

## هردر و ناسیونالیسم فرهنگی

صدیقه میرزایی\*

علی مرداخانی\*\*

### چکیده

از جمله مباحث مطرح در تفکر هردر، ناسیونالیسم است. ناسیونالیسم را در مقابل نگاه جهان‌وطنی روشنگری قرار می‌دهند که بر اساس آن، همه‌ی انسان‌ها تحت حاکمیت عقل، باید به شیوه‌ی معینی، جنبه‌های مختلف زیست خود را تنظیم کنند. در مقابل این نگاه روشنگری، ناسیونالیسم مورد حمایت متفکرانی قرار گرفت که عمدتاً در جریان رمانتیسیسم جای داشتند. ناسیونالیسم در پی احیا و به رسمیت شناختن واحدهای اجتماعی‌ای بود که تحت حاکمیت قدرتمند واحد، از تسلط بر سرنوشت خویش محروم می‌شدند. گرچه تلقی هردر از ناسیونالیسم با معنای سیاسی آن تعارضی ندارد لیک مقاله بر آن است که تلقی او از ناسیونالیسم، فرهنگی است. این مقاله در صدد طرح و بیان این معناست.

**کلیدواژه‌ها:** هردر، ناسیونالیسم، فرهنگ، جهان وطنی، ناسیونالیسم فرهنگی.

### ۱. مقدمه

هردر یکی از متفکران برجسته‌ی قرن هیجدهم و نوزدهم است که به رغم اندیشه‌های درخشان و قابل توجهش، مورد کم توجهی بوده است. در آثاری که به تاریخ تفکر در این عصر پرداخته‌اند (مثلاً در تاریخ فلسفه‌ها)، گزارش‌های بسیار کوتاهی به او اختصاص یافته است (برای نمونه ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۸: ج ۱۹۱/۶-۱۹۸). در زبان فارسی پاره‌ای

---

\* دانشجوی دکتری فلسفه غرب، دانشگاه علوم و تحقیقات تهران (نویسنده مسئول)،  
sedighe.mirzaie66@gmail.com

\*\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد واحد تهران شمال،  
Dr.moradkhani@yahoo.com  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۲

مقالات یا فصل‌هایی از بعضی کتب را می‌یابیم که به طرح اندیشه‌ی هردر پرداخته‌اند و به برجستگی جایگاه او در حوزه‌ی فرهنگ و نقش وی در فلسفه‌ی تاریخ و تاریخی‌نگری تأکید کرده‌اند (از جمله: مصلح، ۱۳۹۳: ۱۵۰-۱۶۶؛ لامعی و کلباسی، ۱۳۹۱: ۷۶-۵۵؛ و سلیمان حشمت، ۱۳۸۳: ۱۲۳-۱۳۸). هردر به حوزه‌های گوناگونی پرداخته است که در دو قرن اخیر جزء حوزه‌های مورد توجه بوده‌اند.

ناسیونالیسم و بحث حکومت‌های منطقه‌ای نیز از جمله مباحثی است که با توجه به منظومه‌ی فکری هردر شایسته‌ی طرح و بررسی است. دیدگاه هردر در این باره محل مناقشه و تفسیرهای مختلفی است. این مقاله قصد دارد دیدگاه وی را با اشاره به این برداشت‌های بعضاً متضاد بررسی کند. در تحلیل و بررسی موضوعات در اندیشه‌ی متفکرانی چون هردر، باید به یک نکته‌ی مهم توجه داشت که غفلت از آن، باعث بدفهمی و سوءتفسیر اندیشه‌ی او می‌شود و آن این‌که نمی‌توان و نباید موضوع و مسأله‌ی مورد بررسی را بدون توجه به سایر آرا و دیدگاه‌های وی طرح کرد و دیدگاهی را به او نسبت داد که با آرا و عقاید او در سایر حوزه‌ها تعارض داشته باشد. در هردر ما با یک نظام فکری - فلسفی روشن و کاملاً مشخص سروکار نداریم و باید از مطاوی آثار او به استنباط و تنقیح مبانی و اصول مورد نظر دست یابیم و با نظر به این مبانی و اصول است که می‌توان به تفسیر صابیی دست یافت.

## ۲. طرح مسأله

هردر را از پیشگامان رمانتیسیسم به شمار می‌آورند و حتی برلین او را یکی از دو پدر واقعی این جریان توصیف کرده است (Berlin, 1999: 64). یکی از آرمانهای اصلی جریان رمانتیسم را می‌توان در قالب عنوان خود - پروری (self-realization) بیان کرد؛ «آرمان عصر رمانتیسیسم که فردریش شلگل (Friedrich Schlegel)، نوالیس (Novalis)، شلایرماخر (Schleiermacher)، و هولدرلین (Hölderlin) آن را به نحو روشنی تبیین کردند، اما پیش از آنان نیز تاریخی دراز داشت و بخشی از میراث اومانیسیم آلمانی به شمار می‌آمد» (Beiser, 2005: 39).

این آرمان رمانتیسم بر سه اساس استوار بود:

۱. تمامیت، یعنی این که شخص می‌باید تمامی قوا و استعدادهای انسانی خویش را که صفات ممیز اوست، پرورش دهد.

۲. وحدت، یعنی این که این قوا و استعدادها باید تحت صورت یک کل یا یک وحدت یکپارچه سازمان یابند.

۳. فردیت، یعنی این که کل یا وحدت یکپارچه‌ی مذکور می‌باید فردی یا منحصر به فرد بوده و فقط حاکی از صفت ممیز خود فرد باشد (Ibid).

روشن است که این مبانی بر حوزه‌های دیگر اندیشه‌ی این جریان نیز موثر بوده است از جمله در اندیشه‌ی سیاسی، زیبایی‌شناسی و حتی در حوزه‌ی مطالعات دینی. هردر نیز به این سه آرمان فکری نظر داشت و می‌توان ردپای آن‌ها را در آثار او یافت.

در میان محققان در این باره شکی نیست که هردر از پیشگامان طرح ناسیونالیسم بوده است. اما برای فهم دیدگاه وی در این باره باید به چند پرسش پاسخ داد:

ناسیونالیسم از دید وی به چه معناست؟ آیا دیدگاه او با الگوی برآمده از اندیشه‌های روشنگری - که یکی از منابع تأثیرگذار بر او بوده - تعارض دارد؟ فرهنگ به عنوان وجه بارز یک ملت، چه نقشی در تلقی او از ناسیونالیسم داشته است؟

### ۳. تبیین مسئله

پیش از ورود به بحث ناسیونالیسم از دیدگاه هردر باید در ابتدا معنای دو مفهوم ملت (Nation) و ناسیونالیسم (Nationalism) را روشن کنیم.

Nation یا ملت، در لغت به معنای اجتماع پایداری است از انسان‌ها که اموری همچون زبان، منطقه، روابط اقتصادی، قومیت، ویژگی‌های روانی و آداب و رسوم مشترک به آن شکل می‌دهد (Garner, 2014: 1121)؛ البته امور دیگری همچون دین را نیز می‌توان به این فهرست افزود (Renan, 1887: 278؛ ر.ک: فولادوند، ۱۳۸۹: ۳۴۰).

ناسیونالیسم (Nationalism) نیز به نزد اهل فن دست‌کم به پنج معنای مختلف اعتبار کرده اند:

۱. گونه‌ای احساس وفاداری به ملتی خاص؛ یعنی قسمی میهن‌پرستی (Patriotism).
۲. در حوزه سیاست، تمایل به رعایت منافع ملت، به خصوص در مواقعی که پای رقابت با منافع ملل دیگر در میان باشد.
۳. اهمیت دادن به اوصاف خاص هر ملت.
۴. قول به لزوم حفظ فرهنگ ملی.

۵. قول به اینکه که نوع بشر بالطبع منشعب به ملت‌هاست، و بعضی ملاک‌های معین برای تشخیص هر ملت وجود دارد و هر ملتی حق دارد از خود حکومتی مستقل داشته باشد، و دولت‌ها وقتی مشروعیت دارند که مطابق این اصل تشکیل شده باشند. سرانجام اینکه جهان از جهت سیاسی فقط به این شرط سازمان صحیح پیدا می‌کند که هر ملتی یک دولت داشته باشد و هر دولتی منحصرأ از تمامی یک ملت تشکیل شود» (Benn, 2006: 481; ر.ک: فولادوند، ۱۳۸۹: ۳۴۲-۳۴۳).

با این مقدمه، باید ابتدا به دیدگاه عصرروشنگری در این موضوع اشاره شود. مصداق بارز جریان روشنگری در این جا کانت است. او در مقاله‌ی «روشنگری چیست؟» با اشاره به عبارتی مشهور از هوراس، شاعر رومی (۶۵ق.م)، به تلقی‌ای از عقل می‌پردازد که لازمه‌ی خروج انسان از نابالغی است (Kant, in Schmidt, 1996: 58)؛ کانت می‌گوید:

روشن‌نگری، خروج آدمی از نابالغی‌ای است که تقصیر خود اوست و نابالغی ناتوانی در به کار گرفتن فهم خویش است بدون هدایت دیگری. به تقصیر خویشتن است این نابالغی، وقتی که علت آن نه کمبود فهم، بلکه کمبود اراده و دلیری در به کار گرفتن آن، بدون هدایت دیگری باشد. «دلیر باش در به کار گرفتن فهم خویش!» این است شعار روشن‌نگری. تن آسایی و ترسویی است که سبب می‌شود بخش بزرگی از آدمیان، با آن که طبیعت آنان را دیرگاهی است به بلوغ رسانیده و از هدایت غیر رهایی بخشیده، با رغبت، همه‌ی عمر نابالغ بمانند، و دیگران بتوانند چنین ساده و آسان خود را به مقام قیم ایشان برکشانند (کانت، در ارهارد بار، ۱۳۹۴: ۳۳).

چنان که از عباراتی از این دست، از متفکران جریان روشنگری بر می‌آید، عقل محور اصلی تلقی از انسان در روشنگری است. لذا می‌توان انتظار داشت که فیلسوفانی چون کانت، نوعی نگاه وحدت‌گرا به تنوع موجود در میان انسان‌ها داشته باشند. به رغم تلقی ملایم برلین که کانت را یکی از رمانتیک‌های میانه‌رو به شمار آورده (برلین، ۱۳۸۸: ۱۱۹)، خود کانت در مقدمه ویراست نخست *نقد عقل محض* می‌گوید:

دوران ما دوران واقعی نقد است که همه چیز باید تابع آن باشد. دین، به واسطه تقدس خویش، و حکومت از طریق عظمت و اقتدارش، معمولاً می‌کوشند خود را از محک نقد برهانند. اما در این صورت، بدگمانی موجهی علیه‌شان به وجود می‌آید و ایشان نمی‌توانند ارج صمیمانه‌ای را طلب کنند که خرد به چیزی می‌گذارد که توانسته باشد در برابر آزمون آزاد و آشکار او استوار بماند (کانت، ۱۳۶۲: ۱۲).

بیزر با طرح همین عبارت کانت بر آن است که نامبرداری عصر روشنگری به «عصر عقل» به این دلیل بود که جریان روشنگری عقل را در ساحت تمامی پرسش‌های عقلی، به مقام عالی‌ترین مرجع ارتقا داد و آن را به محکمه نهایی مبدل ساخت. اصل قانونی و اختصاصی عصر روشنگری چیزی است که ما اکنون آن را حاکمیت عقل می‌نامیم. فحوای این اصل آن است که هیچ مرجعیت عقلایی‌ای بر فراز نهاد عقل نمی‌ایستد. نه کتاب مقدس، نه الهام غیبی، نه سنت مدنی و کلیسایی، هیچ یک به پای مرجعیت عقل نمی‌رسند. در حالی که عقل مشروعیت تمامی این سرچشمه‌های اقتدار را به قضاوت می‌نشیند، هیچ یک از این‌ها نمی‌توانند در مقام قاضی بر عقل حکم برانند (بیزر، ۱۳۹۱: ۵۷).

اما این عقلی که چنین مرجعیتی یافته، از ویژگی‌های فردی نیست که در هر کس به گونه‌ای باشد، بلکه خصلت انسان چون انسان است و از این رو یکی است. خرد خصلت هوشی است. در جهان نمود، این خصلت همانا آن‌گونه روال اندیشیدن است که خود را از خود پدید می‌آورد، اراده‌ای است که سخت پایند خرد خویش و اصل‌های تغییرناپذیر آن است. این روال اندیشیدن داده طبیعت نیست؛ بلکه چیزی است که باید در گذر زمان و در پرتو آزادی ساخته و پرداخته شود (باسپرس، ۱۳۷۲: ۲۱۷).

کانت حتی در حوزه اخلاق نیز به سختی پایبند عقل بود و بنا بر این نگاه بر این عقیده بود که همه انسان‌ها اگر جان و دلشان پاک و پالوده باشد، آن‌گاه که از خود می‌پرسند کدام کار درست است، در شرایطی مشابه به نتایجی مشابه می‌رسند؛ زیرا خرد باید به همه پرسش‌های مشابه انسان‌ها پاسخی مشابه بدهد (برلین، ۱۳۸۸: ۱۳۲).

جهان‌وطنی (Cosmopolitanism) از دل چنین نگاهی سر بر می‌آورد. بنا به این نظر، انسان‌ها منع واحد و مشترکی در شناخت و عمل دارند و در نتیجه می‌توان قواعد جهان‌روایی برای همه‌ی آنان وضع کرد و آنان را ذیل این قواعد و تحت نظامی واحد قرار داد.

هردر کار خود را با دفاع از ایده‌های اصلی روشنگری قرن هجدهم آغاز کرد؛ مدافعی با گرایش انسان‌دوستانه یک جهان‌وطن و یک صلح‌طلب. اما در ادامه، چنین به نظر می‌رسد که او به موضعی دیگر تغییر جهت می‌دهد و تفکر را تابع ملیت آلمانی، فرانسه‌هراسی، شهود، ایمان غیرنقادانه و باور به سنت قرار می‌دهد (Berlin, 2013: 222). البته باید به یک نکته‌ی مهم توجه داشت و آن این‌که هردر عمدتاً از قوم (Volk) سخن می‌گوید تا ملت یا

Nation مترجمان انگلیسی این دو مفهوم را در اندیشه‌ی هردر به یک معنا یا قابل تبدیل به یکدیگر گرفته‌اند (cf. Spencer, 1997: 1) چنان‌که Nationalgeist یا Nationalcharakter (روح یا منش ملی) را معادل Volksgeist قرار داده‌اند که به معنای روح قومی است؛ اما تفاوت‌هایی در این دو اصطلاح وجود دارد و توجه به این تفاوت‌ها می‌تواند به تکوین این اندیشه کمک کند که «به لطف هردر، دیگر ملت صرفاً به معنای گروهی از شهروندان نیست که تحت حاکمیتی مشترک قرار دارند، بلکه به معنای هویتی طبیعی است که دعاوی سیاسی را بر اساس زبان مشترک [(به عنوان نماد بارز فرهنگ مشترک)] دنبال می‌کند» (Barnard, 1969: 59).

آیزیا برلین بر آن است که تغییر جهت از نگاه روشنگری به ملیت و اوصاف آن به درجاتی مختلف در سایر متفکران هم‌عصر هردر و نسل بعدی متفکران آلمانی قابل مشاهده است. این متفکران به نوعی ناسیونالیسم روی آوردند. برلین این گرایش را عمدتاً به فیخته نسبت می‌دهد، اما از دیگرانی چون گورس (Joseph Görres)، نوالیس، برادران شلگل (A. W. Schlegel and K. W. F. Schlegel)، شلایرماخر، گنتس (Friedrich von Gentz) و شلینگ نیز یاد می‌کند و شیلر (Schiller) را نیز تا حدودی از همین حلقه بر می‌شمرد (Berlin, 2013: 222).

هردر در خطابه‌ای که در اوایل سال ۱۷۶۵ در ریگا ایراد کرد، در پاسخ به این پرسش که «آیا ما هنوز هم از یک جمهوری برخورداریم و سرزمین پدری ما همان است که یونانیان باستان داشتند؟» اعلام کرد که مسأله‌ی ما دیگر پاسخ به این پرسش نیست. در یونان، قدرت و شکوه پولیس، اهداف و غایات برتر همه‌ی افراد آزاد، دین، اخلاق و سنت آن‌ها بود؛ هر جنبه‌ای از زندگی که از فعالیت بشری ناشی می‌شد، به حفظ شهر معطوف بود و هر خطری که متوجه شهر می‌شد تمام افرادی را که در آن زندگی می‌کردند تحت تأثیر قرار می‌داد. اگر شهر سقوط می‌کرد همگان با آن دچار تباهی می‌شدند. اما پس از آن، مسیحیت آمد و افق‌های بشریت بی‌اندازه گسترده‌تر شد. مسیحیت به بیان هردر، یک دین جهانی است: «همه‌ی انسان‌ها و همه‌ی اقوام را در بر می‌گیرد و همه‌ی وفاداری‌های منطقه‌ای و مقطعی را به پرستش چیزی فرا می‌خواند که جهانی و ابدی است» (Ibid: 223).

این نظر که مخاطب آن همه‌ی انسان‌ها و همه‌ی اقوام هستند، ویژگی بارز اومانیسیم روشنگری آلمان بود. هردر این دیدگاه را رها نکرد. به نظر می‌رسد که او میان دو قرائت از ناسیونالیسم تمایز می‌نهد: وطن‌دوستی یک چیز است و وطن‌پرستی چیزی دیگر: «وابستگی

معصومانه‌ی فرد به خانواده، زبان، شهر، کشور و سنت‌های خویش نباید سرزنش شود؛ اما ناسیونالیسم سلطه‌جو در همه‌ی نمودهایش نفرت انگیز است و جنگ‌هایی که به پشتوانه‌ی چنین نگاهی به بار می‌آید، چیزی جز جنایت نیست» (Herder, 1877, vol.8: 230). دلیل این امر آن است که از نظر هردر، همه‌ی جنگ‌های بزرگ، اساساً جنگ داخلی‌اند؛ چون وی انسان‌ها را برادران یکدیگر تلقی می‌کرد و جنگ‌ها را صورتی از برادرکشی‌ای چندش‌آور می‌دانست: «بدترین بربریت در قاموس انسانی این است که یک سرزمین پدری علیه سرزمین پدری دیگر وارد کارزاری خونین شود» (Ibid: 319). هردر در جایی دیگر می‌گوید: «ما می‌توانیم قهرمانان نجیب‌تری نسبت به آشیل و میهن‌دوستانی شریف‌تر از هوراتیوس باشیم» (Ibid: 86).

هردر درباره‌ی ملت دیدگاهی تبارشناسانه و ارگانیک داشت که سمت و سوی آن به ناسیونالیسم مبتنی بر قومیت است؛ مثلاً ارگانگ تأیید می‌کند که هردر «بی‌شک یکی از نخستین نویسندگان و چه بسا نخستین نویسنده‌ی اروپای مدرن است که فلسفه‌ی جامعه‌ی درباره‌ی ناسیونالیسم در انداخت» (Ergang, 1931: 243)؛ علاوه بر این که بنا به نظر مکارتنی عقیده‌ی هردر این بود که هر ملتی - که به عنوان جماعت و توده‌ای همخون از مردمان - حقی ذاتی برای شکل دادن به دولتی متناسب با خود دارد و این که داشتن چنین حقی، طبیعی است (Macartney, 1934: 97). بر همین اساس، هردر نخستین متفکر آلمانی تلقی می‌شود که بر حق خودتعیین‌بخشی و خودمختاری ملت‌ها تأکید کرده است (Aris, 1965: 242). به رغم اختلاف نظر بر سر مطلوبیت دولت مبتنی بر ملیت و تقدم و اولویت دولت یا ملت، محققان دوره‌ی مدرن در این باره اتفاق نظر دارند که میان ملت و دولت رابطه‌ی تلازم برقرار است. اما با بررسی اندیشه‌ی هردر در این زمینه درمی‌یابیم که او چنین اندیشه‌ای را نمی‌پذیرد. او معتقد نبود که رابطه‌ی ضروری‌ای میان ملت و دولت برقرار باشد و گاه از پاره‌ای عبارات او برمی‌آید که گویی دولت را اساساً امری ضروری به شمار نمی‌آورد؛ اگرچه نگاه جامع به دیدگاه‌های او روشن می‌کند که او دولت خوب را که ویژگی‌هایی برای آن می‌توان برشمرد - برای هر ملت و هر توده‌ی مردمی اساسی به شمار می‌آورد، فارغ از آن که ساخت سیاسی و اجتماعی آن دولت در چه سطحی باشد. از دید هردر دولت خوب نیز در تناسب با تلقی او از ملت تعریف می‌شود. مهم‌ترین کارکردهای این دولت در حفظ و حمایت ویژگی‌هایی تعیین می‌شود که می‌توان آن‌ها را خصلت یا شاخصه‌ی ملی (National Character) دانست.

#### ۴. دیدگاه‌های مختلف درباره‌ی ناسیونالیسم هردر

سه دیدگاه متفاوت درباره‌ی ناسیونالیسم مورد نظر هردر وجود دارد که هر یک از آن‌ها بخش‌هایی از نوشته‌های هردر استناد می‌کنند؛ اما به هر حال، نسبت اجمالی نظریه‌ی ناسیونالیسم و حتی بنیانگذاری ناسیونالیسم به او مورد اتفاق هر سه دیدگاه است.

##### ۱.۴ هردر به عنوان ناسیونالیست سیاسی

جدیدترین تحقیقات بر خصلت سیاسی ناسیونالیسم هردر تأکید دارند؛ از جمله گیلبرت عباراتی از «*یده‌ها*»ی هردر را نقل می‌کند و از آن نتیجه می‌گیرد که او در ملی‌گرایی‌اش به دولت‌مندی و اساسی بودن وجه سیاسی ملت تأکید دارد:

طبیعت خانواده‌ها را به وجود آورده است؛ بنابراین طبیعی‌ترین دولت، آن است که یک قوم با خصلتی ملی در میان باشد. این خصلت برای هزارها سال دوام آورده و می‌تواند به طبیعی‌ترین نحو بسط یابد؛ چراکه توده‌ی مردم [و یک ملت]، چونان درختی در طبیعتند، چیزی همچون یک خاندان که تنه‌ای استوار دارد و شاخه‌هایی گوناگون. [اما] هیچ چیز این قدر با اساس حکمرانی دولت‌هایی که بر خلاف طبیعت بزرگ می‌شوند و گونه‌های مختلف آدمیان و ملت‌ها را تحت مقام سلطنتی واحدی در می‌آورند، تعارض ندارد (Herder, 2016: 245).

گیلبرت این نحوه استدلال هردر را برای دولت‌های فراملی نمی‌پذیرد، اما بر آن است که این عبارت نگاه هردر را به ملت - دولت و وجه برجسته‌ی دولت‌مندی متناسب با هویت سیاسی مجزای ملت‌ها نشان می‌دهد و دولت‌هایی را رد می‌کند که با داعیه‌ی همبستگی و یکپارچه کردن ملت‌ها به نحوی غیرطبیعی، آنان را تحت حاکمیتی واحد درمی‌آورند (Gilbert, 1998:203).

دیدگاه ملی‌گرایی سیاسی منتسب به هردر صورت منظم‌تر خود را در بیان یکی دیگر از مفسران یافته است. به نظر وی اندیشه‌ی سیاسی هردر با توجه به سه رکنی که جورج یلینک برای دولت - دولت برمی‌شمارد، قابل تبیین است: یکپارچگی منطقه‌ای؛ تناسب قوانین با مردمی که بر آنان حکم رانده می‌شود (*Herrschaftsidentität*)؛ و وحدت قومی (*Volkseinheit*). بر این اساس، عبارات نقل شده از هردر را می‌توان مؤیدی



بر ناسیونالیسم سیاسی هردر دانست که از آن هم یکپارچگی منطقه‌ای، هم تناسب قوانین با مردم و هم وحدت قومی را می‌توان استخراج کرد (Schmidt – Biggemann, 1996: 31).

#### ۲.۴ هردر به عنوان ناسیونالیست فرهنگی

بعضی از محققان، منتقد انتساب ناسیونالیسم سیاسی به هردر هستند و بر عنصر فرهنگ در نظریه‌ی ناسیونالیسم او انگشت می‌گذارند. ارگانگ در هردر و بنیادهای ناسیونالیسم آلمانی بر همین عقیده است، هرچند از دید وی جنبه‌ی سیاسی ناسیونالیسم در هردر نیز مد نظر بوده است (Ergang, 1931: 248). هانس کوهن نیز که یکی از تأثیرگذارترین اندیشمندان در بحث ناسیونالیسم است، بر فرهنگی بودن ناسیونالیسم هردر تأکید دارد. کوهن استدلال می‌کند که هردر ملت را مفهومی معنوی و اخلاقی لحاظ می‌کرد که نه به ساخت ملت – دولت نظر داشت و نه به یکپارچه کردن ملت‌های مختلف (Kohn, 1955: 31). برلین نیز عنوان پوپولیست را به هردر می‌دهد. از نظر برلین پوپولیست کسی است که «به ارزش‌های متعلق به یک گروه و فرهنگ اعتقاد دارد و در مورد هردر، ناسیونالیسم برآمده از تفکر او نه تنها سیاسی نیست، بلکه تا اندازه‌ای ضدسیاسی است» (Berlin, 1997: 367).

بعضی از محققان این انتساب را تا جایی پیش برده‌اند که به جست‌وجوی گرایش‌های آنارشستی در هردر برآمده‌اند و استدلال می‌کنند که هردر دولت را به صراحت رد کرده است؛ از جمله مضمون کتاب نهم / یاده‌ها را دارای شالوده‌هایی آنارشستی توصیف کرده‌اند (Enno, 1996: 19). مؤید این دیدگاه، عنوان اولین فصل کتاب نهم است که انسان بودن را معادل تصور او به گونه‌ای می‌داند که هرچیزی را خود ایجاد می‌کند و در عین حال، برای بسط و پرورش قابلیت‌ها و قوای خود به دیگران متکی نیست (Herder, 2016: 224).

بیزر نیز برای تأیید دیدگاه ضدسیاسی بودن ناسیونالیسم هردر به عبارتی از / یاده‌ها (Herder, 2016: 221) استناد می‌کند که می‌گوید: «حتی نامعقول‌تر این است که گفته شود انسان برای دولت و جامعه ساخته شده است و سعادت واقعی او بالضروره به نهادها [ی سیاسی] وابسته است؛ بسیاری از اقوام بشری وجود دارند که به کلی با هر ساخت و نهاد سیاسی‌ای بیگانه‌اند و در عین حال سعادت‌مندتر از دیگرانی زندگی می‌کند که خود را برای سعادت و پیشرفت دولت‌ها فدا می‌کنند ... خطر آسیب رسیدن به سعادت افراد با میزان گسترش دولت‌ها بی‌اندازه افزایش می‌یابد» (Beiser, 1992: 211-212).

بیزر بر همین اساس، هر در را آنارشیست می‌داند که در صدد جایگزینی ملت به جای دولت - ملت برآمده از ناسیونالیسم مدرن است و در نتیجه دولت متمرکز و بوروکرات را رد می‌کند (ibid).

### ۳.۴ دیدگاه میانه

دیدگاه سومی نیز در این موضوع وجود دارد و آن این‌که در هر در رویکرد فرهنگی ناسیونالیسم را با رویکردهای سیاسی جمع کنیم. برنارد و اسپنسر مدافع این دیدگاه هستند. برنارد در تأیید این دیدگاه می‌گوید ناسیونالیسم فرهنگی بی‌معنا خواهد بود، اگر هیچ وجه سیاسی‌ای برای آن قائل نشویم؛ چراکه قالب غیرسیاسی ناسیونالیسم اساساً وجود خارجی ندارد (Barnard, 2003: 48). او عکس این استدلال را نیز موجه می‌داند که هیچ ناسیونالیسم سیاسی محض وجود ندارد؛ چون فرهنگ کاملاً بریده از سیاست نیست بلکه ارتباط این دو، امری است ناگزیر و ضروری (ibid: 50).

با این حال، برنارد بر محوریت فرهنگ به‌ویژه عنصر زبان در دیدگاه هر در نسبت به ملت تأکید می‌کند. از نظر وی هر در در فهم ما از ملت، یک دگردیسی بنیادین ایجاد کرده است؛ دیدگاهی که آن را نگرش «رهایی‌بخش» نام داده‌اند (ibid: 51).

همانطور که قبلاً بیان داشتیم مفهوم محوری در این نگرش، «volk» است که هر در آن را برابر با ملت (Nation) می‌گیرد. این واژه در زمانه‌ی هر در معمولاً به معنایی «توده‌های عوام» به کار می‌رفت (Dann, 1987: 339). هر در ملت را به معنای مورد قبول خود نه «گروهی از شهروندان متحد شده تحت حاکمیتی مشترک» که به معنای «موجود طبیعی مجزایی تلقی کرد که دعوی آن بر به رسمیت شناخته شدن سیاسی، بر وجود یک زبان مشترک در آن گروه مبتنی است» (Barnard, 1969: 59).

از نظر برنارد در اهمیت سیاسی ناسیونالیسم هر در هیچ شکی نیست و تأکید هر در بر فرهنگ، مبنای مشروعیت برای دولت را از متابعت سیاسی به پیوندهای قومی و اجتماعی منتقل می‌کند. او به این اصل متعقد بود که «تنها دولت، باید دولت مبتنی بر ملت باشد [نه بالعکس]» (ibid).

برنارد بر این امر نیز تأکید دارد که هر در به‌حق به این ایده مشهور شده که «آگاهی مشترک نسبت به هویت فرهنگی مبتنی بر زبان مشترک، دلیل معتبر - اگر نگوئیم الزامی -

برای استحقاق یک ملت به حکمرانی سیاسی است و این موضع به جانمایی مشهور برای خواست دولت‌مندی مستقل تبدیل شده است» (ibid: 17).

اسپنسر نیز همین موضع میانه‌ی برنارد را درباره‌ی ناسیونالیسم هردر می‌پذیرد؛ اما از نظر وی ملت مورد نظر هردر به هیچ وجه متکی به دولت نیست و طیف وسیعی از حقوق را در دل خود دارد؛ از خودآئینی فردی تا حقوق قبایل و اقلیت‌ها ((Spencer, 1996: 303).

بر این اساس می‌توان دیدگاه ماخوذ از تلقی هردر از انسان را که نوعی برابری برای همه‌ی انسان‌ها قائل است نافی آن نوع ناسیونالیسم سیاسی‌ای دانست که کسانی چون گیلبرت به هردر نسبت می‌دهند (cf. Gilbert, 1998: 46).

علاوه بر این، ناسیونالیسم سیاسی در آلمان زمانه‌ی هردر نیز به سختی قابل طرح بود چرا که آلمان کشوری بود ضعیف و پاره پاره که تحت حاکمیت ده‌ها و بلکه صدها مستبد موروثی قرار داشت. بنابراین نسبت دادن نگاهی از نوع ناسیونالیسم سیاسی به هردر از واقعیت دوران او نیز به دور بود (Berlin, 2013: 224).

ناسیونالیسم سیاسی با حکومت و دولتی‌گره می‌خورد که مبتنی بر مرزهای تعیین‌شده و ترجیح نیازها و امتیازات گروهی و قومی یک ملت بر دیگر انسان‌ها باشد. این نگاه برخلاف جهان‌وطنی روشنگری است. در این موضع، نگاه هردر به وضوح نگاهی معمول در جریان روشنگری زمانه‌اش بود. با این حال، او به رغم نقدهای تندش بر جریان روشنگری که وجه اشتراک او و هامان بود، این نگاه را تا پایان کار خویش رها نکرد. او به نسبت خانوادگی، انسجام اجتماعی، فرهنگ عامه وابستگی به وطن باور داشت؛ اما تمرکزگرایی و قهر و کشورگشایی را رد می‌کرد و حتی در اواخر حیات خویش، از هر صورتی از سلطه‌گری که مشخصه‌ی دولت‌هاست، اظهار بیزار می‌کرد؛ وضعی که او و هامان، در قالب دولت نفرین‌شده (The Accursed State) توصیفش می‌کردند. به عقیده‌ی او طبیعت، ملت‌ها را می‌آفریند، نه دولت‌ها را (Herder, 1877, vol.8: 340). از دید او، دولت صرفاً خصلتی ابزاری و کاربردی دارد؛ ابزاری برای یک گروه که با آن به سعادت برسند، اما چنین کارکردی را برای انسان‌ها به معنای عام آن ندارد (Ibid: 341).

بر همین اساس، هردر امپریالیسم را که در آن دولتی‌فاتیح، جوامع دیگر را خرد می‌کند و به زیر سلطه‌ی خویش می‌کشد و فرهنگ‌های منطقه‌ای را حذف می‌کند، به شدت رد می‌کرد. او به حفظ سنت‌ها و نهادهای دیرپایی نظر داشت که در صورت‌های خاصی از

زندگی تجسم می‌یابند و باعث ایجاد وحدت و استمرار جامعه‌ی بشری می‌شوند (cf. Ibid: 340) موضعی که با موضع یوستوس موزر در تعارض است.

هردر اهمیت‌ی به فضیلت به معنای رنسانسی آن نمی‌داد. نزد او اسکندر کبیر، ژولیوس سزار و شارلمانی قهرمان نبودند. مبنای دولت از نظر او مبتنی بر نوعی کشورگشایی است و «تاریخ دولت‌ها تاریخ خشونت است، داستان خونبار تعدی و تجاوز. دولت چرخ شکنجه‌ی ایکسیون (Ixion) است و و دعوتی است برای آن که آدمیان بی‌جهت خود را فدا کنند» (Ibid: 340). هردر این پرسش را مطرح می‌کند که «چرا باید صدها نفر از گرسنگی و سرما رنج ببرند تا هوسبازی دیوانه‌مردی نامدار یا آمال و آرزوهای متوهمانه‌ی یک فیلوزوف ارضا شود؟» (Ibid).

هردر در دوره‌ی فردریک کبیر می‌زیست و فردریک نیز شیفته‌ی فرانسه و مشاوران فرانسوی‌ای بود که از حلقه فیلوزوف‌های فرانسوی به شمار می‌رفتند. احتمالاً عبارت طعنه‌آمیز هردر، به خصوص به این پادشاه و مشاوران فرانسوی‌اش اشاره داشت؛ اگرچه فحوای کلام او کلی است و هر مستبدی را که دل به خیالبافی‌های کلی‌گرایانه می‌دهد، شامل می‌شود (Berlin, 2013: 225).

اساساً هردر هر گونه حاکمیت و قیمومتی را از جانب انسان نسبت به هموعانش غیرطبیعی می‌شمرد. با نگاهی گذرا به *ایده‌ها* و ترتیب بحث‌های مندرج در آن مستفاد می‌شود که هردر به نوعی تلاش کرده تا با نحوه‌ی قرائت از تاریخ جهان و پس از آن، انسان، به یک قرائت در باب روابط طبیعی و غیرطبیعی برسد. او به فردیت انسان اهمیت می‌داد و توجه به قوا و حالات و روابط او را مد نظر داشت. با چنین نگاهی او بر آن است که روابط واقعی انسانی همان است که از سطوح پایین آغاز می‌شود: رابطه‌ی پدر و فرزند، شوهر و همسر، پسران، برادران، دوستان و آن‌گاه روابط انسان‌ها در مقیاس کلان (Herder, 1877, vol.8: 340-41). به عقیده‌ی او این روابط واقعی‌اند؛ اما نهادهایی همچون دولت که قرار است به عنوان ابزاری برای شکوفایی آن قوا و حالات و روابط به کار آید، چه بسا که باعث تعارض‌ها و تجاوزها شود و چه بسا که در انجام کار، به نوعی باعث تباهی انسانیت شود (Ibid, p.341). فرد انسان در چنین دستگاهی به چرخ‌دنده‌ای کور تبدیل می‌شود و این پرسش جدی هردر است که «چه لذت و حسی است که انسان چرخ‌دنده‌ای کور در یک ماشین باشد؟» (Ibid, 340).

او در تبیین جهان بر آن است که خداوند با جدا کردن جهان با کوه‌ها و اقیانوس‌ها، خواسته مانع کسانی چون نمرود شود که کل جهان را به زیر سیطره‌ی خویش بکشند. برلین کتاب *ایده‌ها* را به همین جهت بر تاریخ‌نویسان سوسیالیست مقدم می‌دارد که تاریخ فاتحان را تاریخ شکارچیان انسان می‌دانند (Berlin, 2013: 226).

هردر بر همین اساس، نگاه همدلانه و بی‌طرفانه‌ای به گوناگونی همه‌ی فرهنگ‌ها و ملت‌ها دارد. با این وصف، او امپراتوری روم و فتوحات آن را که بسیاری از فرهنگ‌ها و به ویژه ملت و فرهنگ کارتاژ را ویران کرد مذمت می‌کند. اگرچه در این امپراتوری لیاقت و انسجام می‌بینیم، اما این لیاقت و ایجاد انسجام، به قیمت تراژدی ویرا نگری تمام شد. این تمدن با بی‌اعتنایی و حشیانه‌ای، بسیاری از صورت‌های طبیعی تجربه‌ی زیستی انسان‌ها، قوام یافت و شکوفایی آن با در هم شکستن آن صورت‌هایی از زندگی انسانی به دست آمد که وصف آن‌ها، زبان‌ها، آداب و رسوم و سنت‌هایی بود که با یکدیگر متفاوت بودند، اما امپراتوری روم آن‌ها را به شکلی مصنوعی حذف کرد و به یکدست‌سازی آن‌ها پرداخت (e.g. Herder, 2016: 321).

از دید هردر جانشین مقدس مآب امپراتوری باستانی روم نیز کاری بهتر از آن نکرد؛ این امپراتوری‌ها هیولاهایی غیرطبیعی بودند، یک وصله پینه بی‌معنی از فرهنگ‌هایی که در برابر آن هیولا به زانو در آمدند: «سری از شیر با دم اژدها، بالی از عقاب و چنگالی از خرس [که به یکدیگر وصله شده‌اند] در ساختار یک دولت که فاقد حس میهن‌دوستی بود» (Ibid: 385). او در طعنه به این اوصاف ناهمگون و گردآوری آن‌ها با زور در یک واحد غیرطبیعی فقط به امپراتوری روم باستان یا امپراتوری روم مقدس بسنده نمی‌کند و دیگر انواع سلطه‌جویی‌های مشابه را نیز مذمت می‌کند و بخش‌های عمده‌ای از تحلیل‌های خود را در کتاب ایده‌ها به این امر اختصاص داده است.

هردر صفت غالب امپراتوری‌ها را - و به ویژه آن‌ها که چند ملیتی‌اند - استفاده از زور می‌داند؛ زوری که با آن قبایل و اقوام مختلف، در ترکیب ناساز گرد هم می‌آمدند. از نظر او چنین ترکیب ناهمگونی نقطه‌ی ضعف و در نهایت باعث زوال حتمی آنان بود (Ibid: 384). شاید بتوان دلیل این امر را نیز غیر طبیعی بودن چنان ساختارهایی دانست.

هردر همانند موزر بر این واقعیت که آلمانی‌ها فقیر و گرسنه و تحقیر شده‌اند، تأسف می‌خورد؛ این‌که کپلر از گرسنگی جان سپرد؛ این‌که آلمانی‌زبانان تار و مار و به انگلستان، روسیه و ترانسیلوانیا تبعید شدند؛ این‌که هنرمندان خوش قریحه و مخترعان،

ناچار شدند کشورشان را ترک گویند و نبوغ خود را به بیگانگان تقدیم کنند. اما به رغم همه‌ی این دردها، چاره‌ی کار از نظر هردر، کشورگشایی نیست. او در ۱۷۷۴ در رساله‌ی *فلسفه‌ی تاریخ* خود، فاتحان رومی را آمیزه‌ای از خون، شهوت و شرارت‌های اهریمنی توصیف می‌کند. دو دهه پس از آن و در سال‌های پایانی حیات خود، همچنان حکمرانی غیر انسانی استعمار را چه در قالب باستانی اش و چه در صورت مدرن آن، محکوم می‌کرد؛ او می‌نویسد:

اقوام خارجی در روم، بر اساس قواعد و رسومی قضاوت می‌شدند که برایشان ناشناخته بود و با خشونت به آنان تحمیل شده بود، این خصلت ناموزون شکست‌خوردگان بود تا عقاب روم چشمانشان را در آورد، امعا و احشائشان را ببلعد، و بر اجساد نحیف آنان بال‌های خود را بگستراند (Herder, 2016: 399).

هردر به مسیحیت و جایگزینی آن به جای ستمگری خونریز روم نیز روی خوش نشان نمی‌داد و به تقبیح همه‌ی کشورگشایی‌ها در تاریخ اروپا می‌پردازد؛ در *نامه‌هایی درباره‌ی انسانیت* می‌گوید: «آیا می‌توان از سرزمینی یاد کرد که اروپاییان به آن وارد شده باشند بی آن که خود را در برابر انسانهای بی دفاعی که به بشریت اعتماد می‌کنند، برای همیشه با گفتار ناعادلانه، حیل‌گری سیری ناپذیر، تعدی سبعانه، بیماری، و پیش‌کش‌های مرگباری که بار آورده‌اند، آلوده نکرده باشند؟ سهم ما از زمین می‌بایست خردمندانه‌ترین سهم خوانده می‌شد، اما در عوض سهم ما متکبران‌ترین خشونت‌ها و پول‌پرستی‌ها بوده است: آنچه این مردمان [مردم اروپا] به بار آورده‌اند، تمدن نبوده، بلکه ویرانگری بوده است؛ ویران ساختن مبادی اولیه‌ی فرهنگ‌ها در هر جا که به آن دست یافته‌اند» (Herder, 2006: 222-223).

هردر فهرست بلندی از این تعدی‌ها و تجاوزها را در تاریخ اروپا به دست می‌دهد: رومیان، یونان را ویران کردند؛ و لهستانیان، پروس‌ها و بالتیکی‌ها و اسلاوهای صلح‌جو را؛ انگلیسی‌ها چنین بلایی بر سر ایرلند و اسکاتلند آوردند؛ و اروپاییان بر سر مستعمرات خود (Berlin, 2013: 227-8). هردر در ۱۸۰۲ در یکی از آثار خود گفت‌وگویی میان یک آسیایی و یک اروپایی ترسیم کرده است که در آن آسیایی از اروپایی می‌پرسد: «آیا تا کنون سعی کرده‌ای این عادتت را ترک کنی که اقوام دیگر را به دین خود در آوری؛ اقوامی که دارایی‌شان را ربوده‌ای، به بردگی‌شان کشیده‌ای، به کشتارشان دست زده‌ای و سرزمین و دولتشان را به زور گرفته‌ای و آداب و سنن تو از دید آنان چندش‌آور است؟ فرض کن

یکی از آنان به کشور شما بیاید و با گستاخی همه‌ی آن چیزها که برایتان از مقدس‌ترین چیزهایند - مثلاً قوانین، دین، حکمت، و نهادهایتان و اموری از این دست را - بی‌معنی و مضحک بخواند، با چنین کسی چه خواهید کرد؟ اروپایی در پاسخ گفت: بله؛ اما این مسأله‌ی متفاوتی است؛ ما قدرت، کشتی، پول، توپ و فرهنگ داریم» (Ibid).

هردر مشابه همین گفت‌وگو، مکالمه‌ای میان یک برده‌ی در حال مرگ و یک مبلغ مسیحی ترسیم می‌کند که در آن، مبلغ مسیحی می‌خواهد برده را در لحظات پایانی عمرش، تعمید داده و به دین مسیحی در آورد (Ibid: 224). یکی از عوامل استعمار اروپایی همین مبلغان مسیحی هستند که می‌کوشیدند ملت‌های تحت سلطه را به آیین مورد قبول خویش در آورند. هردر با اشاره به گفت‌وگوی یادشده، به این امر اشاره دارد که اروپاییان می‌خواستند با زنجیرهایی از این دست، این ملت‌ها را به خود وابسته سازند. هردر در این باره همانند مارکس فکر می‌کرد؛ کسانی که دیگران را به زیر سلطه و استعمار خویش می‌کشند و نهادها و باورهای خود را به دیگران تحمیل می‌کنند، گویی گوری برای خویش می‌کنند؛ چه بسا روزی فرا رسد که قربانیان علیه استعمارگران و سلطه جویان به پا خیزند و شیوه‌ی آنان را در تحمیل عقاید و آراء خویش به کار بندند و از شیوه‌ها و آرمان‌های خود برای خرد کردن عقاید و سبک زندگی استعمارگران سابق استفاده کنند (cf. Ibid: 229).

اما آیا ناسیونالیسم آلمانی مورد تأکید هردر، چنین پیامدی نخواهد داشت؟ هردر در پاسخ به این پرسش تصریح می‌کند که مقصود او از ناسیونالیسم آلمانی به کار بردن زور و غلبه بر ملل دیگر نیست، بلکه رسالت آلمان به عنوان یک ملت این است که ملتی از متفکران و آموزگاران و مریبان باشد و این را باعث افتخار و شکوه واقعی آنان می‌دانست (Herder, 2012: 208-216). این بیان با غایتی گره می‌خورد که هردر برای یک ملت به عنوان واحد شاخصی در زیست اجتماعی ترسیم می‌کند: انسانیت. در تعبیری دیگر او ایشار و از خودگذشتگی را غایت شایسته انسان بر می‌شمارد و نه غلبه و سلطه‌ی انسانی بر انسان دیگر را (cf. Ibid: 551).

با بررسی دیدگاه‌های هردر روشن می‌شود که او از هر چیزی که چپاولگرانه باشد رویگردان بود و از به کار بردن زور در هر موردی، جز در دفاع شخصی انتقاد می‌کرد. برای نمونه می‌توان به بررسی هردر درباره‌ی جنگ‌های صلیبی اشاره کرد (e.g. Ibid: 557). برای او فارغ از آن که این جنگ‌ها تا چه اندازه از روح مسیحیت الهام گرفته بودند، آن‌ها را

نفرت انگیز می‌شمرد؛ چرا که باعث غلبه و استیلا بر دیگر جوامع انسانی بودند و آن‌ها را در هم شکستند. او به فجایع انسانی‌ای که حتی پیش از رسیدن به سرزمین‌های مقدس به دست جنگاوران صلیبی رخ داد می‌پردازد و از آزارها و مصیبت‌هایی که مردمان مختلف در مسیر این جنگ‌ها به دست صلیبی‌ها متحمل شدند، با تعبیری سرزنش آمیز یاد می‌کند (cf. Herder, 2016). او جریان جنگ صلیبی را چنان تبیین می‌کند که گویی از دید او نه ایده‌ای واقعاً مقدس، بلکه کشورگشایی و چپاول مقصود اصلی آن بوده است (Ibid).

بنابراین، از نظر هر در کلیسا در دوره‌ی جنگ‌های صلیبی، امور قدسی را دستاویزی ساخته بود برای کشورگشایی و مقاصد سیاسی خویش و نزد او چیزی نفرت انگیزتر از کلیسا و روحانیتی نیست که آلت دستی برای قدرت و مقاصد سیاسی شود. هر در در این دیدگاه خویش با کسانی همچون ولتر و هولباخ همصداست. از این منظر، نهادهای دینی‌ای که به صورت یادشده درآمده‌اند، انسان‌ها را از خویشتن خویش محروم می‌کنند، همان کاری که دولت‌ها با آدمیان می‌کنند (Berlin, 2013: 230).

با این توصیف، خصومت هر در با سیاست و دولت، اگرچه تفاوت‌های اساسی‌ای با تلقی رماتیک‌های سرشناسی همچون گوته و شیلر دارد، اما شباهت‌ها و پیوستگی‌های عمیقی نیز میان دیدگاه‌های آنان می‌توان یافت. برلین با اشاره به عبارتی از نوشته‌ی مشترک گوته و شیلر، آن را برای هر در نیز صادق می‌یابد. در این نوشته می‌خوانیم:

دِیچلند (سرزمین آلمانی)؟ اما کجاست آن؟ نمی‌دانم که چگونه آن سرزمین / کشور را پیدا کنم!

آن‌جا که دانایی می‌آغازد، امر سیاسی به پایان می‌یابد.

[ای] آلمانی‌ها! برای ساختن چنین ملتی، بیهوده امید بسته‌اید؛

[خود] را بسازید، مردمانی آزادتر؛ کاری که می‌توانید (Ibid: 230).

دولت از دیدگاه رماتیک‌ها، جایگزینی یک وضع ماشینی به جای زندگی، چشم‌انداز و واقعیت است؛ تصویری ترسناک که روسو نیز با آن همنوا بود.

بنابراین از این منظر، دولت، حاکی از وضع طبیعی در جامعه‌ی انسانی نیست. حال پرسش این است که وضع طبیعی‌ای که زندگی درست انسان باید در آن وضع باشد، کدام است؟ پاسخ هر در این است که انسان باید در واحدهای طبیعی زیست کند و این واحدهای طبیعی از دید او یعنی جوامعی که عامل وحدت‌بخش آن‌ها یک فرهنگ



مشترک است (cf. Berlin, *ibid*). در عین حال، وصف «طبیعی»، این مضمون را نیز در خود دارد که هیچ ملتی ذاتاً نسبت به دیگر ملت‌ها برتری ندارد. شاهد این مدعا، سخن هردر درباره‌ی 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 برگزیده‌ی خداوند هستند و به دلیل قابلیت ذاتی خود این حق را یافته‌اند که بقیه جهان را به زیر سلطه‌ی خویش در آورند 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). او در *ایده‌ها* ساختار مباحث را به گونه‌ای چیده که عوامل بیرونی شکل‌دهنده‌ی یک ملت را به روشنی تفهیم کند. بر این مبنا، او از عواملی همچون اقلیم (آب و هوا)، آموزش و پرورش، روابط با همسایگان و عوامل طبیعی قابل بحث دیگر یاد می‌کند که به تکوین یک ملت می‌انجامد (Ibid: 383). ملیت چیزی نیست که در ذات و نهاد نامحسوس گروهی از انسان‌ها وجود داشته باشد و عامل تعیین‌کننده‌ی آن عامل جایگزین‌ناپذیری چون نژاد یا رنگ پوست باشد. هردر با تعمیم‌های فراگیر و پر ابهام کانت همدلی نداشت و بر آن بود که این مدعیات شواهد کافی یا استدلال‌های دقیقی در پس خود ندارند. به بیان برلین چه بسا همین دیدگاه‌ها باشد که هردر را قهرمان بی‌بدیل و سرشناس برابری اخلاقی انسان‌ها ساخت. هردر ارزش نامتناهی فرد را به عنوان هدف ضد نژادگرایی و ضد امپریالیسم پرشور خود قرار داد و از حق همه‌ی افراد و ملت‌ها برای بسط رویه‌های برگزیده‌ی خودشان دفاع کرد (cf. Berlin, 2013: 232).

از دید هردر، تنوع و تفاوت انسان‌ها مستلزم نزاع و تعارض نیست. هردر بر آن بود که افراد و قوای آن‌ها و نیز واحدهای اجتماعی‌ای که ایجاد می‌کنند، مایه‌ی تنازع نیست؛ بلکه آن‌ها باید با به رسمیت شناختن تفاوت‌هایشان در پی همکاری با هم برآیند. او بر آن است که افراد ارزش و معنای خود را در محدوده‌ی فرهنگ ملی خویش می‌یابند. هردر از هم‌تباران آلمانی‌اش می‌خواست که وابستگی برده‌وارشان را نسبت به فرهنگ فرانسوی کنار بگذارند و آنان را ملزم می‌دانست که در پی تکمیل و رشد زبان و فرهنگ خویش برآیند. او حتی نخستین نظریه‌پرداز سیاسی‌ای بود که از واژه‌ی «Nationalism» (ناسیونالیسم)

استفاده کرد و آن را با دل‌بستگی فرد به ملت خود تعریف کرد که شاید باعث شود فرد علیه دیگر ملت‌ها تعصب بورزد (Herder, 2004: 295).

اما از دید بسیاری از محققان، میان آن صورتی از ناسیونالیسم که مورد اعتقاد و حمایت هردر بود و آن ناسیونالیسمی که متفکران و جریان‌های متأخر به آن اقبال کردند، تمایز بنیادینی وجود دارد. این تفاوت، صرفاً در این نیست که هردر از حقوق همه‌ی ملت‌ها (و نه ملت خود) دفاع و صورت‌های مختلف تعرض ملی و میهن‌پرستی افراطی و پرخاشگرانه را محکوم می‌کرد؛ باری در مقایسه با نگاه‌های متأخر به ناسیونالیسم، این دیدگاه اوصاف متمایزی به نظریه‌ی او می‌بخشد (Beiser, 2000: 212; Spencer, 1997: 1-13). همانطوری که قبلاً مطرح گردید، تمایز اساسی میان دو دیدگاه مذکور این است که دغدغه‌ی هردر صورت‌بندی و ارتقاء «ملت فرهنگی» بود نه «ملت سیاسی» (cf. Meinecke, 1970: 29; Hutchinson, 1994: 122-131). لذا به نظر برلین، هردر به جای آن که درباره‌ی واحد سیاسی یا حاکمیت ملی مردم آلمان سخن بگوید بیش‌تر در پی تقویت صورت‌بندی معنوی، زبانی و زیباشناختی ملت آلمان بود.

او و بعضی دیگر یادآور شده‌اند که وصف غیرسیاسی ناسیونالیسم هردر با صورت‌های متأخر ناسیونالیسم قابل مقایسه است. اما باید توجه داشت که ویژگی یادشده نباید این خطر را در پی داشته باشد که بندهای مهمی از نوشته‌های او را که در بردارنده‌ی مدعیات سیاسی مرتبط با ملت است، نادیده گرفته شود. از این رو، او طبیعی‌ترین وضع را در این باره، وضع ملتی می‌داند که منش ملی داشته باشد و این منش چیزی است که در طول اعصار به دست می‌آید (cf. Herder, 2016: 245).

هردر در بخش‌هایی از ایده‌ها این ادعا را تکرار می‌کند که «یک امپراتوری که در بردارنده‌ی یک ملت باشد، خانواده‌ای است که به خوبی سامان یافته؛ چنین خانواده‌ای به خود متکی است، چون بر اساسی طبیعی، بنیاد شده است و فقط بر اثر زمان است که پایدار می‌ماند یا فرو می‌پاشد» (Herder, 2004: 307). در مقابل، او از امپراتوری‌ای که با زور، صدها قوم و هزاران ناحیه را در یک مجموعه گرد آورده، هیولایی و بی‌تناسب معرفی می‌کند (Ibid). از این جهت، دیدگاه او با آن نوع از جهان‌وطنی که قایل به اعمال زور برای تحمیل قوانین و اخلاقیات یکدست به همه‌ی ملت‌ها است تعارض دارد. لذا «هردر تلاش داشت به جامعه‌ی آلمان دلیل معقولی برای این نگاه عرضه کند که چرا توسعه و

گسترش فرهنگ ملی بر اساس کارکردی بومی، نه تنها مطلوب، بلکه ضروری است» (Ergang, 1931: 50).

به باور او طبیعی‌ترین وضع برای یک ملت، داشتن یک وصف ملی است. اما خود آن وضع فی حد ذاته غایت نیست، بلکه وسیله‌ای است برای رسیدن به یک غایت. این غایت از نگاه او وحدت و انسجام فرهنگی - در مورد بررسی او، آلمان - به منظور رسیدن به «انسانیت» (Humanität) است؛ غایتی که او در نهایت در نظر دارد؛ چنان‌که می‌نویسد: «اگر آدمیان را حسب شناختمان از ایشان و مطابق قوانین حاکم بر ذاتشان بسنجیم، هیچ چیزی در انسان بالاتر از انسانیت نمی‌بینیم؛ زیرا حتی هنگامی که به فرشتگان یا ایزدان می‌اندیشیم، آن‌ها را انسان‌هایی مثالی تصویر می‌کنیم» (Herder, 1968: 82).

بنا به استدلال هردر نخستین وصف انسانیت، تمایل به صلح است؛ همان‌طور که ویژگی اصلی انسان، حساسیت نسبت به دیگران و مشارکت و مساهمت در سرنوشت دیگران است (Ibid, 2016: 105). بنابراین او در پی نوعی ناسیونالیسم بود؛ اما ناسیونالیسمی که شاخص آن فرهنگ است نه جغرافیا یا امر دیگر.

هردر در فقرات مختلفی از **ایده‌ها** گرایش خود به ناسیونالیسم فرهنگی را بیان داشته است. برای نمونه به سلسله‌مراتب قرون وسطایی اشاره می‌کند که با نظام‌های کلیسایی و سلطنتی تناسب داشت. از نظر وی این ساختار با دوره‌های بربریت متناسب بود؛ به عقیده‌ی او زبان و فرهنگ لاتینی کلیسا همه‌ی جلوه‌های فرهنگی بومی و محلی و از جمله زبان و هنر اقوام مختلف اروپایی را زیر سایه‌ی سنگین خود خفه کرد (cf. Ibid: 516-525). آزادی ابراز منش‌ها و شاخص‌های ملی، مورد تأکید هردر بود چون او احساس می‌کرد که تنوع بیش‌تر زبان‌ها و بیان‌های ملی، در نهایت به نفع «انسانیت» است. از این جهت، شاید بتوان توجه او را به استقلال واحدهای کوچک‌تر جوامع بشری درک کرد. لذا، تفسیر هردر از تاریخ، ضد استبدادی و ضد امپریالیستی بود. او بزرگ شدن غیر طبیعی دولت‌ها و در هم آمیختن لگام‌گسیخته‌ی ملت‌ها را تحت یک اقتدار سلطنتی، زیان‌بارترین اقدام در روابط سیاسی و اجتماعی تلقی می‌کرد و بر آن بود که چنین دولتی باید در نهایت به اجزای کوچک‌تر تجزیه شود. او می‌گوید: «صحت و دوام یک دولت، به نقطه‌ی اوج آن مربوط نیست، بلکه بر توازن خردمندانه یا بختیارانه‌ی قوای فعال در آن است؛ هر قدر که اطلاق و اعمال مرکز ثقل آن عمیق‌تر باشد، استوارتر و بادوام‌تر خواهد بود»

(Herder, 1903: 193). بنابراین نزد هر در، ملت، دستاورد توسعه و بسط طبیعی فرهنگ است، نه برآمده از دولت، که آن را وضعی غیرطبیعی می‌شمرد.

## ۵. نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت دریافتیم که اگرچه هر در از پیشگامان توجه به ناسیونالیسم بوده است، اما ناسیونالیسم مورد نظر او تفاوت‌های چشمگیری با تلقی رایج از این مفهوم دارد. در عصر او ناسیونالیسم به آرمان جریان رمانتیسیسم تبدیل شده بود؛ چراکه رمانتیک‌ها به جای طرح ایده‌های جهان‌شمول و کلی، به تفاوت‌های میان آدمیان و اقوام مختلف توجه داشتند و تلاش می‌کردند که در قلمرو سیاسی نیز این تفاوت‌ها حفظ شود. قول هر در در باب ناسیونالیسم بیش از آن که سیاسی باشد و به تقویت عنصر دولت و حاکمیت سیاسی در تکوین ملت ناظر باشد، دلالتی فرهنگی داشت. از این جهت، ناسیونالیسم مورد نظر هر در از جهتی، به رسمیت شناختن تفاوت‌های ملی و قومی است و قبول حاکمیت‌های سیاسی مستقل؛ و از جهت دیگر، این حاکمیت‌های ملی به فرهنگ قومی مردمانی مبتنی است که تحت آن حاکمیت زندگی می‌کنند. علاوه بر این، می‌توان این جنبه‌ی تجویزی را نیز در قول هر در یافت که دولت‌ها و حاکمیت‌های سیاسی، وظیفه‌ی حفاظت از این فرهنگ‌ها را نیز بر عهده دارند.

علاوه بر این، چون غایت اصیل آدمی از نظر وی، «انسانیت» است و لازمه‌ی وجود انسان‌ها اختلافات و تفاوت‌ها در قوا و سایر اوصاف درونی است، باید این تفاوت‌ها را پاس داشت و ناسیونالیسم یا هر قول سیاسی یا غیرسیاسی دیگری نمی‌تواند در پی حذف این تفاوت‌ها باشد؛ چراکه لازمه‌ی غایت قصوای هر در (انسانیت)، پرورش همین تفاوت‌ها در تناظر با آن غایت نهایی است.

با توجه به اعتبار معانی پنج‌گانه‌ای که در آغاز بحث در خصوص ناسیونالیسم به آن‌ها اشاره شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که ناسیونالیسم هر در با معنای نخست تعارضی ندارد؛ چراکه او به صراحت از دل‌بستگی به واحد اجتماعی‌ای که معنای خویشتن را در آن می‌یابیم، دفاع می‌کرد؛ اما نه به این معنا که دل‌بستگی به میهن، باعث تحقیر دیگرانی شود که در آن میهن زندگی نمی‌کنند.

اما معنای دوم، با کلیت اندیشه‌ی هر در چندان سازگار نیست؛ او منکر این نبود که ملت‌ها در پی منافع و آمال خویش باشند، اما نباید این منافع را در تعارض با دیگر ملت‌ها

بجویند و حقوق آنان را انکار کنند؛ او به رغم همه‌ی تفاوت‌های موجود میان انسان‌ها، آنان را واحدهای مختلف یک واحد ارگانیک تلقی می‌کرد که همگی با حفظ تفاوت‌هایشان در پی همکاری و رشد یکدیگر برآیند؛ چنان‌که قوای مختلف یک واحد ارگانیک برای تحقق غایتی همکاری می‌کنند. معانی سوم تا پنجم نیز تا آن‌جا که به نفی و تعارض با دیگر ملت‌ها نینجامد، با ایده‌ی ناسیونالیسم فرهنگی هردر قابل جمع است. بنابراین، نظریه‌ی ناسیونالیسم هردر هم از جهت تعریف و هم از جهت کارکرد و غایت، یکسره با برداشت او از ایده‌ی فرهنگ گره خورده است و فرهنگ مهم‌ترین شاخص آن به شمار می‌آید.

### کتاب‌نامه

- برلین، آیزایا (۱۳۸۸)، ریشه‌های رومانتیسم، ترجمه عبدالله کوثری، تهران: نشر ماهی، چاپ سوم.
- بیزر، فردریک سی. (۱۳۹۱)، هگل، ترجمه سیدمسعود حسینی، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ دوم
- سلیمان حشمت، رضا (۱۳۸۳)، «هردر و کانت: نزاع و مناقشه در باب تاریخ»، در مجموعه مقالات دانشگاه علامه طباطبایی، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، شماره‌ی ۱۸۷، صص ۱۲۳-۱۳۸.
- فولادوند، عزت‌الله (۱۳۸۹)، خرد در سیاست، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ سوم.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، علمی و فرهنگی.
- کانت، امانوئل (۱۳۹۴)، «در پاسخ به پرسش روشن‌نگری چیست؟»، در «روشن‌نگری چیست، روشنی‌یابی چیست؟»، گردآوری از ارهارد بار، ترجمه سیروس آربین‌پور، تهران: نشر آگاه، ۱۳۹۴.
- کانت، امانوئل (۱۳۹۴)، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
- لامعی، علی‌اصغر؛ و حسین کلباسی اشتیری (۱۳۹۱)، «جستارهایی در باب فلسفه‌ی تاریخ هردر»، در *غرب‌شناسی بنیادی، بهار و تابستان*، سال سوم، شماره‌ی ۱، صص ۷۶-۵۵.
- مصلح، علی‌اصغر (۱۳۹۳)، *فلسفه‌ی فرهنگ*، تهران: نشر علمی، چاپ اول.
- یاسپرس، کارل (۱۳۷۲)، کانت، میرعبدالحسین نقیب زاده، تهران: افست گلشن، چاپ اول.

Aris, Reinhold (1965), *History of Political Thought in Germany from 1789-1815*, London: G. Russell & Russell.

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

- Barnard, Frederick M. (1969), *J. G. Herder on Social and Political Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnard, Frederick M. (1983), "National Culture and Political Legitimacy: Herder and Rousseau," *Journal of the History of Ideas*: 44, 250.
- Barnard, Frederick M. (2003), *Herder on Nationality, Humanity, and History*, Montreal: McGill-Queens University Press.
- Beiser, Frederick C. (1992), *Enlightenment, Revolution and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought. 1790-1800* (Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Beiser, Frederick C. (2002), *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Harvard University Press.
- Beiser, Frederick C. (2005), *Hegel*, New York and Oxfordshire, USA and Uk, First published by Routledge.
- Benn, Stanley I. (2006), "Nationalism", in *Encyclopedia of philosophy*, edited by Donald M. Borcher, editor in chief, 2nd ed, United States of America, Thomson Gale, a part of the Thomson Corporation.
- Berlin, Isaiah (1997), *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*, ed. Henry Hardy and Roger Hausheer, London: Chatto & Windus.
- Berlin, Isaiah (1999), *The Roots of Romanticism*, Edited by Henry Hardy, Second Edition, Foreword by John Gray, Published in the United States of America, Princeton University Press.
- Berlin, Isaiah (2013), *Three Critics of The Enlightenment Vico, Hamann, Herder*, Edited by Henry Hardy, Second Edition, Published in the United States of America, Princeton University Press.
- Dann, Otto (1987), "Herder und die deutsche Bewegung," in G. Sauder, ed., *Johann Gottfried Herder. 1744-1803*, Hamburg: F. Meiner.
- Enno, 1996: 19 Rudolph (1996), "Kultur als höhere Natur. Herder als Kritiker der Geschichtsphilosophie Kants," in Regine Otto, ed., *Nationen und Kulturen: zum 250. Geburtstag Herders* (Wiirzburg: Konigshausen & Neumann.
- Ergang, R. R. (1931), *Herder and the foundations of German nationalism*, New York, Columbia Univ. Press.
- Ergang, Robert (1931), *Herder and the Foundations of German Nationalism*, New York: Columbia University Press.
- Garner, Bryan A., ed. (2009). "nation", *Black's Law Dictionary* (9th ed.), Printed in the United States of America, Thomson Reuters.
- Gilbert, Paul (1998), *The Philosophy of Nationalism*, Oxford, Westview Press.
- Gilbert, Paul (1998), *The Philosophy of Nationalism*, Oxford: Westview Press.
- Herder, Johann Gottfried (1877), *Herders sämtliche werke: Herausgegeben*, German Edition, Vol. 8 & 16, University of Michigan Library.
- Herder, Johann Gottfried (1903), *Herders werke: Herausgegeben*, German Edition, Vol. 4, University of Michigan Library.

- Herder, Johann Gottfried (1968), *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, London, The University of Chicago Press, 79-87.
- Herder, Johann Gottfried (1993), *Werke. Vol. 2*, Kritisch durchgesehene und erläuterte Ausg.; hrsg. von Theodor Matthias, Leipzig Bibliographisches Institut.
- Herder, Johann Gottfried (2004-a), *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*, Translated, With Introduction And Notes, By Ioannis D. Evrigenis and Daniel Pellerin, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.
- Herder, Johann Gottfried (2004-b), *Philosophical Writings*, Cambridge Texts in The History of Philosophy, Translated and Edited by Michael N. Forster, United Kingdom, Cambridge University Press.
- Herder, Johann Gottfried (2006), *Selected Writings on Aesthetics*, Translated and edited by Gregory Moore, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- Herder, Johann Gottfried (2012), *Johann Gottfried Von Herder's Sämtliche Werke: Zur Religion Und Theologie*, German Edition, Vol. 17, Nabu Press.
- Herder, Johann Gottfried (2015), *On World History - An Anthology*, Edited by Hans Adler and Ernest A. Menze, Translated by Ernest A. Menze with Michael Palma, Published by Routledge, London and New York.
- Herder, Johann Gottfried (2016), *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, trans. T. Churchill, ed. David G. Payne, CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Herder, Johann Gottfried (2017), *Song Loves the Masses*, Herder on Music and Nationalism, Translated by Philip V. Bohlman, University of California Press.
- Hutchinson, John (1994) 'Cultural Nationalism and Moral Regeneration', in *Nationalism*, eds. John Hutchinson and Anthony Smith, Oxford Univ. Press.
- Kohn, Hans (1955), *Nationalism. Its Meaning and History*, Princeton: D. Van Nostrand.
- Macartney, C. A. (1934), *National States and National Minorities*, London: Oxford University Press.
- Meinecke, Friedrich (1970), *Cosmopolitanism and the National State*, trans. Robert B. Kimber, Princeton Univ. Press.
- Renan, Ernest (1887) «*Qu'est-ce qu'une Nation?*» Discours et Conférences, Paris: Calman-Levy, pp. 277-310.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm (1996), "Elemente von Herders Nationenkonzept," in Regine Otto, ed., *Nationen und Kulturen: zum 250. Geburtstag Herders*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Spencer, Vicki (1996), "Difference and Unity. Herder's Concept of Volk and Its Relevance for Contemporary Multicultural Societies," in Regine Otto, ed., *Nationen und Kulturen: zum 250. Geburtstag Herders*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Spencer, Vicki (1997) "Herder and Nationalism: Reclaiming the Principle of Cultural Respect", *Australian Journal of Politics & History*. Vol. 43, Issue 1, January, Pages 1-13.
- Spencer-Oatey, H. (2008) *Culturally Speaking. Culture, Communication and Politeness Theory*. 2<sup>nd</sup> edition. London: Continuum.

۱۳۸ غرب‌شناسی بنیادی، سال نهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

Wilhelm Schmidt-Biggemann (1966) *elemente von herder nationenkonzept*, in region otto, ed nationen und kuturen: zum 250. Geburtstag herder, *wiirzburg: konigshausen & Neumann*.