



فصلنامه مطالعات راهبردی سیاست‌گذاری عمومی، دوره ۷، شماره ۲۲، بهار ۹۶

## ارزش‌های آسیایی؛ تقدم «توسعه» بر «حقوق بشر»

ناصر پورحسین<sup>۱</sup>، سجاد احمدیان<sup>۲</sup>، وحید قربانی<sup>۳</sup>

### چکیده

کشورهای آسیایی با امضای اعلامیه بانکوک و اعلامیه حقوق بشر آسه‌آن موجب تقویت مناظره‌هایی شدند که نقطه ثقل آن تمایز «ارزش‌های آسیایی» از ارزش‌های لیبرال دموکراسی مدعی جهان‌شمولی است. این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است که «نسبت حقوق بشر و توسعه در گفتمان ارزش‌های آسیایی چگونه است؟» یافته‌های به‌دست‌آمده از پردازش فرضیه مقاله نشان می‌دهد طرح گفتمان ارزش‌های آسیایی برآمده است از اندیشه کشورهای آسیایی به توسعه و جزئی از تلاش آن‌ها برای محقق ساختن لوازم توسعه است. گفتمان لیبرال حاکم بر سیاست توسعه، با پافشاری بر در اختیار داشتن انحصاری فرمول مشروع توسعه، کشورهای پی را که تشخیص می‌دهند توسعه آن‌ها از راه دیگر می‌گذرد، تحت فشار قرار می‌دهد و، به این ترتیب، عملاً توسعه را برای آنها ناممکن می‌سازد. بر این اساس، گفتمان ارزش‌های آسیایی تلاشی بود برای شکستن این انحصار و مشروعیت بخشیدن به راه دیگری از توسعه برای به چالش کشیدن هژمونی گفتمان حاکم. گفتمان ارزش‌های آسیایی با تأکید بر مؤلفه‌هایی چون اولویت وظیفه بر حقوق، خانواده‌گرایی، اصالت اجتماع و احترام به اقتدار و انضباط از طریق برون‌گذاری، طرد و ارائه بدیل از معنای نشانه‌های مفصل‌بندی‌شده در گفتمان لیبرال دموکراسی، هژمونی آن را از بین برده است.

**واژگان کلیدی:** توسعه، ارزش‌های آسیایی، لیبرال دموکراسی، حقوق بشر، خانواده‌گرایی، اصالت اجتماع

۱. استاد یار علوم سیاسی دانشگاه آیت‌الله العظمی بروجردی (نویسنده مسئول)؛ رایانامه: n.pourhassan1303@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تهران؛ رایانامه: sahmadian92@yahoo.com

۳. دانشجوی دکتری روابط بین‌الملل دانشگاه شهید بهشتی؛ رایانامه: vahid\_ghorbani@hotmail.com



## ۱. مقدمه

گفتمان مدرن لیبرال دموکراسی براساس تخصص «دوگانه خود/ دگر»<sup>۴</sup> ایجاد شده است. غرب پس از رنسانس، با غیریت‌سازی<sup>۵</sup> شرق، گفتمان و نظام بین‌المللی‌ای تولید کرد و طی قرون بعدی - به‌ویژه پس از جنگ جهانی دوم - در پرتو نظریهٔ نوسازی، هژمونی یافت. گفتمان مدرن با پشتوانهٔ قدرت سخت‌افزاری و ایجاد رژیم‌هایی در سه حوزهٔ سیاسی - نظامی، اقتصادی - مالی و فرهنگی - اجتماعی همواره خود را بازتولید کرده است (پورحسن، ۱۳۹۴: ۷۲). رژیم‌های بین‌المللی مجموعه‌ای از اصول، قواعد، هنجارها و رویه‌هایی است که به کنش‌های سیاسی نظام بین‌المللی معنا و مفهوم می‌بخشد، رفتار مشارکت‌کنندگان را تنظیم می‌کند و فعالیت‌های مجاز و غیرمجاز و نحوهٔ حل تعارضات را نشان می‌دهد (قاسمی، ۱۳۹۲: ۱۴۶).

رژیم بین‌المللی در حوزهٔ اجتماعی - فرهنگی در قالب اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر تعیین یافته و این نظام در سال‌های اخیر، شورای حقوق بشر را برای ترویج آزادی‌های لیبرالی ایجاد کرده است (Fontaine and Kliman, 2013: 93-109). گفتمان مدرن براساس سه پایهٔ مذکور، معیار توسعه‌یافتگی را وفاداری و رعایت ارزش‌های مذکور قرار داده است و «خود» توسعه‌یافته و «دگر» توسعه‌نیافته را براساس این رژیم‌ها از هم متمایز می‌کند.

درحالی‌که بخش‌هایی از جهان اسلام به رویارویی با دال مرکزی<sup>۶</sup> و دقایق<sup>۷</sup> غربی از بشر و حقوق آن به مواجهه پرداخته و بخش‌های دیگر نیز، روایت غربی را در عمل اجرا کرده‌اند، آسیایی‌ها در عصر پسا استعمارگرایی به گونهٔ دیگری رفتار کرده‌اند. الگوی رفتاری کشورهای آسیایی به‌ویژه پس از جنگ سرد و عبور از بحران‌های بزرگ اقتصادی سال‌های ۱۹۹۷ و ۲۰۰۸ م بیشتر برجسته شده است. با فروپاشی بلوک شرق، گفتمان لیبرال دموکراسی بر جدیت‌ترین رقیب خود غلبه کرد؛ به این دلیل که فوکویاما از «پایان تاریخ» خبر داد و غلبهٔ همیشگی ارزش‌های لیبرال دموکراسی را نوید می‌داد. درحالی‌که که لیبرال دموکراسی به مسیر خود ادامه می‌داد، در کشورهای آسیایی روند خیره‌کننده‌های در زمینهٔ توسعه آغاز شده است که در آن نه تنها از معیارها و ارزش‌های لیبرال دموکراسی نشان‌های نیست، بلکه بر مبنای سنت‌های فکری متفاوتی ایجاد شده‌اند که یکی از شاخص‌های آن در نظر گرفتن فرد در اجتماعش است و بنابراین، از مفهوم فردگرایی - که در گفتمان لیبرال دموکراسی از عناصر اصلی است و حقوق بشر بر پایهٔ آن شکل گرفته است - در آن خبری نیست.

البته ممکن است ارزش‌های آسیایی از اندیشهٔ منتقدان لیبرالیسم نیز تأثیر پذیرفته باشد. جماعت‌گرایی از دههٔ ۱۹۸۰ م، در اندیشهٔ سیاسی جایگاه مهمی برای خود باز کرده است. جماعت‌گرایان که البته نمی‌توان آن‌ها را ضد لیبرالیسم خواند زیرا کلیت این مکتب را می‌پذیرند اما با وجه فردگرایانهٔ از لیبرالیسم مخالف‌اند، دیدگاه‌هایی مطرح کرده‌اند که در عمل بین آن‌ها و گفتمان ارزش‌های آسیایی حقوق بشر به‌ویژه در زمینهٔ تأکید بر جمع، قرابت مشاهده می‌شود. جماعت‌گرایان به «سیاست خیر عامه» معتقدند که با سیاست بی‌طرفی و رهاسازی جامعه مغایر است. به احتمال بسیار زیاد، برخی از اندیشمندان آسیایی با جماعت‌گرایانی چون مکینتایر<sup>۸</sup> و به‌ویژه اندیشهٔ «همه‌ما»<sup>۹</sup> وی و نیز مایکل سندل آشنایی داشته باشند. برای مثال، سندل معتقد است لیبرالیسمی که من در نظر دارم (لیبرالیسم وظیفه‌گرا) به‌عنوان مکتبی اخلاقی قائل به تقدم حق بر خیر است. لیبرالیسم وظیفه‌گرا بیش از هر چیز نظریه‌ای دربارهٔ عدالت است،

4. the Self/ other dichotomy
5. antagonism
6. nodal point
7. moments
8. Macintyre



به‌ویژه دربارهٔ اولویت عدالت در میان آرمان‌های اخلاقی و سیاسی (سندل، ۱۳۹۴: ۳۰). گرچه سنجش دقیق این دو ایدهٔ جامعه‌گرا نیازمند پژوهشی مستقل است، اما با توجه به ریشه‌های تاریخی جماعت‌گرایی به نظر می‌رسد این نگرش و در کشورهای آسیایی اصالت دارد؛ هرچند بازتولید آن متأثر از اندیشه‌های جماعت‌گرایان لیبرال باشد.

در گذشته، فقط ژاپن در منطقهٔ آسیا به توسعهٔ صنعتی رسیده بود، اما به تدریج سایر کشورهای آسیایی نیز در مدار توسعه قرار گرفته‌اند. کرهٔ جنوبی، سنگاپور، تایوان و حتی چین در برخی از شاخص‌های توسعه از غرب پیشی گرفته‌اند. با توجه به گستردگی جغرافیایی و نیز تنوع مکاتب و اندیشه‌هایی که در قارهٔ آسیا وجود دارد، منظور از آسیا در گفتمان ارزش‌های آسیایی همان کشورهای شرق آسیاست که البته می‌توان به تسامح هند را نیز به آن‌ها افزود. توسعهٔ آسیا بر ایتنای ارزش‌هایی متفاوت با غرب لیبرال، یکی از مناظره‌های جدید در ادبیات توسعه و روابط بین‌الملل است که از آن با عنوان «مناظرهٔ ارزش‌های آسیایی»<sup>۹</sup> یاد می‌شود. این مناظره در درون نظریهٔ هنجاری حول دو رهیافت جهان‌وطن‌گرایی و اجتماع‌گرایی<sup>۱۰</sup> رخ داده است. ارزش‌های آسیایی که بر ساخت هویت منطقه‌ای استوار است، بر این ادعا تمرکز دارد که مجموعه‌ای از ارزش‌های سیاسی و فرهنگی وجود دارد که نه تنها در آسیا منحصر به فرد است بلکه بسیار والاتر از ارزش‌های غربی است (Lawson, 2015: 183-184). حقوق بشر و توسعه مسئلهٔ این مقاله است. پرسش پژوهش این است که «نسبت حقوق بشر و توسعه در گفتمان ارزش‌های آسیایی چگونه است؟» فرضیه‌ای که با روش توصیفی - تحلیلی برای پاسخ به سؤال مذکور پردازش می‌شود نیز این گونه صورت‌بندی می‌گردد: گفتمان ارزش‌های آسیایی راهکار کشورهایی آسیایی برای توسعه است که با تأکید بر مؤلفه‌هایی چون اولویت وظیفه بر حقوق، خانواده‌گرایی، اصالت اجتماع و احترام به اقتدار و انضباط از طریق برون‌گذاری، طرد و ارائهٔ بدیل از معنای نشانه‌های مفصل‌بندی شده<sup>۱۱</sup> در گفتمان لیبرال دموکراسی، هژمونی آن را از بین برده است.

در حالی که گفتمان ارزش‌های آسیایی یکی از مباحث بسیار مهم بین‌المللی و از پارادیم‌های مهم توسعه محسوب می‌شود، اما پژوهش‌هایی متناسب با اهمیت این پارادیم به‌ویژه به زبان فارسی وجود ندارد. در برخی از پژوهش‌هایی که به فارسی منتشر شده‌اند، ارزش‌های آسیایی در پرتو مطالعات پس‌استعمارگرایی تحلیل شده است (درودی و صلواتی، ۱۳۹۳: ۲۶-۴۴). در پژوهش دیگری که به فارسی ترجمه شده است، ارزش‌های آسیایی و غربی حقوق بشر با دو رویکرد مضیق و موسع به حقوق بشر تحلیل شده است (چان، ۱۳۸۳: ۲۵-۵۹). البته پژوهش‌هایی که در جهان غرب دربارهٔ این گفتمان جدید وجود دارد، بیشتر دارای جهت‌گیری سیاسی و رویکرد منفی در قبال این گفتمان است.

هدف نهایی این مقاله روشن‌نگری دربارهٔ ماهیت غیرعلمی آن دسته از تحقیقات است که تحقیق علمی را با فعالیت سیاسی خلط می‌کنند و در جهت حمایت از سیاست‌های دولت‌های غربی (Huntington, 1991; & id, 1993) یا آسیایی (Mahbubani, 1993: 10-14) درصددند کیفیت خاصی را به‌عنوان ارزش‌های طبیعی و راستین «آسیایی» تعریف و تثبیت کنند. این پژوهش‌ها علی‌رغم تفاوتی که در موضوع ارزش‌گذاری (والا یا نازل خواندن ارزش‌های آسیایی) دارند، در این ایده با هم اشتراک دارند که برای استعارهٔ شرق و غرب معنای ذاتی قائل می‌شوند و در کار ساختن هویت انحصاری (Korhonen, 1997: 348-350) برای مردم مناطق مختلف‌اند؛ برای گذار از این دیدگاه‌ها و نشان دادن اینکه در واقع نه غرب کاملاً «غربی» است و نه آسیایی دقیقاً «آسیایی».

9. The Asian Values Debate

10. cosmopolitanism and communitarianism

11. articulation



## ۲. مبانی مفهومی، نظری و روش تحقیق

از آنجا که در این مقاله، ارزش‌های آسیایی به‌مثابه یک گفتمان در نظر گرفته شده‌است، نظریهٔ گفتمانی ارنست لاکلاو و شانتال موف به‌عنوان چارچوب نظری انتخاب شده است. آن‌ها نظریهٔ خود را با الهام از نظریهٔ ساختارگرای فردینان دوسوسور در زبان‌شناسی و در بستر اندیشه‌های آنتونیو گرامشی، لوئی آلتوسر، و نظریه‌های پس‌ساختارگرای ژاک دریدا و میشل فوکو و نظریهٔ روانکاوی ژاک لاکان توسعه دادند. طبق نظر لاکلاو و موف، گفتمان‌ها از مجموعه‌ای از دال‌ها تشکیل می‌شوند که به شیوه‌ای معنادار به هم مرتبط شده‌اند. گفتمان‌ها صورت‌بندی مجموعه‌ای از کدها، اشیا و افراد پیرامون دال کلیدی یا مرکزی است. دال مرکزی،<sup>۱۲</sup> دال‌ها یا نشانه‌های تهی‌اند<sup>۱۳</sup> که درون خودشان فاقد معنی یا مدلول خاصی هستند. دال مرکزی دال برجسته و ممتازی است که معنای زنجیره‌ای از دال‌های دیگر را گرد خود ثابت می‌بخشد (Laclau & Mouffe, 1985: 112). انسجام معنایی بخشیدن به دال‌های مختلف را که حول یک دال مرکزی گرد هم آمده‌اند، مفصل‌بندی می‌گویند. اهمیت مفصل‌بندی به حدی است که لاکلاو و موف گفتمان را کلیت‌های ساختاردهی شده‌ای تعریف می‌کنند که از عمل مفصل‌بندی حاصل می‌شود (Laclau & Mouffe, 1985: 105).

درواقع، نظریهٔ گفتمانی لاکلاو و موف به تلقی خاصی از رابطهٔ دال و مدلول مبتنی است؛ عدم تناظر ذاتی دال و مدلول، رابطهٔ بین دال و مدلول این همانی و ثابت نیست و لذا این رابطه قابل‌تغییر، سیال و شناور است. دال‌ها معنی واحد، یکپارچه و ازلی ندارند بلکه اصولاً معانی آن‌ها چندگانه، متضاد و در معرض تفسیر و تغییر است. گفتمان تلاشی است برای تثبیت شبکه‌ای از معانی در یک حوزهٔ خاص. شکل‌گیری یک گفتمان مستلزم ساختاردهی به معنای دال‌ها در یک حوزهٔ خاص است. دال‌ها پیش از اینکه وارد شبکهٔ گفتمانی شوند، شناور و سیال‌اند. رقابت سیاسی می‌تواند به‌عنوان تلاشی از سوی نیروهای سیاسی رقیب ملاحظه شود که در صدد ثبات‌بخشی موقت به این دال‌ها هستند. لاکلاو این ثبات موقت رابطهٔ بین دال و مدلول را «هژمونی» می‌نامد (Laclau, 1993: 545). هژمونی به دو شکل در گفتمان‌سازی نقش بازی می‌کند. از یک طرف، از طریق تأسیس زنجیره و رابطهٔ هم‌ارزی<sup>۱۴</sup> تفاوت‌های داخلی را از بین می‌برد و از طرف دیگر، از طریق رابطهٔ غیربیت‌سازی مدعی اصالت می‌شود. زمانی که گفتمانی هژمونیک می‌شود، کردارهای اجتماعی آن قدر طبیعی جلوه می‌کنند که افراد نمی‌توانند ببینند که این‌ها ناشی از اعمال سیاسی هژمونیک هستند.

رویکرد گفتمانی لاکلاو و موف، در عین قابلیت‌آفرین بودن، محدودیت‌های اساسی هم دارد. به همین دلیل، سعی می‌کنیم در برخی موارد تغییراتی را در این مدل اعمال کنیم و نسبت به محدودیت‌های ذاتی آن تعصب به خرج ندهیم. درواقع، تمایل ما به چارچوب گفتمانی لاکلاو و موف نه به‌خاطر ارزش ذاتی این چارچوب بلکه به‌دلیل کمکی است که این مدل به تحلیل مستدل می‌کند. هدف ما تحلیل علمی است و نه دفاع سیاسی از یک چارچوب نظری. بنابراین، طبیعی است که هر جا چارچوب گفتمانی لاکلاو و موف با تحلیل علمی ناسازگار ببینیم، در صدد گذار از آن برآییم. مهم‌ترین ایراد روش لاکلاو و موف عدم انسجامی است که از باور به دو ادعای متناقض برمی‌خیزد. آن‌ها با گفتمانی‌دیدن همهٔ امور مهم، از یک طرف به ماهیت سیاسی و سلطه‌جویانهٔ همهٔ دیدگاه‌ها تأکید دارند اما از طرف دیگر، می‌خواهند قبول کنیم دیدگاه خودشان از این خصلت میرزا بوده و ظاهراً کاملاً بی‌طرفانه و عینی است؛ برداشت همه از واقعیت‌ها به‌واسطهٔ گفتمان شکل می‌گیرد مگر برداشت لاکلاو و موف که می‌تواند بیرون از گفتمان

12.nodal point

13.empty signifier

14.equivalence relation



بایستد و این گفتمان‌ها را به ما نشان دهد. برای اجتناب از این تناقض، در این مقاله برخلاف لاکلاو و موف ادعای ارائه نظرگاهی عینی نداریم.

نقد مهم دیگری که بر نظریه لاکلاو و موف وارد است، به بحث مفصل‌بندی برمی‌گردد. به نظر می‌رسد نگارندگان «هم‌مونی و استراتژی سوسیالیستی» قدرت نامحدود خدایگونی برای قدرت در گفتمان‌سازی و آفرینش از دال تهی قائل‌اند و از محدودیت‌هایی که بر سر راه این کار وجود دارد غافل‌اند. وقتی می‌گوییم دال‌ها تحت لوای دال مرکزی مفصل‌بندی می‌شوند و معنای خود را از آن می‌گیرند، باید توجه داشته باشیم که سیاست نمی‌تواند این معنای را از هیچ جعل کند و یا هر معنایی را در هر بستری تثبیت کند. این معنای از قبل هم برای ساماندهی زندگی به‌نحوی خاص در حوزه‌های مختلف وجود داشته اما کاری که گفتمان می‌کند این است که این معنای را ثابت می‌بخشد و البته برای این منظور، ناچار از تعدیل و دستکاری آن‌ها است. در واقع معنای‌ای که یک گفتمان برای زندگی در حوزه‌های مختلف براساس دال مرکزی طرح می‌کند تا حد زیادی از قبل وجود دارند اما معنای سیاسی ندارند. کاری که گفتمان می‌کند این است که به یک چیز از پیش موجود معنای سیاسی می‌بخشد، آن را از حالت لغزندگی و سیالیت درمی‌آورد، تضادهای درونی آن را رفع می‌کند، ابعادی از آن را حذف و ابعادی را برجسته و عناصری را هم به آن می‌افزاید.

### ۳. مؤلفه‌ها و مفصل‌بندی گفتمان ارزش‌های آسیایی

ارزش‌های آسیایی به‌مثابه یک گفتمان و در زنجیره هم‌ارزی، به دال‌های شناور معنای خاصی می‌بخشد و آن‌ها را مفصل‌بندی کرده و در عرصه عمل نیز در قلمرو جغرافیایی خاصی، هم‌مونی یافته است. برای فهم این گفتمان، ابتدا ضروری است نحوه ایجاد آن بررسی شود.

#### ۱.۳. شکل‌گیری گفتمان ارزش‌های آسیایی

ارزش‌های آسیایی ابتدا در دهه ۱۹۹۰ م از سوی مقامات رسمی و رسانه‌های شرق آسیا در پاسخ به انتقاد از فقدان دموکراسی و حقوق بشر در کشورهای خود مطرح شد. کشورهای آسیایی در مارس ۱۹۹۳ م، پیش از برگزاری کنفرانس جهانی حقوق بشر وین (۱۹۹۳ م)، نشست در بانکوک برگزار کردند که برآیند آن، اعلامیه بانکوک<sup>۱۵</sup> بود. این بیانیه دارای ۳۰ ماده است که مهم‌ترین آن‌ها ماده ۸ است: «با اینکه حقوق بشر جهان‌شمول است، اما باید آن را در متن یک فرایند پویا و متکامل معیارگذاری بین‌المللی ملاحظه کرد و اهمیت ویژگی‌های ملی و منطقه‌ای و زمینه‌های متفاوت دینی، تاریخی و فرهنگی را نیز در نظر داشت» (چان، ۱۳۸۳: ۳۶). چنین عبارتی با واکنش صریح از سوی جامعه بین‌الملل مواجه شد، به نحوی که اعلامیه کنفرانس جهانی حقوق بشر وین چنین اعلام داشت: «درحالی‌که اهمیت ویژگی‌های ملی و منطقه‌ای و سوابق مختلف تاریخی، فرهنگی و مذهبی باید مطمئن نظر قرار گیرد، اما این وظیفه همه دولت‌هاست که بدون توجه به نظام‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، همه موارد حقوق بشر و آزادی‌های اساسی را ارتقا بخشند و از آن‌ها حمایت به عمل آورند» (چان، ۱۳۸۳: ۳۷). نماینده چین در مذاکراتی که در وین انجام شد، از این‌گونه ارزش‌ها و جهان‌شمول نبودن ارزش‌های حقوق بشری دفاع کرد: «مفهوم حقوق بشر محصول تحول تاریخی است؛ به‌گونه‌ای که تنگاتنگ با شرایط خاص اقتصادی، اجتماعی و نیز تاریخ و فرهنگ و ارزش‌های هر کشوری پیوند خورده است و چون پیشرفت تاریخی و مراحل مختلفی دارد، لوازم حقوق بشری آن نیز متفاوت است و کسی نباید و نمی‌تواند تصور کند معیارهای حقوق بشری و الگوی برخی کشورهای خاص تنها معیار درست است و از سایر کشورها بخواهد خودشان را با آن وفق



دهند (چان، ۱۳۸۳: ۳۸). به هر روی، اعلامیه بانکوک و واکنش‌ها نسبت به آن، بحث ارزش‌های آسیایی را در محافل علمی جدی‌تر ساخت که از دهه ۱۹۹۰ م تاکنون ادامه داشته است (برای نمونه، رک: Oh & Lee, 2013; Huang, 2006; Chan, 2000).

در نوامبر ۲۰۱۲ م نیز اعلامیه‌ای با عنوان «اعلامیه حقوق بشر آسه‌ان»<sup>۱۶</sup> به تأیید کشورهای عضو این سازمان رسید که بنیان مستحکمی برای توسعه در کشورهای امضاکننده محسوب می‌شود (American Bar Association Rule of Law Initiative, 2014) ماده ۸ اعلامیه حقوق بشر آسه‌ان اعلام می‌دارد که «حقوق بشر و آزادی‌های اساسی هر فرد باید با توجه به حقوق بشر و آزادی‌های اساسی دیگران اعمال شود» و اجرای حقوق بشر و آزادی‌های اساسی باید «تابع محدودیت‌هایی از جمله الزامات امنیت ملی، نظم عمومی، بهداشت عمومی، امنیت عمومی، اخلاق عمومی و همچنین رفاه کلی مردم در یک جامعه دموکراتیک باشد» (ASEAN Human Rights Declaration, 2013). اما چنین عبارتی نیز مجدداً با واکنش‌های انتقادآمیز غربی‌ها مواجه شد. اگرچه برخی از پژوهشگران با توجه به گستردگی قاره آسیا و تنوع فرهنگی این قاره، اصولاً وجود ارزش آسیایی مشترک را نفی می‌کردند

(sen, 1997: 14)، اما تداوم رشد اقتصادی و صنعتی شدن دولت‌های آسیایی، بر اهمیت این ارزش‌ها افزود. این دولت‌ها با اولویت قراردادن توسعه اقتصادی، توانسته بودند از لحاظ اقتصادی به جایگاه قابل ملاحظه‌ای در سطح بین‌الملل دست یابند. پیشرفت چشمگیر اقتصادی دولت‌های آسیایی مانند چین، سنگاپور، مالزی تا حد زیادی مدیون نقش پررنگ دولت، محدود کردن آزادی‌های سیاسی و چشم‌پوشی از معیارهای حقوق بشر غرب لیبرال بود و این تهدیدی برای گفتمان غربی توسعه است که اساساً بر مدار آزادی و فردگرایی می‌چرخد. از این رو، مدافعان گفتمان لیبرال دموکراسی به نادیده انگاشتن توسعه سیاسی شدیداً انتقاد کردند و همواره درباب پایداری و واقعیت داشتن مدل آسیایی توسعه تردید کردند. تصور آن‌ها این است که طرح این بحث بر توسعه اقتصادی «معجزه‌آسا»ی این دولت‌ها مبتنی است و از آنجا که این معجزه، از قوانین توسعه غربی تخطی می‌کند، دبری نمی‌پاید که شکست می‌خورد و ارزش‌های آسیایی را با خود دفن می‌کند. بحران اقتصادی اواخر دهه ۱۹۹۰ م آسیا دستاویز مناسبی برای حمله به این مدل توسعه در اختیار منتقدان قرار داد و امیدهای بسیاری را برای زوال بحث ارزش‌های آسیایی برانگیخت. فوکویاما پس از بحران اقتصادی ۱۹۹۸ م آسیا نوشت: بحران اخیر نشان داد قوانین توسعه پشت درهای آسیا تعلیق نمی‌شوند و راه آسیایی توسعه چیزی جز توهم نیست (Fukuyama, 1998: 224-227). برخلاف انتظار، بعد از بحران ۱۹۹۷ م، ارزش‌های آسیایی به سرایشی سقوط نیفتاد و رفته‌رفته بیشتر سازمان یافت. برخی از دیگر غربی‌ها، ارزش‌های آسیایی را بهانه‌ای برای سرکوب آزادی‌های اساسی چون آزادی‌های سیاسی از جانب کشورهای آسیایی تعبیر می‌کند و هدف از درهم آمیختن ارزش‌های آسیایی با اصول دولت‌سالارانه حاکمیت و عدم مداخله را جلوگیری از هرگونه خرده‌گیری خارجی تعبیر کرده‌اند (گرفیتیس، ۱۳۸۸: ۳۷).

لازم به ذکر است که گروهی از نظریه‌پردازان نوسازی از آغاز دهه ۱۹۸۰ م با تأکید بر توسعه‌یافتگی ژاپن و سپس برخی از کشورهای آسیایی، متفاوت بودن ارزش‌های توسعه‌ساز این منطقه را تأیید کرده بودند. برای نمونه، وینستون دیویس در ۱۹۸۷ م با ردّ نظریه سنت و مذهب به‌عنوان مانع توسعه، قابلیت‌های مثبت و ایجابی مذهب ژاپن در توسعه را تبیین کرده بود (سو، ۱۳۸۶: ۸۶-۹۶). برخی از پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهد به‌رغم آکراه‌های اولیه، توسعه آسیا و گفتمان آرام منطقه‌گرایی آن باعث شده است که لیبرال دموکراسی نیز آن را بپذیرد و دیگر چون توان حذف آن را ندارد، به دنبال همکاری و مهار نرم آن است (Silove, 2016: 45-88).

## ۳.۲. مفصل‌بندی گفتمان ارزش‌های آسیایی

ایده ارزش‌های آسیایی در آغاز از سوی سیاست‌مداران کشورهای آسیایی چون لیکوان‌بو و ماهاتیر محمد مطرح شد اما به سرعت وارد گفتمان سیاسی سایر کشورهای شرق و جنوب شرقی آسیا شد. حامیان ارزش‌های آسیایی در کشورهای مختلف آسیایی خوانش مختلف از آنچه به‌واقع آسیایی می‌دانند، ارائه کرده‌اند. در واقع، در مورد اینکه «آسیایی اصیل» چیست، بین طرفداران ارزش‌های آسیایی اختلاف وجود دارد. آسیایی مدعیان زیادی دارد که هر کدام آن را به شیوه متفاوتی تعریف می‌کنند. با این احتساب، این پرسش مطرح می‌شود که پس آسیایی راستین کیست و یا چیست؟ اگر در یک جمله بخواهیم به این پرسش پاسخ دهیم با استمداد از لاکان باید بگوییم آسیایی وجود ندارد. آسیایی یک دال تهی است یعنی فی‌نفسه هیچ معنایی ندارد و معنایش از طریق تفاوت تأمین می‌شود و لذا معنای حقیقی «آسیایی» همیشه به تأخیر می‌افتد. با وجود اینکه آسیایی وجود ندارد و آسیایی دالی بی‌قرار است، گفتمان ارزش‌های آسیایی می‌کوشد معنای خاصی برای آن از طریق ایجاد تفاوت با دال «غربی» تثبیت کند. معنای ای را که گفتمان ارزش‌های آسیایی برای آسیایی مفصل‌بندی کرده است، می‌توان به شرح زیر برشمرد:

۳.۲.۱. اولویت وظیفه بر حقوق. حامیان گفتمان ارزش‌های آسیایی در مقابل اولویت «حقوق» در گفتمان لیبرال «وظیفه» را برجسته می‌کنند. برای مثال، شورای منطقه‌ای حقوق بشر آسیا در اعلامیه وظایف اساسی مردم و دولت‌های آسه‌ان (۱۹۸۳ م)، از واژه «وظایف» به‌جای «حقوق»، برای اشاره به مجموعه‌ای از استحقاق‌ها استفاده می‌کند که ما معتقد به ادعا یا اجرای آن هستیم. همچنین سران اتحادیه کشورهای جنوب شرق آسیا (آسه‌ان) در اعلامیه نهایی مذاکرات حقوق بشر ۲۰۱۲ م، ضمن تعهد به اعلامیه جهانی حقوق بشر و کنواسیون‌ها، در بند ۶ اعلامیه، بر این نکته صحنه می‌گذارند: «همان‌گونه که هر شخص، نسبت به افراد دیگر، اجتماع و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، مسئولیت‌هایی دارد، بهره‌مندی از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی را نیز باید با اجرای وظایف مربوطه متوازن ساخت» (ASEAN Human Rights Declaration).

شخص آرمانی گفتمان ارزش‌های آسیایی، فرد مستقل و خودآیینی نیست که در سنت حقوق بشری غربی ارج نهاده می‌شود، بلکه فردی اجتماع‌گرا است. از یک فرد انتظار می‌رود تعهدش را به‌عنوان فرزند برای والدینش و تعهدش به‌عنوان عضوی از خانواده را به عرصه جامعه گسترش دهد. چنین ارزش‌هایی به فرهنگ اجتماع‌گرایانه سلسله‌مراتبی یاری می‌رساند. ماربا دیکنو نیز به همین نتیجه در بررسی خودش از ارزش‌های آسیایی در فیلیپین می‌رسد و معتقد است چنین دوگانگی بین «حقوق» و «وظایف»، حتی به‌صورت رسمی در کتاب‌های درسی مدارس فیلیپین به چشم می‌خورد. به نظر وی، برقراری توازن بین «حقوق» و «وظایف» و خیر فردی و خیر عمومی برای آسیایی‌ها، چیزی عجیب است (Diokno, 2000: 81). بنابراین، «وظیفه» و «مسئولیت» از جمله نشانه‌هایی است که در این گفتمان از حالت دال‌های سیال خارج و برای مقابله با انگاره «حقوق» در گفتمان لیبرالیسم بار معنایی نسبتاً تثبیت شده می‌یابند. فرد در این گفتمان وظایف و مسئولیت‌های بسیاری نسبت به جامعه و دولت برعهده دارد.

۳.۲.۲. خانواده‌گرایی. گفتمان ارزش‌های آسیایی به خانواده در سپهر عمومی و خصوصی اهمیت محوری می‌بخشد. از نظر حامیان این گفتمان، در جوامع آسیایی کانون نظم اجتماعی و وفاداری نه دولت و نه فرد، بلکه خانواده است. کشاندن عنصر خانواده به حوزه تعارضات گفتمانی از سوی حامیان ارزش‌های آسیایی، به خودی خود با بسیاری از این نشانه‌های تحمیلی از سوی گفتمان لیبرالی حقوق بشر، از جمله «آزادی»، «برابری» و «عدم تبعیض» در تعارض قرار می‌گیرد. برای مثال، ماده ۳ اعلامیه حذف خشونت





علیه زنان، مصوب مجمع عمومی (۱۹۹۳ م)، زنان را صاحب حق زیستن، برابری، آزادی و امنیت انسانی، برخوردار از حمایت قانون، آزاد بودن از کلیه اشکال تبعیض می‌داند که این برداشت می‌تواند با ارزش سلسله‌مراتبی گفتمان ارزش‌های در تعارض قرار گیرد (اعلامیه حذف خشونت علیه زنان، ۱۹۹۳).

شواهدی نشان می‌دهد که جوامع کنفوسیوسی مبتنی بر سلسله‌مراتب خانوادگی، کمتر به این‌گونه قواعد حقوق بشر احترام می‌گذارند و با توجه به این موضع‌گیری اقتداری از نابرابری مرد به‌عنوان همسر و پدر دفاع می‌کنند. این نابرابری در روابط جنسیتی توسعه نهادین نابرابری اجتماعی در مکتب کنفوسیوسی است (Nghia, 2009: 12). در نظام خانواده پدرسالار، مرد به‌عنوان رئیس خانواده به‌طور کامل بر سایر اعضای خانواده اقتدار دارد و در آن ارشدیت،<sup>۱۷</sup> نحوه حکمرانی را در میان سایر اعضای خانواده تعیین می‌کند (مثلاً پسران بزرگ‌تر بر پسران جوان‌تر و مادرشوهر بر عروس) چنین نظم سلسله‌مراتبی میان اعضای خانواده مبتنی بر تعهد و مسؤلیت نسبت به یکدیگر است که لزوماً براساس عشق و محبت یا دوطرفه بودن نیست. برای مثال، نظام معمول خانواده در ژاپن، هنوز تا حد زیادی از اخلاقیات نظام خانواده پدرسالار از جمله احترام برای زندگی با والدین و اجداد (تقوای فرزندی)، برتری جایگاه مرد بر زن در خانواده و ترجیح پسران بر دختران برای حفظ نسل خانواده، تأثیر می‌پذیرد. در ساختار خانواده، قاعده اصلی این است که همه اعضای یک خانواده باید ودن در یک گروه را بر تعقیب منافع شخصی‌شان اولویت بخشند (Oh & Lee, 2014). بنابراین، مجموعه‌ای از نهادها برای گرامی‌داشت عنصر خانواده به‌عنوان واحد پایه‌ای اجتماع توسعه یافته است که از آن میان می‌توان به پیروی و ستایش اجداد و نیاکان، تقوای فرزندی<sup>۱۸</sup> و انسجام و همبستگی خانواده اشاره کرد (Park, 2011: 326).

هنجارهای مرتبط با خانواده در بستر مکتب کنفوسیوسی، تنها به روابط خصوصی افراد اختصاص ندارد، بلکه در پیوند با انتظارات و تصورات مردم از نقششان در زندگی عمومی است که سبب بروز حس اعتماد اجتماعی برآمده از خانواده می‌گردد. به‌خصوص احترام نامشروط برای والدین و اطاعت از خواسته‌هایشان، از هنجارهای محوری تعیین‌کننده روابط خانوادگی کنفوسیوسی است. فرزندان خوب در سنت کنفوسیوسی، نه تنها با اطاعت از مجموعه فرامین والدینشان، بلکه با توجه بیشتر به رفاه والدینشان ملاحظه می‌شوند. رابطه پدر و پسر هم‌چنین به رابطه فرضی پادشاه و تابعان به‌مثابه یک رابطه بین والدین و فرزندان نشان گسترش می‌یابد که در اینجا، پادشاه به‌عنوان یکی از والدین، اقتدار بی‌چون‌وچرای را اعمال می‌کند (Kim, 2010: 320-321). حامیان ارزش‌های آسیایی به این معانی از قبل موجود، بار سیاسی می‌دهند و آن را برای شکل دادن به هویت متمایز با غرب مورد استفاده قرار می‌دهند.

دوگانگی و جداسازی خود از «دیگری» براساس اولویت خانواده در برابر فرد را در نمونه زیر به‌خوبی می‌توان ملاحظه کرد. در ماده ۲۵ اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است که «هرکس حق دارد که سطح زندگی، سلامتی و رفاه خود و خانواده‌اش را از حیث خوراک و مسکن و مراقبت‌های طبی و خدمات لازم اجتماعی تأمین کند» (اعلامیه جهانی حقوق بشر، بی تا: ۶) این اعلامیه تلاش می‌کند حقوق افراد بیمار را تضمین کند تا پایه‌ای برای اخلاق پزشکی<sup>۱۹</sup> در گفتمان حقوق بشر فراهم آید. برای مثال، در منشور حقوق بیماران مطرح در پایگاه اطلاعاتی سازمان بهداشت جهانی آمده است که «اجماع بین‌المللی رو به رشدی در حال ظهور است که براساس آن، همه بیماران از حقوق اساسی برای حفظ حریم شخصی، محرمانه بودن اطلاعات پزشکی‌شان و به‌ویژه، رضایت برای درمان و یا امتناع از آن و اطلاع از خطر مربوط به روش‌های پزشکی برخوردارند» (World Health Organization: 2017). اما همان‌طور که سبیرگ و همکارانش اشاره

17. seniority
18. filial piety
19. bioethics





می‌کنند، حامیان گفتمان ارزش‌های آسیایی چنین برداشتی از حق افراد به‌خصوص پیرامون رضایت بیماران برای درمان و یا امتناع از آن را مورد مناقشه قرار می‌دهند. آن‌ها اشاره می‌کنند که چنین تفسیری از حق فرد، ناشی از قرائت غربی است که به فرد به‌عنوان مخلوقی عقلانی، خودآگاه، قادر به تصمیم‌گیری در باب روش‌های درمانی پیشنهادشده نگاه می‌کند که نامناسب و غیرارزشمند است و باید با تصور از بیمار مبتنی بر ارزش‌های آسیایی جایگزین گردد. به نظر آنان، فلسفه کنفوسیوسی، بدیل شرقی برای اخلاق پزشکی مطرح می‌کند که فرد در آن، هرگز به‌صورت موجودیتی مستقل ملاحظه نمی‌شود، بلکه همواره بخشی از یک شبکه، با نقش‌های خاص در روابط با دیگران نگریسته می‌شود. براساس چنین برداشتی از وضعیت وجودی فرد است که «خانواده» به جای «فرد» بیمار، نخستین بازیگر در مذاکره پزشک در روابط پزشک-بیمار ملاحظه می‌شود (See berg & others: 2003: 91).<sup>۲۰</sup> پس این مسئله در تضاد با معنای آزادی و اختیار بیمار، براساس گفتمان لیبرالی حقوق بشر قرار می‌گیرد.

در جوامع آسیایی، وظیفه فرزندان برای مراقبت از والدینشان، عمیق و ریشه‌دار است و آن‌ها تنها در شرایط استثنائی مجاز هستند که از این کار دست‌کشند. در رویه سیاسی نیز، حکومت برای تضمین شرایط اجتماعی و اقتصادی تسهیل‌کننده عمل به این وظایف تلاش می‌کند (Nghia, 2009: 16). قانون اجباری بازدید از سالخوردگان در چین را که در جولای ۲۰۱۳ م به تصویب رسید (Meng, Meng & Katie Hunt, 2013)، می‌توان از این زاویه فهم کرد. چنین قانونی را می‌توان تلاشی برای سیاسی کردن معنای احترام به والدین و نیاکان دانست. به نظر می‌رسد که این تأکید برای مقابله با قوانینی است که این حوزه را ذیل روابط شخصی افراد می‌گنجاند. برای مثال، ماده دوازدهم اعلامیه جهانی حقوق بشر اعلام می‌کند که «احدی در زندگی خصوصی، امور خانوادگی، اقامتگاه یا مکاتباتش نباید مورد مداخله قرار گیرد» (اعلامیه جهانی حقوق بشر، بی تا: ۶). البته اصولی از سوی مجمع عمومی سازمان ملل متحد (قطعنامه ۹۱/۴۶) نیز برای سالمندان در ۱۹۹۱ م به تصویب رسید، اما چنین اصولی نیز اجازه نقض حقوق در روابط شخصی را نمی‌دهد. لازم به یادآوری است که سیو لون وانگ<sup>۲۱</sup> نیز در ۱۹۸۸ م جایگاه ارزش‌های سنتی و تبارگرایی و خویشاوندسالاری را در توسعه چین به‌عنوان یک متغیر بسیار تأثیرگذار و مثبت بررسی کرده بود (سو، ۱۳۸۶: ۸۲).

**۳.۲.۳. اصالت اجتماع.** اصالت جمع و اجتماع از جمله نشانه‌های حائز اهمیت است که حامیان ارزش‌های آسیایی برای شکل‌دهی به یک هویت سیاسی متمایز از آنچه که گفتمان لیبرالی تجویز می‌کرد، در گفتمان جدید خود مفصل‌بندی کرده‌اند. استدلال اولویت‌های اجتماع‌گرایانه در جامعه، یکی از ستون‌هایی است که رهبران سیاسی جنوب شرق آسیا در طرح ادعاهای ارزش‌های آسیایی به آن توجه می‌کنند. برای مثال، لیکوان یو معتقد بود که «یک جامعه با ارزش‌های اجتماع‌گرایانه که در آن منافع جامعه بر منافع فردی اولویت دارد، بهتر از سبک فردگرایانه آمریکایی است» (Kim, ۲۰۱۰: ۳۲۰).

یکی از مهم‌ترین پیام‌های اصالت اجتماع‌گرایی ارزش فداکاری و سخت‌کوشی و تحمل ناملاامت‌ها در راه توسعه است؛ چیزی که «لازمه انسجام اجتماعی و دولت قوی است» (Robinson, 1996: 211). حامیان ارزش‌های آسیایی اجتماع‌گرایی را از خود اختراع نکرده بلکه در راستای به‌چالش کشیدن تعریف مسلط از انسان به آن غلظت بخشیدند و معنای سیاسی به آن بخشیدند. گفتمان لیبرالی حقوق بشر بر فرد به‌عنوان موجودیتی مستقل تأکید می‌کند، در حالی که گفتمان ارزش‌های آسیایی، انسان را به‌عنوان اعضای یک خانواده، گروه و جامعه ملاحظه می‌کند که جدایی‌ناپذیر و متکی به هم هستند. برای مثال، محققان<sup>۲۰</sup> این مثال را در نظر بگیرد که خانمی در وضعیت وضع حمل نوزاد قرار دارد و پزشک او در وضعیت اضطراری درباره نجات جان مادر یا فرزند، باید تصمیم نهایی را از کدام یک از طرفین جو یا شود: از فرد بیمار یا از خانواده؟



کنفوسیوسی اشاره می‌کنند که حقوق بشر غربی حقوقی هستند که انسان‌ها از زمان تولد از آن برخوردارند و این مسئله بدین معناست که انسان‌ها باید به‌عنوان موجودات «اعضای شایسته نوع بیولوژیکی» و نه به‌عنوان «موجودات شایسته اجتماعی» تصور شوند و این با دیدگاه کنفوسیوسی در تعارض قرار دارد (Chan, 1999: 206).

طبق قرائت گفتمان ارزش‌های آسیایی، انسان آرمانی کنفوسیوسی به‌جای خودمحوری، گروه‌محور است. گروه، خواه خانواده باشد خواه جامعه، این اخلاقیات گروه‌محور اولویت تعهدات فرد به گروه را بیش از حقوق افراد ارتقا می‌بخشند. در سنت کنفوسیوسی، یکنواختی هم‌سنخی اجتماعی به‌منظور دستیابی به وحدت و نظم اجتماعی از ارزش برخوردار است. از این‌رو، آزادی بیان و رقابت تفاوت‌های اجتماعی، موجب ابهام و بی‌نظمی اجتماعی ملاحظه می‌شوند. به همین دلیل است که مهار کردن علایق و محدودیت بیان انگاره‌ها، برای حفظ وحدت اجتماعی ضروری در نظر گرفته می‌شود (Park & Shin: 2006: 10). چنین بحثی در تعارض با ادبیات حقوق بشر از جمله با ماده‌های ۱۷، ۱۸ و ۲۱ کنواسیون بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶ م) قرار دارد که به‌ترتیب به آزادی‌هایی چون «آزادی فکر، وجدان و مذهب»، «آزادی بیان» و «اجتماع آزادانه با دیگران» اشاره می‌کنند. در سنت اخلاقی کنفوسیوسی طبق تفسیر حامیان ارزش‌های آسیایی، هماهنگی جمعی مهم‌تر از تعارض و رقابت در نظر گرفته می‌شود. بنابراین، با سیاسی کردن این سنت راه باز می‌شود تا رقابت انگاره‌ها و گروه‌ها را به‌عنوان علت تعارض غیر ضروری اجتماعی و برهم زنده نظم اجتماعی تفسیر کرد.

**۳.۲.۴. احترام به اقتدار و انضباط.** ویژگی دیگری که گفتمان ارزش‌های آسیایی برای آسیایی‌ها برمی‌شمرد، احترام به اقتدار است؛ موضوعی که طیفی وسیعی از معانی را برای سیاست تثبیت می‌کند. نگاه مثبت به سلسله‌مراتب پلکانی، ارزشمندی خیراندیشی پدرسالارانه، نقش اخلاق‌گرای دولت، تمکین به مقررات، رجحان بخشی به رهبری قدرتمند و تأکید بر حکمرانی فضیلت‌مدار از جمله این معانی‌اند (Acharya, 1997: 330). اهمیت این ویژگی برای حامیان ارزش‌های آسیایی تا جایی است که آسیا طبق تعریف آن‌ها، مترادف انضباط و غرب معادل تباهی و بسستی است (Tanaki, 2007: 298). حامیان ارزش‌های آسیایی می‌کوشند مبنای دفاع‌شان از انضباط و اقتدار را در کنفوسیوسیسم نشان دهند.

آنطور که پارک و شین اشاره می‌کنند اصول اخلاقی کنفوسیوسیسم بیش از هر چیز بر فضیلت تأکید دارد (Park & Shin, 2014: 12) در مفهوم کنفوسیوسی، حاکم به‌جای اینکه از تخصص فنی و مهارت مدیریتی برخوردار باشد، باید صاحب حکمت باشد. به‌علاوه، حاکم باید به‌عنوان نمونه پرهیزکاری و تقوا برای مردم عمل کند. او باید بر مردم با قدرت فضیلت مورد نیاز برای متقاعد کردن و آموزش دادن آن‌ها، حکومت کند، نه با اجبار، زور یا حتی قانون. انگاره کنفوسیوسی حکمرانی همچنین از ماهیت اخلاقی حکومت حمایت می‌کند. دولت به‌عنوان نهاد آموزشی تصور می‌شود که در آن حاکم، اخلاق به مردم می‌آموزد. این اصل اخلاق عمومی نشان می‌دهد که دولت باید از رفتار غیراخلاقی مردم پیشگیری کند و به آن‌ها برای حفظ رویه‌های اخلاقی با ارزش یاری رساند. در نتیجه، این اصل همراه با اصل حکومت پدرسالانه ایدئال، از نقش پشتیبانی‌کننده دولت در دفاع از اخلاق عمومی جامعه دفاع می‌کند.

وجود چنین ظرفیت‌هایی در کنفوسیوسیسم راه را برای حامیان ارزش‌های آسیایی باز کرده تا بتوانند به تصویری ایدئالی که از آسیایی دست می‌دهند، مشروعیت بخشند؛ حامیان ارزش‌های آسیایی برای اهداف مطلوب خودشان کنفوسیوسیسم را سیاسی/گفتمانی می‌کنند اما نکته این است که گفتمانی‌سازی تماماً دل‌خواهی نیست. منظور این است، بدون نفوذ پیشین نگرش‌هایی که گفتمان ارزش‌های آسیایی مدعی است تنها آن را نمایندگی می‌کند، طرح ادعاهای صریح درمورد تضاد انگاره‌های کنفوسیوسی با



دموکراسی انگلو-امریکایی ممکن نیست. البته منظورمان این نیست که احترام به اقتدار و معانی ضمنی آن در جوامع آسیایی نگرش غالب است و یا دقیقاً به همان شکلی که طرفداران ارزش‌های آسیایی ادعا می‌کنند در جامعه حضور دارند و آن‌ها فقط این نگرش را بازتاب می‌دهند. مراد ما این است که طرفداران ارزش‌های آسیایی چیزی را که کمابیش در کنار سایر نگرش‌ها در جوامع آسیایی حضور دارد، سوا و آن را به‌عنوان مهم‌ترین ویژگی زندگی در این حوزه تعریف می‌کنند.

حامیان ارزش‌های آسیایی اعتبار جهان‌شمولی و عناصر دموکراتیک گفتمان لیبرالی حقوق بشر (نسل نخست حقوق بشر یعنی حقوق مدنی و سیاسی) را با این استدلال که فرهنگ سیاسی آسیا ماهیت منحصر به فردی دارد و با این ارزش‌های تعارض قرار می‌گیرد، رد می‌کنند. اعلامیه جهانی حقوق بشر در بند ۳ ماده ۲۱ تصریح می‌کند: «اساس و منشأ قدرت حکومت، اراده مردم است. این اراده باید به‌وسیله انتخاباتی ابراز شود که بر سبیل صداقت و به‌صورت ادواری صورت پذیرد. انتخابات باید عمومی و با رعایت مساوات باشد» (اعلامیه جهانی حقوق بشر، بی تا: ۹). نتیجه این ماده تقدیس حکومت مردم یا دموکراسی به‌عنوان نظام سیاسی طبیعی است. اعلامیه هزاره (۲۰۰۰)، آزادی را در زمره ارزش‌های بنیادین ضروری برای روابط بین‌الملل در قرن بیست‌ویکم تلقی و آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «مردان و زنان حق دارند به دلخواه خود زندگی کنند و کودکان خود را با شرف و منزلت انسانی، رها از گرسنگی و بیم از خشونت، سرکوبی یا بی‌عدالتی پرورش دهند. حکومت‌های مردم‌سالار و مشارکتی بر مبنای اراده مردم، این حقوق را به بهترین وجه تأمین می‌کنند» (مرکز اطلاعات سازمان ملل متحد در تهران، ۱۳۸۳). در مقابل این تلقی از سیاست، طرفداران ارزش‌های آسیایی برداشتی از سنت سیاسی در تمدن کنفوسیوسی ارائه می‌کنند با دموکراسی غربی ناسازگار است؛ چراکه این سنت به‌جای ابتکارات فردی، احترام به اقتدار را تشویق می‌کند، اجماع و همکاری بر مخالفت و رقابت ترجیح دارد، جامعه مدنی به‌مثابه مانع حفظ نظم دیده می‌شود و برقراری انسجام و هارمونی از طریق اصول اخلاقی و دولت قوی در اولویت است.

#### ۴. گفتمان ارزش‌های آسیایی، کشاکش با هژمونی برای هژمونی

نظریه گفتمانی به ما می‌گوید هر گفتمان امور مختلف را از یک نقطه خاص مفصل‌بندی می‌کند و در یک گفتمان همه معانی از یک معنای برتر صادر می‌شوند. به عبارت دیگر، همه دال‌ها معنایشان را از دال تهی می‌گیرند و بر پایه آن به هم ربط پیدا می‌کنند. در واقع، دال تهی ضامن تشکیل کلیت و نظام منسجم است، البته نظامی که خالی از حفره نیست. با دقت در معانی‌ای که گفتمان ارزش‌های آسیایی برای آسیایی لحاظ می‌کند و فراتر رفتن از سطح ظاهری این معانی می‌توان گفت آن دال تهی که شالوده گفتمان ارزش‌های آسیایی بر آن مبتنی است اقتضانات توسعه‌ای است. معانی‌ای که برای آسیایی تراشیده شده است، چنان با اقتضانات توسعه پیوند خورده است که با کمی خطر کردن می‌توان به‌جای «آسیایی»، «توسعه‌ای» یا مناسب برای گذار توسعه‌ای گذاشت. علیرغم اینکه در گفتمان ارزش‌های آسیایی دعوی فراوانی وجود دارد که از آن‌ها بوی طرفداری از اخلاق اصالت آسیایی و دوری از آلودگی‌های تمدن غربی حس می‌شود، با عبور از ظاهر می‌توان دید که ارزش‌های آسیایی چه نسبت استواری با ارزش توسعه و لوازم نهادی و ساختاری آن دارد.

در واقع، طرفداران ارزش‌های آسیایی ضرورت توسعه را عمیقاً پذیرفته اما نیک می‌دانند که پیروی از مدل تجویزی امروز غرب آن‌ها را از این هدف دور می‌کند و به همین دلیل به نام ارزش‌های آسیایی سعی می‌کنند لوازم نهادی ضروری توسعه را، که اتفاقاً خود غرب هم عمدتاً با تکیه بر آن‌ها توسعه پیدا کرده، برآورده سازند. ارزش‌های آسیایی وسیله‌ای برای ایجاد و تحکیم نهادهایی است که برای توسعه



غیرقابل چشم‌پوشی‌اند. در راس این نهادها هم دولت قوی و ریشه‌دار در جامعه قرار دارد. اگر یک بار دیگر در پرتو ضرورت‌گریزناپذیر وجود دولت قدرتمند برای گذار توسعه‌ای، به مرور ارزش‌هایی بپردازیم که آسیایی خوانده می‌شوند، می‌بینیم که این ارزش‌ها بیش از اینکه آسیایی باشند توسعه‌ای و در خدمت مشروعیت‌بخشی به نقش دولت در توسعه‌اند؛ گفتمان لیبرال که بر سیاست توسعه‌هژمونی دارد بر ردّ نقش سیاست در توسعه تأکید دارد و در واقع به همین دلیل می‌توان گفت تجویزهای آن در راستای به شکست کشاندن تلاش‌های توسعه‌ای دیگران است. «آسیایی‌ها» با آگاهی از اولویت توسعه و اولویت سیاست در توسعه (Leftwich, 2001) برای مشروعیت‌بخشیدن به نقش سیاست در توسعه گفتمان ارزش‌های آسیایی را در مقابل گفتمان لیبرال طرح کردند.

فهم دلایل طرح و بسط گفتمان ارزش‌های آسیایی مقدور نیست مگر اینکه در ارتباط با گفتمان لیبرال غرب خوانش شود؛ ارتباطی که حول محور منازعه بر سر تعریف توسعه و دستیابی به توسعه برای نیل به هژمونی می‌چرخد. منازعه توسعه‌ای گفتمان ارزش‌های آسیایی و لیبرال دموکراسی بر آگاهی نظری و یا عملی طرفین از این امر مبتنی است که «اندیشه و سیاست توسعه قلمرو هژمونی و ضد هژمونی است» (Pieterse, 2010: 9).

گفتمان لیبرالیسم تعریفی از انسان ارائه می‌دهد که عمدتاً بر مبنای عقلانیت و فردگرایی و آزادی استوار است. این گفتمان سعی دارد این ویژگی‌ها را به‌عنوان خصایص طبیعی و بدیهی جلوه دهد که اساساً انسان اصیل بودن بدون آن‌ها معنا ندارد. گفتمان لیبرال از طریق هژمونی می‌کوشد هر تعریف دیگری از انسان را به مرتبه نازل و پست فروکاهد و به این ترتیب، آن‌ها را مورد شمات قرار دهد. پذیرفتن هژمونی این گفتمان به معنای این است که پشتیبانان سیاسی آن را صاحب اختیار بدانیم که در امور مختلف در حوزه سیاست و اقتصاد راه درست و حقیقی را به ما نشان دهند. وانگهی پذیرفتن هژمونی به معنای این خواهد بود که دیگران یعنی کسانی که قرار است راه و چاه را به ما نشان دهند- همواره یک قدم از ما جلوتر باشند و ما هیچ‌گاه به آن‌ها نرسیم. هژمونی اگر به همه آن‌هایی که به‌عنوان غیرهای پست تعریف می‌کند، اجازه آن چیزی را دهد که خود تجویز می‌کند، دیگر هژمونی‌اش از هم می‌پاشد؛ زیرا هژمونی همواره وابسته به تلاش ادعایی برای بیرون راندن عناصر ناخالص از درون محدوده خود و مبارزه با یک غیر در بیرون است.

کشورهای شرق یا جنوب شرق آسیا در تلاش برای رسیدن به موقعیت برابر با غرب و یا فراتر از آن دستیابی به موقعیت مسلط به این نتیجه رسیده‌اند که باید توسعه پیدا کنند اما صریحاً و یا تلویحاً به این آگاهی رسیده‌اند که با پیروی از رهنمودهای گفتمان لیبرال دموکراسی برای توسعه، در بهترین حالت همواره یک گام از غرب عقب خواهند بود و در بدترین حالت کشورهای غربی اصلاً اجازه توسعه را به آن‌ها نمی‌دهند. هژمونی برای سد کردن راه توسعه «دیگری» همواره معیارهای ایدئالی را که خودش هم فاقد آن است برای حوزه سیاست و اقتصاد الزامی می‌کند و سپس آن «دیگری» را به دلیل نقض ایدئال‌ها به شدیدترین وجه سرزنش کند. هژمونی به این دلیل می‌تواند به راحتی توسعه کشورهای دیگر را مانع شود که آن‌ها را وادار به تلاش برای برآوردن معیارهایی کند که اساساً غیرقابل تحقق‌اند. چارچوب فرهنگی و سیاسی که هژمونی برقرار می‌سازد، مانعی اساسی بر سر راه توسعه دیگر دولت‌هاست و توسعه ممکن نیست مگر با به چالش کشیدن هژمونی و نقض قوانین آهنینی که هژمونی به‌عنوان چارچوب معیار برای سیاست و اقتصاد مطرح ساخته است. کشورهای آسیایی برای خارج شدن از مقام دیگری و «شکل دادن به آینده» (Pieterse, 2010: xviii) به این آگاهی رسیده‌اند که مبارزه توسعه اجتناب‌ناپذیر است اما راه رسیدن به توسعه همانی نیست که گفتمان لیبرال غرب تجویز می‌کند؛ به جای بازی کردن



با معیارهای گفتمان لیبرال اساساً باید تا حد امکان بازی را از نو تعریف کنند؛ زیرا هرچه هم مهارت در این بازی که غرب طراحی کرده شرکت کنند، نهایتاً بازهم بازنده‌اند. به‌طور کلی، می‌توان نتیجه گرفت هرچند یکی از عوامل مهم در پیشرفت بحث ارزش‌های آسیایی، توسعه اقتصادی «معجزه‌آسا» بود، اما ظهور ارزش‌های آسیایی برآمده از دلایل سیاسی است و نه پایه‌های اقتصادی. در واقع، خود توسعه اقتصادی هم که به‌عنوان ریشه ظهور ارزش‌های آسیایی شناخته می‌شود بر اراده سیاسی مبتنی است. توسعه در نهایت معنایی سیاسی دارد و نه اقتصادی. برداشتی که توسعه را در وهله اول مسئله‌ای اقتصادی و نه سیاسی می‌بیند بر دیدگاهی افسون‌زده هم درباره سیاست و هم توسعه مبتنی است. این دیدگاه سیاست را به مدیریت عقلانی تعبیر می‌کند، توسعه را به خوشبختی و تحقق توسعه را در گرو حاکمیت یافتن نگرش جهان شمول بر جامعه. درحالی که در جهان افسون‌زدایی شده سیاست نه در کار مدیریت بی‌طرف امور بلکه در حال رقم زدن نحوه خاصی از تولید و توزیع منابع است (Leftwich, 2004: 103). معنا و غایت توسعه نه «امیدواری خوش‌بینانه در مورد خوشبختی» (Weber, 1994: 14) بلکه عمدتاً دل‌مشغولی درباره موجودیت دولت-ملت (Kitching, 1989: 4) و احساس به خطر افتادن ارزش‌های فرهنگی خاص بوده است. در واقع، «توسعه منازعه است» (Pieterse, 2010: 8). توسعه هم موضوع منازعه است و هم ابزار منازعه. طرح ارزش‌های آسیایی بخشی از مشارکت کشورهای آسیایی در این فرآیند است.

## ۵. نتیجه

گفتمان ارزش‌های آسیایی با دال مرکزی «آسیایی» به نوع معینی از صورت‌بندی امور در حوزه اقتصاد، سیاست و فرهنگ مشروعیت می‌بخشد. نوعی که مناسب توسعه در اوضاع و زمان‌های است که اگر نتوان گفت وجه مشخصه‌اش ضد توسعه بودن است، می‌توان به‌طور مستدل ادعا کرد با توسعه چندان سر سازگاری ندارد. کشورهای غربی که هریک خود از راهی متفاوت به توسعه دست یافته‌اند اینک یکپارچه علیه راه‌های توسعه‌ای جدید موضع گرفته، با انواع و اقسام رژیم‌ها و ابزارهای نهادی و تمسک به افکار عمومی جهانی، جوامعی را که می‌کوشند از راه دیگر توسعه یابند، تحت فشار قرار می‌دهند. توسعه علیرغم اینکه برخی لوازم ثابت مانند ظرفیت دولت، استقلال نسبی دولت از منافع گروه‌های خاص، سمت‌گیری توسعه‌ای نخبگان، تخریب گروه‌های غیرمولد و میدان دادن به نیروهای کارآفرین و خلاق دارد، هیچ‌گاه فرمول واحدی نداشته و در آینده هم نخواهد داشت. تأکید بر اینکه برای دستیابی به توسعه همه جوامع باید از فرمولی پیروی شود که ادعا می‌کنند یگانه فرمول درست توسعه است، در واقع به معنای سنگ‌اندازی در مسیر توسعه جوامع دیگر است. این مقاله نشان داد که ارزش‌های آسیایی را می‌توان به‌عنوان پوششی دید که کشورهای آسیایی در پس آن درصدد لوازم توسعه را محقق کنند.

علاوه بر این، نکته بسیار مهمی که درباره ارزش‌های آسیایی با استمداد از نظریه گفتمانی لاکلاو و موف روشن شد این بود که آسیایی وجود ندارد. آسیایی دالی است که معنایش از طریق تفاوت ساخته شده است و معنای نهایی‌اش همواره به تعویق می‌افتد. نباید تصور شود طراحان و حامیان گفتمان ارزش‌های آسیایی آن چیزهایی را که به‌عنوان «آسیایی» برای سیاست و اقتصاد تعریف می‌کنند، خود نیز واقعاً ذاتی این حوزه‌ها می‌دانند. اصولاً «آسیایی» یک نشانه دارای حد و مرز کاملاً تعریف‌شده نیست و حامیان گفتمان ارزش‌های آسیایی که در مقطع کنونی خصوصیات مشخصی را برای «آسیایی» تعیین کرده‌اند، در آینده و متناسب با نیازشان می‌توانند ابعاد دیگری از آن را برجسته کنند. اما نکته ظریفی که چارچوب گفتمانی لاکلاو و موف از آن غفلت کرده، این است: خصوصیتی که به‌عنوان ویژگی طبیعی یک نشانه برجسته



می‌شود، نباید انتزاعی و دور از واقعیت باشد. طراحان گفتمان همواره چیزی را که کمابیش از پیش موجود است، برمی‌گزینند، خصلت ایدئال به آن می‌بخشند، تاریخ را با آن قرائت می‌کنند، وضعیت کنونی را تشریح و یک آینده هم بر اساس آن ترسیم می‌کنند. این نکته تعدیلی ظریف اما بسیار اساسی در نظریه لاکلارو و موف بود. اما مهم‌تر توجه به این نکته است که چارچوب گفتمانی نباید ما را در دام این تصور مهلک گرفتار کند که با تغییر در معنای کلمات می‌توان در موازنه قدرت و منازعه توسعه‌ای تغییر خارق‌العاده‌ای ایجاد کرد. گفتمان ارزش‌های آسیایی اگر در حد بازی با کلمات بماند و از لوازم غیرگفتمانی توسعه غافل شود و یا چنانکه در شعارهایش ادعا می‌کند واقعاً به دام نسبی‌گرایی بغلند، بی‌تردید مانند بسیاری دیگر از گفتمان‌های موسوم به جهان سوم‌گرایی منازعه توسعه‌ای را به رقیب می‌بازد. توسعه اگرچه راه‌های متنوع دارد اما در عین حال لوازم مشخصی دارد که هر جامعه‌ای باید آن‌ها را برآورده سازد. ضرورت برآوردن لوازم توسعه برای همه جوامع ثابت است و تفاوت انواع راه‌های توسعه در شیوه برآوردن و میزان برآوردن این لوازم است نه در اصل وجود آن‌ها.

سخن آخر آنکه اگرچه نمی‌توان برخی از مؤلفه‌های بنیادین در همه نظام‌های حقوق بشر را نادیده گرفت اما در توسعه‌یافتگی الزاماً قرار نیست همه ارزش‌ها محقق شود. اگرچه آنچه در آسیا رخ داده، براساس ارزش‌های غربی، توسعه یا پیشرفت محسوب نمی‌شود اما موفقیت این رویکرد، اعوجاجی بنیادین در الگوی توسعه لیبرال دموکراسی است.

### کتابنامه

- اعلامیه جهانی حقوق بشر. بی تا. قابل دسترس در: [http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR\\_Translations/prs.pdf](http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/prs.pdf)
- اعلامیه حذف خشونت علیه زنان. ۱۹۹۳. قابل دسترس در: <http://www.unic-ir.org/hr/hr35.pdf>
- پورحسن، ناصر. (۱۳۹۴). نسبت‌سنجی نظام بین‌المللی سلطه و جنبش‌های بیداری اسلامی. *مطالعات انقلاب اسلامی*. سال ۱۲. شماره ۴۱ (تابستان). صص ۶۹-۸۶.
- چان، جوزف. (۱۳۸۳). «روایت‌های موسع و مضیق حقوق بشر/دروس‌هایی از بحث ارزش‌های آسیایی». ترجمه محمد کیوان‌فر، فصلنامه ناقد، شماره ۴. صص ۳۵-۵۹.
- درودی، مسعود و فاطمه صلواتی. (۱۳۹۳). «نظریه پسااستعمارگرایی و روابط بین‌الملل انتقادی از واسازی تارهایی بخشی». سال ۳. شماره ۱ (پاییز و زمستان). صص ۲۶-۴۳.
- سندل، مایکل. (۱۳۹۴). *لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت*. ترجمه حسن افشار. تهران: مرکز. سو، ای. الوین. (۱۳۸۶). «تغییر اجتماعی و توسعه». ترجمه محمود رجبی مظاهری، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- قاسمی، فرهاد. (۱۳۹۲). *نظریه‌های روابط بین‌الملل؛ بنیادهای نظریه نظم و رژیم‌های بین‌المللی*. تهران: میزان.
- گریفیتس، مارتین. (۱۳۸۸). *دانشنامه روابط بین‌الملل و سیاست جهان*. ترجمه علیرضا طیب. تهران: نشر نی.
- مرکز اطلاعات سازمان ملل متحد در تهران. (۱۳۸۳). *اعلامیه هزاره ملل متحد*. قابل دسترس در: <http://www.unic-ir.org/publication/farsi/Millennium%20Declaration.pdf>
- Acharya, A. (1997). "Ideal, Identity and Institution Building, From the 'ASEAN Way' to 'Asia Pacific Way'". *The Pacific Review*. 10(3). pp 319-346.
- Chan, J. (1999). "A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China", in: *The East Asian Challenge for Human Rights*. Joanne R. Bauer & Daneil A. Bell, ed. Cambridge University Press.



- Chan, J. (2000). "Thick and Thin Accounts of Human Rights: Lessons from the Asian Values Debate", in: *Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia*. Michael Jacobsen & Ole Bruun, ed. London: Routledge.
- Diokno, M. I. (2000). "Once Again, the Asian Values Debate: The Case of the Philippine", in: *Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia*. Michael Jacobsen & Ole Bruun, ed. London: Routledge
- Fontaine, R and D. M. Kliman. (2013). "International Order and Global Swing States". *The Washington Quarterly*. 36 (1). pp 93-109.
- Fukuyama, F. (1998). "the Illusion of Asian Exceptionalism". In: *Plattner Diamond and F.Marc*, eds. Democracy in East Asia. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Ghai, Y. (1997). "Human Rights in the Asian Context: Rights, Duties and Responsibilities". *Human Rights Solidarity*. 7(4). pp 9-17.
- American Bar Association. (2014). "The ASEAN Human Rights Declaration: A Legal Analysis". available at: <http://www.americanbar.org/content/dam/aba/directories/roli/asean/asean-human-rights-declaration-legal-analysis-2014.authcheckdam.pdf> (6.8.2016)
- ASEAN Human Rights Declaration. Available at: [http://www.asean.org/storage/images/ASEAN\\_RTK\\_2014/6\\_AHRD\\_Booklet.pdf](http://www.asean.org/storage/images/ASEAN_RTK_2014/6_AHRD_Booklet.pdf)
- Huang, Lin Chien. (2006). "Role of social value orientation in the endowment effect". *Asian Journal of Social Psychology*. 9 (3). pp 210-215.
- Huntington, S. P. (1991). *The Third Wave: Democratization in the Late 20th Century*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Huntington, S. P. (1993). "The Clash of Civilizations?". *Foreign Affairs*. 72(3). pp 22-49.
- Kim, S. Y. (2010). "Do Asian Values Exist? Empirical Tests of the Four Dimensions of Asian Values" *Journal of East Asian Studies*. 10(2), pp 315-344
- Kitching, G. (1989). *Development and Underdevelopment in Historical Perspective*. London & New York: Routledge.
- Korhonen, K. (1997). "Monopolizing Asia: The Politics of a Metaphor". *The Pacific Review*. 10 (3). pp 347-365.
- Laclau, E. (1993). «Discourse». in: *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Laclau, E. and Mouffe. C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Lawson, S. (2015). *Theories of international relations: contending approaches to world politics*. Cambridge: Polity Press.
- Leftwich, A. (2001). *States of Development: On the Primacy of Politics in*



- Development*. Oxford: Blackwell.
- Leftwich, A. (2004). *What is Politics?: The Activity and its Study*. Oxford: Blackwell.
- Mahbubani, K. (1993). "The Dangers of Decadence: What the Rest Can Teach the West". *Foreign Affairs*. 72 (4). pp10-14.
- Meng, Meng and Katie Hunt. (2013). "New Chinese law: Visit your parents". July 3. Available at: <http://edition.cnn.com/2013/07/02/world/asia/china-elderly-law/> (3.4.2016).
- Nghia, H. v. (2009). *The 'Asian Values' Perspective of Human Rights: A Challenge to Universal Human Rights*. Available at: [http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1405436](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1405436).
- Oh, J.-H. & Lee, J.-H. (2013). "Asian Values, Ethnic Identity, and Acculturation among Ethnic Asian Wives in South Korea". *Journal of International Migration and Integration*. 15 (1). pp 73–91.
- Park, C.-M. & Shin, D. C. (2006). "Do Asian Values Deter Popular Support for Democracy? The Case of South Korea". *Asian Survey*. 46 (3). pp 341-361.
- Park, C.-M. (2011). "Do East Asians Uphold Asian Values?". *Taiwan Journal of East Asian Studies*. 8 (1). pp 321-336.
- Pieterse, J. N. (2010). *Development Theory: Deconstructions/ Reconstructions*. Sage.
- Robinson, R. (1996). "The Politics of 'Asian Values'". *The Pacific Review*. 10 (3). pp 309-327.
- Sen, Amartya. ( 1997). *Human Rights and Asia Values*. Carnegi Council in Ethic and International Relations.
- Silova, Nina (2016). "The Pivot before the Pivot: U.S. Strategy to Preserve the Power Balance in Asia". *International Security*. 40 (4). pp 45-88.
- Tamaki, T. (2007). "Confusing Confucius in Asian Values? A Constructivist Critique". *International Relations*. 21 (3). pp 284-304.
- Weber, M. (1994). *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- World Health Organization (2017). *Patients' rights*. Available at: <http://www.who.int/genomics/public/patientrights/en/>(3.2.2017)