اخلاق مسیحی و حقوق بشر

فیلیپ اِل. کویین
ترجمه دکتر سید حسن اسلامی[1]

اشاره

فیلیپ اِل. کویین (۱۹۴۰-۲۰۰۴) فیلسوف و الهی‌دان مسیحی، در رشته فلسفه از دانشگاه جرج‌تاون فارغ‌التحصیل شد و به عضویت هیئت علمی دانشگاه براون (Brown University) درآمد. وی در آن جا محبوبیت فراوانی کسب کرد و به تدریس فلسفه، اخلاق، فلسفه فیزیک، و دروس مرتبط پرداخت. آنگاه کرسی استادی فلسفه جان ای. اوبراین (John A. O'Brien) در دانشگاه نوتردام را به دست آورد و کار تعلیمی خود را دنبال کرد.

در کنار فعالیت‌های آموزشی، بیش از صد مقاله و مرور کتاب نوشت و در فراهم آوردن راهنمای فلسفه دین با چارلز تالیور همکاری کرد.[2] برخی از آثار وی عبارتند از: مقالاتی در فلسفه دین،[3](شامل چهارده مقاله از بهترین مقالات وی)، تکلیف، اوامر الهی و تنگنای ابراهیم،[4] دین و سیاست، مرور کتاب دلایل عشق هاری جی. فرانکفورت،[5]ایمان و عقل،[6] مشیت و معضل شر،[7] تکثر دینی و مدارای دینی،[8]دین در عرصه عمومی، چالش‌های فلسفی تکثر دینی، استدلالی به سود اخلاق مبتنی بر امر الهی،[9] تنگناهای دردبار، عشق رنج‌بار و حیات مسیحی،[10]فضیلت ایمان، ذات خدا، و گناه اصلی، شر بنیادین و هویت اخلاق[11] در کنار مقالات متعدد، وی تنها یک کتاب نوشت: اوامر الهی و الزامات اخلاقی.[12]

برخی از مقالات وی ترجمه شده است، از جمله، بازهم مبانی خداباوری؛ جوابیه‌ای به پلانتینگا (سید حسن اسلامی، پژوهش‌های کلامی-فلسفی شماره ۱۱-۱۲، بهار و تابستان ۱۳۸۱)، و کثرت‌گرایی دینی، (مالک حسینی؟ هرمس، تهران، ۱۳۸۳). همچنین برخی از مقالات راهنمای فلسفه دین، ویراسته کویین و تالیور انتخاب، ترجمه و در این دو کتاب آمده است: زمینه‌های بحث فلسفی در ادیان، فیلیپ کویین و چارلز تالیافرو، ترجمه گروه مترجمان، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۵، و صفات خدا: مقالاتی از راهنمای فلسفه دین، زیر نظر فیلیپ کویین و چارلز تالیافرو، ترجمه رضا بخشایش، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.

کویین در مقاله حاضر[13] می‌کوشد نسبت اخلاق مسیحی و حقوق بشر مدرن را بررسد و نشان دهد که مسیحیت، دست کم طبق تفسیر وی، تا کجا می‌تواند با این رویکرد تازه به حقوق انسان‌ها همدلی داشته باشد. هِنکین در دفاع از حقوق بشر کوشیده بود ثابت کند آیین مسیحیت ظرفیت قبول آرمان حقوق بشری را ندارد. در مقابل، کویین با گزارش، تحلیل و نقادی دیدگاه هنکین، مدعی می‌شود می‌توان زیر چتر اخلاق مسیحی ایستاد و همچنان از حقوق بشر دفاع کرد.

شهر خدا[14] در هنگامهٔ چالش اجتماعی و خطر نابسامانی فرهنگی افزون بر مسایل دیگر، کتابی درباره دین است که در دورانی سخت به جستجوی معنویتی اصیل بر آمده است. در این رمان تازه و زیبا، که ای. ال. دکتروف[15] آن را در اواخر قرن بیستم نوشته، یکی از شخصیت‌ها، به نام سارا بلومنتال،[16]که حاخام است، مجمع مطالعات دینی آمریکایی را مخاطب می‌سازد و در سخنرانی‌اش می‌گوید:

متخصصان قانون اساسی[17] عادت کرده‌اند از دین مدنی آمریکایی سخن بگویند. اما شاید دویست سال قبل یا چیزی در همین حدود، حادثه‌ای نه در مقیاس تاریخ ملی بلکه تاریخ انسانی، رخ داد که هنوز نیازمند محقق شدن است. فهم چیستی آن، شاید وظیفه فعلی الهی‌دانان ما باشد. ولی این کار مستلزم توسعه تکلیف اخلاقی به شکلی دموکراتیک است تا سیصد و شصت درجه اطراف را در برگیرد، نه فقط متوجه هم‌دینان ما شود؛ تکریم روزانهٔ واقعی و بدون تبعیض حقوق بشر و بی‌خویشتنی وجدانی[18] به مثابه یک توافق. آیا ما الهی‌دانان شجاعت این امید را داریم که خویشتن را چنان آزاد سازیم که در جستجوی امر قدسی بتوانیم امکان دیگری را برای خود صورت‌بندی یا تصور کنیم؟ نه تنها فصلی نو، که داستانی نو.[19]

فکر می‌کنم چندان بی‌راه نباشد که گمان کنیم اتفاق تازه‌ای که در تاریخ انسانی حدود دویست سال قبل رخ داد، پگاه عصر حقوق جهانی بشر بوده باشد. البته این حقوق در همه جا محقق نگشته و پاس‌داشت آن هنوز به امری عادی و روزانه تبدیل نشده است که به شکلی برابر و بی تلاشی سخت رعایت شود و مقبول همگان گردد. از این رو، چه بسا جوامع دینی، و نه تنها الهی‌دانان آن جوامع، مسئولیت خاصی داشته باشند تا حقوق بشر را عمیقاً در بافت روایت‌هایشان از جستجوی امر قدسی، ببافند، هرچند انجام چنین کاری نیازمند گفتن داستانی یکسره نو نباشد. اما چرا باید این اقدام، برای ادیان جهانی مسئله‌ساز باشد؟

در شماره ویژهٔ نشریه اخلاق دینی[20] که به مناسبت پنجاهمین سالگرد اعلامیه جهانی حقوق بشر منتشر شده است، لوئیس هِنکین[21] پاسخی فراروی این پرسش پیش می‌نهد. هنکین طی حرفهٔ درخشان خود در آکادمی و خدمات دولتی، دل‌مشغول حقوق بشر بوده است، و در نتیجه با لحنی درباره این موضوع سخن می‌گوید که شایسته است بدان توجه کنیم. در بخش نخست این فصل، من ارزیابی نسبتاً منفی او را از نسبت بین ادیان و جنبش

حقوق بشر خلاصه می‌کنم. سپس بحث خود را به مسیحیت محدود می‌سازم. در بخش دوم، شدیدترین اعتراضی را گزارش می‌کنم که بر ضد مجاهدت برای گنجاندن حقوق بشر در بافت نظریه اخلاقی مسیحی به نظرم می‌رسد، و به استدلال خویش ادامه خواهم داد که این اعتراض، در عمده موارد، مانعی غلبه‌ناپذیر بر سر راه حمایت از حقوق بشر از منظر اخلاق مسیحی نیست.

ادعانامه و چالش هنکین

از نظر هنکین، مدافعان دینی هنگامی که به گونه‌ای ذات‌گرایانه[۲۲] از دین سخن می‌گویند و رفتارهای واقعی ادیان را به مثابه انحرافاتی قلمداد می‌نمایند، وظیفه خود را بسیار ساده می‌کنند؛ لذا وی به اصرار می‌خواهد تا در ذهن خود تکثر ادیان و گروه‌های کوچک‌تر دینی را مد نظر داشته باشیم. وقتی این کار را بکنیم، به نظر وی مشاهده می‌کنیم «هر دینی در زمانی و از جهتی، به سبب نقض‌های حقوق بشر، که بسیاری از آن‌ها ناگفتنی است، باید به مفهوم حقوق بشر پاسخ دهد»[۲۳] به عبارت دیگر، از منظر جنبش حقوق بشرْ ادیان سابقه تاریخی بدی دارند. این مطلب تصادف صرف نیست، بلکه زادهٔ تفاوت‌های بین جهان‌بینی جنبش حقوق بشر و ادیان است. ادیان نوعاً می‌کوشند تا اخلاقیات خویش را بر نگاهی به نظم کیهانی استوار کنند، در حالی که جنبش حقوق بشر در بنیادی‌ترین سطح صرفاً به مفهوم خودبنیاد و عرفی[۲۴] کرامت انسانی توسل می‌جوید، مفهومی که شاید از مفهوم کانتی انسانیت در هر یک از ما بر آمده باشد، و طبق آن امر مطلق ما را ملزم می‌دارد تا همواره به آن به مثابه غایتی در خود بنگریم، و نه هرگز به مثابه وسیلهٔ صرف. آن گونه که هنکین مسئله را می‌بیند، «گفتمان حقوق بشر خود را کاملاً در کرامت انسانی ریشه دوانده است و توجیه کامل خود را در آن مفهوم می‌بیند».[۲۵] نتیجه، به هر میزانی که ادیان مفهوم کرامت انسانی را در اندیشه اخلاقی خود بگنجانند، باز مفهومشان از آن کاملاً با مفهوم امضا شده به وسیله جنبش حقوق بشر متناسب نیست.

هنکین چهار مثال برای نشان دادن این عدم تناسب به دست می‌دهد. نخست، جنبش حقوق بشر، آزادی عقیده و انتخاب دینی را حقی انسانی می‌داند. حال آن که ادیان در گذشته بت‌پرستی را محکوم کرده و بت‌پرستان را کشته‌اند و حتی امروزه بسیاری از آن‌ها ارتداد را محکوم می‌کنند و در برابر تغییر کیش پیروان خود به ادیان دیگر مقاومت نشان می‌دهند. دوم، از نظر جنبش حقوق بشر، کرامت انسانی مستلزم برابری و عدم تبعیض، از جمله عدم تبعیض بر پایه‌های دینی است. بر عکس، ادیان تبعیض بر پایه‌های دینی را پذیرفته‌اند، و حتی زمانی که این کار شدنی بوده است، آن را اعمال کرده و ناعادلانه میان مؤمنان و کافران تفاوت نهاده‌اند. سوم، جنبش حقوق بشر مصرانه بر آن است که امروزه بسیاری از تمایزات جنسیتی ناپذیرفتنی هستند، زیرا با کرامت انسانی سازگاری ندارند. با این همه، برخی ادیان همچنان بر این نظرند که مردان و، حتی بیش از آن، زنان باید کرامت انسانی خویش را در نظامی از این گونه تمایزات بیابند؛ و چهارم، جنبش حقوق بشر در پی الغای مجازات اعدام است و آن را تحقیر کرامت انسانی قربانیان و دیگر اعضای جامعه‌ای می‌داند که در آن این مجازات اجرا می‌شود. اما برخی ادیان هنوز از روایت‌های تلافی‌جویانه عدالت کیفری حمایت می‌کنند که مجازات اعدام را مقرر می‌دارد.

هنکین ادیان را در رقابت با جنبش حقوق بشر و سرچشمه مقاومت در برابر ایده حقوق بشر می‌داند. وی ادعا می‌کند ادیان: «همواره به ایده حقوق بشر خوشامد نگفته، یا آن را به مثابه خویشاوند به رسمیت نشناخته، یا در پی همکاری با آن نبوده‌اند».[۲۶] برای مثال، وی به فرمان کتاب مقدسی دوست داشتن همسایه خویش استشهاد می‌کند. به گفته وی، کتاب مقدس: «مرا مکلف به دوست داشتن همسایه می‌سازد، اما همسایه مرا به مثابه کسی که حق دارد به وسیله من دوست داشته شود، در نظر نمی‌گیرد. کسی ممکن است بگوید که این همسایه صرفاً شخص سومی است که از تکلیف من در برابر خدا بهره‌مند می‌شود».[۲۷] این بالاتر، اصرار جنبش حقوق بشر بر بنیادهای عرفی، بسیاری از دین‌مداران را ناراحت می‌کند. در جهانی از نظر دینی متکثر، این تنها راهبرد معقول برای جنبشی است که آرمان‌اش به دست آوردن مقبولیت جهانی برای حقوق بشر و تحکیم آن‌ها در اخلاق مشترکی برای همه بشریت است. ولی این راهبرد کسانی را که مشتاق تثبیت اخلاق در نظمی کیهانی هستند، نگران می‌سازد.؛ و ر نتیجه، هنکین یادآور می‌شود: «سخن‌گویان ادیان اعلام کرده‌اند که بنیادهای عرفی حقوق بشر ضعیف، بی‌ثبات، و محکوم به شکست و مرگ هستند. برخی ادیان در برابر آن چه که آن را تأکید، و در واقع تقدیس فرد و برکشیدن خودآیینی فرد و آزادی، می‌شمارند، ایستادگی می‌کنند.»[۲۸]

استدلال هنکین تا این نقطه کیفرخواست تندی بر ضد ادیان است. وی با بیانی حاوی امیدی کمتر، و چالشی طنین‌افکن نتیجه می‌گیرد که امروزه ادیان به این مطلب وقوف دارند که در صورت به رسمیت شناخته شدن حق آزادی دینی، چه میزان دلبستگی‌شان صرف آن خواهد شد. آنان «شروع کرده‌اند به خوشامدگویی و ادعای آن که کرامت انسانی به مثابه اصلی دینی در تعالیم مربوط به تصویر پدر، ابوت خدا، و مسئولیت نسبت به همسایه نهفته است»[۲۹] برخی از آن‌ها در فرایند این تلاش هستند تا «اطمینان دهند که ادیان، نظام‌های سیاسی، جوامع، اجتماعات، همگی به اخلاق متعارف ما احترام می‌گذارند و آن را تضمین می‌کنند.»[۳۰]

با این همه، سابقهٔ مسئله همچنان متفاوت است. پس از آن که جنگ سرد به پایان رسید، کلیساها در برخی از کشورهای سرکوب‌گر سابق قدرتمندتر شدند. با این حال، آنان «به ندرت با سازمان‌های حقوق بشری در حمایت از حقوق بشر جمعیت کشور خودشان، و حتی در حمایت از مشخصاً حقوق دینی سازمان‌های دینی دیگر و پیروانشان همکاری می‌کنند»[۳۱] در نقاط مختلف جهان، جنبش‌های دینی بنیادگرا که حقوق بشر را با نفرت می‌نگرند فراوان شده و به طرز نگران‌کننده‌ای رشد می‌کنند. در ایالات متحده، هنوز همکاری پایداری میان جهان دینی و جنبش حقوق بشر دیده نمی‌شود. به شکل قابل فهمی، «مؤسسات حقوق بشری همچنان تمایل دارند که ادیان را چنان ببینند که تنها به تهدیدهایی که متوجه فرقه آن‌ها و پیروانشان و تنظیمات نهادیشان می‌شود، و در بیشترین حد به تهدیدهایی که متوجه حقوق دینی دیگران می‌شود، حساس و

هشیار باشند، نه به حقوق دیگر، به حق آزادی بیان، یا به اختلاف سیاسی.»[۳۲]

با این حال، از نظر هنکین جای امید است. به این معنا که ادیان و جنبش حقوق بشر پاره‌ای زمینه‌های مشترک، و به هسته اخلاق متعارف تعهدی دارند، که می‌تواند بنیادی برای برنامه عملی مشترکی باشد. وی ادعا می‌کند «اینک اجماعی عملی وجود دارد مبنی بر این که هر مرد و زنی، از تولد تا مرگ، اهمیت دارد و حق ادعای کاهش‌ناپذیری نسبت به شرافت و کرامت دارد».[۳۳] بنابراین، ممکن است ما در اصل به چیزی امید داشته باشیم که جان راولز آن را به مثابه اجماع هم‌پوشی از ادیان مختلف (هر یک از دیدگاه نظریه جامع خویش) و جنبش حقوق بشر (از منظر آموزه عرفی جامع خود) بر اخلاقیاتی توصیف می‌کند که مجموعه استواری از حقوق بشر را در بر می‌گیرد.[۳۴]

برای حصول اطمینان، هنکین بر این باور است که حقوق بشر اخلاقیات ادیان را تحلیل نخواهد برد؛ آن‌ها، آن گونه که وی وصف می‌کند، ایدئولوژی تمامیت‌خواهی تشکیل نخواهند داد. با این حال، می‌توانیم امید داشته باشیم که ادیان این گونه به حقوق بشر بنگرند: «اگر آن‌ها به آشنا محبت نشان ندهند، برخلاف ادیانی که غالباً در این کار ناکام مانده‌اند، به بیگانگان احترام خواهند گذاشت. حقوق بشر ایدئولوژی بدیل کاملی نیست، بلکه حقوق کف به شمار می‌رود و ضروری است تا به تحقق ارزش‌های دیگر ـ از جمله ادیان ـ امکان دهد»[۳۵] و بدین ترتیب، برای ارتقای تحقق یافتن این امید، هنکین سخن خود را با چالشی نسبت به ادیان به پایان می‌برد. وی ادیان را فرا می‌خواند تا تصدیق کنند «در جهانی که داریم و آن را شکل می‌دهیم، مفهوم حقوق بشر مفهومی ضروری است و ادیان باید آن را تماماً و از هر راهی و در همه جا حمایت کنند».[۳۶] عمدتاً این حمایت باید فراتر از حمایت ظاهری برود و ادیان و جنبش حقوق بشر را برای برنامه عملی مشترکی متحد سازد تا حقوق بشر را تقویت و از آن دفاع کند.

مسیحیان چگونه باید به کیفرخواست هنکین واکنش نشان دهند؟ آیا باید امید او را تصدیق کنند؟ چگونه باید به چالش او پاسخ دهند؟ در زیر می‌کوشم به این پرسش‌ها پاسخ دهم.

پاسخی مسیحی

مسیحیان ممکن است دچار این وسوسه شوند تا این کیفرخواست را نادیده گرفته یا کم اهمیت دانسته، استدلال کنند که سابقه تاریخی مسیحیت به آن بدی که طرح هنکین می‌نماید، نیست. همان گونه که نیکولاس ولترستورف[۳۷] خاطرنشان کرده است، جنبش الغای بردگی در قرن نوزدهم آمریکا؛ جنبش حقوق مدنی در قرن بیستم آمریکا؛ جنبش‌های مقاومت در آلمان نازی، در اروپای شرقی کمونیست، و در نظام آپارتاید آفریقای جنوبی را، در نظر بگیرید. همه این جنبش‌ها در پی کرامت انسانی بودند و مسیحیان به دلایل دینی از همه آن‌ها حمایت می‌کردند. ولترستورف بر این باور است که دانشگاهیان سکولار در دیدن نقش دین در این جنبش‌ها نقطه کوری دارند که واقعیت را می‌پوشاند و عرصهٔ دانش‌پژوهی را کژتاب می‌کند. آنان بدون دلیل تصور می‌کنند که دین پدیداری جانبی[۳۸] است.

ولترستورف می‌کوشد با اظهاراتی نسبتاً گزنده این مطلب را در قطعهٔ زیر آشکار سازد:

مردم در لایپزیک [در اواخر ۱۹۸۰] در محل تجمعی شرکت کردند که از قضا[۳۹] کلیسا بود و به سخنان شورانگیزی گوش سپردند که از قضا در مجالس وعظ بیان شده بود؛ کسانی آنان را برای راهپیمایی‌های اعتراضی به خیابان‌ها کشاندند و هدایت کردند که از قضا کشیش بودند. مردم سیاه در کیپتاون[۴۰] برای راهپیمایی‌های اعتراض‌آمیز از آلونک‌های شهری سیاه به سوی مرکز شهر به دست مردانی به نام‌های توتو و بوساک هدایت شدند که از قضا، به ترتیب، اسقف و کشیش بودند و از قضا در سخنرانی‌های آتشین خود از زبان دینی یاری می‌گرفتند.[۴۱]

ولی چنین اعتراضاتی از قضا بنیادی دینی نداشت و نقشی که رهبری روحانی مسیحی در آن‌ها ایفا کرد صرفاً تصادفی نبود. یا تعلیم اجتماعی کلیسای کاتولیکی رومی را در نظر بگیرید. در سال ۱۸۹۱، پاپ لئوی سیزدهم در منشور عام خود، *اوضاع جدید*،[۴۲] به سود حقوق اجتماعی و اقتصادی استدلال کرد. پاپ پیوس یازدهم در پس *از چهل سال*،[۴۳] پُل چهارم در هیجدهمین *سالگرد*[۴۴] و ژان پُل دوم در صدمین *سالگرد*[۴۵] دیدگاه‌هایش را بازتأیید و اصلاح کردند و گسترش دادند؛ و شورای واتیکان دو اعلامیه‌ای را که آزادی‌های دینی را به رسمیت می‌شناخت، منتشر کرد. بدین ترتیب، سابقه مسیحیت در باب حقوق بشر را می‌توان به گونه‌ای خواند که ابعاد مثبت آن را تأکید کند و آن را به گونه‌ای ترسیم کرد که کمتر از تصویر هنکین تیره بنماید.

اگر چه اندکی همدلی با این سیر استدلالی دفاعی دارم، فکر می‌کنم کارآیی آن محدود باشد. هرچند کسانی مانند ولترستورف، که این استدلال را پیش می‌کشند، بر حق هستند، سابقه تاریخی مسیحیت درباره حقوق بشر در هم است؛ و همچنان این پرسش باز می‌ماند که آیا مسیحیان دلایل خوبی دارند تا نسبت به امید هنکین مردد گردند و درباره چالش وی در جهت تلاش برای آشتی با جنبش حقوق بشر دو دل باشند.

در واقع، ممکن است فکر کنیم که دلایل اخلاقی عامی برای تحفظ نسبت به اخلاق حقوق بشر وجود داشته باشد. در مباحثات اخلاق زیست‌پزشکی درباره هنجارهایی که باید مناسبات پزشک ـ بیمار را اداره کند، برخی نظریه‌پردازان مدل قرارداد اجتماعی را پیشنهاد کرده‌اند که بر اساس آن هنجارها را می‌توان صرفاً بر اساس قرارداد فرضی‌ای که حقوق و متناظر با آن‌ها تکالیف دو طرف را معین می‌سازد، در نظر گرفت. اعتراض نیرومندی که به این مدل می‌شود آن است که تفکر اخلاقی حداقلی[۴۶] را تشویق می‌کند و به پزشکان اجازه می‌دهد، اگر به زبان اخلاقی سخن بگوییم، در صورتی که هیچ یک از حقوق قراردادی بیمارانشان را نقض نکرده باشند، خود را پاک و مبرا بدانند.[۴۷] همان گونه که هُوارد برودی مسئله را به خوبی بیان کرده است، «تا زمانی که نخستین مفهوم اخلاقی که شخص در مناسباتش پیش می‌کشد، دیدگاه کسی نسبت به خویش به مثابه مذاکره‌گری آزاد و خویشکام[۴۸] باشد، احتمالاً چنین شخصی در برابر شخص دیگر بیش از وظایف خود، به

شکلی عمل نخواهد کرد که اجازه دهد این مناسبات در گذر زمان رشد کند و شکوفا گردد».[۴۹] به‌آسانی این اعتراض را می‌توان تعمیم داد. چارچوب اخلاقی‌ای که در آن حقوق بشر جایگاهی ارجمند یافته است، کمینه‌گرایی[۵۰] را تشویق خواهد کرد و در نتیجه در مسیر محدود ساختن شکوفایی مناسبات انسانی با دلبندان، دوستان و همکاران خویش عمل خواهد کرد. سر جمع، اخلاق حقوق بشر فقط برای تنظیم روابط میان بیگانگان مناسب است.

من فکر نمی‌کنم که این اعتراض تأثیرگذار باشد. همان گونه که هنکین خاطر نشان ساخته است، حقوق بشر، تنها کف اخلاقی[۵۱] به شمار می‌رود، نه سقف اخلاقی.[۵۲] بی‌گمان در مناسبات خویش با دلبندان، دوستان و همکاران خویش، اخلاق از ما بیش از صرف رعایت حقوقشان انتظار دارد. هرچند انتظار دارد که دست کم حقوقشان را مراعات کنیم. شایسته تأکید است که پا به پای درمان‌گری، بیماران انتظار دارند که مناسبات مختلفی با بیماران مختلف به کار بسته شود. گفتنی است که ما خواستار مناسباتی با بیماران با اولویت بالای مراقبت هستیم که به دوستی شباهت پیدا می‌کند و در نتیجه از طرفین بیش از رعایت حداقلی حقوق را می‌طلبد. با این حال، عمدهٔ ما به شکلی اجتناب‌ناپذیر در مناسبات مختلف خویش با متخصصان پزشکی روابطی داریم و نمی‌توانیم به گونه‌ای معقول انتظار داشته باشیم که متخصصانی که با آن‌ها تعامل داریم فقط گهگاه بیش از غریبه‌ها به ما توجه کنند. اما مطمئناً می‌خواهیم اصرار کنیم که آن‌ها نیز، حداقل، به حقوق ما احترام بگذارند و برای مثال، خودآیینی ما را به سبب انگیزه‌های خیرخواهانه ناموجه نقض نکنن؛ و ما از بیشتر غریبه‌هایی که به شکل اتفاقی در زندگی روزانه یا به شکلی رسمی در نهادهای اداری بزرگ با آن‌ها مواجه می‌شویم و میلیاردها انسان زنده‌ای، که به سبب آن که هرگز با آن‌ها مواجه نشویم، همیشه برای ما غریبه می‌مانند، همین انتظار را داریم. و، گفتن ندارد که، همهٔ این غریبه‌ها رفتار مشابهی را از ما انتظار دارند. در روابط خود با غریبه‌ها، هرچند گاه اخلاقاً ملزم هستیم بیش از صرف رعایت حقوقشان انجام دهیم، هرگز مجاز به کمتر از آن نیستیم. لذا، همین که بر ما روشن شد که اخلاق حقوق بشر فقط کف اخلاق را تعیین می‌کند و مانع بیش از آن نیست، نباید ن را به سبب کمینه‌گرا[۵۳] بودن سرزنش کنیم.

اگر ما در پی برخی دلایل مشخصاً به سود مسیحیان باشیم تا تحفظاتی در مواجهه با چالش هنکین داشته باشند، در این صورت، بهتر است ریشه آن را در ویژگی‌هایی بجوییم که خاص اخلاق مسیحی است. اخلاق مسیحی، بالاتر از همه، نوعی اخلاق عشق است. گروه‌های مختلف مسیحی هرچند در باب مسائل دیگر حوزه اخلاق اختلاف نظر دارند، در این باره اتفاق نظر دارند. اشارهٔ هوشمندانه هنکین را به یاد آورید که هرچند نص کتاب مقدسی دوست داشتن همسایه را واجب می‌شمارد، در هیچ کجا از حق دوست داشته شدن همسایه سخن نمی‌گوید. آیا این مطلب را صرفاً بر اساس زمینه‌های تاریخی باید تبیین کرد؟ یا آن که چیزی در اخلاق عشق مسیحی وجود دارد که از نظر اخلاق حقوق بشر مشمئزکننده است؟ من با تأملی مختصر در دو بحث عشق مسیحی که به خصوص آن‌ها را جذاب می‌دانم، به کاوش در نکته دوم خواهم پرداخت.

یکی از این بحث‌ها امروزین است و آن را در الهیات افلاطونی که رابرت ام. آدامز در کتاب اخیرش، خیر/ت محدود و بی‌نهایت، ارائه کرده است می‌توان یافت. از نظر آدامز، خداوند نفسِ خیر است، سرمشق یا معیار خیریت است و اشیای محدود به سبب آن که تصاویری از خدا هستند، خیر به شمار می‌روند. اصل نظریه اخلاقی وی آن است که دوست داشتن اشیا خوب است و در نتیجه عشق به خدا و عشق به جلوه‌های محدود خدا نیز خوب است. چنین عشقی بزرگوارانه و در موارد مرکزی نوعی عشق به اشخاص است. در چنین مواردی، آدامز عشق بزرگوارانه را با تعبیر عبری حِسد در عهد عتیق، یکی می‌شمارد. این واژهٔ عبری معادل دقیقی در زبان انگلیسی ندارد و به شکلی کلی در نسخه شاه جمیز به «عشق شفقت‌آمیز»[۵۴] یا «ترحم»[۵۵] و در نسخه بازنگری شده معیار، به «عشق پابرجا»،[۵۶] ترجمه شده است.

طبق دریافت آدامز، حِسد دو جنبه دارد. یکی آن که سرسپردگی وفادارانه و معتمدانه است. حِسد «مشخصاً اعمال مهربانانه را جاری می‌سازد، اما این اعمال از سرِ تعهد به کسی که شخص وی را دوست دارد، یا کسی که شخص دست کم رابطه‌ای ارزشمند با او دارد، انجام می‌شود».[۵۷] دومین جنبهٔ آن است که حکم به مهربانی و بخشایش را می‌گسترد و دامنه آن را از کسانی که به شکلی استوار به ما پیوند خورده‌اند فراتر می‌برد. اگر شخصی صرفاً وظایف خود را انجام دهد، ممکن است به‌درستی نتواند حِسد را بنمایاند، زیرا آن «فراتر از هر چیزی می‌رود که به عنوان وظیفه خواسته شود».[۵۸] این حال، فضیلتی مهم است، چون که اگر ما بیش از آن چه تکلیف داریم انجام ندهیم، جامعه چندان نخواهد پایید.

آدامز نتیجه می‌گیرد حِسد که «الگوی تعهدی موثق است که در دهش و بخشش خود گشوده[۵۹] است در عین حال همواره آسان نیست، بیانگر فضیلتی است که در هر جامعه‌ای بدان نیاز است، هرچند جامعه ما نتوانسته است بدان نامی مناسب دهد»[۶۰] هنگامی که عشق مسیحی به مثابه حِسد متعهد تفسیر گردد، همان گونه که فکر می‌کنم باید این گونه تفسیر شود، آشکار می‌گردد که اخلاق مسیحی از کسانی که می‌کوشند بر اساس دیدگاه آن در باب خیر زندگی کنند، می‌خواهد بالاتر و فراتر از ندای تکلیف عمل نمایند. بدین ترتیب، این اخلاق آنان را فرا می‌خواند در قبال هم‌نوعان خود، بیش از صِرف احترام و رعایت حقوقشان انجام دهند.

در واقع دومین بحثی که مایلم وارسی کنم، دیدگاه کلاسیک اخلاق مسیحی است که سورن کی‌یر که‌گور در آثار عشق[۶۱] پیش کشیده و در آن اصرار ورزیده است که عشق مسیحی با صدای تکلیف قاطع سخن می‌گوید. کی‌یر که‌گور خشمگین از آسودگی خاطر مسیحیتی که پیرامون خویش در عصر طلایی دانمارک مشاهده کرد، در آثاری که با نام مستعار و همچنین آثاری که به نام خود منتشر ساخت، شیفته‌وار بر دشواری مسیحی شدن تأکید می‌ورزید. در اخلاق، مبارزه‌اش بر ضد آسان‌گیری معاصرانش شکل استدلالی به خود می‌گیرد که به‌تأکید مدعی است عشق، در عهد جدید مسیحی، متعلق فرمان است. عشق مسیحی، عشقی است که خداوند به آن فرمان داده است و تکلیف عشق ورزیدن به همسایه،

از آن جا که عشق به همسایه متضمن دشمن شخص نیز می‌گردد، تکلیفی به‌غایت توان‌فرسا است.

کی‌یرکه‌گور این پیوند را به شکل زیر بیان می‌کند:

بنابراین کسی که در حقیقت همسایه خویش را دوست دارد، دشمن خویش را نیز دوست دارد. تمایز بین دوست و دشمن، تمایزی در متعلّق عشق است، اما متعلق عشق به همسایه خویش بی‌تمایز است. همسایه شخص فاقد هر نوع تمایزی شناختنی میان انسان و انسان است؛ برابری ابدی در برابر خدا است ـ دشمنان نیز این برابری را دارند، زیرا دشمنان به‌سختی دیدار یکدیگر را تاب می‌آورند. خوب، بنابراین، چشمان خویش را ببند ـ و دشمن‌ات درست مانند همسایه‌ات به نظر خواهد رسید. چشمان خویش را ببند و فرمان تو دوست خواهی داشت را به یاد بیاور؛ آنگاه ناگزیر دوست خواهی داشت– دشمن‌ات را؟ نه. آنگاه همسایه‌ات را دوست بدار، زیرا نمی‌توانی ببینی که او دشمن‌ات است.[۶۲]

اگر بتوانید چشمان خود را ببندید، تمایزی میان همسایگانتان نخواهد بود، و دشمن شما نیز همسایه شما خواهد بود. اما بستن چشمانتان به هیچ روی آسان نیست. پیروی از فرمان الهی در باب دوست داشتن همسایه خویش، تکلیف بسیار سختی است.

کی‌یر که‌گور از این دشواری آگاه است. وی تصدیق می‌کند که فرمان الهی در باب دوست داشتن همسایه خویش، بسیاری از مردم را پس می‌راند؛ به گفته وی فرمانی است «که توهین به خون و گوشت است و به نزدیک خرد ابلهانه است»[۶۳] با این حال، پیروی از آن ناممکن نیست. داستان زیر، نمونه‌ای واقعی از آن را به نمایش می‌گذارد:

مسیحیان ارمنی مردمی هستند که قرن‌ها مصیبت را تجربه کرده‌اند و می‌دانند که عبادتشان محصور در ابری از شهیدان شاهد است. افسری ترک به خانه‌ای ارمنی یورش برد و آن را تاراج کرد. وی والدین پیر را کشت و دختران را به سربازانش داد و بزرگ‌ترین دختر را برای خود نگه داشت. مدتی بعد آن دختر گریخت و پرستاری آموخت. در گذر زمان، خود را مشغول پرستاری در بخش افسران ترک یافت. شبی در پرتو نور فانوس، چهرهٔ آن افسر را دید. وی چنان بیمار بود که بدون پرستاری خاص، ممکن بود بمیرد. روزها گذشت، و او بهبود یافت. روزی پزشک همراه پرستار کنار تخت ایستاد و به او گفت: «اگر ایثار وی نسبت به تو نبود، ممکن بود بمیری.» او به پرستار نگریست و گفت: «ما همدیگر را قبلاً دیده‌ایم، مگر نه؟» وی پاسخ داد: «بله. ما همدیگر را قبلاً دیده‌ایم.» افسر پرسید: «چرا مرا نکشتی؟» پرستار پاسخ داد: «من پیرو کسی هستم که گفت: «همسایه‌ات را دوست بدار».[۶۴]

شاید افسر ترک این داستان، به‌رغم رفتار نادرست وحشیانهٔ گذشته‌اش با شهروندان ارمنی، مستحق دریافت مراقبت پزشکی بود. اگر دیدگاه کی‌یر که‌گور درست باشد، پرستار ارمنی تکلیف عشقی مسیحی برای مراقبت از او داشت.

اما آیا وی استحقاق دریافت مراقبت پزشکی، به شکلی قهرمانانه و مراقبتی نجات‌بخش، از او را نیز داشت؟ فکر نکنم. وی به سبب رفتار نادرستش با آن پرستار، هر گونه حقی از این قبیل را از دست داده بود. اگر پرستار تکلیفی مسیحایی داشت تا با توجهی محبت‌آمیز از او مراقبت کند، به این دلیل نبود که آن افسر حقی متقابل برای دریافت چنین توجهی از او را داشت. باز نه به دلیل آن که، آن گونه که هنکین نظر می‌دهد، وی صرفاً شخص سومی بود که در این میان در ازای ادای تکلیف نسبت به خدا بهره‌مند می‌شد. برعکس، پرستار نسبت به او تکلیف داشت، این تکلیف که نه تنها او را نکشد، بلکه از او نیز مراقبت کند؛ اما این تکلیفی بود که در فرمان الهی ریشه داشت، نه آن که مبنی بر حق متقابل آن افسر نسبت به او بوده باشد؛ لذا بر اساس تفسیر سخت کی‌یر که‌گوری اخلاق مسیحی در باب عشق، تکالیف مسیحی عشق، از تکلیف ما نسبت به احترام و رعایت حقوق عام بشر نسبت به دیگران فراتر می‌رود.[۶۵]

از این رو، تصور می‌کنم که آدامز و کی‌یر که‌گور ممکن است موافقت کنند که اخلاق مسیحی در باب عشق از کسانی که با معیارهایش زندگی می‌کنند انتظار دارد که بیش از احترام به حقوق بشر عمل کنند. من با این دیدگاه موافقم. با این حال، به عنوان یک قاعده، نتیجه نمی‌دهد که، اخلاق مسیحی خواستار کمتر از آن است. عشق مسیحایی به همسایه در موارد بسیاری می‌تواند، با اشاره به استعاره هنکین، خواستار احترام به حقوق همسایه به مثابه کف اخلاق شود. بنابراین مسیحیان می‌توانند در برنامه اخلاقی جنبش حقوق بشر مشارکت کنند، هر چند آن را اخلاقی جامع ندانند و از این طریق، بر اثر خلط بین کف و سقف، دچار خطای کمینه‌گرایی[۶۶] نشوند.

اما چه بسا این تفسیر وسیله خوشایندی برای آشتی در همه موارد در دسترس نباشد. برای دانستن چرایی آن، داستانی را در نظر بگیرید که در باب ۲۲ کتاب پیدایش درباره بستن اسحاق برای ذبح[۶۷] روایت شده است. گفته می‌شود که خداوند به ابراهیم فرمان داد تا اسحاق،[۶۸] پسر محبوب خود، را قربانی کند و ابراهیم نیز پذیرفت که چنین کند. آیا ابراهیم با موافقت بر کشتن پسر بیگناه خویش، راضی شد تا حق حیات اسحاق را نقض کند؟ کانت، که هنکین او را به عنوان سرچشمه تاریخی محتمل اصل کرامت انسانی نام می‌برد، ممکن است چنین فکر کرده باشد؛ وی بر این باور است که چنین فرمان الهی نمی‌تواند وجود داشته باشد. در کتاب تعارض قوا کانت به ما می‌گوید که ابراهیم بایست به صدایی که تصور می‌شد الهی است، این گونه پاسخ می‌داد: «این که نباید پسر خوبم را بکشم، کاملاً قطعی است. اما در این که تو، این تجسم، خدا باشی، مطمئن نیستم و هرگز نخواهم بود، حتی اگر این صدا از آسمان مشهود به گوشم برسد.»[۶۹]

بی‌گمان، دیگرْ نظریه‌پردازان اخلاق، از جمله برخی مسیحیان، پاسخ کانت به ماجرای بستن اسحاق را گیرا خواهند یافت. اما کی‌یر که‌گور امکان متفاوت و پریشان‌کننده‌تری که سزاوار یک مسیحی باشد از داستان باب ۲۲ کتاب پیدایش پیشنهاد می‌کند. این که چنین فرمانی الهی بوده است و موجب شده است تا ابراهیم دست به تعلیق غایت‌شناختی[۷۰] امر اخلاقی بزند. در کتاب ترس و لرز، یوهانس دِ سیلنتیو، نام مستعار کی‌یر که‌گور، درباره ابراهیم می‌گوید: «وی با عمل خویش از امر اخلاقی یکسره فرارفت و غایتی عالی‌تر از آن به دست آورد که در پیوند با آن، قبلی را تعلیق کرد»[۷۱] از

نظر دی سیلنتیو، فرمان الهی تکلیف اطاعت محض را بر ابراهیم تحمیل کرد و تکلیف اخلاقی احترام به حق حیات اسحاق بیگناه را با این تکلیف، پایمال یا معلق ساخت. دی سیلنتیو ادامه می‌دهد: «اگر این موقعیت ابراهیم نباشد، وی حتی قهرمان تراژیک نیست، بلکه قاتل است».[۷۲] دی سیلنتیو بر آن است که، در غیاب تعلیق غایت‌شناختی امر اخلاقی،[۷۳] ابراهیم نمی‌توانست شهسوار ایمان باشد. از نظر من، اخلاق مسیحی نباید به‌سادگی امکان تعلیق غایت‌شناختی امر اخلاقی را کنار بگذارد.[۷۴]

البته برخی از نظریه‌پردازان اخلاقی که به حقوق بشر و توحید هر دو معتقدند، این امکان کی‌یرکه‌گوری را انکار می‌کنند. اثر لِن ای. گودمَن درباره اخلاق یهودی مشخصاً مثال سازنده و روشنی فراهم می‌سازد. گودمن در اثر اخیر خود، یهودیت، حقوق بشر و ارزش‌های بشری، استدلال می‌کند که بنیادهای حقوق بشر در سنت‌های یهودی اندیشهٔ اخلاقی را می‌توان در خود تورات مشاهده کرد. وی آن چه را که امیدوار است در فصل مربوط به یهودیت و حقوق بشر نشان دهد، این گونه خلاصه می‌کند: «ایدهٔ حقوق، آن گونه که استدلال خواهم کرد، به هیچ روی مفهومی مدرن نیست، بلکه معنایی مسلم گرفته شده دارد. در واقع، ما غالباً با ریشه‌های تأثیرگذار متافیزیکی این ایده در دو عقل‌گرای یهودی قرون میانه بر می‌خوریم: سعدیا گائون (۸۸۲-۹۴۲) و موسی بن میمون (۱۱۳۸-۱۲۰۴)».[۷۵] وی سرسختانه با قرائت کی‌یرکه‌گوری از ماجرای بستن اسحاق مخالفت و آن را نقد می‌کند.

گودمن در کتاب پیش‌تر خود، خدای ابراهیم، که فرشته مانع قربانی شدن اسحاق می‌شود رامبرانت (۱۶۵۵) را بر روکش آن نقش کرده است، بستن اسحاق را با تفصیل بیشتری می‌کاود. وی استدلال می‌کند که فرمان فرشته به ابراهیم که دست نگهدارد نشان می‌دهد «خدا هرگز قصد قربانی کردن اسحاق را نداشت».[۷۶] ابراهیم به سبب پیروی از فرمان فرشته و قربانی کردن قوچی به جای اسحاق، کیفر نمی‌شود. از نظر گودمن، این نکته نشان می‌دهد که «بستن اسحاق کافی بود، و به کشتن نیازی نبود».[۷۷] ابراهیم آزموده شده و از آزمون سرفراز بیرون آمده است. از همان آغاز، مقصود از آزمون آن بود تا ایمان ابراهیم که خدا خیر است «از طریق پالایش، تقویت، آب‌یاری نهال نوپای عهد خیریت خدا»[۷۸] تقویت گردد.

گودمن معتقد است کی‌یر که‌گور از بیخ درس باب ۲۲ کتاب پیدایش را بد فهمیده است. به قصد به فرجام رساندن این ادعا، وی با لحنی گزنده اظهار می‌دارد: «کی‌یرکه‌گور، کور شده بر اثر تعارض درونی خویش، اخلاق آکادمیک کانتی را در ذهن ابراهیم می‌خواند و مفهوم (نسبتاً مشرکانه) تعارض ایمان خود و آن اخلاق را باز می‌تاباند، در حالی که تورات در پی بیدار کردن وجدان ما نسبت به پیوند ناگسستنی خیر با مفهوم خدا است».[۷۹] هرچند با این ارزیابی تند و منفی از کی‌یرکه‌گور موافق نیستم، فکر می‌کنم که بسیاری از موحدان و، مشخصاً، برخی مسیحیان آن را بسیار پذیرفتنی می‌یابن؛ لذا باید تصدیق کنم که دیدگاه من درباره قربانی کردن، که طبق آن اخلاق مسیحی نباید امکان کی‌یر که‌گوری تعلیق دینی امر اخلاقی را به‌سادگی نادیده بگیرد، بسیار مناقشه‌انگیز است.

البته کنار نگذاشتن این امکان و دست نکشیدن از آن، کسی را ملزم نمی‌کند تا با هر ادعایی به این معنا تن بدهد که در برابر هر نوع نقض حقوق بشر به نام برخی فرمان‌های مطلق و برتر دینی، اغماض کند یا آن را بپذیرد. اگر من مذبحی در حیاط خانهٔ همسایهٔ بغلی خویش کشف می‌کردم و او به من می‌گفت که تصمیم دارد پسر خود را در آن قربانی کند و مرا به مشارکت در آن مراسم دعوت کرده بود، نخستین اندیشه من مطمئناً آن بود که وی دیوانه شده است؛ و هرچند همدلی عظیمی با شاخه داودی‌ها در واکو و جامعه دروازه آسمان در سان دیه‌گو دارم، با اعمال آن‌ها موافق نیستم. البته فکر می‌کنم که مسیحی‌ای که امکان تعلیق غایت‌شناختی امر اخلاقی را جدی می‌گیرد، نباید نسبت به احترام به حقوق بشر مطلق‌گرا باشد و نباید در جستجوی اهداف دینی نمونه‌های دیگر تعارض، همواره حرمت نهادن به حقوق بشر را مقدم بدارد. بنابراین، در حالی که معتقدم اخلاق مسیحی می‌تواند، حداقل در بیشتر مواقع، راحت با آن چه هنکین ایدئولوژی حقوق بشر می‌نامد، متحد شود، گمان دارم که اعضای سکولار جنبش حقوق بشر چه بسا به‌درستی این همگرایی با اخلاق مسیحی را، در صورت همکاری، همچون رابطه شکنندهٔ خود و اتحادی نسبتاً متزلزل ببینند.

یادداشت

تحریر قبلی این فصل را در نشست کنفرانس اخلاق و دین برای قرن بیست و یکم جهانی ارائه کردم،[۸۰] که در دانشگاه چپمن[۸۱] و دانشگاه لویولا مریمونت[۸۲] در مارس ۲۰۰۰ برگزار شد. از شرکت کنندگان در این کنفرانس که محرک بحث بودند، سپاسگزارم.

۱ دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب

2. A Companion to Philosophy of Religion, Blackwell Publishers, Cambridge,1997.

3 .Essays in Philosophy of Religion, edited by Christian B. Miller, Oxford University Press, New York, 2006.

4. Obligation, Divine Commands, and Abraham's Dilemma.

5 .Review of Harry G. Frankfurt: The Reasons of Love.

6 .Faith and Reason.

7 .Providence and the Problem of Evil.

8 .Religious Diversity and Religious Tolerance.

9 .An argument for the Divine Command Ethics.

10. Life Dilemmas, Suffering Love, and Christian Life.

11. Original Sin, Radical Evil and Moral Identity.

12. Divine Commands and Moral Requirements, Clarendon Press, Oxford, 1978.

۱۳ مشخصات اصل مقاله بدین شرح است:

Christian ethics and human rights, by Philip Quinn, in Human Rights and Responsibilities in the World Religions, edited by Joseph Runzo, Nancy M. Martin, and Arvind Sharma, Oneworld Publications, Oxford, 2003, p. 233-245.

57. Robert Merrihew Adams, Finite Infinite Goods: A Framework for Ethics (New York and Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 171.

58. Ibid., p. 172.

59. open-ended.

60. Ibid., p. 173.

۶۱ گفتنی است که آقای خشایار دیهیمی برای این کتاب (Works of Love)، عنوان معجزات عشق را انتخاب کرده است.

62. Soren Kierkegaard, Works of Love, trans. Howard Hong and Edna Hong (New York: Harper Torchbooks, 1962), p. 79.

63. Ibid., p. 71.

64. Stephen E. Fowl and L. Gregory Jones, Reading in Communion: Scripture and Ethics in Christian Life (Grand Rapids MI: Eerdmans, 1999), pp. 79-89. Fowl and Jones report in a note this story is taken from Geoffrey Wainwright, Doxology (New York: Oxford University Press, 1980), p. 434.

۶۵ برای آشنایی بیشتر درباره اخلاق کی‌یرکه‌گوری، نک:

Philip L. Quinn, "The Divine Command Ethics in Kierkegard's Works of Love," in Faith, Freedom, and Rationality, ed. Jeff Jordan and Daniel Howard-snyder (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996), pp. 29-44.

66. minimalism.

67. akedah.

۶۸ گفتنی است که در عمدهٔ روایات اسلامی، شخص ذبیح حضرت اسماعیل است.

69. Immanuel Kant, The Conflict of the Faculties, trans. Mary J. Gregor (Lincoln and London: University of Nebraska Press), p. 115.

70. teleological suspension.

71. Soren Kierkegaard, Fear and Trembling, trans. Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1968), p. 69.

72. Ibid., p. 77.

73. teleological suspension of the ethical.

۷۴ برای استدلالی مبنی بر این که بستن، بیشتر ابراهیم را با معضلی تراژیک مواجه ساخت تا تعلیقی غایت‌شناختی امر اخلاقی، نک:

Philip L. Quinn, "Agamemnon and Abraham: The Tragic Dilemma of Kierkegaard's Knight of Faith," Journal of Literature and Theology, 4 (1990), pp. 181-193.

75. Lenn E. Goodman, Judaism, Human Rights, and Human Values (New York and Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 49.

76. L. E. God of Abraham (New York and Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 21.

77. Ibid., p. 22.

78. Ibid., p. 23.

79. Ibid., p. 27.

80. Conference on Ethics and Religion for a Global Twenty-first Century.

81. Chapman Universtiy.

82. Loyola Marymount University.

14. City of God.

15. E. L. Doctrow.

16. Sara Blumenthal.

17. Constitutional scholars.

18. unself-conscious.

19. E. L. Doctorow, City of God (New York: Random House, 2000), p. 256.

20. Journal of Religious Ethics.

21. Louis Henkin.

22. essentialist.

23. Louis Henkin, "Religions and Human Rights," Journal of Religious Ethics, 26 (1998), pp. 229-230.

24. secular.

25. Ibid., p. 231.

26. Ibid., p. 232.

27. Ibid., p. 233.

28. Ibid.

29. Ibid., p. 236.

30. Ibid., 237.

31. Ibid.

32. Ibid.

33. Ibid., 239.

34. John Rawls, Political Liberalism (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 133-172.

35. Henkin, "Religion, Religions and Human Rights," p. 239.

36. Ibid.

37. Nicholas Wolterstorff.

38. epiphenomenal.

۳۹. این قید که به تعریض تکرار می‌شود، معادلی است برای just happened to.

۴۰. Capetown.

41. Robert Audi and Nicholas Wolterstorff, Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate (Lanharm, MD: Rowman & Littlefield, 1997), p. 80.

42. Perum Vovarum (new things).

43. Quadragesimo.

44. Octogesisma Adveniens.

45. Centessimas Annus.

46. minimalist moral thinking.

47. بنگرید به:

Daniel Callahan, "Minimalist Ethics", Hastings Center Report, 11, 2 (1981), pp. 19-25.

48. self-intersted.

49. Howard Brody, "The Physician/Patient Relationship," in Medical Ethics, ed. Robert M. Veach (Boston and Protola Valley: Jones & Bartlett Publishers, 1989), p. 72.

50. minimalism.

51. moral floor.

52. moral ceiling.

53. minimalist.

54. loving kindness.

55. mercy.

56. steadfast love.