

## کثرت‌گرایی آیزایا برلین و تفاوت آن با نسبی‌گرایی

محسن فاضلی<sup>۱</sup>

غلامحسین توکلی<sup>۲</sup>

چکیده:

کثرت‌گرایی ارزشی مدّ نظر برلین، با تأکید بر توافق‌ناپذیری و تلفیق‌ناپذیری ارزش‌ها بر این نکته صحه می‌گذارد که هیچ‌گونه معیار و مقولات عام و مشترک وجود ندارد که به کمک آنها بتوان به اولویت‌بندی ارزش‌ها در یک نظام منسجم و در نتیجه ارزشداوری خیرها و غایات پرداخت. از سویی به نظر می‌رسد نسبی‌گرایی با ردّ هرگونه عینیت در اخلاق و ارزش‌ها و با تأکید بر عدم وجود معیارهای عام برای مفاهمه و داوری ارزشی، و ردّ مونیسم اخلاقی و تکیه بر تکثر، مرزهای مشترکی با کثرت‌گرایی پیدا می‌کند. برلین می‌کوشد تا میان کثرت‌گرایی ارزشی خویش با نسبی‌گرایی تفاوت قائل شود. در نیمه اول این مقاله پلورالیسم ارزشی برلین مطرح شده و در نیمه دوم نشان خواهیم داد که تلاش‌های برلین برای فاصله گرفتن از نسبی‌گرایی چندان قرین توفیق نیست.

کلید واژگان:

کثرت‌گرایی [Pluralism] نسبی‌گرایی [Relativism] مونیسم ارزشی [Monism] توافق‌ناپذیری [Incommensurability] و تلفیق‌ناپذیری ارزشی [Incomparability]

<sup>۱</sup> کارشناسی ارشد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) Mohsen\_btr@yahoo.com

<sup>۲</sup> استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان tavacoly@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۴/۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۷/۱۴

## ۱. مقدمه

آریایا برلین متفکری است منتقد جریان فکری و اخلاقی سنت غربی، وی به وحدت‌گرایی ارزشی حمله می‌برد و از اینرو به متفکرانی توجه مثبت و عنایت نشان می‌دهد که غالباً برخلاف جریان غالب سنت غربی حرکت می‌کنند، از سوفسطائیان باستان گرفته تا ماکیاولی [۱] در عصر رنسانس، مونتسکیو در عصر روشنگری و امثال هرتسن [۲] در دوران معاصر و هردر [۳] و ویکو [۴]. اما تفاوت عمده برلین با این متفکران به نوعی ضد جریان، صورت‌بندی منسجم نظریه کثرت‌گرایی است. برلین وحدت‌انگاری را رد نموده و عقیده دارد که ارزش‌ها اساساً با هم ناسازگارند، بنابراین نمی‌توان آنها را در یک الگوی عقلانی دسته‌بندی کرد، زیرا مقولات عام و مشترکی که امکان اولویت‌بندی و نیز داوری منطقی در مورد ارزش‌ها را میسر سازد، در دست نیست. از سوی دیگر نسبی‌گرایی نیز با ردّ وحدت‌انگاری، و تأکید بر عدم امکان دسته‌بندی ارزش‌ها در یک ساختار تئوریک منسجم و نیز ردّ هرگونه ارزش‌داوری، مرزهای مشترکی با کثرت‌گرایی پیدا می‌کند و در معرض اختلاط با آن قرار می‌گیرد.

برلین، به عنوان یکی از سرشناس‌ترین فیلسوفان معاصر لیبرال، با صورت‌بندی کثرت‌گرایی ارزشی، لیبرالیسم منحصر بفردی را تبلیغ می‌کند که با همه لیبرالیسم‌های معاصر از جمله راولز [۵]، دوورکین [۶]، هایک [۷] و نازیک [۸] و همچنین لیبرالیسم کلاسیک میل [۹] که بر درک و مفهومی از انتخاب‌های عقلانی تأکید دارند و مبتنی بر حقوق بنیادین، قراردادگرایی و فایده‌گرایی هستند متفاوت است. پس اعتقاد به کثرت‌گرایی، برلین را در مقابل جریان سنت غربی از عصر سقراط تا کنون قرار می‌دهد. اندیشه‌های او در خصوص انسان‌شناسی فلسفی، تاریخ، اخلاق و سیاست، که از او متفکری خلاف جریان ساخته است، با کثرت‌گرایی مورد اعتقاد او پیوند بسیار محکمی دارد. تبیین و بررسی کثرت‌گرایی دو نتیجه اساسی دارد: اول اینکه مرز کثرت‌گرایی و نسبی‌گرایی را مشخص می‌کند و دوم اینکه اندیشه‌های برلین، را از خلط با نسبیت حفظ می‌کند.

همان‌طور که خواهیم دید برلین سعی می‌کند با تأکید بر ناکارآمدی عقل در گزینش میان ارزش‌ها، و نیز تکیه بر قیاس‌ناپذیری و تلفیق‌ناپذیری ارزش‌ها، کثرت‌گرایی مورد اعتقاد خود را به اثبات برساند. او همچنین با اظهار این نکته که ذات انسانها در همه موارد، نامتعین، ناتمام و ناهمسان است، کثرت‌گرایی را برانسان‌شناسی فلسفی خود استوار می‌کند. همچنین او در باب تاریخ نیز با تأثیرپذیری از ویکو و هردر، موجبت علی [Casual

Determinism] و جبرباوری را رد کرده و معتقد به تکثر و منحصر بفرد بودن فرهنگ ها و تمدن ها است. در ضمن، تکثر گرایی او اعتقاد ریشه دار غربی، درمورد آرمانشهرگرایی [Utopianism] و کمال باوری را نیز تخطئه می کند. آنچه او در دفاع از تکثر گرایی مورد نظر خود و در مقابل اتهام نسبی گرایی بدان دست می آویزد، تکیه بر حداقلی از ارزش های عام انسانی مشترک، عینیت تاریخی انتخاب های بشری و مفهوم "همدلی تخیلی" [Imaginative Empathy] است.

## ۲. کثرت گرایی ارزشی

اولین نکته حائز اهمیت درباره کثرت گرایی برلین، تأکید بر تنوع و تکثر در حیات انسانی است. به نظر آیزایا برلین، وجود تنوع و تکثر در میان ارزش ها، اهداف و غایات بشری امری واقعی و بدیهی است. این تنوع و تکثر هم در حیطه زندگی فردی، هم در سطح نظام های اخلاقی و هم در میان فرهنگ ها و تمدن های بشری حکمفرماست. انسانها در زمانها و مکانهای مختلف، با آداب و رسوم، باورها، عقاید، ارزش ها و اهداف گوناگونی زیسته اند و آنچه که با مطالعه زندگی انسانها در طول تاریخ به دست می آید، کثرت و تنوع است نه وحدت و یکپارچگی.

اعتقاد به کثرت گرایی، برلین را در مقابل سنت فلسفه غربی قرار می دهد. زیرا اغلب متفکران این سنت اعتقاد داشتند که حقایق عینی، یکسان، جاودان و ثابت وجود دارد و اگر انسانها خواهان سعادت، امنیت، آرامش و خوشبختی هستند - که اگر دانش و معرفت داشته باشند قطعاً همین چیزها را می خواهند - باید زندگی خود را مطابق با این حقایق یکسان، عینی و جاودان نظم ببخشند. اغلب این فیلسوفان تفاوتها، اختلاف ها و شیوه های گوناگون زندگی و نحوه های متفاوت فکر و عمل انسانها را نادیده می گرفتند. به نظر برلین نمونه های انگشت شماری از فیلسوفان یا جریانهای فکری در سنت غربی بوده اند که به تنوع و تکثر در زندگی انسانها توجه کرده و بر آن تأکید ورزیده اند. (برلین، ب ۱۳۸۵: ص ۶۳)

به نظر برلین، ارزش ها و اهداف با یکدیگر در تقابل هستند و با هم در یک جا جمع نمی شوند. چنانکه نمی شود در یک موقعیت خاص، دو یا چند خیر ارزشمند را با هم داشت. بنابراین ما بعنوان موجودات انتخابگر، مجبوریم دست به انتخاب [Choice] ارزش یا خیری بزنیم که با دیگر خیرها و غایات، ناسازگار و بعضاً متضاد است. مثلاً عدالت با بخشش و گذشت، برابری با آزادی، شجاعت با حزم و احتیاط و راستگویی در بسیاری از

موارد با مصلحت‌ناسازگار است. ممکن است فردی به راست‌گویی تحت هر شرایطی معتقد باشد و دیگری، دروغ مصلحت‌آمیز را به راست‌فتنه‌انگیز ترجیح دهد. از این رو، اهداف و خیرها اصطلاحاً توافق‌ناپذیر و تلفیق‌ناپذیرند. چنین خیرهایی کل‌هایی هماهنگ نیستند، بلکه خودشان میدان تضاد و توافق‌ناپذیری اند. (گری، ۱۳۷۹: ص ۶۲)

این توافق‌ناپذیری و تلفیق‌ناپذیری، در حیطه نظام‌های اخلاقی و در سطح فرهنگ‌ها نیز وجود دارد. نظام‌های اخلاقی متفاوت، در شرایط مختلف، پیروانشان را به رفتارهای خاص مورد قبول خود که اغلب متفاوتند، تشویق می‌کنند. ارزش‌ها و غایات یک فرد مومن، با ارزش‌ها و غایات فرد بی‌اعتقاد به دین متفاوت است، همانطور که یک کمونیست ارزش‌هایی متفاوت با یک آنارشیست دارد. علاوه بر اینها، فرهنگ‌های گوناگون، اخلاق‌ها و ارزش‌های متفاوت به بار می‌آورند که بدون شک ویژگی‌های مشابه زیادی دارند اما همزمان، دربردارنده فضائل، غایات و مفاهیمی از خیر هستند که با یکدیگر فرق دارند و توافق‌ناپذیرند. (همان: ص ۶۲)

ارزش‌ها و غایات انسانی علاوه بر تلفیق‌ناپذیری و توافق‌ناپذیری، قیاس‌ناپذیر نیز می‌باشند. یعنی نمی‌توان از ترکیب این خیرها به مقولات مشترک و عام و در نتیجه به یک الگوی واحد منسجم اخلاقی دست یافت و براساس آن به اولویت‌بندی فضائل و خیرها پرداخت. بنابراین هیچ معیار عامی نیز وجود نخواهد داشت تا بر مبنای آن با مقایسه ارزش‌ها بتوان انسانها را در مواقع‌گزینه‌ش و انتخاب، یاری نمود. این قیاس‌ناپذیری مستلزم آن است که‌گزینه‌ش مقدمات یا چارچوب‌های اساسی از سوی کسی، در برابر مقدمات یا چارچوب‌های‌گزینه‌ش شده از طرف افراد دیگر توجیه‌پذیر نباشد. (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵: ص ۸۲)

برلین با تکیه بر قیاس‌ناپذیری ارزش‌ها و ناکامی عقل در تنظیم مقولات مشترک و عام اخلاقی، تمامی نظام‌های اخلاقی مدعی سازماندهی عقلانی ارزش‌ها را رد می‌کند، و معتقد است که این نظام‌های اخلاقی بر مبنای مفاهیم متناقض بنا شده‌اند. انسانها، در بزنگاه‌های انتخاب، میان‌گزینه‌های متعارض واقع شده‌اند که هر‌گزینه، منافع و مضرات خاص خود را دارد و هیچ‌یک از‌گزینه‌ها، امکان ترجیح عقلانی را فراهم نمی‌آورند، زیرا هیچ نقطه مشترک و اصول کلی برای دست‌یابی به فرمول واحد در خصوص ارزش‌ها وجود ندارد. هر اخلاقی، برای ورزندگان و عمل‌کنندگان به آن، معضلاتی اخلاقی و رقابت

هایی میان غایات پدید می آورد که با تعقل و استدلال نمی توان حل شان کرد.  
(گری، ۱۳۷۹:ص ۶۴)

در مورد فرهنگ ها و تمدن ها نیز وضع به همین منوال است. هر فرهنگ و تمدنی از ارزش ها و غایات خاص خود برخوردار است که با هم توافق ناپذیر و تلفیق ناپذیرند. فرهنگ ها یکتا و بی همتا هستند: هر کدام وجه و جنبه عجیب و خاص از ظرفیت های انسانی را در زمان، مکان و محیط خود ارائه می کنند. (Berlin, 1976: 206)

همچنان که هیچ معیار عقلانی برای انتخاب وجود ندارد، درستی و نادرستی و خوب و بد به نحو عام نیز منتفی است. هیچ اصل و ارزش برینی وجود ندارد که ملاک ارزیابی ارزش های برگزیده افراد باشد. (بشیریه، ۱۳۷۶:ص ۱۰۴) ارزشداوری آنجایی مطرح است که ما دسته ای از ارزش ها را به نفع دسته ای دیگر کنار بگذاریم و اولویت بندی خاصی از ارزش ها ارائه دهیم. اما کثرت گرایی، همه ارزش ها را با یک چشم می نگرد و بدلیل اعتقاد به توافق ناپذیری و تلفیق ناپذیری و در نتیجه قیاس ناپذیری ارزش ها، امکان حصول هرگونه معیارعام جهت داوری را رد می کند. بنابراین سئوالاتی از این قبیل که آیا زندگی یک نقاش که تمام وقتش را صرف آفریدن اثری هنری می کند و توجه چندانی به اطرافیانش ندارد بهتر است یا پدر دلسوزی که با کار شبانه روزی در جهت رفاه خانواده اش گام برمی دارد؟ یا این سئوال که نظام اخلاقی ای که بر مبنای فضائل قهرمان پرورانه رومی شکل می گیرد بهتر است یا نظامی که بر رحم، برادری و شفقت تأکید دارد؟ حکومت اقتدارگرا بهتر است یا حکومت قائل به آزادی های فردی؟ همه، سئوالاتی بی پاسخ هستند. هیچ معیار مشترکی که ارزش ها را طبقه بندی کند وجود ندارد، هیچ راه حل نهایی برای این مسئله که کدام انسان باید مقصد و راهنمای ما باشد نمی تواند وجود داشته باشد. این عدم قضاوت عقلانی، در حیطه فرهنگ ها هم بروز می کند. هیچ معیار عام و کلی وجود ندارد که بگوییم تمدن هند باستان از تمدن چین یا یونان بهتر یا بدتر است. هر نوع مقایسه دیگری از این نوع، نامفهوم است. هر پدیده ای برای مورد بررسی قرار گرفتن، چوب خط سنجش خودش را می طلبد. (Berlin, 1976: 211) فرهنگ ها به گونه ای تقلیل ناپذیر از هم دورند و گاه با هم در تضاد، و صورتهای مختلفی از زندگی را جلوه گر می کنند.

۳. نسبی گرایی:

تأکید بر وجود تنوع و تکثر در ارزش‌ها و اهداف و تفاوت در فرهنگ‌ها را می‌توان اولین ویژگی بارز نسبی‌گرایی اخلاقی و فرهنگی به حساب آورد. انسانها در جوامع مختلف و در دوره‌های زمانی گوناگون ارزش‌ها، اخلاق، آداب و سنن، عقاید و فرهنگ‌های مختلفی داشته‌اند که خاص خودشان بوده و با ارزش‌ها و فرهنگ‌های دیگر متفاوت بوده است. هر فعالیتی، موقعیتی، دوره تاریخی یا تمدنی، یک شخصیت بی‌همتا از خود دارد. (Berlin, 1976: 145)

این ارزش‌ها، نظام‌های اخلاقی و فرهنگ‌ها و تمدن‌ها نیز علاوه بر گوناگونی و تنوع، توافق‌ناپذیر و تلفیق‌ناپذیر بوده‌اند. بنابراین امکان عرضه آنها در یک مجموعه منسجم و ارائه آنها در یک الگوی واحد امری ناممکن می‌باشد. نسبی‌گرایی با رد ادعاهای ریشه‌دار غربی، بر تنوع و فراوانی ارزش‌ها و فرهنگ‌ها صحه می‌گذارد و می‌پذیرد که هر سوالی می‌تواند به اقتضای ارزش‌ها و فرهنگ‌های مختلف، پاسخ‌های متفاوت و بسیاری داشته باشد که نامتوافق و بعضاً متضاد باشند. همه انسانها با چیزهایی یکسان سعادت‌مند نمی‌شوند و اگر بکشیم آنچه را مایه خشنودی فرانسوی است بر چینی تحمیل کنیم و آنچه را که پسند چینی است به خورد فرانسوی بدهیم، حاصل در هر دو مورد ناگوار خواهد بود. (برلین، ب ۱۳۸۵: ص ۶۳)

اگر نسبی‌گرایی بپذیرد که ارزش‌ها و اخلاق و فرهنگ‌ها نامتوافق و متضادند، بنابراین امکان ارائه مقولات مشترک و عام جهت ارزش‌دآوری و مقایسه آنها وجود ندارد و فرض وجود چنین ارزش‌دآوری‌ای، یک فرض مفهوماً خود متناقض می‌باشد. هر فردی، هر نظام اخلاقی‌ای، هر فرهنگ و تمدنی، به محدوده تنگ و محصور ارزش‌ها، غایات و خواست‌های خود فرو می‌رود و بدین ترتیب با فقد عینیت، درست و نادرست و صدق و کذب، به مفاهیمی تهی تبدیل می‌شوند. من قهوه را با شیر دوست دارم و شما بدون شیر، من طرفدار مهربانی هستم و شما از اردوگاههای مرگ جانبداری می‌کنید. (برلین، ۱۳۷۷: ص ۱۹۰) درست‌ی و نادرستی و صدق و کذب، همانی هستند که خواست فردی من، اقتضای نظام اخلاقی مطبوع من و فرهنگ و تمدن مربوط به من ایجاب می‌کند.

برلین در مورد نسبی‌گرایی می‌گوید: «من آنرا آموزه‌ای می‌دانم که به موجب آن دآوری یک فرد یا یک گروه، از آنجا که بیان یا ابراز سلیقه، و مواجهه‌ای عاطفی است، صرفاً همان است که هست، بدون هیچ‌گونه همبسته عینی که درست‌ی یا نادرستی آن را تعیین کند.» «من احساسات، آرزوها، علایق و خواست‌های خود را می‌فهمم و پی می‌جویم و کاری به

خواسته های دیگران ندارم و اصولاً نمی توانم هم داشته باشم. زیرا علایق، سلیق و خواست های آنها مال آنها و غایات و خواست های من مال من است. ما هیچ درکی نسبت به هم نمی توانیم داشته باشیم. زیرا هیچ گونه ملاک عینی برای داوری و حتی مفاهمه در خصوص ارزش های غایی زندگی وجود ندارد و لذا توجیه عقلانی بر مبنای ملاک های مشترک و کلی، جای خود را به سلیق و امیال و عواطف نسبی خواهد داد. نسبت گرای در تمامی اشکالش برآن است که هیچ گونه ارزش عینی وجود ندارد.» (برلین، ۱۳۸۵: ص ۱۲۷-۱۲۵)

نسبی گرایی هم در سطح فردی و هم در سطح اجتماعی قابل تصور است. از این رو به دو دسته قابل تقسیم است:

الف- نسبییت فردی: از ارزش های اخلاقی برای هر فرد خاص دفاع می کند  
ب- نسبییت فرهنگی: ارزش های اخلاقی را در سطح جامعه لحاظ نموده و برای افراد متعلق به آن جامعه معتبر می داند. نسبی گرایی عرضه شده از سوی مردم شناسان غالباً نسبی گرایی فرهنگی نامیده می شود که ارزش های اخلاقی را برخاسته از جامعه و برای افراد متعلق به آن جامعه معتبر می داند اما نسبییت گرای افراطی تری هم هست که به نسبی گرایی فردی شهره است و از ارزش های اخلاقی برای هر فرد خاص دفاع می کند. (توکلی، ۱۳۹۱: ص ۸۹)

دلایل نسبی گرایان گونه گون است مثلاً یک دلیل دشواری و پیچیدگی تصمیمات اخلاقی است. یعنی همان نکته ای که برلین دائماً بر آن تاکید می ورزد. دلیل دیگر این است که اخلاق از ما می خواهد تا در همه حال رفتاری آرمانی از خود بروز دهیم حال آنکه وجود یک انسان کامل درون یک جامعه ناکامل میسر نیست. انسان آرمانی بودن و رفتار آرمانی داشتن آنگونه که نظریه اخلاقی از ما می خواهد در میان انسان هایی که از سنخ دیگرند میسر نیست. در جمع خائنان و بی پروایان اعتماد و گشودگی کامل به نابودی انسان منجر می شود. (همان: ص ۹۰)

۴. وجوه تشابه کثرت گرایی و نسبی گرایی :

در بیان وجوه اشتراک کثرت گرایی و نسبی گرایی می توان از این نکته آغاز کرد که هر دو وجود تنوع و تکثر را بدیهی فرض می گیرند. هر دو این دیدگاهها با این فرض که صرفاً یک مجموعه ارزش های خاص برای همه انسانها در همه زمانها و مکانها صادق است



و همه افراد باید طبق یک الگوی مشخص رفتار کنند، شدیداً به مخالفت می‌پردازند. هر دو تفکر با عقل‌گرایی و کلی‌سازی ناسازگارند.

مورد دیگر قبول انطباق‌ناپذیری و در نتیجه قیاس‌ناپذیری ارزش‌ها و غایات اخلاقی است. هر دو دیدگاه بر تفاوت اساسی ارزش‌ها و خیرها در حیطه حیات فردی و اجتماعی تأکید دارند. این تفاوت‌های اساسی و ناسازگاریها به حدی است که امکان هرگونه قیاس و ارزیابی بر مبنای مفاهیم عقلانی مشترک، از نظر مفهومی را امری ناممکن می‌سازد. «برخی از این خیرها از اساس نمی‌توانند با هم تلفیق شوند» (Raz, 1986, p345) آنها نمی‌توانند در شخص واحد یا زندگی واحدی گرد آیند. بنابراین هر نظام اخلاقی، هر فرهنگی و هر تمدنی یک موجود بی‌همتا است و فقط و فقط باید با مولفه‌های خاص خود ارزیابی گردد. وجه مشترک دیگر این است که از نظر هر دو دیدگاه امکان ارزشداوری وجود ندارد. زیرا همانطور که ذکر شد، توافق‌ناپذیری ارزش‌ها حصول مقولات عام اخلاقی به منظور ارزیابی و سنجش را ناممکن می‌سازد. بنابراین هر دو تئوری، مفهوم صدق ارسطویی را زیر سؤال می‌برند. زیرا معتقدند در حوزه ارزش‌ها قیاس منطقی مبنای عقلانی ندارد و عقل نمی‌تواند در نتیجه‌گیری به ما هیچ کمکی بکند. در نتیجه «عقل استدلالی ما را تنها می‌گذارد» (Raz, 1999, p66) حکم کردن در مورد ارزش‌ها، عاری از عقلانیت است و صرفاً به سطح اظهار عواطف شخصی تقلیل می‌یابد. «اگر دو امکان انتخاب نامتوافق باشند، آنگاه عقل نمی‌تواند هیچ‌داوری در مورد ارزش نسبی آنها بکند. وقتی که می‌گوییم ارزش آنها برابر است نوعی داوری درباره ارزش نسبی آنها کرده ایم، حال آنکه وقتی می‌گوییم نامتوافق اند هیچ‌داوری درباره ارزش نسبی آنها نکرده ایم.» (Raz, 1986, p234)

۵. وجوه تفاوت کثرت‌گرایی و نسبی‌گرایی: کثرت‌گرایی و نسبی‌گرایی تفاوت وجود دارد: کثرت‌گرایی - برلین بر آن است که میان کثرت‌گرایی و نسبی‌گرایی تفاوت وجود دارد: کثرت‌گرایی - قیاس‌ناپذیری و گاهی ناسازگاری هدف‌های عینی - همان نسبت‌گرایی نیست؛ به طریق اولی ذهنیت باوری هم نیست، به آن تفاوت‌های از میان نرفتنی مواجهات احساسی هم ارتباطی ندارد که برخی از پوزیتیویست‌ها، عاطفه‌انگاران [Emotivists] اگزیستانسیالیست‌ها، ملی‌گرایان و در واقع جامعه‌شناسان نسبت‌گرا و انسان‌شناسان، شرح خود را بر آنها استوار کرده‌اند. (برلین، ۱۳۸۵: ص ۱۳۵)

نسبت‌گرایی تنها شق دیگر یا برابر نهاد جهان‌شمولی یا عام‌نگری نیست، قیاس‌ناپذیری هم به معنای نسبت‌گرایی نیست. دنیا‌های زیادی وجود دارند که برخی از آنها با هم



تداخل دارند. دنیای یونانیان با دنیای یهودیان یکی نیست؛ دنیای ثروتمندان هم با دنیای فقیران یکی نیست؛ دنیای خوشبخت ها هم با دنیای بدبخت ها یکی نیست؛ ولی دست تمام افراد بشر در پی جویی این ارزش ها و هدف های اساسی باز است. مراد ویکو و هر دو هم همین است وقتی که می گویند با معیارهای خودمان درباره فرهنگ های گذشتگان داوری نکنیم. (همان:ص ۱۳۳) کثرت گرایی واقعاً می تواند به بار بنشیند، حتی می تواند به عنوان حاصل ضروری آزادی و خلاقیت انسان تجلیل شود. اما این تجلیل متضمن و مستلزم نسبی گرایی نیست، به دو دلیل: نخست به این دلیل که کشف جهانی پلورالیستی کشفی واقعی است؛ واقعاً نظرها، نگاهها و راههای بسیاری هست که هر یک ارزش خود را دارند و قابل تلفیق نیستند و ثانیاً به این دلیل که آزادی که امکان بروز این نظرها و پیدایش این راهها را می دهد، اصالتاً ارزشمند است. (Walzer, 1986:2).

#### ۶. تفسیرهای مختلف در مورد برلین:

آیزایا برلین در بسیاری از موارد به صراحت از ارزش های لیبرال دفاع می کند و وی در زندگی عملی خویش و در مخالفت با استبداد جاری در اتحاد جماهیر شوروی سابق و گولاگ ها [۱۰] و اردوگاههای وحشتناک دوران استالینی التزام خویش را به ارزش های لیبرال نشان می دهد. در جنگ جهانی دوم نیز در مخالفت با نازیسم و ترغیب امریکا به ورود در جنگ ایفای نقش نمود. حتی به نظر می آید مخالفت های او با وحدت ارزشی یعنی این ایده که می توان یک نظام ارزشی واحد و معتبر تنسیق نموده و آنرا برای همه عرضه کرد و همچنین مخالفت وی با اتوپیاگرایی ناشی از انگیزه های قوی لیبرالیستی اوست: او به عنوان پژوهشگر تاریخ اندیشه ها به این نتیجه رسیده بود که چنین آرمانها و رویکردهای وحدت گرایانه مستلزم جزم و جمودند و می توانند بالمآل به تمامیت خواهی [Totalitarianism] و استبداد منجر شوند، همانگونه که مارکسیست ها در تعقیب آرمان تساوی و عدالت و در تلاش جهت تحقق این آرمان، نظام های تمامیت خواه و توتالیتری را بنا نهادند که رنج ها و مصائب بی شماری را برای بشریت در پی داشت. اگر ارزشهای اصیل متعدد و رقیبی وجود دارند، پس هر جامعه ای هر قدر که بیش تر در جهت تک ارزشی شدن پیش برود، ارزش های اصیل بیشتری را نادیده می گیرد و سرکوب می کند. بیشتر در

اینجا به معنای بهتر است. (Berlin, 1978: 10) پس طرح پلورالیزم و دفاع از آن توسط وی گویا تمهیدی است برای غلبه بر این مشکل، چیزی که هست پلورالیزم وی ناخواسته به سمت نسبی گرایی می غلطد.

با اینکه وی در فرازهایی از سخنانش از پلورالیزم چنان سخن می گوید که تفاوت چندانی با نسبی گرایی فرهنگی [Cultural Relativism] ندارد اما در مقالاتی دیگر سعی می کند از آن فاصله گیرد و از همین رو برخی از متفکرانی که به آراء وی پرداخته اند همچون جان گری [۱۱] و لئو اشتراوس [۱۲]، میان کثرت گرایی برلین و نسبی گرایی فاصله ای نمی بینند، اما برخی دیگر همچون جان اتان ریلی [۱۳] و جورج کراودر [۱۴] مایلند با تکیه بر بخش های دیگر سخنان وی پلورالیزم او را در نقطه ای بین نسبی گرایی و لیبرالیسم قرار دهند.

هم عبارت های برلین و هم انگیزه هایش نشان آن است که اصلاً مایل نیست به سمت نسبی گرایی فرهنگی در غلطد. این را مخالفان وی نیز متوجه اند، چیزی که هست لوازم منطقی پلورالیزم است که می تواند برخلاف خواست برلین به مسیری دیگر انجامد. به نظر نمی آید تلاش برلین در مرز گذاری بین پلورالیزم ارزشی و نسبی گرایی قرین توفیق باشد و منطقاً پذیرش پلورالیزم ارزشی به این معناست که به تمام نظام های ارزشی به یک چشم نگریسته شود و در این صورت نظام لیبرال که از نظر او نظامی است مطلوب (و کلاً مطلوب ترین نظامهای ارزشی موجود یا مفروض) هیچ تفاوتی با و رجحانی بر نظام های توتالیتیر نخواهد داشت.

قبول کثرت گرایی یعنی پذیرش نظام های ارزشی متنوع و خودداری از ارزش داوری و امتناع از اولویت دادن یک نظام ارزشی بر سایر نظام های ارزشی، اعم از موجود یا مفروض و چنین کثرت گرایی ای تفاوتی با نسبی گرایی فرهنگی یا اخلاقی نخواهد داشت؛ منتقدان برلین بویژه با بسط این مسئله و بیان لوازم دیدگاه پلورالیستی کوشیده اند تا هم اصل پلورالیزم را به نقد کشند و هم ناهمخوانی آنرا با سایر مواضع برلین نشان دهند.

جان گری بر آن است که پلورالیزم نه تنها نمی تواند لیبرالیزم را حمایت کند بلکه بسیاری از گونه های اندیشه سیاسی لیبرال را به تحلیل می برد. سخن اصلی گری این است که قیاس ناپذیری ارزش ها که برلین بر آن تاکید دارد، قیاس ناپذیری فرهنگ ها را در پی دارد: چون فرمول و قاعده ای برای درجه بندی ارزش ها وجود ندارد، فرمولی هم برای درجه بندی و ارزش گذاری فرهنگ ها در کار نخواهد بود. و در غیاب چنین فرمولی، هر فرهنگی مقیاس

خود خواهد بود و مقیاس فرافرهنگی ای که به کمک آن بتوان فرهنگ‌ها را ارزیابی نمود درکار نیست. فرهنگ لیبرال خود یکی از گونه‌های متعدد فرهنگ خواهد بود نه فروتر و نه فراتر و مقیاسی برای مقایسه آن با سایر فرهنگ‌ها و حکم به فراتری و فروتری آن درکار نخواهد بود.

حال ببینیم آیا تلاش‌های برلین جهت فاصله گرفتن از نسبی‌گرایی قرین توفیق است؟ وی بیش از همه با تکیه بر همدلی تخیلی می‌کوشد تا راه خود را از نسبی‌گرایی جدا کند اما در خلال آن به مواردی دیگر اشاره می‌کند که می‌توان آنرا به عنوان دلایلی مجزا مورد بررسی قرار داد:

الف) یکی از شیوه‌هایی که طی آن برلین می‌کوشد میان پلورالیزم و لیبرالیزم جمع کند، این است که پلورالیزم فی الواقع لیبرالیزم را در خود نهفته دارد، وی اشاره می‌کند که «مقیاس آزادی سلبی، در خود پلورالیزم مضمّن است ... اگر پلورالیزم یک دیدگاه معتبر باشد ... در این صورت نتیجه آن تسامح و پیامدهای لیبرالی است اگر پلورالیزم صادق باشد، در این صورت ضرورت انتخاب بین دعاوی مطلق و ویژگی ناگزیر وضعیت انسانی است و این آزادی را ارزشمند می‌کند (Berlin, 2002, 214-16) به هنگام تعارض در میان گزینه‌های مختلف در تجربه اخلاقی ناگزیریم دست به انتخاب بزنیم و این حق انتخاب را تبدیل به امری محوری و کانونی می‌کند.

همانگونه که جورج کراودر می‌نویسد، این استدلال معیوب است، چون با استناد به اینکه فلان چیز اجتناب‌ناپذیر است (انتخاب کردن) استدلال شده که آن چیز مطلوب هم هست. (Crowder, 2002, 81) وی از قول برلین می‌نویسد بسیاری از انتخاب‌ها در بین این ارزش‌های قیاس‌ناپذیر دردآور و تراژیک هستند. کراودر می‌پرسد پس چرا ما باید چنین انتخاب‌ها و آزادی‌ای را که باعث می‌شود به این انتخاب‌ها دست یازیم ارزشمند بدانیم؟ به هر حال این مغالطه است.

(کراودر این را مغالطه طبیعت‌گرایانه می‌نامد، اما این مغالطه ابتناء باید برهست هیوم است نه مغالطه طبیعت‌گرایانه مور که به مقام تصور مربوط است و عبارت است از تلاش جهت تعریف امور بسیط و غیرقابل تعریف.)

از سویی بعید است لیبرالیزم بر چنین حق انتخابی صحه گذارد انتخابی که فرد را مجاز می‌دارد حتی به رژیم‌های خودکامه‌ای که آزادی‌ها را سرکوب می‌کنند وفادار و ملتزم بماند و یا توجیهی فراهم می‌کند تا طرفداران تبعیض نژادی به رژیم آپارتاید ملتزم بمانند این

مقدار از آزادی بنیان خود آزادی را نابود خواهد کرد. و نهایتاً باید از برلین پرسید چنین حق انتخابی که پلورالیزم بر آن تاکید دارد چگونه می‌تواند آنرا از نسبی‌گرایی فرهنگی جدا کند مگر آنان جز این می‌گویند که بایستی انتخاب‌های افراد در فرهنگ‌های مختلف را به رسمیت شناخت؟

ب) اما راه حل اصلی برلین برای دور کردن پلورالیزم ارزشی‌اش از نسبی‌گرایی و نزدیک‌تر ساختن آن به لیبرالیسم تکیه بر همدلی تخیلی است. وی در مقاله به دنبال آرمان می‌نویسد:

دوست من آرنولد مومیگیانو گمان برده که ویکو و هردر مدافع نسبی‌گرایی اخلاقی اند ولی این خطاست: افراد وابسته به یک فرهنگ می‌توانند به کمک نگرشی تخیلی، ارزش‌ها، آرمانها و گونه‌های زندگی دیگر جوامع یا فرهنگ‌ها را فهم کنند. حتی جوامعی که به لحاظ زمانی و مکانی پرت‌اند. آنان ممکن است این ارزش‌ها را نامقبول بشمار آورند اما اگر بقدر کافی سعه صدر به خرج دهند می‌توانند دریابند چگونه امکان دارد کسان دیگری هم کاملاً انسان باشند و بتوان با آنان ارتباط برقرار کرد، گویانکه در پرتو ارزش‌هایی زندگی می‌کنند که با ارزش‌های ما تفاوت گسترده دارد. با اینهمه می‌توان فهمید که اینها هم ارزش‌اند، غایات زندگی‌اند و با تحقق آن انسانها می‌توانسته‌اند شکوفا شوند. نسبی‌گرایی این است: من قهوه با شکر و شما قهوه با شیر را ترجیح می‌دهید. ذائقه‌های ما متفاوت است، همین و بس. اما دیدگاه ویکو و هردر این نیست بلکه چیزی است که من آنرا پلورالیزم می‌نامم. یعنی این مفهوم که غایات متفاوت فراوانی هست که انسانها ممکن است جویای آن باشند، در عین اینکه کاملاً عاقل، کاملاً انسان و قادر به فهم و همدلی با یکدیگر و کسب فیض از یکدیگر باشند ... البته اگر ما ارزش مشترکی نمی‌داشتیم، هر تمدنی در درون خود فرو بسته می‌ماند و اصلاً نمی‌شد آنرا فهم کرد ... اگر تبادل بین فرهنگ‌ها در زمان‌ها و مکان‌های مختلف ممکن است از آن روست که آنچه آنها را انسان کرده، بین آنها مشترک است و این وجه مشترک میان آنان پل برقرار می‌کند، اما ارزش‌های ما از آن ماست و ارزش‌های آنها از آن آنهاست. ما آزادییم تا ارزش‌های دیگر فرهنگ‌ها را نقد کنیم، آنها را محکوم کنیم ولی نمی‌توانیم تظاهر کنیم که اصلاً آنها را نمی‌فهمیم یا آنها ذهنی و حاصل دست مخلوقات بدانییم که به شرایط متفاوت وابسته‌اند، با ذائقه‌هایی متفاوت با ما و اصلاً با ما هم سخنی ندارند.

جهانی از ارزش های مشترک وجود دارد. منظورم غایاتی است که فی نفسه مطلوب انسان هاست و امور دیگر وسایل دسترسی به آن اند. من نسبت به آنچه یونانی ها ارزش نام می نهادند کور نیستم ... می توانم به آن حرمت نهاده و ستایشش کنم و حتی تصور کنم که آن را دنبال می کنم هرچند عملاً این کار را نکنم و میلی هم به این کار نداشته باشم و اگر هم میلی می داشتم نمی توانستم. گونه های زندگی، غایات و اصول اخلاقی متکثرند، ولی بی نهایت متکثر نیستند. آنها باید درون افق انسانی باشند. اگر نباشند، از حوزه انسانی بیرونند. اگر انسانهایی را ببینم که درختان را عبادت می کنند، نه از این رو که نماد حاصل خیزی اند یا الهه اند و زندگی مرموز و قدرت های خاص خود را دارند یا به لحاظ اینکه درختان برای آتنا الهه زیبایی یونان مقدس بوده، بلکه فقط به خاطر اینکه از چوب اند و وقتی از آنها می پرسیم چرا آنها می پرستید، جواب دهند فقط به خاطر اینکه چوب است و چیز دیگری نیفزایند، در اینصورت مقصود آنها را نمی فهمم ... در این صورت برای من انسان نیستند.

آشکار است که ارزش ها ممکن است تعارض پیدا کنند، ممکن است ناسازگاری هایی بین فرهنگ ها یا خرده فرهنگ ها یا بین من و شما باشد. شما معتقدید که همواره باید راست گفت، هرچه می خواهد باشد و من گاهی راست گویی را دردآور و یا مضر و مخرب می دانم و موافق نیستم می توانیم با هم بحث کنیم تا به نقطه مشترک برسیم. (برلین، ۱۳۸۷: ۱۱۰-۱۳)

برلین همچنین در مقاله «اندیشه اروپایی قرن ۱۸ و اتهام نسبیت» (۱۹۸۰) تلاش می کند تا با تکیه بر همدلی تخیلی مانع خلط میان پلورالیزم ارزشی مورد دفاع خود با نسبی گرایی شود، و میان این دو اندیشه تمایزی برقرار کند: وی نسبی گرایی اخلاقی را دیدگاهی معرفی می کند که مطابق آن شکل گیری نظرات و رویکردهای افراد و توده ها اِلاً و لابد مشروط به عواملی است از جمله فرهنگ و طبقه (Berlin, 1990, p.77). وی بر آن است که اگر موضع نسبی گرایان صادق باشد، افراد فقط از درون فرهنگ خاص خویش می توانند نظاره گر امور باشند. آنان از همدیگر جدا و منعزلند و درون جعبه هایی بی پنجره محبوس، جعبه هایی که ابعادش کل جهان آنان را شکل می دهد. در نتیجه آنان قادر نخواهند بود فرهنگ های دیگر را فهم و ارزیابی کنند، گویا آنان از نوعی دیگرند. نسبی گرایان برآنند که این ارزش های متفاوت را می توان فهم کرد اما نمی توان با آن همدلی نشان داد. مثل اینکه گروهی از انسانها در کنار گروهی از مریخی ها جامعه ای را تشکیل دهند. تفاوت های این دو مجتمع آنقدر حاد و جدی است که اصولاً قابل قیاس نیستند و از یکدیگر فهمی نخواهند داشت و حداکثر باید یکدیگر را تحمل نمایند.

برلین می‌نویسد بیشتر اهمیت هر دو و ویکو به خاطر تاکیدشان بر این نکته است که می‌توان ارزش‌های دیگر فرهنگ‌ها را فهمید و ارج گذاشت (همان، ص ۸۲). این کار از این طریق میسر است که در عالم خیال وارد جهان بینی‌های اخلاقی و فرهنگی کسانی که در پی فهمشان هستیم بشویم. آنچه که این امر را میسر می‌کند این است که برخلاف نسبی‌گرایی (حداقل نسبی‌گرایی در شکل موگدش) تجربه انسانی بقدر کافی فراگیر و عام هست که دیگر فرهنگ‌ها را برای ما قابل فهم کند و از طریق این فهم ما را مجاز دارد تا ارزش‌هایشان را به عنوان ارزش‌هایی اصیل که می‌توان در عالم خیال با آن زندگی کرد برآورد نماییم. از این رو پیش فرض این قابلیت بی‌چون و چرای ما در فهم و همدلی با ارزش‌های دیگر فرهنگ‌ها و مقاطع تاریخی، مرزهای انسانیت و یک افق انسانی مشترک یا حوزه مشترکی از تجربه اخلاقی است. توان ما در فهم دیگر فرهنگ‌ها متضمن مجموعه‌ای از ارزش‌های مشترک است. ویکو مطرح می‌کند، تفاوت و تنوع ارزش‌ها و فرهنگ‌ها باعث نمی‌شود که ما نتوانیم به فهم و درک آنها نائل شویم. به قول ویکو ما می‌توانیم به شرایط زندگی‌شان راه یابیم. اینکه آنها چه تصویری از خود، از دیگر انسانها، از جهان و مافیها و نسبت‌شان با جهان دارند را می‌توانیم درک کنیم. امکان دارد اعضای دیگر جوامع، این ارزش‌ها یا نگرش‌ها را بستایند یا محکوم کنند، ولی اگر به اندازه کافی از قوه تخیل برخوردار باشند و به اندازه کافی تلاش کنند، همیشه می‌توانند از عهده درکشان برآیند - یعنی آنها را هدف‌های روشن و قابل فهم برای زندگی افراد بشر در موقعیتی مشابه با موقعیت خودشان به شمار آورند. (برلین، ۱۳۸۵: ص ۱۲۴)

برلین می‌نویسد صورتهای مختلف زندگی فلسفه‌های زندگی در خود بسته یا ایدئولوژی‌های نسبی‌گرایانه ای نیستند که به گونه‌ای نفوذ ناپذیر درهائشان به روی هم بسته باشد. آنها عینیتی دارند که از همگانی و عمومی بودن آنها و از فهم‌پذیری متقابلشان نشأت می‌گیرد. (گری، ۱۳۷۹: ص ۹۶)

اینکه قبول کنیم هیچ راهی به شناخت گذشته و فرهنگ‌های دیگر نداریم، گذشته را از هرگونه معنا و مفهومی تهی می‌سازد. در این صورت مفهوم "تاریخ تمدن" به نوعی معمای حل‌ناشدنی بدل می‌شود. قطعاتی پراکنده در دوره‌های زمانی و مکانی مختلف که هیچ ارتباطی با هم ندارند و در اینصورت از مفهوم "تاریخ تمدن" جز اسمی بی‌مسمای چیزی باقی نمی‌ماند. این به هیچ روی موضع ویکو و هر دو نیست. هر دو اندیشمند از کاربرد تخیل تاریخی دفاع می‌کنند که به ما این توانایی را می‌بخشد که به طرز فکر جوامع

خیلی دور "راه یابیم" یا "خودمان را در آن جوامع احساس کنیم"؛ از این راه می توانیم بفهمیم (یا تصور کنیم که می فهمیم، زیرا هرگز نمی توانیم از این موضوع مطمئن باشیم، هرچند ویکو وهردر به ظاهر چنان سخن می گویند که گویی می توانیم) که اعمال افراد مورد نظر، صداهاشان یا علامت هایی که روی پایروس یا سنگ گذاشته اند یا حرکات بدنی آنها به چه معناست: یعنی این ها علامت چه چیزی به شمار می روند، چه نقشی در برداشت هایی دارند که خود این مردان و زنان از دنیاشان داشته اند، و آنان آنچه را در جریان بوده است چگونه تعبیر می کرده اند. (برلین، ۱۳۸۵: ص ۱۲۸) حتی می توانیم با این درک همدلانه تاریخی، آن بخش از تاریخ این فرهنگ ها را که به هر دلیلی به دست ما نرسیده بازسازی کرده و رفتار و اعمال انسانهای وابسته به آن را حدس بزنیم و بازسازی کنیم؛ اما این امر چگونه ممکن است؟ در وهله اول، «بدون شک بوسیله تجربه شخصی؛ در مرتبه دوم چون تجربه دیگران بقدر کافی درگیر و در هم پیچیده با خود اشخاص است، به روش غیرمستقیم به مثابه بخشی از ارتباط مأنوس مداوم و پایدار، به چنگ آمده و مال خود شده؛ و در مرتبه سوم با کارکرد (با تلاش آگاهانه) تخیل (Berlin, 1980: 116)

احساس همدلی و همدردی با افراد و فرهنگ های دیگر را نباید با محکوم کردنها و یا تحسین کردنهای اخلاقی و مبتنی بر ارزشداوری خلط نمود. وقتی با تلاش همدلانه به دنیای آن انسانها راه یابیم و این نکته که ما می توانیم چگونگی زندگی قومی را به شیوه خودش درک کنیم، هرچند که با زندگی ما متفاوت باشد.

با این رویکرد تا حد زیادی می توان فهمید که چرا هموعان ما اینگونه می اندیشیدند یا احساس می کردند و به چنان اعمالی دست می زدند. گذشته دیگر صرف داستان، اسطوره یا حتی گمان و پندار محض نیست. ما آزادیم که ارزش های فرهنگ های دیگر را به شرط درکشان، مورد انتقاد قرار دهیم یا آنها را محکوم کنیم و لی نمی توانیم تظاهر کنیم که اصلاً آنها را نمی فهمیم یا این که صرفاً آنها را ارزش هایی ذهنی، زائیده موجوداتی در شرایطی متفاوت و دارای سلیقه های متفاوت با سلیق خودمان به شمار آوریم که هیچ ربطی به ما ندارند.

اما باید گفت همدلی (بر فرض که در همه موارد میسر باشد) تنها به ما در فهم بهتر فرهنگ ها و تمدن ها کمک می کند نمی توان همه نسبی گرایان را متهم ساخت که از نگاه همدلانه غفلت کرده اند بر فرض هم که این گونه باشد صرف نگاه همدلانه چیزی نیست که بتواند تمایز قاطعی بین نسبی گرایی و پلورالیزم را باعث شود، توان ما در فهم ارزش های سایر



فرهنگ‌ها لزوماً به معنای مشارکت با آنان نیست. و آنچه در اینجا تعیین‌کننده است و بناست فرق چشمگیر پلورالیزم با نسبی‌گرایی را باعث شود، این است که یک پلورالیست برخلاف نسبی‌گرا بنا است پس از این فهم، احساس مشارکت و همدلی هم بنماید. می‌توان فهمید که چرا آرتک‌ها انسان را قربانی می‌کردند اما چگونه می‌توان با چنین رسم فجیعی همدلی نشان داد؟

کروادر در تایید برلین میان دو معنای ارزش، تفاوت می‌گذارد. گاه منظور از ارزش، خود عمل یا رسم قربانی کردن است، اگر این باشد بی‌شک فهم مرا ملزم نمی‌کند که آنرا تایید هم بکنم اما اگر فهم من اصیل باشد و آنگونه که برلین می‌گوید فهم از درون و توانسته باشم خود را جای آنان گذاشته و همدلانه به آن نگریسته باشم، در این صورت من اهداف و غایات عمیق‌تری را که در پس این رسم و در خدمت آن است ارجح خواهم گذاشت. و آنگاه با این ارزش‌های نهان، احساس همدلی و مشارکت خواهم داشت. هرچند عمیقاً با رسمی که با آن مواجهم، یعنی با این شیوه خاصی که بناست ارزش‌هایی مثل تکریم حاصل‌خیزی و باروری را متبلور سازد، بشدت مخالف باشم. یعنی می‌فهمم که این عمل هرچند عملی غلط است، اما در راستای تکریم اینگونه ارزش‌ها صورت می‌گیرد. جملات برلین نیز بر این امر صراحت داشت "اگر از آنها بپرسم چرا آن تکه چوب را می‌پرستید و جواب دهند فقط به خاطر اینکه چوب است و چیز دیگری نیفزایند، در اینصورت مقصود آنها را نمی‌فهمم..." در ادامه مقاله خواهیم دید که حتی از این نوع همدلی کاری ساخته نیست.

ج) در خلال بحث از همدلی، برلین از افق مشترک سخن می‌گوید و اینکه اساساً اگر چنین افق مشترکی نمی‌بود فهم همدلانه میسر نمی‌شود، آیا می‌توان با تاکید بر این افق مشترک به حد اقلی از اصول مشترک دست یافت و با تکیه بر آن از نسبی‌گرایی فاصله گرفت؟

بنابر آموزه هردر، که برلین از او تأثیر بسیاری پذیرفته است، هر فرهنگ و تمدنی دارای یک مرکز ثقل یا هسته مرکزی خاص خود است که با فرهنگ‌های دیگر متفاوت است یک انسان، کشور، ملت، تاریخ طبیعی و یک دولت، هیچ کدام شبیه یکدیگر نیستند. (Berlin, 1976: 210) اما همه این ارزش‌های متفاوت که در زندگی فردی و جمعی انسانها حکمرانی می‌کنند، علیرغم همه تفاوت‌ها و وسعت دگرگونیها، وابسته به زندگی انسانها هستند و بنابراین محدودند و نمی‌توانند بی‌نهایت باشند. شاید این ارزش‌ها ناهمخوان باشند، ولی امکان نامحدود بودن تنوعشان وجود ندارد. زیرا سرشت بشر هر اندازه گوناگون

و قابل تغییر باشد، اگر آن را وابسته به بشر بدانیم باید دارای نوعی ویژگی عام باشد. (برلین، ۱۳۸۵:ص ۱۲۴). اگر ارزش‌هایی جهانی وجود نداشته باشد، در هر حال حداقلی از ارزش‌ها هست که جوامع به ندرت می‌توانند بدون آن به حیاتشان ادامه دهند. (همان:ص ۳۹). نباید در مورد ناسازگاری و ناهمخوانی ارزش‌ها اغراق کنیم. در جوامع گوناگون طی دوره‌های طولانی، مردم در مورد اینکه چه کاری درست است و چه کاری نادرست و چه چیز خوب است و چه چیز بد، با هم به شکل گسترده‌ای توافق داشته‌اند. (ایگناتیف، ۱۳۸۸:ص ۳۹).

ما آزادیم که ازارزش‌های فرهنگ‌های دیگر انتقاد و آن ارزش‌ها را محکوم کنیم ولی نمی‌توانیم تظاهر کنیم که اصلاً آنها را نمی‌فهمیم یا این که صرفاً آنها را ارزش‌هایی ذهنی، زائیده موجوداتی در شرایطی متفاوت و دارای سلیقه‌های متفاوت با سلیقه‌های خودمان به شمار آوریم که هیچ ربطی به ما ندارند. برلین تأکید کرد که نسبت‌گرایی و کثرت‌گرایی را نباید با هم به خطا گرفت. نظام‌های ارزش‌ها هر اندازه هم که متفاوت باشند، اگر قرار است بشری خوانده شوند می‌باید با نیازها و اهداف قابل شناخت بشری ارتباط داشته باشند. شکل‌های زندگی متفاوت است. غایات و اصول اخلاقی بسیارند، اما بی‌نهایت نیستند. این‌ها باید در محدوده‌ی افق بشری باشند. (برلین، ۱۳۷۷:ص ۴۸۱) در پرتو این افق مشترک، برخی معیارهای غایی و غیرنسبی برای ارزیابی رسمیت می‌یابد که در همه فرهنگ‌های بشری مشترک‌اند.

این مقولات حداقلی اخلاق و اندیشه‌ی انسانی، کلی و عام هستند. بنابراین گویا برلین در اینجا از نسبی‌گرایی و شکاکیت فاصله می‌گیرد. در تفاوت‌های اقوام و جوامع غلو می‌شود. در همه فرهنگ‌هایی که می‌شناسیم، مفهوم نیک و بد و صدق و کذب وجود دارد. مثلاً در همه جوامعی که می‌شناسیم، شجاعت از دیرباز ستایش شده است. این ارزش‌ها جهانی است. (جهانبگلو، ۱۳۸۷:ص ۶۹) گروه‌های مختلف اگر نه تماماً اما تا حد زیادی دارای شباهت و قابلیت تسری‌اند. ما از واقعیت اخلاقی شناخت داریم. (گری، ۱۳۷۹:ص ۸۵) و به مدد تجربه‌ی انسانی – به هر حال ما بعنوان انسان، دارای محدوده‌ی تجارب مشترکی هستیم که حداقل کلیتش برای ما بعنوان انسان، ناآشنا نیست – می‌توانیم از واقعیات گذشته پرده برداری کنیم اینکه این مقولات عام و حداقلی اندیشه، چگونه بدست می‌آید، امری صریح و روشن در آثار برلین نیست. اما به هر صورت

تردیدی نیست که این محتوا تا حدودی بر اساس انسان‌شناسی تجربی معین می‌شود که شباهت‌های خانوادگی میان اخلاقیات را عیان می‌کند و بر حسب آن چارچوبی کلی و عام نمونه قرار داده می‌شود. (همان:ص:۸۸) مفهوم شباهت‌های خانوادگی که ویتگنشتاین [۱۵] مطرح می‌کند در اینجا ناظر بر این مطلب است که ما بر اساس داده‌های تجربی برگرفته از واقعیت‌های تاریخی، می‌توانیم به این جمع‌بندی برسیم که فرهنگ‌ها و تمدن‌ها علیرغم تفاوت ارزش‌ها و جنبه‌های مختلف شان - از آنجا که انسانی‌اند - از یک سری شباهت‌های حداقلی برخوردارند. این شباهت‌ها تماماً بوسیله‌اندیشه‌پیشا تجربی شبه‌کانتی بدست نمی‌آیند، بلکه داده‌های پدیدارشناختی، بررسی‌های مردم‌شناسی و روانشناسی اجتماعی و مطالعات تجربی بر روی داده‌های تاریخی، آنها را مشخص می‌کند. همچنین آنها ثابت، همیشگی و بی‌تغییر نیستند، بلکه در درازمدت و در طی گذر قرون و اعصار و همپای تغییر ملایم و گاهی نسبتاً سریع و مداوم ارزش‌ها و کنش‌های آدمیان، این مقولات حداقلی که خود برآمده از اندیشه‌ها و ارزش‌های نسبتاً متغیر آدمی می‌باشند، تغییر کرده (هرچند اغلب کند و اندک) و مطلقاً ثابت نیستند.

مفاهیمی مانند جامعه، آزادی، حس زمان و تغییر، رنج، شادی، بارآوری، خوب و بد، درست و غلط، انتخاب و کوشش، حقیقت و توهم و مفاهیمی از این دست - مسائلی مربوط به استنتاج قیاسی یا فرضیه‌نیستند. به محض اینکه شخص را انسان دانستیم، خودبخود همه این مفاهیم وارد گود می‌شوند.

کروادر می‌نویسد: از سخنان برلین چنین استنتاج می‌شود که در حالی که نسبی‌گرایی تجارب اخلاقی را به چشم اندازه‌ها یا دهلیزهای منعزل و جدا از هم تقسیم می‌نماید، پلورالیزم ارزشی متضمن وجود یک افق اخلاقی قابل توجهی است که همه انسان‌ها در آن مشترک‌اند و این نکته است که به پلورالیست برخلاف نسبی‌گرا این اجازه را می‌دهد که به ذهن یک فرهنگ دیگر وارد شود (Crowder, 2003, 11)

نتیجه آن (هرچند این مورد تأکید برلین نیست) این است که این افق مشترک، مبنایی را برای نقد میان فرهنگی فراهم می‌سازد. مثلاً نقد مواردی که طی آن خیرهای بنیادین انسانی از طرف یک فرهنگ یا ایدئولوژی خاص انکار می‌شود یا به نحوی نامناسب تحقق می‌یابد. لذا رسم آزتک‌ها در قربانی انسان را می‌توان بر این اساس رد کرد که این رسم گواینکه به ظاهر در پی خدمت به هدف معتبر حاصل‌خیزی است، اما این ادعایش که می‌تواند چنین کارکردی داشته باشد بر خطاهای فاحش در باب علیت طبیعی مبتنی است.

کراودر از این سخنان و فرازهای برلین نتیجه می‌گیرد که برداشت‌های گری از برلین ناصحیح است. گری قیاس ناپذیری ارزش‌ها را با قیاس ناپذیری فرهنگ‌ها خلط کرده است. سخن برلین اولی است نه دومی: «درون این افق مشترک، فرهنگ‌ها می‌توانند همپوشانی داشته باشند و حداقل در برخی از ارزش‌های انسانی مشترک باشند. و برلین گاهی می‌گوید این خیرها هستند که متکثرند و نه فرهنگ (Croeder, 2003, 11)

کراودر با تکیه بر افق انسانی و ارزش‌های مشترک و فضایی که در آن فرهنگ‌ها می‌توانند یکدیگر را بفهمند و با همدیگر همدلی نشان دهند، می‌خواهد با همدلی با برلین، پلورالیزم ارزشی را از افتادن به دام نسبی‌گرایی اخلاقی دور کرده و تا آنجا که می‌تواند امکان ارزیابی و نقد دیگر فرهنگ‌ها و اذعان به ارزش‌هایی مشترک، هرچند نهفته، را از دل آن استخراج کند. وی خود به همین مقدار که پلورالیزم را از نسبی‌گرایی دور نماید بسنده می‌کند و به نظرش تلاشی بیش از این، جهت تقریب پلورالیزم ارزشی به ارزش‌های لیبرال - کاری که جانانان ریلی در پی آن است - ناصواب خواهد بود. این افق مشترک فاقد آن مقدار توش و توان است که بتوان به استناد آن به نقد پرداخت - آنگونه که ریلی می‌پردازد - و از دل این نقد، دوباره اولویت لیبرالیزم بر نظام‌های ارزشی رقیب را بیرون کشید. ریلی می‌نویسد: مفهوم برلین از افق اخلاقی مشترک را می‌توان چنان توسعه داد که حق‌رهایی از بردگی و رهایی از گرسنگی و رهایی از قتل دلبخواهانه را در برگیرد، این موارد یک تقریر جنینی از حقوق انسانی را عرضه می‌دارد که به نوبه خود حامی "لیبرالیزم حداقلی" خواهد بود. (Riley, 2000, p.140).

اما به نظر می‌آید حتی اگر برلین و شارحان همدل و هم‌رأی او بکوشند به همین حداقل کفایت کنند، باز موفق نخواهند بود. افق مشترک واژه مبهمی است. می‌توان خیلی از فرهنگ‌ها و ارزش‌های آنها را فهمید، اما نمی‌توان با آن همدلی و اشتراک نظر نشان داد. بلی نگاه همدلانه و فارغ از موضع، به ما در فهم بهتر این فرهنگ‌ها یاری خواهد رساند، اما حتی اگر از سطح بگذریم و به غایاتی که این رسوم گاه از نظر ما اعجاب‌آور و وحشتناک در پی تحقق‌آند یا به باورهایی که در پس آن و مسبب‌آند توجه کنیم، باز بعید است با آن اشتراک نظر داشته باشیم. اگر رسم "ساتی" هندوها [۱۶] (جلالی نایینی: ۱۳۸۴) را در نظر بگیریم، برای اینکه آنها بهتر بفهمیم باید به معتقدات نهفته در پشت آن راه یابیم، اما راه یافتن به این غایات یا معتقدات نهان، حداکثر ما را در فهم بهتر کمک می‌کند. نازیسم وقتی بهتر فهمیده می‌شود که باور ژرمن‌ها به برتری نژادی، بهتر فهم شود اما چه بسا فهم بهتر، اعجاب و فاصله ما را بیشتر کند. همیشه فهم عمیق‌تر، به افزایش همدلی و کشف اشتراک

و افق مشترک نمی‌انجامد. پس باید این نظام‌های ارزشی را همانگونه که هستند پذیرفت و از قضاوت بیرونی درباب آن خودداری کرد (=نسبی‌گرایی) یا باید آنرا نقد کرد و در راستای اصلاح آن اقدامی نمود (=اعتقاد به ارزش‌های اخلاقی برتر و نظم اخلاقی درست، آنگونه که افلاطون، کانت و ... می‌انگارند). هریک از این دو رویکرد ممکن است نقائصی داشته باشند، اما به نظر نمی‌آید تلاش برلین برای فراهم کردن موضعی میانه که از اشکالات این دو طرف مصون بماند، قرین توفیق باشد.

د) عینیت: برخی گفته‌اند که رویکرد برلین درخصوص زندگی اخلاقی انسانها، رویکردی عینی‌گرایانه و مبتنی بر رئالیسم اخلاقی است. انتخاب‌ها و اعمال افراد در جوامع مختلف، کاملاً واقعی بوده و فرهنگ‌هایی را شکل داده که ویژگی‌های شاخص‌شان از رهگذر آثار و نمادهای به جا مانده از آنها به دست ما رسیده است. بنابراین، روایت و یکویی برلین در خصوص فرهنگ‌ها، کاملاً بر مفهوم عینیت تاریخی آنها متکی است. جوامع مختلف در زمانهای متفاوت یا گروه‌های مختلف در جامعه‌ای واحد ... به دنبال هدف‌های عینی و ارزش‌های اساسی بسیار بوده‌اند که برخی با برخی دیگر ناهمخوان هستند. (برلین، ۱۳۸۵: ص ۱۲۴)

طبق این نظر رئالیستی، عناصر جهان ارزش هر چند آفریده‌هایی تاریخی هستند اما به صورت موضوعاتی مستقل‌اند که اطلاعات ما نسبت به آنها و با توجه به آنهاست که می‌تواند خطا یا درست باشد. (گری، ۱۳۷۹: ص ۹۶)

انتخاب‌های افراد در طول تاریخ، انتخاب‌های بی‌پایه و اساسی نیست. انتخاب‌ها در خلأ رخ نمی‌دهند بلکه مبنایی عینی و تاریخی و فرهنگی دارند. در گزارش برلین از کثرت‌گرایی ارزشی هیچ نوع ذهن‌گرایی [Subjectivism] نیست و برای اثبات آن همین یک دلیل بس که هرچند او هویت‌های فردی را محصول خودآفرینی از طریق دست زدن به انتخاب می‌داند، اما در عین حال فرضش براین است که چنین دست زدن به انتخاب، همیشه در بطن و متن انتخاب‌های موروثی نسل‌های پیشین و انتخاب‌های معاصر دیگران رخ می‌دهد و پیش می‌آید. (همان: ص ۹۷).

اما چنین عینیتی نمی‌تواند کثرت‌گرایی برلین را از نسبی‌گرایی جدا کند، اگر منظور از ذهنی نبودن و عینی بودن این باشد که این ارزش‌ها دارای سابقه تاریخی است و در فرهنگ‌ها شکل گرفته و واقعا مطالعات تاریخی وجود آن را در میان جوامع تأیید می‌کند چنین معنایی از عینیت مورد انکار نسبی‌گرا هم نیست. اما آن عینیتی برای برلین کارگشا

خواهد بود که معتقد است ارزش های اخلاقی صرف نظر از توافق یا عدم توافق انسانها بر سر آن اصالت دارند و وقتی می گوید برده داری بد است یعنی مستقل از پسند و ناپسند انسانها این شیوه رفتار بد و نکوهیده است یعنی بدی آن امری واقعی و عینی است اما آن واقعیت عینی تاریخی که اخلاق توصیفی حکایت گر آن است به هیچ وجه باعث خوب بودن آن و باعث این که خوبی برای آن یک ارزش عینی واقعی باشد نمی گردد.

ه) با تکیه بر داده های تاریخی گفته اند این عینیت اخلاقی و امور واقعی زندگی انسانها و فرهنگ های گذشته و حال را نباید قربانی اقتضائات نظریات بی توجه به تجربیات انسانی و واقعیت های زندگی نمود. پدیدارشناسی حیات انسانها در فرهنگ های دیگر به ما بعنوان افراد هممنوع، این امکان را می دهد که با فضای حیاتی مادی و معنوی هممنوعان خویش احساس نزدیکی کنیم. فقط نظریه ای فوق العاده قدرتمند می تواند این یقین های پدیدار شناختی را جاکن کند و چنین نظریه قدرتمندی وجود ندارد. (گری، ۱۳۷۹:ص ۸۵) بنابراین برلین، داده های تجربی واقعی را به نفع تئوری کنار نمی نهد. مسئله در واقع این است که باید به کدام یک اولویت داد - واقعیت های پدیدار شناختی زندگی اخلاقی یا اقتضائات نظریه؟ در نظر برلین آنچه شایسته اولویت دادن است پدیدارشناسی زندگی اخلاقی است که توافق ناپذیری ها و انتخاب های اساسی و رادیکال در آن فراوان است و برای اولویت دادن، همین یک دلیل برای او کفایت می کند که نظریه های اخلاقی ای که می خواهیم جایگزین آن کنیم بسی ضعیف و بی بنیه هستند. دلیل ندارد که ما غنا و عمق زندگی اخلاقی را با همه معضلات غیرقابل حل آن رها کنیم و به چشم اندازهای تهی و پوچ نظریه اخلاقی روی بیاوریم. (همان: ۸۷)

در نقد این سخن باید گفت کسانی که نظام اخلاقی بر ساخته اند و از اصولی جهانشمول دفاع می کنند به هیچ وجه منکر وجود داده های حاصل از پدیدار شناسی اخلاق و آنچه جامعه شناسان و مردم شناسان، مورخان و... می گویند نیستند و بنا نیست نظریه ای در حوزه اخلاق هنجاری هر چقدر هم که مستحکم باشد (یا لوازم و مقتضیات چنین نظریه ای) به جای این واقعیات پدیدارشناختی بنشینند. آنان که از وحدت ارزشی دفاع می کنند منکر آن نیستند که تفاوت های فراوانی در حوزه اخلاق در جوامع وجود داشته چیزی که هست این داده های پدیدارشناختی به مرتبه توصیف مرتبط است حال آنکه آنان سر و کارشان با اخلاق هنجاری است و با بایدها و نبایدها و آرمان ها، یک نظریه هنجاری اعم از این که قوی باشد و یا ضعیف نمی تواند به جای یک نظریه توصیفی بنشیند و داعیه چنین کاری را هم ندارد. نمی توان صرفا با تکیه بر وجود تنوع و تکثر در حوزه ارزش های

موجود در فرهنگ‌ها استدلال کرد که چنین امری بایسته هم هست و باید به رسمیت شناخته شود و اگر نبود جد و جهد متفکران حوزه اخلاق هنجاری که همواره از آرمانهای بلند دفاع می‌کرده‌اند و اگر واقعا آنان کثرت‌گرایی برلین را به رسمیت شناخته و از تلاش جهت ترویج ایده‌های خویش باز می‌ایستادند برده‌داری و تبعیض نژادی هنوز پا برجا بود.

۷. نتیجه:

به نظر می‌آید خطرات نهفته در وحدت‌گرایی ارزشی، برلین را به طرح کثرت‌گرایی و دفاع از آن واداشته است، وی احساس کرده که نگاه وحدت‌گرایانه می‌تواند به سمت تحمیل نظام ارزشی یک فرهنگ یا جامعه بر سایر فرهنگ‌ها منجر شود؛ پس بایسته آن است که همان‌گونه که واقعیت عینی کثرت و تنوع فرهنگی را می‌پذیریم به واقعیت عینی تکثر در نظام‌های ارزشی نیز گردن‌گذاریم. اما وی بلافاصله متوجه شده که این رویکرد تفاوت‌چندانی با نسبی‌گرایی نخواهد داشت و نسبی‌گرایی برای آزادی‌های لیبرالیستی مورد دفاع او کم‌خطرتر از وحدت‌گرایی ارزشی نیست. وی با تکیه بر همدلی تخیلی، اعتراف به عینیت تفاوت‌های فرهنگی و طرح افق مشترک که اساس همدلی است و آن را میسر می‌سازد تلاش نمود تا از نسبی‌گرایی فاصله گیرد. اما آنچه در کل نوشته‌های وی موج می‌زند خلطی است میان مقام توصیف و مقام توصیه، میان اخلاق توصیفی و اخلاق هنجاری، و میان امور ناظر به واقع و امور ناظر به ارزش؛ با نگاه پدیدارشناسانه حق با برلین است او به عنوان مورخ تاریخ اندیشه‌ها تفاوت عظیم میان ارزش‌های اخلاقی جوامع و تمدن‌های بزرگ را مشاهده کرده و نظر به نگرانی از خطر نهفته در وحدت‌گرایی ارزشی چاره را آن دیده که کثرت‌گرایی را به جای وحدت‌گرایی اخلاقی نشانده و آن را به رسمیت شناسد. اما دیدیم که پیامدهای منطقی کثرت‌گرایی تابع‌انگیزه‌ها و دغدغه‌های او نیست و با پیامدهای نسبی‌گرایی تفاوت‌چندانی ندارد، اگر در وحدت‌گرایی ارزشی خطراتی نهفته باشد و پیروانش را به سمت جزم و جمود و تحمیل سوق دهد باید برای حل مشکل چاره‌ای دیگر اندیشیده شود. کثرت‌گرایی مورد اعتقاد برلین کاملاً نتوانسته پای خود را از حیطه نسبی‌گرایی بیرون بکشد، کماینکه برلین بعنوان فرد دلبسته به ارزش‌های لیبرال، در همان اعتقاد به کثرت‌گرایی نیز با مشکلات بنیادین روبرو است.



پی نوشت ها

1. Nicolas Machiavelli (۱۴۶۹-۱۵۲۷) فیلسوف و سیاستمدار ایتالیایی
2. Montesquieu (۱۶۸۹-۱۷۵۵) فیلسوف سیاست فرانسوی
3. Alexander Herzen (۱۸۱۲-۱۸۷۰) نویسنده و اندیشمند سیاسی روس
4. Giambattista Vico (۱۶۶۸-۱۷۷۴) فیلسوف تاریخ ایتالیایی
5. Johann Gottfried Herder (۱۷۴۴-۱۸۰۳) فیلسوف آلمانی
6. John Rawls (۱۹۲۱-۲۰۰۲) فیلسوف سیاست آمریکایی
7. Ronald dworkin (۱۹۳۱-۲۰۱۱) فیلسوف حقوق آمریکایی
8. Friedrich Hayek (۱۸۹۹-۱۹۹۲) فیلسوف و اقتصاد دان اتریشی - انگلیسی
9. Robert Nozick (۱۹۳۸-۲۰۰۲) فیلسوف سیاسی آمریکایی
10. John Stuart Mill (۱۸۰۶-۱۸۷۳) فیلسوف انگلیسی
11. Gulag اردوگاه های کار اجباری شوروی در عصر استالین
12. John Gray فیلسوف سیاسی معاصر انگلیسی
13. Leo Strauss (۱۸۹۹-۱۹۷۳) فیلسوف آمریکایی آلمانی تبار
14. Georgr Crowder فیلسوف سیاسی معاصر انگلیسی
15. Jonathan Riley فیلسوف سیاسی معاصر انگلیسی
16. Ludwig wittgenstein (۱۸۸۹-۱۹۵۱) فیلسوف اتریشی

۱۷. خود سوزی زنان هندو پس از مرگ شوهر

منابع:

- ایگناتیف، مایکل (۱۳۸۸) زندگی نامه آیزایا برلین، ترجمه عبدالله کوثری، تهران، ماهی.
- برلین، آیزایا، آ. (۱۳۸۵) سرشت تلخ بشر: جستارهایی در تاریخ اندیشه ها، ترجمه لیلا سازگار، تهران، ققنوس
- برلین، آیزایا، ب. (۱۳۸۵) ریشه های رومانسیسم، ترجمه عبدالله کوثری، تهران، ماهی
- برلین، آیزایا (۱۳۷۷) خط سیر فکری من، ترجمه محمدعلی حمید رفیعی، نامه فلسفه، شماره چهار، ص ۱۷۹-۲۰۶
- بشیریه، حسین (۱۳۷۶) لیبرالیسم و محافظه کاری: تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم، تهران، نی.

جلالی نائینی، محمدرضا؛ فرهنگ سانسکریت، جلد دوم، چاپ اول، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۴  
جهانبگلو، رامین (۱۳۸۷) در جستجوی آزادی: گفتگو با آیزایا برلین، ترجمه خجسته کیا، تهران، نی.

مالهال، استیون و سوئیفت، آدام؛ (۱۳۸۵) مقاله مکین تایراخلاق در پی فضیلت، در کتاب جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم: گزیده اندیشه‌های سندل، مکین تایر، تیلور و والزر، ترجمه محمود فتحعلی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم،

گری، جان (۱۳۷۹) فلسفه سیاسی آیزایا برلین، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.  
توکلی، غلامحسین (۱۳۹۱) نسبی‌گرایی فرهنگی در اخلاق، پژوهش‌های اخلاقی سال سوم-شماره ۹ و ۱۰ ص ۸۵ تا ۱۱۴

Berlin I.(2002) liberty, ed. H. Hardy (Oxford, Oxford university press.)

Berlin I.(1990) The Crooked Timber of Humanity, ed H. Hardy (London, John Murry)

Berlin Isaiah(1976):Vico & Herder: two studies in the history of ideas. London.(Chatto& windus press)

Berlin, Isaiah (1978) Concepts and categories: From Hope and Fear Set Free, philosophical essays, Princeton university press.

Berlin, Isaiah (1980) Against The Current: Essays in the history of ideas, New York, Viking Press.

Berlin, Isaiah (1990) the pursuit of ideal, The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas, Henry Hardy (ed.), London: John Murray; New York, 1991: Knopf; 2nd ed., Princeton: Princeton University Press, 2013

Crowder,George(2003) Pluralism, relativism and liberalism in Isaiah

Berlin,Australasian political studies association confrence.

Crowder.G (2002) Liberalism and Value pluralism(London and New York,Contnuum.

Raz, Joseph (1999) Engaging Reason, Oxford

Raz, Joseph (1986) Morality of Freedom, Oxford, Clarendon Press,

محسن فاضلی و غلامحسین توکلی ۹۷

Riley. J (2000) Crooked Limber and Liberal Culture, in Baghramian ed  
Pluralism (London. Routledge press)

Walzer, Michael (1986) "Introduction" to Isaiah Berlin's Hedgehog and the fox,  
new York



پروژه شگانه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی