

## «حق» یا «ارزش» حیات؟

نکته‌ای منطقی در باب ادعای حق بر حیات

دکتر محمد راسخ\*

تاریخ دریافت: ۹۵/۳/۱۹

تاریخ پذیرش: ۹۵/۹/۱۰

### چکیده

نظریه‌های موجهه حق این مفهوم را، مستقیم یا غیرمستقیم، بر اساس کرامت ذاتی انسان بنا می‌کنند. نظریه مبتنی بر اصل ماهوی فلسفه ارزش ایمانوئل کانت به نظر می‌رسد قابل دفاع‌ترین نظریه در این حوزه باشد. اصل یادشده بر غایت بودن حیات انسانی یا، به تعبیری سلبی، بر منع برخورد ابزاری با انسان دلالت می‌کند. لازمه این اصل "برابری ارزشی" انسان‌هاست. برابری ارزشی به نوبه خود مقتضی حمایت از برخی ادعاهای فردی و تضمین آنهاست. این ادعاها در تاریخ اندیشه و عمل انسان به «حق» ("حق داشتن" و نه "حق بودن") شهرت یافته‌اند. پیداست «ارزش» حیات انسان مبنای «حق» اوست. اکنون پرسش این است که آیا منطقاً می‌توان از «دلیل» (ارزش حیات انسان) با عنوان «مدعا» (حقوق بنیادین انسان) یاد کرد؟ این پرسش به حق‌مصونیت‌ها در برابر حبس ناموجه، شکنجه، مجازات اعدام، برده‌داری یا ضرب و جرح یا به حق‌ادعاها بر غذا، پوشاک، سرپناه یا درمان باز نمی‌گردد، بل به اصل و بنیاد این حق‌ها نظر دارد.

### کلیدواژگان:

کرامت ذاتی انسان، برابری ارزشی، حق، دلیل، مدعا

---

\* استاد حقوق عمومی و فلسفه حقوق، دانشگاه شهید بهشتی

## درآمد

در گفت‌وگوهای مربوط به حق کراراً از حق حیات (یا حق بر حیات) یاد می‌شود. در واقع، از نگاه برخی از نویسندگان در حوزه حقوق بشر، این حق بنیادی‌ترین و مهم‌ترین حق در مجموعه حقوق انسان است. تردیدی نیست، با توجه به جایگاه مفهوم و نهاد «حق» در گستره هنجارهای حاکم بر زندگی انسان، زندگی آدمی در رفیع‌ترین جایگاه ممکن قرار داده شده و یکی از مقدس‌ترین مفاهیم در سلسله اندیشه‌های تعالی‌بخش انسان بوده است. از این رو، شاید کاملاً طبیعی باشد که باید برای تضمین این جایگاه باید از عنوان یا قید «حق» به منظور اشاره به حیات یاد شده استفاده کرد.

نگاهی گذرا به پارامی از اسناد حقوقی و نیز ادبیات حق در زبان‌های گوناگون نیز این واقعیت را تأیید می‌کند.<sup>۱</sup> ماده ۳ اعلامیه جهانی حقوق بشر، برای نمونه، مقرر داشته است که «هر کس حق بر حیات، آزادی و امنیت شخصی دارد». بند ۱ ماده ۶ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی نیز اعلام می‌دارد که «هر موجود انسانی حق ذاتی بر حیات دارد».<sup>۲</sup> همچنین، ماده ۴ کنواسیون آمریکایی حقوق بشر مقرر داشته است که «هر شخص دارای این حق است که به حیات او احترام گذاشته شود». کنواسیون اروپایی حقوق بشر هم، در بند ۱ ماده ۲، اعلام می‌دارد که «قانون از حق هر کس بر حیات حمایت می‌کند». بی‌گمان، این حق به موضوعی مهم ارجاع می‌دهد و مدعیان چنین حقی برای برآوردن نیاز یا نیازهایی مبرم به آن مفهوم متوسل شده‌اند. در اینجا، حق ابزاری در دست مدعیان برای حمایت از مفهوم حیات بوده است. باری، به‌درستی می‌توان پرسید "حیات" چه موجود یا موجوداتی در آن حق مد نظر است؟ آیا بنا است حق (بر) حیات از حیات موجودات مشخصی حمایت کند؟ افزون بر این پرسش، مدعیان پیش‌گفته ناگزیر عهده‌دار وظیفه دشوار موجه‌سازی مفهوم حق، که در آن ترکیب به کار رفته است، نیز هستند. به این ترتیب، اجمالاً هم از معنای حق حیات می‌توان پرسید و هم از درستی ادعای نهفته در این عبارت.

۱. برای نمونه، نک:

Ramcharan, B.G. (ed.) (1985), *The Right to Life in International Law*, Dordrecht: Martinus Nijhoff; Bertrand, M. (2006), *The Right to Life in European Constitutional and International Case-Law*, Strasbourg: Council of Europe.

2 "Every human being has the inherent right to life."

در این مقال، بر آن نیستیم که دایره "حیات" در ترکیب حق حیات را مشخص کنیم و به آنچه کم و بیش بر سر آن توافق هست بسنده می‌کنیم. حیات در اینجا به زندگی انسانی باز می‌گردد و هر آنچه این حق در پی برآوردنش است به انسان مربوط می‌شود. زیرا به نظر می‌رسد که مفهوم و نهاد حق اساساً به موجود انسانی می‌پردازد و نمی‌تواند قلمرو و گستردگی خود را چنان گسترده کند که سایر موجودات غیر از انسان را نیز در بر گیرد. بنابراین، منظور از حق حیات حق بر حیات انسانی است. با این همه، نیک می‌دانیم که تلاش‌هایی برای توسعه این مفهوم به حیات حیوانات یا ماشین‌هایی که دارای کارکرد ذهن انسان هستند انجام شده و می‌شوند،<sup>۱</sup> اما استدلال‌ها و ادعاهای این نوشتار، با فرض پذیرش یا رد حق بر حیات حیوانی یا حق بر حیات ماشینی، تغییری نمی‌کنند. این استدلال‌ها و ادعاها در صورت پذیرش یا رد حق‌های یادشده همچنان بر اعتبار خود باقی خواهند بود و در آن موارد نیز صدق می‌کنند. مهم آن است که، بنا بر استدلال‌های این مقاله، متفطن باشیم که از یک حیات با ارزش نمی‌توان با عنوان حق سخن به میان آورد، تفاوتی نمی‌کند که این حیات را در تحلیل نهایی تنها از آن انسان بدانیم یا از آن موجوداتی علاوه بر انسان. افزون بر این، "حق" در ترکیب «حق بر حیات» بی‌گمان باید به معنای "ادعای تضمین‌شده" باشد. به این معنا که اگر ادعایی زیر عنوان حق مطرح شود، نه تنها باید از حیث نظری مقتضای اصول عدالت باشد، بلکه از حیث عملی باید با اتکا به قدرت سیاسی و قضائی اجرا شود. به دیگر سخن، حق در دو سطح تضمین می‌شود. در سطح نظری، فارغ از آنکه در مقام عمل و در عالم واقعیات با حق چگونه برخورد می‌شود، هنگامی می‌توانیم از تضمین یک ادعا (در قالب حق) سخن بگوییم که بتوانیم استدلال‌ها و دلایلی مقنع در به کرسی نشاندن اصل ادعای «حق» به میان بیاوریم. البته در اینجا شایان ذکر است که این سطح به نوبه خود در قلمرو عدالت و «امر سیاسی»، و نه پهنه اخلاقی و «امر اخلاقی»، مطرح می‌شود.<sup>۲</sup> در سطح عملی، هنگامی می‌توان از تضمین یک ادعا (در قالب حق) سخن گفت که بتوان عالی‌ترین تضمین عملی را برای ادعای

۱. برای نمونه، نک:

Sunstein, C.R. and Nussbaum, M.C. (2006), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford: OUP; Gardiner, B. (2014), "Animal Welfare, Animal Rights", *Australian Veterinary Journal*, Vol. 92 (3), p. 6.

۲. نک. راسخ، محمد، حق و مصلحت: مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، جلد دوم، تهران: نشر نی، (۱۳۹۲)، بخش فلسفه حق؛ لاکلین، مارتین، مبانی حقوق عمومی، مقدمه و ترجمه محمد راسخ، تهران: نشر نی، به ویژه فصل‌های سوم و هفتم، (۱۳۸۷).

یادشده فراهم آورد. عالی‌ترین تضمین عملی در حیات جمعی انسانی همانا با به میان آوردن بزرگ‌ترین قدرت متعلق به این حیات فراهم شدنی است. تردیدی نیست که این قدرت همانا قدرت سیاسی یا اقتدار عالی سرزمین است. به دیگر سخن، در هر سرزمین بیش از یک قدرت عالی امکان وجود ندارد. منظور از سرزمین همانا «واحد سیاسی» است. بر این اساس، «پادشاه» در این گفته سعدی که «ده درویش در گلیمی بخشیدند و دو پادشاه در یک اقلیم ننگ‌جند»، کنایه از قدرت عالی واحد است و «اقلیم» نیز کنایه از سرزمین. با این وصف، هیچ قدرتی در جامعه سیاسی یارای مقابله با قدرت عالی واحد، یعنی اقتدار سیاسی، را ندارد. بر این اساس، ادعای مربوط به حق هنگامی در عمل تضمین می‌شود که قدرت عالی سیاسی پشتیبان آن باشد. به همین دلیل است که «در مقام عمل»، تأکید می‌کنیم «در مقام عمل»، تنها می‌توان از چنین ضمانتی سخن گفت. به تعبیری، حق در این معنا ادعای تضمین شده است. این ضمانت در قالب قانون و نظام حقوقی عرضه می‌شود و، از این رو، «در مقام عمل» لاجرم فقط می‌توان از حق-های قانونی سخن گفت. بلی، ادعاها را در مقام عمل فقط با قانون می‌توان تضمین کرد. به هر حال، در صورت عدم وجود تضمین، حق به اموری مانند تعارفات یا بازی‌های سیاسی یا توصیه‌های محض اخلاقی/عاطفی بدل خواهد شد که فاقد تضمین‌های پیشگفته خواهند بود و بدین سبب کارکرد خود را در صحنه تعاملات و مناسبات سیاسی اجتماعی از دست می‌دهد.

پرسش اکنون این است که حق به معنای پیش‌گفته چگونه موجه می‌شود. به دیگر سخن، مبانی موجهه حق، با وصف ذکرشده، کدامند؟ توجه به این پرسش و تلاش برای ارائه پاسخی مناسب به آن، زمینه را برای آشکار شدن نسبت میان حق و حیات انسانی فراهم می‌آورد. باید افزود که موجه‌سازی حق، در اینجا، صرفاً ناظر به یک حق خاص، مانند حق ادعاشده در عبارت «حق بر حیات»، نیست، بلکه همه حق‌های مطرح‌شده در گستره زندگی و عمل انسانی را - مانند حق بر آزادی بیان، حق بر مصونیت از شکنجه، حق بر آزادی اجتماعات، حق بر تابعیت، حق بر انتخاب شغل، حق بر مسکن و حق بر مالکیت - در بر می‌گیرد. البته در انتهای بحث کلی از موجه‌سازی حق به آن حق خاص (حق بر حیات) باز خواهیم گشت و به این پرسش پاسخ خواهیم داد که چه نسبتی میان حق و حیات برقرار است؟ آیا مدعیان حق بر حیات به درستی ادعای خود را در قالب مفهوم «حق» بیان کرده‌اند؟ یا قالب و چارچوبی دیگر برای بیان ادعای آنان در خصوص اهمیت حیات آدمی لازم است؟

## موجه‌سازی حق

نظریه‌های گوناگونی برای به کرسی نشاندن ادعاهای حق مدار پیش نهاده شده‌اند. قرن بیستم، به یک معنا، قرن شکوفایی نظریه‌های حق در مقیاسی وسیع است. از آن زمان تا کنون، شاید هیچ جزئی از اجزای نظریه‌های سیاسی و عدالت، به رغم اهمیت و حساسیت آنها، به اندازه نظریه حق بسط و توسعه نیافته باشند. به هر حال، همه نظریه‌های حق بی‌تردید در پی اثبات ادعای حق، دست کم برای افراد انسانی، هستند.<sup>۱</sup> کوشش‌هایی برای طبقه‌بندی نظریه‌های حق صورت گرفته‌اند. این نظریه‌ها را به‌درستی می‌توان به دو دسته بسیار کلی «حقوق طبیعی‌گرا» و «غیر حقوق طبیعی‌گرا» تقسیم کرد. همچنین، دسته «غیر حقوق طبیعی‌گرا» به نوبه خود به سه گروه نظریه‌های «آزادی‌بنیاد»، «خودآیینی‌بنیاد» و «برابری‌بنیاد» قابل طبقه‌بندی است.<sup>۲</sup> به هر حال، از یک سو، با آنکه آشکار است که این نظریه‌ها از نقطه‌های عزیمت متفاوتی آغاز می‌کنند، به نظر می‌رسد همه آنها در نهایت، به شکل مستقیم یا غیر مستقیم، از جمله، به اصل کرامت ذاتی انسان و غایت بودن او تکیه دارند. از دیگر سو، هر یک از این نظریه‌ها در پی موجه‌سازی یا دفاع نظری از ادعاهای حق مدار هستند. از این رو، نظریه‌های حق بر این باور اتفاق نظر دارند که پاره‌ای از ادعاهای انسان‌ها را باید به نحو برابر تضمین کرد و نباید به‌آسانی آنها را، در مقابل دیگر ادعاهای مطرح‌شده در حیات جمعی انسانی، کنار گذاشت. برخی تا آنجا پیش رفته‌اند که معتقدند اساساً ادعاهای مربوط به حق را باید همچون دلیلی حاکم و برگی برنده دانست، که در مقام تعارض، بر هر گونه ادعای رقیب پیروز می‌شود. دورکین چنین ادعایی دارد و آن را دقیقاً بر اصل برابری بنا می‌نهد. به باور وی، حق به مثابه دلیلی حاکم، یا به استعاره خاص او «همچون

۱. برای نمونه، نک: والدرون، جرمی، "فلسفه حق"، ترجمه و پیشگفتار محمد راسخ، نامه مفید، شماره ۲۱، (۱۳۷۹)؛ راسخ، محمد حق و مصلحت: مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، جلد اول، ویراست دوم، تهران، (۱۳۹۳)؛ طرح‌نو؛ فریمن، مایکل، حقوق بشر، ترجمه محمد کیوانفر؛ انتشارات هرمس و ناقد، تهران، (۱۳۸۷)؛ راسخ، محمد، "نظریه حق"، در حقوق بشر در جهان معاصر، تهران: کمیسیون حقوق بشر اسلامی، (۱۳۸۸)؛ رحمانی، زهره، برابری حق، تز دکتری به راهنمایی دکتر محمد راسخ، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، (۱۳۸۸).

Gewirth, A. (1982), *Human Rights: Essays on Justification and Applications*, Chicago: UCP; Waldron, J. (ed.) (1986), *Theories of Rights*, Oxford: OUP; Jones, P. (1994), *Rights*, London: MacMillan.

برای مطالعه دیدگاه آلن گورث، نک: راسخ، محمد (۱۳۹۴)، درس گفتارهای فلسفه حق و فلسفه حقوق عمومی، تهران: خانه اندیشمندان علوم انسانی، صص ۵۱-۴۹.

۲ نک: راسخ، حق و مصلحت: مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، مقدمه و بخش فلسفه حق.

یک برگ برنده<sup>۱</sup>، در دلایل موجهه<sup>۲</sup> برخی از ادعاهای فردی در مقابل تصمیمات و اقدامات نظام سیاسی است. حکومت، از نظر دورکین، نمی‌تواند چنین ادعاهایی را با تمسک به منافع یا مصالح عمومی رد کند، چرا که این ادعاها بر اصول بنیادین عدالت و اخلاق بنا شده و، در واقع، از جمله اقتضات بنیادین عدالت هستند. شایان توجه است که دورکین چنین ادعاهایی را بر اصل برابری بنا می‌نهد (در مباحث زیر با تفصیلی بیشتر و آشکارا مشخص خواهد شد که موفق‌ترین نظریه در دفاع از حق همانا نظریه برابری بنیاد است). به باور وی، دقیقاً به دلیل اتکا به اصل برابری ارزشی آدمیان است که چنین ادعاهای فردی را می‌توان به میان آورد. در مقابل، با توجه به آنکه «پیامدگراها» و «سودگراها» مدعی هستند که به اصل برابری ارزشی باور دارند، دورکین معتقد است وفاداری به این اصل اساساً مانع از اعتقاد به دیدگاه پیامدگرایی و سودگرایی است. دلیل آن است که اگر بر پایه دیدگاه یادشده گاه لازم باشد سرجمع منافع و ادعاهای جمعی، به هر قرائت از پیامدگرایی و سودگرایی، در نهایت بر منافع و ادعاهای برخی از افراد برتری یابند، بنابراین، پیامدگرایی و سودگرایی در نهایت به نقض اصل ادعایی مورد باور خود، یعنی برابری ارزشی افراد، خواهد انجامید. از این رو، اصل برابری ارزشی به همان اندازه که موجب اعتقاد به حق فردی است مانع از اعتقاد به پیامدگرایی و سودگرایی است.<sup>۲</sup>

با این وجود، از میان نظریه‌های موجه‌ساز حق، نظریه‌ای که با ارجاع مستقیم به اصل کرامت و ارزش ذاتی انسان آغاز می‌کند، قابل دفاع‌ترین نظریه می‌نماید. این اصل در حقیقت ترجمه اصل ماهوی در نظام فلسفه ارزش ایمانوئل کانت، فیلسوف آلمانی سده هیجدهم، است. این اصل به نوبه خود قرائت دوم کانت از «امر مطلق» بود. «امر مطلق»، از نظر کانت همانا امر بی قید و شرط به عمل اخلاقی است که نه بر پایه روابط علی معلولی دنیای مادی بنا شده است و نه متکی به محاسبات مربوط در این خصوص است. باید افزود که ایمانوئل کانت قرائت اول از «امر مطلق» را در قالب اصل جهان‌شمولی و قرائت سوم را در قالب اصل خودآیینی (یا «اصل منشأ») بیان می‌کرد. بر اساس اصل کرامت یا اصل ارزش ذاتی، انسان‌ها غایت در خویش‌نشانند و کسی

1. rights as trumps.

۲. نک: دورکین، رونالد، "حق چون برگ برنده"، ترجمه و پیشگفتار محمد راسخ، نامه مفید، شماره ۲۹ (۱۳۸۱).

مجاز نیست با هیچ انسانی به مثابه ابزار و شیء رفتار کند.<sup>۱</sup> کانت در نظریه‌های هنجاری خود (که اعم از نظریه‌های اخلاقی و سیاسی/عدالت و سرمنشأ این دو نوع نظریه است) به چنین موجوداتی می‌اندیشید و تصویر پادشاهی واحد متشکل از موجودات ذاتاً ارزشمند<sup>۲</sup> را در ذهن می‌پروراند، موجوداتی که غایت در خویشانند و با هم‌نشین کردن آزادی‌هایشان در رابطه‌ای صلح‌آمیز و پایدار می‌زیند.

پرسش اما این است که ربط اصل «کرامت انسانی/ارزش ذاتی انسان» با ادعاهای مطرح‌شده در قالب حق چیست؟ حلقه واسط مهم در اینجا اصل برابری یا (دقیق‌تر) برابری ارزشی انسان‌ها است که در بین سلسله حلقه‌های موجود میان کرامت انسان و حق‌های او قرار دارد.

توضیح آنکه، بنا کردن حق برای انسان بر اساس ارزش ذاتی یا کرامت او نیازمند توضیح و بیان مرحله‌ی میانی است که اصل برابری ارزشی یکی از آنها را است. در مرحله نخست، باید گفت کرامت ذاتی یک اصل هنجاری است، نه یک گزاره توصیفی. البته تأکید بر این نکته در همین‌جا لازم است، که اینکه دفاع از اصل غایت بر چه مبنا یا مبانی‌ای استوار است، خود موضوعی بسیار دقیق و مهم است که در اینجا به آن نمی‌پردازیم.<sup>۳</sup> باری، نکته یادشده در خصوص کرامت انسان یا ارزش ذاتی او به آن دلیل باید پررنگ و نیز تکرار شود که گاه برای اشاره به اصل یادشده از عباراتی چون "حیثیت انسانی" یا "شان انسانی" استفاده می‌شود و تصور می‌رود با این عبارات به واقعیتی در بیرون ارجاع داده می‌شود که به خودی خود مفید دستورهایی است که به شکل‌گیری بایدهای مندرج در حق‌ها می‌انجامند، حال آنکه، حقیقت امر این چنین نیست و آن کاربرد و این تصور دو نقص دارند. از یک سو، مشخص نیست حیثیت و شان انسانی، به مثابه امری واقعی، چگونه چیزهایی هستند. اگر از معنای این عبارات پرسیده شود، خواهیم دید گزاره‌هایی چون "باید با او با احترام و ... رفتار کرد" و "نباید او را به منزله وسیله به کار گرفت"

۱. راسخ، "نظریه حق"، بخش مربوط به "کرامت ذاتی"؛ راسخ، محمد، "مفهوم کرامت ذاتی انسان"، در جامعه بین‌الملل و حقوق بین‌الملل در قرن بیست و یکم، به کوشش دکتر قاسم زمانی، تهران: خانه اندیشمندان علوم انسانی، (۱۳۹۲)، صص ۲۶۵-۲۶۸.

Kant, I. (1996 [1785]), *Groundwork of the Metaphysics of Morals in Practical Philosophy*, trans. Mary I. Gregor, Cambridge: CUP; O'Neil, O. (2003), "Autonomy: The Emperor's New Clothes", in *The Aristotelian Society Supplementary Volume LXXVII*, London: Blackwell, pp. 1-21.

2 kingdom of ends.

۳. در این خصوص، نک: راسخ، "نظریه حق".

در پاسخ ارائه می‌شوند و آشکارا گزاره‌هایی هنجاری و تجویزی‌اند، نه اخباری و توصیفی. از دیگر سو، صرف وجود امری در عالم واقع به خودی خود و مستقیماً «باید» مشخص و معینی را نتیجه نمی‌دهد. برای استنتاج «حکم» از «واقعیت» نیازمند حلقه‌های واسط نظری و موجه‌شدنی هستیم که بحث از آن را باید به مجال دیگری واگذار کرد.<sup>۱</sup> مهم آن است که توجه شود هنگامی که از «کرامت انسانی» یا «ارزش ذاتی انسان» سخن به میان می‌آوریم، در واقع، یک «باید» یا یک «دستور» صادر می‌کنیم. به تعبیر دقیق، به نوعی از انواع رفتار با انسان فرمان می‌دهیم. دقت در این موضوع ما را از فروافتادن به ورطه مغالطه «هست» و «باید» بر حذر می‌دارد. برای نمونه، این یک واقعیت است که برخی انسان‌ها مبتلا به کوررنگی هستند. در مواجهه با این واقعیت، می‌توان با آنان به گونه‌های مختلف رفتار کرد. یک برخورد می‌تواند این باشد که باید افراد یادشده را تحقیر یا سرزنش نمود. رفتار دیگر البته می‌تواند آن باشد که با چنین افرادی باید همدلی و همراهی شود و کوشش گردد به آنها در انتخاب رنگ لباس یا در هر مورد مربوط به انتخاب رنگ کمک شود. هر چه هست، در مواجهه با یک واقعیت واحد با لزوم یک نوع خاص از رفتار و عمل یا با ضرورت «باید» واحد، که از این واقعیت به نحو ضروری و منطقی ناشی شده باشد، روبه‌رو نیستیم. بر این اساس، می‌توان گفت هست‌ها لزوماً (لزوم منطقی) بایدهای مشخص و معینی را نتیجه نمی‌دهند. این مثال و مثال‌های مشابه بیانگر خطر مغالطه «هست و باید» هستند که در بحث از مبنا و مفهوم حق دشواری‌های بسیاری، از جمله در مباحث از مبانی حق، به وجود می‌آورد.

بر این اساس، می‌توان و باید پرسید که اگر اصل کرامت انسان یا ارزش ذاتی او یک اصل هنجاری است، و نه یک ویژگی عینی در عالم واقع، این اصل چگونه پا به عرصه وجود گذاشته و به چه دلیل مطرح شده است؟ در پاسخ، باید گفت آدمیان در مقطعی از تاریخ حیات جمعی خود به این نتیجه رسیدند که تعاملات و مناسبات خودجوش آنان در بسیاری از موارد به «وسيله-شدگی» و/یا «کالاشدگی» انسان انجامیده است. بردگی و برده‌داری از آشکارترین مصادیق چنین اموری است که ریشه در خودخواهی، سلطه‌جویی و لذت‌جویی انسان داشته و دارد. به

۱. برای مطالعه بیشتر در خصوص هنجاری‌بودن اصل کرامت/ارزش ذاتی انسان، نک: راسخ، "مفهوم کرامت ذاتی انسان"، صص ۲۶۸-۲۶۵؛

Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals in Practical Philosophy*; O'Neil, "Autonomy: The Emperor's New Clothes", pp. 1-21.



همین سبب، این دیدگاه به میان آمد که «بیاییم با انسان به مثابه ابزار و شیء رفتار نکنیم» یا «بگذارید با انسان همچون یک غایت برخورد کنیم»؛ هر دو عبارت در واقع «امر و فرمان» به چیزی است، نه یک تعارف، خواهش یا تمنا. این دیدگاه، در حقیقت، برای علاج و درمان همان عیب و نقص یادشده، یعنی وسیله قراردادن و کالا نمودن آدمی، بود. حتی توجه اجمالی به تاریخ ظهور و بروز این مفهوم نشان می‌دهد که کسی در این تاریخ به ویژگی‌ای از ویژگی‌های «واقعاً موجود» انسان اشاره نکرده، بل به رفتاری خاص با او دستور داده است: «انسان را غایت در خویشتن بدان، او را ابزار میندار». آشکار است اگر با انسان جز در قالب این فرامین رفتار شود انسان بودن یا شخص بودن او زیر سؤال می‌رود و پایمال می‌شود. اطلاق انسان به موجودی که با او تماماً به مثابه ابزار و شیء رفتار شده است بسیار دشوار می‌نماید. به همین سبب و در بستر حوادثی که، از جمله، در اثر شکل‌گیری حکومت‌های توتالیتر در سده بیستم بر انسان جدید رفته است، هانا آرننت، اندیشه‌ورز دردمند و ژرف‌نگر انسانی و سیاسی، بر لزوم «تضمین» کرامت و عزت انسان با ایجاد سازوکارهای سیاسی جدید تأکید می‌کند. به باور وی، «شرایط انسان» در این عصر مستلزم نگاهی جهان‌شمول به انسان و شکل‌دهی به قانونی این گونه جهان‌شمول برای اوست. اما، برخلاف الگوی ایمانوئل کانت، آرننت معتقد است که نگاه و قانون یادشده می‌توانند در حکومت‌های محلی و در جوامعی محدود به رسمیت شناخته شده و اجرا و اعمال شوند.<sup>۱</sup> به هر حال، اگر چنین محیط و تضمینی برای کرامت ذاتی انسان فراهم نمی‌شد، معلوم نبود آدمیان در قرن حاضر در چه وضعیتی به سر می‌بردند و آیا می‌توانستند همچون امروز از کرامت انسان، از آن جهت که انسان است و نه به دلیلی دیگر، سخن بگویند، اگر چه این ادعا به معنای نادیده گرفتن مسیر طولانی‌ای که در عمل باید برای تضمین کرامت انسان به نحو بهینه طی شود نیست.

در مرحله دوم، توجه به این نکته ضروری است که هیچ انسانی از حیث کرامت و شرافت بر دیگری برتری و رجحان ندارد. این نکته معنای دیگر و لازمه اصل کرامت ذاتی است، چرا که لازمه معنایی و نتیجه منطقی کرامت یا ارزش ذاتی آن است که تک تک افراد انسانی از ارزش ذاتی برخوردار باشند، هر یک غایت فی‌نفسه باشند و نتوان با هیچ یک از آنان به مثابه ابزار و

۱. برای نمونه، نک:

Isaac, J.C. (1996), "A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights", *American Political Science Review*, Vol. 90 (1), pp. 61-73.

وسيله برای رسیدن به هدف انسانی دیگر رفتار کرد. اصلاً ارزش ذاتی یک امر همه یا هیچ است، یک اصل بسیط است که درجه و رتبه را بر نمی‌تابد. اگر موجودی را باید صاحب کرامت/ارزش ذاتی دانست، دیگر نمی‌توان این ارزش ذاتی را به ارزش کمتر ذاتی یا ارزش بیشتر ذاتی درجه‌بندی نمود. به تعبیری، همه انسان‌ها از منظر ارزشی با یکدیگر برابرند، گرچه ممکن است در عمل، به دلایل متعدد، از جمله دلایل تاریخی یا جغرافیایی، نابرابری‌هایی به وجود آمده باشند. بی‌تردید، همه انسان‌ها تحصیلکرده یا ثروتمند یا صاحب قدرت نیستند. با این حال، چنین تفاوت‌هایی چیزی از برابری ارزشی انسان‌ها نمی‌کاهد و رفتار با آنان را نباید نابرابری‌های ظاهری و نامرتب با ارزش ذاتی آنان مبتنی کرد. از دیگر سو، بیان اخیر همان بیان سلبی اصل غایت و کرامت یا ارزش ذاتی انسان است: اصل ممنوعیت برخورد ابزاری با انسان.

در مرحله سوم، معنای دیگری از اصل کرامت ذاتی - همان اصل غایت یا اصل ممنوعیت ابزار قراردادن انسان - رخ می‌نماید که همانند نکته پیشین لازمه منطقی اعتقاد به لزوم ارزش ذاتی قایل شدن برای آدمیان است. اگر کرامت و ارزش ذاتی در مورد همه آحاد و افراد بشر به یک معنا باشد و این امر درجه‌بردار نباشد، باید گفت معنای دیگر کرامت ذاتی همانا «برابری ارزشی» انسان‌هاست. به دیگر سخن، اگر مفهوم کرامت ذاتی پذیرفته شود، لازمه منطقی آن این است که انسان‌ها از آن جهت که انسان‌اند، به نحو پیشینی، بر یکدیگر ترجیحی نداشته باشند و ارزش وجودی آنان یکسان باشد. چنین لازمه منطقی‌ای به معنای برابری ارزشی انسان‌هاست و می‌توان آن را اصل "برابری ارزشی" انسان‌ها نامید. قابل تأمل است که نظریه‌پردازانی که تلاش می‌کردند نابرابری را توجیه کنند، در نهایت، ناخودآگاه تسلیم اصل برابری ارزشی شده و آن را تأیید کرده‌اند.

در مرحله چهارم، این گونه اتفاق افتاده است که برای حفظ کرامت انسان‌ها و محافظت از ارزش ذاتی برابر آنان به مفهوم و نهاد حق متوسل شده‌اند. در توضیح باید گفت که در عالم واقع کرامت یا ارزش ذاتی انسان به خودی خود حفظ نشده و نمی‌شود. همان گونه که پیشتر آمد، آدمیان در تعاملات خودجوش خود و مناسبات برآمده از این تعاملات، به کرات و گاه به شکلی افراطی، یکدیگر را ابزاری برای رسیدن به اهداف خویش قرار داده و تا آنجا پیش رفته‌اند که برخی از هم‌نوعان‌شان را برده و بنده گردانیده‌اند. در نتیجه سده‌ها تجربه، شکل‌گیری تدریجی آگاهی از مشکل یادشده و رشد برابری‌خواهی، برخی از افراد و گروه‌ها به‌جد در پی یافتن دلایل، مفاهیم و

روش‌ها و ساختارهای عملی محافظت از ارزش برابر آدمیان بر آمدند.<sup>۱</sup> چنین شد که، از حدود تقریباً هشت سده پیش، یکی از بهترین راه‌های حفظ ارزش ذاتی و کرامت و شرافت انسان تمسک به مفهوم و نهاد حق تشخیص داده شده است. حق‌ها در کارند تا از ارزش ذاتی و کرامت انسان حمایت کنند. باید افزود که نکته یادشده بیانگر یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های حق است. حق‌ها اساساً هویتی ابزاری هستند و برای تحکیم بنیان‌ها و مبانی‌ای بسیار حیاتی و مهم، مانند کرامت و ارزش ذاتی یا فاعلیت اخلاقی انسان، تعبیه شده‌اند. البته، حق‌ها تنها ابزار تأمین و تحکیم بنیان‌ها و مبانی یادشده نیستند، بلکه حداقل این امر را فراهم می‌آورند، بحثی که در جای خود محل گفتگوها و نظریه‌پردازی‌های بسیار حساس و مهم در عرصه عدالت است. با این حال، در اینجا یک پرسش مهم به میان می‌آید که آیا حق‌های متعلق به انسان‌ها با هم متفاوتند؟ آیا آدمیان حق‌های متفاوت، از لحاظ محتوا و تعداد، دارند؟

### برابری ارزشی

حق‌ها برای انسان‌ها از آن جهت که انسان‌اند، و نه به دلیل و سبب دیگر، از هر نوعی که باشد، به رسمیت شناخته می‌شوند. در قلمرو حق، چنین ادعا می‌شود که آدمیان را باید واجد استحقاق‌هایی یکسان دانست که همگی، صرفاً به دلیل انسان‌بودن و پیش از آنکه هر گونه عنوانی دیگر (مانند عناوین مربوط به رنگ و نژاد و جنسیت و توانایی مادی و اعتقادات) به خود بگیرند، سزاوار آنها هستند. حال، چنانچه پیشتر آمد، اگر اعطای نظری حق و تضمین عملی آن با قدرت سیاسی/قضائی بر «انسان‌بودن انسان» مبتنی شود، ناگزیر (منطقاً) باید به شکلی برابر برای انسان‌ها حق قائل شد. استدلال برای این ادعا دشوار نیست: انسان‌ها موجوداتی مکرم و غایت در خویش‌اند، کرامت آنان و غایت‌بودن‌شان - به ضرورت معنایی و منطقی - یکسان است، در نتیجه، حفظ این مقام باید به روش برابر محقق شود. به این ترتیب، در دو ادعا نمی‌توان تردیدی روا دانست: (۱) ارزش برابر و (۲) حق برابر انسان‌ها.

۱. برای نمونه، نک: راسخ، حق و مصلحت: مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، جلد اول، مقاله «مفهوم حق: درآمدی تاریخی».

به ربط میان ارزش برابر یا برابری ارزشی انسان‌ها و حق اشاره شد. لازم است این رابطه را مجدداً بیان نماییم. همان گونه که اشاره شد، بی‌گمان، رعایت، احترام و تأمین کرامت و برابری انسان‌ها به‌ضرورت و به شکل خودبه‌خودی موجود نیست، بلکه باید با تصمیم و اقدام آگاهانه انسان‌ها حاصل آید. اما، تاریخ زندگی اجتماعی و سیاسی انسان نشان داده است که جایگاه غایی و برابری ارزشی انسان‌ها به طور جدی نقض شده و مستمراً زیر پا گذاشته شده است. نتیجه اینکه لازم است کرامت و ارزش برابر انسان به روشی از روش‌های مؤثر حفظ و حمایت شود. یکی از روش‌های مؤثر و موفق همانا به کارگیری مفهوم و نهاد "حق" بوده که به تدریج در طول تاریخ شکل گرفته و پذیرفته شده است.<sup>۱</sup>

تکرار این نکته، به بیانی دیگر، خالی از فایده نیست که در طول تاریخ زندگی اجتماعی انسان، همواره به دلایل و بهانه‌های گوناگون «موقعیت برابر» انسان‌ها نقض شده است و ادعاهای اساسی و برحق آنان زیر پا گذاشته شده‌اند. دلایل و بهانه‌های یادشده البته از ظاهری بسیار جذاب برخوردار بوده‌اند.<sup>۲</sup> از این رو، به تدریج در طول مبارزات آزادی و برابری خواهانه، ذهن نظریه‌پردازان سیاسی، اخلاقی یا حقوقی به این نکته معطوف شده که، در مقابل تعدی و تجاوزهای یادشده به «موقعیت برابر انسان»، باید دایره و حریمی امن برای تک‌تک انسان‌ها فراهم آورد که هیچ کس، به ویژه حکومت‌ها، نتواند به راحتی به آن دایره وارد شده و به آن حریم تجاوز کند. انسان - هر فردی از افراد انسانی بدون هیچ تفاوتی - باید دست کم در این حریم رهبر حیات خویش و حاکم بر سرنوشت خود باشد و آن گونه بزیید که درست می‌داند. می‌توان گفت اندیشه و نهاد حق‌های برابر بر چنین پیش‌زمینه‌ای شکل گرفته و ادعا این بوده است که مفهوم و نهاد یادشده، به شهادت تجربه تاریخی انسان، هم احتمال حفظ و تأمین کرامت و ارزش برابر انسانی را قوت می‌بخشد و هم از احتمال دیکتاتوری و روش‌های

۱. برای نمونه، نک:

Kramer, M. (1998), "Rights Without Trimming", in M.H. Kramer & N.E. Simmonds & H. Steiner, *A Debate Over Rights*, Oxford: Clarendon Press, p. 76.

۲. برای نمونه، نک:

Arendt, H. (1968), *The Origins of Totalitarianism*, 2nd ed., San Diego, CA: Harcourt Brace Jovanovich.

سرکوبگرانه حکومت‌ها می‌کاهد.<sup>۱</sup> به هر حال، ادعای اصلی آن است که از کرامت و ارزش ذاتی همگان به نحو برابر حمایت کرد.<sup>۲</sup>

آنچه در سیر استدلال پیش‌گفته اهمیت دارد، رویکرد برابر به حق انسان‌هاست. حق‌ها به هیچ وجه به نحو نابرابر مطرح نشده‌اند، چرا که مبنای آنها کرامت و ارزش ذاتی و البته یکسان انسان‌ها بوده است، کرامتی که حفظ و حمایت از آن لازم آمده است. از این رو، اگر امری که باید حفظ و حمایت شود در مورد تک تک افراد انسان به نحو برابر صدق می‌کند، در نتیجه، چنین حفظ و حمایتی نیز باید به شکلی برابر ارائه شود.<sup>۳</sup>

اکنون، نوبت به طرح پرسشی متفاوت و از جنسی دیگر فرا می‌رسد. در اینجا باید در خصوص یکی از حق‌های خاص پرسید و بررسی کرد که، با توجه به شیوه موجه‌سازی حق در قسمت‌های بالا، آیا می‌توان از اصطلاح حق در عبارت ترکیبی مربوط به آن حق خاص استفاده کرد. حق یادشده، چنانکه این نوشته با ذکر آن آغاز شد، حق بر حیات است. با توجه به تصویری که پیشتر از حق به دست دادیم، آیا ادعا نسبت به اصل حیات انسانی را می‌توان در قالب حق بیان کرد یا باید برای بیان اهمیت حیات انسان و جایگاه آن باید به مفهومی دیگر متوسل و متمسک شد؟

## حق یا ارزش؟

همان‌گونه که ملاحظه شد، نظریه قابل دفاع در موجه‌سازی حق بر مفهوم و اصل کرامت و «ارزش ذاتی» حیات انسان بنا شده است. به دیگر سخن، این نظریه با اتکا به «ارزش حیات» انسانی به نفع مفهوم و نهاد حق استدلال می‌کند و سعی در استقرار/تضمین نظری و عملی آن دارد. از این رو، چنانکه سیر مباحث و استدلال‌های بالا نشان داده است، در حقیقت این «ارزش

۱. برای نمونه، نک: دورکین، "حق چون برگ برنده"؛

Dworkin, R. (1971), "Rights and Interests", *The New York Review of Books* 4, 44-45; Dworkin, R. (1987), "Liberalism", in *Public and Private Morality*, ed. by S. Hampshire, Cambridge: CUP.

۲. نک. راسخ، درس گفتارهای فلسفه حق و فلسفه حقوق عمومی، صص ۵-۵۲.

۳. برای مطالعه بیشتر در خصوص رابطه برابری و کرامت انسانی، نک:

Kateb, G. (2011), *Human Dignity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, ch. 1; Kleinig, J. and Evans, N.G. (2013), "Human Flourishing, Human Dignity, and Human Rights", *Law and Philosophy*, Vol. 32 (5), pp. 539-564;

راسخ، حق و مصلحت: مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، جلد اول.

حیات» است که اساس و پایهٔ موجه‌سازی حق قرار گرفته است و همهٔ حق‌ها به نحوی بر این ارزش استوار می‌شوند نه بالعکس.

بر این اساس، لازم است پرسشی منطقی به میان آورده شود: آیا می‌توان از ارزش حیات، که مبنای حق واقع شده است، با عنوان حق نام برد؟ در این خصوص، ادعای این نوشتار آن است که مفهوم، اصل یا ارزشی که مبنای حق قرار می‌گیرد، یعنی حیات انسانی، منطقی‌نمی‌تواند خود در قالب حق بیان شود، چرا که در این صورت مغالطهٔ «مصادرهٔ به مطلوب» یا «دور باطل» و نیز مغالطهٔ «سطح تحلیل» لازم می‌آیند.

توضیح آنکه، هنگامی که از حیات انسان به نحو هنجاری یا بایدانگار سخن گفته می‌شود، یعنی دقیقاً زمانی که حکم به حفظ و حمایت از حیات انسان داده می‌شود، در حقیقت، مسیری طی می‌شود که مرحلهٔ آخر آن پایه‌گذاری مفهوم حق است. به تعبیر دقیق‌تر، مفهوم حق نتیجه و محصول طی آن مسیر است. حال، چنانچه هنگام طی این مرحله به مفهوم حق تمسک شود، در واقع، پیش از استقرار و تحکیم یک مفهوم به همان مفهوم توسل شده است. به این ترتیب، در مراحل مقدماتی پایه‌گذاری یک مفهوم، آن مفهوم بر خودش بنا نهاده شده است. به دیگر سخن، با این کار مدعا در استدلال تکرار شده و مغالطهٔ مصادره به مطلوب یا دور باطل انجام شده است. بخش نخست مادهٔ ۵ «منشور آفریقایی حقوق بشر و مردم» یکی از نمونه‌های آشکار این خلط و مغالطه است.<sup>۱</sup> با این وصف، منطقی‌نمی‌توان «دلیل» را با عنوان «مدعا» بی‌که هنوز اثبات یا توجیه نشده است بیان کرد. نمی‌توان ادعا کرد ارزش حیات که خود مبنای حق بر حیات است، یک حق است. چه در این صورت باید بگوییم حق بر ارزش حیات مبنای حق است. در این فرمول مغالطه‌ای، حق به مبنای خود (همان حق) تبدیل خواهد شد و این دو یکی خواهند شد. دوری که پیشتر آمد در اینجا به وضوح مشهود است.

نکتهٔ پیشگفته را می‌توان به شیوه‌ای دیگر نیز بیان کرد. می‌توان گفت در استدلال برای حق این ادعا پیش نهاده شده است که «چون حیات آدمی ارزش ذاتی دارد، باید برخی از ادعاهای او را تضمین کرد». معنای «باید برخی از ادعاهای او را تضمین کرد» همانا عبارت است از: «او حق بر الف و ب و ج و ... دارد». این معنا را جایگزین جملهٔ دوم استدلال یادشده می‌نماییم: «چون

1 "Every individual shall have the right to the respect of the dignity inherent in a human being ...".

حیات آدمی ارزش ذاتی دارد، او حق بر الف و ب و ج و ... دارد». این استدلال همان استدلالی است که، همان گونه که پیشتر آمد، حق را بر مبنای ارزش ذاتی حیات انسان بنا می‌کند. اینک، تصور کنید بخواهیم عبارت «حیات آدمی ارزش ذاتی دارد» را با زبان حق بیان کرده و سپس در جمله پیشین جای بدهیم. گزاره زیر نتیجه آن بیان و این جایگزینی خواهد شد: «چون آدمی حق بر حیات خود دارد، او حق بر الف و ب و ج و ... دارد». پیداست که گزاره آخر نه تنها معنای محصل و روشنی ندارد که به هیچ وجه استدلال، منتج یا قانع‌کننده ارائه نمی‌کند. افزون بر این، گزاره یادشده در ابتدای راه (در جمله «شرط») یک ادعای بلاذلیل («حق بر حیات») را مطرح می‌کند؛ در واقع، مدعای مطرح‌شده در انتهای راه (در جمله «جزا») را صرفاً تکرار کرده است: «آدمی حق بر حیات دارد چون او حق دارد!» مصادره و دور در چنین بیان و استدلالی کاملاً مشهود و آشکار است.

همچنین، چنانکه آمد، به نظر می‌رسد مغالطه سطح تحلیل نیز در عبارت «حق بر حیات» نهفته باشد. نکته آن است که در یک سطح یا تراز از بحث، از "حیات" انسان سخن می‌گوییم و ارزش آن را نشان می‌دهیم و در سطح یا تراز دیگری از بحث، با به رسمیت شناختن ارزش حیات و دقیقاً به دلیل چنین ارزشی، از "روش‌های حمایت" از حیات انسان بحث می‌کنیم. جالب آنکه روش حمایت از حیات را با زبان «حق‌ها» تحلیل و ارزیابی می‌کنیم. سخن گفتن در سطح نخست با زبان سطح دوم، در حقیقت، به درغلتیدن به دامن مغالطه سطح تحلیل خواهد انجامید. تردیدی نیست که سطح‌ها یا ترازهای یادشده از یک نوع نیستند و دو سطح متفاوت‌اند. یکی از این دو سطح (روش‌های حمایت) بر دیگری (ارزش حیات) بنا می‌شود و، از این رو، حرکت و انتقال میان این دو سطح به هیچ وجه جایز نیست و، همان طور که اشاره شد، موجب ارتکاب مغالطه سطح تحلیل در بحث از حق بر حیات می‌شود.

بنابراین، به طور کلی، در مباحث و اسناد حقوق بشر وقتی از حیات انسان، و کرامت آن، سخن به میان می‌آید، در حقیقت، به مبنای حق اشاره می‌شود تا اگر گفت‌وگو کنندگان، واضعان حق‌های قانونی یا امضاکنندگان سند این مبنا را بپذیرند، آنگاه در استفاده از مفهوم حق مجاز و موجه باشند. اشاره به حیات انسان و کرامت آن، در حقیقت، جزء مقدمات منطقی گفت‌وگو و پیش‌نیاز مباحث قانونگذارانه یا تدوین سند است. این اسناد به زمینه نظری حق اشاره می‌کنند و در سطح بیان و اثبات ارزش حیات انسانی قرار دارند. اشاره به حیات انسان و استدلال مبتنی بر آن در

حکم مقدمه است و حق در حکم ذی‌المقدمه و در سطح بیان روش حفظ و حمایت از حیات با ارزش انسان؛ اولی مقدمه و دلیل است و دومی نتیجه و مدعا. شاهد صدق این سخن در اسناد بین‌المللی حقوق بشر نیز یافت می‌شود. در آغاز «اعلامیه جهانی حقوق بشر» نه تنها از «آزادی» و «کرامت برابر» انسان زیر عنوان «حق» نام برده نشده، بلکه حق‌ها به موازات و پس از ذکر آزادی و کرامت بیان گردیده است: «بنای بشر همه آزاد به دنیا می‌آیند و در کرامت و حقوق با هم برابرند...»<sup>۱</sup>. طرفه آنکه، در مقدمه میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی از «کرامت ذاتی»<sup>۲</sup> همگان به موازات «حقوق برابر و سلب‌نشده»<sup>۳</sup> سخن به میان آمده است و سپس به صراحت گفته می‌شود که «... این حقوق از کرامت ذاتی شخص انسان ناشی می‌شوند...»<sup>۴</sup>. عین همین عبارات در مقدمه میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نیز ذکر شده است. همچنین، بند ۱ ماده ۱۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، در ارجاع به کسانی که از آزادی محروم شده‌اند، رفتار مبتنی بر احترام به کرامت ذاتی شخص انسان با آنان را لازم می‌داند. آشکار است که نویسندگان اسناد پیشگفته در پس ذهن خود معترف بوده‌اند که «کرامت ذاتی» انسان را نمی‌توان با زبان حق بیان کرد. چه در غیر این صورت، کرامت ذاتی و حرمت حیات انسان، هر دو به یک اندازه، تحت عنوان حق قابل حمایت بودند. همچنین، به روشنی معلوم است که کرامت ذاتی روی دیگر ارزش برابر حیات انسانی است و، از این رو، از حیات انسانی نیز نمی‌توان با زبان حق سخن به میان آورد. به دیگر سخن، حیات انسان، مانند کرامت ذاتی انسان، "ارزشی مخدوم" است که حق‌های انسان خادم آن‌اند، بر آن استوار می‌شوند و برای حفظ و تأمین آن است که در عرصه سیاست و زندگی جمعی ظاهر شده‌اند. حق‌ها برای تضمین حیات رفیع انسان، کرامت ذاتی او و دیگر ارزش‌های مشابه، که پیشتر توضیح آنها آمد، پیش نهاده شده‌اند. شایان توجه آنکه، برخی از نویسندگان در این خصوص مدعی شده‌اند که حق بر حیات یک حق بنیادین است که انسان‌ها به دلیل داشتن این حق واجد همه حقوق دیگر هستند. آنان

۱. ماده ۱ اعلامیه: "All human beings are born free and equal in dignity and rights. ...". نک: موحد،

محمد علی، در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر، تهران: نشر کارنامه، (۱۳۸۱) ص ۵۹۳.

Brownlie, I. (ed.) (1998), Basic Documents on Human Rights, 3rd ed., Oxford: Clarendon Press, p. 22.

2 "... inherent dignity ...".

3 "... equal and inalienable rights ...".

4 "... these rights from the inherent dignity of the human person, ...".



به جایگاه متفاوت حیات انسان متفطن شده و برای بیان این تفاوت صرفاً به بیان این نکته بسنده نموده‌اند که دیگر حقوق انسان بر حق بنیادین بر حیات بنا می‌شوند. حال آنکه، قاعدتاً این نکته باید ما را به جایگاه و سطح متفاوت حیات انسان، در مقایسه با جایگاه و سطح حق‌های او، رهنمون بشود. لزومی ندارد که از حیات انسان و نیز از حق‌های او با یک عنوان و مفهوم بحث کرد، بدون توجه به ایجاد چارچوب نظری پیچیده و قابل دفاعی در این خصوص، مرتکب خلط و مغالطه نابخشودنی شد.

شاید به دلایل پیشگفته باشد که تبیین معنا و مراد دقیق حق حیات چندان ممکن نیست و در توضیح آن معنا و مراد ناگزیر عبارات و عنوان‌هایی دیگر که بر حق‌هایی متفاوت دلالت دارند به میان آورده می‌شوند. برای نمونه، در تلاش برای شرح و بسط حق حیات معمولاً بلافاصله از «حق مصونیت» در برابر قتل، حبس ناموجه، شکنجه، مجازات اعدام، برده‌داری یا ضرب و جرح و نیز از «حق ادعا» بر غذا، پوشاک، سرپناه، درمان یا مانند این حق‌ها سخن گفته می‌شود. همچنین، یکی از گروه‌های مهمی که در بحث از حق بر حیات در باب آن سخن گفته می‌شود همانا افراد با معلولیت‌های گوناگون جسمی یا روانی هستند. در این خصوص، ادعا بر این است که باید ابزار و وسایل لازم برای بقای این گروه تأمین و حفظ شود. با آنکه فراهم آوردن ابزار و وسایل یادشده مستلزم صرف منابعی بسیار بیشتر از منابعی است که باید برای تأمین غذا، پوشاک، درمان و سرپناه افراد معمولی مصرف شوند، بی‌گمان ادعای حق حیات از جانب معلولان از جنس ادعای مشابه از سوی مردمان بدون معلولیت است و تنها تفاوت به میزان منابع لازم در این ارتباط باز می‌گردد. به تعبیری دیگر، می‌توان گفت که مهم آن است که معلولان «مصون» از عوامل از بین برنده عمرشان بشوند و همانند افراد عادی قادر به گذران عمری متوسط باشند. باری، شاید نتوان ادعای آنان را نسبت به ابزار و وسایل لازم برای یک زندگی بهتر زیر عنوان حق بر حیات توجیه کرد. به هر حال، بر اساس توضیح پیشین، شاید بتوان عمده حق‌های افراد دارای معلولیت را به حق مصونیت در مقابل عوامل مخاطره‌آمیز زندگی‌شان تقلیل داد. به این ترتیب، گویی حق بر حیات معنای مستقلی از مصادیق متکثر و متعدد حق مصونیت‌های و حق-ادعاهای ذکرشده ندارد و واجد همان معنای ای است که برای آن حق‌ها می‌آورند. به جرأت می‌توان گفت کنار نهادن ادعای حق بر حیات و صرفاً بیان حق‌های دیگر که بدانها اشاره شد برای توضیح منظور مورد نظر کافی باشد. به هر حال، عمده توضیحات و ادعاهای ناشی از حق

بر حیات توضیحات و ادعاهایی سلبی‌اند، نه ایجابی. محور این توضیحات و ادعاها به منع و پرهیز از قتل، شکنجه، بردگی و کار اجباری باز می‌گردد. چنین می‌نماید که، در واقع، هیچ‌گونه توضیح و ادعای ایجابی، که مستقیماً مستفاد از چنین حقی باشد ممکن نباشد و این که بگوییم حق بر حیات چه چیزی نیست خیلی آسان‌تر است از این که بگوییم حق بر حیات چه چیزی هست. در اینجا، اشاره به برخی از این موارد لازم می‌نماید. ماده ۴ اعلامیه حقوق بشر اعلام می‌دارد که «هیچ کس را نمی‌توان برده یا بنده قرار داد، بردگی و تجارت برده در تمامی اشکال آنها ممنوع خواهد بود». ماده ۵ همین اعلامیه مقرر می‌دارد که «هیچ کس را نباید شکنجه کرد، نباید با او رفتار غیرانسانی یا تحقیرآمیز کرد، یا مجازات‌هایی غیرانسانی یا تحقیرآمیز بر او تحمیل کرد». نقطه اوج این دیدگاه در مواد ۶ و ۷ اعلامیه بیان می‌شود که به ترتیب عبارتند از: «هر کس حق دارد همه جا در مقابل قانون به مثابه شخص شناخته شود» و «همه در مقابل قانون برابرند و سزاوار حمایت برابر قانون، بدون هیچ تبعیضی، هستند. همه مستحق حمایت برابر در مقابل هر گونه تبعیض به سبب نقض این اعلامیه و هر گونه تحریک به چنین تبعیضی هستند». کاملاً آشکار است که در مواد یادشده تماماً به منع مصادیق اضرار شمردن انسان پرداخته می‌شود و، با قاطعیت، به لزوم «شخص» شمردن او و رفتاری عزتمندانه با وی و برخورد به مثابه یک موجود ذاتاً ارزشمند دستور داده می‌شود.

همچنین، بلافاصله پس از آنکه در بند ۱ ماده ۶ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی اعلام می‌شود هر موجود انسانی حقی ذاتی بر حیات دارد و آنکه این حق باید با قانون حمایت شود، در همان بند مقرر داشته می‌شود که هیچ کس بی‌دلیل از حیات خود محروم نخواهد شد. در این ماده، معنای حق بر حیات همانا مصونیت از سلب حیات، مصونیت از قتل، معرفی شده است. پنج بند بعدی، در ماده ۶ یادشده، به محدود و مقید ساختن و سپس انحلال مجازات اعدام می‌پردازند. محتوای ماده ۷ بسیار جالب می‌نماید، چرا که آشکارا به برخی پیامدهای بسیار مهم و ارزش محوری حیات انسان، در قالب حق، می‌پردازد. این ماده مقرر می‌دارد که «هیچ کس نباید شکنجه شود یا موضوع رفتار یا مجازات بی‌رحمانه، غیرانسانی یا تحقیرآمیز واقع شود. به طور خاص، هیچ کس نباید، بدون رضایت آزادانه خود، مورد آزمایش پزشکی یا علمی قرار گیرد.»

ماده ۸ این میثاق نیز به بیان حق بر مصونیت از کار اجباری و قهری می‌پردازد.<sup>۱</sup> طرفه آنکه، ماده ۴ کنواسیون آمریکایی حقوق بشر، در این خصوص، با عباراتی متفاوت سخن گفته است: «هر شخص دارای این حق است که به حیات او احترام گذاشته شود».<sup>۲</sup> در واقع، در این کنوانسیون «حق بر احترام» به حیات است که لازم دانسته می‌شود، نه «حق بر حیات». موضوع حق در اینجا «احترام به حیات» است نه «خود حیات».

کنواسیون اروپایی حقوق بشر نیز، پس از آنکه در ماده ۲ از حق بر حیات سخن به میان می‌آورد، در ماده ۴ این حق را با حق بر مصونیت از بردگی و بندگی و نیز حق بر مصونیت از کار اجباری و قهری و استثنائات آنها تبیین و تشریح می‌کند.<sup>۳</sup> این حق‌ها البته در جای خود موجه‌شدنی و با معنا هستند. اما نکته مهم آن است که آنها به دلیل ارزش برابر حیات انسان باید مطرح و عملی شوند. حیات انسان از آن جهت که حیات انسان است (بما هو حیات انسان) یک ارزش است، ارزشی بنیادین که همه حق‌ها به طور مستقیم و غیرمستقیم بر آن ارزش استوار می‌شوند. حق‌ها در کار هستند تا ارزش حیات انسانی پاس داشته شود. این ارزش از عدم تعرض به جان او و بقای سالم جسمش آغاز و تا فراهم آوردن امکانات مقتضی برای تأمین وجوه فرامادی انسان و نیز فراهم آوردن زمینه‌های شکل‌دهی به یک حیات متعالی و طیبه برای خود تداوم می‌یابد. در اینجا، شایان ذکر است که باید ابزار بودن حق و حداقلی بودن آن را جدی گرفت. در غیر این صورت، حق از معنا تهی خواهد شد. بسط دایره حق به اندازه تنگ کردن آن ظلم به مفهوم حق خواهد بود و پس از چندی با مفهومی لوث‌شده از حق روبه‌رو خواهیم بود. اتفاقی که امروزه در بسط و گسترش روزافزون مفهوم حق «نسل سوم» شاهد آن هستیم، چنانکه گویی «حق» قابل اطلاق بر هر ادعایی می‌نماید.<sup>۴</sup>

1 "No one shall be required to perform forced or compulsory labour".

2 "Every person has the right to have his life respected".

۳. برای مطالعه بیشتر، نک:

Steiner, H.J. & Alston, P. (1996), *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*, Oxford: Clarendon Press.

۴. برای مطالعه بیشتر، نک: راسخ، محمد و عامری، فائزه (۱۳۹۲)، "رویکرد نظری به مفهوم حق نسل سوم"، در پژوهش حقوق عمومی، شماره ۳۹.

## نتیجه‌گیری

بحث این نوشتار خواننده محترم را به دقت در مطرح کردن ادعاهای معنادار، منطقی و موجه‌شدنی، که در گستره حقوق بنیادین انسان ارائه شده است، دعوت می‌کند. بی‌گمان، اگر نبود نکته‌سنجی‌های انسان‌های حقیقت‌طلب و آزادی‌خواه و اگر نبود توفیق آنان در به کرسی نشاندن «ارزش حیات» انسان، این ارزش در مرکز قلمروهای اعتباری و معارف مربوط قرار نمی‌گرفت و این همه دستاورد نظری و عملی در دفاع از لزوم منزلت و شرافت انسان‌ها به دست نمی‌آمد. مفهوم و نهاد حق از مهم‌ترین وسیله‌ها و روش‌های دفاع مؤثر از آن منزلت و شرافت‌اند و به نظر می‌رسد فهم دقیق و توجیه قوی حق در پرتو چنین برداشتی از مفهوم و نهاد حق میسر باشد. به هر روی، مهم‌تر آنکه بدانیم معارف اعتباری عصر حاضر بی‌گمان گرد ارزش ذاتی یا کرامت انسان می‌چرخند و خزانة پرگهر بایدهای اخلاقی، سیاسی و حقوقی رنگ این ارزش را باز می‌تاباند و بوی آن را می‌پراکند. ابزار بودن «حق» و اقتضای حداقلی عدالت بودنش چیزی از ارزش آن نمی‌کاهد

افزون بر این، می‌توان به نتیجه منطقی مهمی از ادعاها و استدلال‌های مطرح‌شده در این نوشتار اشاره کرد. این نتیجه بر طبقه‌بندی بایدها به ارزش‌های خادم و مخدوم یا ارزش‌های بنیادی و فرعی تکیه دارد. بر این اساس، حیات انسانی ارزشی مخدوم است که حق را برای حفظ و حمایت از آن حیات به کار می‌گیرند. به بیان کلی، حق یک ارزش خادم و فرعی است، حال آنکه حیات انسان یک ارزش مخدوم و بنیادی. از این رو، اگر استحقاق‌هایی چون مصونیت در برابر حبس ناموجه، شکنجه، قتل، مجازات اعدام، برده‌داری، کار اجباری و ضرب و جرح یا استحقاق‌هایی همچون ادعای بر غذا، پوشاک، سرپناه و درمان در قالب حق بیان شوند، در درستی آنها به هیچ وجه نمی‌توان تردیدی روا داشت. هر یک از این حق‌مصونیت‌ها یا حق‌ادعاها در زمره ارزش‌های فرعی یا خادم قرار دارند که ارزش بنیادی یا ارزش مخدوم حیات انسان را پاس می‌دارند. آن استحقاق‌ها به نوبه خود بر اساس ارزش حیات انسان موجه شده‌اند و به کار گرفته می‌شوند. ادعای این نوشتار به آن ارزش بنیادی و مخدوم نظر دارد، نه به این حق‌ها. از یک سو، بحث از حیات انسان، به مثابه یک ارزش بنیادین، در قالب حق، به ایرادات منطقی، مانند دور باطل و مغالطه سطح تحلیل، می‌انجامد که به تفصیل از آن بحث شد. از سوی دیگر، آوردن حیات

انسان، به منزله یک ارزش بنیادین و ذاتی، زیر عنوان حق به فروکاستن آن ارزش به یک ارزش خادم منتهی می‌شود. بی‌تردید، این نقض غرضِ مدافعان «حق» بر حیات انسان است. در آخر، گفتنی است نقد منطقی حق بر حیات در این نوشتار نه تنها تخفیف حیات انسانی نیست که، در حقیقت، چنانکه آمد، ارتقای آن به سطح ارزش مخدوم و بنیانی مرصوص برای حق است. حق یک ابزار از میان ابزارهای گوناگون است که برای حمایت از ادعاهای موجه و بنیادین انسان پیش نهاده شده است. اگر قرار است حق‌های آدمیان جایگاه مناسب خود را بیابند و در دو سطح نظری و عملی تضمین شوند، بی‌گمان به مذاقه‌های منطقی و عقلانی نیاز است تا این جایگاه را، آن گونه که باید، فراهم آورند و با اقناع اذهان پرسشگر آدمیان چنان تضمین‌هایی را تأمین کنند.

## منابع

## الف) منابع فارسی

## کتاب:

۱. راسخ، محمد (الف)، حق و مصلحت: مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، جلد دوم، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲.
۲. راسخ، محمد، حق و مصلحت: مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، جلد اول، ویراست دوم، تهران: طرح نو، ۱۳۹۳.
۳. راسخ، محمد، درس گفتارهای فلسفه حق و فلسفه حقوق عمومی، تهران: خانه اندیشمندان علوم انسانی، ۱۳۹۴.
۴. فریم، مایکل، حقوق بشر، ترجمه محمد کیوانفر، تهران: انتشارات هرمس و ناقد، ۱۳۸۷.
۵. لاگلین، مارتین، مبانی حقوق عمومی، مقدمه و ترجمه محمد راسخ، تهران: نشر نی، (۱۳۸۷).
۶. موحد، محمد علی، در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر، تهران: نشر کارنامه، ۱۳۸۱.

## مقالات:

۷. دورکین، رونالد، "حق چون برگ برنده"، ترجمه و پیشگفتار محمد راسخ، نامه مفید، شماره ۲۹، (۱۳۸۱).
۸. راسخ، محمد، "نظریه حق"، در حقوق بشر در جهان معاصر، تهران: کمیسیون حقوق بشر اسلامی، (۱۳۸۸).
۹. راسخ، محمد (ب)، "مفهوم کرامت ذاتی انسان"، در جامعه بین الملل و حقوق بین الملل در قرن بیست و یکم، به کوشش دکتر قاسم زمانی، تهران: خانه اندیشمندان علوم انسانی، (۱۳۹۲).
۱۰. راسخ، محمد و عامری، فائزه، "رویکرد نظری به مفهوم حق نسل سوم"، در پژوهش حقوق عمومی، شماره ۳۹، (۱۳۹۲).
۱۱. والدرون، جرمی "فلسفه حق"، ترجمه و پیشگفتار محمد راسخ، نامه مفید، شماره ۲۱، (۱۳۷۹).

## رساله/پایان نامه:

۱۲. رحمانی، زهره، "برابری حق". رساله دکتری، تهران: دانشگاه شهید بهشتی، (۱۳۸۸).

**ب) منابع انگلیسی:****Books:**

13. Arendt, H. (1968), *The Origins of Totalitarianism*, 2<sup>nd</sup> ed., San Diego, CA: Harcourt Brace Jovanovich.
14. Bertrand, M. (2006), *The Right to Life in European Constitutional and International Case-Law*, Strasbourg: Council of Europe.
15. Brownlie, I. (ed.) (1998), *Basic Documents on Human Rights*, 3<sup>rd</sup> ed., Oxford: Clarendon Press.
16. Gewirth, A. (1982), *Human Rights: Essays on Justification and Applications*, Chicago: UCP.
17. Jones, P. (1994), *Rights*, London: MacMillan.
18. Kant, I. (1996 [1785]), *Groundwork of the Metaphysics of Morals in Practical Philosophy*, trans. Mary I. Gregor, Cambridge: CUP.
19. Kateb, G. (2011), *Human Dignity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
20. Ramcharan, B.G. (ed.) (1985), *The Right to Life in International Law*, Dordrecht: Martinus Nijhoff.
21. Steiner, H.J. & Alston, P. (1996), *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*, Oxford: Clarendon Press.
22. Sunstein, C.R. and Nussbaum, M.C. (2006), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford: OUP.
23. Waldron, J. (ed.) (1986), *Theories of Rights*, Oxford: OUP.

**Articles:**

24. Dworkin, R. (1971), "Rights and Interests", *The New York Review of Books* 4, 44-45.
25. Dworkin, R. (1987), "Liberalism", in *Public and Private Morality*, ed. by S. Hampshire, Cambridge: CUP.
26. Gardiner, B. (2014), "Animal Welfare, Animal Rights", *Australian Veterinary Journal*, Vol. 92 (3).
27. Isaac, J.C. (1996), "A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights", *American Political Science Review*, Vol. 90 (1), pp. 61-73.
28. Kleinig, J. and Evans, N.G. (2013), "Human Flourishing, Human Dignity, and Human Rights", *Law and Philosophy*, Vol. 32 (5), pp. 539-564.
29. Kramer, M. (1998), "Rights Without Trimming", in M.H. Kramer & N.E. Simmonds & H. Steiner, *A Debate Over Rights*, Oxford: Clarendon Press.

30. O'Neil, O. (2003), "Autonomy: The Emperor's New Clothes", in *The Aristotelian Society Supplementary Volume LXXVII*, London: Blackwell, pp. 1-21.