

کثرت‌گرایی آیزایا برلین و تفاوت آن با نسبی‌گرایی

محسن فاضلی*

غلامحسین توکلی**

چکیده

کثرت‌گرایی ارزشی مد نظر برلین با تأکید بر توافق‌ناپذیری و تلفیق‌ناپذیری ارزش‌ها بر این نکته صحه می‌گذارد که هیچ‌گونه معیار و مقولات عام و مشترکی وجود ندارد که به کمک آن‌ها بتوان به اولویت‌بندی ارزش‌ها در نظامی منسجم و در نتیجه ارزش‌داوری خیرها و غایات پرداخت. از سویی، به نظر می‌رسد نسبی‌گرایی با رد هر گونه عینیت در اخلاق و ارزش‌ها و با تأکید بر در دست نبودن معیارهای عام برای مفاهمه و داوری ارزشی و رد وحدت‌انگاری 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 را مطرح می‌کنیم و در نیمه دوم نشان خواهیم داد که تلاش‌های برلین برای فاصله گرفتن از نسبی‌گرایی چندان قرین توفیق نیست.

کلیدواژه‌ها: کثرت‌گرایی، نسبی‌گرایی، وحدت‌انگاری ارزشی، توافق‌ناپذیری، تلفیق‌ناپذیری ارزشی.

۱. مقدمه

آیزایا برلین متفکری است که منتقد جریان فکری و اخلاقی سنت غربی است. وی به وحدت‌گرایی ارزشی حمله می‌برد و از این رو 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 هر تسن^۲ در

* کارشناس ارشد گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)، Mohsen_btr@yahoo.com

** استادیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، tavacoly@yahoo.com

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

دوران معاصر و هردر^۳ و ویکو^۴. اما تفاوت عمده برلین با این متفکران به‌نوعی ضد جریان در صورت‌بندی منسجم نظریه کثرت‌گرایی (pluralism) است. برلین وحدت‌انگاری (monism) (مونیسیم ارزشی) را رد می‌کند و عقیده دارد که ارزش‌ها اساساً با هم ناسازگارند؛ بنابراین، نمی‌توان آن‌ها را در الگویی عقلانی دسته‌بندی کرد، زیرا مقولات عام و مشترکی در دست نیست که امکان اولویت‌بندی و نیز داوری منطقی درباره ارزش‌ها را میسر کند. از سوی دیگر، نسبی‌گرایی (relativism) نیز با رد وحدت‌انگاری و تأکید بر ممکن نبودن دسته‌بندی ارزش‌ها در ساختار نظری منسجم و نیز رد هر گونه ارزش‌داوری مرزهای مشترکی با کثرت‌گرایی پیدا می‌کند و در معرض اختلاط با آن قرار می‌گیرد.

برلین، یکی از سرشناس‌ترین فیلسوفان معاصر لیبرال، با صورت‌بندی کثرت‌گرایی ارزشی لیبرالیسم منحصربه‌فردی را تبلیغ می‌کند که با همه لیبرالیسم‌های معاصر، از جمله لیبرالیسم راولز^۵، دورکین^۶، هایک^۷، و نوزیک^۸ و همچنین لیبرالیسم کلاسیک میل^۹ که بر درک و مفهومی از انتخاب‌های عقلانی تأکید دارند و بر حقوق بنیادین، قراردادگرایی، و فایده‌گرایی مبتنی‌اند 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 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 نسبییت 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 (incomparability)، کثرت‌گرایی مد نظر خود را به اثبات رساند. او هم‌چنین با اظهار این نکته که ذات انسان‌ها در همه موارد نامتعیین، ناتمام، و ناهم‌سان است، کثرت‌گرایی را بر انسان‌شناسی فلسفی خود استوار می‌کند. هم‌چنین، او در باب تاریخ نیز با تأثیرپذیری از ویکو و هردر موجبیت علی (casual determinism) و جبرباوری را رد می‌کند و به تکثر و منحصربه‌فرد بودن فرهنگ‌ها و تمدن‌ها معتقد است. در ضمن، تکثرگرایی او اعتقاد ریشه‌دار غربی به آرمان‌شهرگرایی (utopianism) و کمال‌باوری را نیز تخطئه می‌کند. آنچه او در دفاع از تکثرگرایی مد نظر خود و در مقابل اتهام نسبی‌گرایی بدان دست می‌آویزد تکیه بر حداقلی از ارزش‌های عام انسانی مشترک، عینیت تاریخی انتخاب‌های بشری، و مفهوم «هم‌دلی تخیلی» (imaginative empathy) است.

۲. کثرت‌گرایی ارزشی

اولین نکته حائز اهمیت درباره کثرت‌گرایی برلین تأکید بر تنوع و تکثر در حیات انسانی است. به‌نظر آیزایا برلین وجود تنوع و تکثر در میان ارزش‌ها، اهداف، و غایات بشری امری واقعی و بدیهی است. این تنوع و تکثر هم در حیطه زندگی فردی، هم در سطح نظام‌های اخلاقی، و هم در میان فرهنگ‌ها و تمدن‌های بشری حکم‌فرماست. انسان‌ها در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت، با آداب و رسوم، باورها، عقاید، ارزش‌ها، و اهداف گوناگونی زیسته‌اند و آنچه با مطالعه زندگی انسان‌ها در طول تاریخ به‌دست می‌آید کثرت و تنوع است نه وحدت و یک‌پارچگی.

اعتقاد به کثرت‌گرایی برلین را در مقابل سنت فلسفه غربی قرار می‌دهد، زیرا اغلب متفکران این سنت اعتقاد داشتند که حقایق عینی یکسان، جاودان، و ثابت وجود دارد و اگر انسان‌ها خواهان سعادت، امنیت، آرامش و خوشبختی‌اند (که اگر دانش و معرفت داشته باشند قطعاً همین چیزها را می‌خواهند) باید زندگی خود را مطابق با این حقایق یکسان، عینی، و جاودان نظم بخشند. اغلب این فیلسوفان تفاوت‌ها، اختلاف‌ها، و شیوه‌های گوناگون زندگی و نحوه‌های متفاوت فکر و عمل انسان‌ها را نادیده می‌گرفتند. به‌نظر برلین نمونه‌های انگشت‌شماری از فیلسوفان یا جریان‌های فکری در سنت غربی بوده‌اند که به تنوع و تکثر در زندگی انسان‌ها توجه کرده و بر آن تأکید ورزیده‌اند (برلین، ۱۳۸۵: ب: ۶۳).

به‌نظر برلین ارزش‌ها و اهداف با یکدیگر در تقابل‌اند و با هم در یک‌جا جمع نمی‌شوند. چنان‌که نمی‌شود در یک موقعیت خاص دو یا چند خیر ارزشمند را با هم داشت. بنابراین، ما که موجوداتی انتخاب‌گریم مجبوریم دست به انتخاب (choice) ارزش یا خیری بزنیم که با خیرها و غایات دیگر ناسازگار و گاه متضاد است؛ مثلاً عدالت با بخشش و گذشت، برابری با آزادی، شجاعت با حزم و احتیاط و راست‌گویی در بسیاری از موارد با مصلحت ناسازگار است. ممکن است فردی به راست‌گویی تحت هر شرایطی معتقد باشد و دیگری دروغ مصلحت‌آمیز را به راست‌گویی ترجیح دهد. از این رو، اهداف و خیرها به‌اصطلاح توافق‌ناپذیر و تلفیق‌ناپذیرند. چنین خیرهایی کل‌هایی هماهنگ نیستند، بلکه خودشان میدان تضاد و توافق‌ناپذیری‌اند (گری، ۱۳۷۹: ۶۲).

این توافق‌ناپذیری (incommensurability) و تلفیق‌ناپذیری در حیطه نظام‌های اخلاقی و در سطح فرهنگ‌ها نیز وجود دارد. نظام‌های اخلاقی متفاوت، در شرایط گوناگون، پیروانشان را به رفتارهای خاص مقبول خود تشویق می‌کنند که اغلب متفاوت‌اند. ارزش‌ها

و غایات فرد مؤمن با ارزش‌ها و غایات فرد بی‌اعتقاد به دین متفاوت است؛ همان‌طور که کمونیست ارزش‌هایی متفاوت با آنارشیست دارد. علاوه بر این‌ها، فرهنگ‌های گوناگون اخلاق‌ها و ارزش‌های متفاوت به بار می‌آورند که بی‌شک ویژگی‌های مشابه زیادی دارند؛ اما هم‌زمان دربردارنده فضایل، غایات و مفاهیمی از خیرند که با یک‌دیگر فرق دارند و توافق‌ناپذیرند (همان).

ارزش‌ها و غایات انسانی، علاوه بر تلفیق‌ناپذیری و توافق‌ناپذیری، قیاس‌ناپذیر نیز هستند؛ یعنی نمی‌توان از ترکیب این خیرها به مقولات مشترک و عام و در نتیجه به الگوی واحد و منسجم اخلاقی دست یافت و بر اساس آن فضایل و خیرها را اولویت‌بندی کرد. بنابراین، هیچ معیار عامی نیز وجود نخواهد داشت تا بر مبنای آن با مقایسه ارزش‌ها بتوان انسان‌ها را هنگام گزینش و انتخاب یاری کرد. این قیاس‌ناپذیری مستلزم آن است که گزینش مقدمات یا چهارچوب‌های اساسی از سوی کسی در برابر مقدمات یا چهارچوب‌های گزینش‌شده افراد دیگر توجیه‌پذیر نباشد (مک‌ایتنایر، ۱۳۸۵: 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 میان گزینه‌های متعارض واقع شده‌اند و هر گزینه منافع و مضرات خاص خود را دارد و هیچ‌یک از گزینه‌ها ترجیح عقلانی ندارند، زیرا هیچ نقطه مشترک و اصول کلی‌ای برای دستیابی به فرمول واحد در خصوص ارزش‌ها وجود ندارد. هر اخلاقی برای ورزندگان و عمل‌کنندگان به آن معضلاتی اخلاقی و رقابت‌هایی میان غایات پدید می‌آورد که با تعقل و استدلال نمی‌توان حلشان کرد (گری، ۱۳۷۹: ۶۴).

در خصوص فرهنگ‌ها و تمدن‌ها نیز وضع به همین منوال است؛ هر فرهنگ و تمدنی از ارزش‌ها و غایات خاص خود برخوردار است که با هم توافق‌ناپذیر و تلفیق‌ناپذیرند. فرهنگ‌ها یکتا و بی‌همتا هستند: هر کدام وجه و جنبه عجیب و خاصی از ظرفیت‌های انسانی را در زمان، مکان، و محیط خود ارائه می‌کنند (Berlin, 1976: 206).

هم‌چنان که هیچ معیار عقلانی‌ای 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 ارزش‌های برگزیده افراد باشد (بشیریه، ۱۳۷۶: ۱۰۴). ارزش‌داوری آن‌جایی مطرح است که ما دسته‌ای از ارزش‌ها را به نفع دسته‌ای دیگر کنار بگذاریم و اولویت‌بندی خاصی از ارزش‌ها ارائه دهیم؛ اما کثرت‌گرایی همه ارزش‌ها را با یک چشم می‌نگرد و، به سبب اعتقاد

به توافق ناپذیری و تلفیق ناپذیری و در نتیجه قیاس ناپذیری ارزش‌ها، امکان حصول هر گونه معیار عام برای داوری را رد می‌کند. بنابراین پرسش‌هایی از این دست، همه، بی‌پاسخ‌اند: «آیا زندگی نقاشی که تمام وقتش را صرف آفریدن اثری هنری می‌کند و توجه چندانی به اطرافیانش ندارد بهتر است یا پدر دل‌سوزی که با کار شبانه‌روزی در جهت رفاه خانواده‌اش گام برمی‌دارد؟»، «نظام اخلاقی‌ای که بر مبنای فضایل قهرمان‌پرورانه رومی شکل می‌گیرد بهتر است یا نظامی که بر رحم، برادری، و شفقت تأکید دارد؟»، «حکومت اقتدارگرا بهتر است یا حکومت قائل به آزادی‌های فردی؟». هیچ معیار مشترکی وجود ندارد که ارزش‌ها را طبقه‌بندی کند، هیچ راه‌حل نهایی‌ای برای این مسئله وجود ندارد که چه کسی باید مقصد و راه‌نمای ما باشد. در حیطه فرهنگ‌ها هم نمی‌توان ترجیح عقلانی داشت. هیچ معیار عام و کلی‌ای 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. بررسی هر پدیده‌ای چوب‌خط سنجش خودش را می‌طلبد (Berlin, 1976: 211). فرهنگ‌ها به گونه‌ای تقلیل‌ناپذیر از هم دور و گاه با هم در تضادند و صورت‌های گوناگونی از زندگی را جلوه‌گر می‌کنند.

۳. نسبی‌گرایی

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 گوناگون و در دوره‌های زمانی متفاوت ارزش‌ها، اخلاق، آداب و سنت‌ها، عقاید و فرهنگ‌های گوناگونی داشته‌اند که خاص خودشان بوده و با ارزش‌ها و فرهنگ‌های دیگر متفاوت بوده است. هر فعالیت، موقعیت، دوره تاریخی یا تمدنی شخصیت بی‌همتایی دارد (ibid: 145). این ارزش‌ها، نظام‌های اخلاقی، فرهنگ‌ها و تمدن‌ها نیز، علاوه بر گوناگونی و تنوع، توافق‌ناپذیر و تلفیق‌ناپذیر بوده‌اند؛ بنابراین، امکان عرضه آن‌ها در مجموعه‌ای منسجم و ارائه آن‌ها در الگویی واحد ناممکن است. نسبی‌گرایی، با رد ادعاهای ریشه‌دار غربی، بر تنوع و فراوانی ارزش‌ها و فرهنگ‌ها صحنه می‌گذارد و می‌پذیرد که هر سؤالی می‌تواند، به اقتضای ارزش‌ها و فرهنگ‌های گوناگون، پاسخ‌های متفاوت و بسیاری داشته باشد که نامتوافق و گاه متضاد باشند. همه انسان‌ها با ارزش‌های یکسانی سعادت‌مند نمی‌شوند و اگر بکوشیم 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، ۱۳۸۵: ۶۳).

اگر در نسبی‌گرایی بپذیریم که ارزش‌ها و اخلاق و فرهنگ‌ها نامتوافق و متضادند، ارائه مقولات مشترک و عام برای ارزش‌داوری و مقایسه آن‌ها ممکن نیست و فرض وجود چنین ارزش‌داوری‌ای فرضی مفهوماً خودمتناقض است. هر فردی، هر نظام اخلاقی‌ای، و هر فرهنگ و تمدنی به محدوده تنگ و محصور ارزش‌ها، غایات، و خواست‌های خود فرو می‌رود و بدین ترتیب، با فقدان عینیت، درست و نادرست و صدق و کذب به مفاهیمی تهی تبدیل می‌شود. من قهوه را با شیر دوست دارم و شما بدون شیر، من طرف‌دار مهربانی‌ام و شما از اردوگاه‌های مرگ جانب‌داری می‌کنید (برلین، ۱۳۷۷: ۱۹۰). درستی و نادرستی و صدق و کذب همان است که خواست فردی من، اقتضای نظام اخلاقی مطبوع من و فرهنگ و تمدن مربوط به من ایجاب می‌کند.

برلین درباره نسبی‌گرایی می‌گوید:

من آن را آموزه‌ای می‌دانم که به موجب آن داوری 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 خواسته‌های دیگران ندارم و اصولاً نمی‌توانم هم داشته باشم؛ زیرا علایق، سلاقی و خواست‌های آن‌ها مال آن‌ها و غایات و خواست‌های من مال من است. ما هیچ درکی نسبت به هم نمی‌توانیم داشته باشیم. زیرا هیچ‌گونه ملاک عینی برای داوری و حتی مفاهمه در خصوص ارزش‌های غایی زندگی وجود ندارد و لذا توجیه عقلانی بر مبنای ملاک‌های مشترک و کلی جای خود را به سلاقی و امیال و عواطف نسبی خواهد داد. نسبیت‌گرایی در تمامی اشکالش بر آن است که هیچ‌گونه ارزش عینی وجود ندارد (برلین، ۱۳۸۵ الف: ۱۲۵-۱۲۷).

نسبی‌گرایی هم در سطح فردی و هم در سطح اجتماعی تصورپذیر است: الف) نسبیت فردی: از ارزش‌های اخلاقی برای هر فرد خاص دفاع می‌کند؛ ب) نسبیت فرهنگی: ارزش‌های اخلاقی را در سطح جامعه لحاظ می‌کند و برای افراد متعلق به آن جامعه معتبر می‌داند. نسبی‌گرایی عرضه‌شده مردم‌شناسان غالباً نسبی‌گرایی فرهنگی نامیده می‌شود که ارزش‌های اخلاقی را برخاسته از جامعه و برای افراد متعلق به آن جامعه معتبر می‌داند؛ اما نسبی‌گرایی فردی افراطی‌تر است و از ارزش‌های اخلاقی برای هر فرد خاص دفاع می‌کند (توکلی، ۱۳۹۱: ۸۹).

دلایل نسبی‌گرایان گوناگون است؛ یکی از دلایل دشواری و پیچیدگی تصمیم‌های اخلاقی است؛ یعنی همان نکته‌ای که برلین همواره بر آن تأکید می‌کند. دلیل دیگر این است

که اخلاق از ما می‌خواهد تا در همه حال رفتاری آرمانی از خود بروز دهیم، حال آن‌که وجود انسان کامل درون جامعه‌ای ناکامل میسر نیست. انسان آرمانی بودن و رفتار آرمانی داشتن، آن‌گونه که نظریه اخلاقی از ما می‌خواهد، در میان انسان‌هایی که از سنخ دیگرند میسر نیست. در جمع خائنان و بی‌پروایان اعتماد و گشودگی کامل به نابودی انسان منجر می‌شود (همان: ۹۰).

۴. وجوه تشابه کثرت‌گرایی و نسبی‌گرایی

در بیان وجوه اشتراک کثرت‌گرایی و نسبی‌گرایی می‌توان از این نکته آغاز کرد که هر دو وجود تنوع و تکثر را بدیهی فرض می‌گیرند. هر دوی این دیدگاه‌ها، با این فرض که صرفاً مجموعه ارزش‌های خاصی برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها صادق است و همه افراد باید طبق یک الگوی مشخص رفتار کنند، به شدت مخالف می‌کنند. 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 هر گونه قیاس و ارزیابی بر مبنای مفاهیم عقلانی مشترک، از نظر مفهومی، را ناممکن می‌کند. «برخی از این خیرها را از اساس نمی‌توان با هم تلفیق کرد» (Raz, 1986: 345). آن‌ها نمی‌توانند در شخص واحد یا زندگی واحدی گرد آیند؛ بنابراین هر نظام اخلاقی، هر فرهنگ، و هر تمدنی موجودی بی‌همتا است و فقط و فقط باید با مولفه‌های خاص خود ارزیابی شود.

وجه مشترک دیگر این است که در هر دو دیدگاه ارزش‌دآوری ممکن نیست، زیرا همان‌طور که ذکر شد، توافق‌ناپذیری ارزش‌ها حصول مقولات عام اخلاقی به‌منظور ارزیابی و سنجش را ناممکن می‌کند؛ بنابراین هر دو نظریه مفهوم صدق ارسطویی را زیر سؤال می‌برند، زیرا معتقدند در حوزه ارزش‌ها قیاس منطقی مبنای عقلانی ندارد و عقل در نتیجه‌گیری هیچ کمکی نمی‌تواند به ما بکند. در نتیجه، «عقل استدلالی ما را تنها می‌گذارد» (Raz, 1999: 66). حکم کردن درباره ارزش‌ها عاری از عقلانیت است و صرفاً به سطح اظهار عواطف شخصی تقلیل می‌یابد.

اگر دو امکان انتخاب نامتوافق باشند، آن‌گاه عقل هرگز نمی‌تواند درباره ارزش نسبی آن‌ها داوری کند. وقتی می‌گوییم ارزش آن‌ها برابر است نوعی داوری درباره ارزش نسبی آن‌ها

کرده‌ایم، حال آن‌که وقتی می‌گوییم نامتوافق‌اند هیچ داوری درباره ارزش نسبی آن‌ها نکرده‌ایم (Raz, 1986: 234).

۵. وجوه تفاوت کثرت‌گرایی و نسبی‌گرایی

برلین بر آن است که میان کثرت‌گرایی و نسبی‌گرایی تفاوت وجود دارد: کثرت‌گرایی (قیاس‌ناپذیری و گاهی ناسازگاری هدف‌های عینی) همان نسبی‌گرایی نیست؛ به طریق اولی ذهنیت‌باوری هم نیست؛ به تفاوت‌های از میان نرفتنی مواجهه‌های احساسی هم ارتباطی ندارد که برخی از پوزیتیویست‌ها، عاطفه‌گرایان (emotivists)، اگزستانسیالیست‌ها، ملی‌گرایان و در واقع جامعه‌شناسان نسبی‌گرا و انسان‌شناسان شرح خود را بر آن‌ها استوار کرده‌اند (برلین، ۱۳۸۵ الف: ۱۳۵).

نسبی‌گرایی یگانه‌شوق دیگر یا برابرنهاد جهان‌شمولی یا عام‌نگری نیست؛ قیاس‌ناپذیری نیز به معنای نسبی‌گرایی نیست. دنیا‌های زیادی وجود دارند که برخی از آن‌ها با هم تداخل دارند. دنیای یونانیان با دنیای یهودیان یکی نیست؛ دنیای ثروتمندان با دنیای فقیران یکی نیست؛ دنیای خوش‌بخت‌ها هم با دنیای بدبخت‌ها یکی نیست؛ ولی دست تمام افراد بشر در پی جویی این ارزش‌ها و هدف‌های اساسی باز است. مراد ویکو و هردر هم همین است، وقتی می‌گویند: با معیارهای خودمان درباره فرهنگ‌های گذشتگان داوری نکنیم (همان: ۱۳۳). کثرت‌گرایی واقعاً می‌تواند به بار بنشیند، حتی می‌تواند به مثابه حاصل ضروری آزادی و خلاقیت انسان تجلیل شود؛ اما این تجلیل متضمن و مستلزم نسبی‌گرایی نیست، به دو دلیل: نخست، کشف جهانی پلورالیستی کشفی واقعی است؛ واقعاً نظر‌ها، نگاه‌ها، و راه‌های بسیاری هست که هریک ارزش خود را دارند و تلیق‌شدنی نیستند؛ دوم، آزادی که بروز این نظر‌ها و پیدایش این راه‌ها را ممکن می‌کند اصالتاً ارزش‌مند است (Walzer, 1986: 2).

۶. تفسیرهای متفاوت از برلین

آیزایا برلین در بسیاری از موارد به‌صراحت از ارزش‌های لیبرال دفاع می‌کند. وی در زندگی عملی خویش و در مخالفت با استبداد جاری در اتحاد جماهیر شوروی سابق و گولاگ‌ها^{۱۰} و اردوگاه‌های وحشتناک دوران استالینی التزام خویش را به ارزش‌های لیبرال نشان می‌دهد. در جنگ جهانی دوم نیز در مخالفت با نازیسم و ترغیب امریکا به ورود در جنگ ایفای نقش کرد. حتی به‌نظر می‌آید مخالفت‌های او با وحدت ارزشی، یعنی این ایده که می‌توان

نظام ارزشی واحد و معتبری تنسيق و آن را برای همه عرضه کرد و هم‌چنین مخالفت وی با اتوپیاگرایی ناشی از انگیزه‌های قوی لیبرالیستی اوست. او در مقام پژوهشگر تاریخ اندیشه‌ها به این نتیجه رسیده بود که چنین آرمان‌ها و رویکردهای وحدت‌گرایانه‌ای مستلزم جزم و جمودند و می‌توانند بالمآل به تمامیت‌خواهی (totalitarianism) و استبداد منجر شوند، همان‌گونه که مارکسیست‌ها، در تعقیب آرمان تساوی و عدالت و در تلاش برای تحقق این آرمان، نظام‌های تمامیت‌خواه و توتالیتری را بنا نهادند که رنج‌ها و مصائب بی‌شماری را برای بشریت در پی داشت. اگر ارزش‌های اصیل متعدد و رقیبی وجود دارند، پس هر جامعه‌ای هر چه بیش‌تر در جهت تک‌ارزشی شدن پیش برود، ارزش‌های اصیل بیش‌تری را نادیده می‌گیرد و سرکوب می‌کند؛ بیش‌تر در این جا به معنای بهتر است (Berlin, 1978: 10)؛ پس طرح پلورالیسم و دفاع از آن از سوی او گویا تمهیدی است برای غلبه بر این مشکل؛ پلورالیسم وی ناخواسته به سمت نسبی‌گرایی می‌غلطد.

با این‌که او در فرازهایی از سخنانش از پلورالیسم چنان سخن می‌گوید که تفاوت چندانی با نسبی‌گرایی فرهنگی (cultural relativism) ندارد، در مقالات دیگری سعی می‌کند از آن فاصله گیرد و از همین رو برخی از متفکرانی که به آرای وی پرداخته‌اند، هم‌چون جان گری^{۱۱} و لئو اشتراوس^{۱۲}، میان کثرت‌گرایی برلین و نسبی‌گرایی فاصله‌ای نمی‌بینند؛ اما برخی دیگر هم‌چون جان‌اتان ریلی^{۱۳} و جورج کراودر^{۱۴} مایل‌اند با تکیه بر بخش‌های دیگر سخنان وی پلورالیسم او را در نقطه‌ای بین نسبی‌گرایی و لیبرالیسم قرار دهند.

هم عبارت‌های برلین و هم انگیزه‌هایش نشان آن است که او اصلاً مایل نیست به سمت نسبی‌گرایی فرهنگی سوق یابد. این را مخالفان وی نیز متوجه‌اند، اما لوازم منطقی پلورالیسم می‌تواند برخلاف خواست برلین به مسیری دیگر انجامد. به نظر نمی‌آید تلاش برلین در مرزگذاری بین پلورالیسم ارزشی و نسبی‌گرایی قرین توفیق باشد و منطقی‌اً پذیرش پلورالیسم ارزشی به این معناست که به تمام نظام‌های ارزشی به یک چشم نگریسته شود؛ در این صورت، نظام لیبرال، که از نظر او نظامی است مطلوب (مطلوب‌ترین نظام ارزشی موجود یا مفروض)، هیچ تفاوتی با نظام‌های توتالیتر و رجحانی بر آن‌ها نخواهد داشت.

قبول کثرت‌گرایی یعنی پذیرش نظام‌های ارزشی متنوع و خودداری از ارزش‌داوری و امتناع از اولویت دادن یک نظام ارزشی بر سایر نظام‌های ارزشی، اعم از موجود و مفروض، و چنین کثرت‌گرایی‌ای تفاوتی با نسبی‌گرایی فرهنگی یا اخلاقی نخواهد داشت. منتقدان برلین، به‌ویژه با بسط این مسئله و بیان لوازم دیدگاه پلورالیستی، کوشیده‌اند تا هم اصل پلورالیسم را نقد کنند و هم ناهم‌خوانی آن را با سایر مواضع برلین نشان دهند.

جان‌گری بر آن است که پلورالیسم نه تنها نمی‌تواند از لیبرالیسم حمایت کند، بلکه بسیاری از گونه‌های اندیشه سیاسی لیبرال را به تحلیل می‌برد. سخن اصلی‌گری این است که قیاس‌ناپذیری ارزش‌ها، که برلین بر آن تأکید دارد، قیاس‌ناپذیری فرهنگ‌ها را در پی دارد: چون فرمول و قاعده‌ای برای درجه‌بندی ارزش‌ها وجود ندارد فرمولی هم برای درجه‌بندی و ارزش‌گذاری فرهنگ‌ها در کار نخواهد بود و در غیاب چنین فرمولی، هر فرهنگی مقیاس خود خواهد بود و مقیاس فرافرهنگی‌ای در کار نیست که به کمک آن بتوان فرهنگ‌ها را ارزیابی کرد. فرهنگ لیبرال خود یکی از گونه‌های متعدد فرهنگ خواهد بود، نه فروتر و نه فراتر؛ مقیاسی برای مقایسه آن با سایر فرهنگ‌ها و حکم به فراتری و فروتری آن نیز در کار نخواهد بود.

حال ببینیم آیا تلاش‌های برلین برای 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 آن را هم‌چون دلایلی مجزا بررسی کرد:

الف) یکی از شیوه‌هایی که برلین می‌کوشد میان پلورالیسم و لیبرالیسم جمع کند این است که پلورالیسم در واقع لیبرالیسم را در خود نهفته دارد؛ وی اشاره می‌کند که

مقیاس آزادی سلبی در خود پلورالیسم مضمّن است ... اگر پلورالیسم دیدگاهی معتبر باشد ... در این صورت نتیجه آن تسامح و پیامدهای لیبرالی است. اگر پلورالیسم صادق باشد، در این صورت، ضرورت انتخاب بین دعوی مطلق ویژگی ناگزیر وضعیت انسانی است و این آزادی را ارزشمند می‌کند (Berlin, 2002: 214-216).

هنگام تعارض در میان گزینه‌های گوناگون در تجربه اخلاقی ناگزیریم دست به انتخاب بزنیم و این حق انتخاب را به امری محوری و کانونی تبدیل می‌کند.

همان‌گونه که جورج کراودر می‌نویسد، این استدلال معیوب است، چون با استناد به این‌که فلان چیز (انتخاب کردن) اجتناب‌ناپذیر است 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 تراژیک‌اند. کراودر می‌پرسد: پس چرا ما باید چنین انتخاب‌ها و آزادی‌ای را که سبب می‌شود به این انتخاب‌ها دست یازیم ارزشمند بدانیم؟ به هر حال این مغالطه است (کراودر آن را مغالطه طبیعت‌گرایانه می‌نامد؛ اما مغالطه «ابتنای باید بر هست» هیوم است، نه مغالطه طبیعت‌گرایانه مور که به مقام تصور مربوط است و عبارت است از تلاش برای تعریف امور بسیط و تعریف‌نشده).

از سویی بعید است لیبرالیسم 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. در نهایت، باید از برلین پرسید چنین حق انتخابی که پلورالیسم بر آن تأکید دارد چگونه می‌تواند آن را از نسبی‌گرایی فرهنگی جدا کند؟ مگر آنان جز این می‌گویند که باید انتخاب‌های افراد در فرهنگ‌های گوناگون را به رسمیت شناخت؟

ب) اما راه‌حل اصلی برلین برای دور کردن پلورالیسم ارزشی‌اش از نسبی‌گرایی و نزدیک‌تر کردن آن به لیبرالیسم تکیه بر هم‌دلی تخیلی است. وی در مقاله «به دنبال آرمان» می‌نویسد:

دوست من آرنولد مومگیانو گمان برده که ویکو و هردر مدافع نسبی‌گرایی اخلاقی‌اند، 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 به‌شمار آورند؛ اما اگر به قدر کافی سعه صدر به خرج دهند می‌توانند دریابند چگونه امکان دارد کسان دیگری هم کاملاً انسان باشند و بتوان با آنان ارتباط برقرار کرد، گو این‌که در پرتو ارزش‌هایی زندگی می‌کنند که با ارزش‌های ما تفاوت گسترده دارد. با این همه، می‌توان فهمید که این‌ها هم ارزش‌اند، غایات زندگی‌اند و با تحقق آن‌ها انسان‌ها می‌توانند 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 آن را پلورالیسم می‌نامم؛ یعنی این مفهوم که غایات متفاوت فراوانی هست که انسان‌ها ممکن است جوای 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 آن را فهم کرد ... اگر تبادل بین فرهنگ‌ها در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون 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 آن‌هاست. ما آزادیم تا ارزش‌های دیگر فرهنگ‌ها را نقد کنیم، آن‌ها را محکوم کنیم، ولی نمی‌توانیم تظاهر کنیم که اصلاً آن‌ها را نمی‌فهمیم یا آن را ذهنی و حاصل دست مخلوقات بدانی‌م که به شرایط متفاوت وابسته‌اند، با ذائقه‌هایی متفاوت با ما و اصلاً با ما هم‌سخنی ندارند.

جهانی از ارزش‌های مشترک وجود دارد. منظورم غایاتی است که فی‌نفسه مطلوب انسان‌هاست و امور دیگر وسایل دسترسی به آن‌اند. من نسبت به آن‌چه یونانی‌ها ارزش

نام می‌نهادند کور نیستم ... می‌توانم به آن حرمت نهم و ستایشش کنم و حتی تصور کنم که آن را دنبال می‌کنم، هرچند عملاً این کار را نکنم و میلی هم به این کار نداشته باشم و اگر هم میلی می‌داشتم نمی‌توانستم. گونه‌های زندگی، غایات و اصول اخلاقی متکثرند، ولی بی‌نهایت متکثر نیستند. آن‌ها باید درون افق انسانی باشند. اگر نباشند، از حوزه انسانی بیرون‌اند. اگر انسان‌هایی را ببینم که درختان را عبادت می‌کنند، نه از این رو که نماد حاصل‌خیزی‌اند یا الهه‌اند و زندگی مرموز و قدرت‌های خاص خود را دارند یا به لحاظ این‌که درختان برای آتنا الهه زیبایی یونان مقدس بوده، بلکه فقط به خاطر این‌که از چوب‌اند و وقتی از آن‌ها می‌پرسم چرا آن را می‌پرستید، جواب دهند فقط به خاطر این‌که چوب است و چیز دیگری نیفزایند، در این صورت، مقصود آن‌ها را نمی‌فهمم ... در این صورت برای من انسان نیستند.

آشکار است که ارزش‌ها ممکن است تعارض پیدا کنند، ممکن است ناسازگاری‌هایی بین فرهنگ‌ها یا خرده‌فرهنگ‌ها یا بین من و شما باشد. شما معتقدید که همواره باید راست گفت، هرچه می‌خواهد باشد، و من گاهی راست‌گویی را دردآور و یا مضر و مخرب می‌دانم و موافق نیستم. می‌توانیم با هم بحث کنیم تا به نقطه مشترک برسیم (برلین، ۱۳۸۷: ۱۱۰-۱۱۳).

برلین هم‌چنین در مقاله «اندیشه اروپایی قرن هجدهم و اتهام نسبیت» (۱۹۸۰) تلاش می‌کند با تکیه بر هم‌دلی تخیلی مانع خلط میان پلورالیسم ارزشی مد نظر خود با نسبی‌گرایی شود و میان این دو اندیشه تمایزی قائل شود: وی نسبی‌گرایی اخلاقی را دیدگاهی معرفی می‌کند که مطابق آن شکل‌گیری نظرها و رویکردهای افراد و توده‌ها حتماً مشروط به عواملی مثل فرهنگ و طبقه است (Berlin, 1990: 77). وی بر آن است که اگر موضع نسبی‌گرایان صادق باشد، افراد فقط از درون فرهنگ خاص خویش می‌توانند نظاره‌گر امور باشند. آنان از هم‌دیگر جدا و منعزل و درون جعبه‌هایی بی‌پنجره محبوس‌اند؛ جعبه‌هایی که ابعادش کل جهان آنان را شکل می‌دهد. در نتیجه، آنان قادر نخواهند بود فرهنگ‌های دیگر را فهم و ارزیابی کنند؛ گویا آنان از نوعی دیگرند. نسبی‌گرایان بر آن‌اند که این ارزش‌های متفاوت را می‌توان فهم کرد، اما نمی‌توان با آن هم‌دلی کرد. مثل این‌که گروهی از انسان‌ها در کنار گروهی از مریخی‌ها جامعه‌ای را تشکیل دهند. تفاوت‌های این دو مجتمع آن‌قدر حاد و جدی است که اصولاً قیاس‌پذیر نیستند و از یک‌دیگر فهمی نخواهند داشت و حداکثر باید یک‌دیگر را تحمل کنند.

برلین می‌نویسد: بیش‌تر اهمیت هر در و ویکو به سبب تأکیدشان بر این نکته است که می‌توان ارزش‌های فرهنگ‌های دیگر را فهمید و ارج نهاد (ibid: 82)؛ این‌گونه که در عالم

خیال وارد جهان‌بینی‌های اخلاقی و فرهنگی کسانی شویم که در پی فهمشان هستیم. آنچه این امر را میسر می‌کند این است که برخلاف نسبی‌گرایی (حداقل نسبی‌گرایی در شکل مؤکدش) تجربه انسانی به قدر کافی فراگیر و عام هست که سایر فرهنگ‌ها را برای ما قابل فهم کند و از طریق این فهم ما را مجاز دارد تا ارزش‌هایشان را ارزش‌هایی اصیل برآورد کنیم که می‌توان در عالم خیال با آن‌ها زندگی کرد؛ از این رو، پیش‌فرض قابلیت بی‌چون و چرای ما در فهم و هم‌دلی با ارزش‌های سایر فرهنگ‌ها و مقاطع تاریخی مرزهای انسانیت و افق انسانی مشترک یا حوزه مشترکی از تجربه اخلاقی است. توان ما در فهم فرهنگ‌های دیگر متضمن مجموعه‌ای از ارزش‌های مشترک است. به‌زعم ویکو، تفاوت و تنوع ارزش‌ها و فرهنگ‌ها سبب نمی‌شود که ما نتوانیم به فهم و درک آن‌ها نائل شویم. به قول ویکو ما می‌توانیم به شرایط زندگی‌شان راه یابیم؛ می‌توانیم درک کنیم که آن‌ها چه تصویری از خود، سایر انسان‌ها، جهان و مافیها و نسبتشان با جهان دارند. امکان دارد اعضای جوامع دیگر 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 به‌شمار آورند (برلین، ۱۳۸۵ الف: ۱۲۴).

برلین می‌نویسد: صورت‌های گوناگون زندگی فلسفه‌های زندگی در خود بسته یا ایدئولوژی‌های نسبی‌گرایانه‌ای نیستند که به‌گونه‌ای نفوذناپذیر دره‌ایشان به روی هم بسته باشد؛ آن‌ها عینیتی دارند که از همگانی و عمومی بودن آن‌ها و از فهم‌پذیری متقابلشان نشئت می‌گیرد (گری، ۱۳۷۹: ۹۶).

این‌که قبول کنیم هیچ راهی به شناخت گذشته و فرهنگ‌های دیگر نداریم گذشته را از هر معنا و مفهومی تهی می‌کند. در این صورت، مفهوم «تاریخ تمدن» به معمایی حل‌ناشدنی بدل می‌شود. قطعاتی پراکنده در دوره‌های زمانی و مکانی متفاوت که هیچ ارتباطی با هم ندارند؛ در این صورت از مفهوم «تاریخ تمدن» جز اسمی بی‌مسمای چیزی باقی نمی‌ماند. این به هیچ روی موضع ویکو و هردر نیست؛ هر دو اندیشمند از کاربرد تخیل تاریخی دفاع می‌کنند؛ تخیل تاریخی 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 می‌توانیم بفهمیم (یا تصور کنیم که می‌فهمیم، زیرا هرگز نمی‌توانیم از این موضوع مطمئن باشیم، هرچند ویکو و هردر به ظاهر چنان سخن می‌گویند که گویی می‌توانیم) که اعمال آن افراد، صداهایشان یا علامت‌هایی که روی پاپيروس یا سنگ گذاشته‌اند یا حرکات

بدنی‌شان به چه معناست: یعنی این‌ها علامت چه چیزی به‌شمار می‌روند، چه نقشی در برداشت‌هایی دارند که خود این مردان و زنان از دنیایشان داشته‌اند و آنان آن‌چه را در جریان بوده است چگونه تعبیر می‌کرده‌اند (برلین، ۱۳۸۵ الف: ۱۲۸). حتی می‌توانیم، با این درک هم‌دلانه تاریخی، آن بخش از تاریخ این فرهنگ‌ها را که به هر دلیلی به‌دست ما نرسیده بازسازی کنیم و رفتار و اعمال انسان‌های وابسته به آن را حدس بزنیم و بازسازی کنیم؛ اما چنین چیزی چگونه ممکن است؟

در وهله نخست، بدون شک به کمک تجربه شخصی؛ در مرتبه دوم، چون تجربه دیگران به قدر کافی درگیر و در هم پیچیده با خود اشخاص است، به روش غیرمستقیم، به‌مثابه 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 فرهنگ‌های دیگر را نباید با محکوم کردن‌ها و یا تحسین کردن‌های اخلاقی و مبتنی بر ارزش‌داوری خلط کرد. وقتی با تلاش هم‌دلانه به دنیای آن انسان‌ها راه یابیم، می‌توانیم چگونگی زندگی قومی را به شیوه خودش درک کنیم، حتی اگر با زندگی ما متفاوت باشد.

با این رویکرد تا حد زیادی می‌توان فهمید که چرا هم‌نوعان ما این‌گونه می‌اندیشیدند یا احساس می‌کردند و به چنان اعمالی دست می‌زدند. گذشته دیگر صرف داستان، اسطوره یا حتی گمان و پندار محض نیست. ما آزادیم که ارزش‌های فرهنگ‌های دیگر را، به شرط درکشان، نقد یا آن‌ها را محکوم کنیم؛ اما نمی‌توانیم تظاهر کنیم که اصلاً آن‌ها را نمی‌فهمیم یا صرفاً آن‌ها را ارزش‌هایی ذهنی، زاییده موجوداتی در شرایطی متفاوت و دارای سلیقه‌های متفاوت با سلیق خودمان به‌شمار آوریم که هیچ ربطی به ما ندارند.

باید گفت هم‌دلی (بر فرض که در همه موارد میسر باشد) فقط در فهم بهتر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها به ما کمک می‌کند. نمی‌توان همه نسبی‌گرایان را متهم کرد که از نگاه هم‌دلانه غفلت کرده‌اند. اگر هم این‌گونه باشد، صرف نگاه هم‌دلانه نمی‌تواند تمایز قاطعی بین نسبی‌گرایی و پلورالیسم بگذارد؛ توان ما در فهم ارزش‌های سایر فرهنگ‌ها لزوماً به معنای مشارکت با آنان نیست. آن‌چه در این‌جا تعیین‌کننده است و بناست فرق چشم‌گیر پلورالیسم با نسبی‌گرایی را نشان دهد این است که پلورالیست، برخلاف نسبی‌گرا، پس از این فهم، مشارکت و هم‌دلی هم می‌کند؛ می‌توان فهمید که چرا آرتک‌ها انسان را قربانی می‌کردند، اما چگونه می‌توان با چنین رسم فجیعی هم‌دلی داشت؟

کروادر، در تأیید 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 آن را تأیید هم بکنم؛ اما اگر فهم من اصیل و آن‌گونه که برلین می‌گوید فهم از درون باشد و توانسته باشم خود را جای آنان گذاشته و هم‌دلانه به آن نگریده باشم، در این صورت، اهداف و غایات عمیق‌تری را که در پس این رسم و در خدمت آن است ارج خواهم گذاشت. 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 به‌شدت مخالف باشم؛ یعنی می‌فهمم که این عمل غلط است، اما در راستای تکریم این ارزش‌ها انجام می‌شود. جملات برلین نیز بر این امر صراحت دارد: «اگر از آن‌ها بپرسم چرا آن تکه چوب را می‌پرستید و جواب دهند فقط به‌خاطر این که چوب است و چیز دیگری نیفزایند، در این صورت مقصود آن‌ها را نمی‌فهمم...» در ادامه مقاله خواهیم دید که از این نوع هم‌دلی نیز 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 نمی‌شد. آیا می‌توان با تأکید بر این افق مشترک به حداقلی از اصول مشترک دست یافت و با تکیه بر آن از نسبی‌گرایی فاصله گرفت؟ بنا بر آموزه هردر، که برلین از او تأثیر بسیاری پذیرفته است، هر فرهنگ و تمدنی مرکز ثقل یا هسته مرکزی خاص خود را دارد که با فرهنگ‌های دیگر متفاوت است. انسان‌ها، کشورها، ملت‌ها، تاریخ طبیعی و دولت‌ها، هیچ‌کدام شبیه یک‌دیگر نیستند (Berlin, 1976: 210)؛ اما همه این ارزش‌های متفاوت که در زندگی فردی و جمعی انسان‌ها حکم‌رانی می‌کنند، به‌رغم همه تفاوت‌ها و وسعت دگرگونی‌ها به زندگی انسان‌ها وابسته‌اند و بنابراین محدودند و نمی‌توانند بی‌نهایت باشند. شاید این ارزش‌ها ناهم‌خوان باشند، ولی نامحدود بودن تنوعشان ممکن نیست؛ زیرا سرشت بشر هر اندازه گوناگون و تغییرپذیر باشد، اگر آن را وابسته به بشر بدانیم، باید دارای ویژگی عامی باشد (برلین، ۱۳۸۵ الف: ۱۲۴). اگر ارزش‌های جهانی وجود نداشته باشد، در هر حال، حداقلی از ارزش‌ها هستند که جوامع به‌ندرت می‌توانند بدون آن‌ها به حیاتشان ادامه دهند (همان: ۳۹). نباید درباره ناسازگاری و ناهم‌خوانی ارزش‌ها اغراق کنیم. در جوامع گوناگون، طی دوره‌های طولانی، مردم درباره این‌که چه کاری درست است و چه کاری نادرست و چه چیز خوب است و چه چیز بد با هم توافق گسترده‌ای داشته‌اند (ایگناتیف، ۱۳۸۸: ۳۹).

برلین تأکید کرد که نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی را نباید با هم یکی گرفت. نظام‌های ارزش‌ها، هر اندازه هم که متفاوت باشند، اگر قرار است بشری خوانده شوند باید با نیازها و اهداف شناختنی بشری ارتباط داشته باشند. شکل‌های زندگی متفاوت است، غایات و اصول اخلاقی بسیارند، اما بی‌نهایت نیستند. این‌ها باید در محدودهٔ افق بشری باشند (برلین، ۱۳۷۷: ۴۸۱). در پرتو این افق مشترک برخی معیارهای غایی و غیرنسبی برای ارزیابی رسمیت می‌یابند که در همهٔ فرهنگ‌های بشری مشترک‌اند.

این مقولات حداقلی اخلاق و اندیشهٔ انسانی کلی و عام‌اند؛ بنابراین گویا برلین در این‌جا از نسبی‌گرایی و شکاکیت فاصله می‌گیرد. در تفاوت‌های اقوام و جوامع غلو می‌شود؛ در همهٔ فرهنگ‌هایی که می‌شناسیم، مفهوم نیک و بد و صدق و کذب وجود دارد؛ مثلاً در همهٔ جوامعی که می‌شناسیم، شجاعت از دیرباز ستایش شده است. این ارزش‌ها جهانی‌اند (جهانگلو، ۱۳۸۷: ۶۹). گروه‌های مختلف، اگر نه تماماً، تا حد زیادی دارای شباهت و قابلیت تسری‌اند. ما از واقعیت اخلاقی شناخت داریم (گری، ۱۳۷۹: ۸۵) و به مدد تجربهٔ انسانی (به هر حال ما انسان‌ها محدودهٔ تجارب مشترکی داریم که حداقل کلیتش برای ما، به عنوان انسان، ناآشنا نیست) می‌توانیم از واقعیات گذشته پرده برداریم. این‌که این مقولات عام و حداقلی اندیشه چگونه به دست می‌آید در آثار برلین صریح و روشن 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 چهارچوبی کلی و عام نمونه قرار داده می‌شود (همان: 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، از آن‌جا که انسانی‌اند، به‌رغم تفاوت ارزش‌ها و جنبه‌های گوناگونشان از شباهت‌هایی حداقلی برخوردارند. این شباهت‌ها تماماً با اندیشهٔ پیشاتجربی شبه‌کانتی به دست نمی‌آیند، بلکه داده‌های پدیدارشناختی، بررسی‌های مردم‌شناسانه و روان‌شناسی اجتماعی و مطالعات تجربی روی داده‌های تاریخی آن‌ها را مشخص می‌کند. هم‌چنین، آن‌ها ثابت، همیشگی، و بی‌تغییر نیستند، بلکه این مقولات حداقلی که خود برآمده از اندیشه‌ها و ارزش‌های به‌نسبت متغیر آدمی‌اند، در درازمدت و طی گذر قرون و اعصار و هم‌پای تغییر ملایم و گاه به‌نسبت سریع و مداوم ارزش‌ها و کنش‌های آدمیان تغییر می‌کنند (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 مسائلی مربوط به استنتاج قیاسی یا فرضیه نیستند. به محض این که شخص را انسان بدانیم، خودبه خود همه این مفاهیم وارد گود می‌شوند.

کراودر می‌نویسد: از سخنان برلین چنین استنتاج می‌شود که در حالی که نسبی‌گرایی تجربه‌های اخلاقی را به چشم‌اندازها یا دهلیزهای منعزل و جدا از هم تقسیم می‌کند، پلورالیسم ارزشی متضمن وجود افق اخلاقی درخور توجهی است که همه انسان‌ها در آن مشترک‌اند و این نکته است که به پلورالیست، برخلاف نسبی‌گرا، این اجازه را می‌دهد که به ذهن فرهنگی دیگر وارد شود (Crowder, 2003: 11).

نتیجه آن (هرچند برلین بر آن تأکید نمی‌کند) این است که این افق مشترک مبنایی را برای نقد میان‌فرهنگی فراهم می‌کند؛ مثلاً نقد مواردی که خیرهای بنیادین انسانی از سوی فرهنگ یا ایدئولوژی خاصی انکار می‌شود یا به نحوی نامناسب تحقق می‌یابد. بنابراین، رسم آرتک‌ها در قربانی کردن انسان را می‌توان بر این اساس رد کرد که این رسم 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 صحیح نیست. گری قیاس‌ناپذیری ارزش‌ها را با قیاس‌ناپذیری فرهنگ‌ها خلط کرده است. سخن برلین به قیاس‌ناپذیری ارزش‌ها قائل است: «درون این افق مشترک، فرهنگ‌ها می‌توانند هم‌پوشانی داشته باشند و حداقل در برخی از ارزش‌های انسانی مشترک باشند. برلین گاهی می‌گوید این خیرها هستند که متکثرند و نه فرهنگ» (ibid).

کراودر با تکیه بر افق انسانی و ارزش‌های مشترک و فضایی که فرهنگ‌ها در آن می‌توانند یک‌دیگر را بفهمند و با هم‌دیگر هم‌دلی نشان دهند می‌خواهد با هم‌دلی با برلین پلورالیسم ارزشی را از افتادن به دام نسبی‌گرایی اخلاقی دور کند و تا آنجا که می‌تواند امکان ارزیابی و نقد سایر فرهنگ‌ها و اذعان به ارزش‌هایی مشترک، هرچند نهفته، را از دل آن استخراج کند. او خود به این که پلورالیسم را از نسبی‌گرایی دور کند بسنده می‌کند و به نظرش تلاشی بیش از این برای تقریب پلورالیسم ارزشی به ارزش‌های لیبرال (کاری که جانانتان ریلی در پی آن است) ناصواب خواهد بود. این افق مشترک فاقد آن مقدار توش و توان است که بتوان به استناد آن نسبی‌گرایی را نقد کرد (آن‌گونه که ریلی نقد می‌کند) و، از دل این نقد، دوباره اولویت لیبرالیسم بر نظام‌های ارزشی رقیب را بیرون کشید. ریلی

می‌نویسد: مفهوم برلین از افق اخلاقی مشترک را می‌توان چنان توسعه داد که حق‌رهایی از بردگی، گرسنگی، و قتل دل‌خواهانه را در بر گیرد. این موارد تقریری خام و ابتدایی از حقوق انسانی را عرضه می‌دارد که به نوبه خود حامی «لیبرالیسم حداقلی» خواهد بود. (Riley, 2000: 140).

به نظر می‌رسد 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 آن‌ها 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 تحقق آن‌اند یا به باورهایی که در پس آن و مسبب آن‌اند 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 آن را بهتر بفهمیم، باید به باورهای نهفته در پشت آن راه یابیم؛ اما راه یافتن به این غایات یا باورهای نهان حداکثر ما را در فهم بهتر کمک می‌کند. نازیسم وقتی بهتر فهمیده می‌شود که باور ژرمن‌ها به برتری نژادی بهتر فهمیده 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 در باب آن خودداری کرد (نسبی‌گرایی) یا باید آن‌ها را نقد کرد و در راستای اصلاح آن‌ها اقدام کرد (اعتقاد به ارزش‌های اخلاقی برتر و نظم اخلاقی درست، آن‌گونه که افلاطون، کانت و ... می‌انگارند). هریک از این دو رویکرد ممکن است نقایصی داشته باشند، اما به نظر نمی‌آید تلاش برلین برای فراهم کردن موضعی میانه، که از اشکال‌های این دو طرف مصون بماند، قرین توفیق باشد.

د) عینیت: برخی گفته‌اند که رویکرد برلین به زندگی اخلاقی انسان‌ها رویکردی عینی‌گرایانه و مبتنی بر رئالیسم اخلاقی است. انتخاب‌ها و اعمال افراد در جوامع گوناگون کاملاً واقعی است و فرهنگ‌هایی را شکل داده که ویژگی‌های شاخصشان از ره‌گذر آثار و نمادهای به‌جامانده از آن‌ها به‌دست ما رسیده است. بنابراین، روایت ویکویی برلین در خصوص فرهنگ‌ها کاملاً بر مفهوم عینیت تاریخی آن‌ها متکی است. جوامع گوناگون در زمان‌های متفاوت یا گروه‌های مختلف در جامعه‌ای واحد ... به‌دنبال هدف‌های عینی و ارزش‌های اساسی بسیار بوده‌اند که برخی با برخی دیگر ناهم‌خوان‌اند (برلین، ۱۳۸۵ الف: ۱۲۴).

طبق این نظر رئالیستی عناصر جهان ارزش آفریده‌هایی تاریخی‌اند، اما به صورت موضوع‌های مستقلی‌اند که اطلاعات ما درباره آن‌ها و با توجه به آن‌هاست که می‌تواند خطا یا صحیح باشد (گری، ۱۳۷۹: ۹۶).

انتخاب‌های افراد در طول تاریخ انتخاب‌های بی پایه و اساسی نیست؛ انتخاب‌ها در خلاً انجام نمی‌شوند، بلکه مبنایی عینی، تاریخی، و فرهنگی دارند. در گزارش برلین از کثرت‌گرایی ارزشی هیچ نوع ذهن‌گرایی (subjectivism) نیست و برای اثبات آن همین یک دلیل کافی است: او هویت‌های فردی را محصول خودآفرینی از طریق دست زدن به انتخاب می‌داند، اما در عین حال فرضش بر این است که چنین انتخابی، همیشه، در بطن و متن انتخاب‌های موروثی نسل‌های پیشین و انتخاب‌های معاصر دیگران انجام می‌شود (همان: ۹۷).

چنین عینیتی نمی‌تواند کثرت‌گرایی برلین را از نسبی‌گرایی جدا کند؛ اگر منظور از ذهنی نبودن و عینی بودن این باشد که این ارزش‌ها سابقه تاریخی دارند، در فرهنگ‌ها شکل گرفته‌اند و واقعاً مطالعات تاریخی وجود آن‌ها را در میان جوامع تأیید می‌کند، چنین معنایی از عینیت را نسبی‌گرا نیز انکار نمی‌کند. عینیتی برای برلین کارگشا خواهد بود که بر اساس آن ارزش‌های اخلاقی، صرف‌نظر از توافق داشتن یا نداشتن انسان‌ها بر آن، اصالت دارند. در این معنا، وقتی می‌گوییم برده‌داری بد است، یعنی مستقل از پسند و ناپسند انسان‌ها این شیوه رفتار بد و نکوهیده است؛ یعنی بدی آن واقعی و عینی است. اما آن واقعیت عینی تاریخی که اخلاق توصیفی حکایت‌گر آن است، به هیچ وجه، موجب خوب بودن آن و این‌که خوبی برای آن ارزش عینی واقعی باشد نمی‌شود.

ه) با تکیه بر داده‌های تاریخی گفته‌اند این عینیت اخلاقی و امور واقعی زندگی انسان‌ها و فرهنگ‌های گذشته و حال را نباید قربانی اقتضائات نظریات بی‌توجه به تجربیات انسانی و واقعیت‌های زندگی کرد. پدیدارشناسی حیات انسان‌ها در فرهنگ‌های دیگر به ما که هم‌نوعیم این امکان را می‌دهد که با فضای حیاتی مادی و معنوی هم‌نوعان خویش احساس نزدیکی کنیم. فقط نظریه‌ای بسیار قدرتمند می‌تواند این یقین‌های پدیدارشناختی را از بین ببرد و چنین نظریه قدرتمندی وجود ندارد (همان: ۸۵). بنابراین، برلین داده‌های تجربی واقعی را به نفع نظریه کنار نمی‌نهد. مسئله در واقع این است که باید به کدام یک اولویت داد؛ واقعیت‌های پدیدارشناختی زندگی اخلاقی یا اقتضائات نظریه؟ در نظر برلین آن‌چه شایسته اولویت دادن است پدیدارشناسی زندگی اخلاقی است که توافق‌ناپذیری‌ها و انتخاب‌های اساسی و رادیکال در آن فراوان است و برای اولویت دادن همین یک دلیل برای او کفایت

می‌کند که نظریه‌های اخلاقی‌ای که می‌خواهیم جایگزین آن کنیم بسی ضعیف و بی‌بنیه‌اند. دلیل ندارد که ما غنا و عمق زندگی اخلاقی را با همهٔ معضلات حل‌ناشدنی آن رها کنیم و به چشم‌اندازهای تهی و پوچ نظریهٔ اخلاقی روی آوریم (همان: ۸۷).

در نقد این سخن باید گفت کسانی که نظام اخلاقی بر ساخته‌اند و از اصولی جهان‌شمول دفاع می‌کنند، به‌هیچ‌وجه، منکر وجود داده‌های حاصل از پدیدارشناسی اخلاق و آن‌چه جامعه‌شناسان، مردم‌شناسان، مورخان و ... می‌گویند نیستند و بنا نیست نظریه‌ای در حوزهٔ اخلاق هنجاری، هر قدر هم که مستحکم باشد (یا لوازم و مقتضیات چنین نظریه‌ای)، به جای این واقعیات پدیدارشناختی بنشیند. آنان که از وحدت ارزشی دفاع می‌کنند منکر آن نیستند که تفاوت‌های فراوانی در حوزهٔ اخلاق در جوامع وجود داشته است؛ این داده‌های پدیدارشناختی به مرتبهٔ توصیف مرتبط است، حال آن‌که سروکار آنان با اخلاق هنجاری است و نظریهٔ هنجاری، اعم از این‌که قوی باشد یا ضعیف، با بایدها و نبایدها و آرمان‌ها، نمی‌تواند به جای نظریه‌ای توصیفی بنشیند و داعیهٔ آن را هم ندارد. نمی‌توان صرفاً با تکیه بر وجود تنوع و تکثر در حوزهٔ ارزش‌های موجود در فرهنگ‌ها استدلال کرد که چنین امری بایسته هم هست و باید به رسمیت شناخته شود. اگر جد و جهد متفکران حوزهٔ اخلاق هنجاری، که همواره از آرمان‌های بلند دفاع کرده‌اند، نبود و اگر آنان واقعاً کثرت‌گرایی برلین را به رسمیت می‌شناختند و از تلاش برای ترویج ایده‌های خویش بازمی‌ایستادند، برده‌داری و تبعیض نژادی هنوز پابرجا بود.

۷. نتیجه‌گیری

به نظر می‌آید خطرهای نهفته در وحدت‌گرایی ارزشی برلین را به طرح کثرت‌گرایی و دفاع از آن واداشته است؛ وی دریافته که نگاه وحدت‌گرایانه می‌تواند به 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 گردن نهیم. اما او بلافاصله متوجه شده که این رویکرد تفاوت‌چندانی با نسبی‌گرایی نخواهد داشت و نسبی‌گرایی برای آزادی‌های لیبرالیستی مد نظر او کم‌خطرتر از وحدت‌گرایی ارزشی نیست. برلین، با تکیه بر هم‌دلی تخیلی، اعتراف به عینیت تفاوت‌های فرهنگی و طرح افق مشترک که اساس هم‌دلی است و آن را میسر می‌کند، تلاش کرده 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

امور ناظر به ارزش. با نگاه پدیدارشناسانه، حق با برلین است؛ او در مقام 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 در آن دیده که کثرت‌گرایی را به جای وحدت‌گرایی اخلاقی بنشانند و آن را به رسمیت بشناسند. اما دیدیم که پیامدهای منطقی کثرت‌گرایی با انگیزه‌ها و دغدغه‌های او سازگار نیست و با پیامدهای نسبی‌گرایی تفاوت چندانی ندارد؛ اگر در وحدت‌گرایی ارزشی خطرهایی نهفته باشد و پیروانش را به سمت جزم و جمود و تحمیل سوق دهد، باید برای حل مشکل چاره‌ای دیگر اندیشید. کثرت‌گرایی مد نظر برلین نتوانسته کاملاً پای خود را از حیطة نسبی‌گرایی بیرون بکشد، کما این‌که برلین، که به ارزش‌های لیبرال دل‌بسته است، در باور به کثرت‌گرایی نیز با مشکلات بنیادین روبه‌روست.

پی‌نوشت‌ها

1. Niclas Machiavelli (۱۵۲۷-۱۶۶۹) فیلسوف و سیاست‌مدار ایتالیایی
2. Montesquieu (۱۶۸۹-۱۷۵۵) فیلسوف سیاسی 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 سیاسی آمریکایی
7. Ronald Dworkin (۱۹۳۱-۲۰۱۱) فیلسوف حقوق آمریکایی
8. Friedrich Hayek (۱۸۹۹-۱۹۹۲) فیلسوف و اقتصاددان اتریشی - انگلیسی
9. Robert Nozick (۱۹۳۸-۲۰۰۲) فیلسوف سیاسی آمریکایی
10. John Stuart Mill (۱۸۰۶-۱۸۷۳) فیلسوف انگلیسی
11. Gulag اردوگاه‌های کار اجباری شوروی در عصر استالین
12. John Gray فیلسوف سیاسی معاصر انگلیسی
13. Leo Strauss (۱۸۹۹-۱۹۷۳) فیلسوف آمریکایی آلمانی‌تبار
14. Georgr Crowder فیلسوف سیاسی معاصر انگلیسی
15. Jonathan Riley فیلسوف سیاسی معاصر انگلیسی
16. Ludwig Wittgenstein (۱۸۸۹-۱۹۵۱) فیلسوف اتریشی
۱۷. خودسوزی زنان هندو پس از مرگ شوهر.

کتاب‌نامه

- ایگناتیف، مایکل (۱۳۸۸). *زندگی‌نامه آیزایا برلین*، ترجمه عبدالله کوثری، تهران: ماهی.
- برلین، آیزایا (۱۳۷۷). «خط سیر فکری من»، ترجمه محمدعلی حمید رفیعی، *نامه فلسفه*، ش ۴.
- برلین، آیزایا (الف). *سرشت تلخ بشر: جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها*، ترجمه لیلا سازگار، تهران: ققنوس.
- برلین، آیزایا (ب). *ریشه‌های رومانسیسم*، ترجمه عبدالله کوثری، تهران: ماهی.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۶). *لیبرالیسم و محافظه‌کاری: تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، تهران: نشر نی.
- توکلی، غلامحسین (۱۳۹۱). «نسبی‌گرایی فرهنگی در اخلاق»، *پژوهش‌های اخلاقی*، س ۳، ش ۹ و ۱۰.
- جلالی نائینی، محمدرضا (۱۳۸۴). *فرهنگ سانسکریت*، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۷). *در جست‌وجوی آزادی: گفت‌وگو با آیزایا برلین*، ترجمه خجسته کیا، تهران: نشر نی.
- گری، جان (۱۳۷۹). *فلسفه سیاسی آیزایا برلین*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- مک‌ایتتایر، السدیر (۱۳۸۵). «اخلاق در پی فضیلت»، *در جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم: گزیده اندیشه‌های سندل، مک‌ایتتایر، تیلور و والنز*، ترجمه محمود فتحعلی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- Berlin, Isaiah (1976). *Vico and Herder: two studies in the history of ideas*, London: Chatto and 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
- Berlin, Isaiah (1990). *The Crooked Timber of Humanity*, H. Hardy (ed.), London: John Murry.
- Berlin, Isaiah (2002). *Liberty*, H. Hardy (ed.), Oxford: Oxford university press.
- Crowder, George (2002). *Liberalism and Value Pluralism*, London and New York, Continuum.
- Crowder, George (2003). "Pluralism, Relativism and Liberalism in Isaiah Berlin", Australasian Political Studies Association Conference.
- Raz, Joseph (1986). *Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press.
- Raz, Joseph (1999). *Engaging Reason*, Oxford
- Riley, J. (2000). "Crooked Limber and Liberal Culture", in *Pluralism*, Baghrmian (ed.), London: Routledge press.
- Walzer, Michael (1986). "Introduction" to *Isaiah Berlin's Hedgehog and the fox*, New York.