

دین؛ و حقوق بشر نحیف و فربه

سید صادق حقیقت^۱

تاریخ دریافت: ۹۱/۰۱/۲۰

محقق حوزوی و دانشیار گروه علوم سیاسی در دانشگاه مفید تاریخ تأیید: ۹۱/۰۹/۱۵

چکیده

جماعت‌گرایان ناقد لیبرالیسم هستند و طیفی از جناح چپ غیرلیبرال (همانند السدیر مک‌اینتایر) تا جناح جماعت‌گرای لیبرال (همانند مایکل والزر) را در بر می‌گیرند. آن‌ها با تأکید بر مفاهیمی مثل «خود»، «سنت» و «خاص‌گرایی» (در مقابل جهانشمول‌گرایی) با لیبرالیسم مرزبندی می‌کنند. یکی از مهم‌ترین نقدهای ایشان در حوزه اخلاق و حقوق بشر آن است که این دو حوزه باید به وسیله فرهنگ و سنت غنی و فربه شوند. به همین دلیل است که اخلاق و حقوق بشر لیبرالی را نحیف می‌دانند. به نظر می‌رسد رویکرد دینی و به خصوص رویکرد اسلامی، در این نقدها با جماعت‌گرایان نقاط اشتراک زیادی داشته باشند. واژگان کلیدی: جماعت‌گرایی، لیبرالیسم، حقوق بشر فربه، حقوق بشر نحیف، دین، خود، سنت، خاص‌گرایی، جهانشمول‌گرایی

مقدمه

این مقاله از نسبت دین با حقوق بشر نحیف و فربه بحث می‌کند؛ و بنابراین بر دین به معنای کلی‌اش تمرکز می‌کند؛ هر چند برخی مثال‌ها بر دین اسلام تطبیق خواهند شد. اصطلاح «نحیف» و «فربه» در ادبیات سیاسی کاربردهای متفاوتی داشته است. به طور مثال، مایکل والتزر - که از متفکران جماعت‌گرا^۲ محسوب می‌شود - در کتاب فربه و نحیف، از اصطلاح «اخلاق نحیف»، اخلاق مبتنی بر اصول عام و جهانشمول؛ و از اصطلاح «اخلاق فربه»، اخلاق غنی‌شده^۳ به وسیله سنت، تاریخ و فرهنگ را قصد می‌کند. او حقوق بشر نحیف را حداقلی^۴، و حقوق بشر فربه را حداکثری^۵ می‌نامد. از دیدگاه وی، این دوگانگی^۶ ویژگی درونی هر نظام اخلاقی محسوب می‌شود (Walzer, 1994). سیسلا بُک^۷ می‌نویسد: «ارزش‌های پایه خاص که

1. Email: ss.haghighat@gmail.com & www.s-haghighat.ir

2. communitarian

3. enriched

4. minimalist

5. maximalist

6. dualism

7. Sissela Bok

که برای بقای جمعی ضروری می‌نماید، در هر جامعه‌ای صورت‌بندی می‌شود. چنین مجموعه حداقلی (نحیف) ارزش‌ها در جوامع و مرزهای آن‌ها قابل شناسایی می‌باشد». این ارزش‌های پایه در سه سپهر با حقوق، وظایف و هنجارها ارتباط دارد: وظایف مثبت حمایت دوجانبه، وظایف منفی عدم ایذاء یکدیگر، و هنجارهای عدالت فرآیندی و انصاف بنیادین. از دیدگاه وی، ارزش‌های حداکثری (فربه) هر چند بین همه جوامع مشترک نیست، ولی با هنجارهای سه‌گانه فوق سازگاری دارد. از دیدگاه السدیر مک‌این‌تایر نیز، حقوق بشر نحیف لیبرالی، اخلاق را از معنا تهی می‌کند؛ و حقوق بشر، بر این اساس، امری برساخته و دروغین خواهد شد؛ و به اخلاق فربه دینی نیاز پیدا خواهد کرد. از دیدگاه او، ما با حقوق بشر جهان‌شمول روبرو نیستیم؛ حقوق بشر متفاوت و پراکنده است (O'Neill, 2006). بنجامین گرک نیز برای تعیین مراد خود از «هنجاریت»^۱، دو اصطلاح «هنجاریت فربه»^۲ و «هنجاریت نحیف»^۳ را توضیح می‌دهد. مقصود از هنجاریت فربه، سطح تعهد به آئین‌ها، عقاید، و شیوه‌های زندگی است که به دلیل قوت، از دیگر آئین‌ها و عقاید متمایز می‌شود. در مقایسه، هنجاریت نحیف، کمابیش، بر این ایده استوار شده که هر کس حق انتخاب دارد؛ و بنابراین از شمول بیشتری برخوردار است. هنجاریت نحیف، برخلاف هنجاریت فربه، امری جامع^۴ تلقی می‌شود (Gregg, 2003). «فربه» در اصطلاح عبدالکریم سروش، در کتاب *فربه‌تر از ایدئولوژی*، چندان به بحث حاضر مربوط نمی‌شود؛ چون از دیدگاه وی، دین عمیق‌تر و والاتر از آن است که بخواهد ایدئولوژیک شود. پس اساساً شأن دین دخالت در امور سیاسی و اجتماعی نیست؛ بلکه عمدتاً به ارتباط انسان و خدا محدود می‌شود (سروش، ۱۳۷۲). البته از طرف مقابل می‌توان گفت این دین ایدئولوژیک است که به دلیل اجتماعی و سیاسی شدن فربه شده، و برعکس، این دین حداقلی است که شایستگی نام «نحیف» را دارد. به هر حال، اصطلاح فربه و نحیف در اینجا به آنچه جماعت‌گرایان از آن سخن گفته‌اند سازگاری بیشتری دارد، تا آنچه سروش قصد کرده است.

تفاوت اساسی حقوق بشر فربه در نقل قول‌های فوق با مقاله حاضر این است که در اینجا فربه‌شدن حقوق بشر، توسط دین به عنوان منبعی ماوراء الطبیعی محسوب می‌شود؛ در حالی که نزد جماعت‌گرایان دین همانند دیگر منابع سنتی، امری اجتماعی است. همچنین این نوشتار در

1. normativity
2. thick normativity
3. thin normativity
4. inclusive

صدد دو سطحی نمودن، و پیدا کردن راه جمعی بین آنهاست. در عین حال، حقوق بشر در اینجا با حقوق بشر جماعت‌گرایان این اشتراک را دارد که هر دو، برخلاف اخلاق و حقوق بشر نحیف لیبرالی، به منبعی برای فربه کردن حقوق بشر نیاز دارد. مبنای فربه کردن می‌تواند سنت و فرهنگ یا دین باشد. در اینجا، مقصود از «حقوق بشر»، الزاماً اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاقین (میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، و میثاق حقوق مدنی و سیاسی)^۱ نیست؛ چرا که مفروض این است که دین اسلام - با تعریفی که از آن ارائه خواهد شد - حداقل در برخی جهات با آنها ناسازگاری دارد. اساساً ضرورتی ندارد دین با اعلامیه حقوق بشر سازگار باشد؛ یا ما کوششی در جهت سازگار نشان دادن آنها انجام دهیم.

پس اگر اشکال شود که حتی اگر برخی از احکام دین را عصری بدانیم، بالاخره احکام مسلمی از اسلام هست که با حقوق بشر سازگاری ندارد (همانند برابری زن و مرد، و برابری مسلمان و غیرمسلمان)، پاسخ این است که مقصود از «حقوق بشر» در اینجا، الزاماً تمامی مواد اعلامیه حقوق بشر نیست. حقوق بشر، مجموعه «حق»هایی را شامل می‌شود که انسان به لحاظ انسان بودن از بدو تولد دارا می‌باشد. از حقوق بشر ممکن است دو تصور اراده شود. در تصور اول معنای عام از حقوقی که مربوط به انسان‌هاست اراده می‌شود (چرا که به حقوق طبیعی که امری فرا تاریخی است بازگشت می‌کند)، در حالی که تصور دوم به حقوق بشر مدرن و اعلامیه‌ها و اسناد حقوق بشر اشاره دارد. چه بسا از دیدگاه خداوند، زن و مرد بر اساس اصل عدالت، با هم برابر نباشند. بنابراین، این احتمال پذیرفته است که برخی از مواد اعلامیه حقوق بشر موجود ممکن است توسط دین (اسلام) به رسمیت شناخته نشود؛ و از این جهت دین از اعلامیه حقوق بشر «نحیف» تر به نظر رسد. اما فربه بودن حقوق بشر دینی از این نظر است که به طور کلی حقوق بشر نحیف لیبرالی و حداقلی توسط دین می‌تواند غنی شود؛ همان‌گونه که جامعه‌گرایان معتقدند حقوق بشر و اخلاق لیبرالی توسط سنت و فرهنگ فربه می‌شود. بنابراین مفهوم «حقوق بشر» در اینجا با «حقوق بشر» در اعلامیه و میثاقین همانند دو دایره متداخل می‌باشد که بر برخی جهات با هم اشتراک، و در دیگر جهات با هم افتراق دارند. از اینجا به

۱. به آن دلیل که اعلامیه جهانی حقوق بشر فاقد ساز و کار اجرایی بود، مجمع عمومی در سال ۱۹۵۲ میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و میثاق حقوق مدنی و سیاسی را تنظیم نمود؛ و در ۱۶ دسامبر سال ۱۹۶۶ از دولت‌ها درخواست نمود تا به طور رسمی به آنها ملحق گردند. میثاقین همانند دیگر قراردادهای بین‌المللی واجد اعتبار حقوقی می‌باشند؛ عالی‌ترین (و دیگران)، حقوق بشر از دیدگاه مجامع بین‌المللی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۲، صص ۱۰۷-۱۳۴.

سؤال دیگری نیز می‌توان پاسخ داد. اگر اشکال شود که حقوق بشر اساساً در صدر اسلام «اندیشه‌ناپذیر»^۱ بوده؛ و بنابراین نمی‌توان حقوق بشر را که مربوط به دوران مدرن است با صدر اسلام که امکان طرح این پرسش را نمی‌داده، مقایسه نمود؛ پاسخ این است که از این مطلب مسلمانان صدر اسلام نسبت به اندیشه حقوق بشر اندیشه نکرده‌اند، نمی‌توان عدم امکان ارائه شاخص‌های مفهوم حقوق بشر به دین را نتیجه گرفت. حقوق بشر - به عنوان مفهومی مدرن - برای دین اندیشه ناشده^۲ بوده، نه اندیشه‌ناپذیر. بنابراین «ظرفیت‌سنجی» که عبارت است از «میزان برتافتن شاخص‌های مفاهیم مدرن توسط سنت و دین»، امکان نسبت‌سنجی دو مقوله مدرن و پیشامدرن را امکان‌پذیر می‌سازد (حقیقت، ۱۳۸۱: ۱۹-۲۲).

مراد از «حقوق بشر نحیف» در اینجا، حقوق بشر حداقلی لیبرالی؛ و مراد از «حقوق بشر فربه»، حقوق بشر مبتنی بر مبانی دینی (اسلامی) است. حقوق بشر نحیف، عام و جهانشمول است؛ در حالی که حقوق بشر دینی (حقوق بشر از دیدگاه دین) تنها برای معتقدان به آن حجیت دارد. در عین حال، حقوق بشر نحیف بر مبانی و اخلاق حداقلی تکیه می‌زند؛ و برای غنی شدن به منبعی وحیانی نیاز دارد. هر چند حقوق بشر، حقوق «انسان بما هو انسان» است، ولی کاشف آن ممکن است انسان (بریده از وحی) و یا منابع وحیانی باشد. بر این اساس است که در این مقاله، دو نوع حقوق بشر تعریف؛ و بین آن‌ها به نوعی ارتباط برقرار می‌شود. این مقاله با مفروض گرفتن این مسئله که «حقوق بشر اسلامی» امری ناسازوار نیست (حقیقت، ۱۳۸۲: ۹۱-۹۳)؛ و در حوزه دین، ادله متنی و فرامتنی با هم تعامل می‌کنند؛ در صدد است بین دو سطح از حقوق بشر را جمع کند: حقوق بشر حداقلی یا نحیف که در روابط افراد درون یک جامعه و در روابط دولت اسلامی با دیگر دولت‌ها به شکل عملی کاربرد دارد؛ و حقوق بشر حداکثری یا فربه که بر حقوق و فلسفه دینی تکیه می‌زند، و آرمانی است که دولت اسلامی در جهت تحقق آن در حوزه سیاست داخلی و سیاست خارجی کوشش می‌کند. مفروض دیگر این مقاله این است که دین، حقوقی فربه‌تر از حقوق مبتنی بر اصول لیبرالی برای انسان‌ها تعریف می‌نماید. دولت دینی (اسلامی) با توجه به دو سطح حقوق بشر مذکور، بین دو اصل واقع‌گرایی و آرمان‌گرایی جمع می‌کند؛ و در حالی که آرمان دینی را مد نظر دارد، به اصل «تکلیف در حد مقدور» به شکل واقع‌گرایانه توجه می‌کند. دو سطحی کردن حقوق بشر از دیدگاه اسلام این فایده را دارد که

1. unthinkable
2. unthought

تکلیف هم از بعد عملی مشخص می‌شود، هم از بعد آرمانی. پس در جواب این اشکال که به هر حال در عمل باید به حقوق بشر حداقلی تن داد، می‌توان گفت حقوق بشر فربه آرمانی است که باید زمینه تحقق آن را حتی المقدور فراهم سازیم.

در راستای سازماندهی مقاله، ابتدا باید امکان فربه شدن حقوق بشر و سپس امکان حقوق بشر دینی و متافیزیکی را به بحث گذاشت؛ و دید «حقوق بشر دینی» امری ناسازوار است یا اینکه در مقام ثبوت، امری ممکن تلقی می‌شود. سپس در مقام تحقق ببینیم دین در خصوص حقوق بشر گزاره‌هایی دارد، یا نه. قرائت‌های موجود از اسلام ممکن است در قضاوت‌های فوق تفاوت ایجاد کند. در پایان، باید مبنای حقوق بشر نحیف و فربه را به شکل مقایسه‌ای به بحث گذاشت؛ و جایگاه دین را در این بین مشخص نمود.

۱- امکان فربه شدن حقوق بشر

جهت اثبات امکان فربه شدن حقوق بشر نحیف، به نقد جماعت‌گرایان بر حقوق بشر لیبرالی اشاره می‌کنیم. در این زمینه می‌توان به چند نقد اشاره کرد: سیاست اجتماع، برداشت نحیف از «خود»، و خاص‌گرایی در مقابل عام‌گرایی. در بعد اول، جامعه‌گرایان نسبت به اصول سیاست‌های لیبرالی، هر چند صحیح به نظر برسد، نگرانند؛ چرا که نهادهای جامعه لیبرالی موجب از خودفراموشی و در نتیجه باعث جرائم شهری زیاد، بالا رفتن نرخ طلاق، و تنهایی افراد شده است.

مایکل سندل و چارلز تیلور، به درستی، معتقدند لیبرالیسم راولزی بر برداشت فردگرایانه از «خود» تکیه می‌زند. در حالی که راولز استدلال می‌کند که ما دارای منافع عالی برای شکل دادن، پی‌گرفتن و تجدید نظر در طرح زندگی خود هستیم، از این حقیقت غافل است که خودهای ما به وسیله وابستگی‌های اجتماع (همانند روابط خانوادگی و سنت‌های دینی) محدود و ساخته می‌شود. این روابط قابل انفکاک از زندگی بشر نیستند؛ و حتی اگر چنین امری اتفاق افتد، هزینه زیادی در بر خواهد داشت. تیلور در مقاله «اتمیسیم» به این برداشت که انسان از جامعه بی‌نیاز است، انتقاد وارد می‌کند؛ و بر اساس برداشت ارسطویی، انسان را حیوانی اجتماعی و سیاسی معرفی می‌کند؛ به شکلی که به اجتماع نیاز دارد، و خارج از پولیس نمی‌تواند زندگی کند (Taylor, 1985: 190).

در حالی که جان راولز «نظریه عدالت» خود را به شکل عام [حداقل برای کشورهای آمریکایی - اروپایی] درست فرض می‌کرد، جماعت‌گرایان استدلال می‌کنند که معیارهای عدالت می‌بایست در اشکال زندگی و سنت‌های جوامع خاص یافت شوند؛ و بنابراین ممکن است از زمینه‌ای به زمینه دیگر متفاوت باشند. السدیر مک‌اینتایر و چارلز تیلور چنین استدلال می‌کنند که قضاوت اخلاقی و سیاسی باید بر اساس زبان استدلال‌ها و چارچوب تفسیری که در آن کارگزار جهان خود را مشاهده می‌کند، مبتنی شود. پس بی‌معناست که بخواهیم فعالیت سیاسی را به وسیله انتزاع از ابعاد تفسیری عقاید، کاربست‌ها و نهادهای بشری آغاز نماییم. در بین مباحثات جماعت‌گرایان همانند والتزر در دهه ۱۹۸۰ چنین استدلال می‌شد که توجیه‌های کاربست‌های خاص که توسط ارزش‌های لیبرال - دموکراسی ارزیابی شده، نباید بر جهانشمولی غیرتاریخی و مجرد؛ بلکه باید بر مثال‌ها و راهبردهای خود جوامع بر اساس مسائل اخلاقی و سیاسی روز آن‌ها مبتنی شود (Ken De Luca, 2003: 184).

در مجموع، حقوق بشر نحیف لیبرالی از چند جهت آماج انتقادهای جماعت‌گرایان قرار گرفته است. در نظر گرفتن اجتماعات بر اساس مکان (و جغرافیا)، حافظه اجتماعی، و روانشناسی افراد و گروه‌ها. در قسمت بعد در صدیدیم گزینه دیگری را به فهرست فوق بیافزاییم: اجتماعات بر اساس دین.

۲- امکان دینی شدن حقوق بشر

چه دین از جانب خود ذات و جوهر داشته باشد، یا به نا‌ذات‌گرایی^۱ قائل شویم، می‌توان از امکان دینی شدن حقوق بشر سخن گفت. ذات‌انگاری دین به دو صورت تصور می‌شود: در قالب تفکر سنتی (که خداوند بر اساس حکمت، دین خود را برای راهنمایی بشر فرستاده است)، و در قالب تفکر مدرن (همانند کانت که وجود انسان را چنان می‌بیند که به خدایی نیاز پیدا می‌کند؛ و بر اساس آن سوژه خودبنیاد به خالق نیاز پیدا می‌کند). البته متافیزیک در این دو مبنا تفاوت اساسی پیدا می‌کند؛ چرا که در صورت اول متافیزیک استقلال دارد؛ اما در حالت دوم به سوژه تقلیل پیدا می‌کند. همان‌گونه که فرهنگ فلسفه کمبریج توضیح می‌دهد: «ذات‌گرایی^۲ به نظریه متافیزیکی اطلاق می‌شود که به وجود ذات برای اشیاء اعتقاد دارد؛ و پیش‌بینی‌ها را به دو

1. anti-essentialism
2. reduction
3. essentialism

قسم ذاتی و غیرذاتی یا تصادفی تقسیم می‌کند. ذات‌گرایی ارسطو در قرون وسطی توسط اندیشمندانی همانند آگوستین پی گرفته شد. هابز هر چند ذات‌گرا بود، اما با مطرح کردن قرارداد و بیان زبانی به ارسطو انتقاد وارد ساخت. لاک هم بین ذات واقعی و تسمیه‌ای تمییز نهاد. به عقیده وی، برای ذات اسب، به طور مثال، ذات تسمیه‌ای فرض می‌کنیم. هیوم برای چیزهایی که به آن‌ها دسترسی نداریم، ذات قائل نبود. به اعتقاد او، بین معنا و کلمه ارتباط قراردادی وجود دارد؛ و ضرورت تنها زبانی است. فلاسفه تحلیلی دنبال تجربه‌گرایی وی را گرفتند؛ و ضرورت را صرفاً امری زبانی قلمداد نمودند» (Audi, 1995). ذات‌گرایی می‌تواند در ابعاد مختلف فلسفه، اخلاق، جامعه، تاریخ، روانشناسی، و حتی بیولوژی معنا داشته باشد. در فلسفه، افلاطون به این دلیل ذات‌گرا بود که به ایده یا مثال - که در زندگی روزمره وجود دارد؛ ولی مافوق آن است - اعتقاد داشت. پوپر در فلسفه علم، واقع‌گرایی را در مقابل آرمان‌گرایی، و نام‌گرایی را در مقابل ذات‌گرایی استعمال کرد. در اخلاق، ذات‌گرایان - همچون افلاطون و استلاگرایان - به بد و خوب مطلق اعتقاد دارند. در مسائل اجتماعی، ذات‌گرایان به جنس، نژاد و ویژگی‌های گروهی اصالت می‌دهند. در تاریخ، ذات‌گرایانی همچون لئو اشتراوس به ویژگی‌های ذاتی برای تاریخ قائلند؛ در حالی که مخالفان ایشان به خصوصیات زمانی و مکانی اهمیت می‌دهند. ذات‌گرایان از نظر روانشناختی به ویژگی‌های ذاتی ملل معتقدند؛ و بنابراین خصوصیات کشورهای استعمار شده را از کشورهای متمدن متمایز می‌دانند (Hwa Yol Jung, 1967: 492-517).

همه قرائت‌های سنتی از دین بر اساس ذات‌گرایی بنا شده‌اند. برعکس، فهم تاریخی، و همچنین فهم پدیدارشناسانه و هرمنوتیکی از دین مستلزم ناذات‌گرایی دین است. اگر دین را به شکل تاریخی یا پدیدار شناسانه فهم کنیم، ذاتی برای آن قائل نشده‌ایم؛ چرا که عصری کردن دین قدر مشترکی برای آن در طول زمان‌ها باقی نمی‌گذارد. اشخاصی همانند پلانتینگا از خدا و دین تصویری ناذات‌گرایانه دارند. اگر عدم وجود حد و ماهیت به معنای عدم وجود ذات باشد، شاید خدای فلاسفه - که صرف الوجود است و حد و ماهیتی ندارد - با ناذات‌گرایی همخوانی بیشتری داشته باشد. تصور انسان‌وار از خداوند بر اساس ذات‌گرایی فهم می‌شود. در این فرض، تصور می‌شود که خداوند همانند ما می‌بیند، می‌شنود و اعمالی را انجام می‌دهد. در مقابل، توحید تنزیهی ابن‌عربی و دیگر عرفا با فرض ناذات‌گرایی همخوانی بیشتری دارد؛ چون نفی صفات به شکل مطلق از خدا انسان‌وار بودن او را زیر سؤال می‌برد. خداوند بی‌نهایتی است که نسبت او با هر موجود برابر می‌باشد؛ همان‌گونه که نسبت بی‌نهایت در ریاضیات با هر عدد کوچک و بزرگی

به یک اندازه است. خدای ادیان، بر اساس درک عموم مردم، بدون صفت نیست؛ در حالی که خدای عارفان منزله از صفات می‌باشد. به نظر می‌رسد به جای قائل شدن به ذات‌گرایی یا ناذات‌گرایی به شکل مطلق، لازم است به خود موضوع هم نگریسته شود. مفاهیم فلسفه سیاسی همانند دموکراسی و آزادی و قدرت اعتباری هستند؛ و بنابراین نمی‌توان برای آن‌ها ذات در نظر گرفت. برعکس، دین - بر اساس برداشت سنتی - دارای ذات است؛ و نمی‌توان «اسلام» را صرفاً نامی برای یک مجموعه عقاید دانست. همچنین ظاهر قائل شدن به فطرت - که ادیان الهی بر وجود آن مهر تأیید می‌گذارند - به شکلی ذات‌گرایی در حوزه دین را اثبات می‌کند. به هر حال، اگر از دیدگاه ذات‌گرایانه، آن گونه که خواهیم دید، دین بتواند وصف حقوق بشر قرار گیرد، به طریق اولی از دیدگاه ناذات‌گرایانه حقوق بشر به وصف دینی می‌تواند متصف شود. بر اساس دیدگاه دوم، دین ذاتی ندارد که بتواند در جمع شدن با حقوق بشر مانعی ایجاد نماید.

همان‌گونه که لوکا اظهار می‌کند، یک لیبرال غربی ممکن است نوع مجازات دزد به روش اسلامی را غیرمعمول و ظالمانه تلقی کند، در حالی که بر اساس نظریه چند فرهنگی این عمل قابل توجیه به نظر می‌رسد (Ken De Luca, 2003: 184). آنچه در این مقاله مد نظر است، این مطلب مهم است که مسلمانان، به طور مثال، این حق را برای خود محفوظ دارند که حقوق بشری برای خود بر اساس تعالیم اسلامی تعریف، و بر اساس آن عمل نمایند. حقوق بشر، حقوق انسان بما هو انسان است؛ و کاشف آن می‌تواند عقل و وحی - به عنوان دو منبع مؤید یکدیگر - باشد. حکمت الهی^۱ هیچ‌گاه با متون وحیانی تضاد ندارد؛ چرا که هر دو منتسب به خداوند می‌باشند. اما بین عقل بشر^۲ و وحی می‌توان تعارض بدوی و ابتدایی تصور نمود؛ چرا که عقل انسان به درجاتی از عقل کل بهره برده؛ و بنابراین ممکن است با متون وحیانی ناسازگار به نظر برسد. دقیقاً به همین دلیل است که از امکان غنی کردن حقوق بشر - بما هو بشر - به وسیله دین سخن می‌گوییم. اگر حقوق بشر در عالم ثبوت یک چیز بیشتر نباشد، منافاتی ندارد که انسان - به لحاظ بشر بودنش - در یک سطح؛ و خداوند - به عنوان رئیس عقلاء - در سطحی دیگر دو کاشف برای کشف یک چیز تلقی شوند. به بیان دیگر، قبل از آنکه سراغ متون مقدس با توجه به وجود قرائت‌های متفاوت در آن زمینه برویم، لازم است/مکان انتساب حقوق بشر به منبع وحیانی اثبات شود. البته همین که دلیلی برای استحاله «حقوق بشر دینی» اقامه نشود، برای

1. Divine wisdom
2. reason

اثبات امکان آن کافی است. اگر فرض کنیم نبی مرسل یا امام معصوم (ع) در دسترس بود و می‌توانست دیدگاه رئیس عقلاء را نسبت به حقوق بشر جويا شود و به مردم ابلاغ نماید، کمتر دینداری در ضرورت اخذ به مفاد آن شک می‌کند. اگر در صورت ارتباط مستقیم با خداوند امکان تحقق «حقوق بشر اسلامی» - به معنای حقوق بشر از دیدگاه شارع مقدس - وجود داشته باشد، تفاوت زمان حضور و غیبت معصوم (ع) تأثیری در مسئله حاضر نمی‌گذارد. در زمان حضور، مراد شارع مقدس به شکل مستقیم؛ و در زمان غیبت با مراجعه به متون دینی کشف می‌شود. البته چه بسا قرائت‌های مختلف، نتایج متفاوت به همراه داشته باشد. نقطه کانونی این بحث، حجیت است؛ و از این جهت تفاوتی بین دین یک و دین دو وجود ندارد.

در مجموع، از حیث نظری داشتن «حقوق بشر اسلامی» به این معنا امکان دارد که حقوق بشری تدوین شود که لااقل به پیش‌فرض‌های اسلامی تکیه زند؛ و علاوه بر استفاده از حداقل گزاره‌های درون دینی، با احکام الزامی شرع منافات نداشته باشد. هیچ‌گونه برهان کلی وجود ندارد که بتواند ما را از رجوع به ادله درون دینی منع نماید. دین گزاره‌هایی راجع به حقوق بشر داراست. در عین حال، ضرورت رجوع به دین به آن معنا نیست که الزاماً هر آنچه در علوم انسانی و حقوق بشر مطرح است، در دین یافت می‌شود. دین در محدوده هدایت کامل است، و به مسائلی دیگر نیز ممکن است پرداخته باشد. محدوده این امر با رجوع به درون دین به دست می‌آید (حقیقت، ۱۳۸۴: ۳۳۱-۳۴۶).

۳- قرائت‌های اسلام در مواجهه با حقوق بشر: نظریه همرویی

وقتی از فربه شدن حقوق بشر به وسیله دین (اسلام) سخن می‌گوییم، لازم است مراد خود از «دین» یا «اسلام» را به شکل دقیق مشخص نماییم؛ چرا که چه بسا برخی از قرائت‌ها فربه کردن دین را برنتابند. در این مقاله مقصود، اسلام به معرفت نسبت به متون دینی (اسلام دو) است، نه متون مقدس (اسلام یک) یا اسلام فرهنگی و تدین مردم (اسلام سه). بسام تیبی اسلام فرهنگی را دین مردم عادی تعریف می‌کند.^۱ قرائت غایت‌گرا^۲ از دین، برخلاف قرائت تکلیف‌گرا^۳، امکان جمع آن با حقوق بشر را تسهیل می‌کند؛ و به حقوق بشر خاص‌گرا نزدیک‌تر از قرائت جهانشمول می‌شود.

1. Basam Tibi
2. teleological
3. deontological

در مذهب تشیع، حداقل از سه قرائت حداقلی، حداکثری و منطقه الفراغی می‌توان بحث کرد. شاید گرایش حداقلی به فربه‌کردن حقوق بشر توسط دین رأی ندهد؛ چرا که اساساً حقوق بشر را امری فرامتنی تلقی می‌کند؛ و فقه (سیاسی) را از پرداختن به این مهم عاجز می‌داند. به اعتقاد سروش، «حقوق بشر یک بحث تماماً فقهی و دینی نیست. بحث از حقوق بشر، یک بحث کلامی - فلسفی و مهم‌تر از آن یک بحث فرا دینی است. یعنی همچون بحث از حسن و قبح و جبر و اختیار و خدا و نبوت، مقدم بر فهم و قبول دین و مؤثر در فهم و قبول دین، و بیرون از عرصه دین است ... نه لیبرالیسم همه حقوق بشر را استیفا می‌کند، و نه دین با این مقوله ناآشناست» (سروش، ۱۳۷۲: ۲۸۱-۲۸۲). به نظر می‌رسد ریشه این بحث را می‌بایست در انتظار بشر از دین جستجو نمود. بر این اساس، رسالت دین در باب حقوق انسان صرفاً بیان ارزش‌های کلی است. اگر حقوق بشر «تماماً» فقهی و دینی نباشد و اگر دین با این مقوله مرتبط باشد، نتیجه این می‌شود که حقوق بشر امری کاملاً برون دینی تلقی نمی‌شود. پس باید حد و مرز ادله فرامتنی و متنی را در این مسئله کاوید.

در مقابل، مایکل پری اشاره می‌کند قرائت‌های غیرمذهبی و سکولار از حقوق بشر روشن نیستند، هر چند این مسئله به این معنا نیست که همه قرائت‌های مذهبی، تصویری روشن از حقوق بشر دارند (Perry, 1998: 5-7). به اعتقاد او، نمی‌توان قرائتی سکولار از حقوق بشر ارائه نمود. اگر ایده تقدس بشر ضرورتاً دینی باشد، حقوق بشر نیز به ضرورت دینی خواهد بود؛ زیرا عقیده کرامت بشر اساس ایده حقوق بشر است (Ibid. 11; 29). از دیدگاه وی اصل مسئله کرامت ذاتی بشر مورد تأکید ادیان و فلاسفه قرار دارد، اما فقط مذهب است که می‌تواند به این سؤال پاسخ دهد که چرا باید به دیگری علاقه داشته باشیم و حقوق او را محترم بشماریم. این کتاب آسمانی است که جزئیات روابط ما با برادر و خواهر و همسایه را مشخص می‌کند. ممکن است کسی مثل کاموس^۱ ادعا کند که او بدون حس مذهبی دیگران را دوست می‌دارد، ولی باید پرسید بر چه اساسی؟ آیا وجدان و احساس امر دقیق و تغییر ناپذیر در طول زمان است؟ (Ibid. 16-19; 36)

نگارنده بر اساس «نظریه همروی»^۲، به ارتباط تعاملی بین ادله متنی و فرامتنی معتقد است؛ و از بین سه گرایش فوق، به قرائت سوم تمایل بیشتری دارد. بر این اساس، هم شأن ادله

1. Camus

2. confluence theory

فرامتنی در کشف حقوق بشر حفظ می‌شود؛ و هم از رجوع به ادله متنی و فقه (سیاسی) بی‌نیاز نمی‌شویم. راه سوم، به عنوان نقطه تلاقی ادله متنی و فرامتنی، عین دو راه اول و دوم نیست؛ التقاط و ترکیبی از آن دو هم نیست؛ و بنابراین این گونه نیست که برخی از عناصر را از این گرایش و برخی را از گرایش دیگر گرفته، و به شکل ناهمگون آن‌ها را ترکیب کرده باشد. راه سوم هم جدید است و هم باید سعی شود در درون خود سازوار و دور از ابهام باشد. بر اساس نظریه همرویی، ادله متنی و فرامتنی هر دو کارآیی دارند؛ اما آنچه مهم است، این نکته است که میزان بهره بردن از هر یک از آن‌ها بستگی به موضوع دارد. به طور مثال، در مباحثی که تخصص نقش والایی دارد و شارع مقدس ما را به عرف ارجاع داده (همانند مدیریت سیاست خارجی دولت اسلامی)، نقش متون مقدس به مراتب کمتر؛ و در آنجا که عقل به تکافؤ ادله می‌رسد و به منابع وحیانی نیاز پیدا می‌کند (همانند تعریف عدالت اجتماعی و اقتصادی)، نقش ادله متنی به مراتب برجسته‌تر می‌شود. در مثال اخیر، اندیشه سیاسی غرب گواه است که نزاع سوسیالیست‌ها و لیبرال‌ها در طول زمان نه تنها کاسته نشده، بلکه افزایش نیز یافته است. در این گونه مسائل نیاز به متون وحیانی دوچندان می‌شود؛ هرچند لازمه این سخن آن نیست که دین در تمامی ابعاد گزاره‌هایی انشاء کرده باشد. در مجموع، ارکان و اصول راهنمای نظریه همرویی عبارت است از: اعتبار مستقلات عقلیه در دایره‌ای وسیع‌تر از آنچه در فقه شیعی وجود دارد، توجه به روش‌شناسی‌های جدید همانند هرمنوتیک و گفتمان، عنایت به ادله تجربی و تجارب بشری، عدم ضرورت دینی شدن کلیه گزاره‌های سیاسی و اجتماعی (برخلاف مدعای حداکثری‌ها)، و اعتبار فقه سیاسی (برخلاف مدعای حداقلی‌ها).^۱

برخی نیز مسئله تعدد قرائت‌ها را برای امتناع درون دینی بود حقوق بشر، و ضرورت برون دینی بودن آن مطرح کرده‌اند: «کدامین قرائت از متون دینی اسلام را باید معیار تعیین حقوق بشر قرار داد؟ معنای قطعیات اسلام چیست؟ یک مطلب این است که در قرآن مجید احکامی بیان شده است و مطلب دیگر این پرسش است که آیا آن احکام امروز هم برای مسلمانان التزام شرعی دارد؟ در اسلام نه کلیسا وجود دارد و نه دگما. هر چه مجتهدان می‌گویند یک نظر است و نه بیشتر.

۱. کاربردهای «نظریه همرویی» را در منابع زیر پی گیرید: سید صادق حقیقت، مسئولیت‌های فرا ملی در سیاست خارجی دولت اسلامی (تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۶)؛ مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵؛ توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران، هستی نما، ۱۳۸۱؛ «مبانی نظری حقوق بشر: نسبت سنجی ادله برون دینی و درون دینی»، مبانی نظری حقوق بشر، مرکز حقوق بشر دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.

حقوق بشر متافیزیکی آسمانی است، نه زمینی. در مقام عمل در سایه همین حقوق بشر متافیزیکی هزارها جنگ و خونریزی به راه خواهد افتاد» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۲۴۴).

ظاهراً مسئله تعدد قرائت‌ها نمی‌تواند مانع رجوع به منابع دینی شود؛ چرا که محور مباحث در اینجا «حجیت» است؛ و تعدد قرائت‌ها نمی‌تواند مانعی برای آن تلقی شود، همان‌گونه که در طول تاریخ نسبت به مسائل مختلف دینی تعدد قرائت‌ها وجود داشته، اما دینداران به آنچه از راه خاص، حجت تشخیص داده‌اند، عمل نموده‌اند.

۴- مقایسه مبانی حقوق بشر نحیف و فربه

برخی معتقدند اساساً دین نمی‌تواند منبع حقوق بشر قرار گیرد. به اعتقاد عبدالکریم سروش، اگر اصطلاح «حقوق بشر» را تحلیل معنایی کنیم، به حق‌هایی می‌رسیم که انسان بماهو انسان داراست، نه حقوق بشر به این دلیل که انسان دین خاصی را پذیرفته، یا انسان به این دلیل که عبد خداست. بدون تردید در اینجا معنای اعتباری «حق» مد نظر است، نه معنای حقیقی آن (واقعیت عینی و خارجی یا ادراک مطابق با واقع) (سروش، ۱۳۸۰: ۳۳۱-۳۳۲). اگر پای دین در بحث حقوق بشر باز شود، «حق»‌ها به «تکلیف»‌ها تبدیل می‌یابد و نقض غرض می‌شود. زبان دین، زبان تکلیف است. واژه «حق» در فرمان حضرت علی (ع) به مالک اشتر به معنای معهود امروزی نمی‌باشد؛ چرا که در آنجا «تکلیف»‌های راعی و رعیت نسبت به هم بررسی شده است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۲۰۴).

مفروض تقریر فوق یک نوع دوگانگی بین خدا و انسان، و حق و تکلیف است. اگر عقل، حجت باطن و شرع و وحی حجت ظاهر باشد، و اگر قاعده ملازمه حکم عقل و شرع پذیرفته شود، تقابل و دوگانگی فوق زیر سؤال می‌رود. آنچه عقل درک می‌کند، راهی برای یافتن تکالیف و اوامر شارع مقدس است، چرا که او رئیس عقلاست. بر اساس نظریه حسن و قبح، تکلیف و حق متناظرند. مطهری نیز از جمله «لایجری لاحد الاجری علیه و لایجری علیه الاجری له»^۱ تلازم حق و تکلیف را برداشت کرده است (مطهری، ۱۳۵۸: ۶۲-۶۳).

مبنای حقوق بشر نحیف ممکن است قرارداد باشد. قراردادگرایی یکی دیگر از مبانی نظری حقوق بشر غربی تلقی می‌شود. قراردادگرایان قرارداد اجتماعی را تنها مورد حق می‌دانند. خلاصه استدلال آن‌ها این است که حقوق اموری هستند که پس از تشکیل جامعه مطرح

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶.

می‌شوند، و معنا پیدا می‌کنند. پس چون تشکیل جامعه بر اساس قرارداد تحقق می‌یابد، حقوق نیز نمی‌تواند جز قرارداد خاستگاه دیگری داشته باشد. بدیهی است از دیدگاهی الهی و وحیانی، تنها جامعه نمی‌تواند موجد حق باشد. حقوق طبیعی مدرن نیز می‌تواند مبنایی نظری برای حقوق بشر تلقی شود. از دیدگاه مطهری نیز «هر استعداد طبیعی منشأ یک حق طبیعی است» (مطهری، ۱۳۵۷: ۱۴۸-۱۴۹)؛ اما باید به هر حال به این نکته توجه داشت که در شریعت اسلام آنچه می‌تواند اثباتاً حقوق طبیعی را معرفی نماید، احکام شرع مقدس می‌باشد. بنابراین می‌توان گفت در مقام اثبات، حقوق طبیعی به احکام شریعت محدود می‌شود.

احتمال دیگر آن است که مبنای حقوق بشر حداقلی، اصل انصاف باشد. بر این اساس، دین دو و حقوق بشر موجود مونیستی هستند. جهانشمولی جزء معنای حقوق بشر است. در فضای پلورالیستی (نه فارغ از زمان و مکان)، حقوق بشر (جهانشمول) مبتنی بر انصاف باید باشد (مجاهدی، ۱۳۸۴: ۵۳۵-۵۵۱). البته اگر مبنا اصل انصاف باشد، شاید این اشکال به وجود آید که بسیاری از کسانی که اعمال ضد حقوق بشری انجام می‌دهند، حاضرند در شرایط مشابه با آن این چنین رفتار شود. مثلاً کسی که به حکم ارتداد اعتقاد دارد، حاضر است در صورت تغییر عقیده و خروج از دین، اعدام شود. اساساً اگر مبنا اصل انصاف باشد، چاره‌ای جز گرفتن مخرج مشترک حقوق نداریم؛ حقوقی که به واقع، اندک و نحیف است. به طور مثال، حقوقی که هم یهودی و مسیحی؛ و هم مسلمان و هم سکولار با قرائت‌های مختلف می‌خواهند بر سر آن اجماع کنند، بسیار لاغر و کوچک خواهد شد. همچنین است اگر مبنا را بر قرارداد بگذاریم.

مبنای اصلی حقوق بشر فربه، در اینجا، ضرورت رجوع به خود متون دینی است؛ چرا که از یک طرف، این امر ممتنع نیست؛ و از طرف دیگر، ضرورت هم دارد. البته این امر مفروض است که اولاً، در شرایطی که رقبای فکری، همانند سکولاریسم، وجود دارند، چاره‌ای جز مبنا قرار دادن حقوق بشر نحیف و حداقلی از باب اضطرار وجود ندارد؛ و ثانیاً، رجوع به دین به معنای حداکثری بودن و داشتن حکم دینی برای هر مسئله نیست. همچنین لازمه رجوع به دین، کنار گذاشتن عقل نیست؛ چون بر اساس نظریه همروی به عقل مستقل نیز توجه لازم می‌شود. ابهام دلیل عقلی و جدلی‌الطرفینی بودن برخی ادله آن، همانند نزاع تاریخی لیبرال‌ها و سوسیالیست‌ها، موجب رجوع به ادله دینی می‌شود، نه باعث حذف دلیل عقل.

به اعتقاد شبستری، حقوق بشر متافیزیکی (همانند قرائت مصباح، جوادی آملی و جعفری) قابلیت برای اجرا ندارد. اگر پرسش این باشد که در درون سیستم فلسفی متافیزیکی سنتی ما چگونه می‌توان برای انسان‌ها حقوقی تصور کرد، صرفاً کوششی برای حل یک مسئله متافیزیکی خواهد بود. تدوین‌کنندگان اعلامیه حقوق بشر به دنبال راهی برای جلوگیری از خشونت و ستمگری بودند که برای همه انبای بشر ضمانت اجرا داشته باشد. امروزه بسیاری از فلاسفه و مردم جهان، درست یا نادرست، نمی‌توانند متافیزیکی فکر کنند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۲۳۸-۲۴۲).

در عین حال، به نظر می‌رسد باید بین دو مسئله تمییز قائل شویم: نسبت حقوق بشر و دین؛ و ارائه حقوق بشری که مورد پذیرش همگان باشد. مسئله اول جنبه نظری دارد و بر اساس سازماندهی این مقاله سه جواب مختلف می‌تواند داشته باشد: تناقی آن دو، عدم منافات آن‌ها با تقدم ادله برون دینی و عدم منافات آن‌ها با تقدم ادله درون دینی. مسئله دوم به عمل و اجرا نظر دارد، یعنی درصدد است حقوق بشری را ارائه نماید که در عمل برای مسلمانان و غیرمسلمانان و معتقدان به اندیشه متافیزیکی و غیر آن قابل اجرا باشد. نظر مجتهد شبستری، مسئله دوم؛ و موضوع این مقاله، مسئله اول است.

بنابراین، این انتقاد نیز وارد نیست که حقوق بشر برای تداوم خود نیاز دارد سکولار باشد؛ و «حقوق بشر دینی» به جنگ ادیان و مذاهب می‌انجامد. تاریخ گواه است که احکام و اندیشه‌های مذهبی به دست پیشوایان و روحانیان، تحول بسیار پذیرفته‌اند. روزگاری کلیسا منکران و ملحدان را به آتش می‌سوخت و امروزه برخی مسلمانان حضور زن در مجلس قانونگذاری را بر نمی‌تابند. به همین سبب نمی‌توان چنین آرای متغیری را مبنای حقوق خدا و حقوق بشر قرارداد و همه مردم را به مراعات آن‌ها دعوت یا الزام نمود (سروش، ۱۳۷۲: ۲۷۵-۲۷۷). اگر دین در خصوص حقوق بشر دارای احکامی باشد، وظیفه فرد مقید به فرامین الهی آن است که به آن‌ها رجوع کند. جنگ ادیان و مذاهب و امثال آن از جمله آفاتی است که ممکن است در عمل گریبانگر این مورد شود. آسیب و آفت قابل دفع است؛ و نباید صورت مسئله را به خاطر آن پاک کرد. اگر ادیان ابراهیمی در یک راستا به شکلی فرض شوند که اسلام کامل‌ترین آن‌هاست، بقیه ادیان به درجاتی از حقیقت بهره دارند. در این صورت، قائل شدن به کثرت‌گرایی ادیان چه بسا از این آفت جلوگیری نماید. بر این اساس، ملل متدین به دیگر ادیان، همانند مسیحیت، در داشتن حقوق بشر فربه مربوط به خود آزاد خواهند بود؛ و دیگر ملت‌ها، حتی اگر سکولار باشند، آماج حمله متدینان قرار نخواهند گرفت (Haghighat, 2010).

نتیجه گیری

بر اساس نظریه همرویی، حقوق بشر می‌تواند با دین نسبت برقرار کند؛ چرا که تعاملی فعال بین دو حوزه ادله فرامتنی/متنی، عقلی/نقلی، و فلسفه سیاسی/فقه سیاسی برقرار است. بر این اساس، حقوق بشر به شکل کلی عام و جهانشمول نیست؛ چون همان‌گونه که جماعت‌گرایان معتقدند زمینه‌های زندگی بشر در تعیین حقوق ایشان نقش مهمی بازی می‌کند. به همین دلیل است که لیبرال‌ها نباید حقوق بشر مد نظر خود را به جوامع دیگر - همانند کشورهای اسلامی - تحمیل نمایند. از طرف دیگر، این برداشت به معنای نسبی شدن حقوق بشر به شکل کلی - آن‌گونه که پست‌مدرن‌ها معتقدند - نمی‌شود؛ چرا که بخشی از حقوق بشر بین همه انسان‌ها اشتراک دارد؛ و بنابراین نباید به بهانه در نظر گرفتن زمینه‌های خاص هر اجتماع، از آن بخش مشترک و عام حقوق بشر چشم‌پوشی کرد. همان‌گونه که توجه به زمینه‌های مختلف ما را به خاص‌گرایی سوق می‌دهد، عنایت به حقوق انسان به دلیل انسان بودنش به عام‌گرایی اشعار دارد. بنابراین بر اساس نظریه همرویی، حقوق بشر از جهتی خاص؛ و از جهتی دیگر عام است.

منابع

الف - فارسی

۱. حقیقت، صادق؛ **توزیع قدرت**، تهران، هستی‌نما، ۱۳۸۱.
۲. _____؛ «**حقوق بشر اسلامی: شرایط امکان و امتناع**»، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدن‌ها، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۲.
۳. _____؛ «**مبانی نظری حقوق بشر: نسبت سنجی ادله برون‌دینی و درون‌دینی**»، مبانی نظری حقوق بشر، مرکز حقوق بشر دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.
۴. سروش، عبدالکریم؛ **فربه‌تر از ایدئولوژی**، تهران، صراط، ۱۳۷۲.
۵. _____؛ **حقوق بشر و تکالیف دینی**، در: بسته نگار، محمد (پژوهش و تدوین)، حقوق بشر از منظر اندیشمندان، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰.
۶. مجاهدی، محمدمهدی؛ **نسبت دین و حقوق بشر**، در: مبانی نظری حقوق بشر، قم، مرکز حقوق بشر دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.
۷. مجتهد شبستری، محمد؛ **نقدی بر قرائت رسمی از دین، بحران‌ها، چالش‌ها و راه‌حل‌ها**، تهران، طرح‌نو، ۱۳۷۹.
۸. مطهری، مرتضی؛ **بیست گفتار**، قم، صدرا، ۱۳۵۸.
۹. _____؛ **نظام حقوق زن در اسلام**، قم، حکمت، ۱۳۵۷.

ب- لاتین

10. An-Naim, A; 1992, "**Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment**", in *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, A. An-Naim, (ed.), Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
11. Audi, Robert; 1995, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
12. Gregg, Benjamin; 2003, *Thick Moralities*, Thin Politics: Social Integration across Communities of Belief, US, Duke University Press.
13. Haghghat, Seyed Sadegh; 2010, "**Jihad from a Shi'a Hermeneutic Perspective**", in: Bas de Gaay Fortman (and others) (Editors), *Hermeneutics, Scriptural Politics, and Human Rights: Between Text and Context*, Palgrave Macmillan.
14. Jung, Hwa Yol; 1967, "**Leo Strauss's Conception of Political Philosophy: A Critique**", *The Review of Politics*, Vol. 29, No. 4.
15. Luca, Ken De; 2003, "**Perspectives on Political Science**", Summer, 2003, Vol. 32 Issue 3.
16. O'Neill, William; 2006, "**Thick or Thin? Ethical Criticism**", CDSP 116.
17. Perry, Michael J; 1998, *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*, Oxford University Press.
18. Taylor, Charles; 1985, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press.
19. Walzer, Michael; 1994, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre-Dame: University of Notre Dame Press.