

## انتقاد به عقل رایج دوره روشنگری از منظر تفکر تاریخی هردر

مریم دربانیان<sup>۱</sup>

بیژن عبدالکریمی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۵

### چکیده:

تفکر تاریخی، به نحوه نگرشی اطلاق می‌شود که آدمی و تفکر او را در بستر تاریخی و اجتماعی‌اش مورد ملاحظه قرار داده و هرگونه فهم، شناخت، تفسیر و کنش آدمی را تاریخی می‌داند. در مقابل، تفکر غیرتاریخی تحت تأثیر اندیشه ذات‌گرایانه ارسطویی و عقل ریاضیاتی دکارتی، به معنایی واحد و جهان‌شمول از عقل قائل است که آن را معیار و محک سنجش همه دوره‌های تاریخی تلقی می‌کند. پرسش اصلی مقاله این است که هردر با چه نگرشی، تفسیر رایج عصر روشنگری را مورد انتقاد قرار می‌دهد و بررسی وجوه انتقادات او در این زمینه، هدف این پژوهش است. از این‌رو با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی دیدگاه‌های او پرداخته شده است. فلسفه تاریخ هردر مبتنی بر اصل پویایی تاریخ است و این پویایی حاصل حرکت و پویایی سرشت انسان به تبع حرکت و پویایی تفکر و اندیشه او می‌باشد. هردر معتقد به تاریخی‌بودن تفکر و به تبع آن زبان، فرهنگ، دین و به طور کلی تمامی شئون بشری است و همه اقوام را بر اساس شرایط تاریخی‌شان در تحقق هدفی مشترک یعنی «انسانیت» سهیم می‌داند. از این رو، وی به عنوان یکی از فیلسوفان تاریخی‌اندیش، موضع متفکران عصر روشنگری را مورد انتقاد قرار می‌دهد و با تلقی رایج این عصر که عقل مدرن را محک و معیار سنجش همه امور می‌دانست، مخالفت می‌کند. فرضیه این پژوهش این است که هردر تفکر غیرتاریخی را انتزاعی، غیرواقع‌بینانه و ناتوان از درک واقعیت‌های تاریخی و فرهنگی هر عصر و دوره تاریخی می‌داند و معتقد است درک و شناخت صحیح، درک و شناخت تاریخی است.

**واژگان کلیدی:** تاریختی حیات آدمی، تاریختی اندیشه، روح قومی، پویایی تاریخ، تحقق مفهوم انسانیت.

<sup>۱</sup> دانش آموخته دکتری فلسفه غرب، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. darbanian.md@gmail.com

<sup>۲</sup> دانشیار، گروه فلسفه غرب، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول) Abdolkarimi12@gmail.com

## مقدمه

یوهان گوتفرد هردر<sup>۱</sup> (۱۸۰۳-۱۷۴۴م) از فیلسوفان تاریخی‌اندیش، در قرن هجدهم، و در زمانه‌ای می‌زیست که عقل خودبنیاد عصر روشنگری حاکمیت داشت و بینش تاریخی هردر، و غالب اندیشه‌های او، در برابر تفکرات رایج فیلسوفان این عصر قرار می‌گیرد. حامیان روشنگری بر عقل مدرن (مبتنی بر تجربه) تأکید می‌ورزیدند و مشکلات را به عدم استقرار و غلبه تمام و کمال این عقل بر تمام ساحات زیست انسانی نسبت می‌دادند. از سوی دیگر رمانتیک‌ها، با انتقاد از عقل مدرن به منزلهٔ تنها ابزار شناخت، به دنبال بدیل‌هایی مطلوب‌تر و موثق‌تر برای دست‌یافتن به حقیقت بودند. هردر هم منتقد وجوهی از روشنگری بود و هم منتقد وجوهی از رمانتیسم. هردر هم تحت تأثیر مهمترین فیلسوف دوران روشنگری یعنی کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) قرار داشت و هم متأثر از مهمترین منتقد اندیشه‌های عصر روشنگری یعنی گئورک هامان<sup>۲</sup> (۱۷۳۰-۱۷۸۸) بود. او ضمن اعتقاد به کلیات اندیشه‌های روشنگری با گرایش غالب در این فضای فکری مخالف بود (نک، مصلح، ۱۳۹۳: ۶).

هردر شاگرد کانت بود، اما با برخی از اندیشه‌های اصلی وی مخالف بود. کانت قوای شناختی انسان را در سه حوزه عقل، فاهمه و حس مورد بحث قرار داده و حدّ و مرز شناخت انسانی را در قلمرو عقل نظری و عقل عملی تعیین می‌کند. این عقل قواعد کلی دارد که به من استعلایی باز می‌گردد. وی به مدد قواعد عقل می‌خواهد همهٔ امور انسانی را تحلیل و بررسی کند. هردر، در کتاب نقدِ نقدِ عقل محض، تعریف کانت از قوای معرفتی انسان را مورد نقد قرار می‌دهد و همهٔ امور انسانی از جمله عقل را در تاریخ و در حال سیر می‌بیند. هردر، از طرح هر کدام از مقولات عقل، هنر، دین و اخلاق، در قومی که این امور در آنها شکل گرفته است، سخن می‌گوید. او از افق تاریخی، به امور بشری و فرهنگ‌های متنوع انسانی می‌نگرد و انسان و همهٔ آفریده‌های وی را در نسبت با سایر عوامل از جمله طبیعت، محیط و شرایط تاریخی می‌بیند. علاوه بر این، برخلاف تفکر رایج عصر روشنگری که عقل مدرن را محک و معیار سنجش همهٔ امور از جمله تاریخ و رخدادهای تاریخی می‌دانست، هردر معتقد است دربارهٔ هر آنچه به انسان و حیات و تفکر او مربوط می‌شود، و به عبارتی در مورد همهٔ امور انسانی، نمی‌توان به روش قیاسی و با یک معیار و محک حکم کرد.

<sup>۱</sup>- Johann Gottfried von Herder

<sup>۲</sup>- گئورک هامان متفکر آلمانی معاصر کانت، منتقد جدی عقل دوران روشنگری و ناقد عقل محض کانتی بود و اندیشه‌های او بر بسیاری از فیلسوفان از جمله هردر، یاکوبی، گوته، هگل و ... تأثیرگذار بود.

هردر با تعریفی که از عقل و کارکرد آن می‌کند، نشان می‌دهد که از اساس با تلقی کانت از عقل مخالف است. هردر، عقل را مهم‌ترین توان آدمی می‌داند که در شرایط مختلف و به صورت‌های متفاوت، در عرصه زندگی و تجارب انسانی ظاهر می‌شود. این دریافت از عقل، خلاف تصور کانت است که آن را استعلایی [یعنی جهانشمول و غیرتاریخی] می‌داند و سعی می‌کند بر این مبنا قواعد ادراک و استنباط آن را توضیح دهد (همان: ۶). این نگرش هردر که ظهورات عقل را در عرصه‌های مختلف زندگی و دوره‌های تاریخی، به صورت متفاوت معرفی می‌کند، به این معناست که ما نه یک عقل، بلکه عقلانیت‌های متعدّد داریم که در سنت‌های گوناگون تاریخی خود را به صورت‌های متفاوت آشکار ساخته‌اند و به این معنا ما می‌توانیم از «عقل»‌ها سخن بگوییم و نه از «عقل». این دیدگاه در مقابل نگرش فیلسوفان غیرتاریخی‌اندیش از جمله کانت قرار می‌گیرد که از عقلانیت تصویری واحد، جهان‌شمول، همه‌جایی و همه‌زمانی دارد و لذا می‌کوشد که عقلانیت و افق معنایی خاص خودش را بر هر حوزه‌ای تحمیل کند.

فیلسوفی که بیش از همه، به لحاظ متافیزیکی بر نظرات هردر درباره فرهنگ، تأثیرگذار بود و توانست بستری متافیزیکی برای کثرت‌گرایی فرهنگی هردر فراهم سازد، لایبنیتس<sup>۱</sup> بود. هردر تحت تأثیر نظریه «مونادولوژی» لایبنیتس و «اصل وحدت نامتمایزان»<sup>۲</sup>، این نظریه را از چارچوب متافیزیکی آن خارج کرده و به سطح فرهنگ تعمیم داده و با بهره‌بردن از نگرش «تغییر دائمی مونادها در عین ثبات»، از این دیدگاه برای توجیه کثرت و در عین حال استقلال فرهنگ‌های مختلف، و برقراری رابطه میان امر عقلی و امر تاریخی، استفاده می‌کند. هردر از نظریات استاد خود هامان، از جمله مخالفت هامان با اندیشه‌های عصر روشنگری، نظرات او درباره تمایز اندیشه و زبان، مخالفت با تفسیر دکارتی-ریاضیاتی از عالم، تأثیر پذیرفت.

<sup>۱</sup>-Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)

<sup>۲</sup>-Monadology

در نظر لایبنیتس، عالم طبیعت متشکل از مرکبات است و هر امر مرکب متشکل از جوهرهای بسیط. این جوهرهای بسیط که «موناد» نام دارند، هیچ منفذی ندارند که از راه آن چیزی در آنها وارد یا از آنها خارج شود. تغییرات عالم ماده منبعث از خود مونادهاست نه علت خارجی و تمایز مونادها از یکدیگر به وسیله کیفیت خود آنهاست.

<sup>۳</sup>-Principle of identity of indiscernibles

مضمون این اصل این است که در طبیعت دو موجود (یا دو جوهر) ذاتاً و کاملاً مشابه وجود ندارد و در سلسله موجودات طبیعی هر موجودی جایگاه خاص خود را دارد. زیرا اگر دو شی کاملاً یکسان وجود داشت یا دو فرد از هر جهت می‌توانستند یکسان و برابر باشند اصل تشخیص و تفرد معنایی نداشت.

## رویکرد رمانتیکی هردر

هردر به هیجانان، عواطف انسانی، تمایلات و نیازهای واقعی بشر و احساسات و عواطف فراموش‌شده انسان در هر دوره از تاریخ و به هویت و فردیت آنها اهمیت می‌دهد. از منظر هردر، زمانی می‌توانیم به حیات اقوام و ملت‌ها طی تاریخ توجه کافی داشته باشیم که به احساسات بشری اهمیت دهیم و از این لحاظ او از پیشروان جنبش رمانتیسم به شمار می‌رود. او به معیارها و الگوهای قومی و ملی در تجلی عواطف، احساسات درونی و اراده آزاد بشریت توجه می‌کند. بدین ترتیب، تحقق مفهوم انسانیت (که از آن سخن خواهیم گفت) مطابق رویکرد رمانتیکی هردر، در سایه بروز احساسات و هیجانان واقعی بشریت فعلیت می‌یابد. در واقع می‌توان گفت حیات انسان از دیدگاه هردر، تاریخی است که پر از مفاهیم و معانی است و بر این اساس در هر دوره، عقل بشری تحت تأثیر مفاهیم و معانی دوره خویش بوده است. هردر بر این باور است که هر عمل انسان نشانگر سرشت درونی اوست و این امر در هر دوره تاریخی به صورت‌های گوناگون انسانی ظهور و بروز پیدا می‌کند. اندیشه‌های رمانتیکی هردر، در مقابل ابعاد مختلف تفکرات عصر روشنگری و مورد نقد جدی او قرار می‌گیرد.

## مخالفت با مذهب اصالت عقل روشنگری

جهان‌بینی حاکم بر روشنگری، مکانیستی بود و جهان را به منزله یک ماشین بزرگ می‌دید. علم فیزیک حاکم بر قرن هفدهم نیز، مشخصاً فیزیکی مکانیستی بود که دکارت آن را میوه درخت علم می‌دانست. اما رفته‌رفته در فیزیک قرن هجدهم تغییراتی حاصل می‌شود و به ویژه در آلمان، رویکردی بدیل مطرح می‌گردد که جهان را نه همچون یک ماشین بزرگ، بلکه همچون موجودی زنده باز می‌شناسد. این رویکرد به لحاظ فلسفی در فلسفه شلینگ و بعدها در هگل به اوج خود می‌رسد. رویکرد تکوینی هردر به فرهنگ و اندیشه تاریخی را نیز باید ذیل همین فضا بازخوانی کرد. این رویکرد در تمام اصطلاحات و مضامین مرتبط با تاریخ، فرهنگ و هر آنچه با امور انسانی سروکار دارد، قابل مشاهده است (اردبیلی، ۱۳۹۸: ۱۳ و ۱۴).

هردر علی‌رغم اینکه ابتدا از دیدگاه روشنگری آغاز کرد، اما رویکرد تاریخی‌اش وی را به انتقاد و مخالفت با اصالت عقل روشنگری و مرزها و حدودی که حیات عقلی عصر او در آن محدود و محصور شده بود، واداشت و جایگاه بنیادین فاعل شناسا و خودبنیادی عقل را در مسئله شناخت انسانی به چالش کشید. هردر بر اساس رویکرد رمانتیکی‌اش، در کتاب *ایده‌ها*، حول چهار محور بر باورهای عصر روشنگری و منورالفکری تاخته است: شخصیت و ذهن آدمی، نظریه زبان، شعر و هنر و بالاخره تاریخ

و بسط تاریخی. او همچنین در کتاب مشهور خود، *فلسفه‌ای دیگر برای تاریخ*<sup>۱</sup> تفکر عصر روشنگری را که با مفاهیم و واژه‌های کلی و انتزاعی ماهیت انسان را تبیین کرده است، نقد می‌کند. در کتاب دیگرش، *ایده‌هایی برای فلسفه تاریخ بشریت*<sup>۲</sup> نگرش تاریخی خود به حیات طبیعی انسانی را نشان می‌دهد.

لازمه رفع محدودیت‌های منورالفکری و برداشتن حصارهای آن درباره تاریخ، برداشتن دو گام اساسی بود: اول اینکه می‌بایست مواجهه با اعصار گذشته به گونه‌ای مودت‌آمیز صورت گیرد، تا افق تاریخ گسترده‌تر گردد؛ زیرا با طرز تلقی تنگ‌نظرانه و خودپسندانه منورالفکری، اعصار گذشته به عنوان ادوار توخّش و بی‌بهره از نور تنویر افکار، در بوتّه غفلت و ابهام نهاده می‌شد و دوّم آنکه، ضروری بود مفهوم طبیعت بشری به عنوان امری نامتغیّر و واجد صورت واحد، مورد نقد قرار گیرد. هردر برای اولین بار در هر دوی این موارد تحوّل اساسی پدید آورد (سلیمان حشمت، ۱۳۸۳: ۲).

نکته مهمّ مورد توجّه هردر این بود که نحوه نگاه تفکر غالب عصر روشنگری به تاریخ، مانع از آن می‌شود که هر فرهنگی، در افق تاریخی خودش و از نظر شایستگی‌های خاصّ خودش و بر طبق روح و وحدت پیچیده خاصّش مطالعه گردد و درک شود. هردر، در کتاب *فلسفه تاریخ دیگر*، خود نیز تاریخ را به اعصار و ادوار تقسیم می‌کند؛ ولی در عین حال توجّه خواننده را به خطر چنین عملی نیز جلب می‌کند: وقتی که ما «عصر»ی را محدود می‌کنیم و آن را با چند تعمیم توصیف می‌کنیم، خود را به دست الفاظ صرف می‌سپاریم و حقیقت یک ملّت و غنای زندگی او از چشم ما پنهان می‌ماند. تنها مطالعه صبورانه و دقیق داده‌هاست که ما را قادر می‌سازد که تحوّل یک ملّت را دریابیم. اگر ما در داوری خود درباره مراحل فرهنگی اولیه، همچنان صرفاً بر معیار قراردادن آرمان‌های عقلی‌مذهبانه و پیش‌فرض‌های فیلسوفان قرن هجدهم پافشاری کنیم، هیچ‌گاه به ارزش آنها پی نخواهیم برد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۹۱ و ۱۹۲). بر اساس تفکر هردر، هر دوره تاریخی باید با رویکرد پدیدارشناسانه و در عین حال هرمنوتیکی مورد بررسی و مطالعه قرار گیرد تا وجوه حقیقی فرهنگ، اندیشه و مناسبات تاریخی آن دوره مکشوف گردد که این امر با معیار قراردادن نوعی خاص از تفکر و اندیشه میسر نخواهد شد.

هردر رویکرد استعمارگر حاکم بر روشنگری را مورد انتقاد قرار داده و می‌گوید: «تصوّر وجود شکلی از غلبه فرهنگ اروپایی، اهانتی شرم‌آور به شکوه و عظمت طبیعت است. ... هر انسانی واجد معیار

1 - Another Philosophy of History (1744)

2 - Out lines of a Philosophy of the History of man (1784)

سعادتش در بطن خویش است» (Herder, 2004: 311). او دربارهٔ فرهنگ اروپایی و به ویژه خوی استعماری آن تندترین تعابیر را به کار می‌گیرد: «آن بخشی از جهان را که از آن ماست، باید نه بخش خردمند، بلکه بخش گستاخ، پررو و دغل‌باز این کرهٔ خاکی نامید؛ این بخش پرورش نیافته است، بلکه هر کجا و هرگونه که توانسته جوانه‌های فرهنگ‌های دیگر [مردمان را نابود کرده است]» (Ibid: 382).

هردر اندیشه‌های متفکران روشنگری به خصوص متفکران فرانسوی که تلاش می‌کردند اصول خود را به عنوان اصول عقلانی و معتبر، به سایر فرهنگ‌ها تسری دهند گونه‌ای استعمار فرهنگی می‌داند. «هردر احتمالاً سرسخت‌ترین مخالف قرن هجدهمی استعمار اروپایی است که بر حرص و آز و نظریه پیشرفت متکی است» (دالمایر، ۱۳۸۴: ۳۱).

لازم به ذکر است برخی از متفکران، با این تصوّر که فرهنگ و تمدن‌های گذشته، به مثابه دوران کودکی و نوجوانی و جوانی انسان بوده و اروپا به مثابه دوران کمال و پختگی است، تصویری تحقیرآمیز از فرهنگ‌های غیراروپایی، داشتند. متفکری مانند شیلر، اروپا را مغز و جوهر انسانیت تلقی می‌کرد. هگل سیر تاریخ را فرآیندی ضروری در جهت تحقق آزادی می‌بیند و با جداکردن مراحل تاریخ، معتقد است تنها در دورهٔ ژرمنی است که با پیدایش دولت مدرن، آزادی انسان در عالم انضمامی تحقق پیدا می‌کند. بر اساس تفسیر هگل از تاریخ فرهنگ‌های غیراروپایی آزادی را به صورت حقیقی درک نکرده‌اند (مصلح، ۱۳۹۳: ۱۳).

اما هردر با این گونه تلقی‌ها به مخالفت برمی‌خیزد و به تاریخ از افقی که آن را انسانیت می‌نامد، می‌نگرد. وی تذکر می‌دهد که انسان اروپایی معاصر، تمامی انسانیت نیست. هر فرهنگی می‌تواند با تکیه بر تاریخ و دریافت‌های خود دربارهٔ انسان حکم کند. هردر در تمام آثار خود، به اصول و عقاید همهٔ ملل و فرهنگ‌ها به دیدهٔ احترام می‌نگرد و به آنها هویت و شخصیت می‌دهد و هرگز به صورت انتزاعی و کلی قضاوت نمی‌کند. او بر این عقیده است که با یک واژه و مفهوم کلی نمی‌توان به شناختی دقیق از ویژگی‌های قومی و فرهنگی یک ملت دست یافت و با یک سلسله ویژگی‌های کلی به بررسی مفهوم بشریت در ادوار مختلف تاریخی پرداخت.

ابزار اصلی هردر برای نقد روشنگری اروپامحور، تأکید روی مفهوم ملت یا قوم (Volk) است. او به حیات انسانی در قالب اقوام و ملتها و تجلی روح قومی یا ملی توجه دارد و ماهیت انسانی را محصولی تاریخی می‌داند که هرگز خود را به یک شکل نمایان نمی‌کند، بلکه در ادوار و اعصار

گوناگون تاریخی و در اقوام و ملت‌ها، خود را به شیوه‌ای به نمایش می‌گذارد. مخالفت هردر با نگرش کلی فیلسوفان روشنگری به تاریخ نیز، از همین دیدگاه نشأت می‌گیرد. زیرا در نظر او، آنها با پیش‌فرض‌هایی خاص به تاریخ می‌نگریستند و از آن برای اثبات پیشنهاد از پیش تصوّر شده‌ای استفاده می‌کردند.

آیزایا برلین با اشاره به تقابل دیدگاه‌های هردر با متفکران روشنگر فرانسوی می‌نویسد:

« در حالی که فیلولوف‌های فرانسوی باور داشتند که واقعیت بر حسب قوانین دگرگونی-ناپذیر، عینی، بی‌زمان و جهان‌شمول سامان یافته و از طریق پژوهش عقلانی می‌توان کشف‌شان کرد، هردر بر این باور بود که هر کنش، موقعیت، دوره تاریخی یا تمدن دارای شخصیتی یکتا از آن خود است؛ چنان‌که کوشش برای تقلیل‌دادن چنین پدیده‌هایی به ترکیباتی از عناصر یکسان و توصیف یا تحلیل آنها بر حسب قواعد جهان‌شمول دقیقاً به از میان‌برداشتن آن تفاوت‌های حیاتی خواهد انجامید که تشکیل‌دهنده کیفیت ویژه موضوع تحت بررسی، چه در طبیعت و چه در تاریخ‌اند. او تمایزی بنیادین میان روش مناسب برای طبیعت فیزیکی و روش برخاسته از روح متغیر و در حالت تکوین انسان ایجاد کرد و این تمایز را در برابر مفاهیم قوانین جهان‌شمول، اصول مطلق، حقایق نهایی و الگوها و معیارهای جاودان در اخلاق یا زیباشناسی، فیزیک یا ریاضیات قرار داد». (برلین، ۱۳۹۸: ۲۱۸).

در بیان آیزایا برلین، تقابل تفکر تاریخی هردر با تفکر غیرتاریخی به وضوح بیان شده است. در واقع هردر، مخالف با در نظر گرفتن معیارهای فرازمانی، فراتاریخی، فرازبانی و فرافرهنگی برای تمامی اعصار و دوران‌ها و تمامی اقوام و تمدن‌هاست و بنا بر عقیده او، هر قوم و ملتی از ویژگی‌ها و خصایص ارزشمند خاص خود، برخوردار است.

البته قابل توجه است که، هردر با وجود اختلاف نظر بنیادی با متفکران دوره روشنگری، هرگز از عقلانیت فراگیر و عام، به تمامی فاصله نگرفت و آن را کنار نگذاشت. او حتی در توصیف خود از پدیدارهای تاریخی به مثابه امور جزئی و منفرد، ارتباط و کلیت و ضرورت آنها را رد نکرد. به اعتقاد او آنچه این امور متکثر و مجزاً را به هم مربوط می‌کند، ضرورت هستی هر کدام برای هستی کل است. این وضعیتهای انسانی از طریق کل تاریخ به هم مرتبط می‌شوند، زیرا وجود هر کدام از آنها به اندازه دیگری، برای کل ضروری است.

## آموزه تکوینی هردر

هردر با رویکردی تکوینی، به مسائل اجتماعی و فرهنگی توجه دارد. از دید او، آموزه‌های انسانی دارای تاریخ هستند. او به تمام آفرینش‌های انسانی چون زبان و دین چنین می‌نگرد. آموزه تکوینی هردر در بررسی ابعاد تاریخی حیات ملت‌ها و فرهنگ‌ها، به این دیدگاه می‌انجامد که با معیار کلی و مطلق نمی‌توان به سنجش میزان رشد فرهنگ‌ها و ملت‌ها پرداخت. هردر، به ساختار فکری انسان‌ها در طول تاریخ توجه دارد و به ماهیت طبیعی انسان، برای شکل‌گیری توانایی‌هایش و هماهنگ‌شدن با موقعیت‌های مختلفی چون اوضاع طبیعی و فرهنگی و تاریخی می‌پردازد (مصلح، ۱۳۹۳: ۱۳۹).

در روش تکوینی هردر، دو مسأله درخور توجه است؛ نخست اینکه در آن به فعالیت‌های انسانی نظیر هنر، فلسفه، زبان، علم و دین توجه می‌شود. دوم اینکه قصد عامل را بدون قواعد کلی مورد ارزیابی قرار می‌دهد. نکته نخست، بر فعالیت و کارکرد فهم و اندیشه و تفکر آدمی تأکید دارد و دومی بر غایت‌مندی مغایر با اصل مکانیستی و ماتریالیستی از دید هردر می‌پردازد. «بنابراین نقش ساختار جامعه و تاریخ نشان داده است که روش تکوینی یک ضرورت محض است؛ زیرا فرهنگ و هویت خود انسان را تعیین می‌کند. هردر هیچ تمایلی ندارد جز اینکه انسان از درون، مطابق با مقیاس‌ها، عقاید و سنن فرهنگی‌اش درک شود» (Beiser, 1987: 87). هردر آشکارا بر این حقیقت مهم تکیه می‌کند که اگر ما بخواهیم تکامل تاریخی انسان را دریابیم، نباید سعی کنیم داده‌های تاریخی را به زور در قالب یک شاکله از پیش تصور شده بگنجانیم. همین دریافت هردر از قلمرو تاریخ و موضوع آن، او را به مخالفت با نظر معاصران درباره گذشته و تاریخ اقوام و ملل دیگر می‌کشاند. در اثر برجسته هردر با عنوان *ایده‌هایی برای یک فلسفه تاریخ نوع بشر*، می‌توان تکامل توانمندی پدیده‌ها و رخداد‌های تاریخی و همچنین ارتباط این نوع تکامل را با طرح عظیم مشیت الهی مورد توجه قرار داد. عالم طبیعی برای هردر سرشار از شگفتی، معانی و مفاهیم است و بدین سبب او طبیعت را به صورت انتزاعی مورد ملاحظه قرار نمی‌دهد. او جوش و خروش حیات را رو به سوی سعادت و انسانیت می‌داند و با این تصور نیز به طبیعت و به تمام عوامل مؤثر در تحول و تکامل حیات انسانی در طبیعت، توجه می‌کند. تحول و تکاملی که رو به سوی هدفی مشترک، یعنی مفهوم "انسانیت" دارد.



## مفهوم انسانیت<sup>۱</sup>

هردر علی‌رغم باورداشتن به اشکال متنوع و گوناگون تفکر و فرهنگ اقوام و ملت‌ها، به امر مشترکی در بین همه اقوام و افراد انسانی قائل است که در گستره‌ای کلی و وسیع همه افراد بشر را در بر می‌گیرد. مفهوم «انسانیت» برای هردر افق مشترک تمام ادوار و فرهنگ‌هاست که جهت حرکت آنها را نمایان و مشخص می‌کند و حرکتی که به سمت تکامل نوع بشر در حرکت و رو به سوی تکامل است. «هردر اصطلاح انسانیت را برای اشاره به ذات مشترک انسانی به کار می‌برد» (Denby, 2005:66). به بیان دیگر، هردر، خط طولی واحدی را برای فعالیت انسانی جوامع ترسیم می‌کند که ماهیت تمام آنها، تحقق جوهره وجود انسانی است. دغدغه اصلی هردر، تحقق انسانیت است و به همین دلیل، به عوامل اصلی و تاریخی حیات انسانی مثل خود تاریخ، فرهنگ، زبان و دین توجه جدی دارد. «چشم‌انداز تاریخی هردر به وضوح در فهم او از اسطوره و دین آشکار است، زیرا او این موارد را، مثل تمام جنبه‌های فرهنگ، پدیده‌ای تاریخی می‌داند (Herder, 1993: 19). هردر به اصل غایت و عامل اتصال در تاریخ معتقد است و موضوع مشترک اتصال گذشته، حال و آینده فرهنگ‌ها را، مفهوم "انسانیت" می‌داند. وی غایت تاریخ را نیل به درجه والای انسانیت، یعنی دستیابی به وضعی که بشر به حقیقی‌ترین مفهوم، انسان است، دانسته است. تنوع و تعدد فرهنگها نزد او، صور و جلوه‌های مختلف امری واحد، یعنی انسانیت است.

درک معنا و مفهوم انسانیت این مسأله را روشن می‌کند که هر قوم و ملتی در تاریخ، برای خود غایتی فی‌نفسه است، به این معنا که هر ملتی و هر جامعه‌ای بر اساس نگرش خاص تاریخی خود، برای رسیدن به آنچه سعادت خود در نظر می‌گیرد، در تلاش و فعالیت است. بر این اساس، هر جامعه‌ای در صدد رسیدن به سعادت خویش است که همان، غایت آن جامعه است؛ غایتی که در خدمت غایت بزرگتری به نام انسانیت است. «همانطور که هردر مدلل کرده است، هر جامعه‌ای در درون خود ایده-ای از کمال خودش را داراست و در کل مستقل از تمام مقیاس‌ها، در مورد سایر جوامع نیز همین‌طور است» (Berlin, 1997: 424). از دید هردر، انسان زمانی می‌تواند معنا و مفهوم سعادت و انسانیت را تجربه و درک کند که به این احساس برسد که در درون کل واحدی که دارای هدف و غایت است، زندگی می‌کند و ملت‌ها و فرهنگ‌ها از لوازم ضروری سعادت انسانی هستند.

<sup>1</sup> -Humanität

## آموزه «در تاریخ تکرار وجود ندارد» در مخالفت با اندیشه ذات‌گرایانه

در نظر هردر، تاریخ عبارت است از تاریخ طبیعی نیروها و اعمال و خواست‌های آدمی، از آن جهت که تحت تأثیر زمان و مکان تغییر یافته‌اند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۹۳). فلسفه تاریخ هردر می‌کوشد نشان دهد، این عالم در حقیقت کلّ متنوعی از وحدت را تشکیل می‌دهد. به اعتقاد هردر، تاریخ حاصل فعل و انفعالات دو دسته نیروهای مختلف است: نیروهای خارجی که محیط انسان را تشکیل می‌دهند و نیرویی داخلی که می‌توان از آن به روح بشر (روح قومی) یا به بیان دقیق‌تر، روح اقوام گوناگون تعبیر نمود. برای فهم تاریخ یک قوم توجه به این هر دو لازم است و چه بسا به ویژه از نیروی داخلی در پژوهش‌های تاریخی غفلت شده است. چنانکه پیش از این مطرح گردید، هردر این اندیشه مألوف و رایج در میان مورخان عصر خود را رد می‌کند که قوانین و میزان‌های معین و ثابتی از آگاهی و رفتار وجود دارد که قابل اطلاق بر همهٔ انسانها در تمام عصرها و نسل‌هاست. این قوانین و میزان‌ها برای فهم وقایع گذشته و داوری دربارهٔ آنها در واقع بر این قول مبتنی بوده است که آدمی دارای طبیعتی ثابت و غیرمتغیر است.

به اعتقاد هردر، تحمیل سرمشق‌ها و میزان‌های واحد و معین به مادهٔ تاریخی با همه تنوع و غنای آن نادرست و محال است و جز جزم‌اندیشی حاصلی در پی نخواهد داشت. چرا که با این رویکرد، مورخ تمامی رفتارها و فعالیت‌های بشر را در اعصار گذشته به عنوان اشتباهات و خطاها به این جهت که با هنجارها و میزان‌های او تطبیق نمی‌کنند، محکوم خواهد کرد و نامعقول خواهد شمرد، حال آنکه اگر آنها را نسبت به دوره‌های تاریخی و محیط فرهنگی عصر خودشان لحاظ کنیم، کاملاً معقول و متناسب و به گونه‌ای با یکدیگر سازگار، جلوه خواهند نمود. در دیدگاه هردر، هر جامعه‌ای به منوالی متمایز از سایر جوامع و بر وفق شرایط محیطی که زمان و مکان آن اقتضا می‌کرده، رشد و توسعه یافته است (سلیمان حشمت، ۱۳۸۳: ۱۳). بنا به توصیف کاسیرر<sup>۱</sup> از نگاه تاریخی هردر، به نظر وی هیچ چیزی در تاریخ به همان صورت که بوده است تکرار نمی‌شود. تاریخ بدون وقفه و پی‌درپی، موجودات تازه از خود بیرون می‌ریزد و به هر کدام شکل یگانه و نحوه وجود مستقلی می‌بخشد که حق ذاتی اوست. بنابراین در مورد تاریخ هر نوع تصمیم انتزاعی، بیهوده از کار درمی‌آید و هیچ معیار عمومی یا کلی دربرگیرنده غنای معلومات تاریخی نیست (کاسیرر، ۱۳۷۲: ۲۹۳).

به طور کلی رمانتیک‌ها و از جمله هردر، به اهمیت و ارجمندی دوره‌های تاریخی گذشته قائل بودند و آنها را مورد تجلیل قرار می‌دادند و دستاوردهای گذشته را از هر قسم که بود می‌ستودند. بر این

<sup>۱</sup> - فیلسوف نوکانتی آلمانی و تاریخ‌نگار فلسفه غرب (۱۸۷۴-۱۹۴۵)

اساس، با تفکر حاکم بر عصر روشنگری به مقابله برخاستند و اندیشه درباره گذشته و پژوهش و مطالعه آن را در خور توجه می‌دانستند. بنابراین در نظر داشتن این نکته مهم است که در هر عصر و در هر فرهنگی، حالات زندگی، تفکر و اندیشه خاصی وجود دارد که تکرارناپذیر و منحصر به فرد است. بر طبق این دیدگاه، در هر دوره تاریخی رفتارها و کنش انسان‌ها نشأت گرفته از شیوه تفکر آن دوره و شرایط زمانی و مکانی آن دوره است. حاصل چنین تلقی و برداشتی، تاریخی بودن عقلانیت و تفکر است. چنانکه هردر اشاره می‌کند، دور بودن از چنین نحوه تفکر، حاصلی جز انتزاعی اندیشیدن و جزم-اندیشی نخواهد داشت.

مهمترین اصل اندیشه فلسفی هردر درباره تاریخ آن است که وی هر پدیدار تاریخی را همچون یک موند می‌بیند. همان‌طور که هر موند در درون خود تمامی ابزار و نیروهای تکامل‌بخش را دارد، هر قوم هم مجموعه کاملی است که در طول حیاتش استعداد و قابلیت‌های خود را ظاهر می‌کند. سیر تحولات هر قوم تکراری و شبیه به هم نیست. در واقع در تاریخ تکرار وجود ندارد. پدیدارهای تاریخی موندهایی هستند که بنا به قواعد درون ذات خود، ظاهر می‌شوند. به همین جهت است که وی تعمیم انتزاعی و عقلانی، به معنای عقل مألوف دوره روشنگری را در شناخت تاریخی رد می‌کند. چنانکه او همواره مورد تأکید قرار می‌دهد، نمی‌توان قواعد درستی امور تاریخی را از یک فرهنگ اخذ کرد و به فرهنگ‌های دیگر تعمیم داد. هردر تحت تأثیر هامان، حقیقت عام را نفی می‌کند. به اعتقاد او حقیقی-بودن در امور تاریخی با آنچه در علم فیزیک سراغ داریم، تفاوت اساسی دارد. حقیقت در نظر متفکران دوره روشنگری، امر واحدی بود که با علم و خرد بشری که نزد همه انسانها یکسان است، حاصل می‌شود. متفکران این دوره با الگو گرفتن از نیوتن تلاش می‌کردند، روش وی را به سایر حوزه‌های شناخت تاریخ تسری دهند. اما هردر و هامان از مخالفان سرسخت این‌گونه تعمیم روش بودند. به اعتقاد آنان اگر حقیقت عامی در طبیعت وجود دارد که با اصول عقلانی قابل شناخت باشد، اقلاد در علوم انسانی چنین نیست! هردر عقلانیت فراگیر روشنگری را در حوزه تاریخ و زندگی انسانها نفی می‌کند (اردبیلی، ۱۳۹۸: ۷ و ۸).

### کلّیت انسانها فاعل تاریخند، نه فرد یا قومی خاص

به نظر هردر، فلسفه تاریخ باید متوجه کل سرگذشت انسانیت باشد و با توجه به تجارب همه اقوام، سیر تکامل انسانیت را بررسی کند. دیدگاه هردر از این منظر، ما را متوجه این امر می‌سازد که همه انسانها فاعل تاریخند نه فرد یا دوره‌ای خاص. از نظر هردر، هر دوره، تکامل و شکوفایی خاص

<sup>۱</sup> - نکته‌ای که بعدها در اندیشه دلتای ظهور و بروز بیشتری پیدا می‌کند.

خود را دارد؛ نباید درک و دریافت یک دوره را مطلق دانست و به همه دوران‌ها سرایت داد. هر دوره برای خود برداشتی از سعادت دارد. به باور هردر، نباید بدون توجه به شرایط تاریخی عالم و شرایط تاریخی خاصی که در آن به سر می‌بریم، خود را اصل و کانون همه چیز تلقی کنیم. در واقع هردر معتقد است در دوره‌های مختلف تاریخی عقل و تفکر بشر با ظهور و بروز خاص خود در آن دوره، در جهت غایت کلی تاریخ که همان تحقق انسانیت است، حرکت می‌کند. به این ترتیب، هردر به فردیت پدیده‌های تاریخی اهمیت می‌دهد و علت هر نوع تحوّل و تکامل تاریخی را در اقوام و ملت‌ها می‌داند و به آنها هویت و شخصیت می‌بخشد و فلسفه تاریخ خود را نیز بر طبق همین مبانی طراحی می‌کند و در مقابل تفکر عصر روشنگری قرار می‌گیرد که با شالوده و معیار کلی به قضاوت و سنجش ماهیت انسانی می‌پردازد.

هردر در تاریخ انسانیت سیری به سوی تکامل می‌بیند و معتقد است تاریخ با نیرویی به جلو رانده می‌شود و حیاتش دوام پیدا می‌کند. عامل حرکت و تداوم حیات در طبیعت و سرشت انسانی نهاده شده است که در هر دوره تاریخی بر اساس امکانات و مقتضیات زمانی و مکانی، به تکامل عقل و سیر تاریخ انسانیت کمک می‌کند. بر این اساس هردر، برای شرایط و نیروهای تاریخی در این امر، نقشی اساسی قائل است.

### حرکت تاریخ و پویایی سرشت انسان

فلسفه تاریخ هردر مبتنی بر اصل پویایی تاریخ است و این پویایی حاصل حرکت و پویایی سرشت انسان است که به تبع حرکت و پویایی تفکر و اندیشه او صورت می‌پذیرد. هردر برخلاف متفکران غیرتاریخی‌اندیش که سرشت انسان را ثابت و ایستا در نظر داشتند، سرشت بشر را امری پویا و در حال دگرگونی می‌بیند. «هردر نیز مانند ویکو، این فکر را که انسان دارای ماهیتی ایستا، فراتاریخی و ثابت است و در ورای زمان و مکان قرار دارد، رد کرد» (آلن و تروی، ۱۳۸۳: ۸۹). در رویکرد تاریخی هردر، انسان ماهیتی پویا و رو به تکامل دارد. خود تاریخ و گذشت زمان برای هردر اهمیتی ندارند، بلکه به خلاقیت، پویایی و ظهور توان و نیروی انسانی در تحولات تاریخی توجه می‌کند. به عبارتی دیگر، هردر انسان را مقصد توانایی و خلاقیت می‌داند و این ویژگی را هویت مشترک انسانی می‌داند. وی انسان را به صورت تاریخی ملاحظه می‌کند و از نظر او، ماهیت انسانی امری ثابت و نامتغیّر

نیست، بلکه در وضعیت‌های متفاوت صورت‌های متنوع می‌پذیرد. هردر نقش تاریخ در فرهنگ‌ها را با تعبیر «روح زمانه» توضیح می‌دهد (Herder, 1877-1913: 272).

از دید هردر، معرفت‌شناسی متفکران روشنگری بر اساس باور غلط به وجود مجموعه‌ای از اصول انتزاعی و ثابت که مستقل از شرایط تاریخی است و ذاتی ماهیت انسان است، بنا نهاده شده است. اما هردر، برخلاف اندیشه ذات‌گرایانه، ماهیت انسانی را پویا و غیرایستا می‌داند که نمی‌توان با الگو و معیاری ثابت به سنجش آن پرداخت.

### درک و شناخت صحیح، درک و شناخت تاریخی است.

هردر با روایت صرف حوادث تاریخی موافق نیست و بر درک و فهم محتوای پدیده‌های تاریخی تأکید می‌کند. در واقع او قائل به تفسیر درونی رخدادها و شناخت هرمنوتیکی پدیده‌های تاریخی است. هردر در صدد نشان دادن این مسئله است که پدیده‌های تاریخی مانند زنجیره‌ای متصل به هم، با هم ارتباط دارند. هردر با در نظر داشتن اینکه هر فرهنگ مجموعه کاملی از ارزش‌ها و جهان‌بینی‌هاست می‌کوشد به درون پدیده‌های تاریخی وارد شود و تحولات و وقایع تاریخی را بسیار عمیق درک کند. مسئله بنیادین رویکرد تاریخی هردر، یافتن ماهیت حیات اقوام و ملت‌هاست که عرصه تأثیرات متقابل اراده‌ها و خواسته‌های انسانی است.

به باور هردر، رسالت تاریخی اقوام و ملت‌ها در سیر تاریخی در واقع تکامل اندیشه انسانی را نشان می‌دهد و این رویکرد منافی اعتقاد به ذات ثابت انسان در نزد متفکران عصر روشنگری است. هردر در ایده‌هایی برای فلسفه تاریخ نوع بشر، به فرآیند تحولات تاریخی توجه می‌کند و تمامی پدیده‌های تاریخی را در جهت تحقق هدف برتر انسانی در نظر می‌گیرد. با این تصور، او تاریخ را فرآیندی عقلانی و بامعنا می‌داند که توان و استعداد بشری را متجلی می‌کند. از دیدگاه وی، اقوام و ملت‌ها مانند اندام‌های پویایی هستند که در مقطعی از تاریخ ظاهر می‌شوند و متناسب با موقعیت زمانی و مکانی خویش فعالیت می‌کنند. او حتی محیط زیست و موقعیت جغرافیایی اقوام و افراد را در رشد فکری و فرهنگی آنها مؤثر می‌داند. «دو قرن پیش هردر گفته بود که محیط زیست به شخصیت (انسان) شکل می‌بخشد و ساختار کره زمین در نحوه تفکر اثر می‌گذارد (اندروز، ۱۳۸۸: ۲۳۶).

هردر توجه ما را در روند شکوفایی فرهنگ‌ها و ملت‌ها به دو مطلبی که تحت عنوان نیروهای خارجی و نیروهای داخلی بر شرایط تاریخی هر قوم و ملتی تأثیرگذار است، جلب می‌کند: توجه به سیر طبیعی

پدیدارهای تاریخی؛ و شرایط خاص فرهنگ‌ها و ملت‌ها. از این دو مسأله می‌توان چنین استنباط کرد که کل نظام عالم هستی، به شکل توانمندی با هم در ارتباط هستند (لامعی، ۱۳۹۱: ۱۹۱). هر دو مفاهیمی مانند زمان و مکان را نیز در نسبت با حیات انسانی مورد تأمل قرار می‌دهد. به عبارتی از دید او، مفاهیم زمان و مکان با فعالیت، حیات، اندیشه و میزان مشاهدات و دستاوردهای بشری در ارتباط هستند.

### دیالکتیکی بودن اندیشه و تجربه زیسته

از نظر هر دو، تکامل و رشد فکری انسانها طی اعصار تاریخی از درون تجارب عینی و ملموس به دست می‌آید و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. هر دو بر اساس این دیدگاه، به دیالکتیکی بودن اندیشه و تجربه زیسته انسان‌ها قائل است و تفکر را امری شبکه‌ای، سیال و جاری می‌داند که با امور جاری در هر عصر و دوره مرتبط است و نیز به اذهان و افکار انسان‌های دوره‌های بعد منتقل می‌شود. به این معنا، توان فکری و عقلی انسانها از تجارب نسل‌های گذشته رشد می‌یابد و به آینده منتقل می‌شود. بنابراین برای درک وضعیت تاریخی، فرهنگی و اجتماعی هر جامعه‌ای در هر دوره از تاریخ نمی‌توان بدون در نظر گرفتن پیشینه و سیر تفکر تاریخی یک جامعه، یا به عبارتی بدون "تفکر تاریخی"، صرفاً به "اینجا" و "اکنون" یک جامعه اندیشید.

### فرهنگ

چنانکه پیشتر اشاره شد «هر دو استدلال می‌کرد که انسان در اصل ماهیتی تاریخی دارد و به واسطه فرهنگ تعیین می‌یابد» (آلن و تروی، ۱۳۸۳: ۸۹). هر دو در تعریف از انسان او را «موجود فرهنگی» و بر اساس تعریفی که از فرهنگ ارائه می‌دهد، به عبارتی موجود تاریخی، معرفی می‌کند و معتقد است انسان موجودی شکل‌پذیر است و خود، خود را می‌سازد. همچنین هر دو در آثار خود اولین بار فرهنگ را حاصل کوشش یک قوم یا ملت در طول تاریخ برای رفع نیازهایش، توصیف می‌کند که در تلاش برای این رفع نیازها به واسطه «عقل» و «زبان» دارای آفریده ثانوی می‌شود، یعنی بافرهنگ می‌شود (مصلح، ۱۳۹۳: ۳-۴).

در بحث فرهنگ، «هر دو، برخلاف رویکرد شایع روشنگری که فرهنگ را با فرهیختگی فکری و هنری یکی می‌گرفت، این مفهوم را به دامنه گسترده و متنوعی از پدیده‌های انسانی اطلاق می‌کند و در تلقی‌اش از فرهنگ، میان ظهورات مادی و غیرمادی خلاقیت انسانی یعنی میان آنچه انسان انجام می‌دهد و میان آنچه می‌اندیشد، تمایزی قائل نمی‌شود. چرا که هر دو اجزای لازم سنت‌اند؛ یعنی

اجزای ملازم فرآیند منتقل‌شونده میان نسل‌ها، هنر، تکنولوژی، صنعت و تجارت به همان میزان شکل‌دهنده فرهنگ‌اند که ایده‌ها، باورها، ارزش‌ها و اسطوره‌ها. زیرا فرهنگ هم از سرشت فیزیکی و هم از سرشت روحانی انسان منبعث شده است» (Barnard, 2010: 23).

هردر رویکردی کل‌گرایانه به تاریخ دارد و به حیات انسانی در قالب اقوام و ملت‌ها توجه می‌کند و فرهنگ را تجلی روح قومی یا ملی می‌داند. در واقع «از نظر هردر، فرهنگ محصولی از تلاش‌های جمعی عمدتاً ناآگاهانه یک قوم/ ملت (Volk) است» (Parekh, 2002: 67). تاریخ عرصه تجلی فرهنگ است و بنابراین فرهنگ، دست‌آوردی تاریخی است که بر سنت (میراث گذشتگان) که تضمین‌کننده پیوند میان نسل‌هاست مبتنی است و در این معنا فرهنگ با تمام وجوه مختلف زیست انسان پیوند خورده است. «فلسفه تاریخ هردر، درکی از تمامیت را نشان می‌دهد» (Herder, 2004: xxix).

هردر در عین دارا بودن رویکرد کل‌گرایانه، دیدگاه پلورالیستی و متکثر نیز دارد و در زمینه فرهنگ، به روح مشترک فعالیت انسانی توجه می‌کند که شامل ایده‌ها و الگوهای زیستی هر قوم و ملتی است. وی با انتقاد از تفکر عصر روشنگری بر این مسئله تأکید دارد که فرهنگ انسانی شامل مفاهیم و معانی بسیاری است و نباید با واژه‌های انتزاعی و کلی آنها را سنجید؛ زیرا چنانکه اشاره شد، از منظر وی تمام ادوار و اعصار تاریخی که متشکل از اقوام و ملت‌ها هستند در مسیر سعادت و تعالی انسانی تلاش می‌کنند.

از نظر هردر، «سیماهای فرهنگ منحصر به فردند: هر یک نشان‌دهنده گستره‌ای شگفت‌انگیز از توانایی‌های بالقوه انسان‌ها در زمان و مکان و محیط خودشان‌اند. ما مجاز به داوری تطبیقی درباره ارزش‌ها نیستیم، چرا که این کار در حکم سنجش امر سنجش‌ناپذیر است (برلین، ۱۳۹۸: ۳۰۱). بنابراین او به تجلیات و ظهورات فرهنگی تمام ملت‌ها اهمیت می‌دهد و تمامی آنها را در جهت تحقق مفهوم انسانیت تبیین می‌کند و معتقد است ما باید هر فرهنگ و هر مرحله از مراحل یک فرهنگ را از نظر شایستگی‌های خاص خودش مورد مطالعه قرار دهیم.

همان‌گونه که هردر تاریخ را در حال تکوین و در حرکت می‌داند، فرهنگ را نیز امری تکوینی و در حرکت تلقی می‌کند. به باور هردر، هیچ فرهنگی، حتی فرهنگ ناظر بر روشنگری، ایستا و دچار سکون و ثبات نیست و همواره در حال پیشرفت و حرکت است. او مسئله فرهنگ را با شکوفایی استعدادها و توانمندی انسانی مرتبط می‌داند و از مفهوم انسانیت به مثابه الگو و شاخص فرهنگ

انسانی یاد می‌کند که در طول ادوار تاریخی اقوام و ملت‌ها به فعلیت می‌رسد. هردر به دنبال ویژگی و صفت بارز بشری است و آن را در دستاوردهای فرهنگی نشان می‌دهد. «هردر نخستین بار واژه فرهنگ را به کیفیتی ویژه یعنی با صیغه جمع "فرهنگ‌ها" به کار برد تا عمداً آن را از هرگونه معنای تک‌خطی تمدن متمایز سازد» (ویلیامز، ۱۳۸۲: ۲۵۲).

او با باور به کثرت‌گرایی فرهنگی و تکریم تمام فرهنگ‌های انسانی، برداشت سلسله مراتبی ناشی از رویکرد روشنگری به جهان را به چالش کشید: «هردر با تأکید بر این حقیقت که تمام مردمان جهان در نوعی فرآیند تاریخی و روبه‌رشد پرورش [فکری و فرهنگی] سهیم‌اند، و اینکه هر مردمی فرهنگ [و تفکر و عقلانیت] خودش را دارد، مفهوم فرهنگ را به امری تاریخی بدل ساخت و از آن سلسله مراتب زدایی کرد» (Risager, 2006: 36). به باور هردر «هیچ گروه یا عصری را نمی‌توان صرفاً به این بهانه که "روشنی نیافته"، نادیده گرفت. همچنین نمی‌توان هیچ گروه یا عصری را به منزله مرحله پایین‌تری تلقی کرد که در مسیر راه‌یافتن به مرحله والاتری از فرهنگ قرار دارد، به ویژه به منزلهٔ مراحلی که در مسیر فرهنگ اروپایی قرار دارند» (Clayton, 1980: 130).

از دیدگاه هردر هیچ ملتی ذاتاً بر دیگر ملت‌ها برتری ندارد. شاهد این مدعا، سخن هردر دربارهٔ آلمان و ملت آلمان است. او بر همین اساس بیان می‌کند که به رغم هر وضع و کیفیتی که آلمانی‌های باستان داشته‌اند، در نظر گرفتن آنان به عنوان قوم اروپایی‌ای که برگزیدهٔ خداوند هستند و به دلیل قابلیت ذاتی خود این حق را یافته‌اند که بقیه جهان را به زیر سلطه خویش درآورند و دیگر اقوام و ملل به آنها خدمت کنند، دیدگاهی برآمده از نخوت و خودبینی شرم‌آور و بربروار است (Herder, 1877, vol. 16: 212). از دید هردر هیچ قوم برگزیده‌ای در کار نیست (Ibid, 247).

از دید هردر از ویژگی‌های انسان در حوزهٔ دستاوردهای فرهنگی‌اش این است که آدمی تمایل به تکامل و تعالی دارد و این مشخصه با آگاهی کامل نسبت به مفهوم آزادی در ماهیت انسانی تحقق می‌یابد. از نظر هردر، انسان برای عقل و آزادی ساخته شده است. او به جهان آمده تا عقل بیاموزد و آزادی به دست آورد، بنابراین، می‌تواند از انسانیت نهفته در انسان، به عنوان چیزی که باید تکامل یابد، سخن بگوید (همان، ۱۹۳). این گفته بدین معنی است که هردر با این نظر که انسان به طور ذاتی حیوانی دارای عقل و خرد است، مخالف بوده و به تکامل انسان با استفاده از همهٔ قوای انسانی خود، چون خرد و احساس، در ارتباط با محیط در جهت رسیدن به تکامل، بهره می‌برد. بر اساس این دیدگاه، اندیشه هردر از جبرگرایی نیز فاصله می‌گیرد، به این معنا که گرچه انسان با امکانات و شرایط تاریخی خاصی که در آن قرار گرفته، محدود و محصور شده است، اما می‌تواند با آزادی و آگاهی از آن



و توانایی فراروی از محدودیت‌های تاریخی دست به انتخاب و گزینش امکانات، در حدّ همان امکانات و مقدورات خویش بزند.

### مشیت الهی

هردر در مباحث مربوط به فلسفه تاریخ، مقصود خود را از دنبال کردن فلسفه تاریخ تشخیص مشیت الهی در طول تاریخ می‌داند. او به طرح عظیم الهی اشاره می‌کند که ملت‌ها و اقوام با تمایل درونی به سوی آن در حرکت‌اند. برای هردر تمام تحولات و حرکت‌های موجود در عالم رو به پیشرفت و تکامل و مطابق طرح عظیم الهی در جریان است. این بینش در برابر اندیشه سوپژکتیویسم قرار می‌گیرد که تفکر و امور عالم را بشرنیاد و مطیع تمایلات بشر و خواست او می‌داند. می‌توان گفت در عمق اندیشه تاریخی هردر، مفاهیم تحول و توانمندی مشاهده می‌شود که به گونه‌ای فرآیند پدیدارهای تاریخی را ترسیم می‌کند و در واقع می‌توان گفت او نقشی مؤثر در تحول چشم‌انداز تاریخی داشته است.<sup>۱</sup>

از نظر هردر مشیتی بر تاریخ حاکم است که از چشم انسان پوشیده است. اما در هر صورت آن مشیت و سرنوشت از طریق انسان است که ظاهر می‌شود و تحقق می‌یابد. بر اساس قائل بودن به نظریه مشیت الهی و در راستای نقد او بر تفکر حاکم بر عصر روشنگری، به نظر هردر طرح الهی بزرگتر از آن است که تنها فرهنگ و تمدن یک قوم را اصل قرار دهیم و جز آن را انکار یا تحقیر کنیم (Herder, 2004: 6).

هردر ایده مشیت الهی را در کتاب *اندیشه‌هایی برای فلسفه تاریخ نوع بشر* مورد توجه قرار داده است که این نکته از تفکر تاریخی او قابل تفکیک نیست و چنین به نظر می‌رسد که از نظر او تاریخ نمایشنامه‌ای طولانی است که متن آن را خداوند نوشته و این مناظر در عالم طبیعی با فعالیت و تلاش بشریت به اجرا درآمده است (نک، لامعی، ۱۳۹۱: ۱۹۱).

تقابل نظریه "مشیت الهی" هردر و تقابل این دیدگاه با سوپژکتیویسم عقل روشنگری، نشان می‌دهد که حیات بشری نمی‌تواند مطلقاً اراده‌گرایانه و تابع طرح‌ها و سلیقه‌ها و خواست بشری صورت پذیرد و در هر دوره تاریخی، حیات او بر اساس امکانات تاریخی‌اش محقق می‌شود. به عقیده هردر سرنوشت بشر از سوی خداوند تعیین شده و به دست خود آدمی رقم می‌خورد و او برای تحقق آن باید از تمام توان خود بهره ببرد و در چارچوب امکانات و اقتضات تاریخی خود، در راستای تحقق «انسانیت»

<sup>۱</sup> - ارنست کاسیرر، هردر را شایسته عنوان «کپرنیک تاریخ» دانسته است (اقتباس از مقاله W. Spitz, 1955, p. 453)

تلاش و فعالیت کند. می‌توان چنین استنباط کرد که نگرش هر در در مورد حاکم بودن تقدیر و سرنوشتی که بر تاریخ حیات انسانی و طبیعت بر اساس ایده «مشیت الهی» حاکم است، حاصل رویکرد دینی اوست.

### نتیجه‌گیری:

با اینکه هر در در عصر روشنگری می‌زیست و متأثر از دیدگاه‌های رایج این دوره بود، اما منتقد جدی اندیشه‌های این عصر نیز بود. برخلاف تفکر رایج عصر روشنگری که عقل مدرن را دارای ارزش و اعتبار مطلق و محک و معیار سنجش همهٔ امور از جمله تاریخ و رخداد‌های تاریخی می‌دانست، هر در با رویکردی تاریخی و تاریخی دانستن هر آنچه به انسان و حیات و تفکر او مربوط می‌شود، و به عبارتی با نگرشی تاریخی به همهٔ امور انسانی، نشان داد که نمی‌توان با روش قیاسی و با معیاری واحد، دربارهٔ همهٔ پدیده‌های انسانی و همهٔ فرهنگ‌ها حکم کرد.

هر در تحت تأثیر اندیشه رمانتیسم، به هویت و فردیت افراد و اقوام و به هیجان‌ات و عواطف انسانی آنها و نیز بر رشد و توان و نیروهای درونی انسانی برای رسیدن به تعالی و افق مشترک «انسانیت» توجه دارد و معتقد است هر قوم و ملتی دارای سرشتی درونی است که بر اساس اندیشهٔ خاص تاریخی و ساختار فکری خویش، صورت خاصی از عقل را به منصفهٔ ظهور می‌رساند.

هر در با رویکردی تکوینی به مسائل اجتماعی، فرهنگی و به طور کلی جنبه‌های حیات انسانی توجه دارد و پدیده‌ها و دوره‌های مختلف تاریخی را تکرارناپذیر می‌داند و معتقد است منحصر به فرد بودن دوره‌های تاریخی، این ضرورت را ایجاد می‌کند که هر دوره را متناسب با ویژگی‌های تاریخی خاص آن دوره، مورد سنجش و ارزیابی قرار داد نه با تحمیل سرمشق‌ها و معیارها و قوانین معین و ثابت یک دورهٔ تاریخی خاص و بنابراین کلیت انسانها فاعل تاریخند، نه فرد یا قومی خاص. از این رو، هر در درک و شناخت صحیح راه، درک و شناخت تاریخی می‌داند، به این معنا که هر فرهنگ و هر دورهٔ تاریخی باید با ارزش‌ها و جهان‌بینی‌های خاص آن دوره و در چارچوب‌های خاص خودش درک شود، نه بر اساس تفسیر انتزاعی خودبنیادانه از تاریخ.

هر در تاریخ را پویا و در تکوین دائمی می‌داند و این پویایی را حاصل حرکت و پویایی سرشت بشر، به تبع حرکت و پویایی تفکر و اندیشه آدمی معرفی می‌کند. او به دیالکتیکی بودن اندیشه و تجربهٔ زیسته انسان قائل است و بر این باور است که پدیده‌های تاریخی مانند زنجیره‌ای متصل به هم در ارتباطند

و تأثیر آنها به دوره‌های بعدی منتقل می‌شود. بر اساس آن، تکامل و رشد فکری انسانها طی اعصار تاریخی نیز از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود.

به باور هردر، ماهیت تاریخی انسان به واسطه فرهنگ تعین می‌یابد و تاریخ عرصه تجلی فرهنگ به مثابه تجلی روح قومی یا ملی انسان‌هاست که شامل ایده‌ها و الگوهای زیستی هر قوم و ملت است، به این معنا، فرهنگ بر سنت مبتنی است و اکنون را قادر می‌سازد که خود را بر گذشته بنا کند. هردر ماهیت تاریخی بشر را در بررسی وجوه تاریخی حیات اقوام و ملتها، در عنصر زبان، فرهنگ، هنر، دین و سایر حوزه‌های حیات بشری جستجو می‌کند که تنها بر خواست و اراده بشر متکی نیست، بلکه بر اساس قواعد حاکم بر تاریخ و ایده «مشیت الهی» معتقد است ملتها و اقوام با تمایل درونی به سوی آن در حرکت‌اند و در تحقق طرح الهی همه گروه‌های انسانی در همه دوران‌های تاریخی دخیل و سهیم‌اند.

**کتابنامه:**

اردبیلی، محمدمهدی (۱۳۹۸)، «هردر و ظهور فلسفه فرهنگ»، فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های فلسفی، شماره ۲۷، دانشگاه تبریز.

اندروز، ملکوم (۱۳۸۸)، **دیدگاه و هنر غرب**، ترجمه بابک محقق، چاپ اول، تهران: دفرهنگستان هنر.

برلین، آیزایا (۱۳۹۸)، **ویکو و هردر: دو بررسی در تاریخ اندیشه‌ها**، ادريس رنجی، تهران: ققنوس.

پینکارد، تری (۱۳۹۴)، **فلسفه آلمانی**، ندا قطروئی، تهران: ققنوس.

دالمایر، فرد (۱۳۸۴)، **راه‌های بدیل، فراسوی شرق‌شناسی و غرب‌شناسی**، ترجمه فاطمه صادقی و نرگس تاجیک، آبادان: پرسش.

سلیمان حشمت، رضا (۱۳۸۳)، «هردر و کانت: نزاع و مناقشه در باب تاریخ»، **مجموعه مقالات دانشگاه طباطبائی**، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی، شماره ۱۸۷، ۱۳۸-۱۳۳.

کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، **تاریخ فلسفه از ولف تا کانت**، اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چاپ سوم، تهران: سروش.

کاسیرر، ارنست (۱۳۷۲)، **فلسفه روشن‌اندیشی**، نجف دریابندری، تهران: خوارزمی.

لامعی، علی‌اصغر (۱۳۹۱)، **هردر، فلسفه تاریخ و عصر روشنگری**، پایان‌نامه دکتری، دانشگاه علامه طباطبائی.

مصلح، اصغر (۱۳۹۳)، «هردر و فلسفه فرهنگ»، **دو فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه**، بهار و تابستان ۱۳۹۳، سال ۴۲، شماره ۱: دانشگاه تهران.

ویلیامز، ریموند (۱۳۸۲)، **مسائل نظری فرهنگ**، علی مرتضویان، تهران: فرهنگ و ارشاد اسلامی.

Barnard, Frederick M. (1969), **Herder on Social and Political Culture**, Cambridge: Cambridge University Press.

Berlin, Isaiah (1997), **Herder and the Enlightenment**, New York.

Clayton, John P. (1980), **The Concept of Correlation**, Berlin & New York: Walter de Gruyter & Co.

Denby David (2005), **Herder: Culture. Anthropology and The Enlightenment**, Volume 18 No. 1, Sage Publication.

Ferber Michael (2005), **A Companion To European Romanticism**, Black Well.

Herder, Johann Gottfried (1993), **Against Pure Reason**, Tr: Marcia Bunge, Fortress Press.

Herder, J. G. (2004). **Another Philosophy of History and Selected Political Writings**, trans. Loannis D. Evringenis and Daniel Pellerin, Cambridge: Hackett Publishing Company.

Herder, Johann Gottfried (2004) **Herder Philosophical Writings**, tr: Michael N. Forster, Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Parekh, Bhikhu C. (2000) **Rethinking Multiculturalism**, Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press.

Risager, Karen (2006) **Language and Culture**, Clevedon & Toronto: Multilingual Matters LTD.