

اسلام و مسأله همجنس گرایی

آرش نراقی

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۲۳-۳	۱. درباره اقلیتهای جنسی
۳۱-۲۴	۲. ملاحظاتی درباره یک نقد
۴۱-۳۲	۳. مصاحبه درباره اسلام و حقوق اقلیتهای جنسی
۵۹-۴۲	۴. قرآن و مسأله حقوق اقلیتهای جنسی

۱. درباره اقلیتهای جنسی

(۱)

در این نوشتار مایلم درباره شأن اخلاقی اقلیتهای جنسی ملاحظاتی را مطرح کنم. مقصود من از "اقلیتهای جنسی" گروه های انسانی هستند که رفتار جنسی آنها با الگوی رفتارهای جنسی رایج در میان اکثریت متفاوت است. البته تعریف دقیق الگوی جنسی غالب در میان "اکثریت" کار آسانی نیست. اما احتمالاً می توان دو ویژگی زیر را از عناصر اصلی آن الگو تلقی کرد: اولاً- مناسبات جنسی میان (یک) زن و (یک) مرد برقرار می شود؛ ثانیاً- این مناسبات نهایتاً به دخول اندامهای تناسلی زن و مرد می انجامد.

بحث درباره شأن اخلاقی و حقوق انسانی اقلیتهای جنسی از مباحث مناقشه انگیز و دشوار در حوزه اخلاق معاصر است. این مباحث خصوصاً در متن یک جامعه دینی و در حلقه دین ورزان از دشواریهای بیشتری هم برخوردار است. گویی دین ورزان پیشاپیش، بدون آنکه به هیچ گونه پژوهش و تأمل مستقلی نیازمند باشند، می توانند بر مبنای تعالیم دینی خود، در خصوص شأن اخلاقی و حقوقی این اقلیتها داوری کنند. به نظر می رسد که مطابق تعالیم دینی بسیاری از رفتارهای جنسی که از هنجارهای رایج فاصله می گیرد، اخلاقاً ناروا تلقی می شود. البته مخالفت دین ورزان با بسیاری از مصادیق رفتارهای جنسی اقلیتی صرفاً بر دلایل نقلی استوار نیست، بلکه در بسیاری موارد، دست کم عالمان دینی، برای توجیه عقلانی حکم اخلاقی و حقوقی خویش درباره اقلیتهای جنسی استدلالهای عقلی درخور توجهی نیز عرضه کرده اند.

در این نوشتار توجه من بیشتر معطوف به جنبه های اخلاقی (و نه حقوقی) مسأله اقلیتهای جنسی است، و می کوشم تا مهمترین دلایل عقلی را که مستند تقبیح اخلاقی آن گونه رفتارها بوده مورد ارزیابی قرار دهم. من در این نوشتار بیشتر استدلالهایی را که در میان فیلسوفان مغرب زمین مطرح شده مورد بحث قرار خواهم داد، زیرا اولاً، موضوع حکم اخلاقی رفتارهای اقلیتهای جنسی از دیرباز مورد توجه و بحث این فیلسوفان بوده است، و لذا در میان نوشته های ایشان استدلالهای متنوعی در توجیه تقبیح اخلاقی رفتارهای جنسی اقلیتی آمده است؛ و ثانیاً، تا آنجا که من می دانم مهمترین استدلالهای عقلی ای که حکیمان مسلمان در تقبیح اخلاقی رفتارهای جنسی اقلیتی اقامه کرده اند، مستقیم یا غیر مستقیم متأثر از اندیشه های حکیمان مغرب زمین (خصوصاً افلاطون و ارسطو) بوده است. بنابراین، مباحثی که در حلقه فیلسوفان مغرب زمین در این خصوص مطرح شده است، مباحث حکیمان مسلمان را نیز در بر می گیرد.

اقلیتهای جنسی شامل گروههایی با طیف بسیار متفاوتی از رفتارهای جنسی اند، اما من برای آنکه بحث از دقت بیشتری برخوردار باشد، توجه خود را به اقلیتهای جنسی "همجنس گرا" محدود می کنم، یعنی کسانی که نسبت به افراد همجنس خود تمایل جنسی نشان می دهند، و با آنها مناسبات جنسی برقرار می کنند. بنا به دلایلی که در جای خود در خور توجه است، مردان هم جنس گرا بیش از زنان همجنس گرا حساسیت منفی برانگیخته اند. به نظر می رسد که هم عرف اجتماعی و هم نظام حقوقی نسبت به مردان همجنس گرا بسیار سختگیر تر است، و برای آنها مجازات اجتماعی و قانونی شدیدتری در نظر می گیرد. بنابراین، به گمانم بهتر آن باشد که توجه خود را به مورد دشوارتر، یعنی حکم اخلاقی مردان همجنس گرا معطوف کنیم. روشن است که نتایجی که درباره این مورد دشوارتر به دست می آید به طریق اولی بر مورد آسانتر (یعنی زنان همجنس گرا) نیز قابل اطلاق خواهد بود.

خوبست نخست چند نکته مقدماتی را روشن کنیم:

(۱) "همجنس گرایی" را باید از "شاهد گرایی"، "صحبت احداث"، "لواط"، و بسیاری از مفاهیم مشابه متمایز کرد. تمام این رفتارها البته متضمن رفتارهای همجنس گرایانه اند. اما بهتر است از فروکاستن مفهوم "همجنس گرایی" به مفاهیمی از آن دست پرهیز کنیم.

اولاً، شاهد بازی و صحبت احداث، صرف نظر از معانی عارفانه ای که کسانی نظیر حافظ و اوحد الدین کرمانی برای آنها قائل بودند، در غالب موارد متضمن ابراز تمایل جنسی نسبت به کودکان و نوجوانان، یا حتی انجام عمل جنسی با ایشان بوده است. به گمان من می توان به قوت استدلال کرد که برقراری روابط جنسی با کودکان و نوجوانان اخلاقاً نارواست، در اینجا همجنس بودن یا نبودن طرفین در قبح اخلاقی این عمل تأثیری ندارد؛ روابط جنسی یک مرد بالغ با دختری خردسال، یا زنی بالغ با پسری خردسال به همان اندازه نارواست که مناسبات جنسی میان یک مرد بالغ و پسری خردسال.

ثانیاً، در غالب موارد، شاهد بازی و صحبت احداث در شرایطی رواج می یابد که روابط میان زنان و مردان به شدت محدود شده است. یعنی در غالب موارد، مردان شاهد باز، به دلیل محدودیت دسترسی به زنان، با پسرکان زیبا روی نرد عشق می بازند. در آثار ادبی ما آمده است که وقتی بر سیمای پسرکان مو می رست، عشق شاهدبازان به ایشان هم از میان می رفت. این امر قرینه ای بر این ادعاست که مردان شاهد باز غالباً آن نوجوانان را به خاطر شباهتی که به زنان داشتند، در شرایط محدودیت و عسرت، به جای زنان بر می گزیدند. اما همجنس گرایی به معنای مورد بحث ما، نوعی تمایل اصلی و جایگزین ناپذیر نسبت به همجنس تلقی می شود، و لزوماً به شرایط عسرت، یا نرد عشق باختن با یک مرد به خیال یک زن، ربطی ندارد.

ثالثاً، مفهوم "لواط" هم علی رغم آنکه بدون تردید مصداق آشکار روابط همجنس گرایانه است، با مفهوم مورد بحث ما فاصله دارد. دست کم، پیش از بررسی دلایلی که در تقبیح اخلاقی همجنس گرایی آمده، نمی توان این دو مفهوم را یکی دانست. زیرا اگر به فرض معلوم شود که همجنس گرایی به لحاظ اخلاقی ناروا نیست، در آن صورت نسبت "همجنس گرایی" و "لواط" مانند نسبت "غیر همجنس گرایی" و "زنا" خواهد بود؛ همانطور که همه رفتارهای جنسی غیر همجنس گرایانه را نمی توان مصداق "زنا" دانست، همه رفتارهای جنسی همجنس گرایانه را هم نمی توان "لواط" نامید. به بیان دیگر، اگر بنا به فرض، معلوم شود که همجنس گرایی از آن حیث که همجنس گرایی است، اخلاقاً قبیحی ندارد، در آن صورت "لواط" به آن دسته از روابط جنسی همجنس گرایانه ای اطلاق خواهد شد که از حدود موازین عرفی یا اخلاقی مربوطه خارج باشد (یعنی از این حیث مفهوم "لواط" به مفهوم "زنا" شبیه خواهد بود).

(۲) به گمانم خوبست میان "همجنس گرایی" و "رفتارهای همجنس گرایانه" تفکیک قائل شویم. همجنس گرایی نوعی تمایل است که فرد به همجنس خود می ورزد. اما رفتار همجنس گرایانه نوعی رفتار است که در نتیجه آن تمایل تحقق می پذیرد. اگر آن تمایل بیرون از اختیار فرد دست دهد، مشمول داوری اخلاقی نخواهد شد. آنچه می تواند موضوع داوری اخلاقی واقع شود، فعل مختارانه است. اگر چیزی بیرون از اختیار ما رخ دهد، ما را به خاطر آن نمی توان اخلاقاً ستود یا نکوهش کرد. ظاهراً تمایل جنسی فرد همجنس گرا به همجنس خود، مانند تمایل جنسی فرد غیر همجنس گرا به غیر همجنس خود غیر اختیاری است. در این صورت همجنس گرایی، به مثابه ی تمایلی بیرون از اختیار فرد همجنس گرا، مشمول هیچ داوری اخلاقی نمی شود. اما رفتارهای همجنس گرایانه را می توان مورد داوری اخلاقی قرار داد، زیرا فرد همجنس گرا می تواند برخلاف تمایل خود تصمیم بگیرد، و اگر اقتضای خرد پرهیز از آنگونه رفتارها باشد، به اقتضای خرد عمل کند.

البته اگر کسی "رفتارهای" همجنس گرایانه را نوعی بیماری تلقی کند، در آن صورت نیز این رفتارها از دایره داوری اخلاقی بیرون خواهد ماند. آیا می توان کسی را به خاطر آن که در تب می سوزد و هذیان می گوید، اخلاقاً نکوهش کرد؟ البته فرد را می توان به خاطر آنکه بدون پوشش کافی در هوای سرد بیرون رفته، یا به خاطر آنکه برای درمان بیماریش به پزشک مراجعه نمی کند، سرزنش کرد، اما او را نمی توان به خاطر آنکه از شدت تب هذیان می گوید، اخلاقاً نکوهید. اگر من بدون دلیل خشمگین شوم، و خشم خود را مهار نکنم، اخلاقاً در خور نکوهش، اما اگر به دلیل پرکاری غده تیروئید آستانه تحریک من بشدت کاسته شده باشد، و زود خشمی من از عوارض آن بیماری باشد، دیگر نمی توان مرا به خاطر تحریک پذیری زیاد و واکنشهای خشمگینم سرزنش کرد. خشم من غیر اختیاری و ناشی از بیماری است. و در جایی که اختیار نباشد، صدور حکم اخلاقی نادرست می نماید. در اینجا فقط می توان مرا به خاطر آنکه به پزشک مراجعه نمی کنم، یا داروهایم را به موقع نمی خورم اخلاقاً نکوهید. بنابراین، اگر همجنس گرایی و رفتارهای همجنس گرایانه را نوعی بیماری بدانیم، دیگر نمی توانیم آنها را اخلاقاً محکوم کنیم.

اما آیا همجنس گرایی و رفتارهای ناشی از آن نوعی بیماری است؟ پاسخ این پرسش را نمی توان از فیلسوفان، عالمان دین، یا معلمان اخلاق انتظار داشت. در اینجا به گمانم باید بپذیریم که سخن دانشمندان ذیربط حجیت عرفی دارد. تا پیش از سال ۱۹۷۴ انجمن روانپزشکان آمریکا (APA) همجنس گرایی را نوعی اختلال روانی می دانست. اما در سال ۱۹۷۴ آن انجمن رسماً اعلام کرد که در این مورد خطا کرده است. امروزه تقریباً اکثریت قریب به اتفاق متخصصین ذیربط همجنس گرایی را بیماری نمی دانند. البته در بسیاری مواقع، ممکن است همجنس گرایی، به خاطر فشارهای اجتماعی زیادی که بر فرد همجنس گرا وارد می شود، به انواع اختلالات روحی و رفتاری (مانند افسردگی، اضطراب، بی ثباتی شخصیت و غیره) بینجامد، اما همجنس گرایی از آن حیث که همجنس گرایی است، بیماری تلقی نمی شود.

بنابراین، اگر رفتارهای همجنس گرایانه را بیماری ندانیم، حق داریم درباره ی حسن و قبح آنها بپرسیم، و آنها را مورد داوری اخلاقی قرار دهیم. من در این نوشتار، از عرف جاری در میان اهل علم پیروی خواهم کرد، و همجنس گرایی و به تبع آن رفتارهای همجنس گرایانه را بیماری نخواهم دانست.

بنابراین، پرسش اصلی ما در این نوشتار این است: " آیا رفتارهای همجنس گرایانه به لحاظ اخلاقی نکوهیده و نارواست؟"

(۲)

مهمترین برهانی را که در تقبیح اخلاقی رفتارهای همجنس گرایانه اقامه شده است، می توان "برهان امر غیر طبیعی" نامید. افلاطون، تامس آکویناس، و کانت از جمله فیلسوفانی هستند که بر مبنای صورتی از این برهان رفتارهای همجنس گرایانه را تقبیح کرده اند. در میان حکیمان و فقیهان مسلمان نیز صورتی از همین برهان مهمترین مبنای عقلی تقبیح رفتارهای همجنس گرایانه بوده است. صورت کلی "برهان امر غیر طبیعی" را می توان به صورت زیر بیان کرد:

(۱) رفتارهای همجنس گرایانه غیر طبیعی است.

(۲) تمام رفتارهای غیر طبیعی به لحاظ اخلاقی نارواست.

بنابراین،

(۳) رفتارهای همجنس‌گرایانه به لحاظ اخلاقی ناروا است.

همانطور که می‌بینیم، در چارچوب این برهان، تقبیح اخلاقی رفتارهای همجنس‌گرایانه بر دو فرض مهم استوار است: "غیر طبیعی بودن آن رفتارها؛" غیر اخلاقی بودن "امر غیر طبیعی". برهان فوق به لحاظ صوری معتبر است. بنابراین، اگر مقدمات آن برهان (گزاره‌های (۱) و (۲)) صادق باشد، نتیجه (گزاره (۳)) نیز بالضروره صادق خواهد بود. بنابراین، خوبست صدق مقدمات این برهان را مورد بررسی قرار دهیم.

بررسی مقدمه‌ی اول برهان.

آیا رفتارهای همجنس‌گرایانه غیر طبیعی است؟ برای پاسخ دادن به این پرسش نخست باید روشن کنیم که در اینجا مقصود از "امر طبیعی" و "امر غیر طبیعی" چیست. حکیمانی که از این برهان برای تقبیح رفتارهای همجنس‌گرایانه بهره‌جسته‌اند، تلقی واحدی از "طبیعی" و "غیر طبیعی" نداشته‌اند. و در واقع تفاوت دیدگاه ایشان در این مورد است که صورتهای مختلف "برهان امر غیر طبیعی" را پدید می‌آورد.

بنابراین، برای بررسی مقدمه اول (گزاره (۱))، نخست باید معانی مختلف "طبیعی" و "غیر طبیعی" را بکاوییم.

معنای اول. گاهی "امر طبیعی" به معنای امری مطابق با قوانین طبیعت است. در اینجا مقصود از "قوانین طبیعت"، آن دسته قوانینی است که ساختار جهان طبیعت را توصیف می‌کند. نقش و کارکرد اصلی قوانین طبیعت، در این معنا، این است که توصیفی امین از رفتار پدیده‌های طبیعت، آنچنان که به واقع رخ می‌دهد، عرضه کند. در این صورت، این قوانین را هرگز نمی‌توان نقض کرد. زیرا اگر امری خلاف آن قوانین رخ دهد، تنها نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که آن قوانین باطل بوده است، و لذا یا ما باید آن قوانین را یکسره رها کنیم، و جایگزینی برای آنها بجوئیم، یا باید آنها را چندان مورد جرح و تعدیل قرار دهیم که آن مورد خلاف را نیز در بر گیریم. بنابراین، در اینجا "امر غیر طبیعی" را باید "قرینه مبطل" دانست که کشف آن ما را به تغییر قانون مربوطه الزام می‌کند. به بیان دیگر، در چارچوب این تلقی، امر غیر طبیعی به طور موقت "غیر طبیعی" است، و اهل علم باید قوانین علمی را چنان تغییر دهند که آن امر، "غیر طبیعی" نماند، یعنی در چارچوب نظریه‌های علمی مربوطه به نیکی قابل توصیف و تبیین باشد.

آیا رفتارهای همجنس‌گرایانه را به این معنا می‌توان "غیر طبیعی" دانست؟ به گمانم، پاسخ آشکارا منفی است. به یاد داشته باشیم که قوانین طبیعت به معنای یاد شده را نمی‌توان نقض کرد، بنابراین، اگر رفتارهای همجنس‌گرایانه به واقع رخ می‌دهد، قوانین طبیعت باید آنها را در توصیف امر واقع منظور بدارد، و تصویری از واقعیت بدست دهد که با این داده قابل جمع باشد. بنابراین، در "برهان امر غیر طبیعی"، غیر طبیعی را نباید به معنای "خلاف قوانین توصیفی طبیعت" دانست.

معنای دوم. گاهی "طبیعی" به معنای "وضعیت سلامت" یا "سالم" به کار می‌رود، و "غیر طبیعی" به معنای "وضعیت بیماری" یا "عدم سلامت". به نظر می‌رسد که بسیاری از کسانی که رفتارهای همجنس‌گرایانه را "غیر طبیعی" می‌دانند، مقصودشان این است که اینگونه رفتارها نوعی "بیماری" است. اما اگر واژه "غیر طبیعی" را در مقدمه اول به این معنا فرض کنیم، لاجرم باید آن را در مقدمه دوم برهان هم به همین معنا تلقی نماییم. در این صورت به نظر می‌رسد که مقدمه دوم برهان کاذب خواهد شد، زیرا همانطور که پیشتر اشاره کردم، بیماری

امری بیرون از دایره اختیار انسان است، و لذا مشمول داوری های اخلاقی واقع نمی شود، یعنی نمی توان آن را "غیر اخلاقی" خواند. بنابراین، واژه "غیر طبیعی" را در این برهان به معنای "بیماری" نیز نمی توان تلقی کرد.

به علاوه، همانطور که پیشتر اشاره کردم، امروزه اکثریت قریب به اتفاق متخصصین ذیربط همجنس گرایی و رفتارهای همجنس گرایانه را "بیماری" نمی دانند، لذا اگر حجیت عرفی نظر اهل علم را مبنا قرار دهیم، نمی توانیم رفتارهای همجنس گرایانه را به این معنا "غیر طبیعی" بدانیم.

معنای سوم. افلاطون در کتاب *قوانین* در مقام نقد رفتارهای همجنس گرایانه، این رفتارها را "غیر طبیعی" می خواند، و مقصود او از جمله این است که این نوع رفتارها را حتی در میان حیوانات هم نمی توان مشاهده کرد. او ابتدا در مورد مناسبات جنسی در جامعه قوانینی را پیشنهاد می کند، از جمله می گوید: "[...] هیچ کس نباید جز با زن قانونی خود با کسی دیگر نزدیکی کند و به طور کلی آمیزش مردان با زنان هر جایی و همچنین آمیزش مرد با مرد را به کلی ممنوع خواهیم ساخت [...]". چرا؟ زیرا: "[...] مردمان شهر ما حق ندارند از مرغان و دیگر جانوران بدتر باشند. می بینید که مرغان مادام که توانایی تولید مثل نیافته اند تنها و بی جفت زندگی می کنند و از آمیزش جنسی احتراز دارند. همین که به سن تولید مثل رسیدند یک مرغ نر و یک مرغ ماده جفتی تشکیل می دهند و از آن پس در کمال وفاداری با یکدیگر بسر می برند. ما بر آنیم که مردمان شهر ما باید بهتر از جانوران بی خرد باشند.[...]"^۱

بنابراین، از منظر افلاطون رفتارهای همجنس گرایانه "غیر طبیعی" است، یعنی رفتارهایی است که حتی از حیوانات سر نمی زنند.

اما این استدلال خالی از اشکالاتی نیست:

اولاً، این استدلال مبتنی بر ادعایی نادرست است. یعنی پیش فرض آن این است که رفتارهای همجنس گرایانه در میان حیوانات یافت نمی شود. اما ظاهراً پژوهشهای علمی نشان می دهد که در میان حیوانات، از جمله پستانداران رده های تکاملی بالا-نظیر شامپانزه ها- هم رفتارها و روابطی مشاهده می شود که کاملاً با توصیف رفتارهای همجنس گرایانه همخوان است.^۲ اگر نتیجه این پژوهشها را بپذیریم، در آن صورت دیگر نمی توانیم رفتارهای همجنس گرایانه را به معنای مورد نظر افلاطون "غیر طبیعی" بدانیم، زیرا برغم رأی وی این گونه رفتارها از حیوانات هم سر می زند. (البته در اینجا، من به تبع افلاطون فرض کرده ام که پدیده "همجنس گرایی" علی الاصول به سپهر حیوانات قابل تسری است. اما این فرض که مقولات و پدیده های انسانی را می توان به عالم حیوانات تسری داد و بر رفتارهای آنها اطلاق کرد، در جای خود در خور مناقشه است.)

ثانیاً، به نظر من مشکل اصلی این استدلال در جای دیگری است. به هیچ وجه معلوم نیست که چرا رفتارهای حیوانات می تواند و می باید الگوی رفتارهای انسانی و مبنای داوریهی اخلاقی درباره ی آن رفتارها باشد. به نظر می رسد که وجود یا عدم وجود رفتاری خاص در میان حیوانات هیچ ربطی به منزلت و ارزش اخلاقی آن رفتار در قلمرو انسانی نداشته باشد. برای مثال، در قلمرو انسانی بسیاری رفتارهای اخلاقاً ستوده وجود

^۱ دوره ی آثار افلاطون، ج ۴، کتاب *قوانین*، کتاب هشتم، فقره ی ۸۴۰ و ۸۴۱، ترجمه ی محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۸۰.
^۲ برای مثال، نگاه کنید به:

Weinrich, J.D., (1982) "Is homosexuality biologically natural?", In W. Paul, et al. (eds.), *Homosexuality: Social, Psychological, and Biological Issues*, Beverly Hills, Calif.: pp.197-208. And; Denniston, R.M. (1980) "Ambisexuality in animals", In *Homosexual Behavior: A modern Reappraised*. New York: Basic Books.

دارد که هیچ مشابهی در قلمرو حیوانی ندارد. پدیده‌هایی مانند "عدالت"، "شفقت بر افتادگان"، "کرم" و نظایر آنها در عالم حیوانات یافت نمی‌شود، اما این امر به هیچ وجه از ارزش اخلاقی والای آنها نمی‌کاهد. از سوی دیگر، بسیاری رفتارها در قلمرو حیوانی یافت می‌شود که در قلمرو انسانی اخلاقاً نکوهیده است، رفتارهایی مانند "درنده‌خویی"، مناسبات جنسی با "محارم"، و غیره. به بیان دیگر، اگر صفت "غیر طبیعی" در مقدمه اول را به معنای "رفتاری که از حیوانات سر نمی‌زند" تلقی کنیم (و آن را گزاره ای صادق بینگاریم)، در آن صورت مقدمه دوم برهان کاذب خواهد شد. یعنی در آن صورت هیچ دلیلی وجود ندارد که امر "غیر طبیعی" به آن معنا را "غیر اخلاقی" بدانیم.

معنای چهارم. گاهی "طبیعی" به معنای "شایع"، "متداول"، "غالب" و امثال آنهاست. مطابق این تلقی، امر طبیعی امری است که به لحاظ آماری بیشتر واقع می‌شود یا مصداق بیشتر دارد. و در مقابل، امری که تواتر وقوع آن اندک است، یا مصادیق آن نادر است، "غیر طبیعی" بشمار می‌رود. بنابراین، در قلمرو مناسبات جنسی، چون کثرت وقوع و مصادیق مناسبات غیر همجنس گرایانه بسی بیشتر از مناسبات همجنس گرایانه است، مطابق این تعریف باید رفتارهای جنسی غیر همجنس گرایانه را "طبیعی" و رفتارهای همجنس گرایانه را "غیر طبیعی" تلقی کنیم. اگر مقصود از "طبیعی" در مقدمه اول "کثرت وقوع" باشد، در آن صورت به نظر می‌رسد که آن مقدمه صادق باشد. یعنی رفتارهای همجنس گرایانه حقیقتاً به آن معنا "غیر طبیعی" است. اما در آن صورت، اعتبار منطقی برهان متوقف بر این است که "غیر طبیعی" در مقدمه دوم را هم به همین معنا تعبیر کنیم. یعنی مقدمه دوم را باید به این نحو قرائت کرد: "رفتارهایی که به ندرت رخ می‌دهند، به لحاظ اخلاقی ناروا است." اما این گزاره آشکارا کاذب است. برای مثال، پدیده چپ دستی (در قیاس با پدیده راست دستی) بسیار نادر است. بنابراین، مطابق تعریف، باید پدیده راست دستی را "طبیعی" و پدیده چپ دستی را "غیر طبیعی" بخوانیم. اما آیا این بدان معناست که با دست چپ نوشتن به لحاظ اخلاقی کاری نارواست؟ به نظر می‌رسد که پاسخ آشکارا منفی است. به بیان دیگر، اگر معنای چهارم از "طبیعی" و "غیر طبیعی" را بپذیریم، مقدمه اول صادق خواهد بود، یعنی همجنس‌گرایی، مطابق تعریف امری "غیر طبیعی" خواهد بود، اما به این ترتیب، ما مقدمه دوم را کاذب کرده ایم، یعنی امر "غیر طبیعی" به آن معنا را نمی‌توان "غیر اخلاقی" انگاشت.

معنای پنجم. تا آنجا که به بحث درباره رفتارهای همجنس گرایانه مربوط است، به گمانم مهمترین معنای "غیر طبیعی" عبارتست از آنکه چیزی را در غیر جای خود بکار گیریم. مطابق این تلقی، تمام اندامهای بدن ما غایت، نقش یا کارکرد ویژه ای دارند که اصولاً برای انجام آن طراحی شده‌اند. اگر اندامی در خدمت غایت خود باشد، و نقش اصلی خود را ایفا کند، در وضعیت "طبیعی" است، و اگر برخلاف آن نقش یا غایت به کار گرفته شود، در وضعیت "غیر طبیعی" است. از سوی دیگر، رابطه مهمی میان "طبیعی" و "خوب اخلاقی" از یک سو، و "غیر طبیعی" و "بد اخلاقی" از سوی دیگر وجود دارد. امر طبیعی اخلاقاً "نیک" است و امر غیر طبیعی اخلاقاً "بد".

در اینجا آشکارا می‌توان طنین اندیشه‌های ارسطو را بازیافت. اولاً، طبیعیات و مابعدالطبیعه ارسطویی مبتنی بر نوعی بینش غایت‌گرایانه است. مطابق رأی او همه موجودات (از جمله اندامهای بدن ما) غایتی طبیعی دارند، یعنی هر یک برای ایفای نقشی خاص طراحی شده‌اند. ثانیاً، ارسطو از مفهوم "خیر اخلاقی" تفسیری کارکردگرایانه به دست می‌دهد. (دست کم این تفسیر بخش مهمی از تحلیل او از مفهوم "خوب" است). مطابق رأی وی برای آنکه دریابیم آیا امر (الف) خوب است یا نه، باید ببینیم آیا امر (الف) غایت خود را تحقق بخشیده

است، یا به زبانی امروزی تر، آیا نقش یا کارکرد خود را بدرستی ایفا کرده است. برای مثال، وقتی می‌گوییم "این چاقو خوب است"، مقصودمان این است که این چاقو نقش و کارکرد اصلی خود را بدرستی انجام می‌دهد، یعنی مثلاً تیز است، و اشیای مورد نظر را براحتی می‌برد. و هنگامی که می‌گوییم "آقای الف پدری بد است" منظورمان این است که وی نقش یا وظیفه یا کارکرد خود را به عنوان یک پدر بدرستی انجام نمی‌دهد. بنابراین، وظیفه اخلاقی ما این است که اولاً، نقش یا کارکرد یا غایت اصلی یک موجود یا شیء یا اندام را کشف کنیم؛ ثانیاً، آن را صرفاً برای ایفای همان نقش، و در خدمت همان غایت بکار بریم.

اما سؤال این است که آیا رفتارهای همجنس‌گرایانه به این معنا "غیر طبیعی" است؟ برای آنکه پاسخ این پرسش را بدست دهیم، نخست باید ببینیم نقش یا کارکرد یا غایت اندامهای جنسی چیست. به نظر آشکار است که غایت اصلی اندامهای جنسی را باید "تولید مثل" بدانیم. این نقشی است که منحصرأً از اندامهای جنسی بر می‌آید، و هیچ اندام دیگری در بدن ما نمی‌تواند چنان نقشی را ایفا کند. بنابراین، اگر تولید مثل را غایت اصلی اندامهای جنسی بدانیم، مناسبات همجنس‌گرایانه را لاجرم باید غیر طبیعی تلقی کنیم، زیرا در این گونه مناسبات به کارگیری اندامهای جنسی به تولید مثل نمی‌انجامد. و آنچنانکه گذشت، مطابق تفسیر کارکردگرایانه از "خوب"، امر غیر طبیعی به معنای اخیر غیر اخلاقی نیز خواهد بود. بنابراین، به نظر می‌رسد که اگر "غیر طبیعی" را در مقدمه اول به معنای "خلاف غایت یا نقش اصلی" تفسیر کنیم، اولاً، همجنس‌گرایی امری غیر طبیعی خواهد بود (یعنی مقدمه اول صادق خواهد بود)، و ثانیاً، به آن معنا می‌توان امر غیر طبیعی را غیر اخلاقی نیز دانست (یعنی مقدمه دوم نیز صادق در خواهد آمد).

به نظر می‌رسد که عموم حکیمان مسیحی و مسلمان که کوشیده‌اند بنیانی عقلی برای تقبیح اخلاقی رفتارهای همجنس‌گرایانه فراهم آورند، همین راه را در پیش گرفته‌اند. برای مثال، تامس آکویناس تصریح می‌کند: "خروج منی باید به نحوی باشد که هم به تولید نسل بینجامد و هم به پروراندن آن نسل. بر این مبنا، کاملاً آشکار است که هرگاه خروج منی به تولید نسل نینجامد، خلاف خیر و مصلحت آدمی است. و اگر این کار از سر عمد و آگاهی صورت گیرد، لاجرم گناه است [...] به همین دلیل است که گناهی از این نوع را خلاف طبیعت خوانده‌اند."^۳

رأی کانت درباره رفتارهای همجنس‌گرایانه نیز کمابیش بر همین بنیان استوار است. کانت برای توضیح رأی خود از مفهوم *crimina carnis* (جرائم جنسی یا کاربرد ناصواب قوای جنسی) بهره می‌جوید. او این نوع جرایم را بر دو نوع تقسیم می‌کند:

اول- رفتارهایی که موافق طبیعت اما خلاف عقل سلیم است. به بیان دقیقتر، این رفتارها خلاف اصول اخلاقی ای است که بر ما انسانها از آن حیث که موجوداتی صاحب عقل هستیم، فرض است. از نظر کانت خیانت ورزیدن به همسر از این نوع است (مردی که به همسر خود خیانت می‌ورزد، یعنی با زنی دیگر مناسبات جنسی برقرار می‌کند، کاری خلاف طبیعت انجام نمی‌دهد، بلکه کار او خلاف اخلاق و لذا (مطابق رأی کانت) خلاف عقل است). دوم- رفتارهایی که خلاف طبیعت ماست. از نظر کانت، خود ارضایی، سکس با حیوانات، و رفتارهای همجنس‌گرایانه از این نوع است. کانت این نوع رفتارها را پستترین و مشمئز کننده ترین نوع فساد می‌داند، و حتی از این پیشتر می‌رود، و این گونه رفتارها را از خودکشی قبیحتر می‌شمارد.

^۳ Saint Thomas Aquinas, *On the Truth of the Catholic Faith*, Book3: Providence, Part I, trans. V.J.Bourk (New York: Doubleday, 1956). Quoted in R. Baker and F. Ellison (eds.), *Philosophy and Sex*, rev. ed. (Buffalo, NY: Prometheus, 1984), p. 15.

او درباره ی رفتارهای همجنس گرایانه می نویسد: "دومین نوع *crimen carnis contra naturam* [جرایم جنسی خلاف طبیعت - نوع دوم] عبارتست از مقاربت جنسی میان *sexus homoginii* [همجنسان]، که در آن موضوع تحریک جنسی انسانی همجنس اوست نه از جنس مخالف، مانند وقتی که زنی تمنیات خود را با زنی دیگر ارضا می کند، یا مردی با مردی. این عمل نیز مغایر غایات انسانیت است؛ چرا که غایت انسانیت در امور جنسی عبارتست از حفظ نوع انسان بدون خوارداشت آدمی؛ اما در این مورد، نوع انسان محفوظ نمی ماند (این نکته را در مورد *Crimen carnis secundum naturam* [جرایم جنسی موافق طبیعت - نوع اول] نیز می توان گفت)، اما آن مورد به کنار، نفس انسانی [در اینجا] به مرتبه ای نازلتر از حیوانات تنزل می کند، و از انسانیت هتک حرمت می شود."^۴

بنابراین اگر معنای پنجم از "غیر طبیعی" را مبنا قرار دهیم، "برهان امر غیر طبیعی" معتبر خواهد بود، یعنی هم نتیجه منطقی از آن مقدمات حاصل می شود، و هم مقدمات صادق به نظر می رسند. بگذارید این قرائت از برهان امر غیر طبیعی را "برهان اصلی" بنامیم. زیرا تا آنجا که من می دانم این برهان مهمترین دلیلی بوده است که در طول تاریخ برای توجیه تقبیح اخلاقی رفتارهای همجنس گرایانه اقامه شده است. بنابراین، "برهان اصلی" را می توان به قرار زیر بیان کرد:

(۱) رفتارهای همجنس گرایانه خلاف غایت طبیعی یا کارکرد اصلی اندامهای جنسی است.

(۲) تمام رفتارهایی که خلاف غایت طبیعی یا کارکرد اصلی یک شیء یا اندام است، به لحاظ اخلاقی نارواست. بنابراین؛

(۳) رفتارهای همجنس گرایانه به لحاظ اخلاقی ناروا است.

اکنون درباره مقدمه اول در این صورت جدید (یعنی گزاره ی (۱)) چه می توان گفت؟ به گمانم به نحو خردپسندی می توان از این ادعا دفاع کرد که اندامهای مختلف بدن ما هر یک نقش یا کارکردی ویژه دارد. برای مثال، می توان گفت که نقش یا کارکرد قلب عبارتست از پمپ کردن خون به سرتاسر بدن، یا نقش دستگاه گوارش این است که غذایی را که خورده ایم هضم کند، و مواد لازم را برای سلامت و بقای بدن فراهم نماید، و بر همین قیاس، نقش یا کارکرد اندامهای جنسی تولید مثل است. اما آیا این ادعا بدان معناست که هر اندام فقط و فقط یک کارکرد صحیح و در خور دارد؟ نقش یا کارکرد اصلی چشم دیدن است. اما اگر کسی از چشم خود برای دلبری از محبوب استفاده کرد، کاری خلاف غایت طبیعی چشم انجام داده است؟ نقش یا کارکرد اصلی خوردن تأمین نیازهای غذایی بدن است. اما اگر شما دوستی را برای یک گفتگوی دوستانه به شام دعوت کردید، و غذا خوردن را صرفاً بهانه ای برای آن مصاحبت دلپذیر قرار دادید، کاری خلاف طبیعت انجام داده اید؟ به نظر می رسد که اندامهای ما نقشها و کارکردهای چندگانه دارند.

بعلاوه، اگر بپذیریم که تنها غایت یا کارکرد اندامهای جنسی تولید مثل است، و هر رفتار جنسی که به تولید مثل نینجامد غیر طبیعی و لذا اخلاقاً ناپسند است، در آن صورت فقط رفتارهای همجنس گرایانه را تحریم و تقبیح نکرده ایم، بلکه بر آن مبنا تمام مناسبات جنسی غیر همجنس گرایانه را هم که به قصد تولید مثل انجام نمی شود یا به تولید مثل نمی انجامد، غیر طبیعی و خلاف اخلاق دانسته ایم. برای مثال، بر این مبنا استفاده از روشهای

^۴ Kant, I. *Lectures on Ethics*. Trans. L. Infield. New York: Harper and Row (1963). P. 170

ضد بارداری اخلاقاً ناروا خواهد بود (و این البته موضع رسمی کاتولیسیسم و بعضی از فقیهان مسلمان است - البته پاره ای از فقیهان مسلمان سکس مقعدی مرد با همسر خود و نیز استمناء با او را روا می دانند، و این دوحکم نیز با مبنای مورد بحث ناسازگار است، مگر آنکه برای مناسبات جنسی غایتی غیر از تولید مثل، مثلاً کسب لذت، نیز قائل باشیم).

به نظر می رسد که مناسبات جنسی در قلمرو انسانی نقشهای متعددی علاوه بر تولید مثل دارد. برای مثال، مناسبات جنسی راهی برای ابراز شوق و مهری است که فرد به محبوب خود می ورزد، مناسبات جنسی راهی برای کسب لذت، یا دفع فشارها و اضطرابهای روحی است، و در بسیاری مواقع به نحو مؤثری مایه اعتماد به نفس فرد است. چرا معاشقه یک مرد و زن را که تجلی شور و عشق عمیق آنها به یکدیگر است، اگر به تولید فرزند نینجامد، باید اخلاقاً ناروا دانست؟

این نکته هم شایان ذکر است که امروزه با پیدایش روشهای بارداری خارج رحمی، و حتی تولید مثل غیر جنسی (مثلاً، تولید مثل از طریق کپی برداری ژنی)، به نظر می رسد که رفته رفته نقش اندامهای جنسی در تولید مثل کاهش می یابد. اما این گونه پیشرفتهای به هیچ وجه از اهمیت نقشها یا کارکردهای دیگر مناسبات جنسی نمی کاهد.

بگذارید نکات فوق را به نحو دقیقتری صورتبندی کنیم. برای آنکه بینیم آیا رفتارهای همجنس گرایانه به معنای یادشده "غیر طبیعی" است یا نه، باید بینیم کدام یک از دو گزاره ی زیر صادق است:

گزاره (۱-۱): مناسبات جنسی فقط یک غایت یا نقش طبیعی دارند که عبارتست از تولید مثل.

گزاره (۱-۲): مناسبات جنسی چندین غایت یا نقش طبیعی دارند، و تولید مثل یکی از آن جمله است.

صدق مقدمه ی (۱) در گرو صدق گزاره (۱-۱) است. یعنی اگر معلوم شود که تنها غایت یا نقش اندامهای جنسی و به تبع مناسبات جنسی تولید مثل است، در آن صورت مناسبات همجنس گرایانه آشکارا خلاف آن غایت و لذا "غیر طبیعی" است، زیرا این نوع مناسبات به تولید نسل نمی انجامد. اما اگر گزاره (۱-۲) صادق باشد، در آن صورت به احتمال زیاد مقدمه (۱) کاذب خواهد بود. زیرا اگرچه مناسبات جنسی همجنس گرایانه غایت تولید مثل را محقق نمی کند، ولی هیچ دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم آن نوع مناسبات نمی تواند سایرغایات مناسبات جنسی را تحقق بخشد.

فرض کنید که یکی از کارکردهای مناسبات جنسی، آنچنانکه گذشت، ابراز شوق و عشق نسبت به محبوب باشد. در آن صورت هیچ دلیلی وجود ندارد که گمان کنیم همجنس گرایان نمی توانند از این طریق به محبوب خود ابراز عشق کنند. یا اگر به فرض کسب لذت از جمله کارکردهای مناسبات جنسی باشد، همجنس گرایان هم می توانند به اندازه غیر همجنس گرایان از مناسبات جنسی خود لذت ببرند. یعنی مناسبات جنسی میان همجنس گرایان با این غایات کاملاً موافقت دارد. به بیان عامتر، اگر دایره غایات یا نقشهای مناسبات جنسی را از حد تولید مثل فراتر بگیریم، در آن صورت به نظر می رسد که مناسبات جنسی همجنس گرایانه می تواند تقریباً تمام آن نقشهای دیگر را ایفا کند، و لذا این رفتارها به معنای مورد بحث کاملاً "طبیعی" خواهد بود.

بنابراین، داوری در خصوص صدق یا کذب مقدمه اول (گزاره (۱)) در گرو داوری درباره صدق و کذب گزاره های (۱-۱) و (۱-۲) است. کدام یک از این دو گزاره صادق است؟ تا آنجا که من درمی یابم، گزاره (۱-۱) آشکارا کاذب است. هیچ دلیلی وجود ندارد که غایت مناسبات جنسی را به تولید مثل منحصر کنیم. همانطور که اشاره کردم، مناسبات جنسی آشکارا نقشهای متنوعی در زندگی انسانی ما ایفا می کنند، و این نقشها همه در جای خود

مهم و غیر قابل چشم پوشی است. بنابراین، اگر این داوری را بپذیریم، لاجرم باید مقدمه اول در "برهان اصلی" را کاذب بدانیم.

بیا باید نتایجی را که تا به اینجا بدست آمده دوباره مرور کنیم:

اگر واژه "غیر طبیعی" را در مقدمه اول "برهان امر غیر طبیعی" به یکی از معانی اول تا سوم بگیریم، در آن صورت دشوار بتوانیم رفتارهای همجنس گرایانه را "غیر طبیعی" بدانیم، یعنی با فرض یکی از این معانی لاجرم باید مقدمه اول را کاذب تلقی کنیم.

اگر واژه "غیر طبیعی" را در مقدمه اول "برهان امر غیر طبیعی" به معنای چهارم بگیریم، در آن صورت آشکارا می توان رفتارهای همجنس گرایانه را به این معنا "غیر طبیعی" دانست (یعنی مقدمه اول صادق خواهد بود). اما در این صورت هیچ دلیلی وجود ندارد که امر غیر طبیعی (= "نادر") را اخلاقاً ناپسند بدانیم (یعنی مقدمه دوم کاذب خواهد شد).

اگر واژه "غیر طبیعی" را در مقدمه اول "برهان امر غیر طبیعی" به معنای پنجم بگیریم، در آن صورت به نظر می آید که مقدمه اول صادق خواهد بود، و مقدمه دوم هم با فرض پذیرش تفسیر کارکردگرایانه از مفهوم "خوب"، صادق درخواهد آمد. (این روایت را "برهان اصلی" نامیدیم). اما صدق مقدمه اول در "برهان اصلی" در گرو گزاره ی (۱-۱) است و این گزاره آشکارا کاذب است. بنابراین، اگرچه مقدمه اول، در بادی امر صادق می نمود، اما تحلیل دقیقتر نشان می دهد که تصدیق آن مبتنی بر فرضی نادرست بوده است.

بررسی مقدمه ی دوم برهان.

تا اینجا محور اصلی بحث ما عمدتاً مقدمه اول "برهان امر غیر طبیعی" بود. اینک خوبست که مقدمه دوم این برهان را مستقلاً مورد بررسی قرار دهیم. مقدمه دوم به قرار زیر بود:

(۲) تمام رفتارهای غیر طبیعی به لحاظ اخلاقی ناروا است.

همانطور که دیدیم، تنها قرائتی از این مقدمه که هم با صدق مقدمه ی اول قابل جمع است، و هم خود، دست کم در بادی نظر، صادق به نظر می رسد، گزاره ی (۲) در "برهان اصلی" است:

(۲) تمام رفتارهایی که خلاف غایت طبیعی یا کارکرد اصلی یک شیء یا اندام است، به لحاظ اخلاقی نارواست.

گزاره (۲) صورتی از آن چیزی است که پیشتر "تفسیر کارکرد گرایانه از مفهوم "خوب" نامیدیم. مطابق این تفسیر، خوب یا بد بودن امر (الف) بستگی به آن دارد که (الف) چه باشد. وقتی که می گوئیم: "این چاقو خوب است"، مقصودمان این است که این چاقو کاری را که برای آن ساخته شده است، به نیکی انجام می دهد، یعنی تیز و برنده است. یا وقتی می گوئیم: "آقای الف پلیسی خوب است"، مقصودمان این است که او وظایف خود را به عنوان یک پلیس به نیکی انجام می دهد، یعنی برای مثال، با تبهکاران مبارزه می کند، و در حفظ جان و امنیت شهروندان صادقانه می کوشد. یعنی مطابق این تفسیر "خوب بودن" امر (الف) بر مبنای کارکرد یا نقش آن تعریف می شود.

حقیقت این است که "تفسیر کارکرد گرایانه" تنها یک تفسیر از انواع تفاسیر مختلفی است که درباره چیستی مفهوم "خوب" عرضه شده است. فیلسوفان اخلاق درباره این تفسیر بحثها و مناقشات زیادی کرده اند که باید در جای خود مورد بحث و بررسی قرار گیرد. احتمالاً مهمترین نقدی که بر این تفسیر وارد شده است، همان است که جی. ای. مور، فیلسوف انگلیسی، "مغالطه ی طبیعت گرایانه" خوانده است. (اصل این انتقاد نسب به هیوم، فیلسوف اسکاتلندی، می برد.) مغالطه طبیعت گرایانه همان است که گاه خلط "است" و "باید" هم خوانده اند. اصل این ادعا این است که از گزاره های توصیفی، یعنی گزاره های مشتمل بر "است"، منطقاً نمی توان گزاره های تجویزی، یعنی گزاره های مشتمل بر "باید" یا "نباید"، را نتیجه گرفت.

برای مثال، از این گزاره توصیفی که "ارسنیک سمی کشنده است"، منطقاً نمی توان این گزاره تجویزی را نتیجه گرفت که "نباید ارسنیک خورد". برای آنکه از آن گزاره توصیفی به این گزاره تجویزی برسیم، باید مقدمه دیگری هم به آن بیفزاییم، مانند این مقدمه که می گوید: "من می خواهم زنده بمانم." اکنون از ترکیب این مقدمه تازه و آن گزاره توصیفی می توانیم به این نتیجه برسیم که پس "من نباید ارسنیک بخورم." اما اگر فردی، به هر دلیلی نخواهد زنده بماند، و برای مثال در صدد خودکشی باشد، می تواند از این گزاره توصیفی که "ارسنیک سمی کشنده است" به اضافه این مقدمه که "من می خواهم خود را بکشم"، به این گزاره تجویزی برسد که پس "من باید ارسنیک بخورم."

اکنون مطابق یک تفسیر رایج، دست کم در بسیاری مواقع، وقتی می گوئیم "الف خوب است"، در واقع می گوئیم که "باید الف را انجام داد." برای مثال، وقتی که می گوئیم "راستگویی خوب است" مقصودمان این است که "باید راست گفت". به بیان دیگر، تمام گزاره هایی که متضمن "خوب" یا "بد" هستند، گزاره های تجویزی اند، یعنی یا به گزاره های "باید-دار" قابل تحویل اند، یا مستلزم گزاره ای "باید-دار" هستند. از سوی دیگر، گزاره هایی که از غایت یا کارکرد، یا نقش یک پدیده خبر می دهند، گزاره های "است-دار" یا توصیفی هستند، و برای مثال، در قالب گزاره هایی از این نوع بیان می شوند: "غایت یا کارکرد قلب پمپ خون به سرتاسر بدن است" یا "غایت یا نقش یا کارکرد اندامهای جنسی تولید مثل است". در این صورت، منطقاً نمی توان، از این گزاره ی توصیفی یا مشتمل بر "است" که "غایت یا نقش اندامهای جنسی تولید مثل است" این گزاره ی تجویزی را نتیجه گرفت که "نباید اندامهای جنسی را برای مقاصد غیر از تولید مثل بکار برد" (به عبارت دیگر، از آن گزاره ی توصیفی درباره ی غایت اندامهای جنسی نمی توان نتیجه گرفت که "استفاده از اندامهای جنسی برای مقاصد غیر از تولید مثل اخلاقاً نارواست"). اگر این تحلیل را بپذیریم، در آن صورت لاجرم باید گزاره (۲) را مبتنی بر نوعی مغالطه و لذا کاذب بدانیم.

ممکن است در پاسخ به اشکال فوق گفته شود که در اینجا ما "خوب" را به معنای "موافق با غایت طبیعی" و "بد" را به معنای "خلاف غایت طبیعی" تعریف کرده ایم، لذا برای مثال، "بد" به حسب تعریف "امر خلاف غایت طبیعی" است (یعنی گزاره "امر خلاف غایت طبیعی بد است" به اصطلاح فیلسوفان گزاره ای تحلیلی است.) به بیان دیگر، مطابق این تحلیل مقدمه (۲) به نحو تحلیلی صادق است. اما اگر این طور باشد، در این صورت پرسش زیر را باید پرسشی بی معنا یا تهی دانست:

(پ ۱): "آیا واقعاً امر خلاف غایت طبیعی بد است؟"

اگر مقدمه (۲) بنا به تعریف و به نحو تحلیلی صادق باشد، در آن صورت پرسش فوق هیچ معنایی ندارد جز:

(پ ۲): "آیا واقعاً بد بد است؟"

اما به نظر می‌رسد که ما شهوداً معتقدیم (پ ۱) معادل (پ ۲) نیست. (پ ۱) پرسشی مجاز و معرفت بخش است، اما (پ ۲) پرسشی زائد و غیر معرفت بخش. به بیان دیگر این گزاره که "به واقع امر خلاف غایت طبیعی بد است"، به فرض صادق بودن، چیزی بر معرفت ما می‌افزاید، اما گزاره ی "به واقع بد بداست" تکرار معلوم است، و چیز تازه ای بر گنجینه معرفتی ما نمی‌افزاید. بنابراین، نفس آنکه ما (پ ۱) را پرسشی مجاز و معرفت بخش می‌دانیم، نشان می‌دهد که رابطه "امر خلاف غایت طبیعی" و "بد" را رابطه ای تحلیلی و مبتنی بر صرف تعریف نمی‌دانیم. به هر حال، این نوع دشواریها، دست کم نشان می‌دهد که تصدیق گزاره (پ ۲) خالی از اشکالات جدی نیست. بنابراین، به نظر می‌رسد که قویترین صورت "برهان امر غیر طبیعی"، یعنی آنچه "برهان اصلی" خواندیم، اگرچه منطقاً منتج است (یعنی نتیجه آن منطقاً از مقدمات آن حاصل می‌شود)، اما معتبر نیست (زیرا مبتنی بر مقدمه یا مقدمات کاذب است). بنابراین، ظاهراً باید بپذیریم که "برهان امر غیر طبیعی"، در بهترین قرائت آن، از تحکیم این نتیجه که "رفتارهای همجنس‌گرایانه به لحاظ اخلاقی ناروا هستند"، ناتوان است.

(۳)

پیش از آنکه برهانهای دیگری را که برای تقبیح اخلاقی رفتارهای همجنس‌گرایانه اقامه شده، مورد بررسی قرار دهیم، خوبست درباره نکته ظریفی که در عبارات کانت آمده بود، و ما به غفلت از آن گذشتیم، بحث کنیم. در عباراتی که از کانت نقل کردم، کانت در واقع رفتارهای همجنس‌گرایانه را به دو دلیل تقبیح می‌کرد. وی معتقد بود که اولاً، مناسبات جنسی برای "حفظ نوع انسان" است، و رفتارهای همجنس‌گرایانه چون خلاف آن غایت است، نارواست؛ و ثانیاً، رفتارهای همجنس‌گرایانه مایه "خوارداشت آدمی" و "هتک حرمت انسانیت" است و لذا از این حیث هم در خور نکوهش است. ما فقط ادعای نخست را بررسی کردیم، و ادعای دوم را نادیده گرفتیم. درباره ادعای دوم چه می‌توان گفت؟ چرا رفتارهای همجنس‌گرایانه خوارداشت آدمی و مایه هتک حرمت انسانیت است؟

البته کانت در این موضع توضیح بیشتری در این خصوص ارائه نمی‌کند. ولی در فلسفه اخلاق وی مفهوم حرمت نهادن به "انسانیت" و تکریم "کرامت انسانی" جایگاه و نقش بسیار مهمی دارد. بگذارید اندکی در این باره تأمل کنیم. از نظر کانت، ما می‌توانیم تمام وظایف و تکالیف اخلاقی خود را از یک اصل نهایی عقلی استنتاج کنیم. او این اصل را "امر مطلق" می‌نامد. او صورتبندهای مختلفی از "امر مطلق" به دست می‌دهد. یکی از آن صورتبندها مبتنی بر مفهوم "تکریم انسانیت" است. "امر مطلق" مطابق این صورتبندی به قرار زیر است:

"با انسانیت، خواه درخودت و خواه در دیگری، همواره به مثابه غایتی فی‌نفسه رفتار کن، و نه هرگز به مثابه وسیله ای صرف."

به بیان دیگر، انسانها فی حد ذاته، به صرف آنکه انسان هستند و از قوه خرد و اختیار برخوردارند، موجوداتی ارزشمند هستند. و هر فعلی که کرامت و ارزش ذاتی انسان را نقض کند، اخلاقاً نارواست. یکی از بارزترین مصادیق هتک حرمت انسانیت این است که انسانی را صرفاً به عنوان ابزار یا وسیله ای برای تأمین اغراض و غایات خود به کار گیریم.

دقیقاً بر همین مبناست که کانت مناسبات جنسی را به طور کلی اشکال برانگیز می‌داند. از نظر کانت، مبدأ مناسبات جنسی تمایل شدیدی است که فرد نسبت به بدن دیگری می‌ورزد. فرد می‌خواهد دیگری را لمس کند، ببوید، با او درآمیزد، و سرانجام به اوج لذت جنسی برسد. گویی در اینجا فرد طرف دیگر را صرفاً به چشم

ابزار یا وسیله ای برای ارضای تمنای جنسی خود به کار می برد، یعنی با او به مثابه یک شیء یا وسیله رفتار می کند، نه غایتی فی نفسه. و این کار، مطابق امر مطلق کانتی، اخلاقاً ناروا، و مصداق بارز "خوارداشت آدمی" و "هتک حرمت انسانیت" است. پس چه باید کرد؟ آیا فرد اخلاقی باید از مناسبات جنسی بپرهیزد؟

کانت برای رفع این مشکل راه حلی پیشنهاد می کند. از نظر کانت برای رفع این مشکل باید کاری کنیم که طرف مناسبات جنسی به مرتبه غایتی فی نفسه ارتقا یابد. اما چگونه؟ کانت معتقد است در مناسبات جنسی فرد باید با تمام وجود حاضر باشد، احساسات و تمنیات طرف مقابل را کاملاً در نظر بگیرد، و فرد مورد تمنای خود را نه یک شیء (یعنی ابزاری محض برای ارضای تمنیات خود)، بلکه یک شخص ببیند، و همانطور که طرف مقابل خود را به او تسلیم می کند، او هم متقابلاً خویشتن را در اختیار وی بگذارد، یعنی با تسلیم کردن روح و جسم خود به او، احترام خود را نسبت به او به مثابه یک شخص یا غایت فی نفسه نشان دهد، یعنی به او نشان دهد که او را در تمامیت انسانیش خواستنی و محترم می داند. از نظر کانت، این وضعیت فقط در چارچوب پیوند ازدواج دست می دهد. یعنی روابط جنسی فقط در چارچوب ازدواج با امر مطلق سازگار می افتد. در ازدواج تو با فرد دیگر نوعی پیمان می بندی. مطابق این پیمان آن فرد نسبت به تو حق کامل دارد، و در مقابل تو نیز نسبت به او حق کامل می یابی، و دقیقاً به این شیوه، یعنی از طریق تفویض خود، دیگری را به دست می آوری. کانت در این باره می نویسد: "اگر من خویشتن را یکسره به دیگری تفویض کنم، و در مقابل آن شخص را به دست آورم، خود را بازیافته ام. من از سر خود، به مثابه مایملک آن دیگری، گذشته ام، اما در مقابل آن دیگری را به مثابه مایملک خود به دست آورده ام، و لذا خویشتن را از طریق ربودن آن شخصی که در تملکش هستم، باز می یابم."^۵ بنابراین، کانت مدعی است که به این شیوه من به خویشتن به مثابه یک غایت فی نفسه بازمی گردم، و با حریف خود نیز به مثابه غایتی فی نفسه رفتار می کنم، زیرا من خویشتن را به آن کسی سپرده ام که خود را یکسره به من سپرده است. بنابراین، از نظر کانت، مناسبات جنسی "خوارداشت آدمی" و مایه "هتک حرمت انسانیت" است مگر آنکه طرفین رابطه جنسی چنان تعهد متقابلی را صمیمانه و خالصانه نسبت به یکدیگر بسپارند. بر این مبنا، شاید وقتی کانت مناسبات همجنس گرایانه را "خوارداشت آدمی" و مایه "هتک حرمت انسانیت" می داند، مقصودش این است که در مناسبات همجنس گرایانه چنان تعهد خالصانه و صمیمانه ی دوسویه ای ممکن نیست. اما چرا آن نوع دادوستد دوسویه که مناسبات غیر همجنس گرایانه را اخلاقاً مجاز می کند، در مورد مناسبات همجنس گرایانه قابل اطلاق نیست؟ به نظر می رسد این فرض که همجنس گرایان از برقراری رابطه ای عاشقانه و دوسویه ناتوان هستند، فرضی نادرست، یا دست کم بدون دلیل است. بنابراین، ادعای کانت مبنی بر آنکه مناسبات همجنس گرایانه مایه خوارداشت آدمی و هتک حرمت انسانیت است، در بهترین حالت مبتنی بر فرضی نامستند و بدون دلیل به نظر می رسد.

(۴)

راجر اسکروتن، فیلسوف انگلیسی معاصر، از جمله کسانی است که برای تقبیح اخلاقی رفتارهای همجنس گرایانه استدلال کرده است. انتقاد اخلاقی اسکروتن بر رفتارهای همجنس گرایانه بر بنیانی متفاوت از "برهان امر غیر طبیعی" استوار است. به اعتقاد وی رفتارهای همجنس گرایانه به دو دلیل مهم، به لحاظ اخلاقی در خور نکوهش است: نخست آنکه، روابط میان همجنس گرایان (خصوصاً مردان همجنس گرا) بسیار سطحی و ناپایدار است. دوم آنکه، روابط میان همجنس گرایان (خصوصاً مردان همجنس گرا) به نحو نامتعارفی بی بند و

Kant, *Lectures on Ethics*. p.167^۵

بارانه است، و نهایتاً به نوعی زندگی هرزه گرایانه می انجامد. دقیقاً به این دو دلیل است که تصویب اخلاقی رفتارهای همجنس گرایانه، و گسترش این گونه رفتارها به بی ثباتی و فروپاشی اجتماعی می انجامد، و به ویژه بنیان خانواده را در اجتماع مورد تهدید جدی قرار می دهد. به این ترتیب به نظر می رسد که اسکروتن دو استدلال مهم برای تقبیح رفتارهای همجنس گرایانه مطرح می کند. بگذارید آنها را به ترتیب "برهان مبتنی بر سطحی بودن مناسبات انسانی"، و "برهان مبتنی بر بی بند و باری جنسی" بنامیم، و آنها را یک به یک مورد بررسی قرار دهیم.

برهان مبتنی بر سطحی بودن مناسبات انسانی.

از نظر اسکروتن، تمایل جنسی در مردان نیرومند و سرکش است، و از همین روست که مردان به طور طبیعی مایلند در طول حیات خود با افراد زیادی مناسبات جنسی برقرار کنند. تنها چیزی که این تمایل سرکش را رام می کند رمز و راز مفتون کننده و خطر خیزی است که در "جنس مخالف" نهفته است. مردان و زنان از نظر روحی و جسمی عمیقاً با یکدیگر متفاوتند. از اینرو وقتی، برای مثال، مردی به زنی عشق می ورزد، و با او جسماً و روحاً در می آمیزد، به جهانی یکسره متفاوت، رازآلود و ناشناخته گام می نهد. و تجربه امر ناشناخته با نوعی خطر پذیری هیجان انگیز و شورآفرین ملازم است. بنابراین، ورود یک مرد به جهان یک زن (یا برعکس) پا نهادن به سفری پرمخاطره و شورانگیز و لذا جذاب است. از نظر اسکروتن، شوق فرد به اینکه خویشتن را در معرض مخاطره رویارویی با جهانی عمیقاً متفاوت قرار دهد، اخلاقاً ارزشمند است و به روابط انسانی عمق و ژرفا می بخشد. و همین خطر خیزی و شورآفرینی ناشی از امر ناشناخته است که فرد را به تعهد و وفاداری نسبت به شریک جنسی خود بر می انگیزد، و بنیان روابط پایدار و عمیق در میان مردان و زنان می شود. اما در مناسبات همجنس گرایانه میان دو مرد چنان راز و خطری وجود ندارد. طرفین همجنس اند، بنابراین پیشاپیش از هزارتوی جهان یکدیگر آگاهند. به بیان دیگر، مناسبات میان همجنسان فاقد آن گشودگی مخاطره آمیز نسبت به دیگری است. و همین امر است که نهایتاً موجب می شود روابط انسانی میان همجنس گرایان (خصوصاً مردان همجنس گرا) سطحی بماند. اسکروتن می نویسد: "گشودن خویشتن به سوی رموز راز فردی از جنس مخالف، و از این راه پذیرفتن مسئولیت تجربه ای که فرد کاملاً بر آن احاطه ندارد، جلوه ای است از پختگی و بلوغ جنسی، و از جمله مهمترین محرکهایی است که فرد را به متعهد شدن راغب می کند. فرد فقط هنگامی می تواند خود را در معرض امر ناشناخته قرار دهد که طرف مقابل هم نوعی تعهد متقابل بسپارد. فقط با اعلان چنان تعهدی است که طرفین به یکدیگر اعتماد می ورزند، و از خطر خیانت ایمنی می یابند. اگر فرد نتواند تفاوت و غیریت طرف خود را در مناسبات جنسی عمیقاً تجربه کند، بخش مهمی از عشق جنسی زائل می شود. مرد همجنس گرا آنچه را که در حریف خود می یابد، کاملاً و از نزدیک در خود می شناسد، و این آشنایی می تواند آن احساس خطر را بکاهد. هر چقدر که فرایند به درآمدن از خویشتن با مخاطره کمتری همراه باشد، مساعدت و همراهی دیگری [در یک رابطه پایدار و دیرپا] ضرورت کمتری می یابد."⁶

درباره این برهان چه می توان گفت؟

اولاً، به نظر می رسد که "رمز و راز" زنان برای مردان (و برعکس) تا حد زیادی پدیده ای فرهنگی است. در جامعه ای که روابط میان زنان و مردان محدود است، و حصار ستبری در میان ایشان کشیده شده است، و نظام

⁶ Roger Scruton, *Sexual Desire: A Moral Philosophy of the Erotic* (New York: Free Press, 1986), pp.307-308.

تربیتی به گونه ای نیست که دختران و پسران را از دوران کودکی به شیوه ای صحیح با یکدیگر آشنا کند، البته جنس مخالف موجودی اسرارآمیز و عجیب و غریب خواهد بود. در چنین فضایی جنس مخالف یا مورد پرستش و ستایشی مبالغه آمیز قرار می گیرد، یا یکسره به شیئی جنسی فروکاسته می شود. و در هر حال نتیجه چیزی جز آن نیست که در میان ایشان مفاهمه به معنای طبیعی و انسانی آن امکان پذیر نخواهد بود. فردی که واله و شیدا است، و یکسره خود را در افسون دیگری درباخته است، همانند کسی که یکسره مست و مسخر شهوت است، در شرایط متعادلی که لازمه همسخنی همدلانه و معتدل و معنادار است، قرار ندارد.

ثانیاً، آیا ادعای اسکروتن این است که در هر کجا که تفاوت و لذا ناشناختگی بیشتر است، رابطه به لحاظ اخلاقی از ارزش بیشتری برخوردار است؟ اگر این طور باشد، در آن صورت باید روابط میان یک مرد روستایی خراسانی را با یک زن متخصص کامپیوتر در سیلیکون ولی آمریکا اخلاقاً ارزشمندتر بدانیم، زیرا در این حالت تفاوت میان دنیای ایشان بسیار فاحش است، و کشف دنیای یکی برای دیگری تجربه ای بدیع و به معنای مورد نظر اسکروتن مخاطره آمیز است. آیا بر این مبنا روابط میان بینایان و نابینایان از روابط میان دو بینا ارزشمندتر خواهد بود؟ آیا در این صورت باید زنان جوان را به خاطر آنکه بیشتر مایلند با مردان جوان ازدواج کنند و نه با مردان سالخورده، اخلاقاً مورد نکوهش قرار دهیم؟ به نظر می رسد که پاسخ این پرسشها منفی باشد. نفس ناشناختگی و تفاوت میان جهان دو فرد لزوماً مناسبات انسانی میان ایشان را ارزشمندتر نمی کند.

ثالثاً، آیا اسکروتن پیچیدگی و رمز و راز روح انسانی را دست کم نگرفته است؟ به نظر می رسد هر انسانی، خواه مرد و خواه زن، جهان درونی بسیار پیچیده و توبرتویی دارد که در بسیاری موارد بر خود او نیز آشکار نیست. خصوصاً وقتی که روابط انسانی از مرتبه همزبانی به مقام همدلی می رسد، و نوعی محرمیت عاشقانه میان دو روح برقرار می شود، روح افراد هزار و یک جلوه نو به نو از خود باز می نمایند که گاه بر خود آن افراد نیز مکشوف نبوده است. به این اعتبار هر نوع مناسبات انسانی پا نهادن به راهی مخاطره آمیز و آغاز تجربه ای بدیع است، و هرچه این مناسبات ژرفای بیشتری بپذیرد، جلوه های تازه تر، و ناشناخته های شورانگیزتری می تواند رخ بنمایاند. این مخاطره شورانگیز بیش از آنکه محصول جنسیت طرفین باشد، ناشی از ژرفا و توبرتویی روح انسانی است.

رابعاً، چه دلیلی دارد که فرض کنیم مناسبات همجنس گرایانه "رمز و راز" ویژه خود را ندارد. به بیان دیگر، فرض کنیم که استدلال اسکروتن درست است، و مناسبات همجنس گرایانه فاقد آن رمز و رازی است که در مناسبات غیر همجنس گرایانه یافت می شود. اما آیا این بدان معناست که انواع دیگر مناسبات انسانی رمز و رازی ویژه خود را ندارد؟ برای مثال، مناسبات میان یک مادر و فرزندش به هیچ وجه از آن نوع خطر خیزی و رمز و رازی که در مناسبات آن زن با همسرش وجود دارد، برخوردار نیست. اما این به هیچ وجه بدان معنا نیست که رابطه مادر با طفلش رابطه ای بی رمز و راز، یکسره پیش بینی پذیر، ملالت بار، و لذا به لحاظ اخلاقی کم ارزشتر است. به نظر می رسد که غیر همجنس گرایان باید نسبت به این امکان گشوده باشند که چه بسا مناسبات میان همجنس گرایان مخاطرات، شورانگیزیها و جذابیتهای خاص خود را داشته باشد.

خامساً، به نظر می رسد نوک پیکان نقد اسکروتن بیشتر متوجه کسانی است که از مخاطره پذیری می گریزند، و ترجیح می دهند به جای روابط دیرپا و متعهدانه، به روابطی گذرا و سطحی بسنده کنند. در این صورت به نظر می رسد که از این حیث تفاوت معناداری میان همجنس گرایان و غیر همجنس گرایان وجود نداشته باشد. به نظر می رسد که در طول تاریخ، مردان بیشتر زنان را برای سود و لذت می خواسته اند، نه کشف رمز و راز آنها.

ظاهراً واقعیت تاریخی این است که در بیشتر موارد، مردان زنان را به چشم وسیله ای برای ارضای خواهشهای جنسی و تدبیر امور منزل خویش می نگرسته اند، نه به مثابه ی جهانی سرشار از رمز و راز که آنها را به سفری شورانگیز و والا فرا می خوانده است. بنابراین، عمق و ژرفایی که اسکروتن برای مناسبات غیر همجنس گرایانه فرض می کند، و مناسبات همجنس گرایانه را به خاطر فقدان آن در خور نکوهش اخلاقی می داند، تا حدّ زیادی آرمانگرایانه می نماید و ظاهراً بهره چندانی از واقعیت ندارد.

برهان مبتنی بر بی بندوباری جنسی.

از نظر اسکروتن، سطحی بودن روابط همجنس گرایانه مآلاً به بی ثباتی و ناپایداری روابط میان ایشان می انجامد. به اعتقاد وی، مردان همجنس گرا به نحو نامتعارفی در زندگی جنسی خود بی بندوبار و بی مبالا هستند، و در طول حیات جنسی خود با افراد زیادی روابط جنسی کوتاه مدت برقرار می کنند. او صریحاً بر این باور است که " روابط همجنس گرایانه میان مردان رو به سوی بی بندوباری و هرزگی دارد." و هر جامعه ای که با مردان همجنس گرا به مساوات رفتار کند، باید " آماده باشد تا بی بندوباری جنسی- و البته به تبع آن بی ثباتی، بی مبالا، و فروپاشی اجتماعی- را به لحاظ اخلاقی بدون اشکال بداند."^۷

درباره این استدلال چه می توان گفت؟

اولاً، نکته جالب توجه این است که اسکروتن صریحاً زنان همجنس گرا را از دایره این نقد بیرون نهاده است. اگر عامل اصلی بی بندوباری جنسی را در میان مردان همجنس گرا، مطابق تحلیل اسکروتن، فقدان رمز و راز در فرد همجنس بدانیم، در آن صورت نباید میان زنان و مردان همجنس گرا تفاوتی باشد؛ زنان همجنس گرا هم باید به لحاظ جنسی زندگی بی بندوباری داشته باشند. اما ظاهراً شواهد خلاف آن را نشان می دهد. زنان همجنس گرا غالباً روابط باثبات و دیرپایی با یکدیگر دارند. شاید از همین روست که اسکروتن عامل اصلی آن بی بندوباری را تمایل سرکش و لگام گسیخته مردان به مناسبات جنسی می داند.

ثانیاً، آیا به واقع این ادعا درست است که مردان همجنس گرا زندگی جنسی بی بندوباری دارند؟ بر مبنای کدام شواهد بی بندوباری جنسی در میان مردان همجنس گرا بیشتر از مردان غیر همجنس گرا دانسته شده است؟ اسکروتن هیچ شاهد تجربی برای این ادعا به دست نداده است. من بدرستی نمی دانم که آیا در این باره پژوهش دقیق و قابل اعتمادی انجام شده است یا نه. تنها پژوهشهایی که من از آنها آگاهم درباره زندگی جنسی در آمریکا انجام شده و بنا به دلایلی چندان دقیق و جامع نیست. نتایج حاصل از آن تجربه ها نشان می دهد که آن ادعا درباره زندگی جنسی مردان همجنس گرا درست نیست. یعنی هیچ رابطه معناداری میان همجنس گرایی و بی بندوباری جنسی وجود ندارد. تنها نتیجه شایان توجهی که از آن پژوهشها به دست آمده این است که سطح تحصیلات فرد با شمار افرادی که وی با آنها روابط جنسی برقرار کرده، نسبتی مستقیم و معنادار دارد، یعنی افرادی که سطح تحصیلات بالاتری دارند، با افراد بیشتری روابط جنسی برقرار می کنند.^۸

ثالثاً، بیابید بنا را بر آن بگذاریم که آن ادعا درباره مناسبات جنسی مردان همجنس گرا درست است. یعنی به واقع مردان همجنس گرا از برقراری روابط عاطفی باثبات و پایدار با حریف خود ناتوان هستند، و از اینرو در

Roger Scruton, "Gay Reservations", in *The Liberation Debate: Rights at Issue*, ed. Michael Leahy^۷ and Dan Cohn-Sherbok (London: Routledge, 1955), p. 122

Robert T. Michael, et al., *Sex in America* (Boston: Little, Brown, 1994); and E. O. Laumann, et al.,^۸ *The Social Organization of Sexuality* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

طول زندگی جنسی خود با افراد زیادی روابط جنسی برقرار می کنند. اما پرسش این است که آیا این واقعیت را فقط به شیوه اسکروتن می توان توضیح داد؟ یعنی آیا علت آن پدیده خصلتی ذاتی و اجتناب ناپذیر در ماهیت مناسبات همجنس گرایانه است؟ به نظر می رسد که آن پدیده را می توان به شیوه های دیگری نیز تبیین کرد. بگذارید در اینجا پاره ای از تبیین های محتمل را که با تفسیر اسکروتن متفاوت است، به اختصار مرور کنیم:

(۱) چه بسا علت عدم وجود روابط پایدار در میان مردان همجنس گرا حجم عظیم سرزنشها، رسوایی ها، و محرومیت های اجتماعی توانفرسایی باشد که آفتابی شدن روابط همجنس گرایانه برای ایشان به بار می آورد. این فشارها و محرومیت های اجتماعی مناسبات پایدار و دیرپا را بسیار پر هزینه و خطرناک می کند. بنابراین، چه بسا مردان همجنس گرا از بیم آنکه روابطشان علنی شود، ترجیح دهند از مناسبات دیرپا که در جامعه سوء ظن بر می انگیزد، بپرهیزند، و در عوض به روابط بی نام و نشان و گذرا که ایمن تر و کم خطرتر است، تن بسپارند.

(۲) مردان غیر همجنس گرا می توانند ازدواج کنند و از مزایای حقوقی، عاطفی، و دینی آن بهره مند شوند. اما مردان همجنس گرا چنان امکانی ندارند. بنابراین، اگر بخواهند به فردی تعهد روحی و عاطفی بسپارند، و با او روابطی عمیق و پایدار بنیان بنهند، باید برخلاف جریان تند و خروشان شنا کنند، و زندگی خود را یکسره در جنگ و مبارزه ای بی امان علیه نفی و سرکوب و تحقیر اجتماعی بسر آورند. روابط مردان همجنس گرا شدیداً مورد هجوم سرکوبها و خشونت های اجتماعی است، و لذا نمی توان رفتار ایشان را با رفتار گروه های اجتماعی ای مقایسه کرد که در شرایط اجتماعی ایمن تر و مساعدتری زیست می کنند. آیا اگر مردان غیر همجنس گرا از ازدواج با زنان منع می شدند، چنان رفتارهایی از ایشان سر نمی زد؟

(۳) نباید فراموش کرد که مردان همجنس گرا در فرهنگی پرورده شده اند که در آن به مردان، به طور کلی، می آموزند که استقلال، متکی به خود بودن، و گریز از تعهد ارزش است، و به زنان می آموزند که وفاداری و تعهد، و نیز مشارکت و همیاری را پاس بدارند. مرد باید آزاد و متکی به خود باشد تا بتواند سکان مدیریت خانواده و اجتماع را به دست بگیرد. اما زن باید وفادار، فرمانبردار، و اهل همکاری باشد تا در بهترین حالت مشاور، یا همکار، یا کارگزار شایسته ای برای مرد بشمار آید. بنابراین، مایه شگفتی نیست که وقتی دو مرد در کنار هم قرار می گیرند، غلظت "مردانگی" دوبرابر می شود، و لذا انعطاف لازم برای یک رابطه پایدار و با ثبات از دست می رود. دو پادشاه دشواردر اقلیمی بگنجند. اما آیا در این صورت باید بی ثباتی و ناپایداری روابط مردان همجنس گرا را ناشی از "هم جنس" بودن آنها دانست، یا ناشی از آن خصلت "مردانه"؟ به نظر می رسد که در اینجا، مقصر اصلی "مردانگی" است، نه "هم جنس بودن" (و این نکته ای است که از تحلیل اسکروتن هم بر می آید). یعنی آنچه مایه بی ثباتی و ناپایداری روابط مردان همجنس گرا می شود، ولذا ایشان را، به تعبیر اسکروتن، به سوی بی بندوباری جنسی می راند، آن نوع خصایصی است که تحت عنوان خصایص "مردانه" به پسران خود می آموزیم. بنابراین، آیا اگر کسی مخالف بی بندوباری است، باید مناسبات همجنس گرایی را نقد و نفی کند، یا باید در نحوه تعلیم و تربیت مردان تجدید نظر کند؟

رابعاً، فرض کنیم که به واقع پاره ای از مردان همجنس گرا زندگی جنسی بی بندوباری دارند. آیا این دلیل کافی است تا کل آن جماعت را به یک چوب برانیم؟ ما مسلم می دانیم که بسیاری از مردان غیر همجنس گرا در دوران مجرد خود روابط جنسی آزاد دارند، و حتی شمار قابل توجهی از ایشان پس از ازدواج نیز به همسران خود خیانت می کنند. آیا این دلیل کافی است برای آنکه تمام مردان غیر همجنس گرا را به لحاظ اخلاقی مورد سرزنش قرار دهیم؟ آمار نشان می دهد که حجم عمده ای از خشونت های اجتماعی توسط مردان انجام می شود.

آیا این واقعیت ما را مجاز می‌دارد که همه مردان را به این خاطر اخلاقاً نکوهش کنیم، و قانوناً از حقوق انسانی و اجتماعی‌شان محروم نماییم؟ اگر پاسخ به این پرسشها منفی باشد، در آن صورت نمی‌توان تمام مردان همجنس‌گرا را به خاطر آنکه گروهی از ایشان از حیث جنسی بی‌بندوبار هستند، اخلاقاً نکوهید، و قانوناً از حقوق انسانی و اجتماعی محروم کرد. ما خشونت‌هایی را که مردان می‌آفرینند، اخلاقاً محکوم و قانوناً مجازات می‌کنیم، اما این را دلیلی کافی برای محکومیت "مردن بودن" نمی‌دانیم. بی‌بندوباری جنسی مردان همجنس‌گرا هم اخلاقاً در خور نکوهش است و هم چه بسا (دست کم در پاره‌ای موارد) قانوناً در خور مجازات. اما این امر دلیلی کافی برای محکومیت اخلاقی و اجتماعی "همجنس‌گرایی" (از آن حیث که همجنس‌گرایی است) به نظر نمی‌رسد.

(۵)

تاکنون فرض ما براین بود که مخالفان رفتارهای همجنس‌گرایانه، این رفتارها را از آن حیث رماننده و نامطلوب می‌انگارند که معتقدند این رفتارها غیر اخلاقی است. از اینرو کوشیدیم تا مهمترین استدلالهایی را که تاکنون در تقبیح اخلاقی این گونه رفتارها مطرح شده، به اختصار بررسی کنیم. اما بسیار بعید است که مخالفت با رفتارهای همجنس‌گرایانه، و تقبیح آنها صرفاً ناشی از استدلالهای فلسفی- اخلاقی‌ای باشد که کسانی نظیر افلاطون، تامس آکویناس، کانت، و دیگران اقامه کرده‌اند. واقعیت این است که بسیاری از مخالفان رفتارهای همجنس‌گرایانه از آن استدلالها بی‌خبرند، و مخالفت آنها بیشتر ناشی از آن است که بیش و پیش از هر چیز این رفتارها را "چندش‌آور"، "مشمئزکننده"، و حتی "نفرت‌انگیز" می‌دانند. یعنی بسیاری افراد چیزی عمیقاً ناخوشایند و آزاردهنده در رفتارهای همجنس‌گرایانه می‌یابند، و همین احساس ناخوشایند است که آنها را به مخالفت با آن گونه رفتارها بر می‌انگیزد. به بیان دیگر، آنها رفتارهای همجنس‌گرایانه را نوعی "انحراف" می‌دانند.

در دهه‌های اخیر فیلسوفان اخلاق در مغرب زمین بحثهای زیادی درباره‌ی مفهوم "انحراف" و از جمله "انحراف جنسی" مطرح کرده‌اند. من در اینجا قصد ندارم درباره‌ی نظریه‌های مختلفی که در این باره مطرح شده، بحث کنم. صرفاً مایلم، بر مبنای یکی از این نظریات وضعیت رفتارهای همجنس‌گرایانه را بکاوم.

"انحراف جنسی" در واقع "انحراف از وضع طبیعی" است. غالب نظریه‌هایی که درباره‌ی ماهیت "انحراف جنسی" مطرح شده، وضع طبیعی را به معنایی بیولوژیک تعبیر می‌کند. برای مثال، سارا رودیک در این باره می‌نویسد: "مبنای تقسیم‌بندی رفتارهای جنسی به طبیعی یا غیر طبیعی این است: رفتارهای نوع اول در خدمت نقش یا کارکرد بیولوژیکی و تکاملی عمل جنسی (یعنی تولید مثل) است یا می‌تواند در خدمت آن باشد. تمایل جنسی "طبیعی" معطوف به افرادی از جنس مخالف (و خصوصاً اندامهای جنسی آنها) است. "غایت" تمایل جنسی طبیعی- یعنی عملی که "به طور طبیعی" آن تمایل را کامل می‌کند- دخول اندامهای جنسی است. رفتارهای جنسی انحرافی [از آن‌گونه] منحرف است...."^۹

اما در بحث درباره "انحراف جنسی" مفهوم "طبیعی بودن" را نباید صرفاً به معنای بیولوژیک آن تلقی کرد. در اینجا "طبیعی بودن" وجهی فرهنگی نیز دارد. البته این درست است که رفتارهای جنسی انحراف‌آمیز خلاف (دست کم) مهمترین کارکرد یا نقش بیولوژیک اندامهای جنسی (یعنی تولید مثل) است. اما بسیاری از رفتارهای جنسی واجد این ویژگی است و انحراف بشمار نمی‌آید (برای مثال، می‌توان به بسیاری از انواع مناسبات

Sara Ruddick, "Better Sex". In R. Baker and F. Elliston (eds) *Philosophy and Sex*. Buffalo, N.Y. : ^۹ Prometheus Books, p.91

جنسی غیر همجنس گرایانه اشاره کرد که به قصد تولید مثل انجام نمی شوند، ولذا به این معنا "غیر طبیعی" اند، ولی عموماً انحراف جنسی بشمار نمی روند. در واقع آن دسته از امور "غیر طبیعی" که با پاره ای از هنجارها، ارزشها، یا غایات مطلوب جامعه تزاخم و تعارض دارد، انحراف بشمار می رود. از همین روست که "منحرف بودن" بار ارزشی منفی دارد.

اما در اینجا نکته مهم این است که رفتارهای انحراف آمیز (از آن حیث که انحراف آمیز است) خلاف ارزشهای "اخلاقی" نیست، بیشتر خلاف ارزشهای "زیباشناسانه" جامعه است. توجه کنید که ما در اینجا درباره جرائم جنسی انحراف آمیز سخن نمی گوئیم. چه بسا پاره ای از رفتارهای جنسی انحراف آمیز نهایتاً به هتک حقوق و کرامت انسانهای دیگر، یا نقض قوانین مدنی بینجامد، و از این حیث در خور نکوهش اخلاقی و مجازات اجتماعی و قانونی باشد، ولی در این صورت آنچه آنها را اخلاقاً درخور نکوهش و قانوناً در خور مجازات می کند، "انحراف آمیز" بودن آن رفتارها نیست، پیامدهای ناپسند و ناگوار آنهاست. پس در اینجا موضوع توجه ما رفتارهای جنسی انحراف آمیز است، نه جرائم جنسی انحراف آمیز.

بنابراین، مطابق آنچه گذشت، رفتارهای انحراف آمیز رفتاری خلاف طبع و ذوق عمومی است. بسیاری از مردم خوردن گوشت مار یا قورباغه را چندش آور می دانند. خوردن گوشت قورباغه خلاف ارزشهای اخلاقی نیست، اما خلاف ذوق و طبع بسیاری از مردم است. ذوق و سلیقه افراد درباره نوع غذا، نوع معاشران، نوع مناسبات جنسی و امثال آن، با احساساتی بسیار عمیق پیوسته است که در غالب موارد با احساسات اخلاقی اشتباه می شود. بنابراین، چه بسا امری به لحاظ اخلاقی نکوهیده نباشد، اما ذوق و طبع عمومی آن را بر نتابد، و آن را نوعی انحراف بشمار آورد، و نسبت به آن احساس اشمئزاز کند.

به نظر می رسد یکی از مهمترین دلایلی که رفتارهای انحراف آمیز برای افراد یک جامعه خاص چندش آور و مشمئز کننده است، این است که آنها نمی توانند بفهمند چرا کسی باید طالب چنان رفتاری باشد. مردم عموماً نمی توانند با افراد منحرف احساس همدلی کنند، و حتی برای لحظاتی کوتاه خود را به جای آنها تصور نمایند. مردم یک قاتل را بسی بهتر از یک فرد منحرف می فهمند. بسیاری از مردم قتل فرد بیگناه را به هیچ وجه خوش نمی دارند، اما دست کم می توانند آن را بفهمند. زیرا همه ما گاهی تجربه نفرت ورزیدن نسبت به دیگری را آزموده ایم، و حتی چه بسا مرگ کسی را آرزو کرده ایم. اما شمار بسیار اندکی از ما در میانه معاشقه با محبوب خود یکباره عمیقاً احساس کرده ایم که می خواهیم او را با پلیدی بیالایم تا به اوج لذت جنسی برسیم. ما نمی توانیم با چنین فردی احساس همدلی کنیم، و نمی توانیم حتی برای مدتی کوتاه خود را به جای او تصور نماییم.

اما آیا رفتارهای همجنس گرایانه به این معنا نوعی "انحراف" است؟

به نظر می رسد که پاسخ این پرسش بیش از هر چیز امری تجربی باشد، یعنی باید ببینیم مردم جامعه در واقع نسبت به رفتارهای همجنس گرایانه چه احساسی دارند. آیا ایشان می توانند با این نوع رفتارها نوعی ارتباط تفهیمی برقرار کنند، و همجنس گرایان را بفهمند؟ (البته لازمی این "فهمیدن" به هیچ وجه آن نیست که فرد خود چنان تمایلاتی داشته باشد، یا اساساً مایل باشد که به چنان رفتارهایی مبادرت ورزد.) به نظر می رسد که بسیاری افراد، اعم از همجنس گرا و غیر همجنس گرا، می توانند چنان کنند، و بسیاری افراد هم از انجام آن کار کاملاً ناتوان هستند. بنابراین، به نظر می رسد که مطابق این تحلیل باید پذیرفت که رفتارهای همجنس گرایانه در پاره ای جوامع از جمله رفتارهای انحراف آمیز بشمار می روند، و در پاره ای جوامع دیگر نه. یعنی منحرف دانستن یا ندانستن رفتارهای همجنس گرایانه از یک جامعه به جامعه دیگر فرق می کند.

اما در اینجا باید به چند نکته مهم توجه کرد:
اولاً، نفس اینکه ذوق عمومی پدیده ای را بر نمی تابد، لزوماً دلیلی بر درستی و ارزشمندی آن ذوق نیست.

ثانیاً، از آنچه گذشت بر نمی آید که ذهنیت مردم را درباره موضوعاتی نظیر همجنس گرایی نمی توان یا نمی باید تغییر داد، یا فرهیختگان و معلمان اخلاق جامعه در تصحیح تلقی عمومی هیچ گونه مسئولیتی ندارند. ثالثاً، حتی اگر رفتارهای همجنس گرایانه را به معنای یادشده مصداق انحراف بدانیم، بازهم رفتارهای خشونت آمیز، نفرت آلود، یا تحقیر کننده نسبت به اقلیتهای جنسی توجیه اخلاقی قابل قبولی نخواهد داشت. رابعاً، مردم حق دارند حد و نوع مناسبات خود را با دیگران بر مبنای پسند و ناپسند ذوق خود سامان بخشند. اما اخلاقاً حق ندارند به بهانه پسند و ناپسند ذوق خود حرمت و کرامت انسانی کسانی را که خوش نمی دارند، زیر پا نهند، و به حقوق بنیادین ایشان تعرض نمایند.

(۶)

اگر نتایج بحث و بررسیهای این نوشتار درست باشد، در آن صورت لاجرم باید بپذیریم که مهمترین استدلالهایی که در تقبیح اخلاقی رفتارهای همجنس گرایانه مطرح شده، از استحکام کافی برخوردار نیست. به بیان دیگر، این ادعا که رفتارهای همجنس گرایانه اخلاقاً ناروا و در خور نکوهش است، بنیان عقلی استواری ندارد. البته چه بسا بسیاری افراد رفتارهای همجنس گرایانه را با ذوق و طبع خود سازگار نیابند، و لذا آن را پدیده ای ناخوشایند و مشمئز کننده بیابند، اما این امر به هیچ وجه خشونت ورزی و تعرض به حقوق اخلاقی و اجتماعی اقلیتهای جنسی را توجیه نمی کند.

دین ورزان خردپیشه هم لاجرم باید نتایج بحث و فحصهای عقلی درباره این قبیل موضوعات را جدی تلقی کنند. به نظر می رسد که مسأله شأن اخلاقی و حقوق اجتماعی و انسانی اقلیتهای جنسی از جمله مسائلی است که جهان جدید در برابر اندیشمندان مسلمان قرار داده و از ایشان پاسخی انسانی و خرد پسند می طلبد. اگر کسانی حقیقتاً آرای سنتی دینی را درباره اقلیتهای جنسی اخلاقاً درخور تردید بدانند، چه باید بکنند؟ آیا باید میان ایمان دینی و تعهد عقلی - اخلاقی خود یکی را بر گزینند؟ تا آنجا که من در می یابم، چنان کاری مطلقاً ضرورت ندارد. مسلمانان رفته رفته (همچون پیروان سایر ادیان) با اینگونه تنشها و چالشها آشنا شده اند، و دریافته اند که میان خرد گریزیهای خشک سرانه و تسلیم پذیریهای شتابزده، راههای میانه کم نیست. تجربه ای که مسلمانان در مورد مسأله زنان و اقلیتهای دینی از سر می گذرانند، می تواند در مورد مسأله اقلیتهای جنسی نیز درسهای نکته آموزی داشته باشد. دین ورزان مسلمان آموخته اند که خردورزی کاری دشوار و خطر خیز است، و دلیری در خور می طلبد. به گمان من برای کسانی که دغدغه معنوی زیستن دارند، اخلاقی زیستن هم به اندازه عقلانی زیستن ضروری است. اما نباید از یاد ببریم که اخلاقی زیستن نیز محتاج دلیری است، و حتی گاه از خرد ورزی بسی خطر خیزتر است.

۲۵ نوامبر ۲۰۰۴

کالیفرنیا - سانتا باربارا

منابع:

در این نوشتار علاوه بر منابعی که در پانوشتها آمده ، از منابع زیر نیز استفاده شده است:

- Leiser, Burton M., "Is Homosexuality Unnatural?", in his book, *Liberty, Justice, and Morals: Contemporary Value Conflicts*, 3rd ed., 1986, pp.51-57.
- Martin, Mike W., "Homosexuality and Homophobia", in his book, *Everyday Morality*, Wadsworth Publishing Co., 1995, pp. 245-253.
- Mohr, Richard D., "Gay Basics: Some questions, Facts, and Values", in James Rachels,ed., *The Right Thing to Do*, McGraw-Hill Higher Education, 1998, Ch.14.
- Nussbaum, Martha C., "A Defense of Lesbian and Gay Rights", in her book, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, 1999, Ch.7.
- Ruse, Michael, *Homosexuality*, Oxford: Basil Blackwell, 1988.-

۲. ملاحظاتی درباره یک نقد

۱. مسأله حقوق اقلیتهای جنسی از جمله مسائل مربوط به حقوق بشر است. و مسلمانان دیر یا زود باید به دور از شعارپردازی های احساساتی، یا مصلحت اندیشی های سیاسی به طور جدی به این جنبه از مقوله حقوق بشر نیز بپردازند. مطابق آمار حدود هفت درصد افراد یک جامعه را اقلیتهای جنسی تشکیل می دهند، یعنی در کشوری با جمعیت حدود هفتاد میلیون نفر باید شمار اقلیتهای جنسی را در حدود پنج میلیون نفر برآورد کرد. به این اعتبار، اقلیتهای جنسی را باید از جمله پرشمارترین اقلیتهای انسانی بشمار آورد.

نگارنده به سهم خود کوشیده است پاره ای از جنبه های اخلاقی مسأله اقلیتهای جنسی را از منظر فلسفی مورد بررسی قرار دهد. موضوع توجه من عمدتاً دو پرسش زیر بوده است:

پرسش اول، آیا دلایل عقلی استواری در تقبیح اخلاقی رفتارهای همجنس گرایانه وجود دارد؟ پرسش دوم، به فرض آنکه معلوم شود هیچ دلیل عقلی موجهی در تقبیح اخلاقی رفتارهای همجنس گرایانه ارائه نشده است، آیا ممکن است فردی این ادعای عقلی - اخلاقی را بپذیرد، و در عین حال، به نحو سازگاری به ایمان دینی خود نسبت به آیین اسلام پایبند بماند؟ به بیان دیگر، آیا فردی که عقلاً به این نتیجه رسیده است که هیچ دلیل عقلی استواری در تقبیح رفتارهای همجنس گرایانه وجود ندارد، لاجرم باید دست از ایمان خود به عنوان یک مسلمان بشوید، یا راهی برای سازگاری بخشیدن میان عقل و وحی در این مورد وجود دارد؟

من در خصوص پرسش نخست کوشیده ام به تفصیل نشان دهم که مهمترین دلایل فلسفی ای که تاکنون در تقبیح رفتارهای همجنس گرایانه اقامه شده است، از قوتی برخوردار نیست.^{۱۰}

درخصوص پرسش دوم نیز کوشیده ام نشان دهم که سازگاری میان آن باور عقلی - اخلاقی از یکسو و محتوای متن مقدس از سوی دیگر، تحت شرایط معینی ممکن است.^{۱۱} البته باید توجه کرد که این سازگاری فقط برای کسانی مهم است که حسن و قبح اخلاقی را عقلی و مستقل از حکم الهی می دانند (مانند معتزله). اگر کسی خوب و بد اخلاقی را (مانند اشاعره) یکسره تابع حکم الهی بداند، البته به آسانی می تواند هر حکم عقلی ای را که مغایر ظاهراًیات به نظر می رسد به هیچ بشمارد.^{۱۲}

فرض کنیم کسانی که برای حکم عقل حجیت مستقل از دین قائلند، بپذیرند که عقل تقبیح اخلاقی رفتارهای همجنس گرایانه را بر نمی تابد. در این صورت این افراد یا باید دست از دین خود بشویند، یا باید راهی برای سازگار کردن حکم دین و عقل بیابند. مسأله ی تعارض (ظاهری) عقل و وحی پدیده تازه ای در اندیشه اسلامی نیست، و در طول تاریخ اندیشه اسلامی عالمان دین دست کم به یکی از روشهای سه گانه زیر تعارض میان حکم عقل و فهم خود از منابع دینی را زدوده اند: شیوه ی نخست را می توان "نقد یا تفسیر درونی" نامید. در اینجا مفسر می کوشد بر مبنای ملاحظات (عمدتاً زبانی) درون - متنی فهمی از فقرات "مناشقه انگیز" متن مقدس به دست دهد که با حکم عقل سازگار باشد. شیوه دوم را می توان "نقد یا تفسیر بیرونی" دانست. در اینجا مفسر

^{۱۰} این پرسش محور مقاله ی "درباره اقلیتهای جنسی" است.

^{۱۱} پرسش دوم، موضوع دو سخنرانی من در دانشگاه UCLA (دانشگاه کالیفرنیا، لوس آنجلس) بوده است. سخنرانی اول به زبان فارسی و در جمع اساتید و پژوهشگران ایرانی، و سخنرانی دوم به انگلیسی و در جمع اساتید و دانشجویان دوره فوق لیسانس و دکترای مرکز مطالعات خاورمیانه آن دانشگاه ایراد شد. فایل صوتی سخنرانی فارسی، و متن مکتوب سخنرانی انگلیسی هر دو بر روی سایت شخصی من موجود است.

^{۱۲} البته موضع فلسفی من استقلال وجودی، معرفتی، و روانی حجیت احکام اخلاقی از حکم الهی است. من در مقاله "آیا اخلاق متکی بر دین است؟" تفصیلاً برای تحکیم این موضع استدلال کرده ام. اما در گفتارهای UCLA فقط به بیان این نکته بسنده کرده ام که در چارچوب سنت فکری معتزله می توان از "امکان" سازگاری آن باور عقلی و ایمان به قرآن دفاع کرد. به بیان دیگر، در سنت عقلی مسلمین مبادی فلسفی چنان سازگاری ای موجود است.

می‌کوشد فقرات "مناقشه انگیز" متن را در زمینه تاریخی آن بنشانند، و در پرتو ملاحظات تاریخی و فرهنگی برون-متنی فهم نوینی از متن به دست دهد که با حکم عقل سازگار باشد. شیوه سوم را می‌توان "نقد یا تفسیر رادیکال" نامید. مطابق این شیوه مفسر می‌کوشد تا فقرات "مناقشه انگیز" متن را در پرتو "تاریخیت" متن فهم کند. به بیان دیگر، معنای ظاهری فقرات "مناقشه انگیز" را بپذیرد، اما آنها را ذاتی پیام الهی نداند.

روشن است که فهم رایج عالمان دینی از منابع دینی با این حکم که رفتارهای همجنس‌گرایانه عقلاً قبیحی ندارد، سازگار نیست. اما این واقعیت مطلقاً نشان نمی‌دهد که در تحولات آینده اندیشه اسلامی چنان فهم سازگاری آفرینی امکان تولد ندارد. تجربه مسلمانان در مواردی مانند مسأله فلک شناسی کوپرنیکی، نظریه تکامل داروین، مسأله ربا، مسأله حقوق زنان و غیره، نشان می‌دهد که باب این امکان گشوده است. اگر کسی آن حکم عقلی را درباره رفتارهای همجنس‌گرایانه جدی بگیرد، آنگاه ممکن است بر مبنای پاره‌ای از ملاحظات درون-متنی فهمی از آیات قرآنی مربوط به قوم لوط بدست دهد که با آن حکم عقلی ناسازگار نباشد. من در گفتارهای UCLA تأکید کردم که چنان تفسیری هنوز متولد نشده است، اما پاره‌ای ملاحظات درون-متنی، و پاره‌ای ملاحظات برون-متنی به امکان چنان تفسیری راه می‌دهد. حتی اگر کسانی این تفاسیر نوظهور را قانع‌کننده نیابند، باب تفسیر مجدد آیات قرآنی مربوط به قوم لوط بر مبنای نقد و تفسیر بیرونی، و نیز نقد و تفسیر رادیکال همچنان گشوده است.^{۱۳}

۲. این مباحث خوشبختانه توجه و حساسیت اهل علم را برانگیخته است. از این میان اخیراً نوشته‌ای در نقد مباحث فوق‌الذکر و "در محکومیت همجنس‌گرایی" دریافت کردم که آن را از پاره‌ای جهات سودمند یافتیم.^{۱۴} نویسنده‌ی آن نوشته برخلاف بسیاری از منتقدان به اظهار محکومیت‌های کلی و مبهم بسنده نکرده است، و کوشیده است تا از موضع خود به نحو کمابیش استدلالی دفاع کند. نگارنده مایل است جهد علمی منتقد را از طریق پاسخ‌گفتن به آن نقد پاس بدارد.

مجموعه‌ی استدلال‌های منتقد را می‌توان بر دو گروه استدلال‌های عقلی و نقلی تقسیم کرد. بگذارید آنها را یک به یک بررسی کنیم.

(الف) استدلال‌های عقلی:

در واقع منتقد محترم استدلال عقلی تازه‌ای در تقبیح رفتارهای همجنس‌گرایانه ارائه نکرده است. هدف اصلی او دفاع از پاره‌ای از استدلال‌هایی بوده است که در مقاله "درباره اقلیتهای جنسی" مورد نقد قرار گرفته‌اند. بگذارید آن استدلال‌ها و دفاع منتقد از آنها را با هم مرور کنیم:

۱-۲. استدلال افلاطون: استدلال افلاطون را می‌توان به صورت زیر صورتبندی کرد:

(۱) رفتارهای همجنس‌گرایانه در میان پرندگان و سایر حیوانات دیده نمی‌شود.

(۲) بنابراین، رفتارهای همجنس‌گرایانه در میان انسانها اخلاقاً مذموم است.

آشکار است که مقدمه (۱)، به فرض صدق، به تنهایی به گزاره (۲) نمی‌انجامد. گزاره (۱) از فقدان رفتاری در میان حیوانات حکایت می‌کند، و گزاره (۲) متضمن داوری اخلاقی درباره رفتاری در میان انسانهاست. برای آنکه گزاره (۲) را منطقاً از گزاره (۱) بدست آوریم باید دست کم گزاره‌ای با سورکلی به آن ضمیمه کنیم. اما این گزاره چیست؟ به نظر می‌رسد گزاره زیر آن چیزی باشد که افلاطون در ذهن داشته است:

^{۱۳} تفصیل این نکات را می‌توانید در گفتارهای UCLA بیابید.

^{۱۴} این مقاله تحت عنوان "در محکومیت همجنس‌گرایی" و به قلم آقای مصطفی حسینی طباطبایی است. لینک به مقاله:

<http://www.tabatabaie.info/userfiles/file/view/articles/dar-mahkomiati-hamjensgarae.pdf>

(۳) اگر رفتاری در میان حیوانات یافت نشود، وجود آن در میان انسانها اخلاقاً مذموم است.^{۱۵}
اکنون گزاره های (۱) و (۳) بنابه قاعده وضع مقدم گزاره (۲) را نتیجه می دهند. یعنی برهان به لحاظ صوری معتبر است.

اما آیا گزاره (۳) صادق است؟ کاملاً آشکار است که این گزاره کاذب است. برای مثال، حیوانات دندان خود را مسواک نمی کنند، غذای خود را نمی پزند، در مراسم نماز جمعه شرکت نمی کنند، به دانشگاه نمی روند، و غیره. آیا بر این مبنا باید نتیجه بگیریم که پس انجام این کارها توسط انسانها اخلاقاً مذموم است؟
از سوی دیگر، گزاره (۱) نیز کاذب است. در حالی که من می دانم امروزه هیچ زیست شناسی به صدق آن گزاره باور ندارد. داوری درباره ی این گونه موضوعات در قلمرو صلاحیت دانشمندان علوم زیستی است، و گمان زنی های فیلسوفان و الهیدانان در این خصوص حجیتی ندارد.^{۱۶}

اما منتقد محترم می کوشد تا گزاره (۲) را بر مبنای مقدمات دیگری از گزاره (۱) نتیجه بگیرد. برهان منتقد را می توان در قالب زیر صورتبندی کرد:

- (۱) رفتارهای همجنس گرایانه در عالم حیوانات یافت نمی شود. (ادعای افلاطون)
 - (۳) طبیعت سالم و منحرف ناشده همان است که در عالم حیوانات یافت می شود.
 - (۴) بنابراین، رفتارهای همجنس گرایانه انحراف از طبیعت سالم و دست نخورده اند. به بیان دیگر، رفتارهای همجنس گرایانه غیرطبیعی هستند. (با اندکی تسامح: نتیجه حاصل از (۱) و (۳))
 - (۵) اگر چیزی غیر طبیعی باشد، آنگاه آن چیز اخلاقاً مذموم است.
 - (۲) رفتارهای همجنس گرایانه (در میان انسانها) اخلاقاً مذموم اند. (حاصل از (۴) و (۵))
- با اندکی تسامح می توانیم این برهان را صورتاً معتبر بدانیم. بگذارید فرض کنیم که مقدمه (۱) نیز صادق است. در این صورت صدق نتیجه این برهان (یعنی گزاره (۲)) در گرو صدق مقدمه (۳) و (۵) خواهد بود. آیا این مقدمات صادقند؟

خوبست نخست گزاره (۳) را بررسی کنیم. مقصود منتقد از "طبیعت" یا "رفتار طبیعی" در این مقدمه چیست؟ به نظر می رسد که از نظر منتقد امر طبیعی دو ویژگی مهم دارد: (اولاً) ریشه در بیولوژی (حیوان یا انسان) دارد، و (ثانیاً) به نحو اکثری واقع می شود. برای مثال، رفتارهای جنسی غیرهمجنس گرایانه به این معنا طبیعی هستند، زیرا اولاً- ساختار آناتومی اندام جنس نر و ماده با یکدیگر تناسب آناتومیک دارد، نوع هورمونهای که در بدن آنها ترشح می شود آنها را به سوی یکدیگر متمایل می کند، و غیره، ثانیاً- این نوع رفتارها (در قیاس با مثلاً رفتارهای جنسی همجنس گرایانه) بسیار بیشتر واقع می شود. اکنون که معنای گزاره (۳) تا حدی روشن شده است، بگذارید فرض کنیم که گزاره (۳) نیز صادق است.

اما درباره ی گزاره (۵) چه می توان گفت؟ مطابق آنچه در تحلیل معنای گزاره (۳) آوردیم، گزاره (۵) را باید ترکیب عطفی دو گزاره زیر بدانیم:

^{۱۵} خوانندگان توجه دارند که گزاره های حملی با سور کلی را می توان به گزاره های شرطی منطقاً هم ارز تبدیل کرد، و برعکس.
^{۱۶} برای آشنایی با پاره ای از پژوهشهای علمی در این خصوص، نگاه:

Boyd, R. and Richerson, P. (1985). *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago: University of Chicago Press.
Denniston, R. M. (1980). "Ambisexuality in animals", In J. Marmor (ed.), *Homosexual Behavior: A Modern Reappraisal*, New York: Basic Books.
Weinrich, J.D. (1982). "Is homosexuality biologically natural?" In W. Paul, et al. (eds.), *Homosexuality: Social, Psychological, and Biological Issues*. Beverly Hills, Calif.: Sage, 197-208

(۵-۱) اگر رفتاری ریشه در ساختار بیولوژیک ما نداشته باشد، آنگاه آن رفتار از حیث اخلاقی مذموم است.

(۵-۲) اگر رفتاری به نحو اکثری واقع نشود، آنگاه آن رفتار از حیث اخلاقی مذموم است. اگر این دو گزاره، هر دو صادق باشند، آنگاه گزاره (۵) صادق است. اما اگر دست کم یکی از این دو گزاره کاذب باشد، آنگاه گزاره (۵) کاذب خواهد بود. به گمان من کاملاً آشکار است که هر دو گزاره کاذبند. بگذارید آنها را یک به یک بررسی کنیم.

گزاره (۵-۱) دو مورد نقض مهم دارد. اولاً- بسیاری رفتارها هستند که ریشه ی بیولوژیک دارند، اما اخلاقاً مذموم اند. برای مثال، پاره ای مردان به طور طبیعی دو کروموزم Y دارند، و لذا افرادی بسیار پرخشونت هستند. این واقعیت که خشونت ورزی ایشان ریشه های ژنتیک دارد، به هیچ وجه ایشان را اخلاقاً مجاز نمی دارد که برای مثال، همسایگان خود را مورد ضرب و شتم قرار دهند. ثانیاً- بسیاری رفتارها هم هستند که ریشه های بیولوژیک ندارند، اما اخلاقاً پسندیده اند. برای مثال، ظاهراً رفتارهای نועدوستانه ما ریشه بیولوژیک ندارد، اما این بدان معنا نیست که نועدوستی امری اخلاقاً مذموم است.

گزاره (۵-۲) نیز کاذب است. ندرت وقوع یک پدیده به هیچ وجه نشانه ی ناروایی اخلاقی آن پدیده نیست. برای مثال، پدیده نبوت و دریافت مستقیم وحی از جانب خداوند پدیده ای نادر است، اما آیا این بدان معناست که این پدیده اخلاقاً نارواست؟ آفرینش آثار هنری والا نظیر "شام آخر" داوینچی امری نادر است، آیا این بدان معناست که اینگونه آفرینشگرها را باید از حیث اخلاقی نکوهید؟

بنابراین، به نظر می رسد که جهد منتقد در دفاع از استدلال افلاطون نهایتاً ناکام است، زیرا برهان وی در همدلانه ترین تفسیر آن مبتنی بر مقدمه ای کاذب است..

۲-۲. استدلال ارسطو: در مقاله "درباره اقلیتهای جنسی"، استدلال ارسطویی در تقبیح رفتارهای جنسی به صورت زیر صورتبندی شده است:

(۱) رفتارهای همجنس گرایانه خلاف غایت و کارکرد اصلی اندامهای جنسی هستند.
(۲) تمام رفتارهایی که خلاف غایت طبیعی یا کارکرد اصلی یک شیء یا اندام هستند، به لحاظ اخلاقی ناروا هستند.

(۳) بنابراین، رفتارهای همجنس گرایانه به لحاظ اخلاقی ناروا هستند.
در آن مقاله در خصوص مقدمه ی اول به پاره ای نکات اشاره داشتم که اجمالاً از این قرارند:

اولاً- اندامهای جنسی ما کارکردهای متعددی دارند که هر یک در جای خود مهم است. ثانیاً- هیچ معیار قطعی و قاطعی برای تمییز کارکردهای اصلی و فرعی اندامها وجود ندارد. برای مثال، ممکن است امروزه ما مهمترین کارکرد اندامهای جنسی را تولید مثل بدانیم. اما کاملاً می توان تصوّر کرد که با پیشرفتهای علمی کنونی نقش اندامهای جنسی در تولید مثل بسیار کم رنگ شود. کاملاً محتمل است که شیوه های بارداری خارج رحمی، یا شیوه های تولید مثل غیرجنسی در آینده رقیب شیوه های متعارف تولید مثل شود.

ثالثاً- حتی اگر امر تولید مثل را بسیار جدی تلقی کنیم، همجنس گرایی لزوماً مغایر با تولید مثل نیست. امروزه دست کم زنان همجنس گرا می توانند بدون استفاده از اندامهای جنسی از طریق کپی برداری ژنی صاحب فرزند مشترک شوند. کاملاً محتمل است که در آینده همین پدیده برای مردان نیز امکان پذیر شود. در عین حال بسیاری از مردان و زنان همجنس گرا در دوره ای از زندگی خود مناسبات جنسی غیر همجنس گرایانه داشته اند، و

صاحب فرزند می باشند. بنابراین، همجنس گرایی این افراد اختلالی در فرآیند تولید نسل بشر پدید نمی آورد. و البته تمام این ملاحظات مبتنی بر این پیش فرض غیربدهی و ثابت نشده است که "تولید مثل وظیفه اخلاقی هر انسانی است."

رابعاً- به فرض آنکه رفتارهای همجنس گرایانه خلاف غایت تولید مثل باشند، باز هم می توانند بسیاری از غایات دیگر مناسبات جنسی را برای زوجهای همجنس گرا تأمین کنند.

خامساً- تا آنجا که غایت تولید مثل مد نظر است، تفاوتی میان رفتارهای همجنس گرایانه و مناسبات جنسی میان زوجهای غیرهمجنس گرای نازا وجود ندارد. اگر قبح مناسبات جنسی از آن روست که به تولید مثل نمی انجامد، در آن صورت باید مناسبات جنسی میان زوجهای نازا را نیز اخلاقاً ناشایست دانست.

منتقد محترم در نقد و سنجش این فقرات بدرستی اصل تنوع در غایات مناسبات جنسی را می پذیرد. اما ادعا می کند که در اینجا پرسش اصلی این نیست که آیا مناسبات همجنس گرایانه غایات دیگر مناسبات جنسی را تأمین می کنند یا نه، بلکه، از نظر وی، پرسش اصلی این است که فرد در مناسبات جنسی خود از چه چیز و چه کسی باید لذت ببرد؟ به بیان دیگر، کسب لذت جنسی فقط برای زوجهای غیرهمجنس گرا و در مناسبات میان زن و مرد مجاز است، و بیرون از این قلمرو البته کسب لذت (یا تحقق سایر غایات مناسبات جنسی) اخلاقاً نارواست. درباره این مدعا چه می توان گفت؟ پیش از بررسی این ادعا خوب است که یک بار دیگر ساختار استدلال ارسطویی را به یاد آوریم. بنیان آن خط استدلال از این قرار بود: مناسبات همجنس گرایانه اخلاقاً ناروا هستند زیرا این رفتارها غایت مناسبات جنسی را تأمین نمی کنند. در این صورت به نظر می رسد که برای نقد این استدلال دو راه در پیش روی ما گشوده است: (الف) یا نشان دهیم که مناسبات همجنس گرایانه می توانند آن غایات را تأمین کنند، یا (ب) نشان دهیم که پاره ای از رفتارهای جنسی "مجاز" (مثل مناسبات جنسی میان زوجهای نازا) نیز وجود دارند که آن غایات (یا غایت "اصلی") را تأمین نمی کنند. من در نقد استدلال ارسطویی از هر دو شیوه بهره جسته ام.

ظاهراً منتقد محترم معتقد است که "شمار افراد عقیم" یا تمایل پاره ای از افراد به "تمتع جنسی از حیوانات" ناقض استدلال من است. اما حقیقتاً این امور، به فرض واقعیت، چه ربطی به بحث مانحن فیه دارد؟ فرض کنیم که به واقع شمار افراد نازا اندک است، یا پاره ای افراد تمایل به برقراری مناسبات جنسی با حیوانات دارند. این امور چگونه استدلالهای مرا در نقض برهان ارسطویی منتفی می کند؟ متأسفانه ربط این امور برای من روشن نیست.

ظاهراً منتقد محترم برای دفاع از موضع ارسطویی نهایتاً به این ادعا متوسل می شود که خداوند در برابر اندامهای جنسی مرد، اندامهای جنسی زن را آفریده است تا هم تولید مثل کنند، و هم به لذت و آرامش نائل آیند، و لذا این نوع از مناسبات جنسی تنها شیوه اخلاقاً مجاز مناسبات جنسی است. اما گویی منتقد محترم از یاد برده است که استدلال ارسطویی برای اثبات همین مدعا اقامه شده است. در این صورت دیگر نمی توان برای اثبات آن ادعا، خود آن ادعا را به عنوان مقدمه یا دلیل مفروض گرفت. مدعیات منتقد محترم در این موضع اگر معنای محصلی داشته باشد، باید نوعی مصادره به مطلوب تلقی شود.

اما درباره ی مقدمه دوم استدلال ارسطویی چه می توان گفت؟ گوهر مدعای من در خصوص این مقدمه این بوده است که این مقدمه نهایتاً گزاره های تجویزی را از گزاره های توصیفی محض منطقیاً قابل استنتاج می داند. فهم معنای دقیق این ادعا، و تشخیص صدق یا کذب آن از جمله مناقشه انگیزترین موضوعات فلسفه معاصر

بوده است. من در مقاله "درباره اقلیتهای جنسی" به معدودی از مشهورترین انتقاداتی که بر این مقدمه وارد آمده، به اختصار اشاره کردم تا نشان دهم که تصدیق این مقدمه با چه دشواریهایی روبروست. بنابراین، مقدمه دوم استدلال ارسطو در بهترین حالت ادعایی قابل مناقشه است، و داوری درباره ی صدق و کذب آن کاری کارستان است.

منتقد محترم در دفاع از مقدمه دوم دو نکته را بیان می کند:

(۱) ادعای اول ایشان این است که اگر استنتاج گزاره تجویزی (باید- دار) از گزاره های توصیفی (است- دار) مغالطی باشد، من خود نیز مرتکب آن مغالطه شده ام. زیرا ادعا کرده ام که "همجنس گرایی برخلاف طبیعت انسان نیست" (گزاره است- دار)، و بنابراین، "نباید آن را منع کرد." (گزاره باید- دار).

اولاً- فرض کنیم که من به واقع مرتکب چنان مغالطه ای شده باشم. آیا این امر مغالطی بودن آن استدلال را منتفی می کند؟ صرف اینکه مدعی خود مرتکب مغالطه شده، آن مغالطه را موجه نمی کند.

ثانیاً- واقعیت این است که من هرگز در سراسر آن مقاله و گفتارهای UCLA چنان ادعایی نکرده ام. سخن من این بوده است که کسانی در قالب "برهان طبیعت گرایانه" ادعا کرده اند که رفتارهای همجنس گرایانه خلاف طبیعت و لذا خلاف اخلاق است. اما این برهان، و نیز سایر برهانهایی که در آن مقاله مورد بحث قرار گرفته است، هیچ یک متقن و قابل دفاع نیست. بنابراین، تقبیح رفتارهای همجنس گرایانه بنیان عقلی استواری ندارد. در اینجا هیچ "باید"ی از "است" استنتاج نشده است.

(۲) اما در گام دوم منتقد محترم می کوشد تا خود معضله ی "است" و "باید" را فیصله دهد. معضله "است" و "باید"، به بیان بسیار ساده شده، این است که از گزاره های صرفاً توصیفی نمی توان منطقاً گزاره های تجویزی را استنتاج کرد. منتقد محترم برای آنکه نشان دهد این ادعا نادرست است، به عنوان یک مورد نقض به برهان زیر متمسک شده است:

(۱) همجنس گرایی انحراف طبیعی از طبیعت انسانی است.

(۲) هر انحراف طبیعی از طبیعت برخلاف سلامت نفس است.

(۳) خردمند از عدم سلامت نفس دوری می گزیند.

(۴) بنابراین، خردمند از همجنس گرایی باید دوری کند.

حقیقت این است که این استدلال به لحاظ صوری نامنتج است، مگر آنکه پاره ای مقدمات به آن افزوده شود. برای مثال، فرض کنیم که به واقع انحراف از طبیعت برخلاف سلامت نفس است (یعنی فرض کنیم که گزاره (۲) صادق است). اما در این صورت چگونه می توان از گزاره (۲) گزاره (۳) را منطقاً نتیجه گرفت؟ چرا خردمند از عدم سلامت نفس دوری می گزیند؟ ظاهراً منتقد محترم در اینجا دو مقدمه ی دیگر را نیز تلویحاً مفروض گرفته است:

(۵) عدم سلامت چیز بدی است.

(۶) خردمند از امور بد می گریزد.

استنتاج گزاره (۳) از گزاره (۲) منطقاً ممکن نیست مگر آنکه منتقد چیزی از جنس گزاره های (۵) و (۶) را مفروض گرفته باشد. اما گزاره (۵) چیزی جز یک گزاره تجویزی و ارزشی نیست. به بیان دیگر، منتقد محترم حکم تجویزی نهایی خود (یعنی گزاره (۴)) را نهایتاً بر مبنای فرض یک گزاره تجویزی- ارزشی در میان مقدماتش (یعنی گزاره (۵)) بدست آورده است. در حدی که من می دانم، هیچ فیلسوفی امکان چنان استنتاجهایی را انکار

نکرده است. بنابراین، راه حل مطرح شده ربطی به معضله "است" و "باید" ندارد. حقیقت این است که معضله "است" و "باید" به مراتب پیچیده تر و دشوارتر از آن است که منتقد محترم انگاشته است. من در جای دیگر به تفصیل رأی خود را در این خصوص توضیح داده ام.^{۱۷}

۲-۳. استدلال فیلسوفان جدید:

منتقد محترم سرانجام به دفاع از رأی کانت و اسکروتن پرداخته است. اما حقیقت این است که در این مقام وی صرفاً به ابراز موافقت خود با ادعای آن فیلسوفان بسنده کرده است: "ما رأی کانت را صائب می‌شماریم." اما بر کدام مبنای؟ من در آن مقاله نشان داده‌ام که استدلال کانت از تحکیم ادعایش ناتوان است، و با مبادی فلسفه خود او نیز ناسازگار است. آیا منتقد آن اشکالات را وارد نمی‌داند؟ دلایل وی کدام است؟ درباره‌ی انتقادات وارد بر موضع اسکروتن چه می‌اندیشد؟ اگر آن انتقادات روا نیستند، دلایل آن چیست؟ اگر آن انتقادات واردند، پس بر چه مبنایی رأی آنها مورد تأیید قرار گرفته است؟ البته ترجیحات شخصی اهل نظر نزد ایشان معتبر و در چشم دیگران محترم است. اما ترجیحات شخصی مادام که به دلایل روشن و استوار مستند نشده باشد در ترازوی خرد وزنی ندارد.

البته ظاهراً منتقد در پایان مقاله اش می‌کوشد به نوعی توضیح دهد که چرا به اعتقاد وی "رفتارهای همجنس‌گرایانه مایه‌خوارداشت آدمی و هتک حرمت از انسانیت است": به اعتقاد وی "اقتضای کمال انسانی" این است که مردان تشبه به زنان، و زنان تشبه به مردان نکنند. به اعتقاد وی پزشکان اصرار دارند افراد دو جنسی را با عمل جراحی به صورت مرد کامل یا زن کامل در آورند زیرا به این ترتیب می‌توانند "دوگانگی شخصیت" ایشان را مرتفع کنند.

در حالی که دانش علمی من در خصوص مسائل پزشکی و روانشناسانه اجازه می‌دهد، این اظهارات بر درکی یکسره نارسا و نادرست از پدیده اقلیتهای جنسی بنا شده است. بعلاوه برای من روشن نیست که چرا/ز منظر اخلاقی تشبه زنان به مردان یا تشبه مردان به زنان اشکال برانگیز است. چرا کمال انسانی در این فرآیند نقصان می‌پذیرد؟ البته این درست است که ذائقه عمومی پاره‌ای امور را خوش نمی‌دارد، و از مشاهده پاره‌ای صحنه‌ها یا انجام پاره‌ای تجربه‌ها مشمئز می‌شود. اما نفس احساس اشمئزاز و تحاشی روحی به تنهایی برای نشان دادن قبح اخلاقی یک پدیده کافی نیست. بسیاری از ما از دست زدن به پوست مار، از خوردن گوشت قورباغه، از تشریح جسد مرده، و امثال آنها مشمئز می‌شویم. آیا این بدان معناست که انجام این کارها به لحاظ اخلاقی هم نارواست؟ متأسفانه در بسیاری از موارد عالمان و نویسندگان دینی ما اظهار نظرهای علمی خویش را بدون آگاهی کارشناسانه از موضوعات مورد بحث بیان می‌کنند، و در نتیجه به داوریهایی می‌رسند که از کوره‌ی نقد سرفراز بیرون نمی‌آید. نقد این اظهارنظرهای غیرکارشناسانه در خصوص مسائل علمی را البته باید به اهلش وانهاد.

ب. استدلالهای نقلی:

ملاحظاتی که من درخصوص آیات قرآنی مربوط به داستان لوط آورده‌ام، همه در گفتارهای UCLA آمده است. متأسفانه به نظر می‌رسد که منتقد محترم به اصل آن مطالب دسترسی نداشته و لاجرم انتقادات خود را

^{۱۷} نگا. مقاله "ملاحظاتی درباره اختلاف آرای طباطبایی و مطهری در خصوص رابطه‌ی احکام حقیقی و اعتباری". این مقاله را می‌توان بر روی سایت من یافت.

به مسموعات یکسره ناموثق متکی کرده است. تقریباً تمام آنچه ایشان در این خصوص به بنده نسبت داده است، نادرست و ناشی از بی اطلاعی از اصل مطالب بوده است. من البته موافقم که تفسیر ایشان از آیات مربوط به قوم لوط تفسیر رایج و غالب در سنت دینی ماست. اما همانطور که در آن گفتارها توضیح داده ام این فقرات از قرآن نسبت به امکان تفسیرهای تازه گشوده است. در عین حال، کسانی که به این نتیجه رسیده اند که تقبیح رفتارهای همجنس‌گرایانه عقلاً مبنای موجهی ندارد، می‌توانند به شیوه‌های دیگری نیز میان حکم عقل و فهمشان از وحی سازگاری برقرار کنند.

۳. باری در حدی که من درمی‌یابم استدلالهای منتقد محترم از کوره نقد سرفراز به در نمی‌آید. امیدوارم کسانی که بر مبنای این گونه دلایل تحقیر و خشونت نسبت به انسانهای دیگر را روا می‌دارند، در فردای قیامت در محضر خداوند رحمان دلایل بهتری برای عرضه داشته باشند.

۲۸ فوریه ۲۰۰۶

کالیفرنیا - سانتا باربارا

۳. مصاحبه درباره اسلام و حقوق اقلیتهای جنسی*

سؤال اول: یکی از خوانندگان پرسیده است با توجه به نص صریح قرآن درباره همجنسگرایی چگونه می توان از حقوق اقلیت های جنسی مثل همجنسگرایان صحبت کرد؟

مایلم در این خصوص به چند نکته اشاره کنم:

نکته اول این است که در قرآن هیچ نصّ صریحی در نفی همجنسگرایی وجود ندارد. آنچه در قرآن به صراحت نهی شده است عمل زشتی است که قوم لوط مرتکب می شدند. در این تردیدی نیست که قرآن "فعل زشت" قوم لوط را تقبیح می کند، اما تردید جدی است که آن "فعل زشت" همان چیزی باشد که امروزه تحت عنوان همجنسگرایی خوانده می شود. "همجنس گرایی" یک مفهوم کمابیش تازه است. فرد همجنس گرا به معنای امروزی آن کسی است که به جای سرکوب یا نفی نوع گرایش جنسی اش، آن را در مقام تعریف و فهم هویت انسانی اش منظور می کند. و بر مبنای وفاداری به هویت راستین خود (که از جمله متضمن نوع خاصی از گرایش جنسی است که با گرایش شایع و غالب متفاوت است) سبک زندگی خاصی را برای خود اختیار می کند یا دست کم برای نوعی زیستن صادقانه که به نفی آن هویت نمی انجامد می کوشد. بنابراین، همجنسگرایی نوعی شیوه یا سبک بودن و زیستن است. فرد همجنسگرا در گام اول نوع گرایش جنسی خود را می پذیرد و آن را از تعریف هویت انسانی خود حذف یا سرکوب نمی کند. یعنی "بودن" خاص خود را به رسمیت می شناسد، و در گام دوم، می کوشد "زیستن" ای اختیار کند که آن نحوه "بودن" را محترم بدارد. به این معنا همجنسگرایی را نمی توان و نمی باید به یک عمل جنسی صرف فروکاست. همجنسگرایی نوعی زیستن انسانی است با تمام پیچیدگیهایی که یک زندگی انسانی واجد است، در آن عشق هست، ایثار و از خودگذشتگی هست، حسادت و حسرت هست، و الخ. همجنسگرایی به این معنا مطلقاً نزد پیشینیان ما شناخته شده نبود. تحویل مفهوم همجنسگرایی (به مثابه نوعی سبک زندگی که بر مبنای نوعی هویت خاص شکل پذیرفته است) به عمل "لواط" کار سنجیده و دقیقی به نظر نمی آید. متأسفانه در متن قانون مجازات اسلامی، در حدی که من می دانم، برای نخستین بار در طول تاریخ قانون گذاری مدرن در ایران، تعبیر "همجنسگرایی" و "لواط" را به عنوان دو واژه مترادف بکار برده اند. "لواط" در فرهنگ ادبی، دینی و حقوقی ما صرفاً یک عمل جنسی بوده است که عمدتاً میان یک مرد بالغ و یک کودک یا نوجوان صورت می گرفته است، و این معنا هیچ ربطی به "همجنسگرایی" به معنای امروزی آن ندارد.

نکته دوم این است که در قرآن بدقت روشن نشده است که "فعل زشت" قوم لوط که مایه عذاب ایشان شد، چه بوده است. برای روشن کردن نوع آن "فعل زشت"، باید مجموع از قرائن قرآنی را در کنار هم قرار بدهیم: اولاً- مطابق بیان صریح قرآن، عذاب قوم لوط بواسطه مجموعه ای زشتکاریهای ایشان بوده است، برای مثال، یکی از مهمترین اشتغالات ایشان، مطابق بیان قرآن، راهزنی بوده است. ثانیاً- یک پیامبر الهی، یعنی ابراهیم، با علم به تمام زشتکاریهای ایشان به دفاع از آنها برخاست، و برای نجات ایشان مستقیماً با خداوند مجادله کرد، و خداوند نتوانست در آن مجادله او را نسبت به موضع خود قانع کند. اما خداوند آن پیامبر را بخاطر دفاعی که از قوم لوط کرد سرزنش نکرد، بلکه برعکس حسّ شفقت عمیق او را ستود. ثالثاً- تنها جایی در قرآن که ما با یک مصداق روشن از آن "عمل زشت" روبرو هستیم و می توانیم بر آن مبنا تصویر روشنی از آن "فعل زشت" به دست آوریم، ماجرای است که در خانه لوط رخ داد. مطابق بیان قرآن، وقتی که قوم لوط از حضور مهمانان او که در واقع

فرشتگانی در قالب دو جوان بودند، آگاه می‌شوند، به خانه لوط یورش می‌برند و می‌خواهند به زور با آن دو جوان عمل جنسی انجام بدهند. در این واقعه سه نکته مهم وجود دارد که آشکارا نشان می‌دهد "عمل زشت" مورد شماتت قرآن هیچ ربطی به مفهوم "همجنسگرایی" به معنای امروزی آن ندارد: (اول آنکه) عمل شنیع قوم لوط مصداق آشکار تجاوز به عنف است. در بیان قرآن کاملاً آشکار است که قوم به خانه لوط حمله کرده‌اند و می‌خواهند به زور و برغم میل آن میهمانان به حریم جسمانی ایشان تعرض کنند و کرامت جسمانی ایشان را نقض نمایند. عمل تجاوز به عنف با هر معیار اخلاقی‌ای که بسنجیم عملی ناشایست و اخلاقاً شنیع است. و امروز هیچ کس را نمی‌یابید که مدافع حقوق انسانی و مدنی اقلیتهای جنسی باشد و تجاوز به عنف را به تعبیر قرآنی عملی ناپسند و شنیع نداند. (دوم آنکه) اگرچه این نکته در بیان قرآنی چندان روشن نیست، اما در روایاتی که در شرح این آیات قرآنی آمده تصریح شده است که فرشتگان در قالب دو پسر نوجوان و کم‌سال ظاهر شده بودند. در بسیاری از روایات دیگری هم که برای مثال، مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان ذیل آیات مربوط به قوم لوط و نیز درباره عمل لواط آورده است، به صراحت "لواط" رابطه‌ای میان یک مرد بالغ و یک کودک یا نوجوان کم‌سال تلقی شده است. متخصصان عهد عتیق هم به این نکته اشاره کرده‌اند که رسم رایج در میان قوم لوط چیزی از جنس همان نوع روابطی بوده است که در یونان باستان و سایر فرهنگهای گذشته (از جمله فرهنگ ایرانی-اسلامی) رایج بوده و در فرهنگ عرفانی ما از آن تحت عنوان "صحبت احداث" یا "شاهدبازی" یاد می‌کرده‌اند، یعنی رابطه‌ای که متضمن نوعی تماس جنسی با کودکان و نوجوانان بوده است، همان که امروز در مناطقی از ایران و افغانستان از آن به عنوان رسم "بچه بازی" یاد می‌کنند. بدون شک این نوع روابط هم از هر منظر اخلاقی که به آن نظر کنیم ناشایست و شنیع است. در اینجا دختر بودن یا پسر بودن طفلی که مورد سوءاستفاده جنسی قرار می‌گیرد هیچ ربطی به زشتی این عمل ندارد، نفس رابطه جنسی یک انسان بزرگسال با یک کودک یا نوجوان که هنوز به سن تمییز و تشخیص نرسیده است عملی اخلاقاً ناشایست است. امروز هیچ کس را نمی‌یابید که مدافع حقوق انسانی و مدنی اقلیتهای جنسی باشد و رابطه جنسی با کودکان و نوجوانان را (خواه پسر خواه دختر) عملی زشت و ناشایست نداند. مایه تعجب است که در فقه سنتی ما عمده حساسیتی که نسبت به عمل "لواط" ورزیده می‌شود از زاویه هم جنس بودن طرفین رابطه است نه خردسال بودن یکی از طرفین رابطه. در حدی که من می‌دانم با کمال تأسف فقه سنتی ما مطلقاً نسبت به مناسبات جنسی با دخترکان خردسال هیچ حساسیتی ندارد، و حتی در پاره‌ای موارد، مناسبات جنسی با نوزاد دختر را با رعایت شرایطی تحمل پذیر می‌دانند. (سوم آنکه) در روایت قرآنی، لوط برای آنکه میهمانان خود را نجات بدهد، دختران خود را به مردان مهاجم پیشنهاد می‌کند. صرفنظر از پرسشهای مهمی که این پیشنهاد لوط در میان مفسران برانگیخته است یک نکته مسلم به نظر می‌رسد: از نظر لوط آن مردان نسبت به زنان هم تمایل جنسی داشتند. یعنی تمایل آنها به همجنس خود یک تمایل جایگزین ناپذیر و اصیل نبوده است. گویی از نظر لوط تمایل مردان قومش به همجنس نوعی هوسرانی تلقی می‌شده است. اما مفهوم همجنس گرایی در ذهنیت امروزی نوعی تمایل واقعی و جایگزین ناپذیر است که پاره‌ای مردان و زنان نسبت به همجنس خود دارند. (چهارم آنکه) در قرآن هیچ اشاره‌ای به همجنس گرایی زنان نشده است. البته در پاره‌ای روایات آمده است که ماجرای اصحاب رس و سرنوشت آنها با عمل "مساحقه" (که آن را همجنسگرایی میان زنان تلقی کرده‌اند) مربوط بوده است. اما هیچ قرینه قرآنی برای این ادعا وجود ندارد. اما اگر از نظر قرآن همجنس گرایی از آن حیث که همجنس گرایی است عملی شنیع تلقی می‌شد باید رفتارهای همجنس گرایانه در میان زنان هم آشکارا و به همان اندازه همجنس گرایی در میان مردان مورد تقبیح قرار می‌گرفت. در فقه سنتی هم

مجازات مساحقه از لواط خفیفتر است. البته بخش عمده ای از این تفاوت ناشی از ایدئولوژی جنسی نزد گذشتگان ما بوده است که البته باید در جای خود مورد بحث قرار گیرد.

خلاصه آنکه در پاسخ به پرسش شما باید عرض کنم که چنان نص صریحی در قرآن وجود ندارد و آنچه در قرآن نهی شده عمل زشت قوم لوط است، و قرائن قرآنی و روایی نشان می دهد که آن عمل چیزی از جنس یک رفتار صرفاً جنسی توأم با خشونت و عدم رعایت حق انتخاب و اختیار شریک جنسی بوده است، و در غالب موارد قربانیان آن کودکان و نوجوانان بوده اند. اما همجنس گرایی به معنای امروزی آن هیچ نسبتی با لواط، یعنی عمل زشت قوم لوط، ندارد. همجنس گرایی البته می تواند متضمن رفتارهای جنسی همجنس گرایانه باشد (که بر مبنای تصمیم مختارانه و آگاهانه طرفین بالغ رابطه شکل می پذیرد)، اما بسی فراتر از این حد می رود و نهایتاً حاکی از نوعی سبک زندگی است که در آن طرفین رابطه سطوح مختلفی از نیازهای انسانی خود را برمی آورند. همانطور که مناسبات انسانی یک زن و مرد را نمی توان معادل عمل "زنا" یا صرف عمل جنسی دانست، مناسبات انسانی دو مرد یا دو زن همجنس گرا را نیز نمی توان در مقولات تنگ و نامتناسبی همچون "لواط" یا "مساحقه" درآورد. مناسبات ایشان هم مثل مناسبات میان زوجهای ناهمجنس گرا می تواند سطوحی بسیار شریفتر و متعالی تر از صرف روابط جنسی بیابد.

در قسمت دوم سؤال گفته اند که تکلیف علما و مراجع در مورد حقوق اقلیت های جنسی مشخص است، شما چه صورت بندی از مواضع روشنفکران دینی در این باره می توانید ارائه کنید؟ چطور می توانید دسته بندی کنید مواضعی که روشنفکران دینی تا به حال در مورد این موضوع اتخاذ کرده اند؟

متأسفانه در قلمرو مسائل مربوط به امر جنسی، علما و روشنفکران ما اعم از دینی و غیردینی تقریباً عوام هستند، یعنی درباره حجم عظیم پژوهشهایی که در این حوزه ها انجام شده اطلاعات و دانش دقیق و تفصیلی ندارند. در فرهنگ ما سکس همیشه تابو بوده است و کمتر درباره آن در عرصه عمومی بحث می شده است. این کم اطلاعی به طریق اولی در مورد مسأله اقلیتهای جنسی هم وجود دارد. از این حیث همانطور که عرض کردم تفاوتی میان عالمان سنتی و روشنفکران نواندیش ما اعم از دینی و غیر دینی وجود ندارد. شما ملاحظه کنید که امروزه تقریباً در تمام دانشگاههای معتبر دنیا یک دپارتمان مستقل وجود دارد که به مسائل مربوط به جنسیت (Gender)، از جمله مسائل مربوط به اقلیت های جنسی می پردازد. حجم مطالعاتی که از جنبه های جامعه شناسانه، روان شناسانه و اخلاقی درباره اقلیت های جنسی شده از حد یک کتابخانه فراتر می رود. متأسفانه در نوشته ها و سخنان روشنفکران و علمای ما هیچ قرینه ای وجود ندارد که نشان دهد ایشان آشنایی دقیق و تفصیلی با این یافته ها و پژوهشها داشته باشند. البته وقتی دانش و اطلاعات کافی وجود نداشته باشد، اظهار نظر ها و موضع گیریها هم از دقت کافی برخوردار نخواهد بود. به نظر من دلیل بسیاری از اظهارنظرهای تند و خشونت آمیزی که گاه از پاره ای از عالمان سنتی و روشنفکران دینی می شنویم همین است. دلیلش عناد با حقیقت یا عدالت نیست، اطلاعات اندک از مباحث نظری و عملی مربوط به این حوزه هاست. مسأله افراد دوجنسیتی یا ترانس سکچوال از این حیث جالب توجه است. می دانید که یکی از افرادی که خود ترانس سکچوال بود توانست مستقیماً با آیت الله خمینی ملاقات کند و درباره وضعیت خود و سایر ترانس سکچوالها اطلاعاتی در اختیار ایشان قرار دهد. وقتی که آن فقیه هندسه اطلاعات و آگاهیهایش در این زمینه تغییر کرد به تبع حکم فقهی اش هم در آن زمینه متفاوت شد. در میان روشنفکران هم ماجرا از همین قرار است. برای مثال، یکی از کسانی که به جریان روشنفکری دینی نزدیک بوده است آقای اکبرگنجی است. شما ملاحظه می کنید که وقتی ایشان در معرض اطلاعات تازه در خصوص مسأله

اقلیتهای جنسی قرار گرفت، شجاعانه نظر علمی خود را اصلاح و اعلام کرد. یا برای مثال، شما هرگز ندیده اید که کسانی مثل آقایان مصطفی ملکیان و مجتهد شبستری در این زمینه ها تعابیر تند و خشونت آمیزی ابراز کرده باشند. به نظر من پاره ای قرائن نشان می دهد که رفته رفته مواضع روشنفکران ما، از جمله روشنفکران دینی، در خصوص حقوق انسانی و مدنی اقلیتهای جنسی در حال تعدیل است و به جای موضع گیریهای احساسی، تند، و خشونت آمیز مواضعی سنجیده تری اختیار می کنند که با موازین حقوق بشر سازگاری بیشتری دارد. حتی پاره ای از روشنفکران دینی ما هم که در نوشته هایشان تعابیر بسیار تندی در خصوص اقلیتهای جنسی به کار برده اند، به نظر می رسد که با نوع مجازاتهای تجویز شده در فقه سنتی و قانون مجازات اسلامی در این خصوص این اقلیتهای موافق نباشند، و آن مجازاتها را سنگدلانه و خلاف عدالت تلقی بکنند. پاره ای از روشنفکران دینی ما هم که گاه در سخنرانیهای عمومی شان مواضع تندی در این موارد اظهار می کردند ظاهراً ترجیح داده اند که دست کم از این پس در این خصوص سکوت پیشه کنند. در هر حال، مادام که سطح دانش ما در این زمینه ها روزآمد نشود، نباید متوقع باشیم که مواضع سیاسی، اجتماعی، حقوقی، و اخلاقی مان در این موارد تغییر جدی و اصولی کند.

سؤال دوم و چهارم شبیه هم اند که پرسیده اند ادیان مخالف حقوق اقلیت های جنسی اند و سؤال چهارم بیشتر اینست که تمام این ادیان توسط مردان ساخته شده اند و به نوعی مخالف حقوق اقلیت های جنسی و حقوق زنان هستند.

به نظر من مسئول اصلی این تبعیضها دین نیست، نگاه پدرسالارانه یا مردسالارانه است. به نظر منتقدانی که چنان نظری را ابراز می کنند ریشه اصلی مشکل را بدرستی تشخیص نداده اند. ریشه اصلی مشکل بیش از آنکه در دین باشد در بینش پدر-مردسالارانه است. بسیاری از فرهیختگان ما که هیچ تعلق خاطر دینی هم نداشته اند، برای مثال، در مورد مسائل مربوط به زنان مواضعی کاملاً مردسالارانه اختیار می کرده اند. میزان آگاهی و حساسیت نسبت به حقوق زنان در میان روشنفکران غیردینی ما هم چندان بالا نیست. این مسأله خاص فرهنگ ما هم نیست. مگر نیچه دین دار بود که بهترین زبان مفاهمه با زنان را زبان تازیانه می دانست؟ مگر شوپنهاور یا فروید اهل دین بودند که چنان مواضع زن ستیزانه ای اختیار می کردند؟ مگر شاهنامه فردوسی در فرهنگ کلاسیک ما متنی دینی است که نگاهی فرودست به زنان دارد؟ آثار هنرمندان و روشنفکران غیردینی ما هم به اندازه هنرمندان و روشنفکران دینی ما از این حیث در خور نقد و بازسازی است. بنابراین به نظرم بیراهه رفتن است که دین را عامل اصلی این تبعیضها بدانیم و ریشه اصلی را فراموش کنیم. معارف دینی ما هم به عنوان بخشی از فرهنگ ما از نگاه و بینش ریشه دار پدر-مردسالارانه تأثیر پذیرفته است، و به همین دلیل باید آموزه ها و معارف دینی خود را از نگاه و منظر فمینیستی مورد نقد و اصلاح قرار بدهیم. از جمله زنان ما باید در زمینه های دینی دانش دست اول بیابند و خود در مقام مفسر و مجتهد و مفتی در فرآیند فهم منابع دینی مشارکت ورزند و رسوبات بینش پدر-مردسالارانه را به چالش بکشند و اندیشه دینی را از این حیث پیرایند. به نظر من وضعیت اقلیتهای جنسی تا حد زیادی با وضعیت زنان شبیه است: هر دو قربانیان مستقیم نظام پدر-مردسالار هستند. برای مثال، همانطور که پیشتر عرض کردم، فرهنگ عمومی و نظام حقوقی ما نسبت به مردان همجنس گرا با سختگیری و خشونت بیشتری رفتار می کند. دلیل این امر به مسأله ایدئولوژی قدرتی برمی گردد که حول مفهوم "دخول جنسی" سامان پذیرفته است. در فرهنگ عمومی جامعه مردسالار "مردانگی" که با رأس هرم قدرت در جامعه مربوط است تا حد زیادی بر مبنای توانایی دخول جنسی تعریف می شود. زبان جنسی ما زبان جنگ، قدرت و سلطه است. کسی که فاعل دخول جنسی است طرف مورد دخول را "تصرف" می کند و او را به "تسلیم" وامی

دارد. دخول جنسی نوعی اعمال سلطه است. به همین دلیل است که در فرهنگ عمومی مردی که در رابطه جنسی نقش فاعل را ایفا می کند غالباً در حلقه دوستان از عمل خود با افتخار یاد می کند، اما آن کس که مورد دخول قرار می گیرد در خور شرمساری و تحقیر تلقی می شود. شما می بینید که در فرهنگ یونان باستان، و نیز در ادب پارسی نفس رابطه جنسی با همجنس مایه شرمساری و شماتت نیست، آنچه رسوایی به بار می آورد مورد دخول واقع شدن است. برای مثال، شما می بینید که در هزلیات سعدی و بسیاری از ادیبان پارسی گوی دیگر سرفرازانه از مناسبات جنسی با پسرکان سخن می رود. سعدی در کمال افتخار و بدون هیچ پرده پوشی از ماجراهای "میل" و "سرمه دان عاج" سخن می گوید. از منظر ایشان، فاعل رابطه بودن امری کاملاً پذیرفتنی است و با نوعی احساس غرور همراه است، اما آن کس که مورد دخول قرار می گیرد رسوا و خوار تلقی می شود. دلیلش این است که مردی که مورد دخول قرار می گیرد به مرحله نازل "زنانگی" تنزل می کند. در هرم قدرت جامعه مردسالار زن بودن با حقارت، فرودستی، و مجموعه ردائلی همراه است که در قالب صفات "زنانه" صورت بندی می شود. صفات به اصطلاح "زنانه" دست کم در عرصه زندگی اجتماعی ردیلت بشمار می روند. "زن صفت" بودن نوعی ناسزا تلقی می شود. اگر کسی مردی را "فاطمه" بخواند، کشتن آن فرد توسط آن مرد از نظر عارفی مثل مولانا هم قابل فهم است! بنابراین، همجنس گرایی در واقع تصویر مردانگی را که بنیان قدرت در نظام پدر-مردسالار است به چالش می کشد، به هژمونی "مرد" بودن آسیب می رساند. این شأن زنان است که مورد دخول واقع شوند نه مردان. بنابراین، مردی که تن به لواط بدهد مردانگی را به مرتبه نازل زنانگی تنزل داده است، و از این رو شرم و ننگ بیشتری نثارش می شود. بنابراین، تحقیری که جامعه مردسالار نثار اقلیتهای جنسی خصوصاً مردان همجنس گرا می کند در اصل ناشی از تحقیر ریشه داری است که ذهنیت مردسالار نسبت به زن بودن و زنانگی دارد. چون زنانگی امری حقیر تلقی می شده است هرگونه تشبیه به "زنان" و "زنانگی" هم در خور تحقیر و تنبیه بوده است. بنابراین باید تیغ نقد را در جایی عمیق تر از دین فرو ببریم، و نگاه پدر-مردسالارانه را که بر تارو پود فرهنگ ما، اعم از دینی و غیردینی، سیطره دارد نشانه برویم. اگر این ریشه را بزینم، شاخه ها و میوه هایش را هم در حوزه دین می توانیم چاره کنیم.

سؤال پنجم در قسمتی گفته که آیا صرفاً برای این که دین امر قدسی است و لزوماً تغییر پذیر و تفسیر پذیر است، می تواند به ما این اجازه را بدهد که تفسیری در مقابل نص صریح خودش بدهیم؟ البته شما قبلاً هم توضیحی در این باره داده بودید.

بحث اقلیت های جنسی از جهات مهمی برای من یادآور تجربه بحثهایی است که ما درباره مسئله حقوق زنان در اسلام داشته ایم. تا مدتها حتی علمای روشن اندیش ما هم می گفتند که نص قرآن ظهور دارد که عقل و ایمان و حقوق زنان و مردان با هم برابر نیست، بنابراین، انواع تبعیضهای حقوقی، سیاسی، و اجتماعی که بر مبنای جنسیت صورت می گیرد عادلانه است، و بحثهای فمینیستی غربی است و ربطی به جامعه ما و مسائل مربوط به زنان مسلمان ندارد که حدود حقوقشان را خداوند و پیامبر بروشنی معلوم کرده اند. این نگاه کاملاً مردسالارانه حتی نزد روشنفکران روشن اندیش تر ما هم جاری بود. اما شما می بینید که رفته رفته چگونه این نگاه تغییر کرده است. امروزه بسیاری از مسلمانان به این جمع بندی رسیده اند که باید تفسیر شان را از منابع دینی تغییر دهند و گرنه به عنوان یک دیندار با مشکلی جدی رو به رو خواهند بود. از اینرو عملاً می کوشند تا تفسیرهای تازه تری از منابع دینی به دست بدهند که با نگاه تازه ایشان از حقوق زنان سازگارتر باشد. اصولاً در فرهنگ دینی اگر معتقد باشید که دین تان خردپذیر، خردپسند و عادلانه است، دیگر نمی توانید اموری را که در متن دین یا معارف و

احکام دینی ناعادلانه می یابید به حال خود رها کنید. البته اگر شما مثل متألهان اشعری مذهب معتقد باشید که دین معیار عقلانیت و خیراخلاقی است، و معیار عقلانی و اخلاقی مستقل از دین وجود ندارد، البته یافته های بیرون دینی شما چندان برایتان مسأله آفرین نخواهد بود. اما اگر معتقد باشید که معیارهای اخلاقی و عقلانی مستقل و مقدم بر دین تعریف می شوند، در آن صورت لاجرم باید در تمام مراحل فهم خود را از منابع دینی با آن معیارها سازگاری ببخشید. بنابراین، اگر در جایی دین شما با الزامات آن معیارهای عقلانی یا اخلاقی ناسازگار بیفتد یا باید از عقل و اخلاق دست بشویید، یا دین خود را فروبندید، یا راهی برای سازگاری بخشیدن به آنها پیدا کنید. مسأله ستی رابطه عقل و وحی در واقع در این بستر است که متولد می شود. تجربه ما در مقام سازگاری بخشیدن به فهم دینی با اقتضائات عقلانی و اخلاقی مستقل از دین به ما می آموزد که نص، مستقل از بستر تاریخی و فرهنگی آن، صراحت و ظهور ندارد، و "ظهور" آیات قرآنی امری سیال و تاریخی است. وقتی عالم دینی به این نتیجه می رسد که درک رایج از منابع دینی در فلان مورد خاص با اقتضائات عقل یا عدالت ناسازگار است، به شیوه های متفاوتی می تواند آن سازگاری را برقرار کند. برای مثال، می تواند متن را در بستر تاریخی و فرهنگی آن قرار دهد و آیه یا مفهوم مورد مناقشه را در آن بستر بازخوانی نماید. این شیوه را خصوصاً عالمان دینی شبه قاره هند مورد توجه قرار دادند و در آثار مرحوم فضل الرحمان تقریر روشن تری یافت. بگذارید در این خصوص مثالی از مرحوم شیخ محمد عبده را برایتان نقل کنم. شما می دانید که در قرآن آیاتی آمده است که به مردان اجازه می دهد که تا چهار همسر اختیار کنید. به نظر می رسد که نص آیات قرآنی به تعدد زوجات حکم می کند و آیات مربوطه در این خصوص ظهور دارد. اما مرحوم عبده معتقد است که این حکم در روزگار ما اطلاق ندارد. استدلال عبده کمابیش این است که در جامعه بدوی اعراب در عصر تنزیل وحی مردان نقش مهم در حمایت از خانواده داشتند، هم نان آور خانواده بودند و هم از زنان و کودکان در برابر حملات دشمنان حمایت می کردند. از سوی دیگر، میزان مرگ و میر مردان بواسطه وقوع جنگهای مداوم بسی بیشتر از زنان بود، و بنابراین، زنانی که مرد خود را از دست می دادند خود و فرزندانشان دچار بحران امنیت و معیشت می شدند. در غیاب نهادهای اجتماعی مناسب، تعدد زوجات راهی بود که جامعه برای حمایت از زنان و کودکان اندیشیده بود. اما در روزگار ما که زنان استقلال اقتصادی دارند و انواع نهادهای اجتماعی از امنیت ایشان و فرزندانشان حمایت می کند، آن ضرورت منتفی شده است و به تبع حکم تعدد زوجات اطلاق خود را در روزگار ما از دست داده است. بنابراین، حکم تعدد زوجات در روزگار ما معتبر نیست. بنابراین، به صرف آنکه حکمی در قرآن آمده است نمی توان نتیجه گرفت که آن حکم در تمام زمانها و مکانها اطلاق دارد. زمینه تاریخی و فرهنگی حکم دایره اطلاق آن را معین می کند. به عنوان نمونه دیگر، مرحوم مطهری در توضیح و توجیه آیات مربوط به برده داری در قرآن کمابیش به تحلیل مشابهی تمسک می جست. به تعبیر ایشان، برده داری بر اسلام تحمیل شد، یعنی (به تعبیری که آقای دکتر سروش به کار می برد) احکام مربوط به برده داری در قرآن ذاتی اسلام نبود. بر همین قیاس اگر عالمان دینی به این نتیجه برسند که تبعیض بر مبنای نوع گرایشهای جنسی افراد ناعادلانه است، هیچ دلیلی وجود ندارد که نتوانند این شیوه های تفسیری را برای ارائه فهمی از دین بکاربرند که با حقوق انسانی و مدنی اقلیتهای جنسی سازگارتر باشد.

چند سؤال بود و از قراین بر می آید که کار شما را دنبال می کردند. من وسطهای سؤال را می خوانم چون خیلی بلند است. گفته اند آقای نراقی لطفاً در راز و نیازهای خود به خدا بگویید اگر مطمئن شوم خلقت او ایراد داشته که من همجنس گرا شده ام، او را هیچوقت نخواهم بخشید. چون همجنس گرایی جز شکنجه و زجر و بدبختی هیچ برایم نداشت و از وقتی خودم را شناختم در همه ابعاد زندگی ام برای گرایشم تاوان پرداختم. دلم می خواست

یک نفر بودم مثل همه. اما خدا این ساده ترین چیز را از من گرفت یا به عبارتی به من نداد. مبادا ما را در ذهن تان با افراد نابینا و ناشنوا مقایسه کنید. کسی نابینایان را سرزنش نمی کند که چرا نمی بینند اما ما سرزنش که هیچ مجازات می شویم. اگر بدانند که خلقتمان عیب داشته و خالق مان به هر دلیل مرتکب اشتباه شده. می دانم که شما به خدای متشخص قرآن باور دارید و قرآن را کلام پیامبر نمی دانید. لطفاً بفرمایید خلقت ناقص روحی و جسمی اقلیت های جنسی با آیه فتبارک الله احسن الخالقین چگونه قابل جمع است؟

به نظر من این مهم است که اقلیتهای جنسی حس اعتماد به نفس خود را از دست ندهند. البته در فرهنگی که از همه سو، حتی از سوی خانواده ها، اقلیتهای جنسی مورد انواع خشونتها و تحقیرها واقع می شوند، و از حمایتهای عاطفی، اخلاقی، و اجتماعی محرومند، کسب و حفظ این احساس اعتماد به نفس آسان نیست. در هر حال، در حدی که بنده می فهمم، در زمره اقلیتهای جنسی بودن هیچ نقیصه ای در خلقت کسی نیست. خلقت اقلیتهای جنسی هم به همان زیبایی است که خلقت سایر مخلوقات خداوند. آنچه زشت و قبیح است نظام اجتماعی و حقوقی است که انسانهای شریف و نیک را بخاطر نوع گرایش جنسی شان مورد خشونت و ظلم قرار می دهد، و حقوق انسانی و مدنی ایشان را نقض می کند. اصل عدالت می گوید که همه انسانها با هم برابرند، یعنی از حقوق و کرامت یکسان بهره مند هستند، و هرگونه تبعیض نهادن میان آنها نارواست مگر آنکه دلیل اخلاقاً موجهی برای آن وجود داشته باشد. غایت بسیاری از جنبشهای رهایی بخش در طول تاریخ بشر این بوده است که نشان دهند بسیاری از تبعیضهایی که در جامعه مسلم و طبیعی تلقی می شده در واقع ناعادلانه بوده است و باید اصلاح شود. برای مثال، برای قرنهای جوامع بشری مسلم فرض می کردند که تبعیض بر مبنای نژاد امری اخلاقاً موجه است. اگر شما سیاه پوست بودید از حیث انسانی در مرتبه فروتری تلقی می شدید و از حقوق انسانی و مدنی کمتری برخوردار می بودید. جنبش های رهایی بخش ضد برده داری برای آن بود که نشان دهند نوع نژاد، مثلاً سیاه پوست بودن، نقصان در خلقت نیست، آن نظام اجتماعی که نژاد را مبنای تبعیض قرار می دهد ناقص و ناعادلانه است و باید اصلاح شود. تا مدتها جوامع بشری مسلم فرض می کردند که جنسیت افراد، یعنی مرد بودن یا زن بودن ایشان، مبنای موجهی برای تبعیض نهادن میان حقوق انسانهاست. اگر شما زن باشید از حقوق انسانی و مدنی کمتری برخوردار هستید. جنبشهای رهایی بخش زنان که در اساس جنبشهایی عدالت جویانه بودند، کوشیدند تا نشان دهند که جنسیت مبنای موجهی برای تبعیض نهادن میان انسانها نیست. زن بودن نقصانی در خلقت انسان نیست، خلقت زنان به همان اندازه کمال و زیبایی دارد که خلقت مردان. آن نظام اجتماعی و حقوقی که زن بودن را مبنای تبعیض قرار می دهد ناقص و ناعادلانه است و باید اصلاح شود. به نظر من مسأله اقلیتهای جنسی هم از همین قرار است. من هیچ دلیل اخلاقاً موجهی نیافته ام که به اعتبار آن بتوانیم نوع گرایش جنسی را مبنای تبعیض میان انسانها قرار دهیم. در خلقت کسانی که گرایشهای جنسی همجنس گرایانه دارند هیچ نقصانی وجود ندارد. خلقت خداوند در این موارد همان کمال و زیبایی را دارد که در هر جای دیگری. زشتی و نقصان از آن نظام اجتماعی و حقوقی ای است که نوع گرایش جنسی افراد را مبنای تبعیض قرار می دهد و با اقلیتهای جنسی نامنصفانه رفتار می کند. به نظر من یکی از نشانه های پیشرفت اخلاقی بشر همین است که رفته رفته درباره مبنای تبعیض میان انسانها منتقدانه بازاندیشی می کند. در هر حال، داوری علمی و اخلاقی بنده این است که تبعیض بر مبنای نوع گرایش جنسی افراد امری ناعادلانه و ناپسند است. در حدی که من می فهمم خلقت اقلیتهای جنسی هیچ اشکالی ندارد، اما نظامهای اجتماعی و حقوقی ای که انسانها را بر مبنای نوع گرایش جنسی شان مورد تبعیض و خشونت قرار می دهند زشت و ناعادلانه اند و باید اصلاح شوند.

کیان از آلمان پرسیده در ارتباط با آبرو داری در جوامع اسلامی و بعد پرسیده است که در جوامع اسلامی آبروداری بسیار مهم است حتی مهم تر از جان انسان. طوری که این آبرو داری در خانواده ها باعث فاجعه بزرگ انسانی شده و می شود. آیا با وجود این پدیده می شود از همجنس گرایی در چنین جوامعی حرف زد که از نظر خانواده آبروی آنها بر باد می رود؟ اگر یک نفر اعلام همجنس گرایی کند واقعاً با آبروداری کور این جوامع چه باید کرد؟ سال به سال جان هزاران نفر را می گیرد.

اول آنکه به نظرم ما نباید از دختران و پسران نوجوان مان که تازه با هویت جنسی خود آشنا می شوند و آن را از تمایلات جنسی دوستان و همکلاسی ها خود متفاوت می یابند، توقع زیادی داشته باشیم. کنار آمدن با این امر خصوصاً برای یک نوجوان که از حمایت و راهنمایی فکری و عاطفی اجتماع و خصوصاً خانواده محروم است بار عظیمی است. وقتی شما از اقلیتهای نژادی هستید، مثلاً سیاه پوست هستید، در یک خانواده سیاهپوست به دنیا می آید، همه می دانند که سیاهپوست هستید و از حمایتهای جامعه سیاهپوستان برخوردارید. حداقل آن است که خانواده شما حامی شماست. وقتی شما از اقلیتهای مذهبی هستید در خانه ای پرورده می شوید که همه هم کیش شما هستند، و جامعه ای مذهبی در پیرامون شماست که از شما به شیوه های مختلف حمایت و حفاظت می کند. اما یک نوجوان همجنس گرا با وضعیت بسیار دشواری روبروست. اولاً- بر پیشانی او نوشته اند که همجنس گراست؛ ثانیاً- خود او هم بدرستی نمی تواند به پای خود سر از هویت خود درآورد و آن را بپذیرد؛ ثالثاً- از چتر حمایتی خانواده و اجتماع هم یکسره محروم است. بنابراین، فرزندان همجنس گرای ما یکباره در آستانه بلوغ خود را با بحرانی روبرو می شوند که تمام هویت و هستی شان را به مخاطره می اندازد بدون آنکه بدرستی آن را بفهمند یا دانش و مهارت کافی برای کنار آمدن با آن بحران را داشته باشند. به همین دلیل است که آمار خودکشی در میان نوجوانان همجنس گرا بالاست. حتی مردان و زنان همجنس گرای بزرگسال هم در بسیاری موارد نمی توانند با این بحرانهای عمیق کنار بیایند و دست به اقدامات خودویرانگر می زنند. بنابراین، نباید از این نوجوانان توقع داشت که به تنهایی بار سنگین کشف خود، پس پشت نهادن بحران، و رویارویی با حجم عظیم خشونتها و تحقیرهای اجتماعی را بردوش بکشند، و یک تنه از این مصاف سالم به درآیند. این وظیفه معلمان اخلاقی و مدیران اجتماعی و سیاسی ماست که سطح دانش خود را در این امور ارتقا دهند و جامعه را با پیچیدگیهای وضعیت اقلیتهای جنسی آشنا کنند، و خصوصاً به خانواده بیاموزند که چگونه فرزندان همجنس گرای خود را در کوران بحرانهای راهنمایی کنند و مانع از آن شوند که افراد هوسران و فاسد از فرزندان نوجوان شان سوءاستفاده کنند. این مهم است که اقلیتهای جنسی یکدیگر را بیابند و در غالب انواع نهادهای اجتماعی، فرهنگی، و سیاسی متشکل شوند، و با تشکیل گروههای حمایتی بکوشند که میزان آگاهی، حس اعتماد به نفس، و حس کرامت مندی را خصوصاً در میان نوجوانان همجنس گرا تقویت کنند، و به ایشان بیاموزند که چگونه می توانند علی رغم شرایط دشوار اجتماعی زندگی ای فضیلت مند و اخلاقی متناسب با کرامت انسانی خود را سامان بخشند. در عین حال، به نظرم مهم است که اقلیتهای جنسی در عمل و در متن زندگی اخلاقی و توأم با متانت خود به جامعه نشان دهند که برخلاف تصورات نادرست رایج همجنس گرایی به معنای هرزه گردی و لابیگری نیست. در هر حال، تغییر باورهای ریشه دار یک جامعه مستلزم شجاعت فکری و اخلاقی توأم با شکیبایی است، و گاه چندین نسل کار فرهنگی، اجتماعی، و سیاسی مستمر می طلبد.

یکی از خوانندگان گفته اند که شما تلاش دارید با میکروسکوپ دنبال جنبه های مثبت اسلام بگردید و گفته اند که اساساً ذات جوهر اسلام تعبد بی چون و چرا و دشمنی با تعقل مستقل و تفکر آزاد است. گفته اند که بهتر است

توجه داشت که یک مرجع شیعه یا یک حاکم شرع به سادگی می تواند جان یک دگراندیش یا دگرباش را بگیرد. این دوستان پرسیده که به نظر می رسد که اسلام این ظرفیت را ندارد که بتواند با چنین خشونت درونی خودش بتواند مرزبندی کند. قضاوتی است که این خواننده داشته.

تصوّر من این نیست که برای یافتن زیبایی های آیین اسلام به میکروسکوپ نیاز باشد. من به عنوان یک مسلمان این دین را زیبا می یابم. البته آیین اسلام هم مثل تمام ادیان دیگر در طول زمان محتاج پالایش و پیرایش و بازسازی است. به نظر من تجربه قدسی ای که در این دین تجلّی یافته است اصیل و الهام بخش است، و همچنان قادر است روح انسان را حتّی در روزگار مدرن در عالم معنا ارتقا بخشد. روشن است که اسلام محبوب من در دستان فقیهان و اهل شریعت پرورده نشده است. به نظرم حقّ با غزالی بود که علم فقه را از جمله امور دنیایی و نه دینی می دانست. من البته معتقدم که دین محتاج فقه و شریعت است، اما فقه و شریعت موجود را با زندگی بشر جدید متناسب نمی دانم و معتقدم که روح این فقه باید بر مبنای اصل عدالت دوباره بازسازی شود. اما حتّی صورت بازسازی شده شریعت هم حقیقت دین را تشکیل نمی دهد. گوهر دین را به نظرم باید نزد عارفان جست. حقیقت دین تجربه خطاب و درک حضور خداوند است. و چهره اصلی دین را باید در این ساحت جست. نظام الهیاتی دین در خدمت آن تجربه و برای بیان و تبیین آن به کار می آید، و نظام اخلاقی و حقوقی دینی بر مبنای آن دستگاه الهیاتی و برای حصول آن تجربه های معنوی سامان می پذیرد. اما تمام این بخشهای دین به مرور زمان به بازسازی محتاج است. دین داران باید مستمراً جنبه های عقلی و اخلاقی دین را در متن سنت دینی خود بازسازی کنند تا از این طریق بتوانند تجربه قدسی را که در دل این صدف نهفته است به سلامت به نسلهای بعدی منتقل نمایند. مسلمانان هم مانند پیروان سایر ادیان رفته رفته در حال بازفهمی و بازسازی خود در فضای جهان مدرن و پسامدرن هستند، و می کوشند چهره ای از اسلام عرضه کنند که با درک ایشان از جهان زیست و اندیشگی شان سازگاری بیشتری داشته باشد. از نظر من پروژه بازسازی و پالایش و پیرایش دین اسلام پروژه ای کاملاً گشوده است، و تاکنون کامیاب و ثمربخش بوده است. بنابراین، من برای دیدن زیبایی های دین محبوبم به میکروسکوپ حاجت ندارم، چشمهایم را می شویم و می کوشم جور دیگر دیدن را بیاموزم. اما البته باز هم تأکید می کنم که این به آن معنا نیست که خام اندیشانه گمان کنیم که هر عیب که هست از مسلمانی ماست. فرآیند نقد و بازسازی دین برای حفظ روح معنوی و اخلاقی دین امری ناگزیر و اجتناب ناپذیر است.

فکر می کنم این آخرین سؤال باشد. یکی از خوانندگان پرسیده اند می توانیم بپذیریم قوانین اسلام و فقه شیعه با حقوق اقلیت های جنسی جمع نمی شود و نیازی به تفسیر های خلاقانه از اسلام نیست تا به شکلی با حقوق شان تقریباً هماهنگ شود و در عوض روی این مسئله کار کنید که می شود همه چیز با اسلام همخوانی نداشته باشد. همچنانکه می شود با حفظ اعتقادات مان به اعتقادات دیگران نیز احترام بگذاریم بی آنکه به زور همه را بخواهیم با دین اسلام تطبیق دهیم.

چند نکته خوب در این سؤال است. من هم موافقم که قرار نیست همه چیز را با اسلام تطبیق دهیم. هیچ اشکالی ندارد که اسلام درباره بسیاری مسائل حرفی برای گفتن نداشته باشد. و از قضا اسلام به منزله یک دین در بسیاری موارد ساکت است، و باید باشد. بنا نیست همه چیز را از دل اسلام درآورد تا مسلمانان آن چیزها را بپذیرند. اما در بعضی زمینه ها تلاش برای این سازگاری بخشیدن ها برای یک مسلمان مهم است. برای مثال، برای یک مسلمان مهم است که دین اش عادلانه باشد. این سخن درستی است که فقه جاری ما با حقوق اقلیتهای جنسی در تعارض است. فقه ما حتّی با حقوق زنان هم ناسازگار است، با حقوق انسانی و مدنی اقلیتهای دینی هم

ناسازگار است، با حقوق ناراضیان و منتقدان سیاسی هم ناسازگار است. به طور کلی فقه ما با بسیاری از مصادیق حقوق بشر ناسازگار است. برای کسانی که مسلمان نیستند این ناسازگاریها اهمیتی ندارد. این افراد از ابتدا هم باوری به این دین نداشته اند، و لذا این ناسازگاریها تغییری در وضعیت فکری یا روحی ایشان بوجود نمی آورد. اما این ناسازگاری برای دو گروه مهم است: یک گروه مسلمانانی هستند که هم دین و شریعت را مهم می دانند، یعنی مایلند در شعاع احکام الهی زیست کنند، و هم معتقدند که دین الهی عادلانه است. گروه دوم هم کسانی هستند که در ذیل یک جامعه دینی زندگی می کنند که نظام اخلاقی و حقوقی آن، درست یا نادرست، تحت نفوذ احکام شریعت سامان پذیرفته است، و این احکام بر سرنوشت انسانها تأثیرهای عمیق و بازگشت ناپذیر برجای می گذارد. شما نمی توانید در ایران زندگی کنید و بگویید برای من مهم نیست که فقه سنتی در فلان مسأله مربوط به حقوق شهروندی چه می گوید. بالاخره اگر پای شما به دادگاه کشیده شود سرنوشت شما و عزیزانتان بر مبنای این قوانین رقم خواهد خورد. اگر در مجلس قانون چند همسری را به استناد احکام فقهی تصویب کنند، زندگی تمام شهروندان از این مصوبه تأثیر می پذیرد. بنابراین، برای شهروندان ایرانی مهم است که از خود بپرسند آیا می توان در چارچوب آیین اسلام شریعتی داشت که با مصادیق حقوق بشر سازگار درآید. به نظر من این پروژه ای گشوده است و در جهان اسلام در این زمینه گرچه آهسته اما پیوسته تلاشهای خوبی انجام پذیرفته است و کمابیش ثمرات خوبی هم از این تلاشها حاصل شده است. در هر حال من دلیلی ندارم که به آینده این پروژه گشوده خوش بین و امیدوار نباشم.

ممنون آقای دکتر. اگر کلام آخر خودتان از جمع بندی این سئوالها چیزی بخواهید بگویید خوشحال می شویم.

من از جهاتی بسیار خوش بین هستم که وضعیت اقلیتهای جنسی در جامعه ما به سوی بهتر شدن برود. خصوصاً امید من به نسلهای جوانتری است که در قیاس با نسل پدران و مادرانشان آمادگی بیشتری دارند تا مسأله حقوق انسانی و مدنی اقلیتهای جنسی را فارغ از تعصبات و پیشداوریهای سنتی ملاحظه و ارزیابی کنند. نسل جوان متفکران و روشنفکران ما هم که کمتر در چنبره ملاحظات سیاسی گرفتار شده است و حقیقت جویی را بر مصلحت گرایی ترجیح می دهد نسبت به پذیرش تحویل گشوده تر است، و آمادگی و شجاعت فکری و اخلاقی بیشتری برای جذب ایده ها و استدلالهای تازه دارد. خوشبختانه برای نخستین بار در تاریخ فرهنگ معاصر ایران حساسیت نسبت به مسأله حقوق بشر در میان اهل نظر در جامعه ما به حساسیتی فراگیر تبدیل شده است. به نظرم عاجلترین اقداماتی که در شرایط فعلی باید در خصوص اقلیتهای جنسی انجام شود دو چیز است: نخست و مهمتر از هر چیز باید تمهیداتی اندیشید تا فرزندان همجنس گرای ما در برابر موج فشارها و خشونت‌های خانوادگی و اجتماعی بی پناه نمانند، و از حمایت‌های فکری و عاطفی برای شکل بخشیدن به یک زندگی اخلاقی و کرامت‌دوستانه توأم با عزت نفس برخوردار باشند. و دوم آنکه، همه گروه‌های حقوق بشری و حساس به عدالت مسأله حقوق انسانی و مدنی اقلیتهای جنسی را در دستور کار خود قرار دهند، و در گام نخست بکوشند تا از مقوله همجنس گرایی جرم زدایی کنند. از منظر اخلاقی، هیچ مصلحتی بالاتر از تلاش برای حفظ حرمت و کرامت انسانها و کاستن از رنج انسانهای گوشت و خوندار نیست. هیچ ملاحظه ای نباید این مصلحت بنیادین را تحت الشعاع قرار دهد.

* متن پرسش و پاسخ با خوانندگان سایت رادیو فردا به تاریخ ۱۹ آبان ۱۳۸۹ (۱۰ نوامبر ۲۰۱۰)

http://www.radiofarda.com/content/o2_arash_naraghi_human_rights_of__sexual_minorities___/2145564.html

۴. قرآن و مسأله حقوق اقلیتهای جنسی

(۱)

گوهر الهیات رهایی بخش همبستگی با مظلوم و تلاش برای تحقق عدالت است. غایت آرمانی الهیات رهایی بخش رفع هرگونه تبعیض ناعادلانه از صحنه زندگی اجتماعی و کاهش رنج انسانهای واقعی و گوشت و پوست و خوندار است. الهیات رهایی بخش با احساس شفقت و همدردی عمیق نسبت به قربانیان خشونت و تبعیضهای ناروا آغاز می شود، و با انواع جنبشهای اجتماعی عدالت خواهانه درمی آمیزد. بدون شک یکی از مهمترین ارکان فرهنگ قرآنی نیز حساسیت ویژه نسبت به امر عدالت و دفاع از مظلوم است: " و چرا شما در راه خدا [و در راه نجات] مردان و زنان و کودکان مستضعف نمی جنگید همانان که می گویند پروردگارا ما را از این شهری که مردمانش ستم پیشه اند بیرون ببر و از جانب خود برای ما سرپرستی قرار ده و از نزد خویش یاری برای ما تعیین فرما."^{۱۸} حساسیت نسبت به عدالت روح حاکم بر فرهنگ قرآنی است، و از جمله اصول اساسی ای است که مسلمانان باید در پرتو آن فهم خود را از قرآن سامان بخشند.^{۱۹}

پرسش اصلی من در این نوشتار این است: آیا می توان دامنه الهیات رهایی بخش قرآنی را به قلمرو حقوق و کرامت انسانی اقلیتهای جنسی نیز گسترانید؟

پاسخ من به این پرسش مثبت است. اما برای توضیح این معنا، نخست باید به دو پرسش زیر پاسخ دهم: (اول) چرا (به گمان من) هر تفسیری از قرآن که تبعیض بر مبنای هویت و گرایش جنسی را برتابد از منظر اخلاقی نارواست؟

(دوم) چرا و تحت کدام شرایط یک مسلمان خردورز لاجرم باید بکوشد تا درکی از آیات قرآنی بیابد که با نفی تبعیض بر مبنای هویت و گرایش جنسی سازگار باشد؟

پاسخ من به این دو پرسش را می توان در قالب استدلال زیر صورتبندی کرد:

۱. تمام انسانها با یکدیگر برابرند، یعنی از حقوق و کرامت انسانی برابر برخوردارند، و هرگونه تبعیض نهادن میان ایشان ناعادلانه است مگر آنکه دلیل اخلاقاً موجهی برای آن وجود داشته باشد. (اصل عدالت)
۲. اخلاق (یعنی مبانی، اصول، و دلایل اخلاقی) در مقام ثبوت و اثبات یکسره عقلانی و علی الاصول مستقل از دین و مقدم بر آن است.
۳. هیچ دلیل عقلی/اخلاقی موجهی برای تقبیح هویت و گرایشهای همجنس گرایانه (از آن حیث که همجنس گرایانه است) وجود ندارد.
۴. بنابراین، تبعیض بر مبنای هویت و گرایشهای همجنس گرایانه (از آن حیث که همجنس گرایانه است) خلاف اصل عدالت و از منظر اخلاقی نارواست.
۵. گروهی معتقدند که پاره ای از آیات قرآنی میان انسانها بر مبنای نوع هویت و گرایشهای جنسی (خصوصاً هویت و گرایشهای همجنس خواهانه) ایشان تبعیض می نهد.
۶. اگر مدعای این گروه درست باشد، در آن صورت قرآن متضمن آیاتی خلاف عدالت و اخلاقاً ناروا خواهد بود.

^{۱۸} قرآن، سوره النساء، آیه ۷۵، ترجمه فولادوند.

^{۱۹} فرید اسحاق از جمله کسانی است که می کوشد بر مبنای تفسیری "رهایی بخش" از قرآن از نوعی الهیات رهایی بخش اسلامی دفاع کند. برای آشنایی با نظرات او از جمله نگاه کنید به:

Esack, Farid, *The Qur'an: A User's Guide*, Oxford: Oneworld, c. 2005.

۷. اما (به اعتقاد مسلمانان) کلام الهی از بی عدالتی و بی اخلاقی پیراسته است.

۸. بنابراین، مسلمانان:

(الف) یا باید نشان دهند که دست کم یکی از مقدمات ۱-۳ کاذب است، و بنابراین، آیات قرآنی که میان انسانها بر مبنای هویت و گرایش همجنس خواهانه شان تبعیض می نهد ناعادلانه و از حیث اخلاقی ناموجه نیست؛
(ب) یا باید بپذیرند که مقدمات ۱-۳ صادق است، اما نشان دهند تفسیری از آن آیات قرآنی که تبعیض جنسیتی را مجاز می دارد، نادرست است، و می توان (و می باید) تفسیری از آن آیات به دست داد که متضمن چنان تلقی تبعیض آمیز و ناعادلانه ای نباشد.

نگارنده مقدمات ۱-۳ را صادق می داند^{۲۰}، و به عنوان یک مسلمان به مقدمه ۷ باور دارد. در این صورت، لاجرم هرگونه تفسیری از آیات قرآنی را که به تبعیض بر مبنای هویت و گرایش همجنس خواهانه راه دهد، از منظر اخلاقی مردود می داند.

اما کسانی که مقدمات ۱-۳ و ۷ را صادق می دانند، باید به پرسش زیر پاسخ دهند:

آیا می توان درکی از قرآن به عنوان کلام الهی داشت که با نفی تبعیض بر مبنای هویت و گرایش همجنس خواهانه سازگار باشد؟

به نظر من پاسخ این پرسش مثبت است. اما این سازگاری مطلوب را دست کم به دو شیوه متفاوت (و نه لزوماً ناسازگار) می توان به دست آورد:

شیوه نخست آن است که تفسیری از آیات قرآنی به دست دهیم که یکسره از تبعیضهای جنسیتی پیراسته باشد. در این شیوه، مفسر در جستجوی آن چیزی است که می توان آن را "سازگاری ایجابی یا حداکثری" نامید.

شیوه دوم آن است که نشان دهیم آن دسته از آیات قرآنی که از نوعی تبعیض جنسیتی حکایت می کند ناظر به دورانیهای گذشته است و بر روزگار معاصر اطلاق پذیر نیست یا (به نحوی از انحاء) اطلاق خود را در این روزگار از کف داده است. در این شیوه، مفسر در جستجوی آن چیزی است که می توان آن را "سازگاری سلبی یا حداقلی" نامید.

در این نوشتار، امکانات هر دو شیوه را در خصوص حقوق و کرامت انسانی اقلیتهای جنسی به اختصار بررسی خواهیم کرد.

(۲)

بدون تردید تفسیر غالب از آیات قرآنی آشکارا به تبعیض بر مبنای هویت و گرایش جنسی راه می دهد. البته تفاسیر سنتی با انواع دیگری از تبعیض نیز سازگار است. برای مثال، از منظر تفاسیر سنتی اصل نهاد برده داری موجه است، و نابرابری حقوقی زنان و مردان، یا مسلمانان و نامسلمانان پذیرفتنی است. مسلمانانی که این گونه تبعیضها را اخلاقاً ناروا و خلاف عدالت می دانند، بنا بر مبنا حجیت تفاسیر سنتی از آیات قرآنی مربوطه را نیز معتبر نمی دانند. از منظر ایشان با استناد به این گونه تفاسیر تبعیض آمیز نمی توان امکان تفسیرهای عدالت گرایانه از آیات قرآنی، از جمله تفاسیر حساس به عدالت جنسیتی، را منتفی دانست.

^{۲۰} من در اینجا صدق مقدمه اول (یعنی اصل عدالت) را مفروض می گیرم. اما در خصوص مقدمات دوم و سوم در جای دیگر مستقلاً استدلال کرده ام، و بنابراین، آن استدلالها را در اینجا تکرار نخواهم کرد. در خصوص مقدمه دوم نگاه شود به مقاله من تحت عنوان: "آیا اخلاق متکی به دین است؟"، و در خصوص مقدمه سوم نگاه شود به مقاله "درباره اقلیتهای جنسی". هر دو این مقالات بر روی سایت شخصی نگارنده (www.arashnaraghi.com) دسترس پذیر است.

بنابراین، پرسش مهمی که در پیش روی مسلمانان قائل به عدالت جنسیتی است این نیست که آیا تفاسیر سنتی از قرآن با عدالت جنسیتی سازگار است یا نه. پاسخ این پرسش آشکارا و بدون تردید منفی است. اما پرسش اصلی آن است که آیا امکان تأویل آن "ظهور" مزعوم در صورت ضرورت وجود دارد یا نه. مفسران قرآن در روزگار مدرن همواره با این گونه پرسشها روبرو بوده اند. برای مثال، صاحب المیزان در خصوص نحوه خلقت انسانها قاطعانه ادعا می کند که "[...] در ظهور این آیات در خصوص اینکه نسل بشر به آدم و همسرش منتهی می شود هیچ تردیدی نیست." اما بی درنگ محتاطانه می افزاید: "ان لم تمتنع من التأویل": "هرچند تأویل آن ناممکن نیست."^{۲۱} بر همین قیاس مسلمانان قائل به عدالت جنسیتی حتی می توانند همراه با مفسران سنتی بپذیرند که آیات قرآنی در خصوص تبعیض جنسیتی "ظهور" دارد، اما در عین حال بپرسند که آیا تأویل آن "ظهور" امکان پذیر است یا نه. بنابراین، محل اصلی اختلاف نظر میان مسلمانان قائل به عدالت جنسیتی و مفسران سنتی قرآن در این نیست که آیا مطابق تفاسیر سنتی، آیات قرآنی در خصوص تبعیض جنسیتی "ظهور" دارد یا نه. محل اصلی بحث آن است که آیا اساساً و بواقع چنان ظهوری وجود دارد یا نه، و یا اگر بنابه فرض چنان ظهوری در کار است، آیا مجال تأویل آن "ظهور" گشوده است یا خیر.

روشن ترین مبنای قرآنی در توجیه تبعیض بر مبنای هویت جنسی (همجنس گرایانه) داستان قوم لوط است. بنابراین، از منظر مسلمانان قائل به عدالت جنسیتی پرسش اصلی این است که آیا در روایت قرآنی از این داستان عناصری وجود دارد که راه را بر امکان تفسیری حساس به عدالت جنسیتی بگشاید؟ در حدی که من درمی یابم پاسخ این پرسش مثبت به نظر می رسد. به بیان دیگر، عناصری در روایت قرآنی از این داستان وجود دارد که امکان تأویل آن "ظهور" مزعوم (یعنی تبعیض بر مبنای هویت جنسی) را در صورت ضرورت می گشاید. خوبست پاره ای از این عناصر را بررسی کنیم:

نکته اول آنکه، غالب تفاسیر سنتی می کوشند گناه اصلی قوم لوط را که به عذاب ایشان انجامید در عمل "همجنس گرایانه" مردان قوم منحصر کنند. از این رو، در آنجا که لوط قوم خود را به علت ارتکاب "کار زشت" یا "الفاحشه" مورد نکوهش قرار می دهد^{۲۲}، مفسران آن کار زشت یا "فاحشه" را معادل "عمل لواط" تفسیر می کنند.^{۲۳} اما روایت قرآنی و نیز پاره ای قرائن برون متنی نشان می دهد که قوم لوط مرتکب انواع گناهان فاحش می شدند، و هیچ دلیلی وجود ندارد که آن "فاحشه" را که عامل اصلی عذاب ایشان بوده است معادل عمل "همجنس گرایانه" در میان مردان قوم تلقی کنیم. از قضا از منظر قرآنی، در صدر گناهان قوم لوط کفرورزی و انکار نبوت لوط و سایر پیامبران الهی قرار داشته است: "كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالَّذُرِّ" (القمر/۳۳): "قوم لوط بیم دهندگان [یعنی پیامبران الهی] را تکذیب کردند"^{۲۴}، و نیز "كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ" (الشعراء/۱۶۰): "قوم لوط پیامبران را تکذیب کردند." و "وَإِنْ يَكْذِبُونَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودٌ، وَقَوْمُ إِبْرَاهِيمَ وَقَوْمُ لُوطٍ" (الحج/ ۴۲-۴۳): "اگر اینان تو را تکذیب کرده اند، پیش از آنها قوم نوح و عاد و ثمود نیز [پیامبرانشان را] تکذیب کرده اند، و نیز قوم ابراهیم و قوم لوط." و تکذیب پیامبران، به تعبیر قرآن، عامل اصلی عذاب قوم لوط بود: "كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ، وَثَمُودٌ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ أُولَئِكَ الْأَخْرَابُ، إِنْ كُلُّ إِلَّا كَذَّبَ الرَّسُلَ فَحَقَّ"

^{۲۱} المیزان فی تفسیر القرآن، ذیل آیه ۱ سوره نساء. همچنین نگاه. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۴، ۲۲۵.

^{۲۲} برای مثال، قرآن، سوره ۷ آیه ۸۰؛ و سوره ۲۹ آیه ۲۸.

^{۲۳} احتمالاً طبری نخستین مفسری است که تعبیر قرآنی "فاحشه" را در روایت قرآنی قوم لوط با "عمل لواط" معادل فرض می کند، و آیات مربوطه را بر مبنای این معادله تفسیر می نماید. محمد الطبری، تفسیر الطبری، به کوشش بشار عواد، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۹۹۴، جلد ۳، ص ۱۶۳. همچنین صاحب المیزان به صراحت تأکید می کند که "مراد از کلمه فاحشه [در سیاق روایت قوم لوط] همان عمل لواط است." (ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۶، ص ۱۸۲).

^{۲۴} ترجمه این آیات عمدتاً بر مبنای ترجمه عبدالمحمد آیتی است.

عِقَابِ" (ص / ۱۲- ۱۴): "پیش از آنها قوم نوح و عاد و فرعون، که مردم را به چهار میخ می کشید، پیامبران را تکذیب کردند. و نیز قوم ثمود و قوم لوط و مردم ایکه از آن جماعتها بودند. از اینان کسی نبود مگر آنکه پیامبران را تکذیب کرد، و عقوبت من [بر آنان] واجب شد." و "كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَأَصْحَابُ الرَّسِّ وَثَمُودُ، وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ وَإِخْوَانُ لُوطٍ، وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ وَقَوْمٌ تُبَعِّعُ كُلُّ كَذَّابٍ الرَّسْلَ فَحَقَّ وَعِيدِ" (ق / ۱۲- ۱۴): "پیش از آنها قوم نوح و اصحاب رس و ثمود تکذیب کرده بودند، و قوم عاد و فرعون و قوم لوط، و اصحاب ایکه و قوم تبع، همه پیامبران را دروغ شمردند و مستحق وعده عذاب من شدند." و نیز "كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالْبُذُرِ، إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِبًا..." (القمر / ۳۳-۳۴): "قوم لوط بیم دهندگان را تکذیب کردند. ما بر آنها توفانی از شن فرستادیم." و البته قوم لوط علاوه بر گناه کبیر کفرورزی و تکذیب پیامبران مرتکب رفتارهای ناشایست دیگری نیز می شدند: "أُنْتَكُمُ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ" (العنکبوت / ۲۹): "آیا با مردان می آمیزید و راهها را می برید^{۲۵} و در محفل خود مرتکب کارهای ناپسند می شوید؟ جواب قومش جز این نبود که گفتند: اگر راست می گویی عذاب خدا را بر سر ما بیاور." پاره ای مفسران در توضیح تعبیر "اتیان المنکر فی النادی" آورده اند که قوم لوط در مجالس خود انواع کارهای زشت را مرتکب می شدند، به یکدیگر سخنان ناسزا و رکیک می گفتند، دست به قمار می زدند، به عابران و غریبه ها سنگ می پراکندند، دف و نای می نواختند، و در ملاء عام یکسره برهنه می شدند و دست به عمل لواط می زدند.^{۲۶}

در عهد عتیق هم دایره گناهان فاحش قوم فراخ است: "اینک گناه خواهرت سدوم این بود که تکبر و فراوانی نان و سعادت مندی رفاهیت برای او و دخترانش بود و فقیران و مسکینان را دستگیری نمودند، و مغرور شده در حضور من مرتکب رجاسات گردیدند لهذا چنانکه صلاح دیدم ایشان را از میان برداشتم." (کتاب حزقیال نبی، باب شانزدهم، فقرات ۴۹ و ۵۰)؛ و نیز در رساله یهودا آمده است: "و همچنین سدوم و غموره و سایر بلدان نواحی آنها مثل ایشان چونکه زناکار شدند و در پی بشر دیگر افتادند در عقوبت آتش ابدی گرفتار شده بجهت عبرت مقرر شدند." (رساله یهودا، فقره ۷). همچنین ژوزفوس (Josephus) مورخ حدود قرن اول میلادی در خصوص قوم سدوم می نویسد: "ایشان از بیگانگان نفرت داشتند و از طریق عمل لواط به ایشان تعرض می کردند."^{۲۷}

ابن حزم اندلسی (۳۸۴-۴۵۶ هـ ق)، فقیه و متکلم برجسته مکتب ظاهریه، هم در نقد تفاسیر سنتی از آیات مربوط به قوم لوط تأکید می ورزید:

^{۲۵} پاره ای از مفسران تعبیر "تقطعون السبیل" را همانطور که در متن آمده است، به معنای متعارف آن، یعنی "بریدن راه"، "راهزنی"، و "قطع طریق"، ترجمه و تعبیر کرده اند. در تفسیر المیزان در خصوص این تعبیر آمده است: "بعضی از مفسرین گفته اند: مراد از قطع سبیل، بستن راههایی است که به شهر و دیار ایشان [قوم لوط] منتهی می شد، چون قوم لوط از شهر بیرون می شدند، و سر راه را بر مسافرینی که میخواستند به شهر آنان درآیند می گرفتند، و آنگاه هر يك سنگی به طرف آنها پرتاب می کردند، سنگ هر کس به هر کس می خورد، او را می گرفتند و اموالش را غارت می کردند، و با او عمل لواط انجام می دادند، و تازه سه در هم نیز غرامت می ستانند، و در شهر قاضی داشتند که او هم همین طور قضاوت می کرد، و حق را به اهل شهر می داد. بعضی دیگر گفته اند: مراد از قطع سبیل، اشاره به گناه دیگر آنان است، و آن اینکه علاوه بر عمل زشت مزبور راهزنی هم می کردند." پاره ای از روایات هم مؤید همین معناست. برای مثال، در روایتی از امام جعفر صادق (ع) در خصوص قوم لوط، از جمله آمده است: "[مردان قوم] افرادی را بر سر راه می گماردند تا وقتی مسافرانی از آنجا می گذرند ایشان را آگاه کنند تا ایشان با آن مسافران آن عمل زشت را مرتکب شوند." (المیزان فی التفسیر القرآن، ج ۱۰ / ۳۴۵). اما پاره ای دیگر از مفسران از جمله طباطبایی تعبیر "تقطعون السبیل" را به معنای "قطع راه تناسل" تفسیر کرده اند، و تنها استدلال ایشان برای این ترجیح آن است که "سباق آیه" برخلاف قول گروه نخست دلالت می کند، و ظاهراً مقصود ایشان از "سباق آیه" همان پیش فرض نامنقح است که گویی گناه اصلی قوم لوط عمل "همجنس گرایانه" بوده است. (ترجمه المیزان، ج ۱۶، ص ۱۸۳). اما به نظر می رسد که تفسیر مفسران نخست بر تفسیر مفسران گروه دوم برتری داشته باشد، زیرا علاوه بر آنکه معنای مستقیم و روشن "تقطعون السبیل" همانا "راهزنی" و "قطع طریق" است، مطابق تعبیر قرآن، مردان قوم لوط صاحب همسر (و لاجرم فرزند) بودند: "و تَدْرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبِّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ" (الشعرا / ۱۶۶)، و بنابراین، عمل ایشان، هر چه بوده مانع از توالد و تناسل ایشان نبوده است.^{۲۶}

^{۲۷} نگاه کنید به: ترجمه المیزان، ج ۱۶، ص ۱۸۳.

^{۲۷} Quoted in Richard Wolff, *A Commentary on the Epistle of Jude*, Grands Rapids: Zonder Van Publishing House, 1960, pp. 76- 77.

"عذابی که خداوند متعال بر قوم لوط نازل کرد ناشی از آن دلایلی نیست که آنها [یعنی مفسران پیشین] گمان می کردند [یعنی صرف عمل جنسی میان مردان]. بلکه، خداوند متعال به ایشان فرمود: "قوم لوط بیم دهندگان را تکذیب کردند. ما بر آنها بادی رمل برانگیز فرستادیم [تا همگان را نابود کند]، مگر بر خاندان لوط که آنها را سحرگاه رها نیدیم. نعمتی بود از جانب ما و آنان را که سپاس گویند چنین پاداش دهیم. او [لوط] ایشان را از انتقام سخت ما ترسانید ولی [قوم لوط] با بیم دهندگان به جدال برخاستند. از مهمانان او کاری زشت خواستند. ما نیز چشمانشان را کور گردانیدیم. پس بچشید عذاب و بیم دادند". [قرآن، القمر/ ۳۳-۳۷] خداوند همچنین می فرماید: "چون فرستادگان ما نزد لوط آمدند، غمگین شد و در کارشان بماند. گفتند: مترس و غمگین مباش، ما تو و خاندانت را- جز زنت را که در همان جا خواهد ماند- نجات می دهیم." [قرآن، العنکبوت/ ۳۳]. [...] خداوند متعال به نص صریح اعلام کرد که قوم لوط کفر می ورزیدند [و به نبوت نبی شان باور نداشتند] و از اینرو بارانی از سنگ بر ایشان نازل شد. آن باران سنگی که ایشان را به جزایشان رسانید بخاطر آن عمل قبیح خاص نبود، بلکه بواسطه کفرورزی ایشان بود. از این رو کسانی را که مرتکب عمل قوم لوط می شوند نمی باید سنگسار کرد مگر آنکه کافر باشند، در غیر این صورت آن کسانی که برای ایشان چنان مجازاتی قائلند خلاف حکم خداوند متعال رفتار می کنند و دلایل ایشان در این خصوص به اعتبار این آیات باطل است، و عمل ایشان خلاف حکم خداوند است.^{۲۸}

علاوه بر آن، ابن حزم توجه مخاطبان خود را به این نکته نیز جلب می کند که مطابق روایت قرآنی، همسر لوط هم به همراه قوم او مشمول مجازات الهی شد. اما به اعتقاد او، کاملاً روشن است که گناه همسر لوط را نمی توان برقراری مناسبات "همجنس گرایانه" دانست.^{۲۹} بنابراین، دقیقتر آن است که عامل اصلی مجازات قوم لوط را در جای دیگری جز مناسبات "همجنس گرایانه"، یعنی در کفرورزی و انکار پیامبران الهی، بجوییم. در هر حال، ابن حزم آشکارا و برخلاف مفسرانی مانند طبری و طباطبایی تعبیر "الفاحشه" را در متن داستان قوم لوط با "عمل لواط" معادل نمی انگارد.

نکته دوم آنکه از ظواهر آیات قرآنی برمی آید که دست کم می توان یکی از مصادیق "فاحشه" یا عمل زشتی را که در میان قوم لوط رایج بود آن دانست که مردان قوم از روی شهوت به جای زنان با مردان می آمیختند (برای مثال، قرآن، الاعراف/ ۸۱، و نیز النمل/ ۵۵). غالب مفسران سنت گرا این آیات را به معنای تقبیح رفتارهای "همجنس گرایانه" از آن حیث که "همجنس گرایانه" است تلقی کرده اند. اما به نظر می رسد در این خصوص مجال تأویل گشوده باشد. زیرا، مطابق بیان قرآن، عمل زشت قوم لوط عملی کاملاً بی سابقه بوده است: "وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَأْتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ" (العنکبوت/ ۲۹): "و لوط را پیامبری دادیم. به قوم خود گفت: شما کاری زشت را پیشه کرده اید که هیچ یک از مردم جهان پیش از شما چنین نمی کرده است." مفسران در تفسیر این آیه دو معنای محتمل را پیشنهاد کرده اند: معنای نخست آن است که آن عمل به آن صورت خاص که در میان قوم رایج بوده است در میان هیچ قوم دیگری شایع نبوده است؛ و معنای دوم آن است که قوم

^{۲۸} ابن حزم اندلسی، *المطی بالآثار*، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت: المکتب التجاری، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۳۹۳ (بخش آخر "مسائل التعزیر و ما لا حد فیہ" ذیل مسأله ۲۳۰۳: "فعل قوم لوط").
^{۲۹} پیشین

لوط آغازگر اصل عمل (یعنی برقراری مناسبات جنسی با همجنس) بوده اند، و هیچ قومی پیش از ایشان مرتکب چنان عملی نمی شده است.^{۳۰} مطابق معنای اوّل، موضوع اشاره خداوند در این آیه نفس مناسبات جنسی میان دو مرد نیست، بلکه آن شیوه یا نوع خاصی از مناسبات است که در میان قوم رایج بوده است. اما مطابق معنای دوّم، مناسبات جنسی با همجنس (صرف نظر از هر شکل و محتوایی که بپذیرد) ناشایست و در خور نکوهش و مجازات الهی تلقی می شود. پاره ای از مفسّران، از جمله صاحب المیزان، معنای دوّم را بر معنای نخست ترجیح می دهند. اما به نظر می رسد که معنای اوّل از جهات مهمی بر معنای دوّم رجحان داشته باشد. زیرا تقریباً مسلّم است که مناسبات جنسی با همجنس در میان مردان سابقه ای بسیار طولانی تر از تاریخ قوم لوط دارد. برای مثال، کارشناسان عهد عتیق معتقدند که در میان کنعانیان، بابلیان، و سایر اقوام بت پرست منطقه رسم بر آن بود که گروهی از پسران در معابد قوم خود را به زائران عرضه می کردند، و مناسبات جنسی با این "روسپیان مذکر" بخشی از مناسک عبادی ایشان بشمار می آمد. احیاناً حساسیت منفی عهد عتیق را به مناسبات "همجنس گرایانه" در میان مردان باید تاحدی به معنای تبریّ جستن از راه و رسم بت پرستان و کافرکیشان در آن روزگار، و تثبیت یک هویت دینی متمایز در مقابل ادیان رقیب بشمار آورد.^{۳۱} بنابراین، دشوار بتوان پذیرفت که مناسبات جنسی "همجنس گرایانه" با قوم لوط آغاز شده باشد. از اینرو، از میان آن دو معنای محتمل، معنای اوّل پذیرفتنی تر به نظر می آید، یعنی آیه مورد بحث را باید ناظر به صورت خاصی از مناسبات "همجنس گرایانه" دانست که در میان قوم لوط رایج بوده است - صورتی که دست کم به آن شیوه خاص در میان اقوام دیگر سابقه نداشته است. این شیوه بیان، یعنی بیان گزاره ای به ظاهر کلی که در واقع ناظر به مصادیق خارجی خاص است در قرآن بی سابقه نیست. برای مثال، در داستان یوسف نیز قرآن در وصف "زنان" می گوید: "إِنَّ كَيْدَ كُنَّ عَظِيمٌ" (یوسف/۲۸): "براستی که نیرنگ شما زنان بزرگ است." غالب مفسّران سنتی معتقدند که این آیه از حقیقتی در سرشت تمام زنان پرده برمی دارد، یعنی موضوع آن ناظر به تمام زنان در تمام زمانها و مکانهاست.^{۳۲} اما حقیقت این است که تفسیر این آیه به مثابه گزاره ای حقیقیه (یعنی گزاره ای که در تمام زمانها و مکانها صادق است) آن را آشکارا به گزاره ای کاذب بدل می کند. بنابراین، در اینجا دقیقتر آن است که آن آیه را ناظر به همان زنانی بدانیم که در ماجرای یوسف در صدد فریفتن وی برآمده بودند، یعنی آن را گزاره ای "خارجیه" و نه "حقیقیه" بخوانیم.^{۳۳} بنابراین، سور کلی یک آیه لزوماً آن را به قضیه ای حقیقه (یعنی گزاره ای حاکی از حقیقتی که در تمام زمانها و مکانها صادق است) بدل نمی کند. در پاره ای موارد، گزاره ای که واجد سور کلی است در واقع گزاره ای خارجی، یعنی ناظر به مصادیق خاص و مقید به زمان و مکان معین، است.

^{۳۰} طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۶، ص ۱۸۲.

^{۳۱} برای مثال، نگاه کنید به:

Also, Blair, Ralph, *An Evangelical Look at Homosexuality*, Chicago: Moody Press, 1963, p.3.
 Boswell, John, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980, Ch.4. Also, Boswell, John, *Same-Sex Unions in Premodern Europe*. New York: Vintage Books, 1994.

^{۳۲} صاحب المیزان هم از جمله مفسّرانی است که بر مبنای نوعی روانشناسی بغایت مشکوک آن آیه را گزاره ای "حقیقی"، یعنی ناظر به تمام زنان در تمام زمانها و مکانها تفسیر می کند. (نگاه کنید به، ترجمه تفسیر المیزان، ذیل آیه مربوطه).

^{۳۳} اصطلاح "قضیه حقیقه" در برابر "قضیه خارجیه" توسط آیت الله میرزا حسن نائینی در علم اصول فقه رواج یافته است. اوّلی گزاره ای است که تمام افراد موضوع خود را در همه زمانها و مکانها دربرمی گیرد، و دوّمی گزاره ای است که همه افراد موضوع خود را در یک زمان و مکان خاص شامل می شود.

بر این مبنا، باب این احتمال گشوده می شود که مردان قوم لوط به شیوه ای که کاملاً ویژه ایشان بوده است با مردان شهوت می رانند، و آنچه خشم خداوند را برانگیخت نه نفس مناسبات، بلکه شیوه یا نوع ویژه آن مناسبات بوده است. اما در این صورت پرسش مهم آن است که آن شیوه یا نوع خاص از مناسبات جنسی "همجنس گرایانه" کدام بوده است؟

نکته سوم- روایت قرآنی از داستان قوم لوط خطوط کلی رویدادهای مربوط به ایشان را بیان می کند، اما کمتر به بیان جزئیات وقایع و احوال ایشان می پردازد. از اینرو بر مبنای روایت قرآنی دشوار بتوان نوع خاص مناسبات جنسی شایع در میان قوم لوط را به دقت تعیین کرد. تنها جایی که قرآن نوع رفتار شایع در میان قوم را با جزئیات نسبی در متن یک واقعه خاص بیان می کند، داستان دیدار فرشتگان با لوط پیامبر است. احیاناً بر مبنای برخی نشانه های درون متنی و برون متنی مربوط به این واقعه بتوان درباره پاره ای از جنبه های آن نوع خاص از مناسبات شایع در میان قوم لوط گمانه زنی هایی کرد. خوبست پاره ای از آن نشانه ها را بررسی کنیم:

نخست آنکه، از منظر قرآنی شاید مهمترین ویژگی رفتار قوم لوط در متن آن واقعه را باید ادامه گناه اصلی ایشان یعنی تکذیب پیامبران الهی دانست. یکی از مهمترین ارزشهای زندگی اقوام در آن روزگار بخشندگی و سخاوت خصوصاً در قبال میهمانان بود. به محض آنکه فرد کسی را به میهمانی خود می پذیرفت، میهمان در کنف حمایت او درمی آمد، و میهمان نوازی در حق او نشانه بارز شرافت، اصالت، و منزلت ویژه و والای میزبان بشمار می آمد. بنابراین، می توان گمان کرد که یکی از مهمترین شیوه های دشمنی ورزیدن با یک فرد و خوارداشت او تعرض به میهمانان او بوده است. تعرض به میهمان بیش از هر چیز تعرض به شرافت و منزلت میزبان تلقی می شد. از این روست که قوم لوط در مقام تکذیب و تحقیر لوط به عنوان یک پیامبر الهی او را از پذیرفتن میهمان (که نشانه کرامت، شرافت، و منزلت اجتماعی بود) بازداشته بودند ("قَالُوا أَوْلَٰئِكَ نَتَّكِعُ عَنِ الْعَالَمِينَ" (هود / ۷۰))، و هنگامی که از حضور میهمانان غریبه او آگاه شدند کوشیدند تا از طریق تعرض به آن میهمانان میزبان، یعنی لوط، را سرشکسته و خوار کنند. از عبارات لوط خطاب به مهاجمان هم آشکارا برمی آید که گویی قصد اصلی مهاجمان تحقیر لوط بوده است: "قَالَ إِنَّ هَٰؤُلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُونِ، وَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ" (الحجر / ۶۸ - ۶۹): "لوط] گفت: اینان میهمانان من اند، مرا رسوا مکنید. از خداوند بترسید و مرا شرمسار مسازید."، و در جای دیگر، "فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ" (هود / ۷۸): "از خدا بترسید و مرا در برابر میهمانانم خجل مکنید. آیا مرد خردمندی در میان شما نیست؟" همین معنا در عهد عتیق نیز آمده است: "آنگاه لوط نزد ایشان بدرگاه آمد و در را از عقب خود بیست، و گفت ای برادران من زنهار بدی مکنید [...] لکن کاری بدین دو مرد نداشته باشید زیرا که برای همین زیر سایه سقف من آمده اند." (سفر پیدایش، باب نوزدهم، آیات ۷-۹) بنابراین، به نظر می رسد که غرض اصلی قوم لوط از آن تهاجم تمتع جنسی نبود، تحقیر لوط از طریق درهم شکستن حرمت او در مقام یک میزبان و از این طریق تکذیب شأن و منزلت او به مثابه یک پیامبر الهی بود. عمل جنسی با همجنس در این بستر را باید بیشتر نوعی ابزار سیاسی برای تحمیل سلطه و درهم شکستن رقیب تلقی کرد- چیزی مانند تجاوز جنسی سیاسی که امروزه گاه برای درهم شکستن زندانیان سیاسی اعمال می شود.

در بستر این تفسیر احیاناً بتوان درک سنجیده تری از پیشنهاد غریب لوط به مردان مهاجم عرضه کرد: "قَالَ يَا قَوْمِ هَٰؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ" (هود / ۷۸): "لوط] گفت: ای قوم من، اینها دختران من هستند. برای شما پاکیزه تر هستند."، "قَالَ هَٰؤُلَاءِ بَنَاتِي إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ" (الحجر / ۷۱): "گفت: اگر قصدی دارید، اینک دختران من

هستند." در اینجا به نظر می‌رسد که لوط دختران خود را به مردان مهاجم عرضه می‌کند. پیشنهاد لوط خالی از اشکالاتی نیست:

نخست آنکه، آیا لوط پیشنهاد می‌کرد که دختران خود را طعمه مردان مهاجم کند؟ آیا سپردن آن دختران بیگناه به دست آن گروه مهاجم و قربانی کردن ایشان اقدامی "پاکیزه تر" و نزدیکتر به "تقوا" بود؟ بدون شک پاسخ منفی است. غالب مفسران سستی معتقدند که در واقع لوط به مردان مهاجم پیشنهاد کرد که در عوض مناسبات جنسی با میهمانانش با دختران او "ازدواج کنند".^{۳۴} البته در متن روایت قرآنی هیچ اشاره‌ای به ازدواج نیست. اما حتی به فرض پذیرش آن تفسیر مشکل همچنان باقی است: بدون تردید شمار دختران لوط بسی کمتر از شمار مردان قوم او بود.^{۳۵} آیا لوط حق داشت که بدون رضایت دخترانش آنها را همزمان به ازدواج بیش از یک مرد، آن هم گروهی مهاجم، درآورد؟

از سوی دیگر، آیا نمی‌توان همراه با غالب مفسران سستی پذیرفت که لوط با طرح آن پیشنهاد در واقع به دلالت التزامی رابطه با همجنس را از آن حیث که همجنس‌گرایانه است ناروا دانست، و رابطه با جنس مخالف را "پاکیزه تر" و به "تقوا" نزدیکتر معرفی کرد؟ این تفسیر، به فرض صحت، البته با تفسیر پیشنهادی ما سازگار به نظر نمی‌رسد.

یک راه محتمل برای فهم "پیشنهاد لوط" این است:

(نخست آنکه) قوم لوط می‌دانستند که تعرض به حریم میهمان ناروا و برخلاف فضیلت میهمان نوازی و منافی با کرامت و منزلت میزبان است. این اقدام آشکارا با نظام ارزشی قوم ناسازگار بود. لوط در کلام خود گواهی می‌دهد که این آگاهی نزد قوم حاضر بود: "وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ" (النمل / ۵۴): "و لوط را به یاد آر. آنگاه که به قوم خود گفت: کارهای زشت مرتکب می‌شوید، در حالی که خود به زشتی آن آگاهید؟" و برغم علم به زشتی این عمل بود که قوم حریم میهمانان غریبه^{۳۶} لوط را نشانه رفتند تا از این طریق حرمت و منزلت لوط را ویران کنند و مایه سرشکستگی و شرمساری او شوند.

(دوم آنکه) قوم لوط نیک می‌دانستند که برقراری مناسبات جنسی با دختران لوط نیز کاری ناشایست است. ایشان در مقابل "پیشنهاد لوط" به این آگاهی اذعان کردند: "قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكِ مِنْ حَقِّ" (هود / ۷۹): "آنها گفتند: تو می‌دانی که ما را نسبت به دختران تو حقی نیست". بنابراین، در نظام ارزشی ایشان مناسبات جنسی با دخترانی که بر ایشان حقی نداشتند هم ناروا تلقی می‌شد.^{۳۷}

(سوم آنکه) "پیشنهاد لوط" را در خصوص دخترانش نباید به لحنی دعوت‌گرانه، یعنی به مثابه یک پیشنهاد واقعی و ایجابی، تلقی کرد. او برای حفظ حریم میهمانان خود می‌کوشید تا به وجدان اخلاقی قوم متوسل شود. سخن او را باید با لحنی انکارگرانه خواند. او در واقع خطاب به قوم خود می‌گفت: "آیا شما حاضرید با دختران من آشنا شوید؟ معلوم است که پاسخ شما منفی است و این کار را در نظام ارزشی خود ناروا می‌دانید.

^{۳۴} برای مثال، نگاه کنید به: طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۰، صص ۵۰۵-۵۰۶.

^{۳۵} مطابق قول عهد عتیق، لوط صاحب دو دختر بود (سفر پیدایش، باب نوزدهم، آیه ۸).

^{۳۶} روایت قرآنی بر "غریبه بودن" آن میهمانان تأکید می‌ورزد، برای مثال: "قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ" (الحجر / ۶۲): "[لوط به فرشتگان] گفت: شما اشخاصی ناشناخته‌اید." این نکته مهم است، زیرا تعرض به فرد بیگانه، یعنی فردی که با اعضای قبیله علقه خونی نداشت، کاری کم هزینه بود، زیرا اولاً- اصل اساسی زندگی قبیله‌ای، یعنی حرمت نهادن به پیوندهای خویشاوندی قبیله‌ای، را نقض نمی‌کرد؛ و ثانیاً- بیم انتقام جویی از جانب اعضای قبیله را هم به دنبال نداشت. حال آنکه، برای مثال، تعرض به دختران لوط هیچ یک از آن دو شرط را برنمی‌آورد. در تاریخ زندگی پیامبر اسلام هم قریش، خصوصاً تا هنگامی که ابوطالب در قید حیات بود، بر مبنایی کمابیش مشابه از تعرض جدی به شخص پیامبر و سایر مسلمانان خاندان بنی هاشم پرهیز داشتند، اما مسلمانانی را که پیوندهای قبیله‌ای استواری نداشتند به آسانی هدف خشونت و آزار قرار می‌دادند.

^{۳۷} یکی از احتمالات مطلوب طباطبایی در معنای این آیه هم همین است. (نگاه کنید به: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۰، ص ۵۰۹)

بر همین قیاس، تعرض شما به میهمانان من، و نقض حریم ایشان نیز نارواست. بنابراین، به اعتبار همان نظام ارزشی که شما را از مناسبات با دختران من باز می‌دارد باید از تعرض به میهمانان من هم بپرهیزید." البته قوم به او پاسخ دادند که: "وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا تُرِيدُ" (هود/ ۷۹): "و تو می‌دانی که قصد ما چیست." قصد اصلی ایشان تکذیب شأن پیامبرانه او بود. از اینرو پس از هجوم به خانه او و هتک حرمت میهمانان او از سر انکار و ریشخند از او خواستند که اگر در دعوی خود صادق است عذاب الهی را بر ایشان نازل کند: "فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ" (العنکبوت/ ۲۹): "جواب قومش جز این نبود که گفتند: اگر راست می‌گویی عذاب خدا را بر سر ما بیاور." گویی قصد ایشان از آزار و هتک حرمت میهمانان غریبه او آن بود که لوط را چندان مستأصل کنند که سرانجام آن شهر و دیار را ترک بگوید: "وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِّنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَّتَطَهَّرُونَ" (الاعراف/ ۸۲): "و جواب قوم او جز این نبود که گفتند: آنها را از قریه شان برانید زیرا ایشان کسانی هستند که به پاکی تظاهر می‌کنند." و نیز "قَالُوا لَئِن لَّمْ تَنْتَهَ يَا لُوطُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمُخْرَجِينَ" (الشعراء/ ۱۶۷): "گفتند: ای لوط اگر [از دعوت خود] دست برداری، قطعاً از اخراج شدگان خواهی بود."

دومین ویژگی مهم روایت قرآنی از داستان دیدار فرشتگان این است که قوم لوط با هجوم به خانه لوط قصد داشتند که به زور به حریم جسمانی میهمانان غریبه او تعرض کنند. مطابق بیان قرآن، ایشان شتابان به خانه لوط درآمدند و از او میهمانان وی را مطالبه کردند، و لوط خود را در برابر ایشان ناتوان و بی‌پناه یافت.^{۳۸} تعبیر "هرع" یا "هرع" در عبارت قرآنی "وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ" (هود/ ۷۸) متضمن تهدید و به کارگیری شدت و زور است.^{۳۹} بنابراین، می‌توان گمان زد که رفتار ناشایست قوم متضمن نوعی خشونت و تعرض به حریم جسمانی قربانیان، برغم میل ایشان، بوده است. مطابق این تحلیل، عمل قوم لوط را باید مصداق آشکار تجاوز به عنف تلقی کرد.^{۴۰}

بنابراین، رفتار جنسی ناپسند و شایع در میان قوم لوط بیش از آنکه نفس عمل جنسی میان مردان باشد، استفاده خشونت آمیز از عمل جنسی به عنوان ابزاری (سیاسی) برای درهم شکستن رقیب و به زانو درآوردن او بود. آیا اگر به عوض مردان، زنان قوم لوط به خانه او هجوم می‌آوردند تا به زور به حریم جسمانی آن فرشتگان تعرض کنند رفتار ایشان پسندیده تلقی می‌شد و میهمانان لوط به آن مناسبات تن می‌دادند؟ به احتمال زیاد پاسخ این پرسش منفی است.

اما در روایت قرآنی از مناسبات جنسی شایع در میان قوم لوط نکته دیگری هم خوانده شده است که در متن قرآن آشکار نیست. مطابق پاره ای از روایات، فرشتگان در قالب دو نوجوان (پسرانی که موی بر صورتشان نرویده بود) به خانه لوط درآمدند. برای مثال، در روایتی طولانی در اصول کافی داستانی در تشریح ماجرای قوم لوط آمده است که مطابق آن، ابلیس برای آنکه عادت جنسی قوم را بگرداند به صورت "پسری نوجوان" ("غلمان") در آمد، و قوم لوط او را "پسرکی چندان زیباروی یافتند که پیشتر هیچ پسری را بدان زیبایی ندیده بودند".^{۴۱} مطابق این روایت، ماجرای عادت جنسی خاص قوم لوط با برقراری مناسبات جنسی با آن پسرک نوجوان آغاز شد. مطابق آن روایت، فرشتگان الهی نیز "در قالب پسرانی نوجوان" ("فی زی غلمان") یا "به صورت پسرانی

^{۳۸} هود/ ۷۸-۸۰

^{۳۹} ترجمه تفسیر المیزان ج ۱۰، ص ۵۰۴.

^{۴۰} در پاره ای روایات آمده است که لوط در توصیف رفتار قوم خود به فرشتگان گفت: "به خداوند سوگند می‌خورم که اهل شهر مردان را به دام می‌اندازند و با آنها چندان لواط می‌کنند تا از بدنشان خون جاری شود." (المیزان فی التفسیر القرآن، ج ۱۰ / ۵۱۸).
^{۴۱} نقل از: طباطبایی، المیزان فی التفسیر القرآن، ج ۱۰ / ۳۴۵. طباطبایی در خصوص این روایت معتقد است که "این روایت از حیث لفظ خالی از تشویشی نیست"، اما در اعتبار روایت تردید نمی‌کند، و خود برای تأیید پاره ای از ملاحظات تفسیری خویش در خصوص ماجرای قوم لوط به آن استناد می‌کند.

که موی بر صورتشان نرسته بود" ("فی صور غلمان مرد") ظاهر شدند.^{۴۲} صاحب‌المیزان هم خود در توصیف ظاهر فرشتگان زبانی مشابه به کار می‌گیرد و آنها را به صورت "جوانانی زیباروی که هنوز موی بر صورتشان نرسته بود" ("شبان حسان مرد") توصیف می‌کند.^{۴۳} در روایاتی هم که در تقبیح "عمل لواط" و تعیین مجازات آن آمده است، در بسیاری موارد آن عمل را در قالب مناسبات جنسی میان یک مرد بالغ (الرجل) و یک پسر نوجوان (الغلام) تصویر می‌کنند.^{۴۴} باری، توصیفاتی از این دست پیشنهاد می‌کند که (مطابق تلقی عام) عادت جنسی خاص قوم لوط (آنچه بعدها در قلمرو فقه اسلامی "عمل لواط" نامیده شد) بیشتر معطوف به کودکان و نوجوانان کم‌سال بوده است. حقیقت آن است که در جهان باستان، مهمترین نوع شناخته شده مناسبات "همجنس‌گرایانه" مناسبات جنسی میان مردان بالغ با کودکان و نوجوانان نابالغ بوده است. صورتهایی از این سنت در میان کنعانیان، بابلیان، و سایر اقوام بت پرست و کافر کیش منطقه، فرهنگ یونان باستان، و نیز پاره‌ای از فرهنگ‌های دیگر شرق دور و نزدیک در روزگار باستان شناخته شده بود، و حتی ردپای آن قرن‌ها بعد از جمله در سنت صوفیانه در قالب آیین شاه‌بازی و صحبت احداث در جهان اسلام تداوم یافت.^{۴۵}

حاصل آنکه، "عمل زشت" قوم لوط را، تا آنجا که به روابط جنسی میان مردان مربوط است، می‌توان واجد ویژگیهای زیر دانست:

(یکم) به احتمال زیاد، موضوع رویکرد انتقادی روایت قرآنی نه اصل مناسبات جنسی میان مردان به وجه عام، بلکه نوع مناسبات جنسی رایج در میان قوم، به وجه خاص، بوده است.

(دوم) نوع خاص مناسبات جنسی مورد نظر، نوعی ابزار سیاسی بوده است که قوم لوط از آن خصوصاً برای تحقیر لوط و انکار شأن او به منزله پیامبری الهی بهره می‌جستند.

(سوم) نوع خاص مناسبات جنسی مورد نظر، رفتاری خشونت‌آمیز بوده است که عاملان آن خود را به زور و به رغم میل قربانیان بر ایشان تحمیل می‌کردند. یعنی آن مناسبات مصداق آشکار تجاوز به عنف بوده است.

(چهارم) نوع خاص مناسبات جنسی مورد نظر، احتمالاً در غالب موارد معطوف به کودکان و نوجوانان کم‌سال بوده است، و باید آن را مصداق تعرض به کودکان و نوجوانان نابالغ و سوء استفاده جنسی از ایشان بشمار آورد.

نکته چهارم - اما تا اینجا فرض من بر آن بوده است که مناسبات جنسی رایج در میان قوم لوط (که بعدها آن را در فقه اسلامی "عمل لواط" نامیدند) با مفهوم "همجنس‌گرایی" به معنای امروزی آن کمابیش یکی است. اما این فرض بغایت مورد تردید است.

^{۴۲} پیشین، ج ۱۰ / ۳۴۵ و ۳۵۳.

^{۴۳} پیشین، ج ۱۶ / ۱۲۵.

^{۴۴} برای مثال، نگاه کنید به *وسایل الشیعه*، ج ۲۰، باب ۳، از ابواب حد لواط (ح ۸). در زبان فارسی هم واژه "لوطی"، (منسوب به قوم لوط) به معنای "غلامباز" و "کودک‌باز" آمده است (نگاه کنید به *نامه دهخدا*). پاره‌ای از نویسندگان حوزه حقوق اسلامی هم "لوطی"، یعنی کسی را که مرتکب عمل لواط می‌شود، "بچه‌باز" معنا کرده‌اند. برای مثال، نگاه کنید به: عباسعلی محمودی، *حقوق جزایی اسلام* (جرائم ناشی از غریزه جنسی)، ج ۲، انتشارات نهضت مسلمانان، ۱۳۵۹.

^{۴۵} برای مثال، نگاه کنید به:

Boswell, John, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980, Ch.4; Dover, K.J., *Greek Homosexuality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978, 1989.

همچنین، سیروس شمیسا، *شاه‌بازی در ادبیات فارسی*، چاپ اول، تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۸۱.

"لواط" چیزی بیش از صرف یک عمل جنسی نیست. یعنی در این رابطه فرد چیزی جز تمتع جنسی را در طرف مقابل نمی‌جوید، و موضوع خواهش او از حد جسم دیگری فراتر نمی‌رود. از اینرو رابطه جنسی لواط غالباً از دل‌بستگی‌های عاطفی انسانی عمیق تهی است. فرد "لوطی" در حریف خود شریکی برای شادیها و اندوههای خود نمی‌جوید، و بالاتر از آن، خود را در متن زندگی واقعی خویش شریک، همدم، و همراه آن حریف جنسی نمی‌بیند. رابطه لوطی با شریک جنسی اش یکسره بر مدار کششهای جنسی است، و در آن هیچ نشانه‌ای از کششهای عشق آمیز دیرپا و توأم با احترام متقابل نیست. "لوطی" هرگز مناسبات جنسی با همجنس را بخشی از هویت فردی و اجتماعی خویش نمی‌داند. او با هم جنس خود درمی‌آمیزد اما هویت خویش را بر مبنای آن تمایل و رفتار ناشی از آن تعریف نمی‌کند. فرد لوطی مناسبات جنسی خود را با همجنس در غالب موارد نوعی سرگرمی یا لذت جویی غالباً گذرا و گاه پنهان برای گریز از فشارهای زندگی متعارف می‌انگارد، و پس از برقراری گاه به گاه چنان مناسباتی دوباره به زندگی متعارف خود بازمی‌گردد - زندگی‌ای که غالباً (در حال یا آینده آن) شامل مناسبات جنسی با زنان و تشکیل خانواده به معنای متعارف آن است. او تفاوت بارزی میان هویت و زندگی فردی و اجتماعی خود با سایر مردان جامعه نمی‌بیند، و در هویت خود که با هنجارهای غالب بر ذهنیت جامعه سازگار است، چیزی نمی‌یابد که مایه ناخرسندی و آزار او باشد. فرد لوطی خود را "مرد"، به همان معنای غالب در ساختار اجتماعی مردسالار، می‌داند، هرچند که ممکن است ذوق جنسی یا زیبا شناسانه اش تحت شرایط خاصی از ذائقه غالب در میان همقطاراننش فاصله بگیرد. بنابراین، "لوطی" در عین حال که در کنار زندگی "متعارف" خود مناسبات جنسی همجنس‌گرایانه نیز دارد، اما هرگز درگیر "مسأله هویت" نیست. او خود را در "خانه" می‌بیند، هرچند که خانه اش بستویی هم برای "خوشباشی‌های ویژه" دارد.

در روایت قرآنی، تمام نشانه‌ها از روابط همجنس‌گرایانه "لوطی وار" در میان قوم لوط حکایت می‌کند. برای مثال، در تصویر قرآنی عمل مردان قوم لوط چیزی بیش از "شهوت راندن با نران" نیست: "أَنتُمْ لَتَأْتُونَ الرَّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ" (النمل / ۵۵ و نیز الاعراف / ۸۱): "چرا به جای زنان با مردان شهوت می‌رانید؟". هیچ نشانه‌ای در روایت قرآنی وجود ندارد که نشان دهد عمل قوم لوط از حد شهوت راندن با نران فراتر می‌رود و بر فراز آن نوعی رابطه عاطفی انسانی و عمیق برقرار می‌شود. از قضا روایت قرآنی، همانطور که دیدیم، بیشتر حاکی از آن است که مناسبات جنسی مردان قوم غالباً خشونت آمیز و بدون ملاحظه کرامت انسانی قربانیان ایشان بوده است. یعنی غایت اصلی آن اعمال سلطه و یا دفع شهوت بوده است، نه برقراری نوعی تفاهم عاطفی عشق آمیز و توأم با احترام متقابل. از سوی دیگر، مطابق روایت قرآنی هنگامی که مردان قوم به خانه لوط هجوم آوردند، لوط دختران خود را به ایشان "پیشنهاد" کرد. اگر تفسیر سنتی را از این واقعه بپذیریم، در آن صورت به نظر می‌رسد که لوط بنا بر دلایل و شواهدی معتقد بود که مردان مهاجم به زنان هم متمایل اند. گمان لوط در حق ایشان بی اساس به نظر نمی‌رسد، زیرا مطابق روایت قرآنی، مردان قوم لوط صاحب همسر بودند: "أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ، وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَوْجَادِكُمْ..." (الشعراء / ۱۶۵ - ۱۶۶): "چرا از میان مردم جهان با نران می‌آمیزید؟، و همسران تان را که پروردگارتان برایتان آفریده ترک می‌گویید[...].". بنابراین، دشوار بتوان تمایل مردان قوم را که مطابق بیان قرآن صاحب همسر بودند، نوعی تمایل اصلی و جایگزین ناپذیر نسبت به همجنس خود تلقی کرد.

اما "همجنس‌گرایی" به معنای امروزی آن از حد یک عمل جنسی صرف میان دو فرد همجنس بسی فراتر می‌رود و با "هویت" فردی و اجتماعی ایشان پیوند می‌یابد. چارلز تیلور معتقد است که در جهان مدرن مقوله "هویت" و تلاش برای برسمیت شناختن تنوع هویتها اهمیت ویژه‌ای یافته است. به اعتقاد او، یکی از ویژگیهای

جهان مدرن تأکید بر این باور است که هر انسانی "صدای درونی" خاص خود را دارد و می باید صاحب زیستی اصیل و متناسب با آن صدا (یعنی خویشتن راستین خود) شود. بنابراین، هر انسانی به شیوه ای اصیل که ویژه اوست انسان است، و باید این ویژگی ممتاز را برسمیت بشناسد، و بر مبنای آن زندگی ای را بزید که خاص اوست و نه تقلیدی از دیگران.^{۴۶} از همین روست که در جهان مدرن، ویژگیهای تمایزبخش انسانها نقش مهمتری در هویت بخشی به ایشان ایفا می کند. انسانها بجای می خواهند که هویت شان از آن حیث که ویژه ایشان و متمایز از دیگران است برسمیت شناخته شود و مورد احترام قرار گیرد. بنابراین، مبنای تعریف هویت در جهان مدرن بیش از آنکه خصایص عام و مشترک باشد، ویژگیهای خاص و تمایز بخشی است که از قضا در غالب موارد مورد انکار یا تحقیر و سرکوب بوده است، برای مثال، زنان بر هویت "زنانه"، سیاه پوستان بر هویت "سیاه پوستانه"، و همجنس گرایان بر هویت "همجنس گرایانه" خود تأکید می ورزند. تأکید بر هویت متمایز واکنش در برابر فرهنگ سرکوبی است که تنوع را خطرناک می داند و می کوشد همگان را به قالبی کمابیش واحد و سازگار با ساختار قدرت درآورد، و از این راه ساختارهای قدرت را تا حد امکان از هرگونه گزندی ایمنی بخشد.^{۴۷} فرد همجنس گرا در این بستر است که هویت جنسی خود را در تعریف هویت انسانی خویش منظور می کند، و از دیگران می خواهد که آن هویت را حرمت بنهند، و برای او این حق را برسمیت بشناسند که زندگی فردی و اجتماعی خود را صادقانه و به تناسب خویشتن راستین خود سامان بخشد، و در شکوفایی خویش به عنوان یک انسان شریف و کرامتمند بکوشد. در این بستر، همجنس گرایی صرف یک عمل جنسی نیست، بلکه نوعی "بودن" و به تبع نوعی "زیستن" متناسب با آن بودن است - زیستنی که از عواطف عمیق انسانی سرشار است. به این معنا، "همجنس گرایی" را باید فرزند روزگار مدرن دانست - پدیده ای که در جهان پیشامدرن بی سابقه بوده است.^{۴۸}

البته بدون تردید در جهان پیشامدرن مناسبات جنسی میان دو فرد همجنس پدیده ای شناخته شده و گاه رایج بود، اما به نظر می رسد که دوگانه مفهومی "همجنس گرا - ناهمجنس گرا" تقریباً یکسره از ذهنیت ایشان غایب بوده است. در جهان باستان، رفتارهای جنسی بر مبنای نسبت فرد با عمل دخول جنسی داوری می شد، نه بر مبنای جنسیت شریک جنسی. به بیان دیگر، مبنای ارزشگذاری مناسبات جنسی زن بودن یا مرد بودن شریک جنسی نبود، بلکه مهم آن بود که فرد در عمل دخول جنسی نقش فاعل را ایفا می کند یا نقش مفعول را. "مرد بودن" بر مبنای مناسبات جنسی با "زنان" تعریف نمی شد؛ یک مرد می توانست هم با زنان بیامیزد و هم با مردان. اما در نظام ارزشی ایشان، یک مرد از آن حیث که مرد بود نمی بایست مورد دخول جنسی واقع شود. بنابراین، اصل مناسبات جنسی با مردان دیگر (خصوصاً نوجوانان کم سال) "طبیعی" یا دست کم پذیرفتنی تلقی می شد، اما مورد دخول جنسی واقع شدن مایه ننگ و رسوایی بشمار می آمد. بنابراین، در ذهنیت جهان پیشامدرن، دوگانه مفهومی "فاعل -

^{۴۶} Taylor, Charles, "The Politics of Recognition", in *Multiculturalism*, ed. by Amy Gutmann, Princeton University Press, 1994, pp. 25-73.

^{۴۷} Kruks, Sonia, *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000, p. 85.

^{۴۸} از قضا جوزف مساد، دانشیار تاریخ اندیشه و سیاست در جهان عرب معاصر در دانشگاه کلمبیا، بر همین مینا معتقد است که "همجنس گرایی" و مسأله "حقوق اقلیتهای جنسی" مفهومی مدرن و غربی است، و به هیچ وجه در تاریخ و فرهنگ عربی - اسلامی سابقه ندارد. براین مینا، او معتقد است که جنبشهای مدافع حقوق همجنس گرایان با جهان عرب بیگانه اند، و حاصل کار نهادهای بین المللی مدافع حقوق همجنس گرایان در جهان عرب بیش از آنکه رهایی بخش باشد، محدودیتهای بیشتری را خصوصاً بر روابط جنسی میان مردان تحمیل می کند. برای آشنایی با نظرات او در این خصوص، نگاه کنید به:

Massad, Joseph, "Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World", *Public Culture* 14(2):361-385, (2002).

مفعول "نقش تعیین کننده تری را در تلقی ایشان از امر جنسی ایفا می کرد تا دوگانه مفهومی "همجنس گرا- ناهمجنس گرا"^{۴۹}.

بنابر آنچه گذشت، می توان ادعا کرد که "لواط" و "همجنسگرایی" دو مفهوم متمایزند. صرف برقراری رابطه جنسی با همجنس فرد را "همجنس گرا" نمی کند، چه بسا فردی با همجنس خود رابطه جنسی برقرار کند، اما "همجنس گرا" نباشد، یعنی هویت خود را "همجنس گرا" نداند. از سوی دیگر، ممکن است فردی خود را "همجنس گرا" بداند، بی آنکه لزوماً با همجنس خود رابطه جنسی برقرار کند. به بیان منطقی، نسبت مفهوم "همجنس گرایی" با مفهوم "رابطه جنسی با همجنس" عموم و خصوص من وجه است.

بنابراین، از این مدعا که روایت قرآنی مناسبات جنسی رایج در میان قوم لوط (یعنی عمل لواط) را نکوهیده است، مطلقاً نمی توان نتیجه گرفت که "همجنسگرایی" نیز در قرآن مورد نکوهش قرار گرفته است.

نکته پنجم - بر همه این موارد باید افزود که در قرآن هیچ اشاره ای به "همجنس گرایی" زنان نشده است. البته پاره ای از مفسران احتمال داده اند که آیه زیر ناظر به مناسبات همجنس گرایانه میان زنان باشد: "وَاللَّائِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نَسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَقَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا" (النساء / ۱۵): "زنانی از شما که عمل ناشایسته کنند چهار شاهد مسلمان بر آنها بخواهید، چنانکه شهادت دادند آنها را در خانه نگه دارید تا عمرشان به پایان رسد یا خداوند برای آنها راهی پدیدار کند."^{۵۰} مطابق پاره ای روایات نیز ماجرای اصحاب رس و سرنوشت آنها (قرآن، فرقان/ ۳۸ و ق/ ۱۲) با عمل "مساحقه" (که آن را همجنسگرایی میان زنان تلقی کرده اند) مربوط بوده است.^{۵۱} اما اکثریت قریب به اتفاق مفسران آیه نخست را ناظر به عمل زنا و نه مساحقه دانسته اند، و نیز در سراسر قرآن هیچ قرینه ای وجود ندارد که ماجرای اصحاب رس را با عمل مساحقه یا "همجنس گرایی" زنان پیوند دهد. اما اگر همجنس گرایی از آن حیث که همجنس گرایی است پدیده ای ناروا بود، آنگاه همجنس گرایی میان زنان نیز می باید به همان اندازه همجنس گرایی میان مردان قبیح بشمار می آمد. اما در روایت قرآنی، مناسبات "همجنس گرایانه" میان زنان و مردان به هیچ وجه همسنگ تلقی نشده است: روایت قرآنی رفتار جنسی رایج در میان مردان قوم لوط را قاطعانه در خور نکوهش

^{۴۹} برای آشنایی با این تفاوت در بستر فرهنگ یونان و روم باستان، نگاه کنید به:

Dover, K.J., *Greek Homosexuality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978, 1989.

Halperin, David M., *How to do the History of Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

Nussbaum, Martha C. and Juha Sivola (eds.), *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*. Ed. Idem. Chicago: University of Chicago Press 2002.

در خصوص جهان اسلام نیز نگاه کنید به:

Musallam, Basim, *Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century*. New York: Cambridge University Press, 1993.

و نیز، سیروس شمیسا، *شاهدبازی در ادبیات فارسی*، چاپ اول، تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۸۱. همچنین، در کتاب زیر بحثی در خصوص "مخنثات" آمده است:

شهاب الدین احمد النیفاشی، *زهت الالباب فیما لایوجد فی کتاب*، تحقیق جمال جمعه، لندن، ریاض الرئیس، ۱۹۹۲، صص ۲۴۹-۳۰۸. در همان کتاب، نظرات زکریا رازی نیز در خصوص "نساء مکررات" (زنان مردانه) و "رجال مؤنثین" (مردان زنانه) نقل شده است. (نگاه کنید: پیشین، صص ۳۰۲-۳۰۸) اما روشن است که مفهوم "مخنثات" و فروع آن ربطی به مفهوم "همجنس گرایی" ندارد.

^{۵۰} این از جمله احتمالاتی که صاحب المیزان مطرح می کند: ترجمه المیزان ج ۴ / ۳۶۹-۳۷۰.

^{۵۱} برای مثال، در *اصول کافی* آمده است که "چند نفر زن به خدمت امام صادق (ع) وارد شدند یکی از ایشان از مساحقه پرسید، حضرت فرمود: حدش همان حد زنا است. آن دیگری پرسید آیا خدای تعالی این مسأله را در قرآن کریم ذکر کرده است؟ حضرت فرمود: بلی. پرسید: در کجاست؟ فرمود: زنان رس."

و نیز در *التر المثور* از جعفر بن محمد (ع) روایت شده است که "دو نفر زن از آن جناب پرسیدند: آیا افتادن زن روی زنی دیگر را در کتاب خدا حرام می دانی؟ فرمود: بلی، این عمل همان زنان است که در عهد تبع می زیستند و آن زنان که با رس بودند." (نقل از ترجمه المیزان ج ۱۵ / ۳۰۳)

می‌داند، اما مطلقاً به مناسبات جنسی میان زنان اشاره ای نمی‌کند. بر این مبنا، می‌توان گمان زد که موضوع نکوهش روایت قرآنی نفس مناسبات جنسی میان دو همجنس نیست، زیرا در آن صورت مناسبات جنسی میان زنان هم باید مورد اشاره و نکوهش قرار می‌گرفت. در اینجا، همانطور که پیشتر دیدیم، فرض سنجیده تر آن است که بپذیریم در روایت قرآنی نه اصل مناسبات جنسی میان دو همجنس بلکه نوع خاصی از آن مناسبات که در میان مردان قوم لوط رایج بوده، ناروا تلقی شده است - مناسباتی که قوم بویژه برای تکذیب پیامبران و خصوصاً تحقیر لوط پیامبر در پیش گرفته بودند.

حاصل آنکه، بر مبنای نکات پنج گانه یاد شده می‌توان این فرض را پذیرفتنی دانست که آیات قرآنی در تقبیح همجنس‌گرایی "ظهور" ندارد، و حتی اگر کسانی به چنان "ظهوری" قائل باشند، آن "ظهور" تأویل پذیر است، یعنی می‌توان آن آیات را به گونه ای فهمید که با مقتضیات عدالت جنسیتی سازگاری بیشتری داشته باشد.

(۳)

اما بگذارید فرض کنیم که آیات قرآنی به صراحت تأویل ناپذیری به تقبیح رفتارهای همجنس‌گرایانه حکم داده است، و ظهور مزعوم این آیات مطلقاً مجال تأویل ندارد. آیا در این صورت راه دیگری برای سازگاری بخشیدن میان آن تعالیم و اقتضانات ناشی از عدالت جنسیتی گشوده است؟ به نظر من پاسخ همچنان مثبت است. در دهه های اخیر، پاره ای از نواندیشان مسلمان در مقام فهم قرآن از شیوه ای بهره جسته اند که می‌توان آن را نوعی نقد تاریخی همدلانه متن مقدس دانست. در میان نواندیشان مسلمان خصوصاً فضل الرحمن را باید از پیشکسوتان این رویکرد تازه به قرآن دانست. این شیوه تفسیر در دو گام صورت می‌پذیرد: در گام نخست، مفسر می‌کوشد متن یا گفتمان وحیانی را از طریق ارجاع آن به بستر تاریخی، اجتماعی، و فرهنگی اش در عصر نزول بفهمد، و در گام دوم می‌کوشد که گوهر پیام متن را از ملابسات تاریخی عصر نزول بپیراید و آن را به افق معنایی مخاطب امروزی درآورد.^{۵۲} به گمان من، عقلانیت این رویکرد را می‌توان به قرار زیر بازسازی و بازخوانی کرد: متن یا گفتمان وحیانی در اساس نوعی پیام است که میان خداوند و انسان مبادله می‌شود. مبادله این پیام، یعنی دریافت یا فهم آن از سوی گیرنده پیام، در گرو تحقق دو شرط است:

شرط نخست آن است که گوینده مراد خود را در قالب نظام نشانه شناختی ای بیان کند که برای گیرنده نیز شناخته شده باشد. برای مثال، اگر خداوند قومی عرب زبان را طرف خطاب قرار می‌دهد، لاجرم باید پیام خود را در قالب زبان عربی ارسال کند: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ" (ابراهیم/۴): "هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم، تا بتوانند پیام خدا را برایشان بیان کنند"، و نیز "إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" (زخرف/۳): "ما این کتاب را قرآنی عربی قرار دادیم، باشد که به عقل دریابید."

اما شرط دوم که مهمتر است آن است که گوینده در مقام ارسال پیام سطح فرهنگ و دانش مخاطبان خود را در نظر گیرد، و پیام خود را به قدر عقول ایشان بیان کند. بنابراین، پیام وحیانی لاجرم به "لسان قوم" در می‌آید تا فهم آن برای مخاطبان امکان پذیر باشد. روشن است که در اینجا مفهوم "لسان قوم" از حدّ زبان عربی فراتر می‌رود و فرهنگ قوم در عصر نزول وحی (یعنی سطح دانش و معیشت ایشان) را نیز دربرمی‌گیرد.

بر این مبنا، می‌توان ادعا کرد که متن یا گفتمان قرآنی دو جهان متمایز را شامل است: جهان اول عبارتست از جهان مخاطبان مستقیم وحی، یعنی فرهنگ اعراب در عصر نزول وحی؛ و جهان دوم عبارتست از آن

^{۵۲} برای مثال، نگاه کنید به:

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982, pp. 5, and 13-22.

معانی ای که بیان آنها غرض اصلی خداوند از نزول وحی بوده است. جهان دوّم گوهر متن مقدّس است، و جهان اوّل پوسته ای است که فرض آن پیش شرط ورود مخاطبان به جهان دوّم بوده است. بنابراین، وظیفه مفسّر معاصر آن است که پیام اصلی متن یا گفتمان قرآنی را از ملابسات جهان اوّل ببیراید تا مخاطب امروزی وحی بتواند تجربه و حیانی را در افق معنایی روزگار خود بفهمد و بازآزماید.

یکی از مهمترین پیامدهای این تصویر از ساختار متن یا گفتمان و حیانی آن است که پاره ای از فقرات قرآن از آن جهان اوّل متن است، نه جهان دوّم آن، یعنی آن فقرات بازتاب فرهنگ غیرمقدّس قوم در عصر نزول وحی است، و خداوند بنا به ضرورت‌هایی، از جمله برای انتقال مؤثر پیام خویش به قوم، لاجرم آن فقرات را در کلام خود مفروض انگاشته است. بنابراین، ورود آن عناصر به متن لزوماً به معنای تصویب قطعی و نهایی آنها از جانب خداوند نیست. بر این مبنا، آن گونه فقرات را نمی توان ذاتی پیام قرآنی دانست، و لذا باور و التزام به آنها لزوماً شرط مسلمانی نیست. یکی از مهمترین معیارهایی که می تواند عناصر جهان اوّل متن را از عناصر جهان دوّم متمایز سازد، اصل عدالت است.^{۵۳} به بیان دیگر، اگر حکمی در قرآن وارد شده است که با اصل عدالت ناسازگار است و مجال تأویل آن گشوده نیست، در آن صورت آن حکم بنابر مبنا به جهان اوّل متن مقدّس تعلق دارد، نه به جهان دوّم آن.

عالمان نواندیش مسلمان گاهی از این شیوه برای فهم و حلّ پاره ای از فقرات دشوار قرآن بهره جسته اند. برای مثال، به نظر می رسد که قرآن به صراحتی تأویل ناپذیر به مردان اجازه می دهد که تا چهار همسر اختیار کنند. اما محمد عبده رسم تعدد زوجات را "از رسوبات دوران قدیم جهان عرب" می داند، و معتقد است که اسلام در واقع می کوشیده است تا در فرآیندی گام به گام این رسم جاهلی را باطل کند، زیرا مطابق بیان قرآن، پیش شرط تعدد زوجات رعایت عدالت میان همسران است، و چون رعایت عدالت در این شرایط عملاً ناممکن است، در واقع حکم قرآنی را باید به معنای تحذیر مردان مسلمان از تعدد زوجات تلقی کرد.^{۵۴} فضل الرحمن نیز در مقام فهم این پدیده در قرآن می نویسد: "یک نواندیش مسلمان تقدم را به اقتضائات عدالت می دهد و بعلاوه تصدیق می کند که [در این مورد خاص] تحقق عدالت ناممکن است، و [بر این مبنا] ادعا می کند که حکم تعدد زوجات امری موقت و برای مقصودی محدود بوده است."^{۵۵} به بیان دیگر، این نواندیشان مسلمان معتقد بودند که حکم تعدد زوجات بازتاب فرهنگ اعراب در عصر نزول وحی بوده است، و ورود آن را به قرآن نباید به معنای تأیید آن از جانب خداوند دانست، و اگر اصل عدالت را راهنمای فهم خود از متن مقدّس قرار دهیم لاجرم نتیجه خواهیم گرفت که روح قرآن مسلمانان را به مبارزه برای رفع این گونه بی عدالتیها، ولو در ضمن فرآیندی تدریجی، فرامی خواند. این داوری البته به حکم تعدد زوجات محدود نمی ماند. به عنوان مثال، در قرآن (بقره/ ۲۸۲) آمده است که وقتی وامی به کسی داده می شود، این داد و ستد مالی باید ثبت شود و دو مرد بر آن شاهد باشند، اما اگر دو شاهد مرد حاضر نبود، در آن صورت باید یک مرد و دو زن به شهادت گرفته شوند، برای آنکه، "أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا

^{۵۳} برای مثال، خالد ابوالفضل از جمله عالمان دینی نواندیشی است که تحقق عدالت را غایت نهایی تعلیم قرآنی می داند، و از اینرو بر نقش قاطع اصل عدالت به عنوان اصلی راهنما در فهم قرآن تأکید می ورزد. برای آشنایی با آرای او در این خصوص، نگاه کنید به:

About El Fadl, Khaled, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oneworld, 2001, pp. 27- 30.

^{۵۴} عبده، محمد، *الاعمال الكاملة للإمام محمد عبده*، ۶ جلد، تحقیق محمد عماره، بیروت، المؤسسة العربیه للدراسات و النشر، ۱۹۷۲، ج ۲، صص ۸۴، ۸۵، ۹۴، و ۳۶۵.

^{۵۵} نگاه کنید به:

Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Qur'an*, Bibliotheca Islamica, 2nd ed., 1994, p. 48.

فَتَذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ" (البقره / ۲۸۲): "تا اگر یکی [از آن دو زن] فراموش کرد دیگری به یادش بیاورد." فضل الرحمن معتقد است که این آیه نیز شرایط اجتماعی و فرهنگی خاص آن روزگار را باز می‌تاباند. در آن روزگار زنان به علت انواع محدودیتهای اجتماعی و فرهنگی با مسائل مالی آشنایی نزدیک و دقیقی نداشتند، و احتمال "فراموشکاری" ایشان در این امور بیشتر از مردان بود. بنابراین، در این شرایط شهادت دو زن را معادل یک مرد دانستن ناعادلانه به نظر نمی‌رسید. اما در روزگاری که زنان دانش و تجربه کافی در امور اقتصادی و مالی یافته‌اند، اجرای آن حکم تبعیضی ناعادلانه علیه زنان است.^{۵۶} از منظر این نواندیشان مسلمان بسیاری از احکام مربوط به زنان مشمول همین حکم است. به بیان دیگر، احکام قرآنی مربوط به زنان بیشتر بازتاب شرایط فرهنگی و تاریخی خاص روزگار نزول وحی است، و به جهان اول متن تعلق دارد. این احکام در شرایط آن روزگار مقاصد عادلانه‌ای را برمی‌آورد. اما با تغییر شرایط تاریخی در روزگار مدرن، اجرای آنها به تبعیضهای ناروا علیه زنان می‌انجامد، و بنابراین، اجرای آنها خلاف روح عدالت جویانه حاکم بر قرآن است.^{۵۷}

نواندیشان مسلمان نظیر همین رویکرد را در خصوص مسأله برده داری در قرآن نیز در پیش گرفته‌اند. از نظر بسیاری از مفسران سنتی قرآن، آیات قرآنی در خصوص برده داری ظهور دارد، و به نظر می‌رسد که احکام قرآنی در این خصوص تأویل پذیر نباشد.^{۵۸} اما نواندیشان مسلمان، مانند فضل الرحمن، معتقدند که ورود برده داری به قرآن به معنای تأیید و تصویب آن از جانب خداوند نبوده است. فضل الرحمن در این خصوص می‌نویسد: "قرآن به عنوان راه حلی عاجل نهاد برده داری را در سطح حقوقی پذیرفت. هیچ راه حل بدیلی [در آن روزگار] ممکن نبود، زیرا برده داری در کینه ساختار جامعه تنیده شده بود، و محو کامل و یک شبه آن مشکلاتی را پدید می‌آورد که حلشان مطلقاً ناممکن بود، و فقط یک فرد رؤیایی می‌توانست چنان فتوای خیال پردازانه‌ای صادر کند. اما در عین حال، تمام تلاش حقوقی و اخلاقی انجام شد تا بردگان آزاد شوند و محیطی پدید آید که در آن برده داری لاجرم از میان برود. در اینجا باز هم با موقعیتی روبرو هستیم که در آن مسلمانان منطق روشن رویکرد قرآنی را در متن تاریخ واقعی تحقق بخشیدند [...] بنابراین، این نمونه‌ها [یعنی مثال برده داری و نیز مسأله زنان و شراب] این نکته را کاملاً روشن می‌کند که روح قانون گذاری قرآنی آشکارا در مسیر تحقق بخشیدن به ارزشهای بنیادین انسانی، یعنی آزادی و مسؤولیت پذیری، در متن یک نظام حقوقی نوین است، اما نظام حقوقی‌ای که بالفعل در قرآن وجود دارد لاجرم تا حدی جامعه موجود در آن زمان را به عنوان یک چارچوب مرجع پذیرفته است. این امر آشکارا بدان معناست که نظام حقوقی بالفعل و موجود در قرآن توسط خود قرآن هم به عنوان نظامی جاودانه به معنای واقعی کلمه تلقی نمی‌شده است."^{۵۹} به بیان دیگر، فضل الرحمن نظام برده داری را بخشی از زیست-جهان اعراب در عصر نزول وحی می‌داند که لاجرم در جهان اول متن مقدس بازتاب یافته است. اما ورود احکام حقوقی مربوط به نظام برده داری در قرآن لزوماً به معنای تأیید و تصویب آن نظام از جانب خداوند نیست. در اینجا هم بر مبنای معیار عدالت می‌توان داوروری کرد که احکام مربوط به برده داری را نباید به جهان دوم متن متعلق دانست. و به این اعتبار نفی این احکام به هیچ وجه با شرط مسلمانی ناسازگار نیست.

^{۵۶} پیشین، صص ۴۸-۴۹.

^{۵۷} فضل الرحمن از جمله نواندیشانی است که به چنان تعمیمی قائل است. برای آشنایی با نظرات وی در خصوص قرآن و مسأله برابری حقوقی زنان و مردان، برای مثال، نگاه کنید به:

Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Qur'an*, pp. 49- 51.

^{۵۸} برای آشنایی با نظر پاره‌ای از مفسران معاصر در دفاع از برده داری، برای مثال، نگاه کنید به:

طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۶ / ۳۳۸-۳۵۷.

^{۵۹} Rahman, Fazlur, *Islam*, 2nd edition, Chicago: University of Chicago Press, 1979, pp. 38-39.

بر همین قیاس، می توان آیات مربوط به مناسبات همجنس گرایانه را نیز بازتاب شرایط تاریخی خاص بشر در جهان قدیم دانست. در روزگار پیشامدرن عمر متوسط انسانها کوتاه، و میزان مرگ و میر آنها بسیار بالا بود. از سوی دیگر، نیروی بدنی انسانی مهمترین سرمایه اقوام در تولید اقتصادی و اقدامات نظامی بشمار می آمد. فرزند بیشتر نشانه قدرت و مکنّت بیشتر بود. از اینرو، جوامع پیشامدرن رفته رفته تولید مثل را به فضیلتی اخلاقی در نظام ارزشی خود بدل کردند. در روایت قرآنی و نیز در عهد عتیق نیز از جمله نخستین درخواستهای پیامبران الهی از خداوند فرزندان زیاد بود. بر همین مناسبت که در نظام اخلاقی و حقوقی پیشامدرن عمل جنسی غالباً ارزش صرفاً ابزاری داشت، و مهمترین کارکرد آن تولید مثل تلقی می شد، و هر نوع عمل جنسی ای که به تولید مثل نمی انجامید اخلاقاً ناروا بشمار می آمد. برای مثال، خودارضایی، سکس مقعدی با زنان، استفاده از شیوه های ضدبارداری نیز در کنار مناسبات جنسی با همجنس اخلاقاً ناروا و از منظر دینی گناه بشمار می آمد. بنابراین، کثرت تولید مثل برای بقای نسل، دفاع از حریم جامعه، و شکوفایی اقتصادی قوم ضرورت داشت، و این ضرورت در نظام ارزشی جامعه در قالب تحریم و تقبیح هر نوع عمل جنسی ای که به تولید مثل نمی انجامید، بازتاب یافت. اما در روزگار مدرن، عمر متوسط انسانها چندین برابر شده است، و نقش نیروی بدنی انسانی در امور اقتصادی و نظامی کاهش چشمگیری یافته است، و میزان زاد و ولد بسیار بالاتر از میزان مرگ و میر است. روزگامدرن روزگار انفجار جمعیت انسانی است. از همین روست که در روزگار مدرن تولید مثل لزوماً فضیلت بشمار نمی رود، و غایت اصلی مناسبات جنسی از تولید مثل به کسب لذت یا مفاهمه بدل شده است. این تحوّل البته خود را در نظام ارزشی جهان مدرن نیز نشان داده است. در نظام ارزشی جهان مدرن قبح اخلاقی رفتارهای جنسی ای که به تولید مثل نمی انجامد، رفته رفته مورد انکار یا دست کم مورد تردید قرار گرفته است. بر این مبنا، می توان فرض کرد که احکام مربوط به همجنس گرایی در روایت قرآنی تاحدی نظام ارزشی حاکم در فرهنگ اعراب را در عصر نزول وحی بازمی تاباند، و اکنون که زمینه های عینی زیست بشر و به تبع نظام ارزشی متناسب با آن تحوّل بنیادین یافته است، پیروی از نظام ارزشی کهن ضرورت و حجیت ندارد، و اطلاق آن نظام ارزشی بر زیست-جهان انسان مدرن ناموجه و ناعادلانه است.

حاصل آنکه، اگر مسلمانان به این نتیجه برسند که تبعیض بر مبنای گرایش و هویت جنسی امری ناعادلانه است، و احکام قرآنی در خصوص رفتارهای همجنس گرایانه ظهوری تأویل ناپذیر دارد، در آن صورت می توانند این احکام را نیز همانند احکام مربوط به زنان و بردگان بازتابی از فرهنگ اعراب در عصر نزول وحی و بخشی از جهان اول متن مقدّس بشمار آورند. در این صورت فرد می تواند بدون آنکه از دایره مسلمانی پا بیرون نهد شمول آن احکام را نسبت به روزگار مدرن منتفی بداند.

(۴)

اما فرض کنید که کسانی ظهور آیات قرآنی را در تقبیح رفتارهای همجنس گرایانه تأویل پذیر ندانند، و مجدانه بر این باور باشند که محتوای آن آیات به جهان دوّم متن مقدّس تعلق دارد و ذاتی پیام قرآنی است. از نظر این افراد، رفتارهای همجنس گرایانه گناه مسلم تلقی می شود، و فرد مسلمان از آن حیث که مسلمان است به حکم قطعی خداوند باید از برقراری آن گونه مناسبات بپرهیزد. اما آیا در این صورت طومار بحث در خصوص حقوق اقلیتهای جنسی، دست کم از منظر دینی، درنوردیده می شود؟ در حدی که من درمی یابم، پاسخ منفی است. به گمان من روایت قرآنی از واکنش ابراهیم به سرنوشت قوم لوط بسیار عبرت آموز است. مطابق روایت قرآنی، هنگامی که فرشتگان ابراهیم را از سرنوشت قوم لوط آگاه کردند، یعنی به او خبر دادند که خداوند آن قوم را به

جزای گناهان ایشان دچار عذاب خواهد کرد، ابراهیم مشفقانه در دفاع از آن قوم با خداوند به مجادله برخاست^{۶۰} :
 "فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَىٰ ۖ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ، إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ، يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ
 عَنْ هَذَا ۖ إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرٌ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ" (هود/۷۴-۷۶) : "چون وحشت از ابراهیم برفت و
 او را نوید آمد، با ما درباره قوم لوط به مجادله برخاست. ابراهیم بردبار بود و رثوف و فرمانبردار. ای ابراهیم، از
 این سخن اعراض کن. فرمان پروردگارت فراز آمده است و بر آنها عذابی که هیچ برگشتی ندارد فرود خواهد آمد."
 نکته تأمل انگیز در روایت قرآنی آن است که ابراهیم در برابر قومی که به انواع گناهان آلوده بودند، و عذاب محتوم
 الهی به سوی شان روانه بود، شکیبایی و شفقت ورزید، و با خداوند برای ایشان مجادله کرد. و مهمتر آنکه، خداوند
 نیز او را برای آن دفاع جانانه در خور سرزنش نیافت، و بلکه شکیبایی و شفقت او را بر گناهکاران ستود. شیوه
 ابراهیم به آموزگاران دین و اخلاق می آموزد که در رویارویی با گناه، خصوصاً گناهی که زیانش به غیر نمی رسد،
 شکیبایی و شفقت ورزند، و محتسبانه برای مجازات گناهکار بی تابی نکنند. اکراه از گناه نباید فرد دین ورز را از
 شفقت بر گناهکار بازدارد.

(۵)

حاصل آنکه، مسلمانانی که تبعیض بر مبنای هویت و گرایش جنسی را ناعادلانه می دانند، لاجرم با این
 پرسش روبرو هستند که آیا می توان درکی از قرآن به عنوان کلام الهی داشت که با نفی تبعیض جنسیتی سازگار
 باشد. اگر استدلالهای این نوشتار معتبر باشد، در آن صورت می توان مدعیات زیر را پذیرفتنی دانست:
 نخست آنکه، به نظر می رسد که آیات قرآنی در مقام تقبیح مناسبات "همجنس گرایانه" ظهور ندارد، و به
 فرض چنان ظهوری، مجال تأویل آن گشوده است.
 دوّم آنکه، حتّی اگر ظهور مزعوم آن آیات تأویل پذیر نمی بود، مسلمانان می توانستند محتوای آن آیات
 را بازتاب فرهنگ قوم در عصر تنزیل وحی بدانند، و بر این مبنا، بی آنکه پا از دایره مسلمانی بیرون نهند، اطلاق آن
 آیات را بر روزگار مدرن در خور تردید بشمارند.
 سوّم آنکه، حتّی بر کسانی هم که رفتارهای همجنس گرانه را گناه مسلم می شمارند فرض است که
 ابراهیم وار در برابر گناهکاران، خصوصاً در آن هنگام که گناهشان زبانی به دیگران نمی رساند، شکیبایی و شفقت
 ورزند، و از تحقیر و خشونت ورزی نسبت به ایشان بپرهیزند.

۲۸ دسامبر ۲۰۱۰

کالج موراوین - پنسیلوانیا

^{۶۰} پاره ای مفسران ادعا کرده اند که ابراهیم در واقع به دفاع از لوط و خانواده او برخاست نه قوم لوط. اما این تفسیر بغایت مورد
 تردید است. صاحب المیزان هم قاطعانه معتقد است که "در آیات مورد بحث منظور ابراهیم دفاع از قوم لوط بود، نه خود لوط."
 ترجمه المیزان، ج ۱۶ / ۱۸۵، نیز ج ۱۰ / ۴۸۶ و ۵۳۰.