

انعکاس می‌یابد. از يك سو، جهان‌گرایان معتقدند که حقوق ارائه شده توسط جامعه بین‌المللی به اندازه‌ای بنیادین است که هیچ‌گونه عدول‌ی از آن قابل قبول نیست و حقوق بین‌المللی عرفی، عهدنامه‌های بین‌المللی و منشور بین‌الملل حقوق بشر، معیارهای حقوق بشر را تعیین می‌کند، و از سوی دیگر نسبت‌گرایان معتقدند که این عرف و سنت محلی است که باید معیارهای حقوق بشر را تعریف کند و جهان‌گرایی را بعنوان تلاشی در جهت تحمیل ارزش‌های غربی بر فرهنگهای غیر غربی رد می‌کنند.

از دیدگاه صرفاً حقوقی بین‌المللی، موازین و اصول حقوق بشر، جهانشمول، تفکیک‌ناپذیر، متقابلاً وابسته و مرتبط و از همه مهمتر لازم‌الاجراست؛ موضعی که در تمامی اسناد اصلی بین‌المللی حقوق بشر بر آن تأکید شده، از جمله در اعلامیه سال ۱۹۴۸ وین و مجدداً در بازنگری سال ۱۹۹۸. تفسیرهایی نیز که در این خصوص از سوی مراجع ذیصلاح همچون کمیته حقوق بشر، کمیته حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، و دیگر مراجع شده، همه و همه تأکید دارد بر جهانشمولی حقوق بشر و الزام آور بودن اصول آن برای دولتها، خواه کشورهایایی که از طریق عهدنامه به دو میثاق پیوسته‌اند، خواه آن دسته از کشورها که اصول حقوق بشر بعنوان حقوق بین‌الملل عرفی در موردشان لازم‌الاجراست. بسیاری از حقوقدانان صرفاً بر این جنبه حقوقی اصول حقوق بشر تأکید کرده‌اند. اما این دیدگاه مناسبی نیست زیرا سیر تکاملی و اندیشه‌زیربنایی حقوق بشر را نادیده می‌گیرد. فقط با پرداختن به چنین موضوعاتی است که می‌توان به نسبت‌گرایی پاسخ‌های مناسب داد.

حال باید دید آیا دیدگاههای نسبت‌گرا اصولاً مشروعیت دارد یا نه و اگر دارد چه محدوده‌ای می‌توان برای آن قائل شد. نگارنده بر این عقیده است که توسل به نسبت‌گرایی از دیدگاه حقوق بین‌الملل بشر ناموجه و در اکثر موارد صرفاً حربه‌ای است در دست صاحبان قدرت و حکومت‌های خودکامه برای سرکوب و سوءاستفاده از مردم تحت حکومتشان. با این حال، در مواردی برخی رفتارها به درستی ریشه در اجزای تشکیل

انسان مدرن در شرایطی سیال و متحول به سر می‌برد. در کشورهای پیشرفته صنعتی که به مدت پنج قرن مدرنیت را تجربه کرده‌اند، کنار آمدن با سرعت سرسام‌آور تحولات آسانتر است اما در جوامع سنتی که در معرض بمباران مدرنیت و ناگزیر در مرحله گذر قرار گرفته‌اند، مسئله پیچیده‌تر است. ورود اجتناب‌ناپذیر عناصر بیگانه زندگی مدرن به شبکه‌های سنتی موجود، باعث اختلال در این شبکه‌ها شده و ساختار آنها را تحت تأثیر قرار داده است. پیامد فوری این اختلال، آشفتگی و سردرگمی و در مواردی نیز واکنش است. بنابراین انسان مدرن چه در کشورهای پیشرفته صنعتی، چه در کشورهای سنتی تر در حال رشد، در شرایطی به سر می‌برد که عمدتاً از توسعه اقتصادی، صنعتی شدن، شهرنشینی و پدیده‌های مشابه ناشی می‌شود. «کشور مدرن، اقتصاد مدرن و ارزشهای مدرن پیوسته به آنها، اجتماعاتی از افراد نسبتاً خودمختار ایجاد می‌کند که دیگر از جایگاه و حمایت جامعه سنتی بر خوردار نمی‌شوند و گذشته از میزان این استقلال فردی، انسانها امروز به هر حال با تهدید کشور مدرن و اقتصاد پیوسته متغیر مواجهند.»^۱ حقوقی که برابر و یکسان به همگان در برابر حکومت تعلق گیرد، حقوقی که هم طیف اقدامات مشروع دولت را محدود کند هم اقداماتی به منظور حمایت از افراد در برابر مخاطرات قابل پیش‌بینی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی را الزامی سازد، پاسخی منطقی و لازم به تهدیدهای مدرن نسبت به حیثیت بشری و ارزشهای بنیادین است. «در چنین شرایطی حقوق بشر پاسخی طبیعی است، و تکامل لازم و منطقی ابزار تحقق حیثیت بشری در يك محیط اجتماعی متغیر به شمار می‌رود.»^۲

اما در این میان بین حقوق بشر که به درستی تبلور ارزشهای اخلاقی مشترک است و برخی نظام‌های داخلی که مدعی اند حقوق بشر با فرهنگ آنها مغایرت دارد یا اینکه فرهنگ و ارزشهای آنها برتر از حقوق بشر است، تضاد ایجاد می‌شود. این تضاد در رویارویی پیروان مکتب اصالت جهانی بودن یا جهان‌گرایان (Universalists) و نسبت‌گرایان فرهنگی (Cultural Relativists)

رویارویی جهان‌گرایی و نسبت‌گرایی فرهنگی:

چالش پایدار حقوق بشر

دکتر علیرضا پارسا

عضو هیأت علمی دانشکده

حقوق و علوم سیاسی دانشگاه

علامه طباطبایی

دهنده فرهنگی خاص دارد و ارزشی خدشه‌ناپذیر تلقی می‌شود. مسئله‌ای که مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان این قبیل ارزش‌ها را به فرد تحمیل کرد یا نه؛ یعنی حتی اگر مشروعیت یک ارزش فرضاً مغایر با اصول جهانشمول حقوق بشر را بپذیریم، آیا می‌توان فرد یا گروهی از افراد در یک جامعه را که با آن مخالفند و موضعشان با اصول حقوق بشر همخوانی دارد ملزم به اطاعت و تبعیت از آن نمود؟

با تعریف و بررسی نظریه اصالت جهانی بودن و مبنای آن آغاز می‌کنیم. سپس به نسبت‌گرایی فرهنگی می‌پردازیم و در وهله بعد، این نظریه را به نقد می‌کشیم. این نقد شامل بررسی نسبت‌گرایی از دیدگاه‌های حقوقی، سیاسی و فرهنگی - انسان‌شناختی می‌شود که برای روشن کردن هر چه بیشتر مقوله اخیر، به اختصار به بررسی مفهوم فرهنگ نیز می‌پردازیم. در پایان موارد مشروعیت نسبت‌گرایی بر شمرده و نظرات نگارنده در این باب ذکر خواهد شد.

۱- نظریه اصالت جهانی بودن

یکی از اهداف اصلی حقوق بشر شناسایی طیف گسترده‌ای از عناصر نامطلوب سرشت آدمی است و بر آن اساس، نشان دادن راهی برای توسعه اخلاقی و سیاسی. به همین جهت حقوق بشر مستلزم ایجاد برخی نهادها و رویه‌ها به منظور تحقق قابلیت‌های بشری است و بنابراین می‌توان گفت حقوق بشر رویه‌ای اجتماعی است که هدف آن تحقق دورنمای خاصی از حیثیت و قابلیت‌های بشری از طریق نهادینه ساختن حقوق بنیادین است. و هنگامی که حقوق بشر رویه حقوقی و سیاسی را با خواسته‌های خود منطبق می‌نماید، شخص مورد نظر آن دورنمای اخلاقی را به وجود آورده است. بنابراین تعاملی سازنده هم بین دورنمای اخلاقی و واقعیات سیاسی و هم بین فرد و جامعه (بخصوص حکومت) وجود دارد که یکدیگر را از طریق حقوق بشر شکل می‌دهند.^۳

الف- تعریف

نظریه جهان‌گرایی مبتنی بر این فرض است که وضع بشر منحصر به فرد بوده و همه افراد به صرف

عضویت در خانواده بشری، یعنی به صرف انسان بودن، از بدو تولد از حقوقی یکسان و سلب ناشدنی، در همه جا، در همه حال و در همه وقت برخوردارند و چون این حقوق به صرف انسان بودن به وی تعلق می‌گیرد، در نتیجه منوط به عناصری همچون نژاد، جنس، ملیت، و... نیست. پیروان مکتب اصالت جهانی بودن بر این عقیده‌اند که حقوقی همچون حق حمایت یکسان در برابر قانون، امنیت جسمانی، آزادی بیان، آزادی مذهب و آزادی اجتماعات همه جایکی است و غیر از این هم نباید باشد. این ادعا دستکم در مورد ماهیت و محتوای کلی حقوق بشر صدق می‌کند، اما جهان‌گرایان همچنین معتقدند که بسیاری از حقوق بنیادین همچون حق برخورداری از محاکمه عادلانه، در اجرا، از عناصر فرهنگی متأثر می‌شود. اسناد بین‌المللی حقوق بشر، شالوده حقوقی موضع جهان‌گرایان را تشکیل می‌دهد. اعلامیه جهانی حقوق بشر و دو میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و حقوق اقتصادی-اجتماعی و فرهنگی که روی هم منشور بین‌المللی حقوق بشر نامیده می‌شود، در برگیرنده اصول و موازین حقوق بشر است و همگی تأکید بر جهان‌شمول بودن این حقوق دارد: اصلی بنیادین که دستکم از لحاظ تئوریک از سوی جامعه جهانی پذیرفته شده و گذشته از منشور بین‌المللی حقوق بشر، اعلامیه وین مورخ سال ۱۹۹۳ نیز بر آن تأکید نموده است. با توجه به مقبولیتی جهانی که حقوق بشر بعنوان معیار آرمانی جامعه بین‌المللی پیدا کرده، جهان‌گرایی را نمی‌توان یک اندیشه زودگذر پنداشت. بعنوان مثال، در جای جای جهان امروز افراد چه در نظامهای سیاسی بسته و چه در نظامهای مبتنی بر طبقه‌بندی اقشار، با استناد به معیارهای جهانی حقوق بشر، خواستار بهره‌مندی از حقوق ذاتی خود می‌باشند. اینکه افرادی در جوامع مختلف و در نتیجه با خاستگاههای فرهنگی متفاوت، خواستار حقوقی یکسان هستند، خود دلیلی است بر وجود ارتباطی اخلاقی میان این افراد و بنابراین گواهی است بر جهانی بودن ماهیت نیازهای انسان مدرن. با این حال، این مفهوم پیوسته به چالش کشیده می‌شود؛ چالشی از سوی برخی کشورها که با توسل به مفهوم نسبت‌گرایی

○ حقوق بشر را باید معیاری مستقل برای تبیین، تفسیر و نقد قانون دانست. بدین ترتیب، فرض بر این است که حقوق بشر شالوده‌ی هنجارهای اخلاقی است، صرف نظر از این که تحت شرایط خاص بر پایه قانون به اجرا گذاشته شود یا نشود.

فرهنگی، آن را توجیهی برای رفتار متفاوت با اتباع خود می‌دانند.

منشور بین‌المللی حقوق بشر و اعلامیه وین، افزون بر جهانشمول بودن، حاکی از تفکیک‌ناپذیری، وابستگی و ارتباط متقابل تمامی حقوق بشر است.^۴ وابستگی متقابل حقوق بشر با تأکید بر این نکته که ترویج و تحقق یک حق به حقی دیگر وابسته است و همه نیازهای زندگی انسان مدرن از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند، راه‌حل آرمانی را در این می‌یابد که همه حقوق وی نیز در همه حال محترم شمرده شود.

ب) حیثیت بشری

اما مبنای جهانشمولی حقوق بشر چیست؟ پیروان مکتب اصالت جهانی بودن، حقوق بشر را قواعدی عام و فراگیر می‌دانند که ریشه در مفهوم حیثیت یا کرامت انسان دارد. به دیگر سخن، حقوق بشر نه برای مطلق حیات انسان، بلکه برای حیات همراه با حیثیت، احترام و کرامت او لازم است. پس موضع اینان بر مبنای حیثیت ذاتی بشر استوار است و مفهوم حیثیت ذاتی مبنایی اخلاقی است که منجر به ادعای حق از سوی انسانها و ایجاد تکلیف برای دولت‌ها گردیده است.^۵ پس با مینا قرار گرفتن حیثیت بشری برای حیات انسان، حقوق بشر قبل از شناسایی حقوقی تعهدات دولت وجود دارد و در نتیجه جامعه بین‌المللی و مردم می‌توانند دولت‌ها را در قبال این تکالیف مسئول بدانند.^۶

همان‌گونه که در میثاق‌ها آمده، حقوق بشر از حیثیت ذاتی «انسان» ناشی می‌شود. مقدمه میثاق حقوق مدنی و سیاسی می‌گوید: «شناسایی حیثیت ذاتی و حقوق یکسان و غیر قابل انتقال همه اعضای خانواده بشری، مبنای آزادی، عدالت و صلح در جهان است... و حقوق مذکور ناشی از حیثیت ذاتی شخص انسان است.»

«حیثیت انسان» و «حیثیت بشری» اصطلاحاتی است که برای تبیین ارزشی بنیادین از سوی همه ملت‌ها مورد استفاده قرار گرفته است. «حیثیت بشری» در مقدمه منشور ملل متحد بعنوان آرمانی که «ملل متحد» «عزم کرده‌اند» به دست آورند، قید شده است. واژه «حیثیت» همچنین در ماده ۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر که اشعار می‌دارد

«تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند» نیز آمده است. این واژه در قطعنامه‌ها و اعلامیه‌های متعدد سازمانهای بین‌المللی، قوانین اساسی و بیانیه‌های کشورها نیز یافت می‌شود. هیچ آرمان دیگری به این روشنی بعنوان یک خواسته اجتماعی مقبولیت نیافته است.

با این حال، تعریف صریحی از این اصطلاح در اسناد بین‌المللی یا قوانین داخلی (تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد) ارائه نشده است و مفهوم آن به درک عقلایی که عمدتاً تحت تأثیر عوامل فرهنگی شکل گرفته، واگذار شده است. معنای واژه انگلیسی dignity و واژه فرانسوی dignite (به فارسی، «حیثیت») که ریشه آن واژه dignitas لاتین می‌باشد، «ارزش ذاتی» است.^۷ بدین ترتیب، وقتی منشور ملل متحد به «حیثیت و ارزش» انسان اشاره می‌کند، دو واژه مترادف را برای یک مفهوم به کار می‌برد. اسناد دیگر از «حیثیت ذاتی» سخن می‌گویند؛ اصطلاحی که به «ارزش ذاتی» نزدیک است.^۸ پس با توجه به این تعاریف، منظور از «احترام» به «ارزش ذاتی» یا «حیثیت ذاتی» یک انسان چیست؟ یک پاسخ کلی را می‌توان در اصل انسانیت یا دستور قطعی کانت که در جای دیگر به تفصیل در باب آن نوشته‌ام یافت که همانا رفتار با انسان بعنوان هدف است، نه ابزار. احترام به ارزش ذاتی هر انسان به این معناست که افراد را نباید صرفاً ابزاری در اختیار و تحت اراده دیگران انگاشت. این اصل بعنوان یک آرمان، احتمالاً از مقبولیتی عام برخوردار است.

اجمالاً دو پیامد فوری آن از نظر سیاسی، احترام به حیثیت و ارزش همه افراد، و به انتخابهای فردی آنان، و در نتیجه تأکیدی قوی بر اراده و رضایت افراد تحت حکومت است. این امر در زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی هنگامی انعکاس می‌یابد که حیثیت بشری را در ارتباط با نیازهای مادی بررسی می‌کنیم: حیثیت و ارزش ذاتی کسی که در شرایط اسفناک، محروم از ابزارهای بقا، یا از فرصت اشتغال به سر می‌برد سخت خدشه‌دار می‌شود.

این اندیشه کلی که حقوق بشر از حیثیت انسان ناشی می‌شود، دو مینا دارد که مفاهیم و طرز تفکر حاکم در برخی از جوامع و ایدئولوژی‌ها را به

○ به صرف تولد و رشد انسان در یک جامعه خاص، با عناصر فرهنگی خاص، نیروی تفکر و استقلال رأی و آزادیهای بنیادین از او سلب نمی‌شود.

چالش می‌طلبد. یکی اینکه حقوق بنیادین بشر از سوی مقام یا مرجعی اینجهانی اعطا نشده و بنابراین نمی‌تواند باز پس گرفته یا انکار شود و دیگر اینکه این حقوق، حقوقی است فردی.^۹ این بدان معناست که فرد از این حقوق نه تنها در برابر حکومت، بلکه در برابر جامعه نیز بهره‌مند می‌شود.^{۱۰} اینکه چنین افکاری می‌تواند طرز تفکرهای موجود را به چالش گیرد شگفت‌انگیز نیست چرا که تغییر مسیری جدی است از آنچه بسیاری از جوامع بشری در گذشته (و حال) پیرامون آن شکل گرفته و عمل کرده‌اند. هنگامی که این اندیشه‌ها در بیانیه‌های رسمی قید می‌شود، به بخشی از ابزارهای اصلاح تبدیل می‌گردد که گاه با صدای بلند اعلام می‌شود و گاه بی‌سروصدا مشروعیت‌ها را متأثر می‌سازد.

۲- نسبت گرای فرهنگی

مفهوم نسبت‌گرایی فرهنگی ارائه شده از سوی برخی کشورها، بر وجود مذاهب، سنتها، و فلسفه‌های متفاوت در این گونه جوامع در خصوص وضع انسان مبتنی است. حامیان نسبت‌گرایی فرهنگی بر این عقیده‌اند که حقوق بشر یا دستکم برخی از این حقوق، وابسته به چهار چوب فرهنگی جوامع است. واژه فرهنگ، اغلب در این مفهوم بطور بسیار موسع و بی‌حد و مرز مورد استفاده قرار می‌گیرد که در بسیاری موارد از آداب سنتی و رویه‌های عرفی جوامع فراتر می‌رود و ایدئولوژی‌های سیاسی، مذهبی و ساختارهای نهادین را نیز شامل می‌شود.

فرانتس بواس، انسان‌شناس معروف قرن بیستم، بنیانگذار مکتب نسبت‌گرایی فرهنگی بود. وی معتقد بود که فرهنگها بسیار پیچیده‌تر از آنند که قابل ارزیابی بر اساس قوانین تکاملی ایجاد و توسعه فرهنگ باشند و شکل‌گیری جوامع مختلف را باید از طریق تاریخ آنها درک کرد.^{۱۱} به دیگر سخن، هیچ فرهنگی نمی‌تواند ادعای برتری نسبت به دیگر فرهنگها داشته باشد و داوری در این باب اصولاً نادرست است.^{۱۲} هرز کویتز، یکی از شاگردان بواس می‌گوید: «هسته اصلی نسبت‌گرایی فرهنگی را احترام متقابل به تفاوت‌های فرهنگی تشکیل می‌دهد.»^{۱۳} پس اصل اخلاقی

«مدارا» که نسبت‌گرایی فرهنگی ارائه می‌کند، حاوی تعهدی است مبنی بر تأیید شیوه‌های زندگی دیگر، نه بی‌تفاوتی نسبت به آنها.^{۱۴} در پاسخ به جهان‌گرایان، نسبت‌گرایان استدلال می‌کنند که عوامل خارجی نباید درباره قواعد اخلاقی و نهادهای اجتماعی دیگر جوامع به داوری بنشینند و محکوم شدن یک فرهنگ توسط اعضای جامعه‌ای دیگر را فی‌نفسه باطل می‌دانند چرا که به وجود معیارهای فرافرهنگی مشروع اعتقاد ندارند. دولتهایی که از سوی جهان‌گرایان به‌منظور منطبق نمودن خود با حقوق بشر تحت فشار قرار گرفته‌اند چنین پاسخ داده‌اند که فرهنگ و مذهب آنان به اندازه معیارهای جهانی معتبر است.

موضع نسبت‌گرایان را بنا بر این می‌توان چنین فهمید که، جهان دارای دیدگاههای متعددی در خصوص حق و ناحق است که به فرهنگهای ذریب‌متصل می‌شود و از این نیز فراتر رفته نتیجه مهمی برای این تعدد قائل می‌شود و آن این که هیچ اندیشه فرافرهنگی درباره حق نمی‌توان یافت یا درباره آن توافق کرد و بنابراین هیچ فرهنگ یا کشوری نمی‌تواند تلاش در جهت تحمیل برداشت خود بر دیگر فرهنگها یا کشورها را توجیه نماید. در این نوع افراطی، نسبت‌گرایی فرهنگی لزوماً با جنبش حقوق بشر در تعارض قرار می‌گیرد.

از دیدگاه نسبت‌گرایان، منشور بین‌المللی حقوق بشر و ادعای جهانی بودن آن در وهله نخست نمایانگر امپریالیسم فرهنگی غرب و تمایل آن به جهانی‌پنداشتن اعتقادات و ارزشهای خود و در نتیجه تلاش برای جهانی کردن آن است. افزون بر این، برخی نسبت‌گرایان معتقدند جنبش جهانی نمودن هنجارها، تنوع فرهنگها را از میان می‌برد و صرفاً در حکم گشودن مسیر دیگری است برای یکدست نمودن فرهنگها در جهان مدرن.

۳- نقد نسبت‌گرایی

مسائل بسیاری در خصوص نسبت‌گرایی فرهنگی در حقوق بشر مطرح است که در این مقاله از سه دیدگاه به آنها پرداخته می‌شود.

الف) دیدگاه حقوقی

نسبت‌گرایان فرهنگی اغلب استدلال می‌کنند

○ اینکه حقوق بشر زبان مشترکی یافته که از طریق آن ادعاهای بسیاری از فرهنگهای متفاوت یکسان ابراز و مطرح می‌شود، انکار ناشدنی است. تظاهر کنندگان در فلسطین، تبت، و در گذشته‌ای نه چندان دور در افریقای جنوبی و اروپای شرقی و... همگی با حقوقی یکسان، از زبانی مشترک برای بازگویی خواسته‌های خود استفاده کرده‌اند.

حق بشری است.

در مرحله بعد، باید اعضای گروهی که خواستار حقوق جمعی خود هستند، همچون حق خودمختاری، و حقوق نسل سوم، همچون حق توسعه و حق نسبت به محیط زیست، بتوانند آزادانه خواسته‌های خود را بیان کنند. اگر همین سیر استدلال منطقی را ادامه دهیم به این نتیجه می‌رسیم که مشکل بتوان تصور کرد بدون آزادی بیان، عقیده، مذهب و اجتماعات، حقوق جمعی قابل اعمال باشد چرا که اعمال حقوق اخیر نیز نیازمند چهارچوبی است که در آن، حقوق افراد بعنوان عضو آن گروه خاص رعایت شود.

مشکل عمده در جهان امروز نه تعدد حقوق فردی، بلکه رعایت نشدن این حقوق است.

ب) دیدگاه سیاسی (نسبیت گرای بی‌عنوان حر به‌ای سیاسی)

موارد متعددی از استناد به نسبیت گرای فرهنگی نیز وجود دارد که صرفاً سیاسی است و به هیچ وجه ریشه در فرهنگ ندارد. بنابراین گرچه ادعاهای مشروع نسبیت گرای بی‌عنوان باید به رسمیت شناخته شود، اما در برابر سوءاستفاده از فرهنگ و عناصر فرهنگی باید آگاهانه عمل کرد.

نظام‌های دیکتاتوری بسیاری وجود دارند که با استناد به «غربی بودن» حقوق بشر، به فرهنگ و عناصر فرهنگی ای توّسل می‌جویند که دیگر وجود ندارد یا هرگز وجود نداشته است. سران این رژیم‌ها در مخالفت با فردگرایی غربی سخن می‌رانند و در همان حال سیاستهای توسعه‌ای در پیش می‌گیرند که به گونه‌ی سازمان یافته جوامع سنتی را منهدم می‌کند، رهبران سنتی محلی را با دست‌نشانده‌های خود تعویض می‌کنند و غیره.^{۱۵} این نوع بازی با سنتها در بسیاری جاها رخ می‌دهد. همچنین برخی دولت‌ها دچار این توهم می‌شوند که کلاً حکومت، «خود جامعه» است غافل از اینکه حکومت چنانچه دموکراتیزه نشده باشد (کما اینکه در بسیاری از کشورها چنین است) متکی بر قدرت نظامی، اعمال زور، و قوانین مستبدانه است.^{۱۶} و بالاخره محدودیتهایی ماهوی ناشی از حقوق بشر برای دولت‌ها در مورد برخی سنتهای فرهنگی وجود دارد همچون منع تبعیض بر اساس جنس نژاد،

که تمایلات گروهی جوامع غیر غربی مستلزم این است که حقوق فردی بشر تابع حقوق، منافع یا نیازهای جامعه شود و اولویت حقوق بشر در این گونه جوامع مصداق نمی‌یابد. به همین دلیل، جوامع غیر غربی استدلال می‌کنند که نباید یا دستکم نیازی نیست که به فرد مرکزیت بدهند.

یکی از حقوق مورد استناد نسبیت گرایان در این موارد حق خودمختاری است که از قضا در ماده ۱ میثاق حقوق مدنی و سیاسی آمده است. بند ۱ این ماده حق «ملت‌ها» در خودمختاری را به رسمیت می‌شناسد و اشعار می‌دارد: «کلیه ملل دارای حق خودمختاری هستند. بموجب حق مزبور، ملل، وضع سیاسی خود را آزادانه تعیین و توسعه اقتصادی-اجتماعی و فرهنگی خود را آزادانه تأمین می‌کنند.»

پس این حق را که تنها حق ملت‌ها (این اصطلاح را در مقابل حقوق فردی به کار می‌بریم) است و بدون کوچکترین ابهامی بعنوان يك حق جمعی به رسمیت شناخته شده اجمالاً بررسی می‌کنیم. این حق در وهله نخست پاسخی است به امپریالیسم که معمولاً قربانیهای خود را از طیف گسترده‌ای از حقوق بشر محروم می‌کند و از آنجا که تهدید آن نسبت به حیثیت بشری منشأ خارجی دارد حقوق بشری ملت‌های کامل را نقض می‌کند. بنابراین، تأکید بر بعد جمعی حق خودمختاری است و این حق به شکل حق ملت‌ها تدوین یافته است.

اما این بعد جمعی با برخی از تثبیت شده‌ترین حقوق فردی سخت بیوند خورده است. بعنوان مثال، حق يك ملت در تعیین وضع سیاسی و نحوه توسعه خود را می‌توان بیان جمعی حق مشارکت سیاسی انگاشت. همچنین حق يك ملت نسبت به ثروت و منابع طبیعی خود، تضمینی است برای این که ابزارهای لازم برای بهره‌مندی از طیف گسترده‌ای از حقوق، دستخوش غارت کشورها و شرکتهای خارجی نشود.

در دنیای مدرن اعمال حق جمعی مستلزم برقراری ارتباط مستقیم یا غیر مستقیم بین اعضای گروه خاصی است که می‌خواهد حق جمعی خود را اعمال کند. نخستین مرحله در اعمال این حقوق جمعی، در واقع همان عمل تجمع است که خود يك

○ نسبیت گرای بی‌عنوان دیدگاه حقوق بین‌الملل بشر ناموجه و در بسیاری موارد صرفاً حر به‌ای است در دست صاحبان قدرت و حکومت‌های خود کامه برای سرکوب و سوءاستفاده از مردمان تحت حکومتشان. با این حال، در مواردی، برخی هنجارها به درستی ریشه در اجزای تشکیل دهنده يك فرهنگ خاص دارد و ارزشی خدشه‌ناپذیر شمرده می‌شود.

قومیت، مذهب که امروزه گرچه به گونه گسترده نقض می شود، اما غیر قابل دفاع و توجیه ناپذیر است.

افزون بر این، باید توجه داشت در کشورهایی که افراد حتی به حقوق بنیادین خود آگاهی ندارند یعنی نمی دانند چه چیزی را می توانند بعنوان حق از دولت متبوع خود بخواهند، از حق انتخاب محروم شده اند و در نتیجه تنها به آنچه می دانند و به آن عادت کرده اند اکتفا می کنند. در اکثر این کشورها هیچ تلاشی برای آموزش حقوق بشر انجام نمی گیرد و تازمانی که افراد ندانند از چه حقوقی می توانند بهره مند شوند، در صدد استیفای این حقوق بر نخواهند آمد. تنها هنگامی می توان به انتخاب مردم استناد نمود و از گرایشها و ترجیحات فرهنگی شان سخن راند که آنان در انتخاب تعلق گرفتن به آن «فرهنگ» خاص ایفای نقش کرده باشند.

ج) دیدگاه فرهنگی - انسان شناختی

زمانی، به رسمیت شناختن و پذیرش تنوع ارزشها و ریشه داشتن آنها در فرهنگهای مختلف، گامی به سوی محکومیت اخلاقی استعمارگرایی و میسیونهای خشونت گرا بود. اما پافشاری نسبت گرایان بر متناقض بودن ارزشهای فرهنگی، به این معنا که هر فرهنگ و ارزشهای آن «منحصر به فرد» بوده و قابل مقایسه با فرهنگهای دیگر نیست، انکار تداخل و تعامل ارزشها بین فرهنگهای مختلف در تاریخ بشر است. مفهوم «منحصر به فرد» بودن مستلزم این است که مجموعه ارزشهای یک فرهنگ به خوبی تعریف شده و متکی بر خود باشد؛ اما تعریف دقیق و ترسیم روشن محدوده های یک فرهنگ با مسائل متدولوژیک بسیاری مواجه می شود.^{۱۷} اگر فرهنگها مرزهای نامشخص داشته باشند (که دارند)، لزوماً وجوه اشتراکی با دیگر فرهنگها دارند و به مجردی که ارزشها، مشترک و در نتیجه قابل قیاس می گردند لزوماً باید معیارهایی برای مقایسه وجود داشته باشد.^{۱۸} خوشبختانه ادعای «منحصر به فرد بودن»، تجربی و درستی یا نادرستی آن قابل سنجش است. اجازه دهید برای نمونه برخی اعلامیه های دولت چین را در سالهای اخیر بررسی

کنیم. نسبت گرایان در باب مواضع دولت چین و ارزشهای چینی مطالبی عنوان می کنند از این دست: «چینی ها منافع جمعی خانواده و جامعه را ارجح بر منافع افراد می دانند» یا اینکه «چینی ها اهمیت بیشتری برای ارتزاق فائلد تا آزادی». آیا این مطالب در مورد هیچ فرهنگ دیگری در جهان صدق نمی کند؟ آیا می توان گفت در هیچ جامعه دیگری در هیچ دوران تاریخی هیچ ملتی غیر از چینی ها منافع جمعی را برتر از منافع فردی قرار نداده است؟^{۱۹} کاملاً بدیهی است که این گونه مطالب را می توان در مورد بسیاری از جوامع و فرهنگهای جهان عنوان کرد.

یکی دیگر از مسائل نسبت گرایان فرهنگی این فرض است که ارزشهایی که در یک جا پدید می آید برای اعمال در جای دیگر مناسب نیست و یک هنجار تنها در چهارچوب منشأ آن مشروعیت و موضوعیت دارد. اما شکل گرفتن اندیشه ای در یک چهارچوب خاص، خواه فرهنگی، مذهبی یا تاریخی، بدین معنا نیست که مطلقاً قابل اتخاذ و انطباق در چهارچوبی دیگر نیست. در رابطه با نمونه بالا، مثلاً اگر رهبران چین ادعا کنند که تولد یا رشد اندیشه ای همچون دموکراسی خارج از چین دلیلی برای رد یا جلوگیری از مقبولیت آن در چین است، دچار تناقض شده اند زیرا حکومت این کشور رسماً بسیاری از اندیشه های خارجی را جذب کرده است از جمله مارکسیسم و در سالهای اخیر کاپیتالیسم را.^{۲۰}

این نظریه، فرهنگها را ایستا، مجزاً و بدون هر گونه تعامل با یکدیگر می پندارد در صورتی که فرهنگها عمدتاً دارای وجوه اشتراک و همواره با یکدیگر در تعامل بوده اند. این امر بخصوص در جوامع چند فرهنگی همچون هند مصداق دارد. در این کشور، اسلام و هندوئیسم در هزاره اخیر سخت برهم اثر گذاشته اند و صوفی گری که در عهد مغول ظهور کرد مثال بارزی در این زمینه است.^{۲۱} در واقع تعامل فرهنگها منبع مهمی برای نقد داخلی و اعمال تغییرات و اصلاحات بوده است.

در اینجا لازم است به بیانیه جامعه انسان شناسی آمریکا که به هنگام تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۴۷ به کمیته تدوین ارائه شد و حاوی مطالب شدیداً نسبت گرا بر ضد اعلامیه بود

○ پیروان مکتب اصالت جهانی بودن، اصول حقوق بشر را قواعدی عام و فراگیر می دانند که ریشه در مفهوم حیثیت یا کرامت انسان دارد. به دیگر سخن، حقوق بشر نه برای مطلق حیات انسان، که برای حیات همراه با حیثیت، احترام و کرامت او لازم است.

امکان ندارد نسبت گرایان فرهنگی بتوانند در موضوعات اخلاقی بی طرف باقی بمانند: یا باید نسبت به فرد متعهد بمانند یا نسبت به قدرت فائق در یک فرهنگ خاص.

نسبت گرایان همچنین بر یک ارزش بنیادین انگشت گذاشته‌اند و آن احترام برابر و مدارا نسبت به شیوه‌های زندگی متفاوت است و بر مطلق بودن و جهانی بودن این ارزش اصرار می‌ورزند. اما هنگامی که نسبت گرای فرهنگی خود را ملزم به احترام به تفاوت‌های افراد در بطن یک فرهنگ می‌کند، در واقع از آزادی فردی حمایت نموده است.

د) بررسی مفهوم فرهنگ

و بالاخره، آخرین و شاید مهمترین نکته، در خصوص خود مفهوم فرهنگ مطرح می‌شود. گفتمان حقوق بشر در نیم قرن اخیر مستقیماً این پرسش را مطرح می‌کند که در بحث نسبت‌گرایی فرهنگی منظور از فرهنگ یا سنت فرهنگی یا هویت فرهنگی چیست. وقتی می‌گوییم یک کشور یا منطقه باید آزاد باشد، سنت‌های فرهنگی خود را دنبال کند حتی اگر از این طریق ضوابط مذکور در عهدنامه‌های بین‌المللی را زیر پا گذارد، منظور چیست؟ در خلال این مباحثات، معانی متعددی از فرهنگ هم ارائه و هم حذف می‌شود. اغلب، فرهنگ بعنوان توجیهی برای تفاوتها، بطور صریح مورد اشاره قرار نمی‌گیرد بلکه در استدلالها و اعلامیه‌های یک کشور به صورت ضمنی عنوان می‌شود یا این اصطلاح موسع، به اجزای تشکیل دهنده‌اش همچون زبان و مذهب و... تقسیم می‌شود.

نظریه‌های مدرن درباره فرهنگ فراوان است و هر یک با اعتراضات رقبای خود روبرو. پرداختن به این نظریه‌ها از حوصله بحث حاضر خارج است و تنها به ذکر یک نمونه اکتفا می‌شود. مکتب انسان‌شناسی لیبرال برلین که بیش از صد سال قدمت دارد معتقد است همه فرهنگها، همچون نژادها، مختلطند و فرهنگ ناب مجزاً و مستقلاً وجود ندارد. هر فرهنگ از منابع مختلف الهام گرفته و دستخوش تغییر و تحول دائمی است. پیروان این مکتب معتقدند انسان‌ها بسیار به

اشاره شود. در بخشی از این بیانیه آمده بود: «شخصیت فرد از طریق فرهنگ او شکل می‌گیرد و بنابراین احترام به تفاوت‌های فردی شامل احترام به تفاوت‌های فرهنگی می‌گردد.»^{۲۲} این بیانیه در جای دیگر می‌گوید: «معیارها و ارزشها با توجه به فرهنگی که از آن ناشی می‌شود، نسبی بوده و در نتیجه هر گونه تلاش برای تدوین فرضیاتی که از باورها یا قواعد اخلاقی یک فرهنگ ناشی می‌شود از قابلیت اعمال هر گونه اعلامیه حقوق بشر در مورد کل بشریت می‌کاهد.»^{۲۳} این شاید گویاترین بیان نسبت‌گرایی فرهنگی پسامدرن باشد و بر اساس آن، ادعاهای مبتنی بر جهان‌شمول بودن ارزشهایی همچون حقوق بشر تنها پوششی برای سلطه فرهنگی و دستیابی به قدرت است. اگر درباره این بخش از بیانیه جامعه‌انسان‌شناسی آمریکا که می‌گوید «احترام به تفاوت‌های فردی لزوماً احترام به تفاوت‌های فرهنگی را در بردارد» لختی درنگ کنیم چند پرسش مطرح می‌شود. اگر اختلافی بین یک فرهنگ و فردی که در آن فرهنگ متولد شده و رشد نموده پدید آید، اگر تفسیرهای متضاد از یک قاعده رفتاری فرهنگی ارائه شود و در جامعه‌ای دودستگی یا چنددستگی ایجاد کند، چگونه تفاوت‌های فردی از طریق «احترام به تفاوت فرهنگی» محترم شمرده خواهد شد؟ اگر فرهنگی که محترم شمرده شده به افراد مخالف احترام نگذارد و از خشونت نسبت به آنان طرفداری کند، وضع چگونه است؟

هنگامی که بیهوشی نمی‌خواهد به احترام شوهر متوفای خود زنده زنده در آتش بسوزد، یا زنی که سیزده سال از شوهرش کتک خورده و می‌خواهد سنت شکنی کند و در مورد شوهر اقامه دعوی نماید (درجایی که کتک زدن زن فراگیر و بخش جدانشدنی سنت است)^{۲۴}، یا جوانی که به علت مخالفت با سیاستهای فلان ژنرال آمریکای جنوبی زیر شکنجه جان می‌دهد به این بهانه که خلاف منافع جمعی حرکت کرده است، نسبت‌گرایی فرهنگی ناگزیر است به سنتهایی فرهنگی که این افراد می‌خواهند از آن فرار کنند احترام بگذارد. با این کار، نسبت‌گرایی صرفاً به آن فرد بی‌احترامی نکرده بلکه در واقع از مبنایی اخلاقی برای شکنجه و قتل پشتیبانی کرده است.

○ منظور از «ارج نهادن» به «ارزش ذاتی» یا «حیثیت» انسان چیست؟ پاسخ کلی به این پرسش را شاید بتوان در دستور قطعی «کانت» یافت: رفتار با انسان بعنوان هدف، نه ابزار. احترام به ارزش ذاتی هر انسان به این معناست که افراد را نباید صرفاً ابزاری در اختیار و تحت اراده دیگران انگاشت.

یکدیگر شبیه‌ند و هر فرهنگ در يك طرز تفکر بشری جهانی ریشه دارد و اینکه تفاوت‌های فرهنگی ناشی از شرایط زیست‌محیطی و چالش‌های پدید آمده و نتیجهٔ برخورد انسانها با یکدیگر است. خلاصه اینکه وام گرفتن، مکانیزم اصلی تغییرات فرهنگی است.^{۲۵}

همهٔ این نظریه‌ها يك ضعف بنیادین مشترك دارند. مطرح کردن مفاهیم پیچیده‌ای همچون فرهنگ و گفتمان بعنوان يك كل مانع تجزیه و تحلیل رابطه بین متغیرهای تشکیل دهندهٔ آنها می‌شود. حتی در فورمولهای پیشرفته و پیچیده مدرن هم، فرهنگ، تحت عنوان يك نظام واحد، ارائه شده است. اما برای درك فرهنگ نخست باید آن را تجزیه کرد.^{۲۶} معرفت و دانش، ارزشهای اخلاقی، هنر، زبان، اعتقادات مذهبی و غیره باید از یکدیگر جدا شوند. وقتی این عناصر را از هم جدا می‌کنیم، به بررسی اشکال متغیری که از طریق آن زبان، دانش، سازوکارها، ایدئولوژیهای سیاسی، مناسک، تولیدات و غیره به یکدیگر مرتبطند می‌پردازیم. هنگامی که عناصر تشکیل دهندهٔ فرهنگ تجزیه می‌شوند، نشان دادن اینکه هر يك بطور مجزا به ترتیبات اداری، فشارهای اقتصادی، محدودیتهای بیولوژیک و غیره پیوند خورده است، چندان دشوار نیست. «بنابر این فرهنگ سلسله فرآیندهایی است که در پاسخ به عوامل قابل شناسایی، عناصر فرهنگی را می‌سازند، بازسازی می‌کنند و تجربه می‌نمایند.»^{۲۷} انسان‌شناس معاصر، روی داندريد، می‌گوید یکی از ویژگیهای انسان‌شناسی مدرن دقیقاً همین «تجزیهٔ فرهنگ به بخشهای مختلف است. این امر نظریه‌ای در باب فرهنگ، دربارهٔ اجزای آن، ترکیب این اجزا، و روابطشان با دیگر چیزها را می‌سازد.»^{۲۸} بر پایهٔ این نظریه، باید فرهنگ به اجزای متفاوت تقسیم و سپس مشاهده شود که این اجزا چه روابطی با دیگر چیزها دارند. خلاصه اینکه بررسی يك فرهنگ به تنهایی یا جدا کردن يك زمینهٔ فرهنگی و بررسی آن به صورت مستقل و منفرد، شیوهٔ مطلوبی نیست. بر اساس همین نوع استدلال، هویت فرهنگی هر گز نمی‌تواند راهنمای مناسبی برای زندگی باشد. همهٔ ما هویت‌های متعددی داریم و حتی اگر کسی بپذیرد که يك هویت فرهنگی

اصلی دارد، ممکن است نخواهد خود را با آن تطبیق دهد و شاید هم این انطباق خیلی کارآمد نباشد. اگر من خود را صرفاً يك موجود فرهنگی بدانم، امکان اندکی برای مانور دادن و زیر سؤال بردن جهانی که خود را در آن می‌یابم، دارم. و بالاخره، اعتراضی اخلاقی به توجه بیش از حد، کلاً به نظریه‌های فرهنگ وارد است: به جای اینکه توجه بر وجوه اشتراك انسانها متمرکز گردد، از آن منحرف و به جای ترغیب آنان به ایجاد ارتباط و رای مرزهای ملی، قومی و مذهبی و تردد بین آنها، برعکس عمل می‌شود.

۴- نسبت گرایي مشروع؟

پروفسور جك دانلی معتقد است نظریه‌های جهان‌گرا و نسبت‌گرایي يك طیف قرار دارند.^{۲۹} در يك سوی آن، جهان‌گرایی افراطی است که نسبت‌گرایي فرهنگی را رد می‌کند و در سوی دیگر نسبت‌گرایي افراطی است که جهان‌گرایی را بر نمی‌تابد.^{۳۰}

دانلی دو نقطهٔ یاد شده را رد کرده و می‌گوید بین این دو نهایت، گونه‌های متنوعی از مواضع نسبت‌گرا وجود دارد که حدوداً می‌توان آنها را به دو موضع نسبت‌گرایي نیرومند (Strong Relativism) و نسبت‌گرایي ضعیف (Weak Relativism) تقسیم کرد. بر پایهٔ مفهوم نخست، حقوق بشر تا حد زیادی توسط فرهنگ و شرایط دیگر مشخص می‌گردد و حقوق بشر جهان‌شمول بعنوان (محك) ارزشهای فرهنگی مشخص است. با این حال تأکید بر تنوع و نسبت است. برعکس، نسبت‌گرایي ضعیف تأکید بر اولویت حقوق جهانی بشر دارد و آن را صرفاً منوط به تفاوت‌های فرهنگی می‌نماید.^{۳۱} دانلی سپس از نوعی نسبت‌گرایي فرهنگی ضعیف دفاع می‌کند و می‌گوید حقوق جهانی بشر محك مطلوبی است برای تشخیص تضمین‌های لازم برای يك زندگی همراه با حیثیت در دنیای کشورهای مدرن و در بازارهای مدرن و می‌افزاید «به سختی بتوان استدلال‌های قابل دفاعی در جهان معاصر تصور کرد که حق حیات، آزادی، امنیت فردی، حفاظت در برابر بردگی را نپذیرد و بازداشت خودسرانه، تبعیض نژادی و شکنجه را مجاز دارد. حق بر

○ نسبت‌گرایان
فرهنگی بر این عقیده‌اند که حقوق بشر، یا دستکم برخی از این حقوق، وابسته به چارچوب فرهنگی جوامع است. البته در این زمینه، در بیشتر موارد واژه «فرهنگ» به گونهٔ ملی و بی‌حد و مرز به کار گرفته می‌شود و از آداب سنتی و عرفی جوامع فراتر می‌رود و ایدئولوژیهای سیاسی، مذهبی و ساختارهای نهادین را نیز در بر می‌گیرد.

خوراک، بهداشت، اشتغال، و تأمین اجتماعی نیز برای هر گونه تصور معقول از حیثیت بشری لواز می بنیادین است.^{۳۲} با این حال، دانلی برخی انحرافات از قواعد حقوق جهانی بشر را قابل توجیه می داند، اما معتقد است که این اصلاحات و تغییرات توجیه پذیر نمی تواند جهانشمولی بنیادین حقوق بشر را تحت الشعاع قرار دهد.^{۳۳}

کار جالب دانلی این است که سلسله مراتبی متشکل از سه طبقه برای اجازه دادن نسبت گرای در ماهیت حقوق بشر تعیین می کند. در بالای هرم، «مفاهیم» کلی حقوق بشر همچون حق مشارکت سیاسی یا حق اشتغال وجود دارد که نسبت گرای فرهنگی در این سطح قابل توجیه نیست. سپس آنچه وی طبقه «تفسیر» می نامد قرار دارد. برای مثال، کار تضمین شده و بیمه بیکاری دو تفسیر از حق اشتغال است و دانلی تا حدودی انعطاف پذیری در تفسیر را برای برخی از اصول حقوق بشر عقلایی می داند. در وهله سوم، «شکل» خاصی است که به موجب آن تفسیر به عمل آمده قابل اجرا می باشد و در این مقطع تنوع و تفاوت تا حد بیشتری قابل قبول است.^{۳۴}

اما این دستورالعمل پاسخ های روشن در همه موارد مهم ارائه نمی کند. دانلی عنصر دموکراسی را در نسبت گرای ضعیف نادیده می گیرد؛ وی به این موضوع که فرهنگ چیست و اینکه در هر مکان و زمان خاص چه کسی تصمیم می گیرد که فرهنگ چیست نمی پردازد.

از آنجا که نسبت گرای در برابر جهان گرایی مطرح می شود، برای چیره گشتن بر فرض جهانشمولی، باید اثبات شود که دیدگاه فرهنگی مورد نظر از بشر یا جامعه، هم از لحاظ اخلاقی قابل دفاع است و هم با اجرای حق بشری «جهانشمول» مورد نظر، در تضاد. اثبات چنین چیزی امروزه کمتر انجام می گیرد. برای مثال، به سختی بتوان استدلال های مبتنی بر یک فرهنگ در مخالفت با حقوق فردی مندرج در مواد ۳ الی ۱۱ اعلامیه که حق حیات، آزادی و امنیت جسمانی را به رسمیت می شناسد، بر خورداری از شخصیت حقوقی را تضمین می کند، و بردگی، بازداشت، توقیف یا تبعید خودسرانه و نیز مجازات های غیر انسانی و... را منع می نماید، پذیرفت. این مقولات آشکارا با الزامات

فرا فرهنگی حیثیت بشری مرتبط است و به اندازه کافی کلی بیان شده است که هر گونه سازمان اجتماعی اخلاقاً قابل دفاع معاصر باید آنها را به رسمیت بشناسد. شاید حتی بتوان گفت برداشتهایی از ذات یا جامعه بشری که با این حقوق در تضاد است فی نفسه غیر قابل دفاع می باشد.

برخی حقوق مدنی همچون آزادی عقیده، بیان و تجمع احتمالاً کمی نسبی تر است. از آنجا که فرض این حقوق بر وجود افراد نسبتاً خودمختار است، ممکن است در مورد قابلیت اعمال آنها در جوامع سنتی موفق تر دیده شود. اما در این گونه جوامع چنین موضوعاتی اصولاً مطرح نمی شود: اگر شیوه های سنتی زندگی حقیقتاً بر پایه برداشتهای پذیرفته شده فرهنگی از حیثیت بشری استوار باشد و از آنها حفاظت کند، اعضای چنین جامعه ای اصولاً میلی به درخواست این گونه حقوق مدنی نخواهند داشت. اما در مواردی که انسان نسبتاً خودمختار با کشور مدرن مواجه می شود، این حقوق مورد درخواست جهانی قرار می گیرد. نمی توان برداشت مدرن قابل دفاعی از حیثیت بشری تصور کرد که بیشتر این حقوق را شامل نشود. چنین استدلالی در مورد حقوق اقتصادی و اجتماعی نیز صدق می کند.

پس تحت چه شرایطی می توان به نسبت گرای فرهنگی استناد نمود؟ اجازه بدهید با مثالی در این باب به این پرسش پاسخ داده شود. دیوان اروپایی حقوق بشر که رکن قضایی حقوق بشر در اروپاست و به موجب کنوانسیون اروپایی حفاظت از حقوق بشر و آزادیهای بنیادین تأسیس شده، چند بار با این مسئله مواجه شده است که کدامیک از محدودیتها از سوی دولتهای عضو، که بر مبنای نظام اخلاقی حاکم بر جامعه اعمال شده، با اصول بنیادین حقوق بشر منطبق است. به دیگر سخن، با توجه به اینکه هر گاه يك دولت محدودیتی بر اساس موازین فرهنگی در مورد اجرای حقوق بشر اعمال می کند، عملی نسبت گرایانه انجام داده، کدام يك از این اعمال مشروعیت دارد؟ در قضیه مشهور هندیساید در بریتانیا^{۳۵}، هندیساید که يك شهروند انگلیسی بود، مبادرت به چاپ ترجمه انگلیسی کتابی دانمارکی کرد که می توانست بعنوان کتاب مرجع برای دانش آموزان ۱۲ تا ۱۸ ساله مورد

○ فرانتس بواس،
بنیان گذار مکتب
نسبیت گرایی فرهنگی:
فرهنگها بسیار پیچیده تر از
آنند که قابل ارزیابی بر پایه
قوانین تکاملی ایجاد و
توسعه فرهنگ باشند؛
شکل گیری جوامع مختلف
را باید از راه تاریخ آنها
دریافت.

استفاده قرار گیرد. این کتاب با موضوعات آموزشی سروکار داشت و در بسیاری موارد دیدگاههای مغایر با فرهنگ حاکم و غیر متعارفی پیشنهاد می کرد؛ از جمله بی پرده به مسائل جنسی می پرداخت و پیشنهادهایی نیز که ارائه می کرد غیر معمول بود. دادگاه بدوی در بریتانیا، به موجب قانون انتشارات مستهجن مورخ سالهای ۱۹۵۹ و ۱۹۶۴ کتاب مزبور را توقیف و هندسیساید را به پرداخت جریمه و جمع آوری کتابها محکوم نمود. این رأی به تأیید دادگاه تجدیدنظر نیز رسید.

هندسیساید از دولت بریتانیا به کمیسیون اروپایی حقوق بشر شکایت کرد و این کمیسیون پس از تأیید رأی صادره پرونده را به دیوان اروپایی حقوق بشر ارجاع نمود. دیوان ضمن تأیید رأی کمیسیون اشعار داشت که ماده ذریبط کنوانسیون یعنی ماده ۱۰ که قسمتهایی از آن به شرح زیر است، نقض نشده:

۱- «هر کس حق آزادی بیان دارد. این حق شامل آزادی عقیده و تبادل افکار و اطلاعات، بی دخالت مرجعی عمومی و بدون در نظر گرفتن مرزهاست...»

۲- اعمال این حقوق، از آنجا که شامل تکالیف و مسئولیتهایی نیز می شود، می تواند مشمول تشریفات، شرایط، محدودیتهای مجازاتهای مقرر در قانون که در يك جامعه دموکراتیک ضروری است باشد... به منظور حفاظت از بهداشت یا اخلاقیات، بمنظور حفاظت از حیثیت یا حقوق دیگران...»

دیوان توضیح داد که برداشتنی یکسان از اخلاقیات در اروپا وجود ندارد و الزامات اخلاقی وابسته به شرایط زمان و مکان است «بخصوص در عصر حاضر که ویژگی آن تغییر و تکامل سریع عقاید در این باب است.»^{۳۶} دیوان اضافه کرد «دولتها، به علت تماس مستقیم و مستمر با نیروهای تعیین کننده در کشورهاشان، علی الاصول در موقعیت بهتری از جهت اظهار عقیده در خصوص مفاد دقیق این الزامات و نیز مفاهیم ضرورت، محدودیت، و مجازات قرار دارند تا يك قاضی بین المللی... تشخیص اولیه واقعت نیازهای اجتماعی که از مفهوم ضرورت در این چهارچوب مستفاد می گردد، به عهده مراجع

داخلی است.»^{۳۷} دیوان در ادامه گفت «بند ۲ ماده ۱۰، يك حاشیه اعتماد^{۳۸} برای کشورهای متعاقد ایجاد می کند» اما افزود که این اعتماد نامحدود نیست و تصمیم گیریهایی در خصوص يك محدودیت یا مجازات ملّی با دیوان است. آرای دیوان اروپایی نمایانگر پذیرش نوعی نسبت گرایی در تفسیر و در اجراست و منوط به الزامات يك جامعه دموکراتیک. به نظر می رسد این نگرش بتواند مواضع طرفین بحث را با یکدیگر آشتی دهد یا دستکم به هم نزدیک کند، مشروط بر اینکه دموکراسی که خود آرمانی است جهانی، ماهیتاً نسبت ناپذیر و تقویت کننده حقوق بشر، نهادین باشد. به اعتقاد نگارنده، با توجه به مطالبی که درباره پویایی و تحول دائمی فرهنگها گفته شد، تنها در جامعه ای دموکراتیک که پیوسته نبض ملت را در دست دارد و افکار عمومی را در مقاطع زمانی خاص می سنجد، می توان تشخیص داد اجزای تشکیل دهنده فرهنگ آن جامعه چه وضعی دارد.

با این حال اصول بنیادین حقوق بشر باید خدشه ناپذیر باقی بماند. کم نبوده و نیستند جوامعی که در مقاطع زمانی خاص، دچار نوعی تژیندی^{۳۹} جمعی شده، حقوق افراد را پایمال کرده، خود و دیگران را در معرض نابودی قرار داده اند.

نتیجه گیری

بی گمان زبان حقوق بشر زبانی اخلاقی است. با توجه به ماده ۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر یا مقدمه عهدنامه بر ضد شکنجه که می گوید «حقوق برابر و سلب ناشدنی همه اعضای خانواده بشری از حیثیت ذاتی انسان ناشی می شود»، کمترین تردیدی در اینکه این مطالب بیانگر يك معیار اخلاقی است وجود ندارد: این جملات احکامی است برای تجویز اعمالی مقتدرانه، یا عملی پیشینی که مشروع تلقی می شود، به منظور رعایت رفاه دیگران.^{۴۰}

اصول حقوق بشر تضمین کننده استقلال و آزادی فردی است و از آنجا که این آزادی و استقلال به صورت ذاتی و پیشینی فارغ از نژاد، فرهنگ، آیین و دولت وجود دارد، گرانبهارترین دارایی انسان است. پس هیچ مفهومی چه واقعی و چه انتزاعی نمی تواند این آزادی را مختل کند و

○ پروفیسور دانلی

می گوید به سختی بتوان استدلالهای قابل دفاعی در جهان امروز یافت که حق حیات، آزادی، امنیت فردی و مصونیت از بردگی را نپذیرد، و بازداشت خودسرانه، تبعیض نژادی و شکنجه را مجاز دارد. البته او برخی انحرافات از قواعد حقوق جهانی بشر را قابل توجیه می داند، اما معتقد است برخی اصلاحات و تغییرات توجیه پذیر نمی تواند اصل جهانشمول بودن حقوق بشر را تحت الشعاع قرار دهد.

میثاق حقوق مدنی و سیاسی، دسترسی یکسان به مراجع قضایی را بعنوان يك حق بشری قید می کند و جزئیات تشکیل و عملکرد این مراجع را ذکر نمی کند، بر متفاوت بودن شیوه‌های مختلف اجرای عدالت در جوامع بشری صحه می گذارد.

پس نمی توان گفت دیدگاه جهان گرا نسبت به تفاوت‌های فرهنگی بی اعتناست. برعکس، وقتی با دقت به مفاد اعلامیه و میثاقها می نگریم و تفسیری منطبق با روح و هدف آنها به عمل می آوریم درمی یابیم که آنچه حقوق بشر در صدد منع کردن آن است، تحمیل يك دیدگاه تحت لوای فرهنگ از سوی حکومت یا يك قشر از جامعه بر دیگر اعضای آن جامعه است. به همین دلیل اعلامیه رعایت الزامات اخلاقی و نظم عمومی را تنها به گونه‌ای که در يك جامعه دموکراتیک تعیین می شود، مشروع می داند.

معیارهای بین المللی حقوق بشر، حداقل معیارهای انسانیت است نه يك کالای لوکس غربی. نیز هرگز فراموش نکنیم که اعلامیه جهانی حقوق بشر بدون حتی يك رأی مخالف به تصویب رسیده است. دیدگاه نسبت گرا که حقوق بشر را جهانشمول نمی داند، به راستی دیدگاهی است که سخت بر مرکزیت دولت استوار است و این واقعیت را نادیده می گیرد که حقوق بشر، حقوق هر انسانی است و به اینکه دولتها یا گروههایی از دولتها ممکن است در مسائل سیاسی، سیاستگذاری اقتصادی و فرهنگی به گونه‌هایی متفاوت از یکدیگر عمل کنند، وابسته نیست. اگر جنگ جهانی دوم در سی به بشریت آموخته باشد این است که کارهای افراطی کشورهای فاشیست می تواند به راحتی در اقصی نقاط جهان تکرار شود، با نتایج کاملاً مشابه و مخرب. بردن نامهای بوسنی، کوزوو و رواندا برای اثبات این واقعیت کفایت می کند.

نگارنده عمیقاً به جهانی بودن روح و روان بشر معتقدم. انسانها هر جا هستند همان چیزهای اساسی را می خواهند: می خواهند خوراک و سرپناه کافی داشته باشند، می خواهند آزادانه سخن گویند، می خواهند به دین خود اعتقاد داشته باشند و شعائر آنرا به جای آورند، می خواهند احساس کنند که از تهدید دولت در امان اند، که شکنجه نخواهند شد و بی دلیل بازداشت نخواهند گردید، و می خواهند اگر

بشر تنها با استناد به این آزادی و استقلال ذاتی است که خود تصمیم می گیرد به کدام فرهنگ پیوندد، کدام عناصر فرهنگی را بپذیرد و کدام يك را رد کند. صرفاً به علت تولد و رشد انسان در يك جامعه خاص با عناصر فرهنگی خاص، قوه تفکر و استقلال رأی و آزادی اولیه از او سلب نمی شود.

همچنین تردیدی نیست که حقوق بشر به شرح مندرج در اسناد بین المللی، مجزاً و پیش از قانون است. ۴۱ چنان که در مقدمه اعلامیه جهانی آمده است، «حقوق بشر باید از طریق اجرای قانون حمایت شود» یعنی حقوق بشر را باید معیاری مستقل برای بیان، تفسیر و نقد قانون دانست و بدین ترتیب فرض بر این است که حقوق بشر شالوده‌هنجارهای اخلاقی است صرف نظر از اینکه در شرایط خاص از سوی قانون به اجرا گذاشته شود یا نه.

اینکه حقوق بشر زبان مشترکی یافته که از طریق آن ادعاهای بسیاری از فرهنگهای متفاوت یکسان مطرح می شود، انکارناپذیر است و کسانی که این نکته را نادیده می گیرند دیدگان خود را بر واقعتهای جهان امروز بسته‌اند. تظاهر کنندگان در تبت، فلسطین، و در گذشته‌ای نه چندان دور در آفریقای جنوبی و اروپای شرقی و...، همگی از زبانی یکسان و با حقوقی یکسان برای بازگویی مطالبات خود استفاده کرده‌اند.

نظریه پردازان و سیاستمدارانی که جهان گرایی را بی اعتنا به فرهنگهای متفاوت می دانند، روح و هدف منشور بین المللی حقوق بشر را به درستی درک نکرده‌اند یا اینکه تفسیر مناسبی از آن ندارند. وقتی اعلامیه جهانی حقوق بشر بر خورداری انسانها از حقوق و آزادی‌های مندرج در آن را منوط به الزامات اخلاقی و نظم عمومی می نماید، روشن است که نویسندگان کاملاً به تفاوت الزامات اخلاقی در جوامع مختلف وقوف داشته‌اند. بند ۲ از ماده ۲۹ اعلامیه می گوید: «هر کس در اجرای حقوق و استفاده از آزادیهای خود، فقط تابع محدودیتهایی است که بوسیله قانون، منحصرأ به منظور تأمین شناسایی و مراعات حقوق و آزادیهای دیگران و برای مقتضیات درست اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی، در شرایط يك جامعه دموکراتیک وضع گردیده است.» یا هنگامی که

○ حقوق بشر در صدد جلوگیری از تحمیل يك دیدگاه، زیر لوای فرهنگ، از سوی حکومت یا يك طبقه بر دیگر طبقات و اعضای آن جامعه است. به همین دلیل، اعلامیه جهانی حقوق بشر رعایت «الزامات اخلاقی» و «نظم عمومی» را تنها به گونه‌ای که در يك «جامعه دموکراتیک» تعیین می شود مشروع می داند.

○ نسبت گرایان افراطی، منشور بین‌المللی حقوق بشر را در وهله نخست نمایانگر امپریالیسم فرهنگی غرب و تلاش آن برای جهانی کردن اعتقادات و ارزشهای غربی می‌دانند. افزون بر این، برخی از نسبت گرایان معتقدند جنبش جهانی کردن هنجارها، تنوع فرهنگی را از میان می‌برد و راه را برای یکدست شدن فرهنگها در جهان مدرن می‌گشاید.

man Rights in Context, 2nd Ed., Oxford University Press, 2000, p. 370 (hereinafter referred to as "Steiner").

14. **Id.**, p. 371.

15. **Universal Human Rights**, p. 120.

16. Yash Ghai, "Human Rights and Governance: The Asia Debate, **15 Australian Yearbook of International Law**, (1994), p.5.

17. Internet: "Postmodernism and Universal Human Rights: Why Theory and Reality Don't Mix, by Xiaorong Li, from **Free Inquiry Magazine**, Vol. 18, Number 4.

18. **Ibid.**

19. **Ibid.**

20. **Ibid.**

21. Internet: **Universality v. Relativity: A Reappraisal of the Debate**, Sitharamam Kakarala.

22. American Anthropological Association, Statement on Human Rights, 49 **American Anthropologist**, No. 4, 539 (1947), in Steiner, p. 372.

23. **Ibid.**

24. "Kenyan Tradition Confronted: A Beaten Wife Goes to Court", **New York Times**, October 31, 1997, p. A5.

25. Adam Kuper, **Culture: The Anthropologists' Account** Harvard University Press, 1999, pp. 2-28.

26. **Ibid.**

27. **Ibid.**

28. Roy D'Andrade in Kuper, p. 27.

29. Jack Donnelly, **International Human Rights**, 2nd Ed., Westview Press, 1998, p.33.

30. **Ibid.**

31. **Ibid.**

32. **Id.** at p. 34.

33. **Ibid.**

34. **Ibid.**

35. Handyside case' European Court of Human Rights, 1979, Ser. A, No. 24,1 EHRR 737.

36. **Ibid.**

37. **Ibid.**

38. Margin of Appreciation.

39. Nevrose (Fr.). Neurosis (Eng.).

40. **Little**, p. 77.

41. **Ibid.**

اتهامی به آنها وارد آمد از محاکمه‌ای منصفانه برخوردار شوند. هیچ چیز در این خواسته‌ها وجود ندارد که بستگی به نژاد، فرهنگ، آیین، سیاست، اقتصاد یا... داشته باشد. و این دقیقاً فلسفه وجودی و هدف غایی اصول حقوق بشر است: احترام، حمایت و حفاظت از حیثیت ذاتی انسان.

یادداشت‌ها

1. Jack Donnelly, **Universal Human Rights in Theory and Practice**, Cornell University Press, Ithaca and London, 1989, p. 122 (hereinafter referred to as "Universal Human Rights").

2. David Little, "The Nature and Basis of Human Rights", in **Prospects for a Common Morality**, Gene Dutka and John P. Reeder, Jr. (eds.), Princeton University Press, 1993, p.79 (hereinafter referred to as "Little").

3. **Universal Human Rights**, p. 18.

4. "All human rights are universal, indivisible, and interdependent and interrelated.... It is the duty of states, regardless of their political, economic, and cultural systems, to promote and protect all human rights and fundamental freedoms", Vienna Declaration and Program of Action, UNGA Res. 48/121, 1993, paragraph 5.

5. Cecilia Jimenez, "Contemporary Human Rights Discourse: A Continuing Challenge", **Philippines International Review**, Pilot Issue, Winter 1997-98, at <http://.htm>.

6. **Ibid.**

7. Oscar Schachter, "Human Dignity as a Normative Concept", 77 **American Journal of International Law**, 1983, p. 848.

8. **Ibid.**

9. Schachter, p. 852.

10. Rhoda Howard, "Dignity' Community, and Human Rights", in **Human Rights in Cross - Cultural Perspective**, Abdullahi An-Na'im (ed.), (1991), p. 81.

11. Internet: [www. infoplease. com](http://www.infoplease.com), Encyclopedia, Boas, Franz.

12. **Ibid.**

13. Elvin Hatch, "Culture and Morality: The Relativity of Values in Anthropology, in Henry Steiner, Philip Alston, **International Hu-**