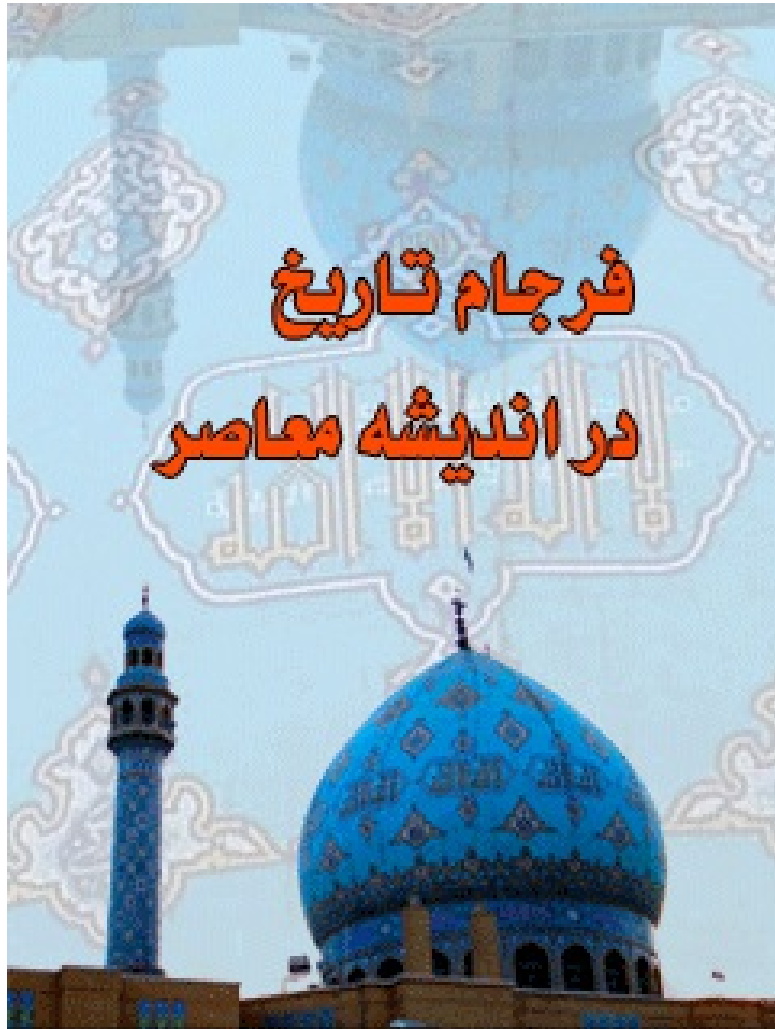


سَلَامُ اللّٰهِ عَلَيْهَا
نور فاطمہ زہرا



کتابخانہ دیجیٹل
www.noorfatemah.org

فرجام تاریخ در اندیشه معاصر



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فرجام تاریخ در اندیشه معاصر

نویسنده:

بهروز رشیدی

ناشر چاپی:

شهر دنیا

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۶	فرجام تاریخ در اندیشه معاصر
۶	مشخصات کتاب
۶	مقدمه
۸	اسوالد اشپنگلر
۱۰	کارل یاسپرس
۱۳	آرنولد توین بی
۱۶	پیتریم سوروکین
۱۹	فرانسیس فوکویاما
۲۱	ساموئل هانتینگتون
۲۶	نتیجه گیری
۳۱	درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فرجام تاریخ در اندیشه معاصر

مشخصات کتاب

عنوان: فرجام تاریخ در اندیشه‌های معاصر نام پدیدآور: بهروز رشیدی، - ۱۳۴۲ مشخصات نشر: تهران: شهر دنیا، ۱۳۸۱ مشخصات ظاهری: ص ۱۶۰ شابک: ۹۶۴-۹۳۱۵۹-۷-۷۸۰۰۰ ریال وضعیت فهرست نویسی: فهرست‌نویسی قبلی یادداشت: فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا یادداشت: کتابنامه: ص. [۸۰ - ۷۸ موضوع: تاریخ - فلسفه موضوع: تاریخ‌نویسان رده بندی کنگره: D۱۶/۸/۴ف۵ رده بندی دیویی: ۹۰۱ شماره کتابشناسی ملی: ۸۱-۳۹۹۳۷

مقدمه

آینده‌ی تاریخ از دیدگاه‌های مذهبی و فلسفی مورد بحث و گفتگو قرار گرفته است. دین‌های بزرگ و فراگیر آسمانی مانند یهودیت، مسیحیت و اسلام هر کدام به نوعی رستگاری بشر را نوید داده‌اند و انجامی نکو برای تاریخ پیش‌بینی کرده‌اند. فیلسوفان بزرگ نیز هر کدام به گونه‌ای در مورد تاریخ و سیر حرکت آن اندیشه‌های فلسفی ارائه نموده‌اند. فلسفه‌ی تاریخ بحثی است که ریشه‌ی آن را حداقل در حدود بیست و پنج سده‌ی پیش باید جستجو نمود. هیوکرات، [۱] [۲] [۳] [۴]. سن‌اگوستین، [۵] [۶] [۷] [۸]. فیخته، [۹] [۱۰] [۱۱] [۱۲] [۱۳] [۱۴] [۱۵] ویل دورانت، [۱۶] [۱۷] [۱۸] [۱۹] یاسپرس [۲۰] و... هر کدام در موضوع فلسفه‌ی تاریخ اندیشه داشته‌اند. از آن‌جا که موضوع این مقاله «بررسی دیدگاه برخی فلاسفه‌ی تاریخ اخیر غرب» است، از پرداختن به بحث ادیان در این زمینه خودداری می‌شود. همان‌طور که گفته شد بحث فلسفه‌ی تاریخ به قدیم‌الایام باز می‌گردد. لیکن آن‌چه چهره‌ی نوینی به این مبحث بخشید شاید از بوسوئه شروع شود. «بوسوئه» [۲۱] در قرن هفدهم تحت تأثیر یهود و آن‌چه نزد کلیسا مقبول بود، تاریخ را عبارت از تحقق غایت و مشیت ربانی می‌دید. او معتقد بود خدا تقدیر و مشیت قاهر خویش را از طریق وسایل و اسباب اجرا کرده است، لیکن این اسباب فقط نقاب‌هایی است که چهره‌ی واقعی مشیت را از دیدگان پنهان می‌دارد. امّا آن‌چه در واقع یگانه عامل مؤثر است همان مشیت الهی است. «جامباتیستا ویکو» معتقد بود که تاریخ در عین آن که مسخر مشیت الهی است، اما باز از یک سلسله قانون داخلی خود هم پیروی می‌کند که تخلف از آن امکان ندارد. کتاب ویکو به نام «اصول علم جدید» بنیان فلسفه‌ی تاریخ جدید محسوب می‌گردد. طبق دیدگاه وی هر قومی در مدارج سیر خویش می‌بایست از سه مرحله‌ی پیاپی بگذرد: ربانی، قهرمانی و انسانی. این سه مرحله به ترتیب با مراحل سه‌گانه‌ی زندگی انسان: کودکی، جوانی و کهنولت مطابقت دارد. [۲۲]. نزد «ولتر» که تاریخ را ورای سرگذشت فرمان‌روایان و احوال اقوام و طوایف تمام عالم می‌دید، دیگر نه قوم‌گزیده وجود داشت نه قوم برتر. تمام اقوام عالم از کلدانی و چینی، تا یونانی و یهود اجزاء یک «کل» واحد به شمار می‌آمدند که انسانیت بود و معنی و هدف تاریخ هم عبارت از پیشرفت و ترقی انسانیت بود. بدین گونه نزد ولتر تاریخ عبارت بود از سیر انسان از ظلمت خرافات و اوهام به روشنایی روزافزون خرد. امّا این ترقی انسانیت آهسته و تدریجی است و ولتر مانع عمده‌ی آن را جنگ و تعصب می‌داند. وقتی میلیون‌ها نفر از مردم جهان را فرمان‌روایان و روحانیان، قربانی جاه‌طلبی‌های خویش کرده‌اند علاج این بدبختی‌ها به اعتقاد وی رهایی خلق از بلای تعصب و تسلیم خواهد بود. در باب نقش شخصیت در تاریخ، مبالغه‌ی «تامس کارلایل» فیلسوف و مورخ انگلیسی منتهی به اندیشه‌ی قهرمان، قهرمان پرستی و قهرمانی در تاریخ شد. «کارلایل» که شیفته‌ی رمانتیک آلمان بود، چون فلسفه‌ی فیخته را که به موجب آن جهان مخلوق «من» است در مورد تاریخ انسانی به کار بست و از آن این نتیجه را بدست آورد که تاریخ فقط عبارت از احوال قهرمانان است. به تعبیر «کارلایل» آن‌چه عرصه‌ی گذشته را پر کرده است وجود کسانی است که در آن گذشته‌ها زیسته‌اند، نه قراردادهای کشمکش‌ها و... قهرمان واقعی را که تاریخ عبارت از

داستان اوست کارلایل فرستاده ای می دانست که از قلمرو اسرار نامحدود - مشیت الهی - به دنیا گسیل شده است و عامه ی مردم باید از وی پیروی کنند. آن چه از گفته های کارلایل حاصل آمد، تعبیر مبالغه آمیزی از قهرمان پرستی، با نتایج نامطلوب آن بود. «آرنولد توین بی» مورخ انگلیسی معاصر نیز در بین عوامل مؤثر در سیر تاریخ از نقش «افراد آفرینش گر» و «اقلیت های آفرینش گر» صحبت می کند. [۲۳]. در دوران روشن گری قرن هیجدهم، فکر ترقی، در حقیقت یگانه ایمان و امید اکثر حکیمان اروپا بود. با این همه این اندیشه هیچ جا روشن تر و جالب تر از رساله ی «کندورسه» [۲۴] مجال بیان نیافت. نزد کندورسه این ترقی نتیجه ی کمال جویی و کمال پذیری انسان بود که در قلمرو فرهنگ و اخلاق نیز مثل قلمرو علم تحقق می یافت. در این رساله کندورسه با نوعی شوق و هیجان مکاشفه آمیز، اندیشه ی کمال پذیری انسان را اعلام و دنبال می کند. در نظر وی انسانیت شباهت به فردی دارد که بطور پیاپی مراحل کودکی، بلوغ و مردی را پشت سر نهاده است و اکنون به دوره ی کمال و پختگی رسیده است. طی این مراحل نیز عبارتست از ترقی مستمر در امتداد خط مستقیم که به موازات پیشرفت در علم است. [۲۵]. در اندیشه ی «کانت» مسأله ی ترقی به این وجه بیان می شد که روی دادهای تاریخ از طریق تأمین ترقی، آن چه را برای نوع انسان غایت محسوب می شود، تحقق می بخشد. بدین گونه مردم در حالی که صرفاً مقاصد فردی خود را دنبال می کنند به تحقق این غایت نیز کمک می نمایند و مثل این است که قانون طبیعت تمام اعمال آن ها را به خلاف خواست آن ها متوجه این غایت منظم می کند، چنان که گویی - مطابق تعبیر مشهوری که هگل از این اندیشه ی کانت می کند - عقل یک نوع «حیله» بکار می بندد تا انسان را به مقتضای خواست خویش هدایت کند. افراد انسانی و حتی اقوام و ملت ها نادانسته در مسیر نقشه ای که طبیعت دارد راه می پویند و این نقشه که خود آنان از آن خبر ندارند خط سیر آن ها را تعیین می کند و تمام اعمال و اطوار آن ها نیز جهت تحقق آن بکار می آید. این غایت در نظر کانت بوسیله ی زندگی نوع بشر تحقق می پذیرد و بدین نحو ترقی انسانیت در مسیر کمال، از طریق نسل های پیاپی و نامتناهی حاصل می شود نه به وسیله فرد. از نظر کانت دو ودیعه ی طبیعت یعنی عقل و آزادی انسان را در جهت کمال ترقی می دهد. کانت این اندازه خوش بینی دارد که یقین کند آن چه افراد جامعه را وادار به تسلیم در مقابل قانون و حکومت قانونی داشته است، دولت ها را نیز سرانجام بدان راه می کشاند. در واقع بار مخارج نظامی دولت ها که هر روز گران تر می شود، دردها و مصیبت هایی که جنگ به بار می آورد و لطمه هایی که به صنعت و بازرگانی می زند، سرانجام ملت های جهان را وادار می کند که این حالت وحشی گری و بی قانونی را که در روابط آن ها حکومت دارد و جنگ خوانده می شود ترک کنند و در سازمان واحدی که مثل یک اتحادیه باشد و حقوق همه را محفوظ می دارد جمع آیند و شهروند جهان باشند، نه شهروند کشورها. این «صلح پایدار» است. در نظر کانت این صلح ابدی یک نقشه ی دل پذیر - اما خیالی - برای مدینه ی فاضله ی فیلسوفانه نیست، ضرورتی است که ناشی از طبیعت اشیا است و بدین گونه تاریخ نوع انسان در نظر او عبارتست از تحقق تدریج یک طرح پنهانی طبیعت که با ایجاد حکومت قانونی جهان هم روابط دولت ها را تحت ضابطه می آورد و هم روابط افراد با دولت ها را. قول کانت که تاریخ را عبارت از ترقی و توسعه ی «آزادی» نزد فیلسوفان ایدئالیست بعد از کانت می دانست، منشأ افکار تازه، به ویژه نزد هگل شد. [۲۶]. در دیدگاه هگل فلسفه ی تاریخ قسمتی از فلسفه ی روح است. از نظر او تاریخ دارای روح یا عقلی است که او را به سمت هدف راهنمایی می کند. از دیدگاه او فیلسوف تاریخ به دنبال معنایی والا-تر است و آن عبارت از حدس و گمان درباره ی مفهوم و هدف جریان های تاریخی است. او عامل پیش برنده ی تاریخ را به پیروی از «کانت» و «هردر» ملل یا اقوام گوناگون پنداشت. تقدیر هر ملت این است که به نوبه ی خود به جریان تاریخ کمک و خدمت خاصی بنماید. وقتی نوبت یک ملت فرا می رسد - و این نوبت فقط یک بار اتفاق می افتد - همه ی ملت های دیگر باید راه را برایش باز کنند، زیرا در آن دوران به خصوص آن ملت است، نه ملت های دیگر که وسیله و ابزار برگزیده ی دنیای روح است. [۲۷]. فلسفه ی مارکس در زمینه ی تاریخ را می توان به عنوان متن اصلاح شده ی فلسفه ی هگل تلقی نمود. هگل تاریخ را به عنوان پیشرفت دیالکتیکی به سوی تحقق آزادی مجسم کرده است. مارکس نیز سیر

تاریخ را به عنوان پیشرفت دیالکتیکی تلقی می کرد که مقصد نهایی آن اجتماعی غیر طبقاتی یا بدون طبقه (جامعه ی کمونیستی) است که یک اجتماع واقعاً آزاد خواهد بود. لیکن به نظر مارکس بازیگران اصلی در نمایشنامه ی تاریخ نه افراد یا ملت های، بلکه طبقه های اقتصادی هستند. با مقدمه ی ذکر شده، نگارنده به بررسی موردی دیدگاه های تاریخی: اسوالد اشپنگلر، کارل یاسپرس، آرنولد توین بی، پتریم سوروکین، فرانسیس فوکویاما و ساموئل هانتینگتون می پردازد. پاورقی [۱] Plato [۲] Hippocrates. ۳۴۷ - ۴۲۷ ق.م) فیلسوف بزرگ باستان یونان. [۳] Ploybius حدود (۲۰۱ - ۱۲۰ ق.م) مورخ بزرگ یونانی. [۴] Aristote ۳۲۲ - ۳۸۵ ق.م) فیلسوف بزرگ یونانی. [۵] ST. Augustine ۴۳۰ - ۳۵۴ م) اسقف هییتی. [۶] ۱۴۰۶ - ۱۳۳۲ م) (۸۰۸ - ۷۳۲ هـ ق.). [۷] Immanuel Kant ۱۸۰۴ - ۱۷۲۴ م) فیلسوف آلمانی. [۸] Friedrich Von schelling ۱۸۵۴ - ۱۷۷۵ م) فیلسوف آلمانی. [۹] Fichte ۱۸۱۴ - ۱۷۶۲ م) فیلسوف آلمانی. [۱۰] Giambattista Vico ۱۷۶۶ - ۱۶۶۸ م) فیلسوف ایتالیایی. [۱۱] Herder ۱۸۰۳ - ۱۷۴۴ م) فیلسوف آلمانی. [۱۲] Wilhelm Friedrich Hegel ۱۸۳۱ - ۱۷۷۰ م) متفکر و فیلسوف بزرگ عصر رمانتیک آلمان. [۱۳] Karl Marx ۱۸۸۳ - ۱۸۱۸ م) فیلسوف و جامعه شناسی آلمانی. [۱۴] Oswald Spengler ۱۹۳۶ - ۱۸۸۰ م) فیلسوف آلمانی. [۱۵] Arnold Goseph Toynbee ۱۹۷۵ - ۱۸۸۹ م) مورخ شهیر انگلیسی. [۱۶] Francis Durant William Will ۱۸۸۵ م) فیلسوف آمریکایی، نویسنده ی تاریخ تمدن و تاریخ فلسفه. [۱۷] P.A. Sorokin ۱۹۱۹ - ۱۸۸۳ م) فیلسوف آلمانی. [۱۸] Samuel Huntington. Fukuyama. جامعه شناس روسی الاصل. [۲۰] Karl Jaspers ۱۹۶۹ - ۱۸۸۳ م) فیلسوف آلمانی. [۲۱] Bossuet ۱۷۰۴ - ۱۶۲۷ م) مورخ و کشیش معروف فرانسوی. [۲۲] زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ در ترازو، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۵ ش، ص ۹۳. [۲۳] همان، ص ۲۰۸. [۲۴] Condorcet (۱۷۴۳-۱۷۹۴). [۲۵] پیشین، ص ۲۰۹. [۲۶] پیشین، ص ص ۲۱۶ - ۲۱۸. [۲۷] والش، دیبل، مقدمه ای بر فلسفه تاریخ، (ترجمه ی ضیاء الدین علایی طباطبایی)، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳ ش، ص ص ۱۵۷ و ۱۵۸.

اسوالد اشپنگلر

اسوالد اشپنگلر فیلسوف تاریخ آلمانی الاصل در بیستم و نهم مه ۱۸۸۰ میلادی در بلاکن بورگ آلمان چشم به جهان گشود و در هشتم مه ۱۹۳۶ دیده از جهان فرو بست. وی عملاً سه سال یعنی از ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۴، وقت خود را صرف تهیه و تدوین اثر مهم و جاودانه ی خویش یعنی «انحطاط تمدن غرب»: (Spengler Oswald. The Decline of the West) کرد. نخستین متن این اثر در سال ۱۹۱۴ به پایان رسید، اما جنگ جهانی اول و عامل های بازدارنده ی دیگری مانع چاپ و انتشار آن شد. در بهار ۱۹۱۷ به ویرایش و بازنگری مجدد نسخه های اصلی خویش پرداخت و سرانجام در ژوئیه ی سال بعد آن را منتشر کرد. با وجود سبک سنگین نگارش و گمنامی نویسنده، اثر او با استقبال کم نظیری مواجه شد و در عرض چند سال بیش از نود هزار نسخه از آن به فروش رفت. وی در سن پنجاه و شش سالگی در اثر حمله ی قلبی زندگانی را بدرود گفت. اشپنگلر تاریخ را هم چون موجود زنده ای فرض می کند و از تاریخ تفسیری ادواری دارد. از نظر وی هر دوره ی تاریخی حدود هزار سال زندگی می کند و با مرگ محتوم خویش از بین می رود و دوره ی بعدی جای گزین آن می شود. او هر دوره ی تاریخی را به دو مرحله ی «فرهنگ» و «تمدن» تقسیم می کند. اشپنگلر اعتقاد دارد که تمدن های بشری همانند موجودات زنده زایش، بالش و مرگ دارند. در فلسفه ی او واژه های «فرهنگ» و «تمدن» اهمیت خاصی دارد. او بر اساس نظریه ی ادواری خود تفاوت دقیقی بین این دو مفهوم قائل شده و معانی جدیدی برای آن ها ارائه داده است. از نظر وی فرهنگ مرحله ی زایش تمدن و مقدم بر آن است و تمدن مرحله ی مرگ فرهنگ و مؤخر بر آن است. تمدن مصنوعی ترین حالت ها و مرحله هایی است که انسان رشد یافته می تواند به آن برسد. تمدن خاتمه است. مرگ بعد از زندگی و جمود بعد از انعطاف و گسترش است. اشپنگلر بر اساس همین بینش دست به پیش بینی آینده

ی بشر می زند و تمدن معاصر غرب را در سراسیمه انحطاط و مرگ می بیند و اعتقاد دارد بجای آن تمدن جدیدی از آسیا جایگزین می شود. اسپنگر می گوید فرهنگ ها چون گل می رویند و می بالند، لیکن هدف متعالی و مشخصی ندارند. تاریخ جهان تصویری از تکوین و تطور پایان ناپذیر ساختاری این فرهنگ ها است. اسپنگر بدلیل انتقاد از تمدن غرب مغضوب و مورد حملات و انتقادات تند سیاست پردازان و فیلسوفان دنیای متجدد باختر زمین قرار گرفت. ویژگی و حسن اسپنگر و تفکر او در این است که اسیر و گرفتار ظواهر فریبنده و پر زرق و برق تمدن غربی و لوازم آن نشد. او در بررسی خود درباره ی دموکراسی در جامعه های غربی می نویسد: «همان طور که در قرن نوزدهم تاج و عصای سلطنتی را وسیله ظاهر سازی و نمایش ساختند، اینک «حقوق ملت» را در مقابل انبوه مردم سان می دهند و هر قدر ظاهر این نمایش با آداب و تشریفات بیشتری به عمل آید، از حیث معنا تهی تر و ناچیزتر می شود... ولی اینک دوره انتقال قدرت فرا رسیده و هر چه آثار این تحول ظاهرتر شود، به همان نسبت انتخابات پارلمانی ما بیشتر دچار فساد شده و مانند دوره انحطاط امور رُم در اینجا جز ظاهر سازی و تقلب چیزی نمی ماند. پول جریان انتخابات را اداره کرده و آن را به نفع پولداران خاتمه می دهد و جریان انتخابات به صورت یک بازی ساختگی در خواهد آمد که تحت عنوان «اخذ تصمیم ملت» به معرض نمایش عمومی گذارده می شود. خلاصه پس از آن که دموکراسی به وسیله پول، عقل و شعور را از میان برد، همان تیشه به ریشه خود دموکراسی خورده و آن را برخواهد انداخت...» [۱]. پیش بینی های اسپنگر بسیار جالب است. او می گوید: «مدارکی مانند قرارداد اجتماعی روسو و بیانیه حزب کمونیست «اشاره به طرز تفکر و نگرش دو بلوک» و سائل بسیار نیرومند مؤثری هستند در دست مردان مقتدری که در جریانات حزبی مقامهای بلندی احراز کرده و از طریق تلفیق عقاید در توده ها تسخیر شده و طریقه استفاده از آن اطلاع کافی دارند ولی دوره نفوذ و تاثیر این گونه عقاید در اذهان عامه بیشتر از دو قرنی که مختص سیاستهای حزبی است، ادامه نخواهد داشت و با سپری شدن این دو قرن (هیجده و نوزده) عقاید مذکور از رونق خواهد افتاد. نه این که مردم از روی دلایل منطقی منکر آن می شوند، بلکه اصلاً حوصله مردم سر رفته و از عقاید نظری بزار خواهند شد. همین بیزاری مدتهاست روسو را از میان برده و قریباً مارکس را هم از میان خواهد برد. نه این که مردم از این نظریه یا آن نظریه دست بکشند، بلکه اصولاً هر گونه نظریه ای را دور خواهند انداخت. مفهوم عقاید نظری زائل شده و آن نیک بینی احساساتی مخصوص قرن هیجدهم که تصور می رفت امور مختلفه را به وسیله آراء و افکار مصلحانه می توان سامان داد از اذهان خارج خواهد شد.» [۲]. در جای دیگر می نویسد: «... همان طور که اعتقاد به حقوق بشر روسو از سال ۱۸۴۸ تاثیر خود را از دست داد، اعتقاد به مارکس هم از زمان جنگ جهانی اول رو به سستی نهاده است... عذاب وجدان و تشنگی روحی شدید ایجاد نشده که هدفش تاسیس دنیای جدیدی است که انسان بتواند به جای عقاید پر آب و تاب نظریات مشعشع، در پی اسرار و رموز گیتی بر آید و سرانجام مقاصد خود را در «دین نوبت ثانی» خواهد یافت.» [۳]. اسپنگر کوشش کرده تطورات اجتماع و تحولات تاریخی ملل را تحت نظم و اسلوب معینی در آورد. بطوری که بتوان مسیر تاریخی هر فرهنگ و تمدنی به ویژه تمدن ملت های مغرب زمین را که اکنون در اوج عظمت است، با فرهنگ های دیگر که در ازمنه ی تاریخی ظاهر شده و در گذشته اند مقایسه کرد و هم چنین بتوان تحولات بعدی آن را که در آینده روی خواهد داد پیش بینی کرد. اسپنگر معتقد است که هر فرهنگی در زمانه ی معینی در سرزمینی محدود پدید می آید. ولی همین که فرهنگی تولد یافت از آن ساعت به بعد مانند موجود زنده ای چون گیاهان یا جانوران نشو، نما، بلوغ و انحطاط دارد و دوره هایی مانند دوره ی طراوت کودکی، غرور جوانی و عظمت مردی و مردانگی را سپری می کند، سپس رو به انحطاط می گذارد. در همین موقع است که پا به مرحله ی تمدن نهاده و مدنیت بزرگی که از ویژگی های آن تأسیس شهرهای بسیار بزرگ است، به وجود آورده و دوران پیری و فرسودگی خود را از میان دیوارهای سنگی و زندگانی شهری می گذراند. به عقیده ی اسپنگر هنگامی که فرهنگی در سرزمینی طلوع کرد از همان ساعت تمام اقوام و نژادهایی که در وسعت معین و محدودی وجود دارند تحت تأثیر نیروی روحی بزرگی درآمده و در هر رشته از مظاهر زندگی،

فعالیت های شگرفی بین آن ها ظاهر گشته و تحولات شگفت انگیزی در کلیه ی امور اجتماعی آن ها پدید می آید. شدت نیروی این فرهنگ بطوری که از بررسی فرهنگ های باستانی استنباط می شود تا هزار سال دوام داشته و در ظرف این مدت جامعه ی مذکور در جمیع امور مادی و معنوی رو به ترقی و تکامل سیر می کند. در اواخر این مدت با تأسیس شهرهای بزرگ تغییرهای مهمی در زندگانی و روحیه ی جامعه ی مذکور دست می دهد و «فرهنگ» به «تمدن» تبدیل می گردد. ولی توسعه ی عظیم تمدن با شروع انحطاط همراه است. از این به بعد نیروی اولیه ی فرهنگ رو به زوال نهاده و دو سه قرن بیشتر طول نمی کشد که تمام قوه ی خلاقه ی فرهنگی از میان رفته و تمدنی بی روح باقی می ماند که هر دم مستعد زوال و اضمحلال است. اسپنگلر کتاب خود را «انحطاط غرب» نامیده است. زیرا به عقیده ی وی ملت های مغرب زمین که فرهنگ مخصوص آن ها از اول قرن دهم میلادی شروع گشته و از قرن نوزدهم وارد مرحله ی «تمدن» شده است، هم اکنون از بعضی جهات به اوج عظمت رسیده و در بعضی از نقاط آن سرزمین آثار فرسودگی نمایان شده، و به زودی در سایر نقاط (اروپا و امریکا) و در جمیع رشته های حیاتی آنان دوره ی انحطاط شروع خواهد شد و ملت های مغرب زمین هم با همه ی عظمت و جلالی که چشم جهانیان را خیره ساخته به دنبال رومیان و چینیان خواهند رفت. این فراز و نشیب و ترقی و انحطاط بسته به تصادفات و اتفاقات روزگار نبوده، بلکه از جمله ویژگی های ذاتی فرهنگ است. مسیر طبیعی مقدرات فطری هر فرهنگ همین بوده و تمام فرهنگ هایی که تا کنون در دنیا پدید آمده همه همین راه را پیموده و سرانجامشان همین بوده است. دوران نیرومندی و جنبش درونی هیچ یک از فرهنگ ها بیش از هزار سال نبوده و هر کدام از آن ها بدون استثنا پیش از انقراض و زوال خود تمدن بزرگی برپا کرده و لحظات آخر عمر خویش را در میان شکوه و جلال ظاهری ولی عاری از روح و احساسات نژادی به پایان رسانده اند. این سرنوشت مختص یک یا دو فرهنگ نبوده بلکه تمام فرهنگ هایی که در دنیا پدید آمده، همه همین راه ارتقا و انحطاط را به همین ترتیب پیموده و سرانجامشان یکسان بوده است. بنابراین نمی توان تمام این تحولات یک نواخت را در اثر اتفاقات روزگار یا نتیجه ی تصادف کورکورانه ی حوادث دانست. بلکه باید این مسیر قوس مانند را از مختصات ذاتی یا مقدرات فطری روح «فرهنگ» شمرد. اسپنگلر جریان این تحولات را «سرنوشت فرهنگ» می نامد. وی «سرنوشت» را متضاد با «معلولیت» دانسته، به این معنی که حوادث و تحولات تاریخی (بلکه جریان زندگانی هر موجود زنده ای) را مسیر مخصوصی است که در ذات و فطرت آن وجود (خواه وجود فرد یا وجود عالی فرهنگ) سرشته است و نباید برای وقوع آن حوادث دنبال علت و معلول گشت. [۴]. از نقاط قوت پیش بینی اسپنگلر این است که زمانی که او کتابش را می نوشته است، اسمی از هیتلر و سایر دیکتاتورهای اروپایی شنیده نشده بود. ولی اسپنگلر در این کتاب پیش بینی می کند که اوضاع اروپا رو به دیکتاتوری می رود، و مصداق یافتن همین پیش گویی بیشتر باعث شهرت و اهمیت وی شده است. چنان که در آمریکا کتاب «انحطاط غرب» را بارها تجدید چاپ نمودند. پاورقی [۱] اسپنگلر، اسوالد، فلسفه سیاست، (ترجمه ی هدایت الله فروهر)، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۹ ش، صص ۱۲ و ۱۳. [۲] همان، صص ۱۴. [۳] پیشین. [۴] پیشین، صص ۴۱.

کارل یاسپرس

کارل یاسپرس در ۲۳ فوریه ی ۱۸۸۳ میلادی در الدنبرگ (Oldenburg) آلمان متولد شد. در سال ۱۹۰۱ به دانشگاه هایدلبرگ (Haidelberg) رفت او سرانجام به دانشگاه گوتینگن راه یافت. پس از سه ترم تحصیل در رشته ی حقوق به تحصیل پزشکی پرداخت. یاسپرس پس از تحصیلات به فلسفه روی آورد و در سال ۱۹۲۲ کرسی فلسفه را در دانشگاه هایدلبرگ برعهده گرفت. او پس از تالیف آثار متعددی در سال ۱۹۴۹ کتاب منشأ و غایت تاریخ را نوشت. سرانجام یاسپرس در ۲۶ فوریه ۱۹۶۹ در هشتاد و شش سالگی بر اثر حمله ی قلبی در شهر بازل سوییس درگذشت. (ر. ک: رشیدی، بهروز، غایت تاریخ از دیدگاه کارل یاسپرس و آیزایا برلین، علی ابن ایبطالب، تهران، ۱۳۷۸ ش). کارل یاسپرس در سال ۱۹۴۹ میلادی کتاب «آغاز و انجام تاریخ» [۱] خود را

نگاشت و در این کتاب طرح تاریخی اش را ارائه نمود. و به جستجوی وحدت تاریخ پرداخت. او با وجود خاستگاه مسیحی اش، نه مسیحی است و نه خدا ناشناس بلکه او تعقل را عنصر ناگزیر باور فلسفی می داند. یاسپرس در آثار نخستین خود بر این بود که بین فلسفه و دین نبرد دایمی جریان دارد و پیوسته هر یک علیه دیگری در مبارزه است، لیکن در آخرین آثار او گرایش به دین و سیر ایمان به سوی الوهیت آشکارا نمایان است، و در آن آثار، ارزش تورات و اناجیل را ستوده است، اما معتقد است که یهودیت و مسیحیت به خطا خود را واجد حقیقت مطلق دانسته اند. چرا که او معتقد است حقیقت مطلق را یک جا نزد هیچ کس نمی توان یافت. یاسپرس به گونه ای ژرف تحت تأثیر کی یرکه گارد، نیچه و کانت بود. از دیدگاه یاسپرس پر ارج ترین تحولات تاریخی تحولات معنوی و روحی بشر است که از طریق فیلسوفان بزرگ به وقوع پیوسته است. معنای تاریخ از نظر یاسپرس سفر کردن انسان به دیار کمال و دستیابی به عالی ترین امکان بشری یعنی «وحدت بشریت» است. او می گوید: «... هرگز نمی توان هدف نهایی تاریخ را صریحاً مشخص ساخت، اما این یک هدف تاریخ را می توان هدفی مشخص دانست و آن شرطی است که باید انجام داد تا عالی ترین امکان بشری برای انسان فراهم آید، و آن وحدت بشریت است».[۲]. بدین سان یاسپرس به تاریخ آینده ی بشر خوش بین و امیدوار است. او معنای تاریخ و هدف و غایت آن را در پیشرفت مادی و فنی انسان نمی داند، بلکه چیزی فراتر از آن را مورد نظر دارد و آن تجلی هستی الوهیت است و شرط آن را ارتباط و تفاهم انسان ها با هم می داند. یاسپرس غایت تاریخ را در وحدت بشریت جستجو می کند. او آینده ای را در تاریخ تعقیب می کند که مبتنی بر وحدتی ناشی از مهر و محبت انسان ها به هم دیگر باشد. وحدتی که نه تنها از راه زور و قدرت تحمیل نشده باشد، بلکه ناشی از فضایی محبت آمیز و مفاهمه بشری باشد. وی با اشاره به این که انسان، دوست دار قدرت، تعدی و منفعت طلبی است و در این راه آماده است همه چیز را فدا کند و شوق نیرومند او در جهت ارضای هوا و هوس و شهوات و رابطه های انسانی مبتنی بر بی عدالتی و ناروایی است، این سؤال همیشگی را مطرح می کند که آیا بر جهان خدا فرمان روایی می کند یا ابلیس؟ در پاسخ می گوید: به فرجام ابلیس تسلیم خدا می گردد. به عقیده ی یاسپرس وحدت بشریت و تاریخ از طریق فلسفه و فلسفیان، فلسفه ای که امکان ارتباط و تفاهم همگانی را فراهم آورد، عملی خواهد گشت. به اعتقاد او بشر از منشأ واحد برخاسته و سرانجام در کشور ابدی ارواح وحدت حقیقی خود را که در میانه راه آن را از دست داده است باز خواهد یافت. از دید یاسپرس وضع تاریخی تازه ای که در آن قرار داریم (که نخستین وضعی است که در سرنوشت آدمی تأثیر قطعی دارد) عبارت از وحدت واقعی بشریت در زمین است. او می نویسد: «تاریخ جهان به معنی تاریخ یگانه ای که همه جهان را دربر می گیرد آغاز شده است، چنین می نماید که تاریخ تا امروز کوششهای پراکنده بود، مستقل از یکدیگر و به عبارت دیگر، منابع متعدد و گوناگون امکانهای بشری بود. امروز تاریخ جهان در برابر چشم ماست، و بدین سان دگرگونی کاملی در تاریخ روی داده است. همه جهان به هم بسته است و تمام کره زمین به صورت واحدی درآمده است... همه مسائل انسانی، مسائل جهانی و وضع، وضع تمام بشریت است».[۳]. به نظر یاسپرس دوره ی بعدی دوره ی وحدت همه ی انسان های روی زمین است و سبب این وحدت امکان رفت و آمد ارتباط با همه ی نقاط جهان است و این امکان حاصل شده است. به نظر وی، فن (تکنیک) به وسایل نقل و انتقال و ارتباط آدمیان سرعت فوق العاده بخشیده است و تمام کره ی زمین را به صورتی واحد درآورده است. بدین سان تاریخ انسانیت یگانه، آغاز گردیده است و تمام انسانیت در سرنوشت واحدی مشترک شده است. یاسپرس چنین استنباط می کند که وحدت سیاسی جهان دیر یا زود امکان پذیر خواهد بود، به اعتقاد وی دو عامل جهان را به سوی چنین وحدتی سوق می دهند: تمایل به قدرت و حکومت که هدف کم و بیش آگاهانه اش تشکیل بزرگ ترین امپراطوری جهان است، و از سوی دیگر تمایل به صلح و آرامش در چارچوب نظامی جهانی. یاسپرس می گوید: امروز عملاً تاریخ قاره ها جای تاریخ محلی را گرفته است. به نظر او این وحدت سیاسی از دو طریق ممکن است: ۱- امپراطوری جهانی: این امپراطوری مبتنی به زور و برنامه ریزی عمومی و ایجاد ترس و وحشت است و جهان بینی واحدی را به صورت ساده و از راه تبلیغات به همه تزریق می کند و همه را

مجبور به رعایت برنامه ای می کند که دولت بر ایشان ریخته است. ۲- نظام جهانی: به عقیده یاسپرس این نظام احتمالی بی زور، مبتنی بر گفت و شنود و تصمیم مشترک است. در چنین نظامی مردمان همه با هم به تصمیم هایی که توسط اکثریت گرفته می شود تسلیم می شوند و حقوق مشترک همه را - که شامل حمایت از حقوق اقلیت هم هست و در حال حرکت و اصلاح همیشگی خود، یگانه نظام انسانیت است - تضمین کرده اند. با برقراری نظام جهانی و از میان رفتن حاکمیت مطلق، مفهوم دولت نیز جای خود را به مفهوم انسانیت می دهد. در این نظام اتحادیه ای از دولت ها پدید می آید که در حدی که از راه قانون معین می شود خود مختاری خویش را نگاه دارند و در حال بحث و مذاکره ی همیشگی، اتحاد خود را روز به روز استوارتر سازند. به عقیده ی یاسپرس در این نظام چون تهدید بیرونی وجود ندارد، سیاست خارجی هم بی موضوع خواهد شد و لزوم دفاع در برابر حمله ی بیگانه از میان می رود، تمام حاصل تولید، صرف زندگی مردمان خواهد شد، بجای آن که برای جنگ و ویرانی به کار رود. نظام آینده نمی تواند، هم چون نظامی تمام و کامل، یک باره پدیدار شود، بلکه به صورت مراحل متعدد آزادی انسان به تدریج و گام به گام پیش خواهد رفت. به اعتقاد وی، نظام جهانی تنها در صورتی تحقق می یابد که تساهل حکم فرما باشد. عدم تساهل نتیجه ای جز زور و نفی و غلبه ندارد. ولی تساهل به معنی بی اعتنایی نیست، بی اعتنایی ضعیف ترین شکل تساهل است و ناشی از غرور کسانی است که گمان می برند حقیقت نهایی را در چنگ دارند. انسان متساهل آماده است هر سخنی را بشنود و بسنجد، بر نارسایی خود آگاه است و می خواهد نارسایی خود را با نارسایی دیگران ربط دهد، بی آن که تصورها و اندیشه های ایمانی را به صورتی یگانه که برای همه تکلیف آور باشد، درآورد. یاسپرس هدف از وحدت جهان را: تمدن، اکتساب سجایای انسانی، آزادی و آگاهی بر آزادی، انسان والا و آفرینش معنوی و پدید آوردن فرهنگ، تجلی هستی در آدمی و آگاه شدن بر هستی، یعنی تجلی الوهیت می داند. [۴]. یاسپرس می نویسد: «وحدت انسانیت مرز تاریخ است، یعنی اگر انسانیت به وحدت برسد، تاریخ به پایان می رسد، تاریخ حرکتی است تحت رهبری وحدت با تصور و اندیشه ی وحدت». «... وحدت آن نقطه دور و دسترس ناپذیری است که به آن نظر داریم، هم مبدأ است و هم غایت، وحدت علوی و ماورای تجربه است...» [۵] تاریخ از یک سو صورت پذیرفتن وحدت و در جستجوی مشتاقانه وحدت است، و از سوی دیگر شکستن و ویران کردن وحدت است. بدین سان، ژرف ترین وحدت به صورت مذهبی نامرئی در می آید، در کشور ارواحی که به هم می رسند و به هم تعلق دارند، در کشور پنهانی تجلی هستی ارواح. آن چه تاریخی است حرکت است. حرکتی دایم میان مبدأ و غایت، که هرگز به مقصد نمی رسد، یا همیشه آن می ماند که باید باشد. با بررسی اندیشه ی یاسپرس نقطه ی مشترکی در طرز تفکر «یاسپرس» و «ماکس وبر» مشاهده می گردد و آن تلقی مهم هر دو از نقش و تاثیر عامل فرهنگی در تحولات تاریخی است. این طرز تلقی از تاریخ نقطه مقابل تفکر مارکس است، چرا که دقیقاً بر خلاف تصور یاسپرس آن چه برای مارکس به عنوان مهم ترین علت تحولات تاریخی اهمیت دارد، عامل اقتصادی و مالکیت ابزار تولید است. تفاوت یاسپرس با هگل و مارکس در آن است که هگل تاریخ را اسیر اراده ی هشیار می داند و مارکس آن را تابع شناخت کامل می خواند و سیر تحولات تاریخی را در همه ی جامعه های تابع مراحل قطعی و اجتناب ناپذیر که آخرین آن، مرحله ی جامعه ی بی طبقه ی کمونیستی و پایان تاریخ است، لیکن یاسپرس افق آینده ی تاریخ را در بی کرانه ای دور می بیند که هر چند هم چنان که آغازی دارد، پایانی هم دارد، اما این پایان آن چنان دور است که نه قابل دست یافتن است و نه قابل پیش بینی، آینده ی انسانیت را در میان امکان های تاریخی به خود تاریخ واگذار می کند. مضافاً بر خلاف مارکس و هگل یاسپرس انسان و بشر را اسیر اراده و اژابه ی تاریخ نمی داند، بلکه از نظر او انسان سازنده ی تاریخ است. در مورد اندیشه ی پیشرفت و تکامل تاریخ یاسپرس با اندیشمندانی مانند کانت، هردر، هگل و مارکس اشتراک نظر دارد. «کانت» می گوید: «تاریخ هنگامی مفهوم خواهد داشت که به صورت پیشرفتی مداوم، هر چند شاید نه سر راست، به سوی وضع بهتر باشد. به هر حال این امکان وجود دارد که در زمینه تاریخ، طبیعت یا پروردگار (کانت این دو کلمه را به یک مفهوم به کار می برد) از یک برنامه طویل المدت پیروی کند که

اثر نهایی آن مستفیض نمودن نوع بشر بطور کلی باشد.» [۶]. «هردر» هم سعی می کند در تاریخ یک هدف یا مقصود کلی پیدا کند، می گوید: «هدف تاریخ نیل به درجه ی انسانیت است، یعنی دستیابی به وضعی که بشر به واقعی ترین مفهوم انسان است.» «هگل» هم تاریخ را روند پیشرفت می داند، پیشرفت به سوی تحقق آزادی. «مارکس» سیر تاریخ را به عنوان پیشرفت دیالکتیکی تلقی می کرد که مقصد نهایی آن اجتماع غیر طبقاتی یا بدون طبقه ی کمونیستی است که از نظر او یک اجتماع واقعاً آزاد خواهد بود. بدین سان از نظر مارکس هم سیر تاریخ حرکتی به سوی آزادی است، هر چند که مفهوم آزادی نزد آنان متفاوت است. یاسپرس با همه ی فیلسوفان فوق در اندیشه ی پیشرفت تاریخی و به ویژه پیشرفت به سوی انسانیت و آزادی اشتراک عقیده دارد. وی همه ی جهت های اصلی روند تاریخ کنونی و آینده را به سوی هدفی واحد در حرکت می داند و آن هدف، تحقق آزادی است. او آزادی را در نیل به حقیقت و رسیدن به بینش و دانایی می داند. از دیدگاه یاسپرس بشر از خلقت واحد برخاسته است، لیکن در میانه ی تاریخ بین این واحد جدایی افتاده است و چون از منشأ واحد بوده، همیشه میل و کشش به سوی تحقق مجدد وحدت دارد. اما این وحدت فقط به صورت صوری و ظاهری عملی است. جدایی که پس از وحدت آغازین پدیدار شده، ادامه دارد تا در انجام به وحدت برسد و انجام پایان تاریخ است. پاورقی [۱] [۲]. *The Origin and Goal of History*. یاسپرس، کارل، در آمدی بر فلسفه، (ترجمه ی اسدالله مبشری)، حسینیه ارشاد، تهران، ص ص ۱۲۷ - ۱۲۹. [۳] یاسپرس، کارل، آغاز و انجام تاریخ، (ترجمه ی محمد حسن لطفی)، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۳ ش، ص ۱۶۹. [۴] رشیدی، بهروز، غایت تاریخ از دیدگاه کارل یاسپرس و آیزایابریلین، علی بن ابی طالب، تهران، ۱۳۷۸ ش، ص ۹۴. [۵] یاسپرس، کارل، آغاز و انجام تاریخ، (ترجمه ی محمد حسن لطفی)، ص ص ۳۵۲ و ۳۵۳. [۶] رشیدی، بهروز، غایت تاریخ از دیدگاه کارل یاسپرس و آیزایابریلین، ص ص ۹۸ - ۱۰۴.

آرنولد توین بی

آرنولد جوزف توین بی مورخ شهیر انگلیسی به سال ۱۸۸۹ میلادی در لندن چشم به جهان گشود. او در دانشگاه آکسفورد به تحصیل پرداخت. سپس به آتن رفت و در مدرسه ی عالی باستان شناسی بریتانیایی این شهر مشغول تحقیق شد. طی یکسال سراسر یونان را زیر پا گذاشت. در سال ۱۹۱۲ به سمت استاد تاریخ به بالیول بازگشت و تا سال ۱۹۱۵ به تدریس تاریخ باستان پرداخت. توین بی مشاغل دولتی را با کارشناسی امور ترکیه در اداره ی سیاسی وزارت امور خارجه و سپس کنفرانس صلح پاریس آغاز کرد. از سال ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۴ نیز استاد کرسی مطالعه ی زبان و ادبیات یونان و بیزانس در کینگ کالج دانشگاه لندن بود. او در سال ۱۹۲۵ سرپرست بخش مطالعات امور بین الملل انیستیتو سلطنتی انگلستان شد. طی سال های ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۶ نیز سرپرست تمام وقت بخش مطالعات و تحقیقات وزارت امور خارجه انگلستان بود. (ر. ک: سوروکین، پیتیریم، نظریه های جامعه شناسی و فلسفه های نوین تاریخ، (ترجمه ی اسدالله نوروزی)، حق شناس، تهران، ۱۳۷۷ ش، ص ۱۳۹). توین بی نویسنده ی اثر دوازده جلدی به نام «مطالعه تاریخ» است [۱] که نشر آن در سال ۱۹۳۴ میلادی شروع شد و تکمیل آن ۲۰ سال طول کشید. او بیست و یک تمدن گذشته و حال را بررسی نمود. وی هر چند که در مجلدات اولیه ی کتاب خود به بررسی تطبیقی پیدایش، رشد و انحطاط تمدن ها می پردازد، لیکن در مجلدات آخر نقشی برای خود تعیین می کند که به نقش مبشر آینده شباهت دارد و در واقع سرگرم تعمق درباره ی معنی تاریخ به شیوه فیلسوفان قبلی است. او مانند فیلسوفان مورد نظر این سؤال را مطرح می کند که آیا تاریخ به طور کلی دارای مفهوم است یا نه؟ توین بی معتقد است علت وجودی بسیاری از مصایبی را که در گذشته بر سر ملل متمدن آمده کشف کرده است. ظاهراً هدف آن فاجعه ها این بوده است که راه برای آمدن ترکیبی از مذاهب والاتر هموار شود. توین بی سپس اضافه می کند، اگر شیوه ی برخورد ما با امور بشر قانون مند باشد باید بپذیریم که چیزی منظم و پایدار در تاریخ هست. او می نویسد: «... من در مطالعه تاریخ سعی دارم به فراسوی پدیده های انسانی رخنه کنم و آنچه را در ورای آنها پنهان است ببینم، در تلاش برای

نامیدن آنچه به گمان من در ورای پدیده ها نهان است، واژه خدا را به کار می برم، چون اصطلاح دیگری نمی یابم... به عبارت دیگر برای من تاریخ راهی به درون و تکاپویی به ادراک جهان هستی است. ما همه حس می کنیم که زندگی مرموز است و همه تا حدی در تلاشیم تا فهمیدنی را بفهمیم».[۲]. توین بی نیز مثل اسپنگلر از بازگشت ادوار سخن می گوید و برخلاف او این امید را دارد که شاید از طریق دین بتوان غرب را نجات داد. در نظر توین بی ورای نقش «افراد آفرینش گر» و «اقلیت های آفرینش گر» آن چه در سیر تاریخ اثر عمده دارد مشیت و الهام ربانی است. اما غرب در نزد توین بی نیز مثل اسپنگلر آینده ای یأس آمیز دارد که شاید توسل به معنویت و دیانت موجب نجات آن شود. توین بی در بررسی تاریخ به این نتیجه ی تلخ رسید که تاریخ بشر در یک خط مستقیم حرکت نمی کند، بلکه مشتمل بر رشته ای از تمدن ها است که زاده می شوند، تحول می یابند، سپس رو به زوال می روند و دست آخر از میان می روند. به گمان او هر تمدنی که مسیر کامل تحول را می پیماید ناگزیر از این مراحل می گذرد. توین بی می گوید هدف بررسی تاریخ، درک وحدت تاریخ است. انسان به این وسیله می تواند معنی و مقصود تاریخ را آشکار کند. او معتقد است که معنی و مقصود تاریخ «خارج از مرزهای تاریخ» آشکار می شود، و تاریخ آینده ی حرکت مخلوقات خدا، و جدایی آن ها از خدا و بازگشت آن ها به منشأ خود، یعنی خداست. این مفهوم الهی تاریخ است. قصد خدا یعنی آفریننده ی تاریخ مجهول است و فقط می توان آن را تا حدی از طریق عرفان و کشف و شهود درک کرد، اما خدا تاریخ را بدست مردم می آفریند. این نظر توین بی به ما امکان می دهد که از طریق مطالعه ی اعمال مردم، تصویری از نقشه ی الهی کسب کنیم. در نظر او تاریخ تحقق نقشه ی الهی است و بشر در محدوده ی این نقشه از آزادی اراده یعنی اختیار برخوردار است. توین بی معتقد است تاریخ را افراد می سازند و اضافه می کند همه ی افراد نمی توانند تاریخ بسازند، سازنده ی واقعی تاریخ «شخصیت خلاق» است و این برگزیدگان را «آبرانسان»، «نابغه»، «آبرمرد» و «انسان ممتاز» می نامد. مردان بزرگ به صورت عارف، قدسی، پیامبر، شاعر، زمام دار، سپهسالار، مورخ، فیلسوف و اندیشمند سیاسی ظاهر می شوند. این مردان بزرگ تمدن ها را می آفرینند و پیشرفتشان را تسریع می کنند. او شخصیت هایی چون حضرت موسی (علیه السلام)، حضرت محمد (صلی الله علیه و آله)، مسیح (علیه السلام)، بودا، زرتشت، ماکیاولی، پتر کبیر، ناپلئون، کانت و... را ذکر می کند و در فعالیت این «شخصیت های خلاق» توجه خود را به دو خصیصه ی ویژه معطوف می کند: «گوشه گزینی» و «بازگشت». اینان عموماً نخست از جهان، گوشه می گیرند و با غرقه شدن در جذبه ی عرفانی، اندیشه هایشان را می پروراند و سپس به جهان باز می گردند. توین بی با نقل از «برگسون» مردان بزرگ را که «واقعاً» و نه «مجازاً» ابرانسانند، برخوردار از «معجزه ی آفرینش» می داند. تمامی دست آوردهای تمدن، حاصل کار مردان بزرگ، شخصیت های خلاق، رهبران و قهرمانان است. لیکن مردان بزرگ متقابلاً - مسؤول گناهان و اشتباه های جامعه های خود نیز هستند. ولی بیشتر افراد، یعنی توده های مردم - حتی در متمدن ترین جامعه ها - همگی دچار سکونی هستند که فرقی با سکون اعضای جامعه های اولیه ندارد. اینان از فعالیت خلاق عاجزند و نهایت کاری که می توانند بکنند تقلید سطحی و مکانیکی، یعنی بکار گرفتن یکی از استعدادهای کم ارزش طبیعت بشر است. توین بی معتقد است که تنها راه نجات، «عروج» یعنی انتقال هدف ها و ارزش ها به عرش خدا است. به عبارت دیگر راه رستگاری در باز آفرینی و پی ریزی یک کلیسای جدید است. بدین سان کلیسای جهانی بجای دولت جهانی پدید می آید. اما این پایان تمدن کهنه و آغاز تمدن نوین است. توین بی معتقد است در عصر حاضر پنج تمدن وجود دارد: تمدن مسیحی غربی، تمدن مسیحی ارتودوکسی شرقی، تمدن اسلامی، تمدن هند و تمدن خاور دور (شامل چین، کره و ژاپن). او می گوید چهار تمدن از این مجموعه مرحله ی شکستگی را پشت سر گذاشته و دست خوش تلاشی هستند یا در حال جذب شدن به تمدن مسیحی غربی هستند. تمدن غرب تنها تمدنی است که هنوز از پرتو الهی نیروی خلاق برخوردار است. به نظر توین بی نشانه های شکستگی تمدن غرب در پایان قرن هفدهم بارزتر است. مردم غرب، فرسوده از جنگ های دینی، از هر چه رنگ دین دارد، روی گردان می شدند و جهان بینی نو، اخلاق نو، و هنجارهای رفتاری نو - که با نظایر مسیحی خود تفاوت کیفی

داشت - پدید آوردند. تمدن غرب که راه فنّ آوری و جستجوی نعمت های مادی را در پیش گرفته بود، محتوای الهی اش را از دست می داد و به این ترتیب نمی توانست نیازهای معنوی انسان را ارضا کند. توین بی از جامعه ی کنونی غرب با صفت «سابقاً مسیحی» و یا «مردم غربی که زمانی مسیحی بودند» و از انسان غربی با عنوان «انسان بعد از مسیحیت» یاد می کند. در نظر او انقلاب فرانسه، سر آغاز دوران آشفتگی و جنگ های داخلی است و بحران این دوران بر اثر «دموکراسی» و «صنعتی شدن» تشدید شد. او در تمدن کنونی غرب، بویژه در مرحله ای که آن را «زمان مصایب» می نامد، نشانه های بارز تلاش را می بیند. توین بی اوج تمدن غرب را در تصویر آرمانی فعالیت خلاق دولت قرون وسطایی پاپ می بیند و نسبت به نیروهای حاکم دنیای غرب یعنی صنعت گرایی و دموکراسی بی اعتماد است. با این همه او مکرراً از چیزهایی چون «آزادی»، «دموکراسی» و «روش زندگی غرب» تحت عنوان گنج های شایان حراست یاد می کند. به زعم وی تمدن غرب، به هر حال برخی ارزش های دیرپا را از دنیای مسیحی خود به ارث برده است. او معتقد است اصول عدالت و اعتدال اجزای تفکیک ناپذیر سیاست غرب است. به اعتقاد توین بی تمدن غرب آخرین تمدنی است که هنوز پرتو الهی نیروی خلاق را در خود حفظ کرده است. بنابراین انهدام آن فاجعه ای جهانی و به منزله ی نابودی سرپای نقشه ی الهی تاریخ است. توین بی میان بیم و امید سرگردان است. به اعتقاد او تمدن غرب (و همراه با آن تاریخ جهان) با بحران عمیقی روبروست، ولی او ایمان به رحمت پروردگار را از دست نمی دهد. مسأله ی مهمی که برای تمدن معاصر غرب در راه رشد به سوی تمدن جهانی مطرح است، از دست رفتن اصول اخلاقی آن است. بنابراین می توان آن را با رنسانس دینی درمان کرد. او می نویسد: «ما می توانیم و باید دعا کنیم که خداوند مهلتی را که برای اجرای حکم مرگ جامعه ما قائل شده تمديد کند و چنانچه با روحی تائب و دلی شکسته به درگاه او روی آوریم اجابت می کند». [۳]. توین بی معتقد است که تمدن غرب، علاوه بر بحران داخلی عمیقی که ناشی از نابودی اصول کلیسایی است، از خارج یعنی از جانب بقیه ی جهان نیز تهدید می شود. او در کتاب «جهان و غرب» [۴] که از مجموعه ی سخنرانی های او تدوین شده است، سعی کرد روابط میان غرب و بقیه ی جهان را به صورت جنگی همیشگی تصویر کند. او می گوید غرب باید در برابر روسیه و بقیه ی جهان از خود دفاع کند. توین بی مبرم ترین وظیفه ی غرب را برای مقابله با شوروی اتحاد سیاسی کشورهای غربی می داند. به نظر توین بی این مهم نیست که چه کشوری جامعه ی غرب را هدایت کند. او می گوید امریکا به تنهایی می تواند جهان غرب را در برابر هجوم کمونیسم حمایت کند و بدون دفاع این کشور جهان غرب محکوم به فنا است. توین بی می گوید در صورتی که تمدن غرب نتواند مسیحیت را زنده کند چندان در معرض هرج و مرج نیست، بلکه مسأله ای مهم تر تهدیدش می کند و آن از دست رفتن آزادی روح، پیدایش دولت توتالتر، انحطاط عمیق اخلاق، است. با این همه توین بی معتقد است که تمدن غرب بر تمامی موانع راه پیشرفت خویش فایق خواهد آمد و آینده ی درخشانی در پیش رو دارد. چشم اندازی که توین بی از آینده ی تمدن غرب نقش می زند، سخت خوش بینانه است. او اظهار می دارد هدف تمدن غرب استقرار صلح جهانی است. تمدن غرب تمام کشورهای جهان را کم و بیش تحت سلطه ی پرتوفشانی خود قرار داده و باید این پوشش را کامل کند. توین بی خواهان آن است که این تمدن به صورت دولت جهانی در آید و تمام کره ی زمین را دربر گیرد. به نظر او رسالت بزرگ تمدن غرب در همین است. وحدت نوع انسان باید بر شالوده ی اصول «غربی» آزادی و دموکراسی استوار باشد. در دنیای آینده ی توین بی، حکومتی جهانی مبتنی بر همکاری جهانی پدید خواهد آمد. توین بی معتقد است که پایه واقعی جامعه ی نوین کلیسا است. جامعه ی جدید جهانی باید با سنگ خارای ایمان بنا شود، نه با کلوخه های اقتصاد. بازگشت به مسیحیت معجزه ای است که می تواند انسان و به ویژه تمدن غرب را که از محتوای دینی خود تهی شده نجات دهد. کلیسا باید پایه (یا دست کم داربست) جامعه ی نوین جهانی باشد. وقتی امپراطوری جهانی رسالت خود را به انجام رساند، جای خود را به خدا سالاری جهانی مسیحی یا «جمهوری مسیحی» به رهبری پاپ می دهد. قلمرو آینده ی خلیفه ی عیسی مسیح (پاپ) اگر تمام «ملکوت آسمان» نباشد، «لااقل ولایتی از ملکوت خدا» خواهد بود و در این جا، از دیدگاه توین بی،

تاریخ به خدانشناسی تبدیل می شود. اما بعداً این فکر را که مسیحیت غربی تنها دین واقعی است، رها کرد و رفته رفته به این فکر رسید که تمام «ادیان والا» چون مسیحیت، اسلام، هندویسم و بودیسم طرق شناخت پروردگار و پیوستن به او، که هدف والای تاریخ جهان به شمار می رود هستند. او می گوید تمدن ها فقط مرحله ای از سیر اعتلای انسان و صعود از مرحله ی جامعه های ابتدایی به سوی «ادیان والا» هستند اکنون ادیان والا ویژگی اساسی تمامی نقشه ی تاریخ می شوند. به نظر او ویژگی عمده ی هندویسم تفکر و ویژگی عمده ی مسیحیت احساس و ویژگی اسلام شور و ویژگی بودیسم، اشراق است. او معتقد است که این چهار دین والا هر یک شکلی از مضمونی واحد هستند، هماهنگی دارند و یکدیگر را در راه شناخت پروردگار تکمیل می کنند. به نظر توین بی لازمه ی «معجزه» ای که باعث وحدت و آن گاه «رستگاری» بشر می شود، این است که مسیحا و منجی دیگری ظهور کند که پایه گذار دینی نو، یا درست تر بگوییم، کلیسایی نو شود. در این کلیسای نو، چهار دین والا یاد شده، پس از آن که از عناصر فانی خود، و مهم تر از همه از نابود باری نسبت به سایر ادیان، و از چنگ این ادعا که حقیقت تنها در تصرف ایشان است، خلاص شدند با هم متحد خواهند شد. پاورقی [۱] [۲]. *History of Study A. oynbee T. J Arnold*. توین بی، آرنولد، مورخ و تاریخ، (ترجمه ی حسن کامشاد)، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۰ ش، ص ص ۴۴، ۴۵ و ۶۵. [۳] کاسمینسکی، نقد فلسفه تاریخ آرنولد توین بی، (ترجمه ی علی کشتگر و عطا نوریان)، احیاء، تبریز، ص ۳۸. [۴]. *London West and World The*. oynbee T.J Arnold ۱۹۵۳.

پیتیریم سوروکین

پیتیریم الکساندروویچ سوروکین در نقطه ای از شمال شرقی روسیه، در یک خانواده ی فقیر روسی دنیا آمد. در ده سالگی والدین خود را از دست داد و تا سن یازده سالگی هرگز شهر را ندید و از نعمت خواندن و نوشتن محروم بود. او کارگر مزرعه، صنعت گری دوره گرد، کارگر کارخانه، معلم مدرسه، بلیط فروش دوره گرد، روزنامه نگار و بالاخره عضو کابینه ی کرنسکی (Kernesky)، و عضو «مجمع قانون اساسی روسیه» بود. او روشن گری انقلابی، استاد دانشگاه و از دوستان لینن بود. سوروکین پس از آن که به دانشگاه سنت پترزبورگ راه یافت در سال ۱۹۲۲ میلادی به اخذ درجه ی دکتری در جامعه شناسی نائل آمد. آرا و عقایدش با مارکسیسم سازگاری نداشت و با انتقاد از این مکتب از تدریس در دانشگاه محروم شد. در سال ۱۹۲۲ از شوروی تبعید شد. ابتدا به «برلین» رفت و سپس به چکسلواکی پناهنده شد. در سال ۱۹۲۳ دعوت نامه ای از امریکا برای او ارسال شد تا درباره ی تاریخ «انقلاب شوروی» به تدریس پردازد. از سال ۱۹۲۴ تا ۱۹۳۰ در دانشگاه مینسوتا (Minnesota) به عنوان استاد کرسی جامعه شناسی به تدریس پرداخت. در سال ۱۹۳۰ به دانشگاه هاروارد فراخوانده شد. او بیش از ۳۰ جلد کتاب ارزشمند و بیش از ۲۰۰ مقاله علمی نوشت و آثارش به زبان های گوناگون ترجمه شد. سرانجام پیش گویی ها و هشدارهای تند و هراس انگیز وی درباره ی بحران های اجتماعی و پیام پایان سیر تمدن حسی عصر حاضر بسیاری از جامعه شناسان غربی را بر آن داشت تا او را هدف طعن قرار داده، طوفان خشم و انتقاد در مورد وی آن چنان بالا گرفت که به ناچار گوشه ی عزلت گزید، لیکن تا آخرین لحظات حیات از فعالیت علمی دست نکشید و سرانجام در فوریه ی سال ۱۹۶۸ در سن ۷۹ سالگی دیده از جهان فروبست. سوروکین با انتقاد از توین بی و دیگر اندیشمندان هم فکر او می گوید اگر منظور آنان از «مرگ تمدن ها» این باشد که کل فرهنگ هر یک از تمدن ها «مرده» یعنی زبان، ارزش های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، علمی، فلسفی، دینی، اخلاقی، حقوقی و سایر ارزش های فرهنگی دیگر وجود ندارد و کاربرد خود را از دست داده است، در این صورت این حکم به تمامی این تمدن ها قابل تعمیم نیست. زیرا برای مثال بخش عمده ی تمدن های به اصطلاح «خاموش» شده ی یونان و روم هم اکنون بیش از هر وقت دیگر زنده است. این امر به گونه ای دیگر و با درجه ی مختلف در مورد پانزده تمدن مرده ی دیگر، از تمدن مصر گرفته تا عثمانی

کاملاً صادق است. محو بخشی از کل فرهنگ یا تمدن به معنی مرگ کل آن نیست. سوروکین با نقد نظرات فیلسوفان تاریخ معاصر می گوید بنابراین قانون مندی های دانیلفسکی، [۱] اسپنگلر و توین بی درباره ی مرگ تمدن ها به صورت یک کل مبالغه آمیز و مغالطه آمیز هستند و باید احکام دقیق تر و محدودتری جانشین آن ها شود. به این معنا که تنها بخشی از جنبه های نامحدود هر تمدن یا فرهنگ گذشته، هم اکنون فراموش شده اند. سوروکین بر این باور است که تمدن ها مثل هر کالبد زنده ای دوره های فراز و فرودی دارند. گاه برخی از آن ها مثل بسیاری از نظام های فرهنگی یونان و رم در بی هوشی اجتماعی فرهنگی فرو می روند که ممکن است سال ها، دهه ها و حتی قرن ها ادامه یابد و ناگهان از خواب بیدار شوند. از این بابت تجدید حیات یا رستاخیز نظام های یونان و روم در عصر رنسانس ایتالیا نمونه ی بسیار خوبی است. سوروکین به دیدگاه فیلسوفان ذکر شده در مورد تولد تمدن ها نیز انتقاد می کند و می گوید هیچ کس قادر به تعیین لحظه ی تولد تمدن ها نیست. سوروکین می گوید: اسپنگلر بر این باور است که مرحله ی آخر «تمدن» یک فرهنگ برتر با ظهور و رشد «دومین مرحله ی مذهبی» مشخص می شود که مرحله ای برای ظهور فرهنگ جدید برتری است که «مرحله ی بهار» آن به شمار می رود. بنا به رأی توین بی در آخرین مرحله ی تمدن «کلیسای جهانی» و دین جدیدی متولد می شود تا تمدن جدیدی پدید آورد که در دوره ی کودکی یا رشدش شکل داده است. من نیز در پژوهش درباره ی توالی فرا نظام ها طی ۳۵ قرن، از تمدن های کرت - مینویی، مسنایی، یونان و روم گرفته تا فرهنگ های اروپای غربی و حتی فرهنگ های مصر، چین و هند و به این نتیجه رسیدم که در تمام این موارد، بعد از فروپاشی فرانظام حسی، [۲] فرانظام شهودی [۳] و مذهبی جایگزین می شود. نظریه ی «دومین موج مذهب گرایی» اسپنگلر و «کلیسای جهانی» توین بی را می توان همان مرحله ی مذهبی جدید از یک تمدن نوین دانست و از فرهنگ «قرون وسطایی» جدید بردیایف به جای فرهنگ منحط «انسان گرای مادی» نام برد. سوروکین می گوید، می بینیم همه ی این مفاهیم شبیه یکدیگر هستند. کروبر اغلب و نه همیشه ادعا می کند «پس از این که علم و فلسفه دوره ی خلاق خود را پشت سر گذاشتند، مذهب بار دیگر اهمیت می یابد». سوروکین می افزاید، به نظر می رسد همه ی نظریه های یاد شده با فرانظام شهودی - مذهبی جدیدی که جانشین نظام فرهنگی منحط حسی می شود و به صورت «دومین موج مذهب گرایی» یا به صورت «کلیسا و دین جدید جهانی» تجلی می یابد و جانشینی آخرین مرحله ی «تمدنی» یا «فروپاشی» تمدن در حال احتضار می شود، موافق هستند. گرچه شخصاً ادعا ندارم این توالی جهان شمول و بدون استثنا است، با این وجود به نظر می رسد از نظم موقت برخوردار باشند. سوروکین می گوید شوائتر، [۴] توین بی، نورتروپ، [۵] اسپنگلر و من در مورد رشد و احیای ارزش ها، رفتارها، حرکت ها و نیروهای اخلاقی این دوره ی انتقال میان تمدن ها یا فرانظام های در حال احتضار و در حال ظهور هم عقیده هستیم که این احیای اخلاقی همگام با احیای مذهبی پیش می رود. «شوائتر» چنین رنسانس اخلاقی را مثل گردش خون برای تجدید حیات تمدن ها ضروری می داند. اسپنگلر آن را آخرین تلاش تمدن های محتضر و مقدمه ی ظهور تمدنی نو می داند. نتیجه ی پژوهش های من دستیابی به تعمیمی است که می توان نشانه های آن را در بحران های بزرگ مرحله ی انتقال از فرانظام کهن سال در حال مرگ و ظهور فرانظام های جدید به وضوح مشاهده کرد. وی معتقد است مرحله ی گذار به فرانظام یا تمدن جدید نه تنها تصویر گر کامل رشد دینی - اخلاقی نیست بلکه مذهب ستیز و ضد اخلاقی است. هنگامی که نظام فرهنگی جدید طلوع کرد، تظاهرات مثبت اخلاقی ظاهر می شود و اولین مرحله ی تمدن از نظر اخلاق اصیل و نیرومند می شود. وی می افزاید: با توجه به تفاوت ها در جزئیات و تعابیر تقریباً همه ی مؤلفان فوق به احیای نهضت های اخلاقی در واپسین مرحله های سقوط فرانظام ها یا تمدن ها اعتقاد دارند. سوروکین در مورد توافق نظر اندیشمندان اخیر که دیدگاه تاریخی داشته اند می گوید همه ی مؤلفان از این که قرن ما لحظه های پایانی فرهنگ فاوست غرب (اسپنگلر) یا اروپایی (دانیلفسکی) یا الگوی فرهنگی حماسی پرومته ای (شوبارت) یا فرانظام حسی غرب من (سوروکین) یا مرحله ی اومانستی دنیوی فرهنگ غرب (بردیایف) یا عمیق ترین بحران فرهنگ علمی غرب (نورتروپ) یا انحطاط تمدن غرب (توین بی و کروبر) است، اتفاق نظر دارند، همه ی آن

ها به صراحت عصر ما را یکی از بزرگ ترین دوران های گذرا از یک تمدن یا فرانظام فرهنگی به تمدن یا فرانظام دیگر می دانند. اما این که تمدن یا پیش نمونه فرهنگی در حال طلوع، چگونه تمدنی است، بیشتر مؤلفان: دانیلفسکی، اسپنگلر، توین بی، شوبارت، بردیایف و تا حدودی خود من چنین پیش بینی می کنیم که مذهبی - شهودی است یا تمدنی جامع به عنوان برآمدی از فرهنگ شهودی - علمی نورتروپ، شهودی - حسی من یا بنا به گفته ی شوایتزر خردگرا - اخلاقی خواهد بود. خلاصه این که تمدن یا فرهنگ آینده چیزی کاملاً متفاوت از فرهنگ مسلط پنج یا شش قرن اخیر است. سوروکین می گوید: همه ی این مؤلفان اتفاق نظر دارند با پایان گرفتن فرهنگ مسلط کهن و ظهور فرهنگ جدید، مرکز جغرافیایی فرهنگ در حال مرگ به مرکز جغرافیایی جدید و از منطقه ملت یا ملت های متعلق به فرانظام های کهن به مکان ملت های جدیدی منتقل خواهد شد. از آن جا که اروپای غربی کانون فرانظام فرهنگی در حال مرگ است، بنابراین کانون تمدن جدید باید در جای دیگر باشد. سوروکین می افزاید، دانیلفسکی، اسپنگلر و شوبارت معتقد هستند این کانون اروپا - آسیا و اتحاد جماهیر شوروی و گروه های اسلاو خواهند بود، من حوزه ی پنهان اقیانوس آرام را به عنوان مرکز و امریکا، هند، چین، ژاپن و روسیه را بازیگران اصلی این نمایش فرهنگ جامع با شهودی در راه می دانم. اگر تمامی اروپا متحد شود، نقش رهبری را به عهده خواهد گرفت، اما به هیچ وجه شباهتی با رهبری پنج قرن اخیر نخواهد داشت. اگر چنین اتحادی صورت نپذیرد در حد یکی از حوزه های ایالتی باقی خواهد ماند و هیچ نقش مهمی در این نمایش نامه ی جهانی به او محول نخواهد شد. وی می گوید همه ی این نظریه ها گویای این واقعیت هستند که تمدن ها یا فرانظام های فرهنگی تغییر می کنند، طلوع می کنند و به انحطاط می گرایند. هر نظام یا فرانظام فرهنگی قادر به جلوگیری از تغییر پیوسته ی آن نیست. «سرنوشت تمدن» اسپنگلر و «خودکشی تمدن» بردیایف، کروبر و هم چنین نظریه ی بسط یافته خود من با عنوان «تغییر فطری و خود سامانی» نظام های فرهنگی، نمودار اندیشه ی مشابهی درباره ی تغییر و خود سامانی حیات نظام های فرهنگی است. نیروهای کیهانی، جغرافیایی، زیست شناختی و اجتماعی - فرهنگی خارج از نظام، گاه آهنگ این تغییر را تند یا کند، آسان یا سخت می کنند. گاه هم نظام فرهنگی را درهم می شکنند. در این مورد مؤلفان ما نسبتاً با هم توافق نظر دارند. سوروکین می گوید، من نیز چون شوایتزر تجدید حیات اخلاقی یا عشق و حرمت به حیات را به عنوان ضروری ترین نیاز جامعه ی بشری عصر پریشان حاضر، حتی ضروری تر از پیشرفت علمی و تکنولوژی و دیگر پیشرفت ها، توصیه می کنم. به علاوه من، نورتروپ، شوبارت و بردیایف با شوایتزر هم رأی هستیم که تجدید حیات این فلسفه ی اخلاقی نیاز به «فلسفه ی متناظر یا «جهان نگری» اخلاقی مربوط به خود دارد. هم چنین همه ی ما با شوایتزر اتفاق نظر داریم که چنین فلسفه ای هم باید بر فلسفه ی حسی و خردگرایی محض مبتنی باشد، هم از واقعیت های مستقیم، شهودی و بیواسطه ی فراعقلی و فراحسی بهره مند باشد. وی بر این باور است که هیچ یک از اندیشمندان مورد بحث معتقد نیستند تنها فلسفه ی اخلاقی مبتنی بر عقل و تجربه ی محض می تواند خلأ فعلی را پر کند، هم چنین هیچ یک از این ها محاسبه های سودگرایانه و لذت پرستانه و استدلال های عقلانی و تجربی را الهام بخش پایه های قدرت مند و مؤثر اخلاقی عشق به زندگی یا کرامت انسانی نمی دانند. به علاوه حرمت حیات و عشق را به وعظ های روزهای یکشنبه در کلیساها منحصر نمی کنند. بلکه بازتاب آن را در زندگی روزانه افراد، نهادها و فرهنگ جست و جو می کنند. تنها در پرتو چنین فلسفه ی جامع اخلاقی است که می توان به این هدف است یافت. سرانجام احتمالاً به استثنای اسپنگلر همه ی مؤلفان ما بحران بزرگ عصر حاضر را الزاماً آخرین عمل ویران گر نمایشنامه ی تاریخ بشر نمی دانند. به رغم ماهیت معاد گرایانه ی آن می توان از رشد بیشترش جلوگیری کرد و عصر جدید سازنده ای را جایگزین کرد. اگر جامعه ی بشری همه ی عقل، خرد، دانش، زیبایی و به ویژه همه ی عشق و حرمت حیات همه جانبه ی خود را بسیج کند و اگر چنین کوشش عظیمی از سوی هر یک از افراد و گروه های انسانی به عمل آید - کوششی که به شدت از عشق و حرمت به حیات نشأت می گیرد - بحران عصر ما نیز مسلماً پایان خواهد گرفت و شکوفاترین عصر تاریخ بشر جانشین آن خواهد شد. این مهم بسته به خود انسان ها است که تصمیم بگیرند با زندگی آتی خویش

چه کنند. در پایان سوروکین می نویسد: «بحران تاریخ جامعه بشری عصر حاضر مستلزم معرفت جامع تر و عمیق تر انسان و جهان اجتماعی - فرهنگی پیرامون او است. البته نه به خاطر درک کامل تر پدیده های اسرارآمیز اجتماعی - فرهنگی، بلکه برای پایان دادن به بحران دگربار جامعه بشری امروز که سرانجام باید به هر شکلی پایان پذیرد و راه را برای ورود به عرصه جدید اخلاق و هماهنگی پهنه تاریخ هموار و مهیا سازد». [۶]. پاورقی [۱] ۱۸۲۲ Nikoli Iakovlevitch Danilevsky - ۱۸۸۵ م نویسنده ی روسی. [۲] [۵] Albertschweizer. [۴] System Super Ideational. [۳] Supersystem Sensate. [۶] F.S.C.Northrop. سوروکین، پیتیریم، نظریه های جامعه شناسی و فلسفه های نوین تاریخ، (ترجمه ی اسدالله نوروزی)، حق شناس، تهران، ۱۳۷۷ ش.

فرانسیس فوکویاما

فرانسیس فوکویاما متفکر آمریکایی ژاپنی الاصل، پژوهش گر پیشین مرکز مطالعاتی «راند» و معاون مدیر سرویس برنامه ریزی سیاسی وزارت امور خارجه آمریکاست. وی شارح نظریه ی خوش بینانه ی «پایان تاریخ» است. برای آشنایی با نظریات فوکویاما مراجعه شود به: دکتر موسی غنی نژاد، بازگشت تاریخ، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۵۰ - ۴۹. پایان تاریخ و آخرین انسان، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۶۴ - ۶۳. فرانسیس فوکویاما، فرجام تاریخ و آخرین انسان، (ترجمه ی علی رضا طیب)، مجله سیاست خارجی، ش ۲ و ۳، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، تهران، ۱۳۷۲ ش. فوکویاما و دموکراسی لیبرال: پایان تاریخ، ترجمه پرویز صداقت، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۸۰ - ۷۹. Hamilton Francis Fukuyama The End of History and The Last Man London: Hamish. ۱۹۹۲. فوکویاما مؤلف یک مقاله ی ۱۶ صفحه ای است که از هنگام انتشارش (تابستان ۱۹۸۹ میلادی) در نشریه ی لیبرال «منافع ملی» [۱] تا کنون، جدال های قلمی و تفسیرهای پرشور فراوانی را در جهان برانگیخته است. او می گوید تاریخ پایان می یابد و بر این باور است که فروپاشی کمونیسم، نیم سده پس از سقوط فاشیسم، نشان گر نابودی آخرین رقیب تاریخی لیبرالیسم است. نتیجه آن که استقرار دموکراسی لیبرال در سرتاسر کره ی زمین اجتناب ناپذیر می شود و بنابراین تاریخ پایان می یابد. اصطلاح «پایان تاریخ» را فوکویاما از تفسیری که «الکساندر کژو» [۲] بر اندیشه ی هگل نوشته گرفته است. به اعتقاد فوکویاما حتی اگر پیروزی لیبرالیسم در «جهان واقعی» هنوز به طور درستی تحقق نیافته، اما باید در نظر داشت که این پیروزی در زمینه ی اندیشه ها و آگاهی ها صورت پذیرفته است. فوکویاما می نویسد در پایان تاریخ لزومی ندارد، کلیه ی جامعه ها به صورت جامعه های لیبرال موفق در آیند، فقط کافی است که آن ها از ادعای خود مبنی بر ارائه ی اشکال و الگوهای متفاوت و برتر در زمینه ی سازماندهی انسانی چشم ببوشند. او می افزاید که اندیشه ی لیبرال می رود تا در پهنه ی کره ی زمین به گونه ی یک واقعیت تحقق یافته از نظر روانی در آید. در میدان ایدئولوژی و نبرد اندیشه ها، لیبرالیسم پیروز گردیده هیچ رقیب و هم آوردی در برابر خود ندارد. در این صورت می توان گفت که جامعه ی نوینی در حال شکل گرفتن است. فوکویاما می گوید که در این جامعه ی نوین شور و شوق به خاموشی خواهد گرایید و «سده های ملالت باری» چشم براه آدمی است. او می نویسد: پایان تاریخ دوره ی بسیار اندوه باری خواهد بود. پیکار برای اکتشاف، آمادگی برای به خطر افکندن زندگی در راه یک آرمان کاملاً انتزاعی و مجرد، نبرد ایدئولوژیکی جهانی که مستلزم بی باکی و شهامت و قدرت تخیل است، همه ی این ارزش ها جای خود را به حساب گری اقتصادی، جستجوی بی پایان راه حل های تکنیکی، نگرانی های مربوط به محیط زیست و ارضای توقعات مصرفی پیچیده خواهند سپرد. در عصر «مابعد تاریخی» نه از فلسفه خبری خواهد بود و نه از هنر، فقط مسأله ی حفظ و نگاه داشت دایمی موزه ی تاریخ بشر در میان خواهد بود. لیبرالیسم کلیه ی حریفانش را از پای درآورده است، آن چه را ما به نام «غرب» می شناسیم پیروز می شود. از آن جا که هیچ رژیم سیاسی توانایی آن را نخواهد داشت که جایگزین دموکراسی لیبرال گردد و یا حتی

خود را از آن متمایز گردانند، از این رو ما برای ابد محکوم لیبرالیسم هستیم. سخن کوتاه جهان ناظر پیروزی حکومت همگن جهانی بوده و فرض بر این است که عصر ما از این جهت نمایان گر ایده آلیسم هگلی خواهد بود. در پاسخ به واکنش های فراوان به مقاله ی فوکویاما او با توضیح و تشریح نظرهای خود کتابی تحت عنوان «پایان تاریخ و آخرین انسان» فراهم آورد. فوکویاما مانند هگل و مارکس معتقد است که تحول جامعه های انسانی بی پایان نیست بلکه این تحول بالاخره پایان می پذیرد، پایان تاریخ زمانی است که انسان به شکلی از جامعه ی انسانی دست یابد که در آن عمیق ترین و اساسی ترین نیازهای بشری برآورده شود. برای هگل دولت لیبرال و برای مارکس جامعه ی کمونیستی پایان تاریخ بود. «فوکویاما» به دنبال هگل و همانند وی «دموکراسی لیبرال» را شکل نهایی جامعه های بشری و پایان تاریخ تلقی می کند فوکویاما می گوید: برجسته ترین تحول ربع پایانی قرن بیستم، آشکار شدن ضعف ذاتی و بزرگ دیکتاتوری های جهانی به ظاهر قوی خواهد بود. خواه از نوع راست نظامی و آمرانه باشد یا چپ کمونیست و توتالیتیر. طی دو دهه ی اخیر، بسیاری از این نوع حکومت های نیرومند در سراسر جهان، از امریکای لاتین گرفته تا اروپای شرقی و از اتحاد شوروی گرفته تا خاورمیانه و آسیا، از هم پاشیده اند، گرچه همه به دموکراسی های لیبرال با ثبات راه نبرده اند، اما به هر حال دموکراسی لیبرال تنها آرمان سیاسی منسجمی است که مناطق و فرهنگ های متفاوت در سراسر دنیا را به هم پیوند می دهد. بعلاوه اصول اقتصادی لیبرالیسم - «بازار آزاد» - گسترش یافته و نتایج بی سابقه در زمینه ی رونق مادی جامعه ها، چه در کشورهای صنعتی توسعه یافته و چه در کشورهای که در پایان جنگ دوم جهانی جزئی از دنیای سوم فقیر بودند، به بار آورده است. فوکویاما معتقد است: با وجود راه های متفاوتی که همگی به «پایان تاریخ» منتهی می گردد، غیر از مدل «سرمایه داری دموکرات لیبرال» کمتر نسخه ای از تجدد وجود دارد که ظاهر موفقی داشته باشد. کشورهایی که در راه مدرنیزاسیون هستند، از اسپانیا و پرتغال گرفته تا تایوان و کره ی جنوبی و نیز شوروی و چین همگی در این جهت گام برمی دارند. با این حال، نظریه ی مدرنیزاسیون همانند تمامی نظریه های اقتصادی تاریخ، تئوری کاملاً رضایت بخشی نیست. او معتقد است که تغییر اقتصادی مارکس از تاریخ و تمامی علوم اجتماعی جدید که بر مبنای آن درست شده اند، توضیح کاملی از تاریخ جهانی و بخصوص گسست های آن بدست نمی دهد. او درک هگل از تحول تاریخ جهان را بسیار عمیق تر از درک مارکس و سایر متخصصین علوم اجتماعی معاصر می داند. فوکویاما به پیروی از کانت معتقد است که دستاوردهای انسان در گذار از وضع طبیعی به جامعه ی مدنی با جنگ بین ملت ها در سطح جهانی، از بین می رود. کانت ضایعات ناشی از جنگ و مهم تر از آن ضرورت احساس آمادگی همیشگی برای جنگ را مانع توسعه ی کامل طبیعت انسانی می دانست. به گمان فوکویاما نوشته های کانت در مورد روابط بین الملل مبانی فکری «انترناسیونالیسم لیبرال» معاصر را تشکیل می دهد. او اندیشه ی فیلسوف آلمانی را الهام بخش تأسیس «جامعه ی ملل» و سپس «سازمان ملل متحد» می داند و معتقد است که تنها از طریق «انترناسیونالیسم لیبرالی» و تحکیم قانون بین المللی است که می توان صلح را در سطح جهانی تنظیم کرد. او تأکید می کند که «واقع گرایان» از جمله کسینجر نظری کاملاً مخالف دارند و از دید آن ها چاره ی واقعی ناامنی بین المللی در توازن قدرت هاست. کسینجر و سایر طرف داران «واقع گرایی» روابط بین الملل را همانند وضع طبیعی «هابز» (جنگ همه علیه همه) و وضع جنگ لاک تصور می کنند و تعادل قوا و منصرف کردن دشمن از حمله را تنها راه امنیت بین الملل تلقی می نمایند. فوکویاما می گوید شکست های «جامعه ی ملل» و «سازمان ملل متحد» در برقرار کردن صلح همیشگی بین المللی را حمل بر نادرستی اندیشه ی «انترناسیونالیستی» کانت نمی توان کرد. فیلسوف آلمانی از فدراسیون بین المللی کشورهای آزاد که دارای قوانین اساسی دمکراتیک مشابه هستند سخن می گوید و چنین نظم بین المللی را ضامن صلح همیشگی می دانست. فوکویاما با آشتی دادن یا به قول خودش تکمیل نظریه ی لیبرال انگلیسی با اندیشه ی دیالکتیکی تحول تاریخی جامعه های بشری «هگل» بخش مهمی از انتقادهای «چپ» از لیبرالیسم را جذب یا خنثی می کند. فوکویاما بر خلاف لیبرال های سنتی، اندیشه ی مارکسیستی را از ریشه نفی نمی کند بلکه با شکافتن برخی اشتباهات تئوریک آن

را از «بی راهه» به «راه» می آورد. او تحقق آرمان مارکسیستی گسترش «قلمرو آزادی» و رهایی از «قلمرو ضرورت» را تنها در یک جامعه ی لیبرال دمکراتیک امکان پذیر می داند. او انسانی را که در پایان تاریخ «دموکراسی لیبرال» به وجود می آید «آخرین انسان» می نامد و معتقد است که جوهر این موجود «بنده ی پیروز شده» است. از نظر وی مسیحیت ایدئولوژی بنده هاست و دموکراسی چیزی جز مسیحیت دنیوی شده نیست. برابری تمامی انسان ها در مقابل قانون، تحقق آرمان مسیحی برای همه ی مؤمنین در پیشگاه خدا است. اما ایمان مسیحی به برابری انسان ها در برابر خدا در واقع پیش داوری ناشی از کینه ی انسان های ضعیف (بنده ها) نسبت به قوی ترها (خدایگان) است. با وجود خوش بینی فوکویاما او نسبت به آینده ی طویل المدت جامعه ها تردیدهای جدی دارد: افول زندگی اجتماعی این اندیشه را القا می کند که در آینده ممکن است ما تبدیل به «آخرین انسان» بشویم که تنها به آسایش خود فکر می کند و از هر گونه میل برای اهداف متعالی محروم شده است. چرا که سخت در جستجوی رفاه شخصی هستند. اما خطر دیگری نیز وجود دارد. ممکن است تبدیل به «اولین انسان ها» نیز بشویم، یعنی انسان هایی که درگیر جنگی خونین و بی حاصل، اما با سلاح های مدرن هستند. در واقع فقدان میدان عمل منظم و سازنده برای اهداف متعالی به سادگی می تواند به ظهور مجدد ولی دیر هنگام آن به صورت افراطی یا بیمارگونه منجر شود. فوکویاما می گوید منظور و استدلال من از این که دموکراسی لیبرال ممکن است نقطه ی پایان تکامل ایدئولوژیک بشر و آخرین شکل حکومت بشری باشد این نیست که دموکراسی های با ثبات امروز مانند ایالات متحده آمریکا، فرانسه یا سوییس عاری از بی عدالتی یا فارغ از مسایل اجتماعی جدی هستند. در واقع این مشکلات ناشی از نقص دو اصل آزادی و برابری که دموکراسی نو بر آن استوار شده نیستند، بلکه نتیجه ی اجرای ناقص آن اصول هستند. از آرمان دموکراسی لیبرال نمی توان به چیز بهتری رسید. پاورقی [۱] [۲]. National Interest. Alexandre Kojeve

ساموئل هانتینگتون

ساموئل هانتینگتون در سال ۱۹۲۷ میلادی در شهر نیویورک و در یک خانواده ی مهاجر انگلیسی به دنیا آمد. تحصیلات ابتدایی را در این شهر طی کرد و مدارک لیسانس و فوق لیسانس خود را از دانشگاه ییل و شیکاگو دریافت نمود. وی در سال ۱۹۵۱ نیز پس از دریافت مدرک دکترای علوم سیاسی از دانشگاه هاروارد به تدریس در این دانشگاه پرداخت و برای مدتی نیز به ریاست دپارتمان های مختلف آن دانشگاه برگزیده شد. هانتینگتون از سال ۱۹۸۹ ریاست مرکز مطالعات استراتژیک دانشگاه هاروارد را عهده دار است. هانتینگتون هیچ گاه عهده دار سمت دولتی نبوده، ولی سازمان های دولتی مختلف در آمریکا همواره از همکاری وی به صورت مستقیم و یا غیرمستقیم بهره مند بوده اند. وی از سال ۱۹۵۲ تا ۱۹۵۳ در سمت دستیار تحقیقات امور دفاعی با مؤسسه ی مطالعاتی بروکینگز همکاری داشته و از سال ۱۹۵۴ تا ۱۹۵۷ نیز پژوهشگر شورای تحقیقات علوم اجتماعی آمریکا بوده است. وی در سال ۱۹۵۸ به مدت یک سال دستیار مؤسسه ی مطالعات امور جنگ و صلح در دانشگاه کلمبیا (نیویورک) بود و از سال ۱۹۷۷ تا ۱۹۷۸ نیز با عنوان هماهنگ کننده ی دفتر طرح و برنامه ریزی شورای امنیت ملی آمریکا با زیگنیو برژینسکی در کابینه ی کارتر همکاری داشت. هانتینگتون از سال ۱۹۸۵ تا کنون با سمت تحلیل گر امور دفاعی و استراتژیک، با آرمان های مختلف دولت آمریکا از جمله وزارت دفاع و وزارت امور خارجه همکاری داشته و از سال ۱۹۸۶ تا ۱۹۸۷ ریاست انجمن مطالعات علوم سیاسی آمریکا را عهده دار بوده است و بنیان گذار مجله ی فارین پالیسی است. هانتینگتون در تابستان ۱۹۷۲، با انتشار مقاله ای در فصلنامه ی امریکایی فارین افیرز [۱] نظریه ی جدید «برخورد تمدن ها» را مطرح ساخت و آن را چارچوب مفهومی یا پارادایم تحلیل رخ دادهای بین المللی دوره ی بعد از جنگ سرد، اعلام نمود. در این مقاله، وی از احتمال نزدیکی و یا اتحاد تمدن های اسلامی و کنفوسیوسی و برخورد آن ها با تمدن غرب سخن گفته و هشدار داده است. برای شناخت و تحلیل وضعیت جهان بعد از جنگ سرد

و یا آن چه نظم نوین جهانی خوانده می شود، در غرب دو نظریه ی عمده: یکی خوش بینانه و دیگری هشدار دهنده ارائه شده است. نظریه ی خوش بینانه از آن فوکویاما است که ذکر آن گذشت و نظریه ی هشدار دهنده ی «برخورد تمدن ها» را ساموئل هانتینگتون ابراز نموده است. هانتینگتون تقریباً در تمام نوشته های خود به مسایل جهانی از نگاه استراتژیک و آن هم بر محور منافع آمریکایی می نگرد و رهنمون می دهد. او بی آن که هم چون برخی تحلیل گران، پایان جنگ سرد را ختم مناقشات ایدئولوژیک تلقی کند، آن را سرآغاز دوران جدید «برخورد تمدن ها» می انگارد. وی تمدن های زنده ی جهان را به هفت یا هشت تمدن بزرگ تقسیم می کند: تمدن های غربی، کنفوسیوسی، ژاپنی، اسلامی، هندو، اسلاو، ارتدوکس، آمریکای لاتین و در حاشیه نیز تمدن آفریقایی به باور هانتینگتون، تقابل تمدن ها، سیاست غالب جهانی و آخرین مرحله ی تکامل درگیری های عصر نو را تشکیل می دهد. به باور هانتینگتون خصومت هزار و چهارصد ساله ی اسلام و غرب در حال افزایش است و روابط میان دو تمدن اسلامی و غرب آبهستن بروز حوادثی خونین می شود. بدین ترتیب، پارادایم برخورد تمدنی دیگر مسایل جهانی را تحت شعاع قرار می دهد و در عصر جدید، صف آرای های تازه ای بر محور تمدن ها شکل می گیرد و سرانجام تمدن های اسلامی و کنفوسیوسی در کنار هم، رویاروی تمدن غرب قرار می گیرند. خلاصه این که کانون اصلی درگیری ها در آینده، بین تمدن غرب و اتحاد جامعه های کنفوسیوسی شرق، آسیا و جهان اسلام خواهد بود. در واقع درگیری های تمدنی آخرین مرحله ی تکامل درگیری در جهان نو است. وی می گوید حرف اصلی آن است که فرهنگ و هویت های فرهنگی، که در سطح گسترده همان هویت های تمدنی هستند، الگوی همبستگی ها، واگرایی ها و جنگ را در جهان پس از جنگ سرد تعیین می کنند. برای اولین بار در تاریخ، سیاست جهانی هم چند قطبی و هم چند تمدنی است. مدرن شدن که با غربی شدن فرق دارد نتوانسته است به مفهوم واقعی تمدنی جهانی ایجاد کند و نه قادر به غربی کردن جامعه های غیر غربی بوده است. توازن قوا در میان تمدن ها دستخوش تغییراتی شده است، غرب از لحاظ نفوذ سیاسی، بطور نسبی افول کرده است، اما تمدن های آسیای قدرت اقتصادی، نظامی و سیاسی خود را گسترش می دهند. اسلام به لحاظ جمعیتی گسترش انفجاری دارد و همین امر هم برای کشورهای مسلمان و هم برای همسایگان آن ها عواقبی داشته و موجب عدم ثبات شده است. تمدن های غیر غربی عموماً به طرح مجدد ارزش خاص فرهنگ های خویش روی آورده اند. نظامی جهانی بر شالوده ی تمدن ها در حال شکل گیری است، مدعای جهان گرایانه ی غرب باعث درگیری فزاینده ی تمدن های دیگر، به ویژه تمدن های اسلامی و چینی، با غرب می شود. بقای غرب بسته به آن است که آمریکایی ها هویت غربی خود را مورد تأکید قرار دهند و غربی ها هم بپذیرند که تمدن ایشان تنها مال خودشان است و جهانی نیست. اجتناب از جنگ جهانی تمدن ها بستگی دارد به این که رهبران جهان ماهیت چند تمدنی سیاست جهانی را پذیرفته، برای حفظ آن با یکدیگر همکاری کنند. غرب در حال حاضر قوی ترین تمدن هاست و در سال های آینده نیز قوی ترین تمدن ها خواهد ماند، اما قدرت غرب در مقایسه با تمدن های دیگر در حال افول است. جامعه های کنفوسیوسی و اسلامی می خواهند قدرت اقتصادی و نظامی خود را افزایش دهند تا در برابر غرب مقاومت کنند و با آن به تعادل برسند. قدرت در حال جابجایی است و از غرب که دیری است آن را در اختیار داشته، به تمدن هایی غیر غربی منتقل می شود. سیاست جهانی چند قطبی و چند تمدنی شده است. امروز شکل های گوناگونی از استبداد، ناسیونالیسم، کوپوراتیسم و کمونیسم بازار (نمونه چین) در جهان وجود دارد که به حیات خود ادامه می دهد. از این ها مهم تر، راه حل های دینی هستند که خارج از حوزه ی ایدئولوژی های سکولار قرار دارند. در جهان معاصر دین نیروی مهمی و شاید مهم ترین نیروی است که مردم را بر می انگیزد و ایشان را بسیج می کند. این خوش بینی محض است که تصور کنیم چون اتحاد شوروی فروپاشیده است، غرب تا ابد بر جهان مسلط خواهد بود و مسلمانان، چینی ها، هندیان و ملت های دیگر لیبرالیسم غربی را به عنوان تنها راه حل با آغوش باز خواهند پذیرفت. مدرن شدن لزوماً به معنای غربی شدن نیست. جامعه های غیر غربی می توانند بدون کنار گذاشتن فرهنگ های خود و بدون پذیرفتن در بست ارزش ها، نهادها و آداب غربی،

مدرن شوند و البته مدرن هم شده اند. جهان به شکلی اساسی، هر روز بیشتر از پیش مدرن و کمتر از پیش غربی می شود. هانتینگتون بر این باور است که قدرت اقتصادی به سرعت به شرق آسیا منتقل می شود، توان نظامی و نفوذ سیاسی هم به دنبال آن خواهد بود. هند در حال اوج اقتصادی است و جهان اسلام بطور فزاینده ای با غرب دشمنی میورزد. تمایل جامعه های دیگر به پذیرفتن دستورهای غرب و پیروی از موعظه های آن به سرعت از میان می رود و همراه با آن اعتماد به نفس غربی ها و میل ایشان به تسلط بر جهان هم کم رنگ می شود. اما در توازن قوا میان تمدن ها تغییراتی تدریجی، قطعی و بنیادین در حال انجام است و قدرت غرب در مقایسه با تمدن های دیگر هم چنان کاهش خواهد یافت. بیشترین قدرت نصیب تمدن های آسیایی می شود و چین به احتمال زیاد جامعه ای است که نفوذ جهانی غرب را به چالش خواهد خواند. غرب تا دهه های آغازین قرن بیست و یکم، هم چنین قدرت مندترین تمدن جهان خواهد بود و از این زمان به بعد شاید در قلمرو قابلیت های علمی، ظرفیت های تحقیق، توسعه و نوآوری های فنی نظامی و غیر نظامی هم چنان پیشتاز بماند، اما کنترل منابع دیگر قدرت هر روز بیشتر از پیش در میان کشورهای کانونی تمدن های غیر غربی توزیع خواهد شد. [اگر گروهی از رهبران جهانی وجود داشته باشند] دیگر رهبران غربی نیستند، بلکه از رهبران کشورهای کانونی هفت یا هشت تمدن اصلی جهان شکل خواهد گرفت. جانشینان ریگان، تاجر، میترا و کهل، رقیبانی خواهند داشت که جانشینان دنگ شیائوپینگ، ناکازونه، ایندیرا گاندی، یلتسین، [امام] خمینی (رحمه الله) و سوهارتو هستند. دوران سلطه ی غرب به پایان می رسد و در این حال، کم توان شدن غرب و ظهور قدرت های جدید، فرایند جهانی بومی گرایی و نوزایی فرهنگ های غیر غربی را به پیش خواهد برد. در دهه های هشتاد و نود در سراسر جهان غیر غربی بومی گرایی به گرایش حاکم تبدیل شده است، باززایی اسلام و «اسلامی شدن» دوباره در جامعه های مسلمان موضوع اصلی گفتگوهاست. در هند همه از نفی ظواهر و ارزش های غربی و از «هندی کردن» سیاست و جامعه سخن می گویند. در شرق آسیا دولت ها آیین کنفوسیوس را اشاعه می دهند و رهبران سیاسی و فکری ندای «آسیایی کردن» کشورهاشان را سر داده اند. در نیمه ی اول قرن بیستم نخبگان فکری عقیده داشتند که مدرنیزاسیون اقتصادی و اجتماعی، دین را به عنوان عنصری مهم در حیات آدمی از میدان بیرون می کند. بخش عمده ی این نوزایی دینی به کسانی مربوط می شد که به دین سنتی جامعه ی خویش دوباره روی می آوردند، آن را تقویت می کردند و معنایی تازه برای آن می یافتند. در ادیان مسیحیت، اسلام، یهودیت، هندویسم، آیین بودا و مذهب ارتودوکس جنبش های بنیاد گرایانه ای جان گرفت که هدف آن ها خلاص گرایی فعالانه ی آموزه ها و نهادهای دینی و شکل دادن به رفتارهای شخصی، اجتماعی و عمومی بر شالوده ی اصول دینی بود. نوزایی دینی در سراسر جهان زمینه ی فعالیت های افراطیون مذهبی را فراهم میکند و در تمام جامعه ها در زندگی روزمره ی مردم و برنامه ی دولت ها نمود می یابد. بدیهی ترین، برجسته ترین و قوی ترین عامل نوزایی دینی در سطح جهان، همان عاملی است که انتظار می رفت باعث نابودی دین شود. یعنی فرایندهای مدرنیزاسیون اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی که در نیمه ی دوم قرن بیستم در سراسر جهان اشاعه یافت. هانتینگتون می گوید: نوزایی دینی در سراسر جهان واکنشی است در برابر سکولاریسم، نسبی گرایی اخلاقی، لذت جویی و تأکید دوباره بر ارزش های نظم، انضباط، کار، هم یاری و هم بستگی انسانی است. جنبش های نوزایی دینی با سکولاریسم و جهان گرایی ضدیت دارند و بجز نوع مسیحی آن ها، ضد غربی هستند. جنبش های نوزایی دینی، به طور عام شهرنشینی، صنعتی شدن، توسعه، سرمایه داری، علم و فن آوری و آن چه را که ملازم با آن هاست نفی نمی کنند. و از این رو نمی توان آن ها را ضد مدرن دانست. حرکت های یاد شده، مدرنیزاسیون و اجتناب ناپذیر بودن علم و فن آوری و تغییر در شیوه ی زندگی را که ملازم با آن هاست قبول دارند، اما با این دیدگاه که باید غربی شد مخالفت می کنند. در عین حال اسلام با تشکیل دولت های مدرن ناسازگار نیست. جنبش های بنیاد گرای اسلامی در جامعه های مسلمان پیشرفته، مانند: الجزایر، ایران، مصر، لبنان و تونس قدرت زیادی پیدا کرده اند. به قول «رژی دبر» دین برای اینان افیون توده ها نیست، بلکه ویتامین ضعف است. به بیان «ژیل کپل» فعالان گروه های بنیاد گرای اسلامی محافظه

کاران میان سال یا کشاورزان بی سواد نیستند، نوزایی دینی اسلام هم مثل جنبش های مشابه در دین های دیگر پدیده ای شهری و برای افراد مدرن اندیش، تحصیل کرده و جویندگان مشاغل در حوزه های حرفه ای، دولتی و بازرگانی جذابیت دارد. در میان مسلمانان، جوان ها مذهبی اند و والدینشان بی دین. در هندوئیسم نیز این موضوع صادق است. تجدید حیات یک دین غیر غربی، شدیدترین نمود غرب ستیزی در جامعه های غیر غربی است. این تجدید حیات به منزله ی نفی مدرنیته نیست، بلکه به معنای نفی غرب و انکار فرهنگ ملحدانه، نسبی اندیشی و بی شکلی است که با غرب ملازم است. نفی آن چیزی است که در جامعه های غیر غربی «غرب زدگی» خوانده می شود. اعلام استقلال فرهنگی از غرب است و بیان افتخارآمیز این مطلب است که: «ما مدرن می شویم، اما مثل شما نمی شویم». آسیا و اسلام پویاترین تمدن های ربع آخر قرن بیستم بوده اند. نوزایی اسلامی با نفی ارزش ها و نهادهای غربی همراه است. چالش آسیایی در همه ی تمدن های شرق آسیا - چینی، ژاپنی، بودایی و مسلمان - دیده می شود و تأکید آن بر تفاوت میان این تمدن ها و تمدن غربی است. چالش آسیایی، مشترکات میان تمدن های آسیایی را هم گاهی مورد توجه قرار می دهد که بیشتر صبغه ای کنفوسیوسی دارد. هم آسیایی ها و هم مسلمانان بر برتری فرهنگی خود نسبت به فرهنگ غربی تأکید میورزند. آسیا و اسلام، گاهی تک تک و گاهی در کنار هم، در برابر غرب هر روز اعتماد به نفس بیشتری پیدا می کنند. اعتماد به نفس آسیایی ها در رشد اقتصادی آنها ریشه دارد، اما در مورد مسلمانان این حالت تا حدود زیادی ناشی از تحرک اجتماعی و رشد جمعیت ایشان است. هانتینگتون می گوید در همان حال که آسیایی ها بدلیل توسعه اقتصادی خود اعتماد به نفس بیشتری پیدا می کردند، انبوه مسلمانان هم به اسلام به عنوان منبع هویت، ثبات، مشروعیت، توسعه ی قدرت و امید روی آوردند. امیدی که در شعار «اسلام تنها راه حل است» رخ نمود. بنیادگرایی شیعه و بنیادگرایی سنی دو جنبش عمده در جهان اسلام است و حتی شباهت هایی میان جان کالوین و [امام] خمینی و انضباط پارسایانه ای که هر یک تلاش می کردند بر جامعه ی خود تحمیل کنند وجود دارد. نادیده گرفتن تأثیر باززایی اسلام بر مسایل سیاسی نیم کره ی شرقی در پایان قرن بیستم، درست مثل نفی تأثیرهای جنبش اصلاح پروتستان بر اوضاع سیاسی اواخر سده ی شانزدهم است. در جهانی که پیش روی ماست روابط میان کشورها و گروه های متعلق به تمدن های مختلف، روابط نزدیکی نخواهد بود و بیشتر ماهیتی خصومت آمیز خواهد داشت. با این حال بعضی روابط میان تمدنی گرایش خصومت آمیز بیشتری دارند. در سطح خرد، خشونت بارترین خطوط گسل تمدنی میان اسلام و همسایگان ارتودوکس، هندو، آفریقایی و مسیحی آن واقع شده است. در سطح کلان انشقاق اصلی میان غرب و بقیه است که شدیدترین درگیری ها میان جامعه های مسلمان و آسیایی از یک سو و غرب از سوی دیگر انجام می شود. برخوردهای خطرناک آینده احتمالاً از داد و ستد میان نخوت غربیان، تعصب مسلمانان و گستاخی چینی ها سربر می آوردند. غرب، به ویژه آمریکا که همواره برای خود رسالتی قائل بوده است، معتقدند که ملت های غیر غربی باید خود را با ارزش های غربی تطبیق دهند. ارزش هایی چون: دموکراسی، بازار آزاد، حکومت محدود، حقوق بشر، فردگرایی و قانون مداری. انتظار غربی ها این است که ملت های دیگر ارزش های یاد شده را در نهادهای خود به کار گیرند و به آن ها تحقق بخشند. آن چه که به نظر غرب جهان گرایی است، از دیدگاه بقیه امپریالیسم است. غرب با تمدن های چالش گر، مثل تمدن های اسلامی و چینی، احتمالاً همواره روابطی پر تنش و غالباً بسیار خصومت آمیز خواهد داشت. روابط غرب با آمریکای لاتین و آفریقا، یعنی تمدن های ضعیف تری که وابسته به غرب بوده اند، و به خصوص با تمدن آمریکای لاتین تنش کمتری خواهد داشت. اسلام تنها تمدنی است که بنای غرب را با تهدید مواجه کرده و دست کم دوبار در این امر موفق بوده است. بین سال های ۱۸۲۰ و ۱۹۲۹ میلادی پنجاه درصد از جنگ هایی که میان کشورهای متعلق به دو دین روی داده است، بین مسلمانان و مسیحیان بوده است. در جریان جنگ سرد غرب نیروهای مقابل خود را «کمونیسم بی خدا» لقب می داد. در جهان پس از جنگ سرد که ویژگی آن برخورد تمدن هاست، مسلمانان نیروی مقابل خود را «غرب بی خدا» می دانند. هانتینگتون در ادامه می گوید: با توجه به برداشت هایی که مسلمانان و غربی ها از یکدیگر دارند

و نیز با توجه به رشد بنیادگرایی اسلامی، جای تعجب نیست که انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹ میلادی، یک حالت شبه جنگ بین تمدنی میان اسلام و غرب به وجود آمد. پیش تر آیت الله خمینی (رحمه الله) به درستی اعلام کرد که: «ایران بطور مؤثری با آمریکا در حال جنگ است» و قذافی بارها علیه غرب اعلام جهاد کرده است. مشکل اصلی غرب بنیادگرایی اسلامی نیست، بلکه خود اسلام است. مشکل اسلام هم سازمان سیا یا وزارت دفاع آمریکا نیست بلکه خود غرب است. وی می گوید: آینده ی غرب و نفوذ آن بر جامعه های دیگر تا حدود زیادی بستگی دارد به این که غرب در برخورد با مشکلات اخلاقی که به برتری اخلاقی مسلمانان و آسیایی ها منجر شده است تا چه حد موفق باشد. کم رنگ شدن اعتقادات دینی در بلند مدت تهدیدی است که سلامت تمدن غربی با آن مواجه است. هانتینگتون می گوید: فیلسوف ژاپنی تاکشی اومها معتقد است شکست مطلق مارکسیسم و فروپاشی کامل اتحاد شوروی نشانه های اولیه ی سقوط لیبرالیسم غربی است که جریان حاکم بر مدرنیت تلقی می شود. لیبرالیسم نه تنها جایگزین مارکسیسم و دیگر ایدئولوژی های مسلط در پایان تاریخ نخواهد شد، بلکه ایدئولوژی بعدی است که سقوط خواهد کرد. هانتینگتون براین باور است که واقعیت یک جهان چند تمدنی این ضرورت را به وجود می آورد که ناتو به شکلی گسترش یابد که کشورهای غربی را هم که مایل به پیوستن به آن هستند دربر گیرد و حتی شامل کشورهایی شود که با یکدیگر دشمن هستند و با اعضای دیگر ناتو هیچ گونه تشابهی ندارند. پیمان مربوط به موشک های ضدبالتستیک که برای پاسخ گویی به نیازهای دوران جنگ سرد طراحی شده بود، می تواند آمریکا و کشورهای دیگر را در دفاع از خود در برابر تهدیدهای اتمی غیر قابل پیش بینی، حرکت های تروریستی و دیکتاتوری غیر منطقی کشورهای دیگر محدود کند. وی می گوید: در جهان برخوردهای قوی و رویارویی های تمدنی، اعتقاد غربی ها به جهانی بودن فرهنگ غرب سه مشکل اساسی دارد: این دیدگاه کاذب، غیر اخلاقی و خطرناک است و تصور غربی ها مبنی بر این که تنوع فرهنگی بدلیل شکل گیری یک فرهنگ جهانی انگلیسی زبان، غربی و مشترک، ارزش خود را از دست داده است، بکلی نادرست است. این اعتقاد که ملت های غیر غربی باید ارزش ها، نهادها و فرهنگ غربی را بپذیرند، اعتقادی غیر اخلاقی است. چرا که پذیرش این دیدگاه تبعات نامطلوبی را در پی دارد. جهان گرایی اروپایی دیگر وجود خارجی ندارد و پیش گامی آمریکا هم در حال افول است. جهان گرایی غربی برای جهان هم بسیار خطرناک است، چرا که می تواند به جنگی بین تمدنی میان کشورهای کانونی منجر شود و برای غرب هم خطرناک است، چرا که می تواند به شکست غرب بیانجامد. هانتینگتون می گوید: آرتورام شلزیگر جونیور معتقد است که اروپا منبع - تنها منبع - آرمان هایی است چون آزادی فردی، دموکراسی سیاسی، حکومت قانون، حقوق بشر، و آزادی فرهنگی... این ها آرمان هایی اروپایی است، نه آسیایی، نه آفریقایی، نه متعلق به خاورمیانه، مگر این که آن ها هم این آرمان ها را هدف خود قرار دهند. این ویژگی ها به تمدن غربی موقعیتی یگانه می بخشد و تمدن غرب نه به خاطر جهانی بودنش، بلکه به خاطر منحصر به فرد بودنش باز ارزش است. بنابراین مسئولیت رهبران غربی این نیست که تلاش کنند تمدن های دیگر را به شکل تمدن غربی در بیاورند - که این فراتر از قدرت ایشان است - بلکه باید سعی کنند کیفیت یگانه ی تمدن غربی را حفظ، نگهبانی و بازسازی کنند. این مسئولیت بخصوص متوجه ایالات متحده ی آمریکاست، چرا که قدرت مندترین کشور غربی است. حفظ تمدن غربی باوجود کاهش قدرت غرب اقتضا می کند که ایالات متحده ی آمریکا و کشورهای اروپایی اهداف زیر را مورد توجه قرار دهند: دستیابی به هم گرایی سیاسی، اقتصادی و نظامی بیشتر و هماهنگ کردن سیاست ها با این هدف که کشورهای متعلق به تمدن های دیگر، اختلافات خود را با کشورهای غربی حل کنند، ادغام کشورهای غربی اروپای مرکزی در اتحادیه ی اروپایی و ناتو یعنی کشورهای گروه ویسگراد، جمهوری های حوزه ی بالتیک، اسلوانی و کرواسی، کمک به غربی شدن آمریکای لاتین تا حد امکان و ایجاد پیوندهای نزدیک تر بین کشورهای آمریکای لاتین با غرب، محدود کردن گسترش قدرت نظامی متعارف و غیر متعارف کشورهای مسلمان و چین، کند کردن شتاب دوری ژاپن از غرب و نزدیک شدن این کشور به چین، پذیرفتن جایگاه روسیه به عنوان کشور کانونی آیین ارتدوکس و یک

قدرت محلی عمده با منافع مشروع در حفظ امنیت مرزهای جنوبی خود، حفظ برتری تکنولوژیک و نظامی غرب بر تمدن های دیگر، و از همه مهم تر تشخیص این نکته که مداخله ی غرب در امور تمدن های دیگر شاید خطرناک ترین منشأ عدم ثبات و شکل گیری برخوردهای جهانی در یک جهان چند تمدنی باشد. هانتینگتون می گوید: در مقطع کنونی ایالات متحده آمریکا نه می تواند بر جهان مسلط شود و نه از آن فرار کند. نه انترناسیونالیسم و نه انزوا، نه چند جانبه نگری و نه یک جانبه اندیشی، هیچ کدام نمی توانند منافع آمریکا را تأمین کنند. برای تأمین منافع آمریکا بهترین راه، امتناع از این سیاست های افراطی است، و اتخاذ یک سیاست آتلانتیکی در همکاری نزدیک با شرکای اروپایی با این قصد که منافع و ارزش های تمدن یگانه ای را که میان این کشورها مشترک است حفظ کنند و به پیش ببرند. وی می گوید: نظم و قانون اولین پیش شرط مدنیت است، اما در بسیاری از نقاط جهان: آفریقا، آمریکای لاتین، شوروی سابق، جنوب آسیا و خاورمیانه نظم و قانونی در کار نیست و در چین، ژاپن و کشورهای غربی هم مورد تهدید جدی قرار گرفته است. چنین به نظر می رسد که در سطح جهانی، مدنیت از بسیاری جنبه ها، جای خود را به بربریت می دهد و این می تواند در آمدی بر وقوع یک پدیده ی غیر قابل پیش بینی باشد، عصری تاریک که شاید همیشه بشر را دربر گیرد. او می افزاید: در دهه ی ۱۹۵۰ «لستیرسون» هشدار داد که انسان ها رو به سوی دورانی در حرکت اند که تمدن های گوناگون باید یاد بگیرند تا در داد و ستدی صلح آمیز، در کنار یکدیگر زندگی کنند، از تجربه های یکدیگر پند بگیرند، تاریخ و اندیشه ها و هنر و فرهنگ یکدیگر را بیاموزند و به غنای زندگی خود بیفزایند. اگر جز این باشد در این دنیای شلوغ و کوچک، شاهد چیزی جز سوء تفاهم، تنش، برخورد و فاجعه نخواهیم بود. نمود صلح و مدنیت به مفاهیم و همکاری رهبران سیاسی، روحانی و فکری تمدن های گوناگون بستگی دارد. در برخورد تمدن ها، اروپا و آمریکا با هم یا جدا جدا قربانی خواهند شد. در یک برخورد بزرگ تر، یعنی رویارویی واقعی میان مدنیت و بربریت، تمدن های عمده ی جهانی با همه ی دست آوردهایی که در دین، هنر، ادبیات، فلسفه، علم، فن آوری و اخلاق داشته اند، با هم یا تک تک از میان خواهند رفت. در دورانی که در حال شکل گیری است، برخورد تمدن ها بزرگ ترین خطری است که صلح جهانی را تهدید می کند و نظم جهانی مبتنی بر تمدن ها مطمئن ترین راه مقابله با جنگ جهانی است. پاورقی [۱] Foreign Affairs.

نتیجه گیری

در فلسفه ی تاریخ غرب دو دیدگاه متفاوت مطرح شده است و در جواب این سؤال که «آیا تاریخ دارای غایت و هدف است یا مجموعه ای از وقایع و تحولات بی ربط، بی هدف و فاقد انجام می باشد؟» دو پاسخ متضاد ارائه گردیده است. این دو طرز تلقی نه تنها در مورد تاریخ بلکه در مورد هستی از دیرباز مطرح بوده است. دیدگاهی به تحولات تاریخی نظر مثبت دارد و دیدگاهی دیگر به آن منفی می نگرد: دیدگاهی وحدت گرا و دیدگاهی کثرت گرا. اولی نه تنها در تاریخ بلکه در تمام پدیده های هستی به نوعی نظم و هماهنگی ناشی از حکمتی آگاه و با شعور قائل است. دومی منکر چنین نظام هماهنگی است و در تاریخ و حتی در هستی تعارض هایی می بیند که آن حکمت و هماهنگی را مطرود می دارد و هدف و غایت را نفی می کند و تاریخ و هستی را نه کلی یک پارچه، بلکه تکه تکه پاره هایی فاقد ربط، نظم، هماهنگی، حکمت و شعور می داند. از دیدگاه کثرت، جهان هستی و ارزش های انسانی از پاره های پراکنده ای تشکیل می شود که از یک جنس نیستند و وحدت اساسی ندارند و از یک کانون نهایی پیروی نمی کنند. بینش مذهبی در مورد تاریخ که مبتنی بر آموزه های ادیان آسمانی است، در زمره ی دیدگاه وحدت است. بر اساس این طرز تلقی همان طور که خدا در خلقت و هستی هدفی والا دارد در روند و سیر تاریخ نیز این هدف نهفته است و آن پایان و انجامی نکوست که با اراده ی خدا به دست مصلحی برگزیده فعلیت خواهد یافت. در مسیحیت این منجی حضرت عیسی (علیه السلام) و در تشیع حضرت مهدی (عج) است. بینش مذهبی و نگرش فلسفی در مورد اندیشه ی نجات بسیار شبیه اند و اختلاف آن دو در

کلیت موضوع نیست، بلکه تفاوت این طرز تلقی ها صرفاً در چگونگی وقوع و فعلیت صلح جهانی است. در بینش مذهبی و تلقی بسیاری از فیلسوفان تاریخ وحدت در آن است که حکمت بالغه و شعور آگاهی روند تاریخ و آینده ی بشر را به سمت جامعه ی آرمانی سوق می دهد، لیکن در تلقی مذهبی این حکمت بالغه و شعور آگاه «خدا» است و در اندیشه ی فلسفی از مفاهیمی چون: «روح تاریخ»، «روح زمان»، «نیروهای آفرینش گر» و... استفاده شده است. آن چه مهم و مورد اشتراک هر دو می باشد، این است که به هر حال نیرویی مرموز وجود دارد که به دنبال هدف و غایتی تاریخ را به سمتی هدایت می کند. فیلسوفانی که اندیشه ی آنان در این مقاله مورد بررسی قرار گرفت جملگی به این نیروی محرک اعتقاد دارند و به استثنای اشپنگلر همگی فرجامی نیکو برای تاریخ بشر پیش بینی می کنند و این با تلقی ادیان و دیدگاه ما شیعیان از تاریخ در کلیت تفاوتی ندارد. بر اساس اعتقاد شیعه خدا یا به تعبیری دیگر همان «نیروی خلاق» در مفهوم فلسفی، هدف خود را از طریق منجی ای به انجام خواهد رساند که ما شیعیان او را با عنوان حضرت مهدی (عج) می شناسیم و معتقدیم هرگاه مصلحت باشد به پیدایش هدف های خدا در روی زمین قیام خواهد نمود و دنیا را پر از عدل و داد می نماید. اینک اندیشه ی متفکرانی که توصیف آن گذشت به بوته ی نقد گذاشته خواهد شد. اسوالد اشپنگلر از آن دسته فیلسوفانی است که بینشی منفی نسبت به تاریخ دارد، حرکت تاریخ را ادواری می داند. بر این اساس سیر تاریخ روند تکاملی ندارد، بلکه تاریخ مجموعه ای از تمدن هاست که هر کدام پس از طلوع و طی مراحل غروب خواهند کرد و آن گاه تمدنی دیگر و از نقطه ای دیگر طلوع و باز هم اقبال بختش پس از طی زمانی به غروب خواهد گرایید و این دور باطل همیشه ادامه دارد. از نظر این اندیشمندان، تاریخ مجموعه ای از تمدن هاست که متولد می شوند، رشد می کنند و می میرند و این روند همواره تکرار می شود. اشپنگلر با توسل به همین قانون است که سرنوشت محتوم تمدن غرب را مرگی می داند که در آینده ای نزدیک فرا خواهد رسید. به اعتقاد او تمدن غرب دوران جوانی و تکاملش را گذرانده است و هم اکنون در سنین کهولت بسر می برد و به همین لحاظ از انحطاط تمدن غرب سخن گفته است. هر چند وی به قانون مند نمودن روند تاریخ نظر داشته است لیکن او هدف خاصی را در تاریخ جستجو نمی کند. از دید او تاریخ جهان تصویری درام گونه از تکوین و تطور پایان ناپذیر حیات و مرگ تمدن هاست و این نوع نگرش به روند تاریخ، نگرشی بر اساس فلسفه ی کثرت است. فلسفه ای که جهان و هستی و تاریخ را مجموعه ای از پدیده های بی ارتباط و بی هدف می داند و مقصد، مقصود و غایتی برای آن قائل نیست. بدین سان از دید اشپنگلر نمی توان در آینده ی تاریخی غایت و مقصود خاصی را مشاهده نمود و این طرز تلقی با نگرش ادیان به تاریخ و از جمله با نظریه ی مهدویت در مذهب تشیع تباین دارد. لیکن با وجود این تفسیر غیر هدفمند از روند تاریخ او با انتقاد از تمدن معاصر غرب و نوید انحطاط آتی آن معتقد است عذاب وجدان و تشنگی روحی شدید ایجاد شده، باعث می شد که انسان در پی اسرار مرموز گیتی برآید و سرانجام مقاصد خود را در دین دیگر جستجو نماید. از فلسفه ی اشپنگلر چنین برداشت می شود که این دین جدید طلوع تمدنی جدید است که باز هم بر تراژدی مرگ دیگر تمدن ها گرفتار خواهد آمد. کوشش وی محدود به کشف قوانین حاکم بر تطور اجتماع، تحولات تاریخی ملت ها، به نظم درآوردن اسلوب معینی برای فرایند و روند مسیر تاریخی فرهنگ ها و تمدن ها و پیش بینی روند تحول بعدی تمدن غرب می شود. او دنبال غایت و مقصود نهایی ای که مجموعه ی تاریخ بشری ممکن است به آن سو سیر داشته باشد نمی گردد و یا به چنین هدفی اعتقاد ندارد. وی به کشف قوانین حاکم بر فراز و نشیب و ترقی و انحطاط فرهنگ ها و تمدن ها بسنده می کند، ولی این که در نهایت روند کلی تاریخ چه مسیری را طی می کند و به کجا می رود در مقوله ی تفکر وی جایی ندارد. اشپنگلر جریان تطور فرهنگ ها را «سرنوشت فرهنگ» می داند، ولی هرگز به این پرسش پاسخ نمی دهد که: مجموعه ی فرهنگ و تمدن بشری و یا تاریخ بشر چه سرنوشتی خواهد داشت؟ وی بر این باور است که این دگرگونی تمدن ها پایانی ندارد و به عنوان یک گردش ادواری همواره ادامه خواهد داشت. در این صورت تاریخ و آینده ی بشر غایت متعالی نخواهد داشت و این گونه برداشت اشپنگلر از تاریخ به پوچ گرایی می انجامد. تاریخ دوری باطل دارد و تکراری خسته کننده است که هیچ

گاه به فرجامی نکو نخواهد انجامید و سرنوشت غم انگیز تولد و مرگ مجموعه ای از تمدن هاست که به پیروی از قانون حاکم بر خود همواره بر روند تاریخی حکم فرماست. این برداشت از تاریخ با وعده ی دین های آسمانی و اندیشه ی شیعه از آینده ی تاریخ و نظریه ی مهدویت تضاد دارد. کارل یاسپرس فیلسوفی با اندیشه ی عمیق است. فلسفه ی او مبتنی بر اگزیستانسیالیسم و هستی است. فلسفه ی یاسپرس به شدت متأثر از کانت، کی یرکه گارد و نیچه است. دو مفهوم اساسی در فلسفه ی یاسپرس مفاهیم «خدا» و «انسان» اند و مفهوم «رمز» از دیگر مفهوم های فلسفه ی اوست. برای یاسپرس فیلسوفانی که در راستای تحول معنوی و روحی انسان در طول تاریخ گام نهاده اند، با وجود همه ی اختلافاتشان در یک رسته و مقام قرار دارند. از دیدگاه وی اینان انسان های بزرگی بودند که با افکار خود تاریخ بشر را دگرگون نمودند. یاسپرس جملگی فیلسوفانی را که در تحول معنوی بشر نقش داشته اند می ستاید و معتقد است فیلسوفانی مانند: سقراط، بودا، کنفوسیوس، عیسی، [۱] افلاطون، آگوستین و کانت در دگرگونی تاریخ و سرنوشت بشر نقش تعیین کننده داشته اند. یاسپرس این فیلسوفان و مردان بزرگ را اعجوبه های عظمت می داند که به طینت آدم مخمر شده اند و به صورت بشر تجسم یافته اند. او فیلسوفان را فوق زمان و متعلق به همه ی دوره های تاریخ بشر می داند و آنان را با ویژگی فوق تاریخی می شناسد. فلسفه از دید یاسپرس آن است که رسالت جهانی و تاریخی داشته باشد. به عقیده ی او وحدت بشر و تاریخ از طریق فلسفه و فلسفیان عملی خواهد گشت. معتقد است که ما اکنون از غروب فلسفه ی غرب به سوی طلوع فلسفه ی جهانی پیش می رویم. یاسپرس فیلسوفی وحدت گراست. در هستی، خلقت و آفرینش و بویژه در تاریخ وحدتی منسجم می بیند که بی شک این وحدت هدف و غایتی متعالی را تعقیب می کند. او شدیداً تحت تأثیر اندیشه ی کانت است و کانت نیز معتقد است هدف تاریخ مستفیض نمودن بشر به صورت کلی خواهد بود. معنای تاریخ از دید یاسپرس سفر کردن به دیار کمال و دستیابی بشر به بالاترین امکانات بشری - یعنی تکامل روحی و معنوی - می باشد. او از فیلسوفانی است که تفسیری خوش بینانه از تاریخ ارائه می دهد و تکامل را در پیشرفت مادی نمی بیند، بلکه معتقد است تاریخ هدفی والا تر دارد و آن تجلی هستی الوهیت است. نگرش فلسفی یاسپرس به تاریخ مشابه بینش مذهبی تاریخ است. تاریخ هدف دار است و مقصود و غایتی را دنبال می کند که در معنویت قابل جستجو است. آن چه برای یاسپرس اهمیت دارد، نه دولت ها و حکومت ها و پیشرفت های فنی و نه حتی تمدن های جهانی است، بلکه ظهور فیلسوفان و پیامبرانی است که تاریخ را به سوی معنویت و روحانیت سوق داده اند و ظهور این شخصیت های تاریخی را نقطه ی عطف تاریخ می داند. او معتقد است که در سیر تاریخ به فرجام خدا بر ابلیس پیروز خواهد شد و آینده ی بشر را در وحدت ارواح انسانی پی می گیرد. وی به وحدتی سیاسی در این دنیای مادی قائل است و وحدتی روحانی را در کشور ابدی ارواح تجسم می کند. فلسفه ی تاریخ او با تبیین ادیان آسمانی از تاریخ نزدیکی بسیار دارد. می توان وحدت سیاسی تاریخ مورد نظر یاسپرس را با اعتقاد به مهدویت یکی دانست. بر اساس اعتقاد ما شیعیان حضرت مهدی (عج) در عصر ظهور به جهان وحدت سیاسی و مذهبی خواهد بخشید و این امر همان تحقق پیش بینی یاسپرس در مورد نظام جهانی است. اندیشه ی او در مورد کشور روحانی با اعتقاد مذهبی به سرای دیگر و دنیای آخرت بسیار شبیه است. یاسپرس هدف از وحدت تاریخ جهان را بدست آوردن سجایای انسانی و انسان والا و آفرینش معنوی می داند و غایت تاریخ را تجلی هستی در آدمی و آگاه شدن بر هستی و در یک جمله «تجلی الوهیت» می بیند. او معتقد است وحدت هم مبدأ است و هم آغاز و در اسلام هم اعتقاد بر آن است که «ما از خدایم و به سوی او باز خواهیم گشت». باور او مبنی بر این که تاریخ حرکتی میان مبدأ و آغاز است همان تعبیر مذهبی ماست که تاریخ را حرکتی از خدا می داند که بازگشتش بسوی خدا خواهد بود. بر اساس بینش مذهبی در اسلام و مسیحیت انسان موجودی بهشتی بود و بدلیل گناه و نافرمانی از بهشت جدا شد و در سفر است تا دوباره به مقصود خود یعنی خدا باز گردد. اندیشه ی فلسفی یاسپرس شباهت نزدیکی به باورداشت مهدویت دارد. هر دو بینش به ایجاد نظامی جهانی مبتنی بر صلح، معنویت و سجایای الهی و بشری اعتقاد دارند. آرنولد توین بی بدنبال مفهوم و معنای تاریخ است. او هدف از تاریخ را حاکمیت مذاهب والا می داند و اعتقاد

دارد چیزی منظم و پایدار در تاریخ هست و در فراسوی پدیده های تاریخ خدا را می بیند. توین بی برخلاف اسپنکگل معتقد است از طریق دین می توان تمدن غرب را از انحطاط نجات بخشید. او مشیت و الهام ربانی را عامل مؤثر تاریخ می داند، لیکن برخلاف هگل که به نوعی مفهوم خدا را در دل تاریخ قرار می داد. این مفهوم ربانی یا نقش خدایی را خارج از مرزهای تاریخ می بیند و بدین سان مفهوم خدا را از محدودیت تاریخی شدن نجات می بخشد. تصور او از محرک تاریخ مانند تصور ارسطو از خالق جهان است. ارسطو هم معتقد است جهان هستی را «جنابنده ای ناجنبد» [۲] به حرکت درآورده است که خود خارج از این جهان مادی به تماشا ایستاده است. برداشت توین بی با تفکر یاسپرس در مورد تاریخ نزدیکی فراوان دارد و نگاه هر دو با بینش مذهبی، کلامی و الهی تاریخ یکی است، با این تفاوت که در بینش مذهبی قصد خدا در تاریخ معلوم و لیکن در نگرش فلسفی توین بی مجهول است. او تاریخ را تحقق نقشه ی الهی می داند ولی از بیان نقشه ی الهی در مورد تاریخ عاجز می ماند و فقط می تواند تا آن جا پیش رود که هدف تاریخ را فراهم آمدن امکان ترکیب چهار مذهب والا بداند. توین بی راه نجات بشر و مسیر تکامل تاریخ را در عروج به سوی خدا می داند که تجلی این عروج حاکمیت اراده ی خدا از طریق یک کلیسای جدید و حقیقی است. این اندیشه ی توین بی انسان را به یاد برداشت سن آگوستین از تاریخ و شهر خدای او می اندازد. اندیشه ی توین بی با اعتقاد به «مهدویت» در تشیع و حکومت آرمانی حضرت حجت (علیه السلام) شباهت فراوان دارد. شیعیان هم معتقدند امام مهدی (عج) با پیراستن خرافه ها و زنگارها از چهره ی اسلام، آن را به طریقی ارائه خواهد نمود که اعتراض برخی از مسلمانان را بر خواهد انگیخت. توین بی نیز راه نجات بشر را در مذهبی جدید جستجو می کند. توین بی درمان درد تمدن غرب را فقط رنسانس دینی و اخلاقی می داند و در میان خوف و رجاء، نهایتاً امید را بر می تابد و تفسیری خوش بینانه از تاریخ بدست می دهد. او هم معتقد است که در آینده ی تاریخ حکومتی جهانی پدید می آید. توین بی پیدایش حکومت جهانی را نه در یک امپراطوری دنیوی بلکه در خدا سالاری می داند و دنیا را عرصه ی ملکوت آسمانی قلمداد می کند و بدین سان تمامی اندیشه ی توین بی در مورد هدف، غایت و انجام تاریخ به خداشناسی ختم می شود. وی بر این باور است که معجزه ای که باعث وحدت و رستگاری بشر شود این است که مسیحیا و منجی دیگری ظهور کند که پایه گذار دینی نو باشد و من میان این اندیشه ی توین بی و اعتقاد به «مهدویت» هیچ تفاوتی نمی بینم. مسیحیان این منجی را حضرت عیسی (علیه السلام) و شیعیان حضرت مهدی (عج) تعبیر می کنند ولی نوع باور و تفکر یکی است. سوروکین با پژوهشی در مورد توالی تمدن ها و یا به قول خودش فرانظام ها طی سی و پنج سده به این نتیجه می رسد که در طول تاریخ گذشته همواره تمدن های مبتنی بر احساس ظاهری و دینوی پس از فروپاشی جای خود را به تمدنی مبتنی بر مذهب و شهود داده اند. به عبارت دیگر او بر این باور است که هنگامی که تمدنی زوایای اخلاقی و معنوی خود را از دست داد و منحصر بر بینشی سطحی، ظاهری و حسی شد از آن جا که دیگر سیراب کننده ی نیازهای معنوی و روحی جامعه نمی باشد، به ناچار دگر بار ضرورت مذهب و شهود احساس می شود و آن تمدن حسی محو و تمدنی مبتنی بر نیاز اساسی بشر یعنی نیاز شهودی و مذهبی جایگزین می شود. از دیدگاه سوروکین نقطه ی طلوع تمدن ها مذهب، شهود و عامل های معنوی و زمان مرگ آن فراموشی این ارزش های متعالی و انحصار به مظاهر پست حسی مبتنی بر عین، مشاهده و احساس است. سوروکین معتقد است فرهنگ و تمدن هر جامعه ای هنگامی که به مرحله ی منحنی انسان گرایی مادی رسید زمان اضمحلال آن است و پس از این فروپاشی، مجدداً تمدن و فرهنگی مبتنی بر اصول مذهب، معنوی و اخلاقی ظهور می کند. این قول سوروکین را می توان چنین تعبیر نمود که نیروی خلاق و حافظ و یا اساس هر تمدنی مذهب و معنویت است و هنگامی که تمدن و فرهنگی از اساس خود جدا شد و جای خود را به مادی گرایی داد مساوی با مرگ آن فرهنگ و تمدن است. پس بر این اساس سازنده و نگه دارنده ی هر تمدنی مذهب است و این ناشی از نیاز طبیعی بشر و جامعه به مذهب و اخلاق است، به همین جهت سوروکین به نقل از شوائتزر و در تأیید مدعای او می گوید رنسانس اخلاقی مانند گردش خون برای تجدید حیات تمدن ها ضروری است. سوروکین معتقد است نتیجه ی پژوهش های

تاریخی او نشان داده است تمدن ها به هنگام اضمحلال و مرگ مذهب ستیز و ضداخلاقی بوده اند و بدین سان او فنا و نیستی تمدن ها را در تعارض آن ها با مذهب و اخلاق می داند. وی معتقد است نجات دهنده ی فرهنگ ها و تمدن های در حال اضمحلال که در واپسین مرحله های سقوط هستند احیای نهضت های اخلاقی، معنوی و مذهبی است. از نگاه سورو کین عامل تحرک و حیات تمدن و تاریخ، مذهب و اخلاق است. سورو کین اعتقاد دارد عصر کنونی (تمدن غربی) در حال گذار از تمدن حسی موجود به تمدن یا فرهنگی مذهبی - شهودی است. او آینده ی تاریخ و تمدن بعدی و عصر آینده را مذهبی و اخلاقی پیش بینی می کند و مگر نه این که بر اساس بینش مذهبی و بویژه اندیشه ی مهدویت در ادیان و از جمله در تشیع حکومت مصلح، حکومتی مذهبی، اخلاقی و معنوی است. سورو کین در حرکت و فرایند تاریخی به نیروهای کیهانی خارج از تاریخ و تمدن اعتقاد دارد و او هم به حکمت بالغه و نقش الهی در تکامل تاریخ قائل است. او برای عصر حاضر تجدید حیات اخلاقی را از پیشرفت علمی و فنّ آوری ضروری تر می داند. وی و دیگر اندیشمندان هم رأیش مانند: دانیلسکی، توین بی، شوبارت، بردیایف، کروبر، شواتز و یاسپرس رهایی از بحران بزرگ عصر حاضر را در بازتاب مذهب در زندگی روزانه ی مردم، نهادها و فرهنگ ها جستجو می کنند و همه ی آنان نسبت به آینده ی تاریخ تفسیری خوش بینانه ارائه می کنند و نجات بشر را نوید می دهند و معتقدند با تکیه و تأکید بر مذهب و اخلاق می توان شکوفاترین عصر تاریخ بشر را جایگزین نمود. در بین اندیشمندانی که در بخش قبل مورد بررسی قرار گرفتند، تنها فرانسیس فوکویاما است که ارزش های فعلی حاکم بر فرهنگ و تمدن غرب را می ستاید و آن را متکامل ترین و آخرین ارزش های انسانی می داند. او لیبرال دمکراسی غرب را نهایت تکامل بشری و در نتیجه پایان تاریخ می داند. با این حال او هم پایان تاریخ و پیروزی لیبرال دمکراسی غربی را همراه با خاموشی شور و شوق و سده های ملالت بار پیش بینی می کند. زیرا به نظر او با پیروزی لیبرال دمکراسی همه ی ارزش ها جای خود را به حساب گری اقتصادی و راه حل های تکنیکی و ارضای توقعات مصرفی می دهند و در این عصر دیگر از فلسفه و هنر خبری نخواهد بود. هر چند که از دیدگاه فوکویاما ایده آلیسم هگلی در حاکمیت لیبرال دمکراسی تجلی خواهد نمود، با این حال فوکویاما هم از مذهب غافل نمی ماند و دمکراسی غربی را چیزی جز مسیحیت دنیوی شده نمی داند. او می خواهد با ایجاد ارتباط بین دمکراسی و مذهب بر ارزشی دمکراسی تأکید کند. از دیدگاه فوکویاما دمکراسی ارزش خود را از مذهب گرفته است. به همین خاطر است که برخی از آرمان های دمکراسی از جمله برابری تمامی انسان ها در مقابل قانون را در واقع تحقق آرمان مسیحیت و مساوی با برابری همه ی مؤمنان در پیشگاه خدا می داند. فوکویاما هم دغدغه ی به فراموشی سپرده شدن اهداف متعالی را دارد. زیرا معتقد است عصر جدید مبتنی بر لیبرال دمکراسی موجب شده انسان ها سخت در جستجوی رفاه شخصی باشند و تا آن جا پیش می رود که عدم وجود اهداف متعالی را برابر با احتمال بروز جنگی خونین می داند. اگر از دیدگاه او این جنگ خونین بخاطر احیای ارزش ها و اهداف متعالی باشد باز هم تأییدی بر بینش مهدویت است. ساموئل هانتینگتون از احتمال درگیری و جنگ تمدن ها به ویژه تمدن اسلام و تمدن غرب سخن به میان آورده است. این پیش بینی هانتینگتون با نظریه ی مهدویت شیعه هماهنگی فراوان دارد. زیرا بر اساس اعتقاد شیعه در عصر ظهور، حضرت مهدی (عج) به عنوان پرچم دار اسلام و جبهه ی حق و بخاطر برقراری صلح، عدالت و حکومت الهی با دنیای کفر و الحاد خواهد جنگید. می توان بر اساس نظریه ی برخورد تمدن ها قیام حضرت مهدی (عج) را پیش بینی نمود. هانتینگتون از دشمنی هزار و چهارصد ساله ی اسلام و غرب سخن می گوید و معتقد است روابط میان دو تمدن اسلامی و غربی آستن بروز روی دادهای خونین است. او به نقش دین به عنوان مهم ترین نیرویی که در جهان معاصر مردم را برمی انگیزد اذعان دارد و از باززایی اسلام به عنوان یکی از عوامل درگیری آینده بین تمدن ها سخن می گوید. هانتینگتون هم چنین به نوزایی دین در سراسر جهان اشاره می کند و مهم ترین عامل نوزایی دین را مدرنیزاسیون اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی عصر حاضر می داند. به باور هانتینگتون، مدرنیته که زمانی احساس می شد موجب نابودی دین خواهد شد، بدلیل عدم توان ارضای نیازهای اخلاقی و معنوی بشر، نه تنها دین را از

بین نبرده است، بلکه خود بدلیل همان ناتوانی عاملی در جهت تجدید حیات و ظهور مجدد ارزش های دینی و اخلاقی است. او نوزایی دینی در سراسر جهان را واکنشی در برابر سکولاریسم، نسبی گرایی اخلاقی و لذت جویی عصر حاضر می داند. هانتینگتون می گوید تجدید حیات مذهبی و بویژه اسلامی به معنای نفی مدرنیته نیست، بلکه به معنای انکار فرهنگ ملحدانه است و معتقد است اسلام تنها تمدنی است که بنای غرب را تهدید می کند و می گوید مسلمانان نیروی مقابل خود را «غرب بی خدا» می دانند و دلیل این تعبیر مسلمین از غرب را کم رنگ شدن ارزش های اخلاقی و مذهبی آن سامان قلمداد می کند. هانتینگتون بین غرب و اسلام تعارضی حل نشدنی احساس می کند و به برتری اخلاقی مسلمانان بر غربیان اعتراف می کند. در نهایت نسخه ای این پزشک برای دنیای پر تعارض و تشنج فعلی می پیچد که موجب رهایی از مرض جنگ و دشمنی شود و همکاری رهبران سیاسی، روحانی و فکری تمدن های گوناگون را به همراه داشته باشد. او نمود صلح و مدنیت را در این مفاهیمه عملی می داند. بینش مهدویت که مبتنی بر ظهور منجی است، بینشی برخاسته از مذهب و مبتنی بر برداشت وحدت از هستی و تاریخ در مقابل فلسفه ی کثرت است. در مهدویت اعتقاد بر آن است که یک منجی ظهور خواهد کرد و به اراده ی خدا به عنوان مصلح، دنیا را غرق در صلح، آشتی، معنویت، اخلاق، مذهب و عدالت خواهد نمود. بر اساس مسیحیت این منجی حضرت عیسی (علیه السلام) است و بر اساس بینش شیعه، امام زمان حضرت مهدی (عج) است که زنده و حاضر لیکن بنابر مصالحی در پس پرده ی غیبت است و هر زمان که خدا اراده کند ظهور خواهد نمود و بشر را نجات خواهد داد و حکومت جهانی را تأسیس خواهد نمود. در اندیشه ی بسیاری از فیلسوفان تاریخ نوعی نگرش موعود گرایی لیکن به اشکال دیگر مشاهده می گردد. آن ها نیز به این که آینده ی تاریخ به سمت تکامل و کمال حرکت می کند و به سوی صلح، معنویت، حاکمیت مذهب و ارزش های اخلاقی و متعالی در سیر است اعتقاد دارند. پاورقی [۱] یاسپرس پیامبران را نیز فیلسوف می داند. [۲] مفهومی مانند «خدا» در اعتقاد مذهبی.