسفه نظری تاریخ و یکی از شاخه‌های فلسفه تاریخ به‌شمار می‌رود و فوکویاما در اثر خویش بر احیای آن تاکید زیادی دارد. فلسفه تاریخ به دو شاخه فلسفه نظری یا جوهری تاریخ و فلسفه تحلیلی یا انتقادی تاریخ تقسیم می‌شود. از نظر «ویلیام دری» فلسفه نظری تاریخ کوششی است تا معنا و مفهوم روند کلی پدیده‌های

تاریخی را کشف نماید و به ماهیت عمومی فرآیند تاریخی دست یابد. (ادواردز، ۱۳۷۵: ۲).

بررسی‌های اولیه منابع و آثار موجود نشان می‌دهد تاملی از این منظر به پایان تاریخ فوکویاما صورت نگرفته است. مرور برخی از آثار، فقدان پژوهش‌های قابل اعتنا در این زمینه را بیشتر مشخص می‌سازد؛ مرادخانی در مقاله خویش با عنوان «پرسش از خاستگاه هگلی پایان تاریخ فوکویاما» ضمن اشاره به ریشه پایان تاریخ در فلسفه تاریخ به دنبال بررسی این مساله است که بحث‌های فوکویاما تا چه اندازه در منظومه فکری هگل ریشه دارد؟ مرادخانی در پاسخ به این پرسش با نشان دادن برخی از مهمترین وجوه افتراق اندیشه هگل با فوکویاما بر این نکته اشاره دارد که دولت معقول هگل برخلاف فوکویاما لیبرال دموکراسی نیست؛ هگل به تناقض‌های لیبرال دموکراسی می‌پردازد، در حالی که فوکویاما لیبرال دموکراسی را خالی از تناقض می‌داند و اینکه هگل سیر تاریخ را نه تحول ایدئولوژی بکه سیر روح می‌داند. (مرادخانی، ۱۳۸۹: ۱۳۵-۱۵۰)

تاکید فوکویاما در اثر خویش بر لیبرال دموکراسی در امریکا و نقش این کشور در پیشبرد تاریخ بسیاری از محققان را بر آن داشته تا از این زاویه به نقد پایان تاریخ بپردازند. دوبنوا در برابر فوکویاما معتقد است، تاریخ به پایان نمی‌رسد، بلکه تاریخ باز می‌گردد و نقش اصلی را نه امریکا، بلکه اروپا ایفا خواهد کرد. افتاب از خاور طلوع می‌کند و اروپا جایگاه خود را باز می‌یابد. این نگرش را می‌توان در دیدگاه کسانی همانند «ژرار آروا»، «الیویه منگن» نیز مشاهده کرد که پایان تاریخ فوکویاما را یک اصل پایدار امریکایی می‌دانند. از نظر آنها ایالات متحده امریکا به لحاظ ایدئولوژیکی بر مبنای نفی تاریخ بنا نهاده شده است. «رژری دبره» در چارچوب همین نگاه اعتقاد دارد این نه پایان تاریخ، بلکه پایان دوره امریکاست. (دوبنوا، ۱۳۷۰: ۱۴-۱۷). «یان ندروین پیتزر» اشاره می‌کند پایان تاریخ شالوده ایدئولوژیک دور جدیدی از سرکردگی ایالات متحده را پی می‌ریزد. او از پایان تاریخ به عنوان ایده‌ای برای بزرگداشت ایالات متحده به عنوان نمونه‌ای برای جهان که ریشه‌های قدیمی در تاریخ سیاست خارجی امریکا دارد، یاد می‌کند. (پایتزر، ۱۳۷۳: ۸۰)

از زاویه دیگر متفکرین پست مدرن همانند ناقدان اصالت تاریخ از جمله پوپر (پوپر، ۱۳۵۰) از جنبه فلسفه تحلیلی تاریخ به بحث درباره پایان تاریخ پرداختند. ژاک دریدا با بهره‌گیری از رهیافت ساختارزدایی نشان می‌دهد، ادعای مالکیت مطلق حقیقت در آرای فوکویاما دچار تناقض است و موجب بن بست می‌شود. کتاب شبح‌های مارکس او پایان

تاریخ را نوعی پیشگویی می‌داند که با توجه به وجود رژیم‌هایی که هنوز لیبرال دموکراسی را نپذیرفتند و یا حوادث هولناک قرن بیستم، بیشتر شبیه ارمانی نظم‌دهنده است که نمی‌توان آن را با هیچ رویداد تاریخی یا شکست تجربی سنجید. (دریدا، ۱۹۹۴) به نظر دوبنوا نیز لیبرالیسم یکی از اشکال مختلف تجدد و نوگرایی است که در حال خالی کردن فضا و جابه‌جایی با پست مدرنیسم است. یعنی جایگزینی جهان‌بینی مدرن با جهان‌بینی مابعد مدرن. او می‌گوید ما به هیچ وجه شاهد پایان تاریخ نیستیم، بلکه ناظر پایان روایت‌های تاریخ‌گرایانه و بحران شدید ایدئولوژی هستیم. (دوبنوا، ۱۳۷۰)

از نظر متفکران و اندیشمندان پست مدرن نمی‌توان برای تاریخ غایت مشخصی را تصور کرد، چرا که تاریخ در جهات مختلف حرکت می‌کند؛ بنابراین امکان تعیین غایت آن ناممکن است. موضع متفکران پست مدرن را می‌توان در عبارتی از بودریار دریافت:

مسلم است که تاریخ دارای تعالی نیست و به دنبال غایتی هم نیست. تاریخ دیگر حرکتی خطی یا دیالکتیکی ندارد که آن را به سوی فرجام یا پایانی به معنای خوب و مثبت کلمه فراتر از خود ببرد. ما امروزه در ابهامی ذهنی نسبت به این بی‌فرجامی زندگی می‌کنیم (جهانگلو، ۱۳۷۶: ۸۷)-

ارای فوکویاما را می‌توان به صورت مبسوط در مقاله و کتاب او سراغ گرفت. نخستین بار از ایده پایان تاریخ فوکویاما به شکل مقاله‌ای در مجله نشنال ایترست (منافع ملی) در تابستان ۱۹۸۹ رونمایی شد. (Fukuyama, 1989) اما کتاب او با عنوان پایان تاریخ و آخرین انسان به شکل گسترده‌تری به موضوع پایان تاریخ پرداخته است. (Fukuyama, 1992) نشریه منافع ملی ده سال پس از چاپ مقاله، نظریه فوکویاما را مورد بحث گذاشته است. ادعای فوکویاما در این برهه تاریخی این است که «تمام رخدادهای ۱۰ سال گذشته در عرصه اقتصاد و سیاست جهانی نتیجه‌گیری مرا که لیبرال دموکراسی و اقتصاد بازار آزاد تنها گزینه فراروی جوامع مدرن است، نقض نمی‌کند». (Fukuyama, 1999) در مصاحبه‌ای که فوکویاما در سال ۲۰۱۴ درباره نظریه پایان تاریخ صورت داده است، همچنان بر ایده خود اصرار دارد. او ضمن تایید مجدد نظریه پایان تاریخ به مصادیقی اشاره می‌کند که به منزله تایید دیدگاه خویش است. از جمله افزایش نظام‌های دموکراتیک در طی ۲۴ سال طرح نظریه او از ۳۵ کشور در ۱۹۷۰ به ۱۲۰ کشور در ۲۰۱۴. به همین دلیل او معتقد است دموکراسی همچنان روش مسلط سازمان سیاسی است. (Fukuyama, 2014) البته فوکویاما با وجود اعتقاد به اعتبار نظریه خویش از کاستی‌های لیبرال

دموکراسی همچون افراط در فردگرایی و یا افزایش شکاف طبقاتی یاد می‌کند که مساله دوم را در آخرین مصاحبه خویش تحت عنوان بازگشت سوسیالیسم مورد توجه قرار داده است، با این وجود مباحث جدید را نمی‌توان تجدیدنظر او در نظریه خویش دانست.

اگر فلسفه نظری یا جوهری تاریخ را دانشی بدانیم که می‌تواند پشتوانه نظری مطالعات فلسفی در باب پایان تاریخ را فراهم کند، سوال اساسی این است که با بهره‌گیری از مفاهیم اساسی در فلسفه تاریخ چگونه می‌توان به نقد و بررسی پایان تاریخ فوکویاما پرداخت؟ به عبارتی دیگر فلسفه تاریخ چه امکانی برای بررسی پایان تاریخ فوکویاما فراهم می‌کند؟ با توجه به اهمیت بنیادین فلسفه تاریخ این پژوهش قصد دارد پایان تاریخ را از منظر سوالات اساسی مطرح در فلسفه تاریخ مورد بررسی انتقادی قرار دهد. به این ترتیب پژوهش با رویکرد تحلیلی و انتقادی و در یک سیر منطقی ضمن اشاره به چارچوب مفهومی و نظری پژوهش یعنی فلسفه نظری یا جوهری تاریخ، مدعای فوکویاما مبنی بر پیروزی لیبرال دموکراسی و اتمام منازعات ایدئولوژیک بشر را در سه حوزه غایت، محرک و منازل تاریخ مورد بررسی قرار داده است.

۲. چارچوب نظری و مفهومی پژوهش؛ فلسفه نظری تاریخ

تاریخ فی نفسه به قدری ارزشمند است که در مورد آن تامل فلسفی کرد. استنفورد معتقد است به اعتبار دو معنی تاریخ، دو نوع فلسفه تاریخ شکل گرفته است؛ در معنای نخست تاریخ به روند حوادث و وقایع، به آنچه عملاً اتفاق افتاده، اشاره دارد. در معنای دوم تاریخ به نقطه نظرات، دیدگاهها و اعتقادات بیان شده یا نوشته شده درباره حوادث و وقایع مذکور باز می‌گردد. (استنفورد، ۱۳۷۸: ۱۰۴) بنابراین می‌توان گفت پژوهش‌های فلسفی درباره تاریخ به دو شاخه معرفتی درجه اول «هستی‌شناسانه» *Ontology* و درجه دوم «معرفت‌شناسانه» *Epistemology* تقسیم می‌شود. درک هستی‌شناسانه به دنبال فهم هستی تاریخ، سیر تحول آن و کشف معانی نهفته در روندها و رویدادهای کلی تاریخ است. فهم هستی‌شناسانه کمک می‌کند قانونمندی حاکم بر تاریخ را در صورت وجود کشف کنیم. این جنس از دانش و نگرش به تاریخ را «فلسفه نظری تاریخ»^۱ یا «فلسفه جوهری تاریخ» می‌نامند. از منظر معرفت‌شناسانه به امکان شناخت و پرداختن به تاریخ و نحوه و حدود و ثغور آن توجه می‌شود. این جنس از پرداختن به تاریخ را «فلسفه تحلیلی تاریخ»^۲ یا «فلسفه انتقادی تاریخ»^۳ می‌نامند. بنابراین فلسفه‌ی نظری یا جوهری تاریخ

کوششی است تا معنا و مفهوم روند کلی پدیده‌های تاریخی را کشف و به ماهیت عمومی فرآیند تاریخی دست یابد و فلسفه‌ی تحلیلی یا انتقادی تاریخ، تحلیل فلسفی تاریخ‌نگاری است که به توصیف و تبیین منطقی، عقلانی و معرفت‌شناسی آنچه مورخان انجام می‌دهند، می‌پردازد (ادواردز، ۱۳۷۵: ۲-۴)

تمایز بین فلسفه نقدی و فلسفه نظری تاریخ را نخستین بار دبلیو اچ والش وارد فلسفه تاریخ کرد. (Walsh, 1967, p.149-50) درباره اینکه مرزهای این دو حوزه تا چه میزان از همدیگر متمایز هست، اختلاف نظر وجود دارد؛ کسانی همانند «مینک و جی ال گورمن» بین دو معنای فلسفه انتقادی و نظری تاریخ تمایز قائل نیستند (Gorman, 1982, p.107). (Mink, 1987, p.153) از نظر «پیتر مانز» بین دو مقوله فلسفه نظری و نقدی تاریخ تفاوت در درجه وجود دارد نه در نوع (صادقی علی ابادی، ۱۳۸۵) به نظر مرادخانی در برخی مباحث هیچ تناظری بین این دو شعبه از فلسفه تاریخ در میان نیست، اما گاه مباحث به طور همزمان در هر دو حوزه طرح می‌شود. (مرادخانی، ۱۳۸۹: ۱۳۶) میرمحمدی نیز با اشاره به تفاوت فلسفه‌ی نظری و جوهری تاریخ و فلسفه‌ی علم یا تحلیلی تاریخ معتقد است که از سه منظر موضوعی، روشی و غایی می‌توان این تفاوت را مورد تجزیه و تحلیل قرار داد. (میرمحمدی، ۱۳۸۴: ۳۷). به اعتبار همین دو نگاه فلسفی به تاریخ، می‌توان از فیلسوف نظری و تحلیلی تاریخ سخن گفت. هدف فیلسوف نظری تاریخ تامل در رویدادهای گذشته، کشف الگو یا معنای حاکم بر تاریخ است، رسالتی که خارج از حوصله و تخصص مورخ است (Dray, 1993, p.1) برای فیلسوفان تاریخ بسنده کردن به رویداد و روزشمار وقایع توجه ما را از فهم و درک جریان کلی تاریخ و سمت و سوی آن باز می‌دارد و میدان دید کم دامنه و جزئی فراهم می‌کند. فیلسوفانی چون افلاطون، ارسطو، هگل، کانت و مارکس، اشپنگلر و توین بی جملگی از فیلسوفان نظری تاریخ هستند که به دنبال کشف قوانین حاکم بر جریان کلی تاریخ هستند. (رضوی، ۱۳۹۱: ۲۳)

فوکویاما نیز بر احیای فلسفه نظری تاریخ تاکید دارد و منتقد بی توجهی به فلسفه نظری تاریخ به علت اتفاقات صورت گرفته در قرن بیستم است که به بدبینی در تاریخ منجر شده است. به نظر او با وجود بدبینی به فلسفه نظری تاریخ می‌توان نظم معناداری را در تاریخ مشاهده کرد، نه اینکه توالی کور حوادث باشد. به نظر او در تاریخ ایده انسان در حوزه ماهیت سیاست و نظم اجتماعی تحقق می‌یابد. (Fukuyama, 1992: 3)

از منظر فلسفه نظری، تاریخ هویت حقیقی و مستقل دارد که برای انسان قابل کشف و توصیف است. از نظر بسیاری از فیلسوفان تاریخ همچون هگل و کارل مارکس و دوست او انگلس انسانها در برابر تاریخ فاقد اراده هستند. (سروش، ۱۳۵۸: ۷-۸) فلسفه تاریخ به قانونمندی تاریخ اعتقاد موکد دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۵۲-۱۵۳). فلسفه تاریخ همچنین نگرش کلی به تاریخ است، به عبارت دیگر فیلسوف تاریخ تمام تاریخ بشری را یکجا و یک دست مطالعه می‌کند (سبحانی، ۱۳۷۶: ۶).

در فلسفه تاریخ سوالات مختلفی قابل طرح و بررسی است: آیا تاریخ آغاز و انجामी دارد؟ در این میان سه سوال حائز اهمیت اساسی است؛ غایت تاریخ، محرک تاریخ و منازل تاریخ.

۱.۲ غایت تاریخ چیست؟

هگل از جمله نخستین اندیشمندانی است که موضع غایت تاریخ را مورد توجه قرار داده است و تاریخ را واجد قصد و غایت می‌داند نه تصادف یا تقدیر کور. به باور او تاریخ مظهر و محصول روح یا مثال کلی است که در هر دوره‌ای در قوم حاکم تجلی پیدا می‌کند و تمدن مدرن مرحله نهایی تجلی روح مطلق جهانی است (اسینس، ۱۳۷۰: ۱۱۶) از نظر او «انقلاب فرانسه، سرآغاز «پایان تاریخ» است، از این پس آنچه در جهان روی می‌دهد، چیزی جز گسترش آرمانهای انقلاب فرانسه نیست (هگل، ۱۳۵۸: ۴۱) کارل مارکس بر این باور بود که تاریخ بر اساس روند دیالکتیکی و موجییت اقتصادی به مرحله نهایی و پایانی خود یعنی ظهور مرحله کمونیسم خواهد انجامید. (مارکس و انگلس، بی تا)

۲.۲ محرک تاریخ چیست؟

چه عامل یا عواملی و به چه نحوی در فرایند حرکت تاریخ تاثیرگذار هستند؟ برخی مانند مونتسکیو و مکیندر، علل و تبیین‌های جریان تاریخ را در جغرافیا یافته‌اند. مارکسیست‌ها کلید تاریخ را در اقتصاد و گوینو آن را در نژاد یافته‌است، هگل، عامل محرکه تاریخ را تلاش انسان برای شناسایی حرمت و شخصیت خویش از سوی هموعان می‌داند (استنفورد، ۱۳۹۲، ۳۶۰-۳۶۲).

۲.۳. منزلگاه‌های تاریخ کدامند؟

درباره مراحل و منازل سیر تاریخ دو الگوی خطی و دوره‌ای وجود دارد؛ نگرش ادواری به تاریخ که در تمدنهای باستانی از جمله تمدن چین، مصر و هند رواج داشت، با توجه به صیوروت دائمی طبیعت، تاریخ را نیز همانند طبیعت دوری می‌دید. فیلسوفانی مانند «ابن خلدون»، «ویکو»، «اشپنگلر» و «توین بی» نیز به تفسیر دوری و چرخه‌ای تاریخ قائل هستند. اما بر اساس فلسفه خطی تاریخ آغاز و انجامی دارد و مسیری تکاملی را از مبدایی معلوم به سمت مقصدی معهود طی می‌کند. اسپنسر، مارکس و آگوست کنت از زمره این دسته از فیلسوفان هستند. برای مثال از نظر مارکس تاریخ بعد از برده‌داری، فئودالیتیه و بورژوازی و سوسیالیسم به مرحله آخر یعنی کمونیسم می‌رسد که آخرین و مترقی‌ترین مرحله تاریخ است و با حذف تمایزهای طبقاتی در واقع تاریخ به پایان خود خواهد رسید. (مجتهدی، ۱۳۸۸: ۲۰-۲۴)

۳. فلسفه ترقی تاریخ و پایان تاریخ فوکویاما

فوکویاما را می‌توان در ادامه فیلسوفان عصر روشنگری دید. متفکران عصر روشنگری تفسیر دینی تاریخ که در قرون وسطی غالب بود را رد و به جای تنزل دنیوی ایده پیشرفت یا ترقی Progress را مطرح کردند. پولارد فرض اصلی مفهوم ترقی را به شرح زیر بیان می‌کند: «اعتقاد به ترقی متضمن این فرض است که در تاریخ بشر یک الگوی دگرگونی وجود دارد که این الگو برای ما شناخته شده است و اینکه این الگو متشکل از تغییراتی است که به طور اجتناب‌ناپذیر و تنها در یک جهت کلی صورت می‌پذیرد و این جهت به طرف مطلوب‌تر شدن اوضاع و احوال نسبت به وضعیت قبلی است». (پولارد، ۱۳۵۴: ۹-۱۰)

در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم فلسفه ترقی تاریخ نخستین جرقه‌های تردید و بدبینی را تجربه کرد. جنگ‌های جهانی اول و دوم جهان رو به پیشرفت را با پرسش‌های جدی روبه رو ساخت و رویکرد تکاملی فیلسوفان خطی را به نوعی بن بست کشانید. بنابراین برخی به تفسیر دوری از تاریخ روی آوردند. به نظر ای‌اچ کار از نیمه قرن نوزدهم تا ۱۹۱۴ از تغییر تاریخی، تصویری جز تغییر به وضع بهتر نمی‌توانست داشته باشد و در سالهای دهه ۱۹۲۰ به دورانی پا گذاشتیم که تغییر با بیم از آینده در هم آمیخت و تغییر به‌مثابه

وضع بدتر پنداشته شد (کار، ۱۳۴۹: ۶۸). نخستین تئوری بدبینانه به ترقی از اسوالدو اشپنگلز^۴ است. وی در کتاب انحطاط غرب^۵ (۱۹۳۶-۱۸۸۰) معتقد است فرهنگ غرب در شرایط فعلی زمستان خود را طی می کند و در آینده برای غرب از حرکت صعودی و دائم و پیشرو خبری نخواهد بود. بعد از اشپنگلز «آرنولد توین بی»^۶ همراستا با معتقد بود تمدنها دوره ای از رشد و تعالی را طی می کنند و اگر نتوانند از عهده چالش ها بر بیایند، دچار فروپاشی و شکست می شوند. به نظر وی غرب نباید پا از گلیم خود فراتر نهد چرا که مردم سایر نقاط جهان هم به دنبال حقوق برابر هستند. (توین بی، ۱۳۵۳: ۱۶)

در دهه پایانی قرن بیستم شاهد دو نگرش متضاد در فلسفه تاریخ هستیم. از یک طرف نگرش های خطی و تکاملی دوباره اوج گرفت. (پولارد، ۱۳۵۴: ۲۹۹) و از سویی دیگر برخی متفکران با بی بنیاد دانستن هر گونه نگاه غایت انگار و کلی در خصوص پایان تاریخ، از این بابت که تعیین پایان تاریخ، آزادی انسان را محدود می کند، چندان روی خوشی به چنین اید هایی نشان ندادند. پوپر و آیزایا برلین روایت های کلان و پیش بینی بلند مدت جامعه بشری و آینده تاریخ را رد و آنها را ماهیتا غیر قابل پیش بینی می دانستند. (پوپر، ۱۳۵۸) (Berlin, 1969)

در چنین فضایی که متفکران و روشنفکران سرمایه داری در رقابت با کمونیسم و اندیشمندان پست مدرن از طرف دیگر روایت های کلان از تاریخ را مورد حمله قرار می دادند، فوکویاما از پروژه پایان تاریخ خود پرده برداری کرد. فوکویاما در برابر انتقادات جریانات مخالف روایت کلان او از تاریخ معتقد بود آنها به خاطر حوادث وحشتناک نیمه اول قرن بیستم دچار بدبینی عمیقی شده اند و الان زمان خبرهای خوب و برجسته ترین تحول را در پایان قرن بیستم شاهد هستیم؛ یعنی آشکار شدن ضعف ذاتی و بزرگ دیکتاتوری ها چه از نوع راست و چه از نوع چپ آن در سرتاسر جهان. در این میان لیبرال دموکراسی تنها نظام سیاسی مطلوب و نهایی است که فرهنگ های متفاوت در بهترین بودن آن به اشتراک نظر رسیده اند.

پایان تاریخ در واقع برآمده از فلسفه ترقی تاریخ است و همانطور که پولارد اشاره کرده است، فلسفه ترقی را می توان همچون هرمی دانست که معتقد به بهبود در ابعاد مختلف حیات انسانی هستند. پایان تاریخ در سطح بالاتر هرم ترقی مدعی دستیابی به مطلوبترین نظام سیاسی و اتمام منازعات ایدئولوژیک بشری است. (پولارد، ۱۳۵۴: ۱۲-۱۱)

بخش بعدی به تفصیل مدعای فوکویاما درباره پایان تاریخ را از منظر سوال‌های اصلی فلسفه تاریخ مورد بحث و بررسی قرار خواهد داد.

۱.۳. غایت تاریخ؛ لیبرال دموکراسی

با یک تلقی مبتنی بر «داروین‌سیم اجتماعی»^۷ فوکویاما معتقد است در پایان تحول ایدئولوژیک بشر، تنها اصلح‌ها پیروز می‌شوند و لیبرال دموکراسی به عنوان نظام برتر توانسته بر رقبای خود برتری یابد. بنابراین غایت آمال تاریخ دستیابی به «لیبرال دموکراسی» به عنوان بهترین نظم سیاسی مطلوب و اتمام همه منازعات ایدئولوژیک بشر است. (فوکویاما، ۱۳۹۵) از منظر نخستین پرسش فلسفه نظری تاریخ - غایت تاریخ - سوالات متعددی را می‌توان طرح کرد؛ آیا همانطور که فوکویاما مدعی است، جهان واقعا به سمت لیبرال دموکراسی می‌رود؟ آیا نظام بازار آزاد و لیبرال دموکراسی آخرین مرحله از تاریخ بشری هستند و یا احتمال این وجود دارد که سازمان‌های اجتماعی جدیدی در آینده ظهور کنند و جایگزین لیبرال دموکراسی شوند؟

به نظر می‌رسد حرکت به سمت لیبرال دموکراسی تنها مسیر ممکن و پیش رو نیست و می‌توان مسیرهای چندگانه‌ای را مورد توجه قرار داد؛ نخستین مسیر را می‌توان خیزش‌های مذهبی و تمدنی دانست که مورد توجه هانتینگتون نیز است. وی با طرح «برخورد تمدن‌ها»^۸ معتقد است «تمدن‌ها سیاست غالب جهانی را دهه‌های آتی شکل خواهند داد و وابستگی انسان‌ها به ریشه‌های تمدنی مانع از گسست آنها شده و تمدن‌هایی چون غرب مسیحی، اسلامی، کنفوسیوسی و هندویی نقش مهمی در شکل‌دهی مناسبات جهانی ایفا خواهند کرد (هانتینگتون، ۱۳۸۲).

خیزش‌های ناسیونالیستی به ویژه در اروپا بازگشت مجدد ناسیونالیسم قومی را نشان می‌دهد که بعد از پایان جنگ جهانی دوم در حال پشت سر گذاشتن سومین و بزرگترین موج است که در اغلب دموکراسی‌های غربی دیده می‌شوند (Melzer 21) از فهرست بلندبالای احزاب راست افراطی در موج سوم می‌توان به جبهه ملی در فرانسه به رهبری ژان ماری لوپن؛ جنبش اجتماعی ایتالیای سوسیال (ام اس ای) به رهبری جیانو فرانکو فینی، گروه‌های ملی‌گرا و افراطی نظیر حزب جمهوری‌خواه در آلمان و جبهه ملی بریتانیا اشاره کرد. (هی‌وود، ۱۳۷۹: ۴۰۴) چنین رهیافتی به ظهور امواج جدید ناسیونالیسم یا جریان‌های موسوم به راست افراطی که برخلاف لیبرال دموکراسی، از

نظم‌های اقتدارگرایانه حمایت می‌کنند، را در آثار کسان‌ی همچون میرشایمر در مقاله جنجالی خود با نام «بازگشت به آینده» (Mearsheimer, 1990) «رابرت کاگان» (کاگان، ۱۳۹۰: ۱۵-۱۶) و اشارات ژاک دریدا در بازگشت رژیم‌های توتالیتری چون فاشیسم و نازیسم مشاهده کرد که نبود آنها در شرایط فعلی به معنای رخت برستن همیشگی آنها نیست. (پیکاردو و فوکویاما، ۱۳۸۰)

مسیر سوم را می‌توان بقای نظام‌های سیاسی اقتدارگرای کارآمدی دانست که برخی از آنها تجربه موفقی از توسعه را در آسیای جنوب شرقی به نمایش گذاشته‌اند. این قبیل کشورها از جمله کره جنوبی، تایوان و سنگاپور هم از رشد و موفقیت اقتصادی خوبی برخوردار شده‌اند و هم از عناصر و مولفه‌های همچون حاکمیت قانون برخوردارند که تا حدود زیادی آزادی‌های فردی را حفظ و پاسداری کرده‌اند، بدون اینکه به همه مولفه‌های لیبرال دموکراسی وفادار باشند. پایان تاریخ فوکویاما عوامل فرهنگی و بسترهای شکل‌گیری نظام‌های سیاسی بدیل را مورد کم توجهی قرار داده است. «گری» در مقابل سرمایه‌داری دموکراتیک که آن را یک اتوپیا می‌نامد، قائل به تنوع رژیم‌هاست که عمیقاً از یکدیگر متفاوت خواهند بود. به باور او نظام بین‌الملل، از این جهت که فرهنگ‌های متفاوتی را پرورش می‌دهد، رژیم‌های متفاوتی را در برخواهد گرفت. (گری، ۱۳۸۱: ۳۹۲-۳۹۳)

سوال دوم از منظر غایت تاریخ این است که آیا دموکراسی واقعا نظام مطلوب و بدون مشکلی است؟ به نظر می‌رسد دموکراسی‌های اصیل در جهان نسبتاً انگشت شمارند. گزاره‌ها و مولفه‌های لیبرال دموکراسی از جمله به رسمیت شناختن آزادی‌های فردی و برخورداری از حقوق اجتماعی در مقام عمل شکل دیگری به خود می‌گیرند. آلن تورن در انتقاد از دموکراسی در فرانسه در مورد حجاب به این مساله اشاره کرده است؛

دموکراسی ادعا می‌کند تنوع خواسته‌ها را می‌پذیرد؛ به این تنوع، احترام می‌گذارد؛ آنها را به رسمیت می‌شناسد و به هر کسی حق می‌دهد که شیوه زندگی شخصی خود را انتخاب کند، درحالی که دموکراسی فرانسوی دختران مسلمان را از مدرسه اخراج می‌کند (به نقل از شیرودی، ۱۳۸۳)

تفاوت میان نظر و عمل در لیبرالیسم را در مثال دیگری از آر بلاستر می‌توان دید که مولفه‌های تساهل و مدارا در لیبرالیسم را در مورد مک‌کارتیسم در امریکا مورد چالش قرار داده است. (آر بلاستر، ۱۳۶۷: ۴۸۱)

نسبت لیبرال دموکراسی با کاهش انسجام اجتماعی با افراط در فردگرایی به ویژه در نسخه و مدل آمریکایی آن موجبات کاهش حس همبستگی و اخلاق جمعی شده است که خود فوکویاما در مصاحبه‌های سالها پس از پایان تاریخ تایید کرده است و محتوای یکی از کتابهای اخیر خود با عنوان شکنندگی یا آشفتگی بزرگ را به این مساله اختصاص داده است (Fukuyama, 2000) و چاره این مساله را در بازگشت به مفهوم سرمایه اجتماعی یعنی توانایی افراد برای کارکردن با همدیگر برای تحقق اهداف جمعی می‌داند (فوکویاما، ۱۳۸۱)

احتمال خزیدن دموکراسی به سه نوع نظم سیاسی پوپولیستی، نخبه‌گرا و آمیختگی و سوق یافتن دموکراسی به سمت گرایش‌های الیگارشیک و تبدیل حکومت از مردم برای مردم به حکومت اقلیتی متنفذ بر مردم را می‌توان چالش دیگری پیش روی لیبرال دموکراسی دانست. «ایمانوئل تد» برخلاف فوکویاما از حرکت تاریخ در دو مسیر کاملاً متعارض یاد می‌کند. کشورهای در حال توسعه به سوی دموکراسی و دنیای توسعه‌یافته به سوی الیگارشی (تد، ۱۳۸۳: ۲۴۱)

نقش گروه‌های ذی نفوذ و نخبه اسبب دیگری است که در دموکراسی‌های لیبرال دیده می‌شود؛ ژان ماری گنو با تعبیر «پایان دموکراسی»، معتقد است دموکراسی در معنای نقش مردم و شهروندان در مشارکت، سیاست و تصمیم‌گیری در حال از بین رفتن است و در جوامع امروزین تصمیمات اصلی و راهبردی را گروه‌های ذی نفوذ و در پشت صحنه اتخاذ می‌کنند (گنو، ۱۳۸۱) «کاستوریادیس» از این وضعیت با عنوان «الیگارشی لیبرال» یاد می‌کند که بیهوده در آن به جستجوی شهروند لیبرال هستیم که به گفته ارسطو قادر به حکومت کردن و حکومت شدن باشد (به نقل از جهاننگلو، ۱۳۷۶: ۱۵۶-۱۵۷). چامسکی از انفعال مردم در دموکراسی‌ها یاد می‌کند که در چنین فضایی مردم ناچارند تماشاگر باشند نه شرکت‌کنندگان در عمل. آنان به مثابه بیگانگانی ناآگاه و فضول هستند که جایی در صحنه عمومی زندگی ندارند، جز آنکه هر از گاهی از میان مردان مسئول عده‌ای را انتخاب نمایند. (به نقل از جهاننگلو، ۱۳۷۶: ۶۹)

۲.۳ محرک تاریخ؛ لیبرالیسم اقتصادی و سائق‌شناسایی

فوکویاما از لیبرالیسم اقتصادی و سائق‌شناسایی به عنوان محرک تاریخ یاد می‌کند و لیبرالیسم اقتصادی را مقدم بر انگیزه تلاش برای شناسایی می‌داند، به بیانی دیگر در

صورت تحقق لیبرالیسم اقتصادی است که زمینه برای شناسایی و به رسمیت شناخته شدن صورت می‌گیرد.

۱.۲.۳ لیبرالیسم اقتصادی

فوکویاما معتقد است تمدن صنعتی جدید اقتضانات و ملزومات خاصی در حوزه نظام اقتصادی و اجتماعی دارد که ملتها برای بقای خویش ناچار از پذیرش آن هستند. در این میان اقتصاد آزاد به ویژه در عصر انفورماتیک و ظهور دنیای دینامیک و شدیداً پیچیده اقتصاد ما بعد صنعتی، توانایی خود را در مقابل رقیب دیرینه خویش یعنی اقتصاد متمرکز و غیر آزاد نشان داده است. کشورهایی که زمانی مشروعیت خود را در نفی اقتصاد آزاد می‌جستند، امروزه به اهمیت و درستی آن پی برده‌اند و این روایت جهانشمولی اقتصاد آزاد و انتخاب صحیح و عقلانی در متن این شق از نظام اقتصادی است. از نظر فوکویاما موفقیت این نوع نظام اقتصادی در ایجاد تحول و سعادت‌مندی کشورهای فقیر پس از جنگ جهانی دوم گواه دیگری بر پذیرش همگانی آن می‌باشد. (فوکویاما، ۱۳۹۵)

این ادعا نوعی انحصار و جزم‌گرایی را در الگوی اقتصادی نشان می‌دهد، الگویی که در کاربست آن در ارتباط با بسیاری از کشورهای دیگر تردیدهای جدی وجود دارد. بر اساس استدلال فوکویاما گویی تنها مدل توسعه اقتصادی موفق نظام بازار آزاد است و به وضوح بدیل‌های دیگر نادیده گرفته می‌شود. تجربه موفق کشورهای حوزه شرق آسیا نمونه خوبی در رد جهانشمولی نظام بازار آزاد است. از طرف دیگر نسخه پیچی اقتصاد آزاد همانند مدل توسعه کمونیزم دچار نوعی دترمینسم و جبرگرایی است، چرا که همه کشورها می‌بایست از یک نظام و الگوی اقتصادی مشابه پیروی کنند. تزییق نسخه‌های اقتصاد آزاد و سیاست‌های تعدیل در غالب کشورهای در حال توسعه نیز نتوانسته اثرات مثبت، بلندمدت و پایدار رشد و توسعه اقتصادی را در پی داشته و به رشد تورم و بیکاری منجر شده است. در فرایند شکل‌گیری اقتصاد بازار آزاد در عرصه خارجی عملاً دولتها دخالت چندانی در شکل‌دهی مناسبات اقتصادی جهانی ندارند و منطق عرضه و تقاضای جهانی شکل‌دهنده جایگاه اقتصادی کشورهاست. در چنین فضایی کشورهایی با اقتصاد ضعیف و تک محصولی و مبتنی بر تولید مواد خام عموماً به مصرف‌کننده کالاهای صنعتی تبدیل شده و در حاشیه اقتصاد جهانی باقی خواهند ماند. نسخه‌پیچی اقتصاد بازار آزاد اگر چه

ممکن است در اقتصاد داخلی منجر به گشایش‌ها و رشد و رونق اقتصادی شود، ولی در عرصه خارجی به سود اقتصادهای پیشرفته و صنعتی خواهد بود.

۲.۲.۳ سائق تلاش برای شناسایی

فوکویاما تفسیرهای اقتصادی صرف را برای حرکت جوامع به سمت لیبرال دموکراسی کافی نمی‌داند و در این مورد او با واسطه «کوژو» استاد خود به هگل رجوع می‌کند و از میل انسانها به شناسایی در کنار امیال جسمانی دیگری چون نیاز به پوشاک و خوراک یاد می‌کند (Kojeve, 1969) در واقع میل به شناسایی و شناخته شدن انسان به عنوان یک موجود با ارزش و با کرامت یکی از فرق‌های بنیادین انسان با حیوان است. (هگل، ۱۳۵۲) (سینگر، ۱۳۷۹).

ریشه بحث تلاش برای شناسایی به تقسیم بندی افلاطون از نفس یا طبیعت انسانی برمی‌گردد. در دفتر چهارم جمهوری، افلاطون نفس یا طبیعت آدمی را به سه بخش تقسیم می‌کند؛ بخش نخست عقل یا ذهن یا هوش (Nous)، دوم شوق یا انفعالات غیرعقلانی (تشنگی، گرسنگی، خواهش جنسی) Epithemeia و سوم شور و شهامت و میل به کسب ارج و احترام (Thymos) که از مهمترین وجوه تمایز بشر با حیوانات است (افلاطون، ۱۳۹۲) فوکویاما به واسطه تفسیر استاد خود از فلسفه تاریخ هگل، تاریخ را محصول ذهن و تیموس، یا عقل و روح بزرگ منشی می‌داند. روح بزرگ منشی بیش از همه چیز در پی آن است که قدرش شناخته شود و طالب پاس و احترام و شرف و افتخار از سوی دیگران است. (پیکاردو و فوکویاما، ۱۳۸۰: ۱۱)

مطابق خوانش فوکویاما پیکار برای شناسایی به زعم هگل از زمانی شروع شد که رابطه خدایگانی و بندگی بین دو پیکارجو شکل می‌گیرد. به این معنی، زمانی که یکی از دو پیکارجو به علت هراس از مرگ تسلیم دیگری می‌شود، رابطه خدایگانی و بندگی شکل می‌گیرد و این یکی از مهمترین مسائلی است که پیکارهای خونین را در آغاز تاریخ رقم زده است. در اثر پیکار برای شناسایی، جامعه انسانی به دو گروه خدایگان و بندگان تقسیم شدند: خدایگان کسانی هستند که حاضر به خطر کردن بر سر زندگی خویشان و بندگان کسانی هستند که به دلیل ترس از مرگ، تسلیم خدایگان شده‌اند. اما این رابطه نابرابر که در تاریخ بشر در جوامع مختلف، اشکال و نسبت‌های خاص خود را طی کرده، نتوانسته آرزوی شناسایی خدایگان و بندگان را برآورده سازد، چرا که بنده به هیچ وجه

به‌عنوان انسان مورد شناسایی قرار نگرفت و شناسایی خدایگان توسط بندگان نیز ناقص بود، زیرا وی نه مورد شناسایی سایر خدایگان، بلکه مورد شناسایی بندگانی قرار گرفت که انسانیت خودشان هنوز کامل نشده و مورد شناسایی قرار نگرفته بودند. به‌زعم هگل، انقلاب فرانسه به عنوان پایان تاریخ، نقطه پایانی بر این رابطه نابرابر و آغاز شناسایی همگانی و متقابل است که مورد شناسایی دولت نیز قرار گرفته است و بعد از انقلاب فرانسه دیگر محرکی وجود ندارد که جریان تاریخ را به پیش ببرد و در واقع تاریخ به فرجام خود رسیده است. فوکویاما مدعی است فقط در دموکراسی لیبرال شناسایی ممکن است جهانی و همگانی شود. هر کودکی که در سرزمین ایالات متحده آمریکا یا فرانسه یا هر دولت لیبرال دیگری به دنیا بیاید، به دلیل تولد در آنجا از موهبت برخی حقوق شهروندی برخوردار است. اعم از اینکه کودک غنی باشد یا فقیر، سیاه باشد یا سفید، هیچ‌کس نمی‌تواند به جان او آسیب برساند، بی‌آنکه نظام عدالت کیفری او را تحت تعقیب قرار دهد (فوکویاما، ۱۳۹۵)

انگیزه میل به شناسایی که به زعم فوکویاما در لیبرال دموکراسی همگانی می‌شود، موردانتقاد گروه‌های چپ و راست در غرب قرار گرفته است؛ مارکسیست‌ها معتقدند سائق‌شناسایی همگانی در دموکراسی لیبرال هرگز نمی‌تواند به شکل کامل محقق شود، چراکه نابرابری‌ها و شکاف‌های طبقاتی موجود در این نظام همچنان وجود خواهد داشت و همواره دو طبقه سرمایه‌دار و تهیدست و پرولتاریا وجود خواهند داشت و شناسایی این دو یکسان و در شکل برابری نخواهد بود. سرمایه‌داری موجد نابرابری‌های اقتصادی است و به همین دلیل همیشه اقشار تهیدست و کم‌درآمد وجود خواهند داشت که مورد تحقیر قرار خواهند گرفت و از منزلت شناسایی یکسانی با طبقات بالا برخوردار نخواهند شد.

در موضعی دیگر گروه‌های راست که اساساً برابری انسانها را ذاتی و طبیعی نمی‌دانند، تلاش برای شناسایی همگانی و برابر شدن انسانها در لیبرال دموکراسی را مورد انتقاد قرار می‌دهند. برجسته‌ترین نماینده این نگرش فریدریش نیچه است. به باور نیچه، شناسایی همگانی نشانه پیروزی بی‌قید و شرط بنده در جدال تاریخی خود با خدایگان است، نه سنتز و دیالکتیک بین خدایگان و بندگان (نیچه، ۱۳۷۷: ۶۵) از دیدگاه نیچه انسان جامعه دموکراتیک کاملاً فاقد ارج شناسی حقیقی (مگالوتیمیا) و صرفاً متشکل از میل و عقل است و بنابراین آخرین انسان، فاقد وجه مشخصه انسان است، او دیگر آرمانهای بزرگ ندارد و به ارضای نیازها و امیال کوچکش مشغول است. (غنی‌نژاد، ۱۳۷۱: ۲۵-۲۶)

فوکویاما همچون استاد خود «کوژو» که مدعی بود امریکای بعد از جنگ یک جامعه بی‌طبقه است و به مرحله نهایی کمونیسم مارکسیستی رسیده است، معتقد به ظهور جامعه بی‌طبقه در جهان پسا تاریخی است و نابرابری‌ها را عموماً ناشی از عوامل بیرونی و میراث شرایط ما قبل مدرن می‌داند. او مدعی است ساختار اجتماعی و قانونی موجود اساساً مساوات طلب و نسبتاً در پی توزیع مجدد درآمدها است. (فوکویاما، ۱۳۹۵) چنین ادعایی ما را با یک لیبرالیسم غیرتاریخی و غیرواقعی مواجه می‌سازد، و اشکالات و بحران‌های آن به عوامل بیرونی نسبت داده می‌شود که جز ذاتی لیبرالیسم نیست، بنابراین بین ایده و نظریه لیبرالیسم با تاریخ و واقعیت لیبرالیسم شکاف خیلی زیادی دیده می‌شود.

نابرابری‌های نظام لیبرال دموکراسی بیانگر این است که اگر کمونیسم در مورد حل این مشکلات برنامه و پاسخ درستی ارائه نکرده به این معنا نیست که لیبرال دموکراسی در این مورد موفق بوده است. بنابراین به تعبیر دوبنوا ما هرگز فراموش نخواهیم کرد که پیدایش سوسیالیسم‌های گوناگون در سده بیستم واکنشی در برابر بی‌رحمی و بیداد نظام سرمایه‌داری لیبرال بوده است. از خودبیگانگی، فرمانروایی کالا، حاکمیت ارزشهای سوداگرانه و برتری پول، از دستاوردهای نظام سرمایه‌داری لیبرال است. او پیش‌بینی می‌کند همانطور که کمونیسم، ایدئولوژی اقتصادی در اثر شکست اقتصادی از بین رفته است، لیبرالیسم، ایدئولوژی سوداگرانه و اتمیسم اجتماعی، در اثر فردگرایی و پول‌پرستی تباه خواهد شد (دوبنوا، ۱۳۸۰: ۱۹).

فوکویاما میل به شناسایی را به رابطه جوامع با یکدیگر نیز تسری می‌دهد و معتقد است رابطه خدایگانی و بندگی در سطح داخلی، نسخه بدل خود را در سطح دولتها نیز می‌یابد. میل به شناسایی از لحاظ منطقی به امپریالیسم و امپراتوری جهانی منجر می‌شود، به استثنای لیبرال دموکراسی که به جای میل به شناخته شدن به عنوان موجودی برتر از دیگران، میل به شناخته شدن به عنوان موجودی برابر با دیگران را قرار می‌دهد. پس جهانی متشکل از دموکراسی‌های لیبرال انگیزه به مراتب کمتری برای جنگ خواهد داشت؛ چرا که تمام ملت‌ها متقابلاً مشروعیت یکدیگر را مورد شناسایی قرار می‌دهند. (فوکویاما، ۱۳۹۵)

در این استدلال رابطه میان لیبرال دموکراسی و امپریالیسم عموماً مورد فراموشی و بی‌توجهی قرار گرفته است. نظریه پردازان لیبرال عموماً به رابطه دولت و جامعه مدنی توجه دارند، اما درباره محیط بین‌المللی به وضعیت آنارشیستیک آن اکتفا می‌شود که تفاوت‌های جدی با محیط داخلی دارد و منافع ملی و ارزش‌های حیاتی توجیه‌کننده کنش

دولت‌ها در خارج دانسته می‌شود. پایتزر می‌گوید؛ «آمیزه دموکراسی در خانه و امپریالیسم در خارج صورت‌بندی بسیار کهنی است... همواره امپریالیسم روی دیگر لیبرالیسم بوده‌است، چهره هابسی لیبرالیسم رو به خارج داشته و چهره لاکسی آن رو به داخل» (پایتزر، ۱۳۷۳: ۷۹-۸۰)

ترسیم رابطه علی میان لیبرالیسم اقتصادی و میل به شناسایی از جهاتی دیگری نیز مورد اشکال است. به باور فوکویاما اصول اقتصادی لیبرالیسم «بازار آزاد» گسترش یافته و نتایج بی‌سابقه‌ای در زمینه رونق مادی جوامع، چه در کشورهای صنعتی توسعه‌یافته و چه در کشورهایی که در پایان جنگ دوّم جهانی جزئی از دنیای سوّم فقیر بودند، به‌بار آورده است. یک انقلاب لیبرال در اندیشه اقتصادی، همیشه همراه با تحول به سوی آزادی سیاسی در سراسر دنیا بوده است. این نوع قاعده‌سازی برای جوامع از چند جهت دارای اشکال است؛

نخست اینکه استثناهایی زیادی را می‌توان مورد اشاره قرار داد. به تعبیر جان گری در مقاله خود که دو سال پیش از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی نوشته است، جوامع مدنی شکل‌ها و گونه‌های بسیاری دارند و تحت مجموعه متنوعی از نظام‌های سیاسی رشد می‌کنند. جوامع مدنی اقتدارگرای شرق آسیا، کره جنوبی، تایوان و سنگاپور هم موفقیت اقتصادی چشمگیری داشته‌اند و هم تحت حاکمیت قانون از بیشتر آزادی‌های فردی حفاظت کرده‌اند، بی‌آنکه همه مولفه‌های لیبرال دموکراسی را بر گرفته باشند (گری، ۱۳۹۱).

دوم اینکه جمع و امتزاج بین اقتصاد بازار آزاد با تأکیدش بر منافع فرد و خصوصی‌سازی با دموکراسی به عنوان خیر جمعی و نظامی با مشارکت همگانی امر چندان امر آسانی به‌نظر نمی‌رسد. به تعبیر دوبنوا تأکید بر اینکه دموکراسی و اقتصاد بازار لزوماً به موازات هم پیش می‌روند، نادرست است (دوبنوا، ۱۳۷۱: ۳۱ و ۳۲). تزریق لیبرال دموکراسی به صورت توانمان همیشه بخشی از معضل غرب در جهانشمول‌سازی ارزش‌های خود بوده است. واقعیت این است که در مقایسه با لیبرالیسم، عناصر و مولفه‌های دموکراسی فراتر از محدوده غرب از جذابیت بیشتری برخوردار بوده و پذیرفته‌تر است.

پایان تاریخ از جهاتی به تعطیلی عقل و خرد بشری می‌انجامد. ظرفیت انسان و عقل او قابل محدود کردن به زمان و مکان خاصی نیست. در ارای فوکویاما با چنین داوری نسبت به عقل انسانی مواجه هستیم (افتخاری، ۱۳۸۱: ۱۰-۱۳) تا هنگامی که عقل را مقوله‌ای

جاودانی و همیشگی لحاظ می‌کنیم، نمی‌توانیم آن را در ساحت زمانی محصور و مقید سازیم، اما هنگامی که خود عقل زمانمند می‌شود همه چیز و از جمله تاریخ موقتی، کرانمند و پایان‌پذیر می‌گردد. ... هیچکس در موقعیتی نیست که بتواند سلبا یا ایجابا و با توسل به عقل محض تاریخمند (موقتی) در باب پایان تاریخ در مقام اظهار نظر باشد. زیرا همه تاریخ یعنی موضوع، سیر و غیات آن در اختیار هیچ عقل تاریخمندی نیست (فیاض انوش، ۱۳۹۳: ۲۵۴).

قائل بودن به پایان تاریخ، بی‌اعتنایی و کم‌اهمیت دانستن تجربه تاریخی بشر را در پی دارد، تجربه‌ای که به منزله یکی از مهم‌ترین پایه‌های دانش بشری و منبعی برای تحولات بعدی و امکان دست‌یابی به نظم‌های سیاسی و اقتصادی بهتر است. و این در واقع به نوبه خود به حذف آگاهی از نظم‌های بدیلی که برای نظم خطی امور می‌توان تصور کرد، یاری می‌رساند (فرای و اهیگن، ۱۳۹۰: ۶۸) انسان از این ظرفیت و توانایی برخوردار است که برخلاف حیوانات، تجارب و اندوخته‌های علمی خود را حفظ و نگهداری کند و آنها را به نسل‌های بعدی منتقل کند و همین مبنایی برای نسل‌های جدید می‌شود تا از این تجارب بهره‌گرفته و خود آن را از مرحله قبلی، متکامل‌تر کنند (مطهری، ۱۳۶۹: ۴۴-۴۶) پایان تاریخ مهر پایانی بر خاتمه تجارب بشری می‌زند و فرصت اندیشیدن و تجربه‌کردن نسل‌های آتی در مورد نظم‌های دیگر و بدیل را با این تصور که بهترین شکل نهایی نظام سیاسی و اقتصادی را یافته، سلب می‌کند.

فرجام تاریخ همچنین با تصویر سستی پیشرفت و فلسفه ترقی تعارض دارد. زیرا تلویحا حاکی از پایان پیشرفت در قلمروی اجتماعی و سیاسی است. از این رو فرجام تاریخ تصویری عمیقا محافظه‌کارانه است؛ تصویری که سعی در تحکیم نظم سیاسی - اقتصادی و اجتماعی دارد که در حال حاضر در جهان غرب حاکم است (فرای و اهیگن، ۱۳۹۰: ۶۸) چنین نگرشی به عقل و شعور بشری و تجربه تاریخی او به تعبیر دوبنوا به پایان استدلال دیالکتیکی فوکویاما نیز منجر می‌شود، چرا که برابرنهادی در مقابل تز و نهاد لیبرال دموکراسی وجود ندارد و بنابراین ما برای همیشه و ابد محکوم لیبرالیسم هستیم. (دوبنوا، ۱۳۷۰: ۱۵) نشانه‌هایی چنین نگرشی در غرب را می‌توان نوعی توافق عمومی ناگفته و مبهم و نوعی خودپسندی درباره فضیلت‌های لیبرال دموکراسی دانست. آربلاستر معتقد است در این صورت لیبرالیسم بیش از اینکه حقیقتی زنده باشد، به جزییاتی مرده تبدیل خواهد شد که برای هر باور و حقیقتی خطرناک است (آربلاستر، ۱۳۶۷: ۱۲)

۳.۳ منزلگاه تاریخ؛ از جهان در تاریخ تا جهان پساتاریخ

فوکویاما به جای سیستم دو قطبی، جهان را به سه بخش تقسیم می‌کند؛ «جهان پسا تاریخ» یعنی جهانی که در جدال ایدئولوژیک بر رقیب کمونیست پیروز شده و پایان تاریخ را رقم زده، دوم «جهان در حال گذار» یعنی جوامعی که در حال طی کردن فرایند تجربه جهان پسا تاریخ هستند و «جهان در چنگ تاریخ» یعنی کشورهای جهان سومی که هنوز در تاریخ فرو رفته و نقشی در تحولات جهان ایفا نمی‌کنند. میان این سه جهان یک رابطه خطی وجود دارد و قرار است جهان در حال گذار و جهان در چنگ تاریخ پا جای پای جهان پساتاریخ بگذارند. مسیر خطی فوق بدین شکل است که اگر جوامع خواهان بقای خود هستند؛ می‌بایست از نظر اقتصادی و سپس سیاسی لیبرالیزه شوند. وقتی سطح معینی از درآمد سرانه حاصل شد و طبقه متوسط رشد پیدا کرد، حکومت ناچار از اعطای قدرت سیاسی و آزادی به این بخش از جامعه است و طبیعی است آنها لیبرال دموکراسی را به عنوان تنها مدل موفق برخواهند گزید. (فوکویاما، ۱۳۹۵) رهیافت خطی فوکویاما همانند مکتب نوسازی بر ارائه تصویری از سیر جوامع از یک وضعیت سنتی و عقب مانده به یک وضعیت مدرن و توسعه یافته استوار است. برای مثال ادوارد شیلز با تاکید بر تمایز جوامع سنتی و مدرن به یگانه بودن راه نوسازی سیاسی تاکید و راه مطلوب برای جوامع جهان سوم را دموکراسی لیبرال می‌داند (Shills, 1962).

فوکویاما بر مبنای منطق خطی خویش برای حاکمیت لیبرال دموکراسی صرف ادعانداشتن را کافی می‌داند. به نظر او در پایان تاریخ لزومی ندارد کلیه جوامع به صورت جوامع لیبرال موفقی درآیند، بلکه کافی است از ادعای خود مبنی بر ارائه و عرضه اشکال و الگوهای متفاوت و برتر در زمینه ساماندهی انسانی چشم پوشند. فوکویاما در مقالات و مصاحبه‌های بعدی خود بر این نکته اشاره می‌کند که الگوها و مسیرهای دیگر دوام چندانی نخواهند آورد. او در پاسخ به این سوال که در برخی کشورها مانند شیلی در زمان پینوشه یک رژیم اقتدارگرا، معمولاً بیش از یک دموکراسی تکثرگرا برای توسعه اقتصادی مناسب است و آیا این امکان وجود دارد که روزی سرمایه‌داری و دموکراسی تکثرگرا رفیقان نیمه راه شوند؟ پاسخ می‌دهد بعید نیست که یک رژیم سرمایه‌داری غیردموکراتیک در اوایل شکل‌گیری، نتایج نسبتاً رضایتبخشی به دست آورد. اما اغلب مشاهده می‌شود، توسعه اقتصادی عاملی ضروری برای دموکراتیزه شدن است. تصدیق می‌کنم که ما به «پایان تاریخ» رسیده‌ایم، زیرا توسعه اقتصادی، دموکراتیزه شدن را در پی دارد. فوکویاما برای

توسعه چین نیز چنین نگاهی دارد و معتقد است چین در حال حاضر از این میزان رونق اقتصادی دور است، اما اطمینان دارم به محض این که چین به این میزان از درآمد سرانه دست یابد؛ به کشوری دموکراتیک تبدیل خواهد شد (گفتگو با فرانسیس فوکویاما، ۱۳۸۱: ۴۴-۴۵)

در نظریه پایان تاریخ فوکویاما تمایزی میان مدرن شدن و غربی شدن و یا تکرار تجربه جهان‌شمول غرب دیده نمی‌شود. «گری» همراه با الکساندر کوژو، استاد فوکویاما ژاپن را به درستی مهم‌ترین استثنا بر روند یکدست شدن جهانی می‌داند. به نظر او سال‌های سرنوشت‌ساز مدرنیزاسیون ژاپن، اواخر سده نوزده و اوایل سده بیست بود، مدرنیزاسیون در این کشور از درون تولید شد نه اینکه از بیرون بر آن تحمیل شود و ژاپنی‌ها به شکلی منحصر به فرد توانستند نهادهای جامعه مدرن را به تنه زنده مانده یک فرهنگ سنتی پیوند بزنند. ژاپن بدون پشتیبانی اندیشه‌ها و ارزش‌هایی چون فردگرایی، حقوق طبیعی یا اندیشه ترقی که شالوده نهادهای بازار در غرب هستند، به اینجا رسیده است. (گری، ۱۳۹۱).

مدرن شدن لزوماً به معنای غربی شدن نیست و جوامع غیرغربی می‌توانند بنا به اقتضای عصر جدید و بدون کنار گذاشتن فرهنگ‌های خود و بدون پذیرش کامل ارزش‌ها و نهادهای غربی مدرن شوند. هانتینگتون از این زاویه به نقد فوکویاما و اثبات استدلال خود در مورد برخورد تمدن‌ها می‌پردازد. به نظر او نوگرایی برابر با غرب‌گرایی نیست؛ ژاپن سنگاپور و عربستان سعودی جوامعی نوگرا و شکوفا هستند، اما به وضوح غیرغربی. از این استنباط غربی‌ها که مردمی که نوگرا شده‌اند، باید مانند آنها شوند، جزئی از خودبینی غربی‌هاست (هانتینگتون، ۱۳۷۴: ۱۰۴) توین بی آن را ناشی از یک خیال خام می‌داند. به نظر او غربی‌ها به تازگی گمان برده‌اند که تاریخ بشر همه به غرب امروزین می‌انجامد و این بازتابی است از سه قرن تسلط آنان بر بقیه جهان. به اعتقاد من این دید غرب‌مدار از تاریخ خیالی است خام، حقیقت را مشتبه و منحرف و در نتیجه نامفهوم می‌سازد (توین بی، ۱۳۷۰: ۵۸)

اندیشه فوکویاما در مسیر و منزلگاه‌های تاریخ پیوند تنگاتنگی با سیاست خارجی ایالات متحده آمریکا و همچنین منافع این کشور پیدا کرده است، گویا وظیفه حرکت جوامع در چنگ تاریخ و جوامع در حال گذار به سوی لیبرال دموکراسی، بر دوش ایالات متحده آمریکا گذاشته شده است. مجله «منافع ملی» که ابتدا مقاله فوکویاما در آن منتشر شد، در

اکتبر ۱۹۸۵ به عنوان یک نشریه محافظه کار جدید آغاز به کار کرد. در آن زمان فوکویاما دستیار مدیر برنامه ریزی سیاسی در وزارت خارجه بود و از سال ۱۹۸۱ به این مقام گمارده شده بود (پایترز، ۱۳۷۳: ۴۳) با انتشار اثر فوکویاما، این اثر به متن رسمی نو محافظه کاران تبدیل شد که سعی داشتند ارزش ها و نهادهای اساسی دموکراسی، حقوق بشر، لیبرالیسم و بازار آزاد را در سراسر جهان اشاعه دهند. اگر چه فوکویاما معتقد است، از آثار او برداشت های نادرستی صورت گرفته است، اما بعد از اعلام پایان تاریخ شاهد افزایش مداخلات آمریکا در سرتاسر جهان هستیم. بین سالهای ۲۰۰۱-۱۹۸۹ ایالات متحده بیش از هر زمان دیگری از سومالی و کوزوو گرفته تا پاناما و عراق مداخله کرده است (کاگان، ۱۳۹۰: ۷۵-۷۶) این در حالی است که هیچگونه تهدید جهانی به گونه ای که نیازمند مداخله ویژه آمریکا برای حفظ و صیانت از آزادی باشد، وجود نداشت.

همانطور که هگل دولت پروس را نماینده برجسته عملی شدن اراده خدای لایزال و روح مطلق می دانست، در پایان تاریخ فوکویاما نیز ایالات متحده آمریکا قرار است در این گذار ایدئولوژیکی نقش گسترش ارزش های لیبرال دموکراسی و رهبری جهان را ایفا نماید. به باور خیلی از محققان، پایان تاریخ توجیه کننده آرمان و رسالت ایالات متحده آمریکا در فضای بین المللی به شمار می رود، رهبران آمریکا بعد از دکترین مونروئه از رسالت امریکایی در جهان سخن به میان می آوردند. بنجامین فرانکلین^{۱۱} می گفت «هدف آمریکا هدف همه بشریت است» دین آچسون^{۱۱} در آغاز جنگ سرد گفت: ایالات متحده، لوکوموتیوی در جلوی بشریت است و جهانیان صرفاً «اطاق کارگران قطار»^{۱۲} هستند.

پس از طرح پایان تاریخ، گسترش دموکراسی در اقصی نقاط جهان به رسالت آمریکا تبدیل شد و به تعبیر «کولین مورورس» به ایدئولوژی امپراتوری جدید آمریکا بعد از پایان جنگ سرد تبدیل شد (Mooers , 2006) این در حالی است که به بیان چامسکی، آمریکا پس از فروپاشی شوروی با بیش از ان هیچ فرقی نکرده است؛ با همان خوی نظامی و سرکوبگر آزادی ای که خود فاقد ان است؛ به فریب دیگران می پردازد و امروزه همانی را در عراق نشان می دهد که بیست و پنج سال پیش در ویتنام (Chomsky, 2000).

شواهد مختلفی نشان می دهد ایالات متحده آمریکا نمی تواند نماینده خوبی برای انجام چنین رسالتی باشد. تناقض جدی در شعارهای جذاب گسترش دموکراسی، آزادی و لیبرالیسم و واقعیت اقدامات آمریکا دیده می شود. فوکویاما در پاسخ به این سوال که چرا ایالات متحده از رعایت نکردن برخی از اصول اعلام شده پروایی ندارد؟ ضمن پذیرش

این مساله چنین پاسخ می‌دهد که «هنگامی که مسئله مبادلات بازرگانی پیش می‌آید، هیچ کشوری در جهان نیست که با این مسئله با ریا و تزویر برخورد نکند. فراموش نکنیم همه کشورها باید از منافع سیاسی خود، که معمولاً اهمیت زیادی دارد، دفاع می‌کنند و در این مورد ایالات متحده تفاوتی با دیگر کشورها ندارد». از این مهم‌تر پاسخ فوکویاما در مورد حقوق بشر قابل تامل است. او در پاسخ به این سوال که ایالات متحده که خود را مدافع حقوق بشر می‌داند، اما هنگامی که نوبت به تصویب برخی معاهدات بین‌المللی می‌رسد، خود را کنار می‌کشد. برای مثال این کشور با پیمان منع کاربرد مین‌های ضد نفر و تشکیل دادگاه کیفری بین‌المللی مخالف است، موضوع نگرانی‌ها و دغدغه‌های حاکمیتی این کشور را به میان می‌آورد، گویی آمریکا بیش از بقیه کشورهای جهان نگران حاکمیت خویش است (گفتگو با فرانسیس فوکویاما، ۱۳۸۱: ۴۲-۴۳).

واقعیت این است که هیچ کشوری به اندازه ایالات متحده آمریکا، مدعی ساماندهی جهان نیست. حتی بریتانیا که خورشید در مستعمرات آن هرگز غروب نمی‌کرد؛ ادعایی همچون ملت برگزیده و تنها ملت سامان‌دهنده جهان نداشت. با این وجود، همانطور که تصور برتری کشورهای اروپایی در مقاطع زمانی خاص همچون فرانسه، بریتانیا و پرتغال و اسپانیا کوتاه مدت بود و افول کرد، برتری ایالات متحده نیز دچار دگرگونی خواهد شد و جای خود را به قدرت‌های جدید در حال ظهور خواهد داد. همانطور که ادعای آزادی دریاها «هوگو گروسوس» منطبق با وضعیت سلطه جهانی هلند در سده هفدهم مطرح شد، چنین نسبتی در اندیشه‌های فوکویاما نیز دیده می‌شود و او را به عنوان یک نظریه‌پرداز حکومتی در خدمت منافع ایالات متحده آمریکا قرار می‌دهد. به طوری که کتاب او را به‌مثابه آموزه‌ای برای دکترین بوش می‌دانند. شعار ارتقا دموکراسی در زمان بوش بیش از هر زمان دیگری تکرار شد؛ اما میزان تعهد واقعی او به این امر کمتر از شعارهایی بود که داده می‌شد. سوروس می‌نویسد «وقتی بوش می‌گوید آزادی پیروزی خواهد شد، در واقع این منظور را دارد که آمریکا پیروز خواهد شد» (سوروس، ۱۳۸۵: ۳۲).

۴. نتیجه‌گیری

طرح پایان تاریخ از سوی فوکویاما این سوال را یکبار دیگر مطرح کرد که آیا نظم واحدی بر تاریخ حاکم است؟ آیا مسیر محتومی بر حرکت جوامع حاکم است؟ آیا همانطور که فوکویاما استدلال می‌کند، لیبرالیسم اقتصادی و میل به شناسایی تنها موتور محرکه تاریخ

به‌شمار می‌روند و مکانیزم حرکت و تحول جوامع را این دو تعیین می‌کنند؟ سوالاتی از این قبیل را می‌توان در فلسفه نظری تاریخ سراغ گرفت. بستری برای بررسی نظریه پایان تاریخ فوکویاما با طرح پرسش‌هایی که فلسفه تاریخ در صدد پاسخگویی به آن است، از جمله غایت تاریخ چیست، محرک تاریخ کدام است و منازل و مسیر تاریخ به چه نحوی است؟

سوالات و پرسش‌های بنیادین فلسفه تاریخ به ما امکان تأمل در زوایای مختلف پایان تاریخ فوکویاما را میسر می‌سازد. از حیث غایت تاریخ نشانه‌ها و شواهد موجود نشان‌دهنده این مسأله است که نه تنها مسیر تاریخ حرکت به سمت لیبرال دموکراسی نیست، بلکه از بدیل‌های دیگری نیز می‌توان نام برد که برخی از آنها در جایی و بستری در حال رشد و نمو هستند که فوکویاما آنجا را جهان پسا تاریخ می‌داند از جمله رشد و گسترش ناسیونالیسم قومی مشابه آنچه در فاصله بین دو جنگ جهانی، اروپا را در نوردید. از جهات دیگری نیز می‌توان از منظر این پرسش اساسی به بررسی پایان تاریخ پرداخت از جمله اینکه واقعا لیبرال دموکراسی نظام مطلوب و ایده‌آلی است و یا کاستی‌های دارد که خواسته یا ناخواسته از چشمان فوکویاما مغفول مانده است.

چنین رویکردی را می‌توان از منظر پرسش‌های دیگر فلسفه تاریخ سراغ گرفت. از جمله محرک تاریخ که فوکویاما لیبرالیسم اقتصادی و تلاش برای به رسمیت شناختن را عامل حرکت تاریخ معرفی می‌کند. اینکه آیا می‌توان به محرک‌های دیگری اشاره کرد، اشکارا در دیدگاه فوکویاما نادیده گرفته شده است؛ اینکه اساسا می‌توان آزادی‌سازی اقتصادی و دموکراسی را رفیقان همیشگی دانست تردید وجود دارد اینکه آیا می‌توان برای عقل بشری، تجربه بشری در ساخت نظام‌های سیاسی و اقتصادی حد یقف تعیین کرد، در دیدگاه فوکویاما نشانه‌های جدی از پایان عقل و تجربه بشری و ماندن در آنچه او لیبرال دموکراسی می‌نامد می‌توان دید، امری که با بنیان‌های اصلی و اساسی فلسفه ترقی مبنی بر پیشرفت و ترقی بشر به شکل مدام و مستمر در تعارض است.

نهایتا تفسیر فوکویاما از منازل و منزلگاه‌های تاریخ بیش از هر چیز نظریه او را به عنوان مستمسکی برای سیاست خارجی نومحافظه‌کاران امریکا قرار داده است که پشت آرمان‌های جذاب حقوق بشر و دموکراسی سیاست‌های یکجانبه‌گرایانه خویش را پیش ببرد. گویی فوکویاما ایدئولوگ تندروهای سیاست خارجی امریکا است که هدفی جز مداخله در همه جای دنیا برای تامین منافع امریکا در لفافه دموکراسی و حقوق بشر ندارند. از درون

استنتاج فوکویاما ایده کسانی که غرب و غربی شدن را سرنوست ناگزیر همه جوامع می‌دانستند، نیز قابل استنباط است. فوکویاما بدون اینکه تفاوتی میان مدرن شدن و غربی شدن قائل شود، روایتی خطی و جهانشمول از مسیر تاریخ برای همه بشریت ارائه می‌کند. در حالی که اگر مدرن شدن اقتضای همه جوامع است، غربی شدن را می‌توان از این مقوله جدا دانست.

پی‌نوشت‌ها

1. Speculative Philosophy of History
2. Analytical Philosophy of History
3. Critical Philosophy of History
4. Oswald Spengler
5. Decline of the West
6. Arnold Toynbee
7. Social Darwinism
8. The Clash of Civilizations
9. Back to the Future
10. Benjamin franklin
11. Dean Acheson
12. The Caboose

کتاب‌نامه

ادواردز، پل. فلسفه تاریخ؛ مجموعه مقالات از دایره‌المعارف فلسفه. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ۱۳۷۵.

استنفورد، مایکل، تاریخ، صنعت در حال توسعه؛ مدخلی بر فلسفه تاریخ: گذشته، حال، ترجمه حسین علی نوذری، تاریخ معاصر ایران، سال سوم، شماره ۱۱، پاییز ۱۳۷۸.

استنفورد، مایکل، درآمدی بر تاریخ پژوهی، ترجمه مسعود صادقی، سمت و مرکز تحقیق و توسعه دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۲

- اسینس، و. ت. فلسفه هگل، مترجم حمید عنایت، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۰.
- افتخاری، اصغر، «جهان پنهان». مطالعات راهبردی بسیج. شماره ۱۷. ۱۳۸۱.
- افلاطون، جمهور، ترجمه فواد روحانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهاردهم؛ ۱۳۹۲
- آریلاستر، آنتونی. ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز. ۱۳۶۷.
- بهترین دنیاها: پرده دوم، مصاحبه با فرانسیس فوکویاما، ترجمه فرامرز رستمی، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۷۵ و ۱۷۶، ۱۳۸۱
- پایترز، جان نوردن، فوکویاما و دموکراسی لیبرال: پایان تاریخ، ترجمه پرویز صداقت، اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۷۹-۸۰، ۱۳۷۳
- پوپر، کارل ریموند، فقر تاریخیگری، ترجمه احمد ارام، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۰
- پولارد، سیدنی. اندیشه ترقی تاریخ و جامعه. ترجمه حسین اسدپور پیرانفر. تهران: امیرکبیر. ۱۳۵۴.
- پیکاردو، ری منت و فرانسیس فوکویاما؛ فوکویاما و پایان تاریخ، ترجمه عزت الله فولادوند، مجله بخارا، شماره ۱۹، مرداد ۱۳۸۰.
- تد، ایمانوئل، پس از امپراتوری: روایت زوال سیستم امریکایی، ترجمه بهالدین بازرگانی، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۳.
- توین بی، آرنولد، مورخ و تاریخ، ترجمه حسن کامشاد، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۰
- توین بی، آرنولد. تمدن در بوته آزمایش. ترجمه ابوطالب صارمی. تهران: انتشارات امیرکبیر. ۱۳۵۳.
- جهانبگلو، رامین، نقد عقل مدرن، گفتگوهایی با اندیشمندان امروز جهان، ترجمه حسین سامعی، تهران، سپهر اندیشه، ۱۳۷۶
- دوینوا، آلن. «ژرف نگری هایی درباره مرگ کمونیسم، ترجمه شهروز رستگار. اطلاعات سیاسی و اقتصادی. شماره ۵۵ و ۵۶، ۱۳۷۱.
- دوینوا، آلن، بازگشت تاریخ: شامگاه بلوک بندی ها و پگاه ملت ها، ترجمه شهروز رستگار، اطلاعات سیاسی و اقتصادی. شماره ۴۹ و ۵۰. ۱۳۷۰.
- دوینوا، آلن، وداع با قرن بیستم، ترجمه شهروز رستگار، اطلاعات سیاسی اقتصادی، ش ۱۰۶ و ۱۰۷، ۱۳۷۵
- رضوی، سید ابوالفضل، فلسفه انتقادی تاریخ، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱
- سبحانی، جعفر فلسفه تاریخ و نیروی محرکه آن، قم انتشارات مکتب اسلام، ۱۳۷۶
- سروش، عبدالکریم، فلسفه تاریخ، چاپ دوم، تهران، انتشارات پیام آزادی، ۱۳۵۸.
- سوروس، جرج، رویای برتری امریکایی، ترجمه لطف الله میثمی، تهران، صمدیه، ۱۳۸۵
- سینگر، پیتر، هگل، نوشته ترجمه عزت الله فولادوند تهران، طرح نو، ۱۳۷۹
- شیرودی، مرتضی، لیبرال دموکراسی در بوته نقد، حصون، شماره ۲، ۱۳۸۳.

۶۸ غرب‌شناسی بنیادی، سال دهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۸

- صادقی علی آبادی، مسعود، دو معنای فلسفه تاریخ، دین و ارتباطات، شماره ۲۹، ۱۳۸۵
- علیجانی، رضا، ایدئولوژی ضرورت یا پرهیز و گریز، تهران، انتشارات چاپخش، ۱۳۸۰
- غنی‌نژاد، موسی، پایان تاریخ و آخرین انسان، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۶۳ و ۶۴، ۱۳۷۱.
- فرای، گرگ و جاسیتتا هیگن، تصاویر متعارض از سیاست جهان، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشر نی، ۱۳۹۰.
- فوکویاما، فرانسیس، پایان تاریخ و انسان واپسین، مترجم عباس عربی و زهرا عربی، تهران، سخنکده، ۱۳۹۵.
- فیاض انوش، ابولحسن، پایان تاریخ یا تجدید تاریخ؛ تاملی در مفهوم و امکان پایان تاریخ، ماهنامه سوره، شماره ۷۶ و ۷۷، ۱۳۹۳
- کار، ای. اچ. تاریخ چیست. ترجمه حسن کامشاد، تهران: خوارزمی. ۱۳۴۹
- کاگان، رابرت، بازگشت تاریخ و پایان رویاها، ترجمه علی آدمی، افشین زرگر، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۹۰
- کچویان، حسین. پایان ایدئولوژی. تهران: کیهان. ۱۳۷۶.
- گری، جان، پایان تاریخ یا پایان لیبرالیسم، ترجمه محسن رنجبر، روزنامه دنیای اقتصاد، شماره ۲۷۴۴. ۱۳۹۱.
- گری، جان، اتوبیای جهانی و برخورد تمدن‌ها، مترجم ابراهیم عباسی، مجله راهبرد، زمستان ۱۳۸۱، شماره ۲۶
- گنو، ژان ماری، پایان دموکراسی، آگه، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، ۱۳۸۱
- مارکس، کارل و فریدریش انگلس، مانیفست، تهران: انتشارات همرا، بی تا.
- مجتهدی، کریم، فلسفه تاریخ، تهران، سروش، چاپ سوم، ۱۳۸۸.
- مراذخانی، علی، پرسش از خاستگاه هگلی پایان تاریخ فوکویاما، غرب‌شناسی بنیادی، سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۸۹.
- مصباح یزدی، محمدتقی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹
- مطهری، مرتضی، فلسفه تاریخ، جلد اول. قم، صدرا، ۱۳۶۹.
- مطهری، مرتضی، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی: جامعه و تاریخ، چاپ نوزدهم، تهران، صدرا، ۱۳۸۷.
- میرمحمدی، سیدضیال‌الدین، واگرایی و تمایز فلسفه ی نظری تاریخ و فلسفه علم تاریخ، روش‌شناسی علوم انسانی، شماره ۴۲، بهار ۱۳۸۴
- نیچه، فریدریش، اراده معطوف به قدرت. ترجمه محمدباقر هوشیار. نشر فروزان. ۱۳۷۷.
- هانتینگتون، ساموئل، نظریه برخورد تمدن‌ها، ترجمه مجتبی امیری وحید، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۲.

هگل، گ.و.ف، خدایگان و بنده، ترجمه حمید عنایت، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۵۸.
هی وود، اندرو (۱۳۷۹) درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.

- Bell, Daniel, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties: with "The Resumption of History in the New Century*, Harvard University Press, 1962.
- Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford University press. 1969.
- Chomsky, Noam, *Rogue States: The Rule of Force in World Affairs*. South End Press. 2000.
- Derrida, Jacques, *Specters of Marx, The state of the Debt. The Work of Mourning and the New International*. Trans: Peggy Kamuf. New York and London: Routledge, 1994
- Dray, William, *Philosophy of History*. Second ed., Englewood Cliffs; Prentice-Hall Inc., 1993
- Fukuyama, "The End of History?" *The National Interest*, summer 1989.
- Fukuyama, Francis, *Second thoughts: the last man in a bottle*, *The National Interest*, summer 1999
- Fukuyama, Francis, *The end of history and the last man*, New York, The Free Press, 1995
- Fukuyama, Francis, *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, Free Press; 1st edition, 2000.
- Fukuyama, Francis: *The "end of history," continued*; by Winston Shi July 8, 2014; available at: <https://www.stanforddaily.com/2014/05/27/the-end-of-history-continued>
- Gorman, J. L, *the Expression of Historical Knowledge*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1982
- Kojeve, A. *Introduction to the Reading of Hegel*. Trans. Nichols, Cornell University press. 1969.
- Mearsheimer, John J, *Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War*, *International Security* Vol. 15, No. 1, summer, 1990.
- Melzer, Ralf and Sebastian Serafin. *Right- Wing Extremism in Europe*, Copyright by Friedrich-Ebert-Stiftung, Projekt, *Gegen Rechtsextremismus* 2013
- Melzer, Ralf and Sebastian Serafin. *Right- Wing Extremism in Europe*, Copyright by Friedrich-Ebert-Stiftung, Projekt, *Gegen Rechtsextremismus*, 2013.
- Mink, Louis, *Historical Understanding*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1987
- Mooers, Colin *the New Imperialists: Ideologies of Empire*, One world Publications, 2006.
- Shills, E, A, *Political development in the new states*, The Hague: monton and co, 1962.
- Walsh. H., *Philosophy of History; an Introduction*. London. - White, Hayden, 1967