

آیا حقوق بشر یک مفهوم غربی است؟

ریمون پانیکار



ترجمه‌ی لیلا فغفوری آذر و شاهین نصیری



مقدمه‌ی مترجمان

ریمون پانیکار (۲۰۱۰-۱۹۱۸)، فیلسوف هندی-کاتالان است که آثار و تألیفاتش، اغلب در حوزه‌های فلسفه‌ی تطبیقیِ فرهنگ‌ها و مذاهب دسته‌بندی می‌شوند. مقاله‌ی حاضر که نسخه‌ی بازننگری شده‌ی سخنرانی وی در همایش سالانه‌ی «نهاد بین‌المللی فلسفه» است، سال‌هاست به‌عنوان یکی از متون اصلی ذیل عنوان کلی «نظریات انتقادی حقوق بشر» در نهادهای آکادمیک تدریس و بحث می‌شود. توضیح کوتاه آن که نظریات انتقادی حقوق بشر، عمدتاً در ساختار فکری و نهادهای علمی غرب ظهور و بسط پیدا کرده‌اند. در این میان می‌توان به‌اختصار به نظریاتی که از نگاه مارکسیستی، فمینیستی، پسااستعماری، نگرش جهان‌وطنی در نقد حاکمیت دولت-ملت و نقدهای پسامدرن به حقوق بشر اشاره کرد. این رویکردهای انتقادی، اغلب با مرکزیت دادن به بینش‌هایی که در گفتمان جهان‌شمول حقوق بشر (آن‌چنان که این گفتمان در کلیت خود قائل به آن است) مغفول مانده و به حاشیه رانده شده‌اند، سعی در بازتعریف این گفتمان با برهم زدن موازنه‌هایی دارند که در سیری تاریخی، نظم موجود را آن‌گونه رقم زده است که در آن فرادست، فرادستی می‌کند. اما پانیکار، با ارائه‌ی نقدی میان-فرهنگی از مجرای آنچه آن را دیالوگی میان‌منطقی (*dialogical dialogue*) می‌نامد، در پی بازتعریف گفتمان غربی حقوق بشر نیست. نقد پانیکار در

حقیقت‌تلاشی در راستای بازاندیشی هستی‌شناختی حقوق بشر و واکاوی صورت‌بندی غربی حاکم بر آن است. با این همه، این نقد به هیچ‌وجه قابل فروکاستن به رویکرد موسوم به نسبیت‌گرایی فرهنگی نیست. بازاندیشی پانیکار در نوع خود می‌تواند سرآغازی بر تلاش‌های نظری در چارچوب فکری-فرهنگی جوامع غیرغربی، به‌ویژه ایران باشد. چنین تلاش‌هایی می‌توانند به دستیابی به درکی از حقوق بشر یاری رسانند که همراه با پاسداشت راستین بشر خودفرمانروا، راه را بر سلطه‌ی نظام‌های فکری-فرهنگی فرادست ببندد.

لیلا فغفوری آذر - شاهین نصیری

آیا حقوق بشر یک مفهوم غربی است؟^۱

ریمون پانیکار

ما باید با احترام و احتیاط زیادی به این پرسش پردازیم؛ چراکه این پرسش، موضوعی صرفاً «آکادمیک» نیست. حقوق بشر، همان‌قدر در شرق پایمال شده است که در غرب و همان‌قدر در شمال که در جنوب سیاره‌ی ما. شاید بتوان دلیل این امر را در زیاده‌خواهی بشر و خبائت محض موجود در جهانی رو به سقوط جست. با این حال، باید پرسید: آیا پایمال شدن حقوق بشر به این دلیل نیست که این گفتمان در چارچوب فعلی خود نتوانسته نمادی جهان‌شمول و آن‌قدر قدرتمند را که منجر به رسیدن به درکی مشترک از آن شود ارائه کند؟

امروز، هیچ فرهنگ، سنت، ایدئولوژی یا مذهبی نمی‌تواند به نمایندگی از تمام نوع بشر سخن بگوید، چه رسد به این که بتواند به‌تنهایی تمام مشکلات آن را حل کند. امروز، گفتگو و مراوده‌ای در میان انسان‌ها که معطوف به باروری متقابل باشد ضروری است. اما بعضاً شرایط لازم برای گفتگو فراهم نیست، چراکه گاه پیش‌شرط‌های نانوشته‌ای وجود دارند که طرفین نمی‌توانند به آنها دست یابند. صورت‌بندی فعلی حقوق بشر در واقع محصول گفتگویی بسیار جانبدارانه در بین فرهنگ‌های جهان است. با این حال، این نارسایی تنها در دوران اخیر است که به‌طور ملموس احساس می‌شود.^۲

^۱ این نوشتار نسخه‌ی بازنگری شده سخنرانی پانیکار در همایش سالانه‌ی «نهاده بین‌المللی فلسفه» است که در کشور سنگال برگزار شد. موضوع این همایش به بنیادهای فلسفی حقوق بشر اختصاص داشت.

^۲ مقایسه کنید: نخستین همایش یونسکو با عنوان «نشست متخصصین درباره‌ی جایگاه حقوق بشر در سنت‌های مذهبی و فرهنگی» در دسامبر ۱۹۷۹ در بانکوک برگزار شد. در این نشست ۹ مکتب اصلی مذهبی به بحث و گفتگو نشستند و پذیرفتند که «خیلی از آن‌ها

این‌جا من نه وارد جزئیات تاریخ حقوق بشر می‌شوم و نه تحلیلی درباره‌ی ماهیت آن ارائه خواهم کرد؛ تنها بر پرسش طرح‌شده در عنوان این اثر متمرکز خواهم شد: آیا حقوق بشر، جهان‌شمول و تغییرناپذیرند؟

۱. روش تحقیق

اول. هرمنوتیک میان‌جایی^۱

چنین ادعا می‌شود که حقوق بشر جهان‌شمول هستند. این ادعا، خود به‌تنهایی یک پرسش اساسی فلسفی را در پی خواهد داشت: وقتی خودِ صورت‌بندی پرسش از شروط جهان‌شمول بودن به‌خودی خود امری جهان‌شمول نیست، آیا پرسش درباره‌ی شروط جهان‌شمول بودن، اساساً پرسشی معنادار است؟^۲ فلسفه بیش از این نمی‌تواند این چالش میان‌فرهنگی را نادیده بگیرد. آیا ما می‌توانیم مفهوم حقوق بشر را از بستر فرهنگ و تاریخی که در آن صورت‌بندی شده بیرون بکشیم و آن را به یک مفهوم جهانی معتبر تبدیل کنیم؟ آیا چنین مفهومی می‌تواند دست‌کم به «نمادی» جهان‌شمول «تبدیل»

به اندازه‌ی کافی به حقوق بشر توجه نکرده‌اند [...] و این‌که وظیفه‌ی مذاهب گوناگون در جهان این است که مقوله‌ی مهم و ضروری حقوق بشر را شرح و بسط داده و آن را بازتعریف کنند.»

Para. ۱۱۶ g of the Final Report SS-۷۹/CONF. ۶۰۷/۱۰ of ۶ February,

۱۹۸۰.

^۱ Diatopical Hermeneutics

^۲ هر پرسشی به دلیل آن که در زبان صورت‌بندی می‌شود، در موقعیت تاریخی، فرهنگی و اجتماعی خاصی معنا می‌یابد. طرح هر پرسش با آن موقعیت خاص پیوند خورده است. بنابراین هیچ پرسشی نمی‌تواند به‌طور انتزاعی به‌عنوان امری جهان‌گستر تلقی شود. م.

شود؟ یا، حقوق بشر تنها یک راه شناخته شده از میان راه‌های ممکن برای ابراز و نجات انسانیت (humanum) است؟

با وجود این که پرسش طرح شده در عنوان این مقاله پرسشی صحیح است، نکته‌ی ناخوشایندی در این نوع صورت‌بندی برای من وجود دارد. حداقل در نگاه اول به نظر می‌رسد که تنها یک گزینه را پیشنهاد می‌دهد: حقوق بشر جهان‌شمول یا یک مفهوم غربی است، یا نه. اگر باور بر این باشد که حقوق بشر غربی است، آن‌گاه معرفی آن به سایر فرهنگ‌ها (حتی در صورت لزوم)، علاوه بر اتهام‌زنی به کسانی که چنین مفهوم ارزشمندی را در اختیار ندارند، نوعی تحمیل از بیرون خواهد بود. این امر بار دیگر در امتداد یک سندروم استعماری پدیدار می‌شود؛ یعنی باور به این که ساختار یک فرهنگ خاص (خدا، کلیسا، امپراتوری، تمدن غرب، علم و فناوری مدرن و غیره) دارای مزیت بهره‌مندی از ارزش‌هایی جهانی است و به همین دلیل قادر است آنها را در سراسر زمین گسترش دهد. اما اگر بگوییم حقوق بشر جهان‌شمول مفهومی صرفاً غربی نیست، انکار این که تاکنون فرهنگ‌های دیگر نسبت به آن بی‌تفاوت بوده‌اند دشوار خواهد بود. و این باز حس برتری بی‌چون و چرای فرهنگ غرب را برمی‌انگیزد. پذیرفتن وجود سلسله‌مراتب در میان فرهنگ‌ها به‌خودی‌خود اشتباه نیست. با این حال نمی‌توان پیشاپیش نوع مشخصی از سلسله‌مراتب را پیش‌فرض گرفت یا معیارهای لازم برای اعمال این سلسله‌مراتب را به‌طور یکجانبه تحمیل کرد. بنابراین در پرسش از غربی بودن مفهوم حقوق بشر یک سؤال ضمنی پیشینی نهفته است. این پرسش مربوط به ماهیت حقوق بشر است که بی‌درنگ این مفهوم را در حوزه‌ی بررسی‌های میان‌فرهنگی قرار می‌دهد.

سؤال ما، مقوله‌ای در گستره‌ی هرمنوتیک میان‌جایی است؛ مسئله این است که چه گونه می‌توان از «جای» (topos) یک فرهنگ، بر ساخت‌های یک فرهنگ دیگر

را درک کرد.^۱ پرسش از این که آیا فرهنگ دیگری نیز دارای انگاره‌ی حقوق بشر است (با فرض این که چنین انگاره‌ای مطلقاً برای تضمین شأن انسان ضروری است) بر روش‌شناسی گمراه‌کننده‌ای استوار است. باید در نظر داشت که هیچ پرسشی بی‌طرفانه نیست، چراکه هر پرسش محدودی پاسخ‌های ممکن خود را تعیین می‌کند.

دوم. معادلِ هم‌ریخت^۲

زمانی از من درخواست شد تا معادل‌های سانسکریت بیست‌وپنج واژه‌ی کلیدی لاتین را که نماینده‌ی فرهنگ غرب هستند ارائه کنم. من این درخواست را نپذیرفتم، چراکه به باور من نیازی نیست که بنیادهای یک فرهنگ با بنیادهای یک فرهنگ دیگر یکسان باشند. معناها لزوماً قابل انتقال نیستند. کار ترجمه از پیوند قلب بسیار حساس‌تر است. خب، در این صورت چه باید کنیم؟ باید زمین فرهنگ‌ها را آن‌قدر شخم بزنیم تا به خاکی همگن یا پرسشی مشابه برسیم؛ ما باید در جستجوی معادل‌های هم‌ریخت باشیم (در این مورد خاص، معادلی برای مفهوم حقوق بشر). «هم‌ریخت‌انگاری (Homeomorphism) با قیاسِ صرف یکسان نیست؛ هم‌ریخت‌انگاری، کشف

^۱ با به‌کارگیری روش هرمنوتیک میان-جایی، من به یک تأمل موضوعی در خصوص این حقیقت می‌پردازم که «جای» (diatopical hermeneutics) فرهنگ‌هایی که از نظر تاریخی به یکدیگر بی‌ارتباط هستند، چه‌طور می‌توانند سنت‌های یکدیگر را با ابزارهایی از خود همان فرهنگ‌ها بفهمند و سعی می‌کنم این دو را به هم پیوند بزنم.
مقایسه کنید:

R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York, Paulist Press, ۱۹۷۹, pp. ۸ sq.

^۲ Homeomorphic Equivalent

نوعی هم‌سانی کارکردی^۱ است که از خلال دگرگونی جایگاه‌شناسانه (topological transformation) ممکن است». چنین کاری خود «یک نوع قیاس کارکردی وجودی» است.^۲

بنابراین، ما تنها به دنبال ترجمه‌ی کلمه به کلمه‌ی حقوق بشر به زبان یک فرهنگ دیگر نیستیم؛ به دنبال قیاس‌ها هم نیستیم. در عوض تلاش می‌کنیم تا معادل‌های هم‌ریخت را پیدا کنیم. به‌عنوان مثال، اگر حقوق بشر مبنای حفظ شأن انسان و احترام به آن [در فرهنگ غرب] باشد، باید بررسی کنیم که یک فرهنگ دیگر چه گونه به یک نیاز هم‌ریخت پاسخ می‌دهد. این بررسی تنها در صورت به کارگیری یک مبنای مشترک (یک زبان قابل فهم دوطرفه) در میان دو فرهنگ امکان‌پذیر خواهد بود. شاید هم ابتدا باید پرسید که چه گونه می‌توان یک نظم عادلانه‌ی سیاسی و اجتماعی را در یک فرهنگ صورت‌بندی کرد؛ و به دنبال آن بررسی کرد که آیا مفهوم حقوق بشر مشخصاً راه مناسبی برای معرفی چنین نظامی است یا نه. یک فرد سنتی پیرو کنفوسیوس، ممکن است پرسش از نظم و حق را مربوط به مسئله‌ی «کردار نیک» بداند یا آن را از دریچه‌ی دیدگاه آیینی-آدابی خود در آمیزش انسانی با لی (*li*) تاویل کند.^۳ یک هندو ممکن است این پرسش را به گونه‌ای دیگر ببیند و غیره.

۱ Functional Equivalence

^۲ برای مثال، دو واژه برهمن و خدا با یکدیگر قابل مقایسه، همسان یا برابر نیستند. اما می‌توان گفت که این واژه‌ها در فرهنگ‌هایی که در آن زیست می‌کنند از نظر کارکردی همسو هستند. مقایسه کنید:

Panikkar, R. (۱۹۷۸). *The intrareligious dialogue*. New York: Paulist Press. p. xxii

^۳ «لی» در سنت کنفوسیوسی را می‌توان منش هستی‌شناختی انسان نسبت به طبیعت، اجسام و انسان‌های دیگر تاویل کرد. م.

* * *

برای روشن کردن پرسش طرح‌شده در عنوان این مقاله، من برخی از پیش‌فرض‌هایی را که مفهوم حقوق بشر بر آن استوار است می‌شکافم. هم‌زمان، تامل‌های میان-فرهنگی خود که بستر (locus) این پرسش را آشکار و پاسخ من به آن را توجیه می‌کند، بیان می‌کنم. در این راستا از یک تشبیه استفاده می‌کنم: حقوق بشر پنجره‌ای است که از طریق آن یک فرهنگ خاص، نوعی نظم عادلانه‌ی بشری را به اعضایش نشان می‌دهد. اما کسانی که در آن فرهنگ زندگی می‌کنند، این پنجره را نمی‌بینند. آنها برای دیدن این پنجره به کمک دیگر فرهنگ‌ها نیازمندند. اکنون من فرض می‌گیرم که چشم‌انداز انسانی، آن‌چنان که از یک پنجره به‌نظر می‌رسد، هم مشابه و هم متفاوت از دورنمای پنجره‌ای دیگر است. اگر چنین باشد، آیا ما باید پنجره‌ها را درهم بکوبیم و از دروازه‌های زیادی که در اختیار داریم، تنها یک روزنه‌ی تنگ باقی بگذاریم (کاری که خطر فروپاشی ساختار را در پی خواهد داشت)؟ یا آن‌که باید دیدگاه خود را تا آن‌جا که ممکن است گسترش دهیم و مهم‌تر از همه، مردم را به این امر آگاه سازیم که پنجره‌های گوناگونی وجود دارند (و باید داشته باشند)؟ این گزینه‌ی آخر می‌تواند مبنای یک تکثرگرایی سالم باشد. این چیزی فراتر از یک پرسش صرفاً آکادمیک است. بدون یک تکثرگرایی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی حقیقی، نمی‌توانیم به‌طور جدی از تکثرگرایی فرهنگی سخن بگوییم. برای مثال، گروه‌های روشنفکری هندی درگیر این پرسش هستند که آیا «حقوق مدنی» با «حقوق اقتصادی» می‌توانند سازگار باشند یا نه؟ در هر صورت، سخن گفتن از تکثرگرایی فرهنگی در گستره‌ی ایدئولوژی اقتصادانگاری تام (paneconomic) بی‌معناست، و ناگزیر منتهی به فروکاستن دیگر فرهنگ‌ها به فولکلور خواهد شد. برای تشریح و بسط پرسش اصلی‌مان، می‌توانیم انگاره‌ی «دارما» (dharma) در سنت هندی را مثال بزنیم.

۲. پیش‌فرض‌ها و دلالت‌های ضمنی مفهوم غربی

من تعبیر «حقوق بشر» را در همان چارچوب معنایی که در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۴۸ توسط مجمع عمومی سازمان ملل متحد به تصویب رسید به کار می‌گیرم.^۱ ریشه‌های غربی و به‌ویژه لیبرالی-پروتستانی اعلامیه‌ی حقوق بشر شناخته شده هستند. دنیای غرب از قرون وسطی شاهد نبردی در جهت احقاق حقوق شهروندی بوده است.^۲ این نبرد برای احقاق حقوق انضمامی که ریشه در رویه‌ها و نظام‌های ارزشی یک کشور و ملت خاص دارد، به‌طور گسترده‌ای پس از انقلاب فرانسه بالا گرفت.^۳ در این دوران، انسان غربی از یک زندگی جمعی که بر کار، پیوند خونی و سرنوشت تاریخی بنا شده بود (که در سطح عمل مبتنی بر آداب و رسوم پذیرفته شده و در سطح نظر از سوی نظام قدرت تأیید شده بود)، به زندگی در جامعه‌ای که بر قانون غیرشخصی و قراردادهای ایده‌آل و خنثی بناست (یعنی به جامعه‌ی مدرنی که نیازمند حاکمیت

^۱ من در اینجا واژه حقوق بشر را در زمانی که به معنای خاص آن در اعلامیه اشاره می‌کنم برجسته می‌کنم.

^۲ برای اسناد مربوط به نه قرن نخستین مسیحی ر.ک به مجموعه، ترجمه و دیباچه مفید:

Rahner, H. (۱۹۴۳). *Abendländische kirchenfreiheit: Dokumente über Kirche und staat in frühen christentum*. Einsiedeln: Verlagsanstalt Benziger & Co .

^۳ سند فرانسوی یک اعلامیه است یعنی یک بیانیه در جهت آشکار ساختن و تشریح آنچه در واقع هست. (واژه (declarare) از ترکیب (de-clarare) مشتق شده است. واژه (clarus) در زبان لاتین به معنای روشنایی است.) این اعلامیه یک قانون، یک تحمیل از بالا، یک اختراع بشری نیست، بلکه بازشناسی یا کشف امری است که به سرشت یک چیز تعلق دارد؛ در این سیاق: «شان ذاتی، حقوق برابر و غیرقابل انکار تمام اعضای خانواده‌ی بشری» یعنی همان‌طور که در مقدمه‌ی اعلامیه جهانی تعریف شده است.

هنجارها و وظایف عقلانی است) گذار می‌کند. این مسئله با ظهور و رشد فردگرایی جدی‌تر شد.^۱

در این مقاله فرض را بر این می‌گیریم که خواننده با تاریخ حقوق بشر آشناست و به این واقعیت آگاه است که گذار از یک نوع زندگی جمعی به نوعی مدرن خصلتی جهانی به خود گرفته است. ما می‌خواهیم به‌طور دقیق‌تر بر «پیش‌فرض‌های» فلسفی که اعلامیه بر آن‌ها بنا شده است تمرکز کنیم.

۱. در بنیان‌گفتمان حقوق بشر، فرضی مبنی بر وجود یک «سرشت مشترک بشری جهانی» در میان تمام انسان‌ها نهفته است. در غیر این صورت، یک اعلامیه به‌طور منطقی نمی‌توانست جهانی اعلام شود. این ایده نیز به خودی خود با انگاره‌ی قدیمی حقوق طبیعی^۲ مرتبط است.

افزون بر این، اعلامیه‌ی معاصر حقوق بشر دلالت دارد بر:

الف) این که سرشت انسانی باید «قابل شناخت» باشد؛ چرا که پذیرفتن غیرمنتقدانه یا افسانه‌ای سرشت انسانی یک موضوع و «شناخت» آن موضوعی دیگر است. در غیر

^۱ فقط به‌عنوان یادآوری می‌توانیم نگاهی کنیم به:

۱۶۸۹ — Bill of Rights (England)

۱۷۷۶ — Virginia Bill of Rights

۱۷۸۹ (۲۶ August) — La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen

۱۷۹۸ — American Bill of Rights

^۲ این ناخداباوری و جهل عملی نسبت به هر موضوع بنیادین فلسفی یا مؤلفه‌ی مذهبی در ارائه‌ی مباحث همایش بانکوک به‌خوبی مشهود بود؛ چه رسد به جلسات رسمی که در آن‌ها به سختی می‌توان فضایی برای فلسفه و مذهب یافت.

این صورت، اعلامیه نمی‌توانست درباره‌ی حقوق جهان‌شمول سخن گفته و آنها را به قانون در آورد.

ب) اینکه سرشت انسانی با ابزار جهان‌شمول شناخت، یعنی «عقل»، شناخته می‌شود؛ چراکه اگر دانش بر نوعی شهود ویژه، وحی، ایمان، فرمان‌های یک پیامبر و مواردی از این قبیل استوار بود، آنگاه حقوق بشر نمی‌توانست به‌عنوان «حقوقی طبیعی» که ذاتی انسان است تلقی شود. بر همین اساس، این دانش، باید یک دانش عمومی و مشترک باشد. در غیر این صورت، حقوق بشر نمی‌توانست از سوی مجمعی که خود مدعی برخورداری از یک جایگاه شناخت‌شناسانه‌ی ممتاز نیست، امری جهان‌شمول اعلام شود. خود این امر با به‌کارگیری واژه‌ی «اعلامیه» که نشان می‌دهد این سند از بالا تحمیل نشده، آشکار می‌شود. واژه‌ی اعلامیه نشان می‌دهد آنچه اعلام شده، جنبه‌ی تشریحی دارد و تنها آن چیزهایی را که در سرشت بشر ذاتی است روشن می‌سازد.^۱

ج) این که سرشت بشر اساساً از بقیه‌ی موجودات در طبیعت «متفاوت» است. سایر موجودات زنده که پست‌تر از انسان هستند، آشکارا از حقوق بشر برخوردار نیستند؛ البته موجوداتی که از انسان برتر هستند نیز احتمالاً وجود ندارند. انسان سرور خود و جهان است. او برترین قانون‌گذار در زمین است (پرسش از وجود یا نبود یک موجود برتر همچنان باقی است، اما طرح آن در این جا موضوعیتی ندارد).^۲

^۱ جایگاه وجودی فرد انسانی اساساً با دیگر موجودات منفرد متفاوت است؛ به‌طور خلاصه: ما نمی‌توانیم با فرد انسانی همانند بادام زمینی و گاو به‌عنوان یک فرد عددی برخورد کنیم. مقایسه کنید:

Panikkar, R. (۱۹۷۵). "Singularity and Individuality: The Double Principle of Individuation" In: *Revue internationale de philosophie*. XIX ۱-۲ No ۱۱۱-۱۱۲. p. ۱۴۱-۱۶۶

^۲ «اراده‌ی مردم، اساس قدرت حکومت است» ن.ک. بند سوم ماده‌ی ۲۱ اعلامیه جهانی.

۲. دومین پیش‌فرض ما همان «شأن فرد» (dignity of the individual) است. هر فرد، به معنای مشخصی مطلق و غیر قابل تقلیل به دیگری است. این احتمالاً مهم‌ترین نیروی محرک در پرسش مدرن از حقوق بشر است. حقوق بشر از شأن فرد در برابر جامعه، به‌طور عام، و در برابر دولت، به‌طور خاص، دفاع می‌کند. اما این موضوع نیز به‌خودی خود دلالت دارد بر:

الف) تمایز و «جدایی» فرد از جامعه. مطابق با این نگاه، انسان به‌طور بنیادین یک فرد انگاشته می‌شود. جامعه، نوعی رویناست که به سادگی می‌تواند به یک تهدید یا عاملی بیگانه‌ساز برای فرد تبدیل شود. حقوق بشر در درجه‌ی اول برای دفاع از فرد هستند.

ب) «خودآیینی» (autonomy) انسان در «برابر» و حتی تقابلی با کیهان (cosmos). این پیش‌فرض، در ابهام کنایه‌آمیز عبارت انگلیسی به‌خوبی نشان داده شده است که در آن هم معنای حق «انسان» (human) و هم معنای حق «انسانی» (humane) مستتر است.^۱ کیهان، نوعی زیربناست، و فرد، در میان جامعه و کیهان قرار می‌گیرد. حقوق بشر از خودآیینی فرد در این مختصات دفاع می‌کند.

ج) بازتاب ایده‌ی انسان به‌مثابه‌ی جهان کوچک (microcosmos) و تأکید بر این باور که انسان تصویری از خداست (imago dei). البته همزمان اصرار می‌شود که گزاره‌های حقوق بشر از صورت‌بندی الهیاتی و هستی‌شناختی‌شان مستقل هستند.

^۱ «هر کس در اعمال حقوق و بهره‌گیری از آزادی‌های خود فقط تابع محدودیت‌هایی قانونی است که صرفاً برای شناسایی و مراعات حقوق و آزادی‌های دیگران و برای رعایت مقتضیات عادلانه‌ی اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی در جامعه‌ای دموکراتیک وضع شده‌اند». ن.ک: بند اول ماده‌ی ۲۹ اعلامیه‌ی جهانی (تأکیدها از سوی نویسنده افزوده شده است).

فرد، به خودی خود یک غایت تلقی شده، مطلق و دارای شأن تفکیک‌ناپذیر انسانی است. شما می‌توانید یک انگشت را برای نجات کل بدن قطع کنید، اما آیا می‌توانید یک فرد را برای نجات افراد دیگر بکشید؟^۱

۳. سومین پیش‌فرض، «نظم دموکراتیک اجتماعی» است. در این سیاق، جامعه ناظر به یک نظم سلسله‌مراتبی نیست که بر قانون و خواست الهی بنا شده یا ریشه در اسطوره‌ها داشته باشد. جامعه، جمع افراد «آزاد» است که در پی دست‌یافتن به اهدافی هستند که فقط در این نظم اجتماعی قابل تحصیل است. در اینجا دوباره حقوق بشر عمدتاً در خدمت حفاظت از فرد است. در اینجا، جامعه کارکرد خانواده یا یک نهاد حمایت‌کننده را ندارد، بلکه نهاد گریزناپذیری است که می‌تواند به سادگی از قدرتی که به آن اعطا شده سوءاستفاده کند (آن هم با رضایت جمیع افراد). این نوع جامعه در حکومتی که از دیدگاه نظری بیانگر خواست مردم، یا حداقل خواست اکثریت آنها است، متبلور می‌شود. در روزگار ما، ایده‌ی امپراتوری، خلق یا ملتی با سرنوشتی استعلاایی (و وظیفه‌ای مستقل از اراده‌ی جمعی) همچنان در حکومت‌های مذهبی وجود دارد، اما بیش‌تر این دولت‌ها تلاش می‌کنند که رسالت نجات‌بخش خود را با ظاهر دموکراتیک تلطیف کنند.

^۱ ما در این‌جا امر سیاسی را به بحث‌مان وارد نمی‌کنیم، چراکه در این‌صورت اساساً با تأویل‌های متفاوتی با واقعیت و عواملی به جز آنچه در ماهیت حقوق بشر مد نظر هستند روبرو خواهیم شد. مقایسه کنید با:

Colloques de Riyad, de Paris, du Vatican, de Geneve et de Strasbourg sur le dogme musulman et les droits de l'homme en Islam, Riyad, Ministere de la Justice; Beirut, Dar Al Kitab Allubhani, ۱۹۷۴; and D. Sidorsky (ed.) *Essays on Human Rights. Contemporary Issues and Jewish Perspectives*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, ۱۹۷۹.

معنای ضمنی مفروض گرفتن نظام دموکراتیک این است:

(الف) که هر فرد به یک اندازه از اهمیت برخوردار و در نتیجه به یک اندازه برای تحقق رفاه در جامعه مسئول است. از این رو، فرد حق دارد که بر سر باورهای خود بایستد، آن‌ها را تبلیغ کند و همچنین در برابر هرگونه تجاوز به آزادی ذاتی خویش ایستادگی کند.

(ب) که جامعه چیزی نیست جز جمع کل افرادی که اراده‌شان حاکم و در عمل تعیین کننده است.^۱ هیچ نهادی مافوق جامعه وجود ندارد. حتی اگر یک خدا یا واقعییتی فرابشری وجود داشته باشد، باید از صافی آگاهی انسانی و نهادهای بشری عبور کند.

(ج) که حقوق و آزادی‌های فرد تنها در زمان تجاوز به حقوق و آزادی‌های دیگر افراد می‌توانند محدود شوند و حاکمیت اکثریت نیز بر همین اساس به روشی عقلانی توجیه می‌شود.^۲ زمانی که حقوق یک فرد بر اساس «منافع ملی» محدود شود، این مسئله با قید این که دولت بازتاب‌دهنده‌ی خواست و منافع اکثریت است، توجیه می‌شود. شایان ذکر است که اعلامیه‌ی جهانی از «آزادی‌ها» در صیغه‌ی جمع و، حتی جالب‌تر، از «آزادی‌های بنیادین» سخن می‌گوید. فرآیند منفرد شدن (individualization) به فرد محدود نمی‌شود، بلکه فرد تمیزه‌شده، به آزادی‌های مجزا از هم فروکاسته می‌شود.

^۱ «به‌طور خلاصه حقوق بشر بیانیه‌هایی درباره‌ی نیازها و منافع بنیادین هستند.»

S. I. Benn, *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan, ۱۹۶۷, *sub voce Rights*, speaking about the U.N. Declaration.

^۲ مقایسه کنید با:

K. Marx, *Zur Judenfrage I*, p. ۳۵۲.

با برشمردن این پیش فرض‌ها و دلالت‌های ضمنی، ادعا نمی‌کنم که معماران اعلامیه آن‌ها را در سر می‌پروراندند. در واقع شواهد نشان می‌دهند که اجماعی بر سر بنیان‌های حقوق بشر وجود ندارد. اما اعلامیه به‌طور مشخص در سیر تاریخی دنیای غرب در سه قرن اخیر صورت‌بندی شده و بر مبنای یک انسان‌شناسی فلسفی خاص یا انسان‌گرایی فردمحور توجیه شده است.

۳. بازاندیشی‌های میان-فرهنگی^۱

۱. آیا مفهوم حقوق بشر یک مفهوم جهان‌شمول است؟

پاسخ مشخصاً منفی است و می‌توان سه دلیل در تأیید آن برشمرد.

الف) هیچ مفهومی به‌خودی خود جهان‌شمول نیست. هر مفهومی در وهله‌ی اول در همان‌جایی که متولد شده از اعتبار برخوردار است. تعمیم‌پذیری هر مفهوم به فراسوی بستری که در آن متولد شده نیازمند استدلال و توجیه است. حتی مفاهیم ریاضی نیز بر قضایای مسلمی استوارند که ما آن‌ها را پیشاپیش مفروض می‌گیریم. افزون بر این، هر مفهومی به تک‌معنایی تمایل دارد. برای این‌که مفاهیم را جهان‌شمول فرض کنیم، نیازمند درکی صرفاً عقل‌گرایانه از جهان هستیم. حتی اگر در سطح نظری فرض تک‌معنایی را حقیقت بدانیم، در واقعیت جهان بشری با چندگانگی و چندپارگی بسترهای گفتمانی مواجه می‌شویم. تأکید بر این واقعیت که حقوق بشر مفهومی جهان‌شمول «نیست»، به معنای این‌که این مفهوم «نباید» جهان‌شمول «شود» نخواهد بود. اما یک مفهوم برای این‌که بتواند از اعتباری جهانی برخوردار شود، باید بتواند دست‌کم دو شرط را با یکدیگر هم‌خوان کند. مفهوم موردنظر، از یک سو باید تمام مفاهیم متناقض دیگر را از سر راه بردارد؛ این یک ضرورت منطقی است. از سوی دیگر، این مفهوم باید یک مرجع جهان‌شمول باشد که قادر است به هر دغدغه‌ی مربوط

^۱ Cross-Cultural

به شأن بشر پاسخ دهد. به بیان دیگر، باید جایگزینی برای تمام معادل‌های هم‌ریخت خود باشد و بتواند نقش محوری برای ایجاد یک نظم اجتماعی عادلانه بازی کند. این یعنی فرهنگی که مفهوم حقوق بشر را آفریده، باید به فرهنگی جهان‌شمول ارتقا یابد. این موضوع یکی از دلایل ناخرسندی اندیشمندان غیرغربی است که به پژوهش در حوزه‌ی حقوق بشر اشتغال دارند. آنها نگران جایگاه و هویت فرهنگ‌های خود هستند. (ب) حتی در درون پهنه‌ی وسیع فرهنگ غربی بر سر به رسمیت شناختن پیش‌فرض‌های موضوع بحث، اجماع عمومی وجود ندارد. سرچشمه‌ی اصلی حقوق بشر به اندازه‌ی کافی شناخته شده است. با این حال مهم‌ترین ریشه‌های نقد و اختلاف احتمالاً این سه مورد هستند:^۱

اول) الهیات:

مطابق با نگرش خدا‌باورانه، حقوق بشر نیازمند بنیانی استعلایی یعنی یک ارزش غیرقابل تغییر هستند. نماد سنتی چنین نوع ارزشی را می‌توان در خدا به‌مثابه‌ی سرچشمه و تضمین‌کننده‌ی حقوق و وظایف بشری یافت. در غیر این صورت، این حقوق و وظایف تنها ابزاری سیاسی در دستان صاحبان قدرت خواهد بود. بر اساس این نگرش، اعلامیه از نوعی خوش‌بینی سطحی نسبت به سرشت نیک و خودآیین انسان رنج می‌برد. افزون بر این، چنین استنباطی از یک انسان‌شناسی ناکارآمد نشأت می‌گیرد که شخص انسان را فقط در قالب مجموعه نیازهایش (مادی و روانی) می‌فهمد.^۲ و خب سؤال

^۱ “Keine Rechte ohne Pflichten keine Pflichten ohne Rechte,” Marx-Engels, *Werke* XVI, ۵۲۱ apud G. Klaus, M. Buhr, *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig. VEB, ۱۹۷۶, *sub voce* Menschenrechte.

^۲ مقایسه کنید با:

اینجاست که در زمان شک و تضاد، نهایتاً چه کسی تصمیم خواهد گرفت؟ حاکمیت اکثریت، تعبیری زیبا از قانون جنگل است: قدرت همواره از آن قوی‌ترین است.

دوم) مارکسیسم:

از دید مارکسیستی، آنچه حقوق بشر نامیده می‌شود چیزی جز «حقوق طبقاتی» نیست.^۱ «هیچ حقی بدون وظیفه و هیچ وظیفه‌ای بدون حق وجود نخواهد داشت». حقوق بشر تنها بازتاب‌دهنده‌ی منافع یک طبقه‌ی خاص و در بسیاری مواقع آرمان‌های آن طبقه هستند. هیچ‌گونه اشاره‌ای به شرایط اقتصادی لازم برای تحقق موثر آنچه خواسته‌های جهانی بشری نامیده می‌شوند صورت نگرفته است. علاوه بر این، این حقوق در انتزاع و بسیار کلی طرح شده‌اند؛ آنها به اندازه‌ی کافی در واقعیت فرهنگی و مادی حیات گروه‌ها و طبقات جامعه ریشه ندارند. در نهایت، فردگرایی در آنها مشهود است. هرچند که گفته شود جامعه محصول قرارداد اجتماعی افراد آزاد است، حقوق بشر طبقاتی، فرد را به جای این که جزئی از جامعه بدانند، در تقابل با آن قرار می‌دهد. جامعه تنها جمع کل افراد نیست، جامعه از حقوقی برخوردار است که فرد نباید آن‌ها را نقض کند. تاریخ دارای نیروی استعلایی است.

سوم) تاریخ:

«حقوق بشر» در نظر عده‌ای از دانشجویان تاریخ دوران جدید، نمونه‌ی دیگری از سلطه‌ی آگاهانه‌ی ملت‌های قدرتمند است که برای حافظت از امتیازات‌شان و دفاع از وضعیت موجود به کار گرفته می‌شود. حقوق بشر همچنان یک سلاح سیاسی است. حقوق بشر از دیرباز تنها به نجیب‌زادگان، شهروندان آزاد، سفیدپوستان، مسیحیان یا مردها و

R. Panikkar, "Aporias in the Comparative Philosophy of Religion", *Man in the World*, XIII, ۳-۴ (۱۹۸۰), pp. ۳۵۷-۳۸۳.

^۱(Tao Te Ching)، صفحه ۱۸.

مانند آن تعلق داشتند. اما زمانی که بنا شد به نوع بشر تعلق گیرند، اغلب تنها به گروه‌هایی اعطا شدند که لقب «انسان» برانده‌شان بود. سخن گفتن از حقوق بشر حیوانات، گیاهان و چیزها (حتی به‌رغم اعتراضاتی که گاه و بی‌گاه در برخی جوامع برای حمایت از حیوانات صورت می‌گیرد)، اگر نه مضحک، بسیار عجیب است. حیوانات و مانند آنها می‌توانند از حقوقی برخوردار باشند، اما نه از جنس حقوق انسانی. همان‌طور که دیدیم، این درک خاص از «انسان» چندان هم «انسانی» نبوده است. و خب سؤال اینجاست که چه کسی به نمایندگی از همه سخن می‌گوید؟ به گواه تاریخ، تنها فاتحان آنچه «حق» است را اعلام و ترویج می‌کنند؛ یعنی همان چیزی که قدرتمندان راست و درست می‌انگارند.

ج) از موضع میان-فرهنگی، این مسئله اساساً مسئله‌ای مختص به غرب است، و طبیعی است که این‌جا خود سؤال مورد پرسش است. اغلب پیش‌فرض‌ها و دلالت‌های ضمنی که پیش‌تر برشمردیم، در فرهنگ‌های دیگر یافت نمی‌شوند. افزون بر این، از نظر گاه غیرغربی، مسئله‌ی حقوق بشر به این شکل طرح نمی‌شود. از این‌رو، مسئله تنها با موافقت یا مخالفت با پاسخ حل نخواهد شد. این خود پرسش و مسئله است که به شکلی کاملاً متفاوت تجربه می‌شود. هرمنوتیک «میان-جایی» فقط از یک دیدگاه دیگر به «همان» پرسش نمی‌پردازد. چالش ما در این‌جا خود پرسش است و نه پاسخ به آن. اکنون آیا ممکن است که به «جای‌های» (topoi) دیگری دسترسی پیدا کنیم تا بتوانیم فرهنگ‌های دیگر را از درون خود آنها (یعنی آن‌چنان که آنها خود را می‌فهمند) درک کنیم؟ با آن که ممکن است نتوانیم فراسوی ساختار فکری خود برویم، اما ممکن است بتوانیم یک پای خود را در یک فرهنگ و پای دیگر خود را در فرهنگ دیگری قرار دهیم. در کل، همان‌گونه که انسان یک زبان مادری دارد، دارای یک فرهنگ هم است (اما ممکن است داری زبان پدری هم باشد). ما نمی‌توانیم پیشاپیش (فارغ از تجربه و آزمون) این امکان را رد کنیم. من به خاطر می‌آورم که در بخش‌های

معینی از شرق، بی‌سوادى برابر با تک‌زبان بودن است. در دیالوگ با دیگران است که می‌توانیم به زمینه‌های مشترک دست یابیم. شاید نتوانیم که خود را با بیش از یک فرهنگ منطبق سازیم، اما ممکن است بتوانیم با گشودن درهای وجودمان، امکان انطباقی عمیق‌تر و وسیع‌تر را در دیالوگ با دیگران بیابیم.

شاید این «قیاس» آموزنده باشد: این پیش‌فرض که بدون به‌رسمیت شناختن صریح حقوق بشر زندگی پر هرچ‌ومرج و بی‌معنا خواهد شد، از جنس همان باوری است که فکر کنیم بدون ایمان به خداوند یکتا (آن‌طور که در مذاهب ابراهیمی فهم می‌شود) زندگی به آشوب مطلق خواهد رسید. این نوع نگاه متضمن باوری است که بر اساس آن افرادی مانند خداناباوران، بودایی‌ها و روح‌باوران، انسان‌هایی منحرف نام‌گذاری می‌شوند. به این ترتیب: یا حقوق بشر یا آشوب مطلق. چنین رویکردی منحصرأ به فرهنگ غرب تعلق ندارد. نامیدن غریبه‌ها به‌عنوان برّبر رویکرد بسیار متداولی در میان مردم جهان است. و چنان‌که بعد از این اشاره خواهیم کرد، در اثبات هر حقیقتی، ادعایی برحق و منسجم مبنی بر جهان‌شمولی وجود دارد. مشکل این‌جاست که ما محدوده‌ی دید خودمان را با افق بشریت برابر بدانیم.

۲. نقد میان-فرهنگی

هیچ ارزش «فرفرهنگی» (trans-cultural) وجود ندارد، آن هم به این دلیل ساده که هر ارزش تنها در بستر فرهنگى خاصى عینیت می‌یابد.^۱ اما ارزش‌های «میان-فرهنگی» (cross-cultural) می‌توانند وجود داشته باشند و از همین منظر نیز

^۱ «ماناوا-دارماستاسترا» (Mānava-Dharmaśāstra) در بخش‌های ۲ تا ۴ ایده‌ای مشابه اما به‌صورت پیچیده‌تری طرح می‌کند: انجام کاری از روی میل به دریافت پاداش قابل نگویش است. اما بدون چنین میلی، انجام هیچ کاری امکان‌پذیر نیست. قانون از این جهت لازم است تا در میان اعمال انسان نظم قرار دهد.

می‌توان به نقد ارزش‌ها پرداخت. نقد میان-فرهنگی به معنای ارزیابی برساخت‌های یک فرهنگ از طریق دستگاه تحلیلی یک فرهنگ دیگر نیست. این نوع نقد تلاشی است برای درک و سنجش یک مسئله‌ی مشخص انسانی با استفاده از ابزارهای اندیشه‌ی منحصر به فردی که در هر فرهنگ موجود است. در عین حال باید آگاه بود که طرح هر پرسش و از این مهم‌تر صورت‌بندی آن، در پیوند با همان فرهنگ شکل می‌گیرد. بنابراین پرسش ما معطوف به امکان‌سنجی وجود ارزش‌های میان-فرهنگی مرتبط با حقوق بشر است؛ کوششی که با تعیین کردن مرزهای فرهنگی این «مفهوم» آغاز می‌شود. امروزه خطرهای غرب‌محوری فرهنگی بسیار آشکار شده است.

الف) پیش‌تر به ریشه‌های خاص تاریخی اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر اشاره کردیم. ادعای اعتبار جهان‌شمول حقوق بشر در قالب فعلی آن به‌طور ضمنی دربرگیرنده‌ی این باور است: امروزه بیش‌تر مردم جهان، همانند ملت‌های غربی، یک روند‌گذار از جوامع اساطیری (حکومت‌های سلطانی فئودالی، شهرهای خودگردان، اصناف، اجتماعات محلی و نهادهای قبیله‌ای) به «مدرنیته‌ای» «عقل‌محور» و «قراردادمحور» را طی می‌کنند؛ آن هم به همان شکلی که در جهان صنعتی غرب شناخته شده است. چنین پیش‌فرضی بسیار چالش‌برانگیز است؛ چراکه هیچ‌کس نمی‌تواند سیر تکامل (یا فروپاشی احتمالی) فرهنگ‌های سنتی را پیش‌بینی کند. فرهنگ‌های سنتی از بنیان‌های مادی و فرهنگی متفاوت سرچشمه گرفته و از این‌رو واکنش‌شان به تمدن مدرن غرب تا امروز نامعین بوده است.

افزون بر این، کاستی‌های اعلامیه‌ی بسیار نیرومند حقوق بشر از منظری دیگر نیز آشکار می‌شوند. آنچه باید صراحتاً اعلام می‌شد، در همان زمان اعلام شدن نابود شد.

همان‌طور که چینی‌ها می‌گویند: آنگاه که عدالت (yi) فرومی‌نشیند، آیین (li) برمی‌خیزد.^۱ یا همان‌طور که انگلیسی‌ها و اسپانیایی‌ها بازگو می‌کنند: شما درباره‌ی چیزهایی که بدیهی می‌انگارید سخن نمی‌گویید. در برخی جوامع سنتی، شما نمی‌توانید نجیب‌زاده بودن و دوستی با خانواده‌ی سلطنتی را به رخ دیگران بکشید، چرا که به محض انجام این کار، نجیب‌زادگی یا دوستی خود با خانواده‌ی سلطنتی را از دست می‌دهید. پایه‌های حقوق بشر، درست همان زمانی که این حقوق اعلام شدند، سست شد. این اعلامیه تنها فروپاشی را به تعویق انداخت. به بیان سنتی، زمانی که از امر مقدس تابوزدایی شود، قداستش از بین می‌رود. اگر شما بخواهید به مادری بیاموزید که چه‌گونه فرزندش را دوست بدارد، آنگاه مادر بودن زیر سؤال می‌رود. همان‌گونه که برخی از نظریه‌پردازان حقوق بشر می‌گویند، حقوق بشر به قانون درآمد تا بتواند محدود کردن آزادی دیگران را توجیه کند. به بیان ایجابی، دست‌اندازی به قلمرو فعالیت دیگران نیازمند توجیه است. هدم از بیان این موضوع بازگشت به رؤیاهای اتوپیایی نیست، من فقط می‌خواهم یک صدای دیگر را به گوش شما برسانم. قوانین را می‌توان اعلام کرد، اما آنچه بدیهی فرض می‌شود نیازی به اعلام شدن ندارد مگر این که دیگر بدیهی نباشد. اگر سرپیچی در میان نباشد، هیچ «بایدی» هم اعلام نخواهد شد.

^۱ یک مثال جدید: یک مبلغ کاتولیک، پس از حدود یک سال زندگی نزدیک با افراد یک قبیله‌ی آفریقایی و سهیم شدن در باورهای آنان، به این فکر افتاد که دیگر لحظه‌ی گفتگوی رسمی فرا رسیده است، چرا که از نظر او افراد دیگر در عمل کاملاً مسیحی شده بودند. او با هیجان زیادی گفت: «آیا می‌خواهید که اکنون رسماً و علناً مسیحی شوید؟ شما متقاعد شده‌اید که [...]» و اما پاسخ این بود: «نه. برخی افراد قبیله هنوز آماده نیستند.» و واکنش او این بود که: «اما این حق شماست! شما حق دارید که خودتان برای خودتان تصمیم بگیرید، چرا که با این کار آسیب و ضرری به دیگران نمی‌رسانید» و ادامه داد «ما تنها زمانی حق داریم گام بعدی را برداریم که تمام قبیله با آن موافق باشد.»

ب) اکنون به‌طور مختصر می‌توانیم سه پیش‌فرضی را که در بالا به آن‌ها اشاره کردیم بازنگری کنیم. این پیش‌فرض‌ها فقط تا جایی که یک موضوع مربوط به بشر، آن هم در بستری مشخص، را بتوانند تشریح کنند معتبر خواهند بود. اما خود همان بستر می‌تواند از چشم‌انداز یک فرهنگ دیگر با نقدی موجه رویارو شود. برای نظام بخشیدن به این نقد، باید به ترتیب هر فرهنگ را انتخاب و پیش‌فرض‌های اعلامیه را از منظر آن فرهنگ ارزیابی کنیم. در اینجا این نقد را به نگرشی غیرغربی و پیشامدرن محدود می‌کنیم.

- نخست، بی‌گمان یک «طبیعت جهان‌شمول بشری» وجود دارد، اما در درجه‌ی اول نیازی نیست که طبیعت بشری را از طبیعت سایر جانداران یا خودِ هستی جدا کرده و آن را از اساس تمایز داد. سخن گفتن از حقوق منحصر «بشری» نقض حقوق «کیهانی» و نمونه‌ای از انسان‌محوریِ خودویران‌گر است؛ یعنی نوع جدیدی از آپارتاید. با گفتن این که «حقوق کیهانی» یک عبارت بی‌معناست، تنها اساس کیهان‌شناختی مخالفت خود را فاش می‌سازیم. اما وجود یک کیهان‌شناسی متفاوت دقیقاً همان چیزی است که اینجا مورد نظر است. ما از «قوانین» طبیعت سخن می‌گوییم، اما چرا چیزی از «حقوق» آن نمی‌گوییم؟

دوم، تأویل ما از این «طبیعت جهان‌شمول بشری» (یعنی درک از خود) مستقیماً از خود این طبیعت بشری نشأت می‌گیرد. اولویت دادن به یک تأویل خاص، ممکن است معتبر باشد اما جهان‌شمول نیست و همه‌ی جوانب مرتبط با این طبیعت بشر را دربرنمی‌گیرد.

سوم، ارائه‌ی مفهومی تماماً ایجابی از حقوق بشر تبدیل به یک اسب تروا خواهد شد که به شکلی پنهان به تمدن‌های دیگر تزریق شده و آنها را وادار به پذیرش شیوه‌های حقوق بشری زندگی، تفکر و عاطفه‌ورزی می‌کند. این کمی شبیه به همان روشی است که اغلب فناوری‌ها از طریق آن به بخش‌های گسترده‌ای از جهان معرفی شده‌اند: فناوری

برای حل مشکلاتی وارد میدان شد که خود آنها را پیشتر ایجاد کرده بود. ما به این نکته در زمان قدمان به جهان‌شمول‌سازی مفهوم حقوق بشر اشاره کردیم.

* هیچ چیز مهم‌تر از تأکید بر و دفاع از «شأن شخص بشر» نیست. با این حال شخص (person) را باید از فرد (individual) تمییز داد. فرد تنها یک انتزاع است؛ یعنی گزیده‌ای از جنبه‌های محدودی از شخص که در راستای اهداف عملی تعریف می‌شود. «شخص» من از سوئی دیگر، خانواده‌ی «من»، فرزندان، دوستان، دشمنان، پیشینیان و آیندگان را دربرمی‌گیرد. شخص «من» همچنین در افکار و احساسات و تعلقات «من» حضور دارد. اگر شما «من» را بیازارید، هم‌زمان به تمام تبار من و احتمالاً خودتان آسیب می‌رسانید. در این صورت حقوق را نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد. در موضوع سقط جنین، آیا این حق به مادر تعلق دارد یا کودک؟ یا این که به پدر و اقوام نیز تعلق می‌یابد؟ حقوق، نمی‌توانند از وظایف تفکیک داده شوند؛ این دو به هم وابسته‌اند. شأن شخص بشر می‌تواند با زبان شما یا حتی با بی‌حرمتی شما به مکانی که من مقدس می‌انگارم نیز نقض شود، هرچند که این مکان به‌عنوان ملک خصوصی به من «تعلق» نداشته باشد. شما می‌توانید آن را با مقداری پول «خریداری» کنید، اما همان مکان در سطوح دیگری به‌طور کلی به من تعلق دارد. یک فرد، یک گره‌ی منفرد شده است؛ یک شخص بافتار پیرامون گره است که با بافت کلی واقعیت درهم تنیده است. مرزهای یک شخص ثابت نیست، آنها کاملاً به شخصیت او وابسته‌اند. مسلماً بدون گره‌ها، کلِ بافتار فرو می‌ریزد. اما بدون آن بافتار، گره‌ها هم در کار نخواهند بود.

برای مثال، دفاع تهاجم‌آمیز از حقوق فردی ممکن است به برخوردهایی منفی (یعنی ناعادلانه) نسبت به دیگران و شاید حتی نسبت به خود من منتهی شود. لزوم دست‌یافتن به اجماع در بسیاری از سنن (به جای نظر اکثریت) مشخصاً مبتنی بر درهم‌تنیدگی حقوق بشر است.

در این جا لازم است کمی هم به مقوله‌ی زبان پردازیم. هر زبان از دریچه‌ای ناب و خاص به جهان می‌نگرد. در عین حال، هر زبان خود این جهان [فرهنگی] است و این جهان را توأمان بازنمایی نیز می‌کند. اما از چشم‌انداز میان‌فرهنگی، هر زبان باید انعطاف لازم برای دربرگرفتن تجربه‌های سایر انسان‌ها را از خود نشان دهد. من می‌دانم که در انگلیسی معاصر «فرد» مترادف با «شخص» قلمداد می‌شود، اما این امر نباید مرا از به‌کارگیری این دو واژه به همان صورت که پیشنهاد کردم بازدارد. همچنین نباید مرا از هشدار دادن نسبت به روند یکی‌انگاشتن «انسان» با عناصری از «پیکری پاره‌پاره شده» منع کند. تمایز میان فرد و شخص برای من متفاوت از آن چیزی است که این روزها در فلسفه‌ی اخلاق فرانسه مطرح است. من می‌خواهم که این موضوع خاص را برای تبیین دو نگرش انسان‌شناسی که از بنیاد متفاوت‌اند بررسی کنم.

- «دموکراسی» ارزشی والا و بی‌شک از هر نوع دیکتاتوری بهتر است. اما اگر مردم جهان را به‌گزینش میان دموکراسی و دیکتاتوری وادار کنیم، این امر به استبداد منتهی خواهد شد. حقوق بشر به دموکراسی گره خورده است. افراد در برابر ساختارهای سیاسی (جامعه، دولت یا دیکتاتور تحت هر عنوانی) که فاقد مشروعیت ماهوی یا برتری استعلایی نسبت به آنهاست، نیازمند محافظت هستند. حقوق بشر، ابزاری قانونی برای حفاظت از اقلیت (کم‌ترها) در برابر اکثریت (بیش‌ترها) است. این نگرش، یک تقلیل‌گرایی کمی در خود حمل می‌کند؛ شخص به فرد و فرد به سنگ‌بنای جامعه فروکاسته شده است. اگر بخواهم کمی مثبت‌تر بگویم، این روشی است که از طریق آن از فرد به‌عنوان سنگ‌بنای جامعه حفاظت شده و شأن او پاس داشته می‌شود. اما بنابر یک درک سلسله‌مراتبی از هستی، یک انسان نمی‌تواند به‌تنهایی از حقوق خود دفاع کرده و آنها را مستقل از دیگران (کل) مطالبه کند. نظام زخم‌خورده، یا باید دوباره قامت خود را راست کند، یا باید کاملاً دگرگون شود. سایر جوامع سنتی، ابزارهای متفاوتی برای بازسازی کم‌وبیش موفق نظام خود دارند. ممکن است امیر (raja) در

انجام وظیفه‌ی خود یعنی حفاظت از مردم ناکام باشد، اما آیا اعلامیه‌ی حقوق بشر، جز در صورتی که قدرت محدود کردن چنین امیر یا پادشاهی را داشته باشد، می‌تواند اصلاح-گر باشد؟ آیا دموکراسی می‌تواند تحمیل شود و همچنان دموکراتیک باقی بماند؟

سیاست عدم‌تعهد که بسیاری از کشورهای آسیایی و آفریقایی [جنبش عدم‌تعهد م.] به آن پیوسته‌اند، بیانگر چیزی عمیق‌تر از یک فرصت‌طلبی سیاسی صرف یا حرکتی برای تأثیرگذاری در صحنه‌ی معاصر سیاسی است. این امر دقیقاً نمایانگر رد دیدگاهی است که جهان را مجموعه‌ی چالش‌هایی می‌داند که توسط ابرقدرت‌ها نمایندگی می‌شود. به‌طور خلاصه، هدف نقد میان-فرهنگی بی‌اعتبار کردن اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر نیست، بلکه معرفی چشم‌اندازهای جدیدی در راستای نقد درونی و ترسیم قلمرو مشروعیت حقوق بشر است. این نقد همچنین به‌دنبال گسترش این قلمرو و کشف امکان‌هایی برای رسیدن به درکی دوجانبه از حقوق بشر است که مبتنی بر فهمی متفاوت از انسان و هستی باشد.

آیا نماد حقوق بشر باید نمادی جهان‌شمول باشد؟

من در اینجا از حقوق بشر در جایگاه یک نماد (symbol) سخن می‌گویم که بر خلاف مفهوم (concept)، ذاتاً چندبنيانی و چندمعنایی است. پاسخ به پرسش هم مثبت و هم منفی است.

الف) مثبت. زمانی که یک فرهنگ ارزش‌های مشخصی را به‌عنوان ارزش‌های غایی کشف می‌کند، این ارزش‌ها باید معنایی جهان‌شمول داشته باشند. فقط ارزش‌های جهان‌شمولی که به‌طور جمعی و در قالب فرهنگ بیان شده باشند، می‌توانند ارزش‌های انسانی نامیده شوند. ارزشی که صرفاً شخصی باشد، نمی‌تواند ارزش «انسانی» قلمداد شود. چنین ارزشی، می‌تواند از زبان یک انسان بیان شود، اما لزوماً ارزشی معتبر برای

تمام انسان‌ها، به گونه‌ای که «حقوق بشر» مدعی می‌شود، نیست. در واقع حقوق بشر اصلاح‌کننده‌ی امتیازهای سفیدپوست‌ها، باورمندان مذهبی، ثروتمندان، برهمن‌ها و دیگران است (البته نه به این معنا که بخواهد به امتیازهای مشروع در مفهوم سنتی آن تعدی کند). اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر دست کم با انگیزه‌ی جهان‌شمول بودن اعلام شد. گفتن اینکه حقوق بشر جهان‌شمول نیستند به معنای آن است که بگوییم آنها انسانی نیستند؛ یعنی دیگر حقوق «بشر» نخواهند بود. تمام تازگی اعلامیه در این ادعا نهفته است که همه‌ی انسان‌ها تنها به دلیل انسان بودن از حقوقی لاینفک برخوردارند که هر فرد دیگری باید به آنها احترام بگذارد. پس در آن صورت ما با امری انقلابی و منحصر به فرد در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر مواجهیم. این‌جا ما با جنبه‌ی مثبت فرد در برابر شخص روبه‌رو هستیم. هر انسانی در فردیت خویش و بر اساس زاده شدن، از شأن و حقوق برابر با دیگران برخوردار است. دیگر جایگاه فرد در جامعه یا درجه‌ی متمدن بودن یا میزان رشد فکری، اخلاقی یا داشته‌های مذهبی نیست که معیار قرار می‌گیرد. اما بلافاصله محدودیت‌هایی بر این اصل ظاهر می‌شوند. ممکن است شما نه تنها از نظر جسمانی، بلکه از نظر اخلاقی (یا شاید حتی به‌زعم برخی دیگر از نظر مذهبی و فکری) غیرطبیعی و ناهنجار باشید، اما صرف واقعیت زاده شدن، نمادی است که جهان‌شمولی حقوق بشر شما بر آن استوار است. تناقض این‌جاست که سرچشمه‌ی مسیحی این باور از زمانی که به یک ایدئولوژی تبدیل شد، به تنزل آن منتهی گردید؛ چراکه آن را مبدل به آموزه‌ای در خدمت تأمین منافع یک گروه خاص کرد. همه‌ی افراد آزاد و برابر زاده شده‌اند؛ همه‌ی انسان‌ها در پیشگاه خداوند برابر انگاشته می‌شوند؛ هر شخص از حقوقی برابر نسبت به دیگران برخوردار است. با این اوصاف، همان‌طور که تاریخ ظالمانه شهادت می‌دهد، برای توجیه این که فرد غیرمسیحی، سیاه‌پوست، برده، زن یا هر کس دیگر از حقوق مساوی برخوردار نشود، باید ادعا می‌شد که آنها به تمامی انسان نیستند.

ب) پاسخ به سؤال بالا هم‌زمان منفی است؛ زیرا هر فرهنگ تجربیاتش از هستی و نوع انسان (*humanum*) را در مفاهیم و نمادهایی بیان می‌کند که به همان فرهنگ تعلق دارند. به این ترتیب، این نمادها و مفاهیم نمی‌توانند، و به احتمال زیاد، قابلیت این را هم ندارند که جهان‌شمول شناخته شوند. رابطه‌ی میان حقیقت و بیان حقیقت در قالب مفاهیم و نمادها یکی از پرسش‌های بنیادین فلسفه است. حقیقت در کنه خود مدعی است که اینجا و آنجا، دیروز و فردا و برای تو و من، از اعتبار جهان‌شمول برخوردار است. اما درک و صورت‌بندی من از حقیقت نمی‌تواند جهان‌شمول انگاشته شود، مگر آن‌که هر درک و صورت‌بندی متفاوت از آن را به حماقت و سستی متهم کنم. با این همه، حد وسطِ نسبیت‌گرایی اگنوستیک و مطلق‌انگاری جزمی، آن چیزی است که «نسبیت» نامیده شود.

بحث ما اینجا مصداقی از «منطق جزء به‌جای کل» (*pars pro toto*) است: اگر از درون یک پدیده به آن بنگریم، گویی کلیت آن را می‌بینیم؛ اما اگر از بیرون به آن نگاه کنیم، تنها جزئی از آن پدیده را خواهیم دید. دقیقاً بر اساس همین منطق، حقوق بشر از دیدگاه فرهنگ مدرن غرب پدیده‌ای جهان‌شمول به نظر می‌آید، اما از منظر بیرونی هرگز چنین نیست. حال، اگر رویکرد ما بر اساس همان منطق جزء به‌جای کل باشد، آیا می‌توانیم هم‌زمان کل را به‌جای جزء (*totum in parte*) و جزء را به‌جای کل (*pars pro toto*) ببینیم؟ آیا فرهنگ‌های دیگر هم در حقوق بشر گفتاری جهان‌شمول می‌بینند یا آن‌که باید بگوییم که این تنها یکی از راه‌های نگاه به مسائل انسان است؟

پاسخی که مدعی کشف کل به‌جای جزء است جالب به نظر می‌رسد، اما قانع‌کننده نیست. این پاسخ البته وسوسه‌ای است برای روشنفکرانی که هر تأییدی بر نظرات‌شان را حمل بر قابلیت جهان‌شمولی آن می‌دانند. این پاسخ همچنین وسوسه‌ای برای

سیاستمدارانی است که وقت و حوصله‌ای برای تأمل‌های عمیق نداشته و در عوض شعارهای جزئی‌حزبشان را به جای ارزش‌های کلی جا می‌زنند.

با ارائه‌ی چنین پاسخی، ما قاضیان خودخوانده‌ی بشریت خواهیم بود. این درحالیست که فلسفه (که در موقعیتی زمان-مکانی می‌اندیشد) به ما می‌گوید که هیچ‌کس دسترسی مستقیمی به قلمرو جهان‌شمول تجربه‌ی بشری ندارد. ما تنها می‌توانیم غیرمستقیم و از طریق چشم‌اندازی محدود، کلیت را بشناسیم. حتی اگر تمام آرای بشری موجود را بدانیم، جمع این آرا خود یک رأی دیگر خواهد بود. به «کلیت» تنها می‌توان از پنجره‌ی محدود نگاه خود نظر افکند؛ نه صرفاً به دلیل این که «کل» همواره بیش‌تر از جمع اجزای آن است، بلکه همچنین به این دلیل که کل مستقل از اجزایی که از طریق آن دیده می‌شود نمی‌تواند وجود داشته باشد. کلیت، تنها از درون و از طریق جزء مرتبط با آن دیده می‌شود و هیچ موقعیتی وجود ندارد که بتوان اجزاء را در آن ادغام و حل کرد. هم‌زیستی تنها بر یک زمین مشترک ممکن است، یعنی «هم‌بودنی» (co-esse) که از سوی طرف‌های مختلف به رسمیت شناخته شود.

معما هم البته دقیقاً همین است. این تنها «کلیت» است که هدف ما قرار می‌گیرد، درحالی‌که ما همچنان فراموش می‌کنیم آن چه می‌بینیم تنها «جزء» است که ما آن را در جایگاه «کلیت» تلقی می‌کنیم. بگذارید به مثال دیگری اشاره کنیم: زمانی که یک مسیحی بگوید که مسیح نجات‌بخش جهان نیست، بر اساس عرفِ مرسوم دیگر مسیحی خوانده نخواهد شد. اما یک غیرمسیحی نمی‌تواند و نباید با چنین باوری موافق باشد. تنها در یک گفتگوی دو طرفه است که دیدگاه‌ها تغییر و تحول می‌یابند. مسیح برای مسیحیان نماد کلیت خواهد بود و برای غیرمسیحیان صرفاً نمادی که به مسیحیان تعلق دارد. مثال‌های بی‌شماری در تاریخ (به‌ویژه در غرب) صریحاً نشان می‌دهند که ناهشیاری ما به این واقعیت، تکرار فجایی را که به نام یک خدا، یک امپراتوری، یک مذهب و آنچه امروز تحت لوای یک علم و یک فناوری صورت می‌پذیرند، در پی

خواهد داشت. به بیانی خلاصه، ما به یک هرمنوتیک نوین نیازمندیم: به هرمنوتیک میان‌جایی که تنها در یک دیالوگ میان‌منطقی (dialogical) امکان ظهور و رشد پیدا می‌کند. این دیالوگ به ما نشان خواهد داد که نه جزء را به جای کل باید اصل قرار دهیم و نه باور داشته باشیم که کل را می‌توانیم در جزء بیابیم. ما باید آنچه طرف گفتگویمان می‌گوید را بپذیریم؛ وقتی که آگاه باشیم که همواره جزء را به جای کل می‌بینیم، آنگاه موفق خواهیم شد که کل را در جزء دیده و به هم‌سُخن از این نظر پاسخ دهیم. این یک وضعیت انسانی است که من آن را کاستی نمی‌دانم. خود این امر نیز سرفصل جدیدی در تکثرگرایی است.

حال بگذارید مثالی دیگر را از چشم‌اندازی متفاوت، بدون آنکه بخواهیم هیچ معادل هم‌ریختی ارائه کنیم، مورد بررسی قرار دهیم.

* یک تأمل هندی

واژه‌ی «هندی» در این‌جا هیچ‌گونه دلالت سیاسی ندارد و به «ملتی» که سومین جمعیت بزرگ مسلمان جهان را دارد اشاره نمی‌کند. این واژه در این‌جا ناظر به نگرش آیین سنتی هندو، بودایی و جین (Jain) از هستی است.

شاید دارما (dharma) بنیادی‌ترین واژه در سنت هندی باشد که بتواند ما را به کشف یک نماد هم‌ریخت که احتمالاً با مفهوم غربی «حقوق بشر» هم‌سو است هدایت کند. من تأکیدی ندارم که دارما همان معادل هم‌ریخت حقوق بشر است. اما باور دارم اندیشیدن به دارما به ما کمک کند که بتوانیم بر زمینه‌ای مشترک پا بگذاریم تا بدانیم وقتی در سیاق سنتی هندی در جستجوی «حقوق بشر» هستیم، به دنبال چه باید باشیم. همان‌طور که گفته می‌شود، معنای واژه‌ی دارما چندآوا است: افزون بر عنصر، داده، کیفیت و سرچشمه، دارما به معنای قانون، هنجار رفتاری، ویژگی اشیا، حق، حقیقت،

رسم، اخلاق، عدالت، راستی، مذهب، تقدیر و چیزهای دیگر است.^۱ اگر بخواهیم معادل مشترکی برای تمام این نام‌ها در زبان انگلیسی پیدا کنیم، به جایی نخواهیم رسید. اما شاید ریشه‌شناسی واژگان بتواند یک استعاره‌ی ریشه‌ای را که پایه‌ی تمام معناهای این واژه است به ما نشان دهد. دارما همان امر «نگاه‌دارنده» است که به همه چیز و در نهایت به «سه‌جهان» (triloka) انسجام و استواری می‌بخشد. عدالت، روابط انسانی را به هم پیوند می‌زند؛ اخلاق، انسان را در هارمونی نگاه می‌دارد؛ قانون، اصل الزام‌آور روابط انسانی است؛ مذهب، آن چیزی است که موجودیت جهان را پابرجا نگاه می‌دارد؛ سرنوشت، آن چیزی است که ما را به آینده ربط می‌دهد؛ حقیقت، یکپارچگی درونی چیزهاست؛ عنصر، کوچک‌ترین جزء مادی و معنوی است که می‌تواند از سازگاری درونی برخوردار باشد؛ و در موارد مشابه نیز می‌توان این‌گونه ریشه‌یابی کرد.

با این اوصاف، جهانی که در آن دارما مرکزیت داشته و تقریباً فراگیر است، معطوف به یافتن «حق» یک فرد در برابر فرد دیگر یا در برابر جامعه نیست؛ بلکه چنین جهانی با سنجش «دارمیک» (حق، راستی و سازگاری و ...) یا «نا-دارمیک» بودن یک چیز یا کنش در بسترِ درهم تنیده‌ی خدا-انسان-کیهانی (theo-anthropo-cosmic) در سراسر هستی سروکار دارد.

دارما یک اصل آغازین است. نباید امید داشته باشیم که بتوانیم آن را با اصول اخلاقی یا حتی شناخت‌شناسی بفهمیم (مقایسه کنید با مورد گیتا (Gita)). دارما هم بحران و هم راه‌حل، هم باید و نباید را دربرمی‌گیرد. هیچ دارمای جهان‌شمولی و رای و مستقل از «سوادارما» (svadharma) وجود ندارد. سوادارما همان دارمایی است که ذاتاً در

^۱ از ریشه‌ی dhr به معنای نگاه داشتن، حفظ کردن، در کنار یکدیگر نگهداشتن. مقایسه کنید با tenere در لاتین و tenet در انگلیسی.

هر چیز وجود دارد. سوادارما هم‌زمان برآیند و واکنش به دارمای هر کس دیگری است.

در این جا نقطه‌عزیمت فرد نیست، بلکه تمام زنجیره‌ی پیچیده‌ی هستی است. «مانو» (manu) می‌گوید که «سویامبو» Svayambhu (خود-هستنده) برای محافظت از جهان به طبقه‌ها و وظایف‌شان سامان داد.^۱ دارما نظم تمام هستی است، آن چیزی است که جهان را هماهنگ می‌کند.^۲ وظیفه‌ی فرد این است که از «حقوق» خود محافظت کند؛ وظیفه دارد که جایگاه خود را نسبت به جامعه و کیهان و همچنین نسبت به جهان استعلا بخشد.

در این بندهای کوتاه روشن شد که گفتمان «حقوق بشر» در بستر فرهنگ سنتی هندو ویژگی متفاوتی به خود می‌گیرد. پیدا کردن معادل هم‌ریخت حقوق بشر در فرهنگی که به تمامی در درکی از دارما غوطه‌ور است، مسیر اصلی مقاله‌ی ما را منحرف می‌کند. ما این مثال هندی را تنها برای پردازش همه‌جانبه‌تر سؤالی که در عنوان این مقاله طرح شد ارائه می‌کنیم.

اما برای اینکه این بحث ناقص نماند، بگذارید مشاهده‌ای را مطرح کنم. از نظر من، سوادارما معادل هم‌ریخت حقوق بشر است؛ هم‌ریختی به معنای هم‌معنی بودن نیست که مطابق با آن بتوان هر آنچه را که در مفهوم حقوق بشر وجود دارد در سوادارما هم پیدا کرد (یا برعکس). فرهنگ‌ها کلیت‌هایی هستند که نمی‌توانند در دو سوی موازنه‌ی تقارن قرار گیرند. غرب مدرن برای برخورداری از یک جامعه‌ی عادلانه بر مفهوم حقوق

^۱ «مانو» ۱،۳۱ و ۱،۸۷.

^۲ مقایسه کنید با: لوکاسامگرهای مشهور گیتا و تعریف مشهور از مهابهاراتا «که مردم را حفظ می‌کند و از ایشان پشتیبانی می‌کند.» (Karnaparvam, LXIX, ۵۹)

بشر تأکید دارد. هند سنتی هم برای برخورداری از یک نظم دارمیک بر سوادارما تأکید دارد.

ما تلاش کردیم تا از این چشم‌انداز هندی به گفتمان غربی حقوق بشر نور بیفکنیم. اما لازم است که هم‌زمان تأکید کنیم که این نقد هندی به‌طور ضمنی به این معنا نیست که مدل هندی بهتر است، یا این‌که فرهنگ هندی به شهود بنیادین خود متعهد بوده است (همان‌طور که مسئله‌ی طرد اجتماعی و انحطاط نظام طبقاتی-کاستی به‌خوبی اثبات عدم‌تعهد است).

در رویارویی و گفت‌وگو با مدل غربی، نقد هندی به‌طور بنیادین بر این تأکید دارد که حقوق بشر نباید مطلق انگاشته شوند. این امر صحبت از حقوق بشر به‌مثابه‌ی عناصری «عینی» که منفک از جهان هستند را به چالش می‌کشد. به‌نظر می‌رسد این همان چیزی است که به‌طور ضمنی در نخستین ماده‌ی اعلامیه جهانی بیان می‌شود: «تمام افراد بشر آزاد زاده شده و در شأن و حقوق با یکدیگر برابر هستند. آنها بهره‌مند از عقل و آگاهی هستند و باید با یکدیگر با روح برادری رفتار کنند.» نسبی کردن حقوق، به این معنا که حقوق و امتیازات خاص به دلیل بهره‌مندی از موقعیتی ویژه در جامعه به انسان تعلق گیرند، با این ماده سازگار نمی‌نماید. رهیافت هندی در بسط این موضوع بر نکات زیر تأکید دارد:

۱. حقوق بشر تنها حقوق بشر افراد نیستند. «انسان» (humanum)، تنها در فرد تجلی نمی‌یابد. فرد یک انتزاع است و یک انتزاع نمی‌تواند موضوع غایی حقوق باشد. همان‌طور که اشاره کردیم، فرد تنها گره‌ای در یک بافتار ارتباطاتی است که ساختار هستی را شکل می‌دهد. گره‌ها می‌توانند به‌انفراد همسان باشند (jiva یا atman یا anatma)، اما این جایگاه آن‌ها در بافتار است که مجموعه‌ی «حقوق» متعلق به یک

فرد را تعیین می‌کند. فردیت نه یک مقوله‌ی ذاتی بلکه یک مقوله‌ی کارکردی است. ساختار گیتی سلسله‌مراتبی است، اما این بدین معنا نیست که رده‌های بالاتر حق این را داشته باشند که حقوق رده‌های پایین را پایمال کنند (اگر چنین چیزی رخ دهد، هارمونی هستی به هم خواهد ریخت). من وارد بحث از مزایا یا معایب این جهان‌بینی نمی‌شوم. با این حال باید در نظر داشته باشیم که این درک تنگاتنگ با فهم ما از «کارما» (karma) مرتبط است و به همین دلیل نباید بیرون از میدان معنایی خود ارزیابی شود.

۲. حقوق بشر تنها مربوط به انسان نیستند. آن‌ها متقابلاً مربوط به نمایش تام‌کیهانی گیتی هستند که حتی در آن خدایان نیز غایب نیستند. حیوانات، تمام موجودات حساس و موجوداتی که فاقد روح فرض می‌شوند نیز در برهم‌کنش مربوط به حقوق «بشر» درگیر هستند. انسان با این که حقیقتاً موجود منحصربه‌فردی است، به شکلی ماهوی از هستی متمایز نیست. حتی می‌توان پرسید که آیا حقوق بشر منحصراً به انسان تعلق دارد؟ چنین فرضی شاید به دلایل عمل‌گرایانه مفید باشد. اما زمانی که فراموش کنیم دلیل «انحصاری» شناختن حقوق بشر اهدافی عمل‌گرایانه بوده‌اند، اصل موضوع زیر سؤال خواهد رفت. این‌جا کیهان‌شناسی و الهیات برای دست‌یافتن به درکی جدید، دوباره به کار خواهند آمد. این که هند مدرن، با پذیرفتن و تطبیق خود با علم مدرن به شکل امروزی آن، تا کی قادر به پاسداشت این درک خواهد بود موضوع دیگری است. ولی ما همچنان شاهد ماندگاری الگوهای اساطیری هستیم.

۳. حقوق بشر تنها «حقوق» نیستند. آن‌ها پیوسته وظایف را هم دربرمی‌گیرند. انسان تنها تا جایی از «حق» بقا برخوردار است که به وظیفه‌ی خود در نگاهداری از جهان عمل کند (lokasamgraha). ما تنها تا جایی از «حق» غذا خوردن برخورداریم که اجازه دهیم از سوی نظم بالاتر خورده شویم [چرخه‌ی تجزیه‌ی بدن م]. حق ما تنها مشارکت در کارکرد کلی متابولیک جهان است.

ما باید «اعلامیه‌ای جهانی از حقوق و وظایف» داشته باشیم که هستی را در کلیت آن دربرگیرد. بدیهی است که این نه تنها نیازمند انسان‌شناسی دیگری است، بلکه نیاز به کیهان‌شناسی و الهیات دیگری هم دارد (که به نام آن آغاز گردد). گفتن این که تنها انسان‌ها، و نه حیوانات، می‌توانند چنین اعلامیه‌ای را درست کنند، به همان اندازه بی‌اعتبار است که اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر را به دلیل غیبت ناگاس [قبیله‌ی هندی م.] و ماسای [قبیله‌ی آفریقایی م.] در روند صورت‌بندی این اعلامیه به چالش بکشیم.

۴. حقوق بشر متقابلاً از هم تفکیک‌پذیر نیستند. آنها نه تنها با کلیت کیهان و وظایفی که در پیوند با آن است پیوند خورده، بلکه در درون خود نیز یک کلیت هماهنگ را شکل می‌دهند. به همین دلیل ارائه‌ی یک فهرست نهایی از حقوق بشر از چشم‌انداز نظری ممکن نیست. این هماهنگی جهانی است که در نهایت اهمیت دارد. با اذعان به این واقعیت که هند هم مانند بسیاری از کشورهای دیگر به تدوین قوانین آگاه و نیازمند است، این موضوع بی‌اعتبار نمی‌شود. شاید هند دقیقاً به این دلیل که قانون‌گذاری همواره امری ناپسند است، بیش‌تر از هر کشور دیگری از وسواس و ریزه‌کاری‌های حقوقی رنج می‌برد.^۱

^۱ یک مثال جدید می‌تواند به روشن شدن این موضوع کمک کند: در ماه جولای سال ۱۹۸۱ جنجال بزرگی برای مردم هند ایجاد شد، ۳۵۲ نفر از اعضای کاست روستای کوچک Minakshipuram در Tamilnadu به دین اسلام درآمدند، که این را می‌توان احتمالاً اقدامی اعتراضی و واکنشی به طردشدن‌شان از کاست هندویی دانست. جالب است به این نکته توجه کنیم که Vishveshva Tritha swamiji که مانند بسیاری از رهبران مذهبی هندوی دیگر که در برابر این امر سکوت کردند، اکنون، حتی اگرچه به دلایل سیاسی و فرصت‌طلبانه، باید علیه نجس دانستن یک عده و تبعیض صدای خود را بلند کنند و برای این کار به قوانین بازدارنده‌ای مانند «ماناوا-دارماستاسترا» (Mānava-Dharmaśāstra) و دیگر قوانین مقدس در سیستم توجه نداشته باشند. مقایسه کنید با:

۵. حقوق بشر مطلق نیستند. آن‌ها در درون خود نسبی هستند. آن‌ها روابطی در بین موجودات را نمایندگی می‌کنند. افزون بر این، این موجودات خود نیز در درون روابطی قرار گرفته‌اند. ادعای این که ارزش انسانی من به جایگاهم در جهان وابسته است، یک کاریکاتور از تصویری است که در آن شأن فرد بر اساس فقیر و غنی بودن یا تعلق او به جایگاه طبقاتی خاص و مواردی از این قبیل تعیین شود. نگاه سنتی هندی (با وجود ناکارآمدی سیستمی در عمل و حتی افول آن در طول زمان) را نمی‌توان به چنین برداشتی تقلیل داد. اما باید دانست که این نگاه مسیر خود را از رهیافتی کل‌نگر آغاز می‌کند و بعد از آن جزئیات هستی را بر اساس جایگاه و کارکردشان در کلیت شناسایی و تعریف می‌کند. در اصل، گره هیچ نیست (به دلیل اینکه همه چیز بافتار است).

۶. هر دو نظام فکری غربی و هندی تنها به واسطه‌ی اسطوره‌های خودشان قابل درک هستند. هر دوی نظام‌ها بر نوعی اجماع استوارند. زمانی که آن اجماع به چالش کشیده شود، باید اسطوره‌ی جدیدی پیدا کرد. اسطوره‌ی درهم شکسته شده، وضعیت کنونی هند است؛ در مقیاس بزرگ‌تر و در جهان نیز شاهد این امر هستیم. تفکر امروزی دیگر نمی‌تواند بپذیرد که حقوق افراد باید تنها با در نظر گرفتن جایگاه آنها در بافتار هستی تعیین یابد. همچنین به نظر می‌رسد پذیرش این که حقوق افراد آنقدر مطلق هستند که هیچ وابستگی به موقعیت خاص فرد ندارند قابل قبول نیست.

به بیان خلاصه، در حال حاضر هیچ تئوری درون‌زایی قادر به وحدت‌بخشی جوامع امروزی نیست و هیچ ایدئولوژی وارداتی یا تحمیلی را هم نمی‌توان جایگزین آن کرد.

The Indian press from May to August, ۱۹۸۱; e.g. The Hindu from Madras, May ۲۶; July ۱۵, ۱۶, ۱۸, ۲۸, ۲۹, ۳۰; August ۲; etc.

باروری متقابل فرهنگ‌ها وظیفه‌ی انسانی عصر ماست. اعلامیه از فرد در برابر سوء-استفاده‌ی دولت یا جامعه دفاع می‌کند. نگرش هندی خواهد گفت که ما بخشی از یک کلیت هماهنگ در سفری به سوی هدفی غیرتاریخی هستیم. برهم‌کنش‌ها، تاروپود جهان هستند. سنت‌های فرهنگی و مذهبی را باید به‌مثابه‌ی یک کلیت فهمید و درک صرفاً جزئی از آن‌ها بینش‌هایشان را مخدوش می‌کند. کارمای هندی خارج از بستر خود به تقدیرگرایی مبدل خواهد شد، در حالی که خیرخواهی مسیحی خارج از نظام خود به نوعی ستم تبدیل می‌شود. آری، جهانی‌سازی حقوق بشر بی‌شک پرسشی ظریف و حساس است.

به‌عنوان نتیجه

آیا مفهوم حقوق بشر در یک درک غربی ریشه دارد؟

بله.

آیا جهان باید از اعلام و لازم‌الاجرا کردن حقوق بشر خودداری کند؟

خیر.

با وجود این، سه معیار کیفی باید در نظر گرفته شود:

۱. برای این‌که یک زندگی معتبر انسانی در گستره‌ی «ابرماشین» دنیای تکنولوژیک مدرن ممکن باشد، حقوق بشر یک حکم الزام‌آور است. دلیل این‌جاست که توسعه و معنای مفهوم حقوق بشر به توسعه‌ی آرام آن ابرماشین متصل است. این‌که تا کجا افراد، گروه‌ها و ملت‌ها با این سیستم امروزی باید همکاری کنند سؤالی دیگر

است، اما دفاع از حقوق بشر، در صحنه‌ی مدرن سیاسی آن‌طور که با گرایش‌های اجتماعی-اقتصادی و ایدئولوژیک امروزی تعریف شده است، وظیفه‌ای مقدس است. با این حال، باید توجه داشت که معرفی حقوق بشر (مسلماً به معنای غربی آن) به فرهنگ‌های دیگر، پیش از معرفی «فرهنگ فن‌بنیاد» (techniculture)، نه تنها به قرار دادن ارباب در برابر اسب منجر خواهد شد، بلکه زمینه‌ای برای تجاوز تکنولوژیک فراهم می‌سازد (شبهه یک اسب تروا که پیش‌تر به آن اشاره کردیم). و اما تمدن تکنولوژیک بدون حقوق بشر به غیرانسانی‌ترین موقعیت‌های قابل‌تصور منجر خواهد شد. معما آزاردهنده است. این امر توجه به دو نکته‌ی زیر را مهم‌تر و ضروری‌تر می‌سازد.

۲. باید فضایی برای سنت‌های دیگر به وجود آورد تا بتوانند نگرش‌های هم‌ریخت خود را در تطابق یا رویارویی با «حقوق» غربی ساخته و صورت‌بندی کنند. یا به جای آن، این سنت‌های جهانی باید برای خود فضایی بگشایند، چراکه به نظر نمی‌آید کسی بخواهد چنین کاری برای آنها انجام دهد. از ارائه‌ی جایگزین‌های مناسب یا حتی یک مکمل معقول که بگذریم، پیدایش این فضا ضروری است، چراکه در غیر این صورت بقای فرهنگ‌های غیرغربی غیرممکن خواهد بود. اینجا نقش رویکرد میان-فرهنگی فلسفی بسیار مهم است. تا جایی که به اصول برمی‌گردد، نیاز به تکثرگرایی انسانی اغلب به رسمیت شناخته می‌شود، اما در عمل به اجرا گذاشته نمی‌شود. این صرفاً به این دلیل نیست که موتوری که ایدئولوژی «همه‌اقتصادنگری» (که متصل به ابرماشین است) را به حرکت درآورده در حال گسترش به سراسر دنیا است؛ بلکه به این دلیل است که جایگزین‌های مناسب تاکنون در سطح نظری ساخته و پرداخته نشده‌اند.

۳. یک فضای میانی برای انتقاد متقابل باید ایجاد شود که به باروری و توانمندسازی متقابل منجر شود. شاید چنین مبادله‌ای به زایش اسطوره‌ای جدید و نهایتاً تمدنی انسانی‌تر کمک رساند. دیالوگ میان منطقی به نظر روشی اجتناب‌ناپذیر است.

شاید یک پیشنهاد در این‌جا به ما کمک کند. اگر با استعاره‌ی گره (فردیت) و بافتار (شخصیت) بازی کنیم، می‌توانیم احتمالاً دریابیم که فرهنگ‌های سنتی صرفاً بر بافتار تأکید داشته‌اند (دوستی، ساختار سلسله‌مراتبی جامعه، وظیفه‌ای که باید ایفا شود، نقش هر بخش نسبت به کل)، به شکلی که گره خاموش شده و به آن به اندازه‌ی کافی اجازه داده نشده تا از فضای آزاد برای کسب هویت خویش بهره‌مند شوند. از سوی دیگر، مدرنیته صرفاً بر گره‌ها تأکید دارد (خواست آزاد هر فرد در انتخاب گزینه‌ها، یکتایی هر فرد و تمیزه شدن جامعه) به شکلی که اغلب گره در انزوا گم شده، در تحرک اجتماعی‌اش از خودبیگانه شده و در رقابت با گره‌های قدرتمندتر دیگر، زخمی یا کشته شده است. شاید انگاره‌ی «شخصیت» به‌عنوان رفت و برگشت میان گره و بافتار، همچنین به واقعیت درآوردن این امر که آزادی تنها توانایی انتخاب بین گزینه‌های داده شده نیست، بلکه قدرت در خلق گزینه‌ها را نیز دربرمی‌گیرد، می‌تواند سرآغازی باشد برای باروری متقابلی که پیشنهاد دادیم.

چنانکه بسیاری از فرهنگ‌ها بر خدا تمرکز دارند و برخی فرهنگ‌های دیگر در بنیاد خود کیهان‌محور هستند، فرهنگی که مفهوم حقوق بشر را ارائه می‌کند اکیداً یک فرهنگ انسان‌محور است. شاید ما اکنون برای نگرشی کیهان-خدا-انسانی از هستی که در آن امر الهی، انسان و امر کیهانی با هم درآمیخته هستند آماده شده باشیم که کمابیش با تحقق حقوق واقعی انسانی ما هماهنگ باشد.