

# ارقلیت‌ها بسیارند

چراغ

CHERAGH



ورقه نام  
۱۷

هفدهمین  
پیش شماره ماهانه  
خرداد ماه ۱۳۸۵

<http://www.pglo.net>  
e-mail: editor@pglo.net

# درباره ی اقلیتهای جنسی

دکتر آرش نراقی

(۱)

در این نوشتار مایلم درباره ی 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 ی شأن اخلاقی و حقوق انسانی اقلیتهای جنسی از مباحث مناقشه انگیز و دشوار در حوزه ی اخلاق معاصر است. این مباحث خصوصاً در متن یک جامعه ی دینی و در حلقه ی 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 اقلیتهای 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 ی 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 ی 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، ولذا 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 ی 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 ی 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 ی 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 پسرکی خردسال به همان اندازه نارواست که مناسبات جنسی میان یک مرد بالغ و پسرکی 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 نزد 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 نوجوانکان 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 نزد 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 ی رفتارهای جنسی غیر همجنس گرایانه را نمی توان مصداق "زنا" دانست، همه ی 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 خویست 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 ی آن تمایل تحقق می پذیرد. اگر آن تمایل بیرون از اختیار فرد دست دهد، مشمول داور اخلاقی نخواهد شد. آنچه می تواند موضوع داور 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 داور اخلاقی نمی شود. اما رفتارهای همجنس گرایانه را می توان مورد داور 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 ی داور اخلاقی بیرون خواهند 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 ی تیروئید آستانه ی 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 ذربط 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 ذربط 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 ناروا هستند؟"

## (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 هستند.

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

بنابراین،

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

همانطور که می بینیم، در چارچوب این برهان، تقبیح اخلاقی رفتارهای همجنس گرایانه بر دو فرض مهم استوار است: "غیر طبیعی بودن آن رفتارها؛" "غیر اخلاقی بودن" امر غیر 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 رفتارهای همجنس‌گرایانه غیر طبیعی هستند؟ 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 تکیه رفتارهای همجنس‌گرایانه بهره جسته‌اند، 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 مقدمه‌ی 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 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 بوده‌اند، و لذا یا ما باید آن قوانین را یکسره رها کنیم، و جایگزینی برای آنها بجوییم، 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 "قرینه‌ی 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 می‌دهند، قوانین طبیعت باید آنها را در توصیف امر واقع منظور بدانند، و تصویری از واقعیت بدست دهند 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 "غیرطبیعی" 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 واژه‌ی "غیر طبیعی" را در مقدمه‌ی اول به این معنا فرض کنیم، لاجرم باید آن را در مقدمه‌ی دوم برهان هم به همین معنا تلقی نماییم. در این صورت به نظر می‌رسد که مقدمه‌ی دوم برهان کاذب خواهد شد، زیرا همانطور که پیشتر اشاره کردم، بیماری امری بیرون از دایره‌ی اختیار انسان است، و لذا مشمول داورهای اخلاقی واقع نمی‌شود، یعنی نمی‌توان آن را "غیر اخلاقی" خواند. بنابراین، واژه‌ی "غیر طبیعی" را در این برهان به معنای "بیماری" نیز نمی‌توان تلقی کرد.

به علاوه، همانطور که پیشتر اشاره کردم، امروزه اکثریت قریب به اتفاق متخصصین ذیربط همجنس‌گرایی و رفتارهای همجنس‌گرایانه را "بیماری" نمی‌دانند، لذا اگر حجیت عرفی نظر اهل علم را مبنا قرار دهیم، نمی‌توانیم 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" می‌خواند، و مقصود او از جمله این است که این نوع رفتارها را حتی در میان حیوانات هم نمی‌توان مشاهده کرد. او ابتدا در مورد مناسبات جنسی در جامعه قوانینی را پیشنهاد می‌کند، از جمله می‌گوید: "[...] 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. می‌بینید که مرغان مادام که توانایی تولید مثل نیافته‌اند

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.[...]»<sup>۱</sup>

بنابراین، از منظر افلاطون رفتارهای همجنس گرایانه "غیر طبیعی" هستند، یعنی رفتارهایی اند 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.<sup>۲</sup> اگر نتیجه ی 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 ی "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 داوریهای 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 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 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 ی اول "کثرت وقوع" باشد، در آن صورت به نظر می رسد که آن مقدمه صادق باشد. یعنی رفتارهای همجنس گرایانه حقیقتاً به آن معنا "غیر طبیعی"

<sup>۱</sup> 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.

<sup>۲</sup> 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.

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 ی 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 همجنس گرایی، 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 همجنس گرایانه مربوط است، به گمانم مهمترین معنای "غیر طبیعی" عبارتست از آنکه چیزی را درغیر جای خود بکار گیریم. مطابق این تلقی، تمام اندامهای بدن ما غایت، نقش یا کارکرد ویژه ای دارند که اصولاً برای انجام آن طراحی شده اند. 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 ی 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 می توان طنین اندیشه های ارسطو را باز یافت. اولاً، طبیعیات و مابعدالطبیعه ی ارسطویی مبتنی بر نوعی بینش غایت گرایانه است. مطابق رأی او همه ی موجودات (از جمله اندامهای بدن ما) غایتی طبیعی دارند، یعنی هر یک برای ایفای نقشی خاص طراحی شده اند. ثانیاً، ارسطو از مفهوم "خیر اخلاقی" تفسیری کارکردگرایانه به دست می دهد. (دست کم این تفسیر بخش مهمی از تحلیل او از مفهوم "خوب" است). مطابق رأی وی برای آنکه دربابیم 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 می گوئیم "این چاقو خوب است"، مقصودمان این است که این چاقو نقش و کارکرد اصلی خود را بدرستی انجام می دهد، یعنی مثلاً تیز است، و اشیاء مورد نظر را براحتی می برد. و هنگامی که می گوئیم "آقای الف پدری بد است" منظورمان این است که وی نقش یا وظیفه یا کارکرد خود را به عنوان یک پدر بدرستی انجام نمی دهد. 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 همجنس گرایانه 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 منحصرأ از اندامهای جنسی بر می آید، و هیچ اندام دیگری در بدن ما نمی تواند چنان نقشی را ایفا کند. بنابراین، اگر تولید مثل را غایت اصلی اندامهای جنسی بدانیم، مناسبات همجنس گرایانه را لاجرم باید غیر طبیعی تلقی کنیم، زیرا در این گونه مناسبات به کارگیری اندامهای جنسی به تولید مثل نمی انجامد. و آنچنانکه گذشت، مطابق تفسیر کارکردگرایانه از "خوب"، امر غیر طبیعی به معنای اخیر غیر اخلاقی نیز خواهد بود. بنابراین، به نظر می رسد که اگر "غیر طبیعی" را در مقدمه ی اول به معنای "خلاف غایت یا نقش اصلی" تفسیر کنیم، اولاً، همجنس گرایی امری غیر طبیعی خواهد بود (یعنی مقدمه ی اول صادق خواهد بود)، و ثانیاً، به آن معنا می توان امر غیر طبیعی را غیر اخلاقی نیز دانست (یعنی مقدمه ی دوم نیز صادق در خواهد آمد).

به نظر می رسد که عموم حکیمان مسیحی و مسلمان که کوشیده اند بنیانی عقلی برای تقبیح اخلاقی رفتارهای همجنس گرایانه فراهم آورند، همین راه را در پیش گرفته اند. برای مثال، تامس آکویناس تصریح می کند: "خروج منی باید به نحوی باشد که هم به تولید نسل بینجامد و هم به پروراندن آن نسل. بر این مینا، کاملاً آشکار است که هرگاه خروج منی به تولید نسل بینجامد، 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 گناهانی از این نوع را خلاف طبیعت خوانده اند."<sup>۳</sup>

رای کانت درباره ی رفتارهای همجنس گرایانه نیز کمابیش بر همین بنیان استوار است. کانت برای توضیح رای خود از مفهوم *crimina carnis* (جرایم جنسی یا کاربرد ناصواب قوای جنسی) بهره می جوید. او این نوع جرایم را بر دو نوع تقسیم می کند:

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 می ورزد، یعنی با زنی دیگر مناسبات جنسی برقرار می کند، کاری خلاف طبیعت انجام نمی دهد، بلکه کار او 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 همجنس گرایانه از این نوع است. کانت این نوع رفتارها را پستترین و مشمئز کننده ترین نوع فساد می داند، و حتی از این بیشتر می رود، و این گونه رفتارها را از خودکشی قبیحتر می شمارد.

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 homogenii* [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."<sup>۴</sup>

بنابراین اگر معنای پنجم از "غیر طبیعی" را مبنا قرار دهیم، "برهان امر غیر طبیعی" 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 همجنس گرایانه اقامه شده است. بنابراین، "برهان اصلی" را می توان به قرار زیر بیان کرد:

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

بنابراین؛

(۳<sup>-</sup>) رفتارهای همجنس گرایانه به لحاظ اخلاقی ناروا هستند.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> Kant, I. *Lectures on Ethics*. Trans. L. Infield. New York: Harper and Row (1963). P. 170



اکنون درباره 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 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 مینا 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 مینا 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 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 ی اعتماد به نفس فرد است. چرا معاشقه ی 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 پیشرفتها 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 کنند، ولی هیچ دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم آن نوع مناسبات نمی توانند سایرغایات 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 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 ی 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 ی 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 توانند تقریباً تمام آن نقشهای 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 درمی یابم، گزاره ی (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 هستند. بنابراین، اگر این داوری را بپذیریم، لاجرم باید مقدمه ی اول در "برهان اصلی" را کاذب بدانیم.

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

- اگر واژه ی "غیر طبیعی" را در مقدمه ی 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 ی اول را کاذب تلقی کنیم.
- اگر واژه ی "غیر طبیعی" را در مقدمه ی 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 ی 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 ی "غیر طبیعی" را در مقدمه ی اول "برهان 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 در خواهد آمد. (این روایت را "برهان اصلی" نامیدیم). اما صدق مقدمه ی اول در "برهان اصلی" در گرو گزاره ی (۱-۱) است و این گزاره آشکارا کاذب است. بنابراین، اگرچه مقدمه ی 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 ی اول "برهان امر غیر طبیعی" بود. اینک خوبست که مقدمه ی دوم این 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 ی (۲) در "برهان اصلی" است:

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

گزاره ی (۲-) صورتی از آن چیزی است که بیشتر "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 ی چیستی مفهوم "خوب" عرضه شده است. فیلسوفان اخلاق درباره ی 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 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"، منطقاً نمی توان گزاره های تجویزی، یعنی گزاره های مشتمل بر "باید" یا "نباید"، را نتیجه گرفت.

برای مثال، از این گزاره ی توصیفی که "ارسنیک سمی کشنده است"، منطقاً نمی توان این گزاره ی تجویزی را نتیجه گرفت که "نباید ارسنیک 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 ارسنیک بخورم." اما اگر فردی، به هر دلیلی نخواهد زنده بماند، و برای مثال در صدد خودکشی باشد، می تواند از این گزاره ی توصیفی که "ارسنیک 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 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 ی "امر خلاف غایت طبیعی بد است" به اصطلاح فیلسوفان گزاره ای 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:

(پ۱): "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:

(پ۲): "آیا واقعاً بد بد است؟"

اما به نظر می رسد که ما شهوداً معتقدیم (پ۱) معادل (پ۲) نیست. (پ۱) پرسشی مجاز و معرفت بخش است، اما (پ۲) 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 چیز تازه ای بر گنجینه ی معرفتی ما نمی افزاید. بنابراین، نفس آنکه ما (پ۱) را پرسشی مجاز و معرفت بخش می دانیم، نشان می دهد که رابطه ی "امر خلاف غایت طبیعی" و "بد" را رابطه ای تحلیلی و مبتنی بر صرف تعریف نمی دانیم. به هر حال، این نوع دشواریها، 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 ی آن منطقاً از مقدمات آن حاصل می شود)، 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 همجنس گرایانه به لحاظ اخلاقی ناروا هستند"، ناتوان است.

### (۳)

پیش از آنکه برهانهای دیگری را که برای تقبیح اخلاقی رفتارهای همجنس گرایانه 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 همجنس گرایانه را به دو دلیل تقبیح می کرد. وی معتقد بود که اولاً، مناسبات جنسی برای "حفظ نوع انسان" است، و رفتارهای همجنس گرایانه چون خلاف آن غایت اند، ناروا هستند؛ و ثانیاً، رفتارهای همجنس گرایانه مایه "خورداشت آدمی" و "هتک حرمت انسانیت" هستند و لذا از این حیث هم در خور 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 همجنس گرایانه خورداشت آدمی و مایه ی هتک حرمت انسانیت است؟

البته کانت در این موضع توضیح بیشتری در این خصوص ارائه نمی کند. 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 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 صورتبندهای مختلفی از "امر مطلق" به دست می دهد. یکی از آن صورتبندها 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، انسانها 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 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 می داند. از نظر کانت، مبدأ مناسبات جنسی تمایل شدیدی است که فرد نسبت به بدن دیگری می ورزد. فرد می خواهد دیگری را لمس کند، بیوید، 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 تمناهای 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 امرمطلق 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 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 تمناهای 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 او را در تمامت 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 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 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 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 به دست آورده ام، و لذا خویشتن را از طریق ربودن آن شخصی که در تملکش هستم، باز می یابم."<sup>5</sup> 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 "خوارداشت آدمی" و مایه "هتک حرمت انسانیت" است مگر آنکه طرفین رابطه ی جنسی چنان تعهد متقابلی را صمیمانه و خالصانه نسبت به یکدیگر بسپارند. بر این مبنای، 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)

Kant, *Lectures on Ethics*. p.167<sup>5</sup>

راجر اسکروتون، فیلسوف انگلیسی معاصر، از جمله کسانی است که برای تقبیح اخلاقی رفتارهای همجنس‌گرایانه استدلال کرده است. انتقاد اخلاقی اسکروتون 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 در خور 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 نامتعارفی بی‌بند و بارانه است، و نهایتاً به نوعی زندگی هرزه‌گرایانه می‌انجامد. دقیقاً به این دو دلیل است که تصویب اخلاقی رفتارهای همجنس‌گرایانه، و گسترش این گونه رفتارها به بی‌ثباتی و فروپاشی اجتماعی می‌انجامد، و به ویژه بنیان خانواده را در اجتماع مورد تهدید جدی قرار می‌دهد. به این ترتیب به نظر می‌رسد که اسکروتون دو استدلال مهم برای تقبیح رفتارهای همجنس‌گرایانه مطرح می‌کند. بگذارید آنها را به ترتیب "برهان مبتنی بر سطحی بودن مناسبات انسانی"، و "برهان مبتنی بر بی‌بند و باری جنسی" بنامیم، و آنها را یک به یک مورد بررسی قرار دهیم.

#### *برهان مبتنی بر سطحی بودن مناسبات انسانی.*

از نظر اسکروتون، 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 می‌کند رمز و راز مفتون‌کننده و خطرناک 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 می‌ورزد، و با او جسماً و روحاً در می‌آمیزد، به جهانی یکسره متفاوت، رازآلود و ناشناخته گام می‌نهد. و تجربه‌ی امر ناشناخته با نوعی خطر‌پذیری هیجان‌انگیز و شورآفرین ملازم است. بنابراین، ورود یک مرد به جهان یک زن (یا برعکس) یا نهادن به سفری پرمخاطره و شورانگیز و لذا جذاب است. از نظر اسکروتون، شوق فرد به اینکه خویشتن را در معرض مخاطره‌ی رویارویی با جهانی عمیقاً متفاوت قرار دهد، اخلاقاً ارزشمند است و به روابط انسانی عمق و ژرفا می‌بخشد. و همین خطرناکی و شورآفرینی ناشی از امر ناشناخته است که فرد را به تعهد و وفاداری نسبت به شریک جنسی خود بر می‌انگیزد، و بنیان روابط پایدار و عمیق در میان مردان و زنان می‌شود. اما در مناسبات همجنس‌گرایانه‌ی میان دو مرد چنان راز و خطری وجود ندارد. طرفین همجنس‌اند، بنابراین پیشاپیش از هزارتوی جهان یکدیگر آگاهند. به بیان دیگر، مناسبات میان همجنسان فاقد آن گشودگی مخاطره‌آمیز نسبت به دیگری است. و همین امر است که نهایتاً موجب می‌شود روابط انسانی میان همجنس‌گرایان (خصوصاً مردان همجنس‌گرا) سطحی بماند. اسکروتون می‌نویسد: "گشودن خویشتن به سوی رموز راز فردی از جنس مخالف، و از این راه پذیرفتن مسؤلیت تجربه‌ای که فرد کاملاً بر آن احاطه ندارد، جلوه‌ای است از پختگی و بلوغ جنسی، و از جمله مهمترین محرکه‌هایی است که فرد را به متعهد شدن راغب می‌کند. فرد فقط هنگامی می‌تواند 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 می‌ورزند، و از خطر خیانت ایمنی می‌یابند. اگر فرد نتواند تفاوت و غیریت طرف خود را در مناسبات جنسی عمیقاً تجربه کند، بخش مهمی از عشق جنسی زائل می‌شود. مرد همجنس‌گرا آنچه را که در حریف خود می‌یابد، کاملاً و از نزدیک در خود می‌شناسد، و این آشنایی می‌تواند آن احساس خطر را بکاهد. هر چقدر که فرایند به درآمدن از خویشتن با مخاطره‌ی کمتری همراه باشد، مساعدت و همراهی دیگری [ در یک رابطه‌ی پایدار و دیرپا] ضرورت کمتری می‌یابد."<sup>6</sup>

درباره‌ی این برهان چه می‌توان گفت؟

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

اولاً، به نظر می‌رسد که "رمز و راز" زنان برای مردان (و برعکس) تا حدّ زیادی پدیده‌ای فرهنگی است. در جامعه‌ای که روابط میان زنان و مردان محدود است، و حصار ستبری در میان ایشان کشیده شده است، و نظام تربیتی به گونه‌ای نیست که دختران و پسران را از دوران کودکی به شیوه‌ای 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 مبالغه‌آمیز قرار می‌گیرد، یا یکسره به شیئی جنسی فروکاسته می‌شود. و در هر حال نتیجه چیزی جز آن نیست که در میان ایشان مفاهیم 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 لازمه‌ی 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 تجربه‌ای بدیع و به معنای مورد نظر اسکروتن مخاطره‌آمیز 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 می‌رسد که پاسخ این پرسشها منفی باشد. نفس ناشناختگی و تفاوت میان جهان دو فرد لزوماً مناسبات انسانی میان ایشان را ارزشمندتر نمی‌کند.

ثالثاً، آیا اسکروتن پیچیدگی و رمز و راز روح انسانی را دست کم نگرفته است؟ به نظر می‌رسد هر انسانی، خواه مرد و خواه زن، جهان درونی بسیار پیچیده و توپرتویی دارد که در بسیاری موارد بر خود او نیز آشکار نیست. خصوصاً وقتی که روابط انسانی از مرتبه‌ی همزمانی به مقام همدلی می‌رسد، و نوعی محرمیت عاشقانه میان دو روح برقرار می‌شود، روح افراد هزار و یک جلوه‌ی نو به نواز خود باز می‌نمایند که گاه بر خود آن افراد نیز مکتشف نبوده است. به این اعتبار هر نوع مناسبات انسانی پا نهادن به راهی مخاطره‌آمیز و آغاز تجربه‌ای بدیع است، و هرچه این مناسبات ژرفای بیشتری بپذیرد، جلوه‌های تازه‌تر، و ناشناخته‌های شورانگیزتری می‌تواند رخ بنمایند. این مخاطره‌ی شورانگیز بیش از آنکه محصول جنسیت طرفین باشد، ناشی از ژرفا و توپرتویی روح انسانی است.

رابعاً، چه دلیلی دارد که فرض کنیم مناسبات همجنس‌گرایانه "رمز و راز" ویژه‌ی 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 غیر همجنس‌گرایانه یافت می‌شود. اما آیا این بدان معناست که انواع دیگر مناسبات انسانی رمز و رازی ویژه‌ی خود را ندارند؟ برای مثال، مناسبات میان یک مادر و فرزندش به هیچ وجه از آن نوع خطرناکی و رمز و رازی که در مناسبات آن زن با همسرش وجود دارد، برخوردار نیست. اما این به هیچ وجه بدان معنا نیست که رابطه‌ی مادر با طفلش رابطه‌ای بی‌رمز و راز، یکسره پیش‌بینی‌پذیر، ملالت‌بار، و لذا به لحاظ اخلاقی کم‌ارزشتر است. به نظر می‌رسد که غیر همجنس‌گرایان باید نسبت به این امکان گشوده باشند که چه بسا مناسبات میان همجنس‌گرایان مخاطرات، شورانگیزها و جذابیت‌های خاص خود را داشته باشد.

خامساً، به نظر می‌رسد نوک پیکان نقد اسکروتن بیشتر متوجه کسانی است که از مخاطره‌پذیری می‌گریزند، و ترجیح می‌دهند به جای روابط دیرپا و متعهدانه، به روابطی گذرا و سطحی بسنده کنند. در این صورت به نظر می‌رسد که از این حیث تفاوت معناداری میان همجنس‌گرایان و غیر همجنس‌گرایان وجود نداشته باشد. به نظر می‌رسد که در طول تاریخ، مردان بیشتر زنان را برای سود و لذت می‌خواستند، نه کشف رمز و راز آنها. ظاهراً واقعیت تاریخی این است که در بیشتر موارد، مردان زنان را به چشم وسیله‌ای برای ارضای خواهشهای جنسی و تدبیر امور منزل خویش می‌نگریسته‌اند، نه به مثابه‌ی جهانی سرشار از

رمز و راز که آنها را به سفری شورانگیز و والا فرامی خوانده است. بنابراین، عمق و ژرفایی که اسکروتون 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 ی چندانی از واقعیت ندارد.

برهان مبتنی بر بی بندوباری جنسی.

از نظر اسکروتون، 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 مبالات 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 مبالاتی، و فروپاشی اجتماعی- را به لحاظ اخلاقی بدون اشکال بداند."<sup>۷</sup>

درباره ی این استدلال چه می توان گفت؟

اولاً، نکته ی جالب توجه این است که اسکروتون صریحاً زنان همجنس گرا را از دایره ی این نقد بیرون نهاده است. اگر عامل اصلی بی بندوباری جنسی را در میان مردان همجنس گرا، مطابق تحلیل اسکروتون، 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 اسکروتون عامل اصلی آن بی بندوباری را تمایل سرکش و لگام گسیخته ی 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؟ اسکروتون 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 ی 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 ی زندگی جنسی مردان همجنس گرا درست نیست. یعنی هیچ رابطه ی 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.<sup>۸</sup>

ثالثاً، بیایید بنا را برآن بگذاریم که آن ادعا درباره ی مناسبات جنسی مردان همجنس گرا درست است. یعنی به واقع مردان همجنس گرا از برقراری روابط عاطفی باثبات و پایداریا حریف خود ناتوان هستند، و از اینرو در طول زندگی جنسی خود با افراد زیادی روابط جنسی برقرار می کنند. اما پرسش این است که آیا این واقعیت را فقط به شیوه ی اسکروتون 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 اسکروتون متفاوت است، به اختصار مرور کنیم:

<sup>7</sup> Roger Scruton, "Gay Reservations", in *The Liberation Debate: Rights at Issue*, ed. Michael Leahy and Dan Cohn-Sherbok (London: Routledge, 1955), p. 122

<sup>8</sup> 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).



(۱) چه بسا علت عدم وجود روابط پایدار در میان مردان همجنس گرا حجم عظیم سرزنشها، رسوایی ها، و محرومیتهای اجتماعی توانفرسایی باشد که آفتابی شدن روابط همجنس گرایانه برای ایشان به بار می آورد. این فشارها و محرومیتهای 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 ایمنتر 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 خشونت‌های اجتماعی است، و لذا نمی توان رفتار ایشان را با رفتار گروه‌های اجتماعی ای مقایسه کرد که در شرایط اجتماعی ایمنتر 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 ی پایدار و با ثبات از دست می رود. دو پادشاه دشواردر اقلیمی بگنجد. 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 ی بی ثباتی و ناپایداری روابط مردان همجنس گرا می شود، و لذا 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 ی 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 خشونت‌های اجتماعی توسط مردان انجام می شود. آیا این واقعیت ما را مجاز می دارد که همه ی 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 نمی توان تمام مردان همجنس گرا را به خاطر آنکه گروهی از ایشان از حیث جنسی بی بندوبار هستند، اخلاقاً نکوهید، و قانوناً از حقوق انسانی و اجتماعی محروم کرد. ما خشونت‌ها را که مردان می آفرینند، اخلاقاً محکوم و قانوناً مجازات می کنیم، اما این را دلیلی کافی برای محکومیت "مردن بودن" نمی دانیم. بی بندوباری جنسی مردان همجنس گرا هم اخلاقاً در خور نکوهش است و هم چه بسا (دست کم در پاره ای موارد) قانوناً در خور

مجازات. اما این امر دلیلی کافی برای محکومیت اخلاقی و اجتماعی "همجنس گرایی" (از آن حیث که همجنس گرایی است) به نظر نمی رسد.

## (۵)

تاکنون فرض ما براین بود که مخالفان رفتارهای همجنس گرایانه، این رفتارها را از آن حیث رماننده و نامطلوب می انگارند که معتقدند این رفتارها غیر اخلاقی اند. 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 همجنس گرایانه، و تقبیح آنها صرفاً ناشی از استدلالهای فلسفی- اخلاقی ای باشد که کسانی نظیر افلاطون، تامس آکویناس، کانت، و دیگران اقامه کرده اند. واقعیت این است که بسیاری از مخالفان رفتارهای همجنس گرایانه از آن استدلالها بی خبرند، و مخالفت آنها بیشتر ناشی از آن است که بیش و پیش از هر چیز این رفتارها را "چندش آور"، "مشمئز کننده"، و حتی "نفرت انگیز" می دانند. یعنی بسیاری افراد چیزی عمیقاً ناخوشایند و آزاردهنده در رفتارهای همجنس گرایانه می یابند، و همین احساس ناخوشایند است که آنها را به مخالفت با آن گونه رفتارها بر می انگیزد. به بیان دیگر، آنها رفتارهای همجنس گرایانه را نوعی "انحراف" می دانند.

در دهه های اخیر فیلسوفان اخلاق در مغرب زمین بحثهای زیادی درباره ی مفهوم "انحراف" و از جمله "انحراف جنسی" مطرح کرده اند. من در اینجا قصد ندارم درباره ی نظریه های مختلفی که در این باره مطرح شده، بحث کنم. صرفاً مایلم، بر مبنای یکی از این نظریات وضعیت رفتارهای همجنس گرایانه 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 یا غیر طبیعی 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 خصوصاً اندامهای جنسی آنها) است. "غایت" تمایل جنسی طبیعی- یعنی عملی که "به طور طبیعی" آن تمایل را کامل می کند- دخول اندامهای جنسی است. رفتارهای جنسی انحرافی [از آن الگو] منحرف هستند..."<sup>9</sup>

اما در بحث درباره ی "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 انحراف آمیز خلاف (دست کم) مهمترین کارکرد یا نقش بیولوژیک اندامهای جنسی (یعنی تولید مثل) هستند. اما بسیاری از رفتارهای جنسی واجد این ویژگی اند و انحراف بشمار نمی آیند (برای مثال، می توان به بسیاری از انواع مناسبات جنسی غیر همجنس گرایانه اشاره کرد که به قصد تولید مثل انجام نمی شوند، و لذا 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 دارند، انحراف بشمار می روند. از همین روست که "منحرف بودن" بار ارزشی منفی دارد.

اما در اینجا نکته ی مهم این است که رفتارهای انحراف آمیز (از آن حیث که انحراف آمیزند) خلاف ارزشهای "اخلاقی" نیستند، بیشتر خلاف ارزشهای "زیباشناسانه ی" جامعه اند. توجه کنید که ما در اینجا درباره ی 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 بینجامند، و از این حیث در خور نکوهش اخلاقی و مجازات اجتماعی و قانونی باشند، ولی در این صورت آنچه آنها را اخلاقاً درخور نکوهش و قانوناً در خور مجازات

Sara Ruddick, "Better Sex". In R. Baker and F. Elliston (eds) *Philosophy and Sex*. Buffalo, N.Y. : <sup>9</sup> Prometheus Books, p.91

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 رفتارهایی خلاف طبع و ذوق عمومی اند. 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 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 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 ی خاص چندش آور و مشمئز کننده اند، این است که آنها نمی توانند بفهمند چرا کسی باید طالب چنان رفتارهایی باشد. مردم عموماً نمی توانند با افراد منحرف احساس همدلی کنند، وحتى 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 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 معاشقه ی 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" هستند؟

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 تفهومی برقرار کنند، و همجنس گرایان را بفهمند؟ (البته لازمه ی 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 ی 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 ی 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 ی 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 همجنس‌گرایانه مطرح شده، از استحکام کافی برخوردار نیست. به بیان دیگر، این ادعا که رفتارهای همجنس‌گرایانه اخلاقاً ناروا و در خور نکوهش اند، 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 ببینند، اما این امر به هیچ وجه خشونت ورزی 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 مسأله‌ی 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 می‌طلبد. اگر کسانی حقیقتاً آرای سنتی دینی را درباره‌ی 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 می‌یابم، چنان کاری مطلقاً ضرورت ندارد. مسلمانان رفته رفته (همچون پیروان سایر ادیان) با اینگونه تنشها و چالشها آشنا شده‌اند، و دریافته‌اند که میان خرد گریزهای خشک سرانه و تسلیم پذیریهای شتابزده، راههای میانه کم نیست. تجربه‌ی ای که مسلمانان در مورد مسأله‌ی زنان و اقلیتهای دینی از سر می‌گذرانند، می‌تواند در مورد مسأله‌ی اقلیتهای جنسی نیز درسهای نکته آموزی داشته باشد. دین‌ورزان مسلمان آموخته‌اند که خردورزی کاری دشوار و خطر خیز است، و دلیری در خور می‌طلبد. به گمان من برای کسانی که دغدغه‌ی معنوی زیستن دارند، اخلاقی زیستن هم به اندازه‌ی 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.

آرش نراقی

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*, 3<sup>rd</sup> 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.-