

هردر و ناسیونالیسم فرهنگی

صدیقه میرزایی*

علی مرداخانی**

چکیده

از مباحث مطرح در تفکر هردر ناسیونالیسم است. ناسیونالیسم را درمقابل نگاه جهان‌وطنی روشن‌گری قرار می‌دهند که براساس آن همه انسان‌ها تحت حاکمیت عقل باید به‌شیوه معینی جنبه‌های مختلف زیست خود را تنظیم کنند. درمقابل این نگاه روشن‌گری ناسیونالیسم ازسوی متفکرانی حمایت شد که عمدتاً در جریان رمانتیسم جای داشتند. ناسیونالیسم درپی احیا و به‌رسمیت‌شناختن 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، مقاله بر آن است که تلقی او از ناسیونالیسم فرهنگی است. این مقاله درصدد طرح و بیان این معناست.

کلیدواژه‌ها: هردر، ناسیونالیسم، فرهنگ، جهان‌وطنی، ناسیونالیسم فرهنگی.

۱. مقدمه

هردر یکی از متفکران برجسته قرن هجدهم و نوزدهم است که باوجود اندیشه‌های درخشان و قابل‌توجهش موردکم‌توجهی 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، بنگرید به کاپلستون ۱۳۸۸: ج ۶، ۱۹۱-۱۹۸). در زبان فارسی

* دانشجوی دکتری رشته فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، sedighe.mirzaie66@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)، Dr.moradkhani@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۲

پاره‌ای مقالات یا فصل‌هایی از بعضی کتب را می‌یابیم که به طرح اندیشه هردر پرداخته‌اند و به برجستگی جایگاه او در حوزه فرهنگ و نقش وی در فلسفه تاریخ و تاریخی‌نگری تأکید کرده‌اند (از جمله، مصلح ۱۳۹۳: ۱۵۰-۱۶۶؛ لامعی و کلباسی ۱۳۹۱: ۵۵-۷۶؛ 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 مباحثی است که با توجه به منظومه فکری هردر شایسته 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 اندیشه متفکرانی چون هردر باید به نکته مهمی توجه داشت که غفلت از آن باعث بدفهمی و سوءتفسیر اندیشه او می‌شود و آن این‌که نمی‌توان و نباید موضوع و مسئله در دست 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 اندیشه 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 صائبی دست یافت.

۲. طرح مسئله

هردر را از پیش‌گامان رمانتیسم به‌شمار 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 رمانتیسم که فردریش شلگل (Friedrich Schlegel)، نووالیس (Novalis)، شلایرماخر (Schleiermacher)، و هولدرلین (Hölderlin) آن را به‌نحو روشنی تبیین کردند، اما پیش از آنان نیز تاریخی دراز داشت و بخشی از میراث اومانیسم آلمانی به‌شمار می‌آمد» (Beiser 2005: 39).

این آرمان رمانتیسم بر سه اساس استوار بود:

۱. تمامیت، یعنی این‌که شخص می‌باید تمامی قوا و استعدادهای انسانی خویش را که صفات ممیز اوست پرورش دهد؛
۲. وحدت، یعنی این‌که این قوا و استعدادها باید تحت صورت کل یا وحدتی یک‌پارچه سازمان یابند؛

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

روشن است که این مبانی بر حوزه‌های دیگر اندیشه این جریان نیز مؤثر بوده است، از جمله در اندیشه سیاسی، زیبایی‌شناسی، و حتی در حوزه 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 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 اثرگذار بر او بوده است تعارض دارد؟ فرهنگ به‌عنوان وجه بارز ملت‌ها چه نقشی در تلقی او از ناسیونالیسم داشته است؟

۳. تبیین مسئله

پیش از ورود به بحث ناسیونالیسم از دیدگاه هردر ابتدا باید 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؛ بنگرید به فولادوند ۱۳۸۹: ۳۴۰). ناسیونالیسم (nationalism) نیز نزد اهل فن دست‌کم به پنج معنای مختلف اعتبار شده است:

۱. گونه‌ای احساس وفاداری به ملتی خاص؛ یعنی قسمی میهن‌پرستی (patriotism).
۲. در حوزه سیاست تمایل به رعایت منافع ملت، به‌خصوص در مواقعی که پای رقابت با منافع ملل دیگر در میان باشد؛
۳. اهمیت‌دادن به اوصاف خاص هر ملت؛
۴. قول به لزوم حفظ فرهنگ ملی؛
۵. قول به این که 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 این که جهان از جهت سیاسی فقط به این شرط سازمان صحیح پیدا می‌کند که هر ملتی یک دولت داشته باشد و هر دولتی منحصراً از تمامی یک ملت تشکیل شود» (Benn 2006: 481؛ بنگرید به 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 مقاله «روشن‌گری چیست؟»، با اشاره به عبارتی مشهور از هوراس، شاعر رومی (۶۵-۸ پ م) به تلقی‌ای از عقل می‌پردازد که لازمه خروج انسان از نابالغی است (Kant, cited Schmidt 1996: 58)؛ کانت می‌گوید:

روشن‌نگری خروج آدمی از نابالغی‌ای است که تقصیر خود اوست و نابالغی ناتوانی در به‌کارگرفتن فهم خویش است، بدون هدایت دیگری. به تقصیر خویش است این نابالغی، وقتی که علت آن نه کمبود فهم، بلکه کمبود اراده و دلیری در به‌کارگرفتن آن بدون هدایت دیگری باشد. «دلیر باش در به‌کارگرفتن فهم خویش!» این است شعار روشن‌نگری. تن‌آسایی 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، همه عمر نابالغ بمانند و دیگران بتوانند چنین ساده و آسان خود را به مقام قیام ایشان برکشاند (کانت، به نقل از ارهارد بار ۱۳۹۴: ۳۳).

چنان‌که از عباراتی از این دست از متفکران جریان روشن‌گری برمی‌آید، 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. برخلاف تلقی ملایم برلین که کانت را یکی از رمانتیک‌های میانه‌رو به‌شمار آورده است (برلین ۱۳۸۸: ۱۱۹)، خود کانت در مقدمه ویراست نخست *نقد عقل محض* می‌گوید:

دوران ما دوران واقعی نقد است که همه‌چیز باید تابع آن باشد. دین به‌واسطه تقدس خویش و حکومت از طریق عظمت و اقتدارش معمولاً می‌کوشند خود را از محک نقد برهانند. اما در این صورت بدگمانی موجهی علیه‌شان به‌وجود 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 کانونی 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، هیچ‌یک، به پای مرجعیت عقل نمی‌رسند. درحالی‌که عقل مشروعیت تمامی این سرچشمه‌های اقتدار را به قضاوت می‌نشیند، هیچ‌یک از این‌ها نمی‌توانند در مقام قاضی بر عقل حکم برانند (بیزر ۱۳۹۱: ۵۷).

اما این عقلی که چنین مرجعیتی یافته است از ویژگی‌های فردی نیست که در هرکس 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 پای‌بند 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 (یاسپرس ۱۳۷۲: ۲۱۷).

کانت حتی در حوزه اخلاق نیز به سختی پای‌بند عقل بود و بنابر 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 برمی‌آورد. بنابر این نظر، انسان‌ها منبع واحد و مشترکی در شناخت و عمل دارند و در نتیجه می‌توان قواعد جهان‌روایی برای همه 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، جهان‌وطن، و 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 نکته مهمی توجه داشت و آن این‌که هردر عمدتاً از قوم (volk) سخن می‌گوید تا ملت یا nation. مترجمان انگلیسی این دو مفهوم را در اندیشه هردر به یک معنا یا قابل‌تبدیل به یک‌دیگر گرفته‌اند (cited 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 «به‌لطف هر دو دیگر ملت صرفاً به‌معنای گروهی از شهروندان نیست که تحت حاکمیتی مشترک قرار دارند، بلکه به‌معنای هویتی طبیعی است که دعاوی سیاسی را براساس زبان مشترک [به‌عنوان 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 هر دو 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 تاحدودی از همین حلقه برمی‌شمرد (Berlin 2013: 222).

هر دو در خطابه‌ای که در اوایل سال ۱۷۶۵ در ریگا ایراد کرد در پاسخ به این پرسش که «آیا ما هنوز هم از جمهوری برخورداریم و سرزمین پدری ما همان است که یونانیان باستان داشتند؟» اعلام کرد که مسئله ما دیگر پاسخ به این پرسش نیست. در یونان قدرت و شکوه پولیس اهداف و غایات برتر همه 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 تحت‌تأثیر 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 هر دو دینی جهانی است: «همه انسان‌ها و همه اقوام را در بر می‌گیرد و همه وفاداری‌های منطقه‌ای و مقطعی را به پرستش چیزی فرامی‌خواند که جهانی و ابدی است» (ibid.: 223).

این نظر که مخاطب آن همه انسان‌ها و همه اقوام‌اند ویژگی بارز اومانیزم روشن‌گری آلمان بود. هر دو 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 معصومانه فرد به خانواده، زبان، شهر، کشور، و سنت‌های خویش نباید سرزنش شود؛ اما ناسیونالیسم سلطه‌جو در همه نمودهایش نفرت‌انگیز است و جنگ‌هایی که به‌پشتوانه چنین نگاهی به‌بار می‌آید چیزی جز جنایت نیست» (Herder 1877: vol. 8, 230). دلیل این امر آن است که از نظر هر دو همه جنگ‌های بزرگ اساساً جنگ داخلی‌اند، چون وی انسان‌ها را برادران یک‌دیگر تلقی می‌کرد و جنگ‌ها را صورتی از برادرکشی‌ای

چندش آور 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 از آشیل و میهن‌دوستانی شریف‌تر از هوراتیوس باشیم» (ibid.: 86).

هردر درباره ملت دیدگاهی تبارشناسانه و ارگانیک داشت که سمت‌وسوی آن به ناسیونالیسم مبتنی بر قومیت است؛ مثلاً ارگانگ تأیید می‌کند که هردر «بی‌شک یکی از نخستین نویسندگان و چه‌بسا نخستین نویسنده اروپای مدرن است که فلسفه جامعه‌ی درباره ناسیونالیسم در انداخت» (Ergang 1931: 243)؛ علاوه‌براین که بنابر نظر مکارتنی عقیده هردر این بود که هر ملتی، به‌منزله جماعت و توده‌ای هم‌خون از مردمان، حقی ذاتی برای شکل‌دادن به دولتی متناسب با خود دارد و این‌که 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). باوجود اختلاف‌نظر بر سر مطلوبیت دولت مبتنی بر ملیت و تقدم و اولویت دولت یا ملت، محققان دوره مدرن در این باره اتفاق نظر دارند که میان ملت و دولت رابطه تلازم برقرار است. اما با بررسی اندیشه هردر در این زمینه درمی‌یابیم که او چنین اندیشه‌ای را نمی‌پذیرد. او معتقد نبود که رابطه ضروری‌ای میان ملت و دولت برقرار باشد و گاه از پاره‌ای عبارات او برمی‌آید که گویی دولت را اساساً امری ضروری به‌شمار 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 توده مردمی اساسی به‌شمار می‌آورد، فارغ از آن‌که 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 شاخصه ملی (national character) دانست.

۴. دیدگاه‌های مختلف درباره ناسیونالیسم هردر

سه دیدگاه متفاوت درباره ناسیونالیسم موردنظر هردر وجود دارد که هر یک از آن‌ها بخش‌هایی از نوشته‌های هردر استناد می‌کنند؛ اما به‌هرحال، نسبت اجمالی نظریه ناسیونالیسم و حتی بنیان‌گذاری ناسیونالیسم به او مورداتفاق هر سه دیدگاه است.

۱,۴ هردر به‌عنوان ناسیونالیست سیاسی

جدیدترین تحقیقات بر خصلت سیاسی ناسیونالیسم هردر تأکید دارند؛ از جمله گیلبرت عباراتی از «بده‌ها»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 به‌وجود 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 توده مردم [و یک ملت] چونان درختی در طبیعت‌اند، چیزی هم‌چون یک خاندان که تنه‌ای استوار دارد و شاخه‌هایی گوناگون. [اما] هیچ چیز این قدر با اساس حکم‌رانی دولت‌هایی که برخلاف طبیعت بزرگ می‌شوند و گونه‌های مختلف آدمیان و ملت‌ها را تحت مقام سلطنتی واحدی درمی‌آورند 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 برجسته دولت‌مندی متناسب با هویت سیاسی مجزای ملت‌ها نشان می‌دهد و دولت‌هایی را رد می‌کند که با داعیه هم‌بستگی و یک‌پارچه کردن ملت‌ها به‌نحوی غیرطبیعی آنان را تحت حاکمیتی واحد درمی‌آورند (Gilbert 1998:203).

دیدگاه ملی‌گرایی سیاسی متناسب به هردر صورت منظم‌تر خود را در بیان یکی دیگر از مفسران یافته است. به نظر وی اندیشه 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 (Herrschaftsidentitat)؛ 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 (Biggemann, 1996: 31, Schmidt).

۲,۴ هردر به‌عنوان ناسیونالیست فرهنگی

بعضی از محققان منتقد انتساب ناسیونالیسم سیاسی به هردرند و بر عنصر فرهنگ در نظریه ناسیونالیسم او انگشت می‌گذارند. ارگانگ در هردر و بنیادهای ناسیونالیسم آلمانی بر همین عقیده است، هرچند از دید وی جنبه سیاسی ناسیونالیسم در هردر نیز مدنظر بوده است

(Ergang 1931: 248). هانس کوهن نیز که یکی از اثرگذارترین 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 تاندازه‌ای ضدسیاسی است» (Berlin 1997: 367).

بعضی از محققان این انتساب را تاجایی پیش برده‌اند که به جست‌وجوی گرایش‌های آنارشستی در هردر برآمده‌اند و استدلال می‌کنند که هردر دولت را به‌صراحت رد کرده است؛ از جمله مضمون کتاب نهم / ایده‌ها را دارای شالوده‌هایی آنارشستی توصیف کرده‌اند (Enno 1996: 19). مؤید این دیدگاه عنوان اولین فصل کتاب نهم است که انسان‌بودن را معادل تصور او به‌گونه‌ای می‌داند که هر چیزی را خود ایجاد می‌کند و درعین 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 / ایده‌ها (ibid.: 221) استناد می‌کند که می‌گوید:

حتی نامعقول‌تر این است که گفته شود انسان برای دولت و جامعه ساخته شده است و سعادت واقعی او بالضرورة به نهادها [ی سیاسی] وابسته است؛ بسیاری از اقوام بشری وجود دارند که به‌کلی با هر ساخت و نهاد سیاسی‌ای بیگانه‌اند و درعین حال سعادت‌مندتر از دیگرانی زندگی می‌کنند که خود را برای سعادت و پیشرفت دولت‌ها فدا می‌کنند ... خطر آسیب‌رسیدن به سعادت افراد با میزان گسترش دولت‌ها بی‌اندازه افزایش می‌یابد (Beiser 1992: 211-212).

بیزر بر همین اساس هردر را آنارشست می‌داند که درصدد جای‌گزینی ملت به‌جای 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 هردر رویکرد فرهنگی ناسیونالیسم را با رویکردهای سیاسی جمع کنیم. برنارد و اسپنسر مدافع این دیدگاه‌اند.

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 محضی وجود ندارد، چون فرهنگ کاملاً بریده از سیاست نیست، بلکه ارتباط این دو امری است ناگزیر و ضروری (ibid.: 50).

باین‌حال، برنارد بر محوریت فرهنگ به‌ویژه عنصر زبان در دیدگاه هردر درباره‌ی ملت تأکید می‌کند. از نظر وی هردر در فهم ما از ملت دگرذیسی بنیادینی 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 هردر آن را برابر با ملت (nation) می‌گیرد. این واژه در زمانه‌ی هردر معمولاً به‌معنای «توده‌های عوام» به‌کار می‌رفت (Dann 1987: 339). هردر ملت را به‌معنای موردقبول خود نه «گروهی از شهروندان متحدشده تحت حاکمیتی مشترک» که به‌معنای «موجود طبیعی مجزایی تلقی کرد که دعوی آن بر به‌رسمیت شناخته‌شدن سیاسی بر وجود زبان مشترک در آن گروه مبتنی است» (Barnard 1969: 59).

از نظر برنارد در اهمیت سیاسی ناسیونالیسم هردر هیچ شکی نیست و تأکید هردر 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 هردر به‌حق به این ایده مشهور شده است که «آگاهی مشترک از هویت فرهنگی مبتنی بر زبان مشترک دلیل معتبر (اگر نگوئیم الزامی) برای استحقاق ملت‌ها به حکم‌رانی سیاسی است و این موضع به‌جان‌مایه‌ی 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 موردنظر هردر به‌هیچ‌وجه 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 (cited Gilbert 1998: 46).

علاوه بر این، ناسیونالیسم سیاسی در آلمان زمانه هردر نیز به سختی قابل طرح بود، چراکه 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 دولتی گره می خورد که مبتنی بر مرزهای تعیین شده و ترجیح نیازها و امتیازات گروهی و قومی یک ملت بر دیگر انسانها باشد. این نگاه برخلاف جهان وطنی روشن گری است. در این موضع، نگاه هردر به وضوح نگاهی معمول در جریان روشن گری زمانه اش بود. با این حال، او این نگاه را تا پایان کار خویش رها نکرد، با وجود نقدهای تندش بر جریان روشن گری که وجه اشتراک او و هامان بود. او به نسبت خانوادگی، انسجام اجتماعی، فرهنگ عامه و ایستگی به وطن باور داشت؛ اما تمرکزگرایی و قهر و کشورگشایی را رد می کرد و حتی در اواخر حیات خویش از هر صورتی از سلطه گری که مشخصه دولت هاست اظهار بیزاری می کرد، وضعی که او و هامان در قالب دولت نفرین شده (the accursed state) توصیفش می کردند. به عقیده او طبیعت، ملت ها را می آفریند، نه دولت ها را (Herder 1877: vol. 8, 340). از دید او، دولت صرفاً خصلتی ابزارری 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 دولتی فاتح جوامع دیگر را خرد می کند و به زیر سلطه خویش می کشد و فرهنگ های منطقه ای را حذف می کند به شدت رد می کرد. او به حفظ سنتها و نهادهای دیرپایی نظر داشت که در صورت های خاصی از زندگی تجسم می یابند و باعث ایجاد وحدت و استمرار جامعه بشری می شوند (cited ibid.: 340)، موضعی که با موضع یوستوس موزر در تعارض است.

هردر اهمیتی به فضیلت به معنای رنسانسی آن نمی داد. نزد او اسکندر کبیر، ژولیوس سزار، و شارلمانی قهرمان نبودند. از نظر او مبنای دولت مبتنی بر نوعی کشورگشایی است و «تاریخ دولت ها تاریخ خشونت است، داستان خونبار تعدی و تجاوز. دولت چرخ شکنجه ایکسیون (Ixion) است و دعوتی است برای آن که آدمیان بی جهت خود را فدا کنند» (ibid.: 340). هردر این پرسش را مطرح می کند که «چرا باید صدها نفر از گرسنگی و سرما رنج ببرند تا هوس بازی دیوانه مردی نام دار یا آمال و آرزوهای متوهمانه یک فیلولوزوف ارضا شود؟» (ibid.).

هردر در دوره فردریک کبیر می‌زیست و فردریک نیز شیفته فرانسسه و مشاوران فرانسوی‌ای بود که از حلقه فیلولوزوف‌های فرانسوی به‌شمار می‌رفتند. احتمالاً عبارت طعنه‌آمیز هردر به‌خصوص به این پادشاه و مشاوران فرانسوی‌اش اشاره داشت، اگرچه فحوای کلام او کلی است و هر مستبدی را که به خیال‌بافی‌های کلی‌گرایانه دل می‌دهد شامل می‌شود (Berlin 2013: 225).

اساساً هردر هرگونه حاکمیت و قیمومتی را از جانب انسان بر هم‌نوعانش غیرطبیعی می‌شمرد. با نگاهی گذرا به /یده‌ها/ و ترتیب بحث‌های مندرج در آن مستفاد می‌شود که هردر به‌نوعی تلاش کرده است تا با نحوه‌ای قرایت از تاریخ جهان و پس‌از آن انسان به قرائتی درباب روابط طبیعی و غیرطبیعی برسد. او به فردیت انسان اهمیت می‌داد و توجه به قوا و حالات و روابط او را مدنظر داشت. با چنین نگاهی او بر آن است که روابط واقعی انسانی همان است که از سطوح پائین آغاز می‌شود: رابطه پدر و فرزند، شوهر و همسر، پسران، برادران، دوستان، و آن‌گاه روابط انسان‌ها در مقیاس کلان (Herder 1877: vol. 8, 340-341). به‌عقیده او این روابط واقعی‌اند؛ اما نهادهایی هم‌چون دولت که قرار است به‌مثابه ابزاری برای شکوفایی آن قوا و حالات و روابط به‌کار آید چه‌بسا باعث تعارض‌ها و تجاوزها شود و چه‌بسا در انجام کار به‌نوعی باعث تباهی انسانیت شود (ibid.: 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 جداکردن جهان با کوه‌ها و اقیانوس‌ها خواسته است مانع کسانی چون نمرود شود که می‌خواهند کل جهان را به‌زیر سیطره خویش بکشند. برلین کتاب /یده‌ها/ 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 همه فرهنگ‌ها و ملت‌ها دارد. با این‌وصف، او امپراطوری روم و فتوحات آن را که بسیاری از فرهنگ‌ها و به‌ویژه ملت و فرهنگ کارتاژ را ویران کرد مذمت می‌کند. اگرچه در این امپراطوری لیاقت و انسجام می‌بینیم، این لیاقت و ایجاد انسجام به‌قیمت تراژدی ویران‌گری تمام شد. این تمدن با بی‌اعتنایی و حشیانه‌ای به بسیاری از صورت‌های طبیعی تجربه زیستی انسان‌ها قوام یافت و شکوفایی آن با درهم‌شکستن آن صورت‌هایی از زندگی انسانی به‌دست آمد که وصف آن‌ها زبان‌ها، آداب‌ورسوم، و سنت‌هایی بود که با یک‌دیگر متفاوت بودند، اما امپراطوری

روم آن‌ها را به‌شکلی تصنعی حذف کرد و به یک‌دست‌سازی آن‌ها پرداخت (برای نمونه، بنگرید به Herder 2016: 321).

از دید هردر جانشین مقدس مآب امپراطوری باستانی روم نیز کاری بهتر از آن نکرد؛ این امپراطوری‌ها هیولاهایی غیرطبیعی بودند، وصله‌پینه‌ای بی‌معنی از فرهنگ‌هایی که در برابر آن هیولا به‌زانو درآمدند: «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 امپراطوری روم باستان یا امپراطوری 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 امپراطوری‌ها را، و به‌ویژه آن‌ها که چندملیتی‌اند، استفاده از زور می‌داند، زوری که با آن قبایل و اقوام مختلف در ترکیب ناسازگرد هم می‌آمدند. از نظر او چنین ترکیب ناهم‌گونی نقطه ضعف و درنهایت باعث زوال حتمی آنان بود (ibid.: 384). شاید بتوان دلیل این امر را نیز غیرطبیعی بودن چنان ساختارهایی دانست.

هردر همانند موزر بر این واقعیت تأسف می‌خورد که آلمانی‌ها فقیر و گرسنه و تحقیر شده‌اند؛ این که کیلر از گرسنگی جان سپرد؛ این که آلمانی‌زبانان تارومار و به انگلستان، روسیه، و ترانسیلوانیا تبعید شدند؛ این که هنرمندان خوش‌قریحه و مخترعان ناچار شدند کشورشان را ترک گویند و نبوغ خود را به بیگانگان تقدیم کنند. اما با وجود همه این دردها چاره کار از نظر هردر کشورگشایی نیست. او در ۱۷۷۴ در رساله فلسفه 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 غیرانسانی استعمار را، چه در قالب باستانی‌اش و چه در صورت مدرن آن، محکوم می‌کند؛ او می‌نویسد:

اقوام خارجی در روم براساس 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 درآورد، امعا و احشائشان را ببلد، و بر اجساد نحیف آنان بال‌های خود را بگستراند (Herder 2016: 399).

هردر به مسیحیت و جای‌گزینی آن به‌جای ستم‌گری خون‌ریز روم نیز روی خوش نشان نمی‌دهد و به تقبیح همه کشورگشایی‌ها در تاریخ اروپا می‌پردازد؛ در نامه‌هایی درباره انسانیت می‌گوید:

آیا می‌توان از سرزمینی یاد کرد که اروپاییان به آن وارد شده باشند، بی‌آن‌که خود را در برابر انسان‌های بی‌دفاعی که به بشریت اعتماد می‌کنند برای همیشه با گفتار ناعادلانه، حيله‌گری سیری‌ناپذیر، تعدی سبعانه، بیماری، و پیش‌کش‌های مرگ‌باری که بارآورده‌اند آلوده نکرده باشند؟ سهم ما از زمین می‌بایست خردمندانه‌ترین سهم خواننده می‌شد، اما در عوض سهم ما متکبرانه‌ترین خشونت‌ها و پول‌پرستی‌ها بوده است: آن‌چه این مردمان [مردم اروپا] به بار آورده‌اند تمدن نبوده، بلکه ویران‌گری بوده است؛ ویران‌کردن مبادی اولیه فرهنگ‌ها در هرجا 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 تاکنون سعی کرده‌ای این عادت را ترک کنی که اقوام دیگر را به دین خود درآوری، 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 همه آن چیزها که برایتان از مقدس‌ترین چیزهایند (مثلاً قوانین، دین، حکمت، و نهادها، و اموری از این دست) را بی‌معنی و مضحک بخواند، با چنین کسی چه خواهید کرد؟ اروپایی در پاسخ گفت: بله؛ اما این مسئله متفاوتی است؛ ما قدرت، کشتی، پول، توپ، و فرهنگ داریم» (ibid.).

هردر، مشابه همین گفت‌وگو، مکالمه‌ای میان برده‌ای در حال مرگ و مبلغی مسیحی ترسیم می‌کند که در آن مبلغ مسیحی می‌خواهد برده را در لحظات پایانی عمرش تعمیر دهد و به دین مسیحی درآورد (ibid.: 224). یکی از عوامل استعمار اروپایی همین مبلغان مسیحی‌اند که می‌کوشیدند ملت‌های تحت سلطه را به آئین موردقبول خویش درآورند. 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 کنند. 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 فرارسد که قربانیان علیه استعمارگران و سلطه‌جویان به پا خیزند و شیوه آنان را در

تحمیل عقاید و آرای خویش به کار بندند و از شیوه‌ها و آرمان‌های خود برای خردکردن عقاید و سبک زندگی استعمارگران سابق استفاده کنند (cited ibid.: 229).

اما آیا ناسیونالیسم آلمانی مورد تأکید هردر چنین پی‌آمدی نخواهد داشت؟ هردر در پاسخ به این پرسش تصریح می‌کند که مقصود او از ناسیونالیسم آلمانی به‌کاربردن زور و غلبه بر ملل دیگر نیست، بلکه رسالت آلمان به‌عنوان یک ملت این است که ملتی از متفکران و آموزگاران و مربیان باشد و این را باعث افتخار و شکوه واقعی آنان می‌داند (Herder 2012: 208-216). این بیان با غایتی گره می‌خورد که هردر برای یک ملت به‌عنوان واحد شاخصی در زیست اجتماعی ترسیم می‌کند: انسانیت. در تعبیری دیگر او ایثار و ازخودگذشتگی را غایت شایسته انسان برمی‌شمارد و نه غلبه و سلطه انسانی بر انسان دیگر را (cited ibid.: 551).

با بررسی دیدگاه‌های هردر روشن می‌شود که او از هرچیزی که چپاول‌گرانه باشد روی گردان بود و از به‌کاربردن زور در هر موردی جز در دفاع شخصی انتقاد می‌کرد. برای نمونه می‌توان به بررسی هردر درباره جنگ‌های صلیبی اشاره کرد (برای نمونه، بنگرید به 557 (ibid.:). او فارغ از آن‌که این جنگ‌ها تاچه‌اندازه از روح مسیحیت الهام گرفته بودند آن‌ها را نفرت‌انگیز می‌شمرد، چراکه 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 به‌دست جنگاوران صلیبی رخ داد می‌پردازد و از آزارها و مصیبت‌هایی که مردمان مختلف در مسیر این جنگ‌ها به‌دست صلیبی‌ها متحمل شدند با تعابیری سرزنش‌آمیز یاد می‌کند (cited 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 هردر کلیسا در دوره جنگ‌های صلیبی امور قدسی را دستاویزی ساخته بود برای کشورگشایی و مقاصد سیاسی خویش و نزد او چیزی نفرت‌انگیزتر از کلیسا و روحانیتی نیست که آلت دستی برای قدرت و مقاصد سیاسی شود. هردر در این دیدگاه خویش با کسانی هم‌چون ولتر و هولباخ هم‌صداست. از این منظر، نهادهای دینی‌ای که به‌صورت یادشده درآمده‌اند انسان‌ها را از خویشتن خویش محروم می‌کنند، همان کاری که دولت‌ها با آدمیان می‌کنند (Berlin 2013: 230).

با این توصیف، خصومت هردر با سیاست و دولت تفاوت‌های اساسی‌ای با تلقی رمانتیک‌های سرشناسی هم‌چون گوته و شیلر دارد، اما شباهت‌ها و پیوستگی‌های عمیقی نیز

میان دیدگاه‌های آنان می‌توان یافت. برلین با اشاره به عبارتی از نوشته مشترک گوتته و شیلر آن را برای هر دو نیز صادق می‌یابد. در این نوشته می‌خوانیم:

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

آن‌جا که دانایی می‌آغازد امر سیاسی پایان می‌یابد.

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

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

دولت ازدیدگاه رمانتیک‌ها جای‌گزینی یک وضع ماشینی به‌جای زندگی، چشم‌انداز، و واقعیت است، تصویری ترس‌ناک که روسو نیز با آن هم‌نوا بود.

بنابراین، از این منظر، دولت حاکی از وضع طبیعی در جامعه انسانی نیست. حال پرسش این است که وضع طبیعی‌ای که زندگی درست انسان باید در آن وضع باشد کدام است؟ پاسخ هر دو این است که انسان باید در واحدهای طبیعی زیست کند و این واحدهای طبیعی ازدید او یعنی جوامعی که عامل وحدت‌بخش آن‌ها فرهنگی مشترک است (ibid. cited). درعین‌حال، وصف «طبیعی» این مضمون را نیز در خود دارد که هیچ ملتی ذاتاً بر دیگر ملت‌ها برتری ندارد. شاهد این مدعا سخن هر دو درباره آلمان و ملت آلمان است.

او بر همین اساس بیان می‌کند که باوجود هر وضع و کیفیتی که آلمانی‌های باستان داشته‌اند، در نظر گرفتن آنان به‌عنوان قوم اروپایی‌ای که برگزیده خداوندند و به‌دلیل قابلیت ذاتی خود این حق را یافته‌اند که بقیه جهان را به‌زیر 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).

ازدید هر دو هیچ قوم برگزیده‌ای در کار نیست (ibid.: 247). او در ایده‌ها ساختار مباحث را به‌گونه‌ای چیده است که عوامل بیرونی شکل‌دهنده ملت‌ها را به‌روشنی تفهیم کند. بر این مبنای او از عواملی هم‌چون اقلیم (آب‌وهوا)، آموزش و پرورش، روابط با همسایگان، و عوامل طبیعی قابل‌بحث 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 تعیین‌کننده آن عامل جای‌گزین ناپذیری چون نژاد یا رنگ پوست باشد.

هر دو با تعمیم‌های فراگیر و پرابهام کانت هم‌دلی نداشتند و بر آن بود که این مدعیات شواهد کافی یا استدلال‌های دقیقی در پس خود ندارند. به‌بیان برلین چه‌بسا همین دیدگاه‌ها

هردر را قهرمان بی‌بدیل و سرشناس برابری اخلاقی انسان‌ها ساخت. هردر ارزش نامتناهی فرد را به‌عنوان هدف ضدنژادگرایانه و ضدامپریالیستی پرشور خود قرار داد و از حق همه افراد و ملت‌ها برای بسط رویه‌های برگزیده خودشان دفاع کرد (cited Berlin 2013: 232). ازدید 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 مایهٔ تنازع نیست، بلکه آن‌ها باید با به‌رسمیت‌شناختن تفاوت‌هایشان در پی هم‌کاری با هم برآیند. او بر آن است که افراد ارزش و معنای خود را در محدودهٔ فرهنگ ملی خویش می‌یابند. هردر از هم‌تباران آلمانی‌اش می‌خواست که وابستگی برده‌وارشان را 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 واژهٔ «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 ازدید 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 همهٔ 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 نظریهٔ او می‌بخشد (Beiser 2000: 212; Spencer 1997: 1-13).

همان‌طور که قبلاً مطرح شد، تمایز اساسی میان دو دیدگاه مذکور این است که دغدغهٔ هردر صورت‌بندی و ارتقای «ملت فرهنگی» بود، نه «ملت سیاسی» (cited Meinecke 1970: 122-131; Hutchinson 1994: 29). لذا به‌نظر برلین، هردر به‌جای آن‌که دربارهٔ 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 قابل‌مقایسه است. اما باید توجه داشت که ویژگی یادشده نباید این خطر را در پی داشته باشد که بندهای مهمی از نوشته‌های او را که دربردارندهٔ مدعیات سیاسی مرتبط با ملت است نادیده گرفته شود. از این‌رو، او طبیعی‌ترین وضع را در این‌باره وضع ملتی می‌داند که منش ملی داشته باشد و این منش چیزی است که درطول اعصار به‌دست می‌آید (cited Herder 2016: 245).

هردر در بخش‌هایی از / ایده‌ها این ادعا را تکرار می‌کند که «امپراطوری‌ای که دربردارنده یک ملت باشد خانواده‌ای است که به‌خوبی سامان یافته است؛ چنین خانواده‌ای به خود متکی است، چون براساسی طبیعی بنیاد شده است و فقط بر اثر زمان است که پایدار می‌ماند یا فرومی‌پاشد» (Herder 2004: 307). درمقابل، او از امپراطوری‌ای که با زور صدها قوم و هزاران ناحیه را در یک مجموعه گرد آورده است هیولایی و بی‌تناسب معرفی می‌کند (ibid.). از این جهت، دیدگاه او با آن نوع از جهان‌وطنی که قائل به اعمال زور برای تحمیل قوانین و اخلاقیات یک‌دست به همه ملت‌هاست تعارض دارد. لذا «هردر تلاش داشت به جامعه آلمان دلیل معقولی برای این نگاه عرضه کند که چرا توسعه و گسترش فرهنگ ملی براساس کارکردی بومی نه تنها مطلوب، بلکه ضروری است» (Ergang 1931: 50).

به‌باور او طبیعی‌ترین وضع برای ملت‌ها داشتن وصفی ملی است. اما خود آن وضع فی‌حد ذاته غایت نیست، بلکه وسیله‌ای است برای رسیدن به یک غایت. این غایت از نگاه او وحدت و انسجام فرهنگی (در بررسی او، آلمان) به‌منظور رسیدن به «انسانیت» (Humanität) است، غایتی که او درنهایت 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).

بنابر استدلال هردر نخستین وصف انسانیت تمایل به صلح است، همان‌طورکه ویژگی اصلی انسان حساسیت به دیگران و مشارکت و مساهمت در سرنوشت دیگران است (Herder 2016: 105). بنابراین او درپی 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؛ به‌عقیده او زبان و فرهنگ لاتینی کلیسا همه جلوه‌های فرهنگی بومی و محلی و از جمله زبان و هنر اقوام مختلف اروپایی را زیر سایه سنگین خود خفه کرد (cited ibid.: 516-525). آزادی ابراز منش‌ها و شاخص‌های ملی مورد تأکید هردر بود، چون او احساس می‌کرد که تنوع بیش‌تر زبان‌ها و بیان‌های ملی درنهایت به نفع «انسانیت» است. از این جهت، شاید بتوان توجه او را به استقلال واحدهای کوچک‌تر جوامع بشری درک کرد. بنابراین تفسیر هردر از تاریخ ضداستبدادی و ضدامپریالیستی بود. او بزرگ‌شدن غیرطبیعی دولت‌ها و درهم‌آمیختن

لگام‌گسیخته ملت‌ها را تحت 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 نقطه اوج آن مربوط نیست، بلکه بر توازن خردمندانانه یا بختیارانه قوای فعال در آن است؛ هر قدر اطلاق و اعمال مرکز ثقل آن عمیق‌تر باشد، استوارتر و بادوام‌تر خواهد بود» (Herder 1903: 193). بنابراین نزد هردر، 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 هردر از پیش‌گامان توجه به ناسیونالیسم بوده است، اما ناسیونالیسم موردنظر او تفاوت‌های چشم‌گیری با تلقی رایج از این مفهوم دارد. در عصر او ناسیونالیسم به آرمان جریان رمانتیسم 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 هردر در باب ناسیونالیسم بیش از آن‌که سیاسی باشد و به تقویت عنصر دولت و حاکمیت سیاسی در تکوین ملت ناظر باشد دلالتی فرهنگی داشت. از این جهت، ناسیونالیسم موردنظر هردر از جهتی به رسمیت‌شناختن 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. علاوه‌براین، می‌توان این جنبه تجویزی را نیز در قول هردر یافت که دولت‌ها و حاکمیت‌های سیاسی وظیفه حفاظت از این فرهنگ‌ها را نیز برعهده دارند.

علاوه‌براین، چون غایت اصیل آدمی از نظر وی «انسانیت» است و لازمه 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 لازمه غایت قصوای هردر (انسانیت) پرورش همین تفاوت‌ها در تناظر با آن غایت نهایی است.

باتوجه به اعتبار معانی پنج‌گانه‌ای که در آغاز بحث درخصوص ناسیونالیسم به آن‌ها اشاره شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که ناسیونالیسم هردر 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 اندیشه هردر 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 با وجود همه تفاوت‌های موجود میان انسان‌ها آنان را واحدهای مختلف واحدی ارگانیک تلقی می‌کرد که همگی با حفظ تفاوت‌هایشان در پی هم‌کاری و رشد یک‌دیگر برآیند، چنان‌که قوای مختلف واحدهای ارگانیک برای تحقق غایتی هم‌کاری می‌کنند. معانی سوم تا پنجم نیز، تا آن‌جا که به نفی و تعارض با دیگر ملت‌ها نینجامد، با ایده ناسیونالیسم فرهنگی هردر قابل جمع است. بنابراین، نظریه ناسیونالیسم هردر هم از جهت تعریف و هم از جهت کارکرد و غایت یک‌سره با برداشت او از ایده فرهنگ گره خورده است و فرهنگ مهم‌ترین شاخص آن به‌شمار می‌آید.

کتاب‌نامه

- برلین، آیزایا (۱۳۸۸)، *ریشه‌های رومانیسم*، ترجمه عبدالله کوثری، تهران: نشر ماهی.
- بیزر، فردریک سی (۱۳۹۱)، *مگل*، ترجمه سیدمسعود حسینی، تهران: ققنوس.
- سلیمان حشمت، رضا (۱۳۸۳)، «هردر و کانت: نزاع و مناقشه در باب تاریخ»، در: *مجموعه مقالات دانشگاه علامه طباطبایی*، ش ۱۸۷.
- فولادوند، عزت‌الله (۱۳۸۹)، *خرد در سیاست*، تهران: طرح نو.
- 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 آرین‌پور، تهران: نشر آگاه.
- کانت، امانوئل (۱۳۹۴)، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.
- لامعی، علی‌اصغر و حسین کلباسی اشتری (۱۳۹۱)، «جستارهایی در باب فلسفه تاریخ هردر»، *غرب‌شناسی بنیادی*، س ۳، ش ۱، بهار و تابستان.
- مصلح، علی‌اصغر (۱۳۹۳)، *فلسفه فرهنگ*، تهران: نشر علمی.
- یاسپرس، کارل (۱۳۷۲)، *کانت*، میرعبدالحسین نقیب‌زاده، تهران: افست گلشن.

- 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*, vol. 44, no. 2.
- 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*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Beiser, Frederick C. (2005), *Hegel*, New York and Oxford: Routledge.
- Benn, Stanley I. (2006), "Nationalism", in: *Encyclopedia of Pphilosophy*, Donald M. Borchert (ed.), Socend Edition, United States of America: Thomson Gale, a Part of the Thomson Corporation.
- Berlin, Isaiah (1997), *The Proper Study of Mankind, An Anthology of Essays*, Henry Hardy and Roger Hausheer (eds.), London: Chatto & Windus.
- Berlin, Isaiah (1999), *The Roots of Romanticism*, Henry Hardy (ed.), Second Edition, Foreword by John Gray, New Jersey: Princeton University Press.
- Berlin, Isaiah (2013), *Three Critics of The Enlightenment Vico, Hamann, Herder*, Henry Hardy (ed.), Second Edition, New Jersey: Princeton University Press.
- Dann, Otto (1987), "Herder und die deutsche Bewegung", in: G. Sauder (ed.), *Johann Gottfried Herder, 1744-1803*, Hamburg: F. Meiner.
- Enno, Rudolph (1996), "Kultur als Hohere Natur. Herder als Kritiker der Geschichtsphilosophie Kants", in: Regine Otto (ed.), *Nationen und Kulturen: zum 250. Geburtstag Herders*, Wiirzburg: Konigshausen & Neumann.
- 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.), New York: 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 and 16, Ann Arbor: University of Michigan Library.
- Herder, Johann Gottfried (1903), *Herders Werke: Herausgegeben*, German Edition, vol. 4, Ann Arbor: University of Michigan Library.
- Herder, Johann Gottfried (1968), *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, London: The University of Chicago Press.
- Herder, Johann Gottfried (1993), *Werke*, vol. 2, Kritisch Durchgesehene und Erläuterte Ausg; Hrsg, von Theodor Matthias, Leipzig: Leipzig Bibliographisches Institut.

- Herder, Johann Gottfried (2004a), *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*, trans. with Introduction and Notes: Ioannis D. Evrigenis and Daniel Pellerin, Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Herder, Johann Gottfried (2004b), *Philosophical Writings*, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Michael N. Forster (trans. and ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Herder, Johann Gottfried (2006), *Selected Writings on Aesthetics*, Gregory Moore (trans. and ed.), Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Herder, Johann Gottfried (2012), *Johann Gottfried Von Herder's Sämmtliche Werke: Zur Religion Und Theologie*, German Edition, vol. 17, New York: Nabu Press.
- Herder, Johann Gottfried (2015), *On World History - An Anthology*, Hans Adler and Ernest A. Menze (trans. and ed.), London and New York: Routledge.
- Herder, Johann Gottfried (2016), *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, trans. T. Churchill, David G. Payne (ed.), North Charleston: Create Space Independent Publishing Platform.
- Herder, Johann Gottfried (2017), *Song Loves the Masses, Herder on Music and Nationalism*, trans. Philip V. Bohlman, Oakland: University of California Press.
- Hutchinson, John (1994), "Cultural Nationalism and Moral Regeneration", in: *Nationalism*, John Hutchinson and Anthony Smith (eds.), Oxford, New York: Oxford University 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, New Jersey: Princeton University Press.
- Renan, Ernest (1887), "*Qu'est-ce qu'une Nation?*", Discours et Conférences, Paris: Calman-Levy.
- 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.
- Spencer-Oatey, H. (2008), *Culturally Speaking, Culture, Communication and Politeness Theory*, Second Edition, London: Continuum.
- Wilhelm Schmidt-Biggemann (1966), "Elemente von Herder Nationenkonzept", in: Regine Otto (ed.), *Nationen und Kulturen: zum 250. Geburtstag Herder*, Würzburg: Königshausen & Neumann.