جامعة الجزائر-2- أبو القاسم سعد الله.

كليـة العلوم الإنسانية والاجتماعية.

قـسم الفلـــــــسفة.

فلسفة التاريخ عند هردر

نحو نقد العقلانية التنويرية

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة.

إعداد الطالب: كرام ياسين.

إشراف الأستاذ: وارث أحمد.

أعضاء لجنة المناقشة:

أ.د. رشيد قوقام	جامعة الجزار-2- ..... رئيسا
د. أحمد وارث	جامعة الجزائر-2- .....مقررا
أ.د. كمال بومنير	جامعة الجزائر-2- .....عضوا
أ.د. يوسف زرافة	جامعة الجزائر-2- .....عضوا

السنة الدراسية:2014-2015

الإهداء

أهدي هذا العمل إلى: أبي و أمي.

إلى: إخوتي عبد الحكيم، سفيان، أيمن وصورية. وإلى كل العائلة.

إلى: أصدقائي.

كرام ياسين

شكر وتقدير

أتقدم بالشكر والتقدير إلى أستاذي المشرف "وارث أحمد"على قبوله الإشراف على هذا العمل، كما أشكره على اهتمامه الكبير وتوجيهاته القيمة طوال مدة إنجازه. كما لا يفوتني أن أشكر "لأعضاء اللجنة المناقشة" موافقتهم على معاينة ومناقشة هذه المذكرة

أتقدم كذلك بالشكر إلى كل اللذين ساهموا، من بعيد أو من قريب، على إنجاز هذه المذكرة.

إلى كل اللذين علموني في هذه الحياة أقول: كل الاحترام والتقدير لكم.

كرام ياسين

مقدمـــــــة

مقدمـة.

شهد العالم في العصر الحديث، وخاصة في القرن الثامن عشر انقلابا لأسس المعرفة ومصادرها ومعاييرها؛ حيث أصبحت الإنسانية في هذا العصر تؤمن بالعلم الذي يعد ثمرة من ثمار استعمال العقل ومناهجه. وكنتيجة لذلك عرف هذا العصر نجاحات كبيرة ومشرقة في المجالات العلمية وأصبح السيطرة على الطبيعة أمرا ممكنا ما دامت تسير وفق قوانين عامة قابلة للمعرفة. ولم يكن تطبيق العقل ومناهجه مقتصرا على الطبيعة فحسب بل تجاور ليشمل المجالات الروحية والدينية والاجتماعية والسياسية وحتى الاقتصادية منها. وقد بارك فلاسفة هذا العصر هذه النجاحات وخاصة الفرنسيين منهم الذين تصوروا أن خير وسعادة البشرية يكمن في إتباع هذا النموذج الجديد من المعرفة.

إن تعاظم قدرة العقل و التعويل عليه في تسيير حياة البشر قد أدى إلى إعادة قراءة تاريخ البشرية ككل. فإذا كان مجيء الديانات الموحدة جعل مسار التاريخ خطي بعدما كان دوري فإن عصر التنوير قد وضع الإنسان في مركز التاريخ فلم يعد التاريخ ذلك الكيان الذي تصنعه وتسيره قوى خفية و غيبية بل أصبح الإنسان هو الذي يصنع التاريخ ويتحكم فيه. ويعد اكتشاف التاريخ لدى فلاسفة التنوير بهذا المنظور هو اكتشاف للحرية نفسها أي اكتشاف لإمكانية التحرر الإنساني من أغلال الطبيعة و قيود الماضي ومن كل الأنساق الفكرية القديمة وبالخصوص الدينية منها. هذا التصور الجديد للتاريخ حمل وعدا وأملا في إمكانية تقدم البشرية جمعاء حيث صار هذا الأمل ممكننا في الواقع في القرن الثامن عشر كنتيجة حتمية لما عرفته أوروبا آنذاك من انتشار للمعارف وتقدم علمي غير مسبوق وتراكم للثروات والتنظيم العقلاني للدول والمجتمعات. ففي عصر التنوير أصبحت فكرة التقدم في التاريخ، في البداية، تعني تقدم العقل البشري، وقد أدت هذه النزعة التفاؤلية السائدة في ذلك الوقت، وخاصة في فرنسا، إلى الاعتقاد بمطلقية هذا التقدم وحتميته.

ويعد هذا التصور عن التاريخ هو في مقابل الرؤية المسيحية التي تعتبر التاريخ في سقوط مستمر والتي تعتقد أن خلاص الإنسانية لن يتجسد إلا بعودة المسيح إلى الأرض - حل ديني - وليس في تطوير العقل وإرهاصاته. ففلاسفة التنوير طوروا فكرة جديدة عن التاريخ بموجبها يصبح من الممكن استبدال فكرة السقوط والتقهقر بتحقيق التقدم والكمال للبشرية جمعاء وفكرة الخلاص بالتنظيم العقلاني للمجتمع والدولة. فكان الدّين وتراتبيته أول ضحايا هذا الاكتشاف الجديد للتاريخ والذي يعرف ب: **فلسفة التاريخ**. ويعد فلاسفة التنوير في فرنسا وبالخصوص فولتير منهم -وهو أول من جعل مصطلح فلسفة التاريخ عاميا – أول من أعطى ركيزة لفلسفة التقدم في التاريخ. وفي ألمانيا ستجد هذه الفلسفة التقدمية دفعا قويا بفضل أفكار كانط الذي كشف عن آلية هذا التقدم والمتمثلة في التناقض التناحرى أو ما عبر عنه بالاجتماع اللاجتماعي.

لم تكن الطبيعة فقط هي التي كانت تفسر تفسيرا عقليا في عصر التنوير بل حتى التاريخ كان ينظر إلية نظرة عقلية و مجردة. و لم يكن اهتمام هؤلاء فلاسفة بالتاريخ من أجل ذاته وإنما من أجل التحضير للمستقبل، فدراسة التاريخ ليست غاية في ذاتها وإنما وسيلة من أجل تأسيس نظام جديد يقود إلى تحقيق وضع أفضل للمجتمع البشري، فما يهمهم هو مستقبل الإنسانية وليس ماضيها.

وكان هذا التصور للتاريخ مستوحى من الروح السائدة في عصر التنوير وتعبيرا عنها(العقلانية). هذه الهستريوغرافيا التنويرية القائمة على العقلانية والتي تتصور أن التاريخ البشري في تقدم مستمر ويسير نحو الكمال والسعادة المطلقة هو تقدم يقصد به هؤلاء الفلاسفة التقدم العقلي والتقني فحسبهم، كلما زادت العقلانية كلما زاد كمال الجنس البشري وسعادته. فغدا كل ما لا يتوافق مع التفسير العقلي في التاريخ أو يعيق مساره نحو وضع أفضل للجنس البشري يعد عائقا ينبغي إدانته واستبعاده مثل:الأسطورة والدين والاستبداد.

هذا التصور التقدمي للتاريخ القائم على مبادئ العقل وأحكامه والذي يروج له فلاسفة التنوير وبالخصوص الفرنسيين منهم يعني- وهذا كنتيجة حتمية لفكرة التقدم في التاريخ القائمة على العقلانية- أن الحقب التاريخية السالفة هي أقل تقدما من الحقب التالية ومنه فإن الشعوب والمجتمعات الماضية هي أقل تقدما وتطورا من اللاحقة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه، ولما كان أساس هذا التقدم و معياره هو مدى التشبث بالعقل والعقلانية، فإن الشعوب والمجتمعات التي حاولت الاهتداء بنور هذه المبادئ العقلية هي أكثر تقدما وتحضرا من تلك التي ابتعدت عن تعاليمه. ومنه فإن فلاسفة التنوير العقلانيون افترضوا أن التاريخ يمكن الحكم عليه وترتيبه وفقا للمعايير العقلية أي وفق ما يتناسب مع روح عصرهم (العقلانية) وبالنتيجة فإن ما لا يتوافق أو يتعارض مع روح عصرهم يغدوا هجينا ومتخلفا ومنحطا وينبغي إقصائه.

كانت فلسفة التقدم العقلي في التاريخ هي الفلسفة الرائجة في عصر التنوير إلا أنها لم تكن الفلسفة الوحيدة الموجودة آنذاك، فقد تنامى في رحم هذا العصر فلسفة أخرى للتاريخ معادية لهذا الفهم المتوغل في التجريدات العقلية و النظرية الذي أهمل التاريخ الواقعي والنسبي. وكان **هردر**(1744-1803) هو رائد هذه الفلسفة المعادية.

لقد كان هردر معاصرا لفلاسفة التنوير العقلانيون وكان مدركا تمام الإدراك لما تحضر و تروج له فلسفة التاريخ العقلانية وكان واعيا كذلك بتبعاتها، فنصب نفسه ضد هذه العقلانية التنويرية التي أخطأت فهم التاريخ لما طبقت عليه معايير عقلية مطلقة. فما ينتقده هردر عند هؤلاء الفلاسفة هو هذه النزعة الميكانيكية الجامدة وهذه الأفكار التقدمية الشمولية محاولا فهم التاريخ بعيدا عن تجريدات العقل الذي يسعى إلى فرض معاييره وقوالبه على مختلف الأمم والشعوب. وبهذا تولد لدينا في عصر التنوير اتجاهين كبيرين في فلسفة التاريخ الأول يسعى إلى إقامة حركة تاريخية غايتها وضع نظام عقلي للإنسانية، أما الثاني فيقوده هردر الذي أراد فهم التاريخ وحركيته بعيدا عن التجريدات العقلية التي اعتبرها أنها تسيء إلى مختلف الشعوب والثقافات وترفض حق

الاختلاف الثقافي ليدعو إلى فلسفة بديلة للتاريخ تحمي هذا الاختلاف الثقافي، وتحترم كل الحقب التاريخية، وتؤمن بالنسبية التاريخية، وترفض إخضاع المراحل التاريخية والثقافات المختلفة لمعايير وقيم مطلقة.

وقد عبر هردر عن أفكاره الفلسفية حول التاريخ في كتابين مهمين: الأول بعنوان **فلسفة أخري للتاريخ** وهو كتاب موجه بالدرجة الأول ضد فلاسفة فرنسا وبالخصوص فولتير. أما الكتاب الثاني الذي تمخض من خلال صراعه مع أستاذه كانط فكان بعنوان **أفكار من أجل فلسفة التاريخ الإنسانية**. وانطلاقا من هذين الكتابين وبعض المراجع المهمة سنحاول الإجابة عن الإشكالية التالية: **إلى أي مدى تعد فكرة التقدم العقلي في التاريخ، والتي يروج لها فلاسفة التنوير، تحمل دلالة فلسفية واقعية وموضوعية في نظر هردر؟**. وللإجابة عن هذه الإشكالية ينبغي أولا أن نجيب عن تساؤلين رئيسيين هما: **لماذا انتقد هردر فلسفة التاريخ كما صاغها فلاسفة التنوير العقلانيون؟ وما هي الفلسفة البديلة التي يقترحها؟** وحتى يتسنى لنا شق طريق البحث فلا حرج أن نس تأنس، مبدئيا، بنور الفرضيتين التاليتن: الأولى: الحكم على التاريخ من خلال معايير عقلية يسيء إلى التاريخ ومراحله. الثانية: باعتبار هردر رجل دين فهو يتبنى النظرة المسيحية في فهم التاريخ؛ أي أنه في سقوط و تقهقر وليس في تقدم.

وللإجابة عن هذه التساؤلات التي طرحناها و التّأكد من هاتين الفرضيتين اخترنا أن يكون تصميم الإجابة منقسما إلى أربعة فصول. ففي الفصل الأول من هذه الرسالة ارتأينا أن نخصصه للتعريف بشخصية هردر وذلك بالحديث عن حياته ومؤلفات واسهاماته الفكرية وأهم الشخصيات الفلسفية والأدبية التي ساهمت في بلورة أفكاره في فلسفة التاريخ، كما أننا حاولنا الحديث عن الروح السائدة في عصره(عصر التنوير)خاصة وأنه دخل في صراع مع هذه الفلسفة التنويرية.

أما الفصل الثاني المعنون ب: هردر ضد الهستريوغرافيا التنويرية. وفيه سعينا أولا إلى إبراز أسس الهستريوغرافيا التنويرية من خلال الحديث عن دلالة عنوان كتاب هردر: فلسفة أخرى للتاريخ. ثم حاولنا بعد ذلك إبراز أسس الهستريوغرافيا الهردرية وما ترتب عنها من نتائج. فكان مجمل هذا الفصل تعبيرا عن النقد الذي وجهه هردر للهستريوغرافيا التنويرية القائمة على أسس عقلانية.

أما الفصل الثالث- وهذا الانتقال من الفصل الثاني إلى الفصل الثالث هو في الحقيقة انتقال من كتاب فلسفة أخرى للتاريخ إلى كتاب أفكار من أجل فلسفة التاريخ الإنسانية- فقد عالجنا فيه المشكلات الكلاسيكية في فلسفة التاريخ. حيث تناولنا الغاية التي تصورها هردر للتاريخ والمتمثلة في بلوغ الإنسانية.كما عالجنا كذلك ميكانيزم حركية التاريخ وتقدمه عند هردر وعلاقة ذلك بالعناية الإلهية. ولتوضيح فكرة غاية التاريخ وتقدمه عند هردر ارتأينا تخصيص عنصر يتناول الحديث عن صراعه الذي دار بينه وبين أستاذه كانط حول فلسفة التاريخ من أجل تسليط الضوء أكثر على موقف هردر من فكرة التقدم في التاريخ.

وقد ارتأينا أن نتحدث في الفصل الرابع، وهو الفصل الأخير، عن النتائج المباشرة وغير المباشرة التي آلت إليها فلسفة التاريخ عند هردر، حيث كان العنصر الأول بمثابة إجابة عن الإشكالية المطروحة في البحث. أما العنصرين الآخرين وهما بعنوان: النزعة القومية، والرومانسية. وقد اعتبرناهما بمثابة الإرث الفكري المباشر الذي خلفته فلسفة التاريخ عند هردر. أما خاتمة البحث ضمناها مجمل النتائج التي خلصنا إليها.

ولقد رأينا، ونحن نعزم على معالجة هذا الموضوع، أن نعتمد على بعض المناهج التي،حسبنا،تخدم الغرض الذي نحن بصدد التحضير له. وعليه فإننا سنستعين بالمنهج المقارن لأننا سنتحدث عن تصورين فلسفيين مختلفين للتاريخ. كما سنوظف المنهج التحليلي لفهم وفك آليات كلا الفلسفتين. وكَوْننا لن نقف موقف المتلقي السلبي لأفكار هردر فإننا سنعتمد كذلك على المنهج النقدي لبيان القيمة الفلسفية لأفكاره وإبراز أهم النتائج التي أفضت إليها.

وحتى يتسنى لنا التحليل والنقد والمقارنة ينبغي العودة إلى بعض المصادر المراجع التي تعد بمثابة الدعامة الضرورية و الرئيسية لهذا البحث. وكانت أبرز المصادر التي اعتمدنا عليها هي: فلسفة أخرى للتاريخ. و كتاب أفكار من أجل فلسفة التاريخ الإنسانية. وهي كتب لازالت تطمح في أن تترجمة إلى لغة الضاد. أما المراجع التي لم تكن أغلبها متخصصة إلا أننا حاولنا توظيفها والاستفادة منها ونذكر أبرزها: جذور الرومانتيكية ل: إيزايا برلين. أما باللغة الفرنسية فنذكر كتاب: دراسات حول هردر ل:كوب، ودروس فلسفية ل:كوزان. إضافة إلى مؤلف كانط: كتيبات حول التاريخ.

وعلى ذكر المراجع، فإن نقص هذه الأخيرة يعد من بين أبرز الصعوبات التي صادفتنا في انجاز هذا البحث، فالكتب المكتوبة بالعربية التي تتناول أفكار هردر بالشرح والتحليل هي ضئيلة جدا إلى حد القول أنها شبه منعدمة. وحتى باللغة الفرنسية لم ينل اهتماما كبيرا وعُدَّ على فيلسوف ثانوي إلا أنه مؤخرا تنامت جهود حثيثة باشرها بعض المفكرين الفرنسيين في الاستثمار في أفكاره.

وقد يعد هذا النقص الفادح في الدراسات المهتمة بفكر هردر هو السبب الذي دفعني إلى الاهتمام به والاشتغال على فلسفته، وقد اخترنا جانبا منها وهو فلسفة التاريخ. ونحن نحضر لهذا البحث المتواضع نأمل في أن نساهم ولو بقدر يسير في التعريف بأفكار هردر للقراء بالعربية. وقد يكون ما دفعني كذلك على الاشتغال على هردر وحفزني في ذلك هو اكتشافي أنه دخل في صراع مع فلسفة عصره وبالخصوص كانط، هذا الأخير الذي يشهد له الجميع بقداسة مكانته الفلسفية وتربعه على عرش الفلسفة يدخل في صراع فكري حاد مع هردر الذي بالكاد يكون معروفا فإن هذا الأمر أيقظ فينا الرغبة والفضول في إكتشافه. فمادام هردر استطاع أن يستفز كانط ويثيره بانتقاداته، وكانط بدوره يرد عليه بانتقادات مماثلة فإن هردر يتجلى لنا إلى أي مدى يعد ناقدا جاد ومفكرا موهوبا يستحق بدوره منا دراسات جادة لأفكاره. لهذا سعينا إلى الاشتغال عليه واختياره كموضوع لبحثنا.

ونحن نحضر لهذا الموضوع حرصنا قدر جهد الطاقة في أن يظهر بصورة قريبة قدر المستطاع إلى الكمال حتى يليق بمقام الأستاذ المشرف وبمقام اللجنة المناقشة التي نتشرف كثيرا بقبولها لمناقشت عملنا المتواضع.

الفصل الأول: نبذة عن حياة هردر وعصره.

1-حياة و مؤلفات هردر.

2-هردر الشعلة الفكرية.

3-مصادر فلسفة التاريخ عند هردر.

4-هردر سليل عصر التنوير.

1- حياة و مؤلفات هردر:

ولد يوهان غوتفريد هردر Johann Gottfried Herder* في عام 1744م ب: مرنغن Mohrungen، مدينة صغيرة تقع في بروسيا الشرقية أين كان أبوه يمتلك مدرسة للبنات إضافة إلى أنه كان يعمل حائكا. نشأ هردر وسط عائلة فقيرة، محافظة، تقية ومتدينة. هذا الجو الديني الذي أخذ حظا وافرا من تربية هردر سينطبع فيما بعد على كامل حياته ومؤلفاته.(1)

نملك معلومات وافرة فيما يتعلق بحياة هردر وخاصة مرحلة شبابه، وهذا بفضل ما حفظته لنا عائلته من وثائق وذكريات تخصه. وتذكر ما تذكر هذه الوثائق والذكريات أن والده كان إنسانا قاسيا، قليل الكلام ما جعل هردر يتلقي تربية جد ملتزمة في صغره، إلا أن حنان أمه التي كانت في منتهي اللطف معه قد عوضت تلك القسوة وتلك الصرامة.(2) وتذكر أيضا أن والده كان حريصا حرصا شديدا على تلقينه تعاليم المسيحية وكان أكثر حرصا في جعل إبنه يبدأ يومه دائما بالترتيل وينهيه بالصلاة. إذا ولجنا إلى منزل هردر الذي كان يعيش فيه نجد ثلاثة كتب دينية مهمة: إنجيل كبير، كتاب الأناشيد (الترانيم) وكتاب المسيحية الحقة للدكتور أرند Arnd وبين دفتي هذا الكتاب الأخير نعثر على بعض أرشيف العائلة مدونًا وفيه نقرأ بعض الأحداث المؤثرة التي وقعت في المنزل ونذكر منها:« في 25 أوت 1744 في ليلة الثلاثاء، بين الحادية عشر ومنتصف الليل ولد ابني وسميته جون غوتفريد، وندعوا الرب أن يحفظه في كنفه وأن يهبه نور القدس ليضيء قلبه ...». ونقرأ أيضا:« في 16 أوت 1762م بدأ ابني دراسة اللاهوت ونرجو من الرب أن يضيء له الطريق وينير دربه بالإيمان وبروح القدس » . هذه كانت بخط والده.

---

* يوهان غوتفريغ هردر: (1744م-1803م) فيلسوف و أديب و لاهوتي ألماني. دخل في صراع مع فلاسفة التنوير. يعد المبشر بالرومانسية في ألمانيا. من أهم مؤلفاته: مقال حول أصل اللغة(1772م). فلسفة أخرى للتاريخ(1774م). أفكار من أجل فلسفة تاريخ الإنسانية(1784م-1791م).

(1) Kopp, Louis-Gustave, *Etude sur Herder*. Strasbourg, Veuve berger- Levrault, 1852, P. 10.
(2) Bossert, A., *Goethe: ses précurseurs et ses contemporains,* Paris, Hachette, 1872, P. 83.

ونقرأ لأمه التي كتبت:« في عام 1763م توفي زوجي، كان ذلك اليوم 26 سبتمبر في الرابعة صباحاً. لقد همس في أذني قائلاً: سأخلد للنوم قليلا. لقد غادر للأبد وسألحقه قريبا»[1]. وقد كان هردر تحت وقع هذه الأحداث المؤلمة طوال حياته كيف لا وهو لا يمضي عليه يوم دون تصفح هذه الكتب التي تذكره بوالديه وبالتربية الدينية التي تلقاها منهما.

كان والد هردر فقيرا ولم يكن بإمكانه أن يرسل أبنه الصغير إلى مدينة كبيرة للتعلم، لهذا نجده تتلمذ على أيدي معلمين بسطاء المعرفة. معلمه الأول هو العميد غريم Grimm الذي كان يتولى أمور مدرسة لاتينية في مرنغن. قسوة هذا المعلم على تلاميذه وتحذلقه، والطابع الكئيب لتريشو Trescho الذي كان يدير أمور الكنيسة أثرا سلبا على نفسية هذا الشاب الصغير. ولولا صداقة المدير فيلاموفيوس Willamovius الذي خفف عليه ذلك الجو المنفر في المدرسة وعطف أمه من صرامة والده لتحولت طفولته إلى جحيم[2]. ويدعي تريشو أن كتبه كانت في متناول هردر. وكان كثيرا ما يروي أن الاستبداد الحاصل في المدرسة جعل من هردر يخاف ويكتم مواقفه وأذواقه، وأنه كان قليل الكلام وإن تكلم فبصوت منخفض، ويضيف تريشو* أن علامات التميز كانت بادية عليه. ويحكي أنه ذات يوم دخل غرفته لما لاحظ الضوء مشتعلا لوقت متأخر جدا، وهو داخل وجده نائم على سريره بثيابه وبجنبه مجموعة من الكتب الإغريقية والرومانية الكلاسيكية وبعض قصائد الشعراء الألمان القدامى متناثرة في أنحاء الغرفة.[3]

وعن طريق تريشو تعرف هردر على جراح روسي كان يعمل في الجيش. آنذاك كان هردر يعاني من مرض على مستوى العين – المرض الذي سيلازمه طوال حياته – ولقد تأثر هذا الطبيب بذكاء هردر من جهة ومن فقره من جهة أخري، فعرض على والديه أن يصطحبه معه

---

(1) Ibid., PP. 83.85.

(2) Ibid. P. 85.

* في رسالة بعثها هردر إلى صديقه هامان يقول فيها أن تريشو إنسان متحذلق يدعي المعرفة وهو في الحقيقة غير ذالك وأنه من بين الذين أساءوا إليه في مرحلة شبابه.

(3) Ibid. P. 86.

إلى كونيكسبورغ Königsberg ليداويه ويعلمه الطب. وهذا العرض، في الحقيقة، لم يكن تكرما منه وإنما في المقابل ليساعده هردر في كتابة رسالته اللاتينية.

ترك هردر مرنغن سنة 1762م مع الطبيب مغادرا إلى كونيكسبورغ. وكان وصوله إلى هذه المدينة حدثا هاما في حياته، فقد انبهر بمنظر المباني العالية والطرق المكتظة بالناس وبالبحر والميناء. هذا المشهد بقي محفورا في ذاكرته فالأشياء الأولى تحضى دائما بمكان متميز في الذاكرة. ويبدو أن هردر لم يستطع تحمل العمليات الجراحية التي كانت تقام لما بدأ يأخد دروسه الأولى في الطب فترك الطب ليلتحق بكلية اللاهوت. ولم يكن هردر يخشى أو يتردد في اتخاذ قرارت تخص حياته لأن كونكسبورغ كانت بالنسبة له تمثل الحرية والمستقبل.[1]

في هذه المرحلة أصبح تلميذا لكانطE. Kant* الذي كان له تأثير كبير على تلاميذه ومن بينهم هردر. لقد لاحظ كانط علامات التميز بادية على تلميذه هردر الذي شد انتباهه منذ البداية حيث عمل على تكوين صداقة معه ثم سعى في جلبه إلى مبادئه وأفكاره ليكون وريث فلسفته بعد رحيله فحرص على تقديم دروس خصوصية له إلا أن صداقتهما كانت قلبية فقط أما عقيلهما فكانا يسيران في خطين متناقضين. حقيقة أن هردر أحب دروس أستاذه حول الفلك والعلوم الطبيعية، لكن فيما يخص الميتافيزيقا وفلسفته النقدية فكان ضده طوال حياته.[2]

في كونكسبوغ تعرف أيضا على هامان J. G. Hamann**الملقب ب:"ساحر الشمال" .Le mage du nord الذي سيترك انطباعا قويا على فكره وشخصيته. لقد كانت

---

[1] Ibid. P87.

* ايمانويل كانط: (1724م-1804م) فيلسوف ألماني. أثر على تفكيره تيارين رئيسين من تيارات الفكر الأوروبي، الأول: النزعةالعقلية(ليبنتز، وولف)، الثاني: النزعة التجريبية(هيوم). تشكلت فلسفته الناضجة بكتاباته النقدية الثلاث: نقد العقل النظري و العمل و ملكة الحكم. كانت فلسفته النقدية عبارة عن تأليف، و ليس جمع، بين النزعة العقلية و النزعة التجريبية من أجل بلوغ بناء كامل و متكامل للمعرفة الإنسانية. كما كانت له أفكار حول التاريخ و السياسة و الدين و الأخلاق.

[2] Herder, J. G., *histoire de la poésie des hébreux,* trad. De l'allemand par : Previère Fois, Paris, Didier. Libraire-éditeur, 1815, P. 2.

** يوهان جيورج هامان:(1730م- 1788م) أديب و فيلسوف ألماني عرف بنزعته الصوفية. يعد أحد آباء الحركة الرومانتيكية في ألمانيا. يؤكد على تاريخية العقل بحكم ارتباطه باللغة. مصدر اليقين عند منبعه الإيمان. أهم مؤلفاته: ما بعد نقد العقل الخالص(1784م).

علاقته مع هامان جد مختلفة مع تلك التي جمعته بكانط. فقد كان هامان ذا عقل نشط وقلق وكل معاصريه يتكلمون عنه باحترام وتقدير وإعجاب. وكان هردر يشعر تجاهه بنوع من الأبوة الروحية والعقلية، فراح يقتدي به بكل سذاجة واندفاع الشباب المتحمس. وسبب هذا التعلق به هو أن هامان كان يعلي من قيمة الدين(الإنجيل) وكان بمثابة محامي القلب ضد العقل، والإيمان ضد العقلانية وكان هذا يتوافق تماما مع التربية التي تلقاها في صباه. وقد استطاع هردر أن يستمد قبسا من نور فكره الذي أضاء فيه نزعته الإنسانية.[1]

عن طريق هامان تعرف هردر على مكتبي يدعي كانتر Kanter الذي نشر له أول محاولاته في الكتابة في مجلة دولية كان يديرها. ما نشره هردر كان مجموعة من القصائد مستوحاة من الشاعر الألماني كلوبستوك F. G. Klopstock* الذي كانت له قصيدة بعنوان: **المرأة التي ستكون حبيبتي يوما ما**، أما هردر فعنونها : **إلى المرأة التي ستكون زوجتي يوما ما**.[2]

وفيما بعد، وتحت توصيات من هامان، أصبح هردر مدرساً في مدرسة حديثة التأسيس في ريغا Riga وكواعظ في كنائس فوبرغ Faubourg.[3] إلا أن داخل فكر هردر كان ينموا طموح كبير ورغبة ملحة للتأليف. وبالفعل في ريغا صدر له أول كتاب بعنوان: **شذرات حول الأدب الألماني** سنة 1767م الذي قدمه كتكملة لكتاب مواطنه الأديب *لسنج* **الرسائل**. في هذا الكتاب ضمن هردر ثلاثة أقسام، الأول خصصه حول اللغة، والثاني حول الأدب الروماني، والأخير كان حول الأدب الألماني. وأتبعه بمؤلف آخر بعنوان **غابات النقد** سنة 1769م وهو الكتاب الذي أوقعه في جدال كبير مع معاصريه من اللاهوتيين الذين تعرضوا له بانتقادات عديدة، وحتى يتخلص من هذا الضغط فكر في السفر ورؤية العالم.[4]

---

(1) Ibid. P. 3.

* فريدريك غوتفريغ كلوبستوك: شاعر وأديب ألماني(1724م–1803م)

(2) A. Bossert, op. cit., P. 88.
(3) Ibid. P. 91.
(4) Kopp, Louis-Gustave, op. cit., P. 12.

وبالفعل سافر هردر إلى فرنسا سنة 1769م وقد ترك لنا مخطوطا حول يوميات سفرياته وفيها يروي لنا أنه نزل في نانت ثم زار باريس التي أصابته بخيبة أمل كبيرة، أين تعرف في هذه المدينة على بعض الموسوعيين وقرأ بعض أفكار الفرنسيين فلم يعجبه ما قرأه لهم ولا ما رآه من طريقة عيشهم. وكون هردر إنسان ألماني، ومتدين حتى النخاع. ونحن نعلم أن الدّين عند الفرنسيين في ذلك الوقت كان متهما ومدانا من طرف العقل. وهذا الموقف لم يَرُقه أبدا فطبعه المتدين لم يسمح له بالبقاء هناك فشد الرحال تاركا باريس قاصدا ايطاليا إلا أن مرضه في العين أرغمه أن يحّط في ستراسبورغ Strasbourg وهناك تعرف على كارولين فلاشلاند المرأة التي ستصبح شريكة حياته.

وقضى شتاء 1770-1771 في ستراسبورغ أين تعرّف على غوته الذي كان يصغره بخمسة سنوات، ونشأت بينهما صداقة قوية. وكان هردر في ذلك الوقت يتمتع بشهرة كبيرة خاصة بكتابه **شذرات** فكان بالنسبة لغوته مصدر الهام ومحل تقدير واحترام فهو الذي أقحمه إلى عالم الفكر وجعله يهتم بالشعر والأدب الكلاسيكي ودراسية العصور الوسطي وقد كان لهما عمل ثنائي حيث جمعا معا الأغاني الشعبية وقد نشرها هردر بعنوان:**أصوت الشعوب** [1]

في عام 1772م نشر مقالا بعنوان: **حول أصل اللغة،** هذا المقال كتبه كإجابة لسؤال طرحته الأكاديمية البروسية يتعلق بنشأة اللغة وكان نص السؤال كالتالي: كيف أستطاع الإنسان أن يضع اللغة ويطورها إلى هذه الدرجة من الكمال والإتقان ؟. وكانت إجابة هردر أن اللغة هي استعداد طبيعي منحه الله، والإنسان بدوه يطورها، من خلال هذا الاستعداد، وفقا لحاجاته. وتوج مقاله هذا بالجائزة الكبرى.[2] في هذه المرحلة ذاع صيت هردر وأصبح يتمتع بشهرة كبيرة

(1) Bossert, A., op. Cit. PP. 172.173.

(2) أحمد أمين، اللسانيات. النشأة و التطور، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ط4، 2008، ص. 58. 59.

في ميدان الأدب لهذا أستدعي إلى بوكبورغ ليعمل كواعظ في شاومبورج-ليب وهذا المنصب لا يمنحه أمراء ألمانيا إلا للكبار اللامعين.

قُدوم هردر إلى بوكبورغ ولّد في نفسه نوعا من خيبة أمل لأنه كان ينتظر العمل في جو ملائم لكن ما وجده هو العكس تماما.[1] في بوكبورغ صدر له أول كتاب في اللاهوت بعنوان: **أقدم وثيقة حول تاريخ الإنسانية** سنة 1774م الذي يكشف عن بعض أفكاره حول فلسفة التاريخ. وألحقه بكتاب أخر بعنوان **فلسفة أخرى للتاريخ** ونشره في السنة نفسها. عنوان هذا المؤلف الأخير يحمل دلالة كبيرة جدا ولن نتكلم عنها الآن وإنما سنؤجلها لوقت لاحق، ونكتفي بالإشارة أن هذا الكتاب مركزي في فهم فلسفته في التاريخ. ونشير فقط أنه انتقد فيه كلا من العقلانية والهستريوغرافيا التنويرية.

في عام 1776م أستدعيَ هردر من طرف جوته J. W. Goethe * ليعمل كواعظ ومفتش في بلاط الملك ب: وايمار فقبل هذا العرض. وكَوْنُ هردر شعلة فكرية جمعت بين الشعر والأدب والفلسفة والتاريخ واللاهوت فإنه جعل بذلك من ويمار أثينا أخرى.[2] وامتازت مرحلة مكوثه في وايمار بكثرة التأليف حيث اصدر كتابا بعنوان: **في المعرفة والإحساس عند النفس البشرية** سنة 1778 الذي كان في الأصل جوابا لسؤال طرحته أكاديمية برلين حول ملكة الفهم والإحساس لدى الإنسان وقد شارك به ثلاث مرات متتالية لكنه لم ينل الجائزة. وفي عام 1780 نشر كتاب: **رسائل في دراسة اللاهوت**. وألف كتابا أخر بعنوان: **تاريخ الشعر العبري** عام 1782م. وبعد عامين نشر الجزء الأول من كتابه العمدة **أفكار حول تاريخ الإنسانية** لتنتهي أجزائه الأربعة سنة 1791م، وكان يأمل في إضافة جزء أخر لكن للأسف لم يكن له ولنا ذلك. كما نجد هردر قد

---

(1) Kopp, Louis-Gustave, op. Cit., P. 12.

* يوهان وولفغن غوته: (1749م-1832م) أديب وروائي ألماني كبير . يصنف أدبه ضمن المدرسة الرومانتيكية .له عدة كتابات ومقالات نقدية حول الأب والعلم. من أشهر أعماله: روايته آلام الشاب وارثر(1774م). فاوست الأول(1808م) فاوست الثاني(1832م).

(2) Ibid. PP. 13.14.

أقحم نفسه في الصراع الدائر حول مذهب سبينوزا حيث نشر مؤلفا بعنوان: **الله. بعض المناظرات** 1787 م وكان كرد على كتاب جاكوبي **رسائل حول قاموس سبينوزا** 1785م الذي اتهم فيه سبينوزا بالإلحاد.

في سنة 1788م زار ايطاليا وتجول في مدنها وبقي هناك لمدة عام ثم عاد إلى وايمار. وفي السنوات الأخيرة أصبح هردر أكثر مزاجية وكان أحيانا سريع الغضب ما جعل علاقاته مع أصدقائه تسوء خاصة مع غوته الذي انقطع عنه نهائياً سنة 1796م. والشيء الذي زاد من علاقاته تأزما صراعه الفكري مع كانط الذي بدأ أول مرة بالحوارات الفلسفية حول فلسفة التاريخ والإنسانية ليتحول إلى صراع عنيف إلى حد السخرية من بعضهما البعض؛ حيث أصدر هردر كتاباً بعنوان: **ما بعد النقد** فيه يهاجم كتابي كانط: **نقد العقل الخالص ونقد ملكة الحكم**[1] كما كانت لهما بعض الانتقادات والجدالات المتبادلة حول فلسفة الجمال.

في عام 1801م منحه الأمير بافيار وسام النبل عرفانا وتكريما لمجهوداته. بقي هردر في وايمار Weimarحتى وفاته سنة 18ديسمبر1803م تاركا ورائه مجموعة من الكتب تشهد على عظمته. بعد وفاته تكلف كل من هاين وجورج و جون دي مولر بالاهتمام بمؤلفاته وقد الحرصا على نشرها وهذا بوصاية من هردر نفسه. وقد صنفوها إلى ثلاثة أقسام: الأول: حول الأدب والفنون الجميلة. الثاني: حول الدين واللاهوت. والأخير حول الفلسفة والتاريخ.[2]

إن شمولية دراسات هردر قد تمخض عنها كتاب لخص فيه كل نظرياته وأفكاره حول الدّين، الأدب، التاريخ والفلسفة هذا كتاب هو بعنوان:**أفكار حول فلسفة التاريخ الإنسانية** الذي يعد تتويجا وتشريفا لحياته ولعطائه. هذا الكتاب يعد لوحة كبيرة تعرض لنا مراحل تطور العقل الإنساني عبر العصور مبرزا أثاره في العادات والتقاليد الدينية والأدبية والثقافية لدى الشعوب المختلفة ، ويكشف عن الفكرة التي تعلو على كل قومية وعلى كل دين: إنها **الإنسانية**.

---

[1] عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996، ص 358.

[2] Kopp, Louis-Gustave, op. Cit., p. 14.

2- هردر الشعلة الفكرية:

هردر الشعلة الفكرية. لما نتناول هذه الشخصية بالتحليل والدراسة تصادفنا صعوبة في تحديد توجهه الفكري لا لشيء إلا لأنه قد ترك بصمته في العديد من الميادين الفكرية: الفلسفة، الأدب، الشعر، اللاهوت، التاريخ. وحضوره في هذه المجالات الفكرية ليس ثانويا وإنما حضور مركزي، فهو بحق مفكر شمولي بامتياز. وعندما نتكلم عن هردر كفيلسوف لا نجد أنه قد أسس لمذهب أو نسق فلسفي خاص به، ولم يكن له أصلا طموح في ذلك. وإنما فضل أن يشق كل مرة طريقا جديدا وأن يتحمل مشقة الخطوات الأولي ثم يتيح لغيره الطريق ليواصلوا السير فيه.[1]

أ) هردر الفيلسوف :

في الحقيقة نجد أغلب الدراسات المهتمة بالفكر الحديث لا تذكر اسم هردر على أنه فيلسوف كبير(وهذا ليس لأنه كذلك وإنما لأنه لم يستثمر بعد). ونجد فقط ما كتبه حول فلسفة التاريخ يمكن أن يضمن له مكانة في الصفوة الأولي في عصره. ونحن في هذا البحث لن نناقش إلى أي مدا هذا الحكم يعد صحيحا؟ لأن ذلك ليس موضوع بحثنا وإنما سنقتصر فقط بالحديث عن أفكاره في فلسفة التاريخ ومساهماته في هذا الميدان. لكن الشيء الأكيد أن مساهمة هردر في الفلسفة تتمثل في مشاركته ضمن الحراك الفكري الذي دار حول مذهب سبينوزا B. Spinoza* في ألمانيا آنذاك، وكذلك صراعه الفكري ضد فلسفة التنوير وخاصة صراعه مع فلاسفة باريس، وأخيرا حواراته ومساجلاته الفلسفية ضد أستاذه كانط. ويبدو أنه سيظل فهمنا قاصرا للحراك الفكري الدائر في عصر التنوير إن لم نأخذ بعين الاعتبار الموقف الذي يمثله هردر باعتبار أن

---

* باروخ سبينوزا : فيلسوف هولندي عقلي (1632م – 1677م) عاش طوال حياته مضطهدا كونه متهم بالهرطقة والإلحاد.يعد الأول الذي نادى بفصل الكنيسة عن الدولة. من أهم كتبه: رسالة في اللاهوت و السياسة. وفيه حاول الدفاع عن الحكومة الشعبية وحرية التفكير والنشر وكذلك دافع عن الحرية الدينية. أما كتابه الأخلاق(1677م) فعالج فيه مشكلة الله و النفس و عبودية الإنسان و حريته و انفعالاته.

[1] Ibid. P. 15.

فلسفته كانت إلى حد ما على نقيض الفلسفة السائدة في ذلك العصر. ويبدو كذلك أنه من المهم جدا العودة إلى فكر هردر من أجل فهم بعض الفلسفات المعاصرة التي شنت الحرب ضد الحداثة باعتبار أنه الأب الروحي والفكري لهذه الفلسفات.

لقد أحدث مذهب سبينوزا جدالا كبيرا جدا في ألمانيا في عصر التنوير بعد وفاة لسنج G.E. Lessing* حيث كان ينظر إلى سبينوزا على أنه ملحد، ومنه تعرض مذهبه إلى عدة انتقادات وهجمات. ويعد المفكر بيير بايل Pierre Bayle** الأول الذي اتهم سبينوزا بالإلحاد وهذا في كتابه: **قاموس التاريخ والنقد** الذي نشره عام 1697م. إلا أن الذي فجر النقاش حول **السبينوزية** هو الفيلسوف جاكوبيJacobi ***في كتابه: **رسائل حول مذهب سبينوزا** الذي نشره عام 1785م وفيه يتهم سبينوزا بالإلحاد وبالحلولية، أي أن الله حال في الطبيعة، كما أنه يتهم في كتابه هذا لسنج على أنه مات سبينوزيا****. لقد كانت نوايا جاكوبي بعيدة جدا وراء مؤلفه هذا فهو أراد أن يقتل في المهد ذلك الحماس والتوجه نحو اعتناق أفكار سبينوزا التي أخذت تنتشر بشكل متزايد في أوساط المثقفين.[1] وبعد عامين من صدور كتاب جاكوبي نشر

---

* غوتفريد افرييم لسنج: (1729م-1781م) فيلسوف و أديب ألماني. كانت له إسهامات في الفلسفة و الأدب والفن يعدمن المبشرين بالكلاسيكية الألمانية. من أهم مؤلفاته: تربية الجنس البشري (1780م) حاول فيه التوفيق بين الدين والعقل، الوحي و التاريخ كما اعتبر الأديان الموحات كمراحل متصلة للإنسانية تسير نحو الكمال الأخلاقي.

** بيار بايل: فيلسوف فرنسي ولد في م من عائلة كالفينية(كالفن) ثم اعتنق الكاثوليكية سنة 1669م و بعد عام من ذلك عاد إلى البروتستانتية و كنتيجة لذلك فرّ إلى جنيف ثم إلى هولندا أين اشتغل كأستاذ لمدة من الزمن و هناك بدأ التأليف. كرس السنوات الأخيرة من عمره(10 سنوات) للتحضير لكتابه الضخم المعنون ب: قاموس تاريخي نقدي. كان هدفه في البداية من هذا المؤلف تصحيح الأخطاء التي وقعت فيها القواميس السابقة ليتحول فيما بعد إلى مجال رحب للجدالات الفلسفية. يشكل هذا المؤَلَف مرحلة تمهيدية لظهور الموسوعة.

*** سبب هجوم جاكوبي على لسنج هو أن هذا الأخير كان يقول أنه لا توجد أي فلسفة جديرة بها الاسم إلا فلسفة سبينوزا .

[1] Herder, J. G., *Dieu : quelques entretiens,* trad. De l'allemand par : Myriam Bienenstock, Paris, PUF. 1996, PP. 2.7.

هردر مؤلفاً بعنوان: **الله: بعض المناظرات** وفيه يرد على جاكوبي مدافعا عن لسنج وسبينوزا معاً، حيث يري أن سبينوزا، بالعكس لما يروج له جاكوبي، هو المعبر الحقيقي عن تعاليم المسيح الذي علمنا أن الرب يتجلى لنا في كل شيء وفي كل مخلوق، في الإنسان وفي الطبيعة كلها ومن استطاع معرفة القوانين التي تحكم الطبيعة ازداد معرفة بالرب وازداد تعلقا به.[1] فالمذهب السبينوزي، في نظر هردر، يعبر عن تجلي ومحبة الرب للعالم فالله لا يتجلى فقط في الكتاب المقدس وإنما يتجلى كذلك في الكتاب الكبير، أي في الطبيعة، التي تجسد الصورة الأكثر جمالا والأكثر فهما وانتظاما للرب، وليس كما يروج له جاكوبي على أن المزج بين الطبيعة والله هو الحاد يجب محاربته. ويعزي هردر سوء الفهم الذي تعرضت له أفكار سبينوزا أنه نابع من اللغة التي عبر بها عن أفكاره لهذا عمل على تلطيف وتصحيح بعض المصطلحات والمفاهيم السبينوزية التي تثير إشكالا لدى الناس محافظا في نفس الوقت على الحقائق الجميلة التي قدمها سبينوزا. والحق يقال أن ما قام به هردر في دفاعه عن سبينوزا لم يعتمد على البرهنة الفلسفية وإنما كان شعرا أكثر منه فلسفة.[2]

لما كان هردر يعد لكتابه **الله** كان يحضر في الوقت نفسه لمؤلفه العمدة **أفكار من أجل فلسفة التاريخ الإنسانية**. الشيء الذي يتيح لنا الحديث عن جسر الأفكار الرابط بين المؤَلفين، فالعلاقة بينهما هي علاقة تكاملية، إذ نجد الكتاب الأول يساعدنا، وبشكل كبير، على فهم الكتاب الثاني خاصة في تصوره لله وتدخله في التاريخ. هذا من جهة، ومن جهة ثانية لما كان كتاب **الله** هو وليد اللحظة أي نتيجة ردة فعل لظروف وعوامل فكرية دفعت بظهوره فانه يساعدنا، وبشكل جلي، في فهم تحول الأفكار في ألمانيا وفي عصر التنوير عموما.

خلال إقامته في بوكبورغ كتب هردر مقالا بعنوان: **في المعرفة والإحساس عند النفس الإنسانية**. هذا المقال كان قد قدمه كإجابة لمسابقة نظمتها أكاديمية برلين سنة 1773م حول

---

(1) Ibid. P.1.
(2) Kopp, Louis-Gustave, op. Cit., P .23.

العلاقة بين الملكتين الأوليتين عند الإنسان: ملكة الفهم أو المعرفة، وملكة الإحساس. وعلى الرغم من المحاولات الثلاث المتتالية 1773م 1774م و 1775م التي قدمها هردر فإنه لم يتحصل على الجائزة، الشيء الذي يمكن أن يفهم بسهولة أن هردر كان على نقيض ما كان يدعو إليه السؤال، لأنه في نهاية المطاف يري "أن تفهم أو أن تعرف" و"أن تحس"هما شيء واحد ، فلا توجد معرفة دون إحساس ولا إحساس دون معرفة.

إن سعي هردر لرد الاعتبار للإحساس لا يعني ذلك أنه يرفض العقل تماما وإنما ليثبت تهافت ما يدعوا إليه فلاسفة عصره الذين يرون أن كل معرفة مصدرها العقل أما هو فيعتقد أنه حتى يمكن لنا رد الاعتبار للمعرفة ذاتها ينبغي العودة إلى الحساسية، لأنه ليس فقط المعارف الفردية هي التي تتشكل من الميادين الأولي للحساسية وإنما كذلك طريقة تفكير الشعوب أيضا لهذا، فإن الذي يريد التعمق في معارف أمة ما والكشف عن عبقريتها عليه أن يغوص فيما يمثل ويكون إحساسها[1] ويُعتبر الحب عند هردر أعلى شكل من أشكال المعرفة كما أنه أعلى شكل من أشكال الإحساس حيث يقول:« المعرفة الحقة، هي أن نحب» .[2] هذا يعني أنه لا يفرق بين العقل والإيمان بين الفلسفة والدين وإنما بالعكس كلما كانت معرفتنا واسعة كلما ازددنا إيماناً وحريةً وحباً. لهذا لا يمكن أن نقول أن موقف هردر من العقل هو موقف سلبي وإنما نجده يدافع عن حق العقل في التفكير بحرية لكنه يشك في قدرته على الوصول إلى الحقائق بمعزل عن الملكات الأخرى وما يرفضه هو تبجح العقل الذي يقزم دور الشعر، الفن والدين في ميدان المعرفة ويري أنه من واجبه الدفاع عنها ورد الاعتبار لها ضد هذا النظام الذي يهدد النوع الإنساني بإرجاعه إلى الوراء.

(1) Herder, *Dieu : quelques entretiens,* op. Cit., PP. 22. 23.
(2) Ibid. P. 24.

كان هردر في بداية الأمر يحترم فلسفة أستاذه كانط ويعتبرها الخميرة التي تعلي من شأن القرن. لكن ومع ما قاله فيخته J. G. Fichte* بأنه بعد خمس سنوات لن نتكلم عن الدين المسيحي ولن تكون له مكانة في أوساط المجتمع ناهيك عن مكانته بين أوساط النخبة. وما أكد له صحة هذا التكهن هو رأيته لعدد كبير من الشباب المتحمس يركض وراء هذه الفلسفة الجديدة التي يؤسس لها كانط فسعى هردر على القضاء على هذه المدرسة الكانطية الفتية من جذورها. فقد كان هردر واعيا لما كان يؤسس له كانط في كتابه **نقد العقل الخالص** من زحزحت لفكرة الله، الحرية والخلود... بكلمة واحدة الدين. وبعدما انتقده نظريا في هذا الكتاب أراد أن يؤسسه دوغماطيقيا على شكل مسلمات الإيمان في كتابه **نقد العقل العملي**. وهردر لما انتقد الفلسفة النقدية الكانطية فهو بذلك يلتقي مع هامان وجاكوبي الذين يمثلون، مع مفكرين آخرين، معارضة جدية تدافع عن الفلسفة القائمة على الإيمان.[1] وهكذا مثل هردر مع مفكرين آخرين معارضة جادة داخل فلسفة عصر التنوير، الشيء الذي يؤكد أن الحديث عن هذا العصر على أنه كل متجانس لن يكون إلا بشكل نسبي.

نكتفي بهذا القدر من الأفكار عن هردر الفيلسوف وهذا لا يعني أننا أحطنا بكل أفكاره الفلسفية وإنما هناك الكثير من الأفكار لم نتحدث عنها مثل إسهاماته في ميدان اللغة والفن والأدب ...الخ ولما كانت الغاية من هذه السطور هو التعريف فقط بهذه الشخصية فإنه لا حرج إذا توقفنا عند هذا الحد لننتقل إلى إسهاماته في ميدان اللاهوت والشعر. أما أفكاره في فلسفة التاريخ التي تعبر بحق عن أصالته وعبقريته فلن نتطرق إليها الآن لأننا سنتكلم عنها بإسهاب في الفصول التالية.

---

* يوهان غوتلوب فيخته: فيلسوف ألماني مثالي (1762م- 1814م) درس اللاهوت واللغة والفلسفة. كان تلميذا مقربا لكانط يعد قوميا متحمسا للأمة الألمانية. عرض نظريته في المعرفة في كتابه: مقدمة لنظرية المعرفة(1797م) أما آرائه في الأخلاق فبسطها في كتابه: نظرية الأخلاق (1798م). كما ألقى خطابات إلى الأمة الألمانية في برلين بين عامي (1807م- 1809م) قصد إحياء بروسيا المهزومة على أيدي نابليون.

[1] Ibid. PP. 24.25.

ب) هردر اللاهوتي:

يعتبر هردر اللاهوت علماً مقدساً وهبه الله لعباده، لذا رأى من الحكمة أن يسخر كل حياته من أجل خدمة هذا العلم. وتعد كل الأعمال اللاهوتية التي تناولها هردر تدور حول موضوع واحد هو: الإنجيل، إنه مولع بهذا الكتاب المقدس الذي يتكلم عنه دائما بكل ورع وتقدير وتبجيل. فقد رسخ الإنجيل انطباعات عميقة جدا في نفسه وفكره وهو الشيء الذي نلمسه وبوضوح في جميع كتاباته وخاصة التي تتعلق بفلسفة التاريخ.

حاول هردر أن يعرض الإنجيل بطريقة مخالفة للتي كانت متداولة في العصر الحديث وذلك بإبراز الغايات الإنسانية المتضمنة فيه وبسط نورها على جميع الأمم والشعوب معتمدا في ذلك على الشاعرية والإحساس بجماله مبتعدا عن التحليل الجاف القائم على العقل. وهذا، في اعتقاده، المنهج الوحيد الذي بإمكانه أن يقودنا إلى التفسير والفهم الجيد لمقاصده.[1] وقد نصب هردر نفسه مدافعا عن الدين ضد الذين يحاولون تدنيسه والاستهزاء به،كما وقف أيضا ضد الادعاءات التي تصفه بالعقيم وأنه يقدم نظريات خاطئة واعتبر هردر هذه المواقف المعادية للدين مجرد أحكام مسبقة مصدرها العقل المتهافت.

ويؤكد هردر في جانب آخر أنه لن يكون بإمكاننا فهم مقاصد الكتاب المقدس إن لم نستحضر ذلك الحب الذي نجده عند الرسل والأنبياء وهم يعرضون الحقائق الإلهية، أي أننا لن نفهم الدين إن لم نشعر بجماله ونتعاطف معه ونحبه ونرتمي في أحضانه. لهذا يدعونا إلى التعامل معه بالقلب لا بالعقل لأن هذا الأخير عاجز عن إدراك حيوية الدين وقيمة وكذا وظيفته سواء عند الشعوب البدائية منها أو المتحضرة والأكثر من ذلك أن العقل يشوهه الدين ويذهب عنه جماله وروعته وشاعريته.[2]

(1) Kopp, Louis-Gustave, op. Cit., P.38.
(2) Ibid. PP. 39.40.

كما سعى هردر كذلك إلى إبراز الطابع الإنساني في الكتاب المقدس حتى يخلص إلى القول أنه دين كل الإنسانية لأنه استطاع أن يفهم بطريقة أفضل ميزة وخصائص الجنس البشري، ويهتم بتكوين الإنسان دينيا وأخلاقيا وجماليا وفكريا. ويرى في السيد المسيح المثال الأعلى الذي ينبغي أن يحتذيه كل واحد باعتباره ابن الرب وابن الإنسان في آن واحد، فالمسيح مركز المسيحية ومنه مركز الإنسانية جمعاء.[1]

كتابات هردر اللاهوتية نجدها عديدة ومتنوعة وقد نشرها برعاية صديقه جورج مولر ورتبها حسب المواضيع المدروسة في ثلاث مجموعات:

1-الكتب التي تتناول شرح وتأويل الكتب المقدسة.

2-الكتب التي تتناول دراسة اللاهوت ونظام الأديرة.

3-الكتب التي تتناول العقيدة المسيحية.* يدعونا هردر في كتاباته هذه بالابتعاد عن التدين الساذج الذي ينظر إلى العبادات على أنها مجرد عادات يقوم بها المؤمن كالصلاة مثلاً، أما التدين الحقيقي فهو ذلك التدين الذي يسعى إلى التدبر والتفكر في محتواها والنظر إليها على أنها تمثل غذاء الروح ومسلك يطهرنا ويقربنا إلى الرب.[2] كما شدد النبرة ضد الوعاظ الذين يعتقدون أن دورهم يتمثل في إسداء بعض الإرشادات والنصائح للناس وتلقينهم الحكمة والفضيلة في حين على الواعظ أن يتصرف كمن يحمل بحق كلام الرب ورسالته وأن يشرحه ويفسره للناس ويبين لهم ما يمكن أن يقدمه لهم الإنجيل في حياتهم، فالواعظ، حسب هردر، مطالب أن يؤدي مهمته بكل حب وإخلاص كما لو كان رسولا يحمل رسالة الله لعباده[3]. إلا أن هذا النقد لسلك الوعاظ لم يمر عليه بردا وسلاما بل جلب له العديد من الانتقادات التي أدخلته في صراعات حادة معهم.

---

(1) Ibid. P. 70.

* الشيء الذي دفع هردر إلى كتابة أفكاره حول اللاهوت هو سعيه لتقليد منصب في جامعة غوتنغ.

(2) Ibid. P. 67.

(3) Ibid. P. 55.56.

لقد توّلد لدى هردر نوع من اليقين فيما يخص الحقائق الدينية وهذا اليقين لم يكن وليد المنطق أو العقل وإنما كان وليد التأمل الداخلي الذي ينبثق حينما ننصت لصوت الرب الذي لا يسمعه إلا من ينصت لصوت قلبه حين تضيق به السبل. وعندما نقرأ كتابات هردر نشعر وكأنه يتحسر على نفسه لأنه لم يعش في العصور الوسطي التي تعد بحق عصور الإيمان والتقوى[1] عكس العصر الحديث الذي قزم الدين وأتهمه وأعلى من قيمة العقل ومجده. وهذا الموقف المعادي للدين نجده جليا عند **فلاسفة باريس*** لهذا تولد عنده نوع من النفور من عصر التنوير الذي يفسر الطبيعة والمجتمع وحتى الدين بقوالب العقل الجافة وهو ما دفع هردر إلى شن حرب ضد فلاسفة عصره.

مهما قلنا عن فكر هردر في اللاهوت فلن نفه حقه فهو بحق قامة من قامات الفكر الحديث في هذا المجال. فأعماله اللاهوتية قد أيقظت وغذت الحس الديني وأثْرته وقدم بذلك لاهوتا شعريا جامعا بين الدين والحياة الفكرية جاعلا لهما هدفاً واحدا ووحيد هو الإنسانية[2] التي تسمو على كل شيء، حتى الدين نفسه اعتبره وسيلة فقط لبلوغ الإنسانية وبالخصوص الدين المسيحي الذي يرى فيه مرحلة مهمة للإنسان حتى يبلغ أسمى مراتبه التي تتمثل في الإنسانية. فاهتمامه بالدين ليس من أجل الدين نفسه وإنما ليحضر لفكرة الإنسانية التي تعد مفهوما مركزيا في فلسفة التاريخ عنده.

ج) هردر الشاعر:

كرس هردر حياته كلها لدراسة الشعر في كل العصور والأزمنة وعند كل الأمم والشعوب. فالشعر، حسبه، هو الوسيلة الأولى التي عبر بها الإنسان عن حاجاته وآلامه وأحاسيسه، إنه ينشأ تلقاء علاقة الإنسان بالعالم الخارجي. لقد اهتم هردر بتطور الشعر ومراحله حيث راح

---

[1] Ibid. P.73.

* تسمية **فلاسفة باريس** أطلقها هردر على الفلاسفة الذين مثلوا عصر التنوير في فرنسا و نذكر منهم فولتير و مونتسكيو دالمبير و هلفتيوس و غيرهم.

[2] Ibid. P.73.

يدرس ينابيعه الأولى عند الشعوب البدائية التي تعبر عن طفولة الإنسانية حتى يكشف عن عفوية وسذاجة الإنسان القديم، وعن روح الإنسانية في بداياتها. فالشعر، حسبه، يعبر عن قوة الإبداع لدي البشر، إنه الفلسفة الأولى التي نطقت بها الشعوب البدائية ومن خلاله نستطيع تتبع فعاليات الروح الإنسانية وتحركاتها. فهو يتلون دائما بروح عصره وتراثه وأحداثه، فالشعر البدائي مثلا يكشف لنا كيفية عيش الإنسانية طفولتها، وهو الوسيلة الوحيدة التي من خلاله نستطيع تعويض نقص الإمكانيات والوسائل في دراساتنا العلمية للبدايات الأولى للإنسان. وبهذا فان الشعراء، في نظر هردر، هم حملة الحقائق، إنهم في المرتبة الثانية بعد الرسل والأنبياء لهذا علينا أن نقدس الشعر ونحترم الشعراء.[1] كما أوْلى كذلك اهتماما بثقافات وأشعار كل الشعوب موضحاً لنا البدايات والأشكال التي اتخذتها كل الشعوب.

وعلى الرغم من أن الشعر في ماهيته واحد إلا أن هردر يقسمه إلى مرحلتين: الشعر الطبيعي والشعر المصطنع، فالأول نجده سائد عند طفولة الشعوب، أما الثاني فيتمظهر من خلال تقدم الحضارات.[2]

لقد توغل هردر كثيرا في البدايات السحيقة للبشرية ورأى في شعرهم الفلسفة التي تعبر عن رؤيتهم للعالم. وما قام به هردر ليس متاحاً للجميع وإنما فقط لمن يملك إحساسا مرهفاً ومخيلةً كبيرةً وروحاً فلسفية حتى يتسن له سبر الأغوار السحيقة للروح الإنسانية. فقد كان يبحث دائما عن أصول وبدايات الأشياء مثل: أصل الشعر، أصل الفن، أصل اللغة...الخ. كما أننا نجده يقدم لنا طريقة رائعة في كيفية التعامل مع هذه البدايات، في كيفية دراسة الشعوب والأمم الأخرى ومع الحضارات والحقب المختلفة. إنه يدعونا للتجرد من الأحكام المسبقة التي يقدمها العصر الذي نعيش فيه والثقافة التي ننتمي إليها، وأن نبتعد عن التقصي الجاف والبارد الذي ينتهجه العقل لأن ذلك يعيق الفهم المناسب لثقافة وحضارة غيرنا وهذا يعني أن نتعاطف معها، أي علينا أن نتقمص شخصية الطفل عندما نتناول بالدراسة الشعوب البدائية، أن نعيش وسط الشعوب والأمم التي نرغب في دراستها ومعرفة عبقريتها، وأن نفهمها لا أن نسارع إلى انتقادها.

---

(1) Ibid. PP. 30.31.
(2) Ibid. P. 33.

أما الإنسان الذي يتمسك بروح عصره وثقافته فإنه لامحالة لن يفهم العصور والثقافات الأخرى مثل ما فعله فلاسفة عصر التنوير الذين حكموا على العصور الأخرى من خلال عصرهم وغدا كل ما لا يتوافق مع روح وثقافة العصر الحديث يعد بربريا وهجينا وهمجيا. وكأن هردر بأفكاره هذه يريد أن يعلمنا أساليب جديد في النقد ترتكن أكثر إلى الموضوعية والأخلاق.

ونأمل في نهاية هذا العنصر أن تكون هذه الإشارات الخاطفة حول اسهامات هذه الشعلة الفكرية قد وفقت، ولو بشكل نسبي، في التعريف بمحور تفكيره. وحسبنا أن هردر شخصية جديرة بالاهتمام والبحث وتستحق منا كل الاحترام والتقدير.

3- مصادر فلسفة التاريخ عند هردر:

حتى يكون بوسعنا فهم فلسفة هردر في التاريخ ينبغي العودة أولا إلى بعض الانطلاقات التي ساهمت في بلورت أفكاره. ومن أهم الشخصيات التي كان لها تأثرا كبيرا عليه نذكر:

أ) يوهان جورج هامان:

يعد هامان من بين الفلاسفة الأوائل الذين أعلنوا الحرب ضد التنوير بصورة عنيفة ومعلنة لهذا سنحاول أن نقدم بعض أفكاره لأنها ساهمت بشكل كبير على بلورت فكر هردر. نشأ هامان في بروسيا الشرقية وسط عائلة تقوية رقيقة الحال، كان في بدايات حياته إنسانا فاشلا ولم يستطع الحصول على عمل على الرغم أن كتاباته كانت رائعة لكن ليس بما يكفي لتكون مصدر معاشه. وتكفل برعايته صديقه وجاره كانط الذي تعارك معه طوال حياته. كُلِف هامان من أحد تجار البلطيق بإدارة صفقة في لندن لكنه فشل في إتمامها والأكثر من ذلك أهدر تلك الأموال وغرق في الديون وكنتيجة لهذه الحالة فكر في الانتحار لكن سرعان ما عاد إلى رشده بعد تجربة روحية أيقظت فيه ضميره بعدما قرأ العهد القديم وعاد بعدها إلى كونغسبورغ ليبدأ حياة جديدة حيث شرع في التأليف بأسماء مستعارة، في هذه المرحلة تأثر هردر بكتابات هامان.[1]

يعد هامان سليل عصر التنوير، عصر انتصار العلم والعقل. وتعد هذه الانتصارات التي حققت هي الأكثر انطباعا في تلك المرحلة حيث دمرت التراتبية القديمة السائدة في العصور الوسطى. في هذه الأثناء أخذ الدين القروسطي يتراجع ليحل مكانه الدين القائم على العقل الذي أصبح ينتشر بشكل رهيب في أوساط الجامعات الألمانية بفضل الفيلسوفين ليبنتز و وولف C. Wolff * وأتباعهما وبهذا الشكل غدا أي شيء لا يمكن توفيقه مع العقل يعد هجينا وغير

---

[1] ايزايا برلين، جذور الرومانتيكية، ترجمة: سعود السويدا، جداول، لبنان، ط1، 2012، ص 92.91.

* كرستيان وولف: (1679م- 1754م) إليه يعد الفضل في إعادة تشكيل اللغة الفلسفية الألمانية وجعل الدراسات الفلسفية متاحة للقراء الألمان. تعد فلسفته شرحا و توسيعا لأفكار ليبنتز.

مقبول لهذا ولكي يمكن إنقاذ الدين وصونه كان من الضروري إثبات انسجامه مع العقل وهذا ما قام به وولف لما قال أن المعجزات يمكن توفيقها مع التفسير العقلاني بحيث تكون منسجمة مع القوانين التي تحكم الطبيعة [1] هذا هو المناخ الفكري الذي كان يعيش فيه هامان والذي كان فكره ضد هذا التيار العقلاني الآخذ بالانتشار شيئا فشيئا في الأوساط المثقفة.

مفاد تعاليم هامان أن الله ليس مهندسا أو رياضيا بل هو شاعر ومن التفاهة أن نلصق إليه خططنا المنطقية والعقلية أو القول أن الطبيعة يمكن معرفتها بصورة كاملة وشاملة ويمكن الإجابة على كل الأسئلة بشكل مضبوط وبصورة نهائية كما يعتقد فلاسفة عصره.[2]

لم يكن فلاسفة القرن الثامن عشر يتعاملون فقط مع الطبيعة بمقولات العلم بل وحتى الإنسان أيضا. وهذه المقولات لا تستطيع أن تفهم أبدا الحقيقة الحية والنابضة في الحياة، أكيد أن هذه المقولات ستكون مفيدة لو حاولنا إنشاء صرح معماري أو صناعة آلة حرث أو آلة تحمل الأثقال فلا شك أن العلوم ستكون مفيدة جدا، لكن إذا حاولنا معرفة طبيعة الإنسان أو انفعالاته أو عواطفه وما يحزنه وما يجعله سعيدا فلن تفيدنا اطلاقا مقولات العقل، أو إذا أردنا فهم علاقة الإنسان بربه أو حب الله لعباده فإن ذلك لن يفيدنا بل بالعكس سيشوه الحقائق الإيمانية و يجعلها تبدو هجينة ومتناقضة.

لقد بدت قناعات عصر التنوير بالنسبة لهامان قاتلة لكل ما يحي وينبض داخل البشر، إنها كالمطفئة تخمد كل شرارات الحياة، إنه عصر ينذر بموت الإنسان لأنه لا يهتم بروحه فغدا إنسانا اقتصاديا، إنه نوع من اللعبة المصطنعة، نموذج خال من الحياة لا علاقة له بالأفراد الآخرين لهذا كان هامان ضد التنظيم العقلاني للتجربة الإنسانية الذي يهمل نبض الحياة وفيضها وفرديتها

---

[1] المرجع ذاته، ص، 105.104

[2] المرجع السابق، ص93.

والرغبة الجامحة في الإبداع، كما كان ضد التعميم والتصنيف والترتيب في قوالب جافة لأن دلك يولّد سوء فهم الروح والإخفاق في استيعاب طاقاتها المتكاملة.[1]

انتقاد هامان للعقل كان لحساب رد الاعتبار لمكانة العواطف والأحاسيس والانفعالات التي في نظره لا تعبر عن ضعف الإنسان كما ينظر إليها التنوير وإنما تعبر عن قوة الإنسان، بل إن الانفعالات والأحاسيس هي الأداة التي يحقق بها الفرد أصالته ويعبر عن وجوده الكلي، أي أن الفرد يعبر عن ذاته بشكل كامل وكلي في هذه العواطف والأحاسيس.

وتظهر الجدة في فكر هامان في هذه الفكرة المغايرة للفلسفة الكلاسيكية التي مفادها أن دائرة الروح لا ينبغي أن تكون مقموعة من طرف دائرة العقل. وسبب هذا التوجه المعادي للعقل هو أنه رجل دين مسيحي والمسيحية تعطي قدرا كبيرا للقلب الذي يعد منبع العواطف لهذا عمل على إحياء مبادئ المسيحية مبشرا بذلك بفلسفة مسيحية جديدة تقوم على الإيمان، واهتم بمحتوى الكتاب المقدس وجعله أسمى وأجل المعارف، ومن الإيمان الحل التوافقي لكل المتناقضات والوحدة المثالية التي تجمع كل الحدود المتباعدة.[2] ولما كان المعنى الحقيقي للحياة وللعالم في، اعتقاد هامان، لا نبلغه بالعلم ولا بالعقل فإن الشعر بذلك هو المعبر الحقيقي عن الشعور الأصيل للفرد ولمعنى الحياة، ومنه فإن الشعر يصبح اللغة الأم للعالم كما أن الأساطير بدورها ليست مجرد أوصاف كاذبة للعالم وليست اختراعا مضللا لأشخاص يسعون إلى ذر الرماد في عيون الناس، بل هي وسيلة عبّر بها البشر عن إحساسهم بألغاز الطبيعة والوجود التي تفوق كل وصف ولم تكن هناك طريقة أخرى لقولها غير الاستعانة بالأساطير، أما الكلمات الجافة التي تقوم

---

[1] المرجع ذاته، ص.97.96

[2] Kopp, Louis –Gustave, op. Cit., P. 16.

على العقل والمنطق فإنها تحطم وحدة واستمرارية وحيوية المواضيع التي نتأملها وبذلك يضيع معنى العالم ومعنى الحياة[1].

إن ما يستعيره هردر من فلسفة هامان- ولكن بعد توسيعه وإعادة بنائه على قاعدة منهجية وأصيلة - هي فكرة كمال الوجدان والانفعالات التي لا يمكن اختزالها ضمن التصور الميكانيكي للعقل وأن المشاعر والأحاسيس وليس العقل هي المعبر الحقيقي للأفراد والشعوب. وأن الفلسفة الحقة هي تلك التي تقوم على الإيمان، وأن الشعر والأسطورة هما اللغة التي بإمكانها أن تحتوي وتعبر عن معنى الحياة. لقد وجد هردر في هامان ما يبحث عنه قلب كريم ومملوء بالإحساس، عقل مثقف وثوري، شخص متدين ومؤمن وما استمده هردر منه كان كافيا لمواصلة الحرب ضد فلاسفة التنوير. في ألمانيا وفي نفس العصر نعثر على مصدر أخر من مصادر فلسفة هردر الذي لا يقل شأنا من هامان إنه الشاعر و الأديب:لسنج.

ب) ج. ا. لسنج:

هو أديب ألماني مرموق، اهتم بالفلسفة ودافع عن حرية التفكير. له كتاب بعنوان: **في تربية الجنس البشري** في هذا الكتاب يمكن أن نعثر على أفكاره حول فلسفة التاريخ إلا أن سياقه العام ينتمي أكثر إلى فلسفة الدين منه إلى فلسفة التاريخ. سعى لسنج في هذا الكتاب إلى الكشف عن علاقة الوحي بالتاريخ مبينا لنا المراحل التي مر بها العقل البشري وهو يستقبل الحقائق الإيمانية، حيث يعتقد أن الحقائق الدينية تخضع لقانون التطور الذي يحكم كل أشكال المعارف الأخرى.[2] فالله قد عهد إلى عباده تربية دينية وروحية بحيث يتجلى كمرشد ومربي وناصح للجنس البشري عن طريق الدين، وهذه التربية تخضع لمراحل متطورة، وكل مرحلة ضرورية

---

[1] ايزايا برلين، جذور الرومانتيكية، المرجع السابق، ص 106.

[2] Flint, Robert, *La philosophie de l'histoire en Allemagne*, Trad. de l'anglais par : Ludovic Carrau, Paris, Librairie Germer Baillière et C^{ie}. 1878, PP. 53.54.

ومهمة بحيث تمهد للأخرى. فالبشرية في بداياتها مرت بالجهل والخوف وكثرة الأخطاء لترتقي شيئا فشيئا عبر التاريخ لتصل إلى الحقيقة الأكثر خلوصا. ويري لسنج أن الله في مسيرته في تربية الجنس البشري يراعي حالات تطور الشعوب والأمم فمثلا الشعب المصري القديم يمثل طفولة الإنسانية ولما كان كذلك فإن ما يقدمه الله له من حقائق لتربيته تكون متوافقة مع حالة الطفولة التي هو عليها. [1]

إن الوحي،كما يعتقد لسنج، يقدم للعقل الإنساني ما يحتاجه من حقائق في تعاملاته بالطريقة التي بحيث لو ترك لوحده لوصل إليها، لكن وصوله سيكون متأخرا، فالوحي ما هو إلا ذالك الطريق المختصر لبلوغ الحقائق، ما يعني أن الوحي لا يختلف عن الدين الطبيعي إلا من حيث الشكل أما من حيث المحتوى فهما متطابقان، وبهذا فإن الوحي بالنسبة للسنج هي وسيلة ناجعة اختارها الله من أجل تربية البشر[2] فهو يريد أن يجمع بين التربية والجنس البشري على ضوء الوحي، أي يريد أن يبين لنا كيف يعمل الوحي على تربية الجنس البشري على مر العصور.

يمكن تلخيص فكرة لسنج في ما يخص علاقة الوحي بالتربية والجنس البشري بالقول: أن الوحي ينزل باستمرار من الرب إلى الإنسان لتربيته عبر العصور منتقلا من حقبة إلى أخرى وهذا الانتقال هو انتقال من صفحة إلى أخرى من كتاب هذا الدين الأبدي وكل صفحة جديدة تمثل تقدما متواصلا في الخطة التي رسمها الله، حيث نجد هذا التطور يتوافق مع كل دين وهذا الأخير يعبر عن غاية معينة على الإنسانية بلوغها، فكل دين يكشف عن فكرة جديدة ومتطورة تدفع بتربية البشر إلى الأمام، إنه بذلك وفي كل مرحلة يميط اللثام عن جزء من الحقيقة الأبدية ويسري الأمر بهذا الشكل حتى تكتمل كل الملكات الدينية لدى البشر وأن يزدادوا إيمانا بعد إيمان ليكون في مقدور الإنسان إدراك الحقيقة في خلوصها وتمامها، بهذا فان الأديان تتعاقب باستمرار عبر

(1) Ibid. P.57.
(2) Ibid. P.55.

الزمن وكل دين له قداسته وقيمته ومكانته المحددة وأما الذين يزعمون أنهم باستطاعتهم الوصول إلى الحقيقة من خلال دين واحد فإن ذلك وَهْم وباطل فالأديان كلها تشترك في تربية البشر ولن تكتمل تربية الإنسانية إلا من خلال الوحي في شموليته.[1]

يعتبر لسنج أن مختلف الأديان تساهم في تقدم العقل البشري حيث يحتل الدين المسيحي مكانة مهمة، فهو جزء لا يتجزأ من هذا الكل. والوحي لن يأتي إلا بما سيقدمه العقل عاجلا أم آجلا وبهذا فإن ما جاء به الدين المسيحي موجود أصلا في العقل المتدين وما الكتاب المقدس إلا تعبير عن تلك الحقائق ومنه فإن لسنج لا يرى حرجا أو خطرا في العقل المتدين.

انطلاقا من هذه الأفكار حول الدين والإنسانية سيقيم هردر فلسفة في التاريخ، وما كتابه الضخم **أفكار حول فلسفة التاريخ للإنسانية** الذي بدأت أجزائه الأولى تظهر في عام 1784م أي بعد أربع سنوات فقط من صدور كتاب لسنج **في تربية الجنس البشري** 1780م، ما هو إلا استمرارية وتكملة لما بدأه لسنج. وكان هردر نفسه يعتبر أن كتابه **أفكار** ما هو إلا امتداد لأفكار لسنج.

إن ما يستعيره هردر منه هو فكرة أن العقل والإنسانية في تقدم عبر مراحل التاريخ وأن كل شعب وكل أمة وكل عصر له دوره وإسهامه في دفع الإنسانية إلى الأمام وهذا طبعا تحت ضوء الوحي والدين، كما أن المبادئ الدينية التي تبناها لسنج هي التي شكلت الخطوط العريضة لأفكار هردر في اللاهوت وخصوصا في فكرة أن العقل عاجز عن السير قدما دون ما يكون الوحي رفيقه فهو النور الذي يضيء دربه. وعموما فإن هردر يقيم مشروعه حول المسيحية الإنسانية على معطيات لسنج.

[1] Ibid. PP.64.65.

في ألمانيا دائما سنعثر على مصدر أخر من مصادر أفكار هردر في التاريخ وهو لا يقل شأنا من السابقين إنه الفيلسوف ليبنتز.

ج) ج. ف. ليبنتز:

لقد عثر هردر على مفاهيمه النظرية حول التاريخ في فلسفة ليبنتزG. W. Leibniz *وأهم هذه المفاهيم فكرة **المونادة** Monade. أقام ليبنتز فلسفته حول فكرة المونادة كرد فعل على فلسفة ديكارت التي تقول بالجوهر الممتد والذرات المادية التي تتنافى أصلا مع المنطق والعقل لأنه إذا كانت الذرة هي أصغر جزئ من المادة وإذا كان ممتدا فهذا يعني أنه قابل للقسمة وإذا لم يكن كذلك فهو لم يعد أصغر جزء ممكن بل لم يعد في الواقع جزءً ماديا لهذا استبدل ليبنتز الجوهر الممتد بالجوهر الروحي وأطلق عليها اسم المونادات. هذه المونادات هي جواهر روحية غير قابلة للقسمة كما أنها غير ممتدة في المكان ولا في الزمان، وعلى الرغم من أن العالم يبدو ممتدا في المكان والزمان أي أنه مادي ويخضع للحركة- وهذا الأمر في الحقيقة يبدو متينا ومتماسكا بحيث يكون من العبث إنكاره- إلا أن ليبنتز يقول أنه يمكن ربطه ربطا منتظما بالخصائص الحقيقية لنظام المونادات بحيث يظهر العالم كله روح[1]. هذه المونادات جواهر بسيطة خالدة لا تفنى وتختلف فيما بينها من حيث الكيف وكل مونادة تعكس الكون من وجهة نظرها. ويقدم لنا ليبنتز مثالا عن ذلك بالمدينة الواحدة التي يمكن رؤيتها من خلال وجهات نظر متعددة رغم أن كل واحدة من هذه المدن مختلفة عن الأخرى إلا أنها كلها تمثل المدينة بصورة صحيحة[2].

---

* غوتفريد ويلهيلم ليبنتز: فيلسوف ألماني عقلي(1646م- 1716م) يعد أحد المبشرين بالمنطق الحديث كما أنه كان رياضيا و عالما فذا. حاول إيجاد حل للمشاكل الميتافيزيقية بإدخال مفهوم المونادة. من أهم مؤلفاته: مقالات جديدة في الفهم البشري(1704م). المونادولوجيا(1714م).

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل و آخرون، دار القلم، لبنان، ص 378.

(2) وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة،ترجمة :إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط2، 2005، ص 137.13.

إن الاختلافات التي تعرفها هذه المونادات في نهاية المطاف هي اختلافات كيفية ذلك أنه توجد مونادات أكثر اكتمالا وأخرى أقل اكتمالا بحيث يكون بعضها أكثر انغراسا في اللاوعي وبعضها أكثر وعيا لأن خاصية هذه الجواهر هو التفاعل والنشاط الدائم لكنها مختلفة من حيث درجات التفاعل فهناك ما هي في فعالية تامة وأخرى تكاد تكون جامدة على الرغم من أنه لا توجد مونادات كاملة النشاط وأخري منعدمة النشاط والله فقط هو المونادة الوحيدة الفعالة فعالية تامة ومطلقة ومهيمنة على الجميع كونها المونادة الأولية والكلية وهي الجوهر الوحيد الأصلي والأصيل أما المونادات الأخرى هي ناتجة عن طريق وميض دائم للألوهية.

وكل مونادة تمثل بالنسبة إلى ذاتها مركزا مغلقا أي عالما في ذاته ولا شيء يمكن أن ينفذ إليها من الخارج، إذ ليس للمونادات نوافذ تنفذ منها الأشياء إلى الداخل، فالمونادات منفصلة عن بعضها البعض انفصالا كليا ومطلقا، إنها عوالم قائمة بذاتها بلا نوافذ، تكفي ذاتها بذاتها على أكمل وجه، وكل مونادة تمثل تعبيرا مغايرا عن الكون وجميع هذه التعابير متسلسلة هرميا من الأكثر كمالا إلى الأقل كمالا.

كما أن هذه المونادات مختلفة فيما بينها من حيث التفاوت في وضوح والتعبير الذي تحوزه عن العالم الواحد وثمة تسلسلا هرميا للمونادات بدءا من المونادة العارية التي لا تتمتع إلا بإدراكات بسيطة دون أي إدراكات واعية أو شعور وانتهاء بالمونادة العاقلة التي تحوز معرفة الحقائق الضرورية، مرورا بالمونادات الحيوانية. ودور هذه المونادات هو تصوير العالم بحيث تكون بمثابة مرايا أو تعابير عن كون واحد وهذا الانعكاس الذي تقدمه عن الكون يكون بدرجات متفاوتة من الوضوح.

وانطلاقا مما ذكرناه يمكننا أن نفهم لماذا كان ليبنتز هو الذي أمد هردر بالمقولات النظرية الأساسية من أجل بناء فلسفته في التاريخ، ذلك أن النموذج المونادولوجي يسمح له أن يؤكد في وقت واحد على استقلالية الفرديات(الثقافات)وعلى التواصل فيما بينها في إطار انسجام وتناغم

لعناصر الكون بأسره وذلك من أجل التأكيد على الحق في تنوع الثقافات واختلافها عن بعضها البعض. إن فلسفة التاريخ هذه التي صاغها هردر ستكون قبل كل شيء عبارة عن فلسفة مونادولوجية للتاريخ ولما كان هردر متأثر أشد التأثر بفلسفة ليبنتز فإنه كان الفيلسوف الأول بلا شك الذي فهم النتائج المترتبة عن فلسفة المونادولوجيا على مستوى فلسفة التاريخ، أي أنه كان الفيلسوف الأول الذي عرف كيف يستفيد من فلسفته في بناء وصياغة فلسفة جديدة للتاريخ.(1)

وتكمن أهمية فلسفة ليبنتز بالنسبة لهردر عند تطبيقها في حقل فلسفة التاريخ في أن النموذج المونادولوجي يسمح له في أن يوفق بين التأكيد على الفردانية، من جهة، والاعتراف بالكلي والعالمي، من جهة ثانية، ففكرة الجوهر عند ليبنتز من حيث هي مونادة، أي من حيث هو عالم مغلق على نفسه، عند تطبيقها في مجال التاريخ جعلت هردر يكون تصورا مونادولوجيا للثقافات الوطنية، وأمدته بالتالي بالمفاهيم اللازمة للتأكيد على أصالة هذه الثقافات.

إن كل ثقافة في نظر هردر هي ثقافة أصيلة وإذا كانت كل ثقافة أشبه بالمونادة فمعنى ذلك أنها تمتلك في ذاتها المبادئ التي تسمح لها بالتطور من ذاتها وانطلاقا من ذاتها ولذلك فإنه لا يمكن أن نقيّم أو نحكم على أي ثقافة بالرجوع إلى ثقافة أخرى، إلى الثقافة الأوروبية مثلا، بل إن كل الثقافات يجب أن تقيّم من داخلها، أي بالرجوع إلى مبادئ هذه الثقافة ذاتها. إلا أن هذه الثقافات (المونادات) على الرغم من أنها مستقلة عن بعضها البعض إلا أنها تعيش في تناغم مع بعضها البعض داخل كيان واحد هي الإنسانية(الله المونادة المهيمنة) وبهذا يمكن القول أن النموذج المونادولوجي قد أتاح لهردر بالإعتراف بالفردانية والكلية في آن واحد دون أن يقع في نتاقض.

(1) Cassirer, E, la philosophie des lumières, trad, de l'allemand par : Pierre Quillet, FAYARD, PP.234.235.

إن التصور الذي جاء به هردر للتاريخ ينقطع بشكل نهائي مع مبدأ الهوية فهردر يلغي كل هوية متوهمة ذلك أن التاريخ لا يعرف أي شيء يمكن أن يعود مرة ثانية أو يمكن أن نجد له شبيها فكل ثقافة هي نسيج لوحدها ولا يوجد شبيه لها، وهذا ما يعنيه بقوله كل ثقافة هي ثقافة أصيلة. والتاريخ عند هردر لا يتوقف عن إبداع ثقافات جديدة بشكل جديد وبطريقة مستقلة. وبذلك فإن كل تعميم مجرد يبقى قاصرا عن وصف هذه الثقافات. وكل مرحلة من مراحل التاريخ وكل ثقافة من الثقافات هي ضرورية بالنسبة للإنسانية من حيث هي كل متكامل. والإنسانية تحتاج إلى كل ثقافة وهذا الاختلاف بين الثقافات لا يتعارض، في نظر هردر، مع وحدة الإنسانية، بل على العكس من ذلك يمكن القول أن اختلاف الثقافات عن بعضها البعض هو الذي يشكل الوحدة العميقة والحقيقية لها، هذه الوحدة التي يجب ألا نتصورها كشيء واقعي ماثل أمامنا وإنما يجب أن نتصورها كصيرورة.

د) فلاسفة فرنسا:

إن ما نسميه عصر التنوير أو عصر التقدم والذي يمثله في فرنسا فولتيرVoltaire* و روسوJ. J. Rousseau** والفلاسفة الموسوعيين les encyclopédistes*** هؤلاء الفلاسفة الفرنسيون كان لهم تأثير كبير على أفكار المفكرين الألمان وكذا العقلانية البريطانية. لقد كان تأثير فولتير كبيرا جدا على هردر ولسنج وكانط الذين قادوا النصف الثاني من القرن الثامن عشر في ألمانيا. هذا العصر شهد انتشارا واسعا للعقلانية والوعي، والإيمان بالحرية المطلقة في البحث الفلسفي، وشهد كذلك الحديث عن كمال الإنسان، كما عرف مواقف مغايرة إزاء المعتقدات السائدة في الماضي، إلا أن هذه الحرية في التفكير التي آمن بها هؤلاء الفلاسفة الألمان لم يكن لها تأثيرا سلبيا على الإيمان، أي أن أفكارهم ومواقفهم وانتقاداتهم لم تكن هدامة كما هو الشأن عند الفلاسفة الفرنسيين وإنما أرادوا بلوغ المستوى المثالي للإنسانية محققين شيئا فشيئا غايات الله.[1]

---

* فرنسوا ماري آرويه المعروف باسم فولتير:فيلسوف فرنسي(1694م-1778م)يعد من الشخصيات المهمة في عصر التنوير في فرنسا.تأثر بالفكر التجريبي الإنجليزي(لوك، نيوتن)نقد الدين بشكل لاذع. كما كانت له مجموعة من الروايات الدرامية والأعمال التاريخية من أهم مؤلفاته:الرسائل الإنجليزية أو الفلسفية(1734م). كانديد(رواية)(1759م).

** جون جاك روسو: (1712م-1778م) ولد في جنيف وقضى معظم حياته في فرنسا. يعد من أهم فلاسفة عصر التنوير في فرنسا.كما يعتبر المبشر بالحركة الرومانسية.له إسهامات في السياسة والتربية والأدب من أهم مؤلفاته: العقد الاجتماعي(1762م).

*** الفلاسفة الموسوعيين إشارة الفلاسفة الذين شاركوا في إصدار المؤلف الضخم **الموسوعة** . تعد الموسوعة من أهم ما ميز عصر التنوير في فرنسا. ساهم في تأليفها مجموعة من العقول أمثال ديدرو و دالمبير و دولباخ و غيرهم. فكرة التأسيس لما يسمى بالموسوعة بدأت لما طلب أحد المكتبيين عام 1745م من ديدرو ترجمة أحد الموسوعات الإنجليزية حول الفنون والعلوم و التي ظهرت عام 1721م في لندن. في عام 1746م وبعد مشاورات أجراها ديدرو مع دالمبير للتخطيط لمشروع ترجمة هذه الموسوعة. إلا أنهما في عام 1748م اتفقا على إقامة مشروع فعلي لتأليف موسوعة أصلية وليس فقط ترجمتها. وبالفعل وفي عام 1750م أصدر الجزء الأول من هذه الموسوعة لتتوالى بعدها الأجزاء في الظهور لتبلغ أكثر من عشرون جزءا. احتوت الموسوعة على أكثر من ستون ألفا من المقالات التي شارك بها مجموعة من المؤلفين اللامعين في عصر التنوير سواء كانوا فلاسفة أو لغويين أو لاهوتيين أو روائيين أو أدباء.كان العنوان الفرعي لهذه الموسوعة: قاموس جامع للعلوم والفنون والمهن. يتضح من هذا العنوان أن غايتها هو جمع كل معارف العصر وتبليغها إلى أكبر عدد من القراء. وهذا المشروع كان بحق أداة فعالة في نشر الوعي والفكر بين أوساط العوام. وكان نضال هذه الموسوعة مفتوحا على عدة جبهات

حقيقة أن الفلاسفة الفرنسيين لهم دور كبير في بلورة فكر الفلاسفة الألمان لكن ما يهمنا نحن تأثيرهم على هردر.

لقد اطلع هردر لما زار باريس على أفكار كل من فولتير ومونتسكيو C. L. Montesquieu* والفلاسفة الموسوعيين فوجد تفكيرهم يسير على نقيض ما كان يؤمن به خاصة في ما يتعلق بالإيمان والدين، فقد كان من الصعب عليه أن يكون متدينا على الطريقة التي يؤمن بها أهل هذه العقول الجافة الباردة الذين يُخضعون الدين للتجربة العلمية والقوالب العقلية الأمر الذي بدا له مشينا وغير مستساغ لأن ذلك يسيء لا محالة بسر الوجود الذي لا يمكن أبدا التعبير عنه أو القبض عليه بألفاظ منطقية ومنظمة. هذه النظرة العقلية والمنطقية من الفرنسيين لم تتوقف عند الدين فقط بل امتدت كذلك إلى التاريخ وغدت بذلك كل الحقب التاريخية التي لا تتماشي مع روح عصر التنوير هجينةً ووضيعة وهذه الأفكار لم تَرُقْ بتاتا لهردر الذي أدرك خطورتها حيث دخل في صراع فكري معهم وقد تمخض عن ذلك كتابه **فلسفة أخرى للتاريخ**. في هذا الكتاب نجد هردر يوظف أفكار هؤلاء الفلاسفة ليهدم بها النتائج التي توصلوا إليها، بمعنى أن انطلاقته تكون من أفكار خصومه ليبين ما فيها من تناقض وتهافت ثم يقيم فيما بعد أفكاره على حطام ما توصل إليه خصومه، إنه يحارب فولتير بأفكار فولتير نفسه

الفلسفية منها والسياسية و الأخلاقية والدينية والعلمية من أجل محاربة الجهل والتعصب والطغيان. وكان الموسوعيون في نضالهم هذا يعولون على العقل و العقل وحده لبلوغ الحكمة والتقدم والحضارة.

(1) Virgile, Rosse, *l'Histoire des relations littéraires entre la France et l'Allemagne*, librairie Fischbacher, paris, 1897, PP. 414.415.

* شارل دي مونتسكيو:(1689م-1755م) فيلسوف فرنسي. يعد أحد أبرز ممثلي عصر التنوير في فرنسا. عمل عل نقل روح عصر التنوير إل الميدان الاجتماعي حيث اهتم في كتاباته بمعالجة الأوضاع الاجتماعية والسياسية والدينية. من أهم مؤلفاته: رسائل فارسية(1721م). روح القوانين(1748م).

أي يستعير منه أفكاره ليقوض بها النتائج التي خلص إليها، إنه يستمد منهم الأسلحة التي سيشن بها هجومه عليهم.[1]

أما إذا انتقلنا إلى علاقة هردر بروسو فنجدها مختلفة عن التي جمعته بالفلاسفة الفرنسيين الآخرين فروسو مختلف عن فولتير والفلاسفة الموسوعيين الآخرين إذ يعد فكره أكثر ملائمة مع الطبيعة الألمانية. صحيح أنه لا يتكلم اللغة الألمانية ولم يولد ألمانيا إلا أنه يعبر عن الروح الألمانية بامتياز. مفاد فكره أن الطبيعة هي الإنجيل المنزل الذي يجب إتباعه، وعمل على تغيير بعض المفاهيم حول الدين والتاريخ واللغة، وكما رأى أنه من الضروري موْضعة الطبيعة بحيث تصبح أصل كل تفسير. لقد كان روسو كالمرشد بالنسبة لهردر في مسيرة معرفة الذات[2] و مُآزِرُه في صراعه ضد كانط حين استقى من روحه المفعمة بالحيوية ما يجابه به الفلسفة الكانطية الجافة والصلبة. واعتقد أيضا مثل روسو أنه في الشعوب البسيطة وفي الرؤية الشعرية والإيمان الغريزي توجد مصادر للمعرفة التي يمكن الوثوق بها أكثر مما توجد في النتاجات العقلية التي تقدمها الحضارة.

هذه كانت بعض الشخصيات البارزة التي أثرّت بشكل مباشر وكبير على بلورة أفكار هردر في فلسفته في التاريخ. وإلى جانب هؤلاء الفلاسفة نذكر بعض الشخصيات الثانوية مثل القديس أوغسطين في مسألة العلل البذرية الذي تأثر بدوره بالمدرسة الرواقية.

---

[1] Herder, *une autre philosophie de l'histoire*, Trad. De l'allemand par : Max Rouché, Aubier, Paris, p. 93,
[2] Virgile, Rossel, op. cit., P. 417.

4- هردر سليل عصر التنوير:

أفضل تعريف للتنوير ذلك الذي قدمه كانط كإجابة لسؤال ما هو التنوير؟ والذي طرحته صحيفة بريلنتش مونانشرفت البرلينية على قرائها فكان تعريفه كالتالي:« إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير. وإن المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصا في العقل، بل نقصا في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير. » [1]وهذا يعني أن التنوير هو خلاص الإنسان من سذاجته التي جلبها لنفسه عن طريق استخدام عقله دون أن يشوهه التعصب ودون أن يوجهه الآخرون.[2] كما يمكن اعتبار التنوير على أنه« قدرة البشر على تحديد مجرى حياتهم، وتحرير ذواتهم من تحكم الآخرين، حقيقة أن البشر يغدون ناضجين ويقررون ما يريدون فعله، سواء كان ذلك شرا أو خيرا، دون إفراط أو تفريط في الاعتماد على السلطة أيا كان نوعها، على الدولة، أو على أباءهم، أو على مربياتهم، أو على التقاليد وعلى أي نوع من القيم المؤسسة والتي يقع عليها عبء المسؤولية الأخلاقية، فإذا تخلى عن هذه المسؤولية لم يكن ناضجا بما يكفي لإدراكها، فإنه وإلى هذا الحد سيكون بربريا وغير متحضر أو يعد طفلا » .[3]وهذا، فإن الإنسان لن يبلغ التنوير إذا لم يتغلب على عائقين هما: عائق البشر وعائق الأشياء.[4] بهذا نري في التنوير تلك الرغبة في أن يكون العقل، والعقل وحده، هو المدبر لشؤون البشر وأنه قادر من دون مساعدة قوة أخرى على تنظيم المجتمع وتحرير الفرد من قيود السلطة مهما كانت صفتها سماوية أو وضعية.

---

(1) امانويل كانط، ما هي الأنوار، ترجمة :محمود بن جماعة، دار مُحَّد علي للنشر، تونس، ط1، 2005، ص، 85.

(2) دوريندا أوترام، التنوير، ترجمة: ماجد موريس ابراهيم، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2008، ص 57.

(3) ازايا برلين، المرجع السابق، ص 141.140.

(4) المرجع ذاته، ص140.

يقوم التاريخ الأوربي ومنه عصر التنوير، الذي يحدد زمنيا على أنه القرن الثامن عشر، على ثلاث مقولات أساسية هي:

الأولى: أن كافة الأسئلة الحقيقية يمكن الإجابة عليها وإذا لم نجد إجابة لسؤال ما فإن هذا راجع إلى ضعفنا وجهلنا، لكن أحدا ما أكثر حكمة منا سيفعل، أو قد عرفه في الماضي الذين سبقونا من البشر ثم نسينا الإجابة، وإن لم يعرفوه فإننا في المستقبل لا محالة سنكتشف الإجابة وإذا لم يكن بمقدور البشر معرفته فإنه لا محالة معروف من قبل كائن كلي المعرفة الذي هو الله. هذه المقولة يشترك فيها العقليون واللاهوتيون.[1] الثانية: أن كافة الأجوبة هي قابلة لأن تعرف ويمكن اكتشافها بوسائل يمكن تعلمها وتعليمها للآخرين. الثالثة: ينبغي على كل الأجوبة أن تكون متسقة مع بعضها البعض لأن المنطق يقول أنه لا يمكن لإجابة صحيحة على سؤال ما أن تكون غير متسقة مع إجابة صحيحة على سؤال أخر.[2]

هذه المقولات الثلاثة تمثل الأعمدة التي يقف عليها التراث الأوروبي بأكمله، مسيحيا كان أو وثنيا، مؤمنا كان أو ملحدا، لكن التعديل الذي أضافه عصر التنوير لهذا التقليد هو التأكيد على أن العديد من الأجوبة لا يمكن بلوغها بكثير من الوسائل التقليدية المعروفة، فالوحي بكل أنواعه المختلفة والسحر والإلهام وغيرها من الطرق لا تجدي نفعا بل هناك طريقة واحدة فقط لاكتشاف الأجوبة: إنها الاستعمال السليم للعقل إما عن طريق الاستنتاج كما في الرياضيات أو الاستنباط كما في العلوم الطبيعية، هذه هي الطريقة الوحيدة التي يراها عصر التنوير ناجعة للوصول إلى الأجوبة.[3]

---

[1] ايزايا برلين، المرجع السابق، ص59.

[2] المرجع ذاته، ص60.

[3] المرجع ذاته، ص 61،62.

إن سعي فلاسفة التنوير في التأكيد على دور العقل في تنوير البشر هو سعي إلى عتق الإنسان من الخوف وتأكيد سيادته عن طريق تخليص العالم من الوهم بضرب وزعزعة الأساطير والخرافات[1] وعصر التنوير بهذا التصور يوجه ضربة قاسية للطرق القديمة التي تفترض أن العالم مسكون بقوى سحرية وروحية غامضة واحلال مكانها مناهج عقلية وعلمية تعتمد على التفكير الموضوعي بلا عاطفة بلا تعصب وبلا خرافة ودون الرجوع إلى أقوال لا يمكن التحقق منها مثل تلك التي نجدها في الرؤية الدينية.[2]

ولكي يتسنى لنا الفهم الجيد لعصر التنوير ينبغي أن نعود أدراجنا قليلا إلى الوراء إلى العصور الوسطى لنتحسس النسق الفكري السائد آنذاك. لقد كانت الكنيسة هي السلطة التي توجه الفكر في العصور الوسطى حيث كانت تفسر المجتمع والدولة بالله، وكل نظرياتها تحيط بها هالة من التكريس الإلهي، وتعد التعاليم الدينية المتمثلة في العقائد التي أوحى بها الله هي الحجة القاهرة التي تؤكد صحة نظرياتها، فالله قد أفصح عن طريق الوحي بحقائق خالدة أبدية وليس في وسع الإنسان أن يعرف أكثر مما أوحى به الله، أما الطريقة الوحيدة لبلوغ هذه الحقائق الخالدة على الوجه الصحيح هو **تأويل** هذه الحقائق الموجودة في **النصوص المقدسة**، وهذا يعني أن المنهج المتبع في العصور الوسطى للوصول إلى الحقائق ليس **دراسة الوقائع**، أي الطبيعة، وإنما **دراسة النصوص المقدسة وتأويلها**.[3] فغدت الفلسفة في العصور الوسطى بالنسبة للدين كالخادم بالنسبة للسيد فدور الفلسفة ومنه العقل هو، فقط، تأكيد ما جاء به الدين وبالطرق التي يمليها له ،أي أن العقل ليس له الحق في التفكير إلا في الحدود التي خطّها له الوحي، وإذا وصل العقل إلى غير ما يؤكده الدين فهذا يعني أنه قد ضل وجانب الحقيقة. ولما كان الحال هذه فإنه لا علم

---

[1] هركهايمر، أدورنو، جدل التنوير، ترجمة: جورج كتورة، دار أويا، لبنان، ط1، 2006، ص، 23.

[2] دوريندا أوترام، المرجع السابق، ص164.

[3] جورج بوليتزر، فلسفة الأنوار و الفكر الحديث، ترجمة:جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1974.
http :www.yassar.freesurf.fr.

ولا فلسفة في العصور الوسطى. وإن كان هناك دور يناط إلى العصور الوسطى فإنه يقتصر في أنها أنهكت قوى العقل في استدلالات ذهنية لامتناهية لا طائل منها، تدور كلها حول لاهوت عقيم لا يؤدي إلى أي مضمون جديد سوى تهذيب وتنقية منهج الاستدلالات والبراهين الصورية وبذلك تهاوت المعرفة وانحطت الفلسفة.

لكن، ومع بزوغ فجر العصر الحديث أخذت إيديولوجيات العصور الوسطى تتراجع في مقابل نمو خطاب جديد حول المجتمع والطبيعة والإنسان. هذا الخطاب الجديد قاده تيارين كبيرين الأول كان منطلقه انجلترا مع فرنسيس بيكون F. Bacon* والثاني كان في فرنسا مع ديكارت.[1] وما قام به هذين الفيلسوفين والذين جاءوا بعدهم هو قلب المنهج المتبع في العصور الوسطى وذلك بدراسة الوقائع والطبيعة وليس تأويل النصوص المقدسة وبهذا فإن العلم بالمنظور الجديد ينطلق من الطبيعة وليس من الوحي أما المنهج المعتمد هو الاستقراء والاستدلال وليس التأويل.

إن دعائم فلسفة التنوير قامت على مبادئ فلسفة كلٍ من ديكارتR. Descartes**ونيوتن والمادية الإنجليزية. فديكارت بمنهجه القائم على أربع قواعد يعلمنا من خلالها الطريق الصحيح للوصول إلى الحقائق، وذكر في مستهل كتابه **مقال في المنهج** أن الحس المشترك أعدل قسمة بين الناس وأن الناس من حيث المبدأ قادرون على الوصول إلى الأفكار الواضحة والبديهية شريطة إتباع خطوات المنهج الذي يمكن لأي إنسان أن يكتسبه. وفي الحقيقة فإن ديكارت بهذا نجده ينتقد المنهج المتبع في العصور الوسطى الذي ينطلق من أفكار غير واضحة، أما هو يعلمنا أن لا

---

[1] المرجع السابق.

* فرنسيس بيكون: فيلسوف انجليزي تجريبي عاش بين عامي (1561م-1626م) ابدى حماسا شديدا تجاه العلم و الفلسفة. له كتاب مهم بعنوان: الأورغانون الجديد(1620م) و فيه ميز بين الأوهام الأربعة التي تلازم عقول البشر.

** روني ديكارت: فيلسوف فرنسي عقلي(1596م-1650م) شعر بحاجة الفلسفة إلى منهج دقيق و مثمر للبحث عن الحقيقة فكان كتابه: مقال في المنهج. كإجابة على ذلك. أسست فلسفته للعقلانية الحديثة.

نقبل إلا ما هو بديهي وواضح وهو بذلك قد سدد ضربة قاضية للعلم في القرون الوسطى هذا إذا جاز لنا تسميته علما.

أما نيوتن I. Newton* الذي كتب مؤلفا بعنوان:**القواعد الرياضية للفلسفة الطبيعية.** والصادر عام 1687م وفيه يعرض أوصافا رياضية للنظام الكوني وحركة الكواكب وقانون الجاذبية وفكرة لانهائية الفضاء الكوني، وأن الطبيعة يمكن أن نصفها كاملة عن طريق نظم رياضية متماسكة.[1] أما لوك J. Locke** فكانت فلسفته إمداد لأفكار فرنسيس بيكون وهوبز T. Hobbes*** حيث يرى أن جميع الأفكار الإنسانية مصدرها التجربة، وهذه الفكرة القائلة أن العالم الحسي هو مصدر جميع معارفنا لها أهميتها الكبيرة، فهي من جهة تمثل قطيعة مع التصورات الدينية واللاهوتية لأصل المعرفة، ومن جهة أخرى، دحض لنظرية الأفكار الفطرية وهكذا يغدو لوك الناقد اللاذع للاهوت وللميتافيزيقا. وسيعمل كوندياك E. B. Condillac**** على نقل هذه الأفكار إلى فرنسا، وهناك ستلقى رواجا كبيرا، وهذا بعد تطويرها لتبدو أكثر تماسكا[2].

---

* إسحاق نيوتن: عالم رياضي و فزيائي و فلكي إنجليزي(1642م-1727م)في البداية اهتم بدراسة علم الفلك ليتفرغ فيما بعد للرياضيات و البصريات. اكتشف قوانين الجاذبية(1665م) توصل إلى أن الضوء الأبيض مشكل من مجموعة من الألوان(1669م) قدم أسس الحساب التفاضلي و التكاملي في الرياضيات. من أهم مؤلفاته: القواعد الرياضية للفلسفة الطبيعية. بحث حول البصريات(1704م)

[1] دوريندا أوترام، المرجع السابق، ص، 181.

** جون لوك: فيلسوف انجليزي تجريبي(1632م-1704م) اهتم بنظرية المعرفة حيث بحث في أصل المعرفة ويقينها ومداها. يعد من فلاسفة العقد الاجتماعي. رائد من رواد التسامح الديني. كما أن له إسهامات في ميدان التربية. من أهم كتبه: مقال في الفهم البشري(1690م).وفيه يتهجم على نظرية الأفكار الفكرية عند ديكارت. مقال في الحكومة المدنية(1690م). خطابات حول التسامح(1689م). آراء حول التربية(1693م).

*** توماس هوبز: فيلسوف انجليزي تجريبي (1588م-1679م)تقوم فلسفته على أسس العلم الطبيعي من أهم كتبه: التنين(1651م).

**** ايتيان بونو دو كوندياك: فيلسوف فرنسي تجريبي(1714م-1780م) تأثر بكل من لوك و نيوتن تركزت أبحاثه الفلسفية حول علاقة الفكر بالحساسية. مثلت فلسفته قطيعة مع فكر ديكارت. من أهم مؤلفاته: مقال حول مصدر المعارف البشرية(1746م). مقال حول الأنساق(1749م). المنطق(1780م).

[2] جورج بوليتزر، المرجع السابق.
http :www.yassar.freesurf.fr

كانت الأفكار الفلسفية لدى الانجليز قائمة على أسس عقلية وتجريبية مستقلة عن الدين الموحى ولكن دون مواجهة الدين بشكل مباشر، فقد رفضوا الديانة المسيحية حتى المعتدلة منها وأبدلوها بالدين الطبيعي الذي يرتكز على العقل والتجربة. ومبادئ هذا الدين الطبيعي لا يفهما سوى مفكرون أحرار، أي أناسٌ أصبح تفكيرهم متحررا من السلطة والعرف والوحي ولا يوجههم سوى العقل والتجربة[1].

انتقلت هذه الأفكار الانجليزية تدريجيا إلى الفرنسيين بواسطة مجموعة من المفكرين أبرزهم فولتير. هذا الأخير له كتاب بعنوان: **الرسائل الفلسفية عن الانجليز**. الذي كان خلاصة إقامته في إنجلترا بين عامي 1726-1729م. * لقد كان فولتير معجبا جدا بمؤسسات هذا البلد التي كانت تحترم حرية التفكير والتعبير كما أنه تأثر بروح المذهب التجريبي عند لوك وبفيزياء نيوتن وبمذهب التأليه الطبيعي السائد هناك، وقد عمل على نشر هذه الأفكار في أوساط المثقفين الفرنسيين وكان هدفه هو بلوغ الوعي وحب الحرية والتحرر وبغض التعصب والخرافة والاضطهاد وتحمل كل ظلمات الرأي في العلم والفلسفة والسياسة والدين التي ظلت سمات الشخصية الفرنسية حتى عصره، وكان يرى في الدين مصدر كل الشرور حيث سخر من الكنيسة بسبب خرافاتها واضطهادها ورأى في الدين الطبيعي أفضل الأديان وكان مبلغ أمله هو أن يحل هذا الدين الطبيعي في عقول الناس المفكرين محل الكنيسة شريطة أن لا يمس ذلك بسذاجة وعفوية دين العوام.[2]

---

[1] و ليم كلي رايت، المرجع السابق، ص، 229.228

* سبب لجوء فولتير إلى انجلترا كانت بعد إساءته إلى مجموعة من الارستقراطيين الفرنسيين و حتى يتجنب المحاكمة لجأ إلى هذا البلد.

[2] وليم كلي رايت، المرجع السابق، ص 233.232

إن ما كان يميز الفكر الفرنسي في عصر التنوير هو معاداته الشديدة والصريحة للدين ففولتير مثلا لا يتوانى في كتاباته ورسائله ورواياته توجيه انتقادات واتهامات للدين. وفي الحقيقة فإن ما ينتقده هو ليس الإيمان وإنما الخرافة وليس الدين بحد ذاته وإنما الكنيسة.

هذه الحملة التي شنها فولتير ضد الدين سيروج لها الفلاسفة الموسوعيون الذين بدورهم تهجموا على حقائق الدين وصلاحياته، انتقدوا عجزه في إقامة أخلاق حقيقية، وانتقدوه في عجزه على إقامة نظام سياسي أو اجتماعي عادل وهاهو دولباخH. D. Holbach * في أعنف انتقاداته التي يوجهها إلى الدين أنه جعل البشر يملأهم الرعب والخوف من طواغيت لامرئية، وأنه جردهم من كل قوة تمكنهم من تحديد مصيرهم بأيديهم وهذا كله مصدره الخرافة التي تقطع كل جذور الإيمان التي ينبت من خلالها كل دين حق كما أنها تشكل الخطر الحقيقي للعلم. ولهذا يمكن القول أن الدين والعلم يجابهان عدوا واحدا هو الخرافة وأمل القضاء على هذا العدو يتوقف على مدا اتحادهما وتوافقهما في مجابهته.[1]

ويعد الفيلسوف بيار بايل من بين أهم الفلاسفة الذين تبنو هذا الرأي حيث افترض أن الشيء الذي ينبغي محاربته ليس الإلحاد وإنما الوثنية وليس عدم الاعتقاد وإنما الخرافة وهذا الموقف يشكل القضية المركزية التي سيلتقطها الموسوعيون، فنجد أن ديدرو كثيرا ما يردد أن الخرافة هي التعبير الحقيقي عن عدم معرفة الله وهي أكثر قبحا من الملحد الذي يتهجم على الإيمان وبهذا المعنى يكون الجهل أقرب إلى الحقيقة منه من الحكم المسبق. وقد تنبه ديكارت، أول العقلانيين، إلى خطورة الأحكام المسبقة التي تقف حجر عثرة أمام الحكم السليم فالذي يريد الوصول إلى اليقين ما عليه إلا أن يتجرد من الأحكام المسبقة لأنها تعيق تفكيرنا وتظلله.[2]

---

* بول هنري دولباخ: (1723م-1789م) فيلسوف فرنسي من أصول ألمانية دعا إلى المادية المطلقة في مقالاته التي شارك بها في الموسوعة. من أهم مؤلفاته: المسيحية العارية(1761م). نظام الطبيعة (1770م).

[1] Cassirer, E. op. cit., p. 176.

[2] Ibid. P. 177.

ومن خلال الأفكار التي عرضناها يتبين لنا أن الدين في عصر التنوير لم يعد ذلك الشيء المقدس الذي ينبغي أن نؤمن به ونتحمله وإنما على الدين أن يبرر ذاته من الناحية العقلية. ولم يعد الإنسان ذلك الكائن الذي يسيطر عليه الدين وإنما ذلك الذي أصبح يخلق قناعاته ومعتقداته انطلاقا من حريته وإرادته، ولم يعد اليقين مصدره معطى سماوي وإنما على الإنسان بلوغه والاطمئنان إليه بنفسه، فاليقين ليس معطى وإنما نبحث عنه.[1]

هذا هو الجو الفكري والثقافي السائد في كل من فرنسا وانجلترا في عصر التنوير. أما في ألمانيا فإن الأمر مختلف جدا فالروح الألمانية في القرن الثامن عشر لم تكن كالروح الفرنسية أو الإنجليزية فهي كانت تعيش نوعا من الركود والانحطاط نتيجة أوضاع تاريخية سياسية أدت إلى ذلك فانحرفت الثقافة الألمانية إما باتجاه إدعاءات إسكولائية تجد عزائها في اللوثرية، نسبة إلى لوثر، أو الاحتجاج من خلال العودة إلى الحياة الباطنية للروح البشرية والانقطاع عن الحياة الخارجية. ومقارنة بالفرنسيين الذين كان بلدهم مهيمنا ومتفوقا ومتقدما في العلوم والفنون وجميع ميادين الحياة البشرية وهو الأمر الذي زرع في نفوس الألمان إحساس بالمهانة والحزن وعقدة التخلف وهذا الإحساس قد عبرت عنه أناشيدهم الغنائية وأدبهم الشعبي وحتى موسيقاهم التي مالت إلى التعبير عن الروحانية الداخلية، وعموما فإن ألمانيا في هذه المرحلة ضلت مقيدة بحدود الحياة الدينية الباطنية[2].

هذه الظروف السائدة في ألمانيا تولد عنها ما يسمى بالحركة التقوية التي كانت تهتم بشكل كبير وعميق بتعاليم الإنجيل وبعلاقة الروح الفردية المعذبة بخالقها، بل هي تعبير عن التعاسة الاجتماعية والسياسية لعدد كبير من البشر الذين ذاقوا أشكالا من الألم والمهانة والذل فكانت التقوية بمثابة عزاء لمواطنين قهرتهم الظروف السياسية والاجتماعية ما جعل العودة إلى الحياة

---

(1) Ibid. P. 179.

(2) ايزايا برلين ، المرجع السابق، ص.84.83.

الداخلية العميقة هو الأمل الوحيد الذي يجعلهم يتشبثون بالحياة. وكما نعرف أن هذا اللجوء لا يكون إلا عندما يكون الطريق الطبيعي منغلقا في وجه الإنسان من أجل تحقيق داخليا ما لم يستطع تحقيقه خارجيا، إنه نوع من التعبير عن الشرور التي تملأ العالم والنظر إلى كل ما هو مادي خارجي لا يساوى شيئا أمام الحب الإلهي.

إن الهروب إلى بواطن الروح الداخلية ما هو إلا وسيلة من أجل تغطية مناطق الضعف الظاهرية حتى يغدو الإنسان البائس أقل بؤسا وأقل إنجراحا. هذه العودة إلى الداخل جعل العاطفة أكثر ثراءً وأكثر غناً فتولد منها الكثير من الأدب وكثير من الشعر المعبر والمؤثر وفي المقابل تولد لدى التقويين الألمان كراهية للعقل ولقوالبه، كراهية للفرنسيين ولكل ما يعبر عنهم وعن ثقافتهم المغمسة في مظاهر البذخ والترف وحياة الصالونات والسهرات وبكلمة واحدة عداء للعقلانية ولمظاهرها[1].

ويعد هردر أفضل معبر عن هذا الشعور الألماني تجاه الفرنسيين ويتضح هذا لما زار باريس وقد ترك لنا مؤلفا عن يوميات سفره سنة 1769م فقد بدى له الفرنسيون أناسا سطحيين، متأنقين، يتكلفون في الحياة وجافين لا يفهمون الحياة الجوانية المتدفقة، آلات لا بشر، بعيدون كل البعد عن تعاليم الله التي حباها للبشر، أناس لا يفهمون الدين ولا يؤمنون بالوحي، والحياة عند الألمان دون دين هي حياة سافلة لا قيمة لها وغير جديرة بأن تعاش.

عصر التنوير إذن هو عصر الثورة الشاملة وقلب الأنظمة والأفكار وإقامة أخرى. عصر عبر عن سخطه الكبير على الدين الموحى واستبدله بالدين الطبيعي الذي بدأ في إنجلترا في القرن السابع عشر ليجد رواجا كبيرا في القرن الثامن عشر خاصة عند الفرنسيين وأخذ يتموقع شيئا فشيئا في أرض ألمانيا عن طريق تأثيرات مختلفة. في البداية كان التأليه الطبيعي أو الدين الطبيعي

---

[1] ايزايا برلين، المرجع السابق، ص، 87.85.

رائجا فقط في المجال العلمي حيث كان تأثيره على العلماء، لكن لما أخذ يتهجم على المسيحية فإن تأثيره أخذ يمتد إلى الطبقات الأخرى من المجتمع وكانت الأرض مهيأة في فرنسا لأن يتطور وينتشر فغدت الطبقات الاجتماعية تنادي بدين أكثر معقولية وبعيد عن الأسرار ويسهل البرهنة عليه، وحتى الألمان الذين ذهبوا إلى فرنسا من أجل التعلم تأثروا بذلك الوضع وأصبحوا يتحدثون عن العقل القوي والذوق السليم وهذا ما نجده عند فردريك الثاني Fréderic le grand* وبلاطه.[1]

هذا هو المناخ الفكري الذي كان سائدا آنذاك في أوروبا في القرن الثامن عشر وهو المناخ الذي كان يعيش فيه هردر. ولعلنا حاولنا في هذا العنصر ابراز واقع الدين أكثر من شيء آخر لا لشيء إلا لأن الدين في هذه المرحلة بالتحديد عرفت مكانته تراجعا ليس فقط في الأوساط المثقفة بل وحتى عند الطبقات الأخرى من المجتمع وهذا أمام الإيمان المتزايد في قدرة العقل في تسيير شؤون البشر وجعلهم أكثر سعادة، ما يعني أن مكانة الإيمان قد تزحزحت ليحل مكانه العقل. وكون هردر كان شاهدا على هذه اللحظة الانقلابية وواعيا بتبعاتها فقد رأى أنه لزاما عليه الدفاع عن الدين ورد الاعتبار له ولمختلف المراحل التي كان فيها الإيمان عاملا بارزا في حياة البشر وهذا ضد هذه النزعة العقلية والمنطقية الجافة التي تريد أن تفرض معاييرها على الحياة. وهو ما سنحاول الكشف عنه في الفصول اللاحقة.

---

* فريدريك الثاني الكبير : هو ابن فريدريك غيوم الأول، تولى الملك بعد وفاة والده سنة 1740م. تميز حكمه بالاعتدال الاقتصادي وتصاعد الطبقة الأرستقراطية وبقاء نظام العبودية وصف حكمه بالاستبداد المتنور كان صديق الفلاسفة وخاصة فولتير.

[1] Kopp, Louis-Gustave, op. Cit., PP. 3. 4.

0

الفصل الثاني: هردر ضد الهستريوغرافيا التنويرية.

1-دلالة عنوان كتاب: فلسفة أخرى للتاريخ.

2- أسس الهستريوغرافية الهردرية.

3 -رد الاعتبار للدين و الاستبداد.

4-فكرة الاكتساب و الضياع في التاريخ.

1- دلالة عنوان كتاب: فلسفة أخرى للتاريخ.

إن كتاب **فلسفة أخرى للتاريخ** موجه بالدرجة الأولى ضد غطرسة واستبداد فلاسفة عصر التنوير وضد نزعتهم الشكية. وفيما يخص نشر هذا الكتاب فقد كان هردر محترزا جدا حيث أخذ كل الاحتياطات لتجنب أية مواقف سلبية تجاهه فلما أتم كتابته أرسله إلى الناشر باسم مستعار وبطرق ملتوية حتى يبقى مجهولا، إلا أنه من جهة أخرى اعترف بالسر لصديقين له هما: لافتار وهاين. ونفهم من هذا أنه من جهة كان خائفا من أن يكشف عن اسمه كمؤلف حقيقي ومن جهة أخرى كان يرغب في ذلك. والسؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا هو: ما مصدر هذا الخوف وما مدى مشروعيته؟ في حقيقة الأمر، هذا الخوف لم يكن وهما أو مصطنعا وإنما حقيقة كان يعيش تلك الحالة، كيف لا وهو في مؤلفه هذا وجه انتقادات لاذعة وعنيفة لفلاسفة التنوير وبالخصوص الفرنسيين منهم وكذلك انتقد فيه الحكم الاستبدادي المتنور الذي مارسه فردريك الثاني المتأثر بأفكار الفلاسفة الفرنسيين آنذاك وبل يعد المجسد الفعلي لأفكارهم على أرض الواقع فدخل هردر في كتابه هذا في صراع مع عصره وهذا الصراع لم يكن مباشرا بل اتخذ طرقا ملتوية أملتها الظروف القاهرة[1].

وحتى يجلب القراء لأفكاره كتب بكل حنكة عنوان كتابه: **فلسفة أخرى للتاريخ** الصادر عام1774م والدلالة كلها تظهر في كلمة "**أخرى**"فلماذا هي فلسفة أخرى للتاريخ وليس فلسفة التاريخ؟ يبدو أن هردر أراد أن يوجه انتقادا غير مباشر لفولتير الذي عنون كتابه: **فلسفة التاريخ** للقس بازل الصادر عام 1765م، قائلا له أنه ليس هناك فلسفة واحدة للتاريخ وإنما هناك فلسفة أخرى وطريقة أخرى لدراسة التاريخ، فللوهلة الأولى يبدو أن العنوان يتماشى مع

(1) Herder, *une autre philosophie de l'histoire,* op. Cit., p. 8.

روح العصر وهذا حتى يتلقى استحسانا وتقبلا من طرف الجمهور وهو في الحقيقية أراد أن يشد بظهر الجمهور حتى لا ينساق وراء أفكار هؤلاء الفلاسفة التنويريين.

إن عنوان كتاب 1774م نلمس فيه نوع من التكرار إنها فلسفة أخرى وكأنه ليس هناك فلسفة واحدة للتاريخ في القرن الثامن عشر. وكذلك نجد العنوان الفرعي يحمل من الدلالة الكثير: فلسفة أخرى للتاريخ والعنوان الفرعي: **من أجل المساهمة في تربية الإنسانية، مساهمة تضاف إلى مساهمات العصر**. ***Une autre philosophie de l'histoire : pour contribuer à l'éducation de l'humanité. Contribution à beaucoup de contributions du siècle*** هذا العنوان الفرعي يبدو في الوهلة الأولى أنه يسير ضمن تيار التنوير، إنها مساهمة بسيطة تضاف إلى المساهمات الأخرى الموجودة في ألمانيا وفرنسا وإنجلترا لدفع روح هذا العصر قدما، إلا أن المعنى الحقيقي لهذا العنوان الفرعي كله تهكم لأن ما يريد هردر الكشف عنه هو: إليكم يا فلاسفة العصر طريقة أخرى لفهم التاريخ بطريقة مختلفة عن طريقتكم، إنها مساهمة تتظاهر في البداية الأمر على أنها مع روح العصر لكنها في معناها الخفي هو عكس ذلك.[1]

إن كتاب 1774م حمل مهمة الدفاع عن كل المراحل وعن كل الثقافات ضد هالة التكبر التي أصيب بها فلاسفة التنوير الذين ينظرون إلى عصرهم على أنه أفضل العصور وأرقاها. وهذا الإعلاء في الذات يحمل كذلك نية مبيتة لإهانة الأخر فقولهم أن عصرهم أفضل العصور وثقافتهم أفضل الثقافات وعقلهم أفضل العقول وأكثرها وعيا هو من جهة أخرى تقليل من أهمية الثقافات والحقب الأخرى لهذا وقف هردر ضد هذا التبجح الذي أصاب فلاسفة التنوير ويرد الاعتبار لكل الحقب والأمم والثقافات وكذلك ليدافع عن العناية الإلهية التي أسيئ فهمها كثيرا من فلاسفة عصره.

(1) Ibid. pp. 8. 9.

تعني فلسفة التاريخ، وإلى فولتير يعزى أمر نشر وترويج هذا المصطلح، طريقة جديدة لفهم وكتابة التاريخ. فليس من المفيد الغوص في الأحداث الجزئية التي لا تعد ولا تحصى وهي في نهاية المطاف لا طائل منها، وإنما ينبغي أن نهتم بدراسة روح الأمم وعادات وآداب الشعوب عوض كتابة السير الشخصية للحكام والسلاطين أو التأريخ لأحداث الحروب والمعارك وأن نهتم بالأحداث الممكنة الواقعية ونبتعد عن الأساطير والخرافات أو القصص الخيالية لأنه لا قانون يحكمها.

وفلسفة التاريخ تسعى إلى الكشف عن القوانين التي تحكم الأحداث الجزئية اللامتناهية وهذه القوانين التي تكتشفها لا ينبغي أن تكون مفارقة لها وإنما ينبغي أن تكون كامنة في طبيعتها، حيث أراد فولتير أن يُحدث في ميدان التاريخ ما قام به نيوتن في ميدان العلوم الطبيعية فعمل المؤرخ يشبه عمل الفيزيائي إلى حد ما فكلاهما تجمعهما نفس الوظيفة وهي اكتشاف القوانين الكامنة خلف الظواهر. فكما أن القوانين الطبيعية مستقلة عن أي تأثير غيبي ديني كذلك الأمر بالنسبة للقوانين التي تحكم التاريخ هي مستقلة عن ما هو غيبي ومن السذاجة أن ننسب إلى التاريخ أشياء لا نفهمها. وفي الحقيقة فإن هذه الفكرة تعد نقدا مباشرا من فولتير لمواطنه بوسوي J. B. Bossuet* في كتابه Discours sur l'histoire universelle الذي ذهب إلى أن التاريخ تحكمه العناية الإلهية، أما الدراسة النقدية الفولتيرية فهي تسعى إلى أن تقدم للتاريخ نفس الخدمة التي قدمتها الرياضيات للعلوم الطبيعية وهي تحرير التاريخ كما تم تحرير الطبيعة من كل التفسيرات الغائية والميتافيزيقية واستبدالها بعلل إمبريقية واقعية حقيقية.[1]

* جاك بنين بوسوي: (1627م-1704م) فيلسوف و أديب و خطيب فرنسي درس المنطق و الميتافيزيقا و اللاهوت ثم أصبح أستاذا في اللاهوت منذ عام(1652م). من أهم كتبه: خطاب حول التاريخ العالمي(1681م) و فيه دافع عن العناية الإلهية في التاريخ.

[1] Cassirer, Ernest, *la philosophie des lumières*, op. Cit, PP. 223. 226.

وفولتير بهذا يوجه نقدا إلى الدين ومصادره التي حرفت وطمس معناه الحقيقي بما أحيط به من خرافات وخوارق ومعجزات.

وهردر إلى حد الآن معجب بأفكار فولتير. لكن لما أصبح هذا المنهج يهدد الدين، والدين المسيحي بصفة خاصة، ثار ضده وضد تهكمه على بعض معتقدات الأديان السماوية مثل قصة الخلق التي تقول بأن البشر كلهم على اختلاف أشكالهم وألوانهم وأجناسهم مصدرهم واحد هو ادم وباعتبار أن هردر رجلُ دينٍ ورعٍ كان لزاما عليه أن يقف ضد هرطقات فولتير التي تشكك في الدين وتمس بقداسته.[1]

كما أن انتقاده كان موجها عموما إلى فلاسفة التنوير الذين يروجون لفكرة التقدم في التاريخ والتي مفادها أن البشرية في تقدم مستمر. والتقدم المقصود هنا هو تقدم الأفكار وقوى الفهم وكأن البشرية جمعاء تسير نحو طريق واحد للفهم وللمعرفة والتفكير، وهذا في نظر هردر لا يعبر إلا عن أفكار الفلاسفة الأوروبيين الذين يحكمون على العالم وعلى مسيرته من خلال أعينهم وأهدافهم وآرائهم بحيث يرسمون خطة للإنسانية جمعاء على الطريقة التي تتوافق مع أفكارهم وهويتهم وفلسفتهم، وهذا في الحقيقة عائق كبير يحول دون إقامة فلسفة حقيقية للتاريخ. فإخضاع الأحداث التاريخية للتجريدات العقلية والتأملات الميتافيزيقية أو تطبيق أنساق العلوم الطبيعية عليها لا يصلح أبدا على التاريخ الواقعي المتعين الذي يتطلب نظرة محترمة للفرديات والخصوصيات التي لا يمكن إخضاعها للتعميمات العقلية والمنطقية التي تقضي عليها وتدمرها لأن التعميم لا يبالي بالخصوصيات التي تميز الثقافات والشعوب ولا يحترمها.

ويقدم هردر في **كتابه فلسفة أخرى للتاريخ** تصورا نسبيا للتاريخ مؤكدا على الجانب اللاعقلي فيه، داعيا إلى احترام خصوصيات كل شعب وكل ثقافة عكس الأفكار العامة

[1] Ibid. pp. 477.478.

والشمولية التي لا تبالي بهذه الخصوصيات والتي تحكم عقل فلاسفة التنوير.[1] وهؤلاء الفلاسفة في نظره وقعوا في خطأ منهجي لما حكموا على كل الحقب والأمم والثقافات والشعوب من خلال ذوق وروح عصرهم وهذا لا محال يجعل الأشياء والأمور التي لا تتوافق مع أفكار عصرهم تبدو هجينة ومتخلفة، وهذا ليس لأنها كذلك حقيقة وإنما فقط هي لا تعبر عن أفكار وأذواق هؤلاء الفلاسفة لهذا يقدم هردر طريقة جديدة لدراسة التاريخ مختلفة عن الهستريوغرافيا التنويرية.

عموما يعد كتاب هردر 1774م في اتجاه معاكس لما يدعو إليه فولتير في كتابه 1765م ولما يؤسس له فلاسفة التنوير، وما كلمة أخرى Autre إلا إشارة إلى طريقة أخرى وفهم أخر لتاريخ الجنس البشري الذي هو بمثابة إعادة قراءة متنورة للتاريخ بمعايير محلية تحترم خصوصيات الشعوب والأفراد والثقافات، بعيدة عن التجريدات العقلية والقوالب التي تميز العلوم الطبيعية، وبرودة النظرة العقلية التي تجعل الشعور بالتاريخ ومكوناته شعورا باردا. لهذا شعر هردر بضرورة تأسيس فلسفة أخرى للتاريخ مضادة لفلسفة التاريخ التنويرية أو بالأحرى للهستريوغرافيا التنويرية القائمة على العقلانية.

[1] Castillo, M., *Kant : histoire et politique*, trad. : par : G. Le Roy, vrin, France, 1999, p. 31.

2- أسس الهستريوغرافيا الهردرية.

أسس هردر في كتابه **فلسفة أخرى للتاريخ** لهستريوغرافيا مخالفة للهستريوغرافيا التنويرية والتي تقوم على أساسين هما:

أ) **فكرة الانتماء** : طور هردر في كتاباته فكرة مركزية مفادها أن الإنسان دائما ينتمي إلى جماعة ما، وإذا ما تم انتزاعه منها فسيشعر بالاغتراب وفقدان الهوية. وفكرة الانتماء هذه تعد من ابتكار هردر إلا أننا نجد إرهاصات لها لدى فيكو G. Vico* في كتابه **العلم الجديد** إلا أن هذه الفكرة بقيت عنده حبيسة دفتي كتابه ولم يتم استثمارها ولم تنل حظها من الدراسة والاهتمام فظلت منسية. ومن المحتمل جدا أن يكون هردر قد اطلع على أفكار فيكو بعد سنة 1773م لأنه قبل هذا العام كان لا يعرفه.[1]

مفاد فكرة هردر أن البشر ينتمون دائما إلى جماعة ما والشيء الذي يجمعهم هو المسؤول عن كونهم كما هم ويجعلهم يتميزون عن الجماعات الأخرى. إن كل جماعة تملك خصوصيات تعبر عنها كعاداتهم وتقاليدهم وآدابهم فالجزائري مثلا يختلف عن الصيني في طريقة تفكيره وعمله ورقصه والقوانين التي تحكمه والموسيقى التي يفضلها والطعام الذي يأكله واللباس الذي يرتديه كل هذه الأفعال تجعلنا نميزه عن الصيني أو الألماني ومنه فإنه لا يمكن فهم الجزائري وما ينتجه من فن وموسيقى وأخلاق وقوانين دون العودة إلى هذه الخصوصيات لأنها هي التي وجهت فنونه وأخلاقه وقوانينه على أن تكون على هذه الصورة أو تلك.

---

[1] ازايا برلين، المرجع السابق، ص 124.123

* جانمباتيستا فيكو: (1668م- 1744م) مؤرخ و فيلسوف ايطالي. اشتغل بالقانون الروماني و القانون الكنسي يعد مؤسس فلسفة التاريخ . من أهم مؤلفاته: العلم الجديد(1725م)

وما يحكم الجماعات هي أشياء ذاتية وليست موضوعية بمعنى أننا لا نستطيع أن نفهمها بطريقة عقلانية بحيث نطبق عليها القوانين العقلية المجردة لاكتشاف البنيات التي تقوم عليها هذه الجماعات، ومنه فإن هردر ينتقد الهستريوغرافيا التنويرية التي تتبنى النظرة الشمولية الكلية والموضوعية للجماعات والأمم جاعلة نقطة انطلاقها هوية الطبيعة البشرية غير المتغيرة التي يشترك فيها جميع البشر، أي تنطلق من قوالب مجردة يعتقدون أنها تحكم كل الاختلافات والخصوصيات والوقائع الجزئية. أما هردر ينطلق من مفهوم "**الأمة Nation**" التي تعبر عن هوية جماعية تتشكل من خصوصيات ثقافية ولغوية ومن عادات وآداب مختلفة.

وحتى نستطيع أن نفهم أمة ما وبكل ما تملكه من خصوصيات وتنوعات علينا أن نتعاطف معها[1] Sympathiser حيث يقول هردر:« الطبيعة الكلية للروح التي تهيمن على كل شيء وتكيف حسب ماهيتها كل الميولات والملكات الروحية الأخرى؛ وبل تتعداها إلى التصرفات الأكثر جمودا. وحتى يكون بمقدورك الشعور بها لا تبني إجابتك من خلال رأي واحد بل حاول أن تتوغل في هذا العصر، في هذه الرقعة الجغرافية، وهذا التاريخ بأكمله، توغل داخل كل هذه الأشياء وحاول أن تحس بها بنفسك وهي الطريقة الوحيدة التي بإمكانها أن تقودك إلى فهم هذه الكلمة(الروح)» [2]

إن أفضل طريقة،حسب هردر، لفهم الروح التي تسري في الأمم الأخرى أو فهم الروح السائدة في عصر ما هي أن نتعاطف معها، والتعاطف يعني به أن نغوص في تركيبة هذه الأمم والإنصات إليها عن قرب، أن نعيش وسطها، أن نتجرد من أحكامنا المسبقة حتى نستطيع

---

(1) Laurent , Giassi*, la philosophie de l'histoire selon Herder en 1774*, philops is éditions numériques, 2010,
http://www.philopsis.fr.

(2) Herder, *une autre philosophie de l'histoire*, op. Cit. p169.

« La nature totale de l'âme qui règne dans le tout, qui modèle d'après tous les autres penchants et toutes les autres facultés de l'âme et colore jusqu'aux actions les plus indifférentes – pour les ressentir, n'emprunte pas ta réponse à un mot, mais pénètre dans ce siècle, cette région, cette histoire entière, plonge-toi dans tout cela et ressens-le toi-même –alors seulement tu seras sur la voie qui te fera comprendre ce mot ».

فهمها وليس أن نحكم على الآخرين من الخارج بأن نطلق أحكاما معممة وكلية مصدرها العقل المجرد في حين توجد اختلافات وخصوصيات تنفلت من كل هذه الأحكام المطلقة وبل تبدو غريبة عنها ولا تعبر عنها بتاتا بل وتشوهها وتسيء إليها.

إن ما قام به هردر هو السعي لتدمير الأسس التي قامت عليها العقلانية التنويرية التي تعتقد:« أنه يمكن اكتشاف أجوبة صحيحة وموضوعية لكافة الأسئلة التي تؤرّق البشر، كيف ينبغي أن نحيا، كيف يجب أن نكون، ما هو الخير وما هو الشر، وما هو الصحيح وما هو الخطأ، وما هو الجميل وما هو القبيح، ولما ينبغي أن نتصرف على هذا النحو وليس ذاك . وأن الأجوبة على هذه الأسئلة يمكن الوصول إليها عبر منهج خاص يقترحه المفكر المعني، وإن كافة الأجوبة يمكن عرضها على شكل قضايا منطقية، وكافة هذه القضايا، إذا كانت صحيحة، فستكون متوائمة مع بعضها البعض . وربما أكثر من متوائمة، لعلها تكون لازمة عن بعضها البعض. وإذا ما أخذنا هذه القضايا مع بعضها البعض فإننا سنصل إلى الوضع المثالي والكامل(» [1]

إن إمكانية فهم جماعة أو أمة ما في أي حقبة كانت يجب أن نُجهد مخيلاتنا من أجل الولوج إلى مشاعر هؤلاء البشر البعيدين عنا في الزمان والمكان، وإذا استطعنا عن طريق مجهود المخيلة أن نُنْشِأ من جديد، داخل ذواتنا، هذا النمط من الحياة الذي عاشه هؤلاء البشر وكيف كانت طبيعتهم ومناخهم وشوارعهم وقيمهم استطعنا بذلك أن نفهمهم. هذا يعني أننا إذا أردنا فهم الفلسفة اليونانية علينا أن نفهم أولاً الفن اليوناني، أن نفهم التاريخ والجغرافيا اليونانية وتركيبتهم الاجتماعية ونظمهم السياسية...وهي الطريقة الوحيدة التي ينبغي إتباعها إذا أردنا أن نكون موضوعيين في أحكامنا[2].

---

[1] ازايا برلين، المرجع السابق، ص 129.

[2] المرجع ذاته، ص، 127.126.

وهردر لا يجرأ على تحديد وتعريف روح الأمم والشعوب لأن هذه الأخيرة في تغير مستمر كما أن خصوصياتها متعددة ومختلفة فلو حددنا روح أمة ما سيصبح هذا التحديد مبدأ من خلاله نفسر الظواهر لأن التاريخ دائما في تغير مستمر وكذلك الشعوب والأمم، إلا أن هذا لا يتعارض والقول أن لكل أمة خصوصياتها ومن العادي جدا أن يقف دارس التاريخ على بعض السمات الأساسية التي تميز الأمم حتى لا يضيع في السمات الثانوية.

ومفهوم الأمة عند هردر يسمح له بأن يوفق بين **النظرة الاستقرائية الخالصة** التي تهتم فقط بدراسة الأحداث الجزئية التي تظهر التاريخ على أنه قطع متناثرة يصعب فهم هذه الكومة من الأجزاء التي لا تملك شيئا يَلمُ شملها، وبين **النظرة الشمولية المتطرفة** المبالغة التي تجعل من التاريخ ميدان التحليل الفلسفي القائم فقط على المقولات والقوانين العقلية المجردة التي لا تأبه أبدا بالخصوصيات الجزئية[1] وهو الخطأ الذي ارتكبه فلاسفة التنوير لما نظروا إلى التاريخ نظرة شمولية متطرفة. ومن بين هؤلاء الفلاسفة نذكر مونتسكيو الذي تكلم في كتابه **روح القوانين** عن عدة قوالب سياسية صورية يعتقد أنه بإمكانها أن تكشف عن عرى ما يحكم المجتمعات. فمن خلال هذه القوالب السياسية يمكن الحكم على جميع الدول، وعلى كل التنظيمات السياسية المختلفة سواء كانت ديمقراطية أو أرستقراطية أو ملكية أو استبدادية وفهم بنياتها العميقة، ويعتقد مونتسكيو في كتابه هذا أنه إذا تناولنا هذه الأنظمة بالدراسة والتحليل سنجد أن النظام الديمقراطي يقوم على مبدأ الفضيلة، أما النظام الملكي فيقوم على مبدأ الشرف، أما الاستبدادي فيقوم على الخوف وهذا يعني أن طبيعة الشعب هي التي تحدد نظام حكمه[2]

وما ينتقده هردر في مونتسكيو في دراسته للشعوب وأنظمتها هو أنه لم يدرس العادات والتقاليد التي تتميز بها هذه الشعوب في ذاتها أو من أجل ذاتها وإنما من أجل استخراج القوانين التي تحكمها وتعبر عنها، ما يعني أنه سلط اهتمامه فقط على القوانين التي تحكم الشعوب

(1) Laurent, Giassi, op. Cit.
(2) Cassirer, Ernest, *la philosophie des lumières,* op. Cit. pp. 118.119.

وأنظمتها وليس على العادات والتقاليد التي تتميز بها، وبذلك فهو يعبر عن العقل المجرد البارد الذي لا يفهم ولا يعترف بحق الاختلاف الذي يعد السمة الأساسية للشعوب مؤكدا فقط على الروح العام الذي يسري في الأمم. وهذا الروح العام في نظر هردر ما هو إلا **وحدة مزيفة** تجمع العديد من الأشياء المختلفة في قالب واحد وهي في الحقيقة تزدري وتأبى تلك **الوحدة المجردة**، ومنه فإن هذه الوحدة هي **وحدة اسمية ووهمية**. أما هردر فإنه يقول **بالوحدة الحقيقة المحسوسة** التي تعترف بخصوصيات ومميزات الأمم وليس بالوحدة المجردة التي يروج لها مونتسكيو.[1]

بهذا تكون الأمة عند هردر تتشكل من مجموعة أفراد متمايزة عمل المحيط والمناخ وبعض الظروف التاريخية المشتركة على تشكيلها وقَوْلبتها وفقط النظرة الكلية والشمولية هي التي بإمكانها أن تبرزها على أنها وحدة جوهرية[2] فالكلي لا يوجد إلا ضمن الخصائص الجزئية والجزئي موجود بدوره داخل هذا الكلي. فهردر ،من جهة، يؤكد على النظرة الكسموبوليتكية أو الكونية ومن جهة أخرى يؤكد على النظرة القومية إلا أن نظرته الكونية ليست فكرة مجردة كما هو الحال لدي فلاسفة التنوير وإنما هي شمولية متفهمة لكل الشعوب والثقافات وتحترم حق الاختلاف والتنوع، وهذا يعني أن الثقافات تجد هويتها داخل هذا الكلي ولا يعني أنها تذوب وتندثر فيه.

ب) رفض كل تاريخ مقارن: إن المقارنة تعني أن هناك سلما للقيم إليه نعود في عملية المقارنة ووفقا له نصدر أحكامنا من أجل القول أن هذا الشعب أو ذاك أقل أو أكثر تقدما أو سعادة من الأخر، أو أن ثقافة ما أفضل من الأخرى أو أن حقبة ما أو عصرا ما أكثر تطورا أو تقدما من الذي سبقه أو تلاه. وحتى لا يقع هردر في شباك المقارنة عمل على تأسيس فلسفة للتاريخ بحيث تكون فيها مختلف الأمم والحقب والثقافات على شكل سلسلة متناسقة ومتناغمة دون أن تكون ولو ضمنيا محاولة لتقييمها أو الحكم عليها. وهذه النظرة هي ضد نظرة فلاسفة

(1) Laurent, Giassi, op. Cit.
(2) Casson, Max, «*Lumière de Herder* »Terrain, n°17, 1991.p 18.

التنوير الذين يرون في التعاقب التاريخي صورة لتطور تدريجي وكأنه مسيرة نحو الأفضل ولما كان هؤلاء الفلاسفة يرون في عصرهم، أي العصر الحديث، أفضل العصور وأكثرها تقدما فإن الحقب الأخرى تبدو لهم متخلفة لأنهم ببساطة يحكمون على الماضي بأدوات الحاضر، وعلى أذواق الآخرين من خلال أذواقهم، كمن يحكم على الإنسان البدائي من خلال الإنسان المتحضر، وهو الخطأ الذي وقع فلاسفة التنوير لما افترضوا سلما للمقارنة يتماشى فقط مع أذواقهم وروح عصرهم[1].

إن فلاسفة التنوير لا ينظرون إلى الماضي إلا على أنه انعكاس مشوه للحاضر. ويعتقدون أن هناك سلما للمقارنة صالحا لكل التاريخ البشري، وعليه فإن وصف هذا المسار التاريخي والحكم عليه يكون من خلال المعايير الموضوعة سلفا من قبلهم. ولما كان هؤلاء الفلاسفة يعتبرون عصرهم أفضل العصور وأكثرها تطورا وتقدما فإن الحكم على الحقب الأخرى يكون انطلاقا من عصرهم وهذا ما رفضه هردر ورأى أنه من الحماقة أن نحكم على الآخرين من خلال أذواقنا ومعاييرنا الخاصة بنا[2] وهذا الخطأ الذي وقع فيه فلاسفة عصره يكشف في الحقيقة عن ضعفهم وتهافتهم وأنانيتهم لأنهم عجزوا على فهم الحقب والأمم الأخرى انطلاقا منها أي انطلاقا من أذواق ومعايير هذه الأمم والحقب المختلفة عنهم.

لقد عجز فلاسفة التنوير، حسب هردر، على فهم الماضي لما طبقوا عليه معايير لقراءته لم تؤسس إلا للحاضر، معتمدين فقط على أنظمة التفكير التي توصلوا إليها في زمنهم متجاهلين المسافة الزمنية التي تفصلهم عن الماضي وعن طرق تفكيره.

وصحيح أن العقل الإنساني في عصر التنوير قد قطع أشواطا كبيرة من حيث مناهج الدراسة والتفكير، كما شهد انتشارا رهيبا للمعارف، وتجذّر التفكير العقلي والمنطقي فكان

(1) Herder, *une autre philosophie de l'histoire*, op. Cit., P. 179.
(2) Ibid. P.133.

عصرهم بمثابة انعطافة لا مثيل لها في تاريخ البشرية قاطبة، إلا أن هذا لا يسمح لهم أو بالأحرى لا يشرع لهم إلقاء اللوم على الحقب الأخرى كونها لم تبلغ هذا المقام من التطور والتقدم؛ لأنه من غير المعقول، في نظر هردر، أن نطالب الطفل الصغير نفس الكفاءات التي يمتلكها الإنسان الراشد كذلك الأمر بالنسبة للحقب الأخرى فلا ينبغي انتقادها على أنها لم تبلغ التطور الكافي في مجال العادات والآداب والفنون والعلوم التي وصل إليها العصر الحديث. وقد عبر عن ذلك هردر بقوله:« إن الأمر الأكثر ازدراء في العالم أن يكون شيخ بعمر ثلاث سنوات»[1] بمعنى أنه من غير المعقول أن نطالب صبيا صغيرا بعمر ثلاث سنين تلك الحكمة التي يمتلكها الشيخ الكبير وهذا إشارة إلى فلاسفة عصر التنوير الذين يطالبون الشعوب البدائية والعصور الوسطى أن تكون بمثل التطور العقلي والعلمي الذي بلغه عصرهم. وهذا في نظر هردر ضرب من الجنون.

هردر إذن هو ضد هذه الأنثروبولوجيا المجردة التي يمارسها فلاسفة التنوير لأنها قائمة على مبدأ الإساءة إلى الحقب والثقافات والشعوب الأخرى وكل عملية مقارنة هي في الأساس خاطئة. وهذا ينسحب كذلك إلى ميدان السعادة فمن الخطأ أن نتساءل أي شعب كان أكثر سعادة من الآخر أو أي شعب أو حقبة كانت أكثر تعاسة من الأخرى هذا لأن مبدأ السعادة مضمون لكل الشعوب وفي كل الحقب والأزمنة. كما أنه ضد النزعة التقدمية التنويرية التي تفضل وتعلي من قيمة الحاضر على الماضي. أما هو فيرى في التاريخ كله صيرورة التراث المتكامل والمستمر ويعتبر قيم الماضي والحاضر والمستقبل كلها متساوية ومبدأ المساواة هذا يتيح له أن يعترف لكل الحقب والشعوب بنفس الفرص والنصيب والحق في السعادة دون أن تكون سعادة شعب ما أكثر من الأخرى لأن كل شعب يستطيع أن يكون سعيدا في الوضعية التي

(1) Ibid. PP.133.135. « La chose la plus insupportable au mode – un vieillard de trois ans.»

يحتلها والمكان الذي يكون فيه وفي الحقبة التي يعيش فيها وكل محاولة للمقارنة أو التفضيل فهي غير مرغوب فيها حيث يقول هردر:« لا أحبذ أبدا أن أقارن » .[1]

يمكن أن نسمي هردر صديق كل الثقافات وعدو كل من يعمل على إدانتها. كان يكره أن تقوم ثقافة بمحو ثقافة أخرى، فهو لا يحب الملوك والإمبراطوريين الذين دمروا الكثير من الثقافات بحروبهم الهمجية، إنه لا يحب الحروب الصليبية التي دمرت العديد من الشعوب التي لها كامل الحق في التعبير عن ذاتها بشكل كلي وتام، كان ضد كل أشكال العنف والإكراه وإدانة الآخر.[2]

[1] Ibid. P. 151.

[2] ازايا برلين، المرجع السابق ، ص 130.

3 - رد الاعتبار للدين و الاستبداد.(*)

رأينا مما سبق أن هستريوغرافيا هردر قائمة على احترام كل الحقب منتقدا في الوقت نفسه الهستريوغرافيا التنويرية التي أدانت مختلف الثقافات والشعوب والحضارات، وهذه الإدانة مست بالخصوص مظهرين مهمين من مظاهر الحياة الإنسانية البدائية وهما: الاستبداد الحاصل في المجتمعات البدائية، والخضوع التام للدين. والفلاسفة الذين ينتقدهم هردر هم هلفيتيوسHelvétius [*] في كتابه *De l'esprit* 1758م الذي يعتبر فيه الاستبداد غريزة إنسانية تدفع الإنسان إلى السيطرة على الآخرين، وبولنجيN. A.Boulanger [**] في كتابه: *Recherche sur l'origine du despotisme oriental* 1762م الذي يرى أن الاستبداد نشأ في البدايات الأولى للبشرية لما اتخذ الناس وسائط ضرورية لضمان العلاقة بينهم وبين الكائن الأعلى وتدريجيا تولدت لديهم العادة والاستعداد للخضوع لهؤلاء الوسائط فأصبحوا عبيدا لهم ليخلص إلى القول أن الدين هو مصدر الاستبداد[1]. أما مونتسكيو فيرجع الاستبداد الحاصل في الحضارات الشرقية إلى الخوف.

---

[*] الاستبداد الذي نقصده هنا هو الاستبداد التربوي وليس الاستبداد بشكل عام.

[*] كلود أدريان هلفيتيوس: (1715م-1771م) فيلسوف و خبير مالي فرنسي كانت له مواقف معادية للكنيسة والدولة. سعى إلى استبدال الدين الكنسي بالتأليه الطبيعي و الأخلاق اللاهوتية بالأخلاق الطبيعية. له كتاب بعنوان عن الروح (1758م) وفيه عبر عن مادية ملحدة و أكد على المساواة الطبيعية بين البشر. وكنتيجة لمواقفه الدينية والسياسية والفكرية حكم عليه بالإعدام.

[**] نيكولاس أنتوان بولنجي: (1722م-1759م) فيلسوف و أديب و مهندس فرنسي. ساهم بعدة مقالات في الموسوعة. نشرت مؤلفاته كلها بعد وفاته، و نذكر منها: مقال حول أصل الاستبداد الشرقي(1761م) الحكومة(1776م).

[1] « Il m'a semblé qu'il (Le despotisme) ne s'était point établi sur la terre, ni de gré, ni de force ; mais qu'il n'avait été dans son origine qu'une triste suite et une conséquence presque naturelle du genre de gouvernement que les hommes s'étaient donné dans des siècles extrêmement reculés, lorsqu'il prirent pour modèle le gouvernement de l'Univers, régi par l'Etre suprême ; projet magnifique, mais fatal, qui a précipité toutes les Nations dans l'idolâtrie et dans l'esclavage, parce qu'une multitude de suppositions qu'il a fallu faire, ont ensuite été regardées comme des principes certains ; et qu'alors les homme perdant de vue ce qui devait être le vrai mobile de leur conduite ici-bas, ont été chercher des mobiles surnaturels, qui n'étant point faits pour la terre, les ont trompés et les ont rendu malheureux ». Boulanger, recherche sur l'origine de despotisme oriental, Seyffert, Londres, 1762, pp. 29. 30. in Laurent, Giassi, op. Cit.

لقد جعل فلاسفة التنوير الاستبداد مقولة عامة جاعلين من الحضارات الشرقية مرحلة تاريخية تؤكد ذلك فاتهموا هذه الشعوب الشرقية بالخنوع والطاعة العمياء وصوروها على أنها أكثر الشعوب المجسدة لمعاني العبودية، ولاموها على تقاعسها في سبيل نشدان حريتها وعدم السعي للإنعتاق من قيود الذل والهوان.

أما هردر فكانت له نظرة مخالفة فيما يخص ظاهرة الاستبداد الحاصلة في الحضارات الشرقية، حيث افترض أن الاستبداد الحاصل في هذه العصور البدائية من تاريخ البشرية يعد النظام الوحيد والملائم لتطور وتقدم الإنسانية لأن هذه الشعوب البدائية تمثل مرحلة الطفولة الإنسانية ما يعني أنها مازالت تعيش تحت نظام الأبوة، حيث تحتاج إلى من يرعاها ويوجهها. ويشبه هردر الاستبداد الذي يتكلم عنه فلاسفة التنوير باستبداد الأب على ولده الصغير الذي يحتاج إلى توجيه ورعاية في هذه المرحلة من العمر، كذلك الأمر بالنسبة للإنسانية فلما كانت الشعوب الشرقية القديمة تمثل مرحلة الطفولة، أي طفولة الإنسانية، فهذا يعني أن هذه الشعوب تحتاج إلى الرعاية والتوجيه من قبل أنظمة ودساتير مستبدة لأن ذلك يتلاءم كثيرا مع مستوى تطورها في هذه المرحلة، والنظام الاستبدادي بذلك يعد نظاما ضروريا للإنسانية في هذه المرحلة كونها لا تستطيع أن تتعلم شيئا لوحدها دون رعاية وتوجيه. كما أن البشر في هذه المرحلة لا يستطيعون استعمال العقل والعقل وحده في حياتهم كون أن الإرهاصات العقلية لدى هؤلاء الأفراد لم تتطور بعد ومازالت في بداياتها لهذا عملوا على الاستعانة بالتصورات والخيالات التي تبدوا لنا أنها خاطئة في زماننا لكنها في زمنهم هي ضرورية ومفيدة[1] ويؤكد هردر ذلك بقوله: « إن ما تسميه بالاستبداد هو في صورته الأكثر جلاء لم يكن في الحقيقة إلا مجرد سلطة أبوية غايتها تدبير أمور وشؤون البيت والمسكن وكذا كل الأشياء التي تكمله. وبنظرتك الفلسفية الباردة من عصرك ينبغي الآن أن تتراجع عن موقفك دون شك »[2]. وفي موضع

(1) Ibid. P. 125.

(2) Ibid. P.127. : « Ce que tu appelles despotisme, en son genre le plus tendre, et qui n'était à proprement parler qu'autorité paternelle destinée à régir la demeure et la chaumière- Vois toutes les choses qu'il a

آخر وهو ينتقد كلا من بولنجي وهلفيتيوس وفولتير ومنتسكيو فيقول:« لقد تعودنا على مفهوم الاستبداد الشرقي المستمد من التعابير الأكثر مبالغة والأكثر عنفا لإمبراطوريات اندثرت غالبيتها هذا الاستبداد هو بمثابة رجفة احتضار- وهو كذلك عارض احتضار- ولما كننا نستند إلى طرق تفكيرنا (وربما شعورنا) الأوروبية لم يكن بمقدورنا الحديث عن ما هو أكثر رعبا من الاستبداد فنحن نآسي أنفسنا بإخراجه من سياقاته التي تبلور فيها وإدخاله في سياقات لم يكن فيها مرعبا بالشكل الذي تصورناه انطلاقا من زاوية حكمنا نحن » .[1]

إن الإنسانية في بداياتها كالطفل الذي يخضع لسلطة أبيه الذي لا يستطيع أن يكبر ويعتني بنفسه إلا بخضوعه لهذه السلطة الأبوية. وهردر لما سعى إلى رد الاعتبار للاستبداد الذي أدانته عقول التنوير في الحضارات الشرقية فإن هذا لا يعني أنه يمجد الحكم الاستبدادي في كل العصور وفي كل الحكومات وإنما يرى أن مكانته الطبيعية والملائمة تكون فقط في مرحلة طفولة البشرية. فالصبي وهو يكبر فإنه يتحرر شيئا فشيئا من تبعيته لوالديه ليصبح مع مرور الوقت أكثر استقلالية وتحررا كذلك الأمر بالنسبة للإنسانية. وما يُعِيبهُ هردر على هؤلاء الفلاسفة هو عجزهم عن فهم أهمية السلطة الأبوية ومنه أهمية الاستبداد في العصور الأولى للإنسانية، وما منعهم من إدراك أهمية الاستبداد سوى رؤيتهم للأشياء من خلال زاوية عصرهم ومن خلال نظرتهم العقلية الجافة الجامدة لمظاهر الحياة عند الشعوب الاخرى.

وبذلك فإن إعادة الاعتبار للاستبداد في الحضارات الشرقية يتماشى جنبا إلى جنب مع إعادة الاعتبار **للدين** بصفة عامة وللديانات الشرقية خصوصا. حيث يعتقد هردر أن الشكل

accomplies, auxquelles avec toute la froide philosophie de ton siècle il te faudrait sans doute maintenant renoncer ! ».

[1] Ibid. P.125. « Nous nous sommes habitués à la notion de despotisme oriental, tirée des manifestations les plus exagérées, les plus violentes d'empires pour la plupart en décadence, chez qui ce despotisme n'est qu'un dernier sursaut d'agonie -- et comme selon nos façons de penser(et peut-être de sentir) européennes on ne saurait parler de rien de plus effrayant que le despotisme, on se console en le détachant de lui –même et en l'introduisant dans un milieu où il n'était certainement pas la chose effrayante que nous rêvons en le considérant d'après notre situation ».

الأول لنظام الحكم ينبغي أن يكون ديني لأن الدين يتوافق أكثر مع التركيبة الإنسانية في الحقب الأولى، ففي طفولة الإنسانية تكون النظرة الدينية إلى العالم وإلى الطبيعة هي السائدة أما النظرة العقلية والمنطقية فهي لم تتشكل بعد. وخطأ التنويريين يتمثل في أنهم اعتبروا الدين وسيلة استعملها الحكام والملوك وعموما أناس مخادعون وماكرون من أجل استعباد الناس والسيطرة عليهم، في حين يعتبر هردر أنه من الطبيعي ومن العادي جدا أن يخضع البشر في هذه المرحلة لهؤلاء الملوك والشيوخ والآباء، ومن الطبيعي جدا أن يطيعوهم لأنهم في طاعتهم هذه يشعرون بتدينهم، أي كلما زادت طاعتهم وزاد ولائمهم لهؤلاء كلما زادت مشاعر العبودية والتدين عندهم :« فمن الطبيعي جدا، يقول هردر، أن يكون الشيخ والأب والملك ممثل الله على الأرض، وليس فقط من الطبيعي الخضوع للإرادة الأبوية والإذعان للأعراف القديمة والامتثال التام لممثل الإله الذي له ذكر العصور الخالية، وهذا يمتزج ليشكل شعورا دينيا بريئا » [1] وما يؤكد أن هردر يعتبر النظام القائم على الدين هو النظام الأنسب للشعوب البدائية قوله:« أليس من الطبيعي جدا أن يكون اللاهوت أقدم نظام للحكم في بداياته عند كل الدول! » [2] وكذلك يرى في الدين اللغة الأولى التي استعملها البشر لفهم وتفسير العالم وظواهره الطبيعية. ومصدر هذا الدين ليس الخوف كما اعتقد فلاسفة التنوير وإنما الإعجاب والانبهار بجمال الكون وروعته. ومنه فإن ما كان ينظر إليه هؤلاء الفلاسفة على أنها أخطاء وتخلف مثل **الدين والاستبداد والتسلط والخوف** هي في الحقيقة أشياء ايجابية لهذه المرحلة البدائية للإنسانية وبل هي ضرورية ومهمة لها ومن العادي جدا أن نرى البشر في طفولة البشرية يتصرفون بكل سذاجة وعفوية ويتقبلون بكل سلبية حقائق السلطة التي تحكمهم.[3]

---

(1) Ibid. P.131. « Le vieillard, le père, le roi était tout naturellement le représentant de Dieu, et que non moins naturellement l'obéissance à la volonté paternelle, l'adhésion à l'antique habitude, et la soumission respectueuse au signe du supérieur, qui avait le souvenir de temps anciens, se mêle à une sorte de sentiment religieux enfantin »

(2) Ibid. P.131. « La plus ancienne forme de gouvernement déjà n'a tout naturellement pu être primitivement en tout pays que théologie ! »

(3) Ibid. P.16.

إن رد الاعتبار للدين وللاستبداد هو في الحقيقة دفاع عن كل الحقب التي مرت بها الإنسانية، لأن كل المراحل ضرورية ومهمة ولا يحق لنا بخصها أو الإنقاص من قيمتها. ويشبه هردر هذه المراحل التي تمر بها البشرية بتلك التي يمر بها الإنسان من طفولة وشباب وكهولة وشيخوخة فكذلك الإنسانية في مسيرتها تمر بهذه المراحل، فالحضارات الشرقية تمثل طفولة الإنسانية، والحضارة اليونانية مرحلة الشباب، أما الرومانية فمثلت شيخوخة العالم القديم، ليبدأ العالم الحديث من جديد مع القبائل الجرمانية التي مثلت بدورها مرحلة الطفولة، لتليها مرحلة العصور الوسطى ممثلة مرحلة الشباب، وبعدها حلت مرحلة الإصلاح الديني التي مثلت الكهولة، ومع عصر التنوير بلغ العالم الحديث مرحلة الشيخوخة[1]. وهكذا دواليك يتجدد العالم باستمرار.

واعتبار عصر التنوير على أنه يمثل مرحلة الشيخوخة هو، في الحقيقة، انتقاد موجه لفلاسفة هذا المرحلة الذين يمجدون عصرهم ويعتبرونه أفضل العصور وأكثرها قوة وتطورا في حين أن الحقيقة، بالنسبة لهردر، هي العكس تماما لأنه عصر يمثل مرحلة الانحطاط والنهاية .وعندما نقول مرحلة الشيخوخة هذا لا يعني أن الإنسانية بأكملها قد طعنت في السن وإنما فقط الحضارة الغربية هي التي وصلت إلى هذه المرحلة وليس الجنس البشري بأكمله.

كما أنه يحدث أن تعرف الحضارة الواحدة كل هذه المراحل من طفولة ونضج وشيخوخة وتمثل في الوقت نفسه مرحلة من مراحل هذا الكل، فمثلا الحضارة اليونانية التي تمثل مرحلة النضج في العالم القديم قد عرفت هي أيضا داخلها كل هذه المراحل من فتوة وازدهار وأفول[2] ولا يوجد أي شعب أو أية حقبة لا ينطبق عليها هذا القانون الطبيعي فالحقب والأمم مثل الإنسان، مثل كل فن وكل علم لا تدوم أبدا على حال واحدة [3] ومرحلة الشيخوخة بهذا لا

(1) Ibid. P. 17.
(2) Ibid. P. 26.
(3) Ibid. P. 171.

ينبغي أبدا اعتبارها على أنها شر أو هي لعنة إلهية حلت عليهم نتيجة خطئ جماعي وقع فيه المجتمع أو أنها حدث طارئ أو مفاجئ بل هي مرحلة تكشف وتعبر عن قانون من القوانين التي تحكم التاريخ، لها أهميتها ولها دورها في هذا الكل[1]

لما ردّ هردر الاعتبار للحقب الأولى التي مرت بها البشرية ولتمظهراتها، أي الدين والاستبداد، فهو في الوقت نفسه قد وجه نقدا إلى العصر الحديث وبالخصوص القرن الثامن عشر الذي شهد حقيقة، وهردر يعترف بذلك، تطورا وتقدما في العلوم والمعارف، لكن على صعيد الطبيعة الإنسانية فكان العكس، فلا فضائل ولا قيم روحية ولا أخلاق انتشرت في أوروبا المتنورة والسبب في ذلك يُرجعه هردر إلى انتشار التنوير الذي مس فقط الجانب العلمي والتقني وهذا الجانب لا يعبر عن الوجه الكامل للتقدم العقلي والحضاري إذا لم يصاحبه التقدم الروحي والأخلاقي[2]. ولم تكن نتائج الابتكارات العلمية والتقنية أكثر فائدة من الاكتشافات نفسها لأن النتيجة كانت ألينة الحضارة الأوروبية؛ والألينة المقصودة هنا هي ألينة الحياة السياسية والاجتماعية وليس الحياة الصناعية وغدت القيم والعادات والتقاليد والميولات والغرائز مُهددة من طرف الزحف التقني فلم يعد الإنسان يشعر بإنسانيته ولم يعد يتذوق طعم الحياة ولم تعد له رغبة فيها فكنت النتيجة أن زهد عنها وعبر عن ذلك هردر بقوله: « بلغ التنوير أقصي حدود الانتشار والتوسع، وفي المقابل أَلَمْ تعرف الميولات والغرائز الحيوية ضعفا شديدا! ... إن الآلة قد قضت على الرغبة في الحياة وفي النشاط والعيش بإنسانية وراحة ورضى، وهل هناك أكثر من هذا ؟ إنه في عمومه وفي أبسط أجزائه يعبر عن فكر السيد» .[3] بهذا يعد هردر ناقدا واعيا لعصره وبملابساته وشاهد على اللحظة التي أصبح التنوير يهدد الإنسانية وقيمها.

---

(1) Ibid. P. 58.
(2) Ibid. P. 34.
(3) Ibid. P. 251. « La lumière infiniment exaltée et diffusée : alors que les penchants et l'instinct vital sont extrêmement affaiblis !(...) la machine a vu disparaitre l'envie de vivre, d'agir, de vivre humainement, avec noblesse, bienfaisance et satisfaction : Dans son ensemble et dans moindre détail, elle est uniquement la pensée du maitre. »

عملت العقلانية الحديثة على ألينة الحياة السياسية والعسكرية حيث غدا الفرد عبارة عن آلة في يد السياسة والذي كرس لهذا الوضع هو ما عبر عنه هردر **بالاستبداد المتنور** Le despotisme éclairé* وهو النظام السياسي السائد بامتياز في عصر التنوير وما النظرة الكسموبوليتكية إلا مظهر من مظاهر هذا الاستبداد المتنور الذي يقضي على الوطنيات والقوميات الفردية، ويقضي على خصوصيات الأمم والشعوب وجعلها تذوب في هذا الكل الشامل. ويعبر هردر عن ذلك بطريقة تهكمية فيقول:« طبائع ونمط حياة! أية حقبة يمكن أن تكون مأساوية مازالت تعيش فيها خصائص أمم: أية كراهية متبادلة، أي حقد للأجانب، أي استغراق في التفكير أية أحكام قديمة مسبقة، أي تعلق بالأرض التي ولدنا فيها وفيها سنتلاشى! طرق تفكير محلية! حيز أفكار ضيق- بربرية لا تنتهي! أما عندنا، فحمدا للرب! كل خصائص الأمم تم القضاء عليها! نحن متحابون كلنا، حتى أن الواحد فينا ليس بحاجة لأن يحب الآخرين؛ نحن نتردد على بعضنا، وكلنا متساوون فيما بيننا_ فنحن متأدبون ومتحضرون وسعداء! صحيح أننا لا نملك وطنا، ولا نملك ما يتيح لنا أن نسميه "أهلنا" الذين نحيا لأجلهم، ولكن نحن أصدقاء الإنسانية ومواطنون عالميون. كل أمراء أوروبا يتكلمون الفرنسية ونحن في القريب العاجل سنغدو مثلهم نتكلم الفرنسية، نتكلم الفرنسية! هنيئا لنا إذن! فالعصر الذهبي قد يبدأ من جديد، " العالم كله يملك لغة واحدة والكلمات نفسها"! "لن يكون هناك سوى قطيع واحد وراع واحد"! يا خصائص الأمم، ماذا حل بكم؟ »[1] فالاستبداد المتنور يقضي على الخصوصيات الفردية والشخصية للقوميات ويقضي على الثقافات من أجل دولة كوسموبوليتانية ويدعي بسعيه ذاك أنه صديق الإنسانية وهو لا يعلم أن الإنسانية جميلة بتنوع

---

* بدأ استخدام مصطلح الاستبداد المستنير في القرن الثامن عشر من طرف المؤرخين الألمان للإشارة به إلى النظام الملكي الشديد التأثر بأفكار فلاسفة عصر التنوير و كانت بدايته في ألمانيا و بالتحديد في زمن حكم فردريك الثاني.

[1] Ibid. PP. 281.283. « Façon de vivre et mœurs ! Quelle époque misérable que celle où il y avait des nations et des caractères nationaux : quelle haine réciproque, quelle antipathie envers les étrangers, quel repliement sur soi-même, quels préjugés ancestraux, quel attachement à la glèbe où nous sommes nés et où nous devons pourrir ! Façon de penser locale !cercle d'idées étroits – éternelle barbarie ! Chez nous, Dieu merci ! Tous les caractères nationaux sont effacés ! Nous nous aimons tous, ou plutôt aucun d'entre nous n'a besoin d'aimer les autres ; nous nous fréquentons, sommes complètement égaux entre nous, -- policés, polis, heureux ! Nous n'avons pas, il est, vrai, de patrie, d'êtres que nous puissions appeler (les nôtres) et pour lesquels nous vivions, mais nous sommes des amis de l'humanité et cosmopolites. Tous les princes européens déjà, et nous tous bientôt, nous parlons français ! Et alors – félicité ! L'âge d'or recommencera, (toute la terre avait une seule langue et les mêmes mots) ! (il n'y aura qu'un seul troupeau et un seul berger ! Caractères nationaux, qu'êtes-vous devenus ? ».

ثقافاتها ولغاتها وأممها، وأنه إذا أردنا أن نكون أصدقاء الإنسانية حقا علينا أولا أن نكون أصدقاء كل الثقافات وكل الشعوب وكل الأمم وكل اللغات.

ويمكن أن نقول أن الإنسانية عند هردر هي هذه الحديقة الجميلة بجمال ألوانها المتعددة وأزهارها المختلفة وروائحها التي تفوح من كل مكان والتي تبعث في نفوس زوارها روعة الحياة وجمالها. وتخيلو لو دخلنا حديقة تحتوي على نوع واحد فقط من الأزهار وهذا يعني لون واحد ورائحة واحدة، ألا يعبر هذا عن قبح الحياة فنقول وبأعلى صوت تبا للحياة!. كذلك الإنسانية هي جميلة بجمال أشكالها المختلفة وبثقافاتها المتنوعة ولغاتها المتعددة وكأن هردر ينادي بأعلى صوت تبا لعدو الإنسانية الذي يريد قطع هذه الأزهار الجميلة المتنوعة الطيبة الرائحة ليضع مكانها نوعا واحدا فقط يتماشى مع أذواقه وميولاته.

إذن هردر هو ضد النزعة العالمية الشمولية المجردة - عدوة الإنسانية- والأعداء هنا، في نظره، هم الفرنسيون الذين يريدون إرجاع أوروبا كلها فرنسية تتكلم اللغة الفرنسية وتفكر كما يفكر الفرنسيين*. وهردر لا ينتقد فقط الفكر الفرنسي بل وحتى لغتهم التي يعتبرها لغة جامدة وجافة، لغة تألين العقل وتجعله نمطي وهو ما أدى بالفرنسيين إلى إنتاج فكر مجرد ينزع إلى الكلية والتعميم، فكر عاجز عن فهم الحقائق الفردية، وعاجز عن فهم روح الأمم والشعوب، إن فكر الفرنسيين آلي، وعيشهم نمطي، هم أناس لا يستطيعون فهم حيوية الحياة الاجتماعية والأخلاقية لا لشيء إلا لأن عقولهم عقولا مجردة نزاعة إلى التعميم والتجريد.[1]

كما وجه هردر انتقادا، ولو ضمنيا، لنظام الملك بروسيا فريدريك الثاني الذي جسد قواعد الدولة الحديثة التي تقوم على أسس الاستبداد المتنور حيث عزل الأفراد عن نظام الحكم

---

[1] Ibid. P.42

* يرجع مترجم كتاب **فلسفة أخرى للتاريخ** "ماكس روشي" سبب معاداة هردر للفرنسيين وللغتهم هو أن هذا الأخير لما شاهد انتصار الفرنسيين وانهزام بلده وأصبحت فرنسا البلد الأكثر قوة في أوروبا فتولد لديه شعور المتكبر المغلوب الذي يرى في انهزامه انهزام العالم كله وفي انتصار فرنسا مؤشرا على انحطاط الغرب جميعا وما الشيء الذي دفع هردر لانتقاد عصر التنوير سوى نزعته القومية من أجل الدفاع عن بلده ألمانيا المنهزمة.

ولم يعد المواطنين يشاركون في الحياة السياسية إلا بطريقة سلبية، وهذا راجع لطبيعة الحكم الذي يتعامل مع الأفراد بطريقة عقلية مجردة وكأنهم آلات، ويؤمن بعبقرية الإنسان الواحد المتمثل في الملك. لقد انساق فريدريك الثاني وراء الفرنسيين فأصبح مجسدا لأفكارهم على أرض الواقع وأخد الدين الطبيعي في مملكته يزحزح مكان الدين المنزل فكان هذا سببا كافيا ليثور هردر ضده.[1]

عموما يمكن القول أن الطريقة التي اتبعها هردر في دراساته للأمم والحقب كانت غير التي اتبعها مع عصره، فهو عندما يتحدث مثلا عن الحضارات الشرقية أو حتى العصور الوسطى فإنه لا يبدأ بذكر مساوئها، بل لا تظهر إلا عندما ينتقل إلى الحديث عن الحقب الموالية. أما عندما تناول عصره فإنه لم يتوانى في سرد مساوئه وفي النهاية فقط يعرض بعض محاسنه وهذا ليس مدحا في عصره وإنما لتبرير تدخل العناية الإلهية حتى في عصر التنوير.[2]

ويبدو أن هردر قد تراجع في كتابه **أفكار** عن بعض مواقفه تجاه عصر التنوير ولم يعد ينتقده بتلك الشدة وبتلك الجرأة وبذلك الأسلوب التهكمي، وعندما نقول أنه تراجع عن بعض مواقفه فهذا لا يعني أنه غير موقفه من موقف سلبي تجاه عصر التنوير إلى موقف ايجابي وإنما التراجع هنا بمعنى التعديل الذي يسمح له بالاعتراف بمنجزات هذا العصر دون الاقتصار فقط على ذكر إخفاقاته وتسليط الضوء عليها. لأن موقف هردر تجاه عصر التنوير في عمومه ضل موقفا سلبيا.

(1) Ibid. PP. 38.38.
(2) Ibid. p. 47.

4 - فكرة الاكتساب و الضياع في التاريخ:

تعد فكرة الاكتساب والضياع في التاريخ فكرة مركزية في فلسفة هردر والتي يعني بها أن تعاقب الحقب التاريخية يخضع لمبدأين أساسيين هما: **الاكتساب والضياع**. ومفاد المبدأ الأول أنه لا يوجد انتقال من حقبة إلى أخرى أو من حضارة إلى أخرى دون أن يكون هناك اكتساب أي أن في عملية الانتقال هذه تكتسب المرحلة الموالية خصوصيات من المرحلة التي سبقتها، وهذا المبدأ يتضمن في طياته فكرة التقدم. أما المبدأ الثاني وهو الضياع ويعني به أن فعل الاكتساب دائما يصاحبه فعل الضياع لأنه عندما تكتسب المرحلة الموالية أشياء من التي سبقتها فإنها بدورها تفقد بعضا من خصوصياتها ليحل محلها هذه الأشياء الجديدة الوافدة إليها، كما أن المرحلة السابقة ستفقد بدورها الأشياء التي مررّتها للتي تلتها بحيث تصبح غريبة عنها[1]. وفي حقيقية الأمر أن هذين المبدأين غير واضحين عند هردر وإنما يمكن استنتاجهما من خلال سياق أفكاره، وبقدر ما نجد هردر لم يعبر عنهما بوضوح بقدر ما أسيئ فهمها.

إن الانتقال من حضارة إلى أخرى هو انتقال من حقبة إلى أخرى وهذا الانتقال يعني أن هناك استمرارية وتتابع تاريخي، ويمكن تشبيه ذلك بجريان النهر الدائم التدفق. وهذه الاستمرارية ليست خالصة ونقية وإنما تحمل بعض آثار الأمم والحقب الأخرى. فالأمم والحضارات ليست منغلقة على ذاتها بحيث تبدو منعزلة تماما عن العالم الخارجي بل هي منفتحة ومتفتحة على مثيلاتها، إذ نجد أن كل الحضارات قد اعتمدت على بعضها البعض في عملية التشييد والبناء. ولقد صوّر لنا هردر العالم على أنه منفتح وفي تواصل وبل على أنه مزيج من الثقافات والأفكار والفنون وكل حضارة تكتسب وترث أشياء من التي سبقتها حيث يقول هردر:« إن المصري لم يكن ليوجد دون الشرقي، واليوناني نجد أنه شيد حضارته بالاعتماد على هذا وذاك، والروماني

(1) Crépon,Marc, « *mémoires d'Europe (note sur une autre philosophie de Herder*) », Revue germanique internationale, n°20, 2003. http//rgi. Revues. Org.

اعتمد على الجميع. إنه يوجد تقدم متواصل وتطور متتابع. » [1] ويقول في موضع آخر:« إن مزيج العقل الفينيقي و العقل المصري ... هو الذي شكل مثالية العقل اليوناني وحريته. » [2] ونقرأ في موضع آخر:« إن المصري دون التعليم الذي تلقاه في الشرق من الصبي لمَا كان مصريا، ولَمَا كان اليوناني دون حماسة المصري، ونجد كراهيتهم بالتحديد هي العلامة على التطور والتقدم والدرجات المحققة. » [3] ويضيف:« إن اليوناني يأخذ من المصري ما يجده مفيد له والروماني يأخذ من اليوناني ما هو مفيد له، وما إن يتشبع، فإنه يطرح الباقي أرضا ولا يرغب فيه » .[4] عندما نقرأ هذه المقاطع نكتشف أن هردر يرى أن ما يشكل الحضارات هو هذا الإرث الذي تكتسبه كل حضارة من الأخرى، وهذا المكتسب الجديد هو الذي يعمل على تشكيل هويتها وثقافتها وحضارتها، ما يعني أن وصل إليه اليونانيون من تطور فكري وتحرر عقلي لم يكن نتيجة عبقريتهم أو ما يعرف عادة بالمعجزة اليونانية التي ترى في الشعب اليوناني شعبا فريدا من نوعه، وإنما هناك عوامل خارجية وفدت من الثقافات والأمم والحضارات الأخرى هي التي ساهمة على تكوين فكرهم وثقافتهم. إلا أن ما ورثه اليونانيون من العقل المصري والعقل الفينيقي لم يأخذوه كما هو وإنما عملوا على تطويعه وتغيره تحت تأثير العوامل الطبيعية والسياسية والفكرية والأخلاقية التي يتميز بها المجتمع اليوناني وهذا التحول هو الذي يشكل ويمثل هويتهم وأصالتهم ويجعلهم شعبا متميزا عن الشعوب الأخرى.

لكن عندما يقول هردر أن اليوناني يأخذ من الحضارة المصرية ما يراه مفيدا وأن الروماني بدوره ينتقي من اليوناني ما هو مفيد له أما الباقي فيطرحه أرضا فإن التاريخ في صيرورته يبدو

---

(1) Herder, *une autre philosophie de l'histoire*, op. Cit., P. 191. « L'Egyptien ne pouvait exister sans l'Oriental, le Grec bâtit sur l'u et l'autre, le Romain s'éleva sur les épaules du monde entier — il y a véritablement progression continue, développement suivi ».

(2) Ibid. pp 155.157. « Le mélange d'esprit phénicien et égyptien (…) qui forma la tète du Grec à l'idéal, à la liberté »

(3) Ibid. pp 139. 141. « L'Égyptien sans l'enseignement subi en Orient par l'enfant ne serait pas l'Egyptien, le Grec ne serait pas grec sans le zèle scolaire de l'Egyptien — leur haine précisément est la marque d'u développement, d'une progression, des échelons gravis ! »

(4) Ibid. p 185. « Le Grec s'assimile de l'Egyptien et le Romain s'assimile de Grec ce qu'il trouve bon pour lui; une fois qu'il est rassasié, le reste tombe à terre, et il ne convoite pas ! »

أنه ينتقي فقط ما هو مفيد وما هو أفضل، وحسب هذا المنطق ألا يعني هذا أن التاريخ يتقدم نحو الكمال باعتبار أن كل ثقافة وكل حضارة تُبْقِي فقط ما هو أحسن وما هو أفضل من ثقافة الحضارة الماضية؟ وإذا كان الأمر كذلك ألا يمكن اعتبار أن هردر لا يختلف مع فلاسفة التنوير الذين ينظّرون لفكرة التقدم ويدافعون عنها، وأن التاريخ يسير نحو الكمال؟ ولو سلمنا جدلا بصحة ذلك فإن فلاسفة التنوير ليسوا مخطئين لما اعتبروا عصرهم، أي عصر التنوير، على أنه أفضل العصور ما دام التاريخ يقوم على مبدأ الانتقاء والانتقاء كما نعلم دائما يكون مفيدا وإيجابيا وهذا يعني أن ما وصل إليهم هو الجيد والأفضل من كل ما هو موجود ومنه فإن الحق معهم في التبجح والادعاء على أن عصرهم هو أفضل العصور وأكملها.

وهذا يدفعنا إلى التساؤل هل حقيقة أن هردر يقول بفكرة التقدم كما يتصورها فلاسفة التنوير؟ أم أنه يقول بالتقدم في التاريخ لكن تقدم لا يسيء إلى الثقافات والحضارات والحقب الأخرى؟. قد نجد الإجابة عندما نعرض المبدأ الثاني أي فكرة الضياع في التاريخ.

يقول هردر:« إن الوعاء الإنساني لا يستطيع أن يحتوى على الكمال، لأن عليه أن يفقد وهو يتقدم » .[1] يعد مبدأ الضياع في حركة التاريخ مفهوما مركزيا في فلسفة التاريخ عند هردر، والذي يعني به أن عملية الاكتساب تلازمها دائما عملية الضياع فهذا الامتزاج بين الثقافات وإنتقال بعض خصوصيات الأمم إلى أخرى، واكتساب بعض الحضارات أشياء من الحضارات الأخرى يصاحبه دائما فقدان لبعض الخصوصيات والمميزات التي كانت تعبر عنها في السابق لأن الوعاء الإنساني لا يستطيع أن يحتوى على كل الثقافات وعلى كل الخصوصيات، ما يعني أن الثقافة الواحدة لا تستطيع أن تحتوي على كل الخصائص والمميزات. وكما نعلم أن خاصية الوعاء أو الكوب أنه كلما أضفنا إليه فإنه سيفقد بقدر ما أضفناه وهذا الجزء الضائع لا يعود يعبر عنه لأنه خارج الوعاء وفقط ما يحتويه هو المعبر الحقيقي عنه، فلو

[1] Ibid. P.159. « Le vaisseau humain ne peut rien contenir de parfait ; il lui faut toujours perdre en avançant ».

أضفنا إلى كوب مملوء في البداية بالزيت وأضفنا إليه الماء فإن الزيت سيطفو إلى الخارج بقدر ما أضفنا له من الماء، نفس الشيء ينطبق على الأمم والحضارات فبقدر ما تتأثر هذه الأخيرة بالشعوب والثقافات الأخرى وتكتسب خصائصها بقدر ما تفقد هي الأخرى بعض مميزاتها، فكل مزيج في الثقافات يفترض أن هناك فقدان لبعض خصوصيات واكتساب أخرى. وهذا الامتزاج يسمح بخلق ثقافات جديدة لم تكن موجودة من قبل لأن هذا الوافد الجديد من الثقافات الأخرى سيخضع إلى ظروف مناخية فكرية ودينية وأخلاقية مختلفة وهذا ما يعطي لها مظهرا جديدا بحيث تبدو غريبة عن الأمم التي وفدت منها وتصبح من جهة أخرى هي المعبرة عن هوية وثقافة هذه الأمة أو الحضارة التي وفدت إليها.

ويولي هردر أهمية كبيرة للشعب الفينيقي الذي اعتبر بمثابة منعطف حاسم في تاريخ الإنسانية لأنه معهم لم يعد العالم متباعد الثقافات والمتعارضة فيما بينها وإنما معهم أصبحنا نتكلم عن تاريخ التبادل الثقافي والمساهمة في توسيع هذا العالم عن طريق الالتقاء بين مختلف الشعوب والأمم وقد عبر عن ذلك هردر بقوله:« هكذا لما زالت كراهية الغريب والانعزال عن الشعوب الأخرى، حينها نجد أن الفينيقي لم يزر الأمم الأخرى بدافع حب الإنسانية، وإنما أظهر نوعا من حب الشعوب ومعرفتهم، وحقوق البشر وبالنتيجة كان من الضروري تجاهل المعسكر المنعزل والتجمع الكولشيدي. وبذلك أخذ العالم يتوسع والتنوعات الإنسانية تزداد وأصبحت أكثر ارتباطا »[1] لأن الشعب الفيفيقي يعد الأول الذي عرف التجارة وامتهنها فأتاح لهم ذلك التواصل مع الشعوب الأخرى وتبادل الثقافات معهم، فانبثق بذلك أفقا جديدا في العالم فكانت تلك خطوة عظيمة في تاريخ البشرية .

[1] Ibid. P. 149. « Lorsque disparut ainsi la haine de l'étranger et l'isolement à l'écart des autres peuples, bien que le Phénicien ne visitât pas les nations par amour de l'humanité, il se manifesta une sorte d'amour des peuples, de connaissance des peuples, de droit des gens, que tout naturellement devait ignorer un clan isolées ou une peuplade de Colchide. Le s'élargit : les variétés de l'humanité furent davantage et plus étroitement liées »

كما ثمن دور الفينيقيين في موضع أخر فيقول:« إن المصري والفينيقي كانا إذن رغم تناقض عقلياتهما توأم من أم شرقية، واللذان ساهما فيما بعد على تكوين اليونان و منه على تطور العالم. كلاهما كانا إذن أداتين للانتقال في يد القدر... لقد كان الفينيقي في وقت ما كالطفل المتسول الذي يمشي في الأسواق والطرقات يطلب بقايا الحكمة والحذاقة القديمة. » [1] لقد ساهم المجتمع الفينيقي وكذا المجتمع المصري على تكوين ثقافة اليونان وهؤلاء بدورهم ساهموا في تكوين هوية الحضارة الرومانية، وكل مرحلة يراها هردر مهمة ولا يمكن الاستغناء عنها لأنها تمثل حلقة ضرورية في هذا الكل. كما أنه يرفض أن نقارن بينها كأن نقارن بين الفنون والعلوم والأنظمة السياسية التي أنتجتها كل حضارة لأن كل واحدة منها لها مساوئها ومحاسنها ولا يمكن لأي أمة أو ثقافة أن تدعي الكمال لأن الوعاء الإنساني لا يستطيع أن يحتوي على الكمال فهو دائما يفقد وهو يتقدم.

ولقد سلط هردر اللوم على مؤرخ الفن القديم وانكلمانJ. J. Winchelmann* الذي أعلى من قيمة الفن اليوناني وحط من قيمة الفن المصري لما حكم على هذا الأخير من خلال معايير الأول في حين أن غايات الفن المصري غير غايات الفن اليوناني، كما أن الحس الجمالي الذي يمتلكه المصري نجده مختلف عن اليوناني. لهذا، فإنه من غير المجدي أن نطالب المصريين لماذا لم يكن رسمكم ونحتكم كالذي نجده عند اليونانيين لأنه بهذا النقد وكأنه يقول لهم لماذا أنتم لستم مثل اليونانيين أو بالأحرى لماذا لم تُخلقوا يونانيين[2]. كما أن الحرية التي كان يتمتع بها الشعب اليوناني، سواء كانت فكرية أو سياسية، والتي مدحهم عليها فلاسفة العصر الحديث

---

(1) Ibid. p 151. « Egyptien et Phénicien étaient donc, malgré tout le contraste de leur mentalité, les jumeaux d'une même mère orientale, qui ensuite contribuèrent ensemble à former la Grèce et par le développement ultérieure du monde. Tous deux donc instruments de transmission entre les mains du destin (…) le Phénicien fut le jeune garçon d'un certain âge vagabondait et qui répandit sur les marchés et dans les rues la petite monnaie des restes de l'antique sagesse et habilité.».

*جون جواشيم وانكلمان: (1717م–1768م) مؤرخ ألماني إهتم بالتأريخ للفن و خاصة الفن القديم منه. من أهم مؤلفاته: تأملات حول محاكاة المؤلفات الإغريقية في النحت و الرسم (1755م) و كتاب تاريخ الفن عند القدماء (1764م).

(2) Ibid. p. 145.

منتقدين في الوقت نفسه الاستبداد الحاصل في حضارات الشرق القديم، لم تكن وليدة العبقرية اليونانية وإنما تكونت من قَبلُ عند الشرقيين القدماء. ويعد الشعب المصري هو الذي مثّل مرحلة الانتقال من الحياة الطبيعية التي تتميز بالحل والترحال والإعتماد على الرعي إلى الحياة المدنية القائمة على الزراعة. ومعهم بدأت الإنسانية تتعلم قواعد وآداب المواطنة ويعبر عن ذلك هردر بقوله :« بدأ الشاب الصغير(ويقصد المصري) يجلس على مقاعد الدراسة يتعلم نظام وعمل وآداب المواطن » .[1] فما قام به الشعب اليوناني إذن هو تطوير وإكمال، وأحيانا تعديل ما اكتسبه وورثه من الشرق القديم وفقا لمعطياته الجغرافية والسياسية والفكرية والاجتماعية.

ويترك هردر مرحلة الشباب لينتقل إلى مرحلة النضج، أي من اليونان إلى الرومان، فمع الإمبراطورية الرومانية بدأت القوميات الوطنية تتراجع ليحل مكانها القوميات الشمولية أو الكسموبوليتية، لأن الرومان حاولوا فرض هيمنتهم على الشعوب والأمم الأخرى وجعلهم تحت لواء إمبراطوريتهم. وقد شبه هردر الإمبراطورية الرومانية بالآلة الضخمة التي جاءت من أجل إذلال واستعمار الشعوب ومحو خصوصياتها. وفي الحقيقة نجد كذلك فرنسا المستبدة هي التي كانت تختبئ وراء هذه الآلة الرومانية كون فرنسا في عصر التنوير سعت هي كذلك على فرض نمط عيشها وتفكيرها على أوروبا أجمع فكانت شبيهة بالإمبراطورية الرومانية التي سعت إلى بسط هيمنتها على العالم كله والسيطرة عليه. ثم أصبحت كلمة الآلة مفهوما مركزيا لوصف ثقافة وفكر فلاسفة التنوير والحياة في هذا العصر الحديث عموما.[2] ومع سقوط الرومان وتحت أنقاضهم تشكلت أمم جديدة أعلنت ميلاد عالم جديد بدأ مع القبائل البربرية الجرمانية.

---

(1) Ibid. p. 137. « Le jeune garçon était assis sur les bancs de l'école, apprenant l'ordre, le travail, les mœurs du citoyen ».

(2) Cambiano, Giuseppe, « Herder et la jeunesse de l'antiquité », *Historiographie de l'antiquité et transferts culturels* (sous la direction), New York, Rodopi, B., V. Amsterdam, 2010, p 81.

يمكن القول أن هردر يؤمن بأن هناك استمرارية بين الحضارات والثقافات والحقب التاريخية وكل واحدة منها متصلة مع الأخرى وكل واحدة مكملة للأخرى مع التأكيد على الخصائص التي تميز كل واحدة منها، تماما كما نجد أن هناك استمرارية بين المراحل التي يمر بها الإنسان، فكل مرحلة لها أهميتها وأصالتها وسعادتها، فكما أننا لا نستطيع أن نفصل بين طفولة وشباب الكائن البشري أو نقول أن سعادته في مرحلة الشباب تكون أكبر من مرحلة النضج أو الشيخوخة، هذا لأن كل مرحلة لها خصوصياتها وأشياء تجسد سعادتها ومميزات تجعلها مختلفة عن الأخرى، كذلك الأمر بالنسبة لمراحل الإنسانية فكل حضارة وكل أمة تمثل حلقة مهمة وأصيلة ومكملة في هذا الكل الذي هو الإنسانية.

إذن كل مرحلة من مراحل الحياة تخسر بقدر ما تربح فإذا لم يوجد هناك ضياع واكتساب لن يكون هناك مستقبل وإن لم يكن هناك مستقبل لن تكون هناك حياة[1] وهذان المبدءان ملازمان لكل أمة ولكل ثقافة ولا ينبغي أن ننظر إلى الضياع بمعناه السلبي فالكهل ضروري أن يتخلى عن سذاجة الأطفال وتهور الشباب وأن يعوض ما ضاع بالحكمة والرزانة وعلى هذا المنوال تتقدم الإنسانية وتتطور.

وإن هذا المزيج الذي يحدث بفعل الاكتساب والضياع هو الذي يجسد فكرة التكامل بين الثقافات والأمم ولا يحق لأي ثقافة أن تدعي أنها تجسد لوحدها كل الإنسانية ومن جهة أخرى لا ينبغي إهمال أيا منها وبهذا فهو ينتقد عصر التنوير الذي يعتقد أن حياته بدأت مع سن الرشد ونسي مراحل اللعب وأيام المدرسة والاكتشافات الأولى، إنه عصر أصيب بفقدان الذاكرة وما كان لهردر إلا أن يذكره أن الإنسانية قبل أن تصبح راشدة قد اجتازت مراحل من قبل وكل مرحلة لها قيمتها وأهميتها[2].

(1) Crépon, Marc, op. Cit.
(2) Ibid.

الفصل الثالث: الإنسانية عند هردر

1- فلسفة التاريخ العالمي للإنسانية

2- الإنسانية كغاية للتاريخ

3- التاريخ بين العناية الإلهية والحتمية الطبيعية

4- الصراع الفلسفي بين هردر و كانط حول التاريخ

1- فلسفة التاريخ العالمي للإنسانية:

حتى يكون أي تاريخ تاريخا للإنسانية ويستحق هذا الاسم ينبغي أن يكون منكبا على فكرة واحدة تنظم كل الجنس البشري في كل الأزمنة وفي كل الأمكنة جامعة كل الأحداث والوقائع بحيث تكون متجهة نحو غاية واحدة.[1] وهذا الشيء كان غائبا عند المؤرخين القدامى والمحدثين. ففي الكتب التاريخية القديمة لا نجد مثل هذه الفكرة الواحدة والشاملة، وما هو موجود فقط هو التأريخ لمرحلة ما دون غيرها أو الحديث عن تاريخ الفنون والآداب، أو التّأريخ للشخصيات وبطولاتهم، حيث كان جل اهتمامهم هو سرد أحداث الماضي وما واكبها من بطولات أو التغني بالحاضر وتمجيد إمبراطورياتهم ومدنهم. وكان هذا السرد أبدا كان لا يرتقي إلى اعتبارات إنسانية تمس الحديث عن تاريخ الجنس البشري ككل وإنما السائد فقط هو تمجيد شعوبهم أو مدنهم. باختصار ما كان موجودا هو التاريخ الخاص وليس التاريخ العام.

إن فكرة التاريخ العالمي للإنسانية هي فكرة جد حديثة. فقد كان لزاما للحديث عن تاريخ للإنسانية مرور العديد من المراحل والشعوب والإمبراطوريات والأديان والأنظمة من أجل دراستها واكتشاف القوانين التي تحكمها، لهذا السبب ظهر العلم الذي يهتم بدراسة تاريخ الإنسانية عند الأجيال المتأخرة حيث برزت كفكرة في القرن السابع عشر وجسدها القرن الثامن عشر في الواقع لتتطور أكثر في القرن التاسع عشر.

وكتابة تاريخ عالمي للإنسانية تصادفه صعوبات عدة، لأنه يتطلب الاهتمام بكل العناصر المكونة للإنسانية، وبطبيعة الحال عناصرها مختلفة ومتعددة مثل الدين، الفن، الفلسفة، الصناعة، الدولة...الخ. وعلى هذا التاريخ أيضا أن لا يُقصيَ أيا منها، كما أنه ينبغي دراسة تطورها في كل المراحل والأزمنة لأن إقصاء أي عنصر من العناصر يعني أن تاريخ الإنسانية لن يكون كاملا، كما أنه لا ينبغي تجاهل أي عصر من العصور لأن ذلك يعني أننا فقدنا حلقة من حلقات تطور

[1] Antonides, Michael, *essai sur l'histoire de l'humanité*, Leipzig, F. A. Blockhaus, 1859, P. 3.

الإنسانية. بهذا، يمكن القول أن كتاب تاريخ للإنسانية قائم على مبدأين مهمين هما: **الأول**: أن لا نقصيَ أي عنصر من العناصر المكونة للإنسانية، **الثاني**: أن لا نتجاهل أي عصر من العصور حتى تبدوَ حلقات السلسلة المكونة للإنسانية مترابطة.[1] إلا أن الواقع يبين لنا أنه لا يمكن الحديث عن تاريخ عالمي للإنسانية بحيث يكون تاريخا كاملا وشاملا لأن قدره أن يكون دائما غير كامل ومهما حرصنا على أن تكون الإحاطة تكون شاملة إلا أننا لن يكون ذلك ممكنا. والتاريخ الذي يدعي أنه تاريخ الإنسانية كلها لا يغدو أن يكون مجرد وهم وزعم لأنه لم يدرسه إلا من خلال بعض عناصرها ولم يتتبع تطورها إلا من خلال بعض العصور. ضِف إلى ذلك أن تاريخ الإنسانية لا يتوقف عند زمن المؤرخ بل يواصل مسيرته قدما ومنه فإنه بأي حال من الأحوال لا يمكن الحديث عن تاريخ عالمي للإنسانية بأتم معنى الكلمة وهذا لا يعد خطأً بالمرة وإنما نقصا يلازم الإنسان ولا مفر منه.

والسؤال الذي ينبغي أن نطرحه الآن هو:كيف تم الانتقال من تاريخ خاص يهتم بدراسة الأحداث والوقائع لمرحلة ما أو لشعب ما إلى تاريخ يطمح إلى تجسيد تاريخ الجنس البشري ككل (التاريخ العام)؟ يعد الدين المصدر الوحيد الذي يدلنا إلى أصولنا الأولى وهو الوحيد القادر على إبراز أن الجنس البشري في ماهيته واحد. ويعتبر المسيح هو المبشر بهذه الفكرة لما اعتبر كل الشعوب على اختلافها شعب واحد ولا يوجد لما يسمى بالشعوب المختارة. وتعد هذه الفكرة مهمة ومركزية، إذ حولت العالم وجعلت قواعد التاريخ متسعة خالقة بذلك نسقا جديدا له فلم يعد التاريخ ذلك السرد البسيط للبطولات أو ذلك التغني بأمجاد الإمبراطوريات وإنما أصبح يعبر عن تلك الملاحظة الفلسفية والدينية لتطورات الإنسانية البعيدة عن كل الأوهام الشعرية والأسطورية، فمع مجيء المسيحية أصبح ينظر إلى الجنس البشري على أنه أسرة واحدة، وأصبح الحديث عن تاريخ عالمي للإنسانية ممكنا وأنه يسير نحو غاية واحدة.[2] إذ يعد القديس أوغسطين Saint

(1) Cousin, M., *cours de philosophie*, Bruxelles, société belge de librairie, 1840, P.300.
(2) Aimé-Martin, L., *plan d'une bibliothèque universelle*, Paris, A. Desrez, 1837, P. 390.

Augustin* الأول الذي تكلم عن الجنس البشري ضمن وحدة التصور الديني المسيحي في كتابه: **مدينة الله** la *cité de Dieu*. إلا أن الفضل يعود إلى بوسوي في التعبير بوضوح عن فكرة تاريخ الإنسانية من وجهة نظر عالمية وهذا في كتابه: **مقال حول التاريخ العالمي** الذي كتبه عام 1681م. وفيه سعى إلى إبراز قوانين تطور الإنسانية حيث وجد في الدين القانون الأساسي الذي يخضع له تطور الإنسانية. وقد عزى إلى العناية الإلهية صيرورة كل الأحداث والتغيرات التي طرأت وتطرأ على العالم معتبرا تاريخ البشرية كله يسير نحو غاية واحدة وضعها الله مسبقا، وأن كل الشعوب والإمبراطوريات ما هي إلا أدواة لتحقيق الإرادة الإلهية. لقد أقام بوسوي التاريخ العالمي للإنسانية على مبدإ واحد هو الدين، وعلى شعب واحد هم بنو اسرائيل الذين كان لهم تاريخ كبير على سطح الأرض حيث أنجبت موسى علية السلام كما أنها منحت المسيحية لأوروبا وبعدها جاء النبي مُحَمَّد (ص) الذي أرسى دعائم الإسلام وبفضل رسالته عرفت الحضارة الإسلامية رواجا وانتشارا كبيراً في العصور الوسطى. وحقيقة أن هذه السلالة كان لها من الهيمنة على العالم ردحا من الزمن لكنها بعيدة أن تمثل لوحدها كل الإنسانية فبوسوي نجده قد تجاهل الشعوب الشرقية ولم يتحدث عن الهند ولا عن الفرس وغيرها من الشعوب الأخرى، لهذا لا يمكن الحديث بحق عنده عن تاريخ عالمي للإنسانية كونه تجاهل شعوب الشرق القديم ومنه تجاهل فنهم وفلسفتهم وآدابهم وصناعتهم ومؤسساتهم، إلا أنه يبقى الأول الذي منح العالم أول محاولة لكتابة التاريخ العالمي للإنسانية جاعلا من الدين المبدأ السامي لتفسيره.[1]

وفي عام 1725م ظهر إلى العالم كتاب يعد محاولة أخرى تضاف إلى محاولة بوسوي لكتابة تاريخ عالمي للإنسانية. مُؤلفه كان الايطالي فيكو الذي جعل من الدولة المبدأ الذي يقوم عليه كتابة تاريخ الإنسانية حيث اعتبر كل شعب يمر بثلاث مراحل، الأولى هي المرحلة الهمجية أين

---

*القديس أوغسطين: جزائري المولد(354م-430م)فيلسوف و لاهوتي مسيحي. بنا فلسفته اللاهوتية انطلاقا من الإرث الفلسفي القديم (الأفلاطونية).كان له تأثير كبير جدا في تشكيل الفلسفة في العصور الوسطى. من أهم مؤلفاته: اعترافاتي، مدينة الله، الثالوث المقدس.

[1] Cousin, M., op. Cit., PP. 308. 309.

يكون الدين هو المسيطر وينظر إلى المشرعين والأبطال على أنهم آلهة وهذه المرحلة تعرف بالمرحلة اللاهوتية. لتليها المرحلة الثانية حيث تُزحزح فكرة البطل مكان فكرة الإله وفيها نجد أن اللاهوت مازال حاضرا لكنه متمازج مع ما هو إنساني ولا يعد البطل إله كما هو الشأن في المرحلة الأولى وإنما ينظر أليه كوسيط فقط بين السماء والأرض كما هو الشأن في الميثولوجيا الإغريقية، أما المرحلة الأخيرة وفيها ينعتق الإنسان من فكرة البطل كما انعتق البطل من فكرة الإله ويكون المجتمع فيها المدني حرا ومستقلا من أية سلطة تقيده، وهكذا اعتبر فيكو أن كل شعب يمر بهذه المراحل الثلاثة وهي، في معتقده، قوانين دائمة وضرورية يخضع لها جميع الشعوب.[1]

إن ما يعاب على فيكو أنه اعتمد وبشكل كبير على الجانب سياسي مبعدا بذلك مبدأين مهمين هما : الفن والفلسفة إذ أولى اهتمامه فقط بالمراحل التي كان فيها الجانب السياسي بارزا مهملا المراحل التي كان فيها الدين مسيطراً كالحضارات الشرقية. ومن جهة أخرى نرى أنه يعتبر أن كل شعب له خطة يسير وفقها بحيث تكون له نقطة بداية وتطور ونهاية وبهذه الصورة يبدو كل شعب له تاريخه وتقدمه. لكن في المقابل ألا تخضع البشرية ككل لعامل التقدم ؟ ألا يوجد علاقات تجمع بين هذه الشعوب، وقوانين ضرورية تجمع بينها بحيث تخضع لخطة أكثر شمولا من التي نجدها عند كل شعب؟ هذا ما لم يستطع فيكو إدراكه. لقد تناول عدة شعوب وعدة مراحل لكنه لم يبين لنا ما يجمع بينها، والقول أن الإنسانية في تقدم هذا لا يعني شيئا ما لم نبين كيف يكون ذلك ونقدم له تفسيرا؛ أي إعطاء القانون الذي تخضع له الإنسانية في مسيرتها وهذا ما يدفعنا إلى القول أن تفسير فيكو لمسألة تقدم الإنسانية وتطورها ضعيف، إلا أنه يبقى هو وبوسوي اللذان مهدا الطريق لظهور ما يسمى بالتاريخ العالمي الإنسانية.[2]

وبعد مجيء هردر سعى إلى دفع محاولة كتابة تاريخ الإنسانية قدما بتدارك النقص الذي عرفه كتابي كل من بوسوي وفيكو وذلك بردم الفجوات التي وقعا فيها. ظهرت الفصول الأولى من

(1) Ibid. P. 312.
(2) Ibid. p. 314.

كتاب هردر سنة 1784م لينتهي من كتابته سنة 1791م في هذا الكتاب حاول إشراك كل العناصر المكونة للإنسانية، وكذا كل العصور التي مرت بها. وهو ما أعطى لكتابه الأفضلية على سابقيه، إذ نجد الدين والدولة اللذين تكلما عنهما بوسوي وفيكو حاضرين، كما نجد زيادة على ذلك الشعر والفلسفة والصناعة والتجارة بحيث نكاد لا نجد ولا عنصر من العناصر ولا عصر من العصور مهملا[1]. كما أنه لم يتحدث عن هذه العناصر في المراحل الأكثر شهرة وبروزا كالحضارة اليونانية أو الرومانية أو العصور الوسطى كما هو شائع عند غيره؛ وإنما كذلك تحدث عنها في العالم الشرقي القديم الذي يعد عالما غير معروف بما فيه الكفاية حتى أيام زمانه، على الرغم من أنه يعد معقل كل الأديان والأجناس واللغات والفنون والحكومات. إن كل شيء له مكانته في كتاب هردر. وهو لم يتوقف عند ذكر هذه العناصر فقط بل حاول إبرازها على أنها متناغمة فيما بينها وأنها في تقدم وتطور، ويمكن اعتبار كتابه أكبر صرح يتناول فكرة تقدم الإنسانية المستمر، ضف إلى ذلك أنه لم يتكلم فقط عن معارف عصره وإنما ،ولأول مرة، نجد مؤرخا يتناول الشعر البدائي بشكل عميق وخاصة الشعر العبراني الذي خصص له مؤلفا لوحده وكذا الشعر في العصور الوسطى وبذلك فإنه مع هردر، وللمرة الأولى، تم الاهتمام بصفة جدية بالشعر واضعا إياه في المكانة التي يستحقها بعدما كان ينظر إلى الشعر البدائي على أنه همجي[2].

ينقسم مؤلف هردر **أفكار** إلى أربعة أجزاء وقد بلغت فصوله عشرون فصلا. في الجزء الأول تحدث فيه المؤلف عن التخطيط العام للكتاب حيث تكلم في بدايته عن تاريخ الأرض والتطورات التي عرفها كوكبنا قبل قدوم الإنسان، ثم حاول فيما بعد الكشف عن العلاقة التي تجمع بين كل من مملكة الحيوان ومملكة النبات بالإنسان ثم تحدث عن بنية النباتات وكذا بنية الحيوانات حتى يميز بين التركيبة العضوية للإنسان عن باقي الكائنات. ليخصص الحديث فيما بعد عن الإنسان الذي يعد الكائن الأرضي الوحيد الذي يتمتع بملكة العقل، والأحاسيس المتطورة، والغرائز المنضبطة، وتميزه عن باقي الكائنات بالحرية واللغة والصنعة. ليتكلم فيما بعد عن صحة الإنسان التي رغم أنها

(1) Ibid. p. 316.
(2) Ibid. p.316.

حساسة إلا أنها تستطيع أن تتأقلم مع كل المناخات المختلفة والمتقلبة، ليعتبره فيما بعد على أنه الكائن الوحيد الذي خُلق من أجل تأسيس الحضارة واعتناق الأديان والطموح إلى الخلود. ليعرج للحديث عن مختلف قوى الإنسان سواء الجسدية أو الروحية أو العقلية التي تتسم بعدم الثبات وقابليتها للتغير والتطور.

أما الجزء الثاني فقد تناول فيه مختلف التنظيمات البشرية، حيث تحدث عن الشعوب الأسياوية والإفريقية والأمريكية ...الخ آملا بوصفه لمختلف التجمعات البشرية أنه قدم خريطة أنثروبولوجية لكل الجنس البشري. ليتكلم فيما بعد عن تأثير المناخ على الإنسان سواء على مستوى البنية الجسدية أو العقلية أو الروحية كما تناول تأثير الثقافة من عادات وتقاليد على الأفراد. ليعرج بعد ذلك للحديث عن السعادة عند الشعوب والأفراد التي اعتبرها مضمونة للجميع مهما كانت الظروف المحيطة بهم ومهما اختلفت الأزمنة والأمكنة. ليطرح سؤالا فيما بعد عن مهد الحضارة وعن الموطن الأول للبشر؟ فخلص بعد تمحيص المعطيات إلى أن الجنس البشري معقله الأول كان في آسيا.

أما الجزء الثالث فقد خصص جزءً منه للحديث عن مختلف الشعوب، حيث بدأ بالشعوب الشرقية: الصينية واليابانية والكورية ومنطقة التبت لينتهي بذكر بعض الملاحظات حول هذه الدول. لينتقل فيما بعد للحديث عن البابليين والآشوريين والكلدانيين والفرس، لينتقل إلى العبرانيين والفينيقيين والقرطاجيين وكذا المصريين ليخلص ببعض الملاحظات الفلسفية حول تاريخ الإنسانية؛ معتبرا أن قوى الإنسان هي المحرك الأساسي للتاريخ وأن مصير الدول يتوقف عند عامل الزمان والمكان والمؤسسات المكونة لها وكذا الظروف المحيطة بها، ليستنتج أن هذه الدول والحضارات تكشف لنا مدى هشاشة ما يصنعه وينتجه الإنسان. لينتقل فيما بعد إلى الحديث عن الحضارة اليونانية تاركا ورائه الحضارات الشرقية. لقد تكلم عن موقعها الجغرافي وتعداد سكانها ولغتها وأساطيرها وشعرها معرجا إلى ذكر أنضمتها السياسية والأخلاقية لينتهي في الأخير بذكر بعض عيوبها. لينتقل بعد ذلك إلى الحضارة الرومانية متناولا مؤسساتها التي سيطرت على العالم

لمدت قرون ثم أخذ يفصل في خصائص الرومانيين وفي علومهم وفنونهم، لينتهي بذكر بعض الملاحظات حول سقوط الإمبراطورية الرومانية.

في نهاية الكتاب وبعد الحديث عن مختلف الشعوب والدول والحضارات وعن كل ما ميزها ليخلص في الأخير إلى أن الجنس البشرى يسير نحو هدف واحد هو الإنسانية ولكي يتحقق ذلك ينبغي التغلب على كل القوى الهدامة من طرف القوى البناءة المحافظة وبل على هذه القوى الهدامة أن تساهم أيضا في تحقيق الرقي والكمال للجنس البشري الذي قدره أن يمر بمختلف مراحل الحضارة وبكل ما تحتويه من خير وشر، علما أن سعادته وراحته لن تدوم إلا إذا كانت قائمة على العقل والحق وعلى هذين الأخيرين أن يحتلا مكانا أوسع مع مرور الوقت بين أوساط الشعوب للمساهمة في بناء صرح الإنسانية. وكل هذا يصوره هردر على أنه يسير تحت ضوء العناية الإلهية.

ليواصل الحديث فيما بعد عن الأمم الجرمانية والأمم السلافية Les nations Slaves * لينتقل بعدها للحديث عن المسيحية، أصولها، مبادئها وانتشارها في الشرق وبلاد اليونان والمقاطعات اللاتينية. ليخصص الحديث بعدها عن المماليك الجرمانية والفرنسية والدانيماركية ليخلص ببعض النتائج حول مؤسسات الشعوب الجرمانية في أوروبا. ليتكلم بعدها عن العرب ومماليكهم. وفي الأخير خلص ببعض النتائج الختامية. في هذه النتائج تطرق إلى النظام التجاري والحربي الذي ساد في أوروبا وكذا ثقافتها وطبيعة ممؤسساتها واكتشافاتها.

ما ذكرناه سابقا هو مجرد عرض خاطف لبعض الأفكار الموجودة في هذا الكتاب الضخم ونحن لا ندعي بعرضنا أننا ذكرنا كل شيء فيه ناهيك عن الحديث عن تطلعاته وعبقريته.

* الأمم السلافية و هي الشعوب التي تتكلم اللغات الهندوأوروبية في شرق و مركز أوروبا مثل روسيا و بولونيا و أوكرانيا وسلوفاكيا و التشيك و صربيا و غيرها من الدول.

وعلى الرغم من أن هذا المؤلف ضخم إلا أنه يبقى غير مكتمل فهردر منذ أن أصدر الجزء الرابع سنة 1791م وهو يؤجل تكملة مشروعه إلى أن وافته المنية دون أن يكون له ذلك . وما يعاب على هردر في كتابه أفكار:

*نظرته إلى الإنسان في علاقته مع الطبيعة على أنه تلميذ ساذج فهو لم يبرز فعالية الإنسان في الطبيعة و إنما اهتم بتأثير الطبيعة عليه.

* على الرغم من حرصه على ذكر كل العناصر المكونة للإنسانية و سعيه إلى تقديم نظرة واسعة و شاملة حول تاريخ الإنسانية إلا أن ذلك حال دون تقديم دراسة معمقة إذ نجد بعض العناصر لم تنل حضها الكافي من الدراسة والتحليل.

*نجد أن هردر في بعض الأحيان لا يتحلى بالدقة الكافية في عرضه للأفكار و الأحداث وهذا كان له تأثيرا سلبيا على مؤلفه.

*عندما نقرأ كتابه يوحي لنا أن مُؤلِفه كان شاعرا و أديبا أكثر منه فيلسوفا و هذا يظهر جليا في أسلوب كتابته.[1] ورغم هذه العيوب التي وقع فيها هردر إلا أن كتابه يعد أكبر صرح شيد لتأسيس ما يسمي بالتاريخ العالمي للإنسانية ولا توجد أية محاولة من هذا القبيل تضاهي ما قام به، على الأقل إلى غاية عصره. وتجدر الإشارة إلى أن هناك بعض المحاولات قبل وبعد هردر تناولت الحديث عن تاريخ الجنس البشري من وجهة نظر عالمية، ونذكر منها كتاب فولتير **آداب الأمم**les mœurs des nations وفيه نستشف بعض الأبعاد ترتقي إلى فكرة تاريخ الإنسانية إلا أن هذه الأبعاد أسيء إليها بكثرة الانتقادات التي كان يطلقها فولتير والتي كثيرا ما كانت غير دقيقة سطحية، كما نجد كذلك محاولة كوندورسيM. Condorcet * و تورقوA. R. Turgot **

---

(1) Cousin, M., op. Cit., PP. 317. 318.

* ماري كوندورسي: (1743م-1793م) فيلسوف و سياسي و رياضي فرنسي. ساهم بعدة مقالات في الموسوعة. كان من مؤيدي الثورة الفرنسية و جراء ذلك حكم عليه بالإعدام. يعد من فلاسفة التقدم من أهم مؤلفاته: عرض تاريخي لتقدم العقل البشري.

** تورغو:(1727-1781م) فيلسوف وسياسي واقتصادي فرنسي. من فلاسفة التقدم. شار بعدة مقالات في الموسوعة. من أهم مؤلفاته: خطاب حول تقدم العقل البشري(1750م)، رسائل حول التسامح(1753م)، تأملات حول تشكل وتوزيع الثروات(1766م).

إلا أن دراستها ضيقة وينقصها التبحر والتوسع في مراحل التاريخ.[1] ونذكر أيضا محاولة وانكلمان ولسنج ومونتسكيو هذه كلها لها قيمتها إلا أنها تضل ناقصة ولا ترتقي إلى اعتبارات تشمل تاريخ الجنس البشري ككل.

رغم القيمة الفكرية التي يتمتع بها مؤلف هردر إلا أن ما قام به لا يعد كل شيء وإنما ينبغي السير قدما ونواصل الطريق الذي بدأه محاولين الإقتداء به والاستلهام من روحه النزاعة إلى قيم إنسانية. فكل عنصر من عناصر الإنسانية يظل يحتاج إلى تعمق أكثر وينبغي لنا ونحن نسير في هذا الهدف أن نستغل ما يتيحه لنا العلم من وسائل وإمكانات للكشف عنها أكثر إذ نجد أن العصور التاريخية وخاصة القديمة منها تطمح إلى دراسات أكثر عمقا لكل ما أنتجته عقولهم وأيديهم. فالحديث عن تاريخ عالمي للإنسانية يتطلب تكاثف الجهود بحيث تكون كل متكامل. وحقيقة أن ما قام به هردر يستحق منا الثناء والتقدير فليس سهلا بالمرة تشييد صرح كالذي كان أقامه وخصوصا أنه شيد من طرف شخص واحد، إلا أن تاريخ الإنسانية يضل أفقا واسعا ومفتوحا من الصعب أو إن شئتم من المستحيل الإلمام به وخاصة ونحن في عصر نتكلم عن مجلدات فيما يرتبط بميدان واحد من ميادين المعرفة ناهيك عن ما ينتجه الإنسان في باقي الميادين الأخرى وفي مناطق مختلفة.

ويبقى كتابة تاريخ للإنسانية يعتمد على تأملات فلسفية ضرورة ملحة لأننا بحاجة إلى فلسفة تهتم وتتساءل عن مصير الإنسان، عن تقدمه، تطوره، إنجازاته وإخفاقاته لعلها تستطيع أن تقدم لنا إجابات جديدة عن سؤال: الإنسان إلى أين؟.

(1) Ibid. PP. 319.321.

2- الإنسانية كغاية للتاريخ:

الإنسانية، المفهوم المركزي الذي تقوم عليه كل فلسفة هردر إنه بمثابة مركز الجاذبية الذي حوله يدور كل تفكيره. في أبسط معانيها تعني ذلك التطور المتناغم لكل ملكات الإنسان الطبيعية منها والعقلية والفكرية والروحية والجمالية، إنها الماهية الجوهرية والمثال الأسمى لكل إنسان إذ، يقول هردر:« الإنسانية هي هدف الطبيعة الإنسانية، والله لما خط هذا الهدف للبشر فهو بذلك قد وضع مصيرهم بين أيديهم » .[1] لو تتبعنا، يقول هردر، مراحل الجنس البشري كما يبدو ويتجلى فإننا لا نكشف عن أية غاية متعالية عن الإنسانية فكل القوانين التي وضعها الله ويخضع لها الإنسان لا تنم عن أية غاية غير الإنسانية والتي من أجلها منح الله الإنسان الحواس والاستعدادات الداخلية والعقلية والحرية والصحة واللغات والفنون والديانات. ففي كل المجتمعات وتحت كل الظروف لا يبحث الإنسان عن غاية أخرى غير الإنسانية[2] وأن كل ما أقامه الإنسان من قوانين وعادات وآداب ومختلف الأنظمة السياسية والاجتماعية غايتها كلها هو نشدان الإنسانية. والإنسان بدوره لا يستطيع أن يتصور غاية أخرى خارجة عنه سواء كانت قوية أو ضعيفة، رفيعة أو وضيعة وإنما فقط التي منحها الله له وهي الإنسانية[3]. فلو نظرنا إلى الوراء إلى تاريخ الجنس البشري ودرسناه في كل الأماكن وفي كل الحضارات وتحت كل الظروف يتجلى لنا قانون الطبيعة الكبير:« أن الإنسان يضل إنسانا » [4] حتى وإن بدّل ظروفه أو كيّفَ نفسه حسب ما يراه أفضل وأنسب. والله بدوره لم يفرض على الإنسان أية حدود غير التي تقوم على الوقت والمكان وكذا الطاقات التي يمكن أن تبلغها ملكاته وقواه، كما أنه لا يستطيع أن يحافظ على حياته ما لم يحسن استعمال عقله على الرغم من أن الإنسان، يرى هردر، ما إن بدأ استعمال عقله حتى بدأت الأخطاء والشرور تظهر إلى الوجود.

---

(1) Herder, *idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité,* trad. de L'allemand par : Edgar Quinet, T. 3, Paris, Levrault, 1834, P. 91.
(2) Ibid. P.92.
(3) Ibid. P.93.
(4) Ibid. P.94.

لكن، ومن جهة أخرى، فرغم هذا الجانب السلبي جراء توظيف الإنسان لعقله إلا أن التجربة كفيلة بأن تعلمه أن يسعى جاهدا إلى تصحيح أخطائه، وكلما تقدم الإنسان في هذا المجال نجد أن الإنسانية بالمقابل تتقدم وتتطور.[1]

ولكن وفي موضع آخر يقول هردر:« الإنسانية كانت دائما ما هي عليه، هي دائما ما استطاعت أو أرادت أن تكون. سعيدة بوضعها الراهن، مادامت لا تبحث عن شيء آخر ماورائي، وستبقي ما كانت عليه ولا شيء أكثر من ذلك » .[2] ألا يعني هذا أن هردر قد ألغى كل تقدم للتاريخ ما دامت الإنسانية تبقى وستبقى ما كانت عليه في السابق، وأن الإنسانية التي كانت في الماضي هي نفسها التي نعيشها في الحاضر والتي سنعيشها في المستقبل؟ ألا يعني هذا أيضا أن هردر قد أعدم كل غاية للتاريخ؟ وأنه أوقف مسيرته ما دام لا يوجد أي تطور وتقدم وأن الإنسانية تبقى هي هي راضية بوضعها الراهن ولا ترغب في تغييره؟.

إن هردر من جهة يعلمنا أن غاية التاريخ هو بلوغ الإنسانية أي أنها شيء لم نصل إليه بعد، شيء لم يتكون بعد. ومن جهة أخرى يقول أن الإنسانية هي ما عليه الآن وستبقى كذلك. وهذا يعني أننا نعيشها الآن وموجودة بيننا ولم تعد غاية نسعى لبلوغها وإنما هي غاية قد بلغناها ونعيشها ونحن راضون بها. أَوَلا يبدو كلام هردر في غاية التناقض، على الأقل لو أخذناه في ظاهره! لا. إن هردر لما قال أن غاية التاريخ هي الإنسانية فهو بذلك قد جعل غاية الإنسان في ذاته وليست خارجة عنه أي أن الإنسانية هي ماهية وطبيعة الإنسان ذاتها ولما كانت كذلك فأينما وجد الإنسان بالضرورة توجد الإنسانية من منظور أن التاريخ لا يمكن أن يكون شيئا آخر غير ما هو إنساني؛ أي أن التاريخ يظل دائما إنساني ويتطابق مع قوانين طبيعته. ولما يقول أن غاية التاريخ هي الإنسانية فإن هذا يتيح له أن يتكلم عن هدف مثالي يسير إليه الإنسان على أساس أنه يتقدم شيئا فشيئا نحو كينونته الأسمى.

(1) Ibid. P. 95.
(2) Ibid. P. 97.

وهردر لما خطّ هذا الهدف للإنسان أراد أن يبرر الفكرة التي مفادها أن الإنسان وهو يقطع مراحل التاريخ يزداد علما وتربية وبهذا العلم وهذه التربية يحسّن من شروط وظروف الإنسانية التي يعيشها. فمؤدى فكرة هردر أن الإنسانية ليست غاية مفارقة للإنسان بل هي محايثة له، وأينما وجد الإنسان توجد الإنسانية. ففكرة تقدم التاريخ عند هردر فكرة تحترم كل الشعوب وكل الثقافات وكل الحقب التاريخية، أي أنه تقدم لا يسيء إلى مختلف المراحل التاريخية عكس التقدم الذي يقول به فلاسفة عصره(عصر التنوير) أمثال فولتير وكانط. فلو قال هردر أن الإنسانية لم نصل إليها وأنها غاية لم تتحقق بعد فهذا يعني أن المراحل الأولى للتاريخ، أي المراحل البدائية، لم تتشكل بعد الإنسانية عندها، ما يعني أنهم لم يرتقوا بعدُ إلى مصاف البشر وإنما هم مجرد حيوانات كباقي الحيوانات الأخرى حيث تتخلص من حيوانيتها تدريجيا عبر مراحل التاريخ وترتقي شيئا فشيئا إلى مصاف البشر وكلما تقدمنا في التاريخ كلما أصبحت الشعوب والأمم أكثر إنسية ومنه أكثر إنسانية من التي سبقتها. وهذه الفكرة كما ترون متعارضة مع المبدأ الذي تقوم عليه فلسفة التاريخ عند هردر وهو احترام كل الشعوب وكل الثقافات وكل الحقب التاريخية ويصبح بذلك لا شيء يميزه عن فلاسفة التنوير الذي قلنا من قبل أنه شن ضد فلسفهم في التاريخ حربا شعواء.

إن هردر ،كما بيننا من قبل، يعلمنها أن الإنسان يظل إنسانا مهما تعاقبت الأزمنة ومهما اختلفت الأمكنة ومهما اختلفت الظروف وتعددت، فحين يعتبر أن غاية التاريخ هي الإنسانية فهو بذلك لم يجعل غاية وجودهم خارج طبيعتهم وإنما جعلها مباطنة لهم، وعندما يقول أن الإنسان يتقدم في التاريخ فإنه يعني بذلك أنه يتقدم وفق قوانين محايثة له ووفق حدود طبيعته ومهما تطور فإنه لا يغدو شيئا آخر غير ما هو إنساني.

إذن دور الإنسان أو غايته هي أن يطور إرهاصات الإنسانية الكامنة فيه وحتى يبلغ ذلك يرى هردر أن الطبيعة اختارت لذلك مسرحا واسعًا اتساع الجنس البشري ككل إذ جعلتهم شعوبا وأُممًا مختلفة ألوانهم وأشكالهم ولغاتهم من أجل المساهمة ككل في حل مشكلة الإنسانية. فجميع

الشعوب على اختلافها وعلى الرغم من أنها تسير وفقا لحاجاتها وظروفها المناخية والاجتماعية إلا أنها وفي مسيرتها هذه تسعى كلها إلى تحسين ظروف الإنسانية عندها.[1]

والحياة ليست سهلة على الإنسان بالمرة وقدره أن يجابه الطبيعة وقسوتها عن طريق الأسلحة التي عاهده الله له من ذكاء ومختلف الملكات الفكرية والروحية ولا ينبغي له أن ينتظر من الله غير الأشياء التي بثّها فينا وفي ملكاتنا. فلما خلق الله الأرض وكل الكائنات التي تسكنها وخلق الإنسان ثم قال له:« كن صورتي، إلها على الأرض أحكم واختار. سارع إلى تحقيق كل الخير الذي تحتويه طبيعتك، أنا لن أساعدك بالمعجزات والخوارق لأني وضعت مصيرك بين يديك وما عليك سوى أن تعتمد على القوانين المقدسة التي وضعتها في الكون» .[2] هذه القوانين هي التي حمت وتحمي إلى يومنا هذا الإنسانية وستضل تحميها ما دامت هذه القوانين من صنع الله وظل الإنسان بدوره يحترمها ويتصرف وفقها.

كل القوى الهدامة في الطبيعة، وهي تقطع مراحل التاريخ، يجب في نهاية المطاف أن تخضع للقوى المحافظة وأن تبتغي الخير العام.[3] فالتاريخ يكشف لنا أن الإنسانية قد تطورت وأن الكائنات الهدامة قد قلت من ناحية العدد ومن ناحية القوة وهذا راجع إلى استعمال العقل الذي ما إن أخذ يستيقظ في الإنسان حتى أصبح يتعود على الاعتراف أن هناك انتصارا آخر أكثر نبلا وأكثر شرفا من الانتصار الدموي. وأخذ يعترف كذلك أنه من الصعب جدا بناء حضارة من أن ندمرها وأن نقيم مدينة على أن نهدمها، فكان لزاما على البشر أن يتعلمون كيف يعيشون دون تدمير ودون تخريب لأنهم يعلمون جيدا أن الشيء المدمر هو خسارة لهم وأن الشيء الذي يحافظون عليه سيكون خيرا لهم. كما نجد كذلك أن تطور الفنون والاكتشافات أتاح للإنسانية وسائل لا يستهان بها من أجل إضعاف ومقاومة القوى المضادة والهدامة في الطبيعة[4]إذ نجد أن المحيط لما يهيج فإن الإبحار فيه مستحيل لكن هل يا ترى، يتساءل هردر، سيتدخل الله ليوقفها

(1) Ibid. P. 96.
(2) Ibid. P. 99.
(3) Ibid. P.100
(4) Ibid. P. 109.

حتى يتسن للإنسان الإبحار في سلام وأمان؟ يجيبنا أن الله لا يتدخل في الطبيعة بالمعجزات وإنما وهب الإنسان فن الإبحار كي يقاوم به هول وخطر البحر وما على الإنسان سوى اكتشاف ميكانيزم يتلاءم مع البحر أيام الصفاء والهيجان **لأن زمن طلب العون من الآلهة قد ولّى** وعلى الإنسان أن يكتشف بنفسه البوصلة وأن يبحث في السماء عن الشمس والقمر ومواقع النجوم حتى يهتدي بها. على الإنسان أن يطور معارفه في الطب إذا أراد الشفاء من أمراضه لا أن يقدم القربان إلى الآلهة ويتضرع إليها لعلها تتكرم عليه بالدواء ورفع البلاء. هذا، ليقول لنا هردر أن مصير الإنسان بين يديه وعليه أن يطور فنونه بحيث تكون في خدمة الإنسانية.

قدر النوع البشري أن يمضي في مسيرته مغيرا من ثقافته ومن أنماط حياته إلا أن سعادته وراحته لن تدوم إلا إذا كانت قائمة على العقل والعدالة.[1] يعتبر هردر أن استقرار المجتمعات لن يدوم إلا إذا كان يتلاءم مع قوانين الطبيعة وكذا استعداداته وملكاته على الرغم من أن كل فرد يحمل في ذاته مقاييس كماله وسعادته إلا أن ما يحدد مدى استقراره أو الدور الذي يلعبه في التاريخ البشري هو مدى جمال ونقاوة النظام الذي يقوم عليه؛ إذ نجد أن هدف الشعوب متنوع ومختلف باختلاف الزمان والمكان والظروف المحيطة بها، إلا أن بلوغ غاياتها مرهون بمدى تمسكها بمبادئ العقل والعدالة فكل الكيانات السياسية وحتى الاجتماعية ، يشير هردر، تشهد بنفسها أنه لو لم تحافظ ولو على شعاع من المساواة ومبادئ العقل لزالت سريعا أو بالأحرى لن تكون أصلا.[2]

يصف هردر طريقة سيرنا على أنها مجرد سقوط متواصل للقدم اليمنى واليسرى ونحن بذلك نتقدم في كل خطوة. كذلك الأمر بالنسبة لنمط تقدم تاريخ الجنس البشري. فالأجيال في مسيرتها هذه تتجدد وتتغير إلى ما لا نهاية، كما أنها وفي الوقت نفسه تغير من أساليبها وأنماط عيشها وهي في تقدمها هذا تشرب من ماء العقل، ماء الحياة والأزلية، والتي تدوم فقط تلك التي تتوافق وقوانين

(1) Ibid. P.110.
(2) Ibid. P.123

العقل. وقد اعتبر هردر أن المصدر الحقيقي لوجودنا هما: **العقل والعدالة**؛ فالعقل يتفحص دائما علاقات الأشياء فيما بينها حتى يضعها في نظام دائم، أما العدالة فدورها خلق التوازن بين القوى المتعارضة خالقة بذلك التناغم في هذا الكون.[1]

حسب هردر إذن، ينبغي على العقل والعدالة أن ينتشرا أكثر فأكثر بين البشر حتى تتأسس الإنسانية على أسس دائمة. بهذا يتضح أن قيم العقل والعدالة شيء نكتسبه مع مرور الوقت. والاكتساب يعني أن هناك عملية تعلم يقوم بها الإنسان.

لكن، من يتولى مهمة تعليم الإنسان؟ من يعلمه كيف يحسن استعمال عقله؟ لم يعهد هردر تربية الجنس البشري إلى قوى غامضة وإنما جعل مصيره يتحدد ضمن إطار الوسائل التي يملكها أي عن طريق نشاطاته وفعالياته وابتكاراته الخاصة به وبذلك يغدو الإنسان معلم نفسه ولا أحد يتدخل في تربيته سواه وهذا يعني أن الإنسانية يصنعها الإنسان نفسه إذ يقول هردر:« الإنسان لا يغدو إنسانا إلا عن طريق التربية».[2] ولما كان الإنسان نتاج التربية فإن الإنسانية بالمقابل هي كذلك. وينبغي الاعتراف أن مسيرة الإنسان وهو يتعلم ويتلقى دروسا في التربية هي مسيرة شاقة وقاسية فكثيرا ما يقع الإنسان في الأخطاء وكثيرا ما نجده يعاني ويتألم وهذا حتى يصل في النهاية ودون تدخل الآلهة كيف يحسن توظيف عقله بشكل جيد وأفضل. فالإنسان هو المعلم وهو التلميذ في آن واحد.

كما يعتبر هردر أن ميول الإنسان وفضول وأهواء و رغباته بمثابة محركات لا تهدأ لإنماء قواه، فالحاجات الجديدة المتولدة والمصاعب الملازمة لها تدفعه إلى إيجاد حلول لإشباعها ولن يهدأ الإنسان أبدا حتى يعرف الطبيعة كلها ويعرف القوانين التي تحكمها. فللأهواء وللميولات لدى

---

(1) Ibid. PP. 129. 130.
(2) Herder, *la philosophie de l'histoire de l'humanité*, traduit de l'allemand par Emile Tandel, T. 2, Paris, Bruxelles & Leipzig, 1862, P.75.

الإنسان دور مهم في تطوير وإيقاظ جميع الإرهاصات التي يحتويها العقل فهي كالمحفز له وبدونها لن يتكون عقله أبدا ولن تتقدم الإنسانية إطلاقا.[1]

إن المتأمل للمخلوقات يجد أن هناك قوى تنتج الفوضى، ثم تأتي الحكمة التي تعمل على تنظيمها ليأتي في الأخير دور الخيريةLa bonté لتنظم العلاقات بينها وجعلها في تناغم وانسجام لتبدو ككل متكامل. كذلك نجد أن النوع البشري يمر بالمراحل نفسها ففي المرحلة الأولى التي يمر بها الإنسان لا نرى سوى مجموعة من القوى العمياء وحالة من اللانظام ومن هذه الحالة يتعلم الإنسان وتتطور قدراته العقلية. هذا، ويسعى بذكائه المكتسب إلى إرساء النظام، ثم يكتشف أن بقاء واستقرار هذا النظام لا يدوم إلا إذا كان قائما على الخيرية[2] إذن هناك قوى تنتج الفوضى في العالم والإنسان من خلال هذه الفوضى يكتسب الحكمة وهذه الأخيرة ترشده إلى أن بقاء واستمرار واستقرار النظام مرهون بمدى محافظته على الخيرية.

لقد جعل هردر المبدأين اللذين تقوم عليه الإنسانية هما: العقل والعدالة وكلما ازداد الإنسان اكتشافا وفهما لقوانين النظام الطبيعي للكون كلما تطورت ملكاته الفكرية والعقلية وكلما احتلت العدالة مكانا أوسع بين أوساط البشر أكثر من ذي قبل وبالنتيجة كلما نعم الإنسان بالسعادة والاستقرار. أما إذا انحرف عن هذه القوانين فإن العقاب سيكون مصيره وهذا يفرض عليه العودة إلى مبدئي العقل والعدالة أي إلى قوانين وجوده وسعادته.[3]

مركز جاذبية الإنسانية، إذن، هو العقل والعدالة، لأنه بالعقل يستطيع الإنسان أن يفهم لغة الله في الكون، أي قوانين الطبيعة، وبالعدالة يكون هناك انسجام تناغم بين قواها.

إن غاية التاريخ عند هردر هي بلوغ الإنسانية التي تعني تطور كل ملكات الإنسان. إذن الإنسانية تعني تربية الجنس البشري عن طريق إيقاظ ملكاته فمن خلالها، أي التربية، يتقدم

(1) Ibid. P.110.
(2) Ibid. P. 143.
(3) Ibid. PP. 146. 147.

الإنسان ويتطور وحتى تبلغ الإنسانية مداها فهي بحاجة إلى عدة شعوب وأمم. فكل فرد وكل شعب وكل أمة تمثل وجها من أوجه الإنسانية و كلها مجتمعة تمثل كل عناصر هذا الكل المتكامل.

3- التاريخ بين العناية الإلهية والحتمية الطبيعية:

لقد رأينا في العنصر السابق أن هردر قد جعل التاريخ يتقدم نحو غاية هي الإنسانية. وفكرة التقدم نفسها نجدها وثيقة الصلة بفكرة العناية الإلهية لأن هذه الأخيرة تعني أن الله باعتباره الكائن الكامل يوجه البشر، كونهم كائنات غير كاملة، إلى غايةٍ هو واضعها. حيث تُعبر هذه الغاية عن حكمة الله وكماله. والإنسان بدور بحاجة إلى الاعتراف بالعناية الإلهية، هذا إذا أراد الحفاظ على إيمانه بالله، لأن الله الذي لا يتدخل في التاريخ ولا يعتني بالبشر ولا يكترث لمصيرهم هو إله لا يستحق أن يعبد ولا أن نؤمن به ولا حتى أن نكترث لوجوده.

في هذا العنصر سنحاول أن نعالج مسألة العناية الإلهية كما يتصورها هردر. وحتى نسير قدما في هذه المسألة سنطرح التساؤل التالي: هل يؤمن هردر بالعناية الإلهية في التاريخ؟ لن نجيب الآن عن هذا التساؤل إلاّ بعد أن نعرج إلى ذكر بعض ما يشوب مسألة العناية الإلهية من التباس. فعلى الرغم من أننا نعتقد أن عدم تقديم إجابة مباشرة وفورية في ما يخص موقف رجل دين من العناية الإلهية قد وهب كل حياته في خدمة اللاهوت يزيد التساؤل التباسا وغموضا!.

حسب العناية الإلهية فإن الله يسير التاريخ ويوجهه نحو غاية محددة، والأفراد والشعوب والأمم وكل الكائنات تتسارع نحو تجسيد إرادته. لكن إذا كان الله هو الذي يسير التاريخ فما دور الإنسان فيه؟ لأن فكرة العناية الإلهية تتضمن فكرة الحتمية الإلهية والتي تعتبر البشر مجرد وسائل عمياء تحقق غايات يجهلونها؟ وإذا كان الأمر كذلك هل يعني أن التسليم بوجود العناية الإلهية يفضي إلى إلغاء حرية الإنسان؟. أم أننا نستطيع التوفيق بين العناية الإلهية وحرية البشر بإشراكهم في تحديد مجرى التاريخ دون الإساءة إلى أي واحد منهما؟ لكن إلى أي مدى ترضينا الإجابة التي تقول أن البشر أحرار وفي نفس الوقت يخضعون لإرادة الله؟ فإذا كان البشر أحرار هذا يعني أنهم الذين يصنعون التاريخ دون تدخل أي قوة تشوش عليهم اختياراتهم الحرة والمستقلة وإلا فلا سبيل للحديث عن حرية الإنسان إلا بشكل نسبي. ومن جهة أخرى ألا يعني القول أن التاريخ يخضع

لإرادة الله وأنه لا شيء يحدث فيه دون علمه أو إرادته ينفي كل مجال للحديث عن حرية البشر؟ ألا يغدو بذلك وجود الإنسان لا معنى له ما دامت فعاليته قد سلبت في هذا الكون فيصبح بذلك مجرد لعبة بين أيدي القدر؟. وإذا كان البشر مسلوبي الحرية فما مصير العدالة الإلهية؟. ألا يوجد حل توافقي بحيث يكون التاريخ مسرحا تتقاطع فيه إرادة الله مع إرادة البشر؟.

إن ظاهر التاريخ يكشف لنا أن إرادة البشر كثيرا ما تخضع لغرائز وغايات عمياء إلا أن في التاريخ أيضا مجال ومساحة تتجلى فيه حكمة الله؛ إذ ليست الصدفة والغرائز العمياء هي وحدها التي تقود التاريخ لأنه إذا ترك الإنسان لوحده لا محال سيضيع ويتيه وينحرف لهذا كان لزاما تدخل قوة أعلى وأسمى منه توجهه وترشده في أوقات ضلاله.

لكن، إذا كان الله يعتني بالبشر ويرشدهم إلى ما هو خير لهم ونحن، وفي المقابل، عندما نتمحص التاريخ، فإننا لا نرى سوى شرورا متناثرة هنا وهناك وحروبا بين الشعوب والأمم ومؤامرات تحاك بين الدول وغالبا ما يدفع الأبرياء الثمن فأين هو الخير الإلهي وأين هي العناية الإلهية التي نتحدث عنهما؟ أم أن الله نفسه متواطئ مع الشر؟ أم أن الشر الذي يرتكبه البشر هو التعبير الحقيقي عن حريتهم، وهو وسيلة من وسائل تطورهم وتقدمهم نحو الغاية التي وضعها الله؟

يبدو أن العناية الإلهية تعني من الناحية الفلسفية تلك التربية الإلهية للأفراد وللإنسانية جمعاء إذ يرشد الله البشر ويوجههم مثل المعلم الذي يرشد تلميذه، فلما كان من غير المنطقي أن نتصور معلما ذكيا وحاذقا وفي الوقت نفسه يفرض سيطرته على تلميذه إلى درجة سلبه حرية التفكير والتعبير والإدلاء برئيه، لأن المعلم الحاذق والذكي ينبغي أن يضمن لتلميذه جانبا من الحرية لتطوير ملكاته وأن لا يتدخل إلا من أجل توجيهه وإرشاده وذلك بتعليمه فقط كيف يحسن استعمال عقله ويفكر تفكيرا سليما. وإذا كان الله الكائن الكامل ومنه المعلم الكامل والمثالي فإنه لا يكن أن نتصور أنه سيحرم تلميذه، ونقصد البشر، من الحرية؟ وأن يعلمه فقط الحقائق الجاهزة لا طريقة الحصول عليها لوحده دون مساعدة سواه؟ أبدا، فهذا لا يليق بالمعلم الحاذق فكيف يليق بالله!

إن الحقائق التي يملكها الإنسان ليست هي التي تعبر عن قيمته وذكائه وإنما قدرته على البحث عنها ومدى الجهود التي يقوم بها للوصول إليها وتجسيدها في حياته، وعليه فالله يقتصر دوره في التاريخ على إرشاد البشر وتوجيههم دون أن يمس ذلك بحريتهم، لأن الحرية شرط من شروط تطورنا وتقدمنا وبدونها لن تبلغ ملكاتنا مداها، والله باعتباره راعي البشر لن يعمد إلى سلب حريتنا وهذا لا يتعارض مع القول بالعنايته الإلهية في التاريخ لأنه ليس لها هدف سوى مساعدتنا على تطوير الإرهاصات التي وضعها فينا من أجل بلوغ غايته في التاريخ.[1]

والآن نرجع إلى سؤالنا الأول الذي طرحناه حول موقف هردر من العناية الإلهية؟. لو تفحصنا كتابه **فلسفة أخرى للتاريخ** نجده يقول بأن الله يتدخل في التاريخ ويوجهه نحو هدف مسطرٍ إذ يقول: « إن العناية الإلهية تسير نحو هدفها » .[2] ويقول في موضع آخر:« العناية الإلهية تسيّر مجرى التاريخ » .[3] وفي نص آخر:« العالم... مسرح الألوهية » .[4] ونقرأ كذلك:« أيها الإنسان لم تكن بالكاد ضد إرادتك إلا وسيلة عمياء » .[5] عندما نقرأ هذه الاقتباسات من كتابه **فلسفة أخرى للتاريخ** يتبين لنا أن هردر يؤمن بأن هناك عناية إلهية تسيّر التاريخ إلا أن ما يبينه لنا هذا الكتاب هو فقط أن هناك عناية إلهية تسير التاريخ إلا أنه لم يوضح لنا كيف يكون تدخل الله في التاريخ ولم يبين إذا كان ذلك يكو ن بطريقة مباشرة أم عن طريق قوانين وضعها في العالم تنوب عليه؟ لأنه لا يكفي أن نقول أن الله يتدخل في التاريخ دون إعطاء تفسيرا فلسفيا لهذه المسألة، لأنه وكما رأينا في السابق فإن فكرة العناية الإلهية تتعلق بمشكلتين أساسيتين هما: علاقتها بحرية الإنسان وبوجود الشر في العالم؟ فإذا وضعنا الله في التاريخ فهل يؤدي ذلك إلى القول أن الإنسان مسلوب الحرية ومجرد وسيلة عمياء؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى ما هي مبررات الحروب والدماء والمآسي التي نشاهدها كل يوم؟. ولما كان كتاب 1774م لا يجيبنا

---

(1) Laurent, F., la philosophie de l'histoire *: études sur l'histoire de l'humanité*, Paris, A. Lacroix, Verboeckhoven & C°, éditeurs, 1870, P. 20.
(2) Herder, *une autre philosophie de l'histoire*, op. Cit., P. 345.
(3) Ibid. P. 135.
(4) Ibid. P. 191.
(5) Ibid. P. 237.

على سؤالنا حول طريقة تدخل الله في التاريخ سنحاول البحث عن الإجابة في كتابه **أفكار** الذي ظهرت فصوله الأولى بعد عشر سنوات من كتاب 1774م.

في هذا الكتاب الثاني لهردر يبدو أنه يشرح لنا فكرة العناية الإلهية ويقدم تفسيرا لطريقة تدخل الله في التاريخ؛ إذ يرى أن الله لا يتدخل في أحداث التاريخ عن طريق المعجزات وإنما يكون ذلك عن طريق قوانين وضعها الله في الطبيعة وهذه القوانين تعبر عنه وكأنها صورة له في العالم. فلّله لما خلق الكائنات، يقول هردر، وخلق الإنسان قال له :« كن صورتي إلها على الأرض، أحكم واختار. سارع إلى تحقيق كل الخير الذي تحتويه طبيعتك، أنا لن أساعدك بالمعجزات والخوارق لأني وضعت مصيرك بين يديك وما عليك سوى أن تعتمد على القوانين المقدسة التي وضعتها في الكون ». [1] وهذا يعني أن الله لما خلق الكون وكل ما فيه انسحب وترك القوانين العامة تسيره، وإذا شعر الإنسان أنه ضائع وتائه في دهاليز هذا الكون فلن يكون مجديا طلب المساعدة من الله وإنما عليه التوجه إلى هذه القوانين العامة حتى يفهم الميكانيزم الذي وِفْقَهُ يسير هذا الكون، بهذا فإن مصير الإنسان ليس بين يدي قوى خفية توجهه حيث ما تشاء وإنما هو سيد نفسه وهو الذي يحدد مصيره وإذا أراد الخير والسعادة فما عليه إلا أن يمتثل لقوانين الكون وأن يحترمها وهذه القوانين المباطنة للطبيعة لم يقدمها الله جاهزة للإنسان وإنما عليه البحث عنها واكتشافها بنفسه وما منحه الله فقط هي الوسيلة التي من خلالها يستطيع معرفتها وهي العقل وباقي الملكات الأخرى. [2] لأن قدر الإنسان أن يتصرف وفقا لطاقاته وليس بمقدوره بأي حال من الأحوال اكتشاف القوانين التي تحكم الكون دفعة واحدة بل يكون ذلك بالتدرج فكلما زاد الإنسان معرفة بهذه القوانين كلما زاد عقله ذكاءً وملكاته اتساعا. وطريقه في ذلك طويل وشاق ولا ريب أنه يتعثر مرات ومرات وهو يتقدم.

(1) Herder, idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité, T. 3, op. Cit. P. 99
(2) Ibidem. P. 99.

لكن عندما يقول أن الله لا يتدخل في الكون وإنما فقط القوانين التي وضعها في الطبيعة كفيلة بتسيير التاريخ ألا يعني هذا أن هردر وضع الله خارج التاريخ ومنه نفى العناية الإلهية مادام الله خلق هذا العالم ثم انسحب وترك المجال للقوانين المقدسة تسيره؟. ألا يعد هذا الموقف شبيها بموقف فلاسفة التنوير الذي شن عليهم انتقادات لاذعة وخاصة منهم فولتير الذي أنكر كل ما يسمى بالمعجزات الإلهية؟. ألا يعد القول بأن العالم تحكمه القوانين العامة وعلى الإنسان إذا أراد فهم حكمة الله أن يكتشف أولا هذه القوانين هو موقف شبيه جدا بموقف فلاسفة عصره؟ أم أن إبعاد الله في التاريخ وترك المجال للقوانين الكونية تتصرف غايته في ذلك هو الحفاظ على حرية الإنسان وضمانها؟ لكن، ألا يمكن اعتبار أن إنقاذ حرية الإنسان قد أوقعه في مشكل آخر وهو نفي العناية الإلهية؟ لا يمكن أن نقول أن هردر ينفي العناية الإلهية في التاريخ لأنه في أحد نصوصه من كتاب **أفكار** يقول:« الله الذي أبحث عنه يجب أن يكون نفسه الله الموجود في التاريخ والموجود في الطبيعة » .[1] فعندما نقرأ هذا نقول أن هردر أبدا لا يسعى إلى إبعاد الله عن التاريخ بل بالعكس فالله الذي يؤمن به لا يرضى إلا أن يكون موجودا في الطبيعة وفي التاريخ. إننا نجد هردر من جهة يريد إبعاد تدخل الله في التاريخ من أجل ضمان حرية البشر لكن ، من جهة أخرى، نراه لا يرغب في ترك الإنسان دون سند ودون رعاية في هذا الكون الموحش فما موقفه بالتحديد إذن؟

لما يقول هردر أن الإنسان خاضع للقوانين الطبيعية فهذا يقودنا إلى القول أن الإنسان خاضع للحتمية الطبيعية[2] باعتبار أن الميدان الذي تتمظهر فيه نشاطات الإنسان هي الطبيعة. والإنسان بدوره لا يستطيع أن يتصرف خارج قوانينها بهذا يغدو الإنسان منتوج الطبيعة أو بالأحرى عبدا لها ما دام أنه مضطر للسير وفق قوانينها. فالطبيعة على اختلاف وتنوع مناخاتها من تضاريس وسهوب وبحار ومناطق حارة وباردة وحافة ورطبة لها تأثيرات كبيرة على تكوين طبائع البشر وعاداتهم وتقاليدهم وآدابهم وبصفة عامة قوانينهم وحضارتهم. ويبدو أن فكرة إرجاع اختلاف

(1) Ibid. P. 144.
(2) Laurent, F., op. Cit., P. 127.

المؤسسات الحضارية والسياسية لدى الشعوب والمجتمعات إلى الطبيعة(المناخ) نجد إرهاصاتها في كتاب 1744م إلا أنها تضل فكرة غامضة ولم يولي لها اهتماما كبيرا مثلما نجده في كتاب **أفكار** أين كشف عنها بوضوح وتفصيل كبيرين. ففي كتابه 1744م يضرب لنا مثالا يرجع فيه تطور الإنسان إلى اختلاف المناخ والعوامل الطبيعية حيث ذهب إلى أن المصريين طوروا حضارتهم بما يتوافق مع الظروف الطبيعية التي يعيشون فيها وابتكروا تقنيات عالية في ميدان الزراعة وهذا بفضل نهر النيل الذي أتاح لهم ذلك كما أنهم لم يبنوا بيوتهم بالخشب لندرة الأشجار واستعملوا الحجر بالمقابل لبنائها، وكان النيل بالقرب منهم ليسهل لهم نقلها. وفيضان هذا النهر دفعهم إلى اكتشاف طرق لحساب المساحات التي تغمرها المياه ... وباختصار فإن مصر يمكن اعتبارها هبة النيل.[1] فعندما نذكر هذا؛ نقول أن الذكاء الإنساني قد تعلم الكثير في هذه الحضارة وهذا راجع إلى الخصائص المناخية والطبيعية التي تتميز بها.

ويبدو أن هردر وضع الأمم والشعوب داخل دائرة الحتمية الطبيعية بعدما خلصهم من الحتمية الإلهية.[2] وحتى لا تقود هذه الحتمية الطبيعية إلى نوع من اليأس والتشاؤم افترض هردر أن الطبيعة منحت لكل الشعوب على اختلاف أشكالهم وألوانهم السعادة التي تنعم بها وتتوافق مع أنماط عيشهم وتنسجم مع بيئتهم فالبشر كلهم سعداء حتى وإن اختلفت ظروف عيشهم.[3]

إن التناقض صارخ في فكر هردر، فبعدما قال أن هناك عناية إلهية تسير التاريخ راح يقول، من جهة أخرى، أن الله لا يتدخل في التاريخ عن طريق المعجزات وإنما ترك ذلك للقوانين المقدسة وهو بذلك جعل الله خارج التاريخ، ليقول فيما بعد أن الله الذي أبحث عنه يجب أن يكون نفسه الله الذي أجده في الطبيعة وفي التاريخ. ولما حاول الحفاظ على حرية البشر بإبعاد الله في التاريخ نراه قد جعل الإنسان عبدا للطبيعة وأوقعه في حتميتها. لكن يا ترى ما سر هذا التناقض؟ ألا يمكن إرجاع ذلك إلى أن هردر ابن عصر التنوير؛ عصر يقدس العقل ويشكك في الدين ولما كان

(1) Herder, *une autre philosophie de l'histoire,* op. Cit., p. 141.
(2) Herder, *idées*, T.3, op. Cit., P. 120.
(3) Laurent, F., op. Cit., P.128.

فكره يسير ضد هذا التيار فكان لذلك أثر على أفكاره التي تبدو، أحيانا، متناقضة؟ أم أن طبيعة الموضوع ذاته؛ أي علاقة العقل مع الدين حال دون أن يقيم خطابا متماسكا ومنطقيا؟.

يبدو أن هردر يدرك أن الإنسان، وخاصة في عصر التنوير، يسعى دائما إلى ربط الأحداث بأسبابها، وباعتباره رجل دين فهو يؤمن أن الله يتدخل في التاريخ، ولما كان البشر عاجزين عن فهم وإدراك غايات الله في الكون كونهم كائنات ناقصة لا تستطيع رؤية مقاصده لهذا لم يرغب في التشويش عليهم بالقول بالمعجزات. وكونه، من جهة أخرى، مؤمن بأن هناك سرا ربانيا يحوم في الكون والذي يؤكد وجود هذا السر هو تصرفات الإنسان التي كثيرا ما تكون ضد إرادته حيث يفعل أشياء لم يكن يرغب فيها وهذا السر لم يرغب هردر تفسيره باللجوء إلى القول بتدخل العناية الإلهية عن طريق المعجزات لأن ذلك يتعارض مع التفسير العقلي.

لكن كيف يمكن تبرير هذا السر الإلهي؟ يبدو أن تبرير ذلك بالمعجزة يقود إلى القول بالخرافة، كما أن إرجاع ذلك إلى حرية الإنسان يبدوا أنه لا يقدم تفسيرا مقنعا في هذا الموضع؛ لأن الإنسان قُلنا أنه يقوم بأشياء لا يرغب فيها. أَهِيَ الصدفة إذن؟ الصدفة هي التعبير الحقيقي عن جهلنا، فنحن عندما نقول بالصدفة هذا يعني أننا نعترف بجهلنا.[1]

هردر يعي جيدا أن إبعاد الله عن التاريخ يعني إبعاده عن قلوب البشر وهذا ليس الشيء الذي يريده، فكيف يرغب في ذلك وهو الذي وهب حياته في خدمة الدين واشتغل طوال حياته واعظا. إذا ما الذي دفعه إلى رفض القول بالمعجزات الإلهية في التاريخ؟ يبدو أن هردر لاحظ أن رجال الدين قد تمادوْ في توظيف المعجزات الإلهية باسم العناية الإلهية فأصبح الناس لا يفرقون بين العناية الإلهية والمعجزة الإلهية. وكونه سليل عصر التنوير، عصر العقلانية، أدرك أن الناس سئموا من الخطابات التي تروج للمعجزات وطال هذا السأم إلى رفض ما يسمى بالعناية الإلهية في التاريخ؛ فالكنيسة كانت كثيرا ما تشوش على عقول العامة باسم المعجزة والعناية الإلهية. والبشر،في

(1) Laurent, F., op. Cit., PP. 42.43

المقابل، لا يرون في التاريخ سوى مسرحا لسفك الدماء وإراقتها فعادوْ خطابات الكنيسة ومعها فكرة المعجزة والعناية الإلهية كونها خطابات لا تتوافق مع العقل.[1] لهذا سعى هردر إلى إعطاء تفسير يتوافق أكثر مع روح عصره مبينا للناس أن الله ملازم لهم وأنه معهم يرشدهم ويرعاهم ويساهم في تربيهم، لكن دون معجزات وخوارق وإنما يكون ذلك عن طريق قوانين يستطيع فهمها والاطمئنان إليها. وهردر لما أبعد المعجزات في التاريخ أبعد بذلك كل ما يلازمها من الخبث والتضليل الذي كانت تمارسه الكنيسة وأبقى العناية الإلهية لأنه يعلم أن الإنسان مهما كان قويا فهو بحاجة إلى سند روحي يرتكن إليه حين يضعف، هذا من جهة، وحتى لا يشوش على عقول البشر من جهة أخرى.

(1) Ibid. PP. 44.45.

4 - الصراع الفلسفي بين هردر و كانط حول التاريخ:

إن ما دار بين هردر وكانط إبتداء من سنة 1785م يمكن وصفه بالصراع الفكري حول فلسفة التاريخ ليتطور فيما بعد ليشمل نسقيهما الفلسفيين ككل. فالخلاف كان واضحا جدا بين فكريهما فيما يخص مسألة التاريخ فعلى الرغم من أنهما وليدا مرحلة واحدة، ومهمة ولامعة في الفكر الأوروبي، إلا أنهما طورا فلسفتين مختلفتين تمام الاختلاف.

وحري بنا أن نصف هذا الصراع على أنه صراع بين الأستاذ والتلميذ، بين أستاذ لا يزال يؤمن بأستاذيته على شخص تجاوز عمره الأربعين وفكره بلغ من النضج دراجات متقدمة في الميدان االأدبي والفلسفي، وصيته ذاع في كل أصقاع ألمانيا. كانط، الأستاذ الذي أعجب كثيرا بقدرات تلميذه هردر لما قدم هذا الأخير ليستمع إلى محاضراته وكان حينها يرى فيه الفتى الذي سيرفع لواء فلسفته فسعى في جلبه إلى مذهبه الفلسفي وإلى نسق تفكيره، لكن ومع صدور كتاب هردر **أفكار** عام1785م وقبله كتاب **فلسفة أخرى للتاريخ** نتيقن من أن مساعي الأستاذ في رسم خطى تلميذه الفكرية قد باءت بالفشل وأكثر من ذلك أن هذا التلميذ أصبح متمردا وناقدا شرسا لأفكار أستاذه.

بدأ هذا الصراع الفكري لما أصدر كانط تقريرا حول الجزء الأول من كتاب هردر **أفكار** *عام* 1784م وقد كتب كانط هذا التقرير نزولا عند رغبة Schutz (أحد مديري مجلات في ألمانيا) في جانفي 1785م وفيه ينتقد وبشدة أفكار هردر. وقد أصدر كانط قبل ذلك مقاله الشهير: **ما الأنوار؟** في ديسمبر من عام 1784م يتحدث فيه عن قدوم مرحلة جديدة هي الأنوار يخرج فيها الناس من حالة القصور التي يعيشونها، وهم المسؤولون عن تلك الحالة، إلى مرحلة أخرى يتحرر فيها الناس من بعض التقاليد والمرجعيات التي كانت سائدة عن طريق استعمال وتوظيف عقولهم. وفي نفس العام وقبل شهر أي في نوفمبر كان قد أصدر **كتابه فكرة عن التاريخ العالمي من وجهة نظر كسموبوليتية.** وفيه يعبر عن وجهة نظر فلسفة التنوير حول التاريخ معتبرا مختلف

عصور الإنسانية كمراحل تسير في تقدم مستمر نحو إقامة نظام جمهوري. وفي شهر أفريل من عام 1785م أصدر هردر الجزء الثاني من كتابه **أفكار** وفيه يرد على انتقادات كانط، لكن سرعان ما رد عليه كانط بإصدار تقرير ثاني حول الجزء الثاني من كتاب هردر.

كان الهجوم الذي شنه كانط على هردر في مقاله المعنون: **تقرير حول كتاب هردر أفكار** الذي صدر في شتاء 1785م موجها بالدرجة الأولى إلى أسلوبه ومنهجه في الكتابة، فهردر، حسب كانط، كان يوظف أسلوب المقارنة والاستعمال المعمم للاستعارات والتشبيهات، وأن كتابه لا يعبر عن المبادئ العامة التي يقوم عليها عصر التنوير معتبرا أفكاره على أنها أوهام لا تغدوا إلا أن تكون مجرد شعر لا ترتقي أبدا إلى مستوى الفلسفة، وأن ما كتبه حول التاريخ يكاد يكون شيئا آخر غير فلسفة التاريخ. فحسب كانط، فإن هردر اعتمد على الخيال والشعر في إقامة مؤلفه وهو بأسلوبه ذلك يكتب شعرا وليس فلسفة لأن هذه الأخيرة تتطلب مصطلحات دقيقة ومعبرة.[1] ويبدو أن كانط لم يحاول أن يتعرف على غايات وأهداف كتاب هردر الذي لم يكتمل بعد وكأنه لم يهتم لما يريد هردر قوله بل كان همه فقط توجيه الإنتقادات له.

وأمام هذا الهجوم الذي شنه كانط أصيب هردر بخيبة أمل كبيرة وكان وقعه عليه مريرا فما كان عليه إلا أن توجه برسالة إلى هامان يناشده فيها باسم الصداقة التي تجمعهما أن يكون إلى جانبه ضد كانط وفيها يشتكي حال كتابه الذي ما لبث أن تهاطلت عليه الانتقادات وهو أصلا مشروع لم يكتمل بعد، كتاب حكم عليه مسبقا بالاغتيال وهو لم يستعرض بعد فصوله الأخرى المتبقية.[2] هردر الذي لم يتحمل هجوم كانط على مؤلفه الذي لم ينتهي بعد، وهو في الحقيقة يعتبر جميع مؤلفاته على أنها مشاريع لم تنتهي، هي دائما قيد الإنجاز والبناء ومادامت كتابته كلها

---

(1) Kant, E., *opuscules sur l'histoire*, trad. De l'allemand Par: Stéphane Piobetta, Paris, Flammarion, 1990, p. 92.

(2) Lettre de Herder à Hamann du 14Févier 1785, traduite par P. Pénisson, Herder, la raison dans les peuples. PP. 109. 110. In. Dominic Desroches, « *à qui s'adressent les ouvrages de Herder ? Notes sur Herder, sa conception du livre et du public* ». Horizons philosophiques, vol. 13, n° 2, 2003, P. 13.

مشاريع لم تكتمل بعد فإن هذا يعني أن أية محاولة لنقدها لن تكون متاحة ومشروعة إلا بعد وفاته.[1]

هردر الذي كان يطمح أن تلقى كتاباته استقبالا واسعا من طرف الجمهور إلا أن هذا الأمل وهذا الطموح بدآ يتبخران خاصة وأن فيلسوف كونغسبورغ كان من السباقين إلى انتقاده والأكثر من ذلك أنه لم يتوقع أبدا أن يكون كانط، الأستاذ الذي يكن له احتراما كبيرا، الأول من حمل لواء العداوة ضد مؤلفه. الأمر الذي أعدم في نفسه أية متعة وأية رغبة في الكتابة وهذا ما عبر عنه في رسالة كتبها إلى كنبال Knebel يقول فيها :« بالكاد لم تعد لي أية متعة في الكتابة.» [2]

لم تدم حالة الضياع التي أصيب بها هردر جراء انتقادات أستاذه السابق طويلا وسرعان ما خرج عن صمته وما لبث أن هجم هو أيضا على كانط ردا على تقريره النقدي ومنتقدا مؤلفه **فكرة عن التاريخ العالمي من وجهة نظر كوسموبوليتية** وكأنه بهجومه هذا يريد أن يقول لكانط أنا لم أعد أجلس على مقاعد الدراسة أستمع إلى دروسك، أنا الآن مستقل فكريا، لي أفكار تخصني، وطريقة تفكير خاصة بي، وأسلوب كتابة يعبر عني.

لقد اعتبر هردر كتاب كانط **فكرة من أجل تاريخ عالمي من وجهة نظر كوسموبوليتية** يؤسس لبناء مجرد قد يكون هذا البناء متناسقا لكن من الناحية العملية والفعلية هو غير ذلك. فكانط، حسب هردر، لم يسأل نفسه إلى أي مدى يعد مشروعه قابلا للتحقيق لأن ما يؤسس على قواعد مجردة بإمكانها أن تجعل من التاريخ خاليا من كل معنى، فلما انتقد كانط هردر في أنه يؤسس لفلسفة التاريخ بأفكار تقوم على الخيال وليس على أسس عقلية؛ يرد عليه هردر بدوره أن أفكاره تجعل التاريخ يضيع ويفقد كل معناه عندما نتناوله بتلك المفاهيم المجردة والجافة.[3] وعندما يكتب هردر في كتابه **أفكار** ويقول:« كل كائن حي يتمتع بوجوده دون أن يسأل عن أسباب وجوده،

---

(1) Pénisson, P, « *Kant et Herder : le recul d'effroi de la raison* », revue germanique internationale, n°2, 1996, P56.
(2) Lettre de Herder à Knebel, 2 Mars 1785, in Dominic Desroches, op. Cit., P. 14.
(3) Philonenko, Alexis, *la théorie kantienne de l'histoire*, Vrain, France, 1998, P. 130.

فوجوده بالنسبة له هي غاية وغايته هي الوجود » .[1] فهو بذلك يتوجه بالنقد إلى فكرة كانط التي عبر عنها في القضية الثالثة من كتابه **فكرة عن التاريخ العالمي من وجهة نظر كوسموبوليتية** وفيها يرى أن غاية وجود الفرد ليس وجوده هو ذاته وإنما وجود النوع ككل[2] أي أن غاية الفرد وغاية وجوده هو تطور النوع البشري وسعادته ككل في حين يعتبر هردر أن غاية وجود الفرد هو وجوده ذاته وسعادته هو وليس سعادة النوع، وهذه السعادة يعيشها الآن ولا يعتبرها تتحقق في النوع كما يفترض كانط.

كانط الذي يرى أن الأجيال السالفة تدير أمورها بما يتوافق سعادة الأجيال القادمة، والمتأخرون من الأجيال فقط هم الذين بإمكانهم التمتع بما شيده أسلافهم دون أن يتمكنوا من المشاركة في تلك السعادة التي أعدوها. وكانط بتصوره هذا قد حرم العديد من الأمم والشعوب من التمتع بوجودهم وبسعادتهم وتغدو السعادة ،حسبه، ليست ملازمة للفرد و إنما تتحقق في النوع. ليرد عليه هردر أن السعادة مرتبطة بكل فرد وبكل جماعة وملازمة لكل كائن بشري مهما اختلفت الظروف التي يعيش فيها والمكان الذي يقطن فيه والعصر الذي وجد فيه.

لينتقل هردر إلى مناقشة القضية السادسة من كتاب كانط **فكرة** والتي يقول فيها أن:« الإنسان حيوان يحتاج إلى سيد طالما يحيا وسط أقرانه من بني نوعه » .[3] ليعترض عليه هردر بقوله أن المبدأ الذي يعتبر أن الإنسان حيوان بحاجة إلى سيد هي فكرة خاطئة ويمكن قلب هذه القضية بالقول أن الإنسان الذي يحتاج إلى سيد هو حيوان. فالإنسان، يقول هردر، لم يخلق أبدا عبدا حتى يكون له سيد، والطبيعة أيضا لم تعين ولم تجعل للإنسان أي سيد عليه؛ وإنما فقط الانحرافات الفكرية التي طالت العقول هي التي أدت إلى تخيل أن النوع البشري بحاجة إلى سيد، ضف إلى ذلك أن طبيعة البشر ذاتها تزدري الاستعباد.[4]

---

(1) Herder, *philosophie de l'histoire de l'humanité*, T. 2, op. Cit., P. 64.
(2) Kant, op. Cit., PP. 72. 73.
(3) Kant, *Opuscules sur l'histoire*, op. Cit., P.77.
(4) Ibid. P.115.

ويمكن تحليل نقد هردر لكانط في هذه القضية السادسة من ثلاث وجهات:أ- ميتافيزيقية.**ب**- سيكولوجية. **ج**-أخلاقية سياسية.[1]

أ) **من وجهة نظر ميتافيزيقية**: يرى هردر أنه حتى ولو سلمنا أن الإنسان ما هو إلا حيوان فإنه يبقى يمثل كلية تامة مكتملة في ذاتها تتطور من تلقاء ذاتها. وفكرة السيد هذه تبدو مشروعة وضرورية إذا سلمنا أن هذه الكلية الجوهرية، أي الإنسان، لا تملك في ذاتها معيار تطورها الخاص بها وهنا فهي بحاجة إلى سيد يوجهها، لكن هردر الذي قلنا من قبل أنه متأثر بفلسفة ليبنتز فإن الإنسان عبارة عن مونادة تملك عناصر تطورها في ذاتها وليست بحاجة إلى سيد يوجه نموها وتطورها ومنه فإن فكرة كانط القائلة أن الإنسان حيوان يحتاج إلى سيد تبدو غير صحيحة إذا طبقنا عليها النسق الفكري الهردري كون الإنسان كلية تامة ومكتملة تمتلك عناصر تطورها بداخلها وليست بحاجة إلى غيرها؛ إلى سيد مثلا.[2] وإذا تمعننا في هذه الفكرة التي عرضناها يبدو لنا كانط وكأنه يمجد الاستعباد وينظّر للاستبداد، أما هردر فيريد أن يحفظ للإنسان استقلاليته وحريته ويسعى لتخليصه من تبعيته للآخرين.

لكن، ألا ترون أنه ينبغي أن نتساءل إلى أي مدى يعد حكمنا صحيح ذلك الذي نتهم فيه كانط على أنه يمجد الاستعباد وينظّر للاستبداد؟ ألا يوجد تبريرا لما قاله كانط على أن الإنسان حيوان يحتاج إلى سيد؟ أكيد، فإن فيلسوف كونغسبورغ لما اعتبر الإنسان حيوان يحتاج إلى سيد هذا لأنه يرى أن الإنسان كثيرا ما يسيء استعمال حريته إزاء أقرانه من بني نوعه وحتى وإن كانت هناك إرادة في وضع قانون يحد من حريته حتى لا يتعدى على أقرانه إلا أن ميوله الحيوانية وأنانيته تقتاده إلى حيث لا يجب لذا لابد من سيد يوجه ويصحح سلوكه ويكبح جماح أنانيته وحيوانيته

(1) Alexis Philonenko, op. Cit., P. 133.
(2) Ibid. P.133.

ويقهر إرادته الخاصة لصالح الإرادة العامة وهكذا فقط بمقدور الإنسان أن يحفظ و يصون حريته.[1]

ب) من وجهة نظر سيكولوجية: يعتقد هردر أن الفكرة القائلة الإنسان حيوان بحاجة إلى سيد هي فكرة خاطئة لأن الإنسان الذي يحتاج إلى سيد هو في الحقيقة ليس بإنسان كون أنه لا يوجد في الطبيعة الإنسانية شيء ما يبرر تسلط المستبدين، بل لا يوجد أي حق يخول لأي كان أن يخضع مجموعة من البشر لسلطته. وهردر عندما يقول هذا فإنه يعي جيدا أن الاستبداد كواقع هو موجود وحاصل لكن ما يرفضه هو الاعتراف بالاستبداد كحق مشروع، وما لا يقبله كذلك هو الاعتقاد أن البشرية تكون سعيدة أو أكثر سعادة عندما تخضع لسلطة هؤلاء الذين ينصبون أنفهم على أنهم أسياد على الآخرين، أو تكون أكثر تقدما وتطورا؛ و منه فإن القضية التي تشرع لضرورة وجود الأسياد هي خاطئة. وعليه فإن الاعتقاد الذي يدعي أن للاستبداد فضل على البشرية جمعاء هو أيضا اعتقاد خاطئ فالواقع يبين أن البشر يسعون جاهدين للتحرر من هذه القوى التي تسعى لسلب حريتهم وإرادتهم.[2]

قد يبدو لنا هردر متناقض مع نفسه فقد ذكرنا في الصفحات السابقة، في الفصل الثاني، أنه ينظر إلى الاستبداد الحاصل في البدايات الأولى للإنسانية على أنه مهم وضروري جدا لتقدم البشرية كون أن إنسان هذه المرحلة ملكاته العقلية لم تتطور ولم تنضح بعد ومنه فهو عاجز عن جلب الخير ودرء الضر عن نفسه وهذه الحالة تستوجب من يوجهه ويرشده، تماما كما هو حال الطفل الصغير الذي يخضع لاستبداد والديه(نقول الاستبداد كوننا لا نتحاور مع الطفل الصغير وإنما نلقي عليه الأوامر إلقاء والطفل في هذه الحالة مجبر على الطاعة وإلا فإنه سيلقى عقابا جراء عصيانه) ومن دون ذلك لن يتطور عقله ولن يكون إنسانا وهذا الأمر ينطبق على طفولة البشرية إذ نجد الشعوب البدائية تعهد شؤونها وتخضع إرادتها لأسياد يدّعون أنهم آلهة أو أبناء الآلهة، أو أن

(1) Kant, *Opuscules sur l'histoire*, op. Cit., P. 77.
(2) Philonenko, Alexis, op. Cit., P.134.

هذا الاستبداد يجسده كبير القوم أو شيخ القبيلة أو ما شابه ذلك وعلى الأفراد السمع والطاعة لأوامر أسيادهم إلى أن تستيقظ ملكات عقولهم وتبدأ بالنضوج حينها فقط يصبح الاستبداد لا مبرر لوجوده فما عدا هذه المرحلة من عمر الإنسانية فأن هردر نراه ينتقد الاستبداد وبشدة.

يتضح لنا أن الاستبداد الذي يراه هردر على أنه خير وفضيلة هو **الاستبداد التربوي** وهذا الاستبداد مقبول فقط في مرحلة الطفولة. فعلى صعيد الإنسان كنوع فإن طفولة الإنسانية تمثل بدايات الأولى للبشرية مثل الحضارات الشرقية لهذا فإن الاستبداد في هذه المرحلة ضروري ومهم لأن عقل الإنسان في هذه المرحلة لم تستيقظ جميع ارهاصاته. أما على صعيد الفرد فإن الاستبداد مقبول في مرحلة الطفولة فقط، أما باقي المراحل فهو غير مقبول.

خ) **من وجهة نظر الأخلاق والسياسة**: كثيرا ما كان هردر يؤكد أن الإنسان ليس موجودا من أجل الدولة وأن غايته ليست أبدا العيش ضمن الأطر التي تحددها. فالدولة آلة ضخمة كثيرا ما تكون تحت وصاية شخص واحد وهذا الشخص نادرا ما يكون عادلا. وفي هذه الحالة هل مصير المواطنين العيش في ظل العبودية والحرية المسلوبة؟ لهذا فهو لا يرى أن العيش في ظل الدولة يجلب المزيد من السعادة والحرية وهو كثيرا ما يشير إلى الملايين من البشر الذي عاشوا على هذه الأرض في غياب أطر الدولة وكانوا سعداء، والأكثر من ذلك أنه يعتبر الحياة تحت وصاية الدولة حياة مصطنعة ومزيفة وإن كان لزاما على الإنسان الاعتراف بالدولة فإن الدولة الحقيقية هي الأسرة أين يعيش الفرد في أحضان الأم والأب والإخوة والأصدقاء، لأن علاقته بهولاء هي علاقة طبيعية وليست مصطنعة كما هو الحال في الدولة وفقط هذه العلاقات الطبيعية التي نجدها بين أفراد الأسرة(الأم، الأب، الجد، الأخ، الابن، الصديق...) هي التي تجعلنا سعداء، أما مؤسسات الدولة فلا تضمن أبدا السعادة للأفراد.[1]

[1] Herder, *la philosophie de l'histoire de l'humanité*, T2, op. Cit., PP .68.69.

ويكتب كانط في القضية الثانية من كتابه **فكرة** والتي يقول فيها:« تتحقق في الإنسان(بوصفه الكائن الوحيد العاقل على الأرض) كل الاستعدادات الطبيعية التي تهدف إلى استعمال العقل والتي تتحقق كاملة في النوع لا في الأفراد » .[1] ليرد عليه هردر قائلا:« إذا قال لي أحدهم أن التربية تتحقق في النوع وليس في الأفراد فإنني أعتبر ذلك كلاما فارغا، لأن النوع والجنس ما هما إلا تجريدات بحيث لا تعبر إلا عن الأفراد » .[2]

ولما نقرأ هذا الرد نفكر أننا أمام حضرة مشكلة الكليات التي نوقشت بشدة في العصور الوسطى، إذ يبدو أن الخلاف بين كانط وهردر ما هو إلا اختلاف على مستوى الألفاظ لأن القول أن الاستعدادات الطبيعية تتحقق في النوع هذا يعني أنها تتحقق كذلك في الأفراد وعندما نقول أنها تتحقق في الأفراد فهذا يعنى القول بالنوع أيضا.

إلا أنه يبدو أن جوهر اعتراض هردر على كانط في أن هذا الأخير قد ألغى أية قيمة للفرد وجعل أهميته تتحدد فقط في مدى مساهمته على تحقيق الكمال للنوع البشري؛ بمعنى أن المصير الذي يهم كانط هو مصير النوع وليس مصير الأفراد، في حين يرى هردر أن الفرد يمتلك كيانا مستقلا عن النوع، يتمتع بوجوده دون أن تكون له غاية أخرى غير وجوده؛ أي ما يهم هردر هو أن تتحقق التربية في كل فرد لا في النوع لأن كل فرد له كيان مستقل عن هذا الكل(النوع). **فالخلاف بينهما يكمن في أن كانط يولي الأولوية للنوع في حين هردر يوليها للفرد**؛ بمعنى أن هردر يهتم بما يمكن أن يكون عليه الفرد، أو ما بإمكانه أن يكون، أما كانط فيهمه ما يمكن أن يكون عليه النوع. وهذا يتضح ويتبين لما نعرف الغاية التي حددها كل واحد منها للنوع، أو إن شئتم للتاريخ. فغاية النوع عند هردر هو بلوغ الإنسانية أما كانط فغايته هو بلوغ الكمال والفرق بينهما هو أن الإنسانية ليست فكرة متعالية عن الأفراد أي أن الإنسانية يعيشعها الأفراد الآن، هي متحققة في الحاضر أما عند كانط فإن الكمال لم يتحقق بعد شيء موجود هناك في المستقبل،

(1) Kant, *Opuscules sur l'histoire,* Op. Cit., P. 71.
(2) Ibid. P. 75.

غاية لم نصل إليها بعد؛ أي أن الأفراد لم يبلغو الكمال بعد ولا ولن يتحقق الكمال فيهم وإنما فقط في النوع. أما هردر فقد جعل الإنسانية محايثة للأفراد أي أن كل فرد يعيش الإنسانية فهذا يعني أن السعادة مضمونة لكل فرد ما دام أنه قد بلغ غايته. أما كانط فقد جعل غايته (الكمال) يتحقق في النوع لا في الفرد فإنه بذلك قد حرم الأفراد من سعادة التمتع بهذه الغاية وجعلها (السعادة) فقط تتحقق في النوع.

ويبدو أن هردر يريد أن يقول لنا أنه علينا أن نعيش حياتنا الآن وأن نتمتع بها لا أن ننتظر أشياء لا مكان لها في الوجود على الأقل في وجود كل فرد.

بعد عرض رد هردر الذي كان سريعا يتضح إلى أي مدى كان هجومه عنيفا وإلى أي مدى يعد مناقشا جادا لأفكار كانط. ولما اطلع هذا الأخير على ما كتبه هردر عمد إلى كتابة تقرير آخر في شهر نوفمبر من عام 1785م هذا التقرير الذي يعد الثاني من نوعه بعد التقرير الأول الذي كتبه بعدما أصدر هردر الجزء الأول من كتابه **أفكار**. في هذا التقرير الثاني يبدو أن كانط لم يكن راضيا إطلاقا على انتقادات هردر متهما أياه على أنه لم يفهم كتابه **فكرة** كما أنه لم يستوعب غاياته ومقاصده.

بدأ كانط تقريره بتقديم تلخيص وجيز للكتاب هردر (الجزء الثاني) وهو بتلخيصه هذا لا يدعي أنه قدم روح ومقاصد هذا الكتاب وإنما فقط إشارة لبعض أفكاره، لينتقل فيما إلى مرحلة النقد التي باشرها بالهجوم على أسلوب هردر في الكتابة.

فيبدو أن كانط انزعج من الأسلوب المتكلف، ومن الألفاظ الشاعرية القامة على العواطف والأحاسيس، والاهتمام برونق الكلمات وبلاغة التشبيهات، وكثرة المترادفات التي كان يوظفها هردر وكأنه يكتب الشعر وليس الفلسفة. وكان الأجدر في نظر كانط أن يعرض أفكاره بطريقة

بسيطة وبمصطلحات مضبوطة ودقيقة تتلاءم أكثر مع الفكر الفلسفي.[1] ولما تهجم على أسلوبه في الكتابة جاء الدور للهجوم على أفكاره.

ويبدو أن كانط يشك في أن هردر يفهم الفلسفة لأن هذا الأخير لم يستطع أن يستوعب ماعرضه في كتابه **فكرة** وبل اعتبر كل انتقاداته على أنها واهية تكشف على أن صاحبها لم يرتقي بعد إلى فهم أصالة الكتاب وعبقريته، وبل تنم عن تناقض صارخ في أفكاره. إذ يعتبر كانط أن ما ينتقده هردر في أفكاره هو نفسه ما يدافع عنه هو بنفسه وكأنه ينتقده في شيء وهو أصلا يأتي بمثله، وعطي لنا مثالا على ذلك فلما يقول هردر أن خير وفائدة الاكتشافات وايجابياتها تعود على الأجيال اللاحقة ولا تعود على المكتشفون أنفسهم؛ أي أن المكتشفون لا يتمتعون بما اكتشفوه وابتكروه وإنما فائدتها تعود على الأفراد الذين سيأتون بعدهم فإن كانط يرى أن هذا يتطابق مع فكرته التي تقول أن الاستعدادات الطبيعية لا تتحقق في الفرد وإنما في النوع.

وفي موضع آخر يتهمه كانط أنه لم يستوعب مفهوم السلالة وهذا يتضح لما يفترض هردر أن جميع البشر متساوون ويرفض تقسيم النوع إلى سلالات كونه يرفض أي تمييز بين البشر. ويرى كانط أن ما منعه من ذلك سوى أنه يجهل ما معنى السلالة. وقد تكون الغاية التي من أجلها كتب كانط بعد عام فقط أي في 1786م مقالا بعنوان: **تعريف مفهوم السلالة البشرية**.

لينتقل فيما بعد إلى الدفاع عن القضية السادسة التي يعتبر فيها أن الإنسان حيوان بحاجة إلى سيد إذ يرى كانط أن تاريخ البشر يؤكد هذه القضية ولا حاجة للخوض فيها أكثر. ليضيف في موضع آخر ردا على هردر الذي يعتبر القول أن التربية تتحقق في النوع وليس في الفرد هو كلام فارغ هذا لأنه، في اعتقاد كانط، لا يدرك ما معنى مفهوم النوع وهو الشيء الذي منعه من فهم فكرته وبل ما ينظّر له ككل.

(1) Ibid. P. 114.

يمكن اعتبار هذا الرد الذي كتبه كانط بمثابة استفزاز لهردر كيف لا وهو لا يزال يصفه بأنه يكتب الشعر وليس الفلسفة، ولعل الشيء الذي يثير أكثر حفيظة هردر ويجعله يشعر بقمة الاستفزاز لما ينعته كانط بأنه لم يفهم ما كتبه في مؤلفه **فكرة** وكأنها إشارة إلى أنه لم يرتقي بعد إلى مستوى أفكاره وأنه مبتدء في الفلسفة. لهذا لا نعتقد أن هردر سيسكت على مثل هكذا انتقادات ولا نظن أن ذلك سيكون بردا وسلاما على كانط.

وبالفعل فقد شن هردر هجوما عنيفا على فكرة التقدم التي صاغها كانط في الفصل الأول من الكتاب الخامس عشر من كتابه الضخم **أفكار** المعنون: الإنسانية هي هدف الطبيعة البشرية والله لما خطّ هذا الهدف للبشر فهو بذلك قد جعل مصيرهم بين أيديهم. في هذا الفصل انتقد هردر فكرة التقدم كما صاغها كانط وفي الوقت نفسه دافع عن أفكاره.

لقد انتقد هردر كانط حين جعل غاية التاريخ خارج حدود الإنسان، لأن هذه الغاية (الكمال) التي يتحدث عنها كانط لن يكون بمقدور الإنسان بلوغها أبدا على الرغم من الجهود والصراعات التي يبذلها ويقوم بها من أجل ذلك. ولما كان قدر الإنسان أنه لن يبلغ أبدا مداه، أي كماله، فإن هذا يدعو إلى رثاء هذا القدر المحتوم؛ وبل رثاء هذا الكون بأكمله بل وحتى هذا الكائن الذي جعلهم يتعرضون لأنواع الكوارث والشرور اللامتناهية، فالقول أن كل مجهودات الإنسان لا تكفي لبلوغ الهدف المسطر فإن هذا حتما يولد لدى البشر الخنق والأسى جراء هذا القدر المشؤوم لأنه، وكما يقول هردر، لا خير أبدا من نشاط لا يبلغ مداه.[1]

إن التقدم الذي صاغه كانط يمكن فهمه على أنه تقدم مأساوي تقدم يعبر عن فكرة غير مطمئنة أبدا؛ لأن افتراض التقدم المستمر والاقتراب إلى الكمال يرغمنا من جهة أخرى افتراض أنه لن يكتب لنا الشعور بالرضا والارتياح ولن نتذوق طعم السعادة والراحة تجاه هذا المصير لأنه ستكون دائما وأبدا الحالة التي يكون عليها الإنسان في هذه اللحظة الراهنة شرا إذا ما قورنت مع

(1) Herder, *idées*, T3 op. Cit., P. 91.

الحالة الأفضل التي سينتقل إليها، فهذه الحركة إلى الأمام تعنى كذلك أن الألم والشر ملازمان لحياة البشر بما أنها حركة لا متناهية لا تبلغ مداها ومنه فإنها تعني بالضرورة الشر اللامتناهي فلم يبقى للإنسان سوى أن يرثي حاله من هذا المصير المأساوي.[1]

لقد أدرك هردر، ويبدو أنه الأول، النتائج المترتبة من فكرة التقدم التي صاغها كانط ورأى أنها نظرية تأسس للتشائم مادام أن قدر الإنسان أن يعيش ضمن سلسلة من الشرور اللامتناهية. ويبدو أن فون هارتمان هو كذلك خلص إلى هذه النتيجة لما قال أن مؤسس مذهب التشاؤم الفلسفي ليس شوبنهاور، كما يعتقد الكثير، وإنما ينتسب إلى جد الفلسفة الألمانية الحديثة كانط ومن فلسفته بالذات تنبثق عقيدة التشاؤم.[2]

وفي مقابل فكرة التقدم التي صاغها كانط نجد هردر قد طور فكرته عن التقدم بشكل مغاير عما افترضه كانط وهذا حتى لا يقع فيما وقع فيه فيلسوف كونغسبورغ. لقد جعل هردر غاية التاريخ ليست خارج الإنسان، كما فعل كانط، وإنما جعلها محايثة له، وليست هدفا لا يمكن بلوغه مهما بذل من جهود وإنما غاية يبلغها كل إنسان ويتمتع بها كل فرد. ولما كان الأمر كذلك فإن كل فرد راض بوجوده سعيد بوضعه مادامت الغاية التي يسعى إليها قد تحققت فيه. عكس كانط الذي حرم الأفراد من بلوغ هدفهم، وجعل قدرهم أن لا يبلغوا غايتهم أبدا. وهذا يعني أنهم لن يشعروا بالسعادة أبدا ولن يشعروا كذلك بالرضا إزاء وضعهم الراهن.

في الأخير ماذا يمكن أن نقول عن هذا الصراع الفكري الذي دار بين هذين الفيلسوفين الألمانيين؟ حري بنا الاعتراف أن العلاقة التي جمعتهما علاقة غير عادية، فلها من الخصوصيات ما يجعلها تتميز عن تلك التي نجدها بين باقي الفلاسفة. علاقة بين الأستاذ والتلميذ والتي في خضمها انبثقت علاقة صداقة، لتكبر بطموح هذا الأستاذ الذي سعى إلى ضم تلميذه وصديقه إلى نسقه الفكري ليهيئه لحمل لواء فلسفته بعد رحيله. ويبدو أن هذا التلميذ من جهة لا يريد أن

---

[1] ت. ويزرمان و آخرون، تاريخ الديالكتيك:الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة: نزار عيون السود، دار دمشق، بيروت، ط1، 1986، ص97.

[2] المرجع ذاته، ص، 100.

يخسر أستاذه ومن جهة أخرى لا يرغب في الإذعان إلى ما يدعوه إليه، لا لشيء إلا لأن قلبه متعلق بشيء آخر غير الذي يدعوه إليه. فقلب هردر متدين ومفعم بالإيمان لا يرى الصلاح في عقيدة العقل(عقيدة أستاذه) وما يؤمن به، فاختار الانسحاب بصمت دون أن يسيء إلى معلمه لتتحول هذه الصداقة بعد بضع سنوات إلى عداء، عداء فكري، دام مدى الحياة. ولن نسعى إلى إصدار أي حكم على هذا الصراع الذي جمعهما لأن أية محاولة لذلك ستكون محاولة سابقة لأوانها، نقول سابقة لأوانها لأن هذا الخلاف الذي دار بينهما بحاجة إلى تعمق أكثر.

ونعتقد أن محاولة المصالحة بينهما أو العسي إلى تعميق الخلاف وتأزيمه أكثر مما يبدو عليه سيبقى للدراسات التي ترغب التعمق فيه. والشيء الأكيد أن مثل هكذا صراعات فكرية، نقول صراعات فكرية، ستخدم لا محالة الفلسفة وتعمل على تطويرها والنهوض بها.

الفصل الرابع:: إرث هردر في فلسـفة التاريخ

1- التاريخ، في تقدم أم في استمرارية ؟

2- النزعة لقومية.

3- الرومانسية

لو تناولنا ما أنتجه هردر في فلسفة التاريخ من وجهة نظر نظرية التلقي - حتى وأن فلسفته لم تستثمر جيدا ولم تنل حظها من الدراسة والتحليل- لاعتبرناه قامة من قامات فلسفة التاريخ بامتياز نظرا للقراءات وللتأويلات التي عرفتها. أما إذا نظرنا إليه من وجهة نظر أستاذه السابق كانط فإن هردر لا يكتب الفلسفة بقدر ما يكتب الشعر بل هو يمارس الفلسفة كمن يمارس هواية تكون ملاذا له أوقات فراغه.

لقد ارتأينا في البداية عنونة هذا الفصل ب: **فلسفة هردر في التاريخ، بين المكاسب والانزلاقات**. ولما اتضح لنا صعوبة التمييز والفصل بين المكاسب والانزلاقات (الإخفاقات) لا لشيء إلا لأن نتائج فلسفته يمكن قراءتها على أنها مكسب كما يمكن قراءتها على أنها إخفاق فهي تحتمل كلا التأويلين، لهذا تبادر إلى أذهاننا عنونته ب: **إرث هردر في فلسفة التاريخ**. وسيكون العنصر الأول من هذا الفصل: كإجابة الإشكالية المطروحة في البحث أما العنصرين الآخرين فهما يعتبران بحق كنتيجة حتمية لفلسفة هردر في التاريخ.

1- التاريخ، في تقدم أم في استمرارية ؟

بعد عرض الفصول الثلاثة الأولى من مجمل البحث نعتقد الآن أنه بإمكاننا الإجابة عن الإشكالية التي طرحنا في المقدمة. ولا بأس أن نذّكر بهذه الإشكالية التي كانت مطروحة كالتالي:**إلى أي مدى تعد فكرة التقدم العقلي في التاريخ، والتي يروج لها فلاسفة التنوير، تحمل دلالة فلسفية واقعية وموضوعية في نظر هردر؟** بادئ ذي بدء نقول أن الإجابة مبثوثة في ثنايا عناصر الفصول السابقة وما سنقوم به الآن لن يكون عملية تحليل أو تأويل أو ما جاورها من مناهج البحث والدراسة بقدر ما تكون عملية جمع وتنسيق لأطراف هذه الإجابة.

تعد فكرة التقدم في فلسفة التاريخ فكرة مركزية بامتياز. وأول من بشّر بها هو الفيلسوف الفرنسي تورغو لما قال أن:« الجنس البشري ... يتجلى أمام أنظار الفيلسوف ككلي لا متناه،

له طفولته وتقدمه »[1]. والتقطها فلاسفة التنوير فأصبحت فكرة التقدم عقيدة راسخة عندهم. وأفضل من عبر عن هذا التقدم من هؤلاء الفلاسفة كبيرهم فولتير. هذا التقدم قائم على أسس **عقلانية** مفاده أن التاريخ يسير في تقدم مستمر نحو تحقيق الكمال والسعادة لجميع الشعوب. وإلى جانب هذه النظرة التقدمية للتاريخ توجد نظرة شكّية تعتقد أن التاريخ يتراوح بين التقدم والتدهور فتارة يسير نحو الكمال وتارة أخرى يتقهقر إلى الوراء في تعاقب دوري لا ينتهي. وفي المقابل نجد نظرة دينية متطرفة ترى التاريخ يسير وفقا لمسار خطي نحو غاية وضعتها وترعاها العناية الإلهية.

لقد رأينا أن الموقف الأول الذي مثله فلاسفة التنوير قائم على نظرة عقلية للتاريخ تعترف بأن هناك تقدم مستمر للجنس البشري نحو الكمال. ويبدو أن هذا الموقف لم يرق كثيرا هردر حيث عارضه وانتقده بشدة، لأن هؤلاء الفلاسفة آمنوا إيمانا راسخا أن كمال الجنس البشري وسعادته مرتبطة بالتقدم الذي يحققه في المجال العلمي والتقني والعقلي حيث كلما زادت العقلانية كلما زادت سعادة البشر وزاد كمالهم، وهذه النظرة إلى التاريخ هي نظرة تجريدية بحتة قد تكون من الناجية النظرية متناسقة ومقبولة إلا أنها من الناحية العملية هي غير ذلك لأنها نظرة تعسفية فوقية لا تفهم واقع التاريخ ولا تعترف بخصوصياته.كما أن هذا التصور العقلاني للتاريخ يُخضع مختلف الشعوب والعصور لسلم ترتيبي بحيث تبدوا العصور الماضية أقل شئنا من العصور المتقدمة وأن حاضر ومستقبل الإنسانية هما أفضل بكثير من ماضيها. هذه الفلسفة التقدمية كما لاحظها هردر تسيء إلى الماضي وإلى ثقافاته لأن هذا السلم الترتيبي وُضِع بما يتوافق فقط مع قيم ومعايير فلاسفة التنوير التي تستمد أسسها من العقلانية، فأدانوا العصور الوسطى لأنها تشبثت بالإيمان وبالحقائق الدينية وكونهم(فلاسفة التنوير) يعلون من قيمة العقل والعقلانية فإنه بالنتيجة بدت

[1] آ. تورغو، المؤلفات الفلسفية المختارة، موسكو، 1937. نقلا عن ت. ويزرمان و آخرون ، تاريخ الدياليكتيك. الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، المرجع السابق، ص. 96.

هذه العصور عصور ظلام وانحطاط. وكونهم ينادون بالحرية والتحرر من كل القيود التي تتعارض مع العقل، سواء كانت هذه القيود سماوية أو عرفية، فإنه بالنتيجة يزدرون الحضارات الشرقية القديمة التي آمنت بالخرافات وعاشت في عبودية وخضوع. وبذلك غدت كل الشعوب والثقافات التي لا تتوافق مع معاييرهم العقلانية همجية ومتخلفة وبربرية.

وفي المقابل نجد هردر كذلك لا يقبل التصور التعاقبي للتاريخ الذي يرى في مجرى التاريخ تراوح بين التقدم والانحطاط لأن التاريخ بذلك يعبر عن فوضى لا تنتهي، مساحة لتجلي الصدفة التي لا غاية لها ولا هدف وكأن التاريخ تحكمه مجموعة من القوى الهدامة والقوى المحافظة تتصارع فيما بينها دون أن يكون لها هدف تسير إليه، ضف إلى ذلك أن هذا التصور يبعد الله عن التاريخ وينفي أية عناية إلهية ويفتح المجال فقط للصدفة العمياء، وكون هردر رجل دين فهو يرفض هذا الموقف جملة وتفصيلا لأنه يتعارض مع فكرة العناية الإلهية.

هذا الموقف يقودنا إلى التصور الثالث للتاريخ الذي يقول بالعناية الإلهية. وقد رأينا أن هردر لا يرفض تدخل العناية الإلهية في التاريخ إلا أن ما يرفضه هو طريقة التعبير عنها، فحسبه، لا يكفي أن نقول أن التاريخ تحكمه العناية الإلهية دون إبراز وتوضيح ما يشوب هذا الموقف من ملابساة، لأن فكرة تدخل الله في التاريخ تحيلنا إلى أسئلة جدية ومحرجة حول: حرية البشر وعدل الله ووجود الشر في العالم. وعليه فإن مشروع هردر يتمثل في تقديم فلسفة أخرى للتاريخ تتجاوز الفلسفات السائدة في عصره وذلك بطرح حل توافقي للتصورات السائدة أي حلا يعترف بالعناية الإلهية في التاريخ مع القول بالتقدم. لكن بشرط أن تلغي هذه العناية الإلهية فعالية البشر وعلى هذا التقدم أن لا يسيء إلى مختلف الشعوب والعصور. أما فكرة التعاقب التاريخي فهي مرفوضة عنده لأن يعتقد أن مراحل التاريخ لا تتكرر أن وكل حقبة هي فريدة من نوعها ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون شبيهة بأخرى وهذا يعني أن التاريخ في تقدم خطي وهذا التقدم ليس عشوائيا وإنما يسير وفقا لخطة مسبقة ترعاها العناية الإلهية.

هذا التقدم الذي اقترحه هردر يختلف عن ذلك الذي تؤمن به فلسفة التنوير، فهو تقدم لا يُخضع الشعوب والثقافات لسلم ترتيبي معين، ولا يسعى للحكم عليها أو تقييمها وبل يرفض كل محاولة للمقارنة بينها.

ولكي يوضح هردر فكرته في تقدم الإنسانية يستعين ببعض التشبيهات، فتارة يشبه هذا التقدم بالمراحل التي يمر بها الإنسان في حياته وتارة يستخدم مثال الشجرة، وتارة أخرى يستعين بمثال النباتات. فلو تأملنا المراحل التي يمر بها الإنسان من طفولة وشباب وكهولة وشيخوخة نجد أن كل هذه المراحل مهمة وضرورية ولا يمكن تجاهل أو اقصاء أية واحدة منها لأن لكل واحدة منها قيمتها وأهميتها ونصيبها من السعادة. والشيء نفسه ينطبق على تاريخ الإنسانية، فكل مرحلة من مراحلها لها أهميتها وقيمتها ومركز سعادتها ولا يمكن بأي حال من الأحوال الاستغناء عن أية واحدة منها فكلها ضرورية ومهمة وكل واحدة تمهد للأخرى من أجل خلق التناغم والتناسق بين أجزاء هذا الكل.

كما نجده يستعين بمثال الشجرة عندما يريد أن يتكلم عن الإنسانية ككل فالشجرة حتى تكون شجرة ينبغي أن يكون لها جذور وجذع وأغصان وأوراق وكلها مجتمعة تشكل الشجرة ولا ينبغي لهذه الأجراء وهي متفرقة أن تدعي أنها تمثل الشجرة لوحدها، كذلك الأمر بالنسبة للإنسانية فالشعوب والحضارات والثقافات تعبر عن أجزاء الإنسانية ولا ينبغي لثقافة ما أو شعب ما أو لحضارة ما أن تدعي أنها تمثل الإنسانية لوحدها بل كلها مجتمعة تساهم في تشكيل كيان الإنسانية.

وعندما يريد أن يتكلم عن استقلالية الثقافات عن بعضها البعض، وأن لكل ثقافة معايير وقيم خاصة بها تجعلها تتميز عن بعضها البعض، وأن لكل واحدة منها مركز جاذبية خاص بها من أجل إلغاء أية محاولة للمقارنة فيما بينها فإنه يوظف مثال النباتات باعتبار أن النباتات تنمو

بنوع من الاستقلالية كونها تغذي نفسها بنفسها وليست بحاجة إلى غيرها بمعنى أن مركزها في ذاتها وليس خارج عنها.

وهذا التصور الهردري لمراحل التاريخ هو موجه ضد تصور فلاسفة التنوير. فهردر أراد أن يعيد الاعتبار لجميع مراحل التاريخ ولكل الثقافات ولكل الشعوب ويدعونا للاعتراف بها وبأهميتها وأن لا نخضعها للترتيب كما فعل فولتير وأن لا نطبق عليها معايير غريبة عنها لا تتوافق مع طبيعتها، لأن لكل ثقافة مركز جاذبية خاص بها ومنه معايير وقيم خاصة بها، وكل محاولة للمقارنة بين هذه الشعوب وبين هذه الثقافات هي محاولة خاطئة.

وبعدما بيننا أن هردر يقول بأن التاريخ في تقدم مستمر فإن هذه الفكرة تقودنا إلى التساؤل عن غاية التاريخ من هذا التقدم أي ما هي الغاية التي يسعى التاريخ بلوغها؟ حسب فلاسفة التنوير فإن التاريخ يسير نحو تحقيق الكمال التام والسعادة المطلقة للبشر. وقد رأينا أن هردر كان ضد هذه الفكرة وبل عارضها بشدة كونها فكرة مجردة قد تكون من الناحية النظرية مقبولة لكن من الناحية الواقعية هي فكرة متهافتة، لأن فلاسفة التنوير لما جعلوا غاية التاريخ هو بلوغ الكمال والسعادة المطلقة للبشر فهم بذلك قد جعلوا غاية التاريخ خارجة عنهم، شيء لم يبلغوه بعد لكنهم في تقدم مستمر إليه. لقد جعل هؤلاء الفلاسفة البشر يلهثون وراء هذا الكمال وهذه السعادة ويفكرون دائما في بلوغها، سعادتهم موجودة هناك في المستقبل وهذا التفكير في المستقبل له تأثير سلبي عليهم كونه يخلق نوعا من عدم الرضا بالحاضر وأحيانا إلقاء اللوم على هذا الماضي الذي تسبب في تأخرهم لبلوغ هذه الغاية كاتهام، مثلا، العصور الوسطى بذلك. وحسب هردر فإن البشر قدر لهم، إذا قبلنا هذه الفكرة التي يروج لها فلاسفة التنوير، أن يسعوا وراء شيء لن يبلغوه أبدا لأن الكمال الذي يبحثون عنه غير موجود، هو وهم وسراب. ولما كان الأمر كذلك فإن هردر اقترح غاية أخرى للتاريخ، غاية لا تقع خارج وجود البشر، كما

فعل فلاسفة التنوير، وإنما غاية محايثة لهم، هي في صميم وجودهم، ليست غريبة عنهم بل هي تعبر عن ماهيتهم؛ إنها **الإنسانية**.

غاية التاريخ إذن عند هردر هي بلوغ الإنسانية، وهذه الغاية ليست مفارقة عن الإنسان وليست هدفا موجودا هناك في المستقبل نسعى إليها بل هي موجودة هنا، موجودة فينا ومعنا، نعيشها الآن ونتمتع بها.

وعندما نتأمل في هذا الكلام نلحظ أن هناك تناقضا صارخا فتارة يقول هردر أن الإنسانية هي غاية التاريخ أي أننا لم نصل إليها بعد، وتارة أخرى يقول أن الإنسانية موجودة معنا في كل زمان وفي كل مكان؛ هي ما هي عليه الآن راضية بوضعها الحالي، وأن غاية الإنسان هي وجوده (أن يوجد) ووجوده هي غايته. صحيح أن هذا الكلام قد يبدو في ظاهره متناقض إلا أن هذا التناقض سيتبدد عندما نعرف أن الإنسان لا يبحث عن غاية خارج ماهيته أو خارج طبيعته وإنما غايته هي عين ماهيته. و عندما يقول هردر أن الإنسانية موجودة في كل زمان ومكان، هذا يعني أنه أينما وجد الإنسان توجد الإنسانية ومنه فإن الإنسانية موجودة معنا ونعيشها في كل لحظة راهنة. وعندما يقول أن الإنسانية هي غاية التاريخ هذا من أجل الحديث عن هدف مثالي يسير إليه التاريخ، إلا أن هذا التاريخ مهما تقدم في مسيرته فإنه لا يستطيع أن يكون شيئا آخر غير ما هو إنساني؛ بمعنى أن التاريخ يظل إنساني دائما يتطابق مع طبيعة الإنسان وقوانينه.

ويبدو أن هردر لما جعل غاية التاريخ هي الإنسانية فإنه بذلك وضع بديلا للغاية التي وضعها فلاسفة التنوير للتاريخ لأن البشر، حسب هردر، لا يشعرون بالسعادة اللازمة ولا بالرضا تجاه حاضرهم مادام هناك حال أفضل من حالهم الذي هم عليه في كل لحظة راهنة، وأن هناك سعادة أفضل من السعادة التي يشعرون بها في حاضرهم وهذا يمنع البشر من الاستمتاع بوجودهم

ومن عيش حياتهم بكثافتها لهذا افترض هردر غاية أخرى للتاريخ تجعل البشر راضون بوضعهم الراهن، سعداء بحياتهم، متمسكون وبوجودهم.

لقد قلنا أن غاية التاريخ هي بلوغ الإنسانية. وعندما نقول أن هناك غاية يسير نحوها التاريخ هذا يعني أنه يخضع لخطة وضعها كائن يملك نظرة كلية شاملة للتاريخ (الماضي والحاضرة والمستقبل) وهذا الكائن لا يمكن أن يكون سوى الله. ومن المؤكد أن خيرية الله وعدله يستوجبان تدخله في التاريخ لأنه إذا تُرك لأهواء البشر وميولاتهم سيكون التاريخ دون شك مسرحا للفوضى. ولهذا كان لزاما أن يتدخل الله بعنايته في التاريخ.

لكن ،وفي المقابل، إذا كان الله يتدخل في التاريخ ويسيره فإن هذا يجرنا إلى التساؤل عن حرية البشر، عن الشر الموجود في العالم، وعن العدالة الإلهية. وحتى يخرج هردر من هذا المأزق افترض أن التاريخ يسير وفق غاية وضعها الله، إلا أنه جعل مصير الإنسان بين يديه بمعنى أن الله لا يتدخل في التاريخ عن طريق المعجزات بل عن طريق القوانين الطبيعية المبثوثة في الطبيعة. فالله لما فرغ من خلق الكون انسحب وترك هذه القوانين تُسيره. والإنسان إذا اعترضته عوائق في حياته فلن يكون من المجدي طلب العون من الآلهة بل عليه العودة إلى هذه القوانين الطبيعية واكتشافها وفهمها، هذا إذا أراد تجاوز العوائق التي تعترضه. وهذا الحل الذي افترضه هردر يقف موقفا وسطا بين إخضاع التاريخ إخضاعا مطلقا للعناية الإلهية وبين التسليم المطلق بحرية البشر، فمن جهة لم يسلب الإنسان الحرية بشكل كلي بجعله يخضع للعناية الإلهية خضوعا مطلقا إلا أنه، من جهة أخرى، لم يطلق العنان لحريته بل كبحها بالقوانين الطبيعية وبذلك حفظ هردر فعالية الإنسان في التاريخ وجعل مصيره بين يديه. وإذا أردنا التعبير عنه هذه الفكرة بألفاظ إسلامية نقول أن على الإنسان أن لا يتكل على الله من أجل بلوغ غايته بل عليه اتخاذ الأسباب في ذلك. وهذه الأسباب هي مبثوثة في الطبيعة وبذلك تكون الطبيعة الطريق الوحيد الذي يوصل الإنسان إلى الإنسانية.

وتعد ملكة العقل المبدأ الذي من خلاله يستطيع الإنسان الكشف عن قوانين الطبيعة. وهذا العقل يتطور شيئا فشيئا. وكل ما وصل إليه في كل لحظة راهنة هو نتيجة لمجموعة من التراكمات السابقة وهذا يعني أن كل المراحل التاريخية قد ساهمت في هذا التطور وفي هذا التقدم العقلي. ويعد مبدأ الضياع والاكتساب في التاريخ أحسن تعبير على أن هناك استمرارية بين المراحل التاريخية، بين الحضارات وبين الثقافات وكلما تقدم التاريخ كلما شهدنا ميلاد ثقافات جديدة واندثار أخرى. ومنه فلا ثقافة تدوم ولا حضارة تبقى إلى الأبد، بل لكل حضارة ولكل ثقافة مرحلة نمو وازدهار ثم انهيار، تماما كما يخضع الإنسان لهذه المراحل حيث يولد صبيا ثم يكبر ثم يشيخ فيموت. ولا ينبغي اعتبار، بأي حال من الأحوال، مرحلة الشيخوخة أو مرحلة الانهيار على أنها شر بل هي تعبير عن قانون من قوانين الطبيعة والتاريخ. والتاريخ ماض في مسيرته إلى أن تسيطر القوى المحافظة على القوى الهدامة وتنتشر مبادئ العقل وقيم المساواة والعدالة بين البشر.

2- النزعة لقومية.

تعد فكرة الانتماء إلى الأمم والثقافات من أهم الأفكار التي جاء بها هردر. وهي بالدرجة الأولى فكرة موجهة ضد فلسفة التنوير التي تدعو إلى الشمولية والعالمية القائمة على العقلانية لأنهم يعتقدون أن العقل هي الملكة الوحيد التي تجمع البشر جميعا. هذه الشمولية القائمة على أسس عقلية وجدها هردر بأنها تسيء إلى مكونات الإنسانية وتسيء إلى الأمم والشعوب والثقافات في حين أن هذه الكيانات هي كيانات مليئة بالحياة مفحمة بالمشاعر، تهز الوجدان، هي ملجأ يلوذ إليه الأفراد وبل نراهم يعتزون بانتماءاتهم إليها. إن الأمم هي كيانات حية بداخلها تتغلغل روح تسري في كل عضو من أعضائها المنتمية إليها. ولم يجد فلاسفة التنوير سوى كلمات مصدرها العقل وهي كلمات جافة وباردة مصابة بالأنيميا ليس بمقدورها الحديث عن هذه الكيانات الحية وعن خصائصها(وهنا نقصد الأمم) دون أن تسيء إليها. هذا، لأن الحداثة الأوروبية تريد أن تفرض على العالم نمطا واحدا للعيش، ونمطا واحدا من للتفكير. هذا النمط يقوم على المعايير العقلانية، في حين أن لكل أمة قيمها ومعاييرها الخاصة بها ومنه نمط عيش خاص بها وأية محاولة لفرض نظام شمولي كوسموبوليتاني تخضع له كل الشعوب والأمم والثقافات هو إيذان بتحطيم هذه الأمم بكل ما تحتويه من خصوصيات.

هذه النزعة الشمولية التنويرية في نظر هردر كأنها جندي غاصب ومستبد يدوس على أطفال أبرياء بكل همجية سالبا أياهم حقهم في الحياة وفي الوجود والتعبير عن أنفسهم. وهذه الكيانات في الحقيقة لها كامل الحق في أن تكون وأن تكون مختلفة وليس من حق أي كان الإساءة إليها لأن لكل أمة معاييرها الخاصة بها وهذه المعايير والقيم هي التي تجعلها مختلفة. وهذا الاختلاف بالتحديد هو ما ترفضه النزعة الشمولية التنويرية.

لقد آمن هردر إيمانا راسخا أن كل الثقافات والأمم مختلفة فيما بينها بحيث من المستحيل إلغاء الفروقات التي تميزها. ويرى أنه من الواجب علينا أن نحترم هذا الاختلاف الثقافي وبل ينبغي النظر إليه على أنه ثراء. والاحترام يكون بعدم إصدار أحكام مسبقة عليها، وأن لا نحكم عليها من زاوية غير زاويتها، وأن لا نتناولها من الخارج. وهذا الاحترام يكون أيضا بأن لا نخضعها إلى الترتيب أو المحاسبة لأن كل الثقافات متساوية بل هي في تكامل وتواصل وليست في شقاق وتناحر.كما أنه ليس من حق أية أمة في الإدعاء على أنها التي ساهمت وبشكل أكبر من مثيلاتها في جلب الخير والتقدم للإنسانية لأن ما وصلت إليه الإنسانية في كل حالة راهنة هي نتيجة تراكمات لمجموعة من المراحل ومجموعة من الثقافات ولا يمكن بأي حال من الأحوال الاستغناء عنها ومنه فإن كل المراحل وكل الثقافات متساوية فيما بينها.

هذه الفكرة الهردرية هي موجهة بالدرجة الأولى كانتقاد لفكرة التقدم التي يروج لها فلاسفة التنوير؛ لأن فكرة التقدم نفسها كما صاغها هؤلاء الفلاسفة تحمل في طياتها أن المراحل السابقة هي أقل شأنا من المراحل اللاحقة ومنه فإن هذه الثقافات وهذه الشعوب التي عاشت في المراحل السابقة هي أقل وأدى قيمة من اللاحقة وأن المراحل التي ابتعدت عن العقل وقواعده هي أحط بكثير من تلك التي حاولت الاهتداء بنوره. وما كتابه **فلسفة أخرى للتاريخ** إلا هجوما لهذه الفلسفة المغرورة بعصرها وبثقافتها وبنمط تفكيرها القائم على العقل. وما كتابه **أفكار** إلا مواصلة لهذا المشروع التقويضي لفلسفة التنوير.

يرى هردر أن هذا الاختلاف الذي تتميز به الثقافات لا يعني أنها مستقلة فيما بينها استقلالا تاما بحيث ينعدم أي مجال للتواصل فيما بينها، فصحيح أن الأمم مختلفة عن بعضها البعض وتبدو منغلقة على ذاتها إلا أن كل واحدة منها مفتوحة على الأخرى بمدى قدرتها على التعاطف مع مثيلاتها. وتعاطف أمة مع أخرى يعني أن لا تتشبث بمركزها بل تحاول الارتباط

بغيرها من خلال الأطراف[1] وعدم تشبث أمة ما بمركزها يعني عدم التعصب لثقافتها كالاعتقاد بأنها متميزة وأنها تسمو على مثيلاتها. وهو الخطأ الذي وقعت فيه الثقافة الأوروبية التي تعتقد بفكرة المركزية الأوروبية.

هردر إذن يؤكد على أحقية الاختلاف ويفترض استحالة تقييم هذا الاختلاف بإصدار أحكام مطلقة أو أحكام راهنة غريبة عنها لأن ذلك لا محالة يعيق فهم هذا الاختلاف وهو بذلك قد أسس لما يسمى **بالنسبية الثقافية** Relativisme. وهذه النسبية الثقافية هي ضد النزعة الشمولية التنويرية. وقد رأينا كيف أن النموذج المونادولوجي قد أتاح له أن يصور الثقافات على أنها فريدة وذات خصوصية تجعلها تتميز عن غيرها إلا أنها، من جهة أخرى، تملك صفة الكلية من ناحية أن كل ثقافة تملك في ذاتها أو داخلها منظورا عن خطة غائية يسير نحوها التاريخ. فهذه التعددية تدخل ضمن إطار المخطط الإلهي الذي تسعى لتحقيقه من أجل بلوغ الإنسانية وكل ثقافة لها دورها وأهميتها في هذا المخطط ولا يمكن بأي حال من الأحوال إقصاء أية واحدة منها.

هذا التصور للثقافات أسس لما يسمى **بالتسامح الثقافي والأممي** أي التسامح بين الثقافات والأمم، لأنه في اعتقاد هردر أن دراسة الثقافات المختلفة والمتنوعة لا يمكن أن يؤدي إلا إلى التعاطف معها واحترامها والاعتراف بحقها في أن تكون مختلفة[2].

وبالنتيجة فإن هذا الشعور بأصالة كل أمة وكل شعب وكل ثقافة هو بحاجة إلى استقلال من أجل تحقيق مصيره والتعبير عن كيانه بكل حرية، وأن لا نخضع هذه الكيانات بالقوة لأنظمة أخرى. وهذه الفكرة تقود هردر إلى **الاعتراف بالحس القومي وبالانتماء الثقافي** ومنه بالسعي

(1) Navet, Georges, Villavicencion, Susana, *diversité culturelle et figures de l'hétérogénéité*, Paris, L'harmattan, 2013, PP. 9.10.

(2) Chancel, Claude, Danet, Didier et Delannei, Gil et al(sous la direction), *Rapports à autrui et personne citoyenne*, Paris, Presses universitaire du Septentrion, 2002, P.170.

إلى استقلالية أكثر لهذه الأمم. ولما كان الأمر كذلك فإن **هردر يعد الرسول المبشر بالنزعة القومية الثقافية** [1] حتى وإن لم يعتبر نفسه أنه قومي إلا أن تأكيده على خصائص كل شعب وكل أمة واستقلاليتها عن الأخرى قد منح النزعة القومية أسباب تشكلها. وهنا بالتحديد بدأت أفكار هردر بالانحراف لما اتخذت أبعادا لم يسطرها هو وبل كان ضدها أصلا مثل التعصب والعنصرية والإمبريالية. فعندما يقول هردر أنه علينا احترام كل ثقافة وكل شعب وكل أمة وأن لكل واحدة من هذه الكيانات الحق في الحياة والحرية والاستقلال الذاتي فإن ذلك يغذي بذور التعصب للكيانات التي ننتمي إليها والعنصرية تجاه الأمم والثقافات الأخرى، لأن التعصب لثقافة ما يحمل في طياته ازدراء وحقد وكراهية لأخرى. وعلى الرغم من أن هردر كان ضد كل أشكال التعصب وبل حاربها وكان أصلا ضد أن تسيطر أمة على أخرى كون أن كل واحدة منها لها الحق الحياة والتعبير عن ذاتها بكل حرية و استقلالية.

ولما نربط ما قلناه سابقا بالموقف السياسي لدى هردر فنقول أنه لما كان يدافع عن حق اختلاف الأمم والثقافات فإنه بذلك **ضد الدولة** التي تسعى إلى قمع هذا الاختلاف الثقافي واللغوي، ضد هيمنة أمة على أخرى لأن هده الهيمنة والسيطرة ستكبح حرية الكيانات القومية الأخرى في التعبير عن ذاتها، ويخلق ذلك عائقا يمنع تطورها وفق منطقها الخاص بها في حالة أي تدخل خارجي يشوش عليها نظامها.[2]

ومن هذا الجانب يبدو أن هردر يسبح ضد تيار فلسفة التنوير التي ترى في الدولة كيانا ضروريا لإقامة مجتمع منظم وسعيد. أما هو فيعتقد العكس تماما ففي تصوره أن الدولة هي ضد الفرد، وضد سعادته، وأن الشر كل الشر أن نربط مصير الأفراد والشعوب بهاته الكيانات. هو ضد الدولة التي تعمل على الخلط بين الأمم والثقافات وتفرض عليهم نمطا واحدا من العيش، إنه

(1) Laforest, Guy, « Herder, Kedourie et l'antinationalisme », *l'engagement intellectuel : mélanges en l'honneur de Léon Dion*, Canada, Presses de l'université Laval, 1991. PP.331. 332.
(2) Ibid. P. 332.

ليس ضد هذا المزج بين الأمم والثقافات في حد ذاته وإنما ضد ما تمارسه الدولة من استعمار وسيطرة وقمع للشعوب المختلفة باختلاف ثقافاتها وتنوعها وهذه الهيمنة لا محالة تقضي على جمالية هذا التنوع والاختلاف الإنساني.

إن دور الدولة في نظر هردر هو حماية الأمم والثقافات واحترام خصوصياتها وليس قمعها والقضاء عليها لأن الاساءة إليها يعد إساءة إلى الإنسانية نفسها. إلا أن هذه الفكرة قد انقلبت سلبا فيما بعد لأن الأمم أصبحت تفكر في حق الاستقلال الذاتي بحيث أصبح لكل تجمع سكاني يتمتع بلغت مشتركة وثقافة تجمعهم المطالبة بحقها في إقامة **دولة قومية** وتتحول هذه النزعات القومية بذلك ذريعة للمطالبة بالتحرر، ووسيلة في أيدي أطراف داخلية كانت أو خارجية لخلق مشاكل سياسية تزعزع استقرار الدول وأنظمتها. أو تتحول إلى آلات قمع وهيمنة مثلما نراه متجسدا في القومية النازية.[1]

وفي الحقيقة، فإن النزعة القومية لها جانب ايجابي وآخر سلبي، ايجابي كونها تساهم في بناء دولة قومية متناسقة ومنسجمة في عمومها وتجعل الأفراد في لحمة فيما بينهم وتسودهم قيم التسامح والأخوة. كونهم ينتمون إلى ثقافة واحدة ولغة مشتركة، أي أن الدولة تستمد قوتها من هذا الرابط الروحي الذي يجمع بين مواطنيها، أما جانبها السلبي فيتمثل في كونها تغذي مشاعر الكراهية والحقد والتعصب واللاتسامح تجاه القوميات الأخرى .[2]

هردر هو صديق كل الشعوب لأنه يفهم جيدا قيمة الشعب وهو إلى جانب الشعب لأنه ضد الدولة وأنظمتها الملكية والاستبدادية والارستقراطية، ضد الدولة لأنها تخلق الطبقية المنافية للطبيعة البشرية. كل الحكومات عند هردر تسعى للسيطرة على أفرادها وجعلهم أقلية ضعيفة ليسهل التحكم والسيطرة عليهم، سياستها هي دائما فرق تسد. وقد رأينا من قبل الموقف المتباين

(1) Peter, Terem « le nationalisme, complexité et de ses manifestations », *nations, cultures et entreprise en Europe* (sous la direction) Paris, L'Harmattan, 2011. P. 29.
(2) Ibid. p. 31.

لكل من كانط وهردر إزاء الدولة فهردر لما يقول أنه ضد الدولة فهو ضد فلسفة كانط التي تفترض أن سعادة الأفراد لا تكون إلا تحت رعاية ووصاية الدولة. أما هردر يرى أن العلاقات التي تخلقها الدولة بين الأفراد هي علاقات مصطنعة ومزيفة كون أنها تجعل العلاقات بين الأفراد ميكانيكية خالية من كل روح داخلية تربط بينهم. كما أن الأفراد ضمن إطار الدولة عبارة عن قطع من هذه الآلة الضخمة وظيفتها تتمثل في مدى مساهمتها في جعل هذه الآلة تتحرك وبذلك تغدو العلاقات بين الأفراد جافة بلا روح، تتميز بالسلبية. لهذا رفض هردر الدولة واعتبر أن الطبيعة خلقت المجتمعات والأمم ولم تخلق الدول، واعتبر أن الحفاظ على النزعة القومية يتوافق مع الطبيعة البشرية، وأنه داخل الأمم يحقق الأفراد وجودهم الحقيقي وليس داخل الدول لهذا دافع هردر عن الأمم والقوميات ودعا إلى احترامها ورفض الدول والحكومات التي تسيء إلى الثقافات والقوميات.

3- الرومانسية

شهد العصر الحديث وبالخصوص عصر التنوير تنامي نموذج جديد من المعرفة أصبح يسيطر شيئا فشيئا على عقول البشر؛ بل فرض نفسه فرضا عليهم. هذا النموذج قام على قناعات عقلية يفترض أن الأشياء هي بنيات متماسكة تخضع لمجموعة من القواعد والقوانين الموضوعية التي يمكن دراستها والكشف عنها بمناهج قائمة على أسس عقلية. هذا النموذج الجديد من المعرفة أسس لعقلانية تسلم أن هناك حقائق عقلية ومنطقية تحكم الطبيعة وجميع مظاهرها. كما أنه يمكن فهم حياة الأفراد والمجتمعات وكل ما تنتجه هذه الكيانات من قيم بتطبيق هذا النموذج الجديد من المعرفة؛ لأنه كذلك يفترض أنها تخضع لقوانين عقلية وموضوعية. إلا أنه وفي المقابل تنامت داخل رحم هذا العصر(عصر التنوير) حركة جديدة أخرى تبنت قناعات متناقضة لما هو سائد(العقلانية) تسعى لرد الاعتبار للطبيعة وللإنسان بتخليصهما من تلك الأغلال والقيود التي اخترعها فلاسفة هذا العصر.

هذه الحركة الجديدة تعرف **بالرومانسية** وهدفها هو الدفاع عن القوى الحيوية في الإنسان وفي الطبيعة والإعلاء منها على حساب القوى العقلية التجريدية. إنها حركة تعلي من قيمة الحياة الداخلية التي لا يستطيع العقل الكشف عن أسرارها بوسائله تلك لأن ذلك شيء يتجاوز قدراته. ومنه حاولوا إعلاء قيمة العواطف، والانطباعات، والمعرفة الحدسية على العقل. ويعد كلا من هامان وهردر هما اللذان مهدا الطريق لظهور هذه الحركة في ألمانيا.

تقوم الرومانسية المناهضة للعقلانية على فكرتين أساسيتين هما: الإرادة الحرة الجامحة التي تبدع القيم (وليس معرفتها) والغايات، والأهداف التي تفضي إلى خلق رؤى جديدة للكون، وأن العالم هو كما يبدو لنا وليس كما هو في الواقع. أما الفكرة الثانية: فمؤداها أن الكون لا تحكمه قوانين مطلقة وأن أية محاولة لفهمه بتلك القوانين العقلية وتلك التعميمات التجريدية هي محاولة

عابثة تشوه الحياة و تقتل حيويتها. وهذا يقود إلى إلغاء أي افتراض يدعي وجود نمط واحد من العيش والذي نحن مرغمون على التكيف معه.[1]

لقد اعتقد فلاسفة القرن الثامن عشر بأنهم يحملون مشروعا تنويريا للبشرية جمعان يحمل أملا ووعدا بتقدم سياسي واجتماعي لم يشهده البشر من قبل. إلا أن مجيء الحركة الرومانسية، وخاصة القرن التاسع عشر، عمل على قلب الأوضاع رأسا على عقب بشنها هجوما شرسا على الفلسفة التنويرية فأهانت العقل وحطت من قيمته وفي المقابل أعلت من قيمة الفن والشعر وعموما كل القوى الحيوية في الطبيعة والإنسان.

ويطرح أرنست كاسيرر Ernest Cassirer* في كتابه **الدولة والأسطورة** تساؤلا مهما عن سبب هذا التحول قائلا لماذا تعرضت أفكار القرن الثامن عشر(عصر التنوير) وكل ما أنجزه في الميدان الفلسفي والعلمي والسياسي للانتقاد من طرف القرن التاسع عشر (الرومانسية)؟ وقد أرجع كاسيرر هذا التحول إلى النتيجة التي آلت إليها الثورة الفرنسية وما أعقبها من الحروب النابليونية؛ لأن هذه الثورة الفرنسية التي حفها الجمهور بحماس كبير حملت في بدايتها آمالا ووعودا كبيرة إلا أن هذه الآمال والوعود التي قطعتها قد تبخرت ولم تستطع الوفاء بها وانحرفت أهدافها وتحول هذا الحماس فجأة إلى تشكيك وارتياب. والتشكيك في الثورة الفرنسية وسحب الثقة منها هو في الحقيقة تشكيك في المشروع السياسي والاجتماعي الذي وعد به فلاسفة التنوير وبالأخص فلاسفة باريس. كما أنه نتج عن الحروب النابليونية التي عقبتها تحول من الرومانسية كحركة أدبية إلى نزعة القومية تحمل أبعادا سياسية (القومية الألمانية).

---

[1] ايزايا برلين،المرجع السابق، ص 218.216.

* أرنست كاسيرر:(1874م-1945م) فيلسوف ألماني معاصر، ذاعت شهرته كمؤرخ للفلسفة. ينتمي إلى الكانطية الجديدة. من أهم مؤلفاته: الصور الرمزية، فلسفة التنوير، الدولة و الأسطورة.

إلى جانب ذلك يعزي كاسيرر الصراع بين الرومانسية والفلسفة التنويرية إلى نقطتين حيويتين هما: أولها الاهتمام المختلف بالتاريخ، والثانية النظرة الجديدة للأسطورة من حيث قيمتها ودورها.[1] وفي ما يخص مسألة التاريخ يمكن القول أن اهتمام كل من الرومانسيين والتنويريين مختلف بينهما ففلاسفة التنوير لم يهتموا بالتاريخ من أجل ذاته وإنما من أجل التحضير للمستقبل أي مستقبل البشرية وبلوغ نظام سياسي واجتماعي جديد يضمن السعادة للبشرية، وأن دراسة التاريخ مسخرة من أجل هذه الغاية لأنهم يفترضون أن التاريخ لن يعلمنا إلا ما حدث وليس ما ينبغي أن يحدث ويعتبرون أن دراسة التاريخ من أجل التاريخ هي دراسة لا طائل منها ولهذا كان اهتمامهم بالتاريخ ليس من أجل ذاته وإنما من أجل أن يرشدهم في حياتهم العملية والاستفادة منه للتحضير لمستقبلهم. وفي المقابل نجد الرومانسية التي كان لها موقفا مغايرا فروادها يقدسون التاريخ، وينظرون إليه نظرة روحية ومثالية؛ بمعنى أن التاريخ هو مصدر كل القوانين والقيم وهو المسؤول على كون الجماعات كما هي، ولا يمكن فهم هذه الجماعات إلا بالعودة إلى عصورها(الماضي) لأن كل عصر له قيم وقوانين خاصة به. ويعد هردر من بين المبشرين بهذه الفكرة.

أما بالنسبة للأسطورة فإن فلاسفة التنوير لم يعتبروها إلا مجرد أفكار غامضة تؤسس لخرافات وأوهام لا طائل منها، هي عدوة الفلسفة لأنها غير واضحة وتؤسس لكلام لا يفهمه العقل لهذا وجب التخلص منها. أما الرومانسيون فنراهم يقدسون ويبجلون الأسطورة كونها أساس تشكل الحضارة الإنسانية، فهي مصدر الفن والشعر والتاريخ والفلسفة. ولأنها كذلك مصدر الإلهام بالنسبة لنا فدائما نسعى إلى فك شفرتها وبلوغ سرها. والفلسفة بدورها لا يمكن لها بأي حال من الأحوال الاستغناء عن الأسطورة. وهذا الاهتمام بالأسطورة هو من أجل إضفاء الروح الشعرية على العالم وعلى حياة البشر ككل.

[1]أرنست كاسيرر، الدولة و الأسطورة، ترجمة: أحمد حمدي محمود، المكتبة العربية، القاهرة، 1975، ص 241.

ويعتقد كاسيرر أنه من الخطأ أن ننسب إلى الرومانسية فكرة الدولة الشمولية القائمة على أطماع سياسية تكرس لمبدأ الإمبريالية والعدوانية؛ بل يرى أن مثل هذا الاعتقاد يتنافى أصلا مع المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه الرومانسية لأن نظرتهم الشمولية للعالم لها بعد حضاري وثقافي وليس سياسي أي أنهم لم يكن سعيهم تسييس العالم والهيمنة عليه بل كان سعيهم إضفاء الروح الشعرية والجمالية وبث القيم الفنية على العالم. وهذه الشمولية التي يدعوا إليها الرومانتكيون لا تسيء إلى خصوصيات الشعوب والأمم(وقد رأينا ذلك عند هردر) بل يدعون إلى دولة شمولية بحيث تبقى كل الشعوب وكل الثقافات محافظة على خصائصها لأن هذه الشمولية قائمة على الشعرية وعلى الجمالية أي أنها قائمة كما يقول كاسيرر على الحب وليس الكراهية كما هو الشأن عند النزعة الشمولية التنويرية التي كانت لها أطماع سياسية.

ويبدو أن هذه النظرة الشعرية للعالم والنظرة الفنية للسياسة لم تستطع حل مشاكل الحياة السياسية التي يواجهها العالم آنذاك لأنه ومع قدوم الحروب النابليونية شعر الرومانتكيون بالخطر فتحتم عليهم اتخاذ موقف أكثر واقعية تجاه الأوضاع السياسية الراهنة لأنهم شعروا أنهم مهددون في قوميتهم من طرف نابليون فتحول الحب إلى كراهية وتحولت النزعة الكلية إلى أيديولوجيا قومية. وتحولت هذه القومية إلى آلية من آليات الحفاظ والدفاع عن الطابع الألماني وعلى الثقافة واللغة الألمانية. وقد اعتبر كاسيرر فلسفة هردر كنتيجة حتمية لظهور القومية الألمانية وبل هو الذي خلق هذه الروح القومية واعتبره من أهم الرومانتكيين الذي دافعوا عن الروح الفردية وعن حقها في الوجود.

ويبدو أيضا أن كاسيرر لا يريد أن يُحمل الرومانسية عموما وفلسفة هردر خصوصا التبعات التي آل إليها القرن التاسع عشر والقرن العشرين من تناحر بين الأيديولوجيات الشمولية والوطنية، ولا يريد أن ينسب إليهم تلك الانحرافات السياسية التي شهدها العالم فيما بعد؛ لأن الدولة الشمولية التي كانت تدعوا إليها الرومانسية كانت ذو طابع ثقافي وحضاري بمعنى أنهم

نادوا إلى وحدة عالمية دون أن تفقد أية أمة خصوصياتها. كما أن تأكيد هردر على الاعتراف بالروح الفردية لدى الشعوب والثقافات هو الذي خلق النزعة القومية إلا أن اعترافه بالنزعة القومية والدفاع عنها لا يعني أبدا أنه كان يدعو إلى روح التجزئة بل اعتبر كل شعب يشكل نغمة فردية تشارك في هارمونية عالمية شاملة تضم الجميع. ضف إلى ذلك أنه كان يدعوا هذه الشعوب إلى روح التعاطف والاحترام فيما بينها، وكانت أفكارهم عموما قائمة على الحب، وعلى الشعر، وعلى الجمال، وعلى الفن. وفيما إذا تخلى هؤلاء الرومانتكيون عن مثلهم الحضارية والإنسانية العليا في ضل الزحف النابليوني؟ يجيب كاسيرر أنهم حتى وهم في تطرفهم القومي إلا أن القليل فقط منهم من تخلى عن هذه القيم العالمية.

خاتـــــمة

خاتمة

من خلال ما عرضاه في الفصول السابقة يمكن أن نخلص إلى أن فلسفة التاريخ عند هردر تبلورت من خلال صراعاته مع فلاسفة عصره(عصر التنوير) واتضح أن قناعاته الفلسفية تسير في الاتجاه المعاكس للمبادئ التي تقوم عليها فلسفة التنويريين. هذه الفلسفة القائمة على العقلانية قد توغلت كثيرا في التجريدات العقلية والنظرية وأهملت بالمقابل التجربة الحسية والواقعية للبشر. ولما أدرك هردر خطورة ما تحضر له هذه الفلسفة التنويرية العقلانية فإنه لم يتوانى أبدا في شن هجوماته الشرسة عليها فكانت انتقاداته بمثابه إعلان عن قطيعة مع مسار الفكر الأوروبي عامة والفكر التنويري خصوصا ويعد هامان من بين الفلاسفة الذين أمدوه بالأسلحة في حربه ضد فلاسفة التنوير.

سبب هجوم هردر على الفلسفة التنويرية هو أن هذه الأخيرة تقوم على مبادئ عقلية وتتناول التاريخ وتدرسه دراسة نظرية مجردة. وهذا المشروع العقلاني التنويري،حسب هردر، يحمل خطرا على: **الدين**؛ لأن النظرة العقلية والمنطقية للدين تجعل هذا الأخير يبدو متناقضا وغير واضح، شيء يؤسس للخرافات والأوهام. ولما كان الدين يبدوا لفلاسفة التنوير بهذا الشكل فبالنتيجة يرون أنه من الواجب تعديله بما يتوافق مع روح عصرهم أي مع الخطاب العقلي والمنطقي وإذا تعذر ذلك فرفضه وعدم الاعتراف به أولى مادام يعيق العقل ويمنعه من التفكير بحرية وبقواعد منطقية. لكن الخطاب الديني في أغلبيته خطاب لاعقلي، يقول بالمعجزات ويحدثنا عن الغيبيات وهذا الخطاب أحيانا لا يفهمه العقل، ولما كان الحال هذه فإن الدين ينفلت من القوالب العقلية والمنطقية لهذا وجب الابتعاد عنه وبل وجبت محاربته، فكان موقف فلاسفة التنوير يتراوح بين من يرفضه كلية وبين من يفضل تعديله حتى يتوافق مع المقولات العقلية.

وفي هذا المناخ الفكري انبثقت فلسفة هردر وقبله فلسفة هامان ضد ادعاءات هؤلاء الفلاسفة موضحا أن الطريقة الأنسب للتعامل مع الدين ليست **العقل** كما فعل التنويريون وإنما

القلب لأن مقولات العقل باردة وجافة ومجردة، في حين أن الدين هو محل العواطف والمشاعر وهو الأساس الذي تقوم عليه الحياة الباطنية ككل وعليه فإن الوسيلة المثلى لفهم الدين ومقاصده هو القلب؛ محل الأحاسيس والمشاعر وليس العقل.

ولما كان الدين في عصر التنوير متهما من طرف العقل فإنه بالنتيجة بدت الشعوب الشرقية القديمة لهؤلاء الفلاسفة العقلانيين شعوبا متخلفة وهمجية كونها تنظر إلى العالم وتفسره تفسيرا دينيا وأسطوريا. وكذلك العصور الوسطى أصبحت مدانة لأن خطاباتها كلها خطابات دينية وتفسر الطبيعة تفسيرا لاهوتيا، في حين كان الأجدر، حسب عصر التنوير، تفسيرها تفسيرا عقليا. وأرجع فلاسفة التنوير، وخاصة الفرنسيين، منهم ألوان الخوف وأشكال الاستبداد والطغيان التي عاشتها شعوب الحضارات القديمة إلى الدين وكأن الدين هو سبب بؤس الإنسانية وتخلفها في هذه المرحلة.

وقد رأينا بالمقابل موقف هردر الرافض لإدعاءات فلاسفة التنوير حول الدين والحضارات الشرقية القديمة وكذا العصور الوسطى معتبرا ما قالوه لا يعدوا أن تكون سوى أحكاما مسبقة خاطئة مصدرها العقل المتهافت الذي عجز عن فهم العصور الأخرى، فالحضارات الشرقية القديمة تمثل الإنسانية في طفولتها ومن العادي جدا أن تكون نظرتها إلى العالم نظرة دينية وتفسيراتها للطبيعة تفسيرات دينية، ومن العادي جدا أن يكون الاستبداد الديني هو النظام الأنسب للحكم لأن الإنسانية في هذه المرحلة ماتزال صبية فإنه بالنتيجة من غير المعقول أن نطالبها بالتفسيرات العقلية للعالم لأن البشر في هذه المرحلة كمن يملك عقل طفل صغير لم تتطور بعد ملكاته العقلية ومنه فإنه من غير المعقول مطالبة هذه الشعوب البدائية بنفس الإمكانات العقلية التي يملكها عصر التنوير، ومن الجنون بما كان مطالبة الطفل الصغير نفس الحكمة التي يمتلكها الشيخ الكبير.

كما أن الاستبداد يعد كذلك أمرا طبيعيا في هذه المرحلة بل ويعد ضروريا لتطور الإنسانية وتعلمها، فالطفل الصغير لا نتناقش معه ولا نحاوره بل نلقي عليه الأوامر إلقاء. أما فيما يخص العصور الوسطى التي قيل عنها أنها توغلت في تحليلات لاهوتية أغرقت العقل في مسائل لا طائل منها. نجد هردر يعتبر الدين هو الروح السائد في هذه العصور وعليه فإنه من العادي أن تلتقط

روح عصرها وتتلون به وبل هي مطالبة بذلك. وهكذا يرجع هردر الأخطاء التي وقع فيها فلاسفة عصر التنوير من انتقاد للدين ولمظاهره عبر العصور التاريخية إلى نظرتهم العقلية الجافة والباردة للدين وتعاليمه.

كما أن فلسفة التاريخ عند هردر جاءت كبديل للهستريوغرافيا التنويرية القائمة على العقلانية. هذه الهستريوغرافيا أساءت إلى الحقب التاريخية لما عمدت إلى المفاضلة والمقارنة فيما بينها وافترضت أن هناك معايير قَيْمِية ثابتة نستطيع من خلالها الحكم على مختلف الثقافات والحقب. هذه المعايير وضعها، تعسفا، فلاسفة التنوير بما يتوافق مع أذواقهم وثقافتهم ولما كان عصرهم عصر العلم والعقلانية فإن المعايير التي حكموا بها على العصور الأخرى مستمدة من روح عصرهم وبالنتيجة لما طبقوا هذه المعايير على الثقافات الأخرى بدت لهم منحطة ووضيعة ومتخلفة وهذا ليس لأنها هي كذلك بالفعل بل لأنهم طبقوا عليها معايير غريبة عنها، معايير لم تنبع من داخلها. وعليه فإن فلاسفة التنوير أخطئوا لما أرادوا فرض أذواقهم على غيرهم، وأخطئوا لما عمدوا إلى المفاضلة والمقارنة بين الثقافات، وأخطئوا لما حكموا على الثقافات المختلفة عبر العصور من خلال ثقافتهم في حين أن لكل ثقافة ولكل حقبة معاييرها وأذواقها الخاصة بها وخصائص تميزها أما فعل المقارنة فهو مرفوض من أساسه عند هردر لأنه لا توجد ما يسمى بمعايير ثابتة ومطلقة ولا يوجد لما يسمى بسلم قيمي عالمي وإنما هناك معايير محلية وطنية خاصة بكل ثقافة وبكل حقبة تاريخية.

هردر ضد الهستريوغرافيا التنويرية التي تريد التأسيس لفكرة الدولة العالمية الكسموبوليتانية التي تذوب فيها وتندثر كل الخصوصيات المحلية وهذا كله باسم العقل والعقلانية. فيغدوا البشر بذلك يتكلمون لغة واحدة، وطريقة نمط تفكير واحد، ونمط عيش واحد. أما هردر فإنه يدعوا إلى عالمية بديلة تقوم على فكرة الإنسانية التي تجمع البشر تحت غطاء واحد، هذه العالمية البديلة قائمة على مبدأ احترام الثقافات والشعوب وتضمن لها كامل الحق في التعبير عن كياناتها لأن الإنسانية تكون

جميلة بهذا الثراء وبهذا التنوع بين الثقافات الشعوب والأذواق واللغات ولا تدعي أن هناك معايير عالمية بل هناك معايير محلية خاصة بكل شعب وبكل ثقافة.

كما أن فلسفته كانت ضد فكرة التقدم العقلي للتاريخ التي يروج لها فلاسفة التنوير والتي تدعي أن الإنسانية تسير نحو الكمال العقلي والسعادة المطلقة. هذا التصور للتاريخ هو تصور خاطئ لأنه لا توجد غاية أخرى يسعى إليها البشر غير وجودهم أي أن غايتهم هي أن يعيشوا حياتهم الراهنة بكل كثافتها لا أن يربطوا عقولهم بفكرة الكمال التي لن تتحقق أبدا. أما السعادة فهي مضمونة للجميع فكل الشعوب سعداء بوضعهم الراهن وبنمط عيشهم وبثقافتهم ولا توجد معايير ثابتة ومطلقة للسعادة كما يدعي هؤلاء الفلاسفة بحيث إذا ابتعدت هذه الشعوب عن هذه المعايير لا تكون سعيدة. أو كما افترض كانط أن السعادة مقتصرة على الأجيال اللاحقة وحرم بذلك الأجيال الأخرى من التمتع بوجودهم وبسعادتهم. أما هردر فيعتبر أن لكل أمة ولكل حقبة مركز سعادتها في ذاتها كما أن للطفل مركز سعادته وكذلك الشاب والكهل والشيخ لكل سعادته الخاصة به، ومحاولة ربط السعادة بنموذج محدد أو جعلها مقتصرة على شعوب دون غيرها فهذا موقف مرفوض عند هردر.

هذه الفلسفة البديلة للتاريخ أو بالأحرى كما سماها هردر في كتابه 1774 ب: فلسفة أخرى للتاريخ قد أسست لعدت أفكار أهمها:

" يعد هردر أب الفلسفات المعادية للفلسفة التنويرية في القرن العشرين.

" أسست لما يعرف بالتسامح الثقافي والاحترام بين الشعوب والثقافات.

" أسس للنسبية التاريخية(لا توجد معايير قيم ثابتة و مطلقة).

" مؤسس مذهب السعادة Eudémonisme.

" إليه يعود الشرف أو اللاشرف في تأسيس النزعة القومية.

" تعد فلسفته هي الممهدة لظهور الحركة الرومانسية في أوروبا.

هذه بعض الأفكار التي نراها تعود إلى هردر التي كان من واجبنا إلقاء الضوء عليها. غير أن فلسفته في التاريخ لا تخلو من جوانب الضعف والقصور وحري بنا أن نشير إليها:

من أهم الانتقادات التي وجهها هردر لفلاسفة عصره أنهم حكموا على الثقافات الأخرى من خلال ثقافة عصرهم أي أنهم طبقوا معايير وأذواق على ثقافات أخرى تتوافق فقط مع روح عصرهم وليس مع روح العصور الأخرى. واعتبر هردر هذا الحكم خطأ منهجيا تسبب في جعل الثقافات الأخرى تبدوا غريبة، همجية ومتخلفة. وانطلاقا من هذا التصور فإنه يمكننا بدورنا أن نجعل هذا الانتقاد ينقلب على هردر نفسه ونتهمه بأنه لم يعر أي اهتمام للروح السائدة في عصره وراح ينتقد فلاسفة التنوير على تطبيقهم لمعايير عقلية ومنطقية على العصور الأخرى في حين أن ما فعله هؤلاء الفلاسفة هو التقاط روح عصرهم التي تؤمن بالتطور العقلي والعلمي كأساس للتقدم الحضاري والإنساني. وبالتالي فإن هردر من جهة يعلمنا كيف نمارس النقد على الثقافات الأخرى وكيفية الحكم عليها لكنه من جهة أخرى نراه قد وقع في الأخطاء نفسها عندما تعلق الأمر بثقافة عصره.

أما فيما يتعلق بالدين فإن فلاسفة التنوير لم يتهجموا على الدين نفسه وإنما رفضوا هذه الوصاية الدينية على كل شيء على الإنسان، وعلى الطبيعة، وعلى الكون ككل فأصبح الدين شكلا من أشكال الاستبداد وعائقا في سبيل التقدم العلمي والحضاري وأصبح الله سببا من أسباب تفسير الظواهر. وعليه فإن فلاسفة التنوير اقتنعوا قناعة مطلقة أن الإنسانية لن تتطور وتتقدم إذا لم تتحرر من القيود التي يفرضها الدين.

جعل هردر الإنسان في فلسفته للتاريخ يبدو تارة على أنه يخضع للحتمية وتارة أخرى يتمتع بالحرية، وتارة في فعالية ونشاط وتارة أخرى مسلوب الفعالية. وهذا راجع إلى جعل الإنسان مرتبط بالمناخ فأرجع اختلاف طبائع البشر وعاداتهم وثقافاتهم وألوانهم وأشكالهم إلى اختلاف المناخ والبيئة

وكأن أنماط عيش الشعوب تتحكم فيه العوامل الطبيعية. وهردر لم يخطئ لما أولى للمناخ دورا كبيرا في تشكيل الثقافات المختلفة- والحقيقة تقال أنه لم يكن السباق إلى هذه الفكرة بل أشار إليها فلاسفة من قبله- إلا أنه ليس المناخ لوحده هو من يحدد الكيفية التي تكون عليها الشعوب، فللعقل كذلك دور كبير في توجيه حياة الإنسان الذي يتطور بدوره بالتربية والتعليم. والدليل على أن المناخ لا يشكل التأثير الكلى والوحيد والحتمي على الإنسان هو أننا نجد في نفس المناخ وفي نفس الأرض شعوبا كانت في الماضي همجية ثم أصبحت متحضرة أو العكس، أو أننا نجد الأرض التي أنجبت شعوبا حرة قد تحولت إلى أرض تأوي العبيد أو العكس. ضف إلى ذلك لو سلمنا جدلا أن تأثير المناخ أمر حتمي ولا مفر منه فهذا يعني أن الإنسانية ستبقى على حالها لأنه لا توجد في الظواهر الطبيعية تقدم ما يعني أن همجية الشعوب تبقى أبدية إلا أن الواقع يثبت عكس ذلك فالجنس البشري يتقدم والمجتمعات تتطور ما يعني أن العقل البشري قد تغلب على الظروف الطبيعية.[1]

هذه كانت بعض الانتقادات التي يمكن أن توجه إلى فلسفة هردر. وهذه الانتقادات لا يمكن بأي حال أن تسيء إلى فلسفة هردر في التاريخ أو تنقص من شأنها. ويبدو أن تأثيره على الفلاسفة الذين جاءوا بعده كبير جدا خاصة في مسألة الثقافة، فهذا نيتشه يعيد تصور هردر للثقافة، كما نجد أيضا الفيلسوف الكندي شارل تايلور في كتابه التعدد الثقافي Multiculturalismeيشيد بتصور هردر للثقافات إذ نراه يعيد نفس كلام هردر حول الثقافات حيث اعترف بدوره أن لكل شعب معاييره الخاصة به وأن الإنسانية تزخر بتنوع ثقافي كبير وعلينا احترام هذا التنوع، وخاصة ونحن الآن نعيش في عصر العولمة والتنوع الثقافي وكيفية التعامل معه يطرح بشدة اليوم فهو يعد بحق من بين رهانات المجتمع البشري في عصرنا الحالي، والعودة إلى فلسفة هردر والاستثمار فيها يعد أمرا ضروريا يفرضه الواقع الراهن.كما نجد في الفلسفة المعاصرة أصوات تتهم العقل وبل تتهم بالكاد كل ما أفرزته العقلانية الحديثة من ألينة الإنسان والعالم وتحذر

[1] Cousin, op. Cit., PP. 397. 403.

من خطورة ذلك وهذا ما عبرت عنه مدرسة فرانكفورت التي يمكن اعتبارها كاستمرارية لفلسفة هردر وهامان اللذان حملا لواء مهاجمة مشروع العقلانية التنويرية.

فـــهارس البـــحـث:

1-قائمة المصادر والمراجع.

2-فهرس الموضوعات.

قائمة المصادر و المراجع:

أ–المصادر باللغة الأجنبية:

1) Herder, J. G., *une autre philosophie de l'histoire*, Trad. De l'allemand par : Max Rouché, Paris, Aubier.

2) = = = = *la philosophie de l'histoire de l'humanité*, traduit de l'allemand par :Emile Tandel, T. 2, Paris, Bruxelles & Leipzig, 1862.
3) = = = = *idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité,* trad. de L'allemand par : Edgar Quinet, T. 3, Paris, Levrault, 1834.
4) = = = = *Dieu : quelques entretiens,* trad. De l'allemand par : Myriam Bienenstock, Paris, PUF. 1996.
5) = = = = *histoire de la poésie des hébreux,* trad. De l'allemand par : Previère Fois, Paris, Didier. Libraire-éditeur, 1815.

ب–المراجع باللغة العربية:

1. أحمد أمين، اللسانيات. النشأة و التطور، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ط4، 2008.
2. ايزايا برلين، جذور الرومانتيكية، ترجمة: سعود السويدا، جداول، لبنان، ط1، 2012.
3. امانويل كانط، ما هي الأنوار، ترجمة :محمود بن جماعة، دار مُحَمَّد علي للنشر، تونس، ط1، 2005.
4. أرنست كاسيرر، الدولة و الأسطورة، ترجمة: أحمد حمدي محمود، المكتبة العربية، القاهرة، 1975.
5. دوريندا أوترام، التنوير، ترجمة: ماجد موريس ابراهيم، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2008.
6. وليام كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة :إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط2، 2005.
7. ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو، جدل التنوير، ترجمة: جورج كتورة، دار أويا، لبنان، ط1، 2006.

8. ت. ويزرمان و آخرون، تاريخ الديالكتيك: الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة: نزار عيون السود، دار دمشق، بيروت، ط1، 1986.

ج- المراجع باللغة الأجنبية:

1) Aimé-Martin, L., *plan d'une bibliothèque universelle*, Paris, A. Desrez, 1837.

2) Antonides, Michael, *essai sur l'histoire de l'humanité*, Leipzig, F. A. Blockhaus, 1859.

3) Avlami, Chryssanthi, Alvar, Jaime et Recio, Mirella Romero (sous la direction), *Historiographie de l'antiquité et transferts culturels*, New York, Rodopi, B. V., Amsterdam, 2010.

4) Bossert, A., *Goethe: ses précurseurs et ses contemporains,* Paris, Hachette, 1872.

5) Cassirer, Ernest, *la philosophie des lumières*, traduit de l'allemand par: Pierre Quillet, Fayard.

6) Castillo, M., *Kant : histoire et politique*, trad. : par : G. Le Roy, vrin, France, 1999.

7) Chancel, Claude, Danet, Didier et Delannei, Gil et al. (Sous la direction), *Rapports à autrui et personne citoyenne*, Paris, Presses universitaire du Septentrion, 2002.

8) Cousin, M., *cours de philosophie*, Bruxelles, société belge de librairie, 1840.

9) Flint, Robert, *La philosophie de l'histoire en Allemagne*, Trad. de l'anglais par : Ludovic Carrau, Paris, Librairie Germer Baillière et C^{ie}. 1878.

10) Hudon, Raymond, Pelletier, Rejean(sous la détrition), *l'engagement intellectuel : mélanges en l'honneur de Léon Dion*, les presses de l'université Laval, Canada, 1991.

11) Kant, E., *opuscules sur l'histoire*, trad. De l'allemand Par: Stéphane Piobetta, Paris, Flammarion, 1990.

12) Kopp, Louis-Gustave, *Etude sur Herder*. Strasbourg, Veuve berger-Levrault, 1852

13) Laurent, F., *la philosophie de l'histoire : études sur l'histoire de l'humanité*, Paris, A. Lacroix, Verboeckhoven & C°, éditeurs, 1870

14) Philonenko, Alexis, *la théorie kantienne de l'histoire*, Vrain, France, 1998

15) Rouet, Gilles (sous la direction*), nations, cultures et entreprises en Europe*, Paris, L'Harmattan, 2011.

16) Virgile, Rosse*, l'Histoire des relations littéraires entre la France et l'Allemagne*, librairie Fischbacher, paris, 1897.

د- القواميس:

1. عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1996.
2. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل و آخرون، دار القلم، لبنان.

هـ- المجلات:

1)Casson, Max, «*Lumière de Herder* »Terrain, n°17, 1991.

2)Crépon, Marc, « *mémoires d'Europe (note sur une autre philosophie de Herder*) », Revue germanique internationale, n°20, 2003.

3)Dominic, Desroches, « *à qui s'adressent les ouvrages de Herder ? Notes sur Herder, sa conception du livre et du public* ». Horizons philosophiques, vol. 13, n° 2, 2003.

4)Pénisson, P, « *Kant et Herder : le recul d'effroi de la raison* », revue germanique internationale, n°2, 1996.

هـ- مواقع الانترنيت:

1) جورج بوليتزر، فلسفة الأنوار و الفكر الحديث، ترجمة:جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1974. http : www.yassar.freesurf.fr

2)Laurent, Giassi*, la philosophie de l'histoire selon Herder en 1774*, philopsis éditions numériques, 2010. http://www.philopsis.fr

فهرس الموضوعات:

العنوان	الصفحة
مقدمة	7-1
الفصل الأول : نبذة عن حياة هردر وعصره ←8- 48	
1. حياة و مؤلفات هردر.	15-9
2. هردر الشعلة الفكرية.	25-16
3. مصادر فلسفة التاريخ عند هردر.	38-26
4. هردر سليل عصر التنوير.	48-39
الفصل الثاني : هردر ضد الهستريوغرافيا التنويرية ←49- 78	
1. دلالة عنوان كتاب: فلسفة أخرى للتاريخ.	54-50
2. أسس الهستريوغرافيا الهردرية.	62-55
3. رد الاعتبار للدين و الاستبداد.	71-63
4. فكرة الاكتساب و الضياع في التاريخ.	78-72
الفصل الثالث : الإنسانية عند هردر←79-117	
1. فلسفة التاريخ العالمي للإنسانية.	88-80
2. الإنسانية كغاية للتاريخ.	96-89
3. التاريخ بين العناية الإلهية والحتمية الطبيعية.	104-97

4. الصراع الفلسفي بين هردر و كانط حول التاريخ.	117-105
الفصل الرابع : إرث هردر في فلسفة التاريخ←118-137	
1. التاريخ، في تقدم أم في استمرارية ؟.	126-119
2. النزعة لقومية.	132-127
3. الرومانسية.	137-133
❖ **خاتمـــة**	145-139
فـهارس البـحث.←146-152	
❖ قائمة المصادر و المراجع .	150-147
❖ فهرس الموضوعات.	152-151

ملخص:

سادت في القرن الثامن عشر فلسفة للتاريخ قائمة على العقلانية، وكان روادها فلاسفة التنوير الذين يروجون لفكرة التقدم العقلي في التاريخ. غير أن هردر، الذي كان معاصرا لهم، كشف عن ميكانيزم هذه الفلسفة التنويرية وانتقدها مقدما فلسفة أخرى للتاريخ بديلة عنها. وعليه فإن هذه المذكرة تتكلم عن سبب معاداة هردر للهستريوغرافيا التنويرية وعن فلسفته البديلة.

Résumé :

Le dix huitième siècle a connu une philosophie de l'histoire fondue sur rationalité. Ses représentants étaient les philosophes des lumières qui défendent l'idée de progrès rational de l'histoire. Herder, l'un des philosophes de ce siècle, a dévoilé le mécanisme de cette philosophie des lumières puis l'a critiquée en proposant une autre philosophie de l'histoire. Alors, ce mémoire va parler des raisons pour lesquelles Herder a opposé l'historiographie des lumières, et de son autre philosophie de l'histoire.