



WORLD POLITICS

Print Issn: 2383-0123

Online Issn: 2538-4899

Homepage: <https://interpolitics.guilan.ac.ir/>

Africanism and the Human Rights: The Clash of Human Rights Ideas Between Universalism and Relativism

Hadi Salehi^{1*}  Seyyed Hossein Sharifi²  Mohammad Hadi Torabi³ 

- 1 Corresponding Author, Assistant Professor of Public Law, Shiraz University, Shiraz, Iran. E-mail: Hadi.Salehi@Shirazu.ac.ir
2. MA in Public Law, Shiraz University, Shiraz, Iran. E-mail: hossein.sh1364@gmail.com
3. PhD Candidate of Public Law, Shiraz University, Shiraz, Iran. E-mail: salehi_00306@yahoo.com

Article Info

Article Type:

Reserch Article

Keywords:

Africanism,
Universality,
Human Rights,
Cultural Relativism

Article history:

Received August 16, 2023
Received in revised form
January 28, 2024
Accepted March 10, 2024
Published Online
March 17, 2024

ABSTRACT

The Cultural Relativism Doctrine is a challenging concept that questions the universalist claims made in international human rights documents such as the Universal Declaration of Human Rights. According to this doctrine, human rights, as interpreted and conceived in the West, may not be universally acceptable for non-Western societies. Within cultural relativism, a subset called “Africanism” seeks to present its own acceptable narrative of human rights by emphasizing the principles and cultural commonalities specific to the African continent. Africanism has different views on cultural relativism, ranging from minimal to moderate and maximal perspectives. These views raise questions about the legitimacy of the global human rights paradigm. The African Charter on Human and Peoples’ Rights also reflects this theoretical tension to a certain degree. Considering the modern African context and culture, it can be inferred that a middle-ground perspective based on intercultural cooperation and dialogue is the best way to address the challenges arising from this issue. During the post-colonial era, the traditional mechanism of safeguarding human dignity has proven ineffective and insufficient in Africa. Additionally, the interconnectedness of civil-political rights with social-economic rights appears to be a valid prioritization of various human rights types

Cite this Article: Ghanbari, H., Rezaei, A., & Torabi, G. (2024). Opportunities and Threats of the Islamic Republic of Iran in the Kurdistan Region of Iraq due to the Presence of Israel. *World Politics*, 12(4), 39-59.

doi: 10.22124/wp.2024.26776.3320



© Author(s)

Publisher: University of Guilan

DOI: 10.22124/wp.2024.26776.3320

1. Introduction

This academic paper delves into the tension between cultural relativism and the universality of human rights, with a significant focus on the African perspective. The dominant human rights paradigm, rooted in Enlightenment philosophy, strongly emphasizes universality. However, cultural relativism challenges this notion, suggesting Western-centric values may be interpreted differently in non-Western societies. Africanism, a branch of cultural relativism, seeks to establish an alternative human rights narrative deeply rooted in African principles and shared cultural values. A spectrum of Africanist viewpoints on cultural relativism, ranging from minimalist to maximalist, is revealed in this debate, which finds partial reflection in the African Charter on Human and Peoples' Rights. The paper asserts that a middle-ground approach, which places intercultural dialogue and collaboration at its core, holds the most promise for addressing the challenges posed by cultural relativism in contemporary Africa. Traditional mechanisms for upholding human dignity are considered insufficient in the post-colonial era. Moreover, the prioritization of various human rights suggests a potential convergence between civil and political rights with social and economic rights. The prevailing human rights paradigm stems from Enlightenment philosophy, particularly the ideas of Immanuel Kant. This framework emphasizes inherent and inseparable characteristics that define human rights. Belief in universal human nature, without cultural particularities, has resulted in universal human rights, implying inherent rights held by all humans, irrespective of gender, race, or culture. These rights demand respect and protection from everyone, especially governments. However, the rise of post-Enlightenment thinkers challenged the concept of a universal human subject. They proposed the "empirical subject," a human defined by their relationship with the surrounding world. One such relationship is with culture. Cultural relativism seeks to redefine the dominant human rights narrative, often perceived as "Western," to suit the needs of diverse cultures better. Proponents of cultural relativism argue against the universality of human rights, suggesting that imposing Western values can be detrimental. They advocate for respecting cultural differences in norms, values, and interactions, even if it challenges the notion of universal human rights implementation. An example of cultural relativism is the concept of "Asian values," a political ideology that emerged in the late 20th century. It emphasized the shared societal, cultural, and historical elements of Southeast and East Asian nations. Similarly, Africanism strives to counter the perceived dominance of Western values and human rights principles by drawing on the African continent's unique principles and shared cultural values. Developing culturally informed human rights narratives, despite potential risks of government exploitation, can lead to broader acceptance and application when grounded in sound philosophical, historical, and theoretical foundations. By learning from different cultures' diverse theoretical and practical experiences, we can strengthen human rights narratives like the Islamic-Iranian perspective. This paper

analyzes the relationship between human rights and cultural relativism, mainly focusing on Africanist claims. It examines the impact of African perspectives on the notion of universal human rights. We will explore the discourse of cultural relativism in the context of human rights globalization and the efforts to legitimize and achieve intercultural acceptance of the universal human rights regime. The paper will also analyze key arguments and trends in African discourse on cultural relativism.

2. Theoretical Framework

Cultural relativism has been a focal point of substantial debate in human rights discourse for many years. Advocates of cultural relativism assert that human rights are not universal and that respecting unique cultural values and beliefs is necessary. They argue that imposing Western values on other cultures may have negative consequences and instead advocate for allowing cultures to develop their human rights norms. Conversely, opponents of cultural relativism argue that it can be employed to justify human rights violations. They support a core set of universal human rights that cross cultural boundaries. They caution that authoritarian regimes can employ cultural relativism to justify human rights abuses under the guise of cultural differences.

3. Methodology

This study utilizes a qualitative research methodology that critically examines the current literature on human rights, cultural relativism, and African perspectives on these topics. The key sources of information are academic journals, books, and publications from international organizations and human rights advocacy groups.

4. Results and Discussion

African perspectives on cultural relativism and the universality of human rights encompass a wide range of views. Minimalist Africanists recognize the importance of some universal human rights principles but advocate for cultural adaptations in their implementation. Moderate Africanists support a core set of universal human rights but argue for including specifically African cultural values. Maximalist Africanists, on the other hand, entirely reject the universality of human rights and advocate for a human rights framework based solely on African cultural values. This range of views is well-reflected in the African Charter on Human and Peoples' Rights. The Charter incorporates several universal human rights principles while also acknowledging the significance of African cultural values and traditions. For instance, the Charter recognizes human duties.

5. Conclusions and Suggestions

The concept of cultural relativism presents a significant challenge to the universality of human rights. While it is important to respect cultural diversity, extreme forms of cultural relativism may lead to justifying human rights violations. The African perspective provides valuable insights into navigating this challenge.

Conclusions

Our analysis suggests that a middle-ground approach is the most appropriate way to address the challenges posed by cultural relativism in the African context. This approach emphasizes:

- **Intercultural dialogue and collaboration:** Respectful dialogue between cultures is essential for developing universal and culturally sensitive human rights frameworks. African experiences and values can contribute significantly to this dialogue.
- **Reinvigorating traditional mechanisms for upholding human dignity:** Traditional African mechanisms for upholding human dignity, requiring adaptation to the modern context, can provide valuable insights for strengthening human rights protections.
- **Prioritizing human rights:** The growing emphasis on social and economic rights alongside civil and political rights reflects a more comprehensive understanding of human dignity. This convergence aligns with African cultural values that often emphasize communal well-being.

Suggestions

- **Developing an African human rights culture:** To develop a robust African human rights culture, further research and dialogue are needed that integrates universal principles with African values and traditions.
- **Strengthening regional human rights institutions:** Strengthening regional human rights institutions like the African Commission on Human and Peoples' Rights is crucial to effectively implementing and enforcing human rights in Africa.
- **Capacity building:** Capacity-building initiatives can equip African governments and civil society actors with the knowledge and skills necessary to uphold human rights standards.

By adopting a middle-ground approach that fosters intercultural dialogue, strengthens traditional mechanisms, and prioritizes human rights, Africa can play a crucial role in shaping a more robust and inclusive global human rights framework.

سیاست جهانی

شاپا چاپی: ۲۳۸۳-۰۱۳۳
شاپا الکترونیکی: ۲۵۳۸-۴۸۹۹

Homepage: <https://interpolitics.guilan.ac.ir/>

آفریقا گرایی در ساحت حقوق بشر:

تقابل جهان شمولی و نسبی گرایی فرهنگی

هادی صالحی^{۱*} سید حسین شریفی^۲ محمد هادی ترابی^۳

۱. نویسنده مسئول، استادیار حقوق عمومی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: Hadi.Salehi@Shirazu.ac.ir
 ۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد حقوق عمومی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: Hossein.Sh1364@Gmail.Com
 ۳. دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: Salehi_00306@Yahoo.Com

در باره مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>کلیدواژه‌ها: آفریقاگرایی، جهان‌شمولی، حقوق بشر، نسبی گرایی فرهنگی</p> <p>تاریخچه مقاله تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۲۷</p>	<p>دکترین «نسبی گرایی فرهنگی» در عرصه حقوق بشر، تلاشی است که ویژگی جهان‌شمولی ادعایی در اسناد بین‌المللی حقوق بشر، همچون اعلامیه جهانی حقوق بشر را به چالش می‌کشد. این دکترین بر این نظر است که حقوق بشر همان‌گونه که در غرب تعبیر و تصور می‌شود لزوماً برای جوامع غیر غربی قابل پذیرش نیست. «آفریقاگرایی» ذیل نسبی گرایی فرهنگی در صدد است با تکیه و تمرکز بر اصول و مشترکات فرهنگی قاره آفریقا، روایت قابل پذیرش خود از حقوق بشر را ارائه نماید. آفریقاگرایان دیدگاه‌های حداقلی، میانه و حداکثری به نسبی گرایی فرهنگی و لغو مشروعیت پارادایم جهان‌شمول حقوق بشر ارائه داده‌اند. این تنش نظری، تاحدی در مفاد منشور آفریقایی حقوق بشر و مردم نیز قابل مشاهده است. از برآیند مقتضیات آفریقایی مدرن و فرهنگ آفریقایی چنین استنباط می‌شود که دیدگاه میانه مبتنی بر همکاری و گفتگوی میان‌فرهنگی، شیوه بهینه در برخورد با چالش‌های حاصل از این موضوع است. سازوکار سنتی پاسداشت کرامت انسانی با توجه به وضعیت فرهنگی قاره آفریقا در دوران پساستعمار، ناکارآمد و ناکافی است. علاوه بر این، آنچه از اولویت سنجی انواع حقوق بشر معتبر به نظر می‌رسد، دیدگاه پیوستگی حقوق سیاسی-مدنی با حقوق اجتماعی-اقتصادی است.</p>

استناد به این مقاله: صالحی، هادی، شریفی، سید حسین، & ترابی، محمد هادی. (۱۴۰۲). آفریقا گرایی در ساحت حقوق بشر: تقابل جهان‌شمولی و نسبی گرایی فرهنگی. سیاست جهانی، ۱۲(۴)، ۱۱۵-۱۴۵. doi: 10.22124/wp.2024.26776.3320

© نویسنده(گان)

ناشر: دانشگاه گیلان



پارادایم غالب حقوق بشر بر پایه مبانی فلسفی عصر روشنگری و به ویژه دیدگاه‌های *امانوئل کانت* اساس یافته است و از این رو دارای ویژگی‌هایی جدا نشدنی و تفکیک‌ناپذیری است که این مفهوم را تعریف می‌کنند. باورمندی به سوژه استعلایی^۱، یعنی در نظر داشتن انسانی فاقد هر گونه عرضیات، منجر به شناسایی ویژگی «جهان‌شمولی» حقوق بشر گشته است. بر پایه این باور، انسان به ماهو انسان، بدون ملاحظه جنسیت، نژاد، فرهنگ و... ذاتی است که می‌بایست کرامت و حقوق بنیادین وی از جانب هر دیگری، به ویژه حاکمیت‌ها، مورد احترام و پاسداشت واقع گردد. با ظهور اندیشمندان عصر پسا روشنگری که وجود واقعی سوژه استعلایی را مورد نقد و تردید قرار داده‌اند، سوژه انضمامی^۲، یعنی انسانی که همواره در یک رابطه دیالکتیک با جهان اطراف خود تعریف می‌شود، مبنای روایت‌های نوین از مفهوم حقوق بشر بوده است. یکی از این روابط که سوژه انضمامی را درگیر خود ساخته، رابطه وی با فرهنگی است که در آن زیست می‌کند. ناظر بر این رابطه هم‌اینک آنچه «نسبی‌گرایی فرهنگی» نامیده می‌شود در صدد است روایت غالب از حقوق بشر که از سوی آنان عنوان «غربی» بر خود گرفته است، تحت مقتضیات نسبی‌گرایی فرهنگی باز تعریف شده و به منظور پذیرش و اعمال در فرهنگ‌های گوناگون جایگاه خود را بازیابد. به بیان دیگر، قائلان به نسبی‌گرایی فرهنگی، مدّعی جهان‌شمولی حقوق بشر را قابل پذیرش نمی‌دانند؛ چرا که به باور آنان، جهان‌شمول بودن حقوق بشر اگر چه بنا بر ادّعا ذات بشر (فارغ از تفاوت‌ها و عرضیات) را موضوع خود قرار داده است اما در حقیقت از این زاویه تنها به تحمیل ارزش‌های «غربی» بر سایر جوامع و فرهنگ‌ها می‌پردازد.

از این منظر نمی‌توان تفاوت هنجارها، ارزش‌ها و شیوه‌های تعاملی فرهنگ‌های گوناگون را نادیده انگاشت و اصل برابری فرهنگی را قربانی ادّعی جهان‌شمولی حقوق بشر نمود؛ از آن روی که این امر منجر به سلطه فرهنگ غربی در زمینه اجرای حقوق بشر شده است. از جمله تلاش‌های نسبی‌گرایان فرهنگی می‌توان به ایدئولوژی سیاسی جامع «ارزش‌های آسیایی»^۳ اشاره کرد که عناصر مشترک جامعه، فرهنگ و تاریخ ملت‌های جنوب شرق و شرق آسیا را در بر داشت و در سال‌های پایانی قرن بیستم ظهور نمود. پس از آن آنچه «آفریقاگرایی» خوانده می‌شود در صدد است با تکیه و تمرکز بر اصول و

¹ Transcendental subject

² Concrete subject

³ Asian values

مشترکات فرهنگی قاره آفریقا، در برابر آنچه هجوم ارزش‌های غربی و به ویژه آنچه «اصول حقوق بشر غربی» می‌خوانند، ایستادگی کند. ایجاد تقویت روایت‌های متفاوت از حقوق بشر معطوف به ملاحظات فرهنگی، علیرغم مخاطراتی که می‌تواند سوءاستفاده دولت‌ها را به دنبال داشته باشد، چنانچه بر مبنای فلسفی، تاریخی و نظری محکمی استوار گردد، قادر است موجب پذیرش و کاربرد گسترده‌تری در جامعه سیاسی شده و اعمال و اجرای آن را میسر نماید. بهره‌گیری از تجربیات نظری و عملی فرهنگ‌های گوناگون می‌تواند به ما در تقویت روایت اسلامی-ایرانی از حقوق بشر یاری رساند. در این نوشتار برآنیم ضمن تحلیل نسبت و رابطه میان حقوق بشر و نسبی‌گرایی فرهنگی، و به طور ویژه مدّعی آفریقایگان، تأثیر و تأثر این دیدگاه را بر ارزش‌های حقوق بشر جهان‌شمول مورد بررسی و مطالعه قرار دهیم. در این چارچوب به بررسی گفتمان نسبی‌گرایی فرهنگی در عرصه حقوق بشر و بررسی ارتباط و مشارکت آفریقایی‌ها با آن گفتمان، در چارچوب جهانی‌شدن حقوق بشر و و تلاش برای مشروعیت و پذیرش بین فرهنگی رژیم جهانی حقوق بشر جهان‌شمول خواهیم پرداخت. در این مقاله به دنبال تشریح برخی از استدلال‌ها و روندهای محوری در گفتمان آفریقایی و نسبت آن با نسبی‌گرایی فرهنگی خواهیم بود.

۱. پیش‌بایسته‌های مفهومی

پیش از هر چیز، برای تحلیل دقیق رابطه میان حقوق بشر و نسبی‌گرایی فرهنگی، نیاز است ابتدا به بازشناسی این مفاهیم بپردازیم. بدون یک مفهوم کاملاً تعریف‌شده از حقوق بشر تحلیل این مفهوم دشوار و چه بسا غیرممکن خواهد بود. باید دانست که آیا معنای حقیقی اصطلاح «حقوق بشر»، از پیش معین است یا می‌توان تفاسیر گوناگون و معتبری از این مفهوم داشت بدون آنکه این تفاسیر، ماهیت اصلی آن را مخدوش کرده باشند؟ آیا تغییر در پیش‌فرض‌های حقوق بشر امکان‌پذیر است؟ آیا می‌توان مبنایی برای حقوق بشر یافت که در میان تمام بشریت مشترک و یکسان باشد؟ در این صورت آیا ویژگی‌هایی که این مبنای مشترک اقتضا می‌کند نیز در میان تمام فرهنگ‌ها مشترک خواهد بود؟ کدام ویژگی‌های حقوق بشر، از این مفهوم جدایی‌ناپذیرند؟ این مباحث تا حد زیادی تحت تأثیر اسناد گوناگون بین‌المللی در زمینه حقوق بشر، به ویژه اسناد صادره از سازمان ملل متحد است که علی‌رغم نفوذ آشکار غربی در قاعده‌سازی آن‌ها، مفاد خود را جهان‌شمول، غیر قابل سلب و معتبر در تمام فرهنگ‌ها می‌دانند.

۱-۱. مفهوم و ماهیت حقوق بشر

تردیدی نیست که از نظر فلسفی، حقوق بشر ریشه در اندیشه فلسفی و سیاسی غرب دارد. فلسفه اخلاقی و سیاسی لیبرال (به ویژه اندیشه لیبرال انگلیسی و روشنگری فرانسوی)، توسعه حقوق بین الملل، و انقلاب آمریکا و فرانسه در اواخر قرن هجدهم مهم‌ترین مبانی حقوق بشر به شمار می‌آیند (Ching, 1998:68). میشلین ایشای^۱ در اثر بر جسته خود «تاریخ حقوق بشر: از دوران باستان تا عصر جهانی شدن»^۲ به وضوح نشان می‌دهد که مفهوم مدرن حقوق بشر، بدون شک ریشه در فرهنگ اروپایی داشته و پیوند با آن با ایده شهروندی، محصول دریافت‌های نوین از حقوق طبیعی و پیوند با آن با میراث امپراتوری اروپا بوده است. از نظرگاه وی، بدون شناخت دقیق ریشه‌های تاریخی و فلسفی حقوق بشر، بحث درباره جهان‌شمول گرایی / نسبی‌گرایی فرهنگی معطوف به حقوق بشر، ناقص و مخدوش باقی خواهد ماند (Ishay, 2004:10-11). ویژگی جهان‌شمولی حقوق بشر دارای تاریخ و تباری است که مطالعه آن برای منتقدان و مخالفان این ویژگی که در پی ایجاد تردید و مردود دانستن آن هستند، ضروری است. نگاهی گذرا به این تاریخ نشان می‌دهد که تا قرن هفدهم، حقوق بشر در غرب نیز به عنوان مفهومی جهان‌شمول به تصویر کشیده نمی‌شده است. اسنادی که از آن‌ها به عنوان نمونه‌های کهن حامل و حامی ایده‌های حقوق بشری یاد می‌شود، مانند مگنا کارتا^۳ یا اعلامیه استقلال آمریکا^۴، بسیاری از انسان‌ها را از شمول حقوق اعلامی مستثنی می‌کنند؛ مثلاً صریحاً برخی حقوق را تنها مختص مردان آزاد^۵ می‌داند. علاوه بر این، قبل از قرن هجدهم، «حقوق قانونی» به حاکمان و شخصیت‌های مذهبی اعطا می‌شد، در حالی که مردم عادی نسبت به فرادست خود تنها دارای «وظایف و تکلیف» بودند. توسعه ایده‌های حقوق بشری در غرب روندی تدریجی و گام به گام داشت و در نهایت هم محافل فلسفی و هم محافل سیاسی غرب بر این امر توافق کردند که حقوق بشر باید مفهومی جهان‌شمول باشد. اما در آن دوران، توسعه تدریجی ایده‌ها در سایر مناطق جهان رخ نداده است. این عدم تشابه و تأخر تاریخی توسعه ایده‌های حقوق بشر در جهان غیرغربی، بخشی از دلیل مخالفت آن‌ها با ادعاهای جهان‌شمولی حقوق

¹ Micheline Ishay

² The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era

³ Magna Carta 1215

⁴ American Declaration of Independence 1776

^۵ بند ۲۷ مگنا کارتا: اگر مردی آزاد بدون وصیت بمیرد، اموال منقول او باید تحت نظارت کلیسا توزیع شود. حقوق بدهکاران او محفوظ است.

بند ۳۷ مگنا کارتا: به طور غیرقانونی هیچ مرد آزادی را نباید دستگیر یا زندانی کرد، یا حقوق یا دارایی‌هایش را سلب کرد، یا تبعید کرد، یا به هیچ وجه از مقامش خلع نمود.

بشر است (Good, 2010: 30). علاوه بر این، یکی از موانع غیر قابل اغماض در ایجاد یک اجماع جهان‌شمول در زمینه حقوق بشر، مسأله زبان است. چارلز تیلر^۱ باور دارد که یکی از اولین موانع بر سر راه اجماع در مورد حقوق بشر، «زبان مورد استفاده» است. او می‌گوید: «حقوق بشر در فرهنگ غربی ریشه دارد. اما این حقیقت بدان معنا نیست که چیزی شبیه به هنجارهای اساسی بیان شده در فهرست حقوق بشر در جای دیگری از جهان ظهور نمی‌یابد؛ مسأله آن است که آنها به این «زبان» بیان نمی‌شوند (Taylor, 1996: 20)». بدون شک، معادل‌یابی یا معادل‌سازی برای اصطلاحاتی که ریشه در فرهنگی خاص دارند، موضوعی بسیار دشوار و ابهام‌برانگیز خواهد بود. به عنوان مثال، لفظ *dignity* و یا *well-being* که از جمله کلمات کلیدی در تعریف و شناسایی مفهوم حقوق بشر در غرب به شمار می‌آیند، ممکن است در فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر معنایی متفاوت بیابند. آنگونه که ریمون پانیکار می‌گوید «معانی لزوماً قابل انتقال از فرهنگی به فرهنگی دیگر نیستند؛ از آن رو که بنیادهای فرهنگ‌ها با هم یکسان نیستند» (Panikkar, 1982: 77). هر چند که برخی پژوهشگران، تفاوت میان برداشت‌های مختلف از حقوق بشر را نه صرفاً ناشی از تفاوت در زبان، که عمدتاً برآمده از ناسازگاری پیش‌فرض‌ها و مبانی حقوق بشر در فرهنگ‌های گوناگون می‌دانند، از جمله *ماکائو موتا*^۲ که فردگرایی را به عنوان یکی از مبانی حقوق بشر غربی را در فرهنگ آفریقایی عنصری ناپذیرفتنی شناسایی می‌کند و با توجه به واقعیت تاریخی و نیازهای سیاسی و اجتماعی آفریقا، بر بنیان «جمعی» حقوق و وظایف انسانی (Makau Wa Mutua, 1995: 349) تأکید دارد.

از دیگر سو، نمی‌توان در بررسی نسبت حقوق بشر و نسبی‌گرایی تنها بر جنبه‌های نظری و فلسفی بسنده نمود. حقوق بشر در مظهر کنونی آن، در اسناد مرجع حقوق بشر مدرن (اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸، میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ۱۹۶۶ و میثاق حقوق مدنی و سیاسی ۱۹۶۶) بازتاب یافته است و چه بسا مفاد این اسناد به واسطه پشتیبانی اراده سیاسی دولت‌ها و نقش سازمان ملل متحد، به مراتب از مباحث نظری اهمیت و تأثیر بیشتری داشته باشد. بر اساس گفت‌وگوهای جاری در اسناد بین‌المللی حقوق بشر کنونی، حقوق بشر ذاتاً جهان‌شمول است و تا حدی برای توجیه و تضمین کاربرد جهان‌شمول آنها ابزارهایی سیاسی تعبیه شده است. طبق مدّعی این اسناد، حقوق بشر حقوقی است که ما به دلیل انسان بودن از آن برخورداریم (Walker, 2013: 41-42). همانطور که تمام انسان‌ها در سراسر جهان در

¹ Charles Taylor

² Makau wa Muta

انسانیت خود سهم هستند، در شایستگی خود برای بهره‌مندی از حقوق بشر نیز سهم‌اند. با این حال، حتی اگر توافقی در مورد اعمال جهانی حقوق بشر وجود داشته باشد، به این معنی نیست که توافق جهانی در مورد محتوای آن حقوق نیز وجود داشته است. بنابراین نمی‌بایست اسناد و معاهدات حقوق بشر را نشانه‌ای از توافق بین‌المللی در مورد محتوای حقوق بشر دانست.

در واقع یکی از مهمترین خدشه‌هایی که بر این ادعا وارد می‌شود، ایراداتی است که بر سازمان ملل متحد به عنوان مرجع صدور این بیانی‌ها وارد است. در حالی که این سازمان مدعی است به دلیل ماهیت مشارکتی خود، بدون تعصب منطقه‌ای، در راستای منافع تمام کشورهای جهان عمل می‌کند اما به دلیل تاریخچه سازمان ملل متحد و ساختار سازمانی آن، همیشه چنین نیست. نگاهی به صحنه سیاسی جهان در زمان تأسیس سازمان ملل متحد نشان می‌دهد که به طور کلی یک سوگیری سیاسی در راستای منافع غرب در عرصه سیاسی جهانی وجود داشته است. به دلیل سیاست‌های ابرقدرت‌ها در آن زمان (و اکنون)، به سختی می‌توان گفت که دیدگاه‌های مطرح شده در بحث‌های درون آن بدنه به‌طور واقع‌بینانه منعکس‌کننده دیدگاه‌های واقعی دولت‌های درگیر هستند، چه رسد به افرادی که توسط آن دولت‌ها نمایندگی می‌شوند. عدم حضور نماینده‌ای از آفریقا یا آمریکای جنوبی در میان اعضای دائم شورای امنیت که از حق و تو برخوردار باشد و همچنین نمایندگی نامتناسب غرب در این شورا، بی‌طرفی سازمان ملل متحد در عرصه حقوق بشر را به زیر سؤال می‌برد.

۱-۲. نسبت ارزش‌های انسانی مرتبط با کرامت و حق‌های بنیادین بشری

باید گفت اگر چه ارزش‌های انسان‌محورانه که مفهوم حقوق بشر بر آن‌ها استوار گشته است، ارزش‌های جهان‌شمول و مشترک بشری هستند، اما نباید تمایز آشکار میان معیارهای اخلاقی معطوف به کرامت انسانی و حق‌های بنیادینی را که هر فرد مجاز به استناد و استفاده از آن در برابر دولت است، نادیده انگاشت. به بیان دیگر، چنانچه ویژگی جهان‌شمولی و غیر قابل سلب بودن حقوق بشر «غربی» بنا بر ملاحظات فرهنگی با تردید مواجه شود و روایت‌های متفاوتی از به قول ریمون پانیکار^۱ «معادل‌های همسان‌ریخت» (Panikkar, 1982: 79) حقوق بشر، در فرهنگ‌های متفاوت شناسایی و بسط داده شود، هیچ روایتی الزاماً نمی‌تواند فاقد ویژگی بنیادین «حق» بودن در تعبیر هوفلدی^۲ آن، به عنوان مجموعه‌ای

¹ Panikkar, Raimundo, and R. Panikkar. "Is the notion of human rights a Western concept?." *Diogenes* 30, no. 120 (1982): 75-102.

² Wesley Newcomb Hohfeld

از ادعاها و مطالباتی باشد که متناظراً تکلیفی بر مخاطب (حاکمیت‌ها) بار می‌کنند (Qari seyeyedFatemi, 2020:35). در نگاهی دقیق‌تر، چنانچه حقوق بشر را به عنوان مفهومی شناسایی کنیم که به منظور پاسداشت ارزش‌های ماهوی ناظر بر کرامت انسانی مطرح می‌شود، مکانیسم بهینه‌ای جز قالب «حق و تکلیف» برای اعمال آن نمی‌توان برای آن متصور بود ((Cruft, 2011: 135). ارزش‌های انسانی که مبنای حقوق بشر به شمار می‌روند بدون ایجاد استحقاق‌های قانونی برای افراد یا گروه‌ها، چیزی بیش از انگاره‌های انتزاعی نخواهند بود.

رود/هاورد^۱ به صراحت تمایز کرامت انسانی و حقوق بشر را مورد تأکید قرار داده است و در رابطه با برخی ادعاهای آفریقاگرایان می‌گوید «حتی در جامعه‌ای که بر پایه حقوق و قانون ایجاد نشده نیز می‌توان کرامت انسانی را با ملاحظات اخلاقی حفظ کرد؛ آنان که از وجود مفهوم ویژه آفریقایی از حقوق بشر سخن می‌گویند مدعایی مبتنی بر خلط فلسفی کرامت انسانی با حقوق بشر و درک ناکافی از سازماندهی ساختاری و تغییرات اجتماعی در جامعه آفریقا دارند (Howard, 1986:19)». ویژگی حقوق قانونی بودن «حقوق بشر» به طور مستقیم اقتضائاتی همچون توسعه شاخص‌های دموکراتیک و بهبود مؤلفه‌های حاکمیت قانون را موجب می‌شود. بدیهی است که این ویژگی از سوی دولت‌های استبدادی با بهانه نسبیست‌گرایی فرهنگی مورد مخالفت قرار گیرد اما نظرات قابل اعتنایی نیز در مخالفت با این موضع بیان شده است.

برخی آفریقاگرایان همچون بانی/بهاوه^۲ پژوهشگر حقوق بشر اهل نیجریه، تمایز میان ایده‌آل انتزاعی کرامت انسانی و اصول حقوقی ناظر بر حقوق بشر را ناشی از هستی‌شناسی ناقص این مفاهیم می‌داند. وی بر این باور است که این بحث ناشی از عدم درک صحیح روند تکامل ایده حقوق بشر و قرار ندادن این ایده در بافتار تاریخی خود است. به گمان او گرایش برخی از محققان برای مفهوم‌سازی حقوق بشر در معنای مضیق زبان حقوقی مدرن، به معنای تأکید و تمرکز بر تعریف دقیق حقوقی این اصطلاح، به جای پرداختن ماهوی به ایده‌ای است که زیربنای این اصطلاح، یعنی حقوق بشر است. او چنین ادعا می‌کند که یک رویکرد تاریخی گسترده‌تر به مطالعه تکامل مفهوم حقوق بشر معاصر، در ایجاد پیوند بین مفاهیم سنتی کرامت انسانی و ایده مدرن حقوق بشر ایراد و مشکلی نخواهد یافت؛ چرا که هر دوی این مفاهیم در واقع صرفاً تفسیرهای مجددی از مفاهیم دیرینه‌ای مبتنی بر ارزش‌های انسانی هستند

¹ Rhoda Howard

² Bonny Ibhawoh

(Ibhawoh, 2001:45). بنابراین از دیدگاه او و برخی دیگر از آفریقاگرایان، این استدلال که «حقوق بشر دارای قابلیت اعمال و اجرا است در حالی که اصول کرامت انسانی فاقد این قابلیت اعمال هستند» نمی‌تواند بیانگر آن باشد که الزاماً می‌بایست ایده و معنای حقوق بشر را در بستر تاریخی و اجتماعی «غرب» جای نهاد. چرا که برای مثال، در اکثر جوامع سنتی آفریقا، هیچ تمایز واضحی بین ارزش‌های مذهبی، احکام اخلاقی و قوانین وجود نداشته و مسأله «حق‌های قانونی» متمایز از ملاحظات اخلاقی و مذهبی قابلیت مطرح شدن نداشته است. تمام این امور، اجزایی از یک جهان‌بینی بوده‌اند که با یکدیگر ارتباط متقابل داشته‌اند (Motala, 1989:379-382). توضیح آنکه در جوامع سنتی آفریقا هیچ مرز مشخصی میان ارزش‌های دینی، احکام اخلاقی و قوانین وجود نداشته است. قوانین در حقیقت بسط بافت اخلاقی جامعه بودند و بر اساس ملاحظات دینی و اخلاقی ایجاد می‌شدند. در یک جهان‌بینی کل‌نگر، اعمال مذهبی، رفتار اخلاقی و هنجارهای قانون، کاملاً یکپارچه و فاقد تمایز در نظر می‌آمدند. چنین جوامع سنتی نهادهای قانونی و رویه‌های ناظر بر اجرای قانون مختص خود را دارا بوده‌اند که اگرچه تفاوت آن‌ها با جوامع کنونی هویدا است، اما با این وجود در بسترهای اجتماعی و سیاسی مربوط به خود تأثیرگذار بوده‌اند. پس می‌توان گفت حقوق و تکالیف ناشی از چنین ارزش‌های مذهبی، اخلاقی و فرهنگی مرتبط با کرامت انسانی در جامعه سنتی، (که به نفع هم جامعه و هم فرد اعمال می‌شد) می‌تواند به طور معتبر، معادل زمینه‌ای مفهوم مدرن حقوق قانونی در نظر گرفته شود.

اما به هر روی، باید پذیرفت که هر قرائتی از حقوق بشر و کرامت انسانی، می‌بایست مکانیسم مشخص و قابل ارزیابی به منظور ضمانت اجرای اصول و قواعد آن ایجاد نماید. چنانچه مطابق ادعای مذکور، دیسپلین‌های اخلاقی ناظر بر کرامت انسانی می‌توانند معادل حقوق قانونی شناسایی شوند، سازوکار متناظری که دولت را به عنوان مهمترین مخاطب و مکلف در زمینه حقوق بشر پاسخگو می‌نماید باید به طور مشخص و دقیق، معرفی شود. بنابراین، مفهوم حقوق بشر، در هر فرهنگ و جامعه‌ای الزاماً نمی‌تواند از وصف «حقوق قانونی»^۱ بی‌بهره باشد؛ از آن روی که هر قرائتی از حقوق بشر چنانچه به بر شمردن «حقوق» و «تکالیف» متناظر با آن و تعبیه ضمانت اجرای متناسب با این حقوق نپردازد، عقیم و فاقد اثر خواهد بود.

¹ Legal rights

۱-۳. نسبیت فرهنگی

بحث نسبی‌گرایی فرهنگی برای اولین بار در سال ۱۹۰۱ میلادی در پی پژوهش‌های فرانتس بواس^۱ در زمینه انسان‌شناسی و با انتشار مقاله «ذهن انسان اولیه»^۲ آغاز شد. در این مقاله او به این نتیجه رسیده بود که انسان‌شناسان باید تلاش کنند همه آثار نفوذ فرهنگی را از منطقه‌ای که در آن متولد شده‌اند از بین ببرند تا قادر باشند در ذهنیت مردمی که در فرهنگ دیگری مورد مطالعه قرار دارند، وارد شوند. اظهارات او به استدلال بیشتر علیه استعمار و ردّ ایده‌های برتری فرهنگی غرب یاری رساند؛ چرا که وی این ادعا که فرد می‌تواند هویت فرهنگی خود را از بین ببرد به شدت رد کرد. ایده‌های بواس باعث شد که انسان‌شناسان هویت فرهنگی و پیش‌فرض‌های خود را قبل از مطالعه فرهنگ‌های دیگر با دید انتقادی‌تری بررسی کنند (Boas, 1901: 285). بواس این ایده را ایجاد کرد که همه باورها از نظر فرهنگی نسبی هستند و نباید بیرون از قلمرو فرهنگی خودشان قضاوت شوند.

به طور کلی، نظریه نسبیت فرهنگی بیانگر این موضع است که قواعد اخلاقی و نهادهای اجتماعی در جوامع مختلف، طیف گسترده‌ای از تنوع فرهنگی را بازتاب می‌دهند و این گونه تنوع باید از انتقادات خارج از قلمرو آن فرهنگ، مصون باشند. این دکتترین بر اساس مفهوم حق تعیین سرنوشت و خودآیینی^۳ جمعی اساس یافته و مدّعی آن چنین است: تنوع فرهنگی بی‌نهایت در جامعه انسانی وجود دارد و در این جامعه نمی‌توان هیچ امر مطلق‌ی یافت که در همه زمان‌ها، مکان‌ها و فرهنگ‌ها صادق باشد. در رابطه خاص با حقوق بشر، دکتترین نسبیت‌گرایی فرهنگی معتقد است که جوامع مختلف در زمینه‌ها و بسترهای مختلف اجتماعی و تاریخی، نگرش‌های ویژه و منحصر به فرد خود را به مفهوم ارزش‌های انسانی، کرامت انسانی یا حقوق بشر تکامل داده‌اند (Donnelly, 1984: 407). طرفداران نسبیت فرهنگی در عرصه حقوق بشر چنین استدلال می‌کنند که حقوق بشر همان‌گونه که در غرب تعبیر و تصور می‌شود لزوماً برای جوامع جهان سوم و غیر غربی قابل استفاده نیست؛ زیرا مبانی فلسفی آن‌ها نه تنها متفاوت است بلکه در واقع با یکدیگر مخالف است. در حالی که تعبیرات غربی بر اساس مفهوم فرد مستقل و خودمدار است، بسیاری از تعبیرات غیر غربی چنین فردگرایی را شناسایی نمی‌نماید (Shivji, 1989: 16). اغلب قائلان به نسبیت‌گرایی فرهنگی بر این نظرند که روایت و برداشت کلاسیک لیبرال غربی از حقوق بشر،

¹ Franz Boas

² Boas, Franz: "The Mind of Primitive Man." Science, Vol. 13, No. 321 (Feb. 22, 1901): 281-289.

³ Autonomy

بر برتری حقوق سیاسی و مدنی فردی تأکید می‌کند؛ حال آن که بیشتر سنت‌های غیر غربی بر بنیان «جمعی» حقوق و وظایف انسانی، همچون حقوق اقتصادی و اجتماعی و سرشت نسبی حقوق بشر تأکید بیشتری دارند.

۴-۱. حقوق بشر و نسبی‌گرایی فرهنگی

پرسش‌های نظری درباره جهان‌شمول بودن حقوق بشر توسط محققان مختلف از دیدگاه‌های تاریخی و حقوقی گسترده مورد بررسی قرار گرفته است. لون لیندهولت^۱ گفتمان جهان‌شمول بودن یا نسبیت فرهنگی حقوق بشر را در مکاتب مختلف بر اساس مرزهای جغرافیایی و فرهنگی دسته‌بندی کرده است. او معتقد است که گرایش به نظریه رادیکال‌تر جهان‌شمول‌گرایی را می‌توان در میان آمریکایی‌ها یافت (Lindholt, 1997: 26). رودا هاورد، که او را نماینده مکتب آمریکایی معرفی می‌کند، با اشاره مستقیم به بافتار و بستر موجود در آفریقا، ضمن ادعای جهان‌شمولی حقوق بشر همچنان اذعان می‌کند که بر اساس مشاهده و دیدگاه تجربی «تنوع‌های فرهنگی در واقع بر ادراک مردم از حقوق بشر تأثیر می‌گذارند» (Howard, 1986: 12). جیمز نیکل^۲ در مطالعه نظری خود درباره مفهوم حقوق بشر به همین ترتیب به این نتیجه می‌رسد که ادعای جهان‌شمول بودن و سلب‌ناپذیری حقوق بشر برای برخی حق‌های خاص (همچون عدم شکنجه) قابل قبول است، اما ادعاهای موجود در مورد جهان‌شمول بودن و سلب‌ناپذیری برای بسیاری از حقوق دیگر معتبر نیست (Nickel, 1987: 44)؛ چرا که مثلاً حقوق ناظر بر تضمین‌های رویه‌ای (آئین دادرسی)، نیازمند برپایی یک سیستم قضایی مدرن و اقتضائات ویژه آن است که احتمالاً برای بسیاری نظام‌های سیاسی و حقوقی قابل دستیابی نیست. به طور مشخص، الزامات نظر بر دسترسی به عدالت و دادرسی منصفانه شامل فراوانی مراجع قضایی به لحاظ دسترسی جغرافیایی، حق دادخواهی برابر همه افراد، امکان دادرسی ناظر بر حقوق بنیادین، حضور وکیل دادگستری در روند دادرسی، تعدد قضات، حضور هیأت منصفه، آموزش حقوقی و... نیازمند هزینه و وجود زیرساخت‌های فنی است که ممکن است برای برخی از کشورهای در حال توسعه سهل نباشد.

بسیاری از مخالفت‌ها با نظریات نسبی‌گرایی فرهنگی در عرصه حقوق بشر در پی این هراس منطقی ایجاد شده است که موضع نسبی‌گرایانه می‌تواند آداب و رسومی مانند نقص عضو تناسلی زنان، انقیاد و فرودست شمردن زنان و گروه‌های اقلیت، قتل‌های خودسرانه (ناموسی)، شکنجه و محاکمه‌های آزمونی

^۱ Lone Lindholt

^۲ James Nickel

(همچون به کام آتش رفتن برای اثبات بی‌گناهی) را با دیده اغماض بنگرد و یا حتی تأیید کند. همچنین بیم آن می‌رود که به رسمیت شناختن مشروعیت نسبی فرهنگی حقوق بشر، کل جنبش جهان‌شمول حقوق بشر را تضعیف کند. دانلی دکتورین نسبی‌گرایی فرهنگی را در دو درجه نسبی‌گرایی فرهنگی قوی و نسبی‌گرایی ضعیف فرهنگی طبقه‌بندی کرده است. نسبی‌گرایی فرهنگی قوی معتقد است که فرهنگ، منبع اصلی اعتبار یک قانون یا قاعده اخلاقی است. فرض بر این است که حقوق و سایر اعمال اجتماعی، ارزش‌ها و هنجارها در ساحت فرهنگ تعیین می‌شوند، اما جهان‌شمول بودن ماهیت انسان و حقوق بشر، به عنوان عاملی در جهت کنترل افراط بالقوه نسبی‌گرایی عمل می‌کند. در مقابل، نسبی‌گرایی ضعیف فرهنگی معتقد است که حقوق بشر در ابتدا جهان‌شمول است، اما فرهنگ را به عنوان منبع مهم استثنائات در تفسیر حقوق بشر می‌شناسد (Donnelly, 1984: 401).

دانلی چنین نتیجه‌گیری می‌کند که به جای یک رویکرد کاملاً جهان‌شمول، گفتمان حقوق بشر باید آنچه را که او «نسبی‌گرایی ضعیف فرهنگی» می‌نامد، در جایی که فرهنگ به عنوان یک ملاحظه مهم مطرح است، به کار گیرد؛ البته بدون آنکه جنبه جهان‌شمول بودن حقوق بشر از بین برود. در همین راستا، تی‌ووچر^۱ نویسنده و سیاستمدار برجسته اهل کشور بنین، می‌گوید «هنجارهای قابل پذیرش جهان‌شمولی برای حفاظت از حقوق مردم وجود دارد که این هنجارهای جهان‌شمول، هسته اساسی حقوق بشر را تشکیل می‌دهند (Tevoedjre, 1986: 8-11)». یکی دیگر از موافقان ایده «نسبی‌گرایی فرهنگی ضعیف» چنین بیان می‌دارد که به لحاظ تجربی (و آنچه قابل مشاهده بوده است)، هسته‌ای از اصول اساسی جهان‌شمول قابل اعمال و اجرا وجود دارد که بر روابط بین دولت و شهروندانش حاکم است (Adam & Trier, 1990: 52). بنابراین، تا حدی برای همه قابل قبول است که برخی از استانداردهای اساسی جهان‌شمول حقوق بشر مورد شناسایی و توافق قرار گرفته‌اند. فارغ از که استنباط ایدئولوژیک جهان‌شمول بودن اصول حقوق بشر، برخی از مفاهیم حقوق بشر با معرفی اعلامیه جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۴۸ اعتبار جهان‌شمول پیدا کرده‌اند. این موضوع در سال ۱۹۴۷، انجمن مردم‌شناسی آمریکا^۲ را بر آن داشت که در واکنش به پیش‌نویس پیشنهادی اعلامیه جهانی حقوق بشر، مخالفت خود را در قالب این کلمات ابراز کند: «استانداردها و ارزش‌ها از آن‌جا که از فرهنگ‌های مختلف نشأت می‌گیرند، نسبی هستند (... [به‌گونه‌ای که] آنچه در یک جامعه به عنوان یک حق انسانی شناخته می‌شود، ممکن است

¹ Tevoedjre

² American Anthropological Association

توسط افراد دیگر ضدّ اجتماعی تلقی شود (...). اگر اعلامیه [جهانی] باید در سراسر جهان قابل اجرا باشد، باید اعتبار بسیاری از شیوه‌های زندگی را در برگیرد و به رسمیت بشناسد (...). حقوق انسان در قرن بیستم را نمی‌توان با معیار هیچ تک فرهنگی محدود کرد، و نمی‌توان معطوف به امیال و آرزوهای یک ملت آن را به دیگر ملّت‌ها دیکته و تحمیل نمود.^۱

آنچه از روند گفتمان جهان‌شمول بودن و نسبیّت فرهنگی حقوق بشر مشهود است، بازتاب تنوّع دیدگاه‌های محققان و نویسندگان است. از استدلال‌هایی برای یک مفهوم آرمانی، اگر نگوئیم اتوپیایی، از جهان‌شمولی مطلق، تا استدلال‌هایی برای دیدگاه‌هایی کاملاً نسبی‌گرایانه، در این دیدگاه‌ها یافت می‌شود. اکثر نویسندگان اتخاذ یک مسیر میانه و اعتدالی را مفیدتر می‌دانند. از یک سو، این موضوع که جهان‌شمولی تا حدّی وجود دارد، به رسمیت شناخته شده است؛ حداقل در رابطه با برخی مفاهیم و اصول اساسی حقوق بشر، به ویژه آنهایی که با حرمت زندگی انسان و کرامت انسانی هم‌مرز هستند، این توافق همگانی قابل مشاهده است. از سوی دیگر، بر اساس برآیند نظرات نویسندگانی که در این بخش به آن‌ها اشاره شد، این موضوع نیز پذیرفته شده است که باید فضایی برای تغییرات فرهنگی و انطباق هنجارهای حقوق بشر فراهم شود. در واقع، مشروعیت حق‌های بشری مختلف و اولویت‌بندی‌های ادعا شده در میان آنها، لزوماً تابعی از زمینه و بستر (تاریخی، فرهنگی، اجتماعی) است که این حق‌ها می‌بایست در آن بستر اعمال و اجرا گردند.

۱. ارزش‌های آفریقایی و نسبیّت حقوق بشر

در این قسمت مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها، ایده‌ها و نقدهای ناظر بر ارزش‌های آفریقایی و مفهوم حقوق بشر متناظر با آن را بررسی خواهیم نمود؛ نظراتی که نسبت حقوق بشر آفریقایی را با حقوق بشر جهان‌شمول بازتاب‌یافته در اسناد بین‌المللی حقوق بشر معین می‌سازد.

۱-۲. رویکردهای عمده آفریقایی به گفتمان نسبی‌گرایی فرهنگی حقوق بشر

مجموعه کشورهای در حال توسعه، بر اندیشه حقوق بشر در دهه ۱۹۹۰ تأثیرگذار بوده‌اند؛ این تأثیرگذاری هم به واسطه جنبه اجتماعی بخشیدن بیشتر حقوق به بشر بوده است و هم به دلیل زیر سؤال بردن تمرکز بر فردیت که مشخصه برجسته گفتمان حقوق بشر در غرب است. مضامین اصلی در گفتمان نسبیّت فرهنگی حقوق بشر از منظر آفریقایی، بر تضاد میان مبانی فلسفی مفهوم آفریقایی حقوق بشر با

¹ Statement on Human Rights by the Executive Board, American Anthropological Association, American Anthropologist, Vol. 49, 1947, pp. 539- 543

مفاهیم و نهادهای غربی تمرکز دارد که پس از در دوره استعمار در این قاره گسترش یافته است. به هر صورت برای درک گفتمان آفریقایی در مورد نسبیت فرهنگی حقوق بشر در آفریقا، لازم است یادآوری کنیم که مفهوم معاصر حقوق بشر تحوّل مدرن است که ریشه در اعلامیه جهانی دارد. برخی از این نویسندگان، همچون رودا هاورد تأکید داشته‌اند مفهوم حقوق بشر به عنوان حقوق قانونی که افراد در رابطه با دولت دارند، به وضوح در جوامع سنتی آفریقایی وجود نداشته است. همانطور که قبلاً اشاره شد، آن‌ها استدلال می‌کنند که آنچه معمولاً به عنوان مفاهیم حقوق بشر در آفریقای سنتی مطرح می‌شود چیزی نیست جز مفهوم کرامت و ارزش انسانی که در همه جوامع ماقبل صنعتی شدن وجود دارد.

تمام جوامع بشری از جمله جوامع آفریقایی، مرحله‌ای را پشت سر گذاشته‌اند که به دلیل سطح پایین نیروهای مولد، مناسباتی همچون مالکیت جمعی بر وسایل تولید و سازمان‌دهی اشتراکی در جامعه برای امرار معاش ضروری بوده است (Osita, 1992: 82). این ساختار اجتماعی اشتراکی به طور طبیعی امکان توسعه دسته‌ای از آرمان‌های انسانی را فراهم می‌آورد که لزوماً با مفاهیم مدرن حقوق بشر برابری نمی‌کرده‌اند. بنابراین هرگونه استدلال برای مفهوم سنتی پیشاستعماری حقوق بشر، تنها مسئله اشتباه گرفتن «کرامت انسانی» با «حقوق بشر» است. هم‌اکنون مدرنیزاسیون یا غرب‌زدگی تا جایی که جوامع سنتی آفریقا رسیده و آنها را دگرگون کرده است، که رویکردهای سنتی ناظر به تضمین کرامت انسانی برای دولت ملت آفریقایی مدرن نامناسب به نظر می‌رسد. بنابراین باید گفت که ادامه سیاست حقوق بشر بر اساس الگوی اشتراکی آفریقای سنتی به معنای نادیده گرفتن تغییراتی است که در شیوه زندگی آفریقایی‌ها رخ داده و در حال رخ دادن است.

یکی از گونه‌های مکتب فکری حقوق بشر آفریقایی، بر این باور است که آفریقای سنتی، و یا در حقیقت اغلب جوامع کشاورزی پیشامدرن، ادراکات حقوق بشر را تکامل نداده‌اند، زیرا این جوامع مفهوم «انسان» را به عنوان یک مقوله توصیفی که برخی از حقوق مسلم به آن ضمیمه شده باشد، به رسمیت نمی‌شناخته‌اند. برای آنها، فرد انسانی به واسطه موقعیت اجتماعی یا عضویتش در گروه تعریف می‌شده است. بنابراین، جوامع سنتی عموماً حقوقی را که شخص صرفاً به لحاظ انسان بودن دارا است به رسمیت نمی‌شناختند (Donnelly, 1982: 309). پس می‌توان گفت آن نوع روابط اجتماعی بین دولت و فرد که مفهوم حقوق بشر بر آن استوار است، هرگز در چارچوب چنین جوامع سنتی ایجاد نشده است. در نتیجه، تهاجمات مدرنیزاسیون غربی، مناسبات جمعی و اجتماعی پیشین را از میان برداشته است و افرادی که از حمایت جمعی محروم شده بودند، از دسترسی به روش‌های پیش‌تر متداول و رایج در حفاظت از

جان و کرامت انسانی خود، باز مانده‌اند. به عبارت دیگر، اگر حقوق بشر را همانطور که توسط بسیاری از محققان لیبرال تعریف شده است، به عنوان ادعا و مطالبه هر فرد علیه دولت در اعلامیه جهانی حقوق بشر شناسایی کنیم، از این نگاه تنها یک مفهوم از حقوق بشر وجود دارد و آن مفهوم غربی است (Shivji, 1989: 11). به همین جهت می‌توان گفت ایده جمع‌گرایی برآمده از فرهنگ سنتی آفریقایی، در ایجاد یک مفهوم عملی و کاربردی حقوق بشر ناکام خواهد ماند. برخلاف این موضع، چندین نویسنده آفریقایی چنین استدلال کرده‌اند که فلسفه و مفاهیم حقوق بشر نه منحصر به سنت‌های لیبرال غربی است و نه صرفاً با اسناد بین‌المللی صادره پس از ۱۹۴۸ مرتبط است. به بیان دیگر، آن‌ها این تصور غالب را رد می‌کنند که مفهوم حقوق بشر تنها از تمدن فکری غرب سرچشمه گرفته، در آنجا توسعه یافته و پالایش شده است و پس از آن به آفریقا و بقیه جهان صادر شده است. به گمان آنان این دیدگاه به گونه‌های مختلف قیم‌مآبانه، ذاتاً غیرتاریخی و از نظر فلسفی ورشکسته است.^۱ به عنوان مثال، آسانته^۲ حقوقدان شهیر غنایی، این گمان را رد می‌کند که مفاهیم حقوق بشر بورژوازی یا غربی هستند و به سنت‌های آفریقایی و دیگر سنت‌های غیر غربی ارتباطی ندارند (S.K.B. Asante, 1969:4). چنین تصویری، بیان مبانی نظری مفاهیم غربی حقوق بشر را با هدف نهایی هر فلسفه حقوق بشر، که تنها حمایت از کرامت انسانی بر اساس ارزش ذاتی فرد است، اشتباه می‌پندارد. این فلسفه یک پدیده جاودانه و جهانی است که به همان اندازه که برای سنت‌های غربی امکان‌پذیر و قابل اجرا است برای سنت‌های آفریقایی و دیگر سنت‌های غیر غربی نیز قابلیت اجرا دارد.

استدلال محمود ممدانی^۳ پژوهشگر هندی-اوگاندایی علم سیاست نیز به طور کلی این است که هرچا ظلم اتفاق می‌افتد - و هیچ قاره‌ای در تاریخ انحصار این پدیده را نداشته است - لزوماً مفهومی از حقوق به وجود می‌آید. به همین دلیل است که از نظر او، پذیرش این موضوع دشوار است که «مفهوم حقوق بشر یک مفهوم نظری باشد که تنها سه قرن پیش توسط فیلسوفان در اروپا ایجاد شده است (Mamdani, 1990:360)». آنچه در مورد عصر روشنگری، و اسناد انقلاب فرانسه و آمریکا (که منشأ مفهوم معاصر حقوق بشر اغلب به آن‌ها نسبت داده می‌شود) بی‌همتا و ابتکاری به نظر می‌رسد، صورت‌بندی مباحث

^۱ به عنوان نمونه بگردید به:

El-OlaïdAhmed El-Obaid and KwadwoAppiagyei-Atua, 'HumanRights in Africa: A New Perspective on Linking the Past to the Present', McGill Law Journal, Vol. 41, 1996, p. 819

^۲ Asante

^۳ Mahmood Mamdani

حقوق بشر در قالب و «چارچوب یک نظام فلسفی تبیین شده» بوده است. بنابراین رویکرد آفریقایی به گفت‌وگو نسبی‌گرایی فرهنگی حقوق بشر را می‌توان به طور کلی به دو مکتب عمده تقسیم کرد. اولین مورد از اینها رویکرد کمتر رادیکال است که از نظر ایدئولوژیک به مکاتب جهان‌شمول‌گرایی مسلط غرب نزدیکتر است. طرفداران این مکتب، در حالی که اعتبار مفهوم منحصر به فرد حقوق بشر آفریقایی را باور دارند، در عین حال جهان‌شمول بودن هسته اصلی حقوق بشر را نیز به رسمیت می‌شناسند. به عنوان مثال، کوفی قویشیگاه^۱ حقوق‌دان غنایی، بر این باور است که نمی‌توان انتظار داشت مفاهیم حقوق بشری که ریشه در حقایق اجتماعی خاص و مختص به جوامع خاص، دارند، جهانی باشند. در عین حال، او اذعان می‌کند که برخی نیازهای اساسی «بی‌تردید به طور جهان‌شمول برای افراد با هر پیشینه تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی قابل توصیف هستند (Quashigah, 1991: 12)».

مکتب دوم در تقابل رادیکال‌تری با رویکرد جهانی‌گرایی قرار دارد. این تفکر در پی آن است که اساساً رابطه دولت-فرد برآمده از فرهنگ غربی را که بر حقوق بشر مسلط است، به چالش بکشد. بحث اصلی در این مکتب فکری، ریشه در اعتقاد به مبانی فلسفی و جهان‌بینی متمایز جوامع اروپای غربی و آفریقایی دارد. این مکتب در این راستا، تأکید ویژه‌ای بر ماهیت جمع‌گرایانه و نه فردمحورانه مفهوم حقوق و وظایف در آفریقا دارد. اکثر پیروان این مکتب، این برهان ارائه شده توسط پراکاش سینها^۲ استاد برجسته حقوق بین‌الملل را تأیید می‌کنند که مفاهیم غیرغربی حقوق بشر، اساساً با مفاهیم غالب غربی متفاوت هستند. سینها در گفت‌وگو خود درباره «دیدگاه غیرغربی حقوق بشر» چنین می‌گوید که فرمول فعلی حقوق بشر شامل سه عنصر است که ارزش‌های غربی را منعکس می‌کند و آن را برای برخی از جوامع غیر غربی ناسازگار می‌سازد. اولاً، واحد اساسی جامعه را «فرد» تصور می‌کند، نه خانواده. ثانیاً، مبنای اولیه تأمین وجود انسان در جامعه را از طریق حقوق در نظر دارد و نه تکالیف. ثالثاً، روش اولیه تأمین و تضمین حقوق را طریق قانون‌گرایی می‌داند که حق‌ها بر اساس آن مطالبه شده و مورد قضاوت قرار می‌گیرد، نه از طریق مصالحه، توبه (ابراز پشیمانی) یا آموزش (Prakash Sinha, 1981: 77).

۲-۲. رویکردهای پیرامونی به نسبت‌گرایی فرهنگی حقوق بشر

در مقابل این دو دیدگاه، چنین گفته‌اند که آفریقایی سنتی یا آفریقایی پیش از استعمار، از حقوق بشر مقتضی و متناسب با موقعیت‌های سیاسی و اجتماعی موجود در آن دوران بهره می‌برده است. این حقوق

^۱ Kofi Quashigah

^۲ Prakash Sinha

شناخته شده و محافظت شده را باید با در نظر داشتن وضعیت آن جوامع در نظر داشت؛ یعنی در چارچوب جوامعی که توسط یک سیستم، طبقاتی و سلسله مراتبی شده‌اند و در عین حال توسط باورهای اسطوره‌ای متحد شده‌اند. در درون این جوامع، هدف قانون حفظ مناسبات اجتماعی، به میراث رسیده از اجداد بود. بنابراین، مفهوم حقوق بشر در چنین بافت اجتماعی، لزوماً جمع‌گرایانه و انسان‌گرا بود و احترام متقابل و به رسمیت شناختن حقوق و آزادی‌های هر فرد را در بافت و وسیع‌تر جامعه، تقویت می‌کرد و به رسمیت می‌شناخت (Keba, 1987: 651). همچنین این ایده نیز طرفدارانی دارد که بررسی هنجارهای حاکم بر ساختارهای حقوقی، سیاسی و اجتماعی در جوامع آفریقایی پیش از استعمار نشان می‌دهد مفهوم حقوق معطوف به مفهوم عدالت بوده است؛ و اگرچه جامعه محور است، اما با معیارهایی، از فردگرایی نیز حمایت می‌کند.^۱ همچنین استدلال می‌کنند که در آفریقای سنتی، مفهوم حقوق نه بر روی فرد، بلکه بر جامعه استوار بود. به ترتیبی که فرد بر اساس تعهدات و وظایف خود با آن ارتباط برقرار می‌کرد. حقوق در این زمینه شامل حق نمایندگی سیاسی می‌شد اما محدود به آن نبود. حق نمایندگی سیاسی اغلب توسط خانواده، گروه‌های سنی (ریش‌سفیدان) و طایفه تضمین می‌شد. جامعه ویژگی‌های اجتماعی مرکزی خاصی را ایجاد کرد که به ترویج حقوق فردی و جمعی تمایل داشت. این موارد شامل احترام به سن، تعهد به خانواده و جامعه و همبستگی با سایر اعضای جامعه بود (Makau Wa Mutua, 1999: 81). جهت‌گیری‌های اجتماعی غالب ناظر به حقوق، بر جمعی بودن، یکسانی و اشتراک، و نیز احساس همکاری، وابستگی متقابل و مسئولیت جمعی تأکید داشت.

این آرمان‌ها در خدمت تقویت پیوندهای اجتماعی و انسجام اجتماعی، ایجاد یک مسیر و سرنوشت مشترک بودند. در این شرایط، مفهوم حقوق بشر در انزوا قرار نداشت و مطرود نبود. حقوق بشر، در بُعد «وظایف» تعریف می‌شد. برای هر حقی که عضوی از جامعه مستحق آن بود، وظیفه مشترکی وجود داشت و تعریف شده بود. به عبارت بهتر، «حق یکی از خویشاوندان، تکلیف دیگری بود و تکلیف خویشاوندی دیگر، حق دیگری (Cobbah, 1987: 321)». اگرچه حقوق خاصی به واسطه تولد و عضویت در جامعه به فرد تعلق می‌گیرد، وظایف و تعهدات مشترکی نیز وجود داشت. این ماتریس استحقاق و تعهدات، که همبستگی جمعی را تقویت می‌کرد و نظام خویشاوندی را حفظ می‌کرد، اساس مفهوم آفریقایی حقوق بشر بود. این موضع فلسفه آفریقایی در مورد ماهیت جامعه‌گرایانه جامعه سنتی آفریقا،

^۱ به عنوان مثال، حق حیات در جوامع آفریقای پیش از استعمار چنان ارزش داشت که قدرت بر زندگی و مرگ برای تعداد کمی از بزرگان محفوظ بود و تنها پس از یک رویه قضایی مفصل با درخواست تجدید نظر از دادگاهی به دادگاه دیگر و اغلب فقط در مواردی خاص اعمال می‌شد.

سنگ بنای «منشور آفریقایی حقوق بشر و مردم» است که برخی حقوق را به عنوان حقوق مردم به عنوان یک جامعه در نظر دارد. درباره فلسفه مبنایی این برداشت و مفهوم از حقوق و تکالیف، آن را بر این فرض استوار دانسته‌اند که رشد کامل فرد تنها زمانی امکان پذیر است که افراد به تأثیر عمل خود بر دیگران اهمیت دهند. بنابراین، برخلاف تصور غربی از حقوق که حقوق را در قالب فردگرایی انتزاعی بدون وظایف متناظر درک می‌کند،^۱ مفهوم غالب آفریقایی از حقوق بشر، سیستمی از حقوق و تعهدات را ترکیب می‌کند که به جامعه انسجام و دوام می‌دهد. این ایده که فرد به عنوان موجودی اخلاقی دارای حقوق است، اما در عین حال محدود به وظایف و تکالیفی است که به طور فعال نیازهای خود را با نیازهای دیگران سازگار و هماهنگ می‌کند، جوهر شکل‌گیری حقوق در جوامع آفریقایی پیش از استعمار بوده است. این ایده را می‌توان مبنای شایسته و مناسبی برای ایجاد رژیم‌های ملی حقوق بشر در کشورهای آفریقایی معاصر دانست (Makau Wa Mutua, 1995: 363).

۲-۳. نقدها و چالش‌ها نسبت به آفریقا گرایی در عرصه حقوق بشر

با این وجود، این استدلال‌ها برای مفهوم خاص آفریقایی حقوق بشر، با محدودیت‌های نظری و تجربی خود به‌ویژه در ارتباط با جوامع آفریقایی معاصر مواجه است. به‌جای تداوم ارزش‌های فرهنگی سنتی در مواجهه با تهاجم‌های مدرن، واقعیت در آفریقای معاصر، مانند سایر کشورهای در حال توسعه، وضعیتی از غرب‌زدگی مخرب و ناقص، آشفتگی فرهنگی، یا حتی استقبال مشتاقانه از شیوه‌ها و ارزش‌های مدرن است. به عبارت دیگر، آرمان‌های فرهنگ سنتی و ارزش‌های جامعه‌محور آن، که برای توجیه استدلال‌هایی برای نسبی‌گرایی فرهنگی حقوق بشر در زمینه آفریقا مطرح شده‌اند، اغلب دیگر وجود ندارند. برخی پژوهشگران همچون تیموتی فرنیهو^۲ بر این باورند که گرچه زندگی گروه‌محور به شدت در سنت‌های آفریقایی تأکید شده است؛ با این حال، او اضافه می‌کند که فرد و کرامت و منزلت او و خودمداری نیز، با دقت در سنت‌های آفریقایی محافظت می‌شود؛ همانطور که حقوق فردی برای زمین، رقابت فردی برای مناصب دولتی و موفقیت شخصی محافظت می‌شود (Femyhough, 1993:44). علاوه بر این موارد، رهبران قاره، در ادعاهای اغراق شده خود درباره «ارزش‌های آفریقایی» آن را ابزار

^۱ تفکر لیبرال غربی قاطعانه بر این باور است که حقوق نه به یک جامعه سازمان یافته بلکه تنها به فرد تعلق دارد. فرد هم واحد اولیه جامعه سازمان یافته و هم دارندگان اصلی حقوق را تشکیل می‌دهد.

^۲ Timothy Fernyhough

مناسبی برای خاموش کردن انتقادات داخلی و دامن زدن به احساسات ملی‌گرایانه ضد غربی یافته‌اند.^۱ به تریبی که هدف‌مندانه از ارجاعات مداوم به جامعه، حقوق جمعی و اولویت رفاه اجتماعی-اقتصادی بر حقوق مدنی و سیاسی، پوششی بر نقض سیستماتیک حقوق بشر را در راستای منافع الیگارشسی حاکم می‌یابند. رود/هاوارد در این باره می‌گوید:

برخی از روشنفکران آفریقایی در ارائه مدل اشتراکی سازمان اجتماعی در آفریقا آن‌چنان اصرار می‌ورزند و معتقدند که گویی نظام ارزشی گروه محور، توافقی و بازتوزیعی تنها نظام ارزشی است و باید مبنای مدل منحصر به فرد آفریقایی حقوق بشر باشد. این انکارهای ایدئولوژیک نابرابری‌های اقتصادی و سیاسی، به اعضای طبقه حاکم آفریقا کمک می‌کند تا در قدرت بمانند (Howard, 1986:25). در همین راستا، جک دانلی نیز باور دارد که استدلال‌ها برای نسبییت فرهنگی حقوق بشر در چارچوب آفریقا، اغلب توسط نخبگان اقتصادی و سیاسی شهری که مدت‌ها است فرهنگ سنتی را پشت سر گذاشته‌اند، مطرح می‌شود. توسل آنها به شیوه‌های فرهنگی، اغلب پوششی صرف برای منافع شخصی و حکومت خودسرانه است. در فرهنگ‌های سنتی، آداب و رسوم و فرهنگ جمعی معمولاً برای هر فرد جایگاهی در جامعه و مقدار معینی از منزلت (کرامت) و حفاظت فراهم می‌آورد. این حمایت سنتی تا حد زیادی توسط حاکمان این قاره تضعیف شده است، به طوری که نقض حقوق بشر در اکثر رژیم‌های آفریقایی به همان اندازه که با مفاهیم حقوق بشری «غربی» که آنها از آن نفرت دارند، مخالف سنت‌های فرهنگی است که آنها ایده‌آل می‌دانند. به بیان دیگر، اقدامات و تصمیمات حاکمان خودکامه و دولت‌های قانون‌گریز در آفریقا، نه تنها بر اساس معیارهای حقوق بشر غربی، که با معیارهای حقوق بشری سنتی آفریقایی نیز نقض حقوق بشر محسوب می‌شود. بنابراین دانلی هشدار می‌دهد که:

«...» ما باید نسبت به تحریف و دستکاری بدبینانه یک گذشته فرهنگی در حال مرگ، گمشده یا حتی افسانه‌ای هوشیار باشیم. ما نباید با انتقاد و شکایت از نامناسب بودن حقوق بشر «غربی» که توسط رژیم‌های سرکوبگر تبلیغ می‌شود، همراه شویم؛ رژیم‌هایی که در بهترین حالت تنها ضعیف‌ترین ارتباط را با فرهنگ بومی دارند. لفاظی‌های جامعه‌گرایانه غالباً غارت‌های یک الیگارشسی فاسد و اغلب غرب‌زده یا بی‌ریشه را می‌پوشانند. به ویژه، ما باید مراقب محکومیت‌های منفعت طلبانه در مورد فردگرایی بیش

^۱ این موضوع در بحث ارزش‌های آسیایی در گفتمان نسبییت‌گرایی فرهنگی حقوق بشر نیز صادق است. بنگرید به:

از حد حقوق بشر «غربی» باشیم (Donnelly, 1984: 411). از سوی دیگر، توسل به «ارزش‌های سنتی آفریقایی جمعی» در گفتمان حقوق بشر عمدتاً تأمین منافع مردانه و مردسالارانه است و در این خصوص به طور ویژه نگرانی قابل توجهی در مورد کنترل زنان وجود دارد. به عنوان مثال، اوکی مارتین/جیدیک^۱ از کارشناسان ارشد سازمان ملل متحد در زمینه حقوق بشر، در بحث در مورد حقوق و نقش زنان در جامعه سنتی نیجریه خاطر نشان می‌کند که می‌توان به وضوح «سوءاستفاده از عرف در طراحی توطئه‌آمیز قوانین در جهت تقویت و ادامه فرهنگ تبعیض آمیز قابل لمس علیه زنان را مشاهده نمود. (Okey Martin Ejidike, 1999: 91)» مطالعه دیگری در مورد مشروعیت فرهنگی حقوق بشر در آفریقا نشان می‌دهد که چگونه این بحث توسط نخبگان مرد شهری که درک آنها از «مشروعیت فرهنگی» بر سنت‌های ایده‌آل جامعه‌گرایی، نقش‌های جنسیتی قطعی و تسلط محافظه‌کارانه مردان و تفسیر ارزش‌های اخلاقی متمرکز است، تسلط یافته است (Ibhawoh, 2000: 842). این مفاهیم مردسالارانه از مشروعیت فرهنگی به طور قابل توجهی با مفاهیم گروه‌های زنان روستایی و شهری و سازمان‌های غیر دولتی که برای زنان و حقوق اقلیت‌ها کار می‌کنند، در تضاد است. این گروه‌های اخیر در راستای اعتلای فردگرایی تنیده شده در حقوق بشر تلاش می‌کنند و آن مفهوم مشروعیت فرهنگی که نابرابری‌های جنسیتی مبتنی بر فرهنگ را ترویج می‌دهد، رد می‌کنند. آن‌ها در برداشت خود از مشروعیت فرهنگی، به جای هژمونی مردسالارانه، بر موضوعاتی مانند روش‌های سنتی حل تعارض، مرکزیت خانواده و رابطه متقابل بین حقوق و وظایف تمرکز می‌کنند. بنابراین، در حالی که آنها باور دارند حقوق جهان‌شمول باید به نوعی تحت تفسیر فرهنگی قرار داده شوند، در عین حال از بحث جهانی حقوق بشر برای انتقاد از شیوه‌های فرهنگی فعلی که حقوق بشر را نقض می‌کنند، بهره می‌جویند.

۲-۴. جمع‌بندی

با توجه به مطالب فوق، می‌توان سه سطح استدلال را در گفتمان آفریقایی در مورد نسبیت فرهنگی حقوق بشر شناسایی نمود. در سطح اول این بحث وجود دارد که آیا ریشه‌ها و مبانی مفاهیم حقوق بشر در تجربه تاریخی آفریقا نیز یافت می‌شود یا خیر. بر این اساس، گریز از این نتیجه‌گیری دشوار است و به ناچار باید پذیرفت که استدلال افراطی آفریقایی برای یک مفهوم متمایز آفریقایی جامعه‌گرا از حقوق بشر که در تضاد با مفاهیم و سنت‌های غرب یا بقیه جهان است، محدودیت‌هایی دارد و قابل انتقاد به

¹ Okey Martin Ejidike

نظر می‌رسد. به هر روی پذیرش بی‌چون‌وچرا و مطلق نسبی‌گرایی فرهنگی در عرصه حقوق بشر، یک سوء تفاهم نشأت گرفته از منبع ملی‌گرایی فرهنگی است. جنبه‌هایی که طرفداران آن را به عنوان سنت‌ها و مفاهیم کاملاً متمایز جامعه آفریقایی می‌بینند، به وضوح همان آرمان‌هایی هستند که خصلت جهان‌شمول دارند. بسیاری از ارزش‌های انسانی و اجتماعی که به طور انحصاری به جوامع آفریقایی نسبت داده شده است، به طور کلی برای اکثر جوامع پیشاصنعتی در اروپا یا آسیا نیز اعمال می‌شده است.^۱

از سوی دیگر، پذیرش انتقاد افراطی برخی از نویسندگان لیبرال غربی به نسبت‌گرایی فرهنگی آفریقایی، با این تقریر که حقوق بشر به طور ذاتی مفاهیم جهان‌شمول است که فقط در دولت‌های پسا فئودالیسم (در مورد آفریقا، دولت پس از استعمار) ایجاد شده است، یا اینکه مفهوم حقوق بشر با سنت‌های خاص پیش سرمایه داری در آفریقا پیش از استعمار بیگانه است، قابل پذیرش نیست. این تفسیر صلب و انعطاف ناپذیر از حقوق بشر مشکل‌ساز است. در حالی که ممکن است هسته‌ای از ارزش‌های جهان‌شمول وجود داشته باشد که ارزش ذاتی انسان را در جوامع مختلف منعکس می‌کند، اما بیان گسترده این ارزش‌ها لزوماً نه تنها با توجه به شرایط تاریخی، بلکه از یک زمینه اجتماعی به زمینه دیگر نیز متفاوت خواهد بود. تفاوت اصلی ممکن است در این سؤال نهفته باشد: «واحد اساسی جامعه چیست؟» غربی‌ها پاسخ می‌دهند که واحد اساسی جامعه، یک فرد است در حالی که اکثر آفریقایی‌ها آن را یک خانواده بزرگ (Cobbah, 1987: 319) می‌پندارند. حقوق بشر میراث همه بشریت است و مفهوم حقوق بشر توسط افراد مختلف در بسترهای مختلف تاریخی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی توسعه یافته، برای آن مبارزه شده و در نهایت به دست آمده است. این مبارزات و پیروزی‌ها باید با هم ترکیب شوند تا به درک معاصر ما از حقوق بشر و جوهره و اعتبار جهان‌شمول آن کمک کند. هیچ پایه و اساسی برای این ادعای نسبتاً گسترده نمی‌تون یافت که آفریقایی سنتی یا در واقع هر جامعه «پیشامدرن» در این زمینه، هیچ سهم هنجاری در مجموعه حقوق بشر معاصر نداشته است. همانطور که هایل استدلال کرده است، این واقعیت که حقوق بشر بخشی از سنت فلسفی غربی بوده است، به این معنی نیست که جوامع غیر غربی هیچ مفهوم معادل حقوق بشر ندارند (M. Haile, 1984: 575). رساله‌های نوشته شده در مورد حقوق طبیعی

^۱ این نکته نیز شایان توجه است که بیشتر ویژگی‌هایی که امروزه اغلب به عنوان «ارزش‌های غربی» شناخته می‌شود، در واقع تحولات نسبتاً اخیر در فرهنگ سیاسی غرب هستند. دموکراسی و حق رأی و طیف کاملی از حقوق سیاسی و مدنی فرد محور، تا اواسط قرن گذشته در بسیاری از نقاط اروپا برقرار نبود. تنها یک قرن پیش، بسیاری از ویژگی‌های مشترک که اکنون به عنوان ارزش‌های آسیایی یا آفریقایی توصیف می‌شوند، می‌توانستند به راحتی در جوامع اروپا و آمریکای شمالی نیز اعمال شوند.

یا حق‌های طبیعی هیچ الزام یا تلاشی برای بررسی ایده حقوق طبیعی در سایر نقاط جهان، و شناسایی این حقوق طبیعی در سایر فرهنگ‌های غیر غربی نداشته‌اند؛ کاهلی آنان به معنای خلأ مطلق وجود این حقوق یا معادل‌های همسان آن در سایر فرهنگ‌ها نخواهد بود.

۲. قابلیت اعمال و اجرای حقوق بشر غربی در عرصه فرهنگی و تمدنی آفریقا

در این بخش، به سطح دوم گفتمان آفریقایی در مورد نسبی‌گرایی فرهنگی حقوق بشر وارد می‌شویم. این سطح از بحث پاسخ به سؤالاتی در مورد اعتبار و کاربرد مفاهیم مدرن حقوق بشر، با توسعه و تفسیر غربی، در بستر آفریقا است. به عبارت دیگر، پرسش این است: حتی در صورت پذیرش این موضوع که ریشه و جوهره مدرن حقوق بشر، ریشه‌های فلسفی خود را در جوامع غربی دارد، آیا آنها به طور مشخص برای دولت‌ها و جوامع آفریقایی معاصر قابل اجرا هستند؟ چندین محقق لیبرال معتقدند از آنجایی که همه کشورهای آفریقایی بر اساس یک مدل غربی که اولویت را به «فرد» می‌دهد، مدرن شده‌اند یا در حال مدرن‌سازی هستند، حقوق بشر غربی برای جوامع آفریقایی، علیرغم پیشینه متفاوت تاریخی یا شرایط فرهنگی آنها، به هر حال کاربرد دارد. به عنوان مثال، *ادوارد کاننیو*^۱ پژوهشگر اوگاندایی، باور دارد از آنجا که مدل غربی از مفهوم دولت‌مکت به سایر نقاط جهان گسترش یافته است، عواملی که نیاز به تضمین‌های قانون اساسی را ایجاد کرده و منجر به تکامل فلسفه حقوق بشر در غرب شده‌اند، به طور مشابه و به همان اندازه در سایر نقاط جهان نیز ضروری، کاربردی، منشأ اثر، مهم و تأثیرگذار بوده خواهند بود (Kannyo, 1980:4). جک دانلی همین تعبیر را با این کلمات بیان می‌کند: «هر جا که مدرن‌سازی یا غرب‌گرایی به جوامع سنتی رسیده و آنها را متحول کرده است، رویکردهای سنتی برای تضمین کرامت انسانی به‌طور عینی نامناسب به نظر می‌رسند. باید به صراحت گفت که محدودیت‌های سنتی که برای مهار و کنترل قدرت سیاسی به کار می‌رفته است بعید است در شرایط مدرن به طور مؤثر عمل کنند (Donnelly, 1984: 406)».

برخی پژوهشگران آفریقایی‌ها اصرار دارند که برای انطباق محتوای حقوق بشر جهانی با شرایط قاره، این مفهوم باید با تجارب فرهنگی خاص آفریقا تعدیل شود. این موضع بدان معنی است که اساساً محتوای حقوق بشر باید آنچه را که عنوان «اثر انگشت فرهنگی آفریقایی» توصیف شده و بر «جمع‌گرایی»، «وظایف» (درمقابل حق‌ها)، انسجام اجتماعی و همبستگی اجتماعی در مقابل فرد‌گرایی

¹ Edward Kannyo

صلب تأکید می‌کند، در خود هضم کرده و به کار گیرد (Makau Wa Mutua, 1995:352). به نظر می‌رسد که این رویکردی کاملاً معقول و عملی به این موضوع باشد؛ زیرا در واقع یکی از نارسایی‌های مفاهیم و نهادهای غربی که بدون پرسش و انتقاد توسط اکثر کشورهای آفریقایی در سپیده‌دم استقلال پذیرفته شد این بود که که آن مفاهیم و نهادها از هنجارها و ارزش‌های سنتی موجود، هیچ عنصر و مؤلفه‌ای وام نگرفته بودند. به همین دلیل، برخی از این مفاهیم و نهادهای مهندسی‌شده استعماری همچنان ارتباط کمی با نیازهای متمایز دولت آفریقایی پس از استعمار دارند. کلود ولس^۱ پروفیسور علوم سیاسی دانشگاه نیویورک، به این نتیجه رسیده است که تعدادی از محدودیت‌های سیاسی در اعمال حقوق بشر که در حال حاضر در کشورهای آفریقایی آشکار است، مستقیماً به روند بازسازی استعماری ارتباط دارد. او سه ویژگی اصلی حکومت استعماری را شناسایی می‌کند که مانعی بر سر راه حقوق بشر محسوب می‌شدند. نخست آنکه، شکل اساسی خود دولت‌ها نتیجه خواست اداره بی‌دردسر مناطق مستعمره توسط اروپا یا رقابت‌های امپراتوری بود. دوم، یک چارچوب اقتدارگرا برای مدیریت محلی ایجاد شد که بیشتر حاکمان بومی را بدل به چرخ‌دنده‌های نسبتاً کوچک در دستگاه اداری نمود؛ نقش آنان را تقلیل داد و تا روزهای پایانی استعمار حتی از ایجاد یک پوشش دموکراسی‌سازی نیز خودداری نمود. سوم، قواعد حقوقی اروپا در پهنه مستعمرات به طور گسترده اعمال شد، به ویژه در مناطق شهری؛ در حالی که احکام قانونی سنتی به طور ناقص مدون شده و در قانون مدنی، به ویژه در نواحی روستایی، به جایگاهی نازل تنزل یافتند (Welch, 1984:15). وظیفه اصلاح این وضعیت مستلزم رژیم از حقوق بشر است که بر اساس استانداردهای اساسی حقوق بشر جهانی بنا شده است اما با تجربه فرهنگی آفریقا غنی شده باشد. با این وجود، باید اذعان کرد که نمی‌توان انتظار داشت شیوه‌های فرهنگی که در گذشته در زمینه‌های مختلف اجتماعی و تاریخی قابل قبول بودند، با گرایش‌های حقوق بشر مدرن سازگار باشند. برای مثال، در حالی که برده‌داری و محاکمه آزمونی در بسیاری از جوامع آفریقا مانند سایر نقاط جهان معمول بوده است، امروزه به عنوان شیوه‌هایی فرهنگی محسوب می‌شوند که به هیچ وجه توجیه‌پذیر نیستند. همین امر در مورد شیوه‌های تبعیض بر اساس جنسیت، وضعیت اجتماعی، طبقه یا گروه قومی که به طور گسترده‌ای رایج بوده‌اند، اما امروزه قابل دفاع نیستند، صدق می‌کند. با این حال، نسبت‌گرایی فرهنگی یک واقعیت در گفتمان حقوق بشر است و ویژگی‌های گرایش‌های فرهنگی و اخلاقی همیشه بر مفاهیم

¹ Claude Welch

مردم از حقوق و وظایف تأثیر می‌گذارد. به همین دلیل، تفاوت‌های فرهنگی ممکن است برخی از انحرافات را از استانداردهای جهانی حقوق بشر توجیه کند. با این حال، نسبی‌گرایی فرهنگی باید به عنوان یک «شیوه ابراز وجود» عمل کند و تعیین سرنوشت خود را تضمین کند نه اینکه بهانه‌ای برای حکومت خودسرانه و استبداد در جهت نقض حقوق بشر باشد. انحراف فرهنگی از استانداردهای جهانی حقوق بشر باید بر مبنای فرهنگی اصیل با مقررات قانون اساسی و سایر مقررات قانونی جایگزین مناسب برای تضمین کرامت انسانی اساسی در جایی که جهت‌گیری‌های فرهنگی خود از این استانداردها کوتاهی می‌کنند، بنا شود.

۳. چالش اولویت حقوق اجتماعی و اقتصادی در برابر حقوق مدنی و سیاسی

سطح سوم بحث در گفتمان آفریقایی ناظر به نسبی‌گرایی فرهنگی حقوق بشر ناشی از گرایش برخی از آفریقایی‌گرایان و نخبگان آفریقایی به تأکید بر اولویت داشتن حقوق اجتماعی و اقتصادی بر حقوق سیاسی و مدنی است. این اولویت را به طور نمادین «تز شکم سیر»^۱ نامیده‌اند. پرسش این است: آیا حقوق مدنی و سیاسی باید رعایت شوند تا افراد حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را داشته باشند؟ تز شکم سیر ادعا می‌کند که شخص باید ابتدائاً نیازهای اولیه جسمانی خویش را برطرف سازد تا بتواند به مسائل معطوف به آزادی‌های سیاسی خود بپردازد. در مقابل دیدگاه دیگری وجود دارد که «حرمت انسانی» را یک نیاز اساسی از طبیعت انسان می‌شناسد. نکته پر اهمیت در اینجا زاویه نگرش آفریقایی به این بحث است؛ چرا که قصد آنان توجیه نمودن ایجاد محدودیت بر حقوق مدنی و سیاسی به نفع توسعه اجتماعی و اقتصادی جامعه در چارچوب دولت پس از استعمار است. محور این اندیشه‌ها آن است که با توجه به محدودیت‌های خاص، فقر و توسعه نیافتگی در آفریقا، حقوق اقتصادی و اجتماعی باید بر حقوق مدنی و سیاسی یا تفکر فردگرای مبتنی بر مفاهیم غربی حقوق بشر، اولویت داشته باشد. این اولویت‌سنجی بخش مهمی از ایده نسبی‌گرایی در عرصه حقوق بشر به شمار می‌آید.

در برابر این ایده، بر اهمیت یکسان «حقوق سیاسی و مدنی» و «حقوق اقتصادی و اجتماعی» تأکید شده است. آن‌ها با این استدلال مخالفند که حقوق سیاسی و مدنی باید منتظر بمانند تا نیازهای اساسی تأمین شود. در واقع از آنجا که حقوق مدنی و سیاسی برای اجرای سیاست‌های توسعه معقول، توزیع عادلانه ثروت و همچنین ترویج رشد اقتصادی مورد نیاز است، برای رعایت این حقوق نمی‌توان در انتظار تأمین

¹ Full Belly Thesis

تمام نیازهای اساسی جوامع مانند (Howard, 1983: 467). حقوق مدنی و سیاسی نیز برای تضمین حقوق اجتماعی و فرهنگی و حفظ یک نظم اجتماعی پایدار که برای وجود جامعه ضروری است، مورد نیاز است. در برآیند این دو دیدگاه متقابل، باید گفت نقطه محوری در اینجا شکم سیر نیست بلکه شکم گرسنه است. لازم نیست که شکم یک فرد سیر باشد تا او نگران آزادی‌های سیاسی و مدنی خود باشد، اما مهم است که گرسنه هم نباشد. حقوق سیاسی و مدنی را می‌توان به بهترین وجه در شرایطی تضمین کرد که ثبات اقتصادی و اجتماعی نسبی در آن مردم سطح اساسی رفاه را تضمین می‌کنند. (Mosafa and Zargari, 2014: 119) این به ویژه از تجربیات بسیاری از کشورهای آفریقایی پس از استعمار که در آن سطح فقر بسیار شدید بوده و استاندارد زندگی بسیار پایین است صدق می‌کند. این شرایط، اغلب اوقات روند انتخاباتی دموکراتیک را تضعیف می‌کند. در برخی از کشورهای آفریقایی، برای رأی‌دهندگان روستایی که از فقر رنج می‌برند، متداول است که رأی خود را به قیمت یک مشت نمک یا برنج بفروشند.^۱ برای این دسته از فقیرترین مردم آفریقا، نیاز به بقای فوری، از هر ملاحظه و نگرانی سیاسی یا مدنی بلند مدت دیگری مهم‌تر و حیاتی‌تر است. به هر روی در مقام جمع میان این تناقضات باید در نظر داشت که حقوق بشر به عنوان یک مفهوم جامع و یکپارچه مفهومی است یک‌پارچه که در آن حقوق مدنی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جنبه‌های مکمل همان مفهوم گسترده را تشکیل می‌دهند. این نکته بسیار مهم است که رابطه و نسبت میان حقوق فردی و اجتماعی، و یا حقوق سیاسی و حقوق اقتصادی را تعاملی، مرتبط و وابسته به یکدیگر شناسایی کنیم؛ نه متوالی و گسسته.

۴. بازتاب مفهوم آفریقامحور حقوق بشر در منشور حقوق بشر و مردم آفریقا

منشور حقوق بشر و مردم آفریقا،^۲ سندی است که در سال ۱۹۸۱ میلادی منتشر شده است و تا به امروز ۵۴ کشور آفریقایی آن را پذیرفته‌اند. این منشور یک سیستم منطقه‌ای حقوق بشر برای آفریقا ایجاد کرد. اگرچه که محتوای آن با سایر اسناد حقوق بشری منطقه‌ای مشابه است، اما ویژگی‌های منحصر به فرد قابل توجهی نیز در رابطه با هنجارها فرهنگی آفریقایی است که به نوعی بازتاب‌دهنده ایده‌های گوناگون و بعضاً متقابل در خصوص آفریقاگرایی در عرصه حقوق بشر است. بنابراین تا حدی می‌توان بازتاب این تنش را در برخی مواد این منشور دید. برای مثال، مفاد منشور مبنی بر اینکه حقوق و آزادی‌ها «بدون

¹ Brendalyn P. Ambrose, *Democratization and the Protection of Human Rights in Africa: Problems and Prospects*, Praeger, Westport, Conn., 1995

² African Charter on Human and Peoples' Rights

هیچ گونه تمایزی از قبیل نژاد، گروه قومی، رنگ، جنسیت، زبان، مذهب، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگری، منشاء ملی و اجتماعی، ثروت، تولد یا موقعیت‌های دیگر» تضمین می‌شوند، با مفهوم آفریقایی سنتی طبیعت انسان در تضاد است؛ چرا که بر اساس ارزش‌های سنتی آفریقایی موقعیت فرد انسانی بر اساس عضویت در گروه‌های خانوادگی و بر اساس جایگاه قبیله‌ای تعریف می‌شده است. همان‌گونه که پیش‌تر ذکر شد، بر اساس مفهوم نشأت گرفته از آن تفکر سنتی، فرد به طور هنجاری برای دستیابی به موقعیت اجتماعی و اخلاقی، باید در با عضویت در یک گروه تعریف شود؛ در حالی که به نظر می‌رسد خود منشور عضویت گروه را از ایده انسان جدا می‌کند و در نتیجه حقوق بشر را بدون توجه به عضویت در گروه به انسان واگذار می‌کند. یا اولییتی که در منشور به خانواده یا به طور دقیق‌تر به خانواده گسترده داده می‌شود (مواد ۱۸، ۲۷-۲۹) به طور بالقوه در تضاد با برخی از حقوق مدرن‌تر مندرج در منشور است؛ به ویژه حقوقی که با مفهوم رضایت فردی و برابری افراد همسو هستند. به هر روی، در این بخش به طور خلاصه، موادی از این منشور را که با بحث نسبیته‌گرایی فرهنگی مرتبط است، بررسی خواهیم نمود.

۱-۵. حقوق مدنی و سیاسی

منشور آفریقایی حقوق بشر و مردم، غالب حقوق مدنی و سیاسی مورد قبول جهان‌شمول را به رسمیت می‌شناسد. این حقوق شامل منع تبعیض (ماده ۲ و ۱۸)، برابری (ماده ۳)، حیات و تمامیت جسمانی (ماده ۴)، حیثیت (ماده ۵)، منع بردگی (ماده ۵)، منع رفتار یا مجازات ظالمانه، غیرانسانی یا تحقیرآمیز (ماده ۵)، حق رسیدگی عادلانه در مورد دستگیری و بازداشت (ماده ۶)، حق محاکمه عادلانه (ماده ۷ و ۲۵)، آزادی مذهب (ماده ۸)، آزادی اطلاعات و بیان (ماده ۹)، آزادی تشکّل‌ها (ماده ۱۰)، آزادی تجمع (ماده ۱۱)، آزادی مشارکت سیاسی (ماده ۱۳)، حق مالکیت (ماده ۱۴) و حق مقاومت در برابر سلطه خارجی و استعمارگران (ماده ۲۰). می‌توان گفت این حقوق، آن دسته از حقوقی هستند که ویژگی جهان‌شمولی آن برای همگان پذیرفته و قابل اعمال است. اگر چه در این فهرست عنوان مثال، حق حریم خصوصی یا منع کار اجباری یا بدون مزد به صراحت به رسمیت شناخته نشده است. علاوه بر این، برخی منتقدان ارجاع منشور به «قوانین داخلی و ملی» کشورها را به نوعی نقض غرض می‌پندارند. به عنوان مثال، در ماده ۶ منشور که از منع محرومیت خودسرانه افراد از آزادی سخن می‌گوید، به دلیل ارجاع موضوع در این بند به تعیین شرایط و دلایل توسط قوانین داخلی و ملی، ممکن است «بازداشت

پیشگیرانه» که از جمله مهمترین چالش‌های نقض حقوق بشر در آفریقا محسوب می‌شود، عملاً امکان‌پذیر شود (Rose, 1985: 75).

۵-۲. حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی

این منشور برخی از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را به رسمیت می‌شناسد. حق کار (ماده ۱۵)، حق سلامت (ماده ۱۶) و حق آموزش (ماده ۱۷) از جمله این حقوق می‌باشد. همچنین از طریق تصمیم کمیسیون آفریقایی حقوق بشر و مردم، در پرونده *سراک علیه نیجریه*^۱ (۲۰۰۱)، حق مسکن و حق غذا نیز به طور «ضمنی» و در پرتوی حق حیات، در منشور پذیرفته شده است. در پرونده ذکر شده، سازمان غیر دولتی «کنشگری برای حقوق اقتصادی و اجتماعی» دعوایی علیه دولت نیجریه اقامه نمود که در پی استخراج نفت، حقوق برخی از مردم محلی را نقض نموده بود.

۵-۳. حقوق مردم و حقوق گروهی

منشور علاوه بر به رسمیت شناختن حقوق فردی ذکر شده، حقوق جمعی یا گروهی یا حقوق مردم را نیز به رسمیت می‌شناسد. به این ترتیب، منشور آفریقایی حقوق گروه‌ها بیش از اسناد حقوق بشر منطقه‌ای اروپایی یا آمریکایی در نظر داشته است: حمایت از خانواده توسط دولت (ماده ۱۸)، حق برابری «مردم» (ماده ۱۹)، حق تعیین سرنوشت (ماده ۲۰) و استفاده آزادانه از ثروت و منابع طبیعی (ماده ۲۱)، حق توسعه (ماده ۲۲)، حق صلح و امنیت (ماده ۲۳) و "یک محیط زیست به طور کلی رضایت بخش" (ماده ۲۴) از جمله این حقوق جمعی به شمار می‌رود.

۵-۴. وظایف

منشور آفریقایی تنها به ذکر حقوق بشر و مردم اکتفا ننموده و در اقدامی استثنایی وظایف بر عهده افراد و مردم را نیز فهرست نموده است. این اقدام بدون شک ناشی از تأثیر فرهنگ آفریقایی در مفهوم حقوق بشر است. این وظایف در ماده ۲۹ این منشور آمده است و شامل مواردی همچون وظیفه حفظ رشد هماهنگ خانواده، خدمت به جامعه ملی با قرار دادن توانایی‌های جسمی و فکری در خدمت آن، جلوگیری از به خطر انداختن امنیت کشور، حفظ و تقویت همبستگی اجتماعی و ملی، حفظ و تقویت استقلال ملی و تمامیت ارضی کشور خود و کمک به دفاع از آن، پرداخت مالیات و حفظ و تقویت ارزش‌های فرهنگی مثبت آفریقا و به طور کلی کمک به ارتقای رفاه اخلاقی جامعه است.

¹ SERAC v Nigeria (2001)

نتیجه گیری

نسبی‌گرایی فرهنگی قوی در چارچوب حقوق بشر، می‌تواند بسیار بحران‌ساز و چالش‌برانگیز باشد؛ چرا که حقوق بشر، با توجه به تاریخ آن و ضرورتی که جامعه مدرن اقتضا می‌نمود، ویژگی‌های تفکیک‌ناپذیری را در مفهوم خود دارا شد. یکی از مهمترین این ویژگی‌ها خصلت که جهان‌شمولی حقوق بشر است که شایستگی بهره‌مندی و قابلیت اجرای آن را برای هر انسان به ماهو انسان ممکن و ضروری می‌داند. در غیاب این ویژگی، بدون تردید تبعیض‌های مختلف جنسیتی، نژادی، قومی، مذهبی، طبقاتی و... گریبانگیر جوامع خواهد بود. علاوه بر این، نسبی‌گرایی فرهنگی قوی در عرصه حقوق بشر پیامدهای نگران‌کننده‌ای برای حقوق بین‌الملل به عنوان یک کل، و توانایی فرهنگ‌های مختلف برای مشارکت در گفتگوی سازنده دارد. با این حال، مشکلات و چالش‌های حقوق بشر که گفتمان نسبی‌گرا به آن اشاره می‌کند نیز واجد اهمیت است. به جای تمرکز بر نسبت‌گرایی قوی، باید به نکاتی که نسبی‌گرایی ضعیف بیان می‌کند بنگریم: اینکه فرهنگ‌های مختلف دارای تاریخ و تبار فرهنگی و اخلاقی متفاوتی هستند و این تاریخ‌ها و تمدن‌ها نباید کنار گذاشته شده و نادیده گرفته شوند؛ بلکه باید از نزدیک مورد بررسی قرار گیرند تا به ما اجازه دهند گفتگوی بین فرهنگی بیشتر در مورد موضوعاتی مانند حقوق بشر تقویت شود. با بررسی این تفاوت‌ها می‌توانیم اطمینان حاصل کنیم که توافق بیشتر حاصل می‌شود و موارد سوء تفاهم‌های بین فرهنگی کاهش می‌یابد. اگرچه مفهوم آفریقامحور از حقوق بشر مبتنی بر یک جهان بینی معتبر است اما نقش و تأثیر آن در گفتمان نسبی‌گرایی حقوق بشر، میان صاحب‌نظران محل اختلاف است. در این نوشتار از برآیند نظرات گوناگون دریافتیم که آفریقاگرایی در عرصه حقوق بشر، در عوض آنکه مبنایی برای لغو یا مشروعیت‌زدایی از رژیم جهان‌شمول حقوق بشر باشد، باید سکویی باشد که به باروری متقابل ایده‌ها و انتقال تجربیات میان آفریقا و سایر فرهنگ‌ها و تمدن‌های جهان بپردازد. علاوه بر این، قرائت‌های نوین از سنت‌های آفریقایی می‌تواند مبنایی اخلاقی و فلسفی برای مشروعیت‌زایی و پذیرش حقوق بشر جهان‌شمول در بستر آفریقا فراهم کند. از جمله آورده‌های فرهنگ آفریقایی برای حقوق بشر جهانی، روایت خاص آفریقایی از کرامت انسانی و ملاحظات اخلاقی ناظر بر آن است. علاوه بر این، برداشت آفریقایی از معنای تعهد جامعه در برابر پارادایم شبه مقدس «فردگرایانه» حقوق بشر غربی نیز می‌تواند در گفتمان بین‌المللی حقوق بشر رویکردهای نوینی بگشاید

و به ویژه در ارتقاء حقوق اجتماعی و اقتصادی منشأ اثر باشد. نسبت‌گرایی فرهنگی یک واقعیت در گفتمان حقوق بشر است و گرایش‌های فرهنگی و اخلاقی، خواه ناخواه، همواره بر برداشت انسان‌ها از حقوق و وظایف تأثیر می‌گذارد. تمایزات فرهنگی ممکن است برخی از تفاوت‌ها و عدم تبعیت از استانداردهای جهانی حقوق بشر را توجیه کند؛ اما به هر روی، نسبت‌گرایی فرهنگی باید به عنوان شیوه ابراز وجود و تضمین محلی خود عمل کند نه به عنوان بهانه‌ای برای ستم‌گری، حکومت خودسرانه و استبداد. ساخت و تعریف هنجارهای حقوق بشر یک فرآیند مداوم و پویا است. به عنوان یک فرآیند پویا، فرهنگ‌ها و سنت‌های جهان باید تبادل نظر کنند، در مورد آنچه که حقوق بشر را تشکیل می‌دهد به توافق برسند و به در پی بهترین برآیند این ارزش‌ها باشند تا بتوانند نوعی از مشروعیت بین فرهنگی و جهان‌شمول را باز یابند. بنابراین استدلال‌های نسبی‌گرایی فرهنگی حقوق بشر تا آنجا مفید است که توجه را به ضرورت درک بین فرهنگی و تحمل تفاوت‌ها جلب کند. وظیفه بزرگی که جنبش بین‌المللی حقوق بشر با آن روبرو است این است که باید راهکاری برای چگونگی کشف مؤلفه‌های تقویت‌کننده کرامت انسانی و حقوق بشر و پرورش آن‌ها بیابد. با استفاده از این سنت‌های فرهنگی متنوع، رژیم بین‌المللی حقوق بشر در حال ظهور ممکن است گسترش یابد و ادعای آن برای جهان‌شمول بودن در یک نظم جهانی معتبر تلقی شود.

References

- Asante S.K.B. (1969). "Nation Building and Human Rights in Emerging African Nations", Cornell International Law Journal, Vol. 2, No. 1, 1969, pp. II-IS.
- Boas, F. (1901): "The Mind of Primitive Man." Science, Vol. 13, No. 321 (Feb.22.): 281-299.
- Brendalyn P. (1995), "Democratization and the Protection of Human Rights in Africa: Problems and Prospects", Praeger, Westport, Conn., pp.53-79.
- Ching, J. (1998)," Human Rights': A Valid Chinese Concept?" In Confuciansim and Human Rights", edited by Wm. Theodore de Bary and Tu Weiming, 67-82. 68 New York: Columbia University Press, pp 72-95.
- Cobbah, J. (1987). " African Values and the Human Rights Debate: An African Perspective", Human Rights Quarterly, Vol. 9, No.3, 1987, pp. 321-340.
- Cruft, R. (2011). "Human Rights as Rights," The Philosophy of Human Rights: Contemporary Controversies, Berlin: Walter de Gruyter.pp. 130-152.
- Donnelly, J. (1982)." Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Human Rights Conceptions", American Political Science Review, Vol. 76, 1982, pp. 303-316.
- Donnelly, J. (1984). " Cultural Relativism and Universal Human Rights", Human Rights Quarterly, Vol. 6, No.4,1984, pp.400-419;
- EI-Olaïd, A., (1996). "HumanRights in Africa: A New Perspective on Linking the Past to the Present", McGill Law Journal, Vol. 41, p. 810-843.
- Ejidike, O. (1999) "Human Rights in the Cultural Traditions and Social Practices of the Igbo of SouthEastern Nigeria", Journal of African Law, Vol.43, No.1 1999, pp.83-99.
- Femyhough, T. (1993). "Human Rights and Pre-Colonial Africa", in: Goran Hyden and Winston P. Nagan (eds.), Human Rights and Governance in Africa, University Press of Florida, Gainesville, 1993, pp. 39-73.
- Good, C. (2010): "Human rights and relativism." Macalester Journal of Philosophy 19.1 pp.21-56.
- Haile, M. (1984) "Human Rights, Stability and Development in Africa: Some Observations on Concept and Reality", Virginia Journal of International Law, Vol. 204, No.3, 1984, p. 575.
- Howard, R. (1983) "The Full Belly Thesis: Should Economic Rights take Priority over Civil and Political Rights? Evidence from sub-Saharan Africa", Human Rights Quarterly, Vol. 5, No.4, 1983, pp. 442-467.
- Howard, R. (1986)." Human Rights in Commonwealth Africa", Rowman & Littlefield, Totowa, N. J, 1986, p. 19
- Howard, R. (1991)." Rights Law and Practice, Lagos", Vol. I, Nos. 3: 2, I and2, 1991, pp. 7-20.
- Ibhawoh, B, (2001) "Cultural Relativism and Human Rights: Reconsidering the Africanist Discourse." Netherlands quarterly of human rights 19.1: 40-62
- Ibhawoh, B. (2000) "Between Culture and Constitution: Evaluating the Cultural Legitimacy of Human Rights in the African State', Human Rights Quarterly", Vol. 22, No.3, pp. 838-860.

- Ishay, M R. (2004) *“The History of Human Rights: from Ancient Times to the Globalization Era”*. Berkeley, Ca: University of California Press, 10-31
- Kannyo, E. (1980) *“Human Rights in Africa: Problems and Prospects”*, A Report Prepared for the International League for Human Rights, pp. 1-24.
- Keba, M. (1987), *“Organization de L'Unite Africaine”*, in: *Les Dimensions Internationales des Droits de l'Homme*, UNESCO, Paris, 1987, pp. 651-679.
- kent, A.; Avonius, L; Kingsbury, D (eds.), (2008) *“Chinese Values and Human Rights, Human Rights in Asia: A Reassessment of the Asian Values Debate”*, New York: Palgrave Macmillan US, pp. 83-97,
- Lenzerini, F. (2014). *“The Debate on ‘Universalism’ and ‘Cultural Relativism’ in International Human Rights Law”*, The Culturalization of Human Rights Law (Oxford, 2014; online edn, Oxford Academic, 16 Apr.2014).
- Lindholt, L. (1997), *“Questioning the Universality of Human Rights: The African Charter on Human and People's Rights in Botswana”*, Malawi and Mozambique, Aldershot, Brookfield, Dartmouth, 1997, pp. 20-36.
- Makau W. (1995), *“The Banjul Charter and the African Cultural Fingerprint: An Evaluation of the Language of Rights and Duties”*, Virginia Journal of International Law, Vol. 35, No.2, 1995, pp. 341-432.
- Makau W. (1999). *“Limitations on Religious Rights: Problematizing Religious Freedom in the African Context”*. Buffalo Human Rights Law Review, Vol. 5, 1999, pp.75-105
- Makau, W. (1995), *“The Banjul Charter and the African Cultural Fingerprint: An Evaluation of the Language of Rights and Duties”*, Virginia Journal of International Law, Vol. 35, No.2, 1995, pp. 358-374.
- Mamdani, M. (1990) *“The Social Basis of Constitutionalism in Africa”*, The Journal of Modern African Studies, Vol. 28, No.3, 1990, pp. 355-370.
- Mosafa, N., & Zargari, H. (2014). *“International Instrument of Human Rights: Compliance and Non-Fulfillment in Africa”*. World Politics, 3(2), 100-127. **[In Persian]**
- Nickel, J. (1987), *“Making Sense of Human Rights: Philisophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights”*, University of California Press, Berkeley, 1987, pp. 44-63.
- Osita, C. (1992) *“Is the Protection of Human Rights and Democracy strange to African Traditions?”*, in: Abayorni, pp. 71-97.
- Panikkar, R. (1982) *“Is the notion of human rights a Western concept?”* Diogenes 30, no. 120 (1982): 75-102.
- Prakash Sinha, S. (1981). *“Human Rights: A Non-Western View Point”*, Archivfur Rechts- und Sozialphilosophie, Vol.67,1981, pp. 67-98.
- Qari Seyyed Fatemi, S.M. (2020), *“Human rights in contemprrory era Book 1”*, Negahe moaaser Publishing2020. **[In Persian]**
- Quashigah, K. (1991) *“The Philosophical Basis of Hurnan Rights and its Relation to Africa”*, Journal of Human Rights Law and Practice, Lagos, Vol. I, Nos. 3: 2, I and 2, 1991, pp. 7-20.
- Rehof, L. and Trier, T. (1990) *“Menneskeret, Jurist-og Okonomforbundts Forlag”*, Kebenhvn,1990, pp.52.72.
- Rose, M. (1985). *“Human and Peoples' Rights: Distinctive Features of the African Charter”* r. Journal of African Law, 29, pp 72-81.

- Shivji, I (1989).” *The Concept of Human Rights in Africa*”, Codesria, London, p. 10-32.
- soltanghes, F., Zaheri, A., & ghasemi, M. (2021). Motives for concluding international treaties in the light of international political economy. *International Relations Researches*, 11(1), 161-188. doi: 10.22034/irr.2021.130966 [In Persian]
- Statement on Human Rights by the Executive Board*, (1947), American Anthropological Association, *American Anthropologist*, Vol. 49, 1947, pp.539- 543.
- Taylor, Ch. (1996) “*A World Consensus on Human Rights?*” *Dissent* (Summer,1996): 15-21.
- Tevoedjre, A. (1986) “*Human Rights and Democracy in Africa, Annual Lecture Series*”, United Nations University Press, Tokyo, pp. 8-22.
- Walker N. (2013), “*Universalism and particularism in human rights*”. In: Holder C, Reidy D, eds. *Human Rights: The Hard Questions*. Cambridge University Press; 2013:39-58.
- Welch, C. and Meltzer, R. (1984), “*Human Rights and Development in Africa*”, State University Of New York Press, Albany, pp.12-20.
- Xiaorong L, (1996) “*Asian Values" and the Universality of Human Rights*”, *Philosophy and Public Policy*, Vol. 16, No.2,1996, pp, 18-22.
- Zamani, S. G., & Ghasemi, M. (2022). Explanation the Role of the World Trade Organisation Dispute Settlement Body in the Development of International Law. *International Relations Researches*, 12(2), 183-211. doi: 10.22034/irr.2022.334439.2162 [In Persian]