

معناداری و حق حیات

نوید بابایی*

مسعود راعی دهقی**

چکیده

یکی از مباحث جدی مربوط به فلسفه حقوق بشر که امروزه در عرصه جهانی از اهمیت بسزایی برخوردار است، تعیین نسبت میان حقوق بشر و معناداری حیات است. آنچه در این نوشتار به صورت توصیفی - تحلیلی دنبال می شود پرداختن به این سؤال است که آیا این حق به صرف انسان بودن به فرد تعلق می گیرد یا در تعلق آن معناداری حیات نیز دخیل است؟ در این رابطه دو احتمال وجود دارد. احتمال اول آن است که هیچ عامل اعتقادی در تحقق این حق نقش آفرین نباشد. اثر این مبنا تعارض حق حیات با اعتقادات دینی است. نتیجه حاصل از احتمال دوم، دخیل شدن ارزشها و باورهای دینی در تحقق حقوق بشر و تعیین قلمرو و دامنه آن است که در اثر آن، مفهوم کرامت ارزشی شکل می گیرد و در نتیجه، این حقوق هم از نظر امتداد، هم از نظر کیفیت تعلق و هم از لحاظ عوامل محدودگر متفاوت خواهد شد.

ادعای این نوشتار، تبیین، تحلیل و تأیید احتمال دوم است؛ پذیرش احتمال دوم به معنای پذیرش مبانی، منابع، اهداف و ضمانت‌های اجراهای حقوقی، متفاوت از آن چیزی است که در اسناد بین‌المللی حقوق بشری آمده است.

کلیدواژه‌ها: حق حیات، معناداری، اراده، تفکیک‌انگاری، عینیت‌انگاری.

* کارشناس ارشد حقوق بشر، دانشگاه مفید. دریافت: ۸۹/۵/۱۰ - پذیرش: ۹۰/۲/۱۱.

مقدمه

اقداماتی را باید در تلاش این اسناد برای جهان‌شمولی کردن حقوق بشر سکولار مشاهده کرد. از سوی دیگر، این نگاه نیز وجود دارد که برای رسیدن به یک وفاق جهانی، باید حداقل‌ها را در زمینه حقوق بشر مدنظر قرار داد و در نتیجه، کلیه عواملی که می‌تواند منشأ اختلاف در اصل این حقوق گردد رها شوند. چنین نگاهی، بیشتر شبیه به حذف صورت مسئله در این زمینه می‌باشد.

تأکید این مقاله و دیدگاهی که در رویکرد جهان‌شمولی باورها و اعتقادات اسلامی دنبال می‌کند آن است که باید نگاهی نو به موضوع بحث ایجاد شود. چنین نگاهی برگرفته از آیات قرآنی است. آیات قرآن کریم نگاه یکسانی به همه انسان‌ها ندارد. برخی را با صفت ایمان و به عنوان «مؤمن» تعبیر می‌کند و در عین حال، برخی دیگر از انسان‌ها را «مشرک» می‌داند. نیز حیات انسان‌ها را نسبت به نوع عقاید آنها تقسیم می‌نماید، تا جایی که عده‌ای به لحاظ عقایدی خاص از حوزه انسان بودن خارج و مهدورالدم تلقی می‌گردند. نظام اخلاقی و حقوقی اسلام، انسان را فراتر از بعد حیوانی تعریف می‌نماید و از او به عنوان خلیفه خداوند یاد می‌کند. وجود دیدگاه‌های متعارض بین اسناد بین‌المللی و اسلام، این سؤال را به دنبال دارد که از یک طرف، چه نسبتی بین انسان و معنای حیات او وجود دارد و از سوی دیگر، ارتباط معنای حیات با حقوق انسان به چه نحو است؟ آیا می‌توان فارغ از معنای حیات انسان برای انسان حق حیات قایل بود؟ و اینکه آیا در رویکرد سکولار، صیانت از حق حیات برابر با نفی معنای حیات است؟ تأکید ویژه نوشتار حاضر بر حق حیات به عنوان اساس و پایه سایر حقوق بشر، مبتنی بر شناخت درست از معنای حیات و ذاتی‌انگاری معنا در حیات انسان است. برای پاسخ دادن

موضوع حقوق بشر، با سؤال‌ها، دغدغه‌ها و چالش‌های متعددی در قرن بیستم به طور گسترده در جامعه جهانی مطرح شد. طرح این مسئله هم نکات مثبت و هم آسیب‌های مختلفی را به دنبال داشت. تعارض دیدگاه‌ها در عرصه جهانی و در بین اندیشمندان حاکی از این واقعیت است. در این میان، همه سؤال‌هایی که هرکدام موضوع تحقیق مستقلی را به خود اختصاص داده‌اند، یک مسئله جنبه بنیادی به خود گرفته است. حوزه طرح این مسئله را باید در عرصه مباحث فلسفه حقوق بشر مورد ارزیابی قرار داد. به طور روشن، موضوع حقوق بشر، این سؤال را به دنبال خود داشت که آیا به صرف انسان بودن و فارق از هرگونه قید و بندی، افراد از این حقوق برخوردار می‌شوند و چنین امتیاز، فرصت و موقعیتی را دارا خواهند شد و یا اینکه در بهره‌مندی از چنین امتیازاتی، وجود برخی عوامل فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و یا دینی نقش‌آفرین است؟ بازگشت این سؤال به یک حقیقت دیگر می‌باشد و آن اینکه آیا انسان به صورت انتزاعی و فارغ از معنای زندگی‌اش قابل تصور است؟ تلاش اندیشمندان در این حوزه حاکی از وجود دو دیدگاه متفاوت می‌باشد. گفتمان غالب در این رابطه، که در اسناد متعدد حقوق بشری خود را نشان می‌دهد، پذیرش دیدگاهی است که انسان را به صورت انتزاعی و فارغ از معنا مورد توجه قرار می‌دهد.

با نیم‌نگاهی به تحقیقات صورت‌پذیرفته در این زمینه و لحاظ نمودن کلیه اسناد بین‌المللی حقوق بشری - که قریب یکصد سند می‌باشد - به دست می‌آید که اکثر تحقیقات و تقریباً کلیه اسناد مربوطه درصددند وجود عوامل فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و حتی دینی را در حوزه حقوق بشر به کناری بگذارند. دلیل چنین

معناداری حیات

حق حیات به عنوان حقی مطلق و بنیادی و پایه سایر حقوق مورد حمایت در اسناد بین‌المللی حقوق بشر واقع و به عنوان حق ذاتی انسان تلقی گردیده است.^(۱) از آن‌رو که اسناد بین‌المللی حقوق بشر، حیات را اصلی مسلم در نظر گرفته‌اند، حق حیات را بیشتر در ارتباط با مصادیق آن، همچون اعدام، شکنجه، کشتار جمعی و... مورد بررسی قرار داده‌اند. باید توجه داشت که بدون در نظر گرفتن چیستی و معنای حیات و با حکم به نقض حق حیات، نمی‌توان به درک درستی از موارد نقض حق حیات رسید. از این‌رو، بسیاری از اعمال خلاف حق حیات^(۲) مطابق با آنچه اسناد بین‌المللی حقوق بشر نقض حق حیات شناخته‌اند، نه با ارجاع به حق، بلکه با ارجاع به معنای حیات قابل درک و فهم است. گرچه حق‌انگاری توان حذف معناداری از حیات را ندارد، اما حیات در اسناد بین‌المللی حقوق بشری در چهارچوب حق قرار دارد و حتی می‌توان گفت با آن تعریف می‌گردد و قلمرو نفوذ معناداری حیات را نسبت به حق حیات تعیین می‌نماید. برای مثال، بعضی از مجازات‌های دینی را به عنوان کفاره گناه انسان و نیز واکنش جامعه دینی، خلاف کرامت انسانی تلقی می‌نماید. اما همین اسناد به طور ضمنی با رویکردی نفع‌انگار گرفتار رویکرد اومانیستی و سکولار نسبت به معنای حیات شده‌اند و با عبارت «انسان بما هو انسان» اشاره به حیات بیولوژیک انسان که غایت اومانیسم است دارند.

معناجویی برای زندگی که در حوزه‌های دین‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی از سوی دانشمندان مطرح است، با نگاه به جهان، انسان و کل زندگی صورت می‌گیرد و متفکری که در فلسفه حیات می‌اندیشد حیات کلی را با داشتن

به این سؤالات، ضروری می‌نمود که در ابتدا «معناداری» تعریف و تبیین گردد. پاسخ به این قسمت، منوط به لحاظ دوران کودکی به عنوان دورانی است که اراده فرد چندان در اعمال حقوقی او نقش‌آفرین نیست و در کتاب‌های حقوقی از آن به «حجر» یاد شده است؛ دورانی که اراده انسان‌ها کاملاً در این حوزه نقش‌آفرین است. با توجه به عنوان اسناد بین‌المللی حقوق بشری و نیز اسنادی که به حقوق کودک اختصاص یافته‌اند و با توجه به محتوای این اسناد که رویکرد اراده‌گرایی صرف به انسان داشته‌اند، به نظر می‌رسد تفکیک و بررسی این دو مقطع زندگی برای تبیین رابطه معناداری و حق حیات ضروری باشد. در ادامه، برای یافتن نسبت بین معناداری و حقوق بشر، تلاش شده است دیدگاه‌های مختلف، از جمله تفکیک‌انگاری و عینیت‌انگاری، مورد بررسی قرار گیرد. یافتن نقش این دیدگاه‌ها، هم در اسناد بین‌المللی و هم در نظام حقوقی اسلام، گام دیگری در این تحقیق است که حاکی از وجود تفاوت مبنایی در این حوزه می‌باشد. نقد و بررسی دیدگاه‌های تفکیک‌انگاری و تلاش برای اثبات دیدگاه عینیت‌انگاری به عنوان مرحله دیگری از این بحث اثبات‌گر نوع رابطه و نسبت میان حقوق بشر و معناداری است.

از بُعد نوآوری مقاله می‌توان به تفکیک در نوع شکل‌گیری معنای حیات در دوران کودکی و در دوران خروج از کودکی و تأثیر آن در حقوق و همچنین ابتدای حقوق بر حیات طیبه به جای بشر خودبنیاد اشاره نمود. در مورد پیشینه پژوهش حاضر می‌توان به کتاب‌های **نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام** در خصوص دیدگاه عینیت‌گرا و **رازدانی و روشن‌فکری** در خصوص دیدگاه تفکیک‌انگار اشاره نمود.

می‌گیرد و از لحاظ معرفت‌شناسی خلاصه نمودن معرفت در محسوسات نمی‌تواند منتج به تبیین فرامادی زندگی گردد؛ اما از منظر الهی، حیات دارای منشأ غیرمادی و صاحب اراده و شعور فرامادی است. در این رویکرد، حیات مادی جنبهٔ مقدمه و نه ذاتی برای حیات غیرمادی انسان دارد. از این منظر، حوزهٔ شناخت انسان محدود به محسوسات نیست و گسست شناخت انسان از امور فرامادی نفی می‌گردد.

بنا به رویکرد جعل، برای زندگی معنایی ذاتی وجود ندارد، بلکه هرکس باید معنایی به حیات خود ببخشد و هدف، حیات عینی و خارج از اراده انسان نیست و اساساً هدف امری نسبی و متکثر است. این دیدگاه اگزیستانسیالیستی با تأکید بر پوچی زندگی و تعیین ارزش‌ها توسط انسان، یادآور دیدگاه نیچه است. براساس عقیدهٔ نیچه، انسان در جایگاه خدا نشسته است؛ یعنی باید ارزش‌ها و اهدافی را که به او امکان حیات معنادار می‌دهند تعیین کند.^(۵)

در این مرحله و در سایهٔ رهیافت توصیفی به بحث، این افراد در اصل معناداری برابرند و به یک معنا زندگی همه آنان فارغ از تفاوت‌های ناشی از میان اهداف و غایات معنادار است. در مرحلهٔ بعد در یک رهیافت هنجاری به این موضوع ذیل «حق حیات» می‌توان اهداف مزبور را با یکدیگر مقایسه کرد و بر پایهٔ معیارهایی در باب ارزش اهداف به داوری ارزشی پرداخت. از این رو، بدون شناخت صحیح از حیات (کشف یا جعل) نمی‌توان گفت حق به چه چیز تعلق می‌گیرد. خلاصه نمودن و بنای حیات در حق بدون درک و فهم حیات کمکی به صیانت از حیات کند. از این رو، آنچه در حق حیات مهم می‌نماید مفهوم حق نیست، بلکه معناداری و رابطهٔ آن با حیات است. از تحلیل مفهوم حق، معنای حیات حاصل

ارزش‌ها و عظمت‌ها و وابستگی که به مجموعه هستی دارند مطرح می‌کند.^(۳) در مورد معنای زندگی لازم است دو امر از یکدیگر تفکیک شوند. گاه مراد از معنای زندگی، «هدف زندگی» است و گاه «فایدهٔ زندگی». در اینجا تکیه ما بر معنا به عنوان هدف زندگی است. گاه هدف به موجود صاحب اراده و علم منتسب است و گاه به موجودی که صاحب علم و اراده نیست. در میان موجوداتی که دارای علم و اراده هستند انسان در کانون توجه قرار گرفته است. موجود صاحب علم و اراده در یکایک کارهای آگاهانه‌ای که انجام می‌دهد رسیدن به چیزی را در نظر دارد که به آن «هدف» می‌گوییم. به این نوع هدف که درون شخص دارای علم و اراده است، هدف خودبنیاد می‌گویند؛ یعنی هدفی که بنیادش در درون موجود دارای علم و اراده است. اما گاهی هدف به موجودی نسبت داده می‌شود که دارای علم و اراده نیست. در این‌گونه موارد، وقتی سؤال می‌شود که هدف چیست، مراد این است که سازندهٔ این موجود چه هدفی از ساختن آن داشته است. به این هدف، هدف خارجی گفته می‌شود؛ یعنی هدفی که در باطن و درون خود این شیء نیست، بلکه در خارج او و در ذهن و ضمیر سازنده‌اش است.^(۴) برای مثال، ساعت، سازنده‌ای دارای علم و اراده داشته است. حال آیا می‌توان برای زندگی انسان هم سازنده‌ای دارای علم و اراده در نظر گرفت؟ پاسخ به این سؤال در دو رویکرد «کشف» و «جعل» قابل بررسی است. اگر گفته شد که معنای زندگی چیزی است که باید کشف شود، مقصود این است که زندگی دارای معنایی در نفس الامر است. در رویکرد کشف، از دو دیدگاه مادی و الهی می‌توان به مسئله توجه نمود. از منظر ماده‌گرایی، خارج از ماده منشأ خارجی برای حیات نمی‌توان در نظر گرفت و حیات به صورت مستقل و ذاتی مورد توجه قرار

حیات زیستی معنای ارادی ندارد. آنجا که آگاهی و اراده در معنای حیات دخیل نباشد، خارج از حیات بیولوژیک، که با تولد شکل می‌گیرد، معنایی امکان تحقق ندارد؛ از این‌رو، میان حیات کودک و مجنون، از حیث معناداری تفاوتی وجود ندارد و آنها در اینکه معنایی غیرارادی بر حیاتشان سایه گسترانیده مشترک می‌باشند. با این تفاوت که کودک بر خلاف مجانین، امکان خروج از معنای غریزی و ذاتی حیات در مرحله کودکی را دارد. اگر حمایت بیشتری از حیات کودک نسبت به مجانین صورت می‌گیرد از اصل معنای حیات آنها برنمی‌خیزد؛ چراکه آنها در نوع معنای حیات (اصالت حیات) یکسان می‌باشند، بلکه از آگاهی به این امکان (خروج از مرحله کودکی) توسط کسانی که از این مرحله خارج شده‌اند - و در رویکرد اسلامی، توسط خداوند - به عنوان موجود ذی‌شعوری که خالق و آگاه بر موجودات است ایجاد می‌شود. چنان‌که اگر شخصی که از مرحله کودکی خارج شده، کودک و مجنون را به قتل برساند، در مجازات وی نباید تفاوتی نسبت به این دو وجود داشته باشد. اما انسان براساس درک امکان خروج کودک از مرحله کودکی، حمایت بیشتری از کودک به عمل می‌آورد. در میان مجانین، حیوانات و گیاهان، حق از درون گروه آنها برنمی‌خیزد، چنان‌که هیچ مجنونی نمی‌تواند از سایر مجانین در قالب حقوق حمایت نماید؛ چراکه خود درکی ارادی از حیات خود ندارد تا براساس آن درک، حیات دیگران را نیز درک و از آن در قالب حق حمایت نماید. خارج از زیست بیولوژیک در آنها معنایی قابل تصور نیست و آنها نمی‌توانند آگاهی و تصور ارادی از حیات خود داشته باشند و آن تصور را متعلق حق قرار دهند. اگر کودکی، انسان و یا حیوان دیگری را به قتل برساند؛ یا حیوانی، حیوان یا انسانی را به قتل برساند، فرض

نمی‌شود، بلکه از تحلیل حیات متعلق حق معین می‌گردد. از این‌رو، ضروری است ابتدا به بررسی اولین مرحله حیات که با عنوان حیات کودک شناخته می‌شود پرداخت.

الف. دوران کودکی

انسان از زمانی که دیده به جهان می‌گشاید و دارای حیات می‌گردد به تکاپو برمی‌آید تا حیات خویش را مورد حمایت و صیانت قرار دهد و این عمل به نحو غریزی صورت می‌گیرد، چنان‌که در اطفال گریه کردن چیزی فراتر از نیازهای جسمی نیست. حیات در این مرحله بالذات ارزشمند و هدفی در خود است و انتظاری فراتر از حفظ حیات کودک از کودک نمی‌رود. در واقع، معنای حیات کودک در اینجا به طور غریزی و نه ارادی شکل می‌گیرد؛ چراکه کودک خارج از حیات زیستی و غریزی توانایی اراده کردن ندارد. گرچه ممکن است حوزه آگاهی ذهنی کودک نسبت به هدف حیات وسیع باشد، اما این آگاهی‌ها به حوزه اراده کودک وارد نشده است. این عدم توانایی و ضعف اراده که در حقوق تحت عنوان «حجر» شناخته می‌شود سبب می‌گردد حیات کودک، که در این مقاله بیشتر تحت عنوان «صغیر غیرممیز» آمده است،^(۶) با حیات بیولوژیکی‌اش معنا پیدا کند. اراده کودک در چهارچوب حیاتش شکل می‌گیرد و خارج از حیات زیستی که معنای حیات کودک باشد، تصور معنا نمی‌توان نمود.^(۷) با رجوع به اسناد بین‌المللی در این زمینه، همچون اعلامیه حقوق کودک و توجه به مبانی و اندیشه‌های حاکم بر این اسناد، چنین نگاهی خود را می‌نمایاند و حتی در قوانین داخلی کشورها، همچون قوانین جمهوری اسلامی ایران که برگرفته از فقه امامیه است، برای کودک در مرحله استیفای حق اراده مستقلی شناخته نشده است؛ چراکه اراده او در این مرحله خارج از

انسان محصول اراده خود است و خارج از اراده انسان معنایی وجود ندارد. از این رو، حق حیات به اراده آزاد انسان تعلق می‌گیرد؛ چرا که حیات انسان با اراده معنا می‌شود. از این منظر، انسان به دلیل انسان بودن دارای نوعی کرامت و حیثیت ذاتی است و حیثیت ذاتی یعنی انسان اراده آزاد بر انتخاب دارد. اگر اراده آزاد بر انتخاب از او گرفته شود مثل این است که او در حد همان اسب و شتر - و نه بیشتر - باشد و این نقطه عزیمت حقوق بشر معاصر است که انسان‌ها همه در انسان بودن - یعنی در انتخاب کردن اولیه نظام ارزشی شان - با هم برابرند.^(۱۰) در اینجا انسان با اراده تعریف شده است.

در برابر، در دیدگاه کشف حیات در نفس الامر معنا دارد و با تعلق اراده به معنایی خارج از اراده مرحله خروج از کودکی شکل می‌گیرد. از این منظر، حیات خلاصه در اراده فرد نمی‌شود، بلکه اراده فرد جزئی از حیات است. با توجه به دیدگاه الهیون و غیرالهیون مادی‌گرا تلقی متفاوتی نسبت به آنچه اراده به آن تعلق می‌گیرد وجود دارد. غیرالهیون مادی‌گرا معتقدند اراده فرد به معنایی خارج از ماده تعلق نمی‌گیرد و معنای حیات در جهان ماده خلاصه می‌شود. اگر پدیده حیات و کرامت و آزادی را سه پدیده طبیعی محض تلقی کنیم هرگز منحنی ارزش این سه حقیقت از نقطه طبیعی بودن کمترین صعودی نخواهد داشت. از این رو، حقوقی که برای این سه پدیده منظور می‌شود از حقوق عامل به وجود آورنده آن که طبیعت محض آدمی است بالاتر نخواهد رفت.^(۱۱) در مقابل، الهیون معتقدند: تعلق اراده به ماده جنبه اصیل ندارد و وسیله‌ای است برای حرکت در جهت معنایی که صبغه غیرمادی و اصیل دارد. از این منظر، حیات در ماده خلاصه نمی‌شود و اگر انسان در این معنا خلاصه شود در سطح حیات دوران کودکی «اصالت حیات» باقی خواهد ماند.

مسئولیت کفیری به علت غیرارادی بودن معنای حیات آنها منتفی است.^(۸) از این رو، می‌توان گفت: حق به حیات معنادار غیرارادی و غیرآگاهانه تعلق می‌گیرد و این حق از بیرون حیات آنها شکل می‌گیرد. هر موجودی که قادر باشد نسبت به چیزی آگاهی و اراده پیدا کند می‌تواند برای آن فرض حق نماید. خداوند براساس آگاهی که از حیات این موجودات دارد (به عنوان خالق) می‌تواند برای آنها حق قرار دهد. انسان در رویکردی غیردینی با آگاهی که از خود در اثر خروج از مرحله کودکی پیدا می‌کند از حیات غیرآگاهانه و غیرارادی کودک در قالب حقوق حمایت می‌نماید و از آن رو که علم به خروج کودک از مرحله کودکی دارد می‌تواند نسبت به مجانبین، حیوانات و گیاهان قایل به تفاوت رفتاری شود. این تفاوت رفتار از معنای حیات آنها برنمی‌خیزد، بلکه از آگاهی به امکان خروج کودک عاقل از مرحله کودکی حادث می‌شود.

ب. مرحله خروج از کودکی و حق حیات

مرحله خروج از کودکی مرحله‌ای است که معنای حیات براساس اراده و آگاهی انسان شکل می‌گیرد و تعلق معنا به حیات زیستی براساس همین اراده است. در واقع، انسان هر زمان از کودکی خود به نحو ارادی آگاه شود دیگر کودک نیست. این آگاهی که مرحله خروج از کودکی است، به خاطر تعلق ارادی اراده فرد به معنای حیات محقق می‌شود. در این مرحله در ارتباط با معنای حیات دو دیدگاه جعل و کشف وجود دارد.^(۹) در دیدگاه جعل، تنها اراده انسان عامل معناداری است و آنچه سبب آگاهی انسان به خویش می‌شود اراده است. از این منظر، چون معنای حیات براساس اراده جعل می‌شوند و پشتوانه ارادی دارند یکسان تلقی گردیده و برتری بر هم ندارند؛ از این رو، دفاع از اراده آزاد، دفاع از حیات است. در اینجا

انسان بسیار وسیع است. هیچ‌کس به دلیل عقیده خاصی، از انسانیت نمی‌افتد و مستحق قتل و سلب حقوق نمی‌شود، مگر اینکه خود آدمیان به بیرون راندن او از جهان (اعدام) فتوا دهند، آن هم نه به دلیل عقیده‌اش، بلکه به دلیل کرده‌اش.^(۱۲) آدمی به صرف آدم بودن یک رشته حقوق جدایی‌ناپذیر دارد. مقوله شهروندی در آغوش این حقوق متولد می‌شود. تقسیم آدمیان به دیندار و بی‌دین، به صاحب عقاید باطله و صاحب عقاید حقه و تعیین حقوق سیاسی و فردی و اجتماعی‌شان براساس این تقسیم اندیشه‌ای کهن است. شهروندان همه از حقوق برابر برخوردارند و از این رو، باید قصه عقاید را کنار نهاد.^(۱۳) در اینجا برابری حقوقی با نادیده گرفتن و کنار گذاشتن معنا از حیات محقق می‌شود و حیات بدون لحاظ معناداری باز به عنوان یک حق تلقی گردیده است. رونالد دورکین^(۱۴) در نوشته‌ای درباره «سقط جنین» و «فراهم آوردن وسایل مرگ آسان» اظهار داشته است: همگی ما غالباً به عنوان تعهد ضمنی، در پس تجربه و اندیشه خود، پذیرفته‌ایم که حیات بشری در تمام گونه‌هایش مقدس است. برای برخی از ما این یک باور دینی است و برای دیگران یک باور غیردینی، بلکه کاملاً فلسفی است.^(۱۵) به اعتقاد دورکین، همان‌گونه که تفسیر دینی از این عقیده که هر موجود بشری مقدس است وجود دارد، به همان سان تفسیر سکولار آن نیز وجود دارد.^(۱۶) از منظر وی، تمامی معانی به زبان‌های متفاوت حیات را ارزشمند تلقی نموده‌اند. از این رو، ارزشمندی حیات وجه مشترک تمام معانی است. اما بیان نشده است که آیا خارج از هریک از این معانی باز حیات ارزشمند است؟ چه از ساحت حقوق معنا کنار گذاشته شود و چه تمام معانی حیات - چنان‌که دورکین معتقد است - مورد احترام و مقبول باشد، نادیده گرفتن معنای حیات از حق حیات حاصل خواهد شد.

گرچه دیدگاه جعل با اصیل دانستن اراده و انتخاب و پیوند حیات با آن، مخالف معنا در نفس الامر حیات است، اما مانند دیدگاه ماده‌گرایی مرگ را پایان معنای حیات و تمام انتخاب‌ها، تلقی می‌کند، به گونه‌ای که جایی که انتخاب نباشد گویا حیات نیست. در مرحله خروج از کودکی، معنای حیات - با توضیحاتی که بیان شد - برخلاف دوران کودکی جنبه ارادی و آگاهانه دارد و حیات به دلیل وجود اراده بالفعل در این مرحله با معنای متعددی روبه‌رو می‌گردد یا توانایی ساخت معنای متعددی را دارد و این برخلاف دوران کودکی است که تنها حیات با حیات زیستی معنا می‌یافت و حق حیات به نحو برابر به تمام کودکان تعلق می‌گرفت. اما با خروج از مرحله کودکی در دیدگاه جعل، چون معنای حیات در اراده آزاد فرد خلاصه می‌شود و تمام معانی براساس اراده شکل می‌گیرند و اراده وجه اشتراک تمام آنهاست، از این منظر، حق حیات به اراده‌ها که همان سازنده معانی باشند به نحو برابر تعلق می‌گیرد. اما از منظر دیدگاه کشف، چون اراده به معنای بیرونی تعلق می‌گیرد و اراده با آن و نه به طور اصیل و بالذات تعریف می‌شود، انسان‌ها در برابر معنای متعددی از حیات، جدای از هر داور قرار خواهند داشت. در ارتباط با تأثیر این معانی در حق حیات دو دیدگاه وجود دارد.

۱. تفکیک‌انگاری: در این دیدگاه حیات بدون در نظر گرفتن معنای حیات مورد احترام و حاوی ارزش است. گرچه این دیدگاه نافی معناداری حیات نیست، اما بر این باور است که حق بدون لحاظ معنا به حیات تعلق می‌گیرد و حوزه انسان بودن غیر از حوزه اعتقادات فرد است و حقوق متعلق حوزه انسانی و نه عقاید فرد است. در لیبرالیسم همچنان‌که انسان مقدس نداریم، انسان نامقدس هم نداریم. سخن لیبرالیسم این است که دایره انسانیت

برابرند یا به بیانی دقیق‌تر، باید برابری ارزشی داشته باشند، چون هر انسانی از آن حیث که انسان است از ارزش غایی برخوردار است و نمی‌توان او را وسیله برای اهداف دیگر قرار داد. این همان اصل کرامت ذاتی انسان، یا اصل ممنوعیت ابزار قرار دادن انسان است.^(۱۹) در این دیدگاه، اگر از زاویه معنا به انسان نگریسته شود انسان به عنوان ابزار تلقی می‌شود و نفی کرامت ذاتی او صورت می‌گیرد، به گونه‌ای که انسان خود عین معنا و معیار معناست.

۲. **عینیت‌انگاری:** آیا می‌شود فارغ از هر نظریه‌ای برای انسان حقوقی قایل شد؟ و یا همیشه قایل شدن به حقوق، فرع اتخاذ یک موضع یک دیدگاه یا نظرگاه درباره طبیعت انسان است؟ در صورت دوم، اگر دیدگاه راجع به طبیعت انسان عوض شد حقوق دیگری برای او غیر از حقوقی که قبلاً داشت شناخته می‌شود. بدیهی است که اختلاف در این مرحله رویکرد بنایی ندارد، بلکه جنبه مبنایی دارد. این موضوع امروزه تحت این عنوان مطرح می‌شود که آیا حقوق بشر یا حقوق طبیعی مکتب‌مدارند یا فارغ‌البال از مکاتب‌اند؟ آیا بدون پذیرش مکتب خاصی می‌توان به حقوق بشر برای انسان معتقد شد یا آنکه الزاماً ماهیت حقوق، انواع آن و حتی نحوه اجرای آن با مکتب‌گره خورده است؟

در این دیدگاه، حق حیات با در نظر گرفتن معنای حیات لحاظ می‌شود. تفکیک میان حیات و معنای آن، در اصل تفکیک میان یک معنا با معنایی دیگر است؛ یعنی اصالت حیات زیستی به عنوان معنای حیات، تحت پوشش تفکیک‌پذیری، نافی سایر معانی حیات در مرحله تعلق حق به حیات است. در این دیدگاه، حیات با معنا شکل می‌گیرد و معنا جزء ذاتی آن است. تلاش این مکتب آن است که برای حذف منشأ الهی حقوق از حیات معنزدایی شود؛ ولی باید گفت: حقوق چه منشأ الهی

از این منظر، اگر مسلمان بگوید: من انسان هستم و بقیه کالانعام‌اند؛ یهودی بگوید: انسان و نژاد برتر من هستم؛ مسیحی بگوید: انسان من هستم و بقیه از حیوان پست‌ترند، نتیجه چه خواهد شد؟ بشر یک عمر جنگ و خون‌ریزی را تجربه کرده و انسان‌ها در هیچ جامعه‌ای با آرامش و صلح در کنار یکدیگر زندگی نکرده‌اند. در نهایت، بشر به این نتیجه رسید که همه را انسان بداند و دیگری را نفی نکند.^(۱۷) در رویکرد تفکیک، راه تحقق صلح زدودن معنا از حیات است و با نگاهی نفع‌انگار به نفی معنا از حیات در شناخت حقوق پرداخته شده است. از این منظر، حقوق بشر برای همه انسان‌هاست و این یک اصل موضوعی است. اگر شخصی ادعا کند که انسان غیر از این است، سخن او نیازمند اثبات است. اصل بر این است که همه انسان‌ها انسان‌اند و با هم برابرند. انسان غیر از این موجود بیولوژیک که راه می‌رود چیز دیگری نیست و اساساً تعریف ایدئولوژیک از انسان معنا ندارد.^(۱۸) انسان بیولوژیک انسان ایدئولوژیک نیست.

در رویکرد تفکیک، ایده و نهاد حق، در درجه نخست بر پایه اصل کرامت ذاتی انسان موجه‌شدنی است. انسان بماهو انسان از آنچنان ارزش و موقعیتی برخوردار است که به هیچ وجه نباید وسیله قرار گیرد و حق‌ها برای پاس‌داری از این ارزش و موقعیت در کارند. این توجیه خود به واسطه و از طریق اصل «برابری» انجام می‌گیرد. به دیگر سخن، ادعای مبتنی بر ایده و نهاد حق این است که تمام انسان‌ها فارغ از نژاد، رنگ، ملیت، عقیده و مانند آن، از یک سلسله حقوق برخوردارند. اما سؤال این است که چرا همه انسان‌ها صاحب حق‌اند؟ در پاسخ، گفته می‌شود: زیرا انسان‌ها با هم برابرند. در این صورت، سؤال را یک گام جلوتر برده و می‌پرسیم: چرا انسان‌ها با هم برابرند؟ پاسخ این است که انسان‌ها بدین دلیل با هم

داشته باشد و چه منشأ انسانی، متعلق این حق حیاتی است که ضرورتاً و به صورت ذاتی معناپذیر است. هیچ انسانی نمی‌تواند خارج از حیات خود و معناداری که جزء ذاتی آن است متعلق حق قرار گیرد؛ چراکه خارج از حیات، حق بدون موضوع است. اگرچه حق نسبت به معانی در مرحله کودکی لابلشروط است و برای خروج از کودکی می‌تواند با هریک از معانی که نسبت به حیات وجود دارد جمع شود، اما پس از تعلق ارادی اراده، حق به شرط لا می‌شود. برای مثال، کودک می‌تواند مسلمان بشود، اما پس از اینکه مسلمان شد میان مسلمان بودن و حیات نمی‌توان تفکیک نمود. اگر معنا از حیات حذف شود، دیگر حیاتی باقی نخواهد بود؛ حتی کسانی که قایل به پلورالیسم دینی‌اند نمی‌توانند از ساحت حیات معنازدایی کنند. نهایت اینکه معانی را در عرض یکدیگر قرار می‌دهند؛ از این رو، با برابری ارزشی نمی‌توان به نفی معنا از حیات حکم کرد. اساساً با نادیده گرفتن معنای حیات در حق حیات، حیات دیگر حیات نخواهد بود تا حق بدان تعلق گیرد.

کسی نمی‌تواند خارج از معنای حیات، حیات را متعلق حق قرار دهد. حتی آنجا که حق حیات افرادی که به معنای حیات شما اعتقاد ندارند به رسمیت شناخته می‌شود، این کار براساس معنای حیات شما صورت می‌گیرد. چنان‌که اگر اسلام برای اهل کتاب و غیرمسلمانان حق حیات می‌شناسد، نه بر اساس احترام به معنای حیات آنها، بلکه براساس معنای حیات اسلامی و احترام به اسلام است. به عبارت دیگر، برای حمایت از حیات غیرمسلمانان به منابع دینی «کتاب، سنت، عقل و اجماع» رجوع می‌کنیم. نمی‌توان خارج از معنای حیات به تقدس حیات حکم کرد و بیان کرد تمام معنای حیات مورد احترام است. به بیان دیگر، خارج از معنای حیات

نمی‌توان حکمی خارج از آن معنا صادر نمود و گفت حیات بدون لحاظ معنا می‌تواند متعلق حق قرار گیرد. نکته دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد اینکه حتی آن کسی که قایل به هیچ معنایی برای حیات نیست، باز این خود معنایی از حیات تلقی می‌گردد. اگر انسان در مرحله کودکی باقی می‌ماند، چون خارج از حیات زیستی تصویری از حیات خود نداشت، هیچ گاه به نهیلیسم نمی‌گروید. نهیلیسم به طور ضمنی گویای امکان آگاهی و درک انسان نسبت به حیات خویش است. ارادی که به نظر می‌آید اینکه نژاد نیز جزء لاینفک وجود آدمی است. پس اعطای حق را منوط بدان نیز باید نمود. اما باید توجه داشت امری که انسان در ایجاد آن دخالتی نداشته نمی‌تواند برای انسان منشأ اثر گردد. معنای حیات چون مبتنی بر اراده و آگاهی انسان است منشأ تفاوت در معنا و حق حیات می‌گردد. حق با هر نژادی سازگار است و به صورت عام و صرف‌نظر از نوع نژاد تعلق می‌گیرد. نیز اصل نژاد را در وجود آدمی نفی نمی‌کند و یکسان به تمام نژادها تعلق می‌گیرد. در مقابل، چون معنای حیات در مرحله خروج از کودکی مبتنی بر اراده آدمی است، حق خارج و بی‌طرف نسبت به آن نیست.^(۲۰) از این رو، اصل هدفمندی حیات در پرتو «کدام هدف؟» و نه صرف هدفمند بودن، واجد اهمیت است. در حالی که در نژاد اصل نژاد منشأ است. همچنین حق اراده در رویکرد کشفی - دست‌کم تا پیش از تعلق آگاهانه و ارادی - به معنای حیات و در رویکرد جعل به طور کلی، همچون نژاد، به نحو عام در تمام انسان‌ها مورد حمایت قرار می‌گیرد. اما در مورد محصول و متعلق اراده چون تکثر وجود دارد نمی‌توان خارج از محصول اراده به نحو عام برای تمام انسان‌های خارج از آن معنا حق حیات شناخت و بیرون از محصول اراده انسان در رویکرد سکولار و اراده خداوند در رویکرد دینی ایستاد و قایل به حق حیات بود.

کسی نمی‌تواند خارج از معنای حیات، حیات را متعلق حق قرار دهد. حتی آنجا که حق حیات افرادی که به معنای حیات شما اعتقاد ندارند به رسمیت شناخته می‌شود، این کار براساس معنای حیات شما صورت می‌گیرد. چنان‌که اگر اسلام برای اهل کتاب و غیرمسلمانان حق حیات می‌شناسد، نه بر اساس احترام به معنای حیات آنها، بلکه براساس معنای حیات اسلامی و احترام به اسلام است. به عبارت دیگر، برای حمایت از حیات غیرمسلمانان به منابع دینی «کتاب، سنت، عقل و اجماع» رجوع می‌کنیم. نمی‌توان خارج از معنای حیات به تقدس حیات حکم کرد و بیان کرد تمام معنای حیات مورد احترام است. به بیان دیگر، خارج از معنای حیات

حق حیات در نظام بین‌المللی حقوق بشر (تفکیکانگاری)

حق حیات به عنوان اولین و بنیادی‌ترین حق بشر، فصل آغازین کتب حقوق بشر در تمامی نظام‌های حقوق بشری را تشکیل می‌دهد. این حق نخستین بار در سال ۱۹۴۸ (سه سال پس از پایان جنگ جهانی دوم) به واسطه اولین سند بین‌المللی حقوق بشر، با نام اعلامیه جهانی حقوق بشر (در قالب قطعنامه مجمع عمومی سازمان ملل متحد) به جامعه بین‌المللی معرفی شد. تعبیر «حق حیات» در این قطعنامه، رهاوری بدیع و نو بود، نه به خاطر آنکه آدم‌کشی را قبیح و ممنوع دانست - که این امری مسلم نزد انسان‌ها بود - بلکه بدان علت که اولاً، قبح و منع آدم‌کشی را ناشی از تجاوز به حق دیگران خواند، نه سرپیچی از فرمان پادشاه یا قانون، و ثانیاً، بشر را از آن حیث که بشر است، مستحق چنین حقی دانست.^(۲۱) اعلامیه جهانی حقوق بشر، که فی‌نفسه به دلیل اعلامیه بودن سند الزام‌آور تلقی نمی‌شد، با هدف ایجاد یک استاندارد مشترک موفقیت برای مردم و ملل به منظور رعایت حقوق مدنی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، به الگویی برای تلاش‌های آتی در جهت تدوین قواعد مربوطه درآمد. مجمع عمومی سازمان ملل در سال ۱۹۵۴ کار تهیه پیش‌نویس دو میثاق به منظور اجرای مفاهیم مندرج در اعلامیه را آغاز نمود. این پیش‌نویس‌ها در سال ۱۹۶۶ تحت عناوین «میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی» و «میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی» توسط مجمع عمومی به تصویب رسیدند و هر دو در سال ۱۹۷۶ لازم‌الاجرا شدند.^(۲۲) از جمله حقوق لازم‌الرعايه مندرج در میثاق حقوق مدنی و سیاسی و در حقیقت اولین و بنیادی‌ترین آنها حق حیات است که از سوی کمیته حقوق بشر در مقام ناظر بر حسن اجرای میثاق «حق

برتر»^(۲۳) خوانده شده است. میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی در مورد حق حیات بدون آنکه تعریف صحیحی از آن حق ارائه دهد، بر منع محرومیت خودسرانه انسان از حیاتش تأکید می‌کند. این الزام، بعد منفی حق حیات را شکل می‌دهد؛ یعنی الزام به ترک و اجتناب از انجام فعل، در حالی که کمیته حقوق بشر در تفسیر خود از حق حیات (بیانیه کلی کمیته در مورد ماده ۶ میثاق حقوق مدنی و سیاسی ۱۹۸۲) درک و دریافت صحیح از آن حق را به تفسیر موسع از آن منوط دانسته، نگاه تک‌بعدی به آن را نهي می‌کند. از این‌رو، به استناد تفسیر کمیته حقوق بشر، حق حیات به طور کلی حقی دوبعدی، متشکل از بعد منفی و بعد مثبت است. در جزء منفی، دولت و کارگزاران آن حق سلب حیات به نحو خودسرانه و غیرقانونی را ندارند و در جزء مثبت آن، دولت باید اقداماتی برای فراهم نمودن شرایط زندگی مطلوب برای اشخاص، انجام دهد.^(۲۴) در تعهدات منفی، دولت باید اقدامات لازم را برای مجازات سالبان حیات به وسیله قوانین جزایی فراهم کند.^(۲۵) در این تکالیف دولت که برآمده از حق است، نباید به اصل حیات فرد صدمه‌ای وارد نماید؛ زیرا دولت نهادی است در خدمت حیات بیولوژیک و نمی‌تواند از این نوع نگرش به حیات فراتر رود و حیات را به خطر اندازد. در غیر این صورت، با هدف سازنده خود (صیانت از اصل حیات) به مبارزه پرداخته است. در مورد تکالیف مثبت، دولت باید حیات شخص در زندان را تضمین کند و خود نیز تکلیف منفی در آسیب نرساندن به او را دارد. همچنین دولت‌ها نسبت به آموزش پرسنل مربوطه‌شان، مثل اداره پلیس و نگهبانان زندان، برای به حداقل رساندن امکان نقض حق حیات وظیفه دارند. همچنین در ارتباط با تکالیف مثبت دولت‌ها، به پیش‌گیری و مجازات افراد انسانی که مرتکب قتل می‌شوند، افزایش

معنادار برخوردارند. از این رو، مذهب به عنوان عامل ارادی معنابخش نمی‌تواند متعلق حق حیات قرار نگیرد و حذف جزء معنادار حیات (مذهب) به معنای حذف حیات است. ذاتی بودن حیات در میثاق، بیشتر به رویکردی نزدیک است که ارزش حیات را جدا از هر عامل خارجی و بیرونی، ارزش در خود تعریف می‌نماید که به هیچ عاملی جز صیانت از حیات بیولوژیک متکی نیست. این در حالی است که طبق ماده ۳ اعلامیه، هرکس حق حیات دارد. در راستای تبیین حق حیات، ماده ۲ اعلامیه و ماده ۲ میثاق به گونه‌ای تنظیم یافته است که گویا بدون معنا نیز انسان دارای حق حیات است. چنان‌که در ماده ۲ اعلامیه و ماده ۲ میثاق، به کنار گذاشتن مذهب از حق حیات به عنوان عاملی که می‌تواند به عنوان معنای حیات تلقی گردد اشاره شده است. از این رو، مذهب در حق حیات دخلی ندارد. همچنین دولت‌ها در تضمین حق حیات انسان‌ها، طبق ماده ۲ میثاق، نباید مذهب را لحاظ کنند. اما باید توجه داشت که اساساً نمی‌توان از حیات غیرمذهبی انسان دارای مذهب صحبت کرد. گرچه می‌توان از امکان تکوینی تغییر مذهب و معنا جدای از تبعاتی که دارد سخن گفت؛ چراکه حیات در اینجا غیرقابل تفکیک از مذهب است. حمایت از حق حیات بدون لحاظ مذهب، عدم حمایت از حیات است؛ زیرا حیات فرد چیز جدای از مذهب فرد نیست تا حق به حیات جدای از مذهب تعلق گیرد. از طرفی، مذهب به عنوان عاملی که در حوزه اراده فرد تعریف و داخل در معنای حیات تلقی می‌شود، غیر از عوامل غیرارادی همچون جنس، رنگ و نژاد مندرج در اسناد است. حق حیات در اعلامیه جهانی حقوق بشر به نحوی مورد حمایت قرار گرفته که گویا حقوق مکتب‌مدار نیست و انسان بماهو انسان (با هر دیدگاهی) باید این حقوق را

امید به زندگی، کاهش مرگ کودکان و فراهم آوردن شرایط اساسی ادامه حیات می‌توان اشاره نمود. (۲۶)

اکنون به بررسی مواد مرتبط با حق حیات در اسناد بین‌المللی حقوق بشر می‌پردازیم. ماده ۲ اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌گوید: «هرکس می‌تواند بدون هیچ‌گونه تمایز مخصوصاً از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر و همچنین ملیت، وضع اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر موقعیت دیگر، از تمام حقوق و کلیه آزادی‌هایی که در اعلامیه حاضر ذکر شده است بهره‌مند گردد.» همچنین ماده ۲ میثاق حقوق مدنی و سیاسی بیان می‌دارد: «دولت‌های عضو میثاق متعهد می‌شوند که حقوق شناخته‌شده در این میثاق را درباره کلیه افراد مقیم در قلمرو حاکمیتشان را بدون هیچ‌گونه تمایزی از قبیل نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی یا عقیده دیگر، اصل و منشأ ملی یا اجتماعی یا ثروت یا سایر وضعیت‌ها محترم شمرده و تضمین کنند.»

«حق حیات» به عنوان یکی از حقوق مندرج در ماده ۳ اعلامیه جهانی حقوق بشر، چنین توصیف شده: «هرکس حق زندگی، آزادی و امنیت دارد.» همچنین در میثاق حقوق مدنی و سیاسی ذیل ماده ۶ میثاق به این حق چنین اشاره شده: «حق زندگی از حقوق ذاتی شخص انسان است. این حق باید به موجب قانون حمایت بشود. هیچ فردی را نمی‌توان خودسرانه از زندگی محروم کرد...». اعلامیه جهانی حقوق بشر به بهره‌مندی از حقوق مندرج در اعلامیه، از جمله حق حیات مندرج در ماده ۳، بدون لحاظ عواملی همچون مذهب اشاره دارد و در میثاق دولت‌ها مکلف به تضمین حقوق مندرج در آن از جمله حق حیات، بدون لحاظ عواملی چون مذهب، می‌باشند. بر اساس آنچه گذشت، از آن رو که حیات و معناداری غیرقابل انفکاک می‌باشند. تمام انسان‌ها از حق حیات

می‌گیرد و حیات چیزی فراتر از سودانگاری نخواهد بود. در رویکرد نفع‌گرای نسبی‌انگار، امکان سلب حیات بر اساس منافع قابل توجیه خواهد بود. در نگاه اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق حقوق مدنی و سیاسی، قدرت در شکل دولت به جای قدرت به شکل مستقیم آن در حیوانات، در خدمت زنده بودن قرار دارد و با اصل قرار دادن حیات بیولوژیک به حمایت و حفظ این حق، چه به صورت منفی و چه به صورت مثبت، همت می‌گمارد. بنا بر تفسیر اومانستی حقوق بشر، چون ارزش حیات منحصر در زنده بودن است، تمام آنچه غیر از انسان است در جهت این نوع نگاه به حیات تفسیر می‌شود. به نحوی که با توجه به نظریه متأخر بودن دولت (قرارداد اجتماعی)^(۳۰) این نهاد تا جایی مشروعیت دارد که در خدمت این نحوه از حیات بشری باشد. نهایت اینکه حمایت از حیات در قالب حق، خارج از معنای حیات، در اسناد بین‌المللی چیزی جز انتظار یک دولت و معنای سکولار و خلاصه شدن انسان در حیات مادی نخواهد بود. بدیهی است که - برای مثال - ماده ۳ میثاق تنها زمانی توسط دولت‌ها قابل شناسایی و اجرایی شدن است که حقوق و دولت در این معنا خلاصه شود.

حق حیات در نظام حقوقی اسلام (عینیت‌انگاری)

در اسلام، حیات به طور کلی نشانی از رحمت خداوند است^(۳۱) و نسبت به انسان نفع‌آفرین از روح الهی است.^(۳۲) این نگاه به حیات از یک سو، به آن ارزش می‌بخشد و از سوی دیگر، آن را امانتی در دست انسان می‌داند که انسان امانتدار آن و نه صاحب حق و مالک مطلق آن است. اختیار انسان نسبت به حیات خویش در حدی است که امانتگذار (خداوند) به او اختیار داده است.^(۳۳) از این رو، انسان از این لحاظ دارای حقوق

داشته باشد. به نظر می‌رسد این دیدگاه صحیح نباشد و فارغ از دیدگاهی که ما راجع به طبیعت انسان داشته باشیم، نمی‌شود حقوق تعیین کرد. نویسندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر دیدگاه خاصی درباره طبیعت انسان نداشته‌اند و این اعلامیه را براساس همان دیدگاه تنظیم کرده‌اند. ولی به هنگام تنظیم به گونه‌ای بیان کرده‌اند که گویا این اعلامیه حتی از دیدگاه خودشان هم فارغ‌البال است و در آن، هیچ‌گونه تعلق‌خاطری نسبت به دیدگاه خودشان هم نیست. اما همیشه تعلق‌خاطر است.^(۳۷)

بقا و تداوم حیات مهم‌ترین چیز برای هر انسان است و خود نمی‌تواند یک ارزش برتر باشد. اگر زندگی به چیزی در ماورای خود توجه ندهد، بقا بی‌ارزش و خالی از معناست.^(۳۸) در حقیقت، پرسش از عامل اهداکننده معنا به زندگی، پرسشی از این است که علاوه بر بقای صرف، چه چیزی در زندگی ما شایسته احترام عظیم است^(۳۹) تا به خود بقا جهت و معنا بخشد.

اینکه حق حیات فارغ از مذهب بشود و حیات تمام انسان‌ها بدون در نظر گرفتن معنای حیات آنها و خارج از معنای حیات مورد احترام و حمایت باشد، به منزله تنزیل دادن حیات طبیعت انسانی به یک حیات صرفاً دنیوی است. تبدیل رویکرد ابزار بودن به هدف بودن و تبدیل نگاه سعادت‌محور به دنیا‌محور خواهد بود و مهم‌تر از همه، باعث می‌شود که این تصور شکل گیرد که حیات با مذهب همخوانی ندارد و ارزش مذهب در حد رنگ، نژاد، زبان و... است. یعنی اموری که خارج از اختیار انسان است، در حد امور ارادی قرار خواهد گرفت. حتی اگر برای توجیه این کار به نظریات سودانگار متوسل شویم در نهایت، خود این نظریات نیز نمی‌توانند خارج از معنای حیات قرار گیرند. در این رویکرد، حق متعلق سود قرار داشته و حیات به عنوان یک سود و منفعت مورد حمایت قرار

از دیدگاه اسلام، حقوق اصالت خویش را از حیات انسان مسلمان می‌گیرد و اعتبار حقوق به اسلام است. در ارتباط با حق حیات غیرمسلمانان اهل کتاب باید گفت: اهل کتاب که شامل یهود، مسیحیت و مجوس می‌شوند، جان، مال، مسکن، فرزندان و ناموسشان از تعرض مصون است. این گروه می‌توانند با استفاده از قرارداد «ذمه» به عنوان یک شهروند در قلمرو حکومت اسلامی زندگی کنند.^(۳۶) بدین‌روی، اسلام حق و نه معنای حیات آنها را، براساس معنای حیات اسلامی به رسمیت شناخته است. به عبارت دیگر، حقوق آنها بر معنای اسلامی و نه غیراسلامی مبتنی است و چهره‌ای از لطف و رحمت خداوند را به تصویر می‌کشد. در ارتباط با حق حیات غیرمسلمانان غیر اهل کتاب، اسلام آنان را به دو گروه تقسیم نموده است:

الف. آنان که در عین کفر و شرک، با مسلمانان عداوت نوزیدند و پیکار نکردند. در این صورت، اظهار نیکی و محبت و برخورد توأم با قسط و عدل با آنان معنی دارد.^(۳۷) مسلمانان می‌توانند با این‌گونه کفار تا آن حد که موجب سلطه‌شان بر جامعه اسلامی نگردد رابطه دوستانه برقرار کنند. حضرت علی علیه السلام در فرمان خود به مالک اشتر می‌فرماید: مردم دو صنفند؛ یا برادران دینی تواند و یا با تو در خلقت یکسانند، هرچند که ممکن است دچار لغزش شوند و یا سستی عارض آنان گردد و عمداً و یا سهواً مرتکب خطایی شوند. در این صورت، آنان را مورد عفو خود قرار بده تا خداوند نیز تو را مورد لطف و عفو خود قرار دهد.^(۳۸)

ب. گروهی که با مسلمانان عداوت ورزیدند و به جنگ با آنان پرداختند و از خانه‌شان بیرون راندند و یا به بیرون راندنشان کمک کردند. در این صورت، دوستی با آنان نهی شده و مسلمانان موظفند با چنین گروه‌هایی قطع

است که از طریق این حقوق بتواند از عهده حفظ و انجام مسئولیت در قبال معنای حیاتش برآید.^(۳۴) در اسلام، حیات در پرتو کمال انسانی معنا می‌شود و اگر جنبه کمالی حیات حذف شود متعلق حق چیزی جز حیات بیولوژیک یک حیوان نخواهد بود. در اسلام، معنای حیات با فهم از مرگ و معاد عجین است، به گونه‌ای که حیات با مرگ نه تنها فاقد معنا نمی‌شود، بلکه معنای واقعی پیدا می‌کند. اسلام با ترسیم اینکه مرگ پایان حیات نیست، حیات را به دو بخش حیات دنیایی و حیات اخروی تقسیم می‌نماید. حیات دنیایی جنبه مقدماتی برای حیات اخروی انسان دارد.^(۳۵) آنجا که مرگ پایان حیات است، آخرت در دنیا و دنیا در انسان و انسان در خود حیوانی خلاصه می‌شود. انسان ماده‌گرا به دنبال رهایی از هر قید و بندی خارج از اراده سرگردان خود است و اگر محدودیتی را می‌پذیرد براساس منافع محدود خودش آن محدودیت را تعریف می‌کند، به نحوی که جمع مستقل از فرد معنا ندارد و وجودی ساختگی برای حمایت از آزادی فرد دارد. آنجا نیز که حیات فرد ذیل حیات جمع تعریف می‌شود در واقع، جمع پاسخی به حیات فانی در مرگ است. فرد برای فرار از مرگ، استمرار حیات خود را در جمع می‌بیند. چنان‌که در جنبش‌های ملی‌گرایی، فرد برای حیات جمع که حیات خودش باشد حاضر به فدا شدن است. اما در اسلام از آن‌رو که مرگ پایان حیات نیست، جمع و فرد اصالت خویش را از دست داده و در ارتباط با حیات اخروی معنا پیدا می‌کنند، تا جایی که انسان به استقبال مرگ می‌رود. از این‌رو، برای فهم معنای حیات از منظر اسلام، باید مرگ را از لحاظ اسلامی مورد بررسی قرار داد. حیات در اسلام براساس رابطه انسان با خدا معنا می‌یابد و عطیه‌ای الهی است که باید در جهت صحیح از آن استفاده نمود. این جهت براساس وحی ترسیم می‌شود.

حیات، چه در دوره کودکی و چه در مرحله خروج از کودکی، به سراغ حق حیات رفتن بزرگ‌ترین خطای روشی و متدولوژیک است که منجر به خطای مبنایی نیز خواهد شد، به گونه‌ای که آثار آن را می‌توان مشاهده کرد. بدیهی است که یافتن بهترین معنا برای حیات در پرتو ارائه معیارهای روشن و شفاف گام دیگری است که در ادامه می‌توان آن را برداشت. بر این اساس، در تعریف حق و معنای آن چاره‌ای جز رجوع به منابع ناب دینی نمی‌باشد. برخلاف نظام بین‌المللی حقوق بشر که منبع اصلی آن اسناد بین‌المللی می‌باشد. منبع اصلی در این رابطه در اسلام اراده تشریحی خداوند است. مبنای جعل این حقوق بشر نه در حقوق فطری یا پوزیتیویسم، اصالت‌العین، اصالت اراده، بلکه در راستای نیل به نظام احسن و رسیدن انسان به هدف اصلی خلقت و تحقق سعادت ابدی می‌باشد. وجود چنین مبنایی در اسلام و حاکمیت ربوبیت تشریحی خداوند منجر به آثار ویژه‌ای در راستای نحوه تعلق و برخوردار شدن انسان‌ها به اعتبار ایمان آنها شده است که نمونه‌هایی از آن در تحقیق بیان شد. پذیرش دیدگاه مذکور بیانگر آن است که تفکیک انسان‌ها بر اساس معناداری در قلمرو حق حیات، کاملاً از یک مبنای عقلی و منطقی و قابل دفاع برخوردار است. نتیجه طبیعی چنین دیدگاهی تفاوت در نوع محدوده و ضمانت اجراهای حقوقی که برای انسان تعریف می‌شود خواهد بود.

رابطه کنند و از دوستی با آنان اجتناب ورزند. پس هرکس با آنان دوستی ورزد از ستمکاران است.^(۳۹) این دستور براساس مقابله با ظلم یک تکلیف الهی است. غیرمسلمانان غیر اهل کتاب براساس آموزه‌های اسلامی به امید گرویدن و پذیرفتن معنای حیات اسلام، حق حیات دارند. مسلماً حق، متعلق حیات معنادار است و حیات اسلامی با در نظر گرفتن اسلام، متعلق حق قرار می‌گیرد. همان‌گونه که بیان شد، این بدان معنا نیست که کسانی که اسلام را نپذیرفته‌اند از حق حیات محروم می‌باشند، بلکه بدین معناست که حق حیات آنها از حیات آنها بر نمی‌خیزد، بلکه از رحمت و عنایت اسلامی ناشی می‌شوند. در واقع، اسلام به معنای حیات آنها براساس آموزه‌های خود می‌نگرد. از این‌رو، به رسمیت شناختن حق حیات آنها به معنای تأیید معنای حیات آنها نیست. به طور کلی حق حیات در اسلام از اسلام و نه از حیات منهای اسلام بر می‌خیزد. اینکه غیرمسلمانان حق حیات دارند، خود آموزه‌ای اسلامی است.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت به دست می‌آید که:

۱. رویکرد تفکیک‌انگار قابل دفاع نمی‌باشد. ضعف اصلی این دیدگاه در مبنای نظری است که بر آن بنا شده است. توجه به این نکته که هیچ فرهنگی و یا هیچ ارزشی نباید در تحقق و تعلق حقوق بشر به انسان‌ها، نقش‌آفرین باشد، خود یک معنای جدید از معناداری حقوق بشر است و انکار آن به منزله انکار یک امر بدیهی و انکار اصل ادعای مطرح شده می‌باشد.

۲. در اسلام، پیش از اینکه حق به حیات تعلق گیرد، به طور مشخص حیات تعریف شده است و حق متعلق حیات معنادار خاص خود است. بدون لحاظ معنای

23. Supreme Right.

24. Joseph Sarah, *Covenant on Civil and Political Rights*, p. 109.

25. Ibid.

26. Ibid, p. 128.

۲۷- جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، همان، ص ۲۰۵.

۲۸- ویکتور فرانکل، *خدا در ناخودآگاه*، ترجمه ابراهیم یزدی، ص ۲۰۰.

۲۹- تدئوس متز، «آیا هدف خداوند می‌تواند سرچشمه معنای زندگی باشد»، ترجمه محمد سعیدی مهر، *نقدونظر*، ش ۲۹-۳۰.

۳۰- و. ت. جونز، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، ص ۲۲۳.

۳۱- روم: ۵۰.

۳۲- حجر: ۲۹.

۳۳- قدرت‌الله خسروشاهی، *فلسفه حقوق*، ص ۸.

۳۴- محمود لواسانی، *فلسفه حقوق بشر و نقد مبانی آن*، ص ۲۸.

۳۵- علی میرموسوی، همان، ص ۲۱۴.

۳۶- جعفر سبحانی، *مبانی حکومت اسلامی*، ج ۲، ص ۵۱۰.

۳۷- ممتحنه: ۸.

۳۸- *نهج البلاغه*، ترجمه صبحی صالح، ص ۴۲۷-۴۲۸.

۳۹- ممتحنه: ۹.

منابع

- *نهج البلاغه*، ترجمه صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۳۶۵.

- اردبیلی، محمدعلی، *حقوق جزای عمومی*، تهران، میزان، ۱۳۸۳.

- بلدسو، رابرت و بوسلاو بوسچک، *فرهنگ حقوق بین‌الملل*، ترجمه و تحقیق علیرضا پارسا، تهران، قومس، ۱۳۷۵.

- جعفری، محمدتقی، *حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب*، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی، ۱۳۷۰.

- *فلسفه و هدف زندگی*، تهران، قدیانی، ۱۳۷۵.

- جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، *حق، حکم و تکلیف*، به کوشش سیف‌الله صرامی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.

- جونز، و. ت. *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸.

- خسروشاهی، قدرت‌الله، *فلسفه حقوق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.

- داوری اردکانی، رضا، *فلسفه در دام ایدئولوژی*، تهران، چاپ و

پی‌نوشت‌ها

۱- بند ۱، ماده ۶ میثاق حقوق مدنی و سیاسی.

۲- اعمالی همچون خودکشی، سقط جنین، مرگ آسان و ...

۳- محمدتقی جعفری، *فلسفه و هدف زندگی*، ص ۲۸.

۴- مصطفی ملکیان، «هرکس خود باید به زندگی خویش معنا ببخشد»، *اندیشه*، ش ۲۳، ص ۱۸.

۵- مهدی زمانی، *تاریخ فلسفه غرب* ۲، ص ۱۸۵.

۶- ر.ک: علی میرموسوی و صادق حقیقت، *مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب*.

۷- این کلیت منافاتی با آنچه که شیعه در خصوص امامت معتقد است ندارد؛ چراکه تصویر مذکور از حیات کودک بیانگر وضع و حالت طبیعی است نه ناظر به موارد خاصی که لطف و اراده الهی حاکم می‌شود. در دیدگاه شیعه، امامت می‌تواند حتی از کودکی رقم بخورد و امام به واسطه اراده خداوند به این سطح از آگاهی و مقام می‌رسد و در معناداری حیات در پرتو اراده الهی متمایز از حیات سایر کودکان است. به عبارت دیگر، امام چیزی به عنوان مرحله کودکی به اصطلاح روان‌شناسی ندارد.

۸- محمدعلی اردبیلی، *حقوق جزای عمومی*، ص ۷۶.

۹- مصطفی ملکیان، همان، ص ۱۸.

۱۰- جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، *حق، حکم و تکلیف*، به کوشش سیف‌الله صرامی، ص ۳۰۲.

۱۱- محمدتقی جعفری، *حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب*، ص ۱۸۳.

۱۲- عبدالکریم سروش، *رازدانی و روشن‌فکری*، ص ۱۲۹.

۱۳- عبدالکریم سروش، «دیانت، مدارا و مدنیت»، *کیان*، ش ۴۵، ص ۲۷.

14. Ronald Dworkin.

۱۵- ر.ک: همایش بین‌المللی مبانی نظری حقوق بشر، *مبانی نظری حقوق بشر*.

۱۶- همان.

۱۷- جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، همان، ص ۳۰۴.

۱۸- همان، ص ۳۰۴.

۱۹- محمد راسخ، «تئوری حق و حقوق بشر بین‌الملل»، *تحقیقات حقوقی*، ش ۴۱، ص ۲۵.

۲۰- رضا داوری اردکانی، *فلسفه در دام ایدئولوژی*، ص ۵۰.

۲۱- مصطفی محقق داماد، «مبانی فلسفی حق حیات در نظام حقوقی اسلام»، *فصلنامه دانشگاه شهید بهشتی*، ش ۱، ص ۱۵.

۲۲- رابرت بلد سو و یوسلاو بوسچک، *فرهنگ حقوق بین‌الملل*، ترجمه علیرضا پارسا، ص ۱۰۹.

- نشر بین الملل، ۱۳۸۵.
- راسخ، محمد، «تئوری حق و حقوق بشر بین الملل»، تحقیقات حقوقی، ش ۴۱، بهار و تابستان ۱۳۸۴، ص ۶۸-۵۶.
- زمانی، مهدی، تاریخ فلسفه غرب ۲، تهران، دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۶.
- سبحانی، جعفر، مبانی حکومت اسلامی، قم، توحید، ۱۳۶۲.
- سروش، عبدالکریم، راز دانی و روشنفکری، تهران، صراط، ۱۳۷۷.
- ، «دیانت، مدارا و مدنیت»، کیان، ش ۴۵، اسفند ۱۳۷۷، ص ۳۷-۲۰.
- فرانکل، ویکتور، خدا در ناخودآگاه، ترجمه ابراهیم یزدی، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۵.
- کاتوزیان، ناصر، دوره مقدماتی حقوق مدنی - اعمال حقوقی، تهران، بهمن برنا، ۱۳۷۰.
- لواسانی، محمود، فلسفه حقوق بشر و نقد مبانی آن، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- متز، تدئوس، «آیا هدف خداوند می تواند سرچشمه معنای زندگی باشد»، ترجمه محمد سعیدی مهر، نقدونظر، ش ۳۰-۲۹، بهار و تابستان ۱۳۸۲، ص ۸۴-۶۹.
- محقق داماد، مصطفی، «مبانی فلسفی حق حیات در نظام حقوقی اسلام»، فصلنامه دانشگاه شهید بهشتی، ش ۱، زمستان ۱۳۸۱.
- ملکیان، مصطفی، «هر کس خود باید به زندگی خویش معنا ببخشد»، اندیشه، ش ۲۳، بهمن ۱۳۸۰، ص ۲۷-۱۸.
- میرموسوی، علی، حقیقت، صادق، مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
- همایش بین المللی مبانی نظری حقوق بشر، مبانی نظری حقوق بشر، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.
- Sarah, Joseph, *Covenant on Civil and Political Rights*, New York, Oxford, 2000.