

درباره ی اقلیت های جنسی

آرش نراقی

<http://www.arashnaraghi.org>

۱

در این نوشتار مایلم درباره ی شان اخلاقی اقلیت های جنسی ملاحظاتی را مطرح کنم. مقصود من از «**اقلیت های جنسی**» گروه های انسانی هستند که رفتار انسانی 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 بر قرار می شود.

ثانیاً: این مناسبات نهایتاً به دخول اندام های تناسلی زن و مرد می انجامد.

بحث درباره ی شان اخلاقی و حقوق انسانی اقلیت های جنسی از مباحث مناقشه انگیز و دشوار در حوزه اخلاق معاصر است. این مباحث، خصوصاً در متن یک جامعه ی دینی و در حلقه ی دین ورزان، از دشواری های بیشتری هم برخوردار است. گویی دین ورزان پیشاپیش، بدون آنکه به هیچگونه پژوهش و تأمل مستقلی نیازمند باشند، می توانند بر مبنای تعالیم دینی خود، در خصوص شأن اخلاقی و حقوقی این اقلیت ها 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 دلیل نقلی استوار نیست، بلکه در بسیاری موارد، دست کم عالمان دینی، برای توجیه عقلانی حکم اخلاقی و حقوقی خویش درباره ی اقلیت های جنسی، استدلال های عقلی در خور توجهی نیز عرضه کرده اند.

در این نوشتار توجه من بیشتر معطوف به جنبه های اخلاقی (و نه حقوقی) مسأله ی اقلیت های جنسی است، و می کوشم تا مهمترین دلیل عقلی را که مستند تقبیح اخلاقی آن گونه رفتارها بوده، مورد ارزیابی قرار دهم. من در این نوشتار بیشتر استدلال هایی را که در میان فیلسوفان مغرب زمین مطرح شده مورد بحث قرار خواهم داد، زیرا اولاً، موضوع حکم اخلاقی رفتارهای اقلیت های جنسی از دیرباز مورد توجه و بحث این فیلسوفان بوده است، و لذا در میان نوشته های ایشان استدلال های متنوعی در توجیه تقبیح اخلاقی رفتارهای جنسی اقلیتی آمده است؛ و ثانیاً تا آنجا که من می دانم مهمترین

استدلال های 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 حلقه ی فیلسوفان مغرب زمین در این خصوص مطرح شده است، مباحث حکیمان مسلمان را نیز در بر می گیرد.

اقلیت های جنسی شامل گروه هایی با طیف بسیار متفاوتی از رفتارهای جنسی اند، اما من برای آنکه بحث از دقت بیشتری برخوردار باشد توجه خود را به اقلیت های جنسی همجنسگرا 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 همجنسگرا بیش از زنان همجنسگرا حساسیت منفی برانگیخته اند. به نظر می رسد که هم عرف اجتماعی و هم نظام حقوقی نسبت به مردان همجنسگرا بسیار سختگیرتر است، و برای آنها مجازات اجتماعی و قانونی شدیدتری در نظر می گیرد. بنابراین، به این گمانم بهتر آن باشد که توجه خود را به مورد دشوارتر، یعنی حکم اخلاقی مردان همجنسگرا معطوف کنیم. روشن است که نتایجی که در باره ی این مورد دشوارتر به دست می آید به طریق اولی بر مورد آسان تر (یعنی زنان همجنسگرا) نیز قابل اطلاق خواهد بود.

خوب است نخست چند نکته مقدماتی را روشن کنیم:

۱. همجنسگرایی را باید از شاهد گرایی، صحبت احداث، لواط و بسیاری از مفاهیم مشابه متمایز کرد. تمام این رفتارها البته متضمن رفتارهای همجنسگرایانه اند. اما بهتر است از فرو کاستن مفهوم همجنسگرایی به مفاهیمی از آن دست پرهیز کنیم.

اولاً، شاهد بازی و صحبت احداث، صرف نظر از معانی عارفانه ای که کسانی نظیر حافظ و اوحدالدین کرمانی برای آنها قائل بودند، در غالب موارد متضمن ابزار 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 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 شاهد بازان به ایشان هم از میان می رفت. این امر قرینه ای بر این ادعاست که مردان شاهد باز غالباً آن نوجوانکان را به خاطر شباهتی که به زنان داشتند، در شرایط محدودیت و عسرت، به جای زنان بر می گزیدند. اما همجنسگرایی 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 به یک مرد به خیال یک زن، ربطی ندارد.

ثالثاً مفهوم لواط هم علیرغم آنکه بدون تردید مصداق آشکار روابط همجنسگرایانه است، با مفهوم مورد بحث ما فاصله دارد. دست کم، پیش از بررسی دلایلی که در تقبیح اخلاقی همجنسگرایی آمده، نمی توان این دو مفهوم را یکی دانست. زیرا اگر به فرض معلوم شود که همجنسگرایی به لحاظ اخلاقی ناروا نیست در آن صورت نسبت همجنسگرایی و لواط مانند نسبت غیرهمجنسگرایی و زنا خواهد بود؛ همانطور که همه رفتارهای جنسی غیر همجنسگرایانه را نمی توان مصداق زنا دانست، همه ی رفتارهای جنسی همجنسگرایانه را هم نمی توان لواط نامید. به بیان دیگر، اگر بنا به فرض، معلوم شود که همجنسگرایی از آن حیث که همجنسگرایی است، اخلاقاً قبحی ندارد، در آن صورت لواط به آن دسته از

روابط جنسی همجنسگرایانه اطلاق خواهد شد که از حدود موازین عرفی یا اخلاقی مربوطه خارج باشد (یعنی از این حیث مفهوم لواط به مفهوم زنا بیشتر شبیه خواهد بود).

۲. به گمانم خوب است میان همجنسگرایی و رفتارهای جنسی همجنسگرایانه تفکیک قائل شویم.

همجنسگرایی نوعی تمایل است که فرد به همجنس خود می‌ورزد. اما رفتار همجنسگرایانه نوعی رفتار است که در نتیجه آن تمایل تحقق می‌پذیرد. اگر آن تمایل بیرون از اختیار فرد دست دهد، مشمول داوری اخلاقی نخواهد شد. آنچه می‌تواند موضوع داوری اخلاقی شود، فعل مختارانه است. اگر چیزی بیرون از اختیار ما رخ دهد، ما را به خاطر آن نمی‌توان اخلاقاً ستود یا نکوهش کرد. ظاهراً تمایل جنسی فرد همجنسگرا به همجنس خود، مانند تمایل جنسی فرد غیر همجنسگرا به غیر همجنس خود، غیر اختیاری است. در این صورت همجنسگرایی، به مثابه ی تمایلی بیرون از اختیار فرد همجنسگرا، مشمول هیچ داوری اخلاقی نمی‌شود. اما رفتارهای همجنسگرایانه را می‌توان مورد داوری اخلاقی قرار داد، زیرا فرد همجنسگرا می‌تواند بر خلاف تمایل خود تصمیم بگیرد، و اگر اقتضای خرد پرهیز از آنگونه رفتارها باشد، به اقتضای خرد عمل کند.

البته اگر کسی رفتارهای جنسی همجنسگرایانه را نوعی بیماری تلقی کند در آن صورت نیز این رفتارها از دایره ی داوری اخلاقی بیرون خواهد ماند. آیا می‌توان کسی را به خاطر آن که در تب می‌سوزد و هذیان می‌گوید، اخلاقاً نکوهش کرد؟ البته فرد را می‌توان به خاطر آنکه بدون پوشش کافی در هوای سرد بیرون رفته، یا به خاطر آنکه برای درمان بیماریش به پزشک مراجعه نمی‌کند سرزنش کرد، اما او را نمی‌توان به خاطر آنکه از شدت تب هذیان می‌گوید، اخلاقاً نکوهید. اگر من بدون دلیل خشمگین شوم، و خشم خود را مهار نکنم، اخلاقاً در خور نکوهشم، اما اگر به دلیل پر کاری غده ی تیروئید آستانه ی تحریک من بشدت کاسته شده است، و زود خشمی من از عوارض آن بیماری باشد، دیگر نمی‌توان مرا به خاطر تحریک پذیری زیاد و واکنش های خشمگینم سرزنش کرد. خشم من غیر اختیاری و ناشی از بیماری است. و در جایی که اختیار نباشد، صدور حکم اخلاقی نادرست می‌نماید. در اینجا فقط می‌توان مرا به خاطر آنکه به پزشک مراجعه نمی‌کنم، یا داروهایم را به موقع نمی‌خورم اخلاقاً نکوهید. بنابراین، اگر همجنسگرایی و رفتارهای همجنسگرایانه را نوعی بیماری بدانیم، دیگر نمی‌توانیم آنها را اخلاقاً محکوم کنیم.

اما آیا همجنسگرایی و رفتارهای ناشی از آن نوعی بیماری است؟

پاسخ به این پرسش را نمی‌توان 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) همجنسگرایی را نوعی اختلال روانی می‌دانست. اما در سال ۱۹۷۴ آن انجمن رسماً اعلام کرد که در این مورد خطا کرده است. امروزه تقریباً اکثریت قریب به اتفاق متخصصین ذیربط همجنسگرایی را بیماری نمی‌دانند. البته در بسیاری مواقع ممکن است همجنسگرایی، به خاطر فشارهای اجتماعی که به فرد همجنسگرا وارد می‌شود، به انواع اختلالات روحی و رفتاری (مانند افسردگی، اضطراب، بی‌ثباتی شخصیت و غیره) بیانجامد. اما همجنسگرایی از آن حیث که همجنسگرایی است بیماری تلقی نمی‌شود.

بنابراین اگر رفتارهای همجنسگرایانه 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 همجنسگرایی و به تبع آن رفتارهای همجنسگرایانه را بیماری نخواهم دانست.

بنابراین پرسش اصلی ما در این نوشتار این است:

آیا رفتارهای همجنسگرایانه به لحاظ اخلاقی نکوهیده و ناروا هستند؟

۲

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

۱- رفتارهای همجنسگرایانه غیر طبیعی هستند.

۲- تمام رفتارهای غیر طبیعی به لحاظ اخلاقی ناروا هستند.

بنابراین:

۳- رفتارهای همجنسگرایانه به لحاظ اخلاقی ناروا هستند.

همانطور که می بینیم در چارچوب این برهان، تقبیح اخلاقی رفتارهای همجنسگرایانه بر دو فرض مهم استوار است: غیر طبیعی بودن رفتارها؛ غیر اخلاقی بودن امر طبیعی.

برهان فوق به لحاظ صورتی معتبر است. بنابراین اگر مقدمات آن برهان (گزاره های 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 مقدمه ی اول برهان:

آیا رفتار همجنسگرایانه غیر طبیعی هستند؟

برای پاسخ دادن به این پرسش نخست باید روشن کنیم که در اینجا مقصود از امر طبیعی و غیرطبیعی چیست. حکیمانی که از این برهان برای تقبیح رفتارهای همجنسگرایانه بهره جسته اند، تلقی واحدی از طبیعی و غیر طبیعی نداشته اند. و در واقع تفاوت دیدگاه ایشان در این مورد است که صورت های مختلف برهان امر غیر طبیعی را پدید می آورد. بنابراین برای بررسی مقدمه ی اول (گزاره ۱)، نخست باید معانی مختلف طبیعی و غیر طبیعی را بکاویم.

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 می کند. نقش و کارکرد اصلی قوانین طبیعت، آن دسته قوانینی است که ساختار جهان طبیعت را توصیف می کند. نقش و کارکرد اصلی قوانین طبیعت در این معنا این است که توصیفی امین از رفتار پدیده های طبیعت، آنچنان که به واقع رخ می دهد عرضه کند. در این صورت این قوانین را هرگز نمی توان نقض کرد. زیرا اگر امری خلاف آن قوانین رخ دهد تنها نتیجه ای که می توان گرفت این است که آن قوانین باطل بوده اند و لذا یا ما باید آن قوانین را یکسره رها کنیم و جایگزینی برای آنها بجوییم و یا باید آنها را چندان مورد جرح و تعدیل قرار دهیم که آن مورد خلاف را نیز در بر گیرند. بنابراین در اینجا امر غیر طبیعی را باید «قرینه ی مبطل» دانست که کشف آن ما را به تغییر قانون مربوطه الزام می کند. 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 نظریه های علمی مربوطه به نیکی قابل توصیف و تبیین باشد.

آیا رفتارهای همجنسگرایانه را به این معنا می توان غیر طبیعی دانست؟

به گمانم پاسخ آشکارا منفی است.

به یاد داشته باشیم که قوانین طبیعت به معنای یاد شده را نمی توان نقض کرد. بنابراین اگر رفتارهای همجنسگرایانه به واقع رخ می دهند قوانین طبیعت باید آنها را توصیف امر واقع منظور بدانند، و تصویری از واقعیت بدست دهند که با این داده قابل جمع باشد. بنابراین در برهان امر غیرطبیعی، غیرطبیعی را نباید به معنای خلاف قوانین توصیفی طبیعت دانست.

معنای دوم: گاهی طبیعت به معنای وضعیت سلامت یا سالم بکار می رود و غیر طبیعی به معنای وضعیت بیماری یا عدم سلامت. به نظر می رسد که بسیاری از کسانی که رفتارهای همجنسگرایانه را غیر طبیعی می دانند مقصودشان این است که اینگونه رفتارها نوعی بیماری است. اما اگر واژه ی غیر طبیعی را مقدمه ی اول به این معنا فرض کنیم لاجرم باید آن را در مقدمه ی دوم برهان هم به همین معنا تلقی نماییم. در این صورت به نظر می رسد که مقدمه ی دوم برهان کاذب خواهد شد. زیرا همانطور که پیش تر اشاره کردم بیماری امری بیرون از دایره ی اختیار انسان است و لذا مشمول داورى های اخلاقی نمی شود یعنی نمی توان آن را غیر اخلاقی خواند. بنابراین واژه ی غیر طبیعی را در این برهان به معنای بیماری نیز نمی توان تلقی کرد. به علاوه، همانطور که پیش تر هم اشاره کردم امروزه اکثریت قریب به اتفاق متخصصین ذیربط همجنسگرایی و رفتارهای همجنسگرایانه را بیماری نمی دانند. لذا اگر حجیت عرفی نظر اهل علم را مبنا قرار دهیم، نمی توانیم رفتارهای همجنسگرایانه را به این معنا غیر طبیعی بدانیم.

معنای سوم: افلاطون در کتاب قوانین، در مقام نقد رفتارهای همجنسگرایانه، این رفتارها را غیر طبیعی

می خواند و مقصود او از جمله این است که این 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 هرچایی 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 مرغکان 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 همجنسگرایانه غیر طبیعی هستند یعنی رفتارهایی اند که حتی از حیوانات سر نمی زنند. اما این استدلال خالی از اشکال نیست:

اولاً این استدلال مبتنی بر ادعایی نادرست است. یعنی پیش فرض آن این است که رفتارهای همجنسگرایانه در میان حیوانات یافت نمی شود. اما ظاهراً پژوهش های علمی نشان می دهد که در میان حیوانات از جمله پستانداران رده های تکاملی بالا - نظیر شامپانزه ها - هم روابطی مشاهده می شود که کاملاً با توصیف رفتارهای همجنسگرایانه همخوان است.^۲ اگر نتیجه ی این پژوهش ها را بپذیریم در آن صورت دیگر نمی توانیم رفتارهای همجنسگرایانه 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 ی همجنسگرایی 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 دیگر است. به هیچ وجه معلوم نیست که چرا رفتارهای حیوانات می تواند و می باید الگوی رفتارهای انسانی و مبنای داوری های اخلاقی درباره ی آن رفتارها باشد. به نظر می رسد که وجود یا عدم وجود رفتارهای خاص در میان حیوانات هیچ ربطی به منزلت و ارزش اخلاقی آن رفتار در قلمرو انسانی نداشته باشد. برای مثال در قلمرو انسانی بسیاری از رفتارهای اخلاقاً ستوده وجود دارد که هیچ مشابهی در قلمرو حیوانی ندارد. پدیده هایی مانند عدالت، شفقت بر افتادگان، کرم و نظایر آنها در عالم حیوانات یافت نمی شود، اما این امر به هیچ وجه از ارزش اخلاقی والای آنها نمی کاهد از سوی دیگر، بسیاری رفتارها در قلمرو حیوانی یافت می شود که در قلمرو انسانی اخلاقاً نکوهیده است رفتارهایی مانند درنده خویی، مناسبات جنسی با محارم و غیره. به بیان دیگر اگر صفت غیر طبیعی در مقدمه ی اول را به معنای رفتاری که از حیوانات سر نمی زند تلقی کنیم (و آن را گزاره ای صادق بینگاریم) در آن صورت مقدمه ی 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 می شود یا مصداق بیشتر دارد. و در مقابل امری که تواتر وقوع آن اندک است یا مصادیق آن نادر است، غیر طبیعی بشمار می رود. بنابراین در قلمرو مناسبات جنسی، چون کثرت وقوع و مصادیق مناسبات غیر همجنسگرایانه بسی بیشتر از مناسبات همجنسگرایانه است. مطابق این تعریف باید رفتارهای جنسی غیر همجنسگرایانه را طبیعی و رفتارهای همجنسگرایانه را غیر طبیعی تلقی کنیم. اگر مقصود از طبیعی در مقدمه ی اول کثرت وقوع باشد در آن صورت به نظر می رسد که آن مقدمه صادق باشد. یعنی رفتارهای همجنسگرایانه حقیقتاً به آن معنا غیر طبیعی هستند. اما در آن صورت، اعتبار منطقی برهان متوقف بر این است که غیر طبیعی در مقدمه ی دوم را هم به همین معنا تعبیر کنیم. یعنی مقدمه ی دوم را باید به این نحو قرائت کرد:

رفتارهایی که به ندرت رخ می دهند به لحاظ اخلاقی ناروا هستند.

اما این گزاره آشکارا کاذب است. برای مثال، پدیده ی چپ دستی در قیاس با پدیده ی راست دستی بسیار نادر است. بنابراین مطابق تعریف باید پدیده ی 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 می رسد که پاسخ آشکارا منفی است. به بیان دیگر اگر معنای چهارم از طبیعی و غیر طبیعی را بپذیریم مقدمه ی اول صادق خواهد بود. یعنی همجنسگرایی مطابق تعریف امری غیر طبیعی خواهد بود اما به این ترتیب ما مقدمه ی دوم را کاذب کرده ایم یعنی امر غیر طبیعی به آن معنا را نمی توان غیر اخلاقی انگاشت.

معنای پنجم: تا آنجا که به بحث درباره ی رفتارهای همجنسگرایانه مربوط است به گمانم مهمترین معنای غیر طبیعی عبارت است از آنکه چیزی را غیر جای خود بکار گیریم. مطابق این تلقی تمام اندام های بدن ما غایت، نقش یا کارکرد ویژه ای دارند که اصولاً برای انجام آن طراحی شده اند. اگر اندامی در غایت خود باشد و نقش اصلی خود را ایفا کند در وضعیت طبیعی است و اگر بر خلاف آن نقش یا غایت به کار گرفته شود در وضعیت غیر طبیعی است. از سوی دیگر

رابطه‌ی 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 باز یافت. اولاً طبیعیات و مابعدالطبیعه‌ی ارسطویی مبتنی بر نوعی بینش غایت‌گرایانه است. مطابق رای او، همه‌ی 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 رای 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 اشیاء 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 ببریم.

اما سؤال این است که آیا رفتارهای همجنسگرایانه به این معنا غیر طبیعی هستند؟

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 منحصراً از اندام‌های جنسی بر می‌آید و هیچ اندام دیگری در بدن ما نمی‌تواند چنان نقشی را ایفا کند. بنابراین اگر تولیدمثل 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 مطابق تفسیر کارکردگرایانه از خوب، امر غیر طبیعی به معنای اخیر غیر اخلاقی خواهد بود. بنابراین به نظر می‌رسد که اگر غیر طبیعی را در مقدمه‌ی اول به معنای خلاف غایت با نقش اصلی تفسیر کنیم، اولاً همجنسگرایی امری غیر طبیعی خواهد بود (یعنی مقدمه‌ی اول صادق خواهد بود) و ثانیاً به آن معنا می‌توان امر غیر طبیعی را غیر اخلاقی نیز دانست (یعنی مقدمه‌ی 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 آکوئیناس تصریح می‌کند: خروج منی باید به نحوی باشد که هم به تولید نسل بیانجامد و هم به پروراندن آن نسل. بر این مبنا کاملاً آشکار است که هر گاه خروج منی به تولید نسل نیانجامد، 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

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

اول: رفتارهایی که موافق طبیعت اما خلاف عقل سلیم است. به بیان دقیقتر این رفتارها خلاف اصول اخلاقی‌ای 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 خلاف اخلاق و لذا «مطابق رای 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 پست ترین و مشمئز کننده ترین نوع فساد می داند و حتی از این پیش تر می رود و این گونه رفتارها را از خودکشی قبیح تر می شمارد.

او درباره ی رفتارهای همجنسگرایانه می نویسد: «دومین نوع Naturam Crimen Carnis Contra (جرائم جنسی خلاف طبیعت - نوع دوم) عبارت است از مقاربت جنسی میان Sexus Homoginitati (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 انسان در امور جنسی عبارت است از حفظ نوع انسان بدون خوار داشت آدمی؛ اما در این مورد، نوع انسان محفوظ نمی ماند(این نکته را در مورد Crimen Carnis Secundum Naturam (جرائم جنسی موافق طبیعت - نوع اول) نیز می توان گفت) اما آن مورد به کنار، نفس انسانی (در اینجا) به مرتبه ای نازل تر از حیوانات تنزل می کند و انسان هتک حرمت می شود.»^۴

بنابراین اگر معنای پنجم از غیرطبیعی را مبنا قرار دهیم برهان امر غیرطبیعی معتبر خواهد بود یعنی هم نتیجه منطقاً 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 همجنسگرایانه اقامه شده است. بنابراین، برهان اصلی را می توان به قرار زیر بیان کرد:

(۱") رفتارهای همجنسگرایانه خلاف غایت طبیعی یا کارکرد اصلی اندام های جنسی هستند.

(۲") تمام رفتارهایی که خلاف غایت طبیعی یا کارکرد اصلی یک شیء یا اندام هستند به لحاظ اخلاقی ناروا

هستند.

بنا براین؛

(۳") رفتارهای همجنسگرایانه به لحاظ اخلاقی ناروا هستند.

اکنون در باره ی مقدمه ی 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 اندام های مختلف بدن ما هر یک نقش کارکردی ویژه دارد. برای مثال، می توان گفت که نقش یا کارکرد قلب عبارتست از پمپ کردن خون در 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 اندام های 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 تامین نیازهای غذایی بدن است. اما اگر شما دوستی را برای یک گفتگوی دوستانه به شام دعوت کردید و غذا خوردن صرفاً بهانه ای برای آن مصاحبت دلپذیر قرار دادید کاری خلاف طبیعت انجام داده اید؟ به نظر می رسد که اندام های ما نقش ها و کارکردهای چندگانه دارند.

به علاوه، اگر بپذیریم که تنها غایت یا کارکرد اندام های 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 همجنسگرایانه را تحریم و تقبیح نکرده ایم، بلکه بر آن مبنا تمام مناسبات جنسی غیرهمجنسگرایانه 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 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 دو حکم نیز با مبنای مورد بحث ناسازگار است مگر آنکه برای مناسبات جنسی غیر از تولید مثل، مثلاً کسب لذت، نیز قائل باشیم).

به نظر می رسد که مناسبات جنسی در قلمرو انسانی نقش های 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 اضطراب های روحی است. در بسیاری مواقع به نحو مؤثری مایه ی اعتماد به نفس فرد است. چرا معاشقه ی یک مرد و زن 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 روش های بارداری خارج رحمی، و حتی تولید مثل غیر جنسی (مثلاً، تولید از طریق کپی برداری ژنی)، به نظر می رسد که رفته رفته نقش اندام های جنسی در تولید مثل کاهش می یابد. اما این گونه پیشرفتها به هیچ وجه از اهمیت نقشها یا کارکردهای دیگر مناسبات جنسی نمی کاهد. بگذارید نکات فوق را بنحو دقیقتری صورت بندی کنیم.

برای آنکه ببینیم آیا رفتارهای همجنسگرایانه به معنای یاد شده «غیر طبیعی» است یا نه، باید ببینیم کدام یک از دو گزاره ی زیر صادق است:

گزاره (۱-۱): مناسبات جنسی فقط یک غایت یا نقش طبیعی دارند که عبارت است 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 اندام های جنسی و به تبع مناسبات جنسی تولید مثل است، در آن صورت مناسبات همجنسگرایانه آشکارا خلاف آن غایت و لذا غیرطبیعی 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 همجنسگرایانه غایت تولید مثل را محقق نمی کنند ولی هیچ دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم آن نوع مناسبات نمی توانند سایر غایات مناسبات جنسی را تحقق بخشند.

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 همجنسگرایان نمی توانند از این طریق به محبوب خود ابراز عشق کنند. یا اگر به فرض کسب لذت از جمله کارکردهای مناسبات جنسی باشد همجنسگرایان هم می توانند به اندازه ی غیر همجنسگرایان از مناسبات جنسی خود لذت ببرند. یعنی مناسبات جنسی میان همجنسگرایان با این غایات کاملاً موافقت دارد. به بیان عامتر، اگر دایره ی غایات یا نقشهای مناسبات جنسی را از حد تولید مثل فراتر بگیریم در آن صورت به نظر می رسد که مناسبات جنسی همجنسگرایانانه می توانند تقریباً تمام آن نقش های دیگر را ایفا کنند، و لذا این رفتارها به معنای مورد بحث کاملاً طبیعی خواهند بود.

بنابراین، داوری در خصوص صدق یا کذب مقدمه ی اول (گزاره ی (۱)) در گرو داوری درباره ی صدق و کذب گزاره های (۱-۱) و (۱-۲) است.

کدام یک از این دو گزاره صادق است؟

تا آنجا که من در می 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 نقش های متنوعی در زندگی انسانی ما ایفا می کنند و این نقش ها همه در جای خود مهم و غیر قابل چشم پوشی هستند. بنابراین اگر این داوری را بپذیریم ، لاجرم باید این مقدمه ی اول در برهان اصلی را کاذب بدانیم.

بیاید نتایجی را که تا اینجا به دست آمده دوباره مرور کنیم:

❖ اگر واژه ی «غیر طبیعی» را در مقدمه ی اول «برهان امر غیر طبیعی» به یکی از معنای اول تا سوم بگیریم، در آن صورت دشوار بتوانیم رفتارهای همجنسگرایانه را «غیر طبیعی» بدانیم، یعنی با فرض یکی از این معانی لاجرم باید مقدمه ی اول را کاذب تلقی کنیم.

❖ اگر واژه «غیر طبیعی» را در مقدمه ی اول «برهان امر غیر طبیعی» به معنای چهارم بگیریم، در آن صورت آشکارا می توان رفتارهای همجنسگرایانه 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 ی دوم کاذب خواهد شد).

❖ اگر واژه «غیر طبیعی» را در مقدمه ی اول «برهان امر غیر طبیعی» به معنای پنجم بگیریم، در آن صورت به نظر می آید که مقدمه ی اول صادق خواهد بود و مقدمه ی دوم هم با فرض پذیرش تفسیر کارکردگرایانه از مفهوم خوب صادق درخواست آمد. (این روایت را برهان اصلی نامیدیم). اما صدق مقدمه ی اول در برهان اصلی، در گرو گزاره ی (۱-۱) است و گزاره آشکارا کاذب است. بنابراین اگرچه مقدمه ی اول در بادی امر صادق می نمود اما تحلیل دقیق تر 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 ی اول «برهان امر غیر طبیعی» بود. اینک خوبست که مقدمه ی دوم برهان را مستقلاً مورد بررسی قرار دهیم.

مقدمه ی دوم به قرار زیر بود:

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

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 (۲) در برهان اصلی است:

(۳) تمام رفتارهایی که خلاف غایت طبیعی یا کارکرد اصلی یک شیء یا اندام هستند به لحاظ اخلاقی ناروا

هستند.

گزاره ی (۳) صورتی از آن چیزی است که پیشتر «تفسیر کارکردگرایانه 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 کارکردگرایانه» تنها یک تفسیر از انواع تفاسیر مختلفی است که درباره ی چیستی مفهوم «خوب» عرضه شده است. فیلسوفان اخلاق درباره ی این تفسیر بحث ها و مناقشات زیادی کرده اند که باید درجای 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 ی 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» منطقیاً نمی توان گزاره های تجویزی، یعنی گزاره های مشتمل بر «باید» و «نباید» را نتیجه گرفت.

برای مثال، از این گزاره ی توصیفی که «آرسنیک سمی کشنده است» منطقیاً نمی توان این گزاره ی تجویزی را نتیجه گرفت که «نباید آرسنیک خورد». برای آنکه از آن گزاره ی توصیفی به این گزاره ی تجویزی برسیم، باید مقدمه ی دیگری هم به آن بیفزاییم، مانند این مقدمه که می گوید: «من می خواهم زنده بمانم». اکنون از ترکیب این مقدمه ی تازه و آن گزاره ی توصیفی می توانیم به این نتیجه برسیم که پس «من نباید آرسنیک بخورم». اما اگر فردی به هر دلیلی نخواهد زنده بماند و برای مثال درصدد خودکشی باشد، می تواند از این گزاره ی توصیفی که «آرسنیک سمی کشنده است» به اضافه ی این مقدمه که «من می خواهم خود را بکشم»، به این گزاره ی تجویزی برسد که پس «من باید آرسنیک 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 اندام های جنسی تولید مثل است». در این صورت منطقیاً نمی توان از این گزاره ی توصیفی یا مشتمل بر «است» که «غایت یا نقش اندام های جنسی تولید مثل است» این گزاره ی تجویزی را نتیجه گرفت که «نباید اندام های جنسی را برای مقاصد غیر از تولید مثل بکار برد» (به عبارت دیگر، از آن گزاره ی توصیفی در باره ی غایت اندام های جنسی نمی توان نتیجه گرفت که «استفاده از اندام

های جنسی برای مقاصدی غیر از تولید مثل اخلاقاً ناروا است») اگر این تحلیل را بپذیریم، در آن صورت لاجرم باید گزاره ی (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 ی «امر خلاف غایت طبیعی بد است» به اصطلاح فیلسوفان گزاره ی تحلیلی است). به بیان دیگر، مطابق این تحلیل، مقدمه ی (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 ی (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 می رسد که ما شهوداً معتقدیم (پ ۱) معادل (پ ۲) نیست.

(پ ۱) 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 می افزاید، اما گزاره ی «به واقع بد بد است» تکرار معلوم است و چیزی بر معرفت ما نمی افزاید. بنابراین، نفس آنکه ما (پ ۱) را پرسشی مجاز و معرفت بخش می دانیم، نشان می دهد که رابطه ی «امر خلاف غایت طبیعی» و «بد» را رابطه ی تحلیلی و مبتنی بر صرف تعریف نمی دانیم. به هر حال، این نوع دشواری ها، دست کم نشان می دهد که تصدیق گزاره ی (۲) خالی از اشکالات جدی نیست. بنابراین به نظر می رسد 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 برهان های دیگری را که برای تقبیح اخلاقی رفتارهای همجنسگرایانه اقامه شده مورد بررسی قرار دهیم، خوبست درباره ی نکته ی 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 می کرد. وی معتقد بود که اولاً مناسبات جنسی برای «حفظ نوع انسان» است و رفتارهای همجنسگرایانه چون خلاف آن غایت اند، ناروا هستند؛ و ثانیاً رفتارهای همجنسگرایانه مایه «خوار داشت آدمی» و «هتک حرمت انسانیت» هستند و لذا از این حیث هم درخور نکوهش اند. ما فقط ادعای نخست را بررسی کردیم و ادعای دوم را نادیده گرفتیم. درباره ی ادعای دوم چه می توان گفت؟ چرا رفتارهای همجنسگرایانه خوار داشت آدمی و مایه ی هتک حرمت انسانیت است؟

البته کانت در این موضع توضیح بیشتری در این خصوص ارائه نمی کند، ولی در فلسفه ی اخلاق وی، مفهوم حرمت نهادن به «انسانیت» و تکریم «کرامت انسانی» جایگاه و نقش بسیار مهمی دارد. بگذارید اندکی در این باره تامل

کنیم. از نظر کانت ما می توانیم تمام وظایف و تکالیف اخلاقی خود را از یک اصل نهایی عقلی استنتاج کنیم. او این اصل را «امر مطلق» می نامد. او صورتبندی های مختلفی از امر مطلق بدست می دهد. یکی از آن صورتبندی ها مبتنی بر مفهوم «تکریم انسانیت» است. «امر مطلق» مطابق این صورتبندی به قرار زیر است:

«با انسانیت، خواه در خودت و خواه در دیگری، همواره به مثابه ی غایتی فی نفسه رفتار کن، و نه

هرگز به مثابه ی وسیله ای صرف.»

به بیان دیگر، انسان ها فی حد ذاته، به صرف آنکه انسان هستند و از قوه ی خرد و اختیار برخوردارند، موجوداتی ارزشمند هستند و هر فعلی که کرامت و ارزش ذاتی انسان را نقض کند، اخلاقاً ناروا است. یکی از بارزترین مصادیق هتک حرمت انسانیت این است که انسانی را صرفاً به عنوان ابزار یا وسیله ای برای تامین اغراض و غایات خود بکار گیریم. دقیقاً بر همین مبنا است که کانت مناسبات جنسی را به طور کلی اشکال برانگیز می داند. از نظر کانت مبدا مناسبات جنسی تمایل شدیدی است که فرد نسبت به بدن دیگری می ورزد. فرد می خواهد 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 ی یک شیء یا وسیله رفتار می کند، نه غایتی فی نفسه. و این کار مطابق امر مطلق کانتی، اخلاقاً ناروا و مصداق بارز «خوار داشت 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 ی 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 ی یک شخص یا غایت فی نفسه نشان دهد، یعنی به او نشان دهد که در تمامت انسانیش خواستی 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 افتند. 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 بدست می آوری. کانت در این باره می نویسد: «اگر من خویشتن را یکسره به دیگری تفویض کنم و در مقابل آن شخص را بدست آورم، خود را باز یافته ام. من از سر خود، به مثابه ی مایملک آن دیگری، گذشته ام، اما در مقابل آن دیگری را به مثابه ی مایملک خود بدست آورده ام، ولذا 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 ی یک غایت فی نفسه باز می گردم و با حریف خود نیز به مثابه ی 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 «خوار داشت آدمی» و مایه ی «هتک حرمت انسانیت» است مگر آنکه طرفین رابطه ی جنسی، چنان تعهد متقابلی را صمیمانه و خالصانه به یکدیگر بسپارند. بر این مبنا شاید وقتی کانت مناسبات همجنسگرایانه را «خوار داشت آدمی» و مایه ی «هتک حرمت انسانیت» می داند، مقصودش این است که در مناسبات همجنسگرایانه چنان تعهد خالصانه و صمیمانه ی دو سو به ای ممکن نیست. اما چرا آن نوع داد و ستد دو سو به که مناسبات غیرهمجنسگرایانه را اخلاقاً مجاز می کند، در مورد مناسبات همجنسگرایانه قابل اطلاق نیست؟ به نظر می رسد این فرض همجنسگرایان از برقراری رابطه ای

عاشقانه و دوسویه ناتوان هستند، فرضی نادرست یا دست کم بدون دلیل است. بنابراین ادعای کانت مبنی بر آنکه مناسبات همجنسگرایانه مایه ی 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 همجنسگرایانه استدلال کرده است. انتقاد اخلاقی اسکروتن بر رفتارهای همجنسگرایانه بر بنیانی متفاوت از «برهان امر غیر طبیعی» استوار است. به اعتقاد وی رفتارهای همجنسگرایانه به دو دلیل مهم، به لحاظ اخلاقی درخور نکوهش هستند: نخست آنکه، روابط میان همجنسگرایان (خصوصاً مردان همجنسگرا) بسیار سطحی و ناپایدار است. دوم آنکه، روابط میان همجنسگرایان (خصوصاً مردان همجنسگرا) به نحو نا متعارفی بی بند و بارانه است، و نهایتاً به نوعی زندگی هرزه گرایانه می انجامد.

دقیقاً به این دو دلیل است که تصویب اخلاقی رفتارهای همجنسگرایانه و گسترش اینگونه 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 همجنسگرایانه 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 رو است 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 متفاوت اند. از این رو 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 ی 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 پر مخاطره و شورانگیز و لذا جذاب است. از نظر اسکروتن، شوق فرد به اینکه خویشان را در معرض مخاطره ی 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 همجنسگرایانه چنان راز و خطری وجود ندارد. طرفین همجنس اند، بنابراین پیشاپیش از هزار توی 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 همجنسگرایان (خصوصاً مردان همجنسگرا) سطحی بماند. اسکروتن می نویسد: «گشودن خویشان به سوی رمز و 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 محرک هایی 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 چنین تعهدی است که طرفین به یکدیگر اعتماد می ورزند و از خطر خیانت ایمنی می یابند. اگر فرد نتواند تفاوت و غیریت طرف مقابل خود را در مناسبات جنسی عمیقاً تجربه کند، بخش مهمی از عشق جنسی زائل می شود. مرد همجنسگرا 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 فرآیند به در آمدن از خویشتن با مخاطره ی کمتری همراه باشد، مساعدت و همراهی دیگری [در یک رابطه پایدار و دیرپا] ضرورت کمتری می یابد.^۶

در باره ی 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 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 فرو کاسته 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 شیداست 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 اینطور باشد درآنصورت باید روابط میان یک مرد روستایی خراسانی را با یک زن متخصص کامپیوتر در سیلیکون ولی آمریکایی 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 ناینایان 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 پرسش ها 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 ی همزبانی به مرتبه ی همدلی می رسد، ونوعی محرمیت عاشقانه میان دو روح برقرار می شود، روح افراد هزار و یک جلوه ی نو به نو از خود باز می نمایاند 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 هر چه این مناسبات ژرفای بیشتری بپذیرد، جلوه های تازه تر و ناشناخته های شورانگیزتری می تواند رخ بنمایاند. این مخاطره ی شورانگیز بیش از آنکه محصول جنسیت طرفین باشد، ناشی از ژرفا و توبرتویی روح انسانی است.

رابعاً، چه دلیلی دارد که فرض کنیم مناسبات همجنسگرایانه «رمز و راز» ویژه ی خود را ندارد؟ به بیان دیگر فرض کنیم که استدلال اسکروتن درست است، و مناسبات همجنسگرایانه فاقد آن رمز و رازی است که در مناسبات

غیرهمجنسگرایانه یافت می شود. اما آیا این بدان معنا است که انواع دیگر مناسبات انسانی رمز و رازی ویژه ی خود را ندارند؟ 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 ی مادر با طفلش رابطه ای بی رمز و راز، یکسره پیش بینی پذیر، ملالت بار، و لذا به لحاظ اخلاقی کم ارزش تر است. به نظر می رسد که غیرهمجنسگرایان باید نسبت به این امکان گشوده باشند که چه بسا مناسبات میان همجنسگرایان مخاطرات، شورانگیزی ها و جذابیت های 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 همجنسگرایان و غیر همجنسگرایان 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 خواهش های جنسی و تدبیر امور منزل خویش می نگریده 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 غیرهمجنسگرایانه فرض می کند، و مناسبات همجنسگرایانه را به خاطر فقدان آن درخور نکوهش اخلاقی می داند، تا حد زیادی آرمانگرایانه می نماید و ظاهراً بهره ی چندانی از واقعیت ندارد.

برهان مبتنی بر بی بند و باری جنسی:

از نظر اسکروتن، سطحی بودن روابط همجنسگرایانه مآلاً به بی ثباتی و ناپایداری روابط میان ایشان می انجامد. به اعتقاد وی مردان همجنسگرا به نحو نامتعارفی در زندگی جنسی خود بی بند و بار و بی مبالات هستند، و در طول حیات جنسی خود با افراد زیادی روابط جنسی کوتاه مدت برقرار می کنند. اوصریحاً بر این باور است که «روابط همجنسگرایانه میان مردان رو به سوی بی بند و باری و هرزگی دارد.» و هر جامعه ای که با مردان همجنسگرا به مساوات رفتار کند، باید «آماده باشد تا بی بند و باری جنسی - و البته به تبع آن بی ثباتی، بی مبالاتی، و فرو پاشی اجتماعی - را به لحاظ اخلاقی بدون اشکال بداند.»^۷

درباره ی این استدلال چه می توان گفت؟

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

ثانیاً، آیا به واقع این ادعا درست است که مردان همجنسگرا زندگی جنسی بی بند و باری دارند؟ بر مبنای کدام شواهد بی بند و باری جنسی در میان مردان همجنسگرا بیشتر از مردان غیر همجنسگرا دانسته شده است؟ اسکروتن هیچ شاهد تجربی برای این ادعا بدست نداده است. من به درستی نمی دانم که آیا در این باره پژوهش دقیق و قابل اعتمادی انجام شده است یا نه. تنها پژوهش هایی که من از آنها آگاهم درباره ی زندگی جنسی در آمریکا انجام شده و بنا به دلایلی

چندان دقیق و جامع نیست. نتایج حاصل از آن تجربه‌ها نشان می‌دهد که آن ادعا درباره‌ی زندگی جنسی مردان همجنسگرا درست نیست. یعنی هیچ رابطه‌ی معناداری میان همجنسگرایی و بی‌بند و باری جنسی وجود ندارد. تنها نتیجه‌ی شایان توجهی که از آن پژوهش‌ها بدست 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 می‌کنند.^۸

ثالثاً، بیابید بنا را بر آن بگذاریم که آن ادعا درباره‌ی مناسبات جنسی مردان همجنسگرا درست است. یعنی به واقع مردان همجنسگرا از برقراری روابط عاطفی باثبات و پایدار با حریف خود ناتوان هستند و از اینرو در طول زندگی جنسی خود با افراد زیادی روابط جنسی برقرار می‌کنند. اما پرسش این است که آیا این واقعیت را فقط به شیوه‌ی اسکروتن می‌توان توضیح داد؟ یعنی آیا علت آن پدیده‌ی خصلتی ذاتی و اجتناب‌ناپذیر در ماهیت مناسبات همجنسگرایانه است؟ به نظر می‌رسد که آن پدیده را می‌توان به شیوه‌ی دیگری نیز تبیین کرد. بگذارید در اینجا پاره‌ای از تبیین‌های محتمل را که با تفسیر اسکروتن متفاوت است، به اختصار مرور کنیم:

(۱) چه بسا علت عدم وجود روابط پایدار در میان مردان همجنسگرا حجم عظیم سرزنش‌ها، رسوایی‌ها و محرومیت‌های اجتماعی توانفرسای باشد که آفتابی شدن روابط همجنسگرایانه برای ایشان به بار می‌آورد. این فشارها و محرومیت‌های اجتماعی مناسبات پایدار و دیرپا را بسیار پرهزینه و خطرناک می‌کند. بنابراین چه بسا مردان همجنسگرا از بیم آنکه روابطشان علنی شود، ترجیح دهند از مناسبات دیرپا که در جامعه سوءظن برمی‌انگیزد، بپرهیزند و در عوض به روابط بی‌نام و نشان و گذرا که ایمن‌تر و کم‌خطرتر است، تن بسپارند.

(۲) مردان غیرهمجنسگرا می‌توانند ازدواج کنند و از مزایای حقوقی، عاطفی، و دینی آن بهره‌مند شوند. اما مردان همجنسگرا چنان امکانی ندارند. بنابراین اگر بخواهند به فردی تعهد روحی عاطفی بسپارند و با او روابطی عمیق و پایدار بنیان‌بندند، باید بر خلاف جریان تند و خروشان شنا کنند و زندگی خود را یکسره در جنگ و مبارزه‌ای بی‌امان علیه نفی و سرکوب و تحقیر اجتماعی بسر آورند. روابط مردان همجنسگرا شدیداً مورد هجوم سرکوب‌ها و خشونت‌های اجتماعی است، و لذا نمی‌توان رفتار ایشان را با رفتار گروه‌های اجتماعی‌ای مقایسه کرد که در شرایط اجتماعی ایمن‌تر و مساعدتری زیست می‌کنند. آیا اگر مردان غیر همجنسگرا از ازدواج با زنان منع می‌شدند، چنان رفتارهایی از ایشان سر نمی‌زد؟

(۳) نباید فراموش کرد که مردان همجنسگرا در فرهنگی پرورده شده‌اند که در آن به مردان، بطور کلی، می‌آموزند که استقلال، متکی به خود بودن، و گریز از تعهد ارزش است، و به زنان می‌آموزند 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 بدست بگیرد. اما زن باید وفادار، فرمانبردار، و اهل همکاری باشد تا در بهترین حالت مشاور، یا همکار، یا کارگزار شایسته‌ای برای مرد بشمار آید. بنابراین مایه‌ی شگفتی نیست که وقتی دو مرد در کنار هم قرار می‌گیرند، غلظت «مردانگی» دوبرابر می‌شود و لذا انعطاف لازم برای یک رابطه‌ی پایدار و باثبات از دست می‌رود. دو پادشاه دشوار در اقلیمی بگنجند. اما آیا در این صورت باید بی‌ثباتی و ناپایداری روابط مردان همجنسگرا را ناشی از «همجنس» بودن آنها دانست، یا ناشی از آن خصلت «مردانه»؟ به نظر می‌رسد که در اینجا مقصر اصلی «مردانگی» است، نه «همجنس بودن» (و این نکته‌ای است که از تحلیل اسکروتن هم بر می‌آید). یعنی آنچه مایه‌ی بی‌ثباتی و ناپایداری روابط مردان همجنسگرا می‌شود، و لذا ایشان را به تعبیر اسکروتن به سوی بی‌بند و باری جنسی می‌راند، آن نوع خصایصی است که تحت عنوان خصایص «مردانه» به پسران خود می‌

آموزیم. بنابراین، آیا اگر کسی مخالف بی بند و باری است، باید مناسبات همجنسگرایی را نقد و نفی کند، یا باید در نحوه ی تعلیم و تربیت مردان تجدید نظر کند؟

رابعا فرض کنیم که به واقع پاره ای از مردان همجنسگرا زندگی جنسی بی بند و باری دارند. آیا این دلیل کافی است تا کل آن جماعت را به یک چوب برانیم؟ ما مسلم می دانیم که بسیاری از مردان غیرهمجنسگرا 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 غیرهمجنسگرا 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 می دارد که همه ی مردان را به این خاطر اخلاقا نکوهش کنیم، و قانونا از حقوق انسانی و اجتماعیشان محروم نماییم؟ اگر پاسخ به این پرسش ها منفی باشد، در آن صورت نمی توان تمام مردان همجنسگرا را به خاطر آنکه گروهی از ایشان از حیث جنسی بی بند و بار هستند، اخلاقا نکوهید، و قانونا از حقوق انسانی و اجتماعی محروم کرد. ما خشونت را که مردان می آفرینند، اخلاقا و قانونا مجازات می کنیم، اما این را دلیل کافی برای محکومیت «مرد بودن» نمی دانیم. بی بند و باری جنسی مردان همجنسگرا، هم اخلاقا درخور نکوهش است و هم چه بسا (دست کم در پاره ای موارد) قانونا درخور مجازات، اما این امر دلیلی کافی برای محکومیت اخلاقی و اجتماعی «همجنسگرایی» (از آن حیث که همجنسگرایی است) به نظر نمی رسد.

۵

تاکنون فرض ما براین بود که مخالفان رفتارهای همجنسگرایانه، این رفتارها را از آن حیث رماننده و نامطلوب می انگارند که معتقدند این رفتارها غیراخلاقی اند. از این رو کوشیدیم تا مهمترین استدلال هایی را که تا کنون در تقبیح اخلاقی اینگونه رفتارها مطرح شده، به اختصار بررسی کنیم. اما بسیار بعید است که مخالفت با رفتارهای همجنسگرایانه و تقبیح آنها صرفا ناشی از استدلال های فلسفی- اخلاقی ای باشد که کسانی نظیر افلاطون، تامس آکویناس، کانت و دیگران اقامه کرده اند. واقعیت این است که بسیاری از مخالفان رفتارهای همجنسگرایانه از آن استدلال ها بی خبرند و مخالفت آنها بیشتر ناشی از آن است که بیش و پیش از هر چیز، این رفتارها را «چندش آور»، «مشمئزکننده»، و حتی «نفرت انگیز» می دانند. یعنی بسیاری افراد چیزی عمیقا ناخوشایند و آزاردهنده در رفتارهای همجنسگرایانه می یابند. و همین احساس ناخوشایند است که آنها را به مخالفت با آنگونه رفتارها برمی انگیزد. به بیان دیگر، آنها رفتارهای همجنسگرایانه را نوعی «انحراف» می دانند.

در دهه های اخیر، فیلسوفان اخلاق در مغرب زمین بحث های زیادی درباره مفهوم «انحراف»، از جمله «انحراف های جنسی» مطرح کرده اند. من در اینجا قصد ندارم درباره ی نظریه های مختلفی که در این باره مطرح شده، بحث کنم. صرفا مایلیم بر مبنای یکی از این نظریات وضعیت رفتارهای همجنسگرایانه را بکاوم.

«انحراف جنسی»، در واقع «انحراف از وضع طبیعی» است. غالب نظریه هایی که درباره ی ماهیت «انحراف جنسی» مطرح شده وضع طبیعی را به معنایی بیولوژیک تعبیر می کند. برای مثال، سارا رودیک در این باره می نویسد: «مبنای تقسیم بندی رفتارهای جنسی به طبیعی و یا غیرطبیعی این است: رفتارهای نوع اول در خدمت نقش یا کارکرد بیولوژیکی و تکاملی عمل جنسی (یعنی تولید مثل) هستند یا می توانند در خدمت آن باشند. تمایل جنسی «طبیعی» معطوف

به افرادی از جنس مخالف (و خصوصا اندام های جنسی آنها) است. «غایت» تمایل جنسی طبیعی - یعنی عملی که «به طور طبیعی» آن تمایل را کامل می کند - دخول اندام های جنسی است. رفتارهای جنسی انحرافی [از آن الگو] منحرف هستند...»^۹

اما در بحث درباره ی «انحراف جنسی» مفهوم «طبیعی بودن» را نباید صرفا به معنای بیولوژیکی آن تلقی کرد. در اینجا «طبیعی بودن» وجهی فرهنگی نیز دارد. البته این درست است که رفتارهای جنسی انحرافی آمیز خلاف (دست کم) مهمترین کارکرد یا نقش بیولوژیک اندام های جنسی (یعنی تولید مثل) هستند، اما بسیاری از رفتارهای جنسی واجد این ویژگی اند و انحراف به شمار نمی آیند. (برای مثال می توان به بسیاری از انواع مناسبات جنسی غیرهمجنسگرایانه اشاره کرد که به قصد تولید مثل انجام نمی شوند و لذا به این معنا «غیرطبیعی» اند، ولی عموما انحراف جنسی به شمار نمی روند.) در واقع آن دسته از امور «غیرطبیعی» که با پاره ای از هنجارها، ارزش ها، یا غایات مطلوب جامعه تزامم و تعارض دارند، انحراف به شمار می روند. از همین روست که «منحرف بودن» بار ارزشی منفی دارد.

اما در اینجا نکته ی مهمه این است که رفتارهای انحرافی آمیز (از آن حیث که انحراف آمیزند) خلاف ارزش های «اخلاقی» نیستند، بیشتر خلاف ارزش های «زیباشناسانه» ی جامعه اند. توجه کنید که ما در اینجا درباره جرائم جنسی انحرافی آمیز سخن نمی گوئیم. چه بسا پاره ای از رفتارهای جنسی انحرافی آمیز نهایتا به هتک حقوق و کرامت انسان های دیگر، یا نقض قوانین مدنی بینجامند، و از این حیث درخور نکوهش اخلاقی و مجازات اجتماعی و قانونی باشند، ولی دراین صورت آنچه آنها را اخلاقا درخور نکوهش و قانونا درخور مجازات می کند، «انحراف آمیز» بودن آن رفتارها نیست، پیامدهای ناپسند و ناگوار آنهاست. پس در اینجا موضوع توجه ما رفتارهای جنسی انحرافی آمیز است، نه جرائم جنسی انحرافی آمیز.

بنابراین مطابق آنچه گذشت، رفتارهای انحرافی آمیز رفتاریهایی خلاف طبع و ذوق عمومی اند. بسیاری از مردم خوردن گوشت مار یا قورباغه را چندانش آور می دانند. خوردن گوشت قورباغه خلاف ارزش های اخلاقی نیست، اما خلاف ذوق و طبع بسیاری از مردم است. ذوق و سلیقه ی افراد درباره ی 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 برنتابد و آن را نوعی انحراف به شمار آورد، و نسبت به آن احساس اشمئزاز کند.

به نظر می رسد یک از مهمترین دلایلی که رفتارهای انحرافی آمیز برای افراد یک جامعه ی خاص چندان آور و مضمئزکننده اند، این است که آنها نمی توانند بفهمند چرا کسی باید طالب چنان رفتاریهایی باشد. مردم عموما نمی توانند با افراد منحرف احساس همدلی کنند، و حتی برای لحظاتی کوتاه خود را به جای آنها تصور نمایند. مردم یک قاتل را بسیار بهتر از یک فرد منحرف می فهمند. بسیاری از مردم قتل فرد بی گناه را به هیچ وجه خوش نمی دارند، اما دست کم می توانند آن را بفهمند، زیرا همه ی ما گاهی تجربه ی 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 ی معاشره ی با محبوب خود یکباره عمیقا احساس کرده ایم که می خواهیم او را با پلیدی بیالاییم 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 همجنسگرایانه به این معنا نوعی «انحراف» هستند؟

به نظر می‌رسد پاسخ به این پرسش، بیش از هر چیز امری تجربی باشد، یعنی باید ببینیم مردم جامعه در واقع نسبت به رفتارهای همجنسگرایانه چه احساسی دارند. آیا ایشان می‌توانند با این نوع رفتارها نوعی ارتباط تفهیمی برقرار کنند، و همجنسگرایان را بفهمند؟ (البته لازمه‌ی این «فهمیدن» به هیچ وجه آن نیست که فرد خود چنان تمایلاتی داشته باشد یا اساساً مایل باشد که به چنان رفتارهایی مباردت ورزد.) به نظر می‌رسد که بسیاری افراد، اعم از همجنسگرا و غیرهمجنسگرا، می‌توانند چنان کنند و بسیاری افراد هم از انجام آن کار کاملاً ناتوان هستند. بنابراین به نظر می‌رسد که مطابق این تحلیل باید پذیرفت که رفتارهای همجنسگرایانه در پاره‌ای جوامع از جمله رفتارهای انحراف آمیز به شمار می‌روند، و در پاره‌ای جوامع دیگر نه. یعنی منحرف دانستن رفتارهای همجنسگرایانه از یک جامعه به جامعه‌ی دیگر فرق می‌کند.

اما در اینجا باید به چند نکته مهم توجه کرد:

اولاً، نفس اینکه ذوق عمومی پدیده‌ای را بر نمی‌تابد، لزوماً دلیلی بر درستی و ارزشمندی آن ذوق نیست. ثانیاً، از آنچه گذشت بر نمی‌آید که ذهنیت مردم را درباره‌ی موضوعاتی نظیر همجنسگرایی نمی‌توان یا نمی‌باید تغییر داد، یا فرهیختگان و معلمان اخلاق در جامعه در تصحیح تلقی عمومی هیچگونه مسئولیتی ندارند. ثالثاً، حتی اگر رفتارهای همجنسگرایانه را به معنای یاد شده مصداق انحراف بدانیم، باز هم رفتارهای خشونت آمیز، نفرت آلود، یا تحقیرکننده 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 بهانه‌ی پسند و ناپسند ذوق خود، حرمت و کرامت انسانی کسانی را که خوش نمی‌دارند، زیر پا نهند و به حقوق بنیادین ایشان تعرض نمایند.

۶

اگر نتایج بحث و بررسی‌های این نوشتار درست باشد، در آنصورت لاجرم باید بپذیریم که مهمترین استدلال‌هایی که در تقبیح اخلاقی رفتارهای همجنسگرایانه مطرح شده، از استحکام‌های کافی برخوردار نیست، به بیان دیگر، این ادعا که رفتارهای همجنسگرایانه اخلاقاً ناروا و درخور نکوهش‌اند، بنیان عقلی استواری ندارد. البته چه بسا بسیاری افراد رفتارهای همجنسگرایانه را با ذوق و طبع خود سازگار نیابند، و لذا آن را پدیده‌ای ناخوشایند و مشمئزکننده ببابند، اما این امر به هیچ وجه خشونت‌ورزی و تعرض به حقوق اخلاقی و اجتماعی اقلیت‌های جنسی را توجیه نمی‌کند.

دین‌ورزان خردپیشه هم لاجرم باید نتایج بحث و فحص‌های عقلی درباره‌ی این قبیل موضوعات را جدی تلقی کنند. به نظر می‌رسد که مساله‌ی شان 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 خردپسند می‌طلبد. اگر کسانی حقیقتاً آرای سنتی دین را درباره اقلیت‌های جنسی اخلاقاً درخور تردید بدانند، چه باید بکنند؟ آیا باید میان ایمان دینی و تعهد عقلی-اخلاقی خود یکی را برگزینند؟ تا آنجا که من در میابم، چنان کاری مطلقاً ضرورت ندارد. مسلمانان رفته رفته (همچون پیروان سایر ادیان) با اینگونه تنش‌ها و چالش‌ها آشنا شده‌اند، و دریافته‌اند که میان خردگریزی‌های خشک سرانه و تسلیم‌پذیری‌های شتابزده، راه‌های میانه کم نیست. تجربه‌ای که مسلمانان در مورد مساله‌ی زنان و اقلیت‌های دینی از

سر می گذرانند، می تواند در مورد مساله اقلیت های جنسی نیز درس های نکته آموزی داشته باشد. دین ورزان مسلمان آموخته اند که خردورزی کاری دشوار و خطر خیز است، و دلیری درخور می طلبد. به گمان من برای کسانی که دغدغه ی معنوی زیستن دارند، اخلاقی زیستن هم به اندازه ی عقلانی زیستن ضروری است. اما نباید از یاد ببریم که اخلاقی زیستن نیز محتاج دلیری است، و حتی گاه از خردورزی بسی خطر خیزتر است.

آرش نراقی

کالیفرنیا – سانتا باربارا

منابع

در این نوشتار، علاوه بر منابعی که در پانوشت ها 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.

پانوشت ها

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

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.

۴.

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

Kant, *Lectures on Ethics*. p.167

.Δ

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

Ϛ

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

.Υ

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

Λ

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

.Α