

فلسفه تاریخ و پایان تاریخ فوکویاما

غلامعلی سلیمانی*

چکیده

پایان تاریخ، به‌مثابه ایده دهه پایانی قرن بیستم، از اتمام چندین قرن منازعه ایدئولوژیکی سخن به‌میان آورد. منازعه‌ای که از عصر روشن‌گری بین ایدئولوژی‌های مختلف بشری که ادعای کشف قانون‌مندی حاکم بر تاریخ داشتند درگرفته بود. فلسفه نظری یا فلسفه جوهری تاریخ، به‌منزله دانشی «هستی‌شناسانه»، به‌دنبال 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 مواجهیم. باوجود جنجال‌های نظری زیادی که بعد از طرح پایان تاریخ فوکویاما مطرح شد و کماکان هم ادامه دارد، تأملی انتقادی از منظر پرسش‌های اصلی فلسفه تاریخ صورت نگرفته است. هدف این پژوهش تأملی 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 مؤلفه‌های نظریه فوکویاما را که با چپ‌نیش درکنار هم از جهان‌شمولی لیبرال - دموکراسی دفاع می‌کنند به‌طور جدی به‌چالش کشید.

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، دکترای 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 دانشگاهی این دوره بودند. یکی از مهم‌ترین مباحث را فرانسیس فوکویاما مطرح کرد. پایان تاریخ در اندیشه فوکویاما هم‌سو با پایان ایدئولوژی دانیل بل (Bell 1962) بر اتمام کشمکش‌هایی اشاره داشت که پس از دوران روشن‌گری بین ایسم‌ها و ایدئولوژی‌های (لیبرالیسم و سوسیالیسم) درگرفته 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).

درکنار اتمام منازعات ایدئولوژیک پایان تاریخ به صورت ضمنی مهر پایان بر معانی دیگری نیز بود: پایان تأکید بر طراحی 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 بی‌طبقه مارکسیستی، حل یا کاهش منازعات طبقاتی، زوال جنبش‌های رادیکال، و دگرگونی در ایدئولوژی جنبش‌های سیاسی (هابر، به نقل از علیجانی ۱۳۸۰: ۳۳۶-۳۳۹).

طرح پایان تاریخ برخاسته از یک‌سری شرایط عینی دیگری نیز هم‌چون موقعیت رو به اضمحلال ایدئولوژی کمونیسم در شوروی و انعکاس رفتارها و اقداماتی نظیر محاکمه‌های فرمایشی، تبعیدها، برپایی زندان‌های بزرگ، و ایجاد جو مخوف پلیسی و ارباب بود (کچویان ۱۳۷۶: ۱۳۵). دولت چین نیز دیگر حکومت کمونیستی جهان پس از حوادث «میدان تیانان من» منزوی، متشنج، و درون‌گرا بود (کاگان ۱۳۹۰: ۲۵). در جهان اسلام هم تکانه‌های ناشی از انقلاب اسلامی ایران برای سپری کردن دوره طولانی بی‌هوشی اجتماعی در آغاز راه بود و در مجموع فاصله قابل‌ملاحظه‌ای میان آمریکا و رقبای احتمالی‌اش 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 تأکید 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 کند و به ماهیت عمومی فرایند تاریخی دست یابد (ادواردز ۱۳۷۵: ۲).

بررسی‌های اولیه منابع و آثار موجود نشان می‌دهد تأملی از این منظر به پایان تاریخ فوکویاما صورت نگرفته است. مرور برخی از آثار فقدان پژوهش‌های قابل‌اعتنا در این زمینه را بیش‌تر مشخص می‌کند. مرادخانی در مقاله‌ی خویش با عنوان «پرسش از خاستگاه هگلی پایان تاریخ فوکویاما»، ضمن اشاره به ریشه‌ی پایان تاریخ در فلسفه‌ی تاریخ، به دنبال بررسی این مسئله است که بحث‌های فوکویاما تا چه اندازه در منظومه‌ی فکری هگل ریشه دارد. مرادخانی در پاسخ به این پرسش، با نشان‌دادن برخی از مهم‌ترین وجوه افتراق اندیشه‌ی هگل با فوکویاما، بر این نکته اشاره دارد که دولت معقول هگل، برخلاف فوکویاما، لیبرال - دموکراسی نیست؛ هگل به تناقض‌های لیبرال - دموکراسی می‌پردازد، درحالی‌که فوکویاما لیبرال - دموکراسی را خالی از تناقض می‌داند و این‌که هگل سیر تاریخ را نه تحول ایدئولوژی بلکه سیر روح می‌داند (مرادخانی ۱۳۸۹: ۱۳۵-۱۵۰).

تأکید فوکویاما در اثر خویش بر لیبرال - دموکراسی در آمریکا و نقش این کشور در پیش‌برد تاریخ بسیاری از محققان را بر آن داشته است تا از این زاویه پایان تاریخ را نقد کنند. دوبنوا در مقابل فوکویاما معتقد است تاریخ به پایان نمی‌رسد، بلکه تاریخ بازمی‌گردد و نقش اصلی را نه آمریکا، بلکه اروپا ایفا خواهد کرد. آفتاب از خاور طلوع می‌کند و اروپا جایگاه خود را بازمی‌یابد. این نگرش را می‌توان در دیدگاه کسانی همانند «ژرار آروا» و «الیویه منگن» نیز مشاهده کرد که پایان تاریخ فوکویاما را یک اصل پایدار آمریکایی می‌دانند. از نظر آن‌ها ایالات متحده آمریکا به لحاظ ایدئولوژیکی بر مبنای نفی تاریخ بنا نهاده شده است. «رژئی دبره»، در چهارچوب همین نگاه، اعتقاد دارد این نه پایان تاریخ، بلکه پایان دوره آمریکا است (دوبنوا ۱۳۷۰: ۱۶-۱۷). «یان ندروین پیتزر» اشاره می‌کند پایان تاریخ شالوده‌ایدئولوژیک دور جدیدی از سرکردگی ایالات متحده را پی می‌ریزد. او از پایان تاریخ به منزله ایده‌ای برای بزرگ‌داشت ایالات متحده، به مثابه نمونه‌ای برای جهان که ریشه‌های قدیمی در تاریخ سیاست خارجی آمریکا دارد، یاد می‌کند (پایتزر ۱۳۷۳: ۸۰).

از زاویه دیگر متفکران پست‌مدرن همانند ناقدان اصالت تاریخ از جمله پوپر (۱۳۵۰) از جنبه فلسفه تحلیلی تاریخ درباره پایان تاریخ بحث کرده‌اند. ژاک دریدا، با بهره‌گیری از ره‌یافت ساختارزدایی، نشان می‌دهد ادعای مالکیت مطلق حقیقت در آرای فوکویاما دچار تناقض است و موجب بن‌بست 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 آرمانی نظم‌دهنده است که نمی‌توان آن را با هیچ رویداد تاریخی یا شکست تجربی سنجید (Derrida 1994). 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 مابعد‌مدرن. او می‌گوید ما به‌هیچ‌وجه شاهد پایان تاریخ نیستیم، بلکه ناظر پایان روایت‌های تاریخ‌گرایانه و بحران شدید ایدئولوژی هستیم (دوبنوا ۱۳۷۰).

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

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

آرای فوکویاما را می‌توان به‌صورت مبسوط در مقاله و کتاب او سراغ گرفت. نخستین بار از ایده‌ی پایان تاریخ فوکویاما به‌شکل مقاله‌ای در مجله‌ی *نشنال ایترست* (منافع ملی) در تابستان ۱۹۸۹ رونمایی شد (Fukuyama 1989)؛ اما کتاب او با عنوان *پایان تاریخ و آخرین انسان* به‌شکل گسترده‌تری موضوع پایان تاریخ را بررسی کرده است (Fukuyama 1992). نشریه‌ی *منافع ملی*، ده سال پس از چاپ مقاله، نظریه‌ی فوکویاما را بررسی کرده است. ادعای فوکویاما در این برهه‌ی تاریخی این است که «تمام رخدادهای ده سال گذشته در عرصه‌ی اقتصاد و سیاست جهانی نتیجه‌گیری مرا که لیبرال - دموکراسی و اقتصاد بازار آزاد تنها گزینه‌ی فراروی جوامع مدرن است نقض نمی‌کند» (Fukuyama 1999).

در مصاحبه‌ای که فوکویاما در سال ۲۰۱۴ درباره‌ی نظریه‌ی پایان تاریخ صورت داده است هم‌چنان بر ایده‌ی خود اصرار دارد. او ضمن تأیید مجدد نظریه‌ی پایان تاریخ به مصادیقی اشاره می‌کند که به‌منزله‌ی تأیید دیدگاه خویش است، از جمله افزایش نظام‌های دموکراتیک در طی ۲۴ سال طرح نظریه‌ی 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 July 8 2014). البته فوکویاما، باوجود اعتقاد به اعتبار نظریه‌ی خویش، از کاستی‌های لیبرال - دموکراسی هم‌چون افراط در فردگرایی و یا افزایش شکاف طبقاتی یاد می‌کند که مسئله‌ی دوم را در آخرین مصاحبه‌ی خود با عنوان «بازگشت سوسیالیسم» مورد توجه قرار داده است؛ باوجوداین، مباحث جدید را نمی‌توان تجدیدنظر او در نظریه‌ی خود دانست.

اگر فلسفه نظری یا جوهری تاریخ را دانشی بدانیم که می‌تواند پشتوانه نظری مطالعات فلسفی در باب پایان تاریخ را فراهم کند، سؤال اساسی این است که با بهره‌گیری از مفاهیم اساسی در فلسفه تاریخ چگونه می‌توان پایان تاریخ فوکویاما را نقد و بررسی کرد؟ به عبارتی دیگر فلسفه تاریخ چه امکانی برای بررسی پایان تاریخ فوکویاما فراهم می‌کند؟ باتوجه به اهمیت بنیادین فلسفه تاریخ این پژوهش قصد دارد پایان تاریخ را از منظر سؤالات اساسی مطرح در فلسفه تاریخ بررسی انتقادی کند. به این ترتیب پژوهش با رویکرد تحلیلی و انتقادی و در سیری منطقی، ضمن اشاره به چهارچوب 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 بررسی کرده است.

۲. چهارچوب نظری و مفهومی پژوهش؛ فلسفه نظری تاریخ

تاریخ فی‌نفسه به قدری ارزش‌مندست که در مورد آن تأمل فلسفی کنیم. 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 آن چه عملاً اتفاق افتاده است اشاره دارد؛ در معنای دوم تاریخ به منظرها، دیدگاه‌ها، و اعتقادات بیان شده یا نوشته شده درباره حوادث و وقایع مذکور بازمی‌گردد (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» (speculative philosophy of history) 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» (analytical philosophy of history) یا «فلسفه انتقادی تاریخ» (critical philosophy of history) می‌نامند. بنابراین فلسفه نظری یا جوهری تاریخ کوششی است تا معنا و مفهوم روند کلی پدیده‌های تاریخی را کشف کند و به ماهیت عمومی فرایند تاریخی دست یابد و فلسفه تحلیلی یا انتقادی تاریخ تحلیل فلسفی تاریخ‌نگاری است که آن چه را که مورخان انجام می‌دهند به نحو منطقی، عقلانی، و معرفت‌شناسانه توصیف و تبیین می‌کند (ادواردز ۱۳۷۵: ۲-۴).

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

فوکویاما نیز بر احیای فلسفه نظری تاریخ تأکید دارد و منتقد بی‌توجهی به فلسفه نظری تاریخ به‌دلیل اتفاقات صورت‌گرفته در قرن بیستم است که به بدبینی در تاریخ منجر شده است. به‌نظر او باوجود بدبینی به فلسفه نظری تاریخ می‌توان نظم معناداری را در تاریخ مشاهده کرد، نه این‌که توالی کور حوادث باشد. به‌نظر او در تاریخ ایده انسان در حوزه ماهیت سیاست و نظم اجتماعی تحقق می‌یابد (Fukuyama 1992: 3).

ازمنظر فلسفه نظری، تاریخ هویت حقیقی و مستقل دارد که برای انسان کشف‌شدنی و توصیف‌شدنی است. از نظر بسیاری از فیلسوفان تاریخ هم‌چون هگل و کارل مارکس و دوست او، انگلس، انسان‌ها در برابر تاریخ اراده ندارند (سروش ۱۳۵۸: ۷-۸). فلسفه تاریخ به قانون‌مندی تاریخ اعتقاد مؤکد دارد (مصباح یزدی ۱۳۷۹: ۱۵۲-۱۵۳). فلسفه تاریخ هم‌چنین نگرش کلی به تاریخ است؛ به‌عبارت‌دیگر فیلسوف تاریخ تمام تاریخ بشری را یک‌جا و یک‌دست مطالعه می‌کند (سبحانی ۱۳۷۶: ۶).

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

۱.۲ غایت تاریخ چیست؟

هگل از نخستین اندیشمندانی است که به موضع غایت تاریخ توجه کرده است و تاریخ را واجد قصد و غایت می‌داند، نه تصادف یا تقدیر کور. به‌باور 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 (اسپینس 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 براساس روند دیالکتیکی و موجیت اقتصادی به مرحله نهایی و پایانی خود، یعنی ظهور مرحله کمونیسم، خواهد انجامید (مارکس و انگلس بی‌تا).

۲.۲ محرک تاریخ چیست؟

چه عامل یا عواملی و به چه نحوی در فرایند حرکت تاریخ اثرگذارند؟ برخی مانند مونتسکیو و مکنندر علل و تبیین‌های جریان تاریخ را در جغرافیا یافته‌اند. مارکسیست‌ها کلید تاریخ را در اقتصاد و گوینو آن را در نژاد یافته است. هگل عامل محرکه تاریخ را تلاش انسان برای شناسایی حرمت و شخصیت خویش از سوی هم‌نوعان می‌داند (استنفورد ۱۳۹۲: ۳۶۰-۳۶۲).

۳.۲ منزلگاه‌های تاریخ کدام‌اند؟

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 سیورورت دائمی طبیعت، تاریخ را نیز همانند طبیعت دوری می‌دید. فیلسوفانی مانند «ابن خلدون»، «ویکو»، «اشپنگلر»، و «توین‌بی» نیز به تفسیر دوری و چرخه‌ای تاریخ قائل‌اند. اما براساس فلسفه خطی تاریخ آغاز و انجामी دارد و مسیری تکاملی را از مبدائی معلوم به سمت مقصدی معهود طی می‌کند. اسپینسر، مارکس، و آگوست کنت در زمره این

دسته از فیلسوفان‌اند. برای مثال از نظر مارکس تاریخ بعد از برده‌داری، فئودالیت، 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 و پایان تاریخ فوکویاما

فوکویاما را می‌توان در ادامه فیلسوفان عصر روشن‌گری دید. متفکران عصر روشن‌گری تفسیر دینی تاریخ را که در قرون وسطی غالب بود رد می‌کردند 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 شناخته‌شده است و این‌که این الگو متشکل از تغییراتی است که به‌طور اجتناب‌ناپذیر و تنها در یک جهت کلی صورت می‌پذیرد و این جهت به‌طرف 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 روبه‌رو کرد و رویکرد تکاملی فیلسوفان خطی را به نوعی بن‌بست 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 نظریه بدبینانه به ترقی از اسوالدو اشپنگلز (Oswald Spengler) است. او در کتاب *انحطاط غرب* (*Decline of the West*) (۱۸۸۰-۱۹۳۶) معتقد است فرهنگ غرب در شرایط فعلی زمستان خود را طی می‌کند و در آینده برای غرب از حرکت صعودی و دائم و پیش‌رو خبری نخواهد بود. بعد از اشپنگلز «آرنولد توین‌بی» (Toynbee Arnold)، هم‌جهت با او، معتقد بود تمدن‌ها دوره‌ای از رشد و تعالی را طی می‌کنند و اگر نتوانند از عهده چالش‌ها بر بیایند، دچار فروپاشی و شکست می‌شوند. به نظر او غرب نباید پا از گلیم خود فراتر نهد، چراکه مردم سایر نقاط جهان هم به دنبال حقوق برابرند (توین‌بی ۱۳۵۳: ۱۶).

در دهه پایانی قرن بیستم شاهد دو نگرش متضاد در فلسفه تاریخیم. از یک طرف نگرش‌های خطی و تکاملی دوباره اوج گرفت (پولارد ۱۳۵۴: ۲۹۹) و از سوی دیگر برخی متفکران با بی‌بنیاد دانستن هرگونه نگاه غایت‌انگار و کلی در خصوص پایان تاریخ، از این بابت که تعیین پایان تاریخ آزادی انسان را محدود می‌کند، چندان روی خوشی به چنین ایده‌هایی نشان ندادند. پوپر و آیزایا برلین روایت‌های کلان و پیش‌بینی بلندمدت جامعه بشری و آینده تاریخ را رد می‌کردند و آن‌ها را ماهیتاً پیش‌بینی‌ناپذیر می‌دانستند (پوپر ۱۳۵۸؛ Berlin 1969).

در چنین فضایی که متفکران و روشن‌فکران سرمایه‌داری در رقابت با کمونیسم و اندیشمندان پست‌مدرن از طرف دیگر به روایت‌های کلان از تاریخ حمله می‌کردند، فوکویاما از پروژه پایان تاریخ خود پرده برداری کرد. فوکویاما در برابر انتقادات جریانات مخالف روایت کلان او از تاریخ معتقد بود آن‌ها به دلیل حوادث وحشتناک نیمه اول قرن بیستم دچار بدبینی عمیقی شده‌اند و الان زمان خبرهای خوب است و برجسته‌ترین تحول را در پایان قرن بیستم شاهدیم؛ یعنی آشکار شدن ضعف ذاتی و بزرگ دیکتاتوری‌ها، 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 فرهنگ‌های متفاوت در بهترین بودن آن به اشتراک نظر رسیده‌اند. پایان تاریخ در واقع برآمده از فلسفه ترقی تاریخ است و همان‌طور که پولارد اشاره کرده است، فلسفه ترقی را می‌توان هم‌چون هرمی دانست که معتقد به بهبود در ابعاد مختلف حیات انسانی‌اند. پایان تاریخ در سطح بالاتر هرم ترقی مدعی دستیابی به مطلوب‌ترین نظام سیاسی و اتمام منازعات ایدئولوژیک بشری است (پولارد ۱۳۵۴: ۱۱-۱۲). بخش بعدی به تفصیل مدعای فوکویاما درباره پایان تاریخ را از منظر سؤال‌های اصلی فلسفه تاریخ بحث و بررسی خواهد کرد.

۱.۳ غایت تاریخ؛ لیبرال - دموکراسی

با تلقی‌ای مبتنی بر «داروین‌سیسم اجتماعی» (social Darwinism) فوکویاما معتقد است در پایان تحول ایدئولوژیک بشر تنها اصلح‌ها پیروز می‌شوند و لیبرال - دموکراسی، به منزله نظام برتر، توانسته است بر رقبای خود برتری یابد. بنابراین غایت آمال تاریخ دستیابی به «لیبرال - دموکراسی» به منزله بهترین نظم سیاسی مطلوب و اتمام همه منازعات ایدئولوژیک بشر است (فوکویاما ۱۳۹۵). از منظر نخستین پرسش فلسفه نظری تاریخ (غایت تاریخ) سؤالات

متعددی را می‌توان طرح کرد؛ آیا همان‌طور که فوکویاما مدعی است، جهان واقعاً به سمت لیبرال - دموکراسی می‌رود؟ آیا نظام بازار آزاد و لیبرال - دموکراسی آخرین مرحله از تاریخ بشری‌اند 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 پیش‌رو 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. او با طرح «برخورد تمدن‌ها» (the clash of civilizations) 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، به‌ویژه در اروپا، بازگشت مجدد ناسیونالیسم قومی را نشان می‌دهد که بعد از پایان جنگ جهانی دوم در حال پشت‌سر گذاشتن سومین و بزرگ‌ترین موج است که در اغلب دموکراسی‌های غربی دیده می‌شوند (Melzer and Serafin 2013: 19-21). 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 را که برخلاف لیبرال - دموکراسی از نظم‌های اقتدارگرایانه حمایت می‌کنند در آثار کسانانی هم‌چون میرشایمر (Mearsheimer 1990) در مقاله جنجالی خود با نام «بازگشت به آینده» (Back to the Future)، «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 رخت‌برستن 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 به‌نمایش گذاشته‌اند. این قبیل کشورها از جمله کره جنوبی، تایوان، و سنگاپور هم رشد و موفقیت اقتصادی خوبی

داشته‌اند و هم از عناصر و مؤلفه‌هایی هم‌چون حاکمیت قانون برخوردارند که تا حدود زیادی آزادی‌های فردی را حفظ و پاسداری کرده‌اند، بدون این‌که به همه مؤلفه‌های لیبرال - دموکراسی وفادار باشند. پایان تاریخ فوکویاما به عوامل فرهنگی و بستری‌های شکل‌گیری نظام‌های سیاسی بدیل را کم‌توجهی کرده است. «گری» درمقابل سرمایه‌داری دموکراتیک، که آن را اتوییا می‌نامد، قائل به تنوع رژیم‌هاست که عمیقاً با یک‌دیگر متفاوت خواهند بود. به‌باور او نظام بین‌الملل از این جهت که فرهنگ‌های متفاوتی را پرورش می‌دهد رژیم‌های متفاوتی را در برخواهد گرفت (گری ۱۳۸۱: ۳۹۲-۳۹۳).

سؤال دوم از منظر غایت تاریخ این است که آیا دموکراسی واقعاً نظام مطلوب و بدون مشکلی است؟ به نظر می‌رسد دموکراسی‌های اصیل در جهان نسبتاً انگشت‌شمارند. گزاره‌ها و مؤلفه‌های 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 مسئله اشاره کرده است:

دموکراسی ادعا می‌کند تنوع خواسته‌ها را می‌پذیرد؛ به این تنوع احترام می‌گذارد؛ آن‌ها را به رسمیت می‌شناسد و به هرکسی حق می‌دهد که شیوه زندگی شخصی خود را انتخاب کند، درحالی‌که 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 مؤلفه‌های تساهل و مدارا در لیبرالیسم را در مورد مک‌کارتیسم در آمریکا به چالش کشیده است (آر بلاستر ۱۳۶۷: ۴۸۱).

نسبت لیبرال - دموکراسی با کاهش انسجام اجتماعی با افراط در فردگرایی، به‌ویژه در نسخه و مدل آمریکایی آن، موجبات کاهش حس هم‌بستگی و اخلاق جمعی شده است که خود فوکویاما در مصاحبه‌ای سال‌ها پس از پایان تاریخ تأیید کرده است و محتوای یکی از کتاب‌های اخیر خود با عنوان *شکنندگی یا آشفته‌گی بزرگ* را به این مسئله اختصاص داده است (Fukuyama 2000) و چاره این مسئله 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 الیگارشیکی 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 درحال توسعه به سوی دموکراسی و دنیای توسعه‌یافته به سوی الیگارشی (تد ۱۳۸۳: ۲۴۱).

نقش گروه‌های ذی‌نفوذ و نخبه آسیب‌پذیری 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 درحال از بین رفتن است و در جوامع امروزی تصمیمات اصلی و راه‌بردی را گروه‌های ذی‌نفوذ و در پشت صحنه اتخاذ می‌کنند (گنو ۱۳۸۱). «کاستوریادیس» از این وضعیت با عنوان «الیگارشی لیبرال» یاد می‌کند که بیهوده در آن به جست‌وجوی شهروند لیبرالیم که به گفته‌ی ارسطو قادر به حکومت‌کردن و حکومت‌شدن 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 فضول‌اند که جایی در صحنه عمومی زندگی ندارند، جز آن‌که گاهی از میان مردان مسئول عده‌ای را انتخاب کند (به نقل از همان: ۶۹).

۲.۳ محرک تاریخ، لیبرالیسم اقتصادی، و سائق شناسایی

فوکویاما از لیبرالیسم اقتصادی و سائق شناسایی به منزله‌ی محرک تاریخ یاد می‌کند و لیبرالیسم اقتصادی را مقدم بر انگیزه‌ی تلاش برای شناسایی می‌داند؛ به بیان 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 اقتضائات و ملزومات خاصی در حوزه نظام اقتصادی و اجتماعی دارد که ملت‌ها برای بقای خویش ناچار از پذیرش آن‌اند. در این میان اقتصاد آزاد به‌ویژه در عصر انفورماتیک و ظهور دنیای دینامیک و شدیداً پیچیده اقتصاد مابعد صنعتی توانایی خود را در مقابل رقیب دیرینه خویش، یعنی اقتصاد متمرکز و غیرآزاد، 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 است (فوکویاما ۱۳۹۵).

این ادعا نوعی انحصار و جزم‌گرایی را در الگوی اقتصادی نشان می‌دهد، الگویی که در کاربست آن در بسیاری از کشورهای دیگر تردیدهای جدی وجود دارد. براساس استدلال فوکویاما گویی تنها مدل توسعه اقتصادی موفق نظام بازار آزاد است و به‌وضوح 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 کمونیسیم، دچار نوعی دترمینسم و جبرگرایی است، چراکه همه کشورهای باید از نظام و الگوی اقتصادی مشابهی پیروی کنند. تزریق نسخه‌های اقتصاد آزاد و سیاست‌های تعدیل در غالب کشورهای در حال توسعه نیز نتوانسته است آثار مثبت، بلندمدت، و پایدار رشد و توسعه اقتصادی را در پی داشته باشد 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 تک‌محصولی و مبتنی بر تولید مواد خام عموماً به مصرف‌کننده کالاهای صنعتی تبدیل می‌شوند و در حاشیه اقتصاد جهانی باقی خواهند ماند. نسخه پیچی اقتصاد بازار آزاد 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 (Kojève 1969). در واقع میل به شناسایی و شناخته‌شدن انسان به منزله موجودی ارزش‌مند و باکرامت یکی از فرق‌های بنیادین انسان با حیوان است (هگل ۱۳۵۲؛ سینگر ۱۳۷۹).

ریشه بحث تلاش برای شناسایی به تقسیم‌بندی افلاطون از نفس یا طبیعت انسانی برمی‌گردد. در دفتر چهارم جمهوری، افلاطون نفس یا طبیعت آدمی را به سه بخش تقسیم می‌کند: 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 به‌واسطه تفسیر استاد خود از فلسفه تاریخ هگل تاریخ را محصول ذهن و تیموس یا عقل و روح بزرگ‌منشی می‌داند. روح بزرگ‌منشی بیش از همه چیز در پی آن است که قدرش شناخته شود و طالب پاس‌داشت و احترام و شرف و افتخار از سوی دیگران است (پیکاردو و فوکویاما ۱۳۸۰: ۱۱).

مطابق خوانش فوکویاما پیکار برای شناسایی به‌زعم هگل از زمانی شروع شد که رابطه خدایگانی و بندگی بین دو پیکارجو شکل می‌گیرد. به این معنی، زمانی که یکی از دو پیکارجو به‌علت 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. جامعه انسانی بر اثر پیکار برای شناسایی به دو گروه خدایگان و بندگان تقسیم شدند: خدایگان کسانی‌اند که حاضر به خطرکردن برسر زندگی خویش‌اند و بندگان کسانی‌اند 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 است، نتوانسته است آرزوی شناسایی خدایگان و بندگان را برآورده کند، چراکه بنده به‌هیچ‌وجه به‌منزله انسان شناسایی نشد و شناسایی خدایگان از سوی بندگان نیز ناقص بود، زیرا او نه از سوی سایر خدایگان، بلکه از سوی بندگانی شناسایی شد که انسانیت خودشان هنوز کامل نشده بود و شناسایی نشده بودند. به‌زعم هگل انقلاب فرانسه، به‌منزله پایان تاریخ، نقطه پایانی بر این رابطه نابرابر و آغاز شناسایی همگانی و متقابل است که از سوی دولت نیز شناسایی شده است و بعد از انقلاب فرانسه دیگر محرکی وجود ندارد که جریان تاریخ را پیش ببرد و در واقع تاریخ به فرجام خود رسیده است. فوکویاما مدعی است فقط در دموکراسی لیبرال ممکن است شناسایی جهانی و همگانی شود. هر کودکی که در سرزمین ایالات متحده آمریکا یا فرانسه یا هر دولت لیبرال دیگری به دنیا بیاید به‌دلیل تولد در آن‌جا از موهبت برخی حقوق شهروندی برخوردار است؛ اعم از این که 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 به‌زعم فوکویاما در لیبرال — دموکراسی همگانی می‌شود، مورد انتقاد گروه‌های چپ و راست در غرب قرار گرفته است؛ مارکسیست‌ها معتقدند سائق شناسایی همگانی در دموکراسی لیبرال هرگز نمی‌تواند به‌شکل 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 تحقیر خواهند شد 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، به تلاش برای شناسایی همگانی و برابری انسان‌ها در لیبرال - دموکراسی انتقاد می‌کنند. برجسته‌ترین نماینده این نگرش فریدریش نیچه است. به‌باور 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 آمریکای بعد از جنگ جامعه‌ای بی‌طبقه است و به مرحله نهایی کمونیسم مارکسیستی رسیده است، به ظهور جامعه بی‌طبقه در جهان پساتاریخی است و نابرابری‌ها را عموماً ناشی از عوامل بیرونی و میراث شرایط ماقبل مدرن می‌داند. او مدعی است ساختار اجتماعی و قانونی موجود اساساً مساوات‌طلب و نسبتاً در پی توزیع مجدد درآمدهاست (فوکویاما ۱۳۹۵). چنین ادعایی ما را با لیبرالیسم غیرتاریخی و غیرواقعی مواجه می‌کند و اشکالات و بحران‌های آن به عوامل بیرونی نسبت داده می‌شود که جزء 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 است 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، بر اثر شکست اقتصادی از بین رفته است، لیبرالیسم، ایدئولوژی سوداگرانه و اتمیسم اجتماعی، بر اثر فردگرایی و پول‌پرستی تباہ 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، به‌استثنای لیبرال - دموکراسی که به جای میل به شناخته‌شدن به‌منزله موجودی برتر از دیگران میل به شناخته‌شدن به‌منزله موجودی برابر با دیگران را قرار می‌دهد. پس جهانی متشکل از دموکراسی‌های لیبرال انگیزه به‌مراتب کم‌تری برای جنگ خواهد داشت، چراکه تمام ملت‌ها متقابلاً مشروعیت یکدیگر را شناسایی می‌کنند (فوکویاما ۱۳۹۵).

در این استدلال رابطه میان لیبرال - دموکراسی و امپریالیسم عموماً مورد فراموشی و بی‌توجهی قرار گرفته است. نظریه‌پردازان لیبرال عموماً به رابطه دولت و جامعه مدنی توجه دارند، اما درباره محیط بین‌المللی به وضعیت آنارشیک آن اکتفا می‌شود که تفاوت‌های جدی با محیط داخلی دارد و منافع ملی و ارزش‌های حیاتی توجیه‌کننده کنش دولت‌ها در خارج دانسته می‌شود. پایترز می‌گوید: «آمیزه دموکراسی در خانه و امپریالیسم در خارج صورت‌بندی بسیار کهنی است ... همواره امپریالیسم روی دیگر لیبرالیسم بوده است، چهره هابسی لیبرالیسم رو به خارج داشته است و چهره لاک‌ی آن رو به داخل» (پایترز ۱۳۷۳: ۷۹-۸۰).

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

نخست این که می‌توان به استثناهای زیادی اشاره کرد. به‌تعبیر 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 مؤلفه‌های لیبرال - دموکراسی را برگرفته باشند (گری ۱۳۹۱).

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

پایان تاریخ از جهاتی به تعطیلی عقل و خرد بشری می‌انجامد. ظرفیت انسان و عقل او محدودشدنی به زمان و مکان خاصی نیست. در آرای فوکویاما با چنین داوری نسبت به عقل انسانی مواجهیم (افتخاری ۱۳۸۱: ۱۰-۱۳) تاهنگامی‌که عقل را مقوله‌ای جاودانی و همیشگی لحاظ می‌کنیم، نمی‌توانیم آن را در ساحت زمانی محصور و مقید کنیم، اما هنگامی‌که خود عقل زمان‌مند می‌شود همه‌چیز و از جمله تاریخ موقتی کران‌مند و پایان‌پذیر می‌شود. ... هیچ‌کس در موقعیتی نیست که بتواند سلباً یا ایجاباً و با توسل به عقل محض تاریخ‌مند (موقتی) درباب 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).

قائل‌بودن به پایان تاریخ بی‌اعتنایی و کم‌اهمیت‌دانستن تجربه تاریخی بشر را در پی دارد؛ تجربه‌ای که به‌منزله 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 حذف آگاهی از نظم‌های بدیلی که برای نظم خطی امور می‌توان تصور کرد یاری می‌رساند (فرای و اهیگن ۱۳۹۰: ۶۸). انسان این ظرفیت و توانایی را دارد 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 بهره بگیرند 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 است سلب می‌کند.

فرجام تاریخ هم‌چنین با تصویر سنتی پیشرفت و فلسفه ترقی تعارض دارد، زیرا تلویحاً حاکی از پایان پیشرفت در قلمرو اجتماعی و سیاسی است. از این‌رو فرجام تاریخ تصویری

عمیقاً محافظه‌کارانه است، تصویری که سعی در تحکیم نظامی 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، چراکه برابرنهادی درمقابل تز و نهاد لیبرال - دموکراسی وجود ندارد و بنابراین ما برای همیشه و ابد محکوم لیبرالیسم (دوبنوا ۱۳۷۰: ۱۵). نشانه‌های 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 این که حقیقتی زنده باشد، به جزیاتی 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 پساتاریخ»، یعنی جهانی که در جدال ایدئولوژیک بر رقیب کمونیست پیروز شده است و پایان تاریخ را رقم زده است؛ دوم «جهان در حال گذار»، یعنی جوامعی که در حال طی کردن فرایند تجربه جهان پساتاریخ‌اند؛ و «جهان در چنگ تاریخ»، یعنی کشورهای جهان سوم که هنوز در تاریخ فرورفته‌اند و نقشی در تحولات جهان ایفا نمی‌کنند. میان این سه جهان رابطه‌ای 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 خودند، باید 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 منزله تنها مدل موفق برخواهند گزید (فوکویاما ۱۳۹۵). ره‌یافت خطی فوکویاما، همانند مکتب نوسازی، بر ارائه تصویری از سیر جوامع از وضعیتی سنتی و عقب‌مانده به وضعیتی مدرن و توسعه‌یافته استوار است. برای مثال ادوارد شیلز، با تأکید بر تمایز جوامع سنتی و مدرن، به یگانه‌بودن راه نوسازی سیاسی تأکید می‌کند 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 موفق می‌درآیند، بلکه کافی است از ادعای خود مبنی بر ارائه و عرضه اشکال و الگوهای متفاوت و برتر در زمینه سامان‌دهی انسانی چشم‌پوشند. 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 سؤال که در برخی کشورها مانند شیلی در زمان پینوشه رژیم اقتدارگرا معمولاً بیش از دموکراسی تکثرگرا برای توسعه اقتصادی مناسب است و آیا این امکان وجود دارد که روزی سرمایه‌داری و دموکراسی تکثرگرا رفیقان نیمه‌راه شوند می‌گوید: بعید نیست رژیم سرمایه‌داری غیردموکراتیک در اوایل شکل‌گیری نتایج نسبتاً رضایت‌بخشی به دست آورد، اما اغلب مشاهده می‌شود توسعه اقتصادی عاملی ضروری برای دموکراتیزه‌شدن است. تصدیق می‌کنم که ما به «پایان تاریخ» رسیده‌ایم، زیرا توسعه اقتصادی دموکراتیزه‌شدن 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 (فوکویاما ۱۳۸۱: ۴۴-۴۵).

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

مدرن‌شدن لزوماً به معنای غربی‌شدن نیست و جوامع غیرغربی می‌توانند به اقتضای عصر جدید و بدون کنار گذاشتن فرهنگ‌های خود و بدون پذیرش کامل ارزش‌ها و نهادهای غربی مدرن شوند. هانتینگتون از این زاویه فوکویاما را نقد و استدلال خود در مورد برخورد تمدن‌ها را اثبات می‌کند. به نظر او نوگرایی برابر با غرب‌گرایی نیست؛ ژاپن، سنگاپور، و عربستان سعودی جوامعی نوگرا و شکوفایند، اما به‌وضوح غیرغربی‌اند. این استنباط غربی‌ها که مردمی که نوگرا شده‌اند باید مانند آن‌ها شوند جزئی از خودبینی غربی‌هاست (هانتینگتون ۱۳۷۴: ۱۰۴). توین‌بی آن را ناشی از خیالی خام می‌داند. به نظر او غربی‌ها به‌تازگی 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 می‌کند (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 جنگ تاریخ و جوامع در حال گذار به سوی لیبرال - دموکراسی بر دوش ایالات متحده آمریکا گذاشته شده است. مجله منافع ملی، که مقاله فوکویاما ابتدا در آن منتشر شد، نشریه محافظه‌کار جدیدی بود که در اکتبر ۱۹۸۵ آغاز به کار کرد. در آن زمان فوکویاما دست‌یار مدیر برنامه‌ریزی 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 نوی محافظه‌کاران تبدیل شد که سعی داشتند ارزش‌ها و نهادهای اساسی دموکراسی، حقوق بشر، لیبرالیسم، و بازار آزاد را در سراسر جهان اشاعه دهند. اگرچه فوکویاما معتقد است از آثار او برداشت‌های نادرستی صورت گرفته است، بعد از اعلام پایان تاریخ شاهد افزایش مداخلات آمریکا در سرتاسر جهانیم. بین سال‌های ۱۹۸۹-۲۰۰۱ ایالات متحده بیش از هر زمان دیگری از سومالی و کوزوو گرفته تا پاناما و عراق مداخله کرده است (کاگان ۱۳۹۰: ۷۵-۷۶). این درحالی است که هیچ‌گونه تهدید جهانی‌ای وجود نداشت که نیازمند مداخله ویژه آمریکا برای حفظ و صیانت از آزادی باشد.

همان‌طور که هگل دولت پروس را نماینده برجسته عملی شدن اراده خدای لایزال و روح مطلق می‌دانست، در پایان تاریخ فوکویاما نیز ایالات متحده آمریکا قرار است در این گذار ایدئولوژیکی نقش گسترش ارزش‌های لیبرال - دموکراسی و رهبری جهان را ایفا کند. به‌باور خیلی از محققان پایان تاریخ توجیه‌کننده آرمان و رسالت ایالات متحده آمریکا در فضای بین‌المللی به‌شمار می‌رود؛ رهبران آمریکا بعد از دکتورین مونروئه از رسالت آمریکایی در جهان سخن به‌میان می‌آوردند. بنجامین فرانکلین (Benjamin franklin) می‌گفت «هدف آمریکا هدف همه بشریت است». دین آچسون (Dean Acheson) در آغاز جنگ سرد گفت: ایالات متحده لوکوموتیوی در جلوی بشریت است و جهانیان صرفاً «اطاق کارگران قطار» (the caboose) 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 (Moors 2006). این درحالی است که به‌بیان چامسکی آمریکا پس از فروپاشی شوروی با پیش‌از آن هیچ فرقی نکرده است؛ با همان خوی نظامی و سرکوب‌گر

آزادی‌ای که خود فاقد آن است دیگران را فریب می‌دهد و امروزه همانی را در عراق نشان می‌دهد که ۲۵ سال پیش در ویتنام (Chomsky 2000).

شواهد مختلفی نشان می‌دهد ایالات متحده آمریکا نمی‌تواند نماینده خوبی برای انجام چنین رسالتی باشد. تناقض جدی در شعارهای جذاب گسترش دموکراسی، آزادی، و لیبرالیسم و واقعیت اقدامات آمریکا دیده می‌شود. فوکویاما در پاسخ به این سؤال که چرا ایالات متحده از رعایت نکردن برخی از اصول اعلام شده پرورایی ندارد، ضمن پذیرش این مسئله، 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 تأمل است. او در پاسخ به این سؤال 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 ضدنفر 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 (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 هم چون ملت برگزیده و تنها ملت سامان‌دهنده جهان نداشت. با وجود این، همان‌طور که تصور برتری کشورهای اروپایی در مقاطع زمانی خاص هم چون فرانسه، بریتانیا، پرتغال، و اسپانیا کوتاه‌مدت 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 گروسیوس» منطبق با وضعیت سلطه جهانی هلند در سده هفدهم مطرح شد، چنین نسبتی در اندیشه‌های فوکویاما نیز دیده می‌شود و او را به منزله نظریه‌پردازی حکومتی در خدمت منافع ایالات متحده آمریکا قرار می‌دهد، به طوری که کتاب او را به مثابه آموزه‌ای برای دکتربین بوش می‌دانند. شعار ارتقای 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 ازسوی فوکویاما این سؤال را یک بار دیگر مطرح کرد که آیا نظم واحدی بر تاریخ حاکم است؟ آیا مسیر محتومی بر حرکت جوامع حاکم است؟ آیا همان‌طورکه فوکویاما استدلال می‌کند لیبرالیسم اقتصادی و میل به شناسایی تنها موتور محرکه تاریخ به‌شمار می‌روند و سازوکار حرکت و تحول جوامع را این دو تعیین می‌کنند؟ سؤالاتی از این قبیل را می‌توان در فلسفه نظری تاریخ سراغ گرفت. بستری برای بررسی نظریه پایان تاریخ فوکویاما با طرح پرسش‌هایی که فلسفه تاریخ درصدد پاسخ‌گویی به آن است: ازجمله غایت تاریخ چیست؟ محرک تاریخ کدام است؟ و منازل و مسیر تاریخ به چه نحوی است؟ سؤالات و پرسش‌های بنیادین فلسفه تاریخ به ما امکان تأمل در زوایای مختلف پایان تاریخ فوکویاما را می‌دهد. ازحیث غایت تاریخ نشانه‌ها و شواهد موجود نشان‌دهنده این مسئله است که نه‌تنها مسیر تاریخ حرکت به‌سمت لیبرال - دموکراسی نیست، بلکه از بدیل‌های دیگری نیز می‌توان نام برد که برخی از آن‌ها در جای و بستری درحال رشدونموند که فوکویاما آن‌جا را جهان پساتاریخ می‌داند، ازجمله رشد و گسترش ناسیونالیسم قومی مشابه آنچه در فاصله بین دو جنگ جهانی اروپا را درنوردید. ازجهت دیگری نیز می‌توان ازمنظر این پرسش اساسی پایان تاریخ را بررسی کرد؛ ازجمله این‌که واقعاً لیبرال - دموکراسی نظام مطلوب و ایدئالی است و یا کاستی‌هایی دارد که خواسته یا ناخواسته از چشمان فوکویاما مغفول مانده است.

چنین رویکردی را می‌توان ازمنظر پرسش‌های دیگر فلسفه تاریخ سراغ گرفت: ازجمله محرک تاریخ که فوکویاما لیبرالیسم اقتصادی و تلاش برای به‌رسمیت‌شناختن را عامل حرکت تاریخ معرفی می‌کند؛ این‌که آیا می‌توان به محرک‌های دیگری اشاره کرد آشکارا در دیدگاه فوکویاما نادیده گرفته شده است؛ در این‌که اساساً می‌توان آزادسازی 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.

نهایتاً تفسیر فوکویاما از منازل و منزلگاه‌های تاریخ بیش از هرچیز نظریه او را به‌منزله مستمسکی برای سیاست خارجی نومحافظه‌کاران آمریکا قرار داده است که پشت آرمان‌های

جذاب حقوق بشر و دموکراسی سیاست‌های یک‌جانبه‌گرایانه خویش را پیش ببرد. گویی فوکویاما ایدئولوگ تندرتهای سیاست خارجی آمریکا است که هدفی جز مداخله در همه‌جای دنیا برای تأمین منافع آمریکا در لفافه دموکراسی و حقوق بشر ندارند. از درون استنتاج فوکویاما ایده کسانی که غرب و غربی‌شدن را سرنوشت ناگزیر همه جوامع می‌دانستند نیز استنباط‌شدنی است. فوکویاما، بدون این‌که تفاوتی میان مدرن‌شدن و غربی‌شدن قائل شود، روایتی خطی و جهان‌شمول از مسیر تاریخ برای همه بشریت ارائه می‌کند؛ درحالی‌که اگر مدرن‌شدن اقتضای همه جوامع است، غربی‌شدن را می‌توان از این مقوله جدا دانست.

کتاب‌نامه

- ادواردز، پل (۱۳۷۵)، *فلسفه تاریخ؛ مجموعه مقالات از دایرةالمعارف فلسفه*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- استنفورد، مایکل (۱۳۷۸)، «تاریخ، صنعت درحال توسعه؛ مدخلی بر فلسفه تاریخ: گذشته، حال»، *تاریخ معاصر ایران*، ترجمه حسین علی نوذری، س ۳، ش ۱۱.
- استنفورد، مایکل (۱۳۹۲)، *درآمادی بر تاریخ پژوهی*، ترجمه مسعود صادقی، تهران: سمت و مرکز تحقیق و توسعه دانشگاه امام صادق.
- اسینس، و. ت. (۱۳۷۰)، *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، تهران: امیرکبیر.
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۱)، «جهان پنهان»، *مطالعات راه‌بردی بسیج*، ش ۱۷.
- افلاطون، (۱۳۹۲)، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- آربلاستر، آنتونی (۱۳۶۷)، *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- پایترز، جان نوردن (۱۳۷۳)، «فوکویاما و دموکراسی لیبرال: پایان تاریخ»، ترجمه پرویز صداقت، *اطلاعات سیاسی اقتصادی*، ش ۷۹ و ۸۰.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۵۰)، *فقر تاریخی‌گری*، ترجمه احمد آرام، تهران: خوارزمی.
- پولارد، سیدنی (۱۳۵۴)، *اندیشه ترقی تاریخ و جامعه*، ترجمه حسین اسدپور پیرانفر، تهران: امیرکبیر.
- پیکاردو، ری منت و فرانسیس فوکویاما (۱۳۸۰)، «فوکویاما و پایان تاریخ»، ترجمه عزت‌الله فولادوند، *مجله بخارا*، ش ۱۹.
- تد، ایمانوئل (۱۳۸۳)، *پس از امپراتوری: روایت زوال سیستم آمریکایی*، ترجمه بهالالدین بازرگانی، تهران: اطلاعات.
- توین‌بی، آرنولد (۱۳۷۰)، *مورخ و تاریخ*، ترجمه حسن کامشاد، تهران: خوارزمی.
- توین‌بی، آرنولد (۱۳۵۳)، *تمدن در بوته آزمایش*، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران: امیرکبیر.

- جهانبگلو، رامین (۱۳۷۶)، *نقد عقل مدرن، گفت و گوهایی با اندیشمندان امروز جهان*، ترجمه حسین سامعی، تهران: سپهر اندیشه.
- دوبنوا، آلن (۱۳۷۰)، «بازگشت تاریخ: شامگاه بلوک‌بندی‌ها و پگاه ملت‌ها»، ترجمه شهروز رستگار، *اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، ش ۴۹ و ۵۰.
- دوبنوا، آلن (۱۳۷۱)، «ژرف‌نگری‌هایی درباره مرگ کمونیسم»، ترجمه شهروز رستگار، *اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، ش ۵۵ و ۵۶.
- دوبنوا، آلن (۱۳۷۵)، «وداع با قرن بیستم»، ترجمه شهروز رستگار، *اطلاعات سیاسی اقتصادی*، ش ۱۰۶ و ۱۰۷.
- رضوی، سیدابوالفضل (۱۳۹۱)، *فلسفه انتقادی تاریخ*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۶)، *فلسفه تاریخ و نیروی محرکه آن*، قم: مکتب اسلام.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۵۸)، *فلسفه تاریخ*، تهران: پیام آزادی.
- سوروس، جرج (۱۳۸۵)، *رؤیای برتری آمریکایی*، ترجمه لطف‌الله میثمی، تهران: صمدیه.
- سینگر، پیتر (۱۳۷۹)، *هگل*، ترجمه عزت‌الله فولادوند تهران: طرح نو.
- شیرودی، مرتضی (۱۳۸۳)، «لیبرال - دموکراسی در بوته نقد»، *حصون*، ش ۲.
- صادقی علی‌آبادی، مسعود (۱۳۸۵)، «دو معنای فلسفه تاریخ»، *دین و ارتباطات*، ش ۲۹.
- علیجانی، رضا (۱۳۸۰)، *ایدئولوژی ضرورت یا پرهیز و گریز*، تهران: چاپخش.
- غنی‌نژاد، موسی (۱۳۷۱)، «پایان تاریخ و آخرین انسان»، *اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، ش ۶۳ و ۶۴.
- فرای، گرگ و جاسینتا اهیگن (۱۳۹۰)، *تساویر متعارض از سیاست جهان*، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نی.
- فوکویاما، فرانسیس (۱۳۸۱)، «بهترین دنیاها: پرده دوم، مصاحبه با فرانسیس فوکویاما»، ترجمه فرامرز رستمی، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، ش ۱۷۵ و ۱۷۶.
- فوکویاما، فرانسیس (۱۳۹۵)، *پایان تاریخ و انسان و پسین*، ترجمه عباس عربی و زهرا عربی، تهران: سخنکده.
- فیاض انوش، ابوالحسن (۱۳۹۳)، «پایان تاریخ یا تجدید تاریخ؛ تأملی در مفهوم و امکان پایان تاریخ»، *ماهنامه سوره*، ش ۷۶ و ۷۷.
- کار، ای. اچ. (۱۳۴۹)، *تاریخ چیست؟*، ترجمه حسن کامشاد، تهران: خوارزمی.
- کاگان، رابرت (۱۳۹۰)، *بازگشت تاریخ و پایان رؤیاهای*، ترجمه علی آدمی و افشین زرگر، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- کچویان، حسین (۱۳۷۶)، *پایان ایدئولوژی*، تهران: کیهان.
- گری، جان (۱۳۸۱)، «اتویای جهانی و برخورد تمدن‌ها»، ترجمه ابراهیم عباسی، *مجله راهبرد*، ش ۲۶.
- گری، جان (۱۳۹۱)، «پایان تاریخ یا پایان لیبرالیسم»، ترجمه محسن رنجبر، *روزنامه دنیای اقتصاد*، ش ۲۷۴۴.

- گنو، ژان ماری (۱۳۸۱)، *پایان دموکراسی*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: آگه.
- مارکس، کارل و فریدریش انگلس (بی‌تا)، *مانیفست*، تهران: همرا.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۸)، *فلسفه تاریخ*، تهران: سروش.
- میرادخانی، علی (۱۳۸۹)، «پرسش از خاستگاه هگلی پایان تاریخ فوکویاما»، *غرب‌شناسی بنیادی*، س ۱، ش ۱.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹)، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، *فلسفه تاریخ*، ج ۱، قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: جامعه و تاریخ*، تهران: صدرا.
- میرمحمدی، سیدضیاءالدین (۱۳۸۴)، «واگرایی و تمایز فلسفه نظری تاریخ و فلسفه علم تاریخ»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۴۲.
- نیچه، فریدریش (۱۳۷۷)، *اراده معطوف به قدرت*، ترجمه محمدباقر هوشیار، تهران: فروزان.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۲)، *نظریه برخورد تمدن‌ها*، ترجمه مجتبی امیری وحید، تهران: وزارت امور خارجه.
- هگل، گ.و.ف (۱۳۵۸)، *خدایگان و بنده*، ترجمه حمید عنایت، تهران: خوارزمی.
- هی وود، اندرو (۱۳۷۹)، *درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: وزارت امور خارجه.

- Bell, Daniel (1962), *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.
- Berlin, Isaiah (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press.
- Chomsky, Noam (2000), *Rogue States: the Rule of Force in World Affairs*, South End Press.
- Derrida, Jacques (1994), *Specters of Marx, the State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, trans. Peggy Kamuf, New York and London: Routledge.
- Dray, William (1993), *Philosophy of History*, Second ed., Englewood Cliffs; Prentice-Hall Inc.
- Fukuyama, Francis (1989), "The End of History?" *The National Interest*, no. 16.
- Fukuyama, Francis (1995), *The End of History and the Last Man*, New York: The Free Press.
- Fukuyama, Francis (1999), "Second Thoughts: The Last Man in a Bottle", *The National Interest*, vol. 16, issue 4.
- Fukuyama, Francis (2000), *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, New York: The Free Press.
- Fukuyama, Francis (July 8 2014), "The End of History Continued", by Winston Shi, <<https://www.stanforddaily.com>>.
- Gorman, J. L. (1982), *The Expression of Historical Knowledge*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Kojeve, A. (1969), *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. Nichols, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Mearsheimer, John J. (1990), "Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War", *International Security*, vol. 15, no. 1.
- Melzer, Ralf and Sebastian Serafin (2013), "Right-Wing Extremism in Europe", Copyright by Friedrich-Ebert-Stiftung, Projekt, Gegen Rechtsextremismus.
- Mink, Louis (1987), *Historical Understanding*, Ithaca and London: Cornell University Press,
- Mooers, Colin (2006), *The New Imperialists: Ideologies of Empire*, Oxford: Oneworld Publications.
- Shills, E. A. (1962), *Political Development in the New States*, The Hague: Mouton and Co.
- Walsh H. (1967), *Philosophy of History; an Introduction*, New York: Harper Torchbooks.