

 DOI: 10.22124/jol.2023.23277.2345

Research Article



University of Guilan



Iranian association of penal law

Criminal law Research
A Biannual Journal

Vol . 14, No.2, Fall 2023& Winter 2024(Serial 28)

Life As a Divine Right, Not a Human Right

1. Mirsaeid Mousavi Karimi 

Associate Professor, Philosophy Department, Mofid University, Qom, Iran, (Corresponding Author: msmkarimi@mofidu.ac.ir)

Submit Date: 2022/14/20

Accept Date: 2023/09/03

Abstract:

This paper aims to defend the following thesis: It is rational to believe that the right of life is restrictively a Divine right and not a human right; that is, only God has the (moral/legal/religious) authority to enact and issue the laws surrounding life and death. This paper is structured as follows: after some introductory points are given, two arguments in favor of the above thesis will be formulated; the first argument is based on the fallibility of human knowledge and judgment, and the second argument is based on the rejection of the human right of life because of its implausible implications. Finally, some implications and advantages of the favored thesis will be explained briefly.

Key Words: *Right to Life, Divine, Human, Fallibility, Collective Wisdom*

1. Introduction

After World War II, the idea of human rights became more and more significant. Rights, generally, “are entitlements (not) to perform certain actions, or (not) to be in certain states.” (Wenar, 2021) Accordingly, one of the main issues in the philosophy of law is introducing and explaining various kinds of rights and then finding the origin of the rights. In other words, in this topic, the main questions are: Who has a right? Why does she/he have such a right? What is the origin of the right? And who has the legal authority to decide about a right?

Concerning the above questions, two main approaches are Natural Rights Theories and Legal Positivism. According to the first, the origin of the rights is natural laws (Kelsen, 2006: 392), and the main properties of the laws are Universality and Immutability. (Freeman, 2014: 128-9) Hence, the proponents of this approach try to find a solution to the question of how and why a natural law can produce a rational basis for the legitimacy of human rights and make justified decisions about them. The famous slogan of this group is: “Unjust laws are not laws.” (Finnis, 2020)

Natural Rights Theories can be placed into two groups. According to the first, natural rights are stemmed from Divine Will since men are the creatures of God. The proponents of the second group, however, have tried to secularize natural laws. According to them, natural laws are the ontological implications of Human nature such that even God cannot change or remove them. As Hugo Grotius, one of the founders of this school, says natural laws were valid even if there would not be God. (Bix, 2010: 215) So, human nature qua human nature is the origin of human rights.

Conversely, positivists believe that legal laws are conventional and socially constructed). So, Whether a society has a legal system or not depends on its special social and governmental structure. Hence, the law is not a natural entity but is something that is posited. (Green & Adams, 2019)

At any rate, in all these approaches, despite all differences, the right to life is one of the most important rights, if not the most important, at least for the simple reason that without it other rights are useless and pointless. The right to life simply means that a human being has the right to live and, nobody, including governments, can try to end her/his life.

Now, concerning the right to life, the main question is who and which source has the right to make laws, issue judicial rulings, and issue death penalties. To find the answer, in this paper, I will try to defend this thesis: It is rational to believe that the right to life is exclusively a Divine right and not a human right; that is, only God has the (moral/legal/religious) authority to make and issue the laws surrounding life and death.

2. Methodology

The method of Inference to the Best Explanation (IBE) will be used to evaluate and justify the suggested theory. The outcome of IBE can hardly prove the truth of an idea. However, the method can show which theory best explains available evidence among the rivals. In other words, IBE can show that belief in the truth of which theory is more rational and justified.

3. Results and Discussion

This paper is structured as follows: after some introductory points are given, two arguments in favor of the above thesis will be formulated; the first argument is based on the fallibility of human knowledge and judgment, and the second argument is based on the rejection of the human right to life because of its implausible implications. Finally, some implications and advantages of the favored thesis will be explained briefly.

The first argument can be formulated as follows: (1) All judicial rulings made and issued by humans are fallible; (2) In the realm of irreparable rights, humans’ (individual/collective) wisdom is not legitimately allowed to issue fallible legal judgments; (3) Right to life is an irreparable right; (4) So, humans’ (individual/collective) wisdom is not legitimately allowed to issue legal judgments about right to life; (5) Only humans or God are allowed to issue legal judgments/judicial rulings about right to life; (6) So, only God is legitimately allowed to issue legal judgments/judicial rulings about right to life. In the paper, it is shown that all premises of the argument are justified. So, the argument is valid.

The second argument can be formulated as follows: (1) A theory is wrong if its consequences/implications are wrong; (2) One of the implications of the theory that the right to life is

a human right is passing the laws by humans' (individual/collective) wisdom according to which killing people or execution of people are allowed; (3) A posteriori, it can be shown that such laws are obviously wrong or extremely controversial; (4) So, the theory that the right to life is a human right has wrong consequences/implications; (5) So, the theory that the right to life is a human right is wrong; (6) Only humans or God are allowed to issue legal judgments/judicial rulings about right to life; (7) So, only God is legitimately allowed to issue legal judgments/judicial rulings about the right to life.

It seems that premises 1 and 2 are unquestionable. Premises 4 and 5 are the consequences of previous premises. Premise 6 was explained in the previous argument. Premise 3, however, is controversial. So, this paper presents some thought experiments to justify premise 3. Consequently, the argument is sound and valid. It is worth mentioning that the two abovementioned arguments are philosophical and theological, and hence, their results dominate the limits of legislation laws.

4. Conclusions

In this paper, we tried to defend the theory that it is rational to believe that the right to life is exclusively a Divine right and not a human right. The implications and the scope of the theory are significant and wide. The first is that any kind of killing people, including capital punishment, is illegal unless it can be shown clearly and undoubtedly that God has allowed it. So, the number of legalized killing cases will decrease significantly. Moreover, in the case of conflict between rights, no one has the right to sacrifice the lives of people to reach other aims. Besides, some important theological and legal problems are solved or dissolved if the suggested theory is accepted. The author hopes that he can publish his notes on these topics soon.

5. Selection of References

- Bix, Brian (2010), **A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory** (2nd Ed.), D. Patterson (Ed.), West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Dworkin, Ronald M. (1977), **Taking Rights Seriously**, Cambridge: Harvard University Press.
- Finnis, John (1980), **Natural Law and Natural Rights**, Oxford: Clarendon Press.
- Finnis, John (2020), "Natural Law Theories," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/natural-law-theories/>.
- Freeman, Michael D.A. (2014), **Lloyds Introduction To Jurisprudence**, London: Sweet & Maxwell.
- Green, Leslie & Thomas Adams (2019), "Legal Positivism", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/legal-positivism/>.
- Hart, H. L. A. (2012), **The Concept of Law** (3rd Ed.), Oxford: Clarendon Press.
- Himma, Kenneth Einar (2023b), "Legal positivism," **The Internet Encyclopedia of Philosophy**, <https://iep.utm.edu/legalpos/>
- Kelsen, Hans (2006), **General Theory of Law and State**, New Brunswick: Transaction Publishers.
- Lauren, Paul Gordon (2003), "Philosophical Visions: Human Nature, Natural Law, and Natural Rights", **The Evolution of International Human Rights: Visions Seen**, Philadelphia: The University of Pennsylvania Press.
- Musavi Karimi, Mirsaeid (2023) "Right to Life, a Divine Right or a Human Right? **The Journal of Human Rights**, Vol. 18, No.1, Spring & Summer 2023 Issue 35, pp. 7-35, DOI:10.22096/HR.2023.1971570.1520
- Raz, Joseph (2009), **Between Authority and Interpretation: On the Theory of Law and Practical Reason**, Oxford: OUP.
- Wenar, Leif (2021), "Rights", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/rights/>.

Citation:

Mousavi Karimi, M (2023&2024), "Life As a Divine Right, Not a Human Right- Extended abstract", **Criminal Law Research**, 14(28), pp. 151-169.
DOI: 10.22124/jol.2023.23277.2345

Copyright:

Copyright for this article is transferred by the author(s) to the journal, with first publication rights granted to *Criminal Law Research*. This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).





حیات، به مثابه حق الهی، و نه بشری

میرسعید موسوی کریمی *

دانشیار دپارتمان فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران.

✉ msmkarimi@mofidu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۴

تاریخ ارسال: ۱۴۰۱/۰۸/۲۹

چکیده:

هدف از تحقیق در این مقاله درباره موضوع حق حیات، رسیدن به این یافته و نتیجه است که: «معقول است باور کنیم حق حیات، انحصاراً حق الهی است؛ یعنی، فقط خداوند است که (اخلاقاً/شرعاً/قانوناً...) مجاز است احکام مربوط به حق حیات (و ممات) را وضع و صادر کند». ساختار مقاله چنین تنظیم شده است: پس از بیان چند تعریف و نکته مقدماتی، برای دفاع از نظریه مورد ادعا، دو استدلال به شرح زیر، صورت‌بندی و ارائه شده‌اند؛ استدلال نخست، بر مبنای خطاپذیری انسان هم در مقام شناخت و توصیف واقع، و هم در مقام صدور حکم، و استدلال دوم، بر مبنای انکار انسانی بودن حق حیات به دلیل لوازم نادرست ناشی از آن. سپس، و در پایان، برخی از لوازم نظریه، و در پی آن، مزایای این نظریه به اختصار بیان شده‌اند.

واژگان کلیدی: حق حیات، الهی، بشری، خطاپذیری، خرد جمعی

مقدمه

به باور بسیاری، منشور کوروش، تدوین شده در ۵۳۹ قبل از میلاد، نخستین اصول مدون درباره حقوق بشر در تاریخ است. (Lauren, 2003; Robertson & Merrills, 1996) با این حال، پس از پایان جنگ جهانی دوم بود که تأکید بر حقوق بشر اهمیت روزافزونی یافت. معنای عام «حق»^۱ عبارت است از استحقاق انجام دادن/ندادن کاری یا بودن/نبودن در وضعیتی. در واقع، حقوق در معنای مدرن آن نشان می‌دهد چه کنش‌هایی مجاز و کدام نهادها مشروع‌اند. (Wenar, 2021) بر این مبنا، یکی از موضوعات اساسی در مباحث فلسفی حقوق، معرفی انواع حقوق و ارائه تعاریفی قانع‌کننده از آن‌ها، و سپس، یافتن پاسخ برای پرسش از ریشه، سرچشمه یا خاستگاهی است که حقوق و قواعد حقوقی از آن ناشی می‌شوند. به عبارت دیگر، در این موضوع، به دنبال یافتن پاسخ به چنین پرسش‌هایی هستیم: چه کسی واجد حقوق است؛ چرا او چنین حقی دارد و منشأ این حقوق چیست؛ و کدام مرجع حق تصمیم‌گیری درباره این حقوق را دارد؟

دو رویکرد اصلی^۲ درباره منشأ حقوق^۳ عبارت است از: نظریه حقوق طبیعی^۴ و پوزیتیویسم حقوقی^۵. از دیدگاه هواداران رویکرد نخست، مبنای حقوق و منشأ الزام به قواعد آن، آموزه‌ها و قوانین طبیعی^۶ است (Kelsen, 2006: 392)؛ به عبارت دیگر، نظریه‌های حقوقی مبتنی بر قوانین طبیعی به دنبال ارائه پاسخی به این پرسش هستند که چرا و چگونه یک قانون طبیعی می‌تواند مبنایی عقلانی برای مشروعیت‌بخشی به حقوق آدمیان و اتخاذ تصمیمات عادلانه درباره آن فراهم سازد. بر این مبنا، شعار مشهور این گروه این است که «قوانین غیر عادلانه اساساً قانون نیستند.»^۷ (Finnis, 2020) به باور هواداران این رویکرد، ویژگی‌های اصلی قوانین طبیعی که مبنای حقوق طبیعی‌اند، عبارتند از: جهانی بودن^۸ و تغییرناپذیری^۹. (Freeman, 2014: 128-9).

1. Right

۲. برخی، منشأ داشتن حق نسبت به چیزی برای یک شخص را مالکیت آن شخص نسبت به آن چیز دانسته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۲۲۰؛ مطهری، ۱۳۷۶: ۴۳۸ و مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۱۱۵-۱۱۴).

۳. خواجه نصیرالدین طوسی نیز در کتاب *اخلاق ناصری* نیز با تقسیم حقوق به طبیعی و موضوعه، چنین می‌نویسد: «آن چه مبدأ آن طبع بود آنست که تفصیل آن مقتضای عقل اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود و باختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار مختلف و متبدل نشود... و آنچه مبدأ آن وضع بود اگر سبب وضع اتفاق رأی جماعتی بود بر آن، آنرا آداب و رسوم خوانند و اگر سبب آن اقتضای رأی بزرگی بود مؤید به تأیید الهی مانند پیغمبری یا امامی آنرا نوامیس الهی خوانند.» (طوسی، ۱۳۴۶: ۱۰)

۴. Natural Rights Theory هر چند تلاش شده است که با استناد به برخی اشارات کوتاه در آراء اپیکوری‌ها (Epicurus, PD 6; PD 33; PD 37-38)، رواقیون (Seneca, 2010: Book 3, 20.I) و پس از آن، سنیسرون رومی (Cicero, 1928: 329) نظریه حقوق طبیعی ریشه‌یابی شود (Sidentop, 2014: 208-221)، آغازگران واقعی این نظریه، فلاسفه دوران مدرن، یعنی افرادی چون هابز (Hobbes, 1996)، جان لاک (Locke, 1960) و کانت (Kant, 1991) هستند. از مهم‌ترین هواداران این نظریه در دوران معاصر نیز می‌توان از لان فولر (Fuller, 1964)، جان فیننیز (Finnis, 1980) و رونالد دورکین (Dworkin, 1977; 1986) نام برد.

۵. Legal Positivism؛ ریشه‌های این اندیشه را می‌توان در نوشته‌های سیاسی و فلسفی افرادی چون هابز و هیوم یافت، اما مهم‌ترین صورت‌بندی آن را جرمی بنتهام (Bentham, 1782 [1970]) انجام داد. مهم‌ترین معماران پوزیتیویسم حقوقی معاصر عبارتند از هانس کلسن (Kelsen, 1961)، هارت (Hart, 2012) و رز (Raz, 1990; 2009).

۶. Natural laws؛ این اصطلاح را نباید با اصطلاح قوانین طبیعت (Laws of Nature) خلط کرد. منظور از اصطلاح نخست، مجموعه قوانینی است که مبتنی بر مشاهده ماهیت آدمی و ارزش‌هایی است که ذاتی و فطری او هستند. از این رو، قواعد اخلاقی (Moral Laws) را نیز «قوانین طبیعی» می‌نامند زیرا مبتنی هستند بر چیستی طبیعت آدمی به مثابه موجوداتی عقلانی؛ حال آن که منظور از اصطلاح دوم، قوانین فیزیکی حاکم بر طبیعت هستند که ناشی از ماهیت نا عقلانی پدیده‌های فیزیکی عالم هستند. برای مطالعه بیشتر در مورد اصطلاح نخست، نک به: Himma (2023a). به علاوه، ترجمه اصطلاح "Natural laws" به «حقوق طبیعی» گمراه‌کننده و نادرست است (به عنوان مثال، نک به: جورج (1۳۸۱)، الیاسی (۱۳۸۱) و قربان‌نیا (۱۳۸۳)). حقوق طبیعی در واقع معادل اصطلاح "Natural Rights" است.

7. "nn uu wwwæe no www"

8. Universality

9. Immutability

با توجه به ماهیت قوانین طبیعی، نظریه‌های حقوق طبیعی را می‌توان دست‌کم در دو گروه جای داد. بنابر دیدگاه نخست، هر چند منشأ حقوق طبیعی آدمیان، قانون طبیعی حاکم بر انسان است، اما چون انسان، مخلوق خداست، حقوق طبیعی، ناشی از اراده تکوینی خداوند است. بر این مبنای لاک، معتقد است گرفتن جان افراد در غیر موارد مجازات عادلانه، نه فقط سلب حق حیات آن افراد، بلکه سلب حق خداست. از این رو، کسی حق خودکشی نیز ندارد.^۱ (Locke, 1960: 284-5, sec. 23-24) اما تفاوت اصلی دیدگاه دوم با دیدگاه نخست، در عرفی‌سازی قوانین طبیعی^۲ است. بنابر این دیدگاه، قوانین طبیعی از لوازم طبیعت آدمی است و خداوند خالق طبیعت نیز قادر نیست آن‌ها را حذف کند یا تغییر دهد. به گفته هوگو گروتسیوس^۳، از بنیان‌گذاران دیدگاه دسته دوم، حتی اگر خداوند هم وجود نداشت، قوانین طبیعی معتبر بود. (Bix, 2010: 215) زیرا قواعد حقوق طبیعی چنان ثابت و پا برجاست که اگر خدا هم نبود تغییری در آن‌ها رخ نمی‌داد. (Freeman, 2014: 78; 95; 122) به عبارت دیگر، طبیعت انسان بماهو انسان، منشأ و سرچشمه حقوق وی است.

در طرف دیگر، پوزیتیویست‌ها بر ماهیت قراردادی و توافقی قوانین حقوق تأکید می‌کنند و آن‌ها را برساخته اجتماع می‌دانند. (Himma, 2023b) به عبارت دیگر، بنابر پوزیتیویسم، چنین نیست که شایستگی و مزایای قوانین طبیعی قابل فهم یا مهم نباشند، بلکه چنین قوانینی نقشی تعیین‌کننده در «وجود» سیستم‌های حقوقی ندارند. به عبارت دیگر، این که یک جامعه، سیستم حقوقی داشته باشد یا خیر، وابسته به ساختار خاص حکومتی و اجتماعی آن است، نه این که وجود چنین سیستمی وابسته به ایده‌هایی چون عدالت، دموکراسی، یا قوانین طبیعی باشد. قدرت قوانین طبیعی در این سیستم نیز وابسته به معیارهای اجتماعی یا قواعد حکمرانی آن است. از این رو، این واقعیت که یک سیاست باید عادلانه، خردورزانه، خردمندانه، مؤثر و دوراندیشانه باشد، به هیچ وجه دلیل کافی برای این که آن را یک قانون بدانیم، فراهم نمی‌سازد. بر همین مبنای ناعادلانه، نامعقول یا غیر مؤثر بودن هیچ گاه نمی‌تواند دلیل کافی برای تردید در یک نظام حقوقی باشد. بنابراین، قانون چیزی است که وضع شده است. (Green & Adams, 2019)

در هر حال، در همه این رویکردها، با وجود همه تفاوت‌ها، «حق حیات»^۴ اگر مهم‌ترین حق آدمیان نباشد، از مهم‌ترین آن‌هاست؛ دست‌کم به این علت ساده که بدون آن، بهره‌مندی از سایر حقوق ممکن نخواهد بود. به عنوان مثال، هابز هدف غایی و نهایی ایجاد محدودیت برای آدمی را حق صیلت نفس^۵ می‌داند. (177: Hsssss ss::: از دیدگاه لاک نیز هر فردی درباره حیات، آزادی و اموال خود، حق طبیعی دارد. (6) در نظام بین‌المللی حقوق بشر نیز حق حیات از جمله حقوق غیرقابل تعلیق^۶ است که حتی در شرایط جنگی نیز قابل نقض یا تعلیق نیست (777-888: Rmnaaar) همچنین ذیل ماده ۶ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، مصوب ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶ میلادی، در مجمع عمومی سازمان ملل متحد،^۷ چنین آمده است که «حق زندگی از حقوق ذاتی شخص انسان است... هیچ فردی را نمی‌توان خودسرانه (بدون مجوز) از زندگی محروم کرد.»

بنا به یک تعریف ساده، «حق حیات» هر موجود به این معنی است که او شایستگی زیستن دارد و نمی‌توان او را از این شایستگی محروم کرد. اینک، پرسش مهمی که رخ می‌نماید این است: چه مرجعی حق وضع قوانین، صدور احکام و تصمیم‌گیری درباره حیات یک شخص و همین‌طور، صدور حکم ممات برای او را دارد؟

۱. البته بنا به برخی از آثار متکلمان و فیلسوفان مسیحی قرون وسطی، قانون طبیعی همان متن کتاب مقدس است. بر این اساس، منشأ حقوق طبیعی، اراده تشریحی خداوند است. (طالبی، ۱۳۸۶: ۷-۲۰۶)

2. Secularization of Natural law

3. Hugo Grotius (1583–1645)

4. Right to Life

5. Self-Preservation

6. Non- Derogable Rights

7. International Covenant on Civil and Political Rights/Article 6

برای یافتن پاسخ این پرسش، در این مقاله تلاش می‌شود^۱ 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.»^۲ برای دفاع از این نظریه، بر مبنای روش استنتاج بهترین توضیح (IBE)،^۳ دو استدلال، یکی بر مبنای خطاپذیری انسان (هم در مقام شناخت و هم در مقام صدور حکم)، و دیگری، بر مبنای رد انسانی بودن حق حیات به دلیل لوازم نادرست ناشی از آن، صورت‌بندی و ارائه می‌شوند.^۴ این دو استدلال، برون-دینی و کلامی-فلسفی (فلسفه حقوق) هستند و بر این مبنای حاکم بر قواعد فقهی. بعلاوه، منظور از «باور معقول»^۵ یا «باور عقلانی»، باور سازگاری است که (۱) با عقل سلیم^۶ مخالف نباشد، و (۲) احتمال صدق آن، در قیاس با باورهای رقیب، تا حد قابل توجهی قوی‌تر باشد؛ مثل باور به این که جهان خارج، پیش از من هم وجود داشته و زاییده و مخلوق ذهن من نیست. ساختار مقاله چنین است: ابتدا برای دفاع از نظریه الهی بودن حق حیات، دو استدلال مورد نظر، صورت‌بندی و ارائه می‌شوند. سپس، برخی از مزایا و لوازم نظریه به اختصار تام، بیان می‌شوند.

۱. تا جایی که نگارنده این مقاله جستجو کرده است، اکثر قریب به اتفاق مقالاتی که در زمینه حقوق بشر و حق حیات به زبان فارسی منتشر شده‌اند، به شکلی توصیفی و نه استدلالی، به موضوعاتی چون تعریف و منشاء حق، انواع حقوق، نسبت حق با ذی حق، اهمیت حق حیات در اسلام، رابطه حق حیات با مجازات اعدام، سقط جنین، قتل از روی ترجم، خودکشی، نسل‌کشی و ... آن هم بیشتر، پرداخته‌اند. و درباره مدعای این مقاله، نویسنده نوشته‌ای را به زبان فارسی نیافته است. برخی نیز تلاش کرده‌اند بدون ارائه استدلالی قانع‌کننده نشان دهند حق حیات، هم، حقی الهی و هم، حقی بشری است، هرچند حق الهی مقدم بر حق بشری است. (به عنوان نمونه، نک به: محمدی‌موتی و همکاران، ۱۳۹۶) اما ادعای این مقاله این است که حق حیات، صرفاً الهی است و نه بشری. غالب مقالات انگلیسی‌زبان نیز به مسائلی چون حق الهی حکومت (سلطنت)، تقابل حق الهی با آزادی انسان و نظایر آن پرداخته‌اند. از این رو، نوشته حاضر و استدلال‌های ارائه شده در آن، به ویژه با توجه به رویکرد فلسفی و برون-دینی آن، از بداعت و تازگی بی‌بهره نیست.

۲. شایان ذکر است مستند ادعای مقاله، دلایل اقامه شده در چارچوب فلسفه 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.

۳. مطالب این مقاله مدتی قبل در دو جلسه سمینار پژوهشی در دانشگاه مفید ارائه شد. در این جا بر خود لازم می‌دانم از اساتیدی که نظرات آن‌ها باعث تکمیل و اصلاح متن اولیه مقاله شد، تشکر کنم؛ به ویژه از آقایان (به ترتیب حروف الفبا): مسعود ادیب، محمد انتظام، مجتبی باقری تودشکی، محمد حبیبی مجنده، محمد خیری، مجید رضایی، سعید رهایی، حسین سلیمانی، محمود شفیعی، حامد شیواپور، محمدتقی فاضل‌میبدی، ابوالقاسم فنایی، سیدمسعود موسوی کریمی، و سیدعلی میرموسوی. بخش قابل توجهی از این نوشته نیز برگرفته از مطالبی است که پیش‌تر در یکی از کانال‌های فضای مجازی، و به صورت پرسش و پاسخ بین این نویسنده و آقایان دکتر ابوالقاسم فنایی و دکتر حسین سلیمانی منتشر شده بود، و اینک با اجازه این دو بزرگوار و با تشکر از آن‌ها منتشر می‌شود.

۴. این روش (Inference to the Best Explanation) را در حلت کلی می‌توان چنین صورت‌بندی کرد: (Josephson and Josephson, 2003: 5; Schupbach, 2014) F (1) مجموعه‌ای از امور واقع (Facts) است؛ (۲) فرضیه F.H را توضیح می‌دهد؛ (۳) هیچ فرضیه در دسترس دیگری نمی‌تواند F را به خوبی H توضیح دهد؛ (۴) بنابر این، H. فرض آشکار این صورت‌بندی، انتخاب بهترین فرضیه تبیین‌گر برای توضیح یک پدیده از میان فرضیه‌های رقیب است. باید توجه داشت که در این نوع استنتاج نمی‌توان به سادگی از انتخاب بهترین نظریه به صدق قطعی آن پل زد؛ ای بسا، همه نظریه‌های رقیب، کاذب باشند و با این حال، نظریه پذیرفته شده در بین آن‌ها، بهترین باشد. (van Fraassen, 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 انتخاب شده، در قیاس با باور به صدق نظریه‌های رقیب، معقول‌تر و موجه‌تر است. برای بحث تفصیلی درباره این روش نک به: اعتمادالاسلامی بختیاری (۱۳۹۵)، موسوی کریمی و اعتمادالاسلامی بختیاری (۱۳۹۸؛ ۱۳۹۶؛ ۱۳۹۴؛ ۱۳۹۴؛ الف) و (Douven (2021).

۵. برای دفاع از نظریه مختار، نگارنده ۴ استدلال صورت‌بندی کرده است. درباره دو استدلال دیگر که مبتنی هستند بر جدلی‌الطرفین بودن احکام مربوط به حق حیات، و یافتن ریشه حقوق برای انسان‌ها، نک به: موسوی کریمی (۱۴۰۲).

۱- خطاپذیری انسان

پیش از شروع صورت‌بندی استدلال، ذکر این نکته لازم است که برخی از حقوق، و ادعاهای (قواعد، اوامر و نواهی) اخلاقی مربوط به آن‌ها، عینی و واقعی هستند؛ بنابراین، ما آن‌ها را وضع نمی‌کنیم، بلکه کشف می‌کنیم.^۱ این امور عینی، برخی در حیطه (اختیارات/تصمیمات) الهی و برخی دیگر در حیطه (اختیارات/تصمیمات) انسانی هستند. هدف دو استدلال ارائه شده در این مقاله این است که نشان دهد دست‌کم یک حق اخلاقی/حقوقی/قانونی که صرفاً در حیطه اختیارات الهی است، حق حیات است. تمام تصمیم‌ها، اختیارات، اوامر و نواهی مربوط به این حق، صرفاً از آن خداوندند. بنابراین، برای تعیین چگونگی مواجهه اخلاقی/شرعی/قانونی با حیات و ممات انسان‌ها، یعنی کشف گزاره‌های توصیه‌ای که اخلاقاً، شرعاً و قانوناً، موجه/معقول/درست هستند، تنها راه، مراجعه به آن گزاره‌های توصیه‌ای است که از طرف خداوند آمده یا می‌دانیم که مطلوب او هستند.^۲ با توجه به این نکته، صورت‌بندی استدلال نخست، چنین است:

مقدمه ۱: تمام احکام (نظری و عملی) وضع شده توسط، و صادره از، انسان، خطاپذیر و مناقشه‌برانگیز است.

مقدمه ۲: در حیطه حقوق جبران‌ناپذیر، (خرد فردی/جمعی) بشر اخلاقاً مجاز نیست احکام خطا یا حتی خطاپذیر وضع و صادر کند. مقدمه ۳: حیات، حقی جبران‌ناپذیر است.

مقدمه ۴: بنا براین، (خرد فردی/جمعی) بشر اخلاقاً مجاز نیست درباره حق حیات حکمی را وضع و صادر کند. (۱ و ۲ و ۳)

مقدمه ۵: وضع و صدور حکم درباره حق حیات یا در انحصار خداوند است یا (خرد فردی/جمعی) بشر.

نتیجه: وضع و صدور حکم درباره حق حیات در انحصار خداوند است. (۴ و ۵)

کمتر کسی در صحت مقدمه نخست تردید دارد. از مسلمات معرفت‌شناسی معاصر، خطاپذیری آدمیان هم در مقام شناخت و توصیف واقع، و هم در مقام صدور حکم، است. (Hetherington, 2022) البته منظور این نیست که هیچ امر یقینی، دست‌یافتنی نیست. چنین شکاکیت تمام‌عیاری لوازم غیرقابل قبولی به بار می‌آورد و در واقع، ادعایی خود-متناقض و خود-شکن^۳ است. اما این نیز درست است که غیر از تعدادی اندک، بسیاری از گزاره‌های صادر شده از طرف آدمیان نه تنها خطاپذیرند که تجربه نشان داده در واقع، نادرست نیز بوده‌اند. بیش از دوهزار سال هندسه اقلیدسی نمونه‌اعلای معرفت درست و یقینی به‌شمار می‌رفت. اما با ظهور هندسه‌های نااقلیدسی توسط ریمان و لباچفسکی و همین‌طور نظریه نسبیت عام در فیزیک، معلوم شد که هندسه حاکم بر جهان، هندسه ریمانی است. (Newman, 2019) با ظهور دو نظریه کوانتوم مکانیک و نسبیت نیز معلوم شد که دیدگاه نیوتن درباره فیزیک حاکم بر جهان، نادرست است. وقتی در علوم دقیقه‌ای چون ریاضیات و فیزیک، سرنوشت چنین باشد، از علوم انسانی و قراردادی چه انتظاری می‌توان داشت؟

در درستی و اعتبار مقدمات دوم و سوم استدلال نیز بعید است کسی تردید چندانی داشته باشد. زیرا حتی اگر بپذیریم که در حیطه حقوق جبران‌ناپذیر، (خرد فردی/جمعی) بشر مجاز است احکام خطا و خطاپذیر وضع و صادر کند، پذیرش این قاعده در حیطه حقوق جبران‌ناپذیری چون حیات، لوازم غیرقابل قبولی به بار می‌آورد. در واقع، از مهم‌ترین مقدمات استدلال مخالفان قصاص همین دو مقدمه دوم و سوم است؛ یعنی، جبران‌ناپذیری خطا در مجازات قاتل. اگر شخصی را به جرم قتل عمد به حبس ابد محکوم و زندانی کنیم، و بعداً معلوم شود که بی‌گناه بوده، خطای ما در مجازات او تا حدودی قابل جبران است، اما اگر او را اعدام کرده باشیم،

۱. برای بحث و توضیح بیشتر درباره واقع‌گرایی اخلاقی، نک به: Sayre-McCord (2021).

۲. البته برخی از حقوق، و ادعاهای (قواعد، اوامر و نواهی) اخلاقی مربوط به آن‌ها، قراردادی‌اند؛ بنابراین، آن‌ها را کشف نمی‌کنیم، بلکه وضع می‌کنیم؛ مثل حق تشکیل حکومت در زمان غیبت. این که چگونه ادعاهای اخلاقی عینی را می‌توان کشف کرد، یا این که معیار تفکیک ادعاهای عینی از قراردادی چیست، دو پرسش بسیار مهم‌اند، اما ربطی به بحث ما ندارند.

خطایمان قابل جبران نیست. به شکل پسینی نیز می‌توان موارد متعددی را نشان داد که در آن‌ها شخصی محاکمه و اعدام شده، اما بعد معلوم شده که بی‌گناه بوده است.^۱

مقدمه ۴، نتیجه منطقی سه مقدمه نخست است. بعلاوه، هر چند حصر آمده در مقدمه ۵ حصری 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. با پذیرش این مقدمات، گریزی از پذیرش نتیجه نخواهد بود.

۲- رد حق انسانی حیات بر مبنای لوازم نادرست ناشی از آن

مقدمه ۱: اگر لوازم نظریه‌ای نادرست باشد، خود آن نظریه نیز نادرست است.

مقدمه ۲: از لوازم این نظریه که وضع و صدور حکم درباره حیات، حقی بشری است، احکام وضع شده توسط (خرد فردی/جمعی) بشر درباره موارد مجاز برای کشتن یا اعدام انسان‌ها است.

مقدمه ۳: به شکل پسینی می‌توان نشان داد احکام وضع شده توسط (خرد فردی/جمعی) بشر درباره موارد مجاز برای کشتن یا اعدام انسان‌ها، تا چه مقدار نادرست و دست‌کم به شدت مناقشه‌برانگیزند.

مقدمه ۴: بنابراین، این نظریه که وضع و صدور حکم درباره حیات، حقی بشری است، لوازم نادرستی دارد. (۲ و ۳)

مقدمه ۵: بنابراین، این نظریه که وضع و صدور حکم درباره حیات، حقی بشری است، نادرست است. (۱ و ۴)

مقدمه ۶: وضع و صدور حکم درباره حق حیات یا در انحصار خداوند است یا (خرد فردی/جمعی) بشر.

نتیجه: وضع و صدور حکم درباره حق حیات در انحصار خداوند است. (۵ و ۶)

به نظر نمی‌رسد در موجه بودن مقدمات ۱ و ۲ استدلال فوق، اختلاف نظری باشد. مقدمات ۴ و ۵ نیز از نتایج مقدمات پیشین‌اند. توضیح مقدمه ۶ نیز در استدلال نخست آمد. اما در این میان، مقدمه ۳ مناقشه‌برانگیز است. در ادامه، تلاش می‌شود با ارائه چند آزمایش فکری^۲ توجیه قدرت‌مندی برای آن ارائه شود.

در بسیاری از کشورهای غربی، در عین حال که مجازات اعدام ممنوع است، قانون‌گذار، کشتن افراد متجاوز به حریم/ملک^۳ را با توسل به مشروعیت دفاع از خود^۴، با لحاظ قیودی^۵، مجاز و موجه دانسته است.^۶ این موضوع، پارادوکسی را ایجاد می‌کند که برای توضیح آن از یک آزمایش فکری^۷ شروع می‌کنم.

۱. در سال ۲۰۱۴، تحقیقات یک تیم حقوقی به سرپرستی استاد حقوق دانشگاه میشیگان، پروفیسور سمونل گراس (Samuel Gross) نشان داد که دست‌کم چهار درصد از افرادی که در آمریکا اعدام شده‌اند، به احتمال زیاد بی‌گناه بوده‌اند. (Maron (2014)

۲. یکی از اهداف مهم طرح آزمایش‌های فکری، قرار دادن ذهن مخاطب در وضعیتی است که نکته مورد نظر طراح آزمایش را شهوداً تصور و بعد تصدیق کند. بعلاوه، از آزمایش‌های فکری استفاده‌هایی چون توضیح ویژگی‌های جهان واقعی، درک برخی از حالت‌های خاص انتزاعی عالم، تحلیل مفهومی، کشف، توضیح، انتخاب، تأیید یا رد یک نظریه یا لوازم یک نظریه و حتی برای سرگرمی هم استفاده می‌شود. برای توضیح بیش‌تر نک به: (Brown & Fehige (2022)

3. Intruder

4. Self-Defense

۵. از جمله اینکه مدافع به نحو معقولی تصور کند که در معرض خطر جانی است و دفع مهاجم از راه دیگری جز کشتن وی ممکن نیست.

۶. بر مبنای این قانون، لازم نیست مدافع منتظر حمله باشد تا اقدامی کند، بلکه اگر به شکل معقولی ضرورت مقابله با متجاوز و کشتن او را تشخیص داد، از نظر قانونی موجه است. برای مطالعه بیشتر، به عنوان نمونه، نک به عنوان "Using reasonable force against intruders" در سایت دولت انگلستان به

نشانی: <https://www.gov.uk/reasonable-force-against-intruders>

۷. شایان ذکر است هرچند اسامی ذکر شده در آزمایش‌های فکری به افراد واقعی ارجاع می‌دهند، اما خود آزمایش‌های فکری و حوادث رخ داده در آن، غیر واقعی و ابداع نویسنده این مقاله است.

حالت اول: لوئیس گاراویتو^۱ قاتل سریالی کلمبیایی که به قتل بیش از ۳۳۵ نفر متهم است و به شکنجه، تجاوز و قتل ۱۳۸ نفر اعتراف کرده است، برای فرار از دست پلیس، به انگلستان رفته و چون پولی ندارد، نیمه شب به قصد سرقت، در لانکشاير وارد خانه نوئل ردفور^۲ می‌شود که با داشتن ۲۲ فرزند به همراه همسر خود، یک خانواده ۲۴ نفری را تشکیل می‌دهند.

دوربین‌های مداربسته منزل نشان می‌دهند درحالی که گاراویتو به دنبال پول و اشیای قیمتی می‌گردد، قبل از آن که موفق به سرقت شود، ردفور سر می‌رسد و اسلحه خود را به سوی او نشانه می‌رود. ردفور نمی‌داند که گاراویتو کیست و از سابقه او بی‌اطلاع است. گاراویتو فریاد می‌زند که قصد آزار کسی را ندارد و فقط برای سرقت وارد خانه شده است. اما ردفور چون احساس خطر جانی کرده به سوی او شلیک کرده و او را می‌کشد.

در دادگاه، ردفور می‌پذیرد که شاید می‌توانسته گاراویتو را بدون کشتن از خانه بیرون کرده و تحویل پلیس دهد، اما چون در آن شرایط، او را تهدیدی فوری برای جان خود و خانواده‌اش می‌دانسته، او را کشته است. هیئت منصفه با بررسی شرایط و بنابر قانون دفاع از خود، ردفور را از اتهام قتل تبرئه کرده و کشتن گاراویتو را کاملاً موجه می‌شمارد.

حالت دوم: لوئیس گاراویتو نیمه شب و با اسلحه وارد خانه ردفور می‌شود. وی اهالی منزل را که خوابند، غافلگیر کرده و دست و پای همه را می‌بندد. سپس همان کاری را که با ۳۳۵ قربانی قبلی خود کرده، در مورد همه ۲۴ نفر این خانواده تکرار می‌کند؛ یعنی، در برابر چشمان بهت زده خانواده، تک تک اعضا را پس از شکنجه و تجاوز، می‌کشد.

دوربین‌های مداربسته خانه نیز همه این حوادث را ضبط کرده‌اند. بنابراین، شکی در ادله قطعی جرم وجود ندارد. آزمایش‌های روانی نیز هیچ‌گونه اختلال خاص روانی در گاراویتو تشخیص نمی‌دهند، و از نظر پزشکی قانونی، وی در حد عادی، سلامت عقلی داشته و آگاهانه قتل‌ها را انجام داده است. دادگاه تشکیل می‌شود و هیئت منصفه نیز وی را کاملاً گناه‌کار تشخیص می‌دهد. اما چون مجازات اعدام در انگلستان ممنوع است، کشتن این قاتل، موجه نیست و از این رو، وی به حبس ابد محکوم می‌شود.

در کنار موارد مشترک بین دو حالت اول و دوم، مقایسه موارد اختلافی بین آن‌ها، حاوی نکات جالبی در مورد جواز کشتن/نکشتن گاراویتو است؛ از جمله مواردی از این قبیل: بدون محاکمه/بامحاکمه؛ بدون دادگاه/تشکیل دادگاه؛ فقط ورود غیر مجاز به خانه/ورود غیر مجاز به خانه بعلاوه شکنجه، تجاوز و قتل ۲۴ نفر؛ و.....

بنا بر این آزمایش فکری، به نظر می‌رسد اگر در مورد نخست، کشتن متجاوز مجاز باشد، در مورد دوم، کشتن او به طریق اولی باید مجاز باشد. این در حالی است که بسیاری از نظام‌های حقوقی در غرب، خلاف این قاعده عمل می‌کنند. چرا چنین است و فرقی فارق میان این دو حالت چیست؟^۳ به عبارت دیگر، در حالی که به نظر می‌رسد کشتن گاراویتو در حالت دوم معقول‌تر، عادلانه‌تر، و در یک کلمه، موجه‌تر است، بر مبنای کدام توجیه حقوقی/اخلاقی، در بسیاری از نظام‌های حقوقی، کشتن گاراویتو در حالت اول، موجه و در حالت دوم، ناموجه^۴ است؟

به این پرسش می‌توان پاسخ‌های متعددی داد. اجازه دهید ابتدا پاسخ‌های کوتاهی را که چندان مناقشه‌برانگیز نمی‌رسند ارزیابی کنیم، سپس به پاسخ‌های مناقشه‌برانگیزتری بپردازیم که ارزیابی آن‌ها کمی پیچیده‌تر است.^۵

۱. لوئیس گاراویتو (Luis Alfredo Garavito) زاده ۱۹۵۷، در کلمبیا، به ۱۸۵۳ سال و ۹ روز زندان محکوم شده است. برای اطلاعات بیشتر، نک به:

https://en.wikipedia.org/wiki/Luis_Garavito

۲. نوئل ردفور (Noel Radford) متولد ۱۹۷۰، و ساکن انگلستان است.

۳. آشکار است این پرسش در حالتی جای طرح دارد که بین کشتن مهاجم در مقام دفاع از خود و قصاص قاتل، فرقی فراقی از حیث جواز و عدم جواز وجود داشته باشد. اما با انکار جواز کشتن مهاجم در حالت اول یا پذیرش جواز قصاص در حالت دوم، آزمایش فکری طرح شده، دیگر کاربردی نخواهد داشت.

4. Unjustified

۵. ضمناً، پاسخ‌هایی این چنین که بیشتر به نوعی مزاح می‌مانند حذف شده‌اند: در حالت دوم، برخلاف حالت اول، دیگر کار از کار گذشته است؛ چرا باید یک نفر دیگر به کشته‌ها اضافه شود؟

پاسخ ۱: آزمایش فکری طرح شده، بسیار مبالغه‌آمیز است و شرایط غیر واقعی و استثنایی را به تصویر می‌کشد. آن چه در واقع و در مورد انسان‌های واقعی رخ داده و می‌دهد، شامل مواردی چون ظنی بودن ادله، خطای در قضاوت، روانی بودن قاتلین و ... است. بعلاوه، اگر بنابر غلو است، چرا با غلو بیشتر فرض نکنیم که در حالت دوم، کسی تمام انسان‌های روی زمین جز خودش و یک نفر دیگر را کشته است، و او را با کسی مقایسه کنیم که در حالت اول، قصد سرقت یک دانه گندم از کسی را دارد؟^۱ اما این پاسخ مبتنی بر تصویری نادرست از فلسفه طراحی آزمایش فکری است. بر سبیل قیاس، این پاسخ درست به این می‌ماند که گفته شود در عالم چیزی به عنوان «انسان معلق در فضا» (در آزمایش فکری ابن‌سینا ۲۹۲: ۱۳۷۸) برای اثبات تجرد نفس (یا «آسانسوری که در فضا با شتاب در حال سقوط است» (در آزمایش فکری اینشتین Einstein, 2005: 86-92) برای نشان دادن صدق قوانین نسبیت عام) نداریم؛ زیرا همه آدمیان، روی زمین‌اند و همه آسانسورها هم در ساختمان‌ها! در واقع، معترض از این نکته غافل است که یک آزمایش فکری، همانند آزمایش فکری این نوشته، در شرایطی آرمانی طراحی می‌شود تا خطا یا صحت یک ادعا یا مبنایی کلی را نشان دهد.

بعلاوه، در آزمایش‌های فکری حداکثر غلو انجام می‌گیرد تا به هدف مورد نظر برسد. به‌عنوان مثال، مکس بلک (Black, 1952) در آزمایش فکری خود در مورد بررسی صحت و سقم قاعده «این‌همانی تمایزناپذیرها»^۲، جهانی را فرض می‌کند که در آن، هیچ موجودی نیست غیر از دو گوی فلزی کاملاً یکسان از تمام جهات. نیوتون هم در آزمایش فکری خود برای پیدا کردن صورت‌بندی قانون گرانش فرض می‌کند در عالم هیچ موجودی نیست غیر از دو سیاره (مثل، زمین و خورشید)، و علاوه بر آن، این که تمام جرم زمین و خورشید در مرکز آن‌ها متمرکز است. در واقع اگر چنین غلوهایی نباشد، آزمایش فکری به نتیجه مطلوب نمی‌رسد؛ و به دلیل همین غلوه‌ها است که اعتراض شده است چگونه آزمایش فکری می‌تواند ما را به هدف مطلوب برساند، در حالی که با واقعیت تفاوت‌هایی دارد. (Brown & Fehige, 2022) بنابراین، اگر ادعایی درست باشد، باید از آزمایش فکری در حالت غلو مورد نظر هم سربلند بیرون بیاید.

پاسخ ۲: برخی از ویژگی‌های ذکر شده در آزمایش فکری، به پرسش طرح شده مربوط نیست و در داوری تیرگی می‌افکند؛ مثل این که در حالت دوم، شخصی هم به ناموس دیگری تجاوز کرده و هم تعداد زیادی از افراد خانواده او را کشته است، درحالی که در حالت اول، قصد او صرفاً سرقت بوده و به صاحب‌خانه نیز اعلام کرده است. به عبارت دیگر، هدف از آزمایش فکری، مقایسه دو مورد زیر از حیث جواز و عدم جواز است: (الف) کشتن مهاجمی که قصد جان شخص بیگانه‌ای را کرده است و دفع حمله او جز از طریق کشتن او ممکن نیست؛ و (ب) کشتن (قصاص) کسی که عمداً فرد بی‌گناهی را کشته و مرتکب قتل عمد شده است. بنابراین، آزمایش فکری نیازمند بازنگری و بازسازی است تا به مانحن‌فیه مربوط شود، و خصوصاً این دو مورد را با یکدیگر مقایسه کند. اما بخشی از این پاسخ، درست و بخشی دیگر نادرست است. این ادعا که این دو حالت، یعنی دفاع از خود و اعدام قاتل، از جهتی متفاوت‌اند، درست است. اما این باعث نمی‌شود که این دو حالت، قیاس‌ناپذیر شوند. زیرا در هر دو حالت، مقایسه در موضوعی واحد، یعنی جواز کشتن/نکشتن انجام شده است.

پاسخ ۳: حالت اول موجه است، چون قانون اجازه انجام آن را داده است. اما این پاسخ، مصادره به مطلوب است. زیرا پرسش اصلی این است که مبنای توجیه‌کننده قانون نوشته شده چیست. بنابراین، نمی‌توان توجیه را مستند به قانون کرد. بر همین اساس، این ادعا نیز درست نیست که حق کشتن یک نفر در مقام دفاع از خود، خود-توجیه‌گر^۳، یا به عبارت دیگر، حقی پایه‌ای و بی‌نیاز از توجیه است. زیرا چنین ادعایی کاملاً من درآوردی^۴ و دل به خواهانه^۵ است.

۱. این مثال، در یک مرآده فیما بین، از دکتر ابوالقاسم فنایی است.

2. Identity of Indiscernibles
3. Self-Justified
4. Ad hoc
5. Arbitrary

پاسخ ۴: حق حفظ حیات خود، از بنیادی‌ترین حقوق انسان‌ها است. در حالت اول، این حق در معرض خطر است ولی در حالت دوم، نیست. اما این پاسخ، قانع‌کننده نیست زیرا فرد متجاوز نیز انسان است و در حالت اول، حق حیات برای او نیز وجود دارد. بعلاوه، نمی‌توان ادعا کرد که در نتیجه تجاوز به حریم دیگران، حق حیات متجاوز، منتفی است و وی، دیگر چنین حقی ندارد. زیرا اگر این ادعا درست باشد، به یکسان در هر دو حالت صدق می‌کند.

پاسخ ۵: مطالعات تجربی نشان داده است که کشتن افراد در حالت اول، از وقوع جرم پیش‌گیری می‌کند، حال آن‌که کشتن افراد در حالت دوم چنین کارکردی ندارد. اما اشکال این پاسخ این است که، اولاً، چنین مطالعات دقیقی وجود ندارد. حتی در مقابل، ادعا شده است که مطالعات پسینی نشان می‌دهند مجازات اعدام نیز نقش مهمی در پیش‌گیری از جرم دارد. به علاوه، حتی اگر قدرت پیش‌گیری و عدم پیش‌گیری از جرم را برای دو حالت گفته شده در آزمایش فکری بپذیریم، از این مقدمه نمی‌توان مبنایی برای توجیه تفاوت اعمال در دو حالت اول و دوم فراهم ساخت. زیرا این مبنای توجیه‌گر، خود مبتنی بر پیش‌فرض مشهور ولی توجیه نشده دیگری است: فلسفه مجازات و مبنای توجیه‌گر آن، پیش‌گیری از وقوع جرم است.

بر همین مبنای، این ادعا نیز درست نیست که: «در حالت اول، یعنی دفاع از خود، هدف، کشتن نیست، بلکه جلوگیری از کشتن است، اما در حالت دوم، هدف، کشتن است؛ بنابراین، اولی موجه و دومی غیر موجه است.» زیرا، در آزمایش فکری مورد نظر، در حالت اول، متجاوز اصولاً به قصد سرقت وارد شده بود، نه به قصد کشتن. بعلاوه، اقدام انجام شده در حالت اول نیز در هر حال منجر به کشتن یک فرد شده است. همین‌طور، این توجیه مبتنی بر قاعده ناموجه «موجه بودن هر نوع وسیله برای رسیدن به هدف موجه» است؛ یعنی، برای جلوگیری از کشته شدن احتمالی افراد می‌توان مرتکب قتل شد. گذشته از این‌ها، اعدام یک قاتل نیز می‌تواند مانع قتل‌های احتمالی بعدی شود و از این جهت، تفاوتی بین حالت اول و دوم نیست.

پاسخ ۶: ظاهراً مفروض آزمایش فکری این است که چون در هر دو حالت گفته شده، کسی کشته می‌شود، موضوع، جواز یا عدم جواز قانونی/اخلاقی نفس کشته شدن یک انسان است، در حالی که چنین نیست. درست است که این دو مورد از این نظر که در آن‌ها جان کسی گرفته می‌شود یکسان‌اند، اما در حالت اول ما تصمیم نمی‌گیریم کسی را بکشیم، قصد ما دفاع از خود است، در وضعیتی که مدافع به نحو قابل قبولی احساس خطر جان خود را به‌صورت بالفعل دارد. در حالی که در حالت دوم تصمیم می‌گیریم کسی را بکشیم. به بیان دیگر، کشتن دیگری از باب دفاع از خود غیر از کشتن دیگری از باب مجازات است. بر این مبنای، فرق فارق قانونی/اخلاقی میان دو حالت، چنین است: دفاع متناسب از جان خود در برابر متجاوز به جان، مشروع است به شرطی که مدافع قصد کشتن مهاجم را نداشته باشد، بلکه قصد او دفاع از جان خود باشد. در این صورت، کشته شدن مهاجم پیامد ناخواسته دفاع از خود در جایی است که دفاع از جان خود متوقف بر کشته شدن اوست. اما در اعدام یا قصاص، قصاص‌کننده تصمیم می‌گیرد کسی را بکشد. کسی که قصد کشتن کسی را دارد، برای این کار به توجیهی متفاوت نیاز دارد. بعلاوه، در این حالت، دادگاه در مورد مجازات مجرم دستگیر شده‌ای که فعلاً بی‌خطر است، ذیل عناوینی چون مجازات یا پیش‌گیری از وقوع جرم، باید تصمیم بگیرد، نه ذیل دفاع از خود یا سزادهی و انتقام. بنا بر این، این دو مورد (کشتن با اعدام) با یکدیگر قیاس‌ناپذیر است. به عبارت دیگر، این دو ادعا اساساً قیاس‌ناپذیرند: (الف) «شما حق دارید جانتان را حفظ کنید ولو با کشتن کسی که قصد کشتن شما را دارد.» (ب) «جامعه وظیفه دارد از خود و شهروندانش در مقابل بزهکاران دفاع کند. لازمه این کار نیز الا و لابد، اجرای حکم اعدام نیست.» زیرا، اولاً، «دفاع از جان» مقوله‌ای متفاوت از «مجازات» است؛ و ثانیاً، وجود خطر در اولی چنان است که جواز قتل در دفاع مشروع بدیهی می‌نماید. در واقع، در حالت دوم، می‌توان با محکوم کردن بزهکار به حبس ابد، بدون امکان استفاده از عفو و آزادی مشروط و سایر نهادهای ارفاقی، خطر وی را برطرف ساخت. علاوه بر این که به بزهکار فرصت اصلاح هم در این فرض داده شده است.

اما این پاسخ، قانع کننده نیست. این که قصد از کشتن در دو حالت اول و دوم با یکدیگر متفاوت است، واضح و بی نیاز از توضیح است. اما این که گفته شد در حالت اول، تصمیم برای کشتن وجود ندارد، عجیب به نظر می رسد؛ یعنی منظور این است که کسی که به قصد دفاع از خود، مهاجمی را می کشد، بدون اراده و تصمیم این کار را کرده است؟ واضح است که در هر دو حالت «تصمیم برای کشتن» وجود دارد، هر چند با دو قصد متفاوت.

بعلاوه، صرف اتکای پاسخ بر تفاوت در قصد برای توجیه تفاوت در جواز یا عدم جواز کشتن در دو حالت، کافی نیست. زیرا پرسش این است که چگونه یک قصد می تواند توجیهی قانع کننده برای کشتن یک نفر قبل از ارتکاب به هرگونه قتلی فراهم کند، اما قصدی دیگر نمی تواند توجیهی قانع کننده برای کشتن قاتل بیش از ۳۰۰ نفر باشد؟ به عبارت دیگر، شکی نیست که در اینجا تفاوت در قصد وجود دارد. اما علاوه بر آن، پاسخ دهنده باید نشان دهد که این تفاوت، می تواند مبنایی توجیه کننده برای جواز کشتن در حالت اول و عدم جواز آن در حالت دوم، فراهم کند.

اما این که قاتلی که دستگیر شده فعلاً بی خطر است، حال آنکه در حالت دفاع از خود، خطر واقعی وجود دارد، نمی تواند توجیه گر تفاوت دو حالت باشد. زیرا جواز دفاع مشروع، منحصر به مواردی نیست که خطر، واقعی باشد، بلکه در بسیاری از نظام های حقوقی، وضعیتی موسوم به «دفاع مشروع ظاهری»^۱ تعریف و مجاز شمرده شده است که در آن، خطر واقعی وجود ندارد، بلکه یک فرد با اعتقادی صادقانه و در عین حال معقول، صرفاً خطر تهاجم از سوی کسی را احساس می کند که در واقعیت، چنین نیست، و در پی این احساس خطر، از خویش دفاع می کند. به عبارت دیگر، صرف فرض خطر به شکلی معقول، ولو این که هیچ واقعیتی نداشته باشد، اقدام به دفاع و قتل فرد به ظاهر مهاجم را مشروع و قانونی می سازد.

بعلاوه، نکته مهم در اینجا این است که احتمال خطر نمی تواند تفاوت معقولی بین «جواز کشتن یک مهاجم فرضی تحت عنوان دفاع مشروع» و «جواز کشتن یک قاتل واقعی تحت عنوان مجازات» را ایجاد کند. زیرا احتمال خطر نه تنها در هر دو حالت وجود دارد، بلکه در دومی بسیار بیشتر است. تنها تفاوت این دو، احتمال «فرضی» خطر در «زمان حال» (در حالت اول)، و احتمال «واقعی» خطر در «زمان آینده» (در حالت دوم) است. در واقع، کسی که تفاوت دو حالت را بر مبنای چنین احتمالی معقول می داند، معتقد است می توان هم زمان به دو گزاره زیر به شکلی معقول باور داشت:

(الف) به شکلی مشروع و قانونی، هر شخص حقیقی می تواند هر شخص حقیقی دیگر را صرفاً بر مبنای فرض احتمال خطر، مشروع بر این که آنی و معقول باشد، هر چند این خطر واقعی هم نباشد، بکشد.

(ب) به شکلی مشروع و قانونی، هیچ شخص حقیقی یا حقوقی نمی تواند هیچ قاتلی را صرفاً بر مبنای فرض خطر واقعی، چنانچه خطر واقعی در آینده باشد، بکشد.

اما به نظر می رسد اگر باور به گزاره (الف) را معقول بدانیم، در این صورت باید باور به گزاره (ب) را نامعقول بدانیم.

پاسخ ۷: برخلاف حکم اعدام که جواز آن امروزه به شدت مناقشه برانگیز شده است، اصل دفاع مشروع را، صرف نظر از برخی تفاوتها در جزئیات، تقریباً همه نظام های قدیم و جدید حقوقی اعم از دینی و غیر دینی پذیرفته اند. علت عمومیت آن نیز ابتدای آن بر عقل و فطرت است.

اما این پاسخ، مثال روشنی است از مغالطه «استنتاج منطقی باید از است/هست»^۲. زیرا حتی اگر بپذیریم که حق دفاع مشروع مبتنی بر «عقل و فطرت» است، از فطری بودن یک باور که از سنخ توصیف است، نمی توان منطقاً یک توصیه را استنتاج کرد. به عبارت دیگر، فطری بودن یک باور نمی تواند مبنایی قاطع برای مشروعیت^۳ و موجه بودن عمل به آن باشد. برای توضیح، اجازه دهید به جای کلمه پرابهام «فطرت»، از واژه آشناتر و کاربردی تر «زن» استفاده کنیم.

1. Putative Self-Defense

۲. برای بحث بیشتر در این باره، نک به: Arp et al. (2019: 360-4).

3. Legality

بنابر ادعای متخصصین ژن، درصد قابل اعتنایی از مردم، ژن کشتن، همجنس‌گرایی، تجاوز به دیگران و نظایر آن را دارند، به گونه‌ای که در برخی، این ژن به ژن غالب تبدیل می‌شود.^۱ اگر پاسخ فوق پذیرفته شود، بر همان مبنا، همهٔ افعال این گروه از افراد، مشروع و عادلانه خواهد بود.^۲ بعلاوه، این نیز درست است که هیچ‌کس نمی‌گوید اگر کسی قصد جانت را داشت، دفاع نکن! اما از این گزاره، حتی اگر بدیهی نیز باشد، منطقی نمی‌شود نتیجه گرفت پس، کشتن مهاجم، مشروع است.

البته منظور از اشکال فوق به پاسخ ارائه شده این نیست که تمامی نظام‌هایی که حق دفاع مشروع را برای شخص در معرض تهاجم به رسمیت شناخته‌اند، در طول تاریخ، نامشروع رفتار کرده‌اند. بلکه منظور این است که اولاً، عمل نظام‌های حقوقی در طول تاریخ به تنهایی نمی‌تواند حاکی از جواز مشروعیت آن عمل باشد. مثلاً، بسیاری از همان نظام‌های حقوقی، در طول قرون متمادی حکم اعدام را کاملاً مشروع می‌دانستند، اما اینک آن را نامشروع می‌دانند. دیگر این که لازم است ملاکی از مشروعیت ارائه شود که مشکلات پیش‌گفته را نداشته باشند و بر بنیادی محکم‌تر و بادوام‌تر قرار داشته باشند. به عبارت دیگر، لازمهٔ ادعای مقاله این نیست که پس همهٔ افعال انسان‌ها در دفاع از خود، نامشروع بوده است. بلکه معنای آن فقط این است که ملاک ارائه شده از مشروعیت، نادرست است، و باید اصلاح شود.

پاسخ ۸: آشکار است که قوانین، به به‌ویژه قوانین مربوط به حیات آدمی، در صورتی موجه و مجاز خواهند بود که عادلانه باشند.^۳ ملاک و معیار تشخیص عادلانه بودن یک قانون نیز خرد جمعی بشر در هر زمان و جامعه است که تشخیص می‌دهد کدام قانون، عادلانه است و کدام یک نیست. بر همین مبنا، خرد جمعی بشر در زمان حاضر تشخیص داده است که کشتن متجاوز به حریم خصوصی در مقام دفاع از خود، عادلانه است، حال آن که اعدام قاتل خانواده ۲۴ نفره عادلانه نیست.

کمتر کسی در این نکته تردید دارد که قوانین، به‌ویژه قوانین مربوط به حیات آدمی، باید عادلانه باشند. با این حال پاسخ فوق به دلایل چندی قانع‌کننده نیست. اشکال نخست، ناشی از ابهام در عبارت زیر است: «ملاک و معیار تشخیص عادلانه بودن یک قانون، خرد جمعی بشر در هر زمان و جامعه است.» این عبارت را می‌توان دو گونه تفسیر کرد:

۱. قوانینی که وضع می‌شوند از منظر خرد جمعی بشر در هر زمان و جامعه باید عادلانه و منصفانه باشند.

۲. عادلانه یعنی آن چه خرد جمعی بشر در هر زمان و جامعه، آن را عادلانه می‌داند.

اولی، گزاره‌ای است درست و معقول، اما فایده‌ای به نفع رویکرد پاسخ‌دهنده ندارد. زیرا چنین لازمه‌ای را به دنبال ندارد که هر قانونی که خرد جمعی بشر در هر زمان و جامعه آن را عادلانه و منصفانه تشخیص داده، الا و لابد عادلانه و منصفانه هم بوده است. حال آن‌که پاسخ‌دهنده نیازمند چنین ملازمه‌ای است تا بتواند موضع خود را توجیه کند. بنابراین، وی ناچار است به سراغ تفسیر دوم رود.

اما تفسیر دوم به شدت ناموجه و نادرست است. در واقع، گزارهٔ دوم به نوعی نسبت‌گرایی تام و تمام در باب عدالت و اخلاق منجر می‌شود که نتایجی غریب و حتی به شدت خطرناک دارد. فرض کنید اکثریت جامعه‌ای (یعنی، خرد جمعی آن جامعه)، رأی دهند که عادلانه است افرادی را که معلول جسمی یا ذهنی هستند، کودکان نژاد اقلیت، یا افراد مسن و از کار افتاده را به قتل رسانند. بر مبنای گزارهٔ دوم، همه این احکام کاملاً عادلانه خواهند بود. در واقع، این، صرفاً یک فرض نیست؛ اکثریت جامعهٔ آلمان در زمان هیتلر سوزاندن یهودی‌ها، و اکثریت سفیدپوست ساکن آمریکا نسل‌کشی سرخپوستان و کتک زدن برده‌های سیاه‌پوست تا سر حد مرگ را عادلانه می‌دانستند، و نظایر آن. اگر پاسخ‌دهنده چنین نسبت‌گرایی را بپذیرد، باید به لوازم آن نیز تن در دهد.

۱. در این باره، به عنوان نمونه، نک به: Cook (2021) و Tiitonen *et al.* (2015).

۲. شایان ذکر است که مسئله این نیست که آیا جامعه علیه چنین افرادی قوانین وضع می‌کند یا خیر؛ بلکه بحث بر سر این است که اگر ریشه داشتن برخی از اعمال در ژن (یا فطرت) حاکی از عادلانه بودن آن‌ها باشد، باید بسیاری از اعمال مجرمانه، عادلانه به شمار آیند.

۳. از این رو، گفته‌اند که اگر قانونی از نظر جامعه، عادلانه یا کارآ نباشد باب دادگستری خصوصی باز می‌شود. اجرای کیفر توسط افراد و نه حکومت نیز مربوط است به دوران پیشاحکومت که امروز هیچ‌کس از آن دفاع نمی‌کند.

پاسخ‌دهنده ممکن است بپذیرد که مفهوم عدالت در واقع ضرورتاً آن چیزی نیست که عقل بشری و خرد جمعی به آن دست می‌یابد. اما ادعا می‌کند که خرد جمعی بشر به مرور زمان، اشتباهات خود را اصلاح می‌کند.^۱ همین که امروز رفتار نازی‌ها ناعادلانه شمرده می‌شود دست‌آورد عقل جمعی است. از جمله اصلاحاتی که خرد جمعی در باب مفهوم عدالت داشته این است که در جامعه دموکراتیک، هر چند رای اکثریت مبنا و ملاک است، اما این به معنای نقض حق اقلیت نیست؛ زیرا، حقوق بنیادین بشر باید حفظ شود.

اما این پاسخ نه تنها به اشکال نسبیت‌گرایی پاسخ نمی‌دهد، بلکه مشکل را دوچندان می‌کند. نخست این که تعریف ابتدایی پاسخ‌دهنده از عدالت این بود که عدالت، آن چیزی است که عرف غالب هر زمان و جامعه آن را عادلانه می‌داند، اما اینک گفته می‌شود که عرف غالب، مثلاً، در زمان حکومت نازی‌ها در تشخیص خود خطا کرده بود و چنان عرفی نمی‌تواند (نمی‌توانست؟) معیار عدالت باشد. در این صورت، بالأخره معلوم نمی‌شود کدام یک درست است: (حالت الف) معیار عادلانه بودن برای هر جامعه «عرف همان جامعه در همان زمانه خاص خودش» است، یا (حالت ب) معیار عادلانه بودن برای هر جامعه «عرف یک جامعه دیگر در زمانی دیگر» است؟

در حالت الف، پاسخ‌دهنده چاره‌ای نخواهد داشت جز آن که تمام کارهای حکومت نازی‌ها در آلمان، شکنجه بردگان تا حد مرگ، تبعیض نژادی و ... را کاملاً عادلانه بداند. زیرا عرف جامعه و خرد جمعی در زمان خودش، این اعمال را موجه و عادلانه می‌دانست. اما در حالت دوم، باید پرسید معیار و ملاک تعیین «یک جامعه دیگر» چیست؛ یک جامعه دیگر اروپایی، یا آمریکایی، یا آسیایی، یا شاید هم آفریقایی؟ همین‌طور، زمان دیگر، کدام زمان است؛ بعد از ۵۰ سال، یا ۱۰۰ سال، یا هزار سال، یا ...؟ بعلاوه، در حالت دوم، این ادعا که خرد جمعی امروزین تشخیص می‌دهد که خرد جمعی گذشته، خطا کرده و آن چه را که عادلانه می‌پنداشت، در واقع ناعادلانه بوده است، به این معناست که می‌شود خرده‌های جمعی را با یکدیگر مقایسه کرد. این قیاس‌پذیری^۲ خرده‌های جمعی، لازمه منطقی روشنی دارد: معیاری فرا-خرده‌جمعی وجود دارد که بر مبنای آن می‌شود دو خرد جمعی را با یکدیگر مقایسه کرد و حکم به خطای یکی و درستی دیگری داد. معنای این حرف این است که برای عادلانه بودن، معیار دیگری غیر از عرف جامعه (خرده‌جمعی) وجود دارد.

گذشته از این‌ها اگر قرار باشد عرف جامعه پس از مدتی تشخیص دهد آن چه را که پیش‌تر عادلانه می‌دانسته، در واقع ناعادلانه بوده است، از کجا معلوم آن چه را که امروز عادلانه می‌داند، در واقع عادلانه است؟^۳ به عبارت دیگر، اگر بر مبنای معیار خرد جمعی امروز، بیشتر آن چه خرد جمعی گذشتگان عادلانه تشخیص داده بود، در واقع ناعادلانه بوده است، بنابراین، به احتمال زیاد، خرد جمعی آیندگان نیز آن چه را که خرد جمعی امروز، عادلانه می‌داند، ناعادلانه خواهند شمرد. بنابراین، نمی‌توان هیچ تشخیص خرد جمعی را در هیچ زمانی عادلانه دانست.

علاوه بر همه این‌ها، هر دو حالت اول و دوم فوق، مبتلا به مغالطه^۴ توسل به اکثریت هستند. البته درست است که خطای خرد جمعی کمتر از خرد فردی است، و بنابراین، معقول است خرد جمعی را به جای خرد فردی مبنای تصمیم‌گیری قرار دهیم. اما از این مقدمه درست، نمی‌شود نتیجه گرفت که هر آن چه خرد جمعی یا اکثریت می‌گوید، درست، و همه اعمال مبتنی بر خرد جمعی، موجه، عادلانه، و مشروع است. قریب دو هزار سال تقریباً تمامی انسان‌های روی کره زمین به استثنای چند نفر بر این تصور

۱. باید به هوش بود که در چنین رویکردی دچار مغالطه «توسل به نو» (Appeal to Novelty/Argumentum ad Novitatem) نشد. بر مبنای این مغالطه، ایده یا ادعایی صحیح یا موجه است صرفاً به این دلیل که نو و مدرن است. عبارتهای به ظاهر توجیه‌سازی چون «نظام‌های کیفری مدرن» موهوم چنین مغالطه‌ای است.

2. Commensurability

۳. در فلسفه علم، استدلالی وجود دارد شبیه به استدلال فوق، موسوم به «فرا-استقراء بدبینانه» (Pessimistic Meta-Induction). نک: به: موسوی کریمی (۱۴۰۱؛ ۱۴۰۱ الف؛ ۱۴۰۱ ب)

4. Appeal to the People/Appeal to Number

بودند که خورشید به دور زمین می‌گردد. خرد جمعی از این پدیده‌تر؟ اما امروزه گفته می‌شود چنان باوری نادرست بوده است. نتیجه این که ملاک «مشروع و عادلانه بودن، یعنی آن چه عرف عام یا خرد جمعی بشر در هر زمان و جامعه مشروع و عادلانه می‌دانند» گران‌بار از مشکلات است.

پاسخ ۹: می‌توان همانند تعبیر رایج از دیدگاه کانت (Shell, 1997)، قائل به عدالت بود و رسالت حقوق کیفری را اعمال مجازات عادلانه و شایسته بر بزهکار دانست. بر این اساس، می‌توان بر این باور بود که بزهکار با رفتاری که «پیش‌تر» انجام داده است، اخلاقاً «سزاوار» کیفر مرگ است و این کیفری عادلانه در مورد وی است. اما نمی‌توان این مورد را با «بدهات جواز دفاع مشروع» مقایسه، و پارادوکسی را تشکیل داد. زیرا، توجیه اخلاقی/قانونی مدافع برای کشتن مهاجم، دفاع از جان خود است، اما توجیه اخلاقی/قانونی قصاص‌کننده برای کشتن قاتل، چیزهای دیگری است چون جواز اخلاقی انتقام یا بازدارندگی یا جلوگیری از قتل و خونریزی بیشتر یا اموری از این دست؛ و این دو قیاس‌ناپذیرند.

در برابر این پاسخ پیش‌تر گفته شد که با وجود اختلاف «دفاع از خود» با «اعدام قاتل» در برخی موارد، این دو قیاس‌پذیرند، زیرا مقایسه در موضوعی واحد، یعنی جواز کشتن انجام شده است. اما برای توضیح و تأکید بیشتر این ادعا، اجازه دهید آزمایش فکری به شکل دیگری طراحی و بیان شود.

آزمایش فکری دوم: فرض کنید نوئل ردفورد، برای خلاصی موقت از نگهداری ۲۲ فرزند خود، به همراه همسرش برای تعطیلات آخر هفته به منطقه‌ای در شمال انگلستان رفته و برای رهایی از مزاحمت‌های فناوری، در کلبه‌ای دور افتاده که فاقد هرگونه وسیله ارتباطی است، اقامت گزیده است. همسر او برای خرید به فروشگاه در فاصله ۴۰ کیلومتری رفته و او در منزل، تنهاست.

حالت اول) لوئیس گارایتو، قاتل زنجیره‌ای معروف که در حال فرار از دست پلیس است، برای تهیه غذای خود به نزدیکی این کلبه می‌رسد. زمانی که چشمش به چند ماکیان داخل باغچه کلبه می‌افتد، در حالی که چاقوی بزرگش را به دست گرفته، تلاش می‌کند از پرچین بالا رفته و وارد باغچه شود. ردفورد که برای هواخوری به بیرون کلبه رفته، او را می‌بیند، در حالی که او را نمی‌شناسد و هیچ شناختی از سابقه او ندارد. اما وقتی با او مواجه می‌شود، در حالی که اسلحه‌ای به دست دارد، او را تهدید می‌کند که دور شود. اما گارایتو که به شدت گرسنه است، به تهدید او توجه نکرده، و در حالی که به هیچ وجه قصد کشتن کسی را ندارد، برای ترساندن ردفورد تظاهر می‌کند که قصد حمله دارد. ردفورد که گمان می‌کند مهاجم قصد جانش را کرده است، شلیک کرده و گارایتو را می‌کشد.

پس از آن که پلیس به محل حادثه می‌رسد، یادداشتی در جیب گارایتو پیدا می‌کند که در آن وی تأکید کرده دیگر از آدم‌کشی خسته شده و قصد تسلیم خود را به پلیس دارد، اما هراسناک است و نمی‌داند چگونه این کار را بکنند. با این حال، ردفورد مطمئن است که قانون حامی اوست و این «حق را داشته است» که به خاطر حفظ جان خود، مهاجم را به قتل برساند.

حالت دوم) لوئیس گارایتو، قاتل زنجیره‌ای معروف، اینک از کشتن تک تک افراد احساس یکنواختی کرده و به دنبال آن است که تعداد زیادی را هم‌زمان بکشد. از این رو، در حالی که تعداد زیادی اسلحه و مقدار فراوانی مواد منفجره تهیه و در خودرو خود قرار داده است، به سمت یک باشگاه پرجمعیت راه می‌افتد. خودروی وی در مسیر حرکت، وقتی به نزدیکی کلبه ردفورد می‌رسد، پنجر می‌شود. در حالی که او نمی‌داند چگونه پنجری خودرو را بگیرد، و هاج و واج به اطراف نگاه می‌کند، ردفورد از راه می‌رسد تا به او کمک کند.

در حال پنجرگیری، ردفورد تلاش می‌کند به یاد بیاورد این چهره را کجا دیده است. پس از مدتی فشار به حافظه، ردفورد مطمئن می‌شود که این، همان قاتل زنجیره‌ای معروفی است که پلیس هم تصویر او را به عنوان قاتلی به شدت خطرناک که به دنبال کشتار افراد است، به شکل سراسری منتشر کرده است. ردفورد، با کمی کنجکاو، داخل خودرو، تعداد زیادی اسلحه و جعبه‌های حاوی مواد منفجره می‌بیند. در همین حال، کاغذی نیز از جیب گارایتو بیرون می‌افتد که بر روی آن، ردفورد نقشه

راه‌های ورودی و دسترسی به یک باشگاه پرجمعیت در همان حوالی را تشخیص می‌دهد. او دیگر مطمئن شده است که گاراویتو به دنبال کشتار تعداد زیادی از افراد است، و جان بسیاری در معرض خطر فوری است.

ابتدا تصمیم می‌گیرد اسلحه خود را بیرون آورده و اگر مجبور شد این قاتل را بکشد. اما می‌داند چنین «حقی ندارد» و مجاز به این کار نیست. چون به هیچ وسیله ارتباطی نیز دسترسی ندارد، تنها چاره را در آن می‌بیند که منتظر شود تا همسرش با خودرو برگردد و سپس به پلیس خبر دهد. اما در همین فاصله، گاراویتو به باشگاه رسیده، ده‌ها نفر را کشته و گریخته است.

هدف از طرح این آزمایش فکری، صرف‌نظر از بعضی از نکات جزئی، واضح است که مقایسه بین فلسفه دفاع از خود و فلسفه مجازات نیست، بلکه در هر دو حالت، موضوع، دفع خطر به منظور حفاظت از جان افراد است. با این تفاوت که در حالت اول گمان می‌رود که جان یک نفر در خطر است، در حالی که در واقع چنین خطری هم وجود ندارد، و بر خلاف آن، در حالت دوم، جان تعداد زیادی از افراد در خطر است، و این خطر هم، واقعی است.

اما چگونه است که در حالت اول، جواز و حق (اخلاقی/قانونی) کشتن آن کسی که صرفاً گمان می‌رود عامل ایجاد خطر، آن هم فقط برای یک نفر است، وجود دارد، اما در حالت دوم که خطر واقعی برای ده‌ها نفر وجود دارد، چنین جواز و حقی (اخلاقی/قانونی) به رسمیت شناخته نشده است؟

آشکار است که هیچ‌کدام از پاسخ‌های ارائه شده به آزمایش فکری قبلی به طریق اولی در این‌جا کارساز نیست.^۱ پس علت تفاوت در جواز قانونی دو حالت در چیست؟ به نظر می‌رسد یافتن پاسخ چندان دشوار نیست: در حالت اول، مجاز به کشتن هستم چون، جان «من» در خطر است، یا «گمان می‌کنم» که جان «من» در خطر است؛ اما در حالت دوم مجاز به کشتن نیستم، چون جان «دیگری» است که در خطر است، با این که «یقین» دارم این خطر، «واقعی» است. در اینجا مهم نیست که اخلاق را سرچشمه قانون عرفی و حقوقی بدانیم، یا الزامات اخلاقی را چارچوب قانون عرفی و قانونی در نظر بگیریم. نکته مهم این است که در اینجا با نوعی «اخلاق خودگرایی»^۲، یا بهتر است گفته شود نوعی «اخلاق داروینیستی»^۳ روبرو هستیم که در تنازع برای بقا، اصل برای هر کس، حفظ خویش است، حال برای دیگران هر چه می‌خواهد اتفاق بیفتد.

این دیدگاه مبتنی بر نگاه هابزی، که در آن، انسان، گرگ انسان است، (Hobbes, 1983: 24) سعی می‌کند ردیلانه‌ترین و خودخواهانه‌ترین خصلت آدمی را زیر پوشش عناوین شیک و گوش‌نوازی چون «تفاوت فلسفه مجازات با دفاع از خود»، «تفاوت دادگستری خصوصی با عمومی» و نظایر آن، بیوشاند. اما این آزمایش فکری و نتیجه آن طراحی نشده است تا این خصلت ناشایسته روحی-روانی انسان‌ها را آشکار سازد، بلکه هدف، این است که نشان دهد حق حیات، چنان عظیم، بنیادین و مهم است که آدمی با چنان ویژگی، شایستگی آن را ندارد که درباره آن تصمیم بگیرد. به عبارت دیگر، از دیدگاه کلامی/فلسفی/اخلاقی که مقدم بر ضوابط و قواعد حقوقی، شرعی و قانونی است، حق حیات و ممت، اساساً از حیطة حقوق انسانی و بشری خارج است، و صرفاً در

۱. این پاسخ هم پذیرفته نیست که تفاوت دو حالت در این است که در حالت نخست، خطر مربوط به همان لحظه است، حال آن که در حالت دوم، خطر مربوط به زمانی نزدیک ولی در آینده است؛ این پاسخ، ظاهراً زمان را دخیل در تعیین ارزش جان افراد می‌داند.

۲. خودگرایی (Egoism) می‌تواند توصیفی (descriptive) یا توصیه‌ای (normative) باشد. خودگرایی روانشناسانه (Psychological Egoism) نوع توصیفی آن است که بر مبنای آن، هر فرد انسانی صرفاً یک هدف دارد و آن، خیر و رفاه خودش است. بر مبنای خودگرایی اخلاقی (Ethical Egoism) که توصیه‌ای است، هر شخص اخلاقاً باید کنشی را انجام دهد تنها و تنها اگر بیش‌ترین نفع را برای خودش به بار بیاورد. بر مبنای خودگرایی عقلانی (Rational Egoism)، که این نیز، توصیه‌ای است، هر شخص باید (عقلاً) کنشی را انجام دهد تنها و تنها اگر بیش‌ترین نفع را برای او به بار بیاورد. برای بحث بیشتر در این باره نک به: Shaver (2021).

۳. برای بحثی آموزنده درباره آثار ویران‌گر اخلاق داروینی، نک به: Weikart (2004).

حیطه حقوق الهی قرار دارد؛ یعنی، فقط خداوند است که می‌تواند در مورد این حق، تصمیم بگیرد.^۱ این همان نتیجه‌ای است که با پذیرفتن مقدمات استدلال دوم، گریزی از پذیرش آن وجود نخواهد داشت.

نتیجه

در مقاله تلاش شد از این نظریه دفاع شود که 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 نکته مقدماتی، برای دفاع از نظریه مورد ادعا، دو استدلال به شرح زیر، صورت‌بندی و ارائه شدند: استدلال نخست، بر مبنای خطاپذیری انسان، و استدلال دوم، بر مبنای رد انسانی بودن حق حیات به دلیل لوازم نادرست ناشی از آن.

در این بخش قصد بر آن نیست که مطالب تازه‌ای عرضه شود. بلکه به قصد گشودن چشم‌اندازی برای تحقیقات آتی، شایسته است به برخی از لوازم و مزایای رویکرد مختار به اختصار تمام اشاره شود. نخست این که با توجه به مطالب فوق، اصل بر عدم اجرای حکم اعدام یا کشتن افراد است، مگر آن که دلیل شرعی قطعی‌الصدور و قطعی‌الدلالة برای جواز آن داشته باشیم.^۲ نتیجه این که در رویکرد منتخب، مشمولین حکم اعدام به مراتب کمتر از آنی هستند که انتظار می‌رود. بعلاوه، در صورت تعارض بین حقوق، هیچ کس حق ندارد حق حیات انسان‌ها را برای رسیدن به حقوق دیگر قربانی کند.^۳ بر همین قیاس، در دفاع از خود، مدافع حق ندارد با قصد دفاع از خود، تصمیم به کشتن طرف مقابل بگیرد، بلکه باید به گونه‌ای عمل کند که در نهایت، قتل مهاجم از نوع قتل غیرعمد باشد؛ مگر آن که یقین کند در صورت نکشتن مهاجم، خود کشته خواهد شد. در جنگ دفاعی نیز، کشتن مهاجمین در صورتی مجاز است که انصراف از آن، باعث کشته شدن مدافعین شود.

فرض الهی بودن حق حیات پاسخ‌گوی مناسبی برای برخی معضلات مهم کلامی-حقوقی نیز هست. به‌عنوان مثال، هم قربانی کردن اسماعیل (ع) توسط ابراهیم (ع) و هم کشتن کودک نابالغ توسط همراه موسی (ع) (خضر)، با این پیش‌فرض که آن‌ها مأمور و مأذون

۱. بر این مبنای، معنای گزاره «هو یحیی و یمیت» در قرآن صرفاً بیان خبری توصیفی از واقعیت‌های عالم نیست، بلکه، علاوه بر آن، گزاره‌ای توصیه‌ای است که تأکید می‌کند صرفاً حق و تصمیم خداوند است که امر می‌کند چه کسی حق زندگی دارد، و چه کسی ندارد.

۲. تا جایی که نگارنده اطلاع دارد، تنها موردی که مشمول این قاعده است، حکم قصاص است، و به استثنای آن، هیچ شخص حقیقی یا حقوقی مجاز نیست در مورد زندگی یا مرگ دیگران تصمیم بگیرد. ممکن است اعتراض شود تفاوت آیه قصاص با مواردی نظیر آن در قرآن چیست؛ مواردی چون آیه ۹ سوره «حجرات»، مشهور به «آیه بغی» مبنی بر جواز کشتن کسانی که بغی می‌کنند، یا آیه ۳۳ سوره «مائده»، مشهور به «آیه محاربه»، مبنی بر جواز کشتن کسانی که با خدا و پیامبرش می‌جنگند و در زمین فساد می‌کنند. هرچند بیان تفصیلی این موارد خارج از موضوع و حجم این مقاله است، در پاسخ فقط به این بیان دقیق علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۶ سوره «بقره»، اکتفا می‌شود که در هر جای قرآن که تعبیر «الذین کفروا» و «الذین آمنوا» مطلق و بدون قرینه آمده، مراد از آن، کفار و مسلمانان مکه است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۵۵) نتیجه این که تعمیم احکام آیاتی چون آیات فوق به مصادیق دیگر، نیازمند قرینه و اجتهاد است. حال آن که به نظر می‌رسد حکم قصاص، به تصریح آیه ۴۵ سوره «مائده»، اختصاص به مؤمنین زمان پیامبر (ص) و مسلمانان نداشته و در دیگر ادیان نیز به آن تأکید شده است. در هر حال، اگر در دلالت آیه قصاص نیز به همه انسان‌ها تردید شود، حکم آن بنا به استدلال مقاله معلق خواهد شد. بعلاوه، تنها در صورتی می‌توان حکم قصاص را اجرا کرد که اکثریت مردم یا خرد جمعی، اجرای آن را خواستار شوند. اما خرد جمعی حق ندارد غیر از این مورد (یا موردی که بتوان نشان داد قطعی‌الصدور و قطعی‌الدلالة است) رای به اجرای حکم اعدام یا کشتن افراد دهند. از این رو، در مواردی چون محاربه با خداوند یا رسول (ص)، ارتداد، جنگ مسلحانه یا محاربه با نظام اسلامی، یا نظایر آن‌ها، که دلایل یا ظنی‌الصدور یا ظنی‌الدلالة هستند، نمی‌توان حکم اعدام صادر کرد. در اینجا افزودن این نکته نیز لازم است که آن چه گفته شد مربوط به زمان غیبت است. اما در زمان حضور، با توجه به باور کلامی شیعه مبنی بر این که حکم پیامبر (ص) و امام معصوم هم‌چون حکم خداوند است، کشتن مسلمانان در جنگ‌هایی چون صفین، جمل و نهروان، یا نظریه شهادت‌طلبی سیدالشهدا (ع) نمی‌توانند نقضی بر ادعای مقاله باشند. در مورد ادعای اخیر، نک به: موسوی کریمی (۱۴۰۱ ج).

۳. 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، و غیرشرعی هستند.

از طرف خداوندند، همگی اخلاقاً و شرعاً موجه و جایزاند. بر همین مبنا، برهان شر^۱، به ویژه شر گزاف^۲، نیز پاسخ در خوری می‌یابد. کشتن حیوانات نیز، مشروط به اجازه خداوند، توجیه اخلاقی خواهد داشت. بعلاوه، در کنار دلایل برون‌دینی، می‌توان شواهد درون‌دینی فراوانی به نفع رویکرد مختار ارائه کرد. علاوه بر این‌ها، آنچه از روایات و نظر فقها دانسته می‌شود این است که در مسئله جان انسان، تا حد ممکن باید احتیاط کرد. از این رو، رویکرد مورد نظر مطابق با سنت فقهی و سیره عملی بسیاری از فقها در طول تاریخ نیز است.^۳ بعلاوه، به نظر می‌رسد با صورت‌بندی استدلال‌هایی نظیر آنچه که 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.

منابع

- ابن سینا، حسین (۱۳۷۸)، *الاشارات و التنبیهاات*، (ج ۲)، قم: دفتر نشر کتاب.
- اعتمادالاسلامی بختیاری، محمدمهدی (۱۳۹۵)، «واکاوی توجیه معرفت‌شناختی استنتاج بهترین تبیین»، پایان‌نامه دکتری، اساتید راهنما: میرسعید موسوی کریمی و ابراهیم آزادگان، تهران: دانشگاه صنعتی شریف، دانشکده فلسفه علم.
- محمدمدی‌الموتی، محسن و همکاران (۱۳۹۶)، «حق حیات و سلب آن از منظر اسلام و حقوق بین الملل بشر با تأکید بر عملیات انتحاری»، *انسان پژوهی دینی*، سال چهاردهم، بهار و تابستان ۱۳۹۶، شماره ۳۷، صص. ۱۶۵-۱۴۳. <https://doi.org/10.22034/ra.2017.27739>
- الیاسی، مرتضی، (۱۳۸۱)، «بررسی نظریه «طبیعت منشأ حق»»، *معرفت*، مهر ۱۳۸۱، شماره ۵۸، صص. ۲۱-۱۴.
- بجنوردی، سیدمحمد (۱۴۰۱ق)، *قواعد فقهیه*، ج ۱ (چاپ سوم)، تهران: نشر عروج.
- جورج، رُبرت پی (۱۳۸۱)، «حقوق طبیعی و طبیعت بشر»، ترجمه: محمدمهدی کریمی‌نیا، *معرفت*، مهر ۱۳۸۱، شماره ۵۸، صص. ۴۵-۵۲.
- شیخ صدوق، محمدبن علی (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه* (ج ۴)، (چاپ دوم)، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۸)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (ج ۲)، تهران: صدرا.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن* (ج ۱-۲)، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طالبی، محمدحسین (۱۳۸۶)، «منشأ و خاستگاه حق بشر»، *معرفت فلسفی*، سال چهارم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۸۶، صص. ۱۹۳-۲۱۸.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۴۶)، *اخلاق ناصری*، تهران: انتشارات جاویدان.
- قربان‌نیا، ناصر (۱۳۸۳)، «قرائن‌های گوناگون از حقوق طبیعی»، *فقه و حقوق*، سال اول، تابستان ۱۳۸۳، صص. ۵۸-۳۷.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲)، *نظریه حقوقی اسلام: حقوق متقابل مردم و حکومت*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۱. بنا بر این برهان، شر موجود در عالم نشان می‌دهد که خداوند یا قادر مطلق نیست، یا عالم مطلق نیست، یا خیر مطلق نیست. پس، خدای ادیان ابراهیمی وجود ندارد. (Tooley (2021)

۲. 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 نتیجه فرض الهی بودن حتی حیات این است که اصولاً در اینجا شری رخ نداده است.

۳. بنا به «قاعده درء» در فقه، برگرفته از حدیث نبوی «تدرء الحدود بالشبهات» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۷۴)، در صورت بروز شبهه‌ای در مورد اجرای حد (قصاص یا تعزیر)، آن حد یا قصاص یا تعزیر برداشته می‌شود. این روایت مورد قبول فریقین (شیعه و سنی) و لذا معتبر است. (بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ۶-۱۷۴)

- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، «درسهای الهیات شفا» در: **مجموعه آثار** (ج ۸)، تهران: صدرا.
- موسوی کریمی، میرسعید و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی (۱۳۹۴)، «ارتباط مزیت‌های تبیین‌گر با یک‌دیگر و محدودیت ایراد هانگرفورد»، **ذهن**، دوره ۱۶، شماره ۶۳، پاییز ۱۳۹۴، صص. ۱۳۱-۱۶۴.
- موسوی کریمی، میرسعید و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی (۱۳۹۴)، «استنتاج بهترین تبیین و ایراد گروه بد»، **هستی و شناخت**، جلد ۲، شماره ۲ (۱۳۹۴)، صص. ۱۱۱-۱۳۱. 10.22096/ek.2016.26456.
- موسوی کریمی، میرسعید و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی (۱۳۹۶)، «واکوی ملاک‌های احتمالاتی در استنتاج بهترین تبیین»، **دو فصلنامه منطق پژوهی**، دوره ۸، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، صص. ۲۵-۴۸.
- موسوی کریمی، میرسعید و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی (۱۳۹۸)، «ناتوانی احتمال‌گرایی در پاسخ به "ایراد ولتر"»، **روش‌شناسی علوم انسانی**، دوره ۲۵، شماره ۹۸، بهار ۱۳۹۸، صص. ۱۳-۱۵۰. <https://doi.org/10.30471/mssh.2019.1574>.
- موسوی کریمی، میرسعید (۱۴۰۱)، «واقع‌گرایی علمی، واقع‌گرایی ساختاری و برهان فرا-استقراء بدبینانه»، **فلسفه علم**، سال ۱۲، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص. ۱۷۹-۱۵۳. <https://doi.org/10.30465/ps.2022.40815.1600>.
- موسوی کریمی، میرسعید (۱۴۰۱)، «برهان فرا-استقراء بدبینانه و واقع‌گرایی علمی: رویکردهای غیر ارجاعی»، **هستی و شناخت**، پیاپی ۱۷ (دوره ۹، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱)، در دست انتشار. <https://doi.org/10.22096/ek.2022.548748.1427>.
- موسوی کریمی، میرسعید (۱۴۰۱)، «برهان فرا-استقراء بدبینانه و واقع‌گرایی علمی: رویکردهای ارجاعی»، **متافیزیک**، سال چهاردهم، شماره دوم (پیاپی ۳۴)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص. ۸۴-۵۷. <https://doi.org/10.22108/mp.2022.133452.1413>.
- موسوی کریمی، میرسعید (۱۴۰۱)، «جنگ و شهادت‌طلبی به مثابه روش اصلی: تحلیلی کلامی-تاریخی از چرایی قیام سیدالشهدا علیه‌السلام»، **دین و دنیای معاصر**، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، دوره ۹، شماره ۲، پیاپی ۱۷، در دست انتشار. <https://doi.org/10.22096/rc.2023.1985834.1091>.
- موسوی کریمی، میرسعید (۱۴۰۲)، «حیات، حقی الهی یا بشری؟»، **دوفصلنامه حقوق بشر**، پیاپی ۳۵، دوره ۱۸، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۲، در دست انتشار. <https://doi.org/10.22096/hr.2023.1971570.1520>.

Arp, Robert et al. (2019), **Bad Arguments: 100 of the Most Important Fallacies in Western Philosophy**, New Jersey: Wiley-Blackwell.

Bentham, Jeremy (1782 [1970]), **Of Laws in General**, unpublished manuscript. Printed H.L.A. Hart (ed.), London: Athlone Press.

Bix, Brian (2010), **A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory** (2nd Ed.), D. Patterson (Ed.), West Sussex: Wiley-Blackwell.

Blcc aa (2222)TTIII dtt itoodIlii ccerii ll es” **Mind**, 61: 153-64. <https://doi.org/10.2307/2268500>

Brown, James Robert & Yiftach Fehige (2022), "Thought Experiments", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/thought-experiment/>.

CieerMMMM Tuliuuuuuu ffHHmuuuuuuuOOinntatio” **Theology & Sexuality**, 27:1, 1-19.

CCCCC(teeee rC(HH(2))) TTTIIuuuuuu ffHHmuuuuuuuOOinntatio” **Theology & Sexuality**, 27:1, 1-19.

Douven, Igor (2021), "Abduction", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/abduction/>.

Dwrr ii RRRRII d (7777) **Taking Rights Seriously**CCGnbrid:: HfrraarUUUjvrr sitPPPess.

Dwrr ii RRRRII d (6666) **Law's Empire**CCGnbrid:: HfrraarUUUjrrr ii trrrr ess.

Einstein, Albert (2005), **Relativity: The Special and the General Theory**, New York: Pi Press.

cccuur (9999) **Principal Doctrines**; Aaail tt :ttt tss://ppirrr nnnntt /nn/r r icciaalhtml
 iiiii iii o(((1))) , **Natural Law and Natural Rights** OOOOr:: COr nnnnnnnnnns.

iiiiii iii o(((222)), "Natr ll wwwwoooriss," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (uummrr
 inn)wwwwwwNaaata ())) URL hhhhttp://plattsstfff rr .. uuu/rrii vss/uum00/// nnttriss/ntt ural-
 lwwtoooriss/..

eeem ii aaall DDA((00))) **Lloyds Introduction To Jurisprudence**, oonnn:wwwet&aa wwell
 llll rrLLLLL(666) **The Morality of Law** (Rvviee wwwwwwwwwccc:: Yll iiiii iii sityeeess.

Green, Leslie & Thomas Adams (2019), "Legal Positivism", **The Stanford Encyclopedia of
 Philosophy** (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =
 <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/legal-positivism/>.

Hart, H. L. A. (2012), **The Concept of Law** (3rd Ed.), Oxford: Clarendon Press.

Hetherington, Stephen (2022), "Fallibilism", **Internet Encyclopedia of Philosophy**,
<https://iep.utm.edu/fallibil/>

Himma, Kenneth Einar (2023a), tttt uralwwwW**The Internet Encyclopedia of Philosophy**,
 tt tp://i... tt muuuuuaatl//

Himma, Kenneth Einar (2023b), LLaaalssssitivism ” **The Internet Encyclopedia of Philosophy**,
 tt tp://i... tt muuuulaaaloos/

Hobbes, Thomas (1983), **De Cive: The English Version**, Oxford: OUP.

Hsssss ssoomss (999) **Leviathan**RRRTcc(((...)CGGnrrigg:: CUP.

Josephson, J.R. & Josephson, S.G. (Eds.) (2003), **Abductive Inference: Computation, Philosophy,
 Technology**, Cambridge: CUP.

Kant, Immanuel (1991), **The Metaphysics of Morals**, Translated by: M. Gregor, Cmnr rigg:: CUP.

Kelsen, Hans (1961), **General Theory of Law and State**, Anders Wedberg (trans.), Cambridge, MA:
 Harvard University Press; reprinted, New York: Russell and Russell.

Kll eenHss (6666), **General Theory of Law and State**NBBBiiii iii Trnnsctibbbbbbieeer..

Lauren, Paul Gordon (2003), hhhilohhhhaalVViinn:: Hmnaaaa ar aaaaarr ll aaawtttttttt t ralRRgtt s"
The Evolution of International Human Rights: Visions Seen, Philadelphia: The University of
 Pennsylvania Press.

Lloyd, Dennis (1965), **Introduction to Jurisprudence** «with selected texts», London: Stevens and Sons.

Locke, John (1960), **Two Treatises of Government**, Ed. By: P. Laslett, Cambridge: CUP.

Newman, Stephen C. (2019), **Semi-Riemannian Geometry: The Mathematical Language of General
 Relativity**, New Jersey: Wiley.

RmnhhrraBBB(99))) TThhhhhhhllll ife” **Netherlands International Law Review** Volum333IIIsee
 DDDDeemer333333333333- http://iii oa// 10000// 00xxxxxxxxxx1777

Raz, Joseph [1990], **Practical Reason and Norms**, 2nd ed., Princeton: Princeton University Press.

Raz, Joseph (2009), **Between Authority and Interpretation: On the Theory of Law and Practical
 Reason**, Oxford: OUP.

Robertson, Arthur Henry & Merrills, J. G. (1996), **Human Rights in the World: An Introduction to the
 Study of the International Protection of Human Rights**, Manchester: Manchester University Press.

Maron, Dina Fine (2014), "Many Prisoners on Death Row are Wrongfully Convicted", **Scientific
 American**, Avail At: <https://www.scientificamerican.com/article/many-prisoners-on-death-row-are-wrongfully-convicted/>

Sayre-McCord, Geoff (2021), "Moral Realism", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer
 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =
 <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/moral-realism/>.

Seneca, Lucius Annaeus (2010), **On Benefits**, Translated by: M. Griffin & B. Inwood, Chicago: The
 University of Chicago Press.

Shaver, Robert (2021), "Egoism", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2021 Edition),
 Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/egoism/>.

- llll lssssssss ll (7777) tttt ttiiiiii ii mnnt” **Kantian Review**, Volume 1, March 1997, pp. 115 – 135. <https://doi.org/10.1017/s136941540000008x>
- eeennnt,, rrrr r(((4444), **Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism**CCamrr igg aa sscuuets:HIrwrUUJeeriiPPPss..
- iii oo tlll((111)) “Geetiaaaarrrr oooooatttt rmmooooonntBBhiii or” **Mol Psychiatry**. 2015 Jun, 20 (6): 786–792. <https://doi.org/10.1038/mp.2014.130>
- Tooley, Michael (2021), "The Problem of Evil", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/evil/>.
- van Fraassen, B.C. (1989), *Laws and Symmetry*, New York: OUP.
- Weikart, Richard (2004), **From Darwin to Hitler: Evolutionary Ethics, Eugenics and Racism in Germany**, New York: Palgrave Macmillan.
- Wenar, Leif (2021), "Rights", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/rights/>.

روش استناد به این مقاله:

موسوی کریمی، میرسعید (۱۴۰۲)، «حیات، به مثابه حقی الهی، و نه بشری»، پژوهشنامه حقوق کیفری، دوره ۱۴، پیاپی ۲۸، صص. ۱۵۱-۱۶۹. DOI: 10.22124/jol.2023.23277.2345

Copyright:

Copyright for this article is transferred by the author(s) to the journal, with first publication rights granted to *Criminal Law Research*. This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی