مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث

# فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يوهان هردر:

## من نظام المعرفة إلى نظام الحقيقة

قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

محمد شوقي الزين
باحث جزائري

## عناصر بيوغرافية

**يوهان غوتفريد هردر** Johann Gottfried Herder (موهرينغن 1744 – فايمار 1803)، فيلسوف ومؤرخ وأديب ألماني، لاهوتي لوثري (بروتستنتي). القليل نعرفه عن هذا المفكر من عصر الأنوار، وخصوصاً بلغتنا العربية، لانعدام الترجمات والكتابات. مؤلفاته المتنوّعة التي كانت تستلهم من روح العصر، عصر التحوّل السياسي والفكري والأدبي في أوروبا، جعلته مرجعية نافذة في ميدانه، ميدان الدراسات اللاهوتية واللغوية (الفيلولوجيا) والفلسفية والأدبية والتاريخية، وأحد الممثّلين البارزين لتيار «العاصفة والعاطفة» أو «الهجوم والاصطلام»[1] (Strum und Drang) وللنزعة الإنسية في طبعتها الألمانية (Humanität)، المناهضتين للأنوار الحاملة لأحلام عقل صارم وجاف. فكانت الحاجة، مع هردر ومع جيله (غوته، شيلر، هومبولت)، إلى إعادة استثمار الاقتصاد العاطفي للإنسان، بالتركيز على قيم القوة والانفعال والرومانسية؛ أي كل القيم التي احترست منها الأنوار وجعلتها العائق في سبيل تحرير العقل وتنويره، ليتماشى مع زمنه ويبتغي سبيل التقدم.

درس هردر اللاهوت في كونيسبرغ (Königsberg) ابتداءً من 1762، حيث تردد على محاضرات إيمانويل كانط (كونيسبرغ 1724-1804) وتتلمذ عليه. لكنه سرعان ما ابتعد عن فحوى فلسفته مناهضاً للعالمية ومشدّداً على الخصوصية، هاجراً للعقلانية ومنتبهاً إلى الرومانسية، مستهجناً التقنية ومنبهاً إلى الإنسانية. كل هذه المعطيات جعلته في صراع مع الروح التنويرية الغالبة في عصره، مقتفياً أثر جون جاك روسو (جنيف 1712- باريس 1778) في الإعلاء من شأن الطبيعة المهدورة والمنسيّة أمام حضارة كاسحة ومنمّقة، حضارة التصنّع والرونق ولحن القول وزخرف الفعل. عكس ذلك، كان هردر يُعلي من شأن الطبيعة والحساسية والخيال والذوق وكل القيم الجمالية والفنية، وكان يعتبر الأمم إن هي إلا تجليّات الحق في التاريخ، تجليات الألوهية في التأسيسات البشرية، تجليات لا تنفك عن الاكتمال بالاشتغال على مقوّمات الذات من لغة وتراث ودين وفن وأخلاق. بدعوة من يوهان غوته (فرانكفورت 1749- فايمار 1832)، انتقل هردر إلى فايمار (Weimar)، حيث وجد البيئة ملهمة وتساعد على الكتابة والبحث، فاستقر به الحال في هذه المدينة حتى وفاته.

[1]- أستعمل معجماً صوفياً للدلالة على هذا التيار السابق على الرومانسية، حيث "الهجوم" في الاصطلاح الصوفي معناه «ما يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة» (سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي**، دندرة للطبع والنشر، بيروت، 1981، ص1100)، و"الاصطلام" معناه «الوله الغالب على القلب» (عبد الرزاق القاشاني، **معجم اصطلاحات الصوفية**، تحقيق وتقديم عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، 1992، ص 55). ولعل أشعار شيلر ورواية غوته «آلام الشاب فرتر» (1774) كانت العلامة البارزة على جبين هذا العصر المفعم بالانفعالات في تواز وأحياناً في تضاد مع الأنوار الكاسحة وقتها.

نشر هردر العديد من الكتابات المرتبطة بمباحث متنوعة تتعلق باللغة والعقل والحضارة والتاريخ والشعب: «رسالة في أصل اللغة» (1772)، «في الطبع والفن عند الألمان» (1773)، «فلسفة أخرى للتاريخ من أجل تكوين البشرية» (1774). بعد الاستقرار في فايمار ابتداءً من 1776، كان إنتاج هردر الفكري مكثفاً ومتنوّعاً: «في المعرفة والإحساس في النفس البشرية» (1778) يعالج فيه نظرية المعرفة على طريقة القدماء في البحث في أصول المعرفة ومصادرها؛ «رسائل في دراسة علم اللاهوت» (1780) يطرح فيها مبادئ الثيولوجيا بوصفه كان قساً بروتستانتياً على الطريقة اللوثرية؛ «أفكار من أجل فلسفة تاريخ البشرية» (1784-1791) في عدة أجزاء، يعرض فيه نظريته النسبوية حول تاريخ تطوّر البشرية من الطفولة إلى الشيخوخة مروراً بالمراهقة ثم الشباب فالكهولة، وهو تقسيم أنثروبولوجي حول مراحل حياة الإنسان قام بإسقاطه على تطور الحضارات في التاريخ؛ «رسائل حول تقدم البشرية» (1793-1797). تساعدنا هذه الشذرات البيوغرافية في وضع هردر في سياقه التاريخي وربطه بالمرجعيات التي استلهم منها أو تلك التي أثّر فيها.

## تكوين فكر هردر: المرجعيات الصريحة والمرجعيات الضمنية

نادراً ما ينبع من تفاؤل عصر الأنوار شخصيات متشائمة على غرار جون جاك روسو، أو ناقدة بصرامة نادرة على شاكلة يوهان هردر. ليس لأن الأنوار لم تلبّ التوقعات وكانت في بداية مشوارها، بل لأن روح العصر كانت في أوج التحوّل السياسي والفكري والاجتماعي. لا ننسى أن كتابات كانط وهيغل وهردر وغوته كانت على فوهة بركان سياسي في أوروبا، انفجر مع الثورة الفرنسية ابتداءً من 1789، وغيّر من مجرى التاريخ آنذاك بتحوّل في التصوّرات والسلوكيات، وانعطاف حاسم في مسار الحداثة الغربية. لم يكن يوهان هردر ليستسيغ العقل الجاف الذي بشرت به الأنوار وكأنه الملاذ الأول والأخير لكل هزة سياسية أو اجتماعية، "دِخليل" (deus ex machina) الدراما البشرية، يكفي أن يعلن نهاية اللعبة ليُسدَل الستار وتتوقف المأساة وتتصالح الضمائر. ليست الأمور بهذه السهولة المبتذلة، لأن العقل الذي بشرت به الأنوار تجاهل عنفوان النفس البشرية وكل الانفعالات الصادرة منها، وهي انفعالات مبهمة، هدامة في بعض الجوانب، بناءة في جوانب أخرى، لا يكفي غض الطرف عنها لنعلن بأنها لا توجد، على شاكلة رأس النعامة تحت التراب. جاء تنبيه هردر وتنبيه الجيل الرومانسي (غوته، شيلر، شليغل، هومبولت) للالتفات إلى الجانب الخفيّ والعصيّ من الطبيعة البشرية (رغبات، هواجس، انفعالات) وليس فقط الجانب الجليّ والمشرق (العقل، الحكم، الأخلاق).

لم يكن هردر ضد العقل كما توحيه هذه الفكرة، وهو في العديد من فقرات «فلسفة أخرى للتاريخ» أو «أفكار»[2] يضع ثقته الحذرة والحصيفة في العقل في سبيل تقويم الطبع البشري وتنوير الأمم والثقافات، ولكن شكل ما سمّيته في مناسبات عديدة "العقل المضاد"[3]، العقل المصحّح للعقل، المشتغل على ذاته، المقوّم لمساره، المنتبه إلى عثراته وأخطائه، الموجّه لأبنيته وتأسيساته. ويأتي هذا التصحيح أو التقويم من التراث الذي جعله هردر "ثقاف" التجربة البشرية[4]، على العكس تماماً من الأنوار التي كانت ترى في التراث العائق في تحرير العقل وتنوير الإنسان. لم يكن هردر ضد الأنوار، بقدر ما اتخذ سبيلاً آخر يعتمد فيه على العقل المضاد، المتصالح مع تاريخه وتراثه، لتصويب العقل نفسه وتسديد طريقه. جعل هردر من التراث الثقاف والثقافة، فجعل منه إذن الحقيقة والطريقة: «فلسفة التاريخ التي تعتمد على سلسلة التراث هي، في الحقيقة، التاريخ الحقيقي للبشرية»[5]. فالتراث هو أولى المرجعيات الأساسية في تكوين هردر وتوجيه فكره وفلسفته، وأقصد بذلك التراث الديني المتمثل في النص التأسيسي وهو الإنجيل في سياق هردر الثقافي، وله محاولة في ذلك «الوثيقة الأكثر عراقة في الجنس البشري» (1774-1776). لهذا نراه يعتمد أحياناً على أسفار الإنجيل في تبرير أفكاره التاريخية، بما في ذلك المعطيات العلمية (الكوسمولوجيا، علم الأرض والنبات، علم الأجناس البشرية، إلخ).

لكن لم يعتمد هردر على مرجعية تراثية ثابتة، على مادة خام، بل قام بإعادة صياغتها وتشكيلها تبعاً للمعطيات الراهنة التي وصل إليها العلم في عصره، متبنياً موقفاً توفيقياً على الطريقة الهيغلية. كما أنه لا يقصد بالوثيقة الخطاب المكتوب فقط، ولكن أيضاً كتاب الطبيعة المفتوح الذي نقرأ فيه علامات الكائنات الحية والجامدة، تلك التي وُجدت في الأزمنة الغابرة وتلك التي لا تزال تتكوّن بمواد الطبيعة من عناصر وتركيبات وتأليفات: «هذا ما نقرأه في أعرق كتاب على وجه الأرض؛ هذا ما هو مكتوب على خطوط الرخام والجير

---

[2]- يكتب في الكتاب الخامس عشر من «**أفكار**» (ج3، ص 109): «لنشكر خالق الأشياء بمنحه إيانا، وتبعاً لطبيعتنا المضطربة، قوة العقل، الشعاع الأزلي الصادر من هذه الهالة الإلهية، حيث يكمن جوهره في طرد العتمة وتبيان الأشياء في أشكالها الحقيقية». لا ينبغي إذن أن نرى في نقد هردر للعقل التنويري نوعاً من "كراهية العقل" (Misologie)، ولكن دعوة إلى تصحيح المسار الذي كان يتخذه العقل وقتها، مسار لم يتم تصحيحه، لأننا نعرف ما آل إليه العقل من صلابة وذرائعية حيث جعلت النظرية النقدية المعاصرة (مدرسة فرانكفورت) منه شغلها الشاغل. وفي نفس الكتاب من «**أفكار**» (ج3، ص ص 123-124) يكتب: «في كل أعمال الإنسان، عن ماذا نبحث؟ ماذا نطلب؟ العقل، الخطة، الهدف، حيث عندما تُفتقَد هذه الأشياء الثلاثة، فلا يبقى شيء من الإنسان، يصبح مجرد قوة عمياء تتوسّع».

[3]- طالع دراستي: محمد شوقي الزين، «جاك دريدا: سؤال العقل في سياسة التفكيك (العقل، السياسة، الديمقراطية)»، في: **جاك دريدا، ما الآن؟ ماذا عن غد؟** إشراف: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف ودار الفارابي، 2011، ص ص 310-349

[4]- حول فكرة "الثقاف"، يمكن الرجوع إلى محاولتي: محمد شوقي الزين، **الثقاف في الأزمنة العجاف: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب**، منشورات الاختلاف وضفاف ودار الأمان، 2013، ص ص 73-90؛ ودراستي: «الثقافة من وجهة نظر فلسفية: مدخل إلى نظرية تأويلية وإدراكية» (مجلة **عالم الفكر**، قيد النشر).

[5]- Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, t. 2, Livre IX, p. 153 (tr. Edgar Quinet, Paris, 1827).

والرمل والحجر الرمادي والصلصال»[6]. بمعنى أن هردر يجعل من التراث (الوثيقة المكتوبة) ومن الطبيعة (الأشياء المطبوعة) أساسيات الوجود الإنساني، كما سيؤكد على ذلك في فقرة من «أفكار» (الجزء الثاني، الكتاب التاسع، ص 146) يعتبر فيها التراث والقوة العضوية هما "ثقاف" التكوين البشري، كما سنرى ذلك لاحقاً.

عندما نقرأ هردر، نصادف كذلك ثقل الأفكار الجوهرية التي طبعت عصره الفكري والسياسي، وعلى وجه الخصوص أفكار سبينوزا وليبنتز وروسو، هذا الأخير الذي ترك في فكر هردر بصمة بارزة، خصوصاً بشأن الاعتداد بالطبيعة وهجر النزوع الأناني والعنصري للإنسان وسببه التفكير الذي يؤدي إلى التخمين وبدوره يؤدي إلى الحساب وبالتالي إلى المقارنة وفي نهاية المطاف إلى الحسد والبُغض والعداوة، وأخيراً إلى تعتيم المعدن البشري وقهر الإنسانية الكامنة في كل فرد. لنقرأ ما كتبه روسو في هذا المضمار ونقارنه بكلام هردر. يقول روسو: «إذا قدّرت لنا هذه الطبيعة أن نكون معافين من العلل، فإني أكاد أجترئ على القول بأن حالة التفكير حالة تضاد الطبيعة، وإن الإنسان الذي يتأمل [بعقله] حيوان فاسد»[7]؛ وفي الكتاب الخامس عشر من «أفكار»، يصرّح هردر بما يلي: «لم يكن بإمكان الإنسان أن يعيش أو يحافظ على ذاته، إذا لم يتعلم كيف يستعمل عقله. ما إن بادر إلى استعماله حتى ظهرت الزلات والغلطات من كل حدب وصوب؛ لكن، من جهة أخرى، وبعد سلسلة ضرورية من التيه والزيغ، انقشع عقله بالتجربة؛ وبمقدار ما عرف جيداً أخطاءه، عمل بعَجَل على تصحيحها»[8]. تصحيح شطط العقل مرهون باللجوء إلى التجربة، ليس فقط بالمعنى الحسي والتقني (Erfahrung) بكسب الخبرات العلمية، ولكن أيضاً بالمعنى الأنطولوجي في الحياة المعيشة (Erlebnis) بكل وهجها الحميمي والرومانسي. بشأن التجربة بالمعنى الحسي، يبدو أن هردر استفاد من أفكار الفلاسفة الإنجليز، جون لوك وديفيد هيوم، فنراه في مقدمة «أفكار» يستهجن النزوع الميتافيزيقي ليأخذ بالتجربة، لأن ما نراه من ظواهر لا تختزن سوى تنسيقها الباطن في شكل علة ومعلول وصيرورة تخفى علينا: «من يبتغي التجريدات الميتافيزيقية يمكنه أن يقتنيها بشكل سريع؛ ولكن مفصولة عن التجربة وعن التماثل الطبيعي، فهي تبدو لي مجرد خدائع شفافة نادراً ما تقود إلى نتيجة ملموسة».[9]

---

[6]- Ibid., Livre X, p. 219

[7]- روسو، **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**، ترجمة بولس غانم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص 78

[8]- Herder, *Idées*, op. cit., t. 3, Livre XV, p. 95

[9]- Ibid., t. 1, Introduction, p. xii

لكن المرجعية الضمنية التي وجّهت فكر هردر، ولم يشر إليها المشتغلون على فلسفته التاريخية، فهي الغائبة والمغيّبة، رغم أهميتها الحاسمة في الفكر الأوروبي الحديث والمسيحي على وجه الخصوص[10]، هي المرجعية الرواقية (Stoïcisme). من أول فقرة إلى آخر كلمة من كتابات هردر الفلسفية والتاريخية، ندرك الحضور المكثف لمباحث رواقية حول الألوهية السارية في العالم، العناية الإلهية (Providence) التي تدبّر مصير الإنسان، انسجام عناصر الكون وتشكيلها لمنظومة ترعاها العناية الأزلية، إلخ. يتردد في كتابات هردر عبارة العيش وُفق الطبيعة: «إذا كنا نحمل هذا المبدأ الثابت [يقصد القانون الطبيعي]، فلا بد أنه يشتغل وُفق طبيعته»[11]؛ وهذا ما اتفق على قوله زينون الكتيومي Zénon de Cittium (قبرص 333 ق. م- أثينا 263 ق. م) حسب ما أورده ديوجين اللائرسي: «لهذا قال زينون الأول في رسالته "في طبيعة الإنسان" أن الهدف أن "يحيا وُفق طبيعته"، أي حسب الفضيلة. فالطبيعة تقودنا إلى الفضيلة».[12] ويقصد الرواقيون بالطبيعة «تارة القوة التي تحوي العالم، وتارة أخرى القوة التي تنمّي الكائنات الحية في الأرض».[13] بنبرة مماثلة يُبرز فيها هردر دور الطبيعة في ترسيخ أشكال الحياة التي يقتنيها الإنسان في سبيل تكميل ذاته، يقول: «كل إنسان يحمل في ذاته، وتبعاً لمعيار سعادته، الشكل الذي هو مخصَّص له، الوسط الوحيد الذي يمكن أن يكون فيه سعيداً. لهذا، استوفت الطبيعة في الأرض كل الأشكال البشرية، لتمنح لكل واحد، تبعاً للزمان والمكان، اللعبة التي تسلّيه خلال فترة حياته القصيرة».[14] فالطبيعة توفّر عناصر السعادة للإنسان، لأنه يحيا دائماً وفق طبيعته، تبعاً لما هو عليه في كينونته، فيكون ذاته ولا يحيا بمرجعيات مستعارة سرعان ما تحجب جوهره.

عندما يبرهن على انسجام الكون الذي صدر منه الإنسان وتركّب من عناصره وقواه، فإن هردر لا يقوم سوى باسترجاع مبحث رواقي عريق كان يرى في الكون عنوان الانسجام والتعاضد بين أركانه وهياكله. يكتب هردر: «إذا أفلحتُ في توحيد المشاهد المبعثرة دون الخلط بينها، في تبيان كيف ترتبط ببعضها البعض، وكيف تصدر من بعضها البعض، وكيف تختفي في بعضها البعض، وكيف أن أخذها كأفراد منعزلة لا يمثل سوى

[10]- بشأن التأثير الحاسم للرواقية على الفكر المسيحي في بداية النهضة والامتدادات حتى القرن الثامن عشر طالع:
Sten Ebbesen, “Where were the Stoics in the Late Middle Ages?”, p. 108-131, in: Steven K. Strange and Jack Zupko (ed.), *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; *Stoïcisme et Christianisme à la Renaissance*, Cahiers V. L. Saulnier, 2006

[11]- Herder, *Idées*, op. cit., t. 3, Livre XV, p. 102

[12]- Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, Livre VII ; in: *Les Stoïciens*, § 87, p. 44 (tr. Pierre-Maxime Schuhl, Gallimard, 1962, 2002, « Bibliothèque de la Pléiade »).

[13]- Ibid., § 147, p. 63

[14]- Herder, *Idées*, op. cit., t. 2, Livre VIII, p. 140

لحظات ولا يشكّل بتسلسلها سوى وسائل لغايات. يا لها من نظرة! يا له من تطبيق نبيل على تاريخ البشرية !».[15] فالأشياء ترتبط فيما بينها برابط خفي حتى وإن كانت مبعثرة أو متناقضة، فهناك دائماً قوة دفينة ترعى هذه العلاقة المشتتة وتهبها الوحدة والمبدأ. حول ذلك كتب ألكسندر الأفروديسي: «يقولون [يقصد الرواقيين] بأن هذا العالم يتمتع بتنظيم أزلي للكائنات، تصدر، حسب تسلسل معين وحسب نظام معين، لأن الأحداث السابقة هي علل الأحداث اللاحقة، وكل الأشياء ترتبط فيما بينها».[16] إذا كانت هنالك قوى تدبّر، من وراء حجاب، الظواهر الطبيعية والبشرية، فهي ليست قوى خفية ومبهمة، بل هي قوانين ثابتة مثل السببية، والروابط بين العلة والمعلول هي منتظَمة وتخضع إلى مسار محدّد وليست سحرية أو طلسمية.

إذا جرى على لسان الرواقية الحديث عن العناية الأزلية، فلأن هذه العناية هي في حد ذاتها الرابط المنسجم بين الظواهر، حيث كل ظاهرة لها مكان وزمان محدّدين، وتشغل موقعاً معيناً في سُلّم الوجود؛ فهي عناية نتاج حكمة خالدة تنساب بين ظواهر الوجود، الطبيعية والبشرية. يتحدث هردر بكثافة عن هذه العناية في مواطن عدة من كتاباته.[17] أكتفي بهذه الفقرة التي يقول فيها: «تكشف العناية عن أهدافها بتتابع الأحداث وتحت الشكل الذي تتصف به هذه الأحداث»[18]. كذلك، كان الرواقي قد جعل العناية في صُلب الوجود بتنظيم عناصره وأرجائه بحكمة وإحسان، حيث ينعكس الانسجام على أدق تفاصيله وفواصله. وهذه العناية هي المبدأ العاقل والفاعل الذي يلج في الظواهر ويدبّرها من الداخل، شيء شبيه بما سماه محي الدين بن عربي (مرسية 1165 – دمشق 1240) في تراثنا «الألوهية السارية في العالم»[19]. نقرأ عند كريسيبوس (وهو الرجل الثاني في المذهب الرواقي بعد زينون) ما يلي: «يحدّد كريسيبوس كجوهر المصير طاقة في النَفَس *pneuma* تحكم الكون بنظام (...) المصير هو المبدأ العقلي للعالم؛ المبدأ العقلي للأشياء بوصفها محكومة بالعناية»[20]؛ وفي رواية أخرى: «يقول الرواقيون بأن المصير هو تسلسل العلل، بمعنى نظام وتتابع لا يمكن قهرهما».[21] هناك

---

[15]- Herder, *Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité*, p. 125 (tr. Max Rouché, Paris, Aubier/éditions Montaigne, 1964).

[16]- Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, 191, 30-193, 8, in: Chrysippe, *Œuvre philosophique*, t. 2, § 951, p. 398 (tr. Richard Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 2004).

[17]- مثلا في «**أفكار**»: الجزء الأول: الكتاب الخامس (ص 289)؛ الجزء الثاني: الكتاب الثامن (ص 131)، الكتاب التاسع (ص 154)، الكتاب الثالث عشر (ص 513)؛ الجزء الثالث: الكتاب الخامس عشر (ص ص 94-95)؛ في «**فلسفة أخرى للتاريخ**»: القسم الثاني، ص 201، 235، إلخ.

[18]- Herder, *Idées*, t. 2, Livre XIII, p. 513

[19]- مثلا: «**الفتوحات المكية**» (دار صادر، د.ت): الجزء الأول: الفصل 22 (ص 173)؛ الجزء الثالث: الفصل 317 (ص 65)؛ الجزء الرابع: الفصل 558 (ص ص 208، 264)، إلخ.

[20]- Stobée, *Anthologie*, I, 5, 15, 21-40, in: Chrysippe, *op. cit.*, t. 2, § 915, p. 358

[21]- Aétius, I, 28, 4, in: Chrysippe, *op. cit.*, t. 2, § 920, p. 362

مسميات لاسم واحد حسب الحساسيات والثقافات: العناية، الرعاية، المصير، القَدَر، الإله.. تتفق كلها على أن هذا العنصر العاقل والفاعل يدبّر الأشياء وُفق حكمة سارية وقوانين نافذة.

وجود هذه العناية السارية في الأشياء لا يخلّ بمسار هذه الأشياء الذاتي واستقلاليتها الفردية، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالقوانين البشرية القائمة على الحكم والحرية في الخيار والقرار. لا تتنافى هذه الضرورة الكونية مع الحرية الإنسانية، بل هي بمثابة الخيط الرفيع والدفين الذي يُنظم سيرورة هذه الحرية والمجالات التي تجوبها والحدود التي تتوقف عندها. من الرواقية وحتى هيغل مروراً بالمعتزلة وابن عربي ونيكولا الكوسي ويوهان هردر، لم يكن تاريخ الفكر الفلسفي واللاهوتي سوى النظر في هذه العناية السارية التي ليست شيئاً آخر سوى انتظام الأشياء وفق مبادئ كونية؛ ومن يرى فيها الحاجم والمعطّل على صيغة "المكتوب" في لهجتنا ليتنصل الإنسان من مسؤوليته ويعزو أفعاله وسلوكياته إلى قوى خفية، هو في الواقع رؤية "صبيانية" تخلو من الحكمة ولأي مغزى وُجدت الأشياء والظواهر، لأي غرض تترتّب وتنتظم، ولأي هدف تسير وتنتهج. قمتُ باستحضار هذه المرجعية الضمنية عند هردر، والتي تتمثل في الفكر الرواقي الذي، كما نعلم، كان تأثيره على المذاهب والمدارس اللاحقة حاسماً، سواء في المسيحية (سينيكا، أغسطين) أو في الإسلام (المذاهب الكلامية والصوفية)[22]. يبدو لي أن فهم يوهان هردر مرهون بالإلمام بالمرجعيات الصريحة التي أشرتُ إليها، وأيضاً بالمرجعيات الضمنية التي حددتها في المدرسة الرواقية، لأن ذلك يساعدنا على وضع هردر في سياق تكوينه الفلسفي والديني، وفي سياق الأفكار الفاعلة والمتشابكة في عصره.

## فلسفة أخرى للتاريخ: نقد النزعة العقلية والتوجّه بالتراث

وضع هردر العقل، كما تم التنظير له في عصره، عصر الأنوار والتقدم، على محك النقد، مطبّقاً بذلك أدوات النقد التي جاءت بها الأنوار على الأنوار ذاتها، ليكشف فيها عن الخلل الضمني، والذي سيبقى سارياً خلال تطور الوعي الأوروبي، خصوصاً في القرنين التاسع عشر (بتطور العلم بالمعنى التقني للكلمة) والعشرين (باستعمال التقنية لأغراض تهديمية: الحربان العالميتان)؛ هذا الخلل الذي حصر العقل في الحساب

[22]- حول التأثير الرواقي على الفكر الإسلامي طالع:

R. Walzer, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1962 (« Oriental Studies », 1) ; Fahmi Jadaane, *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*, Beyrouth, Librairie Orientale, 1968 ; Osman Amin, « Le stoïcisme et la pensée islamique », *Revue Thomiste*, 59, Toulouse, 1959, p. 79-97 ; Saul Horowitz, « Über den Einfluss des Stoizismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern », *ZDMG, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 57, Leipzig,1903, p. 177-196.

والتنسيق لأغراض نفعية وذرائعية، وأفرغه من مضامينه الروحية والتكوينية، وهو أمر أشارت إليه بقوة إيحائية نادرة رواية غوته «فوست» (Faust) في نقد صيغة التقدم كما كانت تتشكل وقتئذ. على غرار جيله الرومانسي الآخذ بقيم التكوين أو التشكيل الثقافي (Bildung)، فإن هردر عمد هو الآخر، في نطاق فلسفة التاريخ، إلى التشديد على الطابع التكويني أو التشكيلي للطبيعة البشرية بتقويمها وتوجيهها نحو الخير والسعادة. كما لاحظ مترجم هردر، ماكس روشيه (Max Rouché)، فإن عنوان الكتاب يحتمل على تهكم وسخرية: «فلسفة أخرى للتاريخ من أجل المساهمة في تكوين [تربية] البشرية: مساهمة من بين العديد من مساهمات القرن».[23] فلأن القرن اشتمل على مساهمات لا حصر لها حول فلسفة التاريخ، فإن هردر يقترح فلسفة أخرى للتاريخ هي مساهمة في تكوين البشرية أو تربية النوع البشري، وليس مجرد التنسيق النظري بين المعطيات الواقعية في حساب جاف أو تركيب صوري. يذكّرنا العنوان بعنوان آخر من ابتكار ابن رشد «تهافت التهافت» في رده على «تهافت الفلاسفة» لأبي حامد الغزالي، لما يشتمل عليه من نبرة تهكمية تفيد أن صاحب «تهافت الفلاسفة» انقض على الفلسفة بأدوات الفلسفة ذاتها. وهنا، بلا شك، كان ابن رشد يستعين بكلام أرسطو القائل: «إذا لزم التفلسف وجب أن نتفلسف، وإذا لم يلزم التفلسف وجب أيضاً أن نتفلسف حتى نثبت عدم لزوم التفلسف».[24]

يتساءل هردر: «ألا يوجد في كل حياة بشرية سناً، حيث لا نتعلم شيئاً بواسطة العقل الجاف والبارد، وحيث نتعلم كل شيء بميول وتكوين وبطريق السيادة؟ حيث لا أذن لنا ولا حس ولا روح من أجل تأملات واستدلالات حول الخير والحق والجميل؛ وحيث كل شيء فينا مفتوح على ما سُمي بالأحكام المسبقة وانطباعات التربية».[25] نرى بوضوح الاحتراس الذي يُبرزه هردر تجاه العقل الذي ينعته بالجفاف والبرودة وأنه لا يعلمنا سوى التأملات المجردة أو الاستدلالات اللانهائية دون بلوغ شيء جمالي يمسنا في عُمق وجودنا ويربطنا بالخير والسعادة. لم يوجد الإنسان ليبني حياته فقط بالتركيبات العقلية والتشكيلات المجردة، ولكنه وُجد أيضاً لينمي قُدُراته الحدسية والذوقية ويكمّل ما نقُص في ذاته بعناصر الحياة التي يعيشها وبرموز التراث الذي ينتمي إليه. وجود الإنسان على وجه الخصوص، ووجود الأمة على وجه العموم، ما هو سوى حالة جادة وجاهدة في تقويم العزائم وتلطيف القرائح، وعلى فلسفة التاريخ أن تقرأ في الأزمنة والأمكنة جنيالوجيا هذه

[23]- « Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité. Contribution à beaucoup de contributions du siècle/Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zur vielen Beyträgen des Jahrhunderts » (1774).

[24]- نقلا عن: محمد فتحي الشنيطي، **المعرفة**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة السادسة، 1981، ص 15

[25]- Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 125 & p. 233

القوى النشيطة، وترى كيف تتكون وتتكثف، كيف تتعاضد وتتكاتف، ونحو أية وجهة تصبو ثم تعلو في ارتقاء لا يفتر. ليست هذه الحركة فورية تنتهي بصوغ الأشكال البشرية في ظرف قصير، بل تقتضي الزمن للاختمار والديمومة للنضج: «ينبغي لتربية الإنسان أن تكون طويلة، لأن له الكثير من الأمور يتعلمها. كل شيء فيه يتوقف على مهارة طبيعية وعلى العقل والفن».[26] شيئان يؤسسان خاصية الإنسان: الطبيعة والتراث، في إدغام متناغم يعود على فلسفة التاريخ عناية تبيان سمفونيته الكونية.

إذا كان الغرض هو نقد النزعة العقلية التي كانت تحترس من التراث، وخصوصاً من الأحكام المسبقة (préjugés) التي كانت تحملها وتنقلها كما بيّن غادامير[27]؛ فإن هردر لم يسقط في النقيض بإضفاء الإطلاق على التراث، بل كانت له رؤية حذرة، وكان ينبه إلى أن التراث كمرجعية هو أيضاً العُنصر القابل للنقد بإعادة تشكيله وأقلمته. يقول: «إن مبادئ هذه الفلسفة [فلسفة تاريخ البشرية] تستعمل طابعاً جلياً، يسيراً وغير قابل للدحض، كالذي يعتمد عليه التاريخ الطبيعي للإنسان؛ إنها: التراث والقوى العُضوية. كل تربية ينبغي أن تصدر من التقليد والممارسة، بهما ينتقل المثال إلى النسخة: كيف يمكن التعبير عن ذلك بوضوح سوى بكلمة تراث؟ لكن يجب على المقلّد أن تكون له ملكات لتقبُّل ما يتحصل عليه [من التراث] أو ما هو قابل للتبليغ، وعليه أن يحوّله في جوهره الخاص، على غرار الغذاء الذي يحافظ على حياته. ماذا يتحصّل؟ تبعاً لأية كمية؟ من أي مكان؟ بأية طريقة؟ أي استعمال؟ أي تطبيق؟ كيف يستوعبه؟ هنا يكمن ما يتوقف على طبيعة كينونته، وعلى قواه في التلقي»[28]؛ أي عليه أن يستوعب التراث بحكم مستقل، مثلما يهضم نظامه العضوي الأطعمة التي يتناولها. فلا يكون التابع والمنفعل بتقليد أعمى، وإلا لا معنى للهجوم على عقل حسير البصر بإحلال مكانه تراث حسير البصيرة !

لا بد في كل الأحوال أن تتناغم "قوالب" التراث مع "قوابل" الفردية البشرية، يستوعبها الوعي ليُحسن فهمها، مثلما تحسن المعدّة هضم الأغذية فلا تصاب بالتُخمة أو القُرحة. يضع هردر موازين الاستيعاب ومراتب الفهم حتى لا يطغى التراث بثقله التاريخي، وذلك بمراعاة "جمالية التلقّي" لدى الفرد المنتمي للتراث، إذا جاز لي استعمال مفهوم تقني ابتكره هانس روبرت ياوس Hans-Robert Jauss (غوتنغن 1921- كونستانس 1997) في الفترة المعاصرة. إذا قام هردر بعطف العقل على التراث، وبعطف التراث على القابلية البشرية،

[26]- Herder, *Idées*, op. cit., t. 1, Livre IV, p. 225

[27]- Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, tr. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 292 *sq*.

[28]- Herder, *Idées*, op. cit., t. 2, Livre IX, p. 146

فلأنه كان يريد أن يربط العقل والتراث معاً بالحساسية الإنسانية، فيكون بذلك أول ملهم لما سيسمى النزعة الفردية (Individualisme)؛ ففي الفرد تتركّز القوى، ونحوه تتوجه التربية: «ثمة تربية في الصنف البشري، بحكم أن لا أحد يصل إلى حالة الإنسان سوى بالتربية، وأن الصنف في رمته مركّب من سلسلة من الأفراد. إذا قيل لي أن التربية تشكّل الصنف وليس الأفراد، أعترف أن القائل بذلك ينطق كلاماً مبهماً؛ لأن الصنف والنوع ليسا سوى تجريدات، ولا حياة لهما سوى في الأفراد».[29] لكنه يعود ويؤكد أن من مجموع الأفراد، أي الصنف البشري، تكون التربية والتكوين. فالعلة هي في تكوين الإنسانية التي هي أفق الإنسان بتعبير التوحيدي.[30] ثمة سلسلة من القواعد الموروثة التي تسهم في تهذيب أفراد الأمة الواحدة التي تلتقي في عملية تكوينها وتربيتها مع الأمم الأخرى. فـ«التلقي» من التراث يؤول، بشكل أو بآخر، إلى «التلاقي» في الإنسانية الواحدة؛ علاقة عمودية في كوامن كل ثقافة وعلاقة أفقية في التفاعل بين الثقافات.

في فقرة من الكتاب التاسع من «أفكار»، يعود هردر، ليؤكد على أن تكوين النوع البشري وأن الحديث عن فلسفة تاريخ البشرية أمران ممكنان، وهذا يبرر اختيار عنوان المؤلف المنشور سنة 1774: «فلسفة أخرى للتاريخ من أجل تكوين البشرية»؛ ليس فقط على شاكلة مسح تاريخي شامل في تاريخ الأمم والحضارات، يكتفي بالعرض الكرونولوجي وبالسرد التقني والبلاغي؛ ولكن بالبحث عن مبدأ تشترك فيه الثقافات، وهو "الإنسانية" كأفق الإنسان: «بما أن ثمة كائنات حية، مشابهة لنا، تساهم في تعليمنا وتغيير عاداتنا، فهناك حسب نظري تربية للجنس البشري وفلسفة في تاريخ البشرية، بمعنى تآزر أو تعاون بين الأفراد، وحده القادر على أن يجعل منا بشراً»[31]. يدرك الفرد إنسانيته عندما يتواصل (لغوياً، ثقافياً، تجارياً، إلخ) بغيره من الأفراد؛ فهذا التواصل بين الأفراد أو اشتراك الذوات في سمات بعينها هو الذي يحدّد ما يمكن فهمه من "الإنسانية"؛ فيكمّل بعضها بعضاً بقيم ورؤى وذخائر لا يجدها الفرد في ذاته أو في نطاق تراثه أو ذاكرته. من هنا كانت بعض الإجراءات في التكميل بين البشر ضرورية مثل "الترجمة" (fr. traduction, d. Übersetzung)، لأن الفرد يجد في ثقافة غيره من روائع وعبقريات وأفكار ما لا يجده في إقليمه وتاريخه، ويوفّر لغيره ما لا يجده هذا الآخر في نطاقه التاريخي والجغرافي. لا ينبغي أن نرى في هذا الاحتفاء بالإنسانية والعالمية عند هردر كنقيض للفردانية والخصوصية التي كان ينافح عنها دفاعاً عن حق كل فرد أو أمة في التعبير عن وجودها

[29]- Ibid., p. 144

[30]- أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، تحقيق حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية، 1929، المقابسة 37، ص 197: «في أن الإنسانية أفق والإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع».

[31]- Herder, *Idées*, op. cit., t. 2, Livre IX, p. 146-147

بأدوات تدبيرها الذاتي من لغة ورمز وذاكرة وتراث؛ لكن يمكن القول أن هردر يبدو هنا في وجهه "الليبنتزي" (نسبة إلى ليبنتز Leibniz)، حيث الذرة الصغيرة هي انعكاس للكون الكبير[32]، فلا نتحدث عن الخصوصية والعالمية بمنطق التعارض، وإنما بمفهوم التبادل المرآوي.

ما كان يرفضه هردر هو أن تتوسّع خصوصية (وكان يقصد بلا شك الأنوار الفرنسية) على حساب خصوصيات أخرى بإعدام مقومات وجودها، فتتحول إلى إمبريالية قاصمة. لكل أمة عقل وتراث تصنع بهما مقوّمات حياتها، وارتباطها بالأمم الأخرى هو اشتراك في السمات الإنسانية الجامعة. جعل هردر التراث في أسبقية زمنية ونظرية على العقل لسبب بسيط، وهو أن التراث كمجموعة من الأحكام والتصورات سبق الفرد في الزمن، إذ كان التراث ولم يكن الفردُ بعد، وعندما يوجد الفرد، في بيئة وجغرافيا وإقليم معيّن، فإنه يكون ويستوعب عناصر التراث بترجمتها تبعاً لطبعه وقابليته. لهذا يمكنني أن أحدّد فكرة هردر بهذه الكلمات: التراث هو "الثقاف" الذي يتوقف عليه تقويم طبائع الأفراد وتوجيه تصوراتهم وسلوكياتهم، فيما العقل يشكّل "الثقافة"، لأنه بناء على معطى؛ أي إعادة تشكيل لتراث كان موجوداً بحكم العراقة في التاريخ أو الرسوخ في الأزمنة والضمائر. وينجر عن ذلك أن التراث لا يوجّه فقط الفرد ولكن الفرد يتوجّه بالتراث. والاختلاف طفيف ولكنه حاسم: أن يوجّه التراث الأفراد، معنى ذلك أنهم معدومو الحكم والاستقلالية في القرار؛ وعندما يتوجّهون بالتراث، فإنهم يضعون أحكامهم ورؤاهم وخبراتهم في صُلب هذا التوجّه؛ تماماً مثلما أن ربّان الباخرة أو الطائرة، تحتويه بهيكلها المادي ومسارها الفيزيائي (في المياه أو الأجواء) ولكنه يتوجّه بها نحو الوجهة التي يرتضيها، فله التقنيات والآليات والخبرات في التوجّه بها. يكتب هردر في هذا الصدد: «لا نجد في كل مكان سوى تراث التربية الذي يهدف إلى سعادة الإنسان وتحسينه تحت أشكال متعدّدة».[33]

في الكتاب الثاني عشر من «أفكار» يحدد هردر فلسفة التاريخ، التي قام بتدوين خصائصها التقنية وملابساتها النظرية، في الأخذ بالظرف والوضعية والمكان والزمان؛ أي كل الشروط الموضوعية، المكتوبة منها (التراث) والمطبوعة (البيئة)، التي تشكّل خاصية فرد أو مجتمع أو أمة: «ما هو القانون الأساسي الذي لاحظناه في كل ظاهرة من ظواهر التاريخ؟ ها هو حسب رأيي: إنه كل الأشياء فوق الأرض التي كانت حسب

[32]- كذلك كانت الفلسفات العريقة مع نميسيوس Nemesius (من القرن الخامس الميلادي) وإخوان الصفا تأخذ بالفكرة التبادلية بين «الكون الصغير» وهو الإنسان، و«الإنسان الكبير» وهو الكون. فبقدر ما يحمل الإنسان في تركيبته الطبيعية والنفسية جِماع قوى الكون؛ فإن الكون، وبنوع من مبدأ التشبيه (anthropomorphisme)، هو كائن حي وعاقل (بتعبير الرواقيين).

[33]- Herder, *Idées*, op. cit., t. 2, Livre IX, p. 148

ما تكون عليه تبعاً للحال وحاجات الموطن والظروف وطبع الزمن والعبقرية الفطرية أو العَرَضية للأمم».[34] ويسمي هردر هذه المعطيات الموضوعية التي يحددها في الزمان والمكان والبيئة والطبع القومي والإقليمي، والتي تدخل في تطبيع التصور والسلوك البشريين، يسميها "القوى الفاعلة". وتشتغل هذه القوى كـ«أثقفة» (جمع "ثقاف") تقع على حافة الطبيعي والثقافي، لأنها قوى فاعلة في الأشياء الطبيعية كما في الظواهر البشرية. فهي الدافع أو المحفّز للتاريخ البشري وعليها يتوقف تحديد فلسفة التاريخ البشري. وهذه القوى الفاعلة هي أصلية في الطبيعة كما في الإنسان، فهي تشكل "أصل" (Ursprung) الانكشاف التاريخ الطبيعي والتاريخ البشري للوعي الفردي والقومي. وأبرز ما تتبدى هذه القوى الفاعلة، ففي العبقرية القومية التي تطبع بخواتمها الأصلية على الميول والسلوكيات والأعراف والممارسات، وتتبدى على وجه أخص في اللغة وفي تجلياتها الإيحائية مثل الشعر، وله في ذلك محاولة: «في روح الشعر العبراني» (1782-1783).

إن فلسفة التاريخ التي عمد هردر رسم خطوطها الأولى وتحديد معالمها الكبرى تكمن في هذه القوى الفاعلة التي تشتغل في الطبيعة كما في الثقافة، لأنها الرابط الأصلي بين الطبيعي والثقافي، ولأن الثقافي هو امتداد للطبيعي عبر الإدراك الحسي (الجسد) والأعراف (الزواج) والتواصل (اللغة) وغيرها من الظواهر البشرية التي تحمل تراث الذاكرة الطبيعية "المطبوعة" في الذاكرة الإنسانية. إنه المبدأ الجوهري الذي ينبغي أن ينطلق منه المؤرخ ويحدده بهذه العبارات في الكتاب الثالث عشر من «أفكار»: «تاريخ البشرية بأكمله ليس شيئاً آخر سوى التاريخ الطبيعي لمنظومة من القوى والأفعال والاستعدادات البشرية في علاقتها بالزمان والمكان».[35] أما وقد حدّد هردر المبدأ الذي يقوم عليه التاريخ، فإنه يُبرز المنهج الذي يتوجب على المؤرخ السير وُفقه للكشف عن القوانين السارية في هذه القوى الفاعلة. يتحدّد المنهج في النقاط التالية:

- الابتعاد عن السرد الجاف المبني على الذهول أمام الالتقاء بموضوع الدراسة والاعتماد على رؤية نافذة تلج في الحدث التاريخي بوصفه ظاهرة طبيعية. ونرى هنا بأن المبدأ الذي أرسى قواعده لا يفصل بين الطبيعي والثقافي، بل يرى في الثقافي (الحدث التاريخي) ظاهرة طبيعية أيضاً، بحكم أن اللوحة الخلفية هي استعدادات بشرية متجذرة في الطبيعة (البيئة) وفي الشروط الموضوعية (الزمان، المكان)، وتقترب هذه الفكرة، نوعاً ما، من المصطلح الذي نحته بيير بورديو راهناً وهو "الهبتوس" (*habitus*): عُرف، سَمت، ملكة، إلخ.

[34]- Ibid., Livre XII, p. 413
[35]- Ibid., Livre XIII, p. 511-512

- خلال عملية السرد، يعمل المؤرخ على البحث عن الحقيقة الصارمة، ويتوقف ذلك على أحكام سليمة، حيث يقوم بتفسير وقائع مشهودة بناءً على وقائع ملموسة سبقتها في الزمن أو في الدرجة، ولا يفسّر المرئي بالمتواري أو المعلوم بالمجهول. ونرى هنا بأنه يقترب من فكرة كانط في الفصل الحاسم بين الظاهرة (phénomène) المعلومة والملموسة والشيء في ذاته (noumène) الذي لا سبيل لنا إليه. كل ظاهرة لها قاعدة تقوم عليها أو قانون يدبّرها، فهي بالتالي مشهودة ومعلومة. لا يمكن إيعاز قوى خفية وميتافيزيقية إلى حركة الظواهر البشرية. ولا شك أن هردر كان يستهدف إيمانويل سويدنبورغ Emmanuel Swedenborg (ستوكهولم 1688 – لندن 1772) الذي ابتدأ عالماً طبيعياً واستقر به الحال، بعد أزمة روحية عنيفة، لأن يصبح باطنياً ويفسّر الظواهر بخوارق الأحداث.

- الرهان هو أن يُدرك المؤرخ الظاهرة التاريخية في خصوصيتها ويعمل على الكشف عن دلالتها بالنسبة للمتلقي لها، ويكون ذلك باستبعاد النزوات والخيالات والتقيُّد بما هو مشهود ومعلوم: «اعملوا على النظر فقط في ما هو كائن؛ ما إن أدركتموه تلاحظون، في غالب الحالات، كيف أن ما كان لا يمكنه أن يكون على غير ما كان عليه».[36] يدفع هذا الدرس الهردري إلى التقيُّد بما هو كائن، لأن هذا الكائن (ظاهرة، حدث، صورة..) لا يمكنه أن يتحوّل إلى شيء آخر بشكل سحري أو عبثي. هناك قوانين كونية، في الطبيعة كما في الثقافة، هي الراعية على هذا الانسجام العام والانتظام الضمني في كل دقيقة ورقيقة من الوجود.

إن هذه النقاط الأساسية التي يقوم عليها المنهج التاريخي لا تختلف عن الطريقة الوضعية كالتي يستأثر بها المنهج العلمي عندما يصرّح: «بمجرد الحصول على هذه العادة، يُدرك الفكر الفلسفة السديدة التي لا نصادفها عادة سوى في التاريخ الطبيعي والرياضيات».[37] ندرك كيف أن هردر مهّد السبيل لوضعية ستتعزّز في القرن التاسع عشر، ولأنه شهد أيضاً الارهاصات الأولية لهذه الطريقة الوضعية في التعامل مع موضوع المعرفة، في العالم الطبيعي مع بيفون مثلاً، أو في العالم الاجتماعي مع روسو ومونتيسكيو. والفيلسوف الحقيقي هو من يعرف الانسجام الكوني والطبيعي بالنظر في جزئيات الحقائق التجريبية التي تنتظم تحت نظره وأمام أدواته الحسية والعقلية؛ وليس العكس؛ أي ليس تبعاً للتصور الأفلاطوني في جعل العالم الطبيعي مجرد نسخة من المثال المفارق أو الفكرة الناصعة. ويخلص هردر إلى هذه الحقيقة بشأن نظام التاريخ: «التاريخ هو العلم بما

[36]- Ibid., p. 512
[37]- Ibid.

هو كائن، وليس بما يمكن أن يكون، تبعاً لتقلّبات المصير أو تخطيطاته».[38] لا يكمن موضوع المعرفة التاريخية في ما يمكن أن يكون عليه (على سبيل الاحتمال المعرفي)، ولا في ما ينبغي أن يكون عليه (على صيغة الواجب الأخلاقي)، ولكن في «ما هو كائن» وفقط. ونستشف هنا ربما الأنوار الخافتة لما سيسمى لاحقاً، في نهاية القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين، بـ«الفينومينولوجيا»؛ وندرك أن هذا الطريقة الهردرية في مقاربة الظواهر الطبيعية والبشرية، هي فينومينولوجيا قبل أوانها، فينومينولوجيا الوعي التاريخي؛ أو مهّد، على الأقل، للعلوم التاريخية للفكر التي سيكون حظها الأوفر من اختصاص دلتاي.[39]

بوضعه للأسس العلمية والكونية لفلسفة التاريخ، فإن هردر حاول أن يعطي لمجرى الوقائع والأحداث بُعداً «لاشخصياً» (impersonnel)، حيث العناية السارية هي التي تدبّر القوى الفاعلة في الطبيعة وفي الإنسان. إذا كانت بعض فلسفات التاريخ تبحث في غائية برانية (finalité, téléologie) عن منتهى الوعي الذي يصل إليه البشر، والذي يتجسد في فكرة أضحت نظاماً أو هيكلاً، كما هو الحال مع الدولة عند هيغل؛ أو تبحث في عبقرية فذة أو سلطة نافذة (الملك، القسيس، القائد، المثقف، إلخ)، فإن هردر يرفض هذه "الشخصنة" التي تؤول، بشكل أو بآخر، إلى نوع من القهر والاستبداد، عندما تركّز عبقرية أو سلطة في ذاتها جِماع القوى والملكات والرؤى (مثلاً: الكنيسة في العصر الوسيط، هتلر أو ستالين في السياسة المعاصرة، إلخ)، وتحظر على كل فرد أو وعي أن يمارس حقه في الخيار أو القرار. ضد "شخصنة" التاريخ، جعل هردر من "العناية" العُنصر الفاعل والحامل لآفاق وتفاؤليات قضى عليها النزوع التمركزي للأنوار الكاسحة في عصره التي كانت تضع العتبات الأولى لنخبوية مشينة. دفعه هذا الأمر ليوجّه نقده إلى هذه النخبوية التي لا تترك للفرد حرية ابتكار ذاته بأدواته الخاصة، بل تُملي عليه ما ينبغي فعله أو قوله؛ فتساهم بالتالي في خلق كائن مغترب لا يعتمد على شُعله ذكائه في تدبير مساره ومصيره، بل يجد قواعد جاهزة أملتها نخبة (سياسية أو دينية أو ثقافية) تحكم بها على تصوّراته أو تصرّفاته. فهي تقضي بذلك على موهبته في تكوين ذاته وتوجيهها. النداء الكانطي باستعارته لمقولة هوراس Horace: «Sapere Aude!» («تجرّأ على استعمال عقلك بذاتك») أضحى مسخرة!

[38]- Ibid., p. 514
[39]- Cf. Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 25

## فلسفة تكوين البشرية: المعرفة، الحقيقة، أبجديات السعادة

لا مراء أن «فلسفة التكوين» أو التشكيل أو التصوير أو التثقيف أو الثقافة أو التربية (Bildung)، ويمكن تعداد المسمّيات لمسمى واحد، كانت الفلسفة الحاسمة في منعطف الحداثة الغربية الثانية (عصر الأنوار)، لأميّزها عن الحداثة الغربية الأولى (عصر النهضة)، وبمرور الزمن واكتساح العلم لأقاليم واسعة من التجربة البشرية، أضحت مجرّد تركيز كمي للمعارف وجدت لها الدولة هيكلا خاصاً اصطلح عليه اسم «مركز التكوين المهني». لكن في الأصل، كانت فلسفة التكوين أو "البيلدونغ"، رؤية واسعة في الوجود الإنساني في العالم وما ينجر عن هذا الوجود من تصوّرات وسلوكيات لها أنظمة في الاشتغال وطرائق في المسار نحو الاكتمال تعتني الفلسفة بتبيان خاصيتها وقيمتها، ويعتني الفن بتحديد خرائطها وأدواتها. وحول ذلك يكتب هردر هذه الفقرة التي ذكرتها سالفاً: «بما أن ثمة كائنات حية، مشابهة لنا، تساهم في تعليمنا وتغيير عاداتنا، فهناك حسب نظري تربية للجنس البشري وفلسفة في تاريخ البشرية، بمعنى تآزر أو تعاون بين الأفراد، وحده القادر على أن يجعل منا بشراً».[40] في القسم الثاني من «فلسفة أخرى للتاريخ»، يتساءل هردر عن الهيكل الضخم الذي تشيّد في عصره وهو الحضارة. كيف تشكّلت؟ بأي معنى تعزّزت؟ إلى أي منحى توجّهت؟ يتأسف أن هذه الحضارة تحولت إلى "ميكانيكا"، إلى آلة مصنوعة بدلاً من قيمة مطبوعة؛ إلى تكميم (من الكمية) في المعارف بدلاً من تكوين في الرؤى والطبائع.

يتوجه نحو الإنسان مخاطباً إياه: «أيها الإنسان، لم تكن على الرغم منك سوى أداة عمياء»[41]؛ أداة في أيادي الإرادات في القوة، في السياسة كما في الدين، تعبث بمساره ومصيره، لا تكوّنه، بل تتسلط عليه، لا ترافقه في تشكيل ذاته، بل تنصّب عليه الوصاية والإملاء، لا تساهم في تحريره بالعلم، بل تسجنه في قفص القواعد الدوغمائية. بنبرة نقدية حادة ولاذعة، يتهجّم هردر على النظام المعرفي الذي عاين تأسيساته في السياسة والدين، ويتساءل عن مغزى كل هذا الفوران في التشكيلات النظرية وهذه الوفرة في المعارف والتقنيات: «هل نجد هنا المثل الأسمى الذي يقودنا إليه كل ما نراه يتوسّع في أوروبا، ويشتهر صيته في كل أرجاء المعمورة، يدّعي تحضير أو تمدين الأرض في رمّتها ويجعل منها ما نحن عليه: بشر؟ مواطنين؟ مخلوقات مدعوة لأن تكون شيئاً بذواتها؟ ربما ! لكن، ما دمنا على ما نحن عليه من عدد، وحسب حاجاتنا، وهدفنا ومصيرنا، موضوعات الحساب السياسي: كل واحد في بزّة شَرْطِه، آلة ! هناك بلا شك هذه الأسواق

[40]- Ibid., Livre IX, p. 146-147
[41]- Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 237

اللامعة المخصَّصة لتكوين البشرية، منابر الكهنة والمسرح، قاعات العدالة، المكتبات، المدارس، وعلى وجه أخص ما يتوّج ذلك: الأكاديميات الشهيرة ! يا لها من عظمة ! من أجل فخر الأمراء ! دُشّنت ببهاء من أجل أية أهداف؟ تكوين العالم وتنويره؟ جلب السعادة للبشر؟ ماذا تفعل إذن؟ ما يمكنها أن تفعله؟ إنها تلعب !».[42]

هذا النقد اللاذع والساخر والمكتوب بأسلوب ساحر، يُبرز من خلاله عثرات التنوير في عصره، المنغمس في دواعي تحضير المجتمعات المتوحشة وتمدينها؛ يزعم جلب السعادة والخير للبشرية؛ يتمرّغ في التملّق بتأسيس الأكاديميات من أجل فخامة قسيس أو مفخرة أمير. ما هو الهدف من كل ذلك؟ هل من أجل تكوين الإنسان وتربيته؟ هل من أجل تنمية خصاله وتعزيز ملكاته وتطوير قابليته الجمالية والذوقية؟ هل من أجل تحرير طاقاته وحمله على اكتشاف ذاته؟ يشك هردر أن يكون التنوير المبشَّر به في عصره قد أدى أدواره التنموية والتربوية، بل التاريخ برهن على صدق أفكار هردر، حيث تحضير العالم المسمى "المتوحّش" (Sauvage)، تحوّل إلى استعمار الأقاليم واستعباد البشر واستغلال الخيرات؛ وزاده تصديقاً عندما تحوّل ما يسميه "العقل الجاف والبارد"، إلى عقل ذرائعي وحسابي هجر الثقافة وتحالف مع التقنية، فكانت تجلياته في السياسة أعتى التجليات (الأنظمة الشمولية: الفاشية والنازية)، وفي العلاقة بين الأمم أرعب العلاقات (الحربان العالميتان). إن البديل الذي اقترحه هردر يكمن في "تكوين" البشرية، ويقصد بالتكوين «إيقاظ وتحصين الميول التي تجلب السعادة للبشرية».[43] ولا يكون ذلك فقط بالأفكار («لا تعطي الأفكار في الواقع سوى الأفكار، Ideen geben eigenlitch nur Ideen»[44])، أي بكمية المعارف المجرّدة والمقطوعة عن تربتها الحسية، ولكن بنوعية القوابل الذاتية والاستعدادات النفسية، لأن من شأن الأفكار أن تبقى حائمة في سماء التجريد، بعيدة عن مجال التجريب، تقوم بترتيب الموضوعات وتنسيق المعطيات وتنظيم التصوّرات؛ ولا يمكن التأكد من قُدرتها في تكوين الحياة البشرية. فهي توفّر المعلومات، لكن أن تساهم في إيقاظ الهمم لدى البشر، هذا ما يحترس هردر من التوكيد عليه.

يستعمل هردر استعارة بليغة في هجر هذا النزوع الكمي والإحصائي لعصره الزاخر بالمعلومات والأفكار. فهو يشبّه ذلك بالسندرة العامرة بالبذور، ولكن ولا بذرة يخرج منها جذر أو يرتفع منها فرع، لأنها ليست في محلها، وهو التربة التي تنمو فيها؛ ليست في موطن "القوى الفاعلة" كما اصطلح عليها. المراد بهذه

[42]- Ibid., p. 253
[43]- Ibid.
[44]- Ibid., pp. 255, 263

الاستعارة هو نقد "التكديس" في الأفكار، العلمية أو السياسية أو الدينية، الذي يؤول إلى "التقديس"، بمجرّد أن تتحوّل الأفكار إلى ثوابت دوغمائية وصور أزلية. لا يأتي التكوين كذلك بالمواعظ الحسنة، هردر يعرف فحواها بحكم المكانة التي كان يشغلها كقسيس؛ فلا يأتي بالألسنة البليغة ولا من بطون القراطيس والكتب، بل بإيقاظ الهمم البشرية وتوجيه الميول نحو غايات تشكيلية، يكون فيها للإنسان قدراً من الحكم والاستقلالية. فلا يتلقى المواعظ بوصفها "سيف دمقليس" فوق عُنقه؛ أي لا يمكنه أن يستوعبها تحت الدعوة القهرية والإملاء القسري، فإن ذلك عسير الهضم والاستيعاب، لأنه لا ينبع من ذات راضية مَرْضية، ولكن من ذات منافقة، تؤمن تحت وطأة القسوة والعنوة. يوجه هردر سهام الاتهام إلى زملائه في الوظيفة الدينية كما إلى «فلاسفة باريس» كما يسميهم، ويقصد بهم على وجه الخصوص فولتير (باريس 1694-1778)، حيث إن الفشل الذريع الذي مُني به هؤلاء وأولئك، جاء من جهة التسلّط الديني عند الأوائل، والموضة الفكرية في الإلحاد عند الآخرين. بين التسلّط والكبرياء، ضاع الإنسان وضاع معه تكوينه.

لا يكون التكوين سوى بمراعاة ما يستوعبه الإنسان في نطاقه وتبعاً لطاقته وحسب ميوله واستعداداته، وليس لما يريده منه القسيس أو ما يحثه عليه المثقف الباريسي.[45] لأن في نهاية المطاف، لا يقوم القسيس أو المثقف سوى بإملاء رغبته هو، إدراكه هو، حساسيته هو، ساحقاً بذلك رغبات وحساسيات الإنسان الواقعي والملموس الذي يتكلم عنه في سماء التجريد النظري أو في طوباويات المواعظ الأخلاقية والدينية. عندما ينتقد هردر صورة المثقف أو رجل الدين كما تبلورت في عصره، فإنه يعمّم ذلك على الحضارة الأوروبية في رمتها متّهماً إياها بالمركزية، وأنها لم تحسن سوى الإصغاء إلى ذاتها وتعميم أذواقها ورؤاها على البشر، تارةً من وراء التبشير الديني، وتارةً ثانية من وراء مزاعم التمدين والتحضير، وتارةً ثالثة من وراء التنقيب العلمي والاستطلاع المعرفي. يكتب حول ذلك: «منذ قرون كان هدف أوروبا كلها أن تنصّب نفسها مستبداً وتفرض على أمم الأرض أن تكون سعيدة حسب هواها؛ هذا التألّه المتحمّس من أجل سعادة الغير هو أبعد ما يكون عن الهدف الذي سطرته واقترحته (...). أيها البشر، من كل بقاع الأرض، أنتم الذين عشتم سنوات أو قروناً، لم تحيوا ولم تنعشوا الأرض برفاتكم لكي تكون أجيالكم القادمة مدينة في سعادتها للحضارة الأوروبية ! هذا الفكر المتعجرف، أليس هو إهانة لجلال الطبيعة؟ إذا كان ثمة سعادة على وجه الأرض، فهي في كل كائن حي (...)

[45]- في فقرة ذات سخرية لاذعة، يكتب هردر: «متى تحصلت الأرض على أنوار عامة مثلما تحصلت عليه اليوم؟ ولا تزال تتحصل عليها. إذا كانت الحكمة من قبل قومية وحفرت عميقا ومارست جاذبيتها بقوة، لا تزال أشعتها تذهب إلى أبعد الحدود الممكنة الآن. من لم يقرأ ما كتبه فولتير؟ الأرض بأكملها تتألق بأنوار فولتير!» (**فلسفة أخرى للتاريخ**، المرجع نفسه، ص 269). لم تساهم الأنوار الفرنسية بنزوعها العالمي (Universalité)، في نظر هردر، في تكوين الإنسان، إن لم تفعل العكس، أي أنها جعلت من خصوصيتها الثقافية "عالمية" كاسحة، فهدرت بذلك خصوصية كل مجتمع في استخلاص عناصر تكوينه وتثقيفه من بيئته وتراثه، أي من "ثقاف" أزمنته التاريخية وأمكنته الإقليمية.

كل إنسان يحمل في ذاته، تبعاً لمعيار سعادته، الشكل الذي وُجد عليه، المجال الوحيد الذي يمكنه أن يكون فيه سعيداً».[46]

بنبرة "روسوية" (نسبة إلى روسو)، يحدد هردر سعادة الإنسان في ما ينبُع من ذاته، من وحي عبقريته، من روح زمانه وإقليمه، من إمكانيات طاقاته، وليست شيئاً يُملى على المسامع أو يُفرض على الطبائع؛ لأن من يفرض سعادته على الآخرين، فهو يسهم في شقاوتهم، فليس كل دواء مفيد لكل داء، وليست كل حضارة، مهما كانت راقية ومهيمنة، هي معيار كل تقدّم أو تمدّن. يمكن القول إن هردر أسس في زمانه لما يسمى «النسبوية الثقافية» (Relativisme culturel)؛ إذ معيار الحقيقة يجده كل فرد في استعداده وبيئته، وتجده كل أمة في لغتها وتراثها. أكثر من مجرد "نسبوية" تمنح لكل فرد أو مجتمع الحق في استخلاص نتائج رؤيته للحياة من مقوّمات ذاته وتاريخه، كما طورها الأنثروبولوجي الأمريكي مالفيل هرسكوفتس Melville Herskovits (1895-1963)؛ فإن فلسفة هردر هي أيضاً "منظورية" (Perspectivisme) تجعل معيار الحقيقة في طبع كل فرد أو مجتمع ينهل من سياقه التاريخي والجغرافي، لأن الحقيقة هنا هي مسألة حساسية ترتبط بالزمان والمكان، ومسألة رؤية في الوجود لها زاويتها في الرصد والإدراك. فليست الحاجات نفسها، ولا الرغبات نفسها، ولا الأذواق والإحساسات نفسها، إذا ما انتقلنا من إقليم إلى آخر، ومن عصر إلى آخر؛ ليس فقط من ثقافة إلى أخرى، ولكن أحياناً في الثقافة ذاتها. كل تقدم هو تكميل في الذات (perfectionnement) وتكوين في الصور والممارسات (formation)، ليس التقدم كما كانت الأنوار تبشر به وترى فيه على أنه خط منسجم يرتقي بالأفراد والأمم نحو الحضارة أو التنوير ليبلغ منتهاه، أي نهايته، في شكل من أشكال التنظيم البشري (الدولة عند هيغل مثلاً).

لم تكن لهردر رؤية تطورية أو تعاقبية (diachronique)، تنتقل من نقطة دنيا لترتقي إلى نقطة عليا من الكمال، ولكن رؤية تزامنية (synchronique)، حيث أشكال التطور هي حلقات متراكزة (concentrique) في قرارة كل فرد، وفي خصوصية كل ثقافة، وتسهم هذه الأشكال في تكميل ما نقُص من الفرد من ملكات أو خصال، وفي تشكيل البنيات الذهنية والعملية للثقافة. حتى وإن كنا نكتشف أطياف ليبنتز تحوم حول فكرة هردر لما في ذلك انغلاق للفرد أو للثقافة في نطاقها الحصري من تراث وذاكرة وإقليم، إلا أن هردر يمنح للأشكال "المونادية" (monades) من نظريته الأبواب والنوافذ. طبعاً، تقوم العناية الأزلية بضمان هذه الوحدة الكونية

[46]- Herder, *Idées*, op. cit., t. 3, Livre XV, p. 139-140

في الإدراك والتمثل، لأن كل ثقافة تجد في نطاقها ما تجده الثقافات الأخرى في نطاقها أيضاً (وهنا يمكن القول أن هردر صاحب نظرية «الوحدة في الاختلاف»، بقدر ما هو صاحب فكرة «الاختلاف الثقافي في الوحدة البشرية»)، بحكم أن الإدراك البشري واحد (اللذة، الألم، السعادة، إلخ) حتى وإن اختلفت موضوعات الإدراك ومواطن الحدس؛ لكن يضع هردر جسوراً بين الثقافات هي بمثابة الجسارة في اعتبار الآخر، الاعتبار بمعنى أخذه بعين التقدير والميزان، العدل والاعتدال، والاعتراف بحقه في التميّز وبلوغ السعادة بمقومات ذاته، لا من إملاء الخارج أو ثرثرة المواعظ. وحول هذه "المنظورية" التي تربط الأفراد والأمم بجسور الجسارة وتقيهم شر الهيمنة، يكتب هردر: «مثلما أن عقلي يبحث عن علاقات الأشياء وأن قلبي يرتعد بهجة وسروراً عندما يتعرف عليها؛ كذلك كل إنسان نزيه بحث عنها قبلي، ولو من زاوية نظره، وتوصل إلى إدراكها ووصفها بطريقة مختلفة بكل تأكيد. هنا حيث تعثر، فإن تعثره يفيدني ويفيده، بتنبيهي على تفاديه. عندما يكون لي أخاً، فهو يشارك مثلي في الروح الكونية، ويغترف من الكأس نفسها، كأس الحقيقة والعقل والعدل».[47]

هذه الأخلاقية في اعتبار الآخر، بالعقل والعدل، يجعلها هردر في أساس كل تكوين أو تربية؛ لأن من شأن العقل أن يربط بين الأشياء، أن يوحّد التبعثر، أن ينظم الإحساسات، فيرتقي نحو "العقل الجامع والكوني" (Vernunft)، ولا يبقى على عتبة أو في حدود "العقل الإجرائي أو الحسابي" (Verstand)، الذي يكتفي بالتنسيق بين الانطباعات الحسية والوقائع المشهودة. إن العقل الذي يرتضيه هردر في كل تشكيل ثقافي وتكوين ذاتي هو العقل الحصيف بالمعنى العريق عند أرسطو: «التعقُّل» (gr. *phronêsis*, lat. *prudentia*). العقل "المتعقّل" لا العقل "المقدّر" (calculateur) هو الذي يعوّل عليه هردر، ويجعله المصباح الذي ينير دروب التجربة البشرية. ولا يكون ذلك سوى بالعدل؛ أي بوضع موازين في القسط تزن الأفراد والأمم بمكيال شروطها الموضوعية وقواها الفاعلة، ولا تزنها بمعايير خارجة عن شرطها التاريخي والنظري. من اجتماع العقل والعدل، يحدد هردر فكرة الإنسانية: «لا يتعلق الأمر سوى بالإنسانية، أي العقل والعدل، في علاقتهما بشروط الإنسان وانشغالاته. ما يجعل الإنسانية على ماهي عليه، ليس بنزوة عاهل أو سلطة تراث، ولكن بجملة القوانين التي تؤسس جوهر التفكير البشري»[48]. عندما تحيا أمة وُفق الطبيعة، طبيعتها هي، في تحاوُر/تجاسُر مع الطبائع الأخرى، فإنها تثقف سعادتها، لأنها تسير وُفق نظام داخلي منسجم من القواعد والتصورات والأفعال، وليس حسب أهواء شخص أو نزوات حضارة أو إملاءات هيمنة؛ فهي تستمد إذن من عقلها

[47]- Ibid., p. 125
[48]- Ibid., p. 121

"المتعقّل"، ومن العدل الذي يعلمها "الاعتدال" في الأداء و"العدول" عن الزيغ، بحيث تجد نقطة توازنها، بلا إفراط ولا تفريط، وتجد منطقة تركيز قواها الفاعلة، من أجل تكوين في الذات وتربية في الملكات وتنمية في القُدُرات.

لم يفعل هردر سوى التأسيس لنوع من "السَعْدَوية" (eudémonisme)، حيث السعادة ( gr. *eudaimonia*) هي معيار الحقيقة ومنتهى التكوين الفردي أو القومي. إن السعادة هي "فردية" في بنيتها، "مونادية" في جوهرها، يجدها الفرد أو المجتمع في طريقته الحصيفة في وزن الأشياء بميزان العقل والعدل، بمكيال التعقّل والاعتدال، ولن تأتي أبداً من إملاء شخص مهما بلغ من العلم أو الحكمة أو السلطة أو السعادة، أو من فرض حضارة مهما بلغت من التقدم أو الكمال، لأن السعادة هي مسألة شعور وذوق وحساسية، وليست مسألة تخمين أو تخطيط. وهنا ندرك أن التحذير الذي وجهه هردر لعصره لم يجد آذاناً صاغية، لأن مزاعم جعل الأفراد سعداء بما تخططه لهم النخبة من نظريات وإطارات، لم يزدهم سوى شقاء وتعاسة، بإحكام القبضة عليهم وتوجيههم عُنوة، بالدعاية والخطابة، وبالحديد والنار (مثلاً، تحت نظام سياسي متطرف مثل الشيوعية أو النازية). لو كان الحب هو سجن المحبوب في قفص العناية المفرطة والاهتمام المسرف لجلب السعادة له، من خارج إحساسه وقابليته، لكان للحب مغزى ودلالة؛ لكن لا معنى للسعادة بدون الحرية، لا معنى لحياة الإنسان إذا لم يكن له الخيار في الحكم والقرار، أي إذا لم يتمتع بالعقل "المتعقّل"، المتبصّر لشرطه الوجودي؛ وبالعدل "المعتدل"، الرصين في أحكامه والمتّزن في ميوله وسلوكياته. لأن السعادة ليست شيئاً آخر سوى «الاستعمال المشروع لقواه في السكون وفي الحركة»[49]؛ استعمال تمليه ضرورة الحال ووطأة الوقت؛ أي من إملاء كينونته المتجذرة في الإقليم والذاكرة والحساسية، وليس من تخطيط وعي مستبد أو من إملاء مزاج شخص؛ لأن لا أحد يحس في مكان أحد، مثلما لا أحد يتألم في مكان أحد. فالأذواق والحساسيات هي فردية، تعاش ولا تُملى: «كل أمة تحمل في ذاتها مركز سعادتها، مثلما كل محيط يختزن في ذاته على مركز ثِقل».[50]

إذا كان كل فرد أو مجتمع يجد في مركز ذاته سعادة هو أعلم بها وأدرى بمداها ومنفعتها، فإن تكوينه الذاتي وتربيته النظرية والسلوكية مرهونة بهذا "التركيز" الذي هو غير "التمركز". إن الرهان مع هردر هو

[49]- Ibid., p. 146
[50]- Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 183

"الإنسان المتركّز" لا "الإنسان المتمركز"[51]، الإنسان الذي يعتمد على الركيزة والتركيز، لا الإنسان الذي يتربّع على عرش التمركز (الحضاري، السياسي، الديني، التقني، إلخ). لربما عيب الأنوار، رغم النظريات الفلسفية والسياسية حول الحرية والتقدم والعقل، أنها لم تحسن التأسيس لهذا الكائن "المتركز" الذي يركّز عُصارة قواه وعبقريته ويستعملها لغاية تكوينية، تشكيلية، صناعية، جمالية، ذوقية، "قوة جاذبة" ( force centripète) تُحسن "جذب" محاسن الوجود لتترجمها إلى لبنات في البناء الذاتي؛ بل العكس هو الذي حصل، هو أن كل المؤشرات كانت تؤول نحو جعل الإنسان في "المركز"، "قوة نابذة" (force centrifuge) تبث إشعاعها على الأطراف القاصية والدانية من المعمورة، وتجعل من ذاتها المعيار والطريقة. يعبّر هردر عن ذلك بهذه الكلمات الجميلة: «إن النغمة العامة، الفلسفية والخيرية، لزماننا تهوى منح كل أمة بعيدة وكل عصر نائي من العالم "مَثَلنا الأعلى" في الفضيلة والسعادة. هل هي الحَكَم الوحيد بما فيه الكفاية؟ هل هي الأمر الذي يُدين ويتّهم؟ أم أنها تبتكر وتجمّل أعرافهم حسب أعرافها هي؟ ألا يوجد الخير موزَّعاً في الأرض؟ فلأن شكلاً بشرياً واحداً وقُطراً واحداً من الأرض لا يمكنه أن يحتويه [أي الخير]، فهو مشتَّت تحت ألف شكل، ينتشر – تقلّب أزلي ! – عبر كل أرجاء العالم وفي كل القرون. مهما انتشر وتقدّم أبعد من ذلك، فليس نحو فضيلة كبرى أو سعادة فردية يتوجّه، تبقى الإنسانية هي الإنسانية؛ رغم ذلك، يتجلى مشروع تطوّر مستمر، مبحثي الكبير !».[52]

لم يتحدث هردر عن "التقدم" على غرار أنداده من مفكري الأنوار، ولكن عن "التطوّر" المستمر الذي هو نتاج عمل مضني، اشتغال لا ينضب، جهاد في النفس لا ينقطع، من أجل تكميل الذات بعناصر البيئة المحيطة والثقافات النائية أو القاصية، من أجل تكوين "إنسانية" الإنسان بالعقل "المتعقّل" والعدل "المعتدل". لا يمكن لأية حضارة أن تزعم أن بيدها مفاتيح الخير أو السعادة، بل الخير موزّع على البشرية كلها في أشكال متنوّعة، في طيات مصادفات جميلة، في أغوار لقاءات ومسامرات، في تلافيف صناعات وإنشاءات. وبما أن هذا الخير لا موطن له ولا جنسية، فهو ليس ملكية أحد، لأنه ملكية الجميع؛ يغترف منه كل إنسان له بالإنسانية شُحنة وشجنة، يستقي من مياهه وجداوله، يقتطف من حقوله وثماره، بما يركّز به قواه ويكمّل ذاته. فهو إذن

[51]- إن هذا الموضوع حول الإنسان، الحضارة، الثقافة، الأمة، الدولة **"المتركزة"** باستنباط مقومات ذاتها من ثقاف تاريخها وتراثها، من ركيزة عمادها، من تركيز قواها الفاعلة، لا **"المتمركزة"**، سيكون محط اشتغال حثيث في الجزء الثاني من كتابي «الثقاف في الأزمنة العجاف»، عنوانه «سِفر التكوين: نظرية "البيلدونغ" وتأسيس فكرة الثقافة»، وهو قيد الإعداد والتشكيل.

[52]- Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 187

"الرأسمال الخفي" الذي يتيح "الصفقات الجلية"؛ عُنصر دهليزي يسري في الأروقة السفلى من العالم الطبيعي والبشري، ويمد هذا العالم بمقومات وجوده ونُسغ قواه الفاعلة والنشيطة.

## سجال حول التاريخ: كانط ضد هردر

إن العلاقة بين كانط وهردر كانت تقف على حلبة من السجال المتبادل. قرأ كانط هردر وخصَّص له ملاحظة نقدية حول كتابه «أفكار»[53]، ملاحظة لم يستسغها هردر وعبّر عنها بهذه الكلمات في رسالة إلى يوهان ميلر بتاريخ 19 دجنبر 1782: «أتدرك؟ ألد أعداء كتابي "أفكار" لم يكن متوقعاً بالنسبة لي، أستاذي فيما مضى: كانط».[54] عاب هردر على كانط تسرّعه المشين، وأنه قام بقراءة للجزء الأول من «أفكار» ولم ينتظر صدور الأجزاء الأخرى لتكون له رؤية شاملة وكاملة عن منحاه الفلسفي. تسرّع في الحكم عليه انطلاقاً من فكرة لم تينع ولم تنضج، وكانت تتطلب إضافات وتنقيحات. كان هردر يشدّد على أخذ فلسفته كنسق مفتوح (لم يكن رواقياً صامتاً بدون عبث !) لم يكتمل بناؤه ولم تتعاضد عناصره. فتُجاه عمل غير مكتمل أصدر كانط حكمه "القاسي". عاب عند هردر نزوعه الميتافيزيقي واستعماله المكثف والمفرط للاستعارة، ناعتاً أسلوبه بـ«الفصاحة الشعرية» التي تحجب فكرة نتساءل ماهي ولا نجد لها تدليلاً كافياً أو جواباً شافياً. هردر شاعر بارع وقدرته البلاغية والفصيحة لا موارية فيها، لكنه لم يتمكن من الارتقاء إلى مصاف المفهوم وإدراك الفكرة. نستشف في هذا النقد الكانطي نزوع عصر بأكمله، عصر الأنوار، نحو الأفكار التقدمية والاحتراس من التعبير البلاغي والمجازي الذي لا تبدو فيه الفكرة واضحة وناصعة. فضلاً عن ذلك، الأنوار التقدمية في صيغتها الفلسفية هي قراءة دقيقة في الوقائع والنصوص، واستعمال ملائم للمفاهيم، وتتحاشى السقوط في الأحكام التقريبية والمرتجلة، شيء عاتب به كانط أسلوب هردر، وطبق عليه صرامته النقدية بالمعنى التقني والفلسفي الذي بلوره.

في الوقت الذي كان يشيّد فيه كانط نسقاً فلسفياً صارماً بمعية مفاهيم ومقولات، ويبني جداراً منيعاً بين الفلسفة والأدب، فإن هردر كان يبتغي الوجهة المعكوسة، وهي هدم الحيطان العالية بين المفهوم الفلسفي والصورة المجازية، وهذا الأمر لم يفقهه كانط ولا عصره. لا عجب في ذلك، ما دام أن هردر كان منسجماً مع

[53]- Kant, « Rezensionen von J. G. Herders "*Ideen zur einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*"» (1784), in: *Aufklärung: Les Lumières allemandes*, textes et commentaires par Gérard Raulet, Paris, Flammarion, 1995, p. 237-241

[54]- In: Pierre Pénisson, « Kant et Herder: « Le recul d'effroi de la raison » », *Revue germanique internationale*, 6, 1996, p. 64

نفسه، ولم يضع ثقة عمياء في العقل، بل قام بتلطيفه بأدوات الشعر والأدب من مجاز وبيان وخيال وحساسية، تبعاً للروح الشاعرية التي أرسى معالمها مع جيله من بين "الأدباء العاصفيين" (Stürmer). يبقى السؤال: هل هذا الخلط بين الأجناس (الفلسفي/الأدبي) محمود أم مذموم؟ ألا يضرّ بكل جنس بإدخال الغموض إلى مجاله النظري؟ هذا ما كان يتخوف منه كانط ويلح على تبيان خطره بنبرة نقدية حادة. ثم هل كان الهجوم العنيف لهردر على الأنوار الفرنسية هو نوعاً ما رفض "الديكارتية" المتنكرة في زيّ "الفولتيرية" التي تطالب بحقها من الوضوح والبداهة، وأنه لا بداهة في وجود مفعم بالعلل المتشابكة والانفعالات الهائجة؟ ألم يكن هردر بدوره يعيب على كانط تبعية دفينة وغير مصرّح بها لديكارتية آفلة لم تنتق من الإنسان سوى عقله وإدراكه (entendement) وتجاهلت أو تنكرت لما يعتمل فيه من حركة شوقية وذوقية وانفعالية؟ جاء رد هردر على كانط حاسماً في «نقد على نقد العقل الخالص» (*Eine Metakritik der Kritik de reinen Vernunft*, 1799)، مستعملاً عبارات البتر والتشويه في نعت فلسفة كانط، ديكارتية مقنَّعة، جاهدة في حذف أقرب عضو من الإنسان، وهو جانبه "الطبيعي" المنعطف على ميول الرغبة والحمية والعدوان، وليس فقط التفكير والتخمين والحساب.

هذا بالضبط ما انتقده كانط عند هردر، وهو «تطبيع التاريخ» بتحويله إلى تاريخ طبيعي يقتحم التجربة الإنسانية بثِقَله العضوي والكوسمولوجي، مختزلاً العقل إلى متأمل رتيب ومنفعل في جمال الخلق وجلال الخالق. حاول كانط إبعاد هردر من الحقل الذي كان يرسم أتلامه على أرض معرفية جرداء لم يحط الفكر الفلسفي متاعه العقلي فيها، وهذا الحقل هو «فلسفة التاريخ». أفكار هردر هي "تاريخ طبيعي" أو "أنثروبولوجيا تاريخية" تدرس الأمم والتجمعات البشرية بالمقارنة مع البيئة والمناخ، وليست حتما فلسفة في التاريخ. هل هذه "المحكمة" الكانطية في محاكمة مشروع هردر هي "مشروعة"؟ لربما اعتبر كانط أن هردر يسجن الإنسان في "الضرورة الطبيعية" للتاريخ، وفي "الضرورة التاريخية" للطبيعة، ويجعل منه «حيوان ذو عقل»، وليس كائناً حراً يرتقي بالتاريخ إلى غائية أخلاقية وسياسية هي الحرية. لكن أن تكون هذه الحرية في غائية هي "الدولة" بوصفها نهاية التاريخ ومنتهى الوعي البشري، هذا ما كان يرفضه هردر جملة وتفصيلاً، رائياً في غائية كانط نفي للحرية وليس إثباتاً لها، لأن في محطات عديدة من «أفكار» يتهجّم هردر على فكرة الدولة التي هي تجسيد لقوة "تتشخصن"، ولا يمكن للتشخصُن أن يجلب الحرية والسعادة للفرد أو المجتمع. نسق كانط الأخلاقي يتآكل من الداخل ! كان منطلق هردر هو نقد "الاستبداد المتنور" كما كان يمثله

الإمبراطور البروسي فريديريك الثاني في أوج عصر الأنوار؛ ولا يمكن حسب نظره تنوير الفرد بتقييد ذراعيه ورجليه ! لأن ذلك مجرد استنساخ للكهف الأفلاطوني، بيع صكوك التنوير بثمن بخس.

غاية التاريخ عند كانط في أفق يصبو إليه الإنسان بالتقدم؛ فيما غاية التاريخ عند هردر هي راهنة، هنا والآن، في إقليم وتراث فرد أو أمة، في التكوين الجمالي والاخلاقي لكل فردية أو عالمية؛ غاية لا نتوجه "نحوها" ولكن نتوجه "بها"، وهنا مكمن الفرق والافتراق جعل السجال بينهما عبارة عن "حوار الطرشان". وبما أن الغاية مصاحبة للإنسان وليست الوميض الذي يتلألأ في الأبعاد القاصية من وجوده الفكري والاجتماعي والسياسي، فإن الحقيقة هي الأخرى صناعة آنية، مرافقة دائمة، محفّز قبلي (Drang, *conatus*) وليست غاية بعدية. هنا أيضاً بات هردر "رواقياً" دفيناً، لأن الحقيقة بالمفهوم الرواقي هي "جسد" من القوانين الكونية السارية والأحكام العالمية الفاعلة، هي قوة تسري في تلافيف الحياة وتجري مجرى الأزمنة والوقائع؛ وبالتالي ليست الحقيقة في التاريخ، وليست حقيقة التاريخ، أن نضع نُصب أعيننا، في الأفق البعيد، نظاماً كاملاً من التصوّرات (العقل النظري) والسلوكيات (العقل العملي)، نحاول بلوغه بالكد والجهد، وندرك في نهاية المطاف أننا نهرول فوق أرض رملية تثبط عزائمنا، ونرى مياهاً لامعة هي مجرد سراب لا ينفك عن التراجع والابتعاد؛ ولكن الحقيقة في التاريخ، حقيقة التاريخ، هي هذا المحفّز الذي يدفع، هذه القوة التي تزرع، هذا العقل الذي يينع؛ لأنها حقيقة في "معية"، تصاحب الإنسان في التشكيلات النظرية والتأسيسات الهيكلية (القانون، الدولة، السياسة، الدين، الفلسفة)؛ وليست حقيقة في "نحوية"، يتوجه نحوها الإنسان، ولا يجد في الختام سوى هياكل تفوقه، أبنية تحتويه، وقائع تتجاوزه.

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث

# قسم العلوم الإنسانية والفلسفة


زنقة غابس– الرباط المدينة
الرباط، المغرب
ص.ب: 10569
الهاتف: 00212 5 37 73 04 50
الفاكس: 00212 5 37 73 04 08
info@mominoun.com
www.mominoun.com


MominounWithoutBorders
@Mominoun_sm
mominoun