

## Right to Life, a Divine Right or a Human Right?

*Mirsaeid Musavi Karimi\**

DOI: 10.22096/HR.2023.1971570.1520

[Received Date: 29/10/2022 - Accepted Date: 31/05/2023]

### Abstract

Undoubtedly, the right to life is the most important of all rights. Regarding this point, the fundamental question is, who has the authority to make laws and take action resulting in humans being killed? In response to this question, in this paper, I aim to defend the thesis that only God has the (moral/legal/religious) authority to make and issue the laws surrounding life and death. So, it is rational to believe that the right to life is restrictively a Divine right and not a human right. The paper is organized as follows: after introducing some elementary points and definitions, two arguments in favor of the above thesis will be formulated. In the first argument, by laying out some thought experiments, it is shown that human laws concerning civilians' life are paradoxical and implausible. The second argument is based on exploring the origin of the right to life. In the last part of the paper, some implications and advantages of the favored thesis will be stated in brief.

### Key Words:

Right to Life; Divine; Human; Antinomy; Utilitarianism; Consequentialism; Virtue Ethics.

---

\* Associate Professor, Department of Philosophy, Mofid University, Qom, Iran.  
Email: msmkarimi@mofidu.ac.ir



## حیات، حقی بشری یا الهی؟

میرسعید موسوی کریمی\*

DOI: 10.22096/HR.2023.1971570.1520

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۰]

### چکیده

در این مقاله تلاش می‌شود از چنین نظریه‌های دفاع شود: معقول است باور کنیم حق حیات، انحصاراً حقی الهی است؛ یعنی فقط خداوند است که (اخلاقاً/شرعاً/قانوناً/...) مجاز است احکام مربوط به حق حیات (و ممات) را وضع و صادر کند. برای دفاع از این نظریه، پس از بیان چند تعریف و نکته مقدماتی، دو استدلال به شرح زیر صورت‌بندی و ارائه می‌شود: استدلال نخست بر مبنای جدلی‌الطرفین بودن احکام مربوط به حق حیات، و استدلال دوم بر مبنای بررسی ریشه حقوق برای انسان‌ها. در ادامه برخی شواهد درون‌دینی برای تأیید نظریه ارائه می‌شوند. سپس، و در بخش نتیجه، برخی مزایا و لوازم نظریه نیز به اختصار تام بیان می‌شود.

**واژگان کلیدی:** حق حیات؛ الهی؛ حقوق طبیعی؛ جدلی‌الطرفین؛ فایده‌گرایی؛ وظیفه‌گرایی؛ فضیلت‌گرایی.

## مقدمه

می‌توان گفت که «حق» (Right) در معنای عام آن، عبارت است از استحقاق انجام دادن/ندادن کاری یا بودن/نبودن در وضعیتی. در واقع، حقوق در معنای مدرن آن نشان می‌دهند چه کنش‌هایی مجاز و کدام نهادها مشروع‌اند.<sup>۱</sup> کاربرد حق به معنای عام آن در موارد خاص، دو پرسش اساسی را به دنبال دارد: چه کسی واجد این حق خاص است، و اینکه چرا او چنین حقی دارد؟ با توجه به این مقدمات، می‌توان گفت که «حق حیات» (Right to Life) هر موجود به این معنا است که او شایستگی زیستن دارد و نمی‌توان او را از این شایستگی محروم کرد.<sup>۲</sup> همین‌طور پرسش دربارهٔ حق حیات هر شخص به این معنا است که چرا او چنین حقی دارد و منشأ این حق چیست؟ بر همین مبنا، پرسش اصلی دیگر این است که چه مرجعی حق تصمیم‌گیری دربارهٔ ادامهٔ حیات و صدور حکم ممات یک شخص را دارد. تردیدی نیست که حق حیات از مهم‌ترین حقوق آدمی است، دست‌کم به این دلیل ساده که بدون آن، بهره‌مندی از سایر حقوق ممکن نخواهد بود. در این مقاله تلاش می‌شود از چنین نظریه‌ای دفاع شود: معقول است باور کنیم حق حیات، انحصاراً حقی الهی است؛ یعنی، فقط خداوند است که (اخلاقاً/شرعاً/قانوناً/...) مجاز است احکام مربوط به حق حیات (و ممات) را وضع و صادر کند.<sup>۳</sup> برای دفاع از این نظریه، بر مبنای روش استنتاج بهترین توضیح (IBE)<sup>۴</sup> دو استدلال، یکی بر مبنای جدلی الطرفین بودن احکام مربوط به حق حیات،

1. Wenar, Leif. "Rights", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), available at: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/rights/>.

۲. بنا به مادهٔ ۶ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (International Covenant on Civil and Political Rights/Article 6)، مصوب ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶ میلادی مجمع عمومی سازمان ملل متحد، حق زندگی از حقوق ذاتی شخص انسان است؛ این حق باید به موجب قانون حمایت شود؛ و هیچ فردی را نمی‌توان خودسرانه (بدون مجوز) از زندگی محروم کرد.

۳. هرچند در اینجا سه قید اخلاقاً، شرعاً و قانوناً آمده است، مستند ادعای مقاله، دلایل اقامه‌شده در چارچوب فلسفهٔ حقوق است. با این فرض که مبانی کلامی-فلسفی حاکم بر فقه و قانون هستند، افزودن دو قید شرعاً و قانوناً صرفاً جهت تنبیه و توضیح است.

۴. مدتی قبل، مطالب این مقاله در دو جلسه سمینار پژوهشی در دانشگاه مفید ارائه شد. در اینجا بر خود لازم می‌دانم از تمامی اساتیدی که نظرات آنها باعث تکمیل و اصلاح متن اولیهٔ مقاله شد، تشکر کنم؛ به‌ویژه از آقایان (به ترتیب حروف الفبا): مسعود ادیب، محمد انتظام، مجتبی باقری‌تودشکی، محمد حبیبی مجنده، محمد خیر، مجید رضایی، سعید رهایی، حسین سلیمانی، محمود شفیعی، حامد شیواپور، محمدتقی فاضل‌میبیدی، ابوالقاسم فناپی، سیدمسعود موسوی‌کریمی و سیدعلی میرموسوی.

۵. این روش (Inference to the Best Explanation) را در حالت کلی می‌توان چنین صورت‌بندی کرد: (John R Josephson, & Susan G Josephson, (Eds.), *Abductive Inference: Computation, Philosophy, Technology*. (Cambridge: CUP, 2003): 5; Jonah.N. Schupbach, "Is the Bad Lot Objection Just Misguided?" *Erkenntnis* 79, (2014): 55-64.

حیات، حقی بشری یا الهی؟ / موسوی کریمی ۹

و دیگری بر مبنای بررسی ریشه حقوق برای انسان‌ها صورت‌بندی و ارائه می‌شوند.<sup>۶</sup> این دو استدلال، کلامی - فلسفی (فلسفه حقوق) هستند و بر این مبنای حاکم بر قواعد فقهی. به‌علاوه، منظور از «باور معقول» (Rational belief) یا «باور عقلانی»، باور سازگاری است که (۱) خلاف عقل سلیم (Common Sense) نباشد، و (۲) احتمالاً صدق آن قوی باشد؛ مثل باور به اینکه جهان خارج، زاینده و مخلوق ذهن من نیست.

ساختار مقاله چنین است: ابتدا برای دفاع از نظریه الهی‌بودن حق حیات، دو استدلال مورد نظر، صورت‌بندی و ارائه می‌شوند. در ادامه برخی شواهد درون‌دینی برای تأیید نظریه ارائه خواهد شد. در بخش پایانی برخی مزایا و لوازم نظریه نیز به اختصار تام بیان می‌شود.

### استدلال نخست - جدلی‌الطرفین بودن احکام مربوط به حق حیات

استدلال نخست، له الهی‌بودن حق حیات مبتنی است بر جدلی‌الطرفین بودن احکام مربوط به حق حیات. جدلی‌الطرفین به این معنا است که هر دو طرف مقابل یک ادعا، مستند به دلیل یا ادله معتبر از دیدگاه باورمند به آن است، به گونه‌ای که نمی‌توان به‌طور روشن و آشکار، حکم به

---

(1) مجموعه‌ای از امور واقع (Facts) است؛ (۲) فرضیه H، F را توضیح می‌دهد؛ (۳) هیچ فرضیه در دسترس دیگری نمی‌تواند F را به خوبی H توضیح دهد؛ (۴) بنابراین، H. فرض آشکار این صورت‌بندی این است که از میان فرضیه‌های رقیب برای توضیح یک پدیده، بهترین فرضیه تبیین‌گر انتخاب می‌شود. باید توجه داشت که در این نوع استنتاج نمی‌توان به‌سادگی از انتخاب بهترین نظریه به صدق قطعی آن پل زد. ای‌بسا، همه نظریه‌های رقیب، کاذب باشند و با این حال، نظریه پذیرفته‌شده در بین آنها، بهترین باشد. (Van Fraassen, B.C. *Laws and Symmetry*. (New York: OUP, ) (1989): 142-143) از این رو، حداکثر نقش این استنتاج، موجه و عقلانی ساختن پذیرش یک نظریه در قیاس با نظریه‌های رقیب است. به بیان دیگر، می‌توان چنین گفت که باور به صدق نظریه انتخاب‌شده، در قیاس با باور به صدق نظریه‌های رقیب، معقول‌تر و موجه‌تر است. (برای بحث تفصیلی درباره این روش به این منبع بنگرید: محمد مهدی اعتمادالاسلامی بختیاری، «واکاوی توجیه معرفت‌شناختی استنتاج بهترین تبیین»، پایان‌نامه دکتری، اساتید راهنما: میرسعید موسوی کریمی و ابراهیم آزادگان. (تهران: دانشگاه صنعتی شریف، دانشکده فلسفه علم، ۱۳۹۵))

Igor Douven, "Abduction", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (summer 2021 Edition), edited by Edward N. Zalta, 2021. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/abduction/>

میرسعید موسوی کریمی، و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی، «ارتباط مزیت‌های تبیین‌گر با یکدیگر و محدودیت ایراد هاننگر فورد»، ذهن ۱۶، شماره ۶۳، (پاییز ۱۳۹۴): ۱۳۱-۱۶۴؛ میرسعید موسوی کریمی و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی، «استنتاج بهترین تبیین و ایراد گروه بد»، هستی و شناخت ۲، شماره ۲، (۱۳۹۴): ۱۱۱-۱۳۱؛ میرسعید موسوی کریمی، و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی، «واکاوی ملاک‌های احتمالاتی در استنتاج بهترین تبیین»، *دوفصلنامه منطق‌پژوهی* ۸، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۶، (پاییز و زمستان ۱۳۹۶): ۲۵-۴۸؛ میرسعید موسوی کریمی و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی، «ناتوانی احتمال‌گرایی در پاسخ به ایراد ولتر»، *روشن‌شناسی علوم انسانی* ۲۵، شماره ۹۸، (بهار ۱۳۹۸): ۱۳-۱۵۰.

۶. برای دفاع از نظریه مختار، نگارنده چهار استدلال صورت‌بندی کرده است و امیدوار است دو استدلال دیگر را در مقاله مستقلی منتشر کند.

نادرستی یک دیدگاه و درستی دیدگاه دیگر داد. از این رو، معقول است درباره هر حکم نظری / عملی جدلی الطرفین، حکمی (له یا علیه هیچ دو طرف) صادر نشود. بر این مبنا، استدلال نخست را می توان چنین صورت بندی کرد:

• **مقدمه ۱:** وضع و صدور حکم درباره حق حیات، یا انحصاراً در اختیار (خرد فردی / جمعی) بشر است یا انحصاراً در اختیار خداوند؛

• **مقدمه ۲:** معقول است باور کنیم هر حکم نظری / عملی جدلی الطرفین، فراعقلی (خردگریز) است؛

• **مقدمه ۳:** معقول است باور کنیم درباره هر حکم نظری / عملی که فراعقلی (خردگریز) است، عقل، نباید حکمی (له یا علیه هیچ دو طرف) وضع و صادر کند؛

• **مقدمه ۴:** معقول است باور کنیم وضع و صدور حکم درباره احکام فراعقلی انحصاراً در اختیار خداوند است (۱ و ۴)؛

• **مقدمه ۵:** احکام مربوط به حق حیات (و ممات)، از احکام جدلی الطرفین است؛

• **مقدمه ۶:** بنابراین، معقول است باور کنیم که احکام مربوط به حق حیات (و ممات) فراعقلی (خردگریز) است (۲ و ۵)؛

• **مقدمه ۷:** بنابراین، معقول است باور کنیم عقل بشری درباره حق حیات (و ممات) نباید حکمی وضع و صادر کند (۳ و ۶)؛

• **نتیجه:** بنابراین، معقول است باور کنیم وضع و صدور حکم درباره حیات (و ممات) انحصاراً در اختیار خداوند است. (۴ و ۶).

پیش از بررسی مقدمات استدلال، تذکر این نکته لازم است که تشخیص محدودیت عقل توسط خود عقل ادعایی پارادوکسیکال نیست، زیرا در دو سطح انجام می شود. به عبارت دیگر، خرد آدمی این توانایی شگفت انگیز را دارد که در سطحی بالاتر و در جایگاه ناظر قرار بگیرد و دستاوردهای خویش را ارزیابی کند. بر همین مبناست که کل رویکرد کانت در نقادی خرد ناب شکل گرفته و به ارزیابی ادعاهای عقلانی خرد آدمی پرداخته است. تشخیص احکام جدلی الطرفین در خرد آدمی نیز در همین چارچوب صورت می گیرد.<sup>۷</sup>

۷. از مشهورترین احکام جدلی الطرفین، احکام چهارگانه عقل محض درباره آغاز و انجام جهان، تشکیل اجسام از اتم ها، اراده آزاد، و موجود ضروری (necessary being) از دیدگاه کانت است که به زعم وی، نشان می دهد خرد محض آدمی محدود است و حق ورود و صدور حکم در حیطه متافیزیک استعلایی را ندارد.

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Translated By Norman Kemp Smith (2nd Ed.). (Hampshire: Palgrave MacMillan, 2003[1787]): 384-484.

اما در مورد مقدمات استدلال، نکته نخست این است که حصر آمده در مقدمه<sup>۱</sup> منطقی نیست، با این حال به نظر می‌رسد حصری کاملاً معقول است، زیرا به وضوح نامعقول خواهد بود، چنانچه فرض کنیم وضع و صدور حکم درباره حق حیات، در اختیار موجودی غیر از (خرد فردی / جمعی) بشر یا خداوند باشد. مقدمه دوم نیز ادعایی معقول است. درباره مقدمه سوم نیز می‌توان گفت نوعی توتولوژی یا همان‌گویی است. مقدمات ششم و هفتم نتیجه منطقی سایر مقدمات‌اند. در این میان آنچه مناقشه‌برانگیز به نظر می‌رسد، مقدمه پنجم است. از این رو، در ادامه تلاش می‌کنیم چند آزمایش فکری برای توجیه معقولیت باور به آن ارائه کنیم.<sup>۸</sup>

**آزمایش فکری نخست:** فرض کنید شما در حال رانندگی با خودروئی هستید که ترمز آن بریده است. چنانچه به حرکت ادامه دهید پنج کارگر را که در جاده در حال کارند خواهید کشت. اما می‌توانید فرمان را چرخانده و به راه دیگری بروید که در این صورت یک نفر کشته می‌شود.<sup>۹</sup> شما چه می‌کنید؟

یک پاسخ که شاید هوادار بیشتری داشته باشد این است که فرمان ماشین را می‌چرخانیم و به جاده‌ای می‌رویم که در آن یک نفر کشته می‌شود، زیرا کشته شدن یک نفر ترجیح دارد بر کشته شدن ۵ نفر.<sup>۱۰</sup> این پاسخ مبتنی بر رویکرد نتیجه‌گرایی (Consequentialism) در اخلاق است که بنا بر آن، جواز اخلاقی یک فعل وابسته به نتایج آن است.<sup>۱۱</sup> فایده‌گرایی (یا سودگرایی) (Utilitarianism) از مهم‌ترین شاخه‌های نتیجه‌گرایی است. بر پایه تعریفی عام از

---

۸. این آزمایش‌های فکری برگرفته است از کلاس‌های مایکل سندل (Michael J. Sandel) تحت عنوان Justice: What's the Right Thing to Do که به شکل آنلاین در اینترنت در دسترس است و به صورت کتاب منتشر شده است: Michael J. Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009).

Thomson, Judith Jarvis. "The Trolley Problem". In *Deontology*, edited by Stephen Darwall Malden, (MA: Blackwell Publishing, 2003: 139-162).

۹. باید دقت کرد که گناه‌کار یا بی‌گناه بودن قربانی‌ها دخالتی در این مسئله ندارد. برای مثال، فرض کنید که مرد مورد نظر در این آزمایش فکری مجرم یا قاتل است؛ آیا می‌توان به این علت، او را انتخاب و کشتن او را مجاز دانست؟ به علاوه، می‌توان آزمایش فکری را به مواردی چون اعزام افراد به جنگ یا کشتن غیر نظامیان در جنگ تعمیم داد که در آنها در مورد حیات افراد بی‌گناه نیز مقوله تصمیم‌گیری وجود دارد.

۱۰. در یک نظرسنجی انجام شده در سال ۲۰۱۷ از ۷۰ هزار نفر در ۴۲ کشور، توسط Iyad Rahwan و تیم او از دانشگاه MIT، ۸۲ درصد آلمانی و ۵۸ درصد چینی موافق این عمل بودند.

11. Walter Sinnott-Armstrong, "Consequentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), edited by Edward N. Zalta, 2021. Available at:

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/consequentialism>.

این دیدگاه<sup>۱۲</sup> که از مهم‌ترین هواداران آن می‌توان از جرمی بنتهم، با دیدگاه سودگرایانه‌اش، و جان استوارت میل نام برد، کنشی اخلاقی است اگر و تنها اگر که بیشترین خیر را ایجاد کند؛<sup>۱۳</sup> یعنی، اگر نتایج مفید / لذت‌بخش آن بیشتر از نتایج مضر / دردآور آن باشد. بر این مبنا، نجات جان ۵ نفر به قیمت کشتن یک نفر جایز است.

اما این رویکرد نتایج غیرقابل قبول و مناقشه‌برانگیزی دارد.<sup>۱۴</sup> برای مثال اعتراض شده است که نمی‌توان بر مبنای هزینه-فایده، (cost-benefit) موجه و مجاز بودن اخلاقی یک باور یا فعل را سنجید، زیرا بسیاری از هوایات هستند که قابل سنجش مادی و پولی نیستند. به علاوه در این دیدگاه حقوق اقلیت ولو بی‌گناه، حفظ نمی‌شود، زیرا قربانی کردن منافع اقلیت در پای اکثریت را جایز می‌داند. گذشته از این‌ها، مگر ارزش حیات آدمیان متناسب با کمیت و مقدار آن است؟ چرا باید جان یک نفر کم‌ارزش‌تر از جان مثلاً پنج نفر باشد؟<sup>۱۵</sup> به علاوه، آزمایش فکری زیر نشان می‌دهد حتی بیشتر آنانی که بر مبنای دیدگاه نتیجه‌گرایی، در آزمایش نخست قائل به جواز کشتن یک نفر به جای پنج نفر بودند، دیگر چنین گزینه‌ای را انتخاب نمی‌کنند.

**آزمایش فکری دوم:** شرایط این آزمایش همان شرایط آزمایش نخست است، با این تفاوت که با هل دادن یک نفر به جلوی ماشینی که ترمزش بریده در حال زیر گرفتن و کشتن پنج نفر است، می‌توانید یک نفر را بکشید و با این کار، جلوی کشته شدن ۵ نفر را بگیرید.

جالب است که بیشتر افراد موافق با کشتن یک نفر در آزمایش فکری نخست، این بار با این عمل مخالفت می‌کنند. استدلال برخی این است که این دو حالت با یکدیگر متفاوت است، زیرا در حالت دوم، قصد و فعل شخص برای کشتن، ارادی و بنا بر تصمیم خود اوست؛

۱۲. این دیدگاه و همین‌طور نتیجه‌گرایی به انواع گوناگونی تقسیم شده است که در عین اشتراک در مبانی، اختلافاتی نیز با یکدیگر دارند.

Julia Driver, "The History of Utilitarianism", In *the Stanford Encyclopedia of Philosophy* (winter 2014 Edition), edited by Edward N. Zalta. Available at:

<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/utilitarianism-history/>; Sinnott-Armstrong, "Consequentialism"

13. Driver, "The History of Utilitarianism".

14. Don Herzog, *Without Foundations: Justification in Political Theory*. (Ithaca & London: Cornell University Press, 1985); J. J. C. Smart & Bernard Williams. *Utilitarianism: For and Against*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

۱۵ «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا»؛ (مانده، آیه ۲۲) کسی که شخصی را بدون جرم قتل یا فساد در زمین بکشد، گویی تمام مردم را کشته است.

حال آنکه در حالت نخست، چنین نیست. اما آشکار است که این پاسخ، نادرست است، زیرا در هر دو حالت، قصد و فعل شخص، با تصمیم و اراده خود وی و آگاهانه صورت می‌گیرد.

شبیه آزمایش فکری دوم، حالتی است که در آن، شما می‌توانید برای نجات جان ۵ نفر، اجزای بدن یک نفر سالم را بدون اطلاع یا رضایت او از وی جدا کرده و به بدن آن ۵ نفر پیوند بزنید. در این صورت، یک نفر کشته می‌شود، اما پنج نفر نجات می‌یابند. چه می‌کنید؟ باز هم پاسخ غالب این است که چنین کاری مجاز نیست و نباید آن را انجام داد.

به نظر می‌رسد مخالفت بسیاری از افراد با کشتن یک نفر به ازای نجات دادن چند نفر، به‌طور شهودی مبتنی بر دیدگاهی در اخلاق باشد که به «اخلاق وظیفه‌گرایی» (Deontology/Deontological Ethics) مشهور است. بنابراین دیدگاه، کنش اخلاقی باید مبتنی بر وظایف و حقوق خاصی باشد. به عبارت دیگر، اخلاقی بودن یک کنش وابسته به نتایج آن نیست، بلکه باید وابسته به این باشد که آیا چنین کنشی تحت قواعد و قوانین خاصی درست است یا خیر. بر این مبنا، برخی از کنش‌ها درست هستند، هرچند نتوانند نتایج مفید و خوب را به حداکثر برسانند. همین‌طور، برخی دیگر از کنش‌ها می‌توانند کاملاً نادرست باشند، هرچند به نتایج خوب و مفیدی بینجامند.<sup>۱۶</sup>

به دیدگاه وظیفه‌گرایی نیز اشکالات فراوانی وارد شده است.<sup>۱۷</sup> برای مثال، کنش‌های باورمند به این رویکرد چون بر مبنای نتایج آن انتخاب نمی‌شود، ای بسا باعث شود عالم انسانی از نظر اخلاقی رو به انحطاط رود. به علاوه، معلوم نیست کدام قواعد و قوانین را باید معیار عمل اخلاقی قرار داد و به چه دلیل باید حاکمیت آنها را پذیرفت. گذشته از اینها، هرچند کانت در قامت مشهورترین هوادار این دیدگاه، ادعا کرده است که تعارض بین چند وظیفه قابل تصور نیست،<sup>۱۸</sup> اما آشکار است که این ادعایی بس مبالغه‌آمیز است. بنابراین، در

16. Larry Alexander and Michael Moore, "Deontological Ethics". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (winter 2021 Edition), edited by Edward N. Zalta, 2021. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/ethics-deontological/>

۱۷. چند نمونه را در منابع ذیل ببینید:

Alexander & Moore, "Deontological Ethics"; Frank Jackson, & Michael Smith. "The Implementation Problem for Deontology", in *Weighing Reasons*, edited by Errol Lord & Barry Maguire. Oxford: OUP, 2016: 279-292; Slotte, Michael. "The problem we all have with deontology", In *Perfecting Virtue: New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics*, edited by Lawrence Jost & Julian Wuert, (Cambridge: Cambridge University Press, 2011): 260 - 270.

18. Immanuel Kant, *The Metaphysical Elements of Justice: Part I of the Metaphysics of Morals*, translated by: J. Ladd. (Indianapolis: Hackett Pub. Co, 1965[1780]), 25.

صورت بروز تعارض بین وظایفی که به نظر عامل، همگی آن‌ها درست به نظر می‌رسند، معلوم نیست با کدام معیار باید یکی از آن‌ها را انتخاب کرد. به عنوان مثالی مشهور، بین دروغ مصلحت‌آمیز و راست فتنه‌انگیز کدام را باید برگزید و چرا؟ گذشته از این‌ها آزمایش‌های فکری بعدی نشان می‌دهند که هوادار این رویکرد نیز نمی‌تواند برای حالت‌های پیش آمده دربارهٔ حیات و ممات آدمی تصمیمی روشن و قاطع بگیرد.

آزمایش فکری سوم: به دنبال تعیین مرد سال در هر سال توسط مجلهٔ تایم، این مجله در ۳۱ دسامبر سال ۱۹۹۹، مرد قرن را نیز انتخاب کرد: انتخاب مجله، آلبرت اینشتین بود. در نظرسنجی سال ۱۹۹۹ نشریهٔ معتبر جهان فیزیک نیز اینشتین به عنوان بزرگ‌ترین فیزیک‌دان کل تاریخ فیزیک انتخاب شد. این انتخاب‌ها حاکی از اهمیت بی‌رقیب افکار و ایده‌های اینشتین در زندگی میلیاردها انسان در دو قرن گذشته و فعلی بوده است. در واقع، تصور اینکه زندگی امروزی بدون استفاده از نظریه‌های بدیع او چگونه می‌بود بسیار دشوار است. اینک فرض کنید اینشتین ارائهٔ نظریه‌های خود را مشروط به کشتن فقط یک نفر معلول جسمی یا ذهنی، می‌کرد. در این حالت، چه تصمیمی باید گرفت؟

آشکار است که تصمیم‌گیری در این مورد چندان آسان نیست. ممکن است تصمیم هوادار دیدگاه وظیفه‌گرایی این باشد که چنین کاری مجاز نیست، زیرا چنین کنشی تحت قواعد و قوانین خاصی درست نیست؛ برای مثال، تحت قانون مشهور به «امر مطلق» (Categorical Imperative) کانت: تنها بر پایه قاعده‌ای عمل کن که در عین حال بخواهی این قاعدهٔ تو قانونی عام باشد.<sup>۱۹</sup> بر مبنای این قاعده نمی‌توان یک معلول ذهنی یا جسمی را کشت. زیرا چنانچه این عمل تبدیل به قاعده‌ای عام شود، نتیجه این می‌شود که باید همهٔ معلولان را به قتل رساند؛ نتیجه‌ای که آشکارا غیراخلاقی است.

اما آیا به‌راستی این‌گونه است؟ فرض کنید در اثر به دست آوردن نظریه‌های اینشتین، میلیون‌ها نفر از مشکلات حاد زندگی خود رهایی یابند؛ مشکلاتی که می‌تواند جان بسیاری از افراد را به خطر بیندازد، و آن‌ها را در معرض مرگ قرار دهد. آیا همچنان باید درخواست اینشتین را رد کرد؟ در مثالی دیگر، فرض کنید نوعی بیماری جان هزاران نفر را گرفته و جان میلیون‌ها نفر دیگر نیز در خطر مرگ است. به‌علاوه، فرض کنید یک متخصص، واکسنی را برای این بیماری کشف کرده که می‌تواند جان میلیون‌ها نفر را نجات دهد. اما تحویل واکسن را مشروط به شرطی

19. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Translated by James W Ellington. (3rd edition). (Indianapolis: Hackett Pub. Co, 1993[1785]), 30.

شبهه شرط اینشتین کرده است. آیا به روشنی و بدون هیچ تردیدی می‌توان چنین ادعا کرد که پذیرش شرط او برای نجات جان میلیون‌ها نفر امری اخلاقی است یا نیست؟

جالب است که در مقام عمل، بسیاری از افراد و همین‌طور حکومت‌ها، در مواردی بسیار ساده‌تر از موارد فوق، دیدگاه وظیفه‌گرایی را کنار گذاشته و رویکرد نتیجه‌گرایی را پیش می‌گیرند. برای مثال، در دهه ۷۰ میلادی، با انفجار مخزن سوخت خودرو فورد پینتو در آمریکا تعدادی کشته شدند. شرکت سازنده، فورد، پی برده بود که با قراردادن یک محافظ فلزی در مخزن سوخت می‌توان جلوی انفجار را گرفت. اما شرکت از انجام این کار خودداری می‌کرد، زیرا هزینه قراردادن محافظ فلزی در قیاس با هزینه کشته شدن افراد کمتر بود.<sup>۲۰</sup>

آشکار است که هدف از بیان این رخداد، طرح چنین ادعایی نیست که چون این واقعه رخ داده است، پس اخلاقی بوده است، زیرا این بیان نوعی مغالطه است؛ بلکه هدف این است که نشان دهیم تصمیم‌گیری در مواردی این‌چنین بسیار پیچیده‌تر و دشوارتر از آنی است که یک وظیفه‌گرا ممکن است ادعا کند. آزمایش فکری بعدی با وضوح بیشتری این نکته را نشان می‌دهد.

**آزمایش فکری چهارم:** شرایط این آزمایش همان شرایط آزمایش سوم است با این تفاوت که فرض کنید برخی داوطلب شده‌اند که برای برآورده شدن شرط متخصص مورد نظر، خود را به کشتن دهند. جالب است که این فقط یک آزمایش فکری نیست، بلکه مشابه آن واقعاً رخ داده است. در قرن ۱۹ میلادی، پس از آنکه یک کشتی انگلیسی غرق می‌شود، ۴ نفر شامل ناخدا، معاون او، یک متخصص و یک نفر کارگر ساده کشتی که هیچ خانواده‌ای نداشته است، موفق می‌شوند خود را نجات دهند و سوار یک قایق نجات شوند. پس از تحمل سه هفته گرسنگی روی دریا، کارگر ساده کشته و توسط دیگران خورده می‌شود. با این فرض که خود کارگر به کشته و خورده شدن راضی بود، یا اینکه با قرعه انتخاب شده بود، آیا چنین کاری از نظر اخلاقی مجاز بود؟

پاسخ افرادی که در برابر چنین پرسشی قرار گرفته‌اند، متفرق و متناقض بوده است. از یک طرف، بنا به رویکرد نتیجه‌گرایی، به نظر می‌رسد این کار اخلاقاً مجاز بوده است. از دیدگاه وظیفه‌گرایی نیز شاید بتوان این کار را اخلاقاً مجاز دانست، چنانکه فرض کنیم شخص داوطلب وظیفه خود دانسته که قربانی منافع اکثریت شود. اما از طرف دیگر، شهود بسیاری از

20. Douglas Birsch, & John H. Fielder, *The Ford Pinto Case: A Study in Applied Ethics, Business, and Technology*. (New York: State University of New York Press, 1994).

تولید خودروهایی چون پراید در ایران نیز ظاهراً مبتنی بر چنین دیدگاهی است، هرچند در صحت محاسبات هزینه-فایده انجام‌شده توسط تصمیم‌گیرندگان ایرانی باید به‌راستی تردید کرد؛ البته اگر اساساً چنین محاسبه‌ای انجام شده باشد.

افراد چنین است که چنین کاری اخلاقاً مجاز نیست، زیرا به نظر می‌رسد صرف‌نظر از نتایج یا قواعد حاکم، این کار قبیح ذاتی دارد. برای روشن‌تر شدن این ادعا فرض کنید متخصص مورد نظر در آزمایش فکری سوم درخواست کند که حاضر است در ازای کشته‌شدن داوطلبانه مثلاً ۱۰۰ هزار داوطلب، جان چند میلیون نفر را نجات دهد. آشکار است که در اینجا نمی‌توان به سهولت و قاطعانه حکم به جواز یا عدم جواز قتل افراد داوطلب داد، حتی اگر افراد داوطلب وظیفه خود بدانند که خود را قربانی منافع اکثریت کنند.

در انتخاب رویکرد درست و اخلاقی در شرایط طرح‌شده توسط آزمایش‌های فکری فوق، شاید ادعا شود که بهتر است سراغ نظریه اخلاق فضیلت‌گرا<sup>۲۱</sup> برویم. نظریه اخلاق فضیلت‌گرا، همراه با دو نظریه طرح‌شده پیشین، سه نظریه عمده اخلاقی در فلسفه غرب‌اند. بر مبنای این نظریه، آنچه اخلاقی بودن یک کنش را تعیین می‌کند، نه نتایج حاصل از کنش است و نه انجام کنش به صورت یک وظیفه بر مبنای قواعد خاص، بلکه ویژگی فضیلت‌مندانه خود کنش است.<sup>۲۲</sup> برای مثال، کمک به یک فرد در این رویکرد، اخلاقی است، نه به دلیل نتایج آن یا بر مبنای وظایف فرد کمک‌کننده، بلکه بر مبنای اینکه چنین کاری خیراندیشانه و نیک‌خواهانه است. بنابراین، آنچه این رویکرد را از نظریه‌های رقیب نتیجه‌گرایانه یا وظیفه‌گرایانه متمایز می‌سازد، نقش مرکزی فضیلت‌های اخلاقی در آن است.<sup>۲۳</sup>

اما واقع‌مطلب این است که در شرایط طرح‌شده توسط آزمایش‌های فکری فوق، هوادار نظریه اخلاق فضیلت‌گرا وضعیت نااستوارتری دارد. بررسی اشکالات متعددی که به این رویکرد شده است<sup>۲۴</sup> نشان می‌دهد چرا چنین است. نخستین اشکال این است که اخلاق فضیلت‌گرا مبهم و غیرعینی است و نمی‌تواند قواعد مشخصی برای کنش اخلاقی ایجاد کند، به‌گونه‌ای که به ما نشان دهد در شرایط خاص، دقیقاً چه باید کرد. به عبارت دیگر، این اخلاق

21. Virtue Ethics

22. Rosalind Hursthouse, and Glen Pettigrove, "Virtue Ethics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (winter 2018 Edition), edited by Edward N. Zalta, available at: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue>.

23. Gary Watson, "On the Primacy of Character", edited by Owen Flanagan and Amelie Oksenberg Rorty, *Identity, Character, and Morality: Essays in Moral Psychology*, (Cambridge: MIT Press, 1997): 449-469; Jason Kawall, "In Defence of the Primacy of Virtues", *Journal of Ethics and Social Philosophy* 2, no. 3, (2009): 1-21.

۲۴. برای مثال:

Hursthouse & Pettigrove, "Virtue Ethics"; Nafsika Athanassoulis, "Virtue Ethics", in *the Internet Encyclopedia of Philosophy*, (2022). Available at: <https://iep.utm.edu/virtue/>; Thomas Hurka, *Virtue, Vice, and Value*, (Oxford: Oxford University Press, 2001): 219-255.

بیش از آنکه دستوراتی مشخص، مثلاً علیه دروغ‌گویی یا سرقت، صادر کند، ایده‌های کلی مثل «صبور باش» یا «خرمدانانه رفتار کن» را پیش می‌نهد. به‌علاوه، در این رویکرد نحوه به‌کارگیری فضائل، متناسب با موقعیت، متفاوت است. بنابراین، به جای آنکه تأکید شود «هیچ‌گاه دروغ نگو» یا «هرگز دزدی نکن»، بیان می‌شود که گاهی اوقات دروغ‌گفتن، کنش درست‌تری است. این نگاه باعث عدم اطمینان و ناپایداری بیشتری در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی می‌شود.

گذشته از این‌ها معلوم نیست چگونه می‌توانیم تصمیم بگیریم که چه زمانی فضایل موردنظر را به کار بندیم و چه زمانی از این کار خودداری کنیم؟ علاوه بر همه اینها، در فرهنگ‌ها، زمان‌ها و مکان‌های مختلف، آدمیان به فضایل و محسنات متفاوتی باور دارند. در این میان چگونه می‌توان تصمیم گرفت کدام فضیلت بهتر از دیگری است؟ حتی درون یک فرهنگ نیز ممکن است دو گروه یا دو فرد دیدگاه متفاوتی در مورد فضایل داشته باشند و اینکه چگونه، کجا و کی باید آن‌ها را به کار برد. از آنجاکه این رویکرد دستورالعمل مشخصی برای کنش اخلاقی پیش نمی‌نهد، دیدگاه آن منجر به نوعی نسبیت‌گرایی اخلاقی و وابسته‌کردن اخلاق به تصمیم‌های فردی یا گروهی می‌شود.

البته هواداران نظریه اخلاق فضیلت‌گرا تلاش کرده‌اند به این اشکالات پاسخ دهند. اما گذشته از اینکه آیا پاسخ‌های آنها قانع‌کننده است یا خیر، نفس وجود اشکالات و مناقشات جدی درباره این رویکرد نشان می‌دهد که در شرایط دشوار طرح‌شده در آزمایش‌های فکری پیش‌گفته، انتظار اتخاذ تصمیمی روشن و قطعی از هواداران نظریه فضیلت‌گرا بیهوده و نایب‌جاست؛ همان‌گونه که چنین انتظاری از دو نظریه پیش‌گفته نیز نادرست است. به‌راستی کدام رویکرد اخلاقی به‌وضوح می‌تواند ادعا کند که کشتن یک نفر بی‌گناه بهتر از رهاکردن جان پنج نفر برای مردن است؟ یا اینکه اخلاقاً می‌توان برای نجات جان چند هزار نفر، چند صد نفر بی‌گناه را کشت، و نظایر آن. نتیجه اینکه همه نظریه‌های اخلاقی رایج و شایع نتایج غیرقابل قبول و مناقشه‌برانگیزی به دنبال دارند، و بر مبنای هیچ‌کدام از آنها نمی‌توان با روشنی و قاطعیت در مورد جواز به ادامه حیات یا کشتن آدمیان تصمیم گرفت. بنابراین، شایسته است همه مطالب گفته‌شده را شواهدی در نظر بگیریم که معقولیت باور به مقدمه پنجم استدلال نخست را به نحوی قابل اطمینان تأیید می‌کنند؛ یعنی این ادعا را که احکام مربوط به حق حیات (و ممت)، احکام جدلی‌الطرفین است. با پذیرش این مقدمه، چندان‌گریزی از پذیرش نتیجه نخواهد بود.

## استدلال دوم- ریشه‌یابی حقوق آدمیان

مبحث ریشه‌یابی حقوق آدمیان به دنبال یافتن پاسخ به این پرسش است که چرا آدمیان حقوقی خاص را دارند. به عبارت دیگر، در این مبحث تلاش می‌شود مؤلفه و عاملی معرفی شود که توضیح دهد چرا داشتن حقوقی خاص برای انسان‌ها موجه است. با توجه به این نکته می‌توان گفت به شکل کلی دو منبع و ریشه حقوق آدمیان عبارت‌اند از: خداوند و خود انسان‌ها. به عبارت دیگر، آدمیان حقوق خاصی را دارند T چون خداوند چنین حقی را به آن‌ها عطا کرده است، یا آنکه خودشان چنین حقی را برای خود در نظر گرفته‌اند. در حالت دوم، سه رویکرد عمده‌ای که تاکنون مطرح شده‌اند عبارت‌اند از: دیدگاه حقوق طبیعی (Natural Rights Theory)، دیدگاه ابزارانگاران (Instrumental Rights Theory) و دیدگاه قراردادگرایانه (Contractual Rights Theory).

حقوق طبیعی حقوقی هستند که انسان‌ها به علت انسان بودن خود، آن‌ها را دارند. در این حالت، منشأ حقوق ناشی از روابط بین انسان‌ها، قرارداد اجتماعی، رسیدن به اهدافی خاص یا نظایر آن نیست. این حقوق را می‌توان به نوعی حقوق خدادادی نیز دانست. اما بر مبنای دیدگاه ابزارانگاران، حقوق، ابزاری هستند برای رسیدن به نوعی توزیع بهینه مزایا و منافع. در حالت سوم، حقوق، قواعدی را تعریف می‌کنند که انسان‌هایی با انگیزه کافی و در شرایط مناسب، آنها را بر مبنای روابط اساسی بین خودشان، انتخاب کرده‌اند. همین توافق، مبنای توجیه آن حقوق است. در اینجا قصد نداریم این رویکردها را به تفصیل بررسی کنیم، بلکه طرح آن‌ها صرفاً به این خاطر است که مقدماتی توضیح‌دهنده باشند برای درک بهتر استدلال بعدی. پس از ارائه استدلال، برخی از این نکات با تفصیل بیشتری بحث می‌شوند. استدلال مورد نظر را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد:

• **مقدمه ۱:** بنا به تعریف، معیار هستی‌شناسانه هویت هستومند<sup>۲۵</sup> الف، مؤلفه‌ای است که با داشتن آن، الف ضرورتاً از نوع، مثلاً، ب است، و با سلب آن، ضرورتاً از نوع ب نیست. (مثال، عدد اتمی ۷۹ برای طلا)

• **مقدمه ۲:** بر این مبنای، برای تعیین اینکه از منظر هستی‌شناسانه چه مؤلفه‌ای، یک هستومند را انسان می‌سازد (و همین‌طور برای یافتن مصادیق انسان)، معیاری روشن و قاطع، یا وجود دارد (مثلاً، معیار تفکر)، یا وجود ندارد.

۲۵. واژه «هستومند» معادل واژه Entity انتخاب شده و دربردارنده همه هویت‌هایی است که به نوعی در عالم، تحقق و تقرر دارند؛ اعم از هویت خارجی (Concrete)، انتزاعی (Abstract)، ذهنی، قراردادی و ...

- **مقدمه ۳:** در حالت نخست، حقوق ملازم با این مؤلفه، از منظر هستی‌شناسانه به‌گونه‌ای است که با سلب آن (مثل، سلب حق تفکر)، انسانیت آدمی سلب می‌شود. (۱ و ۲)
  - **مقدمه ۴:** در حالت نخست، از منظر هستی‌شناسانه، هر چیزی که منشأ وجود انسان باشد، اولاً و بالذات منشأ ایجاد این حقوق نیز است.
  - **مقدمه ۵:** از منظر هستی‌شناسانه، خداوند، منشأ وجود انسان، و در نتیجه، منشأ ایجاد این حقوق است. (۳ و ۴)
  - **مقدمه ۶:** در حالت دوم، حقوق، ملازمه‌ای هستی‌شناسانه با انسانیت آدمی ندارند، به‌گونه‌ای که با سلب آن (مثل حق سکونت)، انسانیت آدمی سلب نمی‌شود. (۱ و ۲)
  - **مقدمه ۷:** با این حال، انسان، برخی حقوق را دارد، صرفاً به این علت که انسان است.
  - **مقدمه ۸:** در هیچ‌کدام از دو حالت اول و دوم، منشأ هستی‌شناسانه حقوق، ناشی از روابط بین انسان‌ها، قرارداد اجتماعی، رسیدن به اهدافی خاص یا نظایر آن نیست. (۵ و ۷)
  - **مقدمه ۹:** معقول است که باور کنیم اصل بر این است که هر چیزی که منشأ هستی‌شناسانه یک هستومند و حقوق وی باشد، اولاً و بالذات، حق صدور و وضع حکم درباره حقوق وی را نیز دارد.
  - **مقدمه ۱۰:** بنابراین، معقول است که باور کنیم که هیچ انسانی، یا جامعه‌ای از انسان‌ها، حقی برای وضع و صدور حکم در مورد این حقوق نسبت به انسان یا انسان‌های دیگر ندارد. (۸ و ۹)
  - **مقدمه ۱۱:** حق حیات، نمونه روشن این دو حق، یا دست‌کم یکی از آنها است.
  - **مقدمه ۱۲:** وضع و صدور حکم درباره حیات، یا انحصاراً حقی بشر است یا انحصاراً حقی الهی؛
  - **نتیجه:** بنابراین، معقول است که باور کنیم حق وضع و صدور حکم در مورد حیات، انحصاراً حقی الهی است.
- مقدمات اول تا ششم استدلال فوق به نظر چندان مناقشه‌برانگیز نمی‌رسند. آنچه بیشتر می‌توان درباره آن به بحث نشست، مقدمات هفتم و نهم استدلال هستند. مقدمه هفتم در واقع بیان‌کننده آن چیزی است که در فلسفه بیشتر تحت عنوان «حقوق طبیعی» طرح شده است.
- ریشه پیدایش حقوق طبیعی را می‌توان تا آثار ارسطو ردیابی کرد. وی در تمایز بین «عدالت طبیعی» (Natural Justice) و «عدالت قانونی» (Legal Justice) می‌نویسد که

برخلاف عدالت قانونی که وابسته به قرارداد و توافق و در نتیجه، متغیر است، عدالت طبیعی آنی است که در همه جا اعتبار یکسان دارد و اعتبار آن وابسته به رد یا پذیرش ما نیست.<sup>۲۶</sup> این عدالت هستومندی است که قبل از تشکیل هرگونه اجتماع و سیاست وجود داشته، و تشخیص آن بر عهده خردی است که آلوده به پیش‌داوری‌ها یا تمایلات نباشد.

در آغاز دوران مدرن، نظریه حقوق طبیعی در کارهای فلاسفه‌ای چون گروتیوس (Hugo Grotius (1583–1645) هابز، پوفندورف (Samuel Freiherr von Pufendorf (1632–1694) و به‌ویژه لاک به نحو گسترده‌ای مرکز توجه قرار گرفت<sup>۲۷</sup> و در دوران معاصر نیز توسط فلاسفه‌ای چون نوزیک<sup>۲۸</sup> احیا شد. به باور لاک، آدمیان در وضعیت پیشاسیاسی طبیعت (A Pre-Political State of Nature) حقوقی چون حق حیات و آزادی دارند و این حقوق طبیعی، حدود خود را بر حاکمیت مشروع دولت‌ها تحمیل می‌کند.<sup>۲۹</sup>

همه نظریه‌های حقوق طبیعی مبتنی بر این باور کلی هستند که آدمیان به واسطه ماهیت انسانی خود شایسته بعضی از حقوق هستند؛ هرچند در اینکه کدام مؤلفه مربوط به ماهیت انسانی در این میان نقش اساسی دارد، با یکدیگر اختلاف دارند. برخی از این مؤلفه‌ها عبارت‌اند از: اراده آزاد، عقلانیت و خودکفایی. در واقع در این رویکرد، شأن انسانی آدمیان نقطه اتکای اصلی برای لحاظ حقوق اوست، به جای آنکه، برخلاف دیدگاه ابزارانگاران، نتایج قابل محاسبه چنان حقوقی، مبنای شایستگی انسان‌ها برای داشتن آن‌ها باشد. برای مثال، احترام به حق آزادی بیان انسان‌ها تنها راه مناسب برای برخورد شایسته با آن‌ها و احترام به شأن انسانی آنهاست، و انکار این حق، این لازمه نادرست را به دنبال دارد که ماهیت انسان کفایت لازم برای ایجاد برخی حقوق را ندارد.<sup>۳۰</sup>

علی‌رغم جذابیت فراوان نظریه حقوق طبیعی، اعتراضاتی به آن شده است. گذشته از اعتراض بنتهام<sup>۳۱</sup> که اساساً حق طبیعی را ناشی از استفاده نادرست از زبان، و در نتیجه،

26. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, in: *The Complete Works of Aristotle*, Vol 2, Edited by Jonathan Barnes, (New Jersey: Princeton University Press, 1984), 1134b.

27. Wenar. "Rights".

28. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, (New York: Basic Books, 2013[1974]).

29. John Locke, *Second Treatise of Government and a Letter Concerning Toleration*, edited by Mark Goldie, (Oxford: Oxford University Press, 2016), 43-4.

30. Kamm, F, *Intricate Ethics*, (Oxford: Oxford University Press, 2007), 247.

31. Bentham, Jeremy. *The Works of Jeremy Bentham*, Volume 2, (Original from the New York Public Library, 2009): 505-506. Available at:

[https://books.google.com/books?id=QF5GAAAAYAAJ&source=gbs\\_similarbooks](https://books.google.com/books?id=QF5GAAAAYAAJ&source=gbs_similarbooks)

مقوله‌ای بی‌معنا، و همه حقوق را مخلوق جامعه و حکومت می‌داند، گفته شده است، برای مثال، لازمه حقوق طبیعی این است که آدمیان چنین حقوقی را به شکل مطلق داشته باشند؛ حال آنکه به گفته نیگل<sup>۳۲</sup> گاهی اوقات شرور ناشی از این حق چنان عظیم هستند که چاره‌ای جز محدود کردن آن‌ها و به‌کارگیری ابزاری چون کشتن یا شکنجه افراد بی‌گناه وجود ندارد. برای مثال دیگر، حق پذیرفته‌شده و رایج آزادی بیان را در نظر بگیرید. این حق در بردارنده حقی برای نقد بسیار تند و حتی تخریبی علیه دیگران است. اما غالباً چنین است که در کشورهای آزاد، چنین حقی در عرصه عمومی و علیه سیاست‌مداران پذیرفته شده است، حال آنکه علیه اشخاص عادی معمولاً چنین حقی به رسمیت شناخته نمی‌شود. نظریه حقوق طبیعی نمی‌تواند توضیح دهد این محدودیت‌ها ناشی از چیست.

از طرف دیگر، در این واقعیت نمی‌توان تردید کرد که ریشه ایجاد برخی از حقوق، به‌ویژه حقوق بشر مدرن، ناشی از منابعی چون قوانین داخلی و بین‌المللی است که بر مبنای توافق‌ها، سنت‌ها و تصمیمات حقوقی ایجاد شده‌اند. برای مثال، حقی تحت عنوان ممنوعیت بردگی ناشی از «میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی» است. گفتیم که بر پایه دیدگاه قراردادی‌گرایان، ریشه حقوق آدمیان و مبنای توجیه آن، قراردادهای فی‌مابین است. به عبارت دیگر، این واقعیت که این قراردادها مورد توافق طرفین قرار گرفته است، مبنای توجیه حقوق برآمده از آنهاست. حقوق به‌دست‌آمده در این چارچوب نیز آنانی هستند که آدمیان بیشترین انگیزه را برای داشتن آن‌ها دارند. به باور برخی، حق داشتن مالکیت خصوصی و حقوق پایه نمونه‌هایی از چنین حقوقی هستند.

اما آیا ریشه همه حقوق، به‌ویژه حقوق اساسی چون حق حیات، از این‌گونه هستند؟ در واقع، می‌توان نشان داد برخی از حقوق طبیعی اساساً پیش‌فرض وجود هرگونه حقوق قراردادی هستند، به‌گونه‌ای که بدون وجود حقوق نوع نخست، اساساً امکان تحقق حقوق نوع دوم وجود ندارد. یک نمونه از این حقوق طبیعی، حق یکسان همه انسان‌ها برای «آزاد بودن» است.<sup>۳۳</sup> نمونه دیگر، حق یکسان همه انسان‌ها علیه «اعمال زور برای وادار کردن آن‌ها»

32. Thomas Nagel, *Concealment and Exposure*, (Oxford: Oxford University Press, 2002): 36.

۳۳. برای نقد این دیدگاه به منابع ذیل بنگرید:

Eric Mack, "Hart on Natural and Contractual Rights", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 29, No. 4 (Apr. 1976): 283-285; N.G.E. Harris, "Hart on Natural Rights". *British Journal of Political Science*, Volume 2, Issue 1, January 1972, pp. 125-127.

34. H. L. A. Hart, "Are there any natural rights?" *Philosophical Review* 2, no. 64 (1955):175-191.

برای انجام کاری است.<sup>۳۵</sup> بر همین قیاس، می‌توان گفت حق حیات، پیش‌فرض وجودی هر نوع حق دیگری، اعم از حقوق قراردادی، است. به عبارت دیگر، ابتدا باید حق طبیعی حیات را به رسمیت شناخت تا پس از آن، امکان تشکیل هرگونه اجتماع و نهاد و در پی آن، انعقاد قراردادها و توافق‌های فی‌مابین فراهم شود.

این نکته نشان می‌دهد که چنین اعتراضی به وجود حقوق طبیعی وارد نیست: داشتن حقوق طبیعی مبتنی بر این پیش‌فرض است که آدمیان، حاملان و دارندگان حقوق (Right-Holders) هستند. اما شاهدهی نداریم که این پیش‌فرض، طبیعی یا پیشا-نهادی (Pre-Institutional) باشد. به عبارت دیگر، مفهومی چون «داشتن حقوق»، مفهومی است برآمده از تشکیل اجتماع و ناشی از روابط و قرارداد بین آدمیان، و بنابراین، تمام حقوق نیز که مبتنی بر این پیش‌فرض‌اند، قراردادی و پسا-نهادی‌اند.<sup>۳۶</sup>

اعتراض فوق، وارد نیست، زیرا مبتنی بر تصویری نادرست از رابطه بین حقوق آدمیان و هستی آن‌هاست. حتی آن گروه از هواداران نظریه حقوق طبیعی که بر این باورند این حقوق، عطیه الهی است، چنین تصویری نداشته و ندارند که خداوند ابتدا آدمیان را آفرید، سپس حقوقی را به هستی آن‌ها گره زده است. حقوق، هستی‌مندی‌هایی غبارمانند نیستند که خالق، آن‌ها را بر هستی انسان‌های خلق شده، پاشیده باشد. بلکه چنین است که حقوق و وظایف آدمیان مؤلفه قوام‌بخش هستی آنان است، به گونه‌ای که خلق آدمیان منطقی‌ملازم با خلق حقوق است. بنابراین، حقوق، منطقی‌ملازم از طبیعت آدمیان قابل استنتاج است، همان‌گونه که زوجیت از هستی عدد ۴ منطقی‌ملازم استنتاج می‌شود. در این دیدگاه، هرچند خداوند، منبع نهایی همه هستی‌مندی‌هاست، در مقام بعد، ریشه و منبع حقوق آدمیان، طبیعت و هستی خود آنان است. از این رو، فیلسوفی که پیش‌تر به نام او اشاره کردیم، یعنی گروتیوس، در سال ۱۶۲۵ چنین نوشت که حتی در جهانی بدون خواست خدا نیز طبیعت آدمیان ملازم با برخی حقوق است.<sup>۳۷</sup>

پیش‌تر اشاره کردیم که دیگر دیدگاه رقیب حقوق طبیعی، دیدگاه حقوق ابزارانگاره است

35. Eric Mack, "Hart on Natural and Contractual Rights", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 29, No. 4 (Apr. 1976): 283-285.

36. Laura Valentini, "There are no natural rights", (2017). Available at: [https://www.law.nyu.edu/sites/default/files/upload\\_documents/Valentini%20NYU%20Rights.pdf](https://www.law.nyu.edu/sites/default/files/upload_documents/Valentini%20NYU%20Rights.pdf)

37. Grotius, Hugo. *The Rights of War and Peace: book I*, Edited and with an Introduction by: Richard Tuck. (Liberty Fund, 2005 [1625]): 154-155.

که بنا بر آن، حقوق، ابزار و وسایلی هستند برای توزیع بهینه مزایا. این دیدگاه ارتباط نزدیکی با نتیجه‌گرایی و خوانش ویژه آن، یعنی سودانگاری دارد. در این نظریه، حقوق، قواعدی هستند که مراعات آنها باعث می‌شود بیشترین سود نصیب افراد شود. مهم‌ترین اعتراض علیه این دیدگاه این است که حقوق را بسیار سست و بی‌پایه می‌سازد. چنانچه حقوق صرفاً به این علت موجه باشند که نتایج خوب تولید می‌کنند، این نظریه با همان مشکلاتی که در استدلال پیشین گفتیم مواجه می‌شود. به عبارت دیگر، بنابراین نظریه، می‌توان حق حیات شخص بی‌گناهی را به‌سادگی نقض کرد، با این توجیه که می‌تواند باعث نجات جان دو نفر دیگر شود. به‌علاوه، در این نظریه معلوم نیست در صورت تعارض نتایج چگونه می‌توان آن‌ها را با یکدیگر مقایسه کرد و یکی را بر دیگری ترجیح داد.<sup>۳۸</sup>

گذشته از این‌ها چون دیدگاه ابزارانگاران حقوق اساسی آدمیان را ابزاری برای رسیدن به اهداف می‌دانند، با تغییر اهداف، این حقوق مقولاتی نسبی و وابسته به زمان، مکان، فرهنگ و شرایط خاص، می‌شوند. این نتایج غیرقابل قبول، نشان‌دهنده اشکال اساسی خود نظریه هستند. از مطالب گفته شده می‌توان چنین نتیجه گرفت که مقدمه هفتم استدلال، گزاره‌ای است که باور به آن، معقول و موجه است.

اما درباره مقدمه نهم چه می‌شود گفت؟ دلیل این ادعا چیست که معقول است که باور کنیم اصل بر این است که هر چیزی که منشأ هستی‌شناسانه حقوق باشد، منشأ صدور و وضع حکم درباره حقوق نیز است؟ نگارنده بر این باور است که شهود (Intuition)، یا عرف عام (Common Sense) محکم‌ترین پشتیبان این ادعا است. به عبارت دیگر، نباید اینجا تصور شود که مغالطه «استنتاج باید از است» رخ داده است. بلکه شهود ما چنین حکم می‌کند که در دوراهی انتخاب بین «وضع و صدور حکم درباره حق حیات، به مثابه حقی پیشاقراردادی، توسط (خرد فردی / جمعی) بشر یا خداوند» معقول‌تر این است که گزینه دوم را انتخاب کنیم. در مقام تشبیه، این همان شهودی است که به انسان اجازه می‌دهد قوانین اخلاقی و رفتاری حاکم بر ربات‌های هوشمند و انسان‌نمای آینده را وضع و صادر کند.

از زمانی که در دهه ۴۰ میلادی، آیزاک آسیموف سه قانون مشهور خود<sup>۳۹</sup> درباره ربات‌ها را

38. James Griffin. *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, (Oxford: Oxford University Press, 1989)

۳۹. این سه قانون عبارتند از: (۱) یک ربات نباید به انسانی آسیب برساند یا به واسطه انجام ندادن کاری باعث شود که یک انسان آسیب ببیند. (۲) یک ربات باید از دستورهای صادر شده توسط انسان اطاعت کند مگر جایی که معارض با قانون اول باشد. (۳) یک ربات باید از وجود خودش حفاظت کند مادامی که این حفاظت، با دو قانون اول و دوم معارض نباشد.

نوشت. تا امروز ادبیات مربوط به بحث‌هایی چون نوع روابط آدمیان با ربات‌ها، اخلاق رباتیک، حقوق ربات‌ها و نظایر آن به تدریج در حال گسترش بوده، اما در چند سال اخیر سرعت گسترش آن به حد انفجار رسیده است.<sup>۴۰</sup> از جمله پرسش‌های طرح شده این است که آیا ربات‌ها می‌توانند، یا باید، حقوقی داشته باشند یا خیر؟ در اینجا نیز مثل بسیاری از مقولات فلسفی، دیدگاه‌ها و رویکردها کاملاً متفاوت و حتی متعارض است. از یک طرف، زمانی دیوید لوی نوشت مفهوم «حقوق داشتن ربات‌ها» چیزی است غیر قابل تصور.<sup>۴۱</sup> این دیدگاه بیشتر مبتنی بر این پیش‌فرض است که داشتن حقوقی چون حقوق بشر تنها در موجوداتی قابل تصور است که ویژگی‌هایی چون شعور و آگاهی (Consciousness)، آزادی، قدرت انتخاب، مسئولیت، شخص‌وارگی (Personhood)، شهروندی، حس درد و لذت، و نظایر آن داشته باشد. حال آنکه معلوم نیست اساساً یک ربات، ولو هر قدر پیشرفته، چگونه می‌تواند چنین ویژگی‌هایی را داشته باشد. از طرف دیگر، باورمندان به حقوق ربات‌ها حالت‌هایی را فرض کرده‌اند تا مفهوم «حقوق ربات‌ها» مفهومی پذیرفته شده و معقول شود.<sup>۴۲</sup> در این میان حتی در مقام عمل نیز قوانینی برای ربات‌ها نوشته شده<sup>۴۳</sup> و حق شهروندی نیز به آن‌ها داده شده است.<sup>۴۴</sup>

اینکه کدام‌یک از این دو دیدگاه درست و معقول است، موضوع بحث این نوشتار نیست. بلکه نکته اصلی این است که این آدمیان هستند که تعیین می‌کنند آیا ربات‌ها می‌توانند، یا باید،

۴۰. در مقاله Harris & Anthis (2021) به نحو نسبتاً گسترده‌ای ادبیات موضوع و حیطه‌های تحقیق و مسائل مرتبط با آن مرور و بررسی شده است. برای مرور برخی بحث‌ها، همچنین:

Vincent C. Müller, "Ethics of Artificial Intelligence and Robotics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (summer 2021 Edition), edited by Edward N. Zalta. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/ethics-ai/>

41. David Levy, *Robots Unlimited: Life in a Virtual Age*, (Boca Raton, FL: CRC Press, 2005): 393.

۴۲. برای بحثی تفصیلی درباره دیدگاه‌های گوناگون منابع ذیل را ببینید:

Yurii Sheliazenko, "Artificial Personal Autonomy and Concept of Robot Rights", *European Journal of Law and Political Sciences*, (2017): 17-21; David J. Gunkel, *Robot Rights*, (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2018); Von Braun, Joachim et al. (Ed.), *Robotics, AI, and Humanity: Science, Ethics, and Policy*, Springer Link, (2021). Available At: [https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-030-54173-6\\_16](https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-030-54173-6_16).

۴۳. پارلمان اروپا در سال ۲۰۱۷ مصوبه‌ای را گذراند که بر مبنای آن، پیشنهاد شده است که دست‌کم پیشرفته‌ترین ربات‌های خودگردان و مستقل آینده به منزله اشخاصی الکترونیک (electronic persons) به رسمیت شناخته شوند.

۴۴. البته طنز قضیه اینجا است اولین کشوری که در سال ۲۰۱۷ به یک ربات با نام «سوفیا» حق شهروندی داد عربستان سعودی بود! ظاهراً مسئولین این کشور دادن حقوق شهروندی به ربات‌ها را بی‌دردتر از لحاظ این حقوق برای مردم خود می‌دانند!

حقوقی داشته باشند یا خیر. حتی آدمیان، تعیین‌کننده و تعریف‌کننده این معیارند که موجودات باید چه ویژگی‌ها و مشخصاتی داشته باشند تا شایسته داشتن حقوق باشند. پاسخ این پرسش نیز توسط انسان‌ها داده می‌شود که آیا ربات‌ها چنین ویژگی‌ها و مشخصاتی دارند، یا می‌توانند داشته باشند، یا خیر؟

اما چرا چنین است؟ به عبارت دیگر، آدمیان این حق را از کجا آورده‌اند که بتوانند تصمیم‌گیرنده نهایی و تعیین‌کننده همه چیز درباره ربات‌ها باشند؟ جالب است که نگارنده تا جایی که جستجو کرده، در هیچ‌کدام از نوشته‌های مربوط به حقوق ربات‌ها حتی طرح این پرسش را نیز ندیده است، چه رسد به اینکه به آن پاسخ داده شود. اما چرا چنین است؟ به نظر می‌رسد پاسخ سراسر است و روشن این پرسش این است: بسیار آشکار و روشن است که آدمیان حق چنین کاری را دارند، زیرا انسان، خالق و ربات، مخلوق اوست. بر همین مبنا و با استدلال یا شهودی مشابه می‌توان گفت بسیار آشکار و روشن است که خداوند حق تعیین حقوق آدمیان و گستره آن را دارد، زیرا خداوند، خالق و انسان، مخلوق اوست.

اما در اینجا به نظر می‌رسد که دست‌کم دو اشکال وجود دارد. اشکال نخست این است که میلیون‌ها نفر به خدای ادیان ابراهیمی باور ندارند.<sup>۴۵</sup> بنابراین، کاربرد این استدلال بسیار محدود می‌شود. به عبارت دیگر، باید به دنبال مدلی گشت که کاربرد گسترده‌تری داشته باشد. از این رو، شاید بهتر باشد به رویکردی دیگر که بسیار شایع و قدرتمند است، روی آورد؛ رویکردی که منشأ حقوق آدمی را بیشتر ناشی از قوانین و قواعد اخلاقی بنیادین و عام می‌داند؛ چنان بنیادین و عام که دربردارنده همه موجودات انسانی در همه زمان‌ها و مکان‌ها باشد.

اما این اشکال وارد نیست. نخست اینکه اشکال، معرفت‌شناسی را با هستی‌شناسی خلط کرده است. پیش‌فرض این استدلال «باور به وجود خداوند» نیست، بلکه «وجود خداوند» است. به عبارت دیگر، مسئله این نیست که آیا کسی به وجود خداوند باور دارد یا خیر، تا اینکه به این استدلال باور داشته باشد. بلکه نکته این است که استدلال فرض کرده است خداوندی هست که خالق بشر است. به علاوه، نیازی نیست که این خداوند تمام ویژگی‌های خدای ادیان ابراهیمی را داشته باشد، بلکه آنچه در استدلال بر آن تأکید شده، ویژگی خالقیت

---

45. James Nickel, "Human Rights", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (fall 2021 Edition), edited by Edward N. Zalta. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/rights-human>.

اوست. بنابراین، وجود خداوند خالق، پیش فرض کل مقاله است و اگر چنین خداوند خالق وجود نداشته باشد، اساساً دیگر موضوعی برای بحث نخواهد ماند.

اشکال دوم این است که حتی اگر فرض کنیم حیات، حقی طبیعی و مؤلفه اصلی وجود بشر است، ضرورتی ندارد که وضع و صدور قوانین درباره آن را به خداوند واگذار کنیم. بلکه همان گونه که جان لاک فرض کرده است<sup>۴۶</sup>، راه حل دیگر این است که می توان حکومتی تشکیل داد و تصمیم گیری درباره حق حیات را بر عهده حکومت گذاشت. در این حالت، حکومت با وضع قوانین، مجاز است در مورد جان انسان ها تصمیم بگیرد.

اما این راه حل منجر به پارادوکسی می شود که می توان آن را به شکل زیر، صورت بندی کرد:

(۱) به باور جان لاک، آدمیان حقوق طبیعی جدایی ناپذیر و حذف ناپذیری دارند که حتی خودشان نیز مجاز نیستند از آن ها دست بکشند، یا آن ها را به دیگری، حتی به حکومت، واگذار کنند؛ مثل حق حیات. بنابراین، هیچ شخص یا حکومتی حق ندارد در حیطه این حقوق دخالت کند.<sup>۴۷</sup>

(۲) با این حال، می توان حکومتی تشکیل داد و این حکومت با وضع قوانین مجاز است در مورد جان انسان ها، مثلاً از طریق اعزام آن ها به جنگ، دخالت کند.<sup>۴۸</sup>

پاسخ ضمنی جان لاک به این پارادوکس آشکار، چنین است: اگر حکومت، مورد تأیید اکثریت باشد و قوانین آن دلبخواهانه و استبدادی نباشد، بلکه با تأیید اکثریت شامل همه بشود و نه، فقط فرد یا گروهی خاص، حق دخالت در حقوقی که گفتیم برای حکومت ایجاد می شود.<sup>۴۹</sup>

اما واضح است که این پاسخ نمی تواند پارادوکس را حل کند. بنابراین دلیل روشن که حاکمیت اکثریت چنین حقی را به آن ها نمی دهد که وارد حیطه حقوقی شوند که به تصریح خود لاک، آدمیان حق واگذاری آن را به دیگری ندارند. نکته جالب این است که ذیل همین قاعده، لاک بر این باور است که آدمیان حق از بین بردن زندگی خود، یا به عبارت دیگر خودکشی را ندارند،<sup>۵۰</sup> زیرا به گفته وی، ما انسان ها مخلوق دستان هنرمند خداوند و متعلق به

46. Locke, *Second Treatise of Government and a Letter Concerning Toleration*: 43-4.

47. Locke, *Second Treatise of Government and a Letter Concerning Toleration*: 14.

48. Locke, *Second Treatise of Government and a Letter Concerning Toleration*: 43-4.

49. Locke, *Second Treatise of Government and a Letter Concerning Toleration*: 49-50.

50. Locke, *Second Treatise of Government and a Letter Concerning Toleration*: 5.

او هستیم، و حق نداریم حقوقی را که توسط او به ما عطا شده است، توسط خود یا دیگری از بین ببریم یا اختیار آن را به دیگری واگذار کنیم. ماحصل همه این مطالب چیزی نیست جز نتیجه استدلال دوم که بنا بر آن، معقول است که باور کنیم حق وضع و صدور حکم در مورد حیات، انحصاراً حقی الهی است.

### شواهد درون‌دینی مؤید نظریه

در این بخش قصد بر آن نیست که از منظر درون-دینی به تفصیل به موضوع حق حیات پرداخته شود، بلکه هدف آن است که برخی شواهد درون-دینی از قرآن، و نه روایات، که مؤید الهی بودن حق حیات هستند به اجمال ارائه شود. در آیه ۳۲ سوره مائده می‌فرماید: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾. نخستین مفاد این آیه در تقابل مستقیم با دیدگاه نتیجه‌گرایی است که به گونه‌ای ارزش حق حیات را امری کمی و بر مبنای قاعده هزینه-فایده ارزیابی می‌کند، حال آنکه، از دیدگاه قرآن، ارزش حیات یک نفر معادل با ارزش حیات کل انسان‌ها است.

از منظر دو نظریه اخلاق و وظیفه‌گرایی و اخلاق فضیلت‌گرا نیز نمی‌توان توجیهی مناسب برای توضیح آیه فوق یافت. اگر بر مبنای دیدگاه نخست، اخلاقی بودن یک کنش وابسته به این است که تحت قواعد و قوانین خاصی درست باشد، کدام قاعده و قانون توجیه‌گر این اصل است که کشتن یا احیای یک نفر مثل کشتن یا احیای همه است؟ بر مبنای دیدگاه دوم نیز اخلاقی بودن یک کنش را ویژگی فضیلت‌مندانه خود کنش تعیین می‌کند. بر این مبنا نیز بسیار بعید است که فضیلت احیای یک نفر مثل احیای همه، و رذیلت کشتن یک نفر مثل کشتن همه باشد. اما الهی بودن حق حیات حاکی از آن است که عظمت این حق، هرچند در مورد یک نفر، چنان است که کشتن یا احیای یک نفر مثل کشتن یا احیای همه انسان‌هاست.

در آیه‌ای دیگر که به محاجه حضرت ابراهیم با نمرود پرداخته است چنین می‌خوانیم: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾.<sup>۵۱</sup> به استدلال حضرت ابراهیم در برابر نمرود چنین اشکال شده است که: «توقف ابراهیم در برابر نمرود که گفت منم زنده می‌کنم و می‌میرانم

اشتباه بوده است، زیرا منظور نمرود آزادکردن زندانی و کشتن زندانی بود، درحالی‌که منظور ابراهیم تولد و مرگ طبیعی بوده است. بنابراین ابراهیم باید می‌گفت که زندگی دادن و حیات بخشیدن، آن نیست که تو می‌گویی.<sup>۵۲</sup>

درباره این آیه علامه محمدحسین طباطبایی<sup>۵۳</sup> چنین می‌نویسد که نمرود، الوهیت خدای سبحان را پذیرفته بود. از این رو، وقتی ابراهیم (علیه السلام) به او گفت که خداوند، آفتاب را از مشرق می‌آورد، تو آن را از مغرب بیاور، نمرود حرف ایشان را پذیرفت و مبهوت شد. حال آنکه می‌توانست بگوید آفتاب را من از مشرق می‌آورم، نه آن خدایی که تو به آن معتقدی. اما نکته این است که نمرود قائل به خدایانی دیگر نیز بود، و خود را هم اله می‌دانست. به همین دلیل در پاسخ ابراهیم (علیه السلام) بر ربوبیت خود احتجاج کرد. نتیجه اینکه محاجه بین نمرود و ابراهیم (علیه السلام) در این باره بوده که ابراهیم (علیه السلام) فرموده بود که رب من تنها الله است و لا غیر، و نمرود در پاسخ گفته بود که: خیر، من نیز معبود تو هستم، معبود تو و همه مردم. بر همین مبنا، موقعی که ابراهیم (علیه السلام) علیه ادعای او چنین استدلال کرد که پروردگار من کسی است که زنده می‌کند و می‌میراند، او در جواب گفت من هم زنده می‌کنم و می‌میرانم.

از نظر مرحوم طباطبائی، این ادعای نمرود نوعی مغالطه برای فرار از ارائه پاسخی منطقی به محاجه ابراهیم (علیه السلام)، و فریفتن حاضران مجلس با این نیرنگ است. زیرا منظور ابراهیم (علیه السلام) حیات و موتی طبیعی بود که در موجودات جاندار و با اراده و شعور می‌بینیم؛ حیاتی که حقیقت آن برای بشر معلوم نیست، و کسی جز پدیدآورنده آن، قادر بر ایجاد آن نیست. اگر نمرود کلام را به همین معنا می‌گرفت، دیگر نمی‌توانست پاسخی بدهد. لیکن مغالطه کرد و حیات و موت را به معنای مجازی آن گرفت و به این وسیله امر را بر حاضرین مشتبه کرد. آن‌ها هم او را تصدیق کردند، و ابراهیم (علیه السلام) نتوانست به آن‌ها بفهماند که این مغالطه است، زیرا فهمیده بود که اگر بخواهد وجه مغالطه را بیان کند احدی از حضار او را تصدیق نمی‌کند. به همین جهت، از این حجت خود دست کشید و به حجتی دیگر، یعنی ناتوانی نمرود برای تغییر مکان طلوع خورشید از شرق به غرب دست زد.

به‌طور خلاصه پاسخ مرحوم طباطبایی به این اشکال که ابراهیم (علیه السلام) باید می‌گفت که زندگی دادن و حیات بخشیدن، آنی نیست که توی نمرود می‌گویی، این است که اگر ابراهیم (علیه السلام)

۵۲. سها، نقد قرآن، (۱۳۹۳)، ۳۵۰-۳۴۹. نشانی دسترسی:

<https://mamnoe.files.wordpress.com/2014/09/naghde-quran.pdf>

۵۳. محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۲، (بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ ق.هـ)، ۳۵۲-۳۵۹.

چنین می‌گفت و وجه مغالطه را بیان می‌کرد احدی از حضار او را تصدیق نمی‌کرد. اما به نظر نمی‌رسد که این پاسخ قانع‌کننده باشد. زیرا بیشتر مردم تفاوت بین تولد و مرگ طبیعی، از یک طرف، و آزادکردن و کشتن زندانی، از طرف دیگر، را می‌فهمند و به‌آسانی متوجه مغالطه می‌شوند. بنابراین، به نظر می‌رسد برای فهم آیه باید آن را گونه‌دیگری تفسیر کرد.

در واقع پاسخ نمرود نشان می‌دهد که او متوجه شده است حضرت ابراهیم (علیه السلام) نه درباره پدیده طبیعی زندگی و مرگ، بلکه درباره حق وضع و صدور حکم درباره زندگی و مرگ انسان‌ها صحبت می‌کند، و خداوند را چنان موجودی توصیف می‌کند که این حق، در انحصار او است. اما از طرف دیگر، همان‌گونه که مرحوم طباطبایی به‌درستی اشاره کرده است، چون نمرود جایگاهی خداگونه برای خود قائل است، خودش را نیز صاحب این حق می‌داند و با آزادکردن یک زندانی و کشتن فرد دیگر تلاش می‌کند نشان دهد که چنین است. در ادامه، آشکار است که حضرت ابراهیم نمی‌تواند به شکلی قابل فهم برای همگان اثبات کند که نمرود خطا کرده و خود را در حیطه‌ای ذی حق دانسته که اختصاص به خداوند دارد. از این‌رو، برای نشان‌دادن این واقعیت که نمرود جایگاهی خداگونه ندارد به پدیده طبیعی طلوع خورشید ارجاع می‌دهد. مبهوت‌شدن نمرود نیز دو لازمه به دنبال دارد: نخست اینکه، جایگاه خداگونه خود را از دست رفته می‌بیند، و دوم اینکه، بر همین اساس آشکار می‌شود که او حقی در مورد تعیین جواز حیات و ممات آدمیان ندارد. بنابراین، به نظر می‌رسد با فرض الهی بودن حق حیات، آیه مورد نظر تفسیر معقول‌تر و اشکال وارد شده نیز پاسخ بهتری می‌یابد.

بر همین اساس، می‌توان گفت بسیاری از آیات قرآن که در آن‌ها خداوند به عنوان زنده‌کننده و میراننده معرفی شده است، قابلیت چنین تفسیری را دارند که این آیات در واقع در مقام بیان انحصاری بودن حق وضع و صدور حکم درباره حیات و ممات برای خداوند هستند. آنچه این تفسیر را تأیید می‌کند این است که حتی بسیاری از کفار و مشرکین نیز منکر این واقعیت نبودند که پدیده طبیعی میراندن و زنده‌کردن موجودات، خارج از اراده بشری و در اختیار خداوند است. بنابراین، نیاز چندانی نبود که در آیات فراوانی این‌همه تأکید بر این واقعیت شود. اما از طرف دیگر، آنچه بیشتر مردم آن را حق خود می‌دانستند حق وضع و صدور حکم مرگ یا ادامه زندگی برای دیگران بود. از این‌رو، آیات فراوانی در قرآن آمده است که به آدمیان هشدار دهد این حق، انحصاراً در اختیار خداوند است؛ یعنی، هم حق تشریحی و هم حق تکوینی حیات، الهی است.

### نتیجه

در مقاله تلاش شد از چنین نظریه‌ای دفاع شود: معقول است باور کنیم حق حیات، انحصاراً حقی الهی است؛ یعنی فقط خداوند است که (اخلاقاً/شرعاً/قانوناً/...) مجاز است احکام مربوط به حق حیات (و ممات) را وضع و صادر کند. پس از بیان چند تعریف و نکتهٔ مقدماتی، برای دفاع از نظریهٔ مورد ادعا، دو استدلال به شرح زیر صورت‌بندی و ارائه شدند: استدلال نخست بر مبنای جدلی الطرفین بودن احکام مربوط به حق حیات و استدلال دوم بر مبنای بررسی ریشهٔ حقوق برای انسان‌ها. در ادامه نیز برخی شواهد درون‌دینی برای تأیید نظریه ارائه شد.

در این بخش قصد بر آن نیست که مطالب تازه‌ای عرضه شود، بلکه به قصد گشودن چشم‌اندازی برای تحقیقات آتی، اجازه دهید به برخی مزایای قابل توجه و لوازم انکارناپذیر رویکرد مختار به اختصار تمام اشاره شود. نخست اینکه بسیاری از پارادوکس‌ها و مثال‌های نقضی که علیه رویکردهای دیگر اقامه شده‌اند، و در این مقاله برخی از آن‌ها را بحث کردیم، علیه این رویکرد کارساز نیستند. دیگر اینکه فرض الهی بودن حق حیات پاسخ‌گوی مناسبی برای برخی معضلات مهم کلامی است؛ از جمله جواز اخلاقی ذبح اسماعیل، کشته شدن کودکی به‌ظاهر بی‌گناه در داستان خضر و موسی و مشکل برهان شر، به‌ویژه شر گزاف،<sup>۵۴</sup> در انکار وجود خداوندی که قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق است، و همین‌طور جواز اخلاقی کشتن حیوانات. به‌علاوه، در مسئلهٔ جان انسان، آنچه از روایات و نظر فقها دانسته می‌شود، این است که تا حد ممکن باید احتیاط کرد. از این‌رو، رویکرد مورد نظر مطابق با سنت فقهی و سیرهٔ عملی بسیاری از فقها در طول تاریخ است.<sup>۵۵</sup>

با توجه به مطالب فوق، برخی لوازم رویکرد مختار نیز به‌اختصار عبارت‌اند از اینکه اولاً، اصل بر عدم اجرای حکم اعدام یا کشتن افراد است، مگر آنکه دلیل شرعی قطعی‌الصدور و

۵۴. مثال شر گزاف (Pointless/Senseless Evil) آهویچه‌ای است که در دل جنگلی دوردست گرفتار آتش می‌شود، و پس از چند روز تحمل درد و رنج هولناک ناشی از سوختن، سرانجام می‌میرد. به نظر نمی‌رسد که هیچ خیر برتری از دل این واقعه برآید یا از وقوع هیچ شر بزرگ‌تری مانع شود. بنابراین، پاسخ‌های رایج به برهان شر در اینجا کارساز نیست. اما نتیجهٔ فرض الهی بودن حتی حیات این است که اصولاً در اینجا شری رخ نداده است.

۵۵. در فقه قاعده‌ای وجود دارد به نام «قاعدهٔ درء» که این نام برگرفته از حدیث نبوی «تدرء الحدود بالشبهات» است؛ (محمدبن‌علی شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، محقق و مصحح، علی‌اکبر غفاری، جلد ۴ (قسم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق)، ۷۴) یعنی حدود را با شبهات دفع کنید. معنای کلی قاعده این است که در صورت بروز شبهه‌ای در مورد اجرای حدّ (قصاص یا تعزیر)، آن حد یا قصاص یا تعزیر برداشته می‌شود. این روایت مورد قبول فریقین (شیعه و سنی) و لذا معتبر است. (سید محمد بجنوردی، قواعد فقهیه، جلد ۱ (تهران: نشر عروج، ۱۴۰۱ق): ۱۷۴-۱۷۶)

قطعی الدلاله برای جواز آن داشته باشیم.<sup>۵۶</sup> به علاوه، در صورت تعارض بین حقوق، هیچ کس حق ندارد حق حیات انسان‌ها را برای رسیدن به حقوق دیگر قربانی کند.<sup>۵۷</sup> بر همین قیاس، در جنگ دفاعی، کشتن مهاجمان در صورتی مجاز است که انصراف از آن، باعث کشته شدن مدافعان شود. به عبارت دیگر، در دفاع از خود، مدافع حق ندارد با قصد دفاع از خود، تصمیم به کشتن طرف مقابل بگیرد، مگر آنکه یقین کند در صورت نکشتن مهاجم، خود کشته خواهد شد. نگارنده امید می‌برد یادداشت‌های خود در این زمینه را سر و سامان داده و آن‌ها را در آینده‌ای نه‌چندان دور در قالب مقاله منتشر کند.<sup>۵۸</sup>

---

۵۶. تا جایی که نگارنده اطلاع دارد، تنها موردی که مشمول این قاعده است، حکم قصاص است. بنابراین، به استثنای این مورد، هیچ شخص حقیقی یا حقوقی حق ندارد در مورد زندگی یا مرگ دیگران تصمیم بگیرد.

۵۷. از این رو، اعمالی چون جهاد ابتدایی، شورش، ترور، خودکشی، سقط جنین و نظایر آن، در صورتی که منجر به کشتن / کشته شدن شوند، همگی غیرموجه، غیراخلاقی، غیرقانونی و غیرشرعی هستند.

۵۸. به علاوه، به نظر می‌رسد با صورت‌بندی استدلال‌هایی نظیر آنچه در این مقاله آمده، می‌توان دیدگاه الهی بودن حقوق را به تمام حقوق اساسی و طبیعی انسان‌ها مثل حق آزادی، حق امنیت، حق داشتن ضروریات اولیه زندگی و ... نیز تعمیم داد.

## سیاهه منابع

### الف- منابع فارسی:

اعتمادالاسلامی بختیاری، محمد مهدی. «واکاوی توجیه معرفت‌شناختی استنتاج بهترین تبیین». پایان‌نامه دکتری، اساتید راهنما: میرسعید موسوی کریمی و ابراهیم آزادگان، تهران: دانشگاه صنعتی شریف، دانشکده فلسفه علم، ۱۳۹۵.

بجنوردی، سید محمد. قواعد فقهیه. جلد ۱. چاپ سوم. تهران: نشر عروج، ۱۴۰۱ق.  
سها (دکتر). نقد قرآن. ۱۳۹۳، نشانی دسترسی:

<https://mamnoe.files.wordpress.com/2014/09/naghde-quran.pdf>

شیخ صدوق، محمد بن علی. من لا یحضره الفقیه. محقق و مصحح: علی‌اکبر غفاری. جلد ۴.  
چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. جلد ۲. بیروت: موسسه الاعلمی  
للمطبوعات، ۱۴۱۷ه.ق.

موسوی کریمی، میرسعید، و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی. «ارتباط مزیت‌های تبیین‌گر با یکدیگر  
و محدودیت ایراد هانگرفورد»، ذهن ۱۶، شماره ۶۳ (پاییز ۱۳۹۴): ۱۳۱-۱۶۴.

موسوی کریمی، میرسعید، و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی. «استنتاج بهترین تبیین و ایراد گروه  
بد»، هستی و شناخت ۲، شماره ۲ (۱۳۹۴): ۱۱۱-۱۳۱.

موسوی کریمی، میرسعید، و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی. «واکاوی ملاک‌های احتمالاتی در  
استنتاج بهترین تبیین»، دوفصلنامه منطق‌پژوهی ۸، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۶ (پاییز و زمستان  
۱۳۹۶): ۲۵-۴۸.

موسوی کریمی، میرسعید، و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی. «ناتوانی احتمال‌گرایی در پاسخ به  
ایراد وُلتر»، روش‌شناسی علوم انسانی ۲۵، شماره ۹۸ (بهار ۱۳۹۸): ۱۳۹-۱۵۰.

ب- منابع لاتین:

- Alexander, Larry and Michael Moore. "Deontological Ethics", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (winter 2021 Edition): edited by Edward N. Zalta, 2021. Available at:  
<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/ethics-deontological/>
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*, in: *The Complete Works of Aristotle*, Vol. 2, Edited by Jonathan Barnes, New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- Athanassoulis, Nafsika. "Virtue Ethics", in *the Internet Encyclopedia of Philosophy* (2022): Available at: <https://iep.utm.edu/virtue/>
- Bentham, Jeremy. *The Works of Jeremy Bentham*, Vol. 2, Original from the New York Public Library, 2009. Available at:  
[https://books.google.com/books?id=QF5GAAAAYAAJ&source=gbs\\_similar\\_books](https://books.google.com/books?id=QF5GAAAAYAAJ&source=gbs_similar_books)
- Birsch, Douglas & John H. Fielder. *The Ford Pinto Case: A Study in Applied Ethics, Business, and Technology*. New York: State University of New York Press, 1994.
- Douven, Igor. "Abduction", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition): edited by Edward N. Zalta, 2021. Available at:  
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/abduction/>
- Driver, Julia. "The History of Utilitarianism", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (winter 2014 Edition): edited by Edward N. Zalta. Available at:  
<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/utilitarianism-history/>
- Griffin, James. *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Grotius, Hugo. *The Rights of War and Peace: book I*, Edited and with an Introduction by: Richard Tuck. Liberty Fund, 2005 [1625].
- Gunkel, David J. *Robot Rights*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2018.
- Harris, Jamie, and Jacy Reese Anthis. "The Moral Consideration of Artificial Entities: A Literature Review", *Springer Link*, 2021. Available at: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11948-021-00331-8>
- Harris, N.G.E. "Hart on Natural Rights", *British Journal of Political Science* 2, Issue 1 (January 1972): 125 –127.
- Hart, H. L. A. "Are there any natural rights?", *Philosophical Review* 2, no. 64 (1955):175-191.

- Herzog, Don. *Without Foundations: Justification in Political Theory*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1985.
- Hurka, Thomas. *Virtue, Vice, and Value*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Hursthouse, Rosalind, and Glen Pettigrove. "Virtue Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (winter 2018 Edition): edited by Edward N. Zalta, available at:  
<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>.
- Jackson, Frank, and Michael Smith. "The Implementation Problem for Deontology", in *Weighing Reasons*, edited by Errol Lord & Barry Maguire. Oxford: OUP (2016): 279–292.
- Josephson, John R., and Josephson, Susan G. (Eds.) *Abductive Inference: Computation, Philosophy, Technology*. Cambridge: CUP, 2003.
- Kamm, F. *Intricate Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, Translated By Norman Kemp Smith (2<sup>nd</sup> Ed.). Hampshire: Palgrave MacMillan, 2003[1787].
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Translated by James W Ellington. (3rd edition). Indianapolis: Hackett Pub. Co, 1993[1785].
- Kant, Immanuel. *The Metaphysical Elements of Justice: Part I of the Metaphysics of Morals*, translated by: J. Ladd. Indianapolis: Hackett Pub. Co, 1965[1780].
- Kawall, Jason. "In Defence of the Primacy of Virtues", *Journal of Ethics and Social Philosophy* 2, no. 3 (2009): 1–21.
- Levy, David. *Robots Unlimited: Life in a Virtual Age*. Boca Raton, FL: CRC Press, 2005.
- Locke, John. *Second Treatise of Government and a Letter Concerning Toleration*. Edited by Mark Goldie. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Mack, Eric. "Hart on Natural and Contractual Rights", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 29, no. 4 (Apr. 1976): 283-285.
- Mack, Eric. "Natural and Contractual Rights", *Ethics* 87, no. 2 (Jan. 1977): 153-159.
- Müller, Vincent C. "Ethics of Artificial Intelligence and Robotics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (summer 2021 Edition): edited by Edward N. Zalta. Available at:  
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/ethics-ai/>
- Nagel, Thomas. *Concealment and Exposure*. Oxford: Oxford University

Press, 2002.

Nickel, James. "Human Rights", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition): edited by Edward N. Zalta. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/rights-human>.

Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 2013[1974].

Sandel, Michael J. *Justice: What's the Right Thing to Do?*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009.

Schupbach, Jonah.N. "Is the Bad Lot Objection Just Misguided?", *Erkenntnis* 79, (2014): 55-64.

Sheliazhenko, Yurii. "Artificial Personal Autonomy and Concept of Robot Rights", *European Journal of Law and Political Sciences* (2017): 17–21.

Sinnott-Armstrong, Walter. "Consequentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition): edited by Edward N. Zalta, 2021. Available at:

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/consequentialism>.

Slote, Michael. "The problem we all have with deontology", in: *Perfecting Virtue: New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics*, edited by Lawrence Jost and Julian Wuerth. Cambridge: Cambridge University Press (2011): 260 – 270.

Smart, J. J. C., and Bernard Williams. *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Thomson, Judith Jarvis. "The Trolley Problem", in *Deontology*, edited by Stephen Darwall Malden, MA: Blackwell Publishing (2003): 139-162.

Valentini, Laura. "There are no natural rights", (2017): Available at: [https://www.law.nyu.edu/sites/default/files/upload\\_documents/Valentini%20NYU%20Rights.pdf](https://www.law.nyu.edu/sites/default/files/upload_documents/Valentini%20NYU%20Rights.pdf)

Van Fraassen, B.C. *Laws and Symmetry*. New York: OUP, 1989.

Von Braun, Joachim et al. (Ed.) *Robotics, AI, and Humanity: Science, Ethics, and Policy*, *Springer Link*, 2021. Available At:

[https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-030-54173-6\\_16](https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-030-54173-6_16)

Watson, Gary "On the Primacy of Character", edited by Owen Flanagan and Amlie Oksenberg Rorty, *Identity, Character, and Morality: Essays in Moral Psychology*. Cambridge: MIT Press (1997): 449-69.

Wenar, Leif. "Rights", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (spring 2021 Edition): edited by Edward N. Zalta, available at: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/rights/>.