

جوزف چان  
محمد کیوانفر

## روایت های موسّع و مضیق حقوق بشر درس هایی از بحث ارزش های آسیایی

بحث بر سر ارزش های آسیایی و حقوق بشر چندسالی است که در گرفته است. اکنون شاید زمان آن باشد که پرسش های ذیل را درباره این بحث مطرح کنیم: مسائل مهم این بحث کدام اند؟ آموخته های ما از این بحث چیست؟ بگذارید در ابتدا اشاره ای کنم به برخی از مسائل بحث که باید از آنها رد شد - مسائلی که هر چند از نظر سیاسی حائز اهمیت اند اما به لحاظ فلسفی اختلافی را بر نمی انگیزند. برخی از حکومت های غربی برخی از حکومت های آسیایی را به نقض آشکار حقوق بشر متهم می نمایند. حکومت های آسیایی نیز در واکنش به این اتهام دولت های غربی را متهم به معیارهای دوگانه، دورویی و حتی سلطه امپریالیستی می کنند. متأسفانه به نظر می رسد هر دو نوع اتهام دارای دلائل موجهی است و هیچکدام موجب فروکش کردن دیگری نمی تواند شد. از این رو، دولت های غربی می توانند همچنان کارنامه وحشتناک حکومت های آسیایی را در زمینه حقوق بشر و نیز بهانه های آنها را تفسیح و محکوم کنند تا زمانی که آن حکومت ها اصلاحات قابل توجهی در این زمینه صورت بدهند. از آن سو نیز دولت های آسیایی توانند به چالش شان با پاره ای از دولت های غربی و متهم کردن آنها به دورویی و برنامه ریزی سیاسی پنهان در پس دیپلماسی حقوق بشر ادامه بدهند. مناقشات سیاسی از این دست احتمالاً در صحنه

بین الملل ادامه خواهد داشت اما این گونه مناقشات فی نفسه نمی توانند برانگیزاننده بحث ها و نزاع های فلسفی چندانی باشند.

هیچکدام از این دو جهانشمولی حقوق بشر را به طور جدی به چالش نکشیده اند. امروزه به نظر می رسد حکومت های اندکی وجود داشته باشند که به صراحت منکراندیشه حقوق بشر جهانشمول باشند - حتی حکومت های اقتدارگرا نیز به ظاهر دم از حقوق بشر جهانشمول می زنند. در اعلامیه بانکوک<sup>۱</sup> بسیاری از کشورهای آسیایی حقوق بشر جهانشمول را صریحاً تأیید و تصدیق کرده اند. امّامی گویند: "با این که حقوق بشر جهانشمول است اما آن را باید در متن یک فرایند هويا و متکامل معیارگذاری بین المللی ملاحظه کرد، و اهمیت خصوصیات<sup>۲</sup> ملی و منطقه ای و زمینه های متفاوت دینی، تاریخی و فرهنگی را نیز مد نظر داشت"<sup>۱</sup>

البته فاصله میان تأکید بسیار زیاد بر خصوصیات حقوق بشر و انکار جهانشمولی آن کوتاه است. نامعقول نخواهد بود اگر بدگمان شویم که حکومت هایی که برای خصوصیات ارج زیادی قائل اند تلویحاً در حال انکار حقوق بشر جهانشمول هستند. برای مثال نماینده چینی حاضر برای اعلامیه وین<sup>۳</sup> کنفرانس جهانی سازمان ملل پیرامون این گونه سخن پراکند:

مفهوم حقوق بشر محصول تحول تاریخی است و به گونه ای تنگاتنگ با شرایط خاص اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و نیز تاریخ، فرهنگ و ارزش های خاص هر کشوری پیوند خورده است. چون پیشرفت تاریخی مراحل مختلفی دارد لوازم حقوق بشری آن نیز متفاوت خواهد بود. کشورهای در مراحل مختلف تحول و نیز به دلیل برخورداری از سنن تاریخی و زمینه های فرهنگی متفاوت فهم و عمل متفاوتی درخصوص حقوق بشر خواهند داشت. بنابراین کسی نباید و نمی تواند تصور کند که معیارهای

1. Bangkok Declaration

2. Particularities

3. Vienna Declaration

حقوق بشر و نیز الگوی برخی از کشورهای خاص تنها معیارها و الگوی درست است و از سایر کشورها بخواهد که خودشان را با آنها وفق دهند.<sup>۲</sup>

ممکن است استدلال بالا بخواهد بگوید که حقوق بشرچنان محصور اوضاع و شرائط تاریخی یک کشور است که ممکن نیست هیچ معیار یا الگوی حقوق بشری مشترکی میان کشورهای متفاوت با اوضاع و شرائط تاریخی متفاوت وجود داشته باشد. آنچه کشورهای مختلف در آن سهیم اندچه بسا فقط عنوان مبهم حقوق بشر است که تحت آن تمامی تصورات حقوق بشری مجاز خواهد بود. روشن است که جهانشمول انگاران این پیام را نگران کننده بدانند. در اعلامیه وین، به عنوان واکنشی صریح به این مسئله ناشی از اعلامیه بانکوک، تصدیق شده است که گرچه خصوصیات ملی مهم اند اما "این وظیفه دولت‌هاست که صرف نظر از سیستم اقتصادی، سیاسی و فرهنگی شان از همه حقوق بشرو آزادی اساسی حمایت و حفاظت کنند." گرچه اعلامیه وین به صراحت بر جهانشمولی حقوق بشر تاکید دارد اما نسبت به مسئله خصوصیت در حقوق بشر مبهم است. اعلامیه می‌پذیرد که خصوصیات ملی در فهم از حقوق بشر دارای نقش اند. اما چگونه نقشی دارند؟ آیا این نقش قابل توجه است یا فقط سهمی است ناچیز؟ هم اعلامیه وین و هم اعلامیه بانکوک ارتباط دقیق بین جهانشمولی و خصوصیت‌گرایی را نامشخص باقی می‌گذارند. مشکل در اینجا است که دقیقاً بفهمیم این دو عنصر چگونه پیوندی باهم دارند و نیز تعیین کنیم که وزن و ارج نسبی هر یک چقدر است؟ گره اصلی مسئله دقیقاً همین است: چگونه خصوصیات یک جامعه بر فهم از حقوق بشر و محتوای آن موثر است؟ به نظر من بحث حقوق بشر آسیایی احتمالاً به بهترین نحو فهمیده می‌شود اگر آن را بحثی بدانیم درباره ۱ - محدوده و مشروعیت تفاسیر نظام مند فرهنگی یا ایدئولوژیکی از حقوق بشر و ۲ - اهمیت این قضیه برای جوامع آسیایی. به تصور من اینها پرسش‌های مهم بحث هستند و من در این نوشته به اینها می‌پردازم.

## روایت‌های موسع و مضیق:

حقوق بشر جهانشمول تا چه حدی تفاسیر اساسی فرهنگی یا ایدئولوژیکی از مبانی، قلمرو و اولویت بندی خود را تاب می‌آورد؟ من در این باره دو دیدگاه را مورد بحث قرار می‌دهم. دیدگاه اول می‌گوید حقوق بشر جهانشمول فقط "مجموعه‌ای از معیارهای حداقلی و ضروری برای همه را در جهت نیل به زندگی با کرامت" بیان می‌کند.<sup>۳</sup> در عین حال، این حقوق بشر جهانشمول "معیارهای اخلاقی حداقلی اند که از نهادهای سیاسی مطالبه می‌شوند" و باید از لحاظ ایدئولوژیکی "در قبال مشارب عمده و متفاوت اقتصادی و سیاسی در جهان بی‌طرفی ایدئولوژیکی پیشه کنند." این "ویژگی حداقلی حقوق بشر" برای توجیه اخلاقی مداخلات بین‌المللی در قبال وضعیت داخلی حقوق بشر کشورها لازم است.<sup>۴</sup> براین اساس حقوق بشر وقتی به درستی فهمیده شده است که تفاسیر نظام مند ایدئولوژیک بسیار بنیادی از خود را مجاز نشمرد.<sup>۵</sup> در واقع حقوق بشر صرفاً معیارهایی حداقلی و جهان‌روا هستند.

اما بر اساس دیدگاه دوم با این که حقوق بشر جهانشمول است اما تعریفی که از آنها در منشورهای بین‌المللی به دست داده شده کلی و مبهم است. مبناسازی برای حقوق، تعیین قلمرو و محدوده آنها، و اولویت بندی میان حقوق متعارض را نباید مسائلی صرفاً فنی و بی‌اهمیت دانست بلکه آنها مسائل اساسی اخلاق سیاسی<sup>۱</sup> هستند (این اصطلاح را در بخش بعد توضیح خواهم داد). اگر چه اصول اساسی و جهانشمول حقوق بشر موجوداند اما هیچ اصل جهانشمول و کامل اخلاق سیاسی که به کار تفسیر حقوق بشر بیاید نداریم. این نکته از آن جهت برای جوامع آسیایی مهم است که بیشتر آنها از خود اخلاق سیاسی ندارند و لذا لازم است به دنبال بنا نهادن آن برآیند. چون هیچ اخلاق سیاسی جهانشمول و کامل وجود ندارد این جوامع باید در پی اخلاقیات سیاسی مناسب خود

1. Political morality

بروند. متناسب بودن اخلاق سیاسی خاصی با یک جامعه خاص بسته به مجموعه پیچیده‌ای از عوامل است: آن اخلاق سیاسی برآورنده شرایط حداقلی حقوق بشر باشد، متناسب با وضعیت تاریخی آن جامعه باشد و ارزش‌ها و خواست‌های امروزین مردم آن جامعه را نیز استیفا کند.

من در جای دیگری به تفصیل بیشتر برای دیدگاه دوم استدلال آورده‌ام و بعداً در همین نوشته فقط استدلال‌ها را خلاصه وار نقل می‌کنم.<sup>۶</sup> در عوض، در اینجا می‌خواهم بگویم در اصل این دو دیدگاه لزوماً مانعة‌الجمع<sup>۱</sup> نیستند بلکه ابعاد متفاوت از یک تصویر نو و جوه را بازمی‌نمایانند. بهترین تلقی از این وضعیت آن است که آن رانمونه‌ای از آنچه مایکل والترز روایت‌های "موسع" و "مضیق" اخلاق می‌نامد در نظر بگیریم<sup>۷</sup> - در مورد حاضرنگرش نخست نسبت به حقوق بشر روایت مضیق و دومی موسع است. در نظر والترز روایت مضیق اخلاقی روایتی حداقلی است که سعی دارد عناصری را در اخلاق بگنجاند که بیشترین و گسترده‌ترین جاذبه را در داخل کشور و در خارج کشور دارند. معمولاً این گونه از عناصر را به وجهی سلبی بیان می‌کنند - "قتل نکنید"، "شکنجه نکنید"، "از قدرت سوء استفاده نکنید"، "مخالفان سیاسی را سرکوب نکنید"، "ضعیفان را استثمار نکنید" و از این دست... این فرمان‌های اخلاقی گونه‌ای از عمل اخلاقی را که همه کس بی‌درنگ آن را عملی ضد اخلاقی یا سزاوار نکوهش می‌داند منع می‌کنند. هرگز بر سر موارد قطعی شکنجه، سوء استفاده از قدرت یا سرکوب مخالفان چندان اختلافی وجود ندارد. این حداقل‌های اخلاقی نکات عمده‌ای‌اند که از یک اخلاق موسع متمثل در جامعه برگرفته شده‌اند: اینها را می‌توان در هر اخلاق موسعی یافت.<sup>۸</sup> نکته مهم آن است که "مضیق" خواندن یک روایت اخلاقی به این معنا نیست که آن روایت فقط متضمن چیزهایی است که در یک نظام اخلاقی کم‌اهمیت یا سطحی‌اند بلکه چنان که والترز تاکید می‌کند

1. mutually exclusive

به احتمال بیشتر عکس این مطلب درست است. "خواسته های حداقلی ما از یکدیگر، اگر برآورده نشوند" با تأکیدی شورمندانه تکرار می شوند. مضیق بودن یک گفتمان اخلاقی همراه است با عمق و شدت آن، در حالی که گفتمان اخلاقی موسع ملازم است با جرح و تعدیل، مصالحه و توافق، تعقید و اختلاف.<sup>۹</sup>

با این حال، اخلاقیات یا به ویژه حقوق بشر به گونه ای موسع نیز ساخت می یابند. اصول حقوق بشر در یک جامعه با مجموعه شرایط خاص خود (فرهنگ، اقتصاد و سیاست مخصوص به خود) اندراج و بسط می یابند. حقوق بشر صرفاً اصول اخلاقی انتزاعی و خودبسنده نیستند. در بسیاری از جوامع مدرن لیبرال جایگاه حقوق بشر در قانون اساسی است و یا به صورت مجموعه ای خاص از قوانین درآمده اند. نقش حقوق بشر در این جوامع نظم بخشی و کنترل نهادهای عمومی پیچیده و حتا گاهی در برخی از جوامع نظم بخشی و کنترل نهادهای خصوصی است. این قوانین مستلزم تحلیل و استدلال قضایی پیچیده است که نه تنها اصول عام حقوق بشر را مد نظر دارند بلکه به شرایط عینی آن جامعه نیز توجه می کنند. تعیین قلمرو، محدودیت و اولویت بندی حقوق بشر مستلزم تحلیل و ارزیابی مبسوط اخلاق سیاسی موسع آن جامعه خاص است. وقتی که شرایط جامعه دگرگون می شود تعیین و تفسیر خود حقوق نیز ممکن است تغییر کند.

در چنین حالتی نمی توان روایت های موسع و مضیق از حقوق بشر را ناسازگار با هم دانست. بلکه آنها "متناسب بازمینه های مختلف اند و اهداف متفاوتی را دنبال کنند".<sup>۱۰</sup> به این صورت که زمانی که خارجیان موارد نقض حقوق بشر از سوی حکومتی را در جامعه ای خاص نکوهش می کنند و زمانی که داخلی های آن جامعه راهپیمایی و تظاهرات می کنند تا به گسترده ترین حمایت سیاسی در داخل و خارج دست یابند و از این راه بتوانند در مقابل حکومت به مبارزه خود ادامه دهند استنادشان اغلب به حقوق بشر مضیق است. این مردم موارد قطعی نقض حقوق بشر را که

در آن جامعه به وقوع پیوسته در معرض توجه عموم قرار می‌دهند و نگرش‌شان از حکومت را بر حقوق بشر جهانشمول و حداقل مبتنی می‌سازند. از سوی دیگر، ملاحظات مربوط به خصوصیات ملی آن جامعه که حکومت آنها را به رخ می‌کشد معمولاً فراهم‌کننده عذر و بهانه برای ارتکاب آن موارد نقض حقوق بشر هستند. در چنین فضایی، روایت مضیق از حقوق بشر و از این رهگذر، زبان قوی و ساده آن، بسیار مناسب است. اما گاهی برای فهم برخی از مسائلی که برآمده از زمینه متفاوت اندنیازمند روایت موسع از حقوق بشر هستیم. برای مثال، بعد از سرنگونی دیکتاتورها و جباران، زمانی که شهروندان به امر تدوین قوانین حقوق بشر و مکانیزم‌های تفصیلی برای محافظت از آنها می‌پردازند دچار اختلاف می‌شوند و برسر بهترین تفسیر از حقوق بشر میان‌شان بحث درمی‌گیرد. در استدلالاتی که له نظرگاه‌هایشان اقامه می‌کنند آنها از دلائل اساسی مربوط به اخلاق سیاسی و شرایط عینی جامعه خود استفاده می‌کنند. در چنین فضایی حقوق بشر مورد بحث - بنابر اصطلاح والترز - "حقوق بشر تفصیلی و روایت موسع از آن" است.<sup>۱۱</sup>

در بحث ارزش‌های آسیایی و حقوق بشر منتقدان لیبرال مکرراً از روایت مضیق حقوق بشر دفاع می‌کنند و دلائل خاص برخی از حکومت‌های آسیایی را مردودی‌شمرند. البته دیدگاه‌های این منتقدان هم مهم است و هم دفاع ماهرانه‌ای از آن صورت پذیرفته است و من تا اندازه‌ای به همین جهت بیش از این در این باره بحث نمی‌کنم.<sup>۱۲</sup> در عوض آنچه من از آن دفاع می‌کنم روایت موسع از حقوق بشر است چرا که به نظر من مشروعیت و اهمیت این روایت برای جوامع آسیایی اغلب مورد غفلت یا انکار قرار گرفته است. در بخش بعد من به اختصار از امکان یک روایت موسع، یعنی همان نظرگاه دومی که من در ابتدا این نوشته صورت بندی کردم دفاع می‌کنم. یعنی این نظرگاه که حقوق بشر استدلال‌های بنیادین درباره اخلاق سیاسی مربوط به یک جامعه خاص را نه تنها مجاز می‌شمرد بلکه آنها را لازم دارد. سپس به طرح برخی از استدلال‌هایی که ضمناً یا صریحاً اهمیت این نظرگاه

رامردود دانسته اند می پردازم و، در مقام پاسخ به این استدلال ها، امیدوارم این نظرگاه را بیشتر اصلاح کنم و بسط دهم.

### بنیادبخشی حقوق

این امکان وجود دارد که ما به دلیل صورت بندی ساده منشورهای حقوق بشر فریب خورده باور کنیم که توجیه حقوق بشر، استوار ساختن معنای آن و تعیین قلمرو آن کاری است آسان.<sup>۱۳</sup> اما این توهمی بیش نیست. برای توجیه یک حق لازم است اثبات شود که منافع دارنده آن حق به میزانی ارج و منزلت دارد که برای موظف ساختن شخص یا اشخاصی دیگر به وظیفه ای خاص کفایت کند.<sup>۱۴</sup> این توجیه محتاج ایجاد تعادل میان منافع دارنده حق و حامل یا حاملان وظیفه است. مثالی پیچیده تر را در نظر بگیرید: برای قضاوت کردن درباره حق آزادی بیان شخص خاصی لازم است منافع سه دسته در نظر گرفته و میان شان تعادل برقرار شود. ۱- منافع سخنگو ۲- منافع شنونده ۳- منافع ناظران و بی طرفان (منافعی مثل اجتناب از راه بندان، سروصدای جمعیت و هتک حرمت اشخاص).<sup>۱۵</sup> خلاصه آنکه اگر شخصی دارای حقی باشد این بدان معناست که منافع او (که قرار است آن حق از آن پاسداری کند) دارای چنان اهمیتی تلقی می شود که، در شرائط متعارف، منافع متعارض دیگران نمی تواند بر منافع دارنده حق غالب شود.

تا اینجا باید گفت چیزی علیه حقوق بشر جهانشمول وجود ندارد. حقوق جهانشمول بشری وجود دارند زیرا منافع کلیدی و اساسی انسان در خودگردانی<sup>۱</sup> و بهروزی<sup>۲</sup> است "که نباید به خاطر بازدهی یا رفاه بیشتر یا به خاطر هر مجموعه منافع کمتری که ذیل عنوان خیر عمومی قرار می گیرد قربانی شود".<sup>۱۶</sup> اما، بیش تر حقوق بشر به توجیهاتی از نوع پیچیده بالا

1. autonomy

2. well-being



نیازمنداند. باور ما به حقوق بشری که در اعلامیه جهانی ذکر شده‌اند بر این فروض استوار است که ۱ - بسیاری از مردم (از جمله تهیه‌کنندگان این اعلامیه) فرایندهای توجیه را به انجام رسانده‌اند و دریافته‌اند که این حقوق معتبراند و ۲ - اگر ما نیز خودمان این فرایند را به انجام رسانیم به همان نتیجه می‌رسیم.

از این رو، همچنان که جرمی والدین خاطر نشان می‌کند، لازم است بر این نکته تاکید کنیم که نباید بین این اندیشه که حقوق بشری وجود دارند و این نظرگاه که صورت بندی‌های ساده و خاصی که در منشورهای متداول حقوق بشر آمده می‌تواند به درستی عمق و پیچیدگی ملاحظات اخلاقی ما درباره حقوق بشر را منعکس نماید خلط کنیم.<sup>۱۷</sup> این صورت بندی‌ها صرفاً صورت خلاصه شده استدلالات‌اند. آنچه به حقوق بشر معنا می‌بخشد این صورت بندی‌ها نیست بلکه استدلالات پشت سر آنها است. متأسفانه برخی از نویسندگان به اتخاذ رهیافت بیش از حد حقوقی در قبال مسائل حقوق بشر گرایش دارند. آنها گمان می‌کنند که صورت بندی‌های انتزاعی حقوق بشر می‌توانند به گونه‌ای "رمزگشایی" و "تفسیر" بشوند که مبنایی محکم و استوار برای حل نزاع‌ها و مشاجرات بر سر حقوق فراهم بیاورند. برای مثال حق آزادی بیان را در نظر بگیرید. بر سر این که آیا حکومت حق دارد تبلیغات سیکار یا پورنوگرافی را تحت کنترل داشته باشد اختلاف نظر وجود دارد. برخی سعی می‌کنند این نزاع‌ها را با تائید اساسی این دکترین که مردم حق آزادی سخن یا بیان دارند حل کنند. و بعد بحث می‌کنند از این که آیا مطلب مورد بحث را می‌توان شکلی از سخن دانست (آیا تبلیغات بازرگانی نوعی سخن و بیان است؟ پورنوگرافی چطور؟) و در نهایت، آنها از حق تبلیغات سیکار و غیره دفاع می‌کنند به این دلیل که آنها اشکالی از بیان هستند لذا باید از سوی حق عام آزادی بیان یا سخن پاسداری شوند.

چنین استراتژی دفاعی‌ای اشتباه است؛ چرا که بر اثر عادت قانون پرستانه تفسیر و استنتاج نتایج از نظام‌ها یا قواعد حقوقی به اشتباه

گمان می‌برد که حقی عام و اساسی به عنوان حق آزادی بیان وجود دارد که مجموعه‌ای از منافع واحد یا هماهنگ آن را توجیه می‌کنند و می‌توان از این حق عام حق خاص‌تر تبلیغات سیگار را استنتاج کرد. حقیقت آن است که منافع و دلائل توجیه‌کننده حق بیان بازرگانی یا بیان سیاسی، هنری و غیره با هم متفاوت اند و حق عام آزادی هرگونه بیان تعمیمی است از این حقوق خاص مستقلاً موجه.<sup>۱۸</sup> بنابراین تصمیم‌گیری درباره کنترل تبلیغات سیگار نیازمند استدلال بنیادی مخصوص این مسئله است - لازم است در این باره که چه گونه‌ای از منافع و چه گروه‌هایی در اینجا مربوط تلقی می‌شوند و چگونه باید بین این منافع ایجاد تعادل کرد بحث کرد. با بررسی این مسئله مشاهده می‌کنیم که دلائل رقیب بسیاری در کاراند: دغدغه پدرمآبانه نسبت به سلامت مردم، منافع اقتصادی بنگاه‌های تجاری توتون میل و پسندسیگارکش‌ها، توانایی و بی‌طرفی حکومت در کنترل و تنظیم تبلیغات سیگار و غیره.<sup>۱۹</sup>

بحث بالا این را نشان می‌دهد که عمل تفسیر حقوق بشر و استنتاج محدودیت‌های آن ذاتاً آن نوع نظریه پردازی و استدلال‌آوری بنیادی‌ای است که در نظریه سیاسی توقعش را داریم. چنان‌که رونالد دوورکین می‌نویسد: "این فرایند که در طی آن یک حق انتزاعی را مدام به یک حق عینی‌تر تبدیل می‌کنیم صرفاً یک فرایند استنتاج یا تفسیر گزاره انتزاعی نیست بلکه مرحله‌ای نو در نظریه سیاسی است".<sup>۲۰</sup> بازشناسی این واقعیت برای توضیح مسائل مهم بحث حقوق بشر "آسیایی" لازم است - حتی اگر کشورهای آسیایی کاملاً حقوق بشر مذکور در اعلامیه جهانی را بپذیرند باز هم مواجه با این وظیفه دشوار هستند که این حقوق و محدودیت‌های آنها را بنیان و اساس ببخشند، و این مطلبی است که بعد به توضیحش می‌پردازم. آنچه اکنون می‌خواهم بگویم این نکته نظری است که اثبات و بنیان نهادن نظام مند حقوق بشر حداقل مستلزم بسط یک "اخلاق سیاسی" منسجم است. منظور من از اخلاق سیاسی نظریه‌ای است که مشتمل باشد بر ۱ - اصول سیاسی بنیادین (مانند اصول حقوق بشر) ۲ - ارزش‌های بنیادین و

اصول اخلاقی به عنوان مبنا یا توجیهی برای اصول اساسی سیاسی (مانند منافع اساسی انسانی نظیر امنیت مادی و آزادی) ۳ - اصول میانی برای کمک به تعیین قلمرو و محدودیت‌های حقوق و وظائف (برای مثال، اصل ضرر<sup>۱</sup>، پدرمآبی، ضدپدرمآبی<sup>۲</sup>، اخلاق‌گرایی یا ضد اخلاق‌گرایی، کمال‌گرایی<sup>۳</sup> یا بی‌طرفی<sup>۴</sup>) و ۴ - توصیه‌های سیاسی<sup>۵</sup>.

برای مثال حق آزادی بیان در مورد پورنوگرافی را در نظر بگیرید. پورنوگرافی در برخی از کشورهای آسیایی (نظیر سنگاپور و مالزی) شدیدتر از بیشتر کشورهای غربی زیر تیغ سانسور قرار دارد. آیا منع پورنوگرافی به گونه‌ای غیر موجه آزادی بیان را نقض نمی‌کند؟ با اتخاذ تحلیل سه‌جزیی منافع (که قبلاً ذکرش گذشت) برخی ممکن است بگویند آنچه لازم است ایجاد تعادل است بین منافع ناشران (منافع مسلکی و اقتصادی). منافع مخاطبان/ مصرف‌کنندگان (در هیجان جنسی) و منافع طرف سوم یا جامعه. البته ممکن است اختلافات مهم بر سر منافع طرف سوم وجود داشته باشد. برخی ممکن است پاسداری از اخلاقیات را برای کلیت یک جامعه منفعت محسوب کنند و معتقد باشند باید اخلاقیات جوامع را نیز در محاسباتمان وارد کنیم. اما این دیدگاه مخالف با دیدگاه بسیاری از لیبرال‌هاست که به اصل میانی خاصی باور دارند: یعنی این اصل که دولت وظیفه‌ای در حمایت از اخلاق جامعه ندارد. براساس این نظر، حفاظت از اخلاق هرگز منفعتی مشروع نیست تا آن را در محاسباتمان داخل کنیم.

نکته این مثال این است که اثبات حقوق بشر و تعیین قلمرو آن اغلب مستلزم نه تنها ایجاد تعادل بین منافع است بلکه به گونه‌ای اساسی تر،

- 
1. harm principle
  2. paternalism or anti-paternalism
  3. perfectionism
  4. neutrality
  5. policy recommendation

مستلزم تصمیم‌گیری در قبال این مسئله است که منافع مربوط، منافعی که می‌توانند در محاسبه تعادل آور مورد ملاحظه قرار بگیرند، کدام‌اند؟ کسانی که، برای مثال، مشروعیت اصل اخلاق‌گرایی حقوقی را می‌پذیرند قائل‌اند به این که اخلاقیات جامعه نیز در محاسبات داخل شوند اما لیبرال‌های ضد اخلاق‌گرایی حقوقی مخالف با این مسئله‌اند. اینجاست که اصول اخلاقی سیاسی در امر تصمیم‌گیری بنیادینی از این دست راهنمای مایند. مثال دیگری را در نظر بگیرید: در هنگ کنگ وظیفه شناسی نسبت به پدر و مادر فضیلت محسوب می‌شود. این مسئله در قانون کاهش مالیات منعکس شده است، به این صورت که این قانون برای کسانی که حامی پدر و مادر و پدربزرگ و مادر بزرگ و خواهران و برادران خود هستند تخفیف مالیاتی قائل می‌شود. این قانون در تقابل است با نگرش لیبرال در مورد بی‌طرفی حکومت که بنا بر آن تصمیم‌گیری‌های دولت نباید هیچ‌گاه بر اساس تصور خاصی از زندگی خوب و سعادت‌مندانانه صورت بگیرد. به عبارت دیگر، ممکن است برخی از لیبرال‌غربی این قانون را به دلیل ترجیح فضائل یا شیوه‌های خاصی از زندگی بر دیگر فضائل و شیوه‌ها ناقض اصل بی‌طرفی بدانند. اما در هنگ کنگ این قانون وسیعاً مورد قبول بوده است. در این مورد خاص، کمال‌گرایی منجر به بسط و گسترش حق یا امتیاز می‌شود نه محدودیت آن.

### اختلافات در فهم

استدلال من تا به اینجا این بوده است که سرشت کلی حقوق بشر دلائل بنیادین و نظام مند درباره اخلاقیات سیاسی مربوط به یک جامعه خاص را هم مجاز می‌شمرد و هم لازم دارد. اکنون می‌خواهم به چند پاسخ به این دیدگاه جواب دهم. مایکل فریمن در مقام نقد دیدگاه می‌گوید با این که این دیدگاه نکته فلسفی معتبر و استواری است<sup>۲۲</sup> اما وضعیت حقوقی اصول حقوق بشر و وضعیت اخلاقی قانون بین الملل را ندیده می‌گیرد.<sup>۲۲</sup>

ظاهراً مراد او این است که منشورهای حقوق بشر رسالات فلسفی نیستند بلکه اسناد حقوقی الزام‌آوری‌اند با دعاوی و اصولی روشن برای

فهم و تفسیر حقوق بشر. من قصد ندارم بالکل منکر این امر شوم. در واقع، قبلاً گفتم که حقوق بشر صرفاً اصولی اخلاقی و ایدئالیستی نیستند بلکه اغلب اصولی تحکیم شده در قانون های اساسی ملی و قوانین بین المللی هستند. این همان چیزی است که تا اندازه ای موجب "موسع" شدن حقوق بشر می شود. ممکن است کسی افزون بر این بگوید که این اسناد حقوقی - که قوانین شان در چند دهه گذشته بسط یافته و تدوین شده اند - به وضوح راهنمای ما در تفسیر حقوق اند. برای مثال، اغلب در قوانین حقوق بشر به اصول ضرورت و تناسب استناد می شود. برای توجیه محدودیت یک حق باید نشان داده شود که اولاً: آن حقی که قرار است محدود شود با هدفی مشروع در تعارض است، ثانیاً: محدود سازی برای پاسداری از آن هدف مشروع کاملاً ضروری و متناسب است. با این حال، این قیودی که بر تفسیر اعمال می شود اجماع و توافق را حتمی و اجتناب ناپذیر نمی کنند. بلکه بر عکس، همچنان ممکن است اختلافات ایدئولوژیکی نظام مند در رویه قضایی حقوق بشری پدیدار شوند و در واقع در جوامع لیبرال پدیدار گشته اند. این واقعیت کاملاً شناخته شده ای است که قضات دیوان عالی ایالات متحده اغلب از لحاظ مواضع قضائی شان نسبت به فهرست حقوق به دو اردوگاه ایدئولوژیکی رقیب تعلق دارند: یعنی محافظه کاری و لیبرالیسم. در ایالات متحده این که چه کسی و از اعضای کدام اردوگاه ایدئولوژیک به ریاست دیوان عالی منصوب شود مسئله ای از نظر سیاسی و حقوقی مهم است. شبیه همین تفاوت های ایدئولوژیک را می توان در دیوان اروپایی حقوق بشر نیز ملاحظه کرد. جی. جی. مریلز معتقد است که مکاتب لیبرال و محافظه کار قضایی نفوذ زیادی بر تصمیمات دیوان درباره دعاوی حقوق بشر داشته اند.<sup>۲۳</sup> این دو ایدئولوژی مستلزم نگرش هایی نظام مند و رقیب در ارتباط با اهمیت نسبی ارزش های آزادی فردی از سویی و نظم، اجتماعات و سنت ها از سوی دیگر هستند. ایدئولوژی محافظه کارانه اغلب بر اهمیت خانواده، اخلاق رسمی و نظم اجتماعی تاکید می کند در حالی که ایدئولوژی لیبرال به برابری و حقوق فردی ارج بسیار می نهد و بر نقش

دولت در اصلاح نهادهایی که ناقض حقوق فردی اند پای می فشارد. اختلافات ملی در فهم قلمرو و محدودیت های حقوق بشر نیز در رویه قضایی حقوق بشری به رسمیت شناخته شده است. دیوان اروپایی اصل "اختلاف فهم" را در مورد کشورهای هم پیمان اروپایی به کار برده است زیرا این اصل را پذیرد که یافتن "یک مفهوم اروپایی واحد از اخلاق" که راهنمای تفسیر آن دسته از حقوقی باشد که ارتباط تنگاتنگی با مسائل اخلاقی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی یک جامعه دارند ممتنع است. این اصل اختیار و صلاحیت هر یک از دولت ها در مورد تصمیم گیری نسبت به ایجاد تعادل بین حقوق، نظم عمومی، اخلاق عمومی و غیره را می پذیرد.<sup>۲۴</sup> چنان که جی. ای اندروز می گوید:

هر قدر هم که دولت های عضو اتحادیه اروپا تمایلات مشابه و میراث مشترک داشته باشند این واقعیت باقی است که حد و اندازه اشتراک در سنت ها و ارزش ها و نیز تشابهات فرهنگی آنها نسبی است. از منظر یک آفریقایی یا یک مسلمان ممکن است انسجامی بین ارزش های اروپای غربی وجود داشته باشد اما در داخل خود این کشورها، علی رغم اروپایی سازی گسترده ای که از ۱۹۴۵ صورت گرفته، باز هم تفاوت های فرهنگی و اجتماعی قابل توجهی به جا مانده است.<sup>۲۵</sup>

حتا اگر یک چارچوب منطقه ای بالنسبه خوب - توسعه یافته از حقوق بشر مثل چارچوب اروپایی مجبور شود که برای میزان قابل توجهی از اختلاف در فهم جا باز کند طبیعی خواهد بود که توقع برود اختلافات ایدئولوژیکی در امر تفسیر حقوق بشر در سطح بین الملل حتا بیشتر و ماندگارتر شود. نتیجه ای که تا حال گرفتیم این که این نکته که حقوق بشر تفاسیر ایدئولوژیکی پویا و بنیادین را مجاز شمردن و حتا لازم دارند هم از ناحیه استدلال فلسفی و هم از ناحیه واقعیات حقوقی تجربی تأیید می شود.

### عامل آسیایی

با همه این اوصاف، این بحث ها چه ثمره ای برای جوامع آسیایی و

بحث حقوق بشر آيايي دارد؟ اين بحث‌ها، از جمله، به ما مي‌گويد كه حتي اگر حقوق بشر جهانشمول باشند باز هم ممكن است كه تفاسير جوامع آسيايي از قلمرو و محدوديت‌هاي حقوق بشر به گونه‌اي مشروع و موجه با تفاسير حقوق بشري بعضي از جوامع اروپايي متفاوت باشند. اما توجه داشته باشيد كه اين نكته مستلزم اين نيست - و من نيز نمي‌خواهم براي يك لحظه هم كه شده آن را اثبات كنم - كه يك منظر شاخصاً آسيايي كه همه جامعه‌هاي آسيايي در آن متفق‌اند وجود دارد يابايد وجود داشته باشد - منظري كه از منظر جوامع غربي كاملاً متمايز است. برخي از منتقدان مي‌گويند كه اختلافات ايدئولوژيكي در امر تفسير حقوق بشر اختلافي ميان غرب و شرق نيست: يعني اين گونه نيست كه رقابت بين شرق محافظه‌كار و غرب ليبرال باشد. بلكه اين ايدئولوژيكي‌هاي متعارض را مي‌توان حتا در درون جوامع آسيايي و غربي نيز يافت. گري ردان مي‌گويد: "در تصور "ارزش‌هاي آسيايي" در قبال "ليبراليسم غربي" يكپارچگي‌هاي كاذبي ترسيم مي‌شوند كه سرپوشي‌اند بر بحث‌ها و نزاع‌هاي سياسي و ايدئولوژيكي عمده و حل‌ناشده مابين آسيا و غرب". او همچنين مي‌گويد ايدئولوژي محافظه‌كارانه برخي حكومت‌هاي آسيايي در غرب نيز بازتاب دارد: "نيروهاي محافظه‌كار و نئوليبرالي در غرب هستند كه به دنبال معكوس‌سازي زنجيره اصلاحات سياسي و اجتماعي دوره بعد از جنگ دوم جهاني‌اند، اصلاحاتي كه برآمده از فشارهاي ليبرالي و دموكراتيكي اجتماعي بوده است".<sup>۲۶</sup> فريمن نيز مي‌نويسد:

همه جوامع بايد ميان منافع فردي و گروه‌ي و نيز ميان حقوق و وظائف ايجاد تعادل كنند. تمام جوامع احتمالاً راه‌حل‌هاي پيچيده‌اي براي اين مسائل خواهند يافت و، در همه جوامع، اين تعادل‌ها در مواجهه با شرائط متغير در هلي زمان دگرگون خواهند شد. ايجاد تمايز قاطع ميان رهايقت‌هاي "غربي" و "آسيايي" نسبت به اين مسائل احتمالاً نه تنها روشن‌كننده آنچه واقعاً در اين جوامع جريان دارد نيست بلكه روشن‌كننده بهترين راه حل‌ها براي برطرف كردن نيازهاي مردم اين جوامع

نیز نیست. ۲۷.

بدون شک تعارضات ایدئولوژیکی در درون جوامع نیز وجود دارند همچنان که مابین جوامع مختلف وجود دارند. هر دیدگاه معقول در قبایل حقوق بشر آسیایی باید از بحث رهیافت مشترک "آسیایی" اجتناب کند. خب اگر یک منظر منحصرآسیایی وجود ندارد پس چه چیز خاص آسیایی وجود خواهد داشت؟ اگر مجموعه یکسانی از تفاسیر ایدئولوژیکی از حقوق بشر می تواند در درون هر جامعه ای چه آسیایی و چه غربی، یافت می شود پس اهمیت آنچه به نام منظرهای "آسیایی" خوانده می شود در چیست؟ پاسخ من دو جنبه دارد. اول، با این که درست است که بسیاری از ارزش های آسیایی را می توان در غرب نیز یافت اما ممکن است بحث از تفاوت های عام بین تمایلات و گرایش های فرهنگی غرب و آسیا بحثی کاملاً انحرافی نباشد. بررسی اخیر دیوید هیچکاک نشان می دهد که مردم آسیایی بیش از آمریکائیان به "ارتباط خانوادگی نزدیک"، "جامعه منظم"، "توجه به یادگیری" و نیز "حفظ هماهنگی به خاطر گروه" به عنوان ارزش های حیاتی ارج می نهند. احتمالاً آمریکایی ها و آسیایی ها برای ارزش های خاص در درون یک مجموعه مشترک مراتب اهمیت متفاوتی قائلند.<sup>۲۸</sup> به عبارت دیگر در حالی که هر دو ایدئولوژی لیبرال و محافظه کار در کشورهای غربی و آسیایی یافت می شوند اما این نیز ممکن است درست باشد که کشورهای غربی در مجموع بسیار بیش از کشورهای آسیایی به دنبال ایدئولوژی لیبرال التزام دارند.

دوم، آنچه مخصوص جوامع آسیایی، در تقابل با غرب، است ممکن است نه تنها در شدت التزام این جوامع به یک (یا چند) تفسیر ایدئولوژیکی خاص از حقوق بشر باشد بلکه همچنین در مشکلات خاصی نیز باشد که این جوامع برای ساختن تفسیری موسع و مناسب با آنها مواجه اند و نیز در معنایی که این مشکلات در نهایت برای آنان دارند. پرسش مهمی که هر جامعه آسیایی ای با آن مواجه است صرفاً حفاظت از حقوق بشر مضیق نیست بلکه بسط و گسترش هنجارهای عینی حقوق بشر است که این امر



خودمستلزم جستجوی یک اخلاق سیاسی بنیادین است. همچنان که یاش گی می گوید، حقوق بشر در غرب کم و بیش "کارکرد" کوک کننده و تنظیم کننده" سیستم حکومت و اداره امور را دارند. اما در آسیا آنها پتانسیل دگرگون کنندگی زیادی را دارند.<sup>۲۹</sup> در جوامع غربی دیر زمانی است که حقوق بشر و لیبرالیسم ظهور یافته و بسط پیدا کرده اند و نهادها و مکانیزم های حفاظت از این ارزش ها در این جوامع عموماً محکم و موثراند. علاوه بر این، جوامع لیبرال غربی اخلاقیات سیاسی مفصل و پیچیده خود را نیز، که در قوانین و ایدئولوژی های سیاسی این جوامع انعکاس یافته و با پیشرفت های اقتصادی و سیاسی خودشان پیوند یافته اند پدید آورده و بسط داده اند. اما برای بسیاری از جوامع آسیایی بسط مکانیزم ها، هنجارها و اخلاقیات سیاسی مناسب حقوق بشر کار شاقی خواهد بود. بسیاری از جوامع آسیایی هنوز احساس قوی از حکومت قانون یا یک سنت حقوقی قوی بنا نهاده اند و برخی از آنها حکومت هایی اقتدارگرایند. از این رو، نزاع و تقلا برای حقوق بشر مستلزم تغییرات نهادی و جابه جایی های قدرت بنیادین است. علاوه بر این، نقض حقوق اجتماعی و اقتصادی در برخی از جوامع آسیایی معلول صنایع خصوصی و شرکت های چند ملیتی و نیز حکومت های ملی است و حکومت های ملی در اغلب موارد تا حدی نمی توانند یا نمی خواهند آن تاثیرات را خنثی کنند. بنابراین استراتژی های حفاظت حقوق بشر باید تا اندازه ای متفاوت با استراتژی های دموکراسی های لیبرال غربی باشد. بدون یک سیستم و سنت حقوقی قوی یا فهرستی از حقوق کارآمد استراتژی های قانون گرایانه و فردگرایانه ممکن است یا غیر قابل کاربرد و یا بیهوده و بی حاصل باشند. اعمال سیاسی جمعی (مثل تظاهرات و اعتراضات) مفید تر به نظر می رسند.<sup>۳۰</sup> همچنین، در آسیا علاوه بر گروه های حقوق بشری، که موضع ضد حکومتی و مخالف دارند باید گروه های دیگری نیز باشند که بتوانند با حکومت های ملی خودشان کار کنند تا آنها را وادار نمایند که گام های مثبتی در حفاظت از حقوق کارگران در مقابل تعدیات صنایع و

شرکت های چند ملیتی بردارند.

البته اینها مشکلات و مسائلی اضطرابی اند که نیازمندکنش ها و علاج های سریع اند. اما بسط یک نگرش موسع از حقوق بشر در جوامع آسیایی اهمیتی عمیق تر و طولانی مدت تر دارد. چرا که با مسئله هویت ملی سرو کار دارد. اگر چه برخی از جوامع آسیایی به خوبی با مدرنیزاسیون و صنعتی شدن خو گرفته اند اما هویت ها و ارزش های سیاسی شان هنوز در مرحله ای بالنسبه توسعه نیافته است. از یک سو، آن ها نخواستند کل "روبنای" سیاسی شان (اصطلاحی مارکسیستی) را از غرب بگیرند چرا که اگر این کار را بکنند نمی توانند هویتی متمایز و مخصوص به خود برای خود دست و پا کنند. از دیگر سو، نتوانسته اند یک اخلاق و ادبیات سیاسی مدرن و منسجم بنا کنند که بتواند ارزش های مدرن غربی یعنی حقوق بشر و دموکراسی را باهنجارها و ارزش های فرهنگی خودشان سازگار سازد. بحث ارزش های آسیایی چندان بازتاب دهنده یک نگرش ثابت از ارزش های آسیایی در قبال ارزش های غربی نیست. چرا که چنین نگرشی وجود ندارد بلکه فقط نیازی وجود دارد که جوامع آسیایی مشترکاً احساس می کنند به این که هویت جدیدی برای خودشان پدید آورند و بسط دهند. از منظری دراز مدت، پیدایش یک تفسیر موسع از حقوق بشر و جستجوی هنجارهای حقوق بشری بخشی مهم از جستجو برای هویت ملی است. مجدداً تکرار می کنم که این وظیفه تک تک کشورهای آسیایی است. آسیا منطقه ای به شدت متنوع است و در داخل تک تک جوامع نیز ادیان، اقوام، زبان ها و فرهنگهای متفاوتی می زیند. محال است که بتوان یک مجموعه مشترک از ارزش های "آسیایی" را یافت و جستجوی هویت را نیز هرگز نباید یک عمل هماهنگ از جانب جوامع آسیایی برای مقابله با غرب تلقی کرد. بلکه این جست و جو تمرینی برای خود مردمان آسیایی در جهت روح یابی خودشان است. جستجوی حقوق بشر موسع و به تبع آن اخلاقیات سیاسی بنیادین بخش مهمی از چنین کاری است.

### فرهنگ و حقوق

در نهایت می‌خواهم نقش فرهنگ را در یک روایت موسع از حقوق بشر روشن کنم. این روایت یک رهیافت محض فرهنگی در قبال حقوق را، که فرهنگ را عامل اصلی در بناگذاری و شکل دادن به حقوق می‌داند، تأیید نمی‌کند. از نظر تاریخی عوامل اقتصادی و سیاسی همانند عوامل فرهنگی در تعیین و تشخیص حقوق نقش دارند. حتا خود فرهنگ را نباید واقعیتی غیر تاریخی و غیر قابل تغییر تلقی کرد. علاوه بر این تعارضات ایدئولوژیک میان تفاسیر حقوق بشر، که قبلا ذکرشان رفت، از مرز فرهنگهای مختلف گذر می‌کنند - مواضع ایدئولوژیک لیبرال و محافظه کار هم در درون و هم مابین فرهنگهای مختلف وجود دارد. به عبارت دیگر، تفاسیر متعارض را گاهی می‌توان در قالب اصطلاحات ایدئولوژیکی نه اصطلاحات فرهنگی بیان کرد. با این حال، فرهنگ همچنان نقش مهمی بازی می‌کند. شکی نیست که مواردی از نقض حقوق وجود دارد که نتیجه مستقیم خودخواهی مقامات حکومتی یا رؤسای سرمایه داری است. هیچ دلیل فرهنگی لازم نیست تا برای تبیین چنین پدیده‌هایی یا برای توجیه محکومیت این اعمال بدان استناد شود. اما "موارد نقضی" هم وجود دارند که ممکن است موارد نقض واقعی نباشند بلکه بازتاب وانعکاسی از تفاسیر بدیل حقوق باشند - همچس گرای، سقط جنین، پورنوگرافی، آزادی بیان در حوزه غیر سیاسی، مجازات مرگ، حقوق اقلیت فرهنگی، حقوق ازدواج و غیره مسائلی از این دست محسوب می‌شوند. بحث درباره این موضوعات را نمی‌توان با یک رهیافت صرفا اقتصادی یا سیاسی توضیح یا خاتمه داد. اینها مسائلی درباره ارزش‌ها هستند و باید با یک بررسی دقیق و ایجاد تعادل بین ارزش‌های رقیب مورد بحث، حل و فصل شوند.

البته هنوز می‌توان این مسائل ارزشی را در قالبی ایدئولوژیکی نه فرهنگی ریخت، همچنان که در قبل خاطر نشان کردم. نزاع‌های ایدئولوژیکی اغلب مستلزم ایجاد تعادل بین ارزش‌های مختلف است مثلا بین ارزش خودگردانی شخصی و نظم عمومی یا اخلاق اجتماعی.

یک موضع لیبرال به خودگردانی مشخص ارج بیشتری می‌دهد تا به دیگر ارزش‌ها و یک موضع محافظه کارانه البته نگرش متفاوتی خواهد داشت. اما تحلیل فلسفی احتمالاً نمی‌تواند نزاع را حل و فصل کند و به یک نظرگاه ایدئولوژیکی تمام عیار قابل کاربرد جهانی منجر شود. موضع خاصی که باید در جامعه اتخاذ شود مبتنی بر وضعیت پیچیده آن جامعه است، که در آن وضعیت فرهنگ آن جامعه، یا استدلالات تفسیری آن فرهنگ، نقشی عمده را در کنار دیگر عوامل بازی می‌کند. مورد رقابت بین خودگردانی شخصی یا برخورداری از زندگی خصوصی و نظم یا بهداشت عمومی را در نظر بگیرید. ممکن است جوامع مختلف تعادل‌های مختلفی را بین این ارزش‌ها ایجاد کنند و برداشت‌های فرهنگی درباره وزن نسبی این ارزش‌های رقیب ممکن است نقش مهمی در تعیین حاصل این ایجاد تعادل داشته باشند. مثلاً در هنگ کنگ اشخاص مقیم بنابر قانون باید کارت‌های هویت خود را در مراکز عمومی به همراه داشته باشند و پلیس حق دارد هویت هر شخص مشکوکی را بررسی کند. بسیاری از مردم هنگ کنگ این دخالت در حریم خصوصی را به دلیل منافع عمومی موجود در حفظ میزان پائین جرائم و مهاجرت غیرقانونی می‌پذیرند. در سنگاپور پلیس بنابر قانون این قدرت را دارد که از اشخاص مشکوک آزمایش مواد مخدر به عمل بیاورد. اگر نتیجه مثبت بود بازپروری الزامی است. به نظر می‌رسد برای مردم سنگاپور این محدودیت در حریم خصوصی به دلیل نظم و بهداشت عمومی غیر قابل توجیه نیست. اما ممکن است این انواع محدودیت‌های آزادی فردی محکوم و مورد سرزنش باشد اگر اعمال این محدودیت‌ها در جامعه صورت بگیرد که در آن مردم عموماً اولویت بسیار زیادی برای آزادی فردی قائل‌اند. از منظری صرفاً فلسفی مشکل است بگوئیم باید تنها یک گونه ایجاد تعادل مورد پذیرش بین این ارزش‌ها وجود داشته باشد. البته ممکن است خودگردانی شخصی در این روزگار ارزشی جهانی محسوب شود اما این امکان نیز وجود دارد که فرهنگ‌های مختلف به گونه‌ای مشروع برای این آرمان ارج و منزلت متفاوتی قائل

شوند. البته باید تاکید کنم که هر دلیل فرهنگی معتبر نیازمند یک پیشفرض است و آن این که مردم یک جامعه دارای حق اساسی آزادی بیان و آزادی اجتماعات هستند. فرهنگ یک امر پیچیده و متغیر است و هیچ گروه اجتماعی یا فرد خاصی نمی‌تواند سخنگوی موثق فرهنگ یک جامعه باشد. همچنان که حکومت نیز نمی‌تواند چنین نقشی داشته باشد. بدون آزادی بیان مشکل است بدانیم مردم چه می‌اندیشند یا واقعاً موازنه خاصی را بین ارزش‌ها قابل قبول می‌دانند یا نه.

### نتیجه:

در این نوشته استدلال کردم که روایات موسع و مضیق حقوق بشر لزوماً مانع‌الجمع نیستند. روایت مضیق هسته اصلی و حداقل‌های اخلاقی حقوق بشر را مورد توجه قرار می‌دهد که جاذبه گسترده‌ای برای مردم چه در داخل و چه در خارج کشور، دارند. اما در مقابل، روایت موسع اشکال و جزئیات واقعی حقوق را در نظر می‌گیرد - یعنی هنجارها، توجیهات، قلمرو، اولویت و مکانیزم‌های اجرایی آن حقوق را که در واکنش به شرایط محلی هر جامعه خاصی بسط می‌یابند. آنچه ما از بحث ارزش‌های آسیایی و حقوق بشری آموزشی این است که هر دو روایت مهم‌اند و اهداف متفاوتی را برآورده می‌سازند. منتقدان لیبرال اغلب درنکوهش موارد آشکار نقض حقوق بشر در کشورهای خودشان یا در دیگر کشورها به روایت مضیق حقوق بشر استناد می‌کنند. و این مناسب‌ترین وسیله برای برآورده ساختن مقصودشان است. زبان قطعی و جهانشمول گرایانه روایت مضیق آن درجه از جدیت و شدت مقتضیات حقوق بشر را که همه حکومت‌ها در جهان باید از آن تبعیت کنند به قوت تمام خاطر نشان می‌کند. هیچ دلیل خصوصیت گرایانه از سوی مقامات آسیایی نمی‌تواند موارد نقض حقوق بشر را مشروع جلوه دهد. اما وقتی ما توجه مان را از نکوهش موارد نقض به اندیشه و تفکر دراز مدت درباره توسعه مکانیزم‌ها، هنجارها و قوانین حقوق بشری در یک جامعه خاص معطوف می‌کنیم

موسع بودن حقوق بشر برجسته می‌شود. هر جامعه باید یک روایت موسع از حقوق بشر مناسب با شرایط خود را پدید آورد. من از مشروعیت و اهمیت روایت موسع حقوق بشر برای جوامع آسیایی دفاع کرده‌ام، و این مسئله‌ای است که اغلب در بحث حقوق بشر آسیایی مورد غفلت است یا کم‌اهمیت جلوه داده می‌شود. جستجوی هنجارهای حقوق بشر مستلزم جستجوی یک اخلاق سیاسی منسجم است، و این امر در نهایت مستلزم جستجوی نیت ملی است. برای بسیاری از جوامع آسیایی این کار جستجوی روح کاری شاق اما غیرقابل اجتناب و دارای نهایت اهمیت است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## مشخصات کتابشناختی:

Josef Chan, "Thick and Thin Accounts of Human Rights, Lessons from the Asian Values Debate", in *Human Rights and Asian Values* edited by Micheal Jacobson and Ole Brun, Curzon, 2000

## پی‌نوشت:

۱. برای مراجعه بیشتر در مورد اعلامیه بانکوک ن.ک.:  
Hugo Stokke, Chapter 7, this volume.
2. Liu Huaqiu, 'Proposals for human rights protection and promotion', speech in Vienna, 1993, published in *Beijing Review*, 28 June-4 July 1993, p. 9.
3. Michale Freeman, Chapter 2, this volume.
4. Thomas Scanlon, 'Human rights as a neutral concern', in Peter Brown and Douglas MacLean (eds), *Human Rights and U.S. Foreign Policy*. Lexington Books, D.C. Heath & Company, 1979, p. 83.
۵. اگر هم می‌بایست صورت بگیرد امر مهمی نیست.
6. See my, 'The Asian challenge to universal human rights: a philosophical appraisal', in James T.H. Tang (ed.), *Human Rights and International Relations in the Asia-Pacific Region*. London: Pinter, 1995, pp. 25-38, and 'Hong Kong, Singapore, and "Asian values": an alternative view', *The Journal of Democracy*, 8, 1997, pp. 35-48.
7. Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.
۸. حکومت سنگاپور که به صراحت از دیپلماسی حقوق بشر غربی انتقاد می‌کند حقوق بشر جهانی به معنای مضیق‌اش، و به صورت حداقلی‌اش، را انکار نمی‌کند و این‌گونه می‌گوید: و تنوع نمی‌تواند توجیه‌کننده موارد نقض آشکار حقوق بشر باشد. قتل قتل است چه در آمریکا، چه در آسیا، و چه در آفریقا. هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی شود که شکنجه بخشی از میراث فرهنگی آنهاست. و همه این حق را دارند که قانون آنها را به عنوان شخص به رسمیت بشناسند.

از این دست حقوق باز هم وجود دارند که همه انسان‌ها در هر جای یک جهان متمدن باید از آن بهره‌مند باشند.

Wong Kan Seng, 'The real world of human rights', speech by the Singapore Foreign Minister, Second World Conference on Human Rights, Vienna, 1993.

9. Michael Walzer, *Thick and Thin*, p. 6.

10. *Ibid.*, p. 2.

11. *Ibid.*, p. 60.

۱۲. برای استدلالی مشابه ن. ک:

Michael Freeman, 'Human rights: Asia and the West', and Yash Ghai, 'Asian perspectives on human rights', both in James T.h. Tang (ed.), *Human Rights and International Relations in The Asia-Pacific Region*. London: Printer, 1995.

۱۳. استدلال این بخش تا اندازه‌ای برگرفته است از مقاله من

'Hong Kong, Singapore, And "Asian Values": an alternative view', pp. 37-41.

۱۴. این دیدگاه متخذ از نظریه مبتنی بر منفعت در باب حقوق جوزف راز است.  
ن. ک:

Joseph Raz, *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986, p. 166.

15. See T.M. Scanlon, 'Freedom of Expression and Categories of Expression'. *University of Pittsburgh Law Review*, 40, 1979, pp. 521-528; Joseph Raz, *The Morality of freedom*, p. 179.

16. Jeremy Waldron, 'A Right-Based Critique of Constitutional Rights'. *Oxford Journal of Legal Studies*, 13, p. 30.

17. Jeremy Waldron, *Nonsense Upon Stilts*. London: Methuen, 1987, pp. 177-183.

18. See Joseph Raz, *The morality of Freedom*, pp. 169-170.

۱۹. برای بحثی مقنع درباره پیچیدگی این مسائل مربوط به آزادی بیان ن. ک:

T.M. Scanlon, 'Freedom of Expression and Categories of Expression'.

20. Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 1985, p. 357.

۲۱. مشی پدرمآبی می‌گوید این دلیل معتبری است (اگرچه نه لزوماً دلیل کافی) بر این که دولت هر شخص را از صدمه زدن به خودش مانع شود. اخلاق‌گرانی می‌گوید این دلیل معتبری است (اگرچه نه لزوماً کافی) بر این که دولت مردم را از ارتکاب به شرور اخلاقی باز دارد یا به آنها در پای‌بندی به



اعمال از لحاظ اخلاقی ارزشمند کمک کند. کمال‌گرایی می‌گوید دولت می‌باید از اعمال و شیوه‌های ارزشمند زندگی حمایت کند. کمال‌گرایی غیرقهری می‌گوید دولت فقط باید از ابزار غیرقهری برای رسیدن به هدف استفاده کند، ابزاری مثل تعلیم و تربیت، یارانه، معافیت مالیاتی و غیره. اصل بی‌طرفی در تضاد با کمال‌گرایی است به این بیان که لازمه این اصل این است که تصمیم‌گیری دولت نباید مبتنی بر هیچ‌گونه تصور و نگرش خاصی از زندگی خوب باشد.

22. Michael Freeman Chapter 2, Conclusion, This volume.

23. J. G. Merrills, *The Development of International Law by the European Court of Human rights*. Manchester: Manchester University Press, 1988.

۲۴. برای دلائل مفصل‌تر ن. ک:

J. A. Andrews, 'Human rights: a common or a divisive heritage?' Thesaurus Acroasium, Vol. XXI. Institute of International Public Law and International Relations of Thessaloniki, 1994, pp. 72-79; and Joseph Chan, 'The Asian challenge to universal human rights', pp. 33-34.

25. J.A. Andrea, 'Human rights: a common or a divisive heritage?', p. 78.

26. Garry Roden, 'The internationalization of ideological conflict : Asia' s new significance', *The Pacific Review*, 9, 1996, pp. 328-351.

27. Michael Freeman, Chapter 2, Conclusion, This volume.

28. David Hitchcock, *Asian Values and The United States: How Much Conflict?* Washington, D.C.: Center for Strategic and International Studies, 1994.

29. Yash Ghai, 'Are human rights cultural specific?', manuscript, 1997, p. 9.

۳۰. درباره این مطلب در مقاله مایکل فریمین در کتاب حاضر به قوت بحث و استدلال شده است.



پښتونستان د علومو او طبيعياتو پوهنتون  
پرتال جامع علومو انساني