

پلورالیسم تاریخی و نسبی‌گرایی از نظر آیزایا برلین

محسن فاضلی*

علی اکبر احمدی افرم‌جانی**

چکیده

پلورالیسم برلین وامدار تأثیرات عمیقی است که وی اولاً از جریان کلاسیک یا روشنگری در راستای عینیت‌باوری و واقع‌گرایی تجربه‌محور و ثانیاً از جریان رمانتیسم به عنوان قوی‌ترین جریان ضد تفکر روشنگری پذیرفته است. برلین برای جرح و تعدیل افراط‌گری‌های متدولوژیک تفکر روشنگری به سراغ آنتی‌تز این جریان یعنی جریان رمانتیسم رفته و در برابر اصحاب روشنگری که تاریخ را به عنوان یک مجموعه دارای روابط علی و معلولی و به نوعی یک علم می‌نگریستند، جبهه گرفته سعی دارد بر این نظر پافشاری نماید که تاریخ برساخته اراده‌های آزاد انسانهاست نه الگویی از پیش داده و دارای چهارچوب از پیش تعیین شده. از سوی دیگر واقع‌گرایی و تجربه‌باوری کلاسیک مغز و هسته اصلی پلورالیسم تاریخی برلین است. او می‌خواهد در عین حال به واقع‌گرایی تاریخی نیز پایبند بماند لذا هرگونه تفسیر فراواقع‌گرایانه و متافیزیکی از پدیده‌های تاریخی را طرد کرده، سعی نمود تأثیرات مخرب نگرش روشنگری که به جبر باوری در همه اقسامش از جمله جبرباوری تاریخی می‌انجامید را با تلفیق انگاره‌های رمانتیکی تعدیل نموده با سبب عناصر به زعم خود مثبت این دو جریان تاریخ باوری را به نفع آزادی و بر مهمل پلورالیسم

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

** دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)، a.a.aframjani@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

بنشانند. با عطف توجه به این نکات، این نوشتار سعی بر آن دارد اولاً سهم ایده های رمانتیک و روشنگری را در برداشت مفهوم تاریخ از منظر برلین روشن ساخته و تفسیری نوین از تاریخت مد نظر او ارائه دهد. ثانیاً قصد بر آن است تا مدلل سازیم تلفیق عناصر این دو جریان تعارضی در تاریخ باوری و اندیشه تاریخ نگری پلورالیستی وی ایجاد کرده است. یعنی باور به ایده های رمانتیکی او را در دام نسبیت گرایی تاریخی که در نقطه مقابل تجربه گرایی واقع گرایانه روشنگری است قرار می دهد. بنابراین این مقاله سعی دارد با روشی توصیفی - تحلیلی اثبات نماید اولاً کدام یک از انگاره های دو سنت روشنگری و رمانتیسم در اندیشه برلین با یکدیگر تلفیق یافته اند و در وهله بعد تعارض پایدار تلفیق انگاره های رمانتیک و روشنگری یا کلاسیک در تاریخ باوری پلورالیستی برلین را بوضوح مدلل نموده و نقاط ناسازگار و متعارض این سنتز را شرح و بسط دهد.

کلیدواژه‌ها: پلورالیسم تاریخی، رمانتیسم، روشنگری، نسبیت گرایی

۱. مقدمه

برلین برای یافتن پاسخ پرسش های اساسی خود به سیر در تاریخ اندیشه ها پرداخت. او در قامت یک نقاد و شکاک معاصر معتقد بود پاسخ های رایج سنت غربی از روزگار باستان تا امروز به هیچ وجه حلال معضلات اساسی بویژه در دوران ما نیستند. بنابراین با این پیش فرض که احتمالاً پاسخ های واقعی تر و مناسب تر را باید در جایی غیر از عقاید رایج و پذیرفته شده و به اصطلاح پست مدرن کلان روایت ها جست. بدین منظور او به جریان های معارض در سنت غربی توجه ویژه ای مبذول داشت و سعی داشت به مخاطبانش القا کند که شاید حقیقت در همان چیزهایی باشد که این جریان های مخالف (Pietism)^۱ که البته بسیار مورد غفلت و کم توجهی نیز قرار گرفته اند، بیان نموده اند. او از سیر در دوران باستان و دوران مدرن و بویژه عصر روشنگری به یک سری گزاره های کلی رسید که به زعم او در آنها مشترک بود و اساس همه اندیشه های مطلق انگار محسوب می شد. گزاره های حاکم بر عصر روشنگری بر مبنای همان متد اندیشه مطلق انگارانه ایست که میراث دوران یونان باستان بوده و حتی اکنون و در روزگار ما نیز بر اندیشه و عمل انسان ها و دولت ها حکمرانی می کند. از طرفی با بررسی اندیشه های خلاف این جریان از قبیل سوفسطائیان و تک چهره هایی نظیر ماکیاول و بخصوص جریان قدرتمند رمانتیک به ایده هایی دست یافت که الهام بخش فلسفه او و جانمایه اصلی اندیشه اش گردید. این سراسر

آن اتفاقی است که در عمر فلسفی برلین افتاد؛ یعنی بیرون آوردن تز خود درباره آزادی از دل دو جریان روشنگری و رمانتیک.

نظر برلین در مورد تاریخ با پلورالیسم او و نپذیرفتن جبر گرایی و موجیت علی، هماهنگ و همخوان است. عمده ترین ایده های رمانتیک از جمله: **خاص گرایی (Specialism)**، **بیان گری (Expressionism)** **قیاس ناپذیری (Incomparability)** **تفرد و تنوع (Individualism and variety)** و **پویایی و خودآفرینی (shelf Creativity&Dynamism)** شاکله تاریخ باوری او را می سازند. این نظر بیانگر تصویری از طبیعت بشری است که در آن صورت های فرهنگی متنوع فرآورده انتخاب های افرادی هستند که طبیعت شان گوناگون است نه پدیده ای از پیش داده شده که البته این صورت های فرهنگی، تأثیر متقابلی نیز بر طبیعت این افراد و انتخاب هایشان می گذارند و بنابراین پیش بینی ناپذیر و غالباً با یکدیگر تلفیق ناپذیرند، و اپیزودهایی در خودآفرینی از طریق دست زدن به انتخاب اند و تنوعی فروناکاستنی دارند.

در واقع این نظر، همان اعمال پلورالیسم بر تاریخ است و به معنای اعمال انسان شناسی پلورالیستی - این نظر که طبیعت افراد یکسان و تابع قوانین یک شکل نیست بلکه تابع انتخاب های متکثر افراد است و بنابراین خود امری متکثر و ناتمام و در حال تغییر است - او بر تاریخ می باشد و حکایت از تأکیدش بر آمادگی انسان برای ابداع هویت های گوناگون از طریق دست زدن به انتخاب دارد، علاوه بر این، چنین هویت های متکثری، خود ذاتاً تاریخی هستند؛ این هویت ها مندرج و متجسم در صورت های فرهنگی هستند. آنچه ضرورتاً در مورد این صورت های فرهنگی صدق دارد این است که آنها از چندین نسل گذر می کنند و خود را با زبان خاص خودشان، ارزش هایی که می پذیرند، و سایر ویژگی های تشکیل دهنده هویت شان از سایر صورت های فرهنگی متمایز می کنند. خود همین انتخاب های متکثر برآمده از طبایع متکثر نتجتاً فرهنگ های گوناگون و **تاریخ متکثر** را می سازند و از این منظر، «سخن گفتن از تاریخ عام و کلی، تاریخ گونه ها و انواع، چنان که گویی تاریخ، ارگانیک و واحد است، صرفاً استعاره ای گمراه کننده است.» (گری ۱۳۷۹:ص ۱۰۶) در مورد تاریخ می توان گفت حقیقت دارد که تاریخ نیز ضرورتاً کثیر و گوناگون است بنابراین تاریخ های انسانی بسیاری خواهیم داشت نه یک تاریخ واحد.

ادعای این نوشتار بر این است که تکثرگرایی تاریخی برلین زائیده باورها و ایده‌های رمانتیکی و روشنگری است. اما اینکه چه بخش‌هایی از مولفه‌های قوام بخش مفهوم تاریخت مد نظر برلین و تا چه حدی وامدار مفاهیم رمانتیسم است، و اینکه آیا با پذیرش برخی از جنبه‌های اندیشه روشنگری من جمله واقع‌گرایی تجربه‌باور از سوی وی تعارضی پیدا می‌کند یا خیر و آیا باور به تکثرگرایی تاریخی او را در دام نسبی‌گرایی تاریخی قرار می‌دهد یا خیر امری است که بایستی به آن پرداخت. همانطور که خواهیم دید برلین سعی می‌کند تا جنبه‌های مثبت دو جنبش روشنگری و رمانتیسم را به نفع پلورالیسم تاریخی خود با یکدیگر تلفیق نموده و با انتقاد از جنبه‌های منفی و مخرب آنها نظریه پلورالیسم تاریخی خود را با یک سنتز موفق از این دو جریان غنی سازد. بدین منظور ابتدا به تحلیلی مبسوط از جنبش رمانتیک و روشنگری در منظر برلین می‌پردازیم و در ادامه ردپای این ایده‌ها را در جای‌جای تعاریف و تفاسیر برلین در خصوص مفهوم تاریخت مد نظر او ردیابی نموده تا حتی الامکان بتوانیم رنگ و لعاب رمانتیکی تاریخ باوری برلین را نشان داده ضمناً تعارض احتمالی این تفسیر رمانتیکی را با باورهای روشنگرانه وی مورد بررسی قرار داده نشان دهیم سنتز برلین دچار تعارضات آشکار و لاینحلی است.

۲. تحلیل برلین از جنبش رمانتیسم و روشنگری

برلین در اکثر آثارش به شرح مبسوط ویژگی‌های دو نهضت روشنگری و رمانتیسم می‌پردازد. از پیش زمینه‌های تاریخی اجتماعی گرفته تا مقولات فلسفی حاکم بر اندیشه متفکران این دو عصر. اما آنچه بوضوح خود را در این توصیفات نمایان می‌سازد تقابل ایده‌های این دو جنبش است. هر توصیفی که از مقولات حاکم بر اندیشه روشنگری می‌شود، مقولات رمانتیک را باید در نقطه مقابل آن جای داد. خواستگاه اصلی جنبش رمانتیسم در آلمان بود و برلین، هردر (Johann Gottfried herder (1744-1803)) فیثسته (Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)) و شاید فراتر از همه هامان (Johann Georg hamann (1730-1788)) را رهبران اصلی نهضت ضد روشنفکری و پدران روحانی عقل ناباوری مدرن می‌داند. به زعم وی آلمان‌ها در قرون هفدهم و هجدهم به دلایل تاریخی اجتماعی و فکری دچار نوعی احساس حقارت و عقب‌ماندگی نسبت به همسایه فرانسوی خود بودند. تخریب و از هم پاشیدن آلمان توسط فرانسه در جنگ‌های سی ساله منجر به عقب‌ماندگی آلمان و شکوه و

شوکت فرانسه گردید. عقل آزاد از قیود مذهب، عرفان انزوا کشاننده، خرافه و تعصب، پویایی و پیشرفتی چشمگیر در عرصه های هنر، معماری، علم، فلسفه و بطور کلی حیات اجتماعی فرانسویان ایجاد نمود. در حالی که شکست و ناکامی، آلمان ها را به سوی حیاتی درونی و محقر برآمده از نوعی حس حقارت ملی سوق داد. (برلین، ۱۳۸۸: ص ۶۸-۷۵) رواج پییتسیم (Pietism)^۲ به عنوان فرقه ای زاهدانه و معطوف به پاکی درون در آلمان موید این شرایط تاریخی فکری آن دوران است. این احساس حقارت ملی و پناه بردن به دژ درونی ایمان محور به مرور به سمت و سوی خوار شمردن عقل و شکوه حیات بیرونی فرانسویان کشیده شد. ضدیت با عقل و فرآورده های با شکوه آن در عرصه های مختلف نیرویی عظیم در متفکران و نویسندگان آلمانی انباشت که در قالب جنبشی عصیان گر واکنش بسیار تاثیر گذاری به ایدئال های عصر روشنگری از خود بروز داد. به عقیده برلین این حس حقارت تاریخی آلمانی ریشه رمانتیسم است:

اگر از من بپرسید این آلمانی های قرن هجدهم چه کسانی بودند و از آن متفکران که می شناسیم، چه کسانی بیشتر از دیگران بر آلمان تاثیر نهادند، باید بگویم در مورد ایشان واقعیتهای جامعه شناختی وجود دارد که موید نظریه ایی است که می خواهم مطرح کنم و آن این است که کل این وضعیت پیامد غرور ملی زخم خورده و حس هولناک حقارت ملی بود و همین ریشه جنبش رمانتیک در میان آلمانی هاست. (همان، ۱۳۸۸: ص ۷۴)

منظور برلین از واقعیت جامعه شناختی در مورد متفکران رمانتیک این است که اغلب آنها از طبقات پایین دست جامعه بودند. حال آن که قاطبه فیلسوفان فرانسوی روشنگری از اشراف و طبقه توانگر جامعه بودند. بنابراین نوعی تقابل جامعه شناختی و فاصله طبقاتی به لحاظ اهمیت دادن به ارزش های متفاوت و طرز زندگی متفاوت دنیایی متفاوت برایشان شکل داده بود. در یک سو آدم های موجه عمدتاً از طبقه اشراف متکی به عقل و آداب اجتماعی و قائل به تکلفات و تظاهرات زندگی باشکوه که همه چیز را با عقل نقاد و بدور از خرافه و تعصب سنت می سنجند و با هر چیزی که ملاک علم و تجربه اثبات نکند بیگانه اند قرار دارند. نه از حیات درونی انسان چیزی می دانند و نه از درک حقایق هستی که از سوی خداوند در نهاد مخلوقات نهاده شده است. آدم های خشک و بی روحی که همه چیز را در قوالب تنگ نظریه های تقلیل گرایانه و بی ارتباط با حیات حقیقی پدیده ها

می‌ریزند و آنها را از معنای حقیقی تهی ساخته روح و سرزندگی حیات را از آنها می‌گیرند. در سوی دیگر اما کسانی بودند بیزار از هرگونه طبقه بندی قانون محوری و خط کشی های مصنوعی اجتماعی، فکری و هنری. عصیان در برابر تکلفات خودساخته و غیر اصیل که حقیقت را مسخ و روح حیات را از همه چیز می‌گرفت شعار آنها بود. به نظر اینان گزاره های کلی برآمده از وجه اشتراک چیزها هیچ راهی به حقیقت آنها ندارد. توجه به اصالت هر چیز همانطور که هست دقیقاً در نقطه مقابل همسان سازی های گزاره های کلی نگر است.

واقعیت تنها اندام وار نیست بلکه واحد است: یعنی اجزای آن تنها با روابط اتفاقی مرتبط نیستند، تنها یک نقش یا یک آهنگ را چنان تشکیل نمی‌دهند که هر عنصری از آن را وضع و حال همه عناصر دیگر لازم آورده باشد بلکه هر عنصری عناصر دیگر را منعکس یا بیان می‌کند؛ زیرا که یک روح یا مثال یا مطلق بیشتر وجود ندارد و هر آنچه هست جلوه یا بیانی از اوست و جلوه هر چه روشن تر باشد بیان هم رساتر ژرف تر و واقعی تر است. هر فلسفه ای همان قدر حقیقت دارد که بیان کننده مرحله ای باشد که مطلق یا مثال در سیر تکامل خود به آن رسیده است. نبوغ شاعر و عظمت مرد سیاست به همان اندازه است که از روح زمینه خاص خود - دولت، فرهنگ، ملت - الهام گرفته باشند و آن را بیان کنند و خود این روح عبارتست از تجسم خویشتن سازی روح کل کائنات که همچون خدای وحدت وجودیان همه جا حی و حاضر است. اثر هنری اگر در سیر این تکامل صدفه ای بیش نباشد مرده یا مصنوعی یا ناچیز خواهد بود. هنر، فلسفه و دیانت تلاش هایی هستند از جانب موجودات متناهی برای دریافتن و بیان کردن پژواک آهنگ کیهانی. (برلین، ب، ۱۳۷۷: ص ۲۱۴)

هامان که از سوی برلین به عنوان پدر رمانتیسم معرفی شده معتقد است هر پدیده ایی در این عالم بی همتا و خاص است. برای شناخت هر پدیده باید به ذات او راه یابید جمع زدن اشتراکات ظاهری او با دیگر پدیده ها جز گمراهی ثمری ندارد و شما را از اصل حیات دور می‌سازد. زندگی یک جریان ممتد و بی وقفه از سوی خداوند یا طبیعت است که فیلسوفان روشنگری قیچی علم را به دست گرفته و آن را قطع می‌کنند. قطعات بریده شده پازل هستی چیزهای بی جانی هستند که ربطی به حقیقت ندارند. قطعاتی عاری از حیات و بی معنا. هم روح حیات را از آنها گرفته اید و هم معنای واقعی شان را از آنها زدوده اید. عقاید هامان چکیده تمام ایده های رمانتیک است. مخالفت با هر چارچوب

پلورالیسم تاریخی و نسبی گرایی ... (محسن فاضلی و علی اکبر احمدی افرمجان) ۱۳۵

مخالفت با هر تشبیه و همسانی مخالفت با از بین بردن آفرینش و اراده خلاق در آدمی مخالفت با دنیایی یک رنگ و کشتن تنوع و رنگ ها و صداها. گوته می گوید:

مندلسون^۳ به زیبایی چنان می نگرد که حشره شناسان به پروانه ها. جانور بیچاره را می گیرد و با سنجاق میخکوبش می کند و وقتی آن رنگ های دلنشین از بال هایش ریخت ، آن چه بر جای می ماند جسد بی جان زیر سنجاق است . این یعنی زیبایی شناسی! این واکنش گویایی است که گوته جوان و رمانتیک های دهه ۱۷۷۰ تحت تاثیر هامان در برابر فرانسوی ها نشان دادند که گرایش فراوان به تعمیم، طبقه بندی، سنجاق کوبی، چیدن در آلبوم و تلاش برای ایجاد نوعی نظم منطقی در تجربیات انسانی داشتند و آن شور و سرزندگی، سیلان، فردیت، میل به آفرینش و حتی میل به مبارزه، آن عنصر نهفته در آدمی که موجد برخورد سازنده عقاید میان افرادی با نگرش های متفاوت است از چشم شان پنهان می ماند. (برلین، ۱۳۸۸:ص ۸۲)

تاکید بر ویژگی های یکتای هر پدیده، شور و احساس درونی منطبق با یکی شدن با ذات موجودات، عصیان از عقل محاسب، اراده باوری و ستایش از اراده خلاق و برتری دادن آن بر عقل و خرد، پدیده ای صرفاً واکنشی یا دفاعی نبود، بلکه جنبشی فکری با نیرو و بینشی اصیل بود که نیروی حیاتی اش را تا حدودی از جنبه های خود ویرانگر خود نهضت روشنفکری اخذ می کرد.

در باب معنای دقیق رمانتیسم از آنجائیکه تعبیر و تفاسیر بی شماری وجود دارد، نمی توان تعریف موجز و مشخصی ارائه داد. «بسیاری از شاعران و نویسندگان اواخر قرن هجدهم و اوائل قرن نوزدهم که ما بطور عام آنها را رمانتیک می شماریم، خودشان درباره این کلمه با دشواری روبرو بوده اند و دچار سردرگمی شده اند.» (فورست، ۱۳۷۶:ص ۳۱) اما برخی از مهم ترین اصول جنبش رمانتیک در تقابل با اصول روشنگری عبارتند از: ۱- هیچ حقیقت ازلی و ابدی وجود ندارد آنچه وجود دارد عقاید باورها و خواست های انسانها است - حقیقت برای انسان - بنابراین حقیقت از پیش موجود نیست که بخواهد کشف شود بلکه حقیقت را ما انسان ها می سازیم. ۲- حقیقت امری یکدست و مطلق نیست. ما با پدیده ای متنوع متفاوت و در بسیاری موارد متعارض روبرو هستیم ازین رو وحدت یکپارچه کننده و یکسان ساز امری غیر واقعی است. آنچه اصالت دارد و گویای واقعیت حیات انسان و جهان است کثرت و گوناگونی است ۳- با این تفاسیر هیچ راه و روش مشخصی برای رسیدن به حقیقت از پیش موجود (که خود امری موهوم است)

وجود ندارد بلکه حتی در وجهی افراطی می‌توان گفت به عدد انسان‌های موجود در جهان حقیقت وجود دارد ازین رو راه‌های رسیدن به حقیقت نیز می‌تواند بی‌شمار باشد. هیچ مستمسک و ابزار مشخصی نیز برای فراچنگ آوردن حقایق وجود ندارد و آنچه فیلسوفان روشنگری تحت لوای عقل در سودای رسیدن به آن هستند امری ناساز متناقض و عاری از حقیقت حیات بوده لذا آنچه گویای حقیقی‌ترین ساحت انسان در جهان و نمایاننده وضعیت بشری است اراده و انتخاب است. بنابر آنچه گفته شد جنبش رمانتیک اگر نه در همه اصول و فروع لااقل در اکثر آموزه‌هایش مواضعی کاملاً در تقابل با روشنگری اتخاذ کرده‌گویی واکنشی است برخلاف جریان هر آنچه در دوران خرد گرایی تنیده شده و سر و شکل یافته.

از نظر فردریش شلگل (Friedrich schlegel (1772-1829) جوان، یا تیک (Ludwig Tieck (1773-1853) یا نوالیس (Novalis (1772-1801)

آرمان‌ها حقیقتی عینی نیستند که در آسمان رقم خورده باشند و انسان ناگزیر به فهم، نسخه برداری و عمل به آنها باشد؛ آرمان‌ها را انسان‌ها خلق می‌کنند و ارزش‌ها را انسان "نمی‌یابد"، "می‌سازد"؛ آنها را "کشف نمی‌کند"، "به وجود می‌آورد". این دقیقاً چیزی است که بعضی رمانتیک‌های آلمانی - در تقابل با تمایل ابژکتیو و کلی‌گرای فرانسوی‌ها - به آن اعتقاد داشتند؛ (برلین، الف ۱۳۷۷ ص ۱۸۸)

به عقیده هردر، ارزش‌ها حالتی جهانشمول ندارند. آنچه اهمیت داشت "یکتایی"، "ناب بودن" و "خلوص" بود. هر تمدن و هر ملتی مرکز ثقل خاص خود را دارد. «هیچ گونه قاعده یا ضابطه ثابت، جهانشمول و ابدی برای داوری وجود ندارد که براساس آن بتوانیم فرهنگ‌ها و ملت‌های گوناگون را به ترتیب برتری رده بندی کنیم.» (برلین، ۱۳۸۵: ص ۶۷) هیچ ملت یا فرهنگی بر دیگران برتری ندارد، بلکه آنها فقط با هم فرق دارند. همچنین هیچ فرهنگ عام و فراگیری هم وجود ندارد بلکه ما با فرهنگ‌های متنوع و گوناگون مواجهیم. آنچه مهم است درک متقابل و احترام به همه این تفاوت‌هاست که واقعیت طبیعی زندگی ماست نه تلاش برای محو کردن آنها در یک جریان غالب.

برای ولتر، دیدرو، الوسیوس، اولباخ، کندورسه، فقط یک تمدن عام هست که زمانی این ملت و زمانی آن ملت نمایانگر شکوفایی کامل تر آن هستند. در نظر هردر، فرهنگ‌های توافق‌ناپذیر و قیاس‌ناپذیر متکثری وجود دارند. تعلق داشتن به جامعه یا گروهی

خاص، و ربط یافتن به اعضای آن جامعه یا گروه با پیوندهای ناگسستنی و لمس ناپذیر زبان مشترک، حافظه تاریخی، عادات، سنت ها و احساس، نیازی انسانی است که به همان اندازه نیاز به غذا، آب، امنیت یا تولید مثل طبیعی است. هر ملتی فقط به این دلیل می تواند نهادهای ملتی دیگر را درک کند و با آن همدلی داشته باشد که می داند نهادهای خودش تا چه حد برایش اهمیت دارد. (Berlin:1980,p:12)

نکته دیگر این است که بشر نه تنها برخوردار از موهبت عقل است؛ بلکه از اراده نیز برخوردار است. اراده عملکرد خلاقانه بشری است. ما دیگر با کشف قوانین ثابت و همیشگی سروکار نداریم، بلکه همه چیز آفریده اراده خلاقانه ماست. نقاش اثرش را می آفریند؛ نسخه بدل چیزی را به وجود نمی آورد. شاعری که به زبان آلمانی شعر می گوید فقط استفاده کننده از زبان نیست، بلکه تا حدودی در حال آفرینش این زبان است. هنرمند آلمانی خالق نقاشی، شعر و هنر آلمانی است. در فرهنگ های دیگر نیز چنین است. زندگی را هم آنهایی خلق می کنند که آن را گام به گام می زنند. این تفسیری زیبایی شناسانه از اخلاقیات و زندگی است، نه بکارگیری انگاره های ازلی. خلاقیت یعنی همه چیز. اما به یاری اراده و خلاقیت چه کسی برنامه ها و طرح های زندگی را می آفرینیم؟ فیثسته از "من" حرف می زند. "من" ارزش های خاص خود را به وجود می آورم. از نظر برخی از رمانتیک ها این "من" فردی غریبه، ماجراجو و طاغی است که جامعه و ارزش های پذیرفته شده را به چالش می خواند و ارزش های ویژه خود را دنبال می کند. اما از نظر متفکران دیگر "من" خاصیتی متافیزیکی می یابد و چیزی مشترک می شود - مثل ملت، کلیسا، حزب، طبقه -، او خالق همه چیز است و درجه اهمیت آن بستگی دارد به این که تا چه حد به یک جریان، نژاد، طبقه، ملت و مذهب تعلق داشته باشد و جدای از این کلیت فرا انسانی و به عنوان فرد حقیقی، معنایی ندارد. «اگر این ارزش ها نامخلوق نیستند، بلکه فرهنگ، ملت یا طبقه من آنها را بوجود می آورد، با ارزش هایی که فرهنگ، ملت یا طبقه شما بوجود می آورد تفاوت دارند؛ این ارزش ها جهانشمول نیستند و امکان دارد با هم در تضاد باشند.» بنابراین رمانتیسم با مفهوم خیر مشترک که برای تمام افراد بشر معتبر باشد - آموزه نهضت روشنگری - مخالفت می ورزد. از دیگر مشخصه های جنبش رمانتیک، مفهوم "بیانگری" است.

این اصل نهضت رمانتیک است که بیان افراطی آن ابراز وجود شخصیت خلاق فرد در مقام سازنده جهان خویش است؛ ما در دنیای طغیان علیه عرف و عادت هستیم ... دنیای قهرمانان پرشر و شوری که پرومته وار^۴ قوانین جامعه شان را نادیده می گیرند، و مصمم هستند که هر شرایطی استعدادهای خویش را کمال بخشند و به بیان مکنونات خویش بپردازند. (برلین، الف، ۱۳۷۷: ص ۷۶-۷۴)

البته این نکته را نباید فراموش کرد که به زعم برلین، در تاریخ اروپا، تأکید بر این که انسان پیش از هر چیز عنصری وفادار به یک فرا - خود است، لحظه ای خطرناک است و در تاریخ عصر جدید تا حدود زیادی چهره ای شرور و مخرب به خود می گیرد. چنانکه نازیسم، فاشیسم و بنیادگرایی مذهبی و افراطی را بنا گذاشت. برلین با این تفاسیر متافیزیکی از انسان و ارزش های انسانی مخالفت می کند و خود را آدمی تجربه باور می داند که فقط آن چیزهایی را می داند یا می تواند بداند که تجربه پذیر باشد. برلین در باور به اراده آزاد و خلاق، رد مطلق انگاری و اتوپیانیسیم، تأکید بر کثرت گرایی ارزشی و فرهنگی، انسان شناسی فلسفی و نیز تلقی اش از تاریخ، از جنبش رمانتیک تأثیر بارزی پذیرفته است.

این مکتب تا ابد ایمان به حقیقتی عام یا جهانی و عینی در مورد مسائل مربوط به رفتار، ایمان به امکان جامعه ای کامل و هماهنگ و به کلی عاری از ستیزه یا بی عدالتی یا تعدی را متزلزل کرده است. (برلین، ۱۳۸۵: ص ۳۳۰)

این جنبش توانست برخی از ارزش های ما را به گونه ای ژرف تغییر دهد. رمانتیسم ما را به این شناخت رساند که بسیاری از جنبه های هستی ما نادیده انگاشته شده و تصویری که ما از خود، از جهان، و از باورها و ارزش هایمان داریم بی اعتبار یا دست کم سطحی و کم مایه است. این جنبش بسیاری از ارزش هایی را وارد زندگی ما کرد که سابق بر آن تصویری از آنها وجود نداشت یا به این شکل شناخته نشده بود. «برلین رمانتیسم را مهم ترین تحول و چرخشی می داند که تا به امروز در آگاهی بشری رخ داده و تأثیر این جنبش تا همیشه بر تارک فرهنگ بشری خواهد درخشید» (نقیبیان ۱۳۸۶، ص: ۲۴)

۳. تکثرگرایی تاریخی

برلین در طرح اندیشه تاریخ متکثر بیشترین تأثیر را از هر دو گرفت. هر دو دشمن سرسخت کلاسی سیسم، عقل گرایی و ایمان به قدرت مطلق روش علمی فیلسوفان فرانسوی بود که

پلورالیسم تاریخی و نسبی گرایی ... (محسن فاضلی و علی اکبر احمدی افرمجان) ۱۳۹

معتقد بودند واقعیت به طور کلی به نحو بی زمان، عینی و قوانین بی جایگزینی عرضه شده که بررسی عقلانی می تواند آن را کشف کنند. وی مخالف هرگونه تصور قوانین کلی، اصول مطلق، حقایق نهایی و مدل های ابدی در حوزه اخلاق، زیبایی شناسی، فیزیک و متافیزیک است.

در مسیر مبارزه اش در برابر عقل گرایی، روش علمی، و مرجعیت کلی قوانین عقلی، او رشد خاص گرایی، ملی گرایی، و عقل گریزی سیاسی، مذهبی و ادبی را زنده نگه داشت و با ایفای نقش اصلی در تغییر تفکر انسان و عمل او در نسلی که پیش روست دارای حق بر ماست. (Berlin 1976, p:146)

برلین بطور ویژه اعتقاد به کثرت گرایی ارزشی، تاریخی و انسان شناختی اش را مدیون هر در است.

پلورالیسم: اعتقادی است نه صرفاً در کثرت بلکه در سنجش ناپذیری ارزش فرهنگ ها و جوامع مختلف، و بعلاوه، در ناسازگاری ایده های ارزشی برابر، باهم و با این نتیجه ضمنی انقلابی که تصورات کلاسیک انسان کامل و جامعه کامل ذاتاً بی ربط و بی معناست. (Ibid, p:146)

به نظر برلین هر در استعداد عجیبی در درک تنوع ارزش ها و جوامع داشت. وی در پی امکان بازسازی صورت های ارزشمند و بی همتای حیات و فرهنگ هایی بود که شکل فردی و منحصر به فردشان محظوظش می نمود. برای او هر فرهنگ و تمدنی یک دستاورد خاص و بی مانند از تجربه حیات جمعی انسان هایی است که روزگاری در جایی زیسته اند. این تجربه در جای خود بسیار قابل توجه و زیباست. تمدن ها قابل قیاس و رده بندی نیستند. هر گلی در مزرعه بشریت و تاریخ زیبایی خاص خود را دارد.

او عمیقاً از نیروهایی که همشکل و یکسان می کنند، مشابه می سازند، خواه در زندگی خواه در کتاب های تاریخی متنفر است، از یک فرهنگی یا از یک راه و شیوه حیات متنفر است. او آگاهانه در جستجوی یکسانی هاست اما آنچه او را مجذوب می کند استنهاست. (Ibid, p:155)

هریک از این جوامع در درون خود ایدئال کمال خود را همراه با استقلال کامل از مقایسه با دیگر جوامع داراست. فرهنگ و تمدن ایران باستان، یونان باستان و رم باستان هر

یک همانی است که هست. آداب و رسوم، زبان، هنر، دین و تمامی جنبه های هر کدام را باید با معیارهای خاص خود سنجید تا شما را به تصویری از آنها آن چنان که بودند رهنمون کند. هر کدام از آن ها بینشی خاص نسبت به انسان، جهان و زندگی داشتند که خاص خوشان بوده است. شما نمی توانید فرهنگ ایران را در فرهنگ یونان منحل کنید اگر هم چنین کاری کردید آنچه حاصل می آید برآیندی است که نه ربطی به واقعیت فرهنگ ایران دارد نه یونان. خاص گرایی رمانتیک با تاکید بر حفظ تمامی ویژگی های واقعی فرهنگ ها چنان که هستند مانع از نادیده انگاشتن، وارون نمایی و یکسان سازی تصنعی تاریخ ها و تمدن ها در قالب های عام و گمراه کننده می شود. «هردر خاطر نشان کرد که هر فعالیتی، موقعیتی، دوره تاریخی، یا تمدنی یک شخصیت بی همتایی از خود دارد.» (Ibid,p:145) تاکید بر "شخصیت بی همتا" لب کلام خاص گرایی رمانتیستی است که در تمام جنبه های تفکر رمانتیک از جمله نگاه به: تاریخ، زبان، اخلاق و انسان شناسی و فرهنگ پژوهی و هنر و زیبایی شناسی نفوذی تام و تمام دارد. این درست در نقطه مقابل تلقی روشنگرانه از تاریخ و تاریخ باوری است. نگاه عام گرایانه فیلسوفان روشنگری عنصر تکثر باوری تاریخی را مضمحل و دست کم کمرنگ می کند. به همین دلیل است که تاریخ نگاری به منزله نگارش سرگذشت شاهان و وقایع تاریخی برای امثال دیدرو مشتی خذعبل به نظر می رسد زیرا انتظار او از تاریخ انتظاری علمی تکنیکی است. فرمولی است که از آن می خواهد به نتایج کمک کننده و متقن در خصوص همه فرهنگ ها و بطور کلی تبیین رفتار نوع بشر نائل آید. در اینجا تاریخ علمی درست در نقطه مقابل تاریخ متکثر و به بیانی تاریخ وقایع و هست ها قرار می گیرد.

معتقدان به جبر تاریخی، موجبیت علمی تاریخ، و تاریخ علمی، بر این باورند که دنیا در مسیر خود دارای جهتی است و قوانینی بر آن حاکم است. این سیر و این قوانین حاکم بر آن را می توان به کمک روش های علمی و فنی کشف کرد. و کشف و درک این قوانین فقط از عهده کسانی برمی آید که می دانند زندگی و اعمال فردی انسانها، تحت سیطره کل هایی است که این اجزاء (اعمال فردی) به آنها تعلق دارند و این کل ها نیروهایی را بوجود می آورند که مسیر و جهت علمی تاریخ را مشخص می کند. و بنابراین برای فهم اعمال فردی انسانها باید به این کل ها و مسیرهای شان رجوع کرد. مثلاً برای فهم رفتار یک فرد، باید به نهادهای مذهبی، یا سیاسی که او را در سیطره دارند رجوع کنیم. این کل ها ممکن است بر

اساس نژاد، رنگ، مذهب، ملت، طبقه و تمدن بوجود بیاید. افراد، در قالب این کل ها نقش خود را ایفا می کنند و آنها که عمیق تر از دیگران بر نقش خود وقوف دارند، نقش خود را بهتر و موثرتر بازی می کنند. دیگران نمی فهمند یا فراموش می کنند که اجزای جریانی هستند که دائماً در حال دگرگون شدن است و خواه ناخواه آنها را به سوی سرنوشت محتوم شان پیش می برد و آنهایی که از این روند آگاهی ندارد و خود را با آن تطبیق نداده اند، جزو نابود شوندگان خواهند بود. جهان و همچنین تاریخ تابع نظم کلی است و بی نظمی های ظاهری، انعکاس تحریف شده ای از نظم کل هستند و همچون کف روی آب، ظاهری و عاری از حقیقت اند. «این همان حکمت جاویدان افلاطونیان، ارسطوئیان، مدرسیان، هگلیان، فلاسفه شرق و فیلسوفان مابعدالطبیعی معاصر است که حقیقتی نامرئی را در ورای بی نظمی ظاهری قائل می باشند». (برلین، ۱۳۶۸: ص ۲۱۶) این اندیشه که پیشرفت تاریخی نوع انسان در کل، قوانینی دارد را برلین رد می کند، حتی اگر بر این نکته صحه بگذارد که اشکالی از طبیعت بشری که ما در دوروبر خود می یابیم، آفریده هایی تاریخی هستند. بر همین اساس، برلین تاریخ علمی را هم رد می کند و این نشانه اعتقاد و دل بستگی او به پلورالیسم متدولوژیک است که مکمل اندیشه عمیق پلورالیسم ارزشی اوست. زیرا تر محوری پلورالیسم متدولوژیک او این است که سخن ها و گفتمان های رشته های پژوهشی متفاوت فکری، به گونه ای فروناکاستنی متنوع اند. این نظر ضد فروکاست گرایی، نظری است که مکرراً و نو به نو در آثار برلین ظاهر می شود و مؤید و پشتیبان عدم پذیرش آرمان پوزیتیویستی علم واحد و متحد است. در مورد تاریخ، او بر تفاوت علوم انسانی و علوم طبیعی تکیه می کند و عقیده دارد انسان به مثابه موضوع علوم انسانی، پدیده ای صاحب اختیار و دارای ذات ناتمام و نا ثابت است که در ازمنه و امکان متفاوت، بسته به شرایط مختلف، اعمال متفاوتی انجام خواهد داد و تبیین های علی، تطابقی با ذات و اعمال این چنین انسانی ندارد. او چوب، سنگ یا آهن نیست که تکلیف علم با آنها روشن است، بلکه تئوریزه کردن رفتار و اعمال انسانها با ارزش ها و غایات گوناگون و طبایع اغلب ناهمگون، شاید به نوعی فاصله گرفتن از واقعیت و افتادن در ورطه تحلیل ها و تبیین های خوشبینانه و ساده انگارانه باشد که اغلب سبب گمراهی است. مفهوم علم جبری به تاریخ بشر یا علم جبری به رفتار بشر در کل به دلیل ناسازگاری های مفهومی اش پای در گل می ماند، درست همان طور که اندیشه جامعه کامل، چون محالی مفهومی است راه به جایی نمی برد.

اگر درک کنیم که تعارض میان اهداف، می تواند به برخوردهای گاهاً فاجعه آمیز بیانجامد، آنگاه واقعیت های اخلاقی را به حکم رده بندی های ضوابط مطلق، تحریف نخواهیم کرد. بلکه به این حقیقت گردن خواهیم نهاد که ضرورتی وجود ندارد که همه چیزهای خوب با یکدیگر قابل جمع باشند و آنگاه خواهیم کوشید تا اندیشه های متغیر فرهنگ ها و ملت ها و طبقه ها و افراد را بشناسیم، بی آنکه بپرسیم کدام درست و کدام نادرست است. (۱۳۶۸، برلین: ۲۱۲)

هیچ معیار عام و فراگیر و مطلقی برای داوری در این مورد وجود ندارد که همه جوانب را تحت پوشش گرفته و حق مطلب را ادا کند. و اگر هم در مقام داوری برآییم، حتماً شرایط اجتماعی و مادی، ارزش ها، هنجارها و قواعدشان و خلاصه همه موارد را بر حسب وضع و برداشت خود آنها به حساب خواهیم آورد. باید تا منتهای تفاهم و انصاف، در این باره پیش رفت و اگر هم خطایی مرتکب شدیم با صداقت آن را پذیرفته و در صدد اصلاح آن برآییم. درست است که قضاوت بدون تعمیم دادن، تا حد زیادی بی معناست، اما تعمیم های وسیع و بدون درک صحیح از گذشته و بدون در نظر گرفتن اسناد و شواهد تاریخی، می تواند به بروز مغلطه های بزرگ منجر شود. برخی چنین می پندارند که هر چه درست است باید قابلیت بیان در قالب تعمیم های منطقی را داشته باشد. بنابراین چنین نتیجه گیری می کنند که تعمیم های مورد نیاز داوری های تاریخی نیز اگر بخواهد معتبر باشد، باید در همین قالب علمی و منطقی ریخته شود و هرآنچه جز این است باید به منزله داده های غیرعلمی و شخصی، دور ریخته شود.

اگر تاریخ نمی تواند تاریخ عام و کلی نوع انسان به آن گونه ای باشد که فیلسوفان نهضت روشنگری گمان داشتند، جنبه دیگر آن این است که چیزی به نام **قوانین تکامل تاریخی** یا چیزی به نام علم تاریخ وجود ندارد که این قوانین هم جزو آن باشند. برلین با رد جبرگرایی و موجیبت، مستقیماً به رد و انکار چنین قوانینی می رسد و بر همین اساس هم بر ضد ناگزیری در تاریخ به استدلال می پردازد. به گفته برلین، اندیشه و تصور علم تاریخ، مبتنی بر درک و مفهومی از بشر است که عامل یا انتخاب کننده نیست یا همه جا دارای طبیعت یکسان بوده و بنابراین چون رفتارشان هم مانند ذاتش همه جا از یک سنخ است، پس بر رفتارشان قانون حاکم است و به همین دلیل هم رفتارشان قابل پیش بینی است. نظر برلین این است که «این مفهوم طبیعت گرایانه یا پوزیتیویستی از انسان، آسیب جدی و زیادی به مفهوم عادی ما از خودمان وارد می سازد.» (گری، ۱۳۷۹: ص ۱۰۶) و تناسبی با

انسان واقعی از نظر برلین که دارای قوه انتخاب است و رفتارش اغلب غیر قابل سنجش علمی است و تعمیم های علمی از این دست را بر نمی تابد، ندارد. اگر انتخاب و خودآفرینی در هر مقطعی جزئی از رفتار بشر باشد، پس دیگر مفهوم انسان همچون موجودی که جبر و موجبت علی بر او حاکم است، نمی تواند مورد اعتقاد باشد، یعنی آن چیزی که گزارش **قانون گرایانه** از توضیح تاریخی القا می کند و طبق آن تحولات تاریخی نیز قوانینی مشابه قوانین علوم طبیعی دارند. همانطور که گفته شد خود آفرینی جزء ذات بشر است. شخصیت انسان پیش از انتخاب هیچ تعینی ندارد. در ورژنی دکارتی باید گفت انتخاب می کنم پس هستم^۵ با همین انتخاب هاست که ما شخصیت خود را شکل می دهیم. ما ساخته نشده ایم بلکه خودمان را می سازیم. تا روزی که زنده ایم و دست به انتخاب می زنیم. البته که این ساختن از هیچ نیست ما در خلا تاریخی فرهنگی زیست نمی کنیم بلکه بخشی از مواد و مصالح این ساختن همان چیزهایی است که از سنت و بستر فرهنگی گذشته به ما به ارث می رسد. در بسیاری موارد پژوهاک اعمال گذشتگان در لابلای انتخاب های امروزین ما طنین می یابد گویی آنها هنوز زنده اند. ویکو پیش تر از مفهوم **همدلی تخیلی** سخن به میان آورده بود اما این رهیافت برلین درباره اثربخشی تمدن ها در انتخاب های امروزین و پویایی تاریخ در کمک به شناخت و بازنمایی تصورات تاریخی نسل های گذشته چیز بدیعی به نظر می رسد. سازندگی شخصیت و طبیعت بشر از رهگذر انتخاب موید این مطلب است که شخصیت ما ایستا نیست چون انتخاب یک بار نیست و مانند جریان زندگی تداوم دارد. ما مدام در حال پوست اندازی هستیم. افکار تصورات و باورها و به تبع آن ها شخصیت ما نو به نو می شود. این حقیقت دارد که من و شما از بسیاری جهات آن آدم ده یا بیست سال پیش نیستیم. لذا تمام آن فرمول های کلی و عام نگری هایی که نوع بشر را دسته بندی می کنند سر آخر به قبایی یا تنگ یا گشاد می مانند که به قامت انسان های واقعی بس ناساز اند. این ایده خودآفرینی، خلاقیت و زاینده گی رمانتیستی جوهره وجود آدمی را از هر چه نگرش علمی و قانون شناختی آزاد می کند و به او کمک می کند تا با اعماق وجود خویش به ندای هستی پاسخ دهد و روح هستی دائما در اون جاری و ساری باشد و این پاسخ از نگاه برلین همین انتخاب های تراژیک است. انسان گزینش گر خود را می آفریند، به تبع آن صورت های زندگی جمعی انسان هایی که در یک مکان و زمان خاص - نواحی جغرافیایی و فرهنگی خاص - گرد هم آمده اند آفریده می شود و به همین نحو تمدن های خاص و متنوع شکل می گیرند. اینها زنده و

پویا هستند با تمام ویژگی‌های منحصر به فردشان تا روزی که به هر دلیل تاریخی عمرشان به سر آید. مانند هر انسانی هر تمدنی هم تولد و مرگ دارد اما هر کدام همانی هستند که هستند. این به نظر برلین واقعی‌ترین برداشت از تاریخ است که به وضوح متاثر از ایده‌های رمانتیکی است.

یکی از ژرف‌ترین تمایلات بشری این است که بر الگوی جامعی دست یابد که کلیه تجارب گذشته، حال و آینده را فرا گیرد. و معمولاً از این اندیشه مایه می‌گیرد که یا در گذشته وحدتی منسجم از همه خیرها در عالم حکمفرما بود که بعداً دستخوش شکست و گسست گردید و از آن پس تمام تلاش‌های بشر معطوف به پیوند مجدد این قطعات پراکنده و اعاده آن وحدت نخستین گردید یا در آینده بشر به حیات کامل با تحقق همه خیرها و غایات خواهد رسید و این وضع ناکامل امروزی قرینه آن حیات کامل آینده است. تلاش در جهت رسیدن به آن کل یکپارچه و آن بهشت گمشده. این تصور در باطن بسیاری از تفکرات مابعدالطبیعی و کوشش‌هایی که برای سایتیزه کردن تاریخ می‌شود، وجود دارد. از ابتدای عصر روشنگری و بعد بوسیله هگل و بویژه مارکس حتی تا امروز این ادعا مطرح بوده که می‌توان به کشف الگویی واحد و حقیقی در باب تاریخ نائل شد که هم گذشته و حال را توجیه عقلانی کند و هم آینده را پیش بینی.

در نظر برلین تفسیر تاریخ به منزله بهبود یا پیشرفتی کلی پذیرفته نیست، (چنانکه هگل و مارکسیست‌ها اعتقاد داشتند که تاریخ به سوی حقیقت و عینیت تام عقل در حرکت است) زیرا چنین تفسیری با واقعیات زندگی بشر ناساز است و جز در موارد بسیار محدود و محدود، هیچ معیار جامعی نیست که بتوان با آن پیشرفت یا پسرفت را سنجید، زیرا به قول هر دو هر تمدنی یک موجود منحصر به فرد و قیاس ناپذیر است. شما نمی‌توانید از مجموعه پدیده‌های قیاس ناپذیر حد مشترک اقتباس کرده بعداً با این حد مشترک آنها را سنجیده و طبقه بندی کنید و بگویید کدام خوب است و کدام بد کدام محکوم است و کدام پسندیده. اگر هم احیاناً مشترکاتی از فرهنگ‌ها و تمدن‌ها بتوان اخذ نمود هیچ جوازی نداریم که تفاوت‌های انکار ناپذیر و منحصر به فرد آنها را به حکم تشابهات صوری نادیده بگیریم. اگر هم قیاس صورت بگیرد از نتایج آن بهتر است در پژوهش‌های تاریخی و مطالعات تطبیقی در راستای شناخت بهتر فرهنگ‌ها و ریشه‌شناسی مشابهنه‌های فرهنگی مدد بگیریم تا اینکه بخواهیم با یقین کامل و گستاخی و سخت‌سری این نتایج نسنجیده را

در آزمایشگاه مخاطره آمیز زندگی انسان ها به آزمایش بگذاریم. متأسفانه این آزمایش متهورانه و سهمگین آگاهانه یا ناآگاهانه بارها در طول تاریخ اتفاق افتاده و هر بار به فجایع علیه بشریت انجامیده است. آیا وقت آن نرسیده است تا آگاهانه به این شیوه رقت بار و پر هزینه خاتمه دهیم؟

برلین این تفسیر از تاریخ را بر اساس نوعی طبیعت گرایی بدبینانه شوپنهاوری رد نمی کند. یعنی اینکه مانند شوپنهاور اعتقاد تام به وجود رنج و درد و بدبختی در عالم داشته باشد و معتقد باشد که در همه دوره های تاریخی نکبت و رنج بوده و بس و انسانها در هیچ دوره ای به حیات نسبتاً خوب و شایسته نزدیک نشده اند بلکه به نظر او هر دوره تاریخی همانی است که بوده و باید با معیارهای خاص خودش آن را مطالعه کرد. ارزش داوری و گفتن اینکه آن تمدن خوب بوده و آن دیگری بد از نتایج اعتقاد به مونیسم ارزشی است نه پلورالیسم. نگاه مطلق گرا و یا نگاه معتقد به بکارگیری روش های علمی در علوم انسانی و بویژه تاریخ، «افراد یا طبقات و جماعات را به صورت قهرمانان یا اهریمنان صرف ترسیم می کند و آنها را سفید سفید یا سیاه سیاه نشان می دهد». (۱۳۶۸، برلین: ۲۱۰) این که بگوییم یک تمدن، یک دوره تاریخی، یا حتی یک فرد خاص تاریخی مانند هیتلر، ناپلئون، پولس قدیس یا مارکوس اورلیوس صرفاً خوب بوده اند یا بد هیچ گونه شناختی از واقعیت تاریخی به ما نخواهد بخشید ضمن اینکه این کار با توجه به فقد مقولات کلی حاکم بر ارزش داوری اخلاقی، کاری نامفهوم و عبث است. به همین منوال، این گونه داوری های کلی و میان فرهنگی در مورد پیشرفت و پسرفت بصورت کلی، نامفهوم و بی معناست - مثلاً بگوییم قرون وسطی صرفاً دوران سیاهی و پسرفت است و عصر روشنگری بهترین اعصار و نماد پیشرفت - مگر در مورد محتوای حداقلی ارزش های عام بشری، - که تقریباً در همه ازمنه و امکان بر سر آن توافق وجود دارد - آن هم با شواهد تاریخی حداکثری و مدارک واقعی و توأم با وسواس متعهدانه. زیرا هر کشمکش و تضادی هم که فرهنگ ها و جوامع و تمدن ها داشته باشند، باز جوامع بسیاری هستند که محتوای حداقلی عام و کلی اخلاق محکوم شان می کند - جوامعی که در آن برخی افراد انسانی برده به حساب می آیند و رفاه و آسایش آنان اصلاً به حساب نمی آید. اما اگر این موارد محدود را به کناری بگذاریم، هیچ هنجار فرا تاریخی و میان فرهنگی نمی توان یافت که بر اساس آن بتوان به گونه ای معنادار دست به داوری در مورد بهبود یا زوال و فساد زد. چرا که معیارها و ارزش های جوامع، خاص خودشان است و قابل تسری به همه فرهنگ ها و جوامع نمی باشد.

بنابراین، جز در چنین مواردی، «تفسیر تاریخ بر حسب مقولات ثابت تمدن و بربریت، پیشرفت و انحطاط، به هیچ روی روشن کننده نیست و در واقع جای تردید است که اصلاً معنایی داشته باشد.» (گری، ۱۳۷۹:ص ۱۱۳)

درست است که رد تفسیر تاریخ به آن سان که دارای پیشرفت و پسرفت باشد، از سوی برلین، جایی برای داوری کلی، جز در همان موارد محدود (یعنی مقولات حداقلی و عام اخلاق) باقی نمی‌گذارد، اما به ما امکان می‌دهد که در تاریخ مواردی از خسران را باز شناسیم - دستاوردها و فعالیت‌های ارزشمندی که وجودشان وابسته به ساختارهای سیاسی و اجتماعی یا نظام‌های اعتقادی محکوم به فناست و با از میان رفتن آن ساختارها، آن دستاوردها نیز از میان می‌روند. این بدین معناست که بپذیریم آنچه گزارش برلین در مورد انتخاب بنیادین در زمینه رفتار فردی موکداً درست می‌داند در سطح زندگی فرهنگ‌ها و اقوام و تاریخ هم صادق است. تصور برلین از تاریخ بر مبنای تصور او از انسان استوار است. یعنی اینکه انتخاب بنیادین غالباً و به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر خسران‌های ارزشی جبران‌ناپذیری را در بر دارد، زیرا نمی‌توان همه خیرها را با هم داشت در هر انتخابی خیری به دست می‌آید و خیری از دست می‌رود. در اغلب انتخاب‌ها غایات ارزشمند توافق‌ناپذیر با هم برخورد پیدا می‌کنند. در تاریخ بشر چنین خسران‌هایی غالباً بازگشت‌ناپذیرند: صورت‌های فرهنگی ارزشمندی هستند که به دلایل تاریخی مانند جنگ یا طبیعی مانند زلزله برای همیشه از میان می‌روند. این صورت‌های فرهنگی تا حدودی به این دلیل از دست می‌روند که ورزندگان آن صورت‌های فرهنگی هم خود آفریده‌هایی تاریخی هستند - البته رد و اثر این صورت‌های فرهنگی در مصنوعات تاریخی و فرهنگی به جای می‌ماند. همین تاریخت طبیعت بشری است که امکان پرداختن مفهومی از پیشرفت کلی نوع بشر را از میان می‌برد. یعنی ما مقدم بر عمل و کنش انسانی تاریخ نداریم و در نتیجه هرگونه الگوی پیشاتجربی و فراتاریخی که بخواهد به تفسیر تاریخ بپردازد، امری موهوم است که پیوندی با تجربه حقیقی تاریخی ندارد. این تاریخت طبیعت انسانی و فرهنگ‌ها در عین حال به ما امکان می‌دهد که محور شدن صورت‌های فرهنگی بی‌جایگزین را همانند انتخاب‌های روزمره انسانی، تراژیک بدانیم. زیرا بر اساس آموزه رمانتیک هر امر ارزشمندی یونیک و بی‌همتاست. ارزشش در یکتایی است. اصلتش به قیاس‌ناپذیری است. ما نمی‌توانیم همه چیزهای زیبا و ارزشمند را چه در زندگی شخصی و چه در تاریخ با هم داشته باشیم. زیبایی‌ها، انسان‌ها، تمدن‌ها خلق و آفریده می‌شوند، می‌بالند و

شکوفای می شوند و زوال می یابند و به تاریخ می پیوندند. صورت های فرهنگی که البته می توانیم آنها را به توصیه ویکو با همدلی تخیلی بازآفرینی کنیم، اما هرگز نمی توانیم عملاً احیاءشان کنیم. «در گذار از هر تمدن به تمدنی دیگر هم زیان وجود دارد هم سود، ولی سودش هر چه باشد، آنچه از دست رفته برای همیشه از دست رفته است و در بهشتی زمینی دوباره به دست نمی آید». (برلین، ۱۳۸۵:ص ۱۰۸).

اعتقاد به جبر تاریخی و موجبیت علی تاریخ، سبب می شود زندگی انسانها و ملت ها بازیچه مفاهیم عام و کلی ای همچون طبقه، نژاد، پیشرفت، سیر حتمی تاریخ و باورهای متافیزیکی از این دست شود. «آموزه هایی مبتنی بر وجود نیروهای خیر و شر در بیرون از جهان تجربه که در قالب مجعولاتی مانند "روح گروهی" یا "انسان امروزی" یا "واپسین مرحله سرمایه داری" عرضه می شود». (برلین ۱۳۶۸:ص ۲۲۱) بدین ترتیب دلبستگی به افراد انسانی با خصوصیات موروثی و به جا مانده از سنت ها و صورت های زندگی مشترک هر قوم خاص به اضافه ویژگی های تا حدودی خودآفریده شان، جای به دل بستگی به استلزامات بشریت مجرد و انتزاعی و موهوم می دهد که از باور های روشنگری مایه می گیرد. زیرا یکی از اصول اصلی نگرش غایت شناسانه به تاریخ، این انتظار است که سرانجام همه مردم به تمدنی عام خواهند رسید. منشا رواج رمان ها و نوشته های ناکجا آباد محور و آرمان گرایانه عصر جدید نیز در همین نکته مستتر است. این انتظار چیزی که می توان آن را امحای خاص گرایی نامید، درست برخلاف گرایش گزارش ویکویی و هردری برلین از منشأ و ماهیت معرفت انسان به خویشتن در مقام شکلی از خودآفرینی، و برخلاف تجلیل او از اختلاف فرهنگی است که به عقیده او بیانگر اساسی ترین و کلی ترین ویژگی نوع بشر است. چنین انتظاری درست برخلاف نگاه او به هویت های انسانی است که در نظر او همیشه خاص اند و هرگز عام نیستند، هر قدر هم که پیچیده و متکثر باشند، و به هر صورت تا حدودی برساخته روایت های تاریخی متمایزی هستند که در هر نسلی از نو بازآفریده می شوند.

این تفسیر تاریخ که تاریخ را شبیه بلوغ پیدا کردن یک فرد یا یک ارگانیسم، یا سلسله ای از مراحل در مسیر تحقق بخشیدن کامل انسان به خویشتن می بیند، نوعی شخصیت بخشیدن کاذب به طبیعت بشری است که درست خلاف جوهر اندیشه برلین است. (گری، ۱۳۷۹:ص ۱۱۸)

زندگی‌های ما هرگز روایت‌هایی از یک متن نیستند، یعنی متن همگانی انسانیت که در تاریخ همگانی ثبت و ضبط شده است، آن گونه که در نهضت روشنفکری فهمیده می‌شد. زیرا تز برلین این است که خودآفرینی گونه‌های انسانی خود همیشه متکثر و پلورال است و هرگز واحد نیست و به همین دلیل اندیشه تاریخ واحد بشری، تاریخ گونه انسانی، به همان اندازه اندیشه جامعه کامل انسانی و کمال انسانی خطا و ناساز است و این همان چیزی است که پلورالیسم او می‌خواهد ریشه اش را درآورد. اگر نوعی عدم قطعیت و عدم تعیین ذاتی و اساسی در طبیعت بشر هست، به صورتی که مفهوم عادی طبیعت ثابت و مشترک بشری هیچ کاربرد مفیدی ندارد، پس اندیشه تاریخ همگانی و کلی بشر نیز بر همان وجه بی پایه خواهد بود. پس تاریخ هم ضرورتاً کثیر و گوناگون است. برلین با الهام از رمانتیک‌ها و با تأکید بر تکثر و تنوع به جای تشابه و همسانی اعلام می‌دارد که ما تاریخ‌ها و فرهنگ‌ها داریم و نه یک تاریخ واحد.

یکی از جالب‌ترین پیامدهای کاربرد روش ویکو در زمینه بازسازی گذشته، همان تکثر فرهنگی است - چشم اندازی از تنوع فرهنگ‌ها، پی‌جویی شیوه‌های زندگی، آرمان‌ها و ضابطه‌های ارزشی متفاوت و گاه ناسازگار. این گفته نیز به این معناست که اندیشه دیرپای جامعه کامل، که در آن حقیقت، عدالت، آزادی، خوشبختی و فضیلت در کامل‌ترین شکل شان در هم ادغام شده اند نه تنها مفهومی آرمانی نیست، بلکه مفهومی نامتجانس است؛ زیرا اگر ثابت شود که برخی از این ارزش‌ها با هم در تضادند، ممکن نیست در هم ادغام شوند. هر فرهنگی در آثار هنری و فکری، در شیوه‌های زندگی و در عمل متجلی می‌شود، که هر کدام ویژگی خاص خودش را دارد و نه می‌تواند با تجلیات فرهنگی دیگر ترکیب شود و نه الزاماً مراحل از پیشرفتی یگانه به سوی هدفی واحد و جهانی را شکل می‌دهد. حال آنکه برداشت علمی و فرمالیزه از تاریخ نه به این تفاوت‌ها و ویژگی‌های خاص هر تمدن و هر فرهنگ واقعی می‌نهد و نه راهی به شناخت زیبایی‌ها، زشتی‌ها، آفرینش‌های هنری، نمادها و به طور کلی دستاوردهای آنها می‌گشاید. بلکه فقط ملغمه‌ای است از برآیندی غیر واقعی و در اکثر موارد بی‌ارتباط با واقعیت تاریخ آن چنان که بوده است و از سوی دیگر حصار است تنگ بر تفکر و تصور آدمیان معاصر و آیندگان راجع به گذشته که کنش و رفتار امروزشان را نیز مسخ نموده و حقیقت و آزادی را به عمل کورکورانه از سر باور جبر آمیز مبدل می‌سازد.

برلین این گرایش به علمی کردن تاریخ را که بویژه در میان اصحاب روشنگری نمود فراوانی یافت، تا حد زیادی ثمره توفیق علوم طبیعی در توصیف، تبیین، توجیه و پیش بینی روابط و کنش های اشیاء می دانست.

شاید، دیدن اینکه چرا یک میل بسیار قوی به علم طبیعی دانستن تاریخ وجود داشته است، زیاد سخت نباشد. تاریخ در ارتباط با پدیده های جهان واقع مفهوم می شود. موفق ترین روش تشخیص، کشف و استنتاج پدیده ها از آن علوم طبیعی است. اینجا تنها قلمرو تجربه انسانی است، در هر مرتبه از عصر مدرن، در هر فرآیندی به نحو اطمینان بخشی بکار رفته است. اراده بکارگیری روش های موفقیت آمیز و تسلط بخش در یک قلمرو به سایر بخش ها امری طبیعی است. گرایش تمام تجربه گرایی مدرن که به چنین نگاهی تمایل داشت. (Berlin1978,p:103)

در واقع آنها بدنبال نوعی اطمینان بخشی به انسان ها در حوزه علوم انسانی و بویژه تاریخ بودند، از آن سنخ یقین و اطمینانی که در علوم دقیقه یافت می شود. اما نباید از این نکته غافل ماند که «در توصیف رفتار انسانی، نادیده گرفتن مسائل مربوط به خصائل و هدفها و انگیزه های افراد، همواره چیزی تکلف آمیز و احمقانه بوده است» (برلین، ۱۳۶۸:ص ۱۳۶). خصائل، اهداف و انگیزه هایی که تضاد و ناسازگاری بین آنها در میان افراد و یا حتی یک در درون یک فرد امری واقعی است. تاریخ، هرگز واجد صفت علمی نخواهد بود. یعنی از لحاظ تجربی یک نظریه قابل آزمایش بیان شده در تعبیر کمی با نتایج مشخص بشمار نخواهد آمد زیرا میدان تحقق انتخاب های متفاوت انسان های متعلق به فرهنگ ها و باور های گوناگون است که اعمال و رفتارشان را نمی توان از پیش تعیین شده دانست. بنابراین باید جریان حقیقی امور را از رویاها و خیال ها و دلیل تراشی هایی که ناآگاهانه برای آرامش یا انبساط خاطر خود می پردازیم و هیچ ربطی هم به واقعیت ندارند، تمیز دهیم. چرا که این خواب و خیال ها شاید بتوانند ما را برای مدت زمانی آرام سازند و سرپوشی باشند بر خودفریبی ما لیکن سرانجام با بیرحمی تمام به ما خیانت خواهند ورزید. این اعتقاد که هرآنچه اتفاق می افتد معلول حرکت قطار تاریخ است، معلول نیروهای غیرشخصی مانند طبقه، نژاد، فرهنگ، تاریخ، عقل، نیروی حیات، ترقی و روح عصر است و این سازمان زندگی که نه ما در ایجاد آن سهمی داشته ایم و نه تغییر آن از ما ساخته است، فقط و فقط مسئول قطعی همه چیز می باشد، ناقض آزادی و مسئولیت انسانی

است و ستایش یا نکوهش افراد به این دلیل که فلان کار را انجام داده و یا فلان کار را انجام نداده اند، خطایی فاحش خواهد بود. برلین جانب آزادی و مسئولیت انسانی را می‌گیرد: «من نمی‌خواهم بگویم که جبر بالضروره باطل است، فقط می‌گویم که ما نه در مقام کلام و نه در مقام اندیشه، آن را باور نداریم». (برلین، ۱۳۶۸: ص ۱۷۲) اگر بکشیم اندیشه و گفتار خود را با اعتقاد به جبر همساز کنیم، به کاری مهیب و بسا ناممکن دست زده ایم، زیرا همه شئون زندگی ما از ابتدای تاریخ تا به حال باید دگرگونه گردد. رفتار و گفتار ما در یک چنین دنیایی چگونه خواهد بود؟ حتی تصورش هم به نظر ناممکن می‌آید. «مفاهیم گزینش، مسئولیت و آزادی تا آنجا در نگرش ما رسوخ یافته که تصور زندگی دیگری با آدمیانی که واقعاً فاقد این مفاهیم باشند به نظر من خیلی مشکل می‌نماید». (برلین، ۱۳۶۸: ص ۲۲۶) هیچ دلیلی در دست نداریم که خود را اسیر دست نیروهای جبار بدانیم. شاید هم تمایل به باور جبر، طی قرون و اعصار در درون ما ریشه دوانده و بی‌هیچ علت عقلانی به نوعی عادت روانشناختی بدل شده و سبب میل به شانه خالی کردن از بار مسئولیت و محول کردن آن بر عهده نیروهایی نامشخص باشد تا نارضایتی‌ها و ناخشنودی‌ها و جهالت‌ها به منشا واقعی امور را به جای آنکه معلول افزایش تفکر انتقادی یا بهبود روش‌های علمی بدانیم، به این قبیل نیروها منتسب نماییم. می‌خواهیم به کل‌هایی پناه ببریم که بی‌اعتنا به اخلاق اند و نقادی نسبت به آن معنایی ندارد و جنگ با آن بی‌حاصل است. تاریخ، یکسره تابع اراده نیروهای فرا انسانی نیست.

در لحظات سرنوشت ساز، در بزنگاه‌های دگرگونی‌ها، آنگاه که عوامل کم و بیش هم‌سنگ پدید می‌آید، فرصت‌ها، افراد و اعمال و تصمیمات آنها که الزاماً قابل پیش‌بینی هم نیستند، می‌توانند جریان تاریخ را عوض کنند. (جهانگلو، ۱۳۸۷: ص ۶۵)

به نظر معتقدان به جبر، مسئولیت فردی و تصور تفاوت میان گزینش‌های درست و نادرست، نشانه نخوت و ناتوانی آدمی در رویارویی با حقیقت است. اگر از سیر محتوم تاریخ آگاه باشیم، دیگران را به خاطر آنچه نمی‌توانند جز آن باشند معذور خواهیم داشت. به نظر برلین وقتی اندیشه موجیبت تاریخی فراگیر شد، وانسان‌ها در این قالب ذهنی گرفتار آمدند، «حقوق بشر و ارزش‌های آن را زیر پا می‌نهند. ضروری است که از شئون اصلی انسان در برابر چنین اعتقاد آشوبگرانه و غالباً تعصب‌آلودی دفاع بشود». (همان: ص ۱۸۸) در روزگارانی که گزینش‌ها عجیب دردناک شده‌اند و سخت‌گیری

در معتقدات جای سازگاری باقی نگذاشته و تصادم و برخورد غیرقابل احتراز گشته است، تعالیم جبرباورانه بسیار راحتی بخش می باشد. سختی و گاه تلخی و ناخوشایندی تفکر نقادانه و تشخیص واقعیت و آنچه هست و به تبع آن آنچه باید باشد، جای خود را به راحتی، شیرینی و خوشایندی تبعیت کورکورانه از بت های تاریخی، حزبی، طبقاتی، ملی و انواع دیگر داده است. این عادت نامیمون رفته رفته به خصیصه ای فراگیر و حالت روانی نیندیشیده در میان نوع بشر مبدل گشته و اگر نباشند خردمندان و فیلسوفان تیز بین، نقاد، واقع نگر و روشنگر، در هر دوره ای خیل عظیمی از نفوس بشر را به قربانگاه این بت ها روانه می کند. ما با نفی واقعیت مسائل اخلاقی، تاریخی، سیاسی و... از چنگ آنها می گریزیم و نگاه خیره خود را به سوی کل ها معطوف می داریم و به جای خود، آنها را مسئول قلمداد می کنیم و در نتیجه دیگر احساس گناه و ندامت نخواهیم کرد. اگر علت عمل ما تاریخ است، چگونه شخص می تواند مسئول آن باشد؟ دیگر مسئولیت چه معنایی دارد؟ بسیاری از مردم از خدا می خواهند که بتوانند از زیر بار مسئولیت و آزادی بدر بروند ولی نه با ننگ تسلیم، بلکه با افتخار به اینکه هرچیز را چنانکه هست در نظر گرفته اند و به حقیقت ازلی و ابدی گردن نهاده اند. اما اگر زمانی بعد با نقادی عقل تاریخی بفرهیمیم که حقیقت نه آنی بوده که می پنداشتیم آیا آنگاه خود یا آیندگان با افتخار به ما خواهند نگرست؟ آیا شانه خالی کردن از بار مسئولیت و نادیده گرفتن واقعیت هایی که مدام عقل را به بررسی فرا می خوانند اما هر بار قربانی ایمان به این توهمات فرابشری یا خوش باوری یا کوتاه نظری می شوند از انگ جهالت و حماقت ناخواسته و نادانسته و شرارت و خیانت خودخواسته و دانسته خفت بار تر است؟ آیا احساس گناه در برابر بت های خودتراشیده آنقدر در نوع بشر ریشه دار است که جان های ذی قیمت ما را به مسلخ این امور موهوم و بی حاصل ببرد؟

اعتقاد به جبر و شانه خالی کردن از بار مسئولیت، غالباً در تاریخ بشر از بهانه هایی است که آنهایی که نمی خواهند با مسئولیت مواجه شوند و وجود قلمرویی - اگرچه محدود ولی واقعی - برای کنش انسان را قبول ندارند، به آن توسل می جویند. «اما از یاد نبرید که حد و حدود وجود دارد. طبیعت اشیا، ما را محدود می کند. انتخاب چندانی نداریم. فرض کنید یک درصد نه بیشتر، اما همان یک درصد باعث کلی تفاوت می شود.» (جهانبگلو ۱۳۸۷:ص ۱۸۹) در جریان این تاریخ باوری علی، زندگی عادی انسان ها به

نحوی توصیف می‌شود که با واقعیت‌های اخلاقی و روانشناختی ما بسیار بیگانه است. آنها این کار را به نام خدمت به علم - علمی خیالی - انجام می‌دهند و به سان ستاره بینان، فال‌گیران و رمالان، دیدگان خود را بر آسمانها می‌دوزند و کلام خود را در لفافه استعارات و تمثیلات گمراه‌کننده می‌پیچند و به جای توسل به روش‌های تجربی یا استدلال‌های عقلانی یا آزمایش‌های اطمینان‌بخش، به استفاده از شیوه‌های فATALISMI (fatalism) دست می‌یازند، برچشم خود و ما خاک می‌پاشند و مانع دید ما از جهان واقعی می‌شوند. هرکسی که خود را به انسان و کرامت انسانی پایبند می‌داند و بر ارزش آن ارجح می‌نهد، - اگر آگاهی و دانشی بر این چشم‌بندی‌ها دارد - نمی‌تواند نسبت به رنج‌های بی‌حسابی که بر انسان بواسطه این چنین مظالمی می‌رود، بی‌تفاوت باشد. زمانه زمانه شکستن بت‌هاست اما نه بت‌های سنگی بلکه بت‌های متافیزیکی، فرا بشری و البته تاریخی.

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 و بدین ترتیب در برابر وحدت‌گرایی و مطلق‌گرایی ارزشی یا فرهنگی استقرار می‌یابند. هر دو این دیدگاهها با این فرض که صرف از یک مجموعه ارزش‌های 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. بنابراین بر این مطلب صحه می‌گذارند که تنوع و تفاوت ادیان، مذاهب، آداب و رسوم، زبانها و تصورات انسانها درباره خود و جهان و هر آنچه در آن وجود دارد، جوامع و فرهنگ‌هایی پدید می‌آورد که منحصر بفرهنگ هستند و مشخصات و ویژگی‌های خاصشان آنها را کاملاً از هم متمایز می‌کند.

بنابراین تلاش برای تقلیل چنین پدیده‌هایی یا ترکیب عناصر هم‌شکل، و توصیف و تحلیل آنها در قالب نقش‌های عام و کلی، تمایل به محو دقیق آن تفاوت‌های بسیار قاطعی دارد که کیفیت خاص موضوع تحت مطالعه را تشکیل داده است، چه در طبیعت چه در تاریخ. (Berlin, 1976, p. 145)

مورد دوم از وجوه اشتراک نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی، 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, p:345) آنها نمی‌توانند در شخص واحد یا زندگی واحدی گرد آیند. بنابراین هر نظام اخلاقی، هر فرهنگی و هر تمدنی یک موجود بی‌همتاست و فقط و فقط باید با مولفه‌های خاص خود سنجیده و ارزیابی گردد.

وجه مشترک سوم این است که از نظر هر دو دیدگاه امکان ارزشداوری وجود ندارد. زیرا همانطور که ذکر شد، توافق ناپذیری 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, p:66) لذا مفهوم صدق و کذب نیز بی‌معناست. از این رو 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 هیچ داوری 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 هیچ داوری درباره ارزش نسبی آنها نکرده ایم. (Raz, 1986, p234)

من هر اعتقادی دارم به خودم مربوط است و برای شما قابل فهم نیست. بنابراین نمی‌توانیم فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر را درک کنیم. همچنین اگر شخص در مورد دیگر فرهنگ‌ها با معیارهای حاکم بر فرهنگ خود دست به داوری بزند، کاری بی‌معنا و نامفهوم انجام داده که هیچ ربطی به واقعیت آن فرهنگ ندارد. «شخص نباید با معیارهای دیگر فرهنگ‌ها درباره یک فرهنگ حکم کند.» (Berlin, 1976, p:210)

برلین بر آن است که میان کثرت گرایی و نسبی گرایی تفاوت وجود دارد.

کثرت گرایی - قیاس ناپذیری و گاهی ناسازگاری هدف‌های عینی - همان نسبییت گرایی نیست؛ به طریق اولی ذهنیت باوری هم نیست، به آن تفاوت‌های از میان نرفتنی مواجهات احساسی هم ارتباط ندارد که برخی از پوزیتیویست‌ها، عاطفه

انگاران (Emotivists) و اگزیستانسیالیست ها، ملی گرایان و در واقع جامعه شناسان نسبیست گرا و انسان شناسان، شرح خود را بر آن استوار کرده اند. (Ibid,p:135)

نسبیست گرایی تنها شق دیگر یا برابر نهاد جهان شمولی یا عام نگری نیست، قیاس ناپذیری هم به معنای نسبیست گرایی 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 هردر هم همین است وقتی که می گویند با معیارهای خودمان درباره فرهنگ های گذشتگان داوری نکنیم. (برلین، ۱۳۸۵ص:۱۳۳)

کثرت گرایی واقعا 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؛ واقعا نظرها، نگاهها و راههای بسیاری هست که هر یک ارزش خود را دارند و قابل تلفیق نیستند و ثانياً به این دلیل که آزادی که امکان بروز این نظر ها و پیدایش این راهها را می دهد، اصالتاً ارزشمند است. (Walzer,1986.p:2)

۵. راه حل های برلین

با اینکه وی در فرازهایی از سخنانش از پلورالیسم چنان سخن می گوید که تفاوت چندانی با نسبی گرایی فرهنگی و تاریخی 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 و لئو اشتراوس ((Leo Strauss (1899-1973)، میان کثرت گرایی برلین و نسبی گرایی فاصله ای نمی بینند، اما برخی دیگر همچون جان اتان ریلی (Jonathan Riley) و جورج کراودر (George Crowder) مایلند با تکیه بر بخش های دیگر سخنان وی پلورالیسم 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 و تاریخی درغلطد. این را مخالفان وی نیز متوجه اند، چیزی که هست لوازم منطقی پلورالیسم است که می تواند برخلاف خواست برلین به مسیری دیگر انجامد. به نظر نمی آید تلاش برلین در مرز

گذاری بین پلورالیسم فرهنگی و تاریخی و نسبی گرایی قرین توفیق باشد. اگر باور به ایده های رمانتیک که او را به سمت و سوی پلورالیسم در تمام اقسامش بویژه پلورالیسم تاریخی و فرهنگی سوق می دهد را در یک کفه ترازوی سنجش قرار دهیم، آنگاه باور به واقع گرایی روشنگری که مقوم عینیت گرایی و هسته مرکزی اعتقاد به آزادی و پشتوانه گریز او از نسبییت گرایی است، با مخاطات جدی مواجه خواهد شد. پلورالیسم تاریخی به معنای عدم وجود هرگونه مفاهیم کلی و مشترک جهت مقایسه، ارزش گذاری و رتبه بندی بین فرهنگ ها و تمدن ها مرزهای مشترک زیادی با نسبی گرایی پیدا می کند که در مقابل واقع گرایی روشنگری است که جانبخش تعریف برلین از آزادی و دستمایه او جهت درنیفتادن در ورطه نسبی گرایی و متعاقب آن گرایش وی به لیبرالیسم است. اینجاست که برداشت های او از این دو جنبش زمینه های قرار گرفتن در یک تعارض پایدار را در اندیشه او مهیا می سازد. منطقاً پذیرش پلورالیسم به این معناست که به تمام فرهنگ ها و تمدن ها به یک چشم نگریسته شود. جان گری بر آن است که قیاس ناپذیری ارزش ها که برلین بر آن تاکید دارد، قیاس ناپذیری فرهنگ ها و تمدن 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 و تمدن 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 فرهنگ ها را ارزیابی نمود در کار نیست. حال ببینیم آیا تلاش های برلین جهت فاصله گرفتن از نسبی گرایی قرین توفیق است:

۱.۵ مفهوم همدلی تخیلی

اصلی ترین راه حل برلین برای دور ماندن اقسام کثرت گرایی من جمله کثرت گرایی تاریخی از نسبی گرایی مفهوم همدلی تخیلی است. او در مقاله به دنبال آرمان می نویسد: دوست من آرنولد مومیگیانو گمان برده که ویکو و هردر مدافع نسبی گرایی اخلاقی اند ولی این خطاست: افراد وابسته به یک فرهنگ می توانند به کمک نگرشی تخیلی، ارزش ها، آرمانها و گونه های زندگی دیگر جوامع یا فرهنگ ها را فهم کنند. حتی جوامعی که به لحاظ زمانی و مکانی پرت اند. آنان ممکن است این ارزش ها را نامقبول بشمار آورند اما اگر بقدر کافی سعه صدر به خرج دهند می توانند 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 اینهمه می‌توان فهمید که اینها هم ارزش‌اند، غایات زندگی‌اند و با تحقق آن انسانها می‌توانسته‌اند شکوفا شوند. نسبی‌گرایی این است که من قهوه با شکر و شما قهوه با شیر را ترجیح می‌دهید. ذائقه‌های ما متفاوت است، همین و بس. اما دیدگاه ویکو و هر در 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 آزادیم 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 مخلوقاتی بدانیم که به شرایط متفاوت وابسته‌اند، با ذائقه‌هایی متفاوت با ما و اصلاً با ما هم سخنی ندارند.

اما آیا اعتقاد به تاریخ یا تاریخ‌های متکثر سده‌ی در مقابل ما در شناخت فرهنگ‌ها و تمدن‌های متنوع ایجاد نمی‌کند. اگر آنها برآمده از صورت‌های زندگی منحصر به خود و بی‌همتا و فروناکاستنی با آداب، زبان، سنن و آیین‌های خاص خودشان هستند پس ما چگونه می‌توانیم با آنها ارتباط برقرار کرده و درکشان کنیم. برلین به پیروی از ویکو می‌گوید وقتی که ما دست به پژوهش در تاریخ می‌زنیم در واقع چیزهایی را مطالعه می‌کنیم که عاملانی انسانی نظیر خود ما انجام داده‌اند؛ در چنین صورتی، خواهیم توانست شرایط زمانی و مکانی و خصالت‌ها و حالاتی را که با ما تفاوت دارند در یابیم و نگذاریم حب و بغض کورمان سازد. درمی‌یابیم که چرا آن انسان‌ها بدن‌گونه می‌اندیشیدند و بنابراین نسبییت و ذهنیت تمدن‌های دیگر مانع از آن نخواهد بود که ما در اصول معینی با آنان اشتراک داشته باشیم و آن اصول مشترک بتواند در میان ما ارتباط و تفهیم و تفهم ایجاد کند. این زمینه مشترک، واقعاً عینی است و ما را قادر به شناخت افراد و تمدن‌های دیگر می‌سازد. «شیوه مناسب برای چنین پژوهشی، شیوه همدلی و بازسازی تخیلی است و نه شیوه توضیح قانون شناختی.» (گری، ۱۳۷۹: ص ۱۱۰)

برلین ویکو را پدر واقعی مفهوم مدرن فرهنگ می داند و هم پدر واقعی آنچه می توانیم تکثر فرهنگی نام نهیم، که بنابراین هر فرهنگ اصیل دیدگاه منحصر به فرد و مخصوص به خود و مقیاس ارزش های خویش را دارد که رفته رفته، دیدگاه ها و ارزش های دیگر، جانشین آنها می شوند ولی این جایگزینی کامل نیست: یعنی نظام ارزشی پیشین برای نسل بعدی به کلی نامفهوم نمی شود. برخلاف نسبت باوران، ویکو تصور نمی کرد که افراد بشر در درون زمانه یا فرهنگ خود محبوس اند، در جعبه ای بدون روزنه و بدون تماس با دنیا قرار گرفته اند و در نتیجه، توانایی درک جوامع و دوره های دیگر را ندارند که شاید ارزش های آنها به کلی با ارزش های خودشان متفاوت باشد و در نظرشان عجیب و غریب و نفرت انگیز جلوه کند. عمیق ترین باور ویکو این بود که هرچه را گروهی از مردم به وجود آورده اند سایرین می توانند درک کنند. شاید پی بردن به رمز و راز مفهوم رفتار یا زبانی متفاوت، نیاز به تلاش بسیار داشته باشد. با وجود این، به گفته ویکو، اگر لفظ «انسان» مفهومی داشته باشد، همین که این مفهوم در تمام چنین موجوداتی مشترک است، کفایت می کند تا به کمک به کارگیری تخیل، بتوانیم بفهمیم که دنیا در نظر مخلوقاتی که در زمان ها یا مکان های دور زندگی می کردند چه شکلی داشته است، یعنی در نظر کسانی که به انجام دادن چنین و چنان شعاعی سرگرم بودند، و چنین و چنان واژگانی را به کار می بردند و چنین آثار هنری ای را به عنوان ابزار طبیعی بیان احساس خود در تلاش برای درک و تفسیر دنیای خودشان برای خودشان، آفریدند. «از آنجا که نیاکان ما از افراد بشر بودند، ویکو فرض می کند که آنان هم مانند ما می دانستند که عشق و نفرت، امید و واهمه، خواستن، نیایش، جنگیدن، خیانت، ستمکاری و ستمدیدی و سرکشی به چه معناست». (برلین، ۱۳۸۵:ص ۱۰۰)

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. (جهانبگلو، ۱۳۸۷، ص: ۱۰-۱۳)

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 فرهنگ ها لزوماً به معنای مشارکت با آنان نیست. و آنچه در اینجا تعیین کننده است و بناست فرق چشمگیر پلورالیزم با نسبی گرایی را باعث شود، این است که یک پلورالیست برخلاف نسبی گرا بنا است پس از این فهم، احساس مشارکت و همدلی هم بنماید. می توان فهمید که چرا آرتک ها انسان را قربانی می کردند اما چگونه می توان با چنین رسم فجیعی همدلی نشان داد؟

۲.۵ افق مشترک حداقلی ارزش های تمدن ها

در خلال بحث از همدلی برلین از افق مشترک سخن می گوید و اینکه اساساً اگر چنین افق مشترکی نمی بود فهم همدلانه میسر نمی شود، آیا می توان با تاکید بر این افق مشترک به حداقلی از اصول مشترک دست یافت و با تکیه بر آن از نسبی گرایی 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 فرهنگ های دیگر متفاوت است: «یک انسان، کشور، ملت، تاریخ طبیعی و یک دولت، شبیه یکدیگر نیستند.» (Berlin, 1976, p:210) اما همه این ارزش های متفاوت که در زندگی فردی و جمعی انسانها حکمرانی می کنند، علیرغم همه تفاوت ها و وسعت دگرگونی ها، وابسته به زندگی انسانها هستند و بنابراین محدودند و نمی توانند بی نهایت باشند. « شاید این ارزش ها 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 ارزش هایی جهانی وجود نداشته باشد، در هر حال حداقلی از

ارزش ها هست که جوامع به ندرت می توانند بدون آن به حیاتشان ادامه دهند.» (همان، ص ۳۹)

نیاید در مورد ناسازگاری و ناهمخوانی ارزش ها اغراق کنیم. در جوامع گوناگون طی دوره های 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 گسترده ای توافق داشته اند. (ایگناتیف، ۱۳۸۸، ص ۳۹)

ما آزادیم که ازارزش های فرهنگ های دیگر انتقاد و آن ارزش ها را محکوم کنیم ولی نمی توانیم تظاهر کنیم که اصلا آنها را نمی فهمیم یا این که صرف آنها را ارزش هایی ذهنی، زائیده موجوداتی در شرایطی متفاوت و دارای سلیقه های متفاوت با سلیقه های خودمان به شمار آوریم که هیچ ربطی به ما ندارند. برلین تأکید کرد که نسبت گرایی و کثرت گرایی را نباید با هم به خطا گرفت. نظام های ارزش ها هر اندازه هم که متفاوت باشند، اگر قرار است بشری خوانده شوند می باید با نیازها و اهداف قابل شناخت بشری ارتباط داشته باشند. «شکل های زندگی متفاوت است. غایات و اصول اخلاقی بسیارند، اما بی نهایت نیستند. این ها باید در محدوده افق بشری باشند.» (همان، ص ۴۸۱) در پرتو این افق مشترک، برخی معیارهای غایی و غیرنسبی برای ارزیابی رسمیت می یابد که در همه فرهنگ های بشری مشترک اند. این مقولات حداقلی اخلاق و اندیشه انسانی، کلی و عام هستند. بنابراین گویا برلین در اینجا از نسبی گرایی و شکاکیت فاصله می گیرد.

کروادر می نویسد: از سخنان برلین چنین استنتاج می شود که در حالی که نسبی گرایی تجارب اخلاقی را به چشم اندازهها یا دهلیزهای منعزل و جدا از هم تقسیم می نماید، پلورالیسم ارزشی متضمن وجود یک افق اخلاقی قابل توجهی است که همه انسان ها در آن مشترک اند و این نکته است که به پلورالیست برخلاف نسبی گرا این اجازه را می دهد که به ذهن یک فرهنگ دیگر وارد شود. نتیجه آن (هرچند این مورد تأکید برلین نیست) این است که این افق مشترک، مبنایی را برای نقد میان فرهنگی فراهم می سازد. مثلاً نقد مواردی که طی آن خیرهای بنیادین انسانی از طرف یک فرهنگ یا ایدئولوژی خاص انکار می شود یا به نحوی نامناسب تحقق می یابد. لذا رسم آرتک ها در قربانی انسان را می توان بر این اساس رد کرد که این رسم گواينکه به ظاهر در پی خدمت به هدف معتبر حاصل خیزی است، اما این ادعایش که می تواند 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 نه فرهنگ.» (crowder,2003p:11)

از نظر کراودر، گری پلورالیزم را با نسبی‌گرایی به هم آمیخته و از آن نتایج ناصواب گرفته است، در حالیکه برلین این دو را از هم جدا می‌کند. گری نتیجه گرفته که پلورالیزم، لیبرالیزم را به تحلیل می‌برد، چون مستلزم آن است که لیبرالیزم موضعی مشکوک و حداکثر از مشروعیت محلی برخوردار باشد و تعمیم‌پذیری سستی لیبرالیزم (که میراث نهضت روشنگری است) قابل تحمل نباشد. اما 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 را از افتادن به دام نسبی‌گرایی 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 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 (برگرفته از تعریف برلین از آزادی بر مبنای واقع‌گرایی روشنگری) 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,2000p140)

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 اعجاب آور و وحشتناک در پی تحقق آند یا به باورهایی که در پس آن و مسبب آند توجه کنیم، باز بعید است با آن اشتراک نظر داشته باشیم. اگر رسم ساتی^۷ هندوها را در نظر بگیریم بگیریم، برای اینکه آنرا 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 می کند. نازیسم وقتی بهتر فهمیده می شود که باور ژرمن ها به برتری نژادی، بهتر فهم شود اما چه بسا فهم بهتر، اعجاب و فاصله ما و اینکه هیچ قدر مشترکی میان ما و چنین ایدئولوژی هایی وجود ندارد را بیشتر کند. همیشه فهم عمیق تر، به افزایش همدلی و کشف اشتراک و افق مشترک نمی انجامد. پس باید این نظام های ارزشی را همانگونه که هستند پذیرفت و از قضاوت بیرونی درباب آن خودداری کرد (= نسبی گرایی) یا باید آنرا نقد کرد و در راستای اصلاح آن اقدامی نمود (= اعتقاد به ارزش های اخلاقی برتر و نظم اخلاقی درست، آنگونه که افلاطون، کانت و ... می انگارند که این هم در نقطه مقابل پلورالیسم مورد پذیرش برلین است). هریک از این دو رویکرد ممکن است نقائصی داشته باشند، اما به نظر نمی آید تلاش برلین در دست و پا کردن موضعی میانه که از اشکالات این دو طرف مصون بماند، قرین توفیق باشد.

۳.۵ عینیت

برخی گفته اند که رویکرد برلین درخصوص زندگی اخلاقی انسانها، رویکردی عینی گرایانه و مبتنی بر رئالیسم اخلاقی است. انتخاب ها و اعمال افراد در جوامع مختلف، کاملاً واقعی بوده و فرهنگ هایی را شکل داده که ویژگی های شاخص شان از رهگذر آثار و نمادهای به جا مانده از آنها به دست ما رسیده است. بنابراین، روایت ویکویی برلین در خصوص فرهنگ ها، کاملاً بر مفهوم عینیت تاریخی آنها متکی است. «جوامع مختلف در زمان های متفاوت یا گروههای مختلف در جامعه ای واحد ... به دنبال هدف های عینی و ارزش های اساسی بسیار بوده اند که برخی با برخی دیگر ناهمخوان هستند.» (برلین ۱۳۸۵ص: ۱۲۴) «طبق این نظر رئالیستی، عناصر جهان ارزش هر چند آفریده هایی تاریخی هستند اما به صورت موضوعاتی مستقل اند که اطلاعات ما نسبت به آنها و با توجه به آنهاست که می تواند خطا یا درست باشد». انتخاب های افراد در طول تاریخ، انتخاب های بی پایه و اساسی نیست. انتخاب ها در خلأ رخ نمی دهند 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 دست‌زدن به انتخاب می‌داند، اما در عین حال فرضش براین است که چنین دست‌زدنی به انتخاب، همیشه در بطن و متن انتخاب‌های موروثی نسل‌های پیشین و انتخاب‌های معاصر دیگران رخ می‌دهد و پیش می‌آید.» (گری ۱۳۷۹ص: ۹۶ و 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 من‌درآوردی نیست بلکه واقعا مطالعات تاریخی وجود آن را در میان جوامع تایید می‌کند چنین معنایی از عینیت مورد انکار نسبی‌گرا هم نیست. اما آن عینیتی برای برلین کارگشا خواهد بود که معتقد است ارزش‌های اخلاقی صرف نظر از توافق یا عدم توافق انسانها بر سر آن اصالت دارند و وقتی می‌گویند برده‌داری بد است یعنی مستقل از پسند و ناپسند انسانها این شیوه رفتار بد و نکوهیده است یعنی بدی آن امری واقعی و عینی است نه اصل وجود و به رسمیت شناخته شدن آن در برخی از جوامع، لذا با این که برخی از جوامع آن را به رسمیت شناخته و برای آن اعتبار و ارزش مثبت قائل بوده‌اند و آن را خوب می‌دانسته‌اند اما چنین واقعیت عینی تاریخی که اخلاق توصیفی حکایت‌گر آن است به هیچ وجه باعث خوب بودن آن و باعث این که خوبی برای آن یک ارزش عینی واقعی باشد نمی‌گردد. بنابراین در اینجا نیز میان حیطه اخلاق توصیفی و هنجاری خلطی آشکار صورت پذیرفته است.

اما نکته دوم در خصوص توسل به عینیت‌گرایی جهت‌گریز از نسبی‌گرایی از سوی برلین این است که واقع‌گرایی و عینیت‌گرایی تجربه‌باور روشنگری که وی از نهضت روشنگری اخذ نموده و مهملی است جهت‌مقابله‌وی با نسبی‌گرایی، خود بمنزله صلاح‌برنده فیلسوفان روشنگری در طرد خرافات، کهنه‌پرستی، جمود مذهبی کلیسا و مهمل‌بافی‌های متافیزیکی فلسفه مدرسی و سنتی بوده و نضج‌دهنده تفکر لیبرالیستی مدرن می‌باشد. تفکری که بر آزادی و رهایی از هر آنچه به تایید تجربه، علم و عقل نقاد تجربه‌باور و نه عقل متافیزیک باور و مذهب باور برسد صحنه می‌گذارد. از سوی دیگر وی با پذیرش ایده‌های بنیادین رمانتیک و رهنمون شدن به باور پلورالیستی اخلاقی تاریخی و فرهنگی بر

قیاس ناپذیری ارزش ها تمدن ها و فرهنگ ها تاکید می کند و باور به یک نظام ارزشی خاص و تسری قواعد و قوانین حاکم بر آن به سایر نظام های اخلاقی تمدنی و فرهنگی را ناصواب و رتبه بندی های برآمده از چنین نگرشی را غیرموجه می داند. واضح است که میان این دو برداشت از دو سنت روشنگری و رمانتیک سنتزی متعارض پدید می آید. البته پرداختن به اصل این تعارض و اینکه لیبرالیسم آگونیستی مورد نظر برلین خود در تعارض با پلورالیسم اوست مطمح نظر ما در این نوشتار نیست^۱ اما از آنجاییکه عینیت گرایی و توسل به واقعیت تجربی تاکید موکدی است که برلین دائما به آن پرداخته و آن را بعنوان یکی از دلایل خود در عدم پذیرش نسبییت باوری مطرح می کند ناگزیریم بگوئیم که این دلیل خود دارای مشکل اساسی در بطن خود بوده و تعارضی درونی داشته در مقابل باور پلورالیستی او قرار می گیرد.

۴.۵ پدیدارشناسی

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 پدیدارشناختی را جاکن کند و چنین نظریه قدرتمندی وجود ندارد.» 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 پدیدارشناختی 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.» (گری ۱۳۷۹ص: ۸۵-۸۷)

در نقد این سخن باید گفت کسانی که نظام اخلاقی بر ساخته اند و از اصولی جهانشمول دفاع می‌کنند به هیچ وجه منکر وجود داده‌های حاصل از پدیدارشناسی اخلاق و آنچه جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان، مورخان و... می‌گویند نیستند و بنا نیست نظریه‌ای در حوزه اخلاق هنجاری هر چقدر هم که مستحکم باشد (یا لوازم و مقتضیات چنین نظریه‌ای) به جای این واقعیات پدیدارشناختی بنشینند. آنان که از وحدت ارزشی دفاع می‌کنند منکر آن نیستند که تفاوت‌های فراوانی در حوزه اخلاق در جوامع وجود داشته چیزی که هست این داده‌های پدیدارشناختی به مرتبه توصیف مرتبط است حال آنکه آنان سر و کارشان با اخلاق هنجاری است و با بایدها و نبایدها و آرمان‌ها، یک نظریه هنجاری اعم از این که قوی باشد و یا ضعیف نمی‌تواند به جای یک نظریه توصیفی بنشیند و داعیه چنین کاری را هم ندارد. نمی‌توان صرفاً با تکیه بر وجود تنوع و تکثر در حوزه ارزش‌های 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.

۶. نتیجه‌گیری

ایده‌های رمانتیکی قوام بخش اندیشه تاریخی برلین هستند به نحوی که اگر تاثیر آنها را از اندیشه تاریخی او بزدایم چیزی از تاریخ باوری برلین باقی نمی‌ماند. ردیابی این ایده‌ها و پررنگ نشان دادن آنها در اندیشه تاریخی او تاثیر غیرقابل انکار اندیشه رمانتیکی بخصوص در قلمرو تاریخ را بوضوح بما خاطر نشان می‌سازد. تفسیر برلین از تاریخ نهایتاً به پلورالیسم ختم می‌شود. تاریخ باوری مد نظر او را باید در بستر پلورالیسم درک نمود. و نهایتاً پلورالیسم تاریخی خاص او را نیز میراث تلفیق دو سنت مهم و تاثیرگذار روشنگری و رمانتیسم در نظر گرفت که با حذف جنبه‌های به زعم خود، مخرب هر یک و تلفیق جنبه‌های مثبت‌شان به سنتی در قالب پلورالیسم مدنظرش رسید. او سعی کرد با طرد مطلق انگاری، علم زدگی و عقل باوری افراطی روشنگری که پا از قلمرو طبیعت فراتر نهاده و در قالب نظریه‌های متافیزیکی بویژه در حوزه اخلاق، سیاست و تاریخ، جنبه‌های مخرب آن

به جبرانگاری و ضرورت باوری در تفکر و کنش عملی منجر می شد را خنثی نموده و از متدولوژی روشنگری تنها تجربه باوری و واقع گرایی آن را نگه داشت تا از افتادن در ورطه نسبی گرایی در امان بماند. از طرفی با پیش کشیدن اراده باوری و خلاقیت رمانتیک و تاکید بر کثرت انگاری، سعی کرد اراده را از یوق عقل مطلق انگار آزاد نموده، در عین حال اثرات مخرب اراده باوری افراطی رمانتیک را که آن هم به مسخ آزادی، جبرباوری و زوال عقل نقاد تجربه باور منتهی می شد، با قرار دادن در بستر سنت و تاریخ و همچنین تجربه باوری واع نگر روشنگری مهار نماید. در هر دو وجه، سعی کرد مسیرش به مقصد آزادی برسد و همزمان پلورالیسمش را نیز از خاک دو سنت مذکور غنی ساخته و نهایتاً برآیند این سنتز نشان دادن نهال آزادی و تاریخ در بستر پلورالیسم باشد، با استفاده از مزایا و معایب دو سنت روشنگری و رمانتیسم بر مبنای نگرش تاریخی اش یعنی همان سیر تاریخ اندیشه ها. اما دیدیم که تلفیق ایده های این دو جریان توسط برلین، سنتز موفقی از کار درنیامده و به تعارضی لاینحل می انجامد از یک طرف او خواسته علم زدگی، متدولوژی جبرانگار و حتمیت علمی تاریخی برآمده از فرمولیزاسیون و تفکر ریاضی منطقی روشنگری را با تاکید بر آزادی و خلاقیت و آفرینش گری رمانتیک تعدیل نماید اما آشکارا به مرزهای نسبییت گرایی در می افتد. از سویی دیگر اراده باوری و خلاقیت افسار گسیخته رمانتیک پا از قلمرو عقلانیت تجربه باور روشنگری که شدیداً مد نظر برلین است فراتر گذاشته خود به جنون زدگی و دشمن آزادی مبدل می شود. به نظر می آید خطرات نهفته در وحدت گرایی ارزشی و تاریخی، برلین را به طرح کثرت گرایی و دفاع از آن واداشته است، وی احساس کرده که نگاه وحدت گرایانه می تواند به سمت تحمیل نظام ارزشی یک فرهنگ یا جامعه یا تمدن بر سایر فرهنگ ها منجر شود؛ پس بایسته آن است که همان گونه که واقعیت عینی کثرت و تنوع فرهنگی را می پذیریم به واقعیت عینی تکثر در نظام های ارزشی و تاریخی و فرهنگی نیز گردن گذاریم. اما وی بلافاصله متوجه شده که این رویکرد تفاوت چندانی با نسبی گرایی نخواهد داشت و نسبی گرایی برای آزادی های لیبرالیستی مورد دفاع او (که از واقع گرایی روشنگری به ودیعت گرفته) کم خطر تر از وحدت گرایی نبوده و جای هیچ دفاع منطقی از اندیشه آزادی روشنگرانه و برآمده از سنت لیبرالیسم باقی نمی گذارد. بنابراین سنتز او از ایده های رمانتیکی مقوم اندیشه پلورالیسم تاریخی فرهنگی، با واقع گرایی و عینیت باوری تجربی نشأت گرفته از نهضت روشنگری که مقوم عینیت باوری تاریخی است، دچار یک تعارض پایدار بوده در عین حال نیز

نتوانسته بطور موفقیت آمیزی خود را از شائبه های نسبییت گرایي برکنار دارد. وی با تکیه بر همدلی تخیلی، اعتراف به عینیت تفاوت های فرهنگی و طرح افق مشترک که اساس همدلی است و آن را میسر می سازد تلاش نمود تا از نسبی گرایي فاصله گیرد. اما آنچه در کل نوشته های وی موج می زند 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 اندیشه ها تفاوت عظیم میان ارزش های اخلاقی جوامع و تمدن های بزرگ را مشاهده کرده و نظر به نگرانی از خطر نهفته در وحدت گرایي چاره را آن دیده که کثرت گرایي را به جای وحدت گرایي نشانده و آن را به رسمیت شناسد. اما دیدیم که پیامدهای منطقی کثرت گرایي تابع انگیزه ها و دغدغه های او نیست و با پیامدهای نسبی گرایي تفاوت چندانی ندارد، اگر در وحدت گرایي ارزشی و تاریخی خطرانی نهفته باشد و پیروانش را به سمت جزم و جمود و تحمیل سوق دهد باید برای حل مشکل چاره ای دیگر اندیشیده شود.

پی نوشت ها

۱. نام اثری از برلین به نام مخالف جریان
۲. فرقه ایی از مسیحیت لوتری مبتنی بر تعالیم بسیار زهدورزانه
3. Moses Mendelssohn (1729-1786)
۴. Prometheus از اساطیر یونان نماد طغیان علیه زئوس با دزدیدن و اهدای آتش به انسان
۵. متأثر از جمله معروف دکارت: cogito ergo sum به معنای می اندیشم پس هستم
۶. تقدیرگرایي
۷. خود سوزی زنان هندو پس از مرگ شوهر
۸. رجوع شود به مقاله کثرت گرایي آیزایا برلین و تفاوت آن با نسبی گرایي محسن فاضلی و غلامحسین توکلی فصلنامه غرب شناسی بنیادی پاییز و زمستان ۱۳۹۴

کتابنامه

برلین، آیزایا (۱۳۸۸) *ریشه های رومانتیسم*، ترجمه عبدالله کوثری، تهران، ماهی.

پلورالیسم تاریخی و نسبی گرایی ... (محسن فاضلی و علی اکبر احمدی افرمجان) ۱۶۷

برلین، آیزایا، ب (۱۳۷۷) *متفکران روس*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی
برلین، آیزایا (۱۳۶۸) *چهارمقاله درباره آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد، اول، تهران، خوارزمی.
برلین، آیزایا، الف (۱۳۷۷) *خط سیر فکری من*، ترجمه محمدعلی حمید رفیعی، نامه فلسفه، شماره ۴
برلین، آیزایا (۱۳۸۵) *سرشت تلخ بشر: جستارهایی در تاریخ اندیشه ها*، ترجمه لیلا سازگار،
تهران، ققنوس.

برلین، آیزایا، الف (۱۳۸۹) *مجوس شمال*، ترجمه رضا رضایی، تهران، ماهی
جهانبگلو، رامین (۱۳۸۷) *در جستجوی آزادی: گفتگو با آیزایا برلین*، ترجمه خجسته کیا، تهران، نی.
گری، جان (۱۳۷۹) *فلسفه سیاسی آیزایا برلین*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
فاضلی محسن و توکلی غلامحسین (۱۳۹۴) *کثرت گرایی آیزایا برلین و تفاوت آن با نسبی گرایی*،
فصلنامه غرب شناسی بنیادی، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، تهران. پژوهشگاه فرهنگ و علوم انسانی
فورست، لیلیان (۱۳۷۶) *رمانتیسم*، ترجمه مسعود جعفری جزی، نشر مرکز، چاپ دوم.
نقیبان، آرش (۱۳۸۶) *درنگی بر مفهوم رمانتیسم از نگاه آیزایا برلین*، ماهنامه فرهنگی سیاسی
اجتماعی و ادبی فردوسی، شماره ۵۶-۵۷ شهریور و مهر ۱۳۸۶.

Berlin, Isaiah. a (1980) *Counter Enlightenment* in Against The Current: essays in thr history of ideas, edited by Henty Hardi, New York, Viking Press.

Berlin, Isaiah (1976) *Herder and Enlightenment* in Vico and Herder: Two Studies in the History of ideas, Published by Chatto&Windus Ltd, London.

Berlin, Isaiah (1980) "*Originality of Machiavelli*" in Against the Current: essays in thr history of ideas, edited by Henty Hardi, New York, Viking Press., pp67-8.

Berlin, Isaiah (1978) *The purpose of Philosophy* in Cocepts and Categories London, Hogarth Press, p,11.

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

Berlin, Australasian political studies association confrence.

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

Raz, Joseph (1999) *Engaging Reason*, Oxford

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