

جهانشمولی نسبی حقوق بشر

دکتر جک دانلی *

برگردان: باقر اسدی **

چکیده

حقوق بشر یک طرح سیاسی بین‌المللی است که به طور تنگاتنگ با دعوای‌های جهان شمولی مرتبط است. هر چند که حمله به جهانشمولی حقوق بشر نیز گسترده است. برخی از قرائت‌های جهان شمولی به راستی از جهت نظری غیر قابل دفاع، از نظر سیاسی زیان آور و یا واجد هر دو ویژگی هستند. این مقاله به کنکاش معانی‌ای می‌پردازد که بر حسب آنها حقوق بشر می‌تواند (و یا نمی‌تواند) گفته شود که جهان شمول است، معانی‌ای که حقوق بشر از نظر آنها نسبی است (و یانیست) و در دفاع از "جهانشمولی نسبی" حقوق بشر شناخته شده بین‌المللی استدلال می‌کند.

کلید واژگان: میان فرهنگی، نسبی‌گرایی، جهان شمولی، حقوق بشر. نظام بین‌الملل.

*. جک دانلی استاد مطالعات بین‌المللی، دانشگاه دنور، ایالت کلرادو، ایالات متحده آمریکا. مقاله در "فصلنامه حقوق بشر" (Human Rights Quarterly)، دانشگاه جان‌هاپکینز (آمریکا)، شماره ۲، سال ۲۹، مه ۲۰۰۷، صفحات ۲۸۱-۳۰۶، به چاپ رسیده است.

** باقر اسدی کارشناس سیاسی بازنشسته وزارت امور خارجه / سفیر پیشین امور اقتصادی و اجتماعی ایران نزد سازمان ملل متحد (نیویورک).

جهانشمولی نسبی حقوق بشر

* جک دانلی

** برگردان: باقر اسدی

نکته

ذکر این نکته نیز لازم است که این مقاله در دوره حکومت جورج بوش (پسر) نوشته و چاپ شده و اشاره حاضر به رویکرد و سیاست دولت مزبور است. لازم به ذکر است که تنها یادداشت‌های حاوی اظهارنظر محتوایی نویسنده (برخی به طور کامل و برخی دیگر کوتاه شده) ترجمه شده و بقیه یادداشتها (عموماً شامل منابع استفاده شده یا منابع تکمیلی و مرتبط) به زبان اصلی و به طور کامل نقل شده‌اند. بعلاوه، مطالب داخل هلا لین متعلق به متن اصلی است که عیناً آورده شده، اما مطالب داخل قلاب [] متعلق به مترجم است و به منظور روشن‌تر کردن موضوع اضافه شده است. در همین رابطه، لازم است اضافه

*. جک دانلی استاد مطالعات بین‌المللی، دانشگاه دنور، ایالت کلرادو، ایالات متحده آمریکا. مقاله در "فصلنامه حقوق بشر" (Human Rights Quarterly)، دانشگاه جان‌هاپکینز (آمریکا)، شماره ۲، سال ۲۹، مه ۲۰۰۷، صفحات ۲۸۱-۳۰۶، به چاپ رسیده است.

** باقر اسدی کارشناس سیاسی بازنشسته وزارت امور خارجه/ سفیر پیشین امور اقتصادی و اجتماعی ایران نزد سازمان ملل متحد (نیویورک).

فصلنامه مطالعات بین‌المللی (ISJ)، سال دوازدهم، شماره ۲، پاییز ۱۳۹۴، صص ۸۴-۴۷

شود که لغت "state" در زبان انگلیسی که در زمینه اندیشه و علوم سیاسی اصطلاحاً می‌باید "دولت" ترجمه شود با آنچه که در تداول عامه در فارسی دولت (قوه مجریه) خوانده می‌شود تناظر ندارد. بهمین خاطر لغت "حکومت" و "حاکمیت" در برخی موارد بجای "دولت" بکار برده شده است.

مترجم هم چنین لازم می‌داند از لطف و محبت دوستانه آقایان دکتر محمد جواد ظریف و دکتر سید علی محمودی که متن ترجمه را به طور کامل خوانده، با اصل مطابقت کرده و تصحیحات و اصلاحات ارزشمندی را ارائه و پیشنهاد کرده‌اند صمیمانه تشکر نماید. اگرچه مسئولیت هرگونه ضعف، اشکال و نارسایی در ترجمه حاضر از یک متن ذاتا دشوار و حاوی مفاد و زبان پیچیده کاملاً بر عهده مترجم است.

نویسنده در توضیحی در زیرنویس ابتدای مقاله ضمن ابراز تشکر از دو نفر از دوستان و همکاران خود که یک دهه پیش با بحث و گفتگوی طولانی به غنای مطلب افزوده‌اند، هم چنین از مخاطبین روایت‌های پیشتر مقاله در دانشگاهها و نیز دانشجویانی که طی بیش از دو دهه به جدّ از او خواسته‌اند تا استدلال‌های خود را روشن و دقیق‌تر کند تشکر نموده است.

دیباچه

این مقاله چند معنای متفاوت حقوق بشر "جهانشمول" را مورد کنکاش قرار می‌دهد. من هم چنین — اگر چه بگونه‌ای خلاصه‌تر — چند معنا را که بر طبق آنها می‌توان معتقد بود که حقوق بشر "نسبی" است مد نظر قرار می‌دهم. من از آنچه که جهانشمولی کار کردی، بین‌المللی، حقوقی و اجماع هم پوش می‌خوانم دفاع می‌کنم. اما استدلال من این است که آنچه که جهانشمولی انسانشناسانه و یا هستی‌شناسانه می‌خوانم از لحاظ نظری، فلسفی یا سیاسی غیر قابل دفاع است. هم چنین تأکید می‌کنم که حقوق بشر جهانشمول، چنانچه درست فهم شود، فضای قابل توجهی برای ویژگی ملی، منطقه‌ای، فرهنگی و دیگر اشکال تنوع و نسبیّت باقی می‌گذارد.

نسبی‌گرایی فرهنگی شاید بیشتر از هر موضوع دیگری در نظریه حقوق بشر مورد بحث قرار گرفته است. این موضوع بی‌شک در مورد این فصلنامه صدق می‌کند. من برای مدت یک

ربع قرن در این مباحث شرکت داشته ام و در حمایت از شکلی از جهانشمولی که هم چنین فضای قابل توجهی برای مدعیات مهم نسبی‌گرایی (مرتبه دوم) (۱) باقی بگذارد استدلال کرده ام. من همچنین برآنچه که "جهانشمولی نسبی" می‌خوانم اصرار خواهم ورزید. اگر چه در این مقاله تا حدی بیشتر به محدودیت‌های "جهانشمولی" توجه خواهم داشت.

در سالهای دهه ۱۹۸۰، زمانی که دیکتاتورهای خبیث به طور مرتب برای توجیه ستمگری‌هایشان به فرهنگ متوسل می‌شدند، تأکید فراوان، وحتى بیش از حد، بر جهانشمولی نه تنها مناسب بلکه لازم به نظر می‌رسید. امروزه، حقوق بشر توسط قدرتهای غالب سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان مورد حمایت است و از نظر ایدئولوژیک در جامعه بین‌المللی سیطره یافته است. نه تنها اکنون معدودی از دولتها به طور مستقیم حقوق بشر بین‌المللی را به چالش می‌خوانند، بلکه تنها تعداد بسیار کمی از دولتها - که قلت آنها تعجب آور است - به طور جدی معتقدند که بخش‌های وسیعی از اعلامیه جهانی در مورد آنها صدق نمی‌کند. بنابراین یک قرائت دیگر که بنوعی تأکیدی بیشتر بر محدودیت‌های جهانشمولی را مد نظر دارد لازم به نظر می‌رسد، بخصوص آنکه اکنون سیاست خارجی آمریکا در تعقیب جنگی ایدئولوژیک بمقیاس جهانی که هنجارهای حقوقی بین‌المللی را زیر پا می‌گذارد به طور مرتب به ارزشهای "جهانشمول" متوسل می‌شود.***

۱- جهانشمولی مفهومی و ماهوی

ما می‌توانیم بحث خود را با تمایز بین جهانشمولی مفهومی که انگاره اصلی حقوق بشر بر آن دلالت دارد با جهانشمولی ماهوی، یعنی جهانشمولی یک فهم خاص یا فهرستی از حقوق بشر، شروع کنیم. حقوق بشر، بر اساس معنای آشکارا تحت اللفظی عبارت، به طور معمول اینگونه فهم می‌شود که عبارت از حقوقی هستند که فرد صرفاً بدلیل آنکه انسان است دارد. بدین ترتیب، آنها حقوق مساوی هستند، زیرا ما انسانها یا مساوی هستیم یا نیستیم. حقوق بشر هم چنین حقوق لاینفک هستند، زیرا انسان بودن یا نبودن یک واقعیت غیر قابل تغییر طبیعت است، نه چیزی که به دست می‌آید یا می‌تواند از دست برود. از اینرو حقوق بشر حقوق "جهانشمول" قلمداد می‌شوند، به این معنا که آنها به طور معمول توسط تمام انسانها "جهانشمول" قلمداد می‌شوند. جهانشمولی مفهومی عملاً راهی دیگر برای بیان این موضوع است که حقوق بشر بنا بر تعریف برابر و غیرقابل انفکاک‌اند.

با این حال، جهانشمولی مفهومی فقط این مطلب را اثبات می‌کند که اگر چنین حقوقی وجود دارند، آنها از نظر همه مساوی و جهانشمول قلمداد می‌شوند. اما نشان نمی‌دهد که چنین حقوقی وجود دارند. حقوق بشر مفهوماً جهانشمول ممکن است چندان محدود باشند یا در چنان سطح بالائی از انتزاع مشخص شوند که واجد آثار و نتایج عملی کمی باشند. بعلاوه، جهانشمولی مفهومی در مورد مسأله محوری در اکثر مباحث جاری جهانشمولی، یعنی اینکه آیا حقوق شناخته شده در اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق‌های بین‌المللی حقوق بشر جهانشمول هستند یا نه، چیزی نمی‌گوید. این موضوعی ماهوی است. تمرکز ما در این مقاله بر این موضوع خواهد بود.

۲- تعلق جهانشمول نه اجرای جهانشمول

مدعیات قابل دفاع از جهانشمولی، چه مفهومی و چه ماهوی، ناظر به حقوقی است که ما بعنوان انسان داریم. اینکه همه یا حتی یکنفر از این حقوق برخوردار است امر دیگری است. امروزه در تعداد کثیری از کشورها دولت (حاکمیت) نه تنها از اجرای اکثر حقوق بشر شناخته شده بین‌المللی به طور فعال خودداری می‌نماید، بلکه آنها را به طور فاحش و روشمند نقض می‌کند. در تمام کشورها نقض چشمگیر حداقل برخی از حقوق بشر به طور روزانه اتفاق می‌افتد، اگر چه تفاوت‌های زیادی بین کشورها بر سر مصادیق و شدت نقض وجود دارد.

رژیم‌های جهانی حقوق بشر متکی بر اجرای ملی حقوق بشر شناخته شده بین‌المللی می‌باشند. هنجارسازی بین‌المللی شده است. اما اجرای هنجارهای موثق و معتبر بین‌المللی حقوق بشر تقریباً به طور کامل به قلمرو اقتدار دولتهای مستقل واگذار شده است. استثنائات بسیار محدود و محدود بر این قاعده — که عمدتاً شامل نسل‌کشی، جنایات علیه بشریت، برخی جنایات جنگی و شاید شکنجه و اعدام خودسرانه است — در واقع اقتدار تقریباً کامل مبتنی بر حاکمیت دولتها در اجرای حقوق بشر در قلمروهای خود آنچنان که مناسب می‌دانند را مورد تأکید قرار می‌دهد.

بجز در رژیم منطقه‌ای اروپائی، عمل نهادهای نظارتی فرا ملی عمدتاً محدود به رصد کردن این است که دولتها چگونه تکالیف بین‌المللی حقوق بشری خود را اجرا می‌کنند.

سازمان‌های غیردولتی فرا ملی حقوق بشر و دیگر حامیان ملی و بین‌المللی بیشتر به فعالیت‌های اقماعی می‌پردازند که هدف آنها تغییر رویه و عمل حقوق بشری دولتها است. دولتهای خارجی مختارند تا نقض حقوق بشر را بعنوان موضوعی مورد علاقه مطرح کنند اما از هیچگونه اقتداری برای اجرا یا تنفیذ حقوق بشر در درون قلمرو حاکمیتی دولتی دیگر برخوردار نیستند. با این ترتیب اجرا و تنفیذ حقوق بشری که جهانشمول محسوب می‌شوند شدیداً نسبی است، و بیشتر تابع این است که کسی این بخت (خوب یا بد) را داشته باشد که کجا زندگی می‌کند.

۳- جهانشمولی تاریخی یا انسانشناسانه (۲)

حقوق بشر غالباً به این معنا جهانشمول محسوب می‌شوند که اکثر جوامع و فرهنگها در طول قسمت اعظم تاریخ خود به حقوق بشر عمل کرده‌اند. [به این مثالها توجه کنید] "تمام جوامع بگونه‌ای میان فرهنگی و از لحاظ تاریخی درک و فهمی از حقوق بشر را نشان می‌دهند" (۳). "تقریباً در تمام متون عربی معاصر در این زمینه [حقوق بشر]، به فهرستی از حقوق اساسی که توسط کنوانسیونها و اعلامیه‌های جدید تدوین شده‌اند برمی‌خوریم، و سپس به تلاشی جلی برای رساندن رد و ریشه‌های آنها به متون قرآنی" (۴). "غالباً به یادآورده نمی‌شود که جوامع سنتی آفریقائی از حقوق بشر حمایت و به آن عمل می‌کردند" (۵). "حراست از حقوق بشر جزئی بی‌کم و کاست" از سنت‌های جوامع آسیایی بشمار می‌آید (۶). "تمام کشورهای (منطقه آسیا) موافقت دارند که حقوق بشر، بمثابه یک مفهوم، در سنت آنها وجود داشته است" (۷). حتی نظام کاست هندی نیز بمثابه یک "منظر سنتی و چند بعدی حقوق بشر" توصیف شده است (۸).

این دایه‌های جهانشمولی تاریخی یا انسانشناسانه ارزشهایی همچون عدالت، انصاف و انسانیت را با رویه‌هایی که هدف آنها تحقق آن ارزشهاست خلط می‌کنند. حقوق - یعنی استحقاق‌هایی (entitlements) که مدعیات را با قدرت ویژه‌ای بنا می‌کنند - متضمن نوع خاصی از عمل و رویه اجتماعی می‌باشند. حقوق بشر، یعنی استحقاق‌های برابر و غیر قابل انفکاک تمامی افراد که می‌تواند علیه دولت و جامعه اعمال شود، طریقی متمایز برای تلاش

بمنظور تحقق ارزشهایی همچون عدالت و شکوفایی انسانی بشمار می‌رود. البته میزان قابل توجهی از جهانشمولی ارزشها از لحاظ تاریخی/انسانشناسانه را می‌توان در طول زمان و درین فرهنگها مشاهده نمود، لکن هیچ جامعه، تمدن یا فرهنگی قبل از قرن هفدهم رویه عمل و یا حتی یک نگرش مورد قبول همگانی در مورد مصادیق مشخص حقوق برابر و غیرقابل انفکاک بشر نداشت (۹۰). بعنوان مثال، "دانستان وای" استدلال می‌کند که عقاید و نهادهای سنتی آفریقائی "از این نظر حمایت می‌کردند که برخی حقوق می‌باید در برابر نیازهای ادعایی دولت مورد حمایت قرار گیرد" (۱۰). این استدلال حقوق بشر را با حاکمیت محدود خلط می‌کند (۱۱). حاکمیت به علل متنوع دیگری غیر از حقوق بشر، منجمله دستورات الهی، حقوق قانونی ویا کنترل‌های غیر حقوقی هم چون توازن قوا و یا خطر شورش عمومی محدود شده است.

"مفهوم حقوق بشر مربوط به رابطه بین فرد و دولت است و این رابطه جایگاه، مدعیات و وظایف فرد در قلمرو اختیارات حکومت را در بر می‌گیرد. باین ترتیب، عمراین موضوع به قدمت سیاست است" (۱۲). معهدا تمام روابط سیاسی تحت تأثیر، مرتبط و یا حتی سازگار با حقوق بشر نیست. آنچه که دولت به آنانی که تحت حکومت دارد مقروض است براستی که یک مسأله همیشگی سیاست است. حقوق بشر یک پاسخ به این مسأله است. پاسخ‌های دیگر شامل سلطنت مبتنی بر حق الهی، دیکتاتوری پرولتاریا، اصل منفعت، اشراف سالاری، دین سالاری و مردم سالاری است.

"تمدنها یا جوامع مختلف فهم‌های مختلفی از رفاه بشر دارند. بر این اساس، آنها نگرش متفاوتی نسبت به حقوق بشر دارند" (۱۳). اما این نیز گمراه کننده است. جوامع دیگر ممکن است نگرشهای (مشابه یا متفاوتی) نسبت به آنچه که ما امروزه موضوعات حقوق بشر قلمداد می‌کنیم داشته باشند. اما بدون یک مفهوم وسیعاً ادراک شده از حقوق بشر که توسط بخش مهمی از جامعه تأیید یا پشتیبانی شود، دشوار می‌توان تصور کرد که آنها [آن جامعه] هیچگونه نگرشی در قبال حقوق بشر دارند. نکته دقیقاً این است که این انگاره حقوق برابر و غیر قابل انفکاک که هر کسی صرفاً بخاطر اینکه انسان است دارد نه تنها در جوامع سنتی آسیائی، آفریقائی و یا اسلامی، بلکه در جوامع سنتی غربی نیز وجود نداشت.

یونانیان باستان بگونه شرم‌آوری بین هلنی‌ها و بربرها تمایز قائل می‌شدند، برده داری می‌کردند، حقوق اساسی را از بیگانگان دریغ می‌داشتند و (با معیارهای ما) حتی حقوق شهروندان بالغ آزاد (مذکر) را بشدت محدود می‌کردند. این انگاره که تمام انسانها دارای حقوق اساسی برابر و غیر قابل انفکاک هستند به یک اندازه برای آتن و اسپارت، افلاطون و ارسطو، هومر، هسیود، آشیل، اورپیید، آریستوفان و توسیدید بیگانه بود. همین وضعیت تقریباً به همین میزان در مورد رم نیز صادق بود - چه روم جمهوری، چه روم امپراطوری. اگر در اروپای قرون وسطی، جائیکه برابرگرایی و جهانشمولی معنوی مسیحیت خود را بگونه‌ای عمیقاً نابرابرگرایانه در سیاست متجلی ساخت، به انگاره حقوق برابر قانونی و سیاسی برای تمام انسانها اندیشیده بودند این امر بمثابه یک زشتی اخلاقی و یک تخلف نفرت انگیز علیه نظم الهی بشمار می‌آمد.

در دنیای "پیشا مدرن"، به طور یکسان در غرب و غیر آن، وظیفه حاکمان برای تأمین خیر عمومی ناشی از حقوق (استحقاقات) تمام انسانها، یا حتی تمامی اتباع نبود، بلکه از دستورات الهی، قانون طبیعی، سنت یا ترتیبات سیاسی مصلحت‌آمیز نشأت می‌گرفت. مردم می‌توانستند به طور مشروع انتظار داشته باشند که از تکالیف حاکمانشان به عادلانه حکم کردن منتفع شوند. اما، نه در نظر و نه در عمل، آنها حقوقی نداشتند که بتواند در مقابل حاکمان ظالم اعمال گردد. انگاره‌های غالب حقوق طبیعی یا حق طبیعی بودند (در معنای حقانیت و درستی) و نه حقوق طبیعی یا حقوق بشر (در معنای استحقاق فردی برابر و غیر قابل انفکاک). بسیاری از استدلالهای ناظر به جهانشمولی انسانشناسانه ملهم از یک تمایل ستودنی برای نشان دادن حساسیت و احترام فرهنگی هستند. اما در واقع امر آنها چنین نمی‌کنند. بلکه در عوض، آنها با تحمیل یک چارچوب تحلیلی غیر مربوط به زمان خود (آناکرونستیک) مبانی و کارکرد جوامع موردنظر را بد فهم کرده و به اشتباه می‌نمایانند.

مدعای من این نیست که اسلام، کنفوسیونیسیم یا انگاره‌های سنتی آفریقائی نمی‌توانند از حقوق بشر شناخته شده بین‌المللی حمایت کنند. کاملاً بر عکس، استدلال من (که در پی می‌آید) این است که آنها امروزه در عمل به طور فزاینده‌ای از حقوق بشر حمایت می‌کنند. حرف من به طور خیلی ساده این است که جوامع اسلامی، کنفوسیوسی یا آفریقائی تا قبل

از قرن بیستم مجموعه قابل توجهی از انگاره‌ها یا رویه‌های حقوق بشری تدوین نکرده بودند. بخش بعدی توضیحی برای این واقعیت ارائه می‌کند.

۴- جهانشمولی کارکردی

انگاره‌های حقوق طبیعی یا حقوق بشر ابتدا در غرب جدید تحول یافتند. یک نظریه تمام عیار حقوق طبیعی در رساله دوّم جان لاک پیرامون حکومت مشهود است، که در سال ۱۶۸۹ در حمایت از باصطلاح انقلاب شکوهمند منتشر شد. انقلاب‌های آمریکا و فرانسه برای اولین بار این انگاره‌ها را برای ساختن نظم سیاسی جدید بکار گرفتند (۱۴).

با اینحال، تجددطلبی (مدرنیته) اجتماعی - ساختاری این انگاره‌ها و رویه‌ها و نه " غربی بودن " فرهنگی آنها سزاوار تأکید است (۱۵). انگاره‌ها و رویه‌های حقوق بشری ناشی از ریشه‌های عمیق فرهنگی غربی نبود بلکه از تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی تجددطلبی (مدرنیته) نشأت می‌گرفت. بنابراین آنها در هر جایی که این تحولات رخ داده‌اند - فارغ از فرهنگ پیشین محل، معنا و مناسبت دارند.

هیچ چیزی در فرهنگ کلاسیک یا قرون وسطی اروپائیان را به طور ویژه‌ای مستعد یسط انگاره‌های حقوق بشر نکرد. بدون برخورداری از امکان نگاه به گذشته، چنین به نظر می‌رسد که حتی اروپای جدید نخستین به طور خاصی برای حقوق بشر نامساعد بود. هیچ قرائت وسیعاً مورد تأییدی از متون مسیحی از انگاره گستره وسیعی از حقوق فردی برابر و غیرقابل انفکاک برای تمام مسیحیان، چه رسد به تمام انسانها، حمایت نمی‌کرد. جنگ‌های مذهبی خشن واغلب سבעانه در درون و بین کشورها هنجار غالب بود. حق الهی پادشاهان راست کیشی غالب بود.

با این همه، دراروپای جدید نخستین بازارهای (سرمایه داری) در حال قدرت‌گیری و نفوذ و دولت‌های (مستقل و دیوان سالار) جوامع سستی و نظام‌های حمایت و تکالیف متقابل در آنها را بهم زده، نابود ساخته و یا به طور بنیادی متحول ساختند. و باین ترتیب تعداد سریعاً گسترش یا بنده‌ای از خانواده‌ها و یا افراد (نسبتاً) جدا از هم بر جای ماندند تا با گستره روز افزونی از تهدیدات اقتصادی و سیاسی بی‌واسطه علیه منافع و کرامت خود مواجه شوند.

"تهدیدات متداول" علیه کرامت انسانی واکنشهای چاره اندیشانه جدیدی را برانگیخت (۱۶). دولت مطلق گرا جامعه‌ای را ارائه کرد که حول سلسله مراتب پادشاهی سازمان یافته بود و با یک دین دولتی توجیه می‌شد. بورژوازی جدیداً در حال ظهور جامعه‌ای را مد نظر داشت که در آن مدعیات مبتنی بر مال و اموال مدعیات مبتنی بر توالد را متوازن می‌کرد. و با پیشرفت "نوسازی" (مدرنیزاسیون)، گستره در حال افزایشی از گروههای محروم شده مدعیاتی را برای جبران بی‌عدالتی‌ها و ناتوانیها اقامه کردند. این تقاضاها اشکال متعددی بخود گرفت، منجمله توسط به متون مذهبی، کلیسا، اخلاق، سنت، عدالت، حقوق طبیعی، نظم، منفعت اجتماعی و قدرت ملی. در این میان، داعیه‌های حقوق طبیعی/حقوق بشر برابر و غیرقابل انفکاک به طور فزاینده‌ای محوریت یافت. و توفیقات برخی از گروهها فضائی سیاسی ایجاد کرد تا دیگران داعیه‌های مشابهی برای حقوق خود اقامه کنند.

گسترش بازارها و دولتهای جدید همان تهدیدات علیه کرامت انسانی را که در ابتدا در اروپا تجربه شده بود اکنون جهانی ساخته است. حقوق بشر بیانگر مؤثرترین واکنشی است که تاکنون در برابر گستره وسیعی از تهدیدات متداول علیه کرامت انسانی که بازارهای اقتصادی و دولتهای دیوان سالار در سراسر جهان تقریباً جهانشمول کرده‌اند تعبیه شده است. حقوق بشر امروزه تنها وسیله مؤثر باقیمانده برای تضمین کرامت انسانی در جوامعی است که تحت سیطره بازارها و دولتها قرار دارند. اگر چه این جهانشمولی کارکردی از لحاظ تاریخی اتفاقی (مشروط) و نسبی قلمداد می‌شود، اما برای ما - و اکنون - کاملاً شایسته عنوان جهانشمولی است.

استدلالتی مبنی بر اینکه دولت، جامعه یا فرهنگ دیگری سازوکارهای بدیل معقول و مؤثری برای تحقق یا حمایت از حقوق بشر در دنیای معاصر تدوین کرده است سزاوار توجه جدی است. اما امروزه اینگونه داعیه‌ها، زمانی که توسط نخبگان سرکوبگر و حامیان آنها اقامه نمی‌شوند، معمولاً به یک دنیای ظاهراً ممکن اشاره دارند که هنوز هیچکس توفیق تجربه آنرا نداشته است.

جهانشمولی کارکردی حقوق بشر منوط به حقوق بشر است که راه چاره‌های قابل توجهی را برای برخی از عاجل‌ترین تهدیدات منظم علیه کرامت انسانی تأمین می‌کند.

حقوق بشر امروزه دقیقاً این نقش را برای تعداد فزاینده‌ای از مردم در تمام فرهنگها در تمامی مناطق ایفا می‌کند. فارغ از دیگر مشکلاتمان، همه ما می‌باید با اقتصادهای مبتنی بر بازار و دولتهای دیوان سالار سروکله بزنیم. و فارغ از دیگر منابع مذهبی، اخلاقی، حقوقی و سیاسی مان، همه ما به حقوق بشر برابر و غیرقابل انفکاک برای محافظت از خودمان در برابر آن تهدیدات نیاز داریم.

۵- جهانشمولی حقوقی بین‌المللی

اگر این استدلال حتی مقرون به صحت باشد، ما می‌باید حمایت فعال و گسترده‌ای برای حقوق بشر شناخته شده بین‌المللی بیابیم. چنین حمایتی در قوانین بین‌المللی حقوق بشر مشهود است، که موجب تحول چیزی شده که من آنرا جهانشمولی حقوقی بین‌المللی می‌خوانم. سند بنیادی حقوقی بین‌المللی در این زمینه اعلامیه جهانی حقوق بشر است. در سال ۱۹۹۳ کنفرانس جهانی حقوق بشر در بند اول اجرائی اعلامیه و برنامه عمل وین تصریح کرد که "ماهیت جهانشمول این حقوق و آزادیها وراثت و تردید است". تقریباً تمامی دولتها اقتدار اعلامیه جهانی حقوق بشر را قبول دارند. از منظر مقاصد روابط بین‌المللی، امروزه حقوق بشر - اجمالاً - یعنی حقوق مندرج در اعلامیه جهانی. این حقوق به صورت رشته‌ای از معاهده‌هایی که وسیعاً مورد تأیید قرار گرفته‌اند بسط بیشتری یافته‌اند. در تاریخ ۶ دسامبر ۲۰۰۶، ۶ معاهده اصلی بین‌المللی حقوق بشر (حقوق مدنی و سیاسی و حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، تبعیض نژادی، زنان، شکنجه و کودکان) به طور متوسط ۱۶۸ متعاقد داشت، که بیانگر میزان واقعاً بسیار قابل توجه تأیید عام - ۸۶ درصد - می‌باشد (۱۷).

اگر چه جهانشمولی حقوقی بین‌المللی تا حد قابل توجهی بین دولتها - در سطح نخبگان - عمل می‌کند، اما نفوذ آن عمیق‌تر شده است. جنبش‌های خواهان عدالت اجتماعی و مخالفت سیاسی به طور روزافزونی زبان حقوق بشر را به خدمت گرفته‌اند. تعداد فزاینده‌ای از موضوعات بین‌المللی، از مهاجرت گرفته تا تجارت و مالیه جهانی، تا دسترسی به مواد داروئی، اکنون بعنوان موضوعات حقوق بشری مطرح می‌شوند (۱۸).

دولتهائی که حقوق بشر شناخته شده بین‌المللی را بگونه‌ای نظام یافته نقض می‌کنند

مشروعیت خود در حقوق بین‌الملل را از دست نمی‌دهند. بجز در موارد نسل‌کشی، حاکمیت هنوز در غایت امر حقوق بشر را کنار می‌راند. اما محافظت از حقوق بشر شناخته شده بین‌المللی به طور فزاینده‌ای بمثابه پیش شرط مشروعیت سیاسی کامل قلمداد می‌شود. رابرت موگابه زیمبابوه را در نظر بگیرید. حتی چین زبان حقوق بشر شناخته شده بین‌المللی را (اگرچه نه چندان عمل به آنرا) ظاهراً بمثابه شرط گریز ناپذیر پذیرش خود بعنوان یک قدرت بزرگ اختیار کرده است.

جهانشمولی حقوقی بین‌المللی، همچون جهانشمولی کارکردی، مشروط و نسبی است. این جهانشمولی به دولتها بستگی دارد که تصمیم می‌گیرند با اعلامیه جهانی و میثاقها بمثابه اسنادی معتبر و موثق رفتار نمایند. اگرچه ممکن است که همین فردا آنها دیگر حقوق بشر را نپذیرند و یا وزنی برای آن قائل نباشند، لکن امروز آنها در رقابت بین مفاهیم رقیب برای مشروعیت سیاسی ملی و بین‌المللی به روشنی حقوق بشر را برگزیده‌اند و هم چنان به این انتخاب ادامه می‌دهند.

۶ - جهانشمولی اجماع هم پوش

جهانشمولی حقوقی بین‌المللی بگونه‌ای ناقص اما تا حد قابل ملاحظه‌ای در سطح نظریه اخلاقی یا سیاسی نیز ساخته شده است. جان رالز بین "مکاتب کامل مذهبی، فلسفی یا اخلاقی" هم چون اسلام، کانتی یانیسم، کنفوسیونیسم و مارکسیسم و "فهم‌های سیاسی از عدالت" که تنها به ساختار سیاسی جامعه می‌پردازد و تا حد ممکن از هرگونه مکتب (دکترین) جامع مستقل تعریف می‌شود، تمایز قایل می‌شود (۱۹). پیروان مکاتب جامع مختلف ممکن است بتوانند بر سر فهم سیاسی از عدالت به یک "اجماع هم پوش" نایل شوند (۲۰). چنین اجماعی هم پوش است، یعنی بخشی است و کامل نیست. این اجماعی سیاسی است، نه اخلاقی یا مذهبی. رالز این برداشت را توسعه داد تا بفهمد "چگونه می‌توان جامعه‌ای با ثبات و عادل داشت در حالی که شهروندان آزاد و برابر آن حول مکاتب معارض و حتی غیرقابل سازش مذهبی، فلسفی و اخلاقی عمیقاً منقسم شده‌اند" (۲۱). اگرچه این انگاره را می‌توان برای یک جامعه بین‌المللی متکثر از لحاظ فرهنگی و سیاسی نیز بگونه‌ای بدیهی تعمیم داد (۲۲).

حقوق بشر می‌تواند در چارچوب گستره‌ای از مکاتب جامع بنا گردد. بعنوان مثال، می‌توان آنها را چارچوب قانون طبیعی تصور نمود، که خود می‌تواند ناشی از دستورات الهی، راه‌های سیاسی برای تأمین خیر، منفعت انسانی یا نهادهایی برای پروردن شهروندان با فضیلت باشد. طی چند دهه گذشته پیروان بیشتری از طیف فزاینده‌ای از مکاتب جامع در تمام مناطق دنیا به تأیید حقوق بشر روی آورده‌اند- (البته صرفاً) بعنوان یک فهم سیاسی از عدالت (۲۳).

مهم است بخاطر داشته باشیم که تقریباً تمام مکاتب مذهبی و فلسفی غربی در خلال قسمت عمده تاریخشان حقوق بشر را رد کرده و یا آنرا نادیده انگاشته‌اند. لکن امروزه اکثر پیروان اغلب مکاتب جامع غربی حقوق بشر را تأیید می‌کنند. اگر دنیای قرون وسطای مسیحی صلیبیون، بردگی و اشرافیت موروثی می‌توانست تبدیل به دنیای کنونی دولتهای لیبرال و دولتهای سوسیال دموکرات رفاه شود، دشوار بتوان جایی را یافت که تحوّل مشابهی در آن غیر قابل تصور باشد.

ادعاهائی را در نظر بگیرید که " ارزش‌های آسیائی " با حقوق بشر شناخته شده بین‌المللی ناهمخوان هستند (۲۴). ارزشهای آسیائی- همچون ارزشهای غربی، ارزشهای آفریقائی و اغلب دیگر مجموعه ارزشها- می‌توانند با حقوق بشر ناهمخوان قلمداد گردند، و چنین نیز بوده است. اما این ارزشها هم چنین می‌توانند بگونه‌ای تفسیر شوند که از حقوق بشر حمایت کنند. و این چنین بوده است - آنچنانکه اکنون به طور معمول در ژاپن، تایوان و کره جنوبی عمل می‌شود. تحولات سیاسی در تعداد فزاینده‌ای از کشورهای آسیائی حاکی از این است که مردم عادی و حتی حکومتها هر چه بیشتر به حقوق بشر بمتابه تبلور سیاسی معاصر عمیق‌ترین ارزشها و آرزوهای اخلاقی، فرهنگی و سیاسی خود می‌نگرند (۲۵).

هیچ فرهنگ یا مکتب جامع " به طور طبیعی " یا بگونه‌ای مفروض یا ثابت، سازگار یا ناسازگار با حقوق بشر نیست. اینجا ما دوباره بر می‌گردیم به بینشی که استدلالات جهانشمولی انسانشناسانه بر آن مبتنی است (اگرچه بد صورت‌بندی شده است). جدا از اینکه رویه عمل در فرهنگهای بومی آفریقائی، آسیائی یا آمریکائی در گذشته چه بوده است، هیچ چیز در این فرهنگها مانع تأیید حقوق بشر توسط آنها در حال حاضر نیست. فرهنگها همچون تبلورات سیاسی مکاتب جامع دارای درجه بسیار بالایی از سازگاری هستند. این مسأله‌ای تجربی است که آیا (هیچیک، برخی یا اکثر) اعضاء یک فرهنگ یا شارحان یک مکتب جامع از حقوق بشر بمتابه فهم سیاسی از عدالت حمایت می‌کنند یا نه.

تمام تمدنهای عمده برای مدت‌های طولانی بخش قابل توجهی از نژاد بشری را "بیگانه/غیرخودی" قلمداد کرده‌اند، یعنی محروم از برخورداری از ضمانت‌هایی که برای "خودیها" می‌توانسته مفروض بوده باشد. بعنوان مثال، در بخش‌های معدودی از جهان هرگز به رسم بردگی عمل نشده یا آنرا وسیعاً توجیه نکرده‌اند. تمام تمدنهای با سواد در طول قسمت عمده تاریخ خود نقش‌های اجتماعی، حقوق و تکالیف را اساساً بر مبنای ویژگیهای انتسابی هم چون تولد، سن و جنس تعیین کرده‌اند.

با این حال امروزه برابری اخلاقی تمام انسانها قویاً توسط اکثر مکاتب جامع و مهم در تمام مناطق دنیا تأیید می‌گردد. این همگرایی در درون و بین تمدن‌ها شالوده همگرایی بر سر حقوق مندرج در اعلامیه جهانی را فراهم می‌کند. به طور اصولی، تنوع فراوان رویه‌های اجتماعی بغیر از حقوق بشر می‌تواند مبنای تحقق ارزشهای برابرگرایانه را فراهم آورد. اما، در عمل، حقوق بشر دارد سرعت تبدیل به گزینه مرجح می‌شود، که من این را جهانشمولی اجماع هم پوش می‌خوانم.

۷- اجماع داوطلبانه یا اجباری

آیا اجماع فراملی که مبنای جهانشمولی حقوقی بین‌المللی و جهانشمولی اجماع هم پوش است بیشتر داوطلبانه است یا اجباری؟ اگرچه نفوذ ایالات متحده و اروپای غربی نمی‌باید دست کم گرفته شود، با اینحال، سرمشق نیرومندتر از جانبداری بوده و اجبار نوعاً نقش کمتری نسبت به مشوقهای مثبت همچون روابط سیاسی و اقتصادی نزدیک‌تر یا مشارکت کامل در جامعه بین‌المللی ایفا کرده است. غلبه حقوق بشر در مباحثات سیاسی کمتر بخاطر اعمال فشار قدرتهای فائده مادی یا فرهنگی و بیشتر باین خاطر بوده که این حقوق با برخی از مهم‌ترین آرزوهای اجتماعی و سیاسی افراد، خانواده‌ها و گروهها در اکثر کشورهای جهان سازگاری دارند.

دولتها ممکن است به طور ویژه‌ای نسبت به فشارهای خارجی ضربه‌پذیر بوده و از اینرو ترغیب یا حتی مجبور به ابراز تأیید رسمی صوری هنجارهای بین‌المللی شوند که از جانب قدرتهای عمده حمایت می‌شود (۲۶). معهداً، موافقت اکثر جوامع و افراد عمدتاً

داوطلبانه است. به نظر می‌رسد که اجماع پیرامون اعلامیه جهانی اساساً بیانگر جذابیت‌های ماهوی فرا فرهنگی آن است. در دنیای معاصر، زمانی که مردم امکان انتخاب داشته باشند، بدون توجه به منطقه، مذهب یا فرهنگ، حقوق بشر را برمی‌گزینند.

معدودی از شهروندان "معمولی" در هر کشور درک ویژه پیچیده‌ای از حقوق بشر دارند. در عوض، آنها نسبت به این انگاره عمومی واکنش نشان می‌دهند که آنها و دیگر شهروندان کشورشان مستحق برخورداری از رفتار برابر و برخی کالاها، خدمات، حمایت‌ها و فرصت‌های اساسی هستند. در واقع می‌خواهم بگویم که اعلامیه جهانی یک تخمین اولیه معقول از فهرستی از حقوق است که این شهروندان عمدتاً فارغ از فرهنگ و پس از تأمل کافی به آن می‌رسند. به زبانی دقیقتر، چیزهای کمی در اعلامیه جهانی هست که آنها آنرا در اعلامیه درج نمی‌کردند (یا نمی‌توانستند ترغیب شوند که چنین کنند). هرچند که ما امروزه می‌توانیم به سهولت یک کنوانسیون حقوقی جهانی را تصور کنیم که حاوی فهرستی تا حدی متفاوت باشد.

بالاتر از همه، اجماع فرا فرهنگی پیرامون اعلامیه جهانی ناشی از تصمیم عمدتاً داوطلبانه مردم، دولتها و دیگر بازیگران سیاسی است که حقوق بشر را برای حراست از نگرش و انتظار خود از یک زندگی مبتنی بر کرامت لازم می‌شمارند. بنابراین، ما می‌باید از جهانشمولی نسبی حقوق بشر صحبت کنیم و نه از نسیت جهانشمولی.

۸- جهانشمولی هستی‌شناسانه

اجماع هم‌پوش بدین معنا است که حقوق بشر می‌تواند "مبانی" چندگانه و متنوع داشته باشد، و در دنیای معاصر چنین است. یک مبنا یا واحد فرا تاریخی متضمن آن چیزی است که من آن را جهانشمولی هستی‌شناسانه خواهم خواند (۲۸). اگر چه یک نظام اخلاقی واحد می‌تواند بگونه‌ای عینی در تمامی زمانها و در تمامی مکانها صحیح و معتبر باشد، اما حداقل سه مشکل زیر جهانشمولی هستی‌شناسانه را نامعقول و از نظر سیاسی نامطلوب می‌کند.

نخست، جدا از اینکه پیروان یک فلسفه یا مذهب خاص با چه جدّیتی اصرار ورزند که ارزشهای آنها به طور عینی معتبر هستند، اما آنها قادر به ترغیب پیروان دیگر مذاهب و یا

فلسفه‌ها نیستند. این ناکامی در نیل به توافق ما را تقریباً در همان موضعی قرار می‌دهد که گویا هیچ ارزش عینی وجود ندارد. و ما اجباراً به استدلال‌های ناظر به جهانشمولی کارکردی، حقوقی بین‌المللی و اجماع هم پوش برگردانده می‌شویم (که اکنون شاید بمتابه انعکاس ناقص جهانشمولی هستی‌شناسانه عمیق‌تری درک می‌شوند).

دوّم، تمام مکاتب جامع مهم در بخش عمده تاریخ خود حقوق بشر را نادیده انگاشته و یا به طور فعال رد کرده‌اند. غیر محتمل (اگرچه قابل تصور) است که یک مکتب عینیتاً صحیح بگونه‌ای چنین وسیع بد تفسیر شده باشد. بدین لحاظ محتمل نیست که حقوق بشر به طور کلی، و فهرست خاص موجود در اعلامیه جهانی به طور اخص، از لحاظ هستی‌شناسانه جهانشمول هستند. در بهترین صورت، ما می‌توانیم به این نتیجه برسیم که یک مکتب جامع که از لحاظ هستی‌شناسانه جهانشمول است اخیراً و از منظری مصلحت‌اندیشانه حقوق بشر را به‌متابه یک فهم سیاسی از عدالت مورد تأیید قرار داده است.

سوّم، جهانشمولی هستی‌شناسانه حقوق بشر، توأم با فقدان جهانشمولی انسان‌شناسانه، بدین معنا است که تقریباً تمام نظریه‌های اخلاقی و مذهبی در خلال بخش عمده تاریخ خود بگونه‌ای عینی کاذب یا غیر اخلاقی بوده‌اند. این بواقع می‌تواند درست باشد. اما قبل از اینکه این انگاره رادیکال را بپذیریم، ما برای حمایت از جهانشمولی هستی‌شناسانه حقوق بشر به استدلال‌های بسیار نیرومندتری از آنچه که در حال حاضر وجود دارد نیاز داریم.

اجماع هم پوش بجای اینکه حقوق بشر را فاقد مبنا کند به آن مبانی چندگانه می‌دهد. این اجماع، جدا از فضیلت‌ها و یا کمبودهای تحلیلی یا فلسفی آن، واجد منفعت عملی فراوانی است. آنانی که می‌خواهند (یا از لحاظ اخلاقی احساس اجبار می‌کنند) که داعیه‌های هستی‌شناسانه مطرح کنند می‌توانند چنین کنند بدون آنکه نیاز داشته باشند تا دیگران را قانع یا مجبور کنند که این مبنا را خاص و یا هر مبنا دیگری را بپذیرند. برخورد با حقوق بشر به متابه یک فهم سیاسی عدالت از منظر رالز به ما اجازه می‌دهد تا به گستره وسیعی از موضوعات عدالت سیاسی و حق بپردازیم، و در عین حال از ورود به دعوای اختلاف برانگیز بی‌نتیجه و بلکه غالباً بی‌معنا بر سر مبانی اخلاقی احتراز کنیم.

۹- نسبی‌گرایی فرهنگی

پس از بررسی گستره‌ای از معانی ممکن "جهانشمولی"، اکنون می‌خواهم هر چند بگونه‌ای اجمالی به چند معنای متفاوت "نسبیت" پردازم. چه چیزی حقوق بشر را نسبی می‌کند (یا گفته می‌شود که چنین می‌کند)؟ نسبت به چه؟ پیش از این دیده‌ایم که آنها [حقوق بشر] از لحاظ تاریخی نسبی هستند و نیز اینکه در بهترین صورت، جهانشمولی هستی‌شناسانه هم چنان محل بحث باقی می‌ماند. متداول‌ترین استدلال در دفاع از نسبیت به فرهنگ متوسل می‌شود.

نسبیت فرهنگی یک واقعیت است و فرهنگها در طول زمان و عرض جغرافیا، واغلب بسیار جدی، با یکدیگر تفاوت داشته و دارند. نسبی‌گرایی فرهنگی مجموعه‌ای از تعالیم است که قدرت تجویزی در جان نسبیت فرهنگی می‌دمد. برای مقصود حاضر ما می‌توانیم بین نسبی‌گرایی فرهنگی روش شناختی (متدولوژیک) و ماهوی تمایز قایل شویم. نسبی‌گرایی روش شناختی در بین انسان‌شناسان میانه قرن بیستم محبوبیت داشت. آنها از یک تحلیل رادیکال غیر قضاوتی از فرهنگ حمایت می‌کردند تا انسان‌شناسی را از تعصبات غیر عامدانه و حتی غالباً عامدانه‌ای که ریشه در توصیف و قضاوت دیگر جوامع بر حسب مقولات و ارزشهای غربی جدید داشت برهانند (۳۰). اینگونه استدلال‌ات مستقیماً به شناسایی نسبیت تاریخی یا انسان‌شناسانه حقوق بشر منجر می‌شود.

اما در مباحث حقوق بشر، نسبی‌گرایی فرهنگی نوعاً به صورت یک مکتب هنجاری ماهوی ظاهر می‌شود که خواستار احترام برای تفاوت‌های فرهنگی است (۳۱). هنجارهای اعلامیه جهانی بگونه‌ای ارائه می‌شوند که از هیچگونه قدرت هنجاری در برابر سنت‌های فرهنگی ناهمگرا برخوردار نیستند. در مقابل، رویه عمل بر اساس معیارهای فرهنگ مورد بحث ارزیابی می‌گردد. هم چنانکه در بیانیه انجمن آمریکائی انسان‌شناسی (AAA) پیرامون حقوق بشر آمده است: "انسان تنها زمانی آزاد است که چنان زندگی کند که جامعه‌اش آزادی را تعریف می‌کند" (۳۲).

"رودا هواردهاسمن" بدرستی این موضع را "مطلق‌گرایی فرهنگی" توصیف کرده است (۳۳). فرهنگ معیارهای مطلق ارزیابی را ارائه می‌دهد و آنچه که یک فرهنگ می‌گوید

درست است درست است (برای آنان که در درون فرهنگ قرار دارند) (۳۴). بجای پرداختن به جزئیات این مدعیات، که معمولاً شامل این استدلال است که دیگر فرهنگها توجه بیشتری به تکالیف دارند تا به حقوق و به گروهها تا افراد، من بر شش مشکل عمومی بسیار جدی نسبی‌گرایی فرهنگی ماهوی یا مطلق تمرکز خواهم نمود.

نخست، [نسبی‌گرایی فرهنگی] متضمن این مخاطره است که "حق" را به "ستی"، "خوب" را به "قدیمی" و "الزام آور" را به "عادی" فرو می‌کاهد. لکن معدودی از جوامع یا افراد باور دارند که ارزشهای آنها صرفاً و یا حتی اساساً بدین دلیل که به طور وسیعی در درون فرهنگ خود مورد تأیید است الزام آور می‌باشند. بدون استدلال‌های فلسفی بسیار نیرومند (که در زمینه حقوق بشر در ادبیات و متون نسبی‌گرایی فرهنگی یافت نمی‌شود)، بسیار نامناسب است که نظریه‌ای اختیار گردد که با تجربه اخلاقی تقریباً تمامی مردم - بویژه تحت عنوان حساسیت و تنوع فرهنگی - ناسازگار باشد.

دوم، برابر دانستن منشأ فرهنگی بومی با اعتبار اخلاقی عمیقاً مسأله‌آمیز است. بیانیه AAA (انجمن آمریکائی انسان‌شناسی) اصرار می‌ورزد که "معیارها و ارزش‌ها نسبت به فرهنگی که از آن نشأت می‌گیرند اعتبار دارند. بنابراین هر گونه کوشش برای تدوین فرضیه‌هایی که از عقاید و یا نظام اخلاقی یک فرهنگ ناشی می‌شود می‌باید به همان میزان از قابلیت تعمیم هرگونه اعلامیه حقوق بشر به بشریت در کلیت خود فاصله بگیرد" (۳۵). این انگاره [ادعا] که صرف ظهور یک ارزش یا رویه عمل در محل الف موجب می‌شود تا آن ارزش یا رویه بهمان اندازه در محل ب غیر قابل اطلاق یا کاربرد باشد، در بهترین صورت یک ادعای فلسفی مشکوک است که عدم امکان آموزش یا انطباق اخلاقی را جز در درون فرهنگهای (بسته) مفروض می‌گیرد. این انگاره هم چنین به طور خطرناکی لغزش ناپذیری اخلاقی فرهنگ را مفروض می‌شمارد.

سوم، نسبی‌گرایی غیر متساهل یا حتی نسل‌کشانه به همان اندازه قابل دفاع است که نسبی‌گرایی متساهل. اگر ارزشهای فرهنگ من بمن بگویند که دیگران پست هستند، هیچ معیاری برای چالش کردن آن وجود ندارد. یک فهم چند بعدی چند فرهنگی از حقوق بشر مستلزم توسل به اصولی ناسازگار با نسبی‌گرایی فرهنگی هنجاری است.

چهارم، استدلال‌های ناظر به نسبی‌گرایی فرهنگی معمولاً یا سیاست را نادیده می‌انگارند یا آنرا با فرهنگ خلط می‌کنند. وجهه عمیقاً اجباری فرهنگ غالباً نادیده انگاشته می‌شود. در نتیجه، چنین استدلال‌هایی به طور منظم آنچه را که مردم مجبور بوده‌اند تحمل کنند با آنچه که ارزش می‌گذارند خلط می‌کنند.

پنجم، این استدلالها نوعاً تأثیر دولتها، بازارها، استعمار، گسترش انگاره‌های حقوق بشر و دیگر نیروهای اجتماعی مختلف را نادیده می‌انگارند. فرهنگ‌های مورد بحث به صورت تجلیات آرمانی شده گذشته‌ای نموده می‌شوند که حتی اگر وجود داشته‌اند، قطعاً امروز وجود ندارند. به‌عنوان مثال، راجر ایمز در مقاله‌ای تحت عنوان "ادامه مکالمه حقوق بشر چین" تأثیر نیم قرن حکومت حزب کمونیست را نادیده می‌گیرد، گویی که این وضعیت ربطی به بحث حقوق بشر در چین معاصر ندارد (۳۶).

ششم - که عمومی‌ترین مشکل است - شرح و توصیف مرسوم فرهنگ به گونه‌ای که گویا منسجم، متجانس، مبتنی بر رضایت و ایستا است تا حد زیادی شرطی [اتفاقی] بودن فرهنگ و مناقشه و تغییر و تحول فرهنگی را نادیده می‌گیرد. فرهنگ در واقع مجموعه‌ای است از نمادها، رویه‌های عمل و معانی عمیقاً مورد مناقشه که اعضاء جامعه بر سر آنها و با آنها در چالش مداوم هستند (۳۷). فرهنگ سرنوشت نیست، یا به درجه‌ای که چنین است، تنها بدین دلیل است که عناصر پیروز در یک جامعه خاص از قدرت خود استفاده کرده‌اند تا آن سرنوشت خاص محقق گردد.

واقعیت نسبیت فرهنگی و تعالیم نسبی‌گرایی فرهنگی روش شناسانه پادزهرهای مهمی برای جهانشمولی نابجا بشمار می‌روند. هراس از امپریالیسم (جدید) و خواست نشان دادن احترام فرهنگی که در وراء بسیاری از استدلالات نسبیت فرهنگی قرار دارند می‌باید جدی گرفته شود. با اینحال نسبی‌گرایی فرهنگی هنجاری یک نظریه اخلاقی عمیقاً مسأله‌آمیز است که درک ضعیفی از نسبیت حقوق بشر ارائه می‌کند.

۱۰- خود مختاری و حاکمیت

خود مختاری و حاکمیت، نسبی‌گرایی متساهلی را بنا می‌کنند که مبتنی بر شناسایی متقابل مردمان / دولتها در یک جامعه بین‌المللی است. چنانچه خودمختاری بعنوان یک اصل

اخلاقی درک شود متضمن این مدعا است که مردمی آزاد استحقاق دارند تا شیوه زندگی و شکل حکومت مورد نظر خود را انتخاب کنند. زبان "مردم سالاری" [دموکراسی] نیز غالباً مورد استفاده قرار می‌گیرد. خود مختاری مردم سالارانه نیز تبلور جمعی اصول برابری و خود بنیادی (autonomy) است که در قلب انگاره حقوق بشر قرار دارند.

با این حال، اینکه آیا یک رویه خاص به واقع انتخاب مردمی آزاد است یا نه مسأله‌ای تجربی است. و خود مختاری نباید با حاکمیت حقوقی خلط شود. دولتهای واجد حاکمیت حقوقی نیازی ندارند که اصل اخلاقی خود مختاری را برآورند یا متبلور سازند. در بسیاری موارد رژیم‌های سرکوبگر به ناحق ادعا می‌کنند که بیانگر اراده مردم هستند. و در بسیاری موارد حاکمیت حقوقی بین‌المللی رژیم‌هایی را در پناه می‌گیرد که هم اصل اخلاقی خود مختاری و نیز اغلب حقوق بشر شناخته شده بین‌المللی را نقض می‌کنند - که این مطلب ما را به برخورداری نسبی از حقوق بشر بر می‌گرداند، که عمده‌تأ مبتنی بر این است که ما کجا زندگی می‌کنیم.

نتیجه این وضعیت غالباً تنازع بین عدالت که توسط حقوق بشر و خود مختاری نمایندگی می‌گردد و نظم که توسط حاکمیت حقوقی بین‌المللی نمایندگی می‌گردد می‌باشد. عدم مداخله حتی در شرایط نقض نظام یافته حقوق بشر احتمال درگیری خشونت بار بین دولتها را به طور جدی کاهش می‌دهد. البته ما هم چنین می‌توانیم به حاکمیت حقوقی بین‌المللی بمتابه یک اصل اخلاقی جامعه دولتها (society of states) بنگریم - اصل تساهل متقابل و احترام برای برابری و خود مختاری (دولت). معه‌ذا، حاکمیت حقوقی - جدا از اینکه ما آنرا چگونه تفسیر کنیم - نسبت در برخورداری از حقوق بشر شناخته شده بین‌المللی در دنیای معاصر را به میزان قابل توجهی تحت تأثیر قرار می‌دهد.

۱۱- استدلالهای پسا ساختاری، پسا استعماری و انتقادی

سلطه فزاینده انگاره حقوق بشر از زمان پایان جنگ سرد به همراه ظهور نگرشهای پسا ساختاری و پسا استعماری موجب رشد رشته‌ای از استدلالهای نسبی‌گرا، شاید به عبارت دقیق‌تر، استدلالهای ضد جهانشمولانه، شده است. اگرچه این استدلالها از نظر محتوا و انگیزه

غالباً مشابه استدلال‌های اولیه نسبی‌گرایانه فرهنگی می‌باشند، اما نوعاً بر گونه متفاوتی از هستی‌شناسی و معنا‌شناسی بنا شده‌اند (۳۸) و به نظر می‌رسد که به طور مشخص مرتبط با زمینه جهانی شدن هستند. آنها به چالش استدلال‌های متکبرانه و نوامپریالیستی جهانشمول برخاسته و بمنظور گشایش یا حفظ فضای گفتمانی و عملی برای اقدام خود بنیاد از جانب گروه‌ها و مردمان حاشیه‌ای در سراسر جهان خواستار جلب توجه به "روابط قدرت نامتقارن بین تمدن‌ها که در بطن گفتمان بین‌المللی نهاده شده" می‌باشند (۳۹).

اگر چه برخی قرائت‌ها از چنین استدلال‌اتی چنان انتقادی‌اند که می‌توان آنها را نادیده انگاشت (۴۰)، اما بسیاری از آنها خوب طراحی شده‌اند. "اغوای گفتمان حقوق بشر چندان نیرومند بوده که در واقع تحول نقد حقوق را به تأخیر انداخته است" (۴۱). آنها ادعا می‌کنند که فقدان نگاه انتقادی حامیان حقوق بشر به خود، آنها را "در دنیای کنونی بیشتر به بخشی از مسأله تبدیل کرده است تا بخشی از راه حل" (۴۲). از منظر آنها، "جهات تاریک فضیلت" نیز وجود دارد (۴۳). فارغ از انگیزه‌های حامیان غربی، واقعیت ناراحت‌کننده غالباً "گرایش بشردوستانه امپریالیستی" است (۴۴).

در چنین شرح و روایت‌هایی، جهانشمولی فی حد ذاته - و به طور مشخص‌تر تمایل داعیه‌های جهانشمول به اینکه تفاوت را از نظر فکری مغشوش و از نظر سیاسی سرکوب کنند - بیشتر از خود حقوق بشر جهانشمول مورد هدف حمله و نقد است. برعکس، حتی بسیاری از نویسندگان نسبتاً رادیکال پسا‌ساختاری و پسااستعماری، نسبی‌گرایی فرهنگی هنجاری را به نفع یک رویکرد مبتنی بر گفتگو برای دستیابی به اجماع میان فرهنگی رد می‌کنند، که در نهایت امر مشابه استدلال‌های اجماع هم‌پوش است که قبلاً بحث شد (۴۵). به اعتقاد من، این وضعیت انعکاس پیچیده و ظریف‌تر شدن بحث نسبیّت و جهانشمولی در هر دو سوی این گسل قدیمی است.

۱۲- توجیه وضعیت‌های ویژه: حقوق جهانشمول، نه روش‌های یکسان

طی دهه گذشته اغلب مباحثات تلاش کرده‌اند تا ارائه موضوع جهانشمولی بگونه‌ای قطبی را پشت سر بگذارند. اکثر مدافعین فهم جهانشمولی و نسبیّت اکنون خطرات تعهد

افراطی را شناخته و به حداقل برخی جذابیت‌ها و بصیرت‌ها در مواضع منتقدین و مخالفین خود اذعان می‌کنند.

در سوی نسبتاً جهانشمول این طیف، من از "جهانشمولی نسبی" دفاع کرده‌ام (۴۶). و در سوی نسبی‌گرای طیف، ریچارد ویلسون استدلال می‌کند که انگاره‌ها و مبارزات برای حقوق بشر "ریشه در نظم‌های هنجاری محلی دارند اما در درون شبکه‌های قدرت و معنا که فراتر از سطح محلی هستند گرفتار آمده‌اند" (۴۷). و در حول و حوش میانه طیف، آندرو ناتان از اصطلاح "جهانشمولی معتدل" استفاده می‌کند (۴۸).

این روایت منعطف‌تر از جهانشمولی (و نسبت) طرح سه لایه‌ای را برای تفکر در مورد جهانشمولی ارائه می‌دهد که من مدتهای طولانی است آن را برای تفکر در مورد اینکه در قلمرو حقوق بشر جهانشمول چه چیزی می‌باید جهانشمول باشد، و چه چیزی نسبی، به طور خاصی مفید یافته‌ام (۴۹). حقوق بشر در سطح مفهومی، یا فرمول‌بندی‌های کلی هم چون مدعیات مندرج در مواد ۳ و ۳۲ اعلامیه جهانی ناظر به اینکه "هر کسی حق حیات، آزادی و امنیت شخصی" و "حق تأمین اجتماعی" دارد (۵۰)، (نسبتاً) جهانشمول هستند. لکن، مفاهیم ناظر به حقوق مشخص می‌توانند چندین فهم و درک قابل دفاع داشته باشند. و هر فهم و درک خاص نیز، به‌نوبه خود، می‌تواند به شیوه‌های قابل دفاع متعددی اجرا شود. در این سطح - به‌عنوان مثال، طراحی نظام انتخاباتی برای اجرای حق "مشارکت کردن در حکومت کشور خود به طور مستقیم یا از طریق نمایندگان که آزادانه انتخاب شده‌اند" - نسبییت نه تنها قابل دفاع بلکه مطلوب است (۵۱).

جهانشمولی کارکردی و اجماع هم پوش اساساً در سطح مفاهیم قرار دارند. بخش عمده اعلامیه جهانی نیز در این سطح قرار دارد. اگر چه معاهدات بین‌المللی حقوق بشر غالباً حاوی فهم و درک خاص و حتی گاهی اوقات شامل اشکال خاص اجرا می‌باشند، با این حال آنها نیز گستره وسیعی از شیوه‌های خاص اجرا را روا می‌دارند. تنوع قابل توجه در مرتبه دوم بر حسب کشور، منطقه، فرهنگ و دیگر گروه‌بندیها، کاملاً با جهانشمولی حقوقی بین‌المللی و اجماع هم پوش سازگاری دارد.

مفاهیم، گستره‌ای از انواع ممکن و معقول فهم‌های مختلف را تعیین می‌کنند که آنها نیز

بنوبه خود گستره شیوه‌های اجرا را که می‌توانند به طور معقول نحوه اجرای یک مفهوم یا فهم خاص از آن قلمداد شوند محدود می‌کنند. اما با در نظر گرفتن همه چیز، حتی برخی انحرافات از هنجارهای موثق بین‌المللی حقوق بشر نیز (نا) مشروع نیست.

چهار معیار می‌تواند بما کمک کند تا بگونه‌ای جدی اما همدلانه با ادعاهای حامی این انحرافات دست و پنجه نرم کنیم. بدلیل محدودیت فضای مقاله، من صرفاً این معیارها را تصریح می‌کنم، اگرچه شک دارم که هنگامی که ما مفهومی از جهانشمولی نسبی را بپذیریم آن معیارها عمیقاً بحث‌انگیز باشند(۵۳).

۱- تفاوت‌های مهم در تهدیدات محتملاً تفاوت حتی در سطح مفاهیم را توجیه می‌کند. اگر چه شاید چنین استدلال‌هایی نیرومندترین توجیه نظری برای حتی انحرافات نسبتاً قابل توجه از هنجارهای بین‌المللی حقوق بشر محسوب می‌شوند، اما در دنیای معاصر آنها بندرت از نظر تجربی مؤثر بشمار می‌آیند. (موضوع مردمان بومی ممکن است تنها استثنائی باشد که قاعده را اثبات می‌کند)(۵۴).

۲- شرکت کنندگان در اجماع هم پوش هنگامی که استدلال‌هایی مدلل و جدی برای توجیه انحرافات محدود از هنجارهای بین‌المللی مطرح می‌کنند سزاوار توجهی همدلانه هستند. رویکرد نسبت به اختلاف نظر بر سر "جزئیات" می‌باید با رویکرد نسبت به انحرافات نظام‌واره یا حملات جامع و فراگیر متفاوت باشد. اگر در نهایت مجموعه‌ای از حقوق بشر که حاصل می‌شود عمدتاً با ساختار و ارزشهای فراگیر اعلامیه‌های جهانی سازگار باقی بماند، ما می‌باید به طور نسبی در قبال انحرافات خاص رواداری پیشه کنیم.

۳- استدلال‌هایی که ادعا می‌کنند که یک فهم و درک خاص یا اجرای خاص به دلایل فرهنگی یا تاریخی در درون یک گروه نسبتاً بزرگ در جامعه عمیقاً ریشه دارد و یا از اهمیت غیرعادی ویژه‌ای نزد آنها برخوردار است، بخودی خود سزاوار توجه همدلانه است. حتی اگر ما برای تنوع به گونه‌ای اثباتی ارزش قایل نباشیم، اما انتخاب آزادانه (مستقلانه) مردمان آزاد را نباید سبکسرانه کنار بگذاریم، به‌ویژه زمانی که آنها منعکس‌کننده رویه‌های جا افتاده مبتی بر عقاید جازم هستند.

۴- تساهل نسبت به انحرافات می‌باید متناسب با افزایش سطح اجبار کاهش یابد.

۱۳- دو مثال

متن کامل ماده ۱۸ اعلامیه جهانی چنین است: "هر کس حق دارد که از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره مند شود. این حق متضمن آزادی تغییر مذهب یا عقیده و همچنین متضمن آزادی اظهار عقیده و ایمان می‌باشد و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است. هر کس می‌تواند از این حقوق منفرداً یا مجتمعاً به طور خصوصی یا به طور عمومی برخوردار باشد." * اکثر مکاتب حقوقی اسلامی و محققین اسلامی حق مسلمان برای تغییر مذهب خود را رد می‌کنند. آیا منع ارتداد توسط مسلمانان با جهانشمولی نسبی ماده ۱۸ سازگار است؟ آدمهای معقول ممکن است به طور معقول با آن مخالفت کنند، اما من تمایل دارم که پاسخ دهم "احتمالاً" [سازگار است].

این اختلاف در سطح فهم و درک از مفاهیم است - یعنی محدودیت‌های ناظر بر گستره کاربرد اصل آزادی مذهب در زمینه و چارچوبی که مفهوم اصلی و بزرگتر قویاً تأیید و حمایت می‌شود. اکثر کشورها و جوامع اسلامی حق پیروان دیگر مذاهب برای عمل به اعتقاداتشان (در چهارچوب محدودیت‌های عادی نظم عمومی) را محترم می‌شمارند. ممنوعیت ارتداد نیز مبانی عمیق عقیدتی دارد و از جانب سنت عملی دیرینه‌ای حمایت می‌شود. بنابراین، من فکر می‌کنم که ما مجبوریم در وهله نخست با درجه‌ای از تساهل با آن برخورد کنیم، بویژه اگر که این انحرافی نسبتاً منفرد از هنجار بین‌المللی باشد (۵۶).

دولت [حکومت] حتماً ارزش و اهمیت اقناع را بخوبی درک می‌کند. آزادی مذهب مستلزم بیطرفی مذهبی نیست (یا آنچه‌ای که آمریکائیان نوعاً باور دارند، جدایی مذهب و دولت)، بلکه تنها بدین معناست که مردم آزاد باشند تا مذهب مورد نظر خود را انتخاب و بدان عمل کنند. بعلاوه، هیچ تضمینی وجود ندارد که انتخاب بی‌هزینه است. به این ترتیب ممکن است عمل یک دولت در رد برخی مواهب برای مرتدین موجه باشد، البته تا جایی که آن مواهب توسط حقوق بشر تضمین نشده‌اند (حراست در برابر تبعیض بر اساس مذهب یکی از اصول بنیادی هنجارهای بین‌المللی حقوق بشر است). حتی تحمیل محدودیت‌های معقول بر مرتدین نیز می‌تواند (غیر) ممکن قلمداد نشود، البته باز هم تا آنجا که آن محدودیت‌ها حقوق بشر مرتدین را - که هم چنان انسان هستند و مستحق برخورداری از تمام حقوقشان - نقض نکند. و دولت نیز برای حمایت از مرتدین در برابر آن دسته از

محرومیت‌های اجتماعی که از جانب خانواده‌ها یا جوامعشان تحمیل می‌شود و حقوق بشرشان را نقض نمی‌کند تکلیفی بر عهده ندارد.

لکن، اعدام مرتدین قطعاً از حد و حدود اختلاف مجاز [از هنجار] فراتر می‌رود. تحمیل خشونت‌آمیز یک فهم خاص از آزادی مذهب خود بنیادی فردی اساسی را بنحو نامناسبی نفی می‌کند. جدا از توجیحات داخلی، چنین رفتاری اجماع حقوقی بین‌المللی و اجماع هم‌پوش موجود را بگونه‌ای چنان افراطی نقض می‌کند که مستحق روا داری بین‌المللی نیست. اگرچه می‌باید تأکید کنیم که همان محدودیت‌ها در خصوص کاربرد زور در مورد بازیگران خارجی نیز صادق است، حتی پیش از اینکه ما محدودیت‌های بیشتر ناشی از ملاحظات حاکمیت و نظم بین‌المللی را مد نظر قرار دهیم.

اکنون ماده ۴(الف) کنوانسیون تبعیض نژادی را در نظر بگیرید که از متعهدین می‌خواهد تا خشونت نژادی و ترغیب به چنین خشونتی را منع کرده و "همه گونه تبلیغ انگاره‌های مبتنی بر برتری نژادی یا تنفر را به مثابه جرمی قابل مجازات توسط قانون اعلام کنند" (۵۷). ماده ۲۰(۲) میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی به طور مشابه می‌خواهد که "هر گونه تبلیغ تنفر ملی، نژادی یا مذهبی که موجب تحریک به تبعیض، خصومت یا خشونت گردد می‌باید از لحاظ قانونی منع گردد" (۵۸). چنین الزاماتی در ایالات متحده که آزادی بیان حتی "سخنرانی مبتنی بر تنفر" (گفتمان نفرت hate speech) که تحریک به خشونت نمی‌کند را در بر می‌گیرد رد شده است.

در اینجا مسأله ایجاد توازن بین دو حق [حقوق بشر] رقیب است، نه مناقشه بین حقوق بشر و یک ارزش دیگر. هر گونه حل و فصل این مناقشه مستلزم محدود کردن گستره حداقل یکی از این دو حق [حقوق] است. بنابراین، هر گونه رویکردی که به طور معقولی از تمامیت مفهومی هر دو حق [حقوق] حمایت می‌کند می‌باید مجادله‌آمیز - اگرچه قابل دفاع - توصیف گردد. رویه عمل آمریکائی در رابطه با سخنرانی مبتنی بر تنفر بروشنی در این مقوله می‌گنجد.

از آنجا که تحریک به خشونت از لحاظ قانونی ممنوع است، رویه عمل آمریکائی متضمن صرفاً یک انحراف محدود از هنجارهای بین‌المللی است، یعنی انحرافی مرتبط با

بخشی از فهم مرتبه دوم بر زمینه حمایت عمومی از مفاهیم و فهم و درک‌های اصلی و مبنایی. بعلاوه، این انحراف از جانب اجرای نیرومند یک حقوق بشر دیگر که واجد اهمیت حیاتی است صورت می‌گیرد، که در سابقه حقوقی و نظریه قانون اساسی [آمریکا] عمیقاً ریشه دارد. من موارد معدود نیرومندتری را برای انحرافات قابل توجه از هنجارهای بین‌المللی سراغ دارم.

آدم‌های هدف سخنرانی مبتنی بر تنفر واقعاً ممکن است بخاطر آن سخنرانی صدمه ببینند. لکن، آنها در برابر خشونت مورد حمایت قرار می‌گیرند. در مقابل، ممنوعیت سخنرانی بدلیل محتوایش به کسانی که سخنرانی شان محدود می‌شود صدمه می‌زند. این وضعیت هم چنین عملاً متضمن تحمیل یک نقطه نظر خاص از جانب دولت است، که در بادی امر نامطلوب است. افراد معقول می‌توانند به طور معقول تفاوت نظر داشته باشند که کدام آسیب بزرگ‌تر است. باین ترتیب به نظر می‌رسد خودداری آمریکائیان از ممنوع کردن سخنرانی مبتنی بر تنفر از حمایت برخوردار است، حتی از جانب کسانی که به طور صادقانه و به همان اندازه بگونه‌ای معقول باور دارند که ممنوع کردن سخنرانی مبتنی بر تنفر شیوه عمل بهتری است. با اینحال، آمریکائیان می‌باید به رویه مورد عمل عرفی احترام گزارده و مایل باشند تا پیرامون سازگاری با هنجارهای بین‌المللی وارد بحث‌های اصولی شوند.

این استدلال‌های مختصر بسختی قطعی و نهایی است، حتی می‌تواند صحیح نیز نباشند. (فکر می‌کنم که استدلال من در مورد ارتداد نسبی‌گرایی بسیار زیادی را روا داشته است). با اینحال فکر می‌کنم که این استدلال نشان می‌دهد که جهانشمولی (نسبی) حقوق بشر شناخته شده بین‌المللی مستلزم یکسان سازی جهانی یا فدا کردن (بسیاری) از رویه‌های محلی مورد احترام نیست، یا حتی چنین یکسان سازی و یا فدا کردن را ترغیب نمی‌کند. قطعاً هیچ چیز در روایت من از جهانشمولی نسبی متضمن امپریالیسم فرهنگی نیست، چه رسد به اینکه آنرا توجیه کند. درست بر عکس، حقوق بشر جهانشمول (نسبی) مردم را در برابر فهم و درک‌های تحمیلی از زندگی خوب محافظت می‌کند، فارغ از اینکه چنین نگرشهایی توسط بازیگران محلی یا خارجی تحمیل شوند.

حقوق بشر در طلب آن است که به انسانها، به طور انفرادی و به صورت گروهی، اجازه

دهد تا به زندگی خود معنا و ارزش ببخشند و برداشت و دید خود از زندگی خوب را تعقیب کنند. این انتخاب‌ها - تا آنجا که با حقوق مشابه برای دیگران سازگاری دارند و بیانگر یک دید و برداشت معقول از شکوفایی انسانی است که می‌توانیم تصور کنیم مردمی آزاد بگونه‌ای آزادانه آنرا بپذیرند - سزاوار احترام ما است. در واقع، درک حقوق بشر بمثابة فهم سیاسی از عدالت که مورد حمایت اجماع هم پوش باشد از ما می‌طلبد که اجازه دهیم انسانها، به طور فردی و جمعی، فضای قابل ملاحظه‌ای در اختیار داشته باشند تا حقوق جهانشمول (نسبی) را مطابق با مقاصد خاص خود شکل دهند - البته تا آنجا که عمدتاً در درون چارچوب محدودیت‌هایی که در سطح مفاهیم توسط جهانشمولی کارکردی، حقوقی بین‌المللی و اجماع هم پوش تعیین می‌شود عمل کنند.

۱۴ - جهانشمولی‌گری بدون امپریالیسم

روایت و گزارش من بر جهات "خوب" جهانشمولی‌گری، در چارچوبی محدود و نسبی، تأکید کرده است. چنانچه اقلاً جهانشمولی کارکردی و حقوقی بین‌المللی را بپذیریم، خطرات سیاسی استدلال‌های جهانشمولی انسان‌شناسانه نسبتاً کم و محدود است. لکن بهنگام استدلال علیه جهانشمولی هستی‌شناسانه، من خطرات ناروا داری امپریالیستی را زمانی که چنین مدعیاتی وارد حوزه سیاست شوند نادیده انگاشتم. بخش نهایی این مقاله تعدادی از خطرات سیاسی ناشی از جهانشمولی‌گری مفرط یا "کاذب" را مدنظر قرار می‌دهد، بویژه زمانی که یک بازیگر قدرتمند منافع خود را (به اشتباه) ارزشهای جهانشمول می‌انگارد. سابقه استعمار می‌طلبد که غریبان در مواجهه با ارزشهای فرهنگی متباین در طرح و پیشبرد استدلال‌های دال بر جهانشمولی‌گری احتیاط و حساسیت خاصی بخرج دهند. غریبان هم چنین می‌باید قدرت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی‌ای را که در وراء حتی خوش‌نیت‌ترین فعالیت‌هایشان نهفته است بخاطر داشته باشند. هر چیزی که حتی متضمن نشانه‌ای از تحمیل ارزشهای غربی باشد احتمالاً با شک قابل درک و حتی مقاومت روبرو می‌شود. چگونگی طرح استدلال‌های مربوط به جهانشمولی‌گری و استدلال‌های مربوط به نسبی‌گرایی ممکن است گاهی از اوقات به اندازه محتوای آن مباحث و استدلال‌ها مهم باشد (۵۹).

با این حال توجه و احتیاط نمی‌باید با بی‌توجهی یا بی‌عملی خلط شود. ارزشهای ما و هنجارهای بین‌المللی حقوق بشر ممکن است مستلزم این باشد که ما حتی در شرایط فقدان توافق دیگران به آنها عمل کنیم - حداقل زمانی که عمل متضمن توسل به زور نیست. حتی سنت‌های قویاً مورد احترام - اگر به طور غیر معمولی ناپسند باشند - شایسته رواداری ما نیستند. بعنوان مثال، سنت عمیقاً ریشه‌دار "ضد سامیگری" در غرب یا "نجس‌ها" و کار اجباری در هند را در نظر بگیرید. حتی اگر چنین رویه‌های عمل سنتی توسط دولت‌های مربوطه نیز مردود قلمداد نشوند، شایسته رواداری دیگران نیستند، چه رسد به اینکه شایسته احترام باشند. هنگامی که تقابل حقوق و رویه‌های تخلف‌آمیز درگیر موضوعاتی با اهمیت اخلاقی جدی می‌شود، دفاع سنت و فرهنگ چندان محلی از اعراب ندارد.

خشونت علیه هم‌جنسگرایان را در نظر بگیرید. قوانین بین‌المللی حقوق بشر تبعیض براساس جهت‌گیری جنسی را ممنوع نمی‌کند. جهت‌گیری جنسی در اعلامیه جهانی یا میثاق‌ها ذکر نشده است، و استدلال‌هایی ناظر بر اینکه این موضوع در مقوله "سایر وضعیت‌ها" در ماده ۲ هر یک از این اسناد حقوقی می‌گنجد وسیعاً پذیرفته شده است، حداقل در سطح قانون و البته در اروپا و تنها چند کشور دیگر. با اینهمه، هر کسی مستحق برخورداری از امنیت شخصی است. چنانچه دولت از حمایت از برخی افراد در قبال خشونت خصوصی با این توجیه که آنها غیر اخلاقی هستند خودداری کند، دولت حقوق بشر اساسی آنها را نقض می‌کند - که "اخلاقی‌ها" و "غیر اخلاقی‌ها" به یک اندازه مستحق برخورداری از آنها هستند (۶۰). این انگاره که به دولت اجازه داده شود تا کسانی را صرفاً بر اساس عمل داوطلبانه خصوصی مبتنی بر رضایت افراد بالغ زندانی یا اعدام کند، فارغ از اینکه آن رفتار یا "شیوه زندگی" فهم و درک اجتماع از اخلاقیات را بشدت آزرده می‌کند، با هر گونه فهم معقول از استقلال شخصی و حقوق بشر فردی ناسازگار است.

قصد من این نیست که خطرات استکبار فرهنگی و سیاسی، بویژه زمانی که از جانب یک قدرت بزرگ حمایت می‌شود، را فرو بکاهم. سیاست خارجی آمریکا غالباً منافع آمریکائی را با ارزشهای جهانشمول خلط می‌کند. بسیاری از آمریکائیان به نظر می‌رسد باور داشته باشند که آنچه برای ایالات متحده خوب است برای دنیا خوب است، و اگر چنین نیست، "این مشکل آنهاست". خطرات این چنین تکبر و جهانشمولیگری تجاوزکارانه بویژه در روابط

بین‌المللی قابل توجهند، چرا که در این زمینه و چارچوب مناقشه‌های هنجاری که از طریق اقناع عقلی یا توسل به هنجارهای مورد قبول بین‌المللی حل و فصل نشوند غالباً از طریق قدرت (سیاسی، اقتصادی و فرهنگی) حل و فصل می‌شوند، که امروزه ایالات متحده بیشتر از هر کشور دیگری آنها را در اختیار دارد.

در مواجهه با چنین "جهانشمولی یکجانبه گرایانه" - که بی‌شک منحرفانه است - حتی برخی منتقدین بی‌قصد و غرض نیز فریفته استدلالهای گمراهانه در دفاع از نسبییت ضروری حقوق بشر شده‌اند. که بهرحال این [فریفتگی] در عمل خلط حقوق بشر با سیاست خارجی ایالات متحده را می‌پذیرد. چاره مناسب برای جهانشمولی‌گری "کاذب" جهانشمولی‌گری نسبی قابل دفاع است. جهانشمولی کارکردی، اجماع هم پوش و حقوقی بین‌المللی، علاوه بر فضیلت‌های تحلیلی و ماهویشان، هم چنین می‌توانند بعنوان منابعی ارزشمند برای مقاومت در برابر زیاده رویهای سیاست خارجی آمریکا و حتی شاید هدایت مجدد آن سیاستها به مسیرهای انسانی‌تری بکار آیند.

حمایت غیر مستقیم برای چنین استدلالی را می‌توان در رجحان دولت بوش برای زبان دموکراسی و آزادی بر حقوق بشر یافت (۶۱). بعنوان مثال، در مقدمه بیانیه‌های امنیت ملی در سالهای ۲۰۰۲ و ۲۰۰۶ لغت "آزادی" بیست و پنج بار، "دموکراسی" شش بار و "حقوق بشر" تنها یکبار استفاده شده است. "حقوق بشر" در بیانیه ۲۰۰۶ اصلاً استفاده نشده است (۶۲). بخشی از دلیل این امر می‌تواند این باشد که حقوق بشر معنای نسبتاً دقیق و جاافتاده‌ای در روابط بین‌المللی معاصر دارد. "دموکراسی" هم معنای محدودتری دارد، هم نادقیق‌تر تعریف شده است، بویژه از نظر بین‌المللی (۶۳). و "آزادی" انگاره‌ای است با انعطاف و سازگاری بسیار چشمگیر. هم چنانکه مرور فهرست "دنیای آزاد" در دهه ۱۹۷۰ نشان می‌دهد، منوط به اینکه دیدگاه شما چه باشد، آزادی می‌تواند مفهومی "غنی" یا "تهی" باشد.

جهانشمولی حقوقی بین‌المللی و اجماع هم پوش می‌تواند حمایت مهمی در برابر "جهانشمولی‌گری" متکبرانه قدرتمندان فراهم نماید. بدون معیارهای بین‌المللی موثق، ایالات متحده (و یا هر قدرت بزرگ دیگر) را در قبال چه چیزی می‌توان پاسخگو دانست؟ اگر جهانشمولی حقوقی بین‌المللی قدرتی نداشته باشد، چرا ایالات متحده نباید بر اساس درک و فهم (غالباً خاص) خود از حقوق بشر عمل کند؟ حتی رجحان دولت بوش به استفاده از

مفهوم "ائتلاف‌های مشتاقان" (coalitions of the willing) نیز شاهدهی غیر مستقیم برای جذابیت‌های انگاره اجماع هم پوش است.

فضیلت‌های معاصر جهانشمولی (نسبی) بدین دلیل قابل توجهند که سیطره ایدئولوژیک حقوق بشر در دنیای پس از جنگ سرد عمدتاً مستقل از قدرت ایالات متحده است. هم چنانکه قضیه ابوغریب نشان می‌دهد، هنجارهای بین‌المللی حقوق بشر حتی ممکن است منجر به ایجاد تغییرات در سیاست [مشی] در گیرودار وضعیتی شود که نوعاً جنگ معرفی می‌شود. توجّه ملی و بین‌المللی به گوانتانامو مؤید قدرت هنجارهای بین‌المللی وسیعاً مورد حمایت برای ایجاد تغییر در شرایط بحث موضوع و تحوّل در معنای عمل است - که این میزان توجّه با عنایت به اینکه درصد بسیار کوچکی از قربانیان "جنگ علیه ترور" در این بخش کوچک از کوبای تحت اشغال آمریکا رنج کشیده‌اند در وهله نخست غریب می‌نماید.

جهانشمولی حقوقی بین‌المللی یکی از بزرگترین دست‌آوردهای جنبش بین‌المللی حقوق بشر است، هم بخودی خود و نیز بدین خاطر که تعمیق اجماع هم پوش را تسهیل کرده است. حتی ایالات متحده نیز اگر چه بگونه‌ای دمدمی مزاجانه و ناکامل در این اجماع‌ها مشارکت می‌کند. نه تنها دولت کلیتون که بلکه حتی دولتهای بوش پدر و پسر نیز به طور مرتب علایق حقوق بشری را در مناسبات دو جانبه متعدد، و معمولاً همراه با عنصر محوری نگرانی واقعی، مطرح کرده‌اند. (مشکل واقعی سیاست خارجی آمریکا کمتر در مواردی است که علایق حقوق بشری را مطرح می‌کند، بلکه بیشتر در جاهایی است که مطرح نمی‌کند یا جاهایی که اجازه می‌دهد تا این علایق فرع علایق دیگر قرار گیرند). و البته تمام اینها، مستقیماً برای دهها یا صدها هزار نفر و به طور غیر مستقیم برای صدها میلیون نفر دیگر که زندگی شان توسط حقوق بشر شناخته شده بین‌المللی بهتر شده است، اهمیت دارد.

حقوق بشر داروی همه مشکلات جهان نیست. لکن، این حقوق شایسته برجستگی و توجّهی که در سالهای اخیر یافته‌اند می‌باشند. تا آینده قابل پیش‌بینی حقوق بشر هم چنان عنصر حیاتی در مبارزات ملی، بین‌المللی و فراملی برای عدالت اجتماعی و کرامت انسانی باقی خواهد ماند. و جهانشمولی نسبی این حقوق منبعی نیرومند بحساب می‌آید که می‌تواند برای کمک به ساختن جوامع ملی و بین‌المللی عادلانه و انسانی تری بکار آید.

یادداشت‌ها

- 1- Jack Donnelly, Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Human Rights Conception, 76, Am. Pol. Science Rev. 303-16 (1982); Jack Donnelly, Cultural Relativism and Universal Human Rights, 6 Hum. Rts. Q. 400 (1984); Jack Donnelly, Universal Human Rights in Theory and Practice (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1989); Jack Donnelly, Traditional Values and Universal Human Rights: Caste in India, in Asian Perspectives in Human Rights (Claude E. Welch, Jr. & Virginia A. Leary, 1990); Jack Donnelly, Post-Cold War Reflections on International Human Rights, 8 Ethics & Int'l Aff. 97 (1994); Jack Donnelly, Conversing with Straw Men while Ignoring Dictators: A Reply to Roger Ames, 11 Ethics and Int'l Aff. 207 (1997); Jack Donnelly, Human Rights and Asian Values: A Defense of "Western" Universalism, in The East Asian Challenge for Human Rights (Joanne R. Bauer & Daniel A. Bells, eds. 1999); Jack Donnelly, Universal Human Rights in Theory and Practice (2nd ed. Ithaca: Cornell Univ. Press, 2003); Rhoda E. Howard and Jack Donnelly, Human Dignity, Human Rights and Political Regimes, 80 Am. Pol. Science Rev. 801 (1986).
- 2- This section draws directly from and summarizes Donnelly, Universal Human Rights in Theory and Practice (2nd ed.), supra note 1, at ch. 5.
- 3- Adamantia Pollis & Peter Schwab, Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability, in Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives 1, 15 (Adamantia Pollis and Peter Schwab, eds. 1979); compare Makau Mutua, The Banjul Charter and the African Cultural Fingerprint; An Evaluation of the Language of Duties, 35 Virginia J. Int'l L. 339, at 358 (1995); David R. Penna & Patricia J. Campbell, Human Rights and Culture: Beyond Universality and Relativism, 19 Third World Q. 7, at 21 (1998).
- 4- Fouad Zakaria, Human Rights in the Arab World: The Islamic Context, in Philosophical Foundations of Human Rights 227, 228 (UNESCO ed. 1986).
- 5- Dunstan M. Wai, Human Rights in Sub-Saharan Africa, in Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives 115, 116 (Adamantia Pollis and Peter Schwab, eds. 1979).
- 6- Ibrahim Anwar, Special address presented at the JUST International Conference: Rethinking Human Rights (7 Dec. 1994) in Human Wrongs 227 (1994).

- 7- Radhika Coomaraswamy, Human Rights Research and Education: An Asian Perspective, in International Congress on the Teaching of Human Rights: Working Documents and Recommendations 224 (UNESCO. Ed., 1980).
- 8- Ralph Buultjens, Human Rights in Indian Political Culture, in the Moral Imperatives of Human Rights: A World Survey 109, 113 (Kenneth W. Thompson ed., 1980); compare Yougindra Khushalani, Human Rights in Asia and Africa, 4 Hum. Rts. L. J. 403, 408 (1983); Max L. Stackhouse, Society and Human Rights: A Study in Three Cultures (1984).
- 9- For detailed support for this claim, see Donnelly, Universal Human Rights in Theory and Practice (2nd ed.), supra note 1, at ch. 5; Rhoda E. Howard, Human Rights in Commonwealth Africa, at ch. 2 (1986).
- 10- Wai, supra note 5, at 116.
- 11- Compare Asmarom Legesse, Human Rights in African Political Culture, in the Moral Imperatives of Human Rights: A World Survey 123, 125-27 (Kenneth W. Thompson, ed., 1980); Nana Kusi Appea Busia, Jr. The Status of Human Rights in Pre-Colonial Africa: Implications for Contemporary Practice, in Human Rights, and the Global System: The Political Economy of Human Rights in a Changing World 225, 231 (Eileen McCarthy-Arnolds, David R. Penna, & Debra Joy Cruz Sobrepena eds., 1994); for non-African examples, Abdul-Aziz Said, Precept and Practice of Human Rights in Islam, 1 Universal Hum. Rts. 65 (1979); Raul Maglapus, Human Rights are not a Western Discovery, 4 Worldview (1978); Adamantia Pollis & Peter Schwab, Introduction, in Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives xiii, xiv (Adamantia Pollis & Peter Schwab eds., 1979).
- 12- Hung Chao Tai, Human Rights in Taiwan: Convergence of Two Political Cultures?, in Human Rights in East Asia: A Cultural Perspective 77, 79 (James C. Hsiung ed., 1985).
- 13- Manwood Lee, North Korea and the Western Notion of Human Rights in Human Rights in East Asia: A Cultural Perspective 129, 131 (James C. Hsiung ed., 1985).
- 14- John Locke, Two Treatise on Government (London, W. Wilson 1821) (1689).
- 15- See Donnelly, Universal Human Rights in Theory and Practice (2d ed.) supra note 1, at ch. 4; compare Michael Goodhart, Origins and Universality in the Human Rights

Debate: Cultural Essentialism and the Challenge of Globalization, 25 Hum. Rts. Q. 935 (2003).

16- Henry Shue, Basic Rights: Substance, Affluence, and the U.S. Foreign Policy 29-34 (1980).

17- Ratification data is available at <http://www.ohchr.org/english/countries/ratification/index.htm> and <http://www.ohchr.org/english/bodies/docs/status.pdf>.

18- Alison Brysk, Human Rights and Private Wrongs: Constructing Global Civil Society (2005).

19- John Rawls, The Law of Peoples xliii-XIv, 11-15, 174-76 (1999); John Rawls, Political Liberalism 31-33, 172-73 (1993).

20- Rawls, Political Liberalism, supra note 19, at 133-72, 385-96.

21- Id., at 133.

22- Rawls, *The Law of Peoples*, supra note 19.

به اظهار دانلی، تعمیم رالفهم سیاسی گسترده تری از مفهوم عدالت و فهرست محدود تری از حقوق بشر شناخته شده بین‌المللی را در بر دارد. وی همچنین می‌افزاید که روایت ارائه شده در اینجا ملهم از اندیشه رالز است اما از خود او نیست.

23. Heiner Bielefeldt, "Western" versus "Islamic" Human Rights Conceptions?: A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights, 28 Pol. Theory 90 (2000) makes a similar argument for overlapping consensus universality, illustrated by a discussion of recent trends in Islamic thinking on human rights. See also Ashwani Kumar Peetush, *Cultural Diversity, Non-Western Communities, and Human Rights*, 34 philosophical Forum 1 (2003), which deals with South Asian views. Vincanne Adams, *Suffering the Winds of Lhasa: Politicized Bodies, Human Rights, Cultural Difference, and Humanism in Tibet*, 12 Med. Anthropology Q. 74 (1998) presents an account of the suffering of Tibetan women activists that stresses their instrumental adoption of human rights ideas to grapple with injustices and suffering that they understand in very different terms. For a looser account of cross-cultural consensus, see *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus* (Abdullahi Ahmed An-Na'im ed. 1992).

24- Anthony J. Langlois, *The Politics of Justice and Human Rights* (2001) offers perhaps the best overview. *Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia* (Michael Jacobson & Ole Bruun

eds., 2000); *The East Asian Challenge for Human Rights*, supra note 1, are good collection of essays.

- 25- "Confucians can make sense of rights out of the resources of their own tradition." May Sim, *A Confucian Approach to Human Rights*, 21 Hist. Phil. Q. 337, 338 (2004). Compare Joseph Chan, *Moral Autonomy, Civil Liberties, and Confucianism*, 52 Phil. East & West 281 (2002); Joseph Chan, *Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China*, in the East Asian Challenge for Human Rights, supra note 1. On Confucianism and modern social and political practices, see *Confucianism for the Modern World* (Daniel A. Bell & Hahm Chaibong eds. 2003).

۲۶. دانلی می‌افزاید که این دورویی و فریبکاری بیشتر گواه جذابیت‌های محتوایی همان هنجارهایی است که بگونه‌ای فریبکارانه مورد حمایت و تأیید قرار گرفته‌اند.

۲۷. دانلی ضمن اشاره به تبادل نظر خصوصی خود با محقق دیگری در باره درجه اعتقادش به جهانشمولی و نسبی‌گرایی (جهانشمول نیرومند - نسبی‌گرای ضعیف)، تأکید می‌کند که حمایت او از جهانشمولی نسبی در این مقاله موضع او را بخوبی روشن می‌کند، و این موضع همچنین منعکس‌کننده درک هر چه بیشتر و بهتر او از طیف گسترده نظرات موجود در بین فعالین در این بحث می‌باشد. همانجا او اضافه می‌کند که طی دهه گذشته بخش عمده نظرات افراطی نسبی‌گرا عملاً از صحنه بحث بیرون رفته‌اند، لذا نظر او که قبلاً بیشتر به انتهای قطب جهانشمولی نزدیک‌تر بود اکنون به یک موضع اعتدالی (جهانشمول معتدل) نزدیک‌تر است. "همچنین می‌باید اذعان کنم که با توجه به زمینه سیاسی جدید من عمداً تأکید بیشتری بر فضای موجود برای شیوه‌های متنوع اجرای هنجارهای جهانشمول حقوق بشر نهاده‌ام."

- 28- For a recent attempt to defend ontological universality, see William J. Talbott, *Which Rights Should be Universal?* 3-4 (2005).

29- John J. Tilley, *Cultural Relativism*, 22 Hum. Rts. Q. 501 (2000) carefully reviews a number of particular conceptions and cites much of the relevant literature from anthropology. Compare Alison Dundes Renteln, *Relativism and the Search for Human Rights*, 90 Am. Anthropologist 56 (1988).

30- Melville J. Herskovits, *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism* (1972).

31- Even Renteln, *Relativism and the Search for Human Rights*, supra note 29, at 56, who claims to be advancing "a metaethical theory about the nature of moral perceptions," thus making her position more like what I have called methodological relativism, insists on "the requirement that diversity be recognized" and the "urgent need to adopt a broader view of human rights that incorporates diverse concepts." Alison Dundes Renteln, *The Unanswered Challenge of Relativism and the*

Consequences for Human Rights, 7 Hum. Rts. Q. 514, at 540 (1985). Such substantive propositions simply do not follow from methodological relativism or any causal or descriptive account of moral perceptions.

32- Exec. Comm., Am. Anthropological Ass'n, *Statement on Human Rights*, 49 Am. Anthropologist 539, 543 (1947).

33- Rhoda E. Howard, *Cultural Absolutism and the Nostalgia for Community*, 15 Hum. Rts. Q. 315 (1993).

۳۴- دانلی اشاره می‌کند که یکی از انواع این گونه استدلالها در دهه ۱۹۸۰ عقیده داشت که هر یک از سه "دنیای" آن دوران - غربی/لیبرال، شوروی/سوسیالیستی و جهان سوم - فهم خاص و متمایز خود از حقوق بشر را داشت، که از تجربه مشترک تاریخی منحصر بفرد خود و فهم خاص از عدالت اجتماعی بر می‌خاست.

See, e.g., Hector Gros Spiell, *The Evolving Concept of Human Rights: Western, Socialist and Third World Approaches*, in *Human Rights: Thirty Years After the Universal Declaration* (B. G. Ramcharan ed. 1979); Adamantia Pollis, *Liberal, Socialist, and Third World perspectives on Human Rights*, in *Toward a Human Rights Framework* (Peter Schwab & Adamantia Pollis eds. 1982) 1. بنا بر این استدلال، غرب بر نسل اول حقوق بشر یعنی حقوق مدنی و سیاسی، دنیای سوسیالیستی بر نسل دوم یعنی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، و جهان سوم بر نسل سوم یعنی حقوق همبستگی تأکید داشت.

See Stephen P. Marks, *Emerging Human Rights: A New Generation for the 1980s?*, 33 Rutgers L. Rev. 435 (1981); Karel Vasak, *Pour une troisieme generation des droits de l'homme*, in *Studies and essays on International Humanitarian Law and red Cross Principles in Honour of Jean Pictet* 837 (Christophe Swinarski ed., 1984); Karel Vasak, *Les differentes categories des droits de l'homme*, in *Les dimensions universelles des droits de l'homme*, Vol. 1. (Andre Lapeyre, Francois de Tinguay, & Karel Vasak eds. 1991). Micheline R. Ishay, *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era* (2004) presents a relatively sophisticated post-Cold War version of this argument. For a counter-argument, see J. Donnelly, *Third Generation Rights*, in *Peoples and minorities in International Law* 119 (Catherine Brolmann, Rene Lefebvre & Marjoleine Zieck eds. 1993).

دانلی سپس استدلال "نظریه سه جهان" را اینگونه اجمالاً ارائه می‌کند که "سطح توسعه و تاریخ سیاسی اولویت‌هایی را بر (گروهی از) کشورها تحمیل می‌کند.... دولت‌های سوسیالیستی و جهان سوم که به طور مشروع مشغول تحکیم حاکمیت ملی و توسعه اقتصادی و اجتماعی خود هستند، نمی‌توانند به حقوق مدنی و سیاسی تجملی بپردازند." به نوشته دانلی، اگرچه این دو دسته کشورها

به مطلوبیت حقوق مدنی و سیاسی در درازمدت اذعان می‌کردند، اما آنها را (در بهترین صورت) بعنوان اولویت درجه دوم، نوعی انحراف و پرت شدن حواس و حتی مانعی جدی بر سر راه پیشرفت خود قلمداد می‌کردند. وی سپس می‌افزاید که اما این ادعا که حکومت‌های خیرخواهی که حقوق مدنی و سیاسی را رعایت نمی‌کنند می‌توانند با سرعت بیشتری به توسعه دست یافته و منافع حاصل از آنها بگونه‌ای وسیعتر در سطح کشور توزیع کنند، شاهدهی در بین تجربه‌های دیکتاتوری‌های چپ و راست دوران جنگ سرد نیافت. و درست بر عکس، تلاش برای تحقق حقوق اقتصادی و اجتماعی بدون حقوق مدنی و سیاسی در عمل منجر به ناکامی در تحقق هر دو دسته از حقوق شد، بویژه در میان مدت و درازمدت.

35 – Exec. Comm., Am. Anthropological Ass'n, supra note 32, at 542.

36- Roger T. Ames, *Continuing the Conversation on Chinese Human Rights*, 11 *Ethics & Int'l Aff.* 177 (1997).

37- For excellent brief applications of this understanding of culture to debates over human rights, see Ann-Belinda S. Preis, *Human Rights as Cultural Practice; An Anthropological Critique*, 18 *Hum. Rts. Q.* 286 (1996); Andrew J. Nathan, *Universalism: A Particularistic Account, in Negotiating Culture and Human Rights* (Lynda S. Bell, Andrew J. Nathan & Ilan Peleg eds., 2001). Compare also Neil A. Engelhart, *Rights and Culture in the Asian Values Argument: The Rise and fall of Confucian Ethics in Singapore*, 22 *Hum. Rts. Q.* 548 (2000); Elizabeth M. Zechenter, *In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual*, 53 *J. Anthropological Res.* 319 (1997).

38- Critical Marxian perspectives, however, make similar arguments from a foundationalist perspective. See, e.g., Tony Evans, *US Hegemony and the Project of Universal Human Rights* (1996); *Human Rights Fifty Years On: A Reappraisal* (Tony Evans, ed., 1998).

39- Anthony Woodiwiss, *Human Rights and the Challenge of Cosmopolitanism*, 19 *Theory, Culture & Society* 139 (2002).

40- For example, Makau Mutua writes of, "the biased and arrogant rhetoric and history of the human rights enterprise," which is simply the latest expression of "the historical continuum of the Eurocentric colonial project." Makau Mutua, *Savages, Victims, and Saviors: The metaphor of Human Rights*, 42 *Harv. Int'l L. J.* 201, 202, 204 (2001). The hegemony of international human rights norms, in this reading, amounts to granting Western culture "the prerogative of imperialism, the right to define and impose on others what it deems good for humanity." *Id.*, at 219.

- 41- Makau Wa Mutua, *The Ideology of Human Rights*, 36 Virginia J. Int'l L. 589, 591 (1996).
- 42- David Kennedy, *The International Human Rights Movement: Part of the Problem?*, 15 Harvard Hum. Rts. J. 101 (2002).
- 43- David Kennedy, *The Dark Sides of Virtue: Reassessing International Humanitarianism* (2004).
- 44- Gil Gott, *Imperial Humanitarianism: History of an Arrested Dialectic*, in *Moral Imperialism: A Critical Anthology* 19 (Berta Esperanza Hernandez-Truyol ed., 2002); compare Susan Koshy, *From Cold war to Trade war: Neocolonialism and Human Rights*, 58 Social text 1 (1999); Pheng Cheah, *Posit(ion)ing Human Rights in the Current Global Conjecture*, Public Culture 233-266 (1997). Michael Ignatief, *Human Rights as Politics, Human Rights as Idolatry*, in *Human Rights as Politics and Idolatry* 3, 53 (Amy Gutmann ed., 2001).
- 45- See, e.g., Bonaventura de Sousa Santos, *Toward a Multicultural Conception of Human Rights*, in *Moral Imperialism: A Critical Anthology* 39 (Berta Esperanza Hernandez-Truyol ed. 2002); Berta Esperanza Hernandez-Truyol & Sharon Elizabeth Rush, *Culture, Nationhood, and the Human Rights Ideal*, 33 U. Mich. J.L. Reform 233 (2001).
- 46- Toward this end of the spectrum, compare Fred Halliday, *Relativism and Universalism in Human Rights: The case of the Islamic Middle East*, 43 Pol. Stud. 152 (1995); Michael J. Perry, *Are Human Rights Universal? The relativist Challenge and Related Matters*, 19 Hum. Rts. Q. 461 (1997); Charles R. Beitz, *Human Rights as a Common Concern*, 95 Am. Pol. Science Rev. 269 (2001).
- 47- *Human Rights, Culture & Context: Anthropological Perspectives* 23 (Richard Wilson ed., 1997); compare Fred Dallmayr, "Asian Values" and *Global Human Rights*, 52 Phil. East & West 173 (2002); Charles Taylor, *Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights*, in the East Asian Challenge for Human Rights, supra note 1, Penna & Campbell, supra note 3.
- 48- Nathan, supra note 37; compare Preis, supra note 37; Declan O'Sullivan, *Is the Declaration of Human Rights Universal?* 4 J. Hum. Rts. 25 (2000).
- 49- Donnelly, *Cultural Relativism and Universal Human Rights*, supra note 1; Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice* (2d ed.), supra note 1, 6.4.
- 50- Universal Declaration on Human Rights, adopted 10 Dec. 1948, G.A. res. 217 A (III), U.N. GAOR, 3rd Sess. (Resolutions, pt. 1), at 71, arts. 3, 22, U.N. Doc. A/810 (1948), reprinted in 43 Am. Int'l L. 127 (Supp. 1949).

51- Id. Art. 21.

52- For example, Article 14 of the Convention against Torture specifies that:

Each State Party shall ensure in its legal system that the victim of an act of torture obtains redress and has an enforceable right to fair and adequate compensation, including the means for as full rehabilitation as possible. In the event of the death of the victim as a result of an act of torture, his dependents shall be entitled to compensation.

Convention Against Torture and other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment, adopted 10 Dec. 1948, G.A. Res. 39/46, U.N. GAOR, 39th Sess. Supp. No. 51, art. 14, U.N. Doc A/39/51 (1985) (entered into force 26 June 1987), reprinted in 23 I.L.M. 1027 (1984), substantive changes noted in 24 I.L.M. 535 (1985).

۵۳- دانلی ضمن جلب توجه به موضع خود بعنوان یک شرکت کننده فعال در این مباحث در جامعه بین‌المللی، اهمیت توجه به درک و فهم خاص افراد عادی در موقعیت‌های واقعی - "روی زمین" - از ارزشهای خودشان را مورد تأکید قرار می‌دهد. وی می‌گوید که احتمالاً قسمت عمده بدفهمی (صرف حرف یکدیگر را نفهمیدن) در مباحث پیرامون نسبی‌گرایی فرهنگی و حقوق بشر ناشی از این است که استدلال‌های مختلف اساساً برای یک زمینه خاص (اعم از محلی یا بین‌المللی) تدوین می‌شوند و سپس برای یک وضعیت گفتمانی متفاوت بکار گرفته می‌شوند، بدون اینکه تعدیلات لازم با توجه به وضعیت واقعی ملحوظ گردد. او سپس برای توضیح موضوع از وضعیت در چین مثال می‌زند و می‌افزاید که بعید به نظر می‌رسد توسل مستقیم به حقوق بشر شناخته شده بین‌المللی در بخش اعظم روستاهای چین از لحاظ سیاسی کارآیی چندانی داشته باشد، بلکه چنین رویکردی می‌تواند - چه از نظر بسیج روستائیان و یا قانع کردن مقامات محلی - بی‌اثر بوده و یا حتی مضر باشد. به نظر او کسانی که برای بهبود زندگی روزانه روستائیان چینی تلاش می‌کنند می‌باید به این واقعیت توجه جدی کنند. نکته مهمی که او در جمع بندی مورد تأکید قرار می‌دهد این است که چنین وضعیتی بیشتر رفتار و عملکرد دولت چین و سرکوب نظام یافته روستائیان آنکشور را منعکس می‌کند و ربطی به "ارزش‌های آسیایی" ندارد.

۵۴ - به نظر دانلی تفاوت مهم قابل دفاع بین کشورهای "توسعه یافته" و "در حال توسعه" حداکثر مربوط به تفاوت در اولویتهای کوتاه مدتی در مورد برخی از حقوق بشر شناخته شده بین‌المللی است و نه در مورد فهرست حقوق مناسب برای افراد در این کشورها.

متن ترجمه این ماده عیناً از کتاب " حقوق بشر در هزاره جدید " نوشته دکتر مهدی ذاکریان، دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و - * علوم سیاسی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۵، اخذ شده است.

55- Universal Declaration, supra note 50, art. 18.

۵۶- به نظر دانلی در وضعیت‌هایی که نقض گسترده و وسیع حقوق بشر وجود دارد اصلح آن است که خیلی روی موارد ارتداد که احتمالاً از توجیه نیرومندتر داخلی نسبت به بسیاری دیگر از موارد و مصادیق نقض بر خوردار است تمرکز نشود. به نظر او راهبرد بهتر این است که برای بهبود عمومی وضعیت کلی حقوق بشر تلاش شود و هدف نیز ایجاد وضعیتی باشد که بتوان حداقل اشکالی از ممنوعیت ارتداد را "تحمل نمود."

57- International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination, adopted 21 Dec. 1965, art. 4a, 660 U.N.T.S. 195 (entered into force 4 Jan. 1969), reprinted in 5 I.L.M. 352 (1966).

58- International Covenant on Civil and Political Rights, adopted 19 Dec. 1966, G.A. Res. 2200(XXI), U.N. GAOR, 21st sess., Supp. No. 16, art. 20(2), U.N. Doc. A/6316 (1966), 999 U.N.T.S. 171 (entered into force 23 May 1976).

۵۹- دانلی می‌نویسد که او مخالفتی با انتقاد خوانندگانش ندارد که این اظهارنظر او متضمن اذعان به برخی کاستی‌ها در کارهای قبلی اش پیرامون نسبی‌گرایی است، اما می‌افزاید که در مورد حد و حدود صحت و سقم انتقادات تفاوت نظر خواهد داشت.

۶۰- در توضیح موضوع دانلی می‌نویسد که ازچنین قضاوت‌هایی حمایت نمی‌کند بلکه صرفاً استدلال می‌کند که حتی اگر چنین قضاوت‌هایی هم مورد قبول باشند اما نقض حقوق بشر را توجیه نمی‌کنند.

61- Compare Julie Metus, The New U.S. Human Rights Policy: A Radical Departure, 4 Int'l Stud. Perspectives 371 (2003).

62- See available at www.whitehouse.gov/nsc/nssall.html; www.whitehouse.gov/nsc/nss/2006/print/intro.html. The prefaces of the Clinton national security statements of 1996, 1997, and 1999, taken together, use "democracy" twenty-one times, "human rights" seven times, and "freedom" six. See available at www.fas.org/spp/military/docops/national/1996stra.htm; www.fas.org/man/docs/strategy97.htm; www.dtic.mil/doctrine/jel/other_pubs/nssr99.pdf.

63- Donnelly, Universal Human Rights in Theory and Practice (2d ed.), supra note 111.3.