

پیرامون سازگاری حقوق بشر و تفاوت فرهنگی

مایکل فریمن *

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۸/۰۱ - تاریخ تأیید: ۹۷/۱۰/۲۵

DOI: 10.22096/hr.2019.111281.1151

چکیده

حقوق بشر، جهان‌شمول است و لذا به نظر می‌رسد که مستقل از «هویت» و «تفاوت» باشد. در سنت‌های فلسفی و دینی غرب، ریشه این حقوق در اندیشه رواقی وحدت اخلاقی بشر و اعتقاد مسیحیت به یک خدای یکتا و جهانی، یعنی خالق جهان و انسان‌های ساکن آن بوده است. بر اساس این دیدگاه، تمام انسان‌ها وظایف اساسی معینی نسبت به خداوند داشتند و این امر موجب ایجاد وظایفی نسبت به همه انسان‌ها بود. گرچه مسیحیان معتقدند که مسیحیت تنها دین واقعی است، اما دیدگاه مسیحیت در مورد حقوق بشر معتقد است که همه انسان‌ها وظایفی مبنی بر احترام به حقوق تمام انسان‌های دیگر دارند، بدون توجه به عقاید مذهبی یا هویت فرهنگی آن‌ها. مفهوم نوین حقوق بشر، آنگونه که در متون سازمان ملل گنجانده شده، نسخه سکولار شده‌ای از این اندیشه است: همه انسان‌ها از تمام حقوق بشر برخوردارند (از جمله حق آزادی دین و مشارکت در فرهنگ جامعه خود) بدون توجه به هویت فرهنگی. اما در سال‌های اخیر، این مفهوم از حقوق بشر بر این اساس به چالش کشیده شده است که نمی‌تواند اهمیت اخلاقی «هویت» و «تفاوت» را به حساب آورد و در نتیجه پوششی ایدئولوژیکی برای غلبه شکل غربی خاصی از گفتمان سیاسی و اخلاقی ایجاد می‌نماید. این چالش حداقل در چهار بستره ایجاد گردیده است: (۱) روابط بین غرب و فرهنگ‌های غیر غربی؛ (۲) حقوق اقلیت‌ها؛ (۳) حقوق ملت‌های بومی؛ (۴) حقوق زنان. استدلال من این است که اندیشه حقوق بشر را می‌توان با مطالبات مشروع تفاوت، سازش داد، اما این کار مستلزم نوعی بازاندیشی در این ایده است: به این ترتیب، چالش «تفاوت»، ایده حقوق بشر را بدون تضعیف آن غنا می‌بخشد. در عین حال، «حوزه‌هایی خاکستری» وجود دارد که در آن بهترین راه برای آشتی دادن جهان‌شمولی و تفاوت را نمی‌توان با تفکر نظری ایجاد نمود. محدوده لاینحلی از «تفاوت» فلسفی قابل اجتناب نیست. اما نباید این را یک مشکل جدی برای ایده حقوق بشر دانست.

واژگان کلیدی: فرهنگ؛ مذهب؛ هویت؛ تفاوت؛ حقوق بشر.

مقدمه

مفاهیم «هویت» و «تفاوت» کمابیش فقط همین اخیراً در تئوری سیاسی غرب ظاهر شده‌اند. من در این مقاله به این مطلب می‌پردازم که چرا این امر رخ داده است، ارزش این مفاهیم چیست و چگونه با مفهوم «حقوق بشر» ارتباط پیدا می‌کند.

پیش از آغاز کردن این بررسی، این نکته در خور توجه است که مجموعه پرسش‌های مشابهی را می‌توان راجع به مفهوم «حقوق بشر» هم مطرح کرد. این مفهوم تا همین چندی پیش برای دنیا ناشناخته بود. این مطلب واقعیت دارد که مفهوم مذکور از لحاظ تاریخی از مفاهیم «حقوق انسان» و «حقوق طبیعی» - که قدمتشان به قرن ۱۷ رسیده^۱ و شکل ابتدایی آن‌ها چند قرن زودتر وجود داشته است^۲ - متأخر است. از این رو می‌توانیم سئوالات موشکافانه‌ای راجع به مفهوم «حقوق بشر» مطرح کنیم: دنیا چگونه این همه مدت را بدون این مفهوم سر کرد؟^۳ مفهوم مذکور چرا مطرح شد؟ چه ارزشی دارد؟ آیا صرفاً یک نوآوری و بیانگر یک روند اخلاقی است، یا بازگوکننده امپریالیسم فرهنگی غرب می‌باشد؟

هویت و سازگاری

ملاحظه برخی مشکلات دو تئوری سیاسی یعنی مارکسیسم و لیبرالیسم که در طول بخش زیادی از قرن بیستم بر تفکر غربی حاکم بودند، برای درک علت ورود مفهوم «هویت» به اندیشه سیاسی غرب و درک ارزش احتمالی آن، مفید خواهد بود.

یکی از اساسی‌ترین ضعف‌های تئوری اجتماعی مارکسیستی در کتاب مهم ولی بسیار فراموش شده تالکوت پارسونز تحت عنوان «(1949) Talcott Parsons, The Structure of Social Action» به صورتی استادانه نشان داده شده است. وی استدلال می‌کند که اساسی‌ترین مفهوم علوم اجتماعی، مفهوم «فعالیت اجتماعی» است، و همه اشکال حیات اجتماعی را می‌توان در چارچوب فعالیت اجتماعی تجزیه و تحلیل کرد. نوشتن این مقاله، تهیه غذا، ایراد سخنرانی یا اینکه

1. See: Donnell, 1989.

2. See: Tuck, 1979; Tierne, 1997; Freeman, 2002; Brett, 2003.

3. See: Mac Intyre, 1981.

پیرامون سازگاری حقوق بشر و تفاوت فرهنگی / فریمن ۱۷۳

کسی وظایف دینی خود را انجام دهد، همگی يك فعالیت اجتماعی هستند، و علم اجتماعی یعنی بررسی روشمند فعالیت اجتماعی.

آنچه که موجب شد پارسونز این تحلیل را از فعالیت اجتماعی ارائه کند، آرزوی او در نشان دادن حد و مرزهای تئوری اقتصادی، و حد و مرزهای همه تئوری‌های اجتماعی مبتنی بر اقتصاد بود. آن‌گونه که وی می‌گوید تمامی تئوری اقتصادی بر تئوری خاصی از فعالیت اجتماعی مبتنی است که دو مؤلفه اصلی دارد: ابزار و اهداف. اقتصاد، علمی است که برای کشف کارآمدترین ابزار نیل به اهداف. از نظر طرفداران اقتصاد سرمایه داری، بازارهای آزاد کارآمدترین ابزار تقسیم منابع برای تولید و توزیع کالاها است. اما از نظر حامیان سوسیالیسم، برنامه‌ریزی دولتی کارآمدترین ابزار است. وجه مشترک طرفداران کاپیتالیسم و سوسیالیسم، تئوری فعالیت اجتماعی است که بر دو عنصر ابزار و اهداف مبتنی می‌باشد.

استدلال پارسونز این است که ابزار و اهداف، مؤلفه‌های همه فعالیت‌های اجتماعی هستند. اما این دو عنصر، تنها مؤلفه‌های تئوری فعالیت اجتماعی نیستند. الگوی ابزار - اهداف فعالیت اجتماعی نمی‌تواند دو خصیصه فعالیت اجتماعی را تبیین کند: ۱- چرا برخی اهداف انتخاب می‌شوند ولی برخی دیگر نه؟ ۲- چرا شاید برخی فعالیت‌ها به دلایلی غیر از کارآمدی ابزار - اهداف انتخاب شوند؟

پارسونز برای رفع این کاستی‌های الگوی ابزار - اهداف، گنجاندن دو مؤلفه دیگر یعنی ارزش‌ها و معیارها در همه فعالیت‌های اجتماعی را پیشنهاد کرد. ارزش‌ها، باورهایی هستند «بنیادین» که انتخاب اهداف فعالیت اجتماعی را مشخص می‌کنند؛ و معیارها هم اصولی هستند که انتخاب ابزار را تعیین می‌کنند. تئوری اقتصادی به غلط معتقد است که کارآمدی، تنها معیار فعالیت است. کارآمدی قطعاً معیاری مهم در فعالیت است، یعنی به طور کلی اگر بخواهیم به هدفی نائل شویم باید ترجیح دهیم که با کمترین هزینه به آن دست یابیم. اما فعالیت يك معیار دیگر هم دارد به نام مشروعیت. شاید ما به خاطر اینکه کارآمدترین ابزار مشروعیت ندارد، ابزاری را برای اهدافمان انتخاب کنیم که از کارآمدترین انتخاب ممکن کمتر باشد. الزامات اخلاقی، شکل واضحی از معیار مشروعیتند؛ و شاید هم از انتخاب کارآمدترین ابزارها برای اهدافمان صرف نظر کنیم به این علت که آن‌ها را غیراخلاقی می‌دانیم.

پارسونز معتقد بود که مارکسیسم فقط يك شكل از تئوری اقتصادی است و در نتیجه، دچار محدودیت‌های تمامی تئوری اقتصادی به عنوان يك تئوری عام اجتماعی است. مارکسیسم از این جهت که طبقه کارگر را به عنوان موضوع اصلی فعالیت اجتماعی فرض می‌کند، متمایز است. اما در تئوری مارکسیستی، طبقه کارگر همانند يك بازیگر در اقتصاد کلاسیک - که منبع تئوری فعالیت اجتماعی مارکس بود - رفتار می‌کند، و منطق ابزار اهداف بر طبقه کارگر حاکم است. تحت شرایط مناسب تاریخی، انقلاب پیش‌بینی شده طبقه کارگر ابزاری خواهد بود برای رهایی آن. از آنجا که الگوی ابزار - اهداف اساساً ناقص بود، تئوری مارکسیستی نیز ضرورتاً ناقص بود. مارکسیسم، نه فقط از لحاظ تجربی، در مورد کاپیتالیسم در اشتباه بود؛ آن هم بر يك تئوری فعالیت اجتماعی مبتنی بود که نمی‌توانست صحیح باشد، زیرا فعالیت اجتماعی را کاملاً به نحوی نادرست توصیف کرده بود.

پارسونز در نقد خود بر مارکسیسم از مفهوم «هویت» استفاده نکرد، ولی در تحلیل خود از تئوری مارکسیستی فعالیت اجتماعی و به‌طور کلی همه تئوری‌های اقتصادی فعالیت اجتماعی، نوعی مبنای نظری برای تحلیل هویتی بنا نهاد. مارکسیسم این مطلب را مسلم فرض می‌کند که افراد بشر به‌عنوان بنیادی‌ترین هویتشان، نقش خود را در شیوه تولید اقتصادی دارند، همان‌گونه که مثلاً طبقات کارگر و بازرگان هم در شیوه کاپیتالیستی تولید، نقش خود را دارند. هر يك از آنان، کارآمدترین ابزارها را برای نیل به اهداف خود بر می‌گزینند. اما اگر مفاهیم ارزش‌ها و معیارها را به تئوری بنیادین فعالیت اجتماعی وارد کنیم - همان‌گونه که پارسونز هم از این امر حمایت می‌کند - می‌توانیم ملاحظه کنیم که چه بسا هم اهداف و هم ابزار بازرگانان و کارگران متفاوت است. تحلیل تجربی دموکراسی‌های پارلمانی غربی که نشان داد طبقه اجتماعی با يك پیشگوی عالی بودن در رفتار انتخاباتی فاصله زیادی دارد، از این بینش نظری حمایت می‌کند. مثلاً در اکثر نقاط اروپا وابستگی مذهبی، بهتر از عضویت طبقاتی، رفتار انتخاباتی را پیشگویی کرد.

معانی ضمنی هویتی در تحلیل پارسونز از فعالیت اجتماعی، در دهه ۶۰ قرن ۱۹ که حرکت‌های موسوم به «جنبش‌های اجتماعی نوین» بخش مهمی از خط‌مشی دموکراسی‌های غربی شد، حتا روشن‌تر شده و توجه دانشمندان علوم اجتماعی را جلب کرد. مثلاً زنان بر هویت خود به عنوان زن تأکید کرده و مدعی بودند که این هویت از طبقه اجتماعی مهم‌تر است. به همین صورت، اقلیت‌های

قومی - مانند آمریکایی‌های آفریقایی که در جنبش حقوق مدنی در ایالات متحده آمریکا شرکت داشتند - به جای سیاست طبقاتی بر سیاست هویتی تأکید داشتند. برای تئوری مارکسیستی مشکل بود که این کنارگذاشتن سیاست طبقاتی را در شرایط کاپیتالیسم سابق تبیین کند، تئوری فعالیت اجتماعی پارسونز با تأکید بر ارزش‌ها و معیارها و نیز ابزارها و اهداف می‌توانست بسیار راحت‌تر با این امر سازگار شود. در واقع پارسونز مدت‌ها پیش تأکید کرده بود که ارزش برابری - که وی معتقد بود در فرهنگ مسیحی غرب عمیقاً لانه کرده - امکانات بالقوه را به این سمت سوق داد که همه نظام‌های سلسله مراتبی را به چالش بکشد. در واقع وی بر این باور بود که یکی از تنش‌های اجتناب‌ناپذیر جوامع کاپیتالیستی مدرن - مانند ایالات متحده آمریکا - بین کارآمدی کارکردی نابرابری - مثلاً در غالب ساختار سلطه‌ای یک شرکت کاپیتالیستی - و ارزش فرهنگی برابری واقع می‌شود. نابرابری مستلزم مشروعیت ایدئولوژیکی بود ولی مشروعیت آن به راحتی قابل رفع بود. پدیده‌هایی مانند حرص جمعی، نژادپرستی، تبعیض جنسی و امپریالیسم (همان‌گونه که مثلاً جنگ ویتنام نمونه آن بود) می‌توانست مشروعیت آشکال موجود نابرابری را زیر سوال ببرد.

لیبرالیسم و بحران هویت

اگر مارکسیسم به خاطر تأکید بیش از حد بر اولویت هویت‌های طبقاتی دچار «بحران هویت» است، لیبرالیسم هم وضعیتی بهتر از آن ندارد. ریشه‌های لیبرالیسم در آموزه مسیحی پروتستانی روح است. طبق این دیدگاه مسیحی، پل ارتباطی بین فرد مسیحی و خدا، روح است؛ و روح هر یک از افراد بشر منحصر به فرد می‌باشد. هر فرد مسیحی به خاطر اعمال و افکارش مستقیماً در برابر خدا مسئول است. این مطلب نه تنها به این معناست که رابطه مستقیم بین فرد بشری و خدا، مقامات مذهبی را دور می‌زند، بلکه مقامات دنیوی را نیز کنار می‌گذارد. در قرن ۱۷ جان لاک (John Locke) از این باورهای مذهبی، نتایج سیاسی لیبرال را استخراج کرد. از آنجا که رستگاری روح انسان به مراتب مهم‌تر از هر هدف دیگری است، انسان نمی‌تواند آن را با اطمینان خاطر به مقامات سیاسی یا مذهبی واگذار کند، زیرا شاید این مقامات، در اشتباه و یا حتا فاسد باشند. شاید این که کسی مسئولیت روح خود را بر عهده بگیرد خودخواهانه به نظر برسد، ولی لاک بر این باور بود که این امر دقیقاً خواست خداست، زیرا خداوند تمامی عقل را به ما داده تا صواب و خطا را از هم تمیز

دهیم. این نکته لاک را به تفکیک کارکردهای دین و سیاست سوق داد. دغدغه دین، رستگاری ابدی ارواح است که به خودآگاهی و عقل فرد مربوط می‌شود. حکومت نباید مانع این روند شود، زیرا در این مسائل هیچ صلاحیتی ندارد. بنابراین، لاک طرفدار تساهل دینی بود، البته نه از این موضع شک‌گرایانه که کشف حقیقت دینی صعب است و نه از این موضع ندانم‌گویانه که کشف حقیقت دینی ناممکن است، بلکه از این موضع پروتستانی که هر فردی مسئول روح خود است و نمی‌تواند این وظیفه دینی را به هیچ کس دیگری واگذار کند. از این رو از نظر لاک وظیفه دینی هر فردی، شالوده وظیفه دولت مبنی بر عدم دخالت در باورها و اعمال دینی تمام افراد است. بلکه عملکرد دولت، حفظ نظم مدنی (دنیوی) است و در واقع این کارکرد نیز یک وظیفه دینی است، زیرا این اراده خداست که انسان‌ها در جوامع ثروتمند و آرام زندگی کنند و وجود حکومت نیز برای تحقق این اراده ضرورت دارد. بنابراین هرچند که لاک حوزه‌های حکومت و عمل دینی را تفکیک می‌کرد، اما این دو حوزه هر دو در تصور خود او از رابطه انسان با خدا و وظایف انسان که به تبع آن حاصل می‌شود، وجود داشت.

اکنون این مطلب به طور گسترده پذیرفته شده که باورهای دینی لاک، شالوده تئوری حقوق طبیعی او را ایجاد کرد که مقدمه تاریخی آموزه مدرن حقوق بشر است.^۱ لاک معتقد بود که خداوند، جهان و از جمله بنی آدم و محیط فیزیکی آن را خلق کرده و عقل را به ما اعطا نموده و ما را محتاج کار قرار داده تا زنده مانده و پیشرفت داشته باشیم؛ خدا اراده کرده که نوع بشر محفوظ باشد. بنابراین، گرفتن جان یک انسان دیگر، نقض اراده خدا خواهد بود. آزادی برای حیات ضرورت دارد زیرا بدون آن اسیر دیگران شده و زندگی ما فاقد امنیت خواهد بود. سرانجام این که در نتیجه فرمان خدا به ما مبنی بر کارکردن، ما سزاوار بهره‌مندی از ثمرات کار خود، و بنابراین سزاوار داشتن دارایی هستیم. پس حق حیات، آزادی و دارایی، حقوق طبیعی بنیادینی هستند که خدا مقرر کرده است.

لاک هیچ چیزی را جع به هویت نوشته، اما در اندیشه‌های او یک تئوری تلویحی هویت وجود دارد و به نحوی اساسی‌تر، ما دارای هویتی به عنوان مخلوقات خدا هستیم. وی معتقد بود که ما به عنوان مخلوقات خدا، نسبت به او وظایفی داریم. پس ما به عنوان مسیحی و در واقع به عنوان پروتستان، هم هویت داریم و هم نسبت به خدا وظیفه دینی داریم. او حتا بالاتر از این معتقد بود

1. See: Dunn, 1969; Tully, 1980, 1993; Marshall, 1994.

غیرمسیحیان هم می‌توانند به اندازه کافی منطقی باشند که تفاوت بین خطا و صواب را درک کنند. پس هویت موجود (بشری) عاقل، برای اثبات مجموعه‌ای از وظایف و حقوق مورد حمایت فلسفه سیاسی او کفایت می‌کند. اما تئوری تساهل لاک، محدودیت‌هایی داشت. قرار نبود دامنه دایره تساهل تا ملحدین و کاتولیک‌های رم گسترش یابد. وی معتقد بود که نباید با ملحدین مدارا کرد زیرا به علت عدم اعتقادشان به عقاب الهی گناه، نمی‌توانند مورد اعتماد باشند. لاک فکر می‌کرد با کاتولیک‌های رم هم نباید مدارا کرد زیرا با پاپ اعظم که به آنان توصیه می‌کرد عهد خود با پروتستان‌ها را بشکنند، پیمان وفاداری بسته بودند. لاک یک پروتستان انگلیسی متعلق به زمان خودش بود، و این امر محدودیت‌هایی برای تئوری تساهلی لیبرال او ایجاد می‌کرد.

لیبرالیسم مدرن مدیون مسیحیت پروتستانی است، زیرا تأکید زیادی بر هویت فردی داشت. این عنصر لیبرالیسم در تصور بین‌المللی از حقوق بشر گنجانده شده است. پژوهش‌های آئین پروتستانی قرن هفدهم لاک را می‌توان در اعلامیه حقوق بشر سازمان ملل شنید. مثلاً مقدمه این اعلامیه ما را به یاد منشور سازمان ملل می‌اندازد که نقش ایمان را در «شرافت و ارزش شخص انسان» مورد تأکید مجدد قرار می‌دهد. (در اینجا معانی ضمنی دینی واژه «ایمان» در خور توجه‌اند). بند اول این اعلامیه به صورت بسیار جالبی چنین می‌گوید:

همه افراد بشر از لحاظ شرافت و حقوق، آزاد و برابر به دنیا آمده‌اند، به آنان عقل و خودآگاهی اعطا شده و باید برادرانه با یکدیگر رفتار کنند.

این مفهوم لیبرالی هویت، نسبت به مفهوم هویت موجود در تئوری مارکسیستی که می‌گوید «افراد بشر» از لحاظ حقوق و شرافت، برابر و آزادند؛ عام‌تر است. این مطلب توسط بند دوم تقویت می‌شود که می‌گوید: «همه افراد، سزاوار همه حقوق و آزادهایی هستند که در این اعلامیه بیان شده است، البته بدون هیچ نوع تبعیضی از قبیل نژاد، رنگ، جنسیت، زبان، دین، عقاید سیاسی یا غیر سیاسی، خاستگاه ملی یا اجتماعی، تولد یا سایر موقعیت‌ها».

گرچه مفهوم هویت دارنده حقوق بشر سازمان مللی، عناصر بسیار مهمی از دارنده حقوق بشر لاک را در خود دارد، یعنی آزاد، برابر، شرافتمند، عاقل، وظیفه‌شناس، برخوردار از حقوق و دارای تکالیف؛ البته تفاوت‌های مهمی هم وجود دارد. دارنده حقوق بشر لاک و دارنده حقوق بشر سازمان مللی هر دو «جهانی» هستند. اما کاربرد عبارت «بدون هیچ نوع تبعیضی» از سوی سازمان ملل در بند دوم، برخی از

تربیده‌های لاک راجع به حقوق را رفع می‌کند. تعریف سازمان مللی دارندگان حقوق بشر - مانند روایت کاتی دارندگان حقوق - اجازه استثناء کردن کاتولیک‌های رم و ملحدین را به ما نمی‌دهد.

مفهوم لیبرالی هویت - مفهوم انسان آزاد، جهانی و برابر که حقوق و تکالیفی دارد - در معرض انتقادات شدیدی بوده است. ادعای آن مبنی بر برخورداری از اعتبار جهانی از دو سو به چالش کشیده شده است. انتقاد اول - که مارکسیست‌ها به صورت بسیار خوبی آن را بیان کرده‌اند - این است که این مفهوم، «بورژوا» است. طبق این نقد، فرد «آزاد» در تئوری لیبرال، فرد رقابت‌جو و خودبین جامعه بورژوا است.^۱ بر اساس نقد مذکور، این ادعای لیبرال که حقوق بشر «جهان‌شمول» هستند، بخشی از ابزار ایدئولوژیکی است که طبقه بورژوا به وسیله آن موقعیت غالب خود در جامعه را حفظ می‌کند. طبق تئوری مارکسیستی کلاسیک، طبقه مالک ابزار تولید، بر جامعه حکم می‌راند. «حقوقی» که تئوری مذکور مدعی جهانی بودنشان است، کمابیش به نحو موفقیت‌آمیزی طبقه تحت ستم و استثمار شده کارگر را متقاعد می‌کند که همگی برابرند. این «برابری» موهوم و بویچ است، زیرا همگی آن‌ها اساساً به واسطه جایگاهشان در روابط تولید شناخته می‌شوند.

نقد دوم بر جهان‌شمولی لیبرال ادعا می‌کند که این جهان‌شمولی، «غربی» بوده و با جهانی بودن فاصله بسیاری دارد و یک مفهوم غربی خاص و محلی از هویت است. بر اساس این نقد، فرد آزاد خواستار حقوق، با فرهنگ‌های غیر غربی که افراد بشر را به عنوان افراد دارای تکلیف و اعضای جوامع تعریف می‌کنند، بیگانه است. طبق برخی از - نه تمامی - نقدهای غیر غربی بر جهان‌شمولی لیبرال این وظایف و جوامع، اساساً دینی هستند: هویت لیبرال ناقص است چرا که چنین فرض می‌کند که هویت دنیوی، اساسی‌تر از هویت دینی است. لاک در عین این که حوزه‌های وظیفه دینی فردی و خط‌مشی سکولار را تفکیک کرد، ولی توجیهی دینی برای خود این تفکیک ارائه کرد (و این امر را مسلم فرض کرد که خداوند برای بشر، هم اهداف دنیوی دارد و هم اهداف ابدی)؛ تعریف امروزی و لیبرال از دارنده حقوق بشر - که اعلامیه جهانی حقوق بشر آن را بیان کرده - اولویت‌های لاک را ابطال می‌کند: از دیدگاه لاک، هویت دینی هر فردی مانع حقوق دنیوی او می‌شود؛ و در تئوری لیبرال، هویت دنیوی فرد مانع حقوق او می‌شود، از جمله حق آزادی انتخاب دین و سایر حقوق.

6. See: Macpherson, 1962; Buchanan, 1982; Lukes, 1985.

این دو رویه انتقادی در ویژگی‌های مهم و مشترکی سهیم هستند، هر چند که شاید در برخی مسائل بنیادین با یکدیگر تضاد داشته باشند: مثلاً نقد دینی لیبرالیسم سکولار، الحاد مارکسیسم کلاسیک را نفی می‌کند. اما وجه مشترک بسیار اساسی آن‌ها این است که جهان‌شمولی آموزه لیبرال حقوق بشر، واهی بوده و نقابی از روند سلطه بر چهره دارد. تئوری مارکسیستی می‌گوید که حقوق لیبرال نه تنها سلطه طبقه بورژوا را از انظار پنهان می‌دارند، بلکه از طریق متقاعد کردن کارگران تحت ستم به این که همگی «از لحاظ حقوق برابر» هستند، به این سلطه کمک می‌کند. نقدهای غیرغربی بر حقوق بشر نیز به همین نحو ادعا می‌کنند که مفهوم حقوق بشر در عین تظاهر به جهانی‌بودن، برتری سیاسی، اقتصادی و فرهنگی غرب را، هم کتمان و هم حمایت می‌کند.

از آنجا که این دو رویه انتقادی از مفهوم حقوق بشر، به ترتیب در چارچوب طبقه و فرهنگ بیان شده‌اند، موضوعات هویتی را مطرح می‌کنند. در واقع برخی از طرفداران حقوق بشر فکر کرده‌اند که مبارزه برای حقوق بشر، مبارزه‌ای است که هویت لیبرال را جهانی می‌کند.^۱ ملاحظه کرده‌ایم که می‌توان از یک دیدگاه هویتی، مارکسیسم را نقد کرد، چرا که به طور مستبدانه و به شیوه‌ای به لحاظ تجربی دروغین، چنین فرض می‌کند که طبقه، بنیادی‌ترین هویت است و از لحاظ قدرت تبیینی بر تمامی سایر هویت‌ها رجحان دارد. امروزه در علوم سیاسی غربی به طور گسترده‌ای پذیرفته‌اند که هویت دینی، قومی یا ملی در موقعیت‌های بسیاری قدرت تبیینی‌ای دارد که نمی‌تواند تا رتبه هویت طبقاتی تنزل داده شود. با این وجود آیا باید نتیجه بگیریم که لیبرالیسم حقوق بشری هم در مسلم‌گرفتن این مطلب دچار اشتباه می‌شود که فرد «آزاد» همان اولیویی را دارد که مارکسیسم به هویت طبقاتی نسبت می‌دهد؟

در این مرحله لازم است که مفهوم «هویت» را دقیق‌تر بررسی کنیم. «هویت» چیست و در تئوری سیاسی چه جایگاهی دارد؟ شاید مفهوم هویت در «ساختارشنکی» ادعاهای بیش از حد ساده انگاشته شده مارکسیسم مفید باشد، ولی آیا این خطر وجود دارد که «هویت» نیز بیش از حد گسترش داده شود تا به مفهوم اصلی در علوم اجتماعی و فلسفه بدل شود؟ جهت به کارگیری بدون سوءاستفاده از این مفهوم، باید آن را بهتر درک کنیم.

هیچ جای مناقشه نیست که همه افراد بشر به دنیا آمده، زندگی کرده و می‌میرند. آنان طی این

1. See: Donnelly, 1989; Risse, Ropp and Sikink, 1999.

روند، کسب «هویت» می‌کنند. (تا آنجا که من اطلاع دارم) همه فرهنگ‌های بشری به اعضای خود اسامی شخصی می‌دهند. بدین نحو به نظر می‌رسد که حتا در «جمع‌گرایانه‌ترین» فرهنگ‌ها هم يك فردگرایی بنیادین وجود داشته باشد. می‌گویند مکتب کنفوسیوس يك فرهنگ غیرغربی بسیار تأثیرگذار است که از جهات مهم بسیاری با لیبرالیسم تفاوت دارد؛ یکی از این جهات، تأکید مکتب مذکور بر روابط اجتماعی و وظایف فطری آن‌ها به جای تأکید بر افراد و حقوق آن‌هاست.^۱ در عین حال ما کنفوسیوس را به اسم شخصی خودش می‌شناسیم و این صرفاً يك عمل غربی (و با این وجود به نحوی نه چندان بارز يك عمل لیبرال) نیست، بلکه نسبت به فرهنگ کنفوسیوسی يك عمل درونی است. مارکسیسم هم که بناست يك ایدئولوژی «جمع‌گرایانه» دیگر باشد به همین صورت با مارکس، انگلس و لنین^۲ به عنوان افرادی برجسته برخورد می‌کند.

هویت فردی

پس «افراد» چگونه کسب «هویت» می‌کنند؟ امروزه قطعی به نظر می‌رسد که هویت يك مبنای بیولوژیکی مادی دارد. (باز هم تا جایی که من اطلاع دارم) همه فرهنگ‌ها با جنس مذکر و مؤنث به طور متفاوت برخورد می‌کنند، گرچه این که چگونه این کار را انجام می‌دهند از فرهنگی تا فرهنگ دیگر، و با گذشت زمان در درون يك فرهنگ واحد هم، بسیار متفاوت است. علم ژنتیک مدرن قویاً بر این باور است که برخی از ابعاد هویت ما مبنای بیولوژیکی دارد؛ مثلاً مشکلات فیزیکی و روانشناختی می‌تواند از طریق وراثت منتقل شود. اگر هویت قطعاً مبنای بیولوژیکی دارد، به همین میزان هم قطعی است که بیولوژی به طور کامل هویت را مشخص نمی‌کند. مثال جنس یا جنسیت به روشنی نشان می‌دهد که از لحاظ فرهنگی، بیولوژی همیشه پیچیده است.

در این مرحله مفهوم هویت بسیار پیچیده و کار تحلیل آن هم بسیار دشوار می‌شود. غالباً فرهنگ‌ها را پدیده‌هایی همگون و «ضرورت یافته» می‌دانند. مثلاً سخن‌گفتن از «ارزش‌های آسیایی» یا «غرب» این فرض را مسلم می‌گیرد که يك فرهنگ آسیایی واحد یا يك فرهنگ واحد و در عین حال متفاوت غربی وجود دارد. اما محققین فرهنگ‌های واقعی و زنده دریافته‌اند که این

1. See: Chan, 1999.

2. Marx, Engels and Lenin.

فرهنگ‌ها در شرایط امروزی، تعاملی، همپوش و به مبارزه طلبیده شده هستند. کسانی که بی‌تردید به گروه فرهنگی متمایزی تعلق دارند تقریباً قطع دارند که راجع به ماهیت دقیق هویتشان توافق ندارند. مثلاً گروه فرهنگی «مسلمانان بریتانیا» شاید در مورد ارزش‌ها و باورهای اسلامی و محوری خاصی توافق داشته باشند، اما احتمالاً راجع به این که داشتن هویت دوگانه‌ای متشکل از مسلمان بودن و انگلیسی بودن، به چه معناست توافق ندارند. شاید تفسیر این هویت دوگانه، متأثر از هویت سومی باشد که توسط نسل تعریف می‌شود؛ هم در داخل و هم در خارج از جامعه مسلمانان بریتانیا معروف است که مسلمانان بریتانیایی سالخورده و جوان در تفسیر هویتشان اختلاف دارند، و البته درون این مجموعه‌های هویت هم تفاوت‌های مهمی وجود دارد، یعنی همه مسلمانان بریتانیایی جوان هم خود را یکسان تعریف نمی‌کنند.

هویت‌های فرهنگی، تعاملی هستند زیرا در جهان معاصر تقریباً هیچ گروه هویتی کاملاً از سایر گروه‌ها جدا نیست، و احتمالاً تعامل همیشه مستلزم تأثیر متقابل است. غریبان، اعم از مسیحیان و لیبرال‌های سکولار، که به دنبال بهبود روابط جهان اسلام و جهان غرب هستند، بر تأثیر فرهنگی مثبت و مهم اسلام بر توسعه تمدن غربی تأکید داشته‌اند. نمونه جالب و معاصر این ویژگی تعاملی فرهنگ، استفاده برخی گروه‌های بومی از قانون بین‌المللی حقوق بشر است. گاهی گفته شده که مفهوم حقوق بشر، با فرهنگ‌های بومی «بیگانه» است، و در عین حال برخی گروه‌های بومی دریافته‌اند که گنجاندن حاکمان حقوق بشر در فرهنگ سنتی‌شان می‌تواند به پیشبرد اهداف فرهنگی و سیاسی آن‌ها کمک کند.^۱ از آنجا که فرهنگ‌ها تعامل دارند، همپوشی هم دارند. بسیاری از مردم در جهان معاصر هویت‌هایی دارند که از عناصر فرهنگی مختلفی تشکیل شده است. مسلمانان بریتانیایی مسلمانند، ولی بریتانیایی هم هستند. شاید بریتانیایی بودن تلفیقی باشد از انگلیسی، ولزی، اسکاتلندی، ایرلندی و سایر هویت‌های مختلف دیگر. جیمز تالی (Tully James) فیلسوف کانادایی می‌گوید نباید جوامع مدرن را «بین‌فرهنگی» دانست، زیرا فرهنگ‌ها بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. این سخن به معنای پایان «فرهنگ» نیست؛ بلکه صرفاً به این معناست که «فرهنگ» در هم بافته است، و «هویت» هم به همین صورت درهم بافته است.^۲

1. See: Niezen, 2003.

2. See: Carrithers, 1992; Tully, 1995.

اکنون باید مسأله را در مورد این مطرح کنیم که آیا لیبرالیسم به نحو خودبینانه و سرکوب‌گرایانه یک هویت خاص - هویت فردآزاد یا مستقل - را به بهای سایر هویت‌هایی که شاید برای بسیاری از مردم مهمتر باشد، اعطا می‌کند یا نه. این موضوع به نحو گسترده‌ای در تئوری کنونی سیاسی غرب در رابطه با حقوق اقلیت‌ها در نظام‌های سیاسی لیبرال - دموکرات، به بحث گذاشته شده است. تحلیل این بغرنج، برای ادعاهای جهان‌شمولی حقوق بشر در دنیای هویت‌های متنوع فرهنگی، معانی ضمنی‌ای دارد.

نخست باید هویت‌هایی را که دموکراسی لیبرالی مسلم فرض می‌کند توضیح دهیم. اولین نکته قابل توجه، تفاوت بین دو مفهوم تشکیل دهنده آن - لیبرالیسم و دموکراسی - است، زیرا هر یک از این دو، هویت‌های مختلفی را اقتضا می‌کند. آن‌گونه که مشاهده کرده‌ایم، هویت اساسی لیبرالیسم، فرد انسان است؛ و مسلم انگاشته شده که این فرد، علائق، حقوق و آزادی‌های خاصی دارد که نسبت به نقض آن‌ها از سوی سایر افراد به طور کلی، و از سوی حکومت‌ها به طور خاص، آسیب‌پذیر است. لیبرالیسم معتقد است که می‌بایست در برابر چنین نقضی، از این حقوق دفاع کرد. اعلامیه جهانی حقوق بشر مشتمل بر فهرستی از چنین حقوقی است و به همه توصیه می‌کند که آن‌ها را رعایت کنند. همان‌گونه که جک دانلی محقق آمریکایی حقوق بشر به نحو صحیحی استدلال کرده، مفهوم سازمان‌مللی حقوق بشر، لیبرال است زیرا تصور بنیادین آن از هویت، تصویری است از فرد مستقل یا آزاد.^۱

اما در مقابل، هویت بنیادین دموکراسی، هویت شهروند است. در تئوری دموکراتیک شهروندان حقوق و وظایف خاصی دارند- مانند حق رأی در انتخابات، و وظیفه پرداخت مالیات. دموکراسی لیبرال، متمایز از دموکراسی است، زیرا هویت بنیادین آن، هویت شهروند فردی است. اما هر چند لیبرالیسم و دموکراسی لیبرال بر سر هویت فرد توافق دارند، ولی تصورات آن‌ها از فرد، متفاوت است. فرد لیبرال، پیش‌سیاسی و مستقل است؛ ولی فرد لیبرال دموکرات، شهروند یک جامعه سیاسی دموکراتیک است. دموکراسی‌های لیبرالی واقعی به دنبال این هستند که از طریق گنجاندن مجموعه‌ای از حقوق فردی (کمابیش در راستای خط‌مشی‌های اعلامیه جهانی حقوق بشر) و به واسطه اصل «یک فرد یک رأی» این دوگونه از فردگرایی را تلفیق کنند. اصل مذکور اصلی است که به جای

1. See: Jack Donnelly, 1982.

حقوق بشر به معنای دقیق کلمه، بر شهروندی دموکراتیک حاکم است. این مطلب حقیقت دارد که با «حق رأی» یا به بیان دیگر، حق مشارکت در حکومت کشور انسان، غالباً به عنوان یک حق بشری برخورد می‌شود.^۱ ولی این موضوع بدین سبب است که مفهوم حقوق بشر شامل ایده دموکراتیک شهروندی شده و این قاعده را بسط داده که هر کسی حق دارد یک شهروند دموکرات باشد. اما مفاهیم حقوق بشر و دموکراسی - و هویت‌های مربوطه آن‌ها - باید از لحاظ تحلیلی متمایز باشد، زیرا می‌توانند با یکدیگر تعارض کنند. دموکراسی‌ها می‌توانند حقوق بشر را نقض کنند، و حقوق بشر برنامه‌ریزی شده تا در برابر سوء استفاده از قدرت توسط حکومت‌های دموکرات از افراد محافظت می‌کند. اصول حقوق بشر و دموکراسی هر دو اصولی مشروعیت‌بخش هستند، ولی می‌توانند با یکدیگر برخورد داشته باشند. به عنوان مثال، حکومت در بریتانیا در به اصطلاح «جنگ علیه تروریسم» تدابیری اتخاذ کرده که برخی از قضات و گروه‌هایی از «شهروندان» معتقدند حقوق بشر را نقض می‌کند (مثل بازداشت بدون محاکمه خارجی‌ان مظنون به دخالت در تروریسم، به مدت نامعلومی). حکومت چون این کار را صلاح می‌داند، مدعی مشروعیت دموکراتیک جنگ با تروریسم است. منتقدان حقوق بشری بریتانیا منکر مشروعیت تدابیر ناقض حقوق بشرند. پس مشروعیت دموکراتیک و هویت‌های دموکراتیک با مشروعیت حقوق بشر و هویت‌های لیبرال تعارض دارند.

در سال‌های اخیر به سبب تحولات واقعی خاصی مانند مهاجرت گسترده، و تحولات تئوریک خاصی، به ویژه تئوری‌های سیاست هویتی، وضعیت اقلیت‌ها در دموکراسی‌های لیبرال بغرنج شده است. در پی جنبش حقوق مدنی آمریکایی‌های آفریقایی در ایالات متحده آمریکا و جنبش زنان در کشورهای مختلف، سایر گروه‌ها هم خواستار به رسمیت شناخته شدن هویت گروهی خود در چارچوب خط‌مشی دموکراتیک لیبرال شده‌اند. ملیت‌های اقلیت - مانند کبکی‌ها در کانادا، اسکاتلندی‌ها در بریتانیا و باسکی‌ها در اسپانیا - به خاطر حقوق جمعی، به رسمیت شناخته شدن را خواستار شده‌اند. گروه‌های بومی نیز خواسته‌های مشابهی را مطرح کرده‌اند. چنین خواسته‌هایی دو مشکل را برای تئوری دموکراتیک لیبرال ایجاد می‌کند: ۱- به نظر می‌رسد خواسته‌های مربوط به حقوق خاص، با اصول دموکراتیک لیبرال وظایف و حقوق برابر شهروندی در تضاد است؛ ۲- ظاهراً برخی حقوق جمعی با رعایت حقوق بشر یکسان برای همه مغایرند. پس ظاهراً خط‌مشی نوین هویتی

۱. نک: بند ۲۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر.

با هویت‌های دموکرات لیبرالی که قبلاً گمان می‌رفت شالوده‌ سیاست لیبرال دموکرات را تشکیل می‌دهد، تعارض دارند.

تئوریسین‌های دموکراسی لیبرال راجع به اینکه چگونه باید این مسئله را حل کرد، اتفاق نظر ندارند. بری‌ان بری (Brian Barry) فیلسوف سیاسی و پیشرو بریتانیایی از تئوری دموکراسی لیبرال «کلاسیک» که بر مفهوم شهروندی برابر و حقوق بشر جهانی مبتنی است دفاع کرده است؛ این تئوری بنا به دلائل عمل‌گرایانه تمایلی ندارد که حقوق اقلیتی را به رسمیت بشناسد، مگر در شرایط خاص. استدلال اصلی او این است که دموکراسی لیبرال همه حقوقی را که اعضای منفرد اقلیت‌های فرهنگی سزاوار آن هستند به آن‌ها می‌دهد، و به رسمیت شناختن حقوق اقلیتی خاص، فقط اصول دموکراتیک شهروندی برابر را نقض نمی‌کند - و به همین جهت نسبت به شهروندانی که اعضای آن گروه‌ها نیستند، ناعادلانه خواهد بود - اما شاید به نحو تناقض‌آمیزی به واسطه ایجاد نفرت علیه اقلیت‌ها، وضعیت آن‌ها را بدتر کند. استدلال اصلی برای حقوق اقلیتی متکی بر این ادعاست که مشخصه دموکراسی‌های لیبرال، نابرابری‌های فرهنگی است که امتیازات غیرمنصفانه‌ای به اعضای فرهنگ غالب می‌دهد. مثلاً همه جوامع یک یا چند زبان رسمی دارند. ویل کیملیکا (Will Kymlicka) فیلسوف سیاسی کانادایی که تئوری لیبرال مؤثری را در باب حقوق اقلیتی مطرح کرده است، استدلال می‌کند که حقوق بشر شاید حتی بی‌عدالتی این نابرابری‌های فرهنگی را افزایش دهد. به عنوان مثال شاید کانادایی‌های انگلیسی زبان از حق بشری خود مبنی بر آزادی فعالیت‌ها جهت تغییر سرزمین سنتی مردم بومی استفاده کنند و سپس حق بشری خود را برای رأی دادن به تصویب قانونی اعمال کنند که به بهای فرهنگ بومی، منافع اقتصادی آن‌ها را ارتقاء دهد. کیملیکا استدلال می‌کند که حق مذکور، اصل لیبرالی برابری را نقض می‌کند، زیرا کانادایی‌های انگلیسی زبان در برابر چنین نقض‌هایی نسبت به فرهنگشان، آسیب‌پذیر نیستند. با حوزه حقوق اقلیتی غالباً به عنوان بخشی از حوزه حقوق بشر برخورد می‌شود؛ با این حال، حقوق اقلیتی در اعلامیه جهانی حقوق بشر ذکر نشده است. هیچ اتفاق نظری وجود ندارد که می‌توانیم یا باید برای بسط مجموعه‌ای از حقوق اقلیتی جهانشمول که با اعلامیه جهانی حقوق بشر

1. See: Barry, 2001.

2. See: Phillips and Rosas, 1995.

قابل مقایسه باشد، تلاش کنیم. برخی نویسندگان با مفهوم حقوق اقلیتی مخالفت کرده‌اند، البته نه مانند بری به خاطر اینکه این مفهوم اساساً با دموکراسی لیبرال در تضاد است، بلکه به خاطر اینکه مفهوم مزبور بهترین راه عملی برای حل مشکلات واقعی پیش روی اقلیت‌ها نیست.^۱

نتیجه‌گیری

باید مراقب باشیم تا مسحور مفهوم هویت نشویم. این مفهوم به خودی خود يك مفهوم از لحاظ اخلاقی خنثی، و به معنای دقیق نه خوب و نه بد است. و این یکی از دلایلی است که چرا ایده «حق هویت»، يك ایده خوب نیست. ^۲تژادپرستان هویت‌هایی دارند که محتاج اصلاح یا تجدید است نه محتاج رعایت. در این عصرِ خط‌مشی‌های هویتی، يك باور رایج وجود دارد که احترام به فرد، مستلزم احترام به هویت اوست. این باور هم غیراخلاقی و هم نامنسجم است. غیراخلاقی است چون شاید مستلزم تأیید یا همدستی با رفتار غیراخلاقی مبتنی بر هویت باشد، و جهان در دوران‌های اخیر موارد به مراتب بسیار زیادی از این مسئله را به خود دیده است؛ و نامنسجم است چون برخی هویت‌ها متقابلاً ناسازگاراند؛ یعنی حمایت از هویت‌های خوب باید مستلزم مخالفت با هویت‌های بد باشد.

با این حال، مفهوم هویت دست‌کم دو موضوع را مطرح می‌کند که شاید به تصور ما از حقوق بشر غنا بخشد. موضوع اول این است که، خیری که حقوق بشر در پی نیل به آن است، خیر افراد بشر است، و افراد بشر همیشه با هویت‌های خود وجود دارند. دموکراسی‌های لیبرال شاید از شهروندان منفرد تشکیل شده باشند، ولی از افراد با هویت‌های مختلف دینی، قومی، ملی و غیر آن هم تشکیل شده‌اند که برای ارزش زندگی آن‌ها ضرورت دارد. این سخن به معنای آن نیست که آنان باید حقوق خاصی داشته باشند، و این امر قطعاً به آنان حق نمی‌دهد که حقوق سایرین را نقض کنند. اما خط‌مشی لیبرال که «توان دیدن» هویت را «ندارند» احتمالاً در بین هویت‌ها به طور ناعادلانه عمل می‌کند. موضوع دوم به پیچیدگی هویت مربوط است. افراد شاید هویت‌هایی داشته باشند که شدیداً برای آن‌ها مهم است. ولی چنین نیست که فقط يك هویت داشته باشند که همیشه

1. See: Favell, 1998.

2. See: Donnelly, 1989.

مهم باشد. و این احتمال وجود ندارد که هیچ جامعه مدرنی بتواند بدون به رسمیت شناختن تنوع و سیال بودن هویت‌ها، باثبات بوده و ترقی کند، و دولت‌های ملی هم باید درکی از هویت ملی داشته باشند. دولت‌های ملی‌ای که حقوق بشر را رعایت کرده و می‌خواهند دموکراتیک باشند باید تنوع هویت‌هایی را که بایستی جایگاه رفیعی در جوامع خود داشته باشند، به رسمیت بشناسند. ایده حقوق بشر جهان‌شمول، چارچوبی برای حل کردن مشکلات پیچیده و غالباً بسیار بغرنجی به دست می‌دهد که این ایده‌ها بدانها می‌پردازد. افراد بشر، افراد بشرند و اکثر آنها اگر حقوق بشری‌شان رعایت شود غالباً سود می‌برند و نیز به خاطر اینکه انسان‌های آزاد و خلاق هستند، هویت‌های متنوعی دارند که هرگز کاملاً ثابت نیست؛ و دیدگاه حقوق بشر می‌بایست این امر را به رسمیت بشناسد. «هویت» ایده‌ای است هم غنابخش و هم خطرناک؛ و سازگار کردن آن با مفهوم حقوق بشر به وظیفه ضروری دستور کار تئوری حقوق بشر بدل شده است.

منابع

الف- کتب و مقالات

1. Barry, B. (2001) *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge: Polity Press.
2. Brett, A. S. (2003) *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
3. Buchanan, A. E. (1982). *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*, London: Methuen.
4. Carrithers, M. (1992). *Why Humans Have Cultures*, Oxford: Oxford University Press.
5. Chan, J. (1999). "A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China", in: J. A. Bauer and D. A. Bell (eds), *The East Asian Challenge for Human Rights*, pp. 37-213, Cambridge: Cambridge University Press.
6. Donnelly, J. (1989). *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
7. Dunn, J. (1969). *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*, Cambridge: Cambridge University Press.
8. Favell, A. (1998). *Philosophies of Integration: Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain*, Basingstoke: Macmillan.
9. Freeman, M. (2002). *Human Rights: An Interdisciplinary Approach*, Cambridge: Polity Press.
10. Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press.
11. Lukes, S. (1985). *Marxism and Morality*, Oxford: Clarendon Press.
12. MacIntyre, A. (1981). *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
13. Macpherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: The Clarendon Press.
14. Marshall, J. (1994). *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge: Cambridge University Press.
15. Niezen, R. (2003). *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*, Berkeley, CA: University of California Press.
16. Parsons, T. (1949). *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, Glencoe, IL: Free Press, second edition.
17. Phillips, A. and Rosas, A. (eds) (1995). *Universal Minority Rights*, Turku/Åbo and London: Institute for Human Rights, Åbo Akademi University, and Minority Rights Group (International).

18. Risse, T., Ropp, S. C. and Sikkink, K. (eds), *The Power of Human Rights: International Norms and Domestic Change*, Cambridge: Cambridge University Press.
19. Tierney, B. (1997). *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625*, Atlanta, GA: Scholars Press.
20. Tuck, R. (1979). *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge: Cambridge University Press.
21. Tully, J. (1980). *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, Cambridge: Cambridge University Press.
22. Tully, J. (1993). *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge: Cambridge University Press.
23. Tully, J. (1995). *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge: Cambridge University Press