صفحات ۱۵۱ – ۱۳۳ ۱۳۳
نشریه فلسفه • سال ۴۲ • شماره۱ • بهار و تابستان ۱۳۹۳

هردر و فلسفه فرهنگ

اصغر مصلح * – **دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی**

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۲/۸/۱۵ ؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۳/۶/۲۰)

چکیده

اندیشه یوهان گوتفرید فون هردر دامنه وسیعی دارد و برای سیر در اندیشه‌های وی باید به مباحثی مانند انسانیت، تاریخ و فلسفه تاریخ، انسان‌شناسی، فرهنگ و فلسفه فرهنگ آن‌گونه که او طرح کرده است پرداخت. با توجه به شرایط عالم معاصر و اهمیت یافتن پرسش‌هایی چون سرشت فرهنگ، نسبت میان فرهنگ‌ها و آینده فرهنگ، بازخوانی آثار هردر به‌خصوص اندیشه‌های وی درباره فرهنگ لازم به نظر می‌رسد. حداقل فایده بازخوانی اندیشه‌های هردر آن است که با الگویی مناسب برای بررسی و تحلیل ژرف فرهنگ و پرسش‌های موجود درباره آن آشنا می‌شویم؛ الگویی که برای پیگیری مطالعات نظری درباره فرهنگ ضروری است. در این مقاله به اندیشه‌های هردر درباره فرهنگ پرداخته‌شده و به‌خصوص بر این نکته تأکید می‌شود که با هردر است که فرهنگ به‌عنوان موضوعی برای فلسفه به اندیشه درمی‌آید و فلسفه فرهنگ شکل می‌گیرد. فلسفه فرهنگ سنتی فلسفی است که با هردر آغازشده و در سال‌های اخیر به موضوعی کانونی در فلسفه آلمان تبدیل‌شده است. در ادامه پرسشِ نسبت میان فرهنگ‌ها در عالم معاصر، با توجه به الگوی هردر موردبررسی قرار می‌گیرد. موضوع نسبت میان فرهنگ‌ها موضوعی است که در سه دهه اخیر اهمیت بسیاری یافته و به نظر می‌رسد که بینش و تلقی هردر، یکی از بهترین الگوها برای ورود به چنین موضوعی است.

واژه‌های کلیدی: هردر، فرهنگ، فلسفه فرهنگ، تکثر فرهنگی، نسبی‌گرایی فرهنگ، انسانیت.

*رایانامه نویسنده مسئول :aamosleh@yahoo.com

۱. مقدمه

برخی یوهان گوتفرید فون هردر (۱۷۴۴-۱۸۰۳ م) را در کنار گوته و شیلر، به‌عنوان یکی از ستارگان دوران کلاسیک آلمان در وایمار می‌دانند. گستردگی دانش و توانایی‌های هردر مثل دانستن زبان‌های مختلف، آگاهی از تاریخ و فرهنگ‌های مختلف، ذوق شعری و هنری و بحث‌های فلسفی عمیق در کنار فیلسوفانی چون کانت، او را به متفکری کم‌نظیر در تاریخ تفکر آلمان تبدیل کرده است. جدا ازاین‌گونه توانایی‌ها، هردر در گشودن افق‌های گسترده برای درک تاریخ انسانیت و طرح اندیشه‌هایی فراتر از معاصران خود هم متفکری استثنایی است.

اولین تمایز هردر از معاصران، تفاوت تلقی وی از فلسفه است. هردر فلسفه‌ای را مطلوب می‌داند که برای عموم انسان‌ها فایده‌ای داشته باشد. وی افتادن در امور انتزاعی، بدون توجه به نتایج انضمامی آن برای انسان‌ها را نادرست می‌داند. (Herder,2002:3) فلسفه برای اثربخشیِ بیشتر باید از انتزاعیات دور شود و به امور عینی انسانی توجه کند. فلسفه باید به اصول انسانیت توجه کند، به‌طوری‌که مردم با آن احساس عظمت و سعادت کنند. به همین جهت، هردر همواره به تاریخ انسانیت، به طبیعت و سرشت آدمی و نحوه پیدایش تکثر در زندگی و چگونگی پیدایش اقوام گوناگون و عناصر مختلف فرهنگی، مانند عقاید، احساسات، ارزش‌ها و اخلاق و آیین‌ها فکر می‌کرد. در آثار هردر تاریخ یا فرهنگ، عنوان‌هایی هستند که همهٔ امور مربوط به زندگی را در خوددارند. هردر موضوع اصلی فلسفه را همین دو مقوله قرار می‌دهد. او اولین متفکری است که همه مباحث فلسفی را در نسبت بافرهنگ به تفکر درمی‌آورد. در زمان هردر واژه فرهنگ (kultur, culture) از نامتعین‌ترین واژه‌ها با دلالتی گسترده و مبهم بود. هردر آغازکننده تفکر ژرف در باب فرهنگ بود. (Konersman, 2003:8)

هردر معنای وسیعی برای فرهنگ در نظر دارد. وی فرهنگ را «محصول و آفریده ممتاز یک قوم در طول تاریخ» می‌داند. درجایی فرهنگ را به خون جاری در وجود آدمی تشبیه می‌کند؛ (Herder,1877-1913,14:14) درجایی دیگر فرهنگ را آفریده ثانوی (zweite Genesis) یا آفریده روحی و معنوی (geistige Genesis) می‌نامد. (Herder,1877-1913,13:346) هردر با این‌گونه توصیف از فرهنگ، از معنای تجویزی یا دستوری فرهنگ فاصله می‌گیرد. در زبان آلمانی هم مانند بسیاری از زبان‌های دیگر (همین‌طور در زبان فارسی) فرهنگ در معنایی مستحسن، در کنار واژه‌هایی چون انسانیت و کمال، بر اموری

مطلوب و والا دلالت داشته است؛ ولی هردر در آثار خود اولین بار فرهنگ را حاصل کوشش یک قوم یا ملت در طول تاریخ برای رفع نیازهایش، توصیف می‌کند.

۲. سرآغاز فرهنگ

تلقی هردر از فرهنگ مبتنی بر تلقی و تعریف وی از انسان است. به نظر هردر بنیادی‌ترین تعریف انسان آن است که وی را «موجود فرهنگی» بنامیم. انسان موجودی شکل‌پذیر است و خود، خود را می‌سازد. بدین معنا انسانی وجود ندارد الّا اینکه دارای فرهنگ باشد. «انسانِ بدونِ فرهنگ، چوب زمخت و سنگ مرمرِ شکل نیافته است». (Herder,1877-1913,22:310) انسان تنها با عناصری چون عقل و زبان و تربیت و سنّت که مقومات فرهنگ‌اند، انسان می‌شود. به نظر هردر انسان طبیعیِ بدون فرهنگ تخیّل است. (Konersman,2003:40) انسان با توانایی‌های ذاتی خود امکان فراروی از وضع طبیعی را دارد، امکانی که تنها با آن دوام و بقا پیدا می‌کند.

هردر فصل ممیّزِ انسان از سایر موجودات را «عقل» و «زبان» می‌داند. همه آنچه که برای وجه فرهنگی انسان برمی‌شمارد، به همین دو خصوصیت بازمی‌گردد. اساسی‌ترین مشکل آدمی عدم تناسب میان قوای طبیعی او و نیازهای زندگی او در طبیعت است. انسان برای ادامه زندگی نیاز به *جایگزینی*، *جبران کاستی و دفع خلل* دارد. (دیرکس،۱۵:۱۳۸۰) به تعبیر دیگر انسان باعقل و زبان است که دارای آفریده ثانوی یعنی فرهنگ می‌شود. عقل قوه‌ای است که نشانه آن در همه آثار انسانی هست. عقل حتی در امور حسی هم حضور دارد، هرچند در وهله اول احساس نشود. باعقل است که انسان از محدودیت‌های زندگی طبیعی فرا می‌رود و احساس آزادی می‌کند. هردر *زبان* و بروز قدرت زبان در آدمی را منوط به ارتباط با بیرون می‌داند. *عقل* قوه درونی و در ژرفای وجود آدمی است و هیچ اثر درونی و بیرونی آدمی بدون این قوه ممکن نمی‌شود، اما *زبان* وجهی طبیعی دارد و یک مقوم آن طبیعت است. یعنی بدون زندگی در طبیعت و مواجهه با نیازهای زندگی طبیعی، زبان اختراع نمی‌شد. این نکته بدان معناست که فرهنگ با زبان آغاز می‌شود. (Herder,1877-1913,13:14)

انسانی که در طبیعت زندگی خود را آغاز می‌کند، موجودی ناتوان و بلکه ناتوان‌ترین موجود است، اما باعقل و زبان و آنچه که با این دو قوه پدید می‌آید، یعنی «تعلیم و تربیت» و «سنت»، می‌تواند نیازهای خود را برآورده سازد؛ و بدین گونه فرهنگ آغاز می‌شود. حیوانات با قوایی که کفافِ نیازهایشان در محیطی که قرارگرفته‌اند می‌دهد، زندگی خود را

از سر می‌گیرند؛ اما انسانِ نیازمند برای حفظ زندگی و بقای خود باید بیافرینند. اساس فرهنگ همین کوشش آدمی است. فرهنگ حاصل کوشش آدمی برای حفظ زندگی و پایداری آن است. بر همین اساس است که انسان هرگز کامل نیست و کامل نمی‌شود. انسان همواره می‌کوشد، خود وزندگی خود را تکامل می‌بخشد؛ درحالی‌که این کوشش پایانی ندارد.

انسانِ نیازمندِ آفریننده، در زندگیِ جمعی نیز با توالد و تناسل و انتقال تجارب به فرزندان، برای بقای نوع می‌کوشد. با این کوشش حاصل کوشش‌های قبلی، در طول زندگی نسل‌های بعد، منتقل می‌شود. دانایی‌ها و توانایی وتجارب، انتقال داده می‌شود و فرهنگ صورتی تاریخی پیدا می‌کند. حیوان بنا به وجود طبیعی و توانایی‌هایی که دادهٔ طبیعت اوست، زندگی خود را ادامه می‌دهد. حیوان تکامل پیدا نمی‌کند. همواره همان‌که هست باقی می‌ماند. حیوان نه زندگی جمعی پیدا می‌کند، نه تعلیم و تربیت دارد و نه دارای سنت و تاریخ می‌شود. نکته مهم در مورد آفریده‌های آدمی آن است که هرچه بیافرینند در مرحله‌ای دیگر نیاز به اصلاح دارد. «هیچ ساخته‌ای از انسان نیست که او بر رویش طوری کار کند که نیاز به اصلاح نداشته باشد.» (دیرکس،۱۳۸۰:۲۴) پس انسان که برای ادامه زندگی باید در جمع زندگی کند، بیاموزد و فرهنگ را کامل‌تر کند، هرگز نمی‌تواند از فکر آفرینش دست بردارد. انسان همواره به‌گونه‌ای در حال پیش رفتن است.

هردر با این‌گونه توصیف از فرهنگ از تصور متفکران دوره روشنگری درباره فرهنگ فراتر می‌رود. با این مبنا دیگر نمی‌توان اقوام را به بافرهنگ و بی‌فرهنگ تقسیم کرد. هردر نمی‌تواند بپذیرد که بافرهنگ بودن مترادف با داشتن هنجارها و ارزش‌هایی است که مردم اروپا با عنوان روشنگری بدان قایلند. هر قومی بنا به شرایط و اقتضائات اقلیمی که در آن قرارگرفته، برای رفع نیازهایش، کوشش کرده و به شیوه تعلیم و تربیت و زبان و سنت و مناسباتی جمعی می‌رسد. فرهنگ هر قوم حاصل کوشش‌های آن قوم برای رفع نیازهایش هست. نباید انتظار داشت که همه اقوام به رفتار و ارزش‌های یکسان برسند و تصور یکسانی از زندگی و تکامل و پیشرفت و سعادت داشته باشند.

۳. نظام فلسفی هردر

هردر در سنت فلسفه آلمانی قرن هجدهم پرورش‌یافته است. او کوشیده اندیشه‌های خود را بر اساس زبان و ادبیات فلاسفه همین قرن تنظیم کند. در کتاب‌های تاریخ فلسفه اغلب وی را

به‌عنوان پایه‌گذار *انسان‌شناسی فلسفی* یا *فلسفه تاریخ* معرفی می‌کنند. اما با توجه به تـأملات وی درباره *فرهنگ*، می‌توان اندیشه‌های فلسفی او در این باب را مهم‌ترین ابتکارات او دانست.

هردر بیش از همـه متـأثر از دو متفکـر بـود، یکـی ایمانوئـل کانـت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) و دیگـری گئـورگ هامـان (۱۷۳۰-۱۷۸۸). هـردر هـم متـأثر از مهـم‌تـرین فیلسـوف دوران روشنگری و هم متأثر از مهم‌ترین منتقد اندیشه‌های عصر روشنگری بود. او علاوه بر ایـن دو متفکر از لایبنیتس و لسینگ هم تأثیر پذیرفته است. با این متفکـران مـی‌تـوان مهـم‌تـرین رگه‌های فلسفی اندیشه‌های وی را ترسیم کرد. هردر را درمجموع می‌توان متفکـری مربـوط به دوران روشنگری دانست، چون او نیز با مسائل متفکران این عصر درگیر بود. هردر ضـمن اعتقاد به کلیات اندیشه‌های روشنگری با گرایش غالب در ایـن فضـای فکـری مخـالف بـود. شاید به همین جهت بود که در زمان خود و در کوتاه‌مدت پس از وفـاتش، شـاگردانی پیـدا نکرد و اندیشه‌های وی به مکتبی فکری تبدیل نشد.

هردر شاگرد کانت بود، اما با برخی از اندیشه‌هـای اصـلی کانـت مخـالف بـود. در کانـت اساس توانایی‌های انسان عقل است و همه توانایی‌های انسان به عقل بازمی‌گردد. کانت عقـل را در سه قلمرو موردبحث قرار داده است. این عقل قواعدی کلی دارد که بـه *مـنِ استعلایی* بازمی‌گردد. وی به مدد قواعد عقل می‌خواهد همه امـور انسـانی را بررسـی و تحلیـل کنـد؛ درحالی‌که هردر همه امور انسانی ازجمله عقل را در تاریخ و در حال سـیر مـی‌بینـد. وی بـا طرح هرکدام از مقولات عقل، هنر، دین و اخلاق، از قومی که این امور در آن‌ها شکل‌گرفتـه است، می‌پرسد. هردر از افق فرهنگِ بشری و فرهنگ‌های متنوع انسانی به مسائل مـی‌نگـرد. وی انسان و همه آفریده‌های وی را در نسـبت بـا سـایر عوامـل ازجملـه طبیعـت و محـیط می‌بیند. علاوه بر این باید درباره هر آنچه به انسان و فرهنگ مربوط می‌شود، به نحو تجربـی و بنا به مورد داوری کرد. نمی‌توان به روش قیاسی در مورد همه امور انسانی حکم کرد.

هردر با تعریفی که از عقل و کارکرد آن می‌کند، نشان مـی‌دهـد کـه از اسـاس بـا تلقـی کانت از عقل مخالف است. عقل هردر مهم‌ترین توان آدمی است که در شرایط مختلف و بـه صورت‌های متفاوت، در عرصه زندگی و تجارب انسانی خود را ظاهر می‌شود. ایـن دریافـت از عقل خلاف تصور کانت است که آن را استعلایی می‌داند و سعی می‌کند بر ایـن مبنـا قواعـد ادراک و استنباط آن را توضیح دهد. هردر تلقی اساسی خود از فرهنگ و بـه‌خصـوص تکثـر در فرهنگ را در قالب موناد و جوهر بیان می‌کند. لایبنیتس در توصیف موناد تغییر و ثبـات را برای آن در نظر گرفته بود. موناد «نیروی فعال بی‌واسطه‌ای» است که تحول پیدا می‌کند.

ثبات و پایداری موناد به آن است که تغییر می‌کند. موناد موضوع و محمل تغییر و تحول است. با بنیان قرار گرفتن موناد، اصلی برای بیان آنچه که در عین ثبات در تغییر دائمی است، یافت می‌شود. با این اصل این‌همانی موجودات در عین این نه آنی، قابل‌فهم و توصیف می‌شود. موناد حاوی همه پدیدارهایی است که از آن صادر می‌شود.

با این مبنا بین امر عقلی و امر تاریخی پیوندی رضایت‌بخش برقرار می‌شود. متفکرانی چون ولف به این پیوند توجه کرده بودند، ولی آن‌ها را از هم جدا نگه می‌داشتند. بر اساس این برداشت که کار فلسفه پرداختن به امر کلی و عقلی است، راهی برای ورود عقلی به تاریخ نبود. به نظر آن‌ها فلسفه به امور عقلی کلی می‌پرداخت، پس‌کاری به امور واقع جزئی که در تاریخ مطرح است نداشت. کاسیرر نیز در بررسی هردر به این مشکل که پیشینیان وی داشتند پرداخته است. به اعتقاد کاسیرر ازآنجاکه «فلسفه تاریخ مستلزم درهم‌آمیختگی شیوه‌های گوناگون شناخت و درهم‌ریختن مرزهای آن‌ها است»، با پایبندی به جدایی و تقسیم کردن علوم، چنین دانشی وجود پیدا نمی‌کرد. توجه به *تاریخ* در فلسفه، گام مهمی است که با هردر برداشته می‌شود.

۴. فلسفه تاریخ

به نظر می‌رسد رشته تفکر درباره تاریخ را لسینگ بر کف هردر نهاده باشد. لسینگ اولین متفکر آلمانی بود که بین الهیات و تاریخ پیوند داد. به نظر لسینگ حرکت تاریخ در جهت تحقق مشیت الهی است. او غایت تاریخ را با نظر به مشیت الهی مورد تأمل قرار می‌دهد. اما گام اساسی برای تأمل در تاریخ، به‌عنوان موضوعی مستقل را هردر برمی‌دارد. او محتوای بسیاری از تعالیم دینی و الهیاتی را در ارتباط با تاریخ می‌دید. مثلاً داستان‌های نقل‌شده در کتاب مقدس وجه تاریخی دارند. هردر مقصود خود از دنبال کردن فلسفه تاریخ را تشخیص مشیت الهی در طول تاریخ می‌دانست. به گفته شارح آثار هردر:

> او تصوّرات قرن هجدهم از تاریخ انسان را دگرگون می‌کند. تصوّرِ خطّی از تاریخ را نقد و رد کرده و امکانات و خصوصیات شناخت تاریخی را بیان می‌کند. هردر کوشیده است قواعد حاکم بر تاریخ را کشف کند و با تفسیری استعاری از تاریخ، عمل خداوند در تاریخ را به‌عنوان تئودیسهٔ پسین (theodicee aposteriori) نشان دهد (Irmsch, 2001:112&113).

مهم‌ترین اصل هردر برای اندیشه فلسفی درباره تاریخ آن است که وی هر پدیدار تاریخی را

همچون یک موناد می‌بیند. همان‌طور که هر موناد در درون خود تمامی ابزار و نیروهای تکامل‌بخش خود 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 تاریخ تکراری نیست. پدیدارهای تاریخی مونادهایی هستند که بنا به قواعد درون ذات خود، ظاهر می‌شوند. به همین جهت است که وی تعمیم انتزاعی و عقلانی را در شناخت تاریخی رد می‌کند. 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 تسرّی دهند. هامان و هردر از مخالفان سرسخت این‌گونه تعمیم روش بودند. به اعتقاد آنان اگر حقیقت عامی در طبیعت وجود دارد که با اصول عقلانی قابل شناخت باشد، در علوم انسانی چنین نیست. هردر عقلانیت فراگیر روشنگری را در حوزه تاریخ وزندگی انسان‌ها نفی می‌کند.

بنا به توصیف کاسیرر از نگاه تاریخی هردر، به نظر وی

> هیچ‌چیزی در تاریخ به همان صورت که بوده است تکرار نمی‌شود. تاریخ بدون وقفه و پی‌درپی، موجودات تازه از خود بیرون می‌ریزد و به هرکدام 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 کلیِ دربرگیرنده غنای معلومات تاریخی نیست. (کاسیرر،۱۳۷۲:۲۹۳)

همین دریافت هردر از قلمرو تاریخ و موضوع آن او را به مخالفت با نظرِ معاصران درباره گذشته و تاریخ اقوام و ملل دیگر می‌کشاند.

هردر باوجود اختلاف‌نظر بنیادی با متفکران دوره روشنگری، هرگز از عقلانیت فراگیر و عام، به‌تمامی فاصله نگرفت و آن را کنار نگذاشت. او حتی در توصیف خود از پدیدارهای تاریخی به‌مثابه امور جزئی و منفرد، ارتباط و کلیت و ضرورت آن‌ها را رد نکرد. به اعتقاد او آنچه این امور متکثر و مجزا را به هم مربوط می‌کند، ضرورت هستی هرکدام برای هستی کل است. این وضعیت‌های انسانی از طریق کل تاریخ به هم مرتبط می‌شوند، زیرا وجود هرکدام از آن‌ها به‌اندازه دیگری، برای کل ضروری است.

نتیجه دیگر این بینش تاریخی آن است که تاریخ‌نگار باید معیارهای خود را با موضوع متناسب کند نه اینکه موضوع را با معیارهای از پیش تعیین‌شده خود بسنجد. (کاسیرر،۱۳۷۲:۲۹۴) به‌این‌ترتیب هردر روح اصول نیوتن را می‌پذیرد. همان‌گونه که دانشمند نیوتنی باید اصول و معیارهای خود را از خود طبیعت بگیرد و نه از پیش‌داوری‌های خود، تاریخ‌نگار نیز باید اصول و میزان‌ها را از درون پدیدارها درک کند و برای قضاوت درست با خود پدیدارها همراه شود.

واحد تأملِ در تاریخ و فرهنگ، قوم (volk) است. هردر یک مجموعه انسانی بافرهنگ و زبانِ خاص را قوم می‌نامد. هردر حرکتِ فردِ انسان و همین فرهنگ‌ها را درون‌ذات می‌بیند. نسبت حرکت کلّی تاریخ به صُور جزئیِ آن مثل ملّت‌ها و اقوام یکسان نیست. در تاریخ توقّفی نیست. آرامش یافتن‌ها موقّتی است. وی به نقش قهرمانان و انسان‌های بزرگ می‌اندیشد، ولی در مورد آنان باز به نقش‌آفرینی مطابق با اقتضائات فکر می‌کند. مشیتی بر تاریخ حاکم است که از چشم انسان پوشیده است. امّا درهرصورت آن مشیت و سرنوشت از طریق انسان است که ظاهر می‌شود و تحقّق می‌یابد. طرح الهی از طریق پیشرفتِ تاریخیِ ملّت‌هاست که تحقّق پیدا می‌کند؛ جریان الوهیت از طریق ملّت‌ها (Gang Gottes über die Nationen). برای درک هر قوم باید آن را از درون مطالعه کرد. به‌عبارت‌دیگر با مقتضیات یک فرهنگ نمی‌توان به سراغ فرهنگ دیگری رفت و آن را شناخت. زیرا هر فرهنگ مجموعه کاملی از ارزش‌ها و جهان‌بینی‌ها است و باید آن را در چارچوب‌های خودش درک کرد و در باب آن داوری کرد. این اندیشه تکثرگرا (پلورالیستی)، در سخنان هردر درباره فرهنگ مصر این‌گونه منعکس می‌شود:

> ابلهانه است که فقط یکی از فضائل مصر را، از روزگار جوانی روح بشری، از متن زمین و زمان جدا کنیم و سپس بر اساس معیارهای زمانه دیگری به ارزیابی آن بپردازیم! حتی اگر یونانی می‌توانست در داوری خود درباره مصری آن‌قدر خطا کند و اگر شرقی می‌توانست از مصری متنفر باشد، بازهم به نظر من نخستین اندیشه ما باید این باشد که مصری را در جای درستش بنشانیم، وگرنه به‌ویژه از دیدگاه اروپایی، کاریکاتور بسیار کج‌ومعوجی خواهیم داشت. (کاسیرر،۱۳۷۲:۲۹۴)

موضوع دیگر در فلسفه تاریخ هردر تکیه‌بر اصل پویایی تاریخ است. ولتر در نگاه تاریخی خود سرشت انسان را امری ثابت در نظر گرفته بود و درعین‌حال قائل به ترقی انسان در طول تاریخ بود. اما هردر سرشت بشر را امری پویا و در حال دگرگونی می‌بیند. انسان برخلاف حیوانات قادر

است در محیط‌های مختلف جغرافیایی و شرایط گوناگون زندگی کند. هردر نقش تاریخ در فرهنگ‌ها را با تعبیر «روح زمانه» (Zeitgeist) توضیح می‌دهد. (Herder,1877-1913,13:272)

هردر هر قومی را متناسب با شرایط خود در مسیر تکامل می‌بیند. قاعدهٔ تکاملِ یک قوم را نمی‌توان به قوم دیگر سرایت داد. تاریخ انسان تاریخ تکامل اوست، ولی این تکامل در قالب زندگی اقوام مختلف صورت می‌گیرد. انسانیت علی‌رغم همه تنوعاتش واحدی است که درمجموع حرکتی تکاملی را نشان می‌دهد. با تکثر یافتن زندگی انسان، نحوه تکامل وی به شرایط محیطی و طبیعی هم وابسته شده است. یعنی عقل و عمل آدمی در شرایط مختلف و به اقتضائات مختلف بروز یافته و راه تکامل خود را طی کرده است. شرایط جغرافیایی تنها ماده‌ای برای تأثیر پذیرفتن نیستند، این شرایط بر انسان تأثیر دارند. همه پدیده‌های زندگی فرهنگی انسان حکایت از همین نسبت متقابل دارد؛ مثلاً زبان، هم نشانه قدرت آدمی برای رفع نیازهایش است و هم نشانه تأثیرپذیری انسان از طبیعت. به نظر هردر انسانِ فرود آمده در اقلیم‌های مختلف، می‌تواند خود را بر شرایط محیط تطبیق دهد. پس انسان‌ها در مناطق مختلف کره زمین پراکنده‌شده‌اند و هرکدام به‌گونه‌ای توان و استعدادهای انسان را به نمایش گذاشته‌اند.

هردر همان‌طور که دریافت خود از تاریخ را به تعالیم دینی و الهیاتی پیوند می‌دهد، موضوع اقوام و فرهنگ‌ها را هم به‌گونه‌ای دیگر به مشیت الهی پیوند می‌دهد. او تکثر پدید آمده در فرهنگ‌ها را به مشیت الهی بازمی‌گرداند.[۱] خداوند خود نخواسته خلقتش یکدست باشد. هردر با همین تصور از تاریخ و تکثر فرهنگ‌ها، معاصرانش را موردنقد همراه با مطایبه قرار می‌دهد: «ای فیلسوفی که در آن درّه شمالی نشسته‌ای و ترازوی کودکانهٔ قرن خود را به دست گرفته‌ای، آیا تو بهتر از خداوند می‌دانی؟» (کاسیرر،۱۳۷۲:۲۹۶) 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 کنیم یا تحقیر کنیم. (Herder,2004:6)

۵. زبان و فرهنگ

زبان مهم‌ترین صورت ظهور فرهنگ یک قوم است. انسان موجودی اساساً زبانی است و

---

۱. این سخن را شاید بتوان با زبانی آشناتر نزد مسلمانان با این تعابیر بیان کرد که خداوند آفرینندهٔ شما و هر آن چیزی است که شما می‌آفرینید. (و الله خلقکم و ماتعملون. (صافات:۹۷)) این اراده خدای شماست که شما را متکثر آفریده است. (و جعلناکم شعوباً و قبایل لتعارفوا. (الحجرات:۱۳))

هرچه در طبیعت می‌بیند یا می‌شنود یا به‌گونه‌ای دیگر حس می‌کند، در زبانش نشانی پیدا می‌کند. این شأن زبان در تفکر هردر به جهت نسبتی است که وی میان زبان و عقل می‌بیند. چنان‌که گفته شد مهم‌ترین رانه آدمی برای کوشش و آفرینش، کاستی‌های اوست. انسان برای ادامه حیات در طبیعت، حتی در محدودترین صورتش نیازمند به کار بستن عقل و داشتن زبان است. زبان «همان میدان واسط و بنیادینی است که انسان در آن و در پیوند با طبیعت و جامعه خود، به‌غایت و هدف عمل خویش مبدل می‌شود.» (دیرکس،۱۵:۱۳۸۰) زبان نسبتی ذاتی باعقل دارد. «انسانِ بدون زبان از عقل برخوردار نیست و بدون عقل نیز فاقد زبان است.» (دیرکس،۱۵:۱۳۸۰)

هردر در رساله «منشأ زبان» نظریه وضعی و الهی بودن زبان (تعیینی بودن) را که به‌وسیله هامان مطرح بوده، نمی‌پذیرد و از نظریه طبیعی و تجربی بودن زبان (تعیّنی بودن) دفاع می‌کند. زبان نه صرفاً ابزار است و نه امری الهی. هردر خاستگاه تحولات زبان را بیشتر در طبیعت می‌بیند. مثلاً اصیل‌ترین زبان را زبانی می‌داند که به زبان طبیعی نزدیک باشد. واژه‌هایی که به طبیعت نزدیک‌ترند، مثلِ لالایی و اصوات تعجب و درد و شوق بیش از دیگر واژه‌ها حاوی معناهای درون انسان هستند. خاستگاه واژه‌های اصلی خود طبیعت است. حروف صدادار اولین صورت واژه‌ها در هر فرهنگی است که احساسات انسانی را بازتاب می‌دهند. به همین جهت است که زبان هرچه بیشتر از صورت طبیعی خود خارج شود و به زبان هنری و فلسفی و بعد زبان گرامری تبدیل شود، از محتوای آن کاسته می‌شود. زبانی که حاوی احساس باشد، احساس را به مخاطب منتقل می‌کند. (Herder,1959:67)

به نظر هردر این استعداد خاص انسان است که می‌تواند تفکر و حاصل تعقل خود را در زبان بازتاب دهد. پس زبان محصول مشترک عقل و طبیعت است. این خود دلیلی است که زبان منشأ الهی آن‌گونه که امثال هامان گفته‌اند، ندارد. عقل در برخورد با طبیعت است که منشأ پیدایش زبان می‌شود. اگر غیرازاین بود، تکثر زبان‌ها هم قابل توجیه نبود. درواقع هرچه از طبیعت بر من اثر می‌گذارد، از طریق انعکاس در زبان باقی می‌ماند. این توان آدمی هم به عقل بازمی‌گردد. باز توجه کنیم که عقل، ابتدابه‌ساکن، چنین نمی‌کند. طبیعت نمودی از مشیت الهی است و موجودات طبیعی از طریق حواس و به‌خصوص اصوات در انسان و زبان انعکاس پیدا می‌کنند.

شعر و هنر هر قوم به‌گونه‌ای احساسات آن قوم را انعکاس می‌دهد. به هنرِ هر قوم باید

به‌عنوان آینهٔ احساسات و دریافت‌های درونی آن قوم نگریست. زبان‌ها در ابتدای پیدایش بسیار روان و ساده‌اند و به‌راحتی احساسات یک قوم را انتقال می‌دهند. همان‌طور که کودک از ابتدا خواسته‌های خود را به‌راحتی در قالب زبان بیان می‌کند. زبان هم در آغاز ساده است. همان‌طور که کودک هرگونه شده، با فریاد و جیغ کشیدن و گریه و اصوات مختلفی که از خود بیرون می‌دهد، منظور خود را می‌رساند، با زبان‌های ابتدایی احساسات به‌صورت طبیعی و راحت بیان می‌شود. اما باگذشت زمان، زبان پیچیده می‌شود و در هر قوم صورت خاصی پیدا می‌کند. چون زبان هر قوم خصوصیات خاص خود دارد، نمی‌توان در مورد زبان (و هنرهای) پدید آمده در یک فرهنگ با اصول و دریافت‌های پدید آمده در فرهنگ دیگر داوری کرد. هردر در زبان نحوی پویایی می‌بیند. یعنی در سرشت زبان نحوی پویایی وجود دارد که در طول تاریخ یک ملت به ظهور می‌رسد.

با توجه به تلقی هردر از مقام زبان در هر فرهنگ، زبان و وضع آن در هر فرهنگ نمود میزان وحدت و هماهنگی آن فرهنگ است. فرهنگی که منسجم و یکدست باشد، زبانی واحد و یکپارچه و بدون خلل دارد. اما ورود عناصر زبان جدید در یک فرهنگ وحدت و هماهنگی آن را از بین می‌برد.

با همین مبنای نظری درباره زبان، هردر دریافت خود از زبان کتاب مقدس را هم بیان می‌کند. خداوند برای فهم انسان کلام خود را در حد فهم ما نازل کرده است. یعنی کتاب مقدس بر اساس محدودیت‌های انسانی نازل‌شده است. نکته دیگر اینکه این کتاب‌ها برای نقد و تدقیق‌های فکری و فلسفی نازل نشده است. لذا برای بهره‌مندی از آن‌ها باید طالب بود. باید هدایت خواست و نه اینکه منتقدانه با آن‌ها برخورد کرد.

هردر با نقشی که برای زبان در فرهنگ قائل است، هرگونه بحث دربارهٔ فرهنگ و تطورات آن را منوط به مطالعه ژرف در زبان می‌بیند. این نسبت پس از وی هم همواره موردتوجه همه‌کسانی قرارگرفته که به موضوع فرهنگ و فلسفه فرهنگ پرداخته‌اند.

۵-۱. نقد تفکر دوره روشنگری

هردر اندیشه‌های متفکران روشنگری به‌خصوص متفکران فرانسوی درباره سایر اقوام را 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) به اعتقاد او فرانسویان باارزش و اعتبار مطلقی که برای فرهنگ خود قائل بودند، همواره فرهنگ‌های دیگر،

حتی فرهنگ‌های اروپایی مانند آلمانی را به دیده تحقیر نگریسته و تلاش می‌کردند اصول خود را به‌عنوان اصول عقلانی و معتبر برای همه انسان‌های پیشرفته، به سایر فرهنگ‌ها تسری دهند. هردر خود به‌عنوان یک آلمانی،تحقیر فرانسویان را احساس می‌کند.

> هردر با درنگ بر فرآیند یکسان‌سازی، زیرکانه برخی از تلویحات آن را که در دوره او هنوز حالت نهفته و جنینی داشت مورد کاوش قرار می‌دهد. او در پسِ پیروزی خردستایانهٔ خرد، تمایلات نهفته‌ای را کشف می‌کند که در عصر روشنگری توسط سرسپردگان آن اغلب مورد انکار واقع می‌شد. (دالمایر،۱۳۸۴:۲۵)

هردر با خوش‌بینی متفکران دوره روشنگری که امور را به مقیاس واحد برمی‌گردانند مخالف است. به تعبیر برلین که البته در آن افراطی دیده می‌شود، هردر «از پدران جنبش رومانتیسم» است که «نفی وحدت، نفی هماهنگی و نفی سازگاری آرمان‌ها» می‌کنند. (برلین،۱۳۸۸:۱۱۸) هردر با آزادی به معنای روشنگری که بیشتر صورت سلبی دارد موافق نیست. وی بیشتر آزادی درونی و آزادی طبیعت بشر را مراد می‌کند. وی زمانی بشر را آزاد می‌داند که بتواند تمامی نیروها و استعدادهای سرشتی خود را به هماهنگی و تعادل برساند. هردر با ثنویت و دوگانگیِ سرشت بشر که در دکارت به اوج رسیده بود، مخالف است و آزادی را در تعادل و هماهنگی عقل و احساسات بشری می‌داند. هردر وحدت هویت انسانی را در وحدت قوای خود دانسته و انسان اولیه را به جهت نزدیکی بیشتر با طبیعت شادتر تلقی می‌کند. در اینجا هردر به تعلیمات روسو نزدیک شده و راه را بر رمانتیسیسم گشوده است.

هردر در دورانی زندگی می‌کرد که به‌خصوص تصور خوش‌بینانه از آینده باعث این تلقی شده بود که هرچه تاکنون در تاریخ رخ‌داده، مقدمات لازم برای ورود انسان به دورانی بسیار متفاوت با گذشته است. برخی از متفکران، با این تصور که فرهنگ و تمدن‌های گذشته، به‌مثابه دوران کودکی و نوجوانی و جوانی انسان بوده و اروپا به‌مثابه دوره کمال و پختگی است، تصوری 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. او چهار مرحله اساسی را در تاریخ از هم جدا می‌کند: تاریخ چین و هند و ایران، تاریخ یونان، تاریخ روح و مسیحیت، جهان ژرمنی. به نظر هگل تنها در دوره 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 به‌صورت حقیقی درک نکرده‌اند. به نظر کیمرله برای خواننده امروزی، برخی از نظرات هگل به‌خصوص آنچه در

درس گفتارهـای فلسـفه تـاریخ گفتـه خوشـایند نیسـت. در بخشـی از ایـن درس گفتارهـا به‌خصوص در یادداشت‌های دانشجویان نگاه افراطی اروپامحورانه هگل دیده می‌شـود. وی در جهان غیراروپایی دولت، دین و فلسفه حقیقی نمی‌بیند. به نظر کیمرلـه هگـل در ایـن آثـار تفکر حاکم بر زمان خود را منعکس ساخته است. (Kimmerle,2005:14)

هردر متفکری است که زودهنگام با این‌گونه تلقی‌ها به مخالفت برمی‌خیزد. هردر با طرح «فلسفه تـاریخی بـرای تربیـت انسـانیت» (Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschhiet) و به‌خصوص در کتاب «ایده‌هـایی بـرای فلسـفه تـاریخ انسـانیت» (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit) مبنـای دیگری برای فهم تاریخ مطرح می‌کند. هردر از افقی که آن را *انسـانیت* مـی‌نامـد و نـه افـق انسان اروپایی به تاریخ می‌نگرد. وی تذکر می‌دهد که انسان اروپاییِ معاصر، تمامی انسـانیت نیست. هر فرهنگی می‌تواند با تکیه‌بر تاریخ و دریافت‌های خود درباره انسان حکم کند، ولـی متفکران هر قوم باید بدانند این تلقی و تصور برخاسته از فرهنگ آن‌هاست. هـردر متفکـران زمان خود را دعوت می‌کند که از افق انسانیت به دیگر فرهنگ‌ها نگاه کنند.

نقد هردر درباره نگاه متفکران عصر روشنگری به تاریخ، از جهتی بر مبنای مخالفـت وی با قوم‌مداری (ethnocentrism) است. متفکـران دوره روشـنگری ازآنجاکـه اقـوام بیگانـه را برحسب ارزش‌های خود می‌سنجند، از درک این فرهنگ‌ها عاجزند و نهایتاً به برتـری قـومی کشانده می‌شوند. فرهنگ ازنظر هردر مانند ارگانیسمی زنده است که دوران جـوانی و پیـری خود را طبق هدف و غایت خاصی دنبال می‌کند. به نظر کاسیرر، هردر با نقـد جهـت‌گیـری متفکران معاصر خود، راهش را از زمانه خود جدا کرد. (کاسیرر،۱۳۷۲:۲۹۶)

۵-۲. مسئله تکثر فرهنگ‌ها

هردر از افق مشیت الهی به انسان و تنوع اقوام انسانی و به‌تبع آن تنوع فرهنگ‌ها مـی‌نگـرد. این خواست و موهبت خداست که انسان را در قالب اقوام مختلف در مناطق مختلـف جهـان خلق کرده است. علی‌رغم ایـن تکثـر و تنـوع، وی تمایـل بـه صـلح و همراهـی را، در همـه انسان‌ها غالب می‌بیند؛ هرچند این تمایل با کوشش برای تعلـیم و تربیـت تحقـق مـی‌یابـد. (Herder,2004:125) هردر تاریخ را دارای صفحاتی می‌بیند که هر صفحه باید در نسـبت بـا کل کتاب دیده شود. بر همین مبنا وی در روابط میان فرهنگ‌ها به‌جای کینه و دشمنی بـه صلح و مهرورزی دعوت می‌کند. (Herder,2004:125) «تو ای انسان خود را ارج بنه پونگو و میمون برادر تو نیستند، بلکه سرخپوستان و سیاهانند، لـذا تـو نبایـد آن‌هـا را مـورد ظلـم، کشتار و غارت قرار دهی، زیرا آن‌ها همانند تو انسان‌اند.» (دالمایر،۱۳۸۴:۲۸)

هردر با پرسشی که در زمان وی برای بسیاری از متفکران مطرح بود روبروست. کدامیک از اقوام در تاریخ سعادتمندتر بوده‌اند؟ این پرسش را انجمن شاهنشاهی بِرن مطرح کرده بود و برای بهترین پاسخ جایزه‌ای تعین شده بود. هردر هم به این پرسش پاسخ داده است. او در نوشته خود می‌پرسد که با چه میزانی می‌خواهیم سعادتمندی اقوامی که در اقلیم‌ها و تاریخ‌های مختلف زیسته‌اند تعیین کنیم. تصور سعادت در اقوام مختلف، مختلف است. اقوام شرقی سعادت را در چیزی می‌یابند و مصریان در چیزی دیگر. به همین جهت هردر به موضعی نسبی‌گرایانه کشیده می‌شود.«هر قومی مبنا و میزانی برای سعادت دارد، همان‌طور که گوی گرانیگاه خاص خود.» (Herder,1877-1913,5:509) درجایی دیگر تأکید می‌کند که «باید بااحساس یک ملت همراه شویم تا بتوانیم معنای یکی از خواهش‌ها یا کنش‌های آن را دریابیم.» (کاسیرر،۱۳۷۲:۲۹۵)

هردر در حد توان خود و امکانات زمانش به مطالعه اقوام و فرهنگ‌های مختلف می‌پردازد. وی از چین شروع می‌کند. چین را ملتی مغرور توصیف می‌کند که غیر خود را نمی‌شناختند. وی سیر تطور انسانیت در قوم چین را در صنایع و هنر به‌خصوص نقاشی و صنایع‌دستی، ساختن پل و کشتی‌رانی موردبحث قرار می‌دهد. بعد به هند می‌پردازد و به‌خصوص آیین برهمایی را بررسی می‌کند. بعد به ایران، قوم یهود، اقوام بین‌النهرین، مصر، یونان و روم و قوم آلمانی می‌پردازد. وی به اسلام هم به‌عنوان یک فرهنگ که حاوی اصول و مبانی خاص است توجه دارد. وی در بررسی فرهنگ یونان، ستایش خود را نثار این قوم می‌کند، چون به بهترین صورت نمود هماهنگی انسان و طبیعت بوده‌اند. او یونانیان را در سه مقوله زبان، تفکر و هنر برتر از پیشینیان می‌داند.

هردر در این بررسی‌ها دائم توجه می‌دهد که روش و دریافت یک قوم را نباید مبنا برای دیگر اقوام قرار دهیم، بلکه همواره به غایتی بزرگ‌تر یعنی انسانیت توجه کنیم. به نظر وی فلسفه تاریخ، باید متوجه کل سرگذشت انسانیت باشد و با توجه به تجارب همه اقوام، سیر تکامل انسانیت را بررسی کند. هر دوره‌ای تکامل و شکوفایی خاص خود دارد؛ نباید درک و دریافت یک دوره را مطلق دانست و به همه دوران‌ها سرایت داد. هر دوره برای خود برداشتی از سعادت دارد. کسی که به وجود طرحی بزرگ، بزرگ‌تر ازآنچه ما می‌پنداریم اعتقاد نداشته باشد خود را اصل و کانون همه‌چیز تلقی می‌کند. نباید بدون توجه به عالم و شرایط خاصی که در آن به سر می‌بریم، خود را بنیاد همه‌چیز بدانیم. «حتی در مبهم‌ترین

مقاطع تاریخی طرح الهی در جریان است.» خداوند پدری است که به همه فرزندان عشق می‌ورزد. «اگر انسان را بر اساس قواعدی که ما تشخیص داده‌ایم بررسی کنیم و آن را نهایی بدانیم به مفهوم اصیل انسانیت نرسیده‌ایم.»

۵-۳. انسانیت

هردر در تاریخ انسانیت سیری به‌سوی تکامل می‌بیند. همان‌طور که انسان با دم و بازدم به حیات خود ادامه می‌دهد، تاریخ هم با نیرویی به جلو رانده می‌شود و حیاتش دوام پیدا می‌کند. عامل حرکت و تداوم حیات در طبیعت و سرشت انسانی نهاده شده است. همین عامل است که انسان را به هیجان و شور و شجاعت و حرکت و آفرینش می‌کشاند. تصور هردر از انسانیت منشأ تلقی و دریافت وی از تاریخ انسان و تنوعات آن است.

> انسانیت خصیصه نوعی ماست، اما خصیصه‌ای که فقط به‌صورت استعدادی ذاتی در ما تعبیه‌شده است و نیازمند پروراندن و برآوردن است. ما انسانیت را ساخته‌وپرداخته با خود به جهان نمی‌آوریم، اما می‌بایست مقصد همه‌ی تلاش‌ها، ماحصل همه‌ی ممارست‌ها و ارزش‌های ما باشد. زیرا ما فرشتگی در آدمیان سراغ نداریم و اگر اهرمنی که در بُن وجود ما حکومت می‌راند اهرمنی انسانی نباشد به وجودی شریر برای دیگر آدمیان تبدیل می‌شویم. آنچه در نوع بشر ملکوتی و الهی است همانا حاصل پرورش او در نیل به انسانیت است. (هردر، ۱۳۸۶: ۸۱ و ۸۰)

به نظر هردر انسان‌های بزرگ از متفکران تا افراد شریف معمولی هرکدام به درجه‌ای در پیشرفت انسانیت سهیم است. او توجه ژرف به انسانیت را منوط به درک عمیق از انسان ضعیف و رنج‌کش می‌داند. انسان‌ها تنها با درک شعف‌های انسانی و با رسیدن به احساس عمیق همدردی و لزوم رحم و شفقت در زندگی جمعی می‌توانند به تلقی درست از انسانیت به‌عنوان بزرگ‌ترین مقصود تاریخ برسند. (همان)

به نظر هردر آنچه در زندگی هر قوم موردنیاز اساسی بوده، پدید آمده است. همه اقوام نیاز به اصول اخلاقی داشته‌اند تا بر اساس آن زندگی از سر شفقت و همدلی داشته باشند و وظایفی را که در مقابل یکدیگر دارند، درک کنند. بر اساس همین نیاز بوده که همواره در هر قومی حکیمانی بوده‌اند که مرجع مردم بوده و تعالیمشان به سنت‌های بزرگ برای زندگی نیک، تبدیل‌شده است. مثلاً یونان سقراط داشته و چین کنفوسیوس. گویی که اقوام مختلف به‌نحوی مشابه در جهت تحقق مقصودی که در تاریخ بوده، یعنی انسانیت کوشیده‌اند.

۶. هردر و عالم معاصر

اگر بخواهیم مبانی هردر درباره فرهنگ‌ها را در عالم معاصر بازخوانی کنیم، باید بیش از هر چیز به داوری هردر درباره فرآیند جهانی‌شدن (Globalisation) بیندیشیم. جهانی‌شدن پدیده بی‌نظیر تاریخ انسان است که اصول و میزان‌های برآمده از یک فرهنگ، صورتی جهانی پیداکرده و همه فرهنگ‌های دیگر را مقهور خودساخته است. به‌بیان‌دیگر، عالم معاصر صورت تحقق‌یافتهٔ تصور و خواستی است که معاصران هردر از آینده داشتند. آنچه پیش روی ماست با آنچه هردر بدان می‌اندیشید متفاوت است. به همین جهت کاسیرر می‌گوید که او راه خود را از معاصرانش جدا کرد. انسانیتی که هردر بدان می‌اندیشید انسانیتی متکثر بود که به نظر وی، اهمیت و ارزش آن به همین تکثر است. او انسانیت را باوجود سرشت مشترکش متکثر می‌دید و می‌خواست که این تکثر باقی بماند.

اگر هردر را در زمانه خودش در نظر آوریم، گویی که وی زودهنگام به سیری که در تمدن و فرهنگ اروپایی غالب شده، منتقدانه نگریسته است و اروپا را از نگاه خود مطلق‌انگار و خودمرکزپندار بر حذر داشته. اما این خواست هردر بر سیر تفکر و فرهنگ اروپایی غالب نشده است. همه متفکران بزرگِ اثرگذار در تاریخ فرهنگ اروپا از کانت و شیلر تا هگل و کُنت هرکدام به‌گونه‌ای نگاه اروپامحورانه داشته‌اند. اندیشه آن‌ها با نسبتِ استعمارگرانه اروپا نسبت به سایر فرهنگ‌ها، تناسب و تلازم داشته است؛ درحالی‌که نگاه هردر و تمنّا و دعوت وی، در تاریخ اروپا منشأ اثر نبوده است.

مهم‌ترین اصل در فلسفه (یا نظریه) فرهنگ هردر پذیرش تمایز و تکثر است. به نظر می‌رسد که این اندیشهٔ هردر، به نحوی دیگر در عصر به تمامیت رسیدن فکر و فلسفهٔ مدرن انعکاس یافته است. تفکر و فرهنگ مدرن با تکیه‌بر عقل و ارزش‌های برخاسته از فرهنگ اروپایی خود را مطلقِ حقیقت و دانایی فرض کرد و باقدرت، خود را بر همه فرهنگ‌های دیگر غالب ساخت. در مقابل، متفکران پست‌مدرن معاصر به اصول و مبانی مطلق و واحد قائل نیستند و بیش از تکیه‌بر اصول مطلق و مشترک، بر تمایز و تفاوت تکیه می‌کنند. هردر موضعی میانهٔ متفکران دوران روشنگری و متفکران پست‌مدرن دارد. هردر علی‌رغم تأیید تکثر و تمایز، متفکری است که بالاخره به اصولی عام قائل است و می‌خواهد تکثر را بر اساس نظامی عقلانی توصیف کند. وی دغدغه انسانیت را، به‌عنوان اصل مشترک همه فرهنگ‌ها، دارد. این دغدغه هردر برای زمانه ما هنوز مهم و تأمل‌برانگیز است. آیا انسان معاصر بدون داشتن اصولی مشترک و تکیه‌بر اصولی که

حداقلی از نظام را فراهم کند، می‌تواند برای مسائل خود راه‌حلی بیابد؟ اگر ایده‌های هردر را به‌عنوان گفتمانی قابل‌طرح در زمان معاصر تلقی کنیم، اندیشه‌های وی را به‌عنوان موضعی که هم با اندیشه‌های متفکران مدرن و هم با جهت‌گیری متفکران پست‌مدرن هم‌پوشانی و درعین‌حال تقابل دارد، قابل‌طرح است.

از سوی دیگر نسبی‌گرایی فرهنگی اگر به‌صورت افراطی باشد، منشأ مشکلاتی دیگر است. اگر هر فرهنگ برای خود ارزش‌هایی دارد که باید آن را به نسبت میزان‌های خودش سنجید، پس هیچ فرهنگی را نمی‌توان نقد کرد و رفتار فردی و جمعی وابستگان به یک فرهنگ را تقبیح یا رد کرد. مثلاً رفتار فرهنگی که میل به ستیز یا خودکامگی دارد، یا افراد مهاجم و نظم ناپذیر را تربیت می‌کند، نمی‌توان منفی اعلام کرد. آیا به‌راستی از مبانی هردر این‌گونه نسبی‌گرایی استنباط می‌شود؟ پاسخ منفی است. تأکید هردر بر انسانیت شاید برای همین باشد. به همین جهت وی در کتاب ایده‌هایی برای فلسفه تاریخ انسانیت بیشتر بر لزوم رسیدن به‌غایت انسانیت (Humanität) و سعادت تمامی انسان‌ها تأکید می‌کند. (Herder,1877-1913,13:350)

در مقام بازخوانی نظریات هردر در باب فرهنگ، می‌توان شرایط کنونی جهان و ضرورت مفاهمه و تعامل میان فرهنگ‌ها را پاسخی برای رفع مشکلات نسبی‌گرایی فرهنگ‌ها دانست. شرایط جهانی‌شدن، فرهنگ‌ها را از حالت انزوا خارج ساخته است. امروز هیچ فرهنگی نمی‌تواند خود را از مسائل و مشکلات جهانی مصون بداند؛ هر فرهنگی ناچار است خود را در میان سایر فرهنگ‌ها ببیند و به همکاری و تشریک‌مساعی تمایل نشان دهد. فرهنگ‌ها در همراهی و تشریک‌مساعی رفتارهای مختلف از خود نشان می‌دهند، اما نمی‌توانند از اصلِ به رسمیت شناختن و رعایت سایر فرهنگ‌ها و همزیستی با آن‌ها سرباز زنند. بر همین اساس است که تلقی هردر از فرهنگ خویش و دیگر فرهنگ‌ها، می‌تواند مبنایی برای نگاه میان فرهنگی به‌حساب آید؛ چون بر این مبنا دیگرکسی فرهنگ خود را مطلق نمی‌بیند، بلکه دیگران را هم در پیدایشِ انسانیت سهیم می‌بیند. انسانیت محصول کوشش همه اقوام و وضع مجامع (سنتز) آفریده‌های همه ملت‌ها است.

از سوی دیگر کوشش اقوام برای رفع نیازها که بر اساس تحلیل هردر، اساس تطور فرهنگ است، در زمان معاصر می‌تواند در جهت دادن به رفتار فرهنگ‌ها نقش اساسی داشته باشد. فرهنگ‌ها در مسیر پاسخ به مسائل انسان معاصر و حل مشکلات، پاسخ‌ها و پیشنهادهای مختلف دارند. اما اصل مهم آن است که همه برای رفع نیازها به همکاری نیاز دارند. اگر هردر در مقام نظر، نسبی بودن ارزش‌ها و رفتارهای فرهنگ‌ها را ثابت کرد، امروز با همان مبنای نظری

می‌توان بر لزوم همکاری فرهنگ‌ها تأکید کرد. اگر لازمه تکامل فرهنگ، در زمان هردر همکاری جمعیِ درون فرهنگی بود، امروز هر فرهنگ باید خود را در کنار سایر فرهنگ‌ها ببیند و بداند که تکامل فرهنگ انسانی منوط به گشوده بودن به روی سایر فرهنگ‌ها و نگریستن به خود و پیروان سایر فرهنگ‌ها، از منظر انسانیت و با قصد رفع مسائل و مشکلات عالم انسانی است.

۷. نتیجه

هردر فیلسوفی متعلق به دوران روشنگری است، ولی در مقام تفکر به چشم‌اندازهایی رسیده که تفکر اروپایی پس از دوره‌ای طولانی به ارج و اهمیت آن پی برده است. اندیشه‌های هردر در کوتاه‌مدت بر متفکرانی تأثیر گذاشت که به وجه تاریخی تفکر و فرهنگ پی برده بودند؛ اما پس از مدتی متفکرانی با عنوان انسان‌شناسی فلسفی و فلسفه فرهنگ به اندیشه‌های وی رجوع کردند و نتایج و آثار وی را بسط دادند.

هردر اولین متفکری بود که فرهنگ را موضوع مستقل و خاص فلسفه دانست و برای توصیف و توضیح آن کوشید. وی اسباب تکثر فرهنگ‌ها را بررسی کرد و عناصر و خصوصیات فرهنگ‌ها و غایت تحولات آن‌ها را به اندیشه درآورد. چشم‌اندازهایی که هردر برای فهم فرهنگ گشود، در زمان معاصر به‌خصوص برای تحلیل شرایط تکثر فرهنگی و بررسی نسبت میان آن‌ها الگویی کارآ و مفید است. پذیرش تکثر و به رسمیت شناختن میزان و ملاک‌های خاص هر فرهنگ، در عین تأکید بر اصول و ملاک‌های مشترک از مسائل دنیای معاصر است که هردر بدان توجه داشته است. به همین جهت هردر از مراجع گریزناپذیرِ تفکر و تحقیق، برای پژوهشگری است که می‌خواهد به تحلیل فرهنگ در عالم معاصر بپردازد. با هردر الفبای ورود فلسفی به موضوع فرهنگ فراهم شد و به همین جهت هر کس در دو مسیر تفکرات موسوم به «فلسفه فرهنگ» و «فلسفه میان فرهنگی» قرار می‌گیرد باید از این الفبا بهره گیرد و تکلیف خود با مبانی، جهت‌گیری و الگوهای وی روشن کند.

منابع

برلین، آیزیا (۱۳۸۸)، *ریشه‌های رومانتیسم*، ترجمه عبدالله کوثری، تهران، نشر ماهی.

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

دیرکس، هانس (۱۳۸۰)، *انسان‌شناسی فلسفی*، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران، انتشارات هرمس.

کاسیرر، ارنست (۱۳۷۲)، *فلسفه روشن‌اندیشی*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، انتشارات خوارزمی.
هردر، یوهان گوتفرید (۱۳۸۶)، کلمه و مفهوم انسانیت، در *روشنگری چیست؟ کانت، لسینگ، هردر...*، ترجمه سیروس آرین‌پور، چاپ اول، ویراست دوم، تهران، انتشارات آگه.

Herder, Johann Gottfried (1877-1913), *Sämtliche Werke*, hrsg. Bernhard Suphan, 33 Bände.
Herder, Johann Gottfried (1959), *Über den Ursprung der Sprache*, Berlin, Akademie Verlag.
Herder, Johann Gottfried *(2002)*, *Philosophical Writings*, Translated and Edited by Michael N. Forster, Cambridge, N.D.
Herder, Johann Gottfried *(2004*), *Another Philosophy Of History And Selected Political Writings*, Translated By Loannis D. Evringenis And Daniel Pellerin, Cambridge.
Irmsch, Hans Dietrich (2001), *Johan Gottfried Herder*, Stuttgart, Reclam.
Kimmerle, Heinz (2005), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel interkulturell gelesen*, Nordhausen, Traugott Bautz.
Konersmann, Ralf (2003), *Kulturphilosophie. Zur Einführung*, Hamburg, Junius.