

ناروایی همجنس گرایی در نظریه اسلامی قانون طبیعی؛ نقد مقاله «درباره اقلیت‌های جنسی»

محمد هادی حاضری*، محمد حسین طالبی**

چکیده

ناروایی همجنس گرایی که بیشتر در قالب برهان «امر غیر طبیعی» تبیین می‌شود، چندی پیش توسط آقای آرش نراقی، در مقاله‌ای با عنوان «درباره اقلیت‌های جنسی» مورد مناقشه قرار گرفت. از نظر او، براهین عقلانی ممکن برای غیر طبیعی بودن همجنس گرایی در حکمت عملی اسلامی مخدوش هستند. وی با تعریف «طبیعت» و اتکا بر تعریف ارسطویی «غایت‌گرا» به دفاع از ایده «تعدد» کار کرده‌ها می‌پردازد، و بر فرض این برهان نیز همجنس گرایی را موافق با «لذت جویی» دانسته آن را کارکردی هم‌عرض «فرزندآوری» برای قوه جنسی انسان معرفی می‌کند. نوشتار حاضر به نقد تعاریف وی، و ارایه قانون عقل عملی در نظریه اسلامی قانون طبیعی پرداخته، و نشان داده کار کرده‌ها به مثابه «کمال»‌های هر قوه نفس، رو به سوی کامل‌ترین «غایت» دارند. همچنین، براساس آموزه سنخیت، لازم است هر کارکرد با کارکرد نهایی یا همان خیر کامل سنخیت داشته باشد. به همین دلیل، توقف در کثرت و عدم نیل به وحدت، مخلّ غایت‌مندی و به لغویت می‌انجامد. لذت اگر

* دانشجوی دکتری فلسفه حقوق دانشگاه باقرالعلوم (ع)

hadihazeri@gmail.com

** دانشیار فلسفه حقوق پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

mhtalebi@rihu.ac.ir

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۱/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۸



به تنهایی دیده شود بر خلاف ایده انسان کامل در فلسفه اسلامی خواهد بود. موارد استثنا نیز تحلیل شده‌اند.

کلید واژه‌ها

نراقی، هم‌جنس‌گرایی، اسلام، امر غیرطبیعی، نظریه اسلامی قانون طبیعی، غایت.

مقدمه

در اثر تکثیر گونه‌های خاص رفتاری و عملی، که البته امروز با پیش‌وند «حق» نیز قرین شده‌اند، اندیشمندان و فلسفه‌ورزان بسیاری را واداشته است تا از لحاظ نظری، ریشه‌های عقلانی این رفتارها را تشریح کنند. از این رو فیلسوفانی که ذیل «فلسفه حق» و «فلسفه اخلاق» قرار می‌گیرند، مشغول به توجیه عقلی و علمی آن رفتارها هستند. هم‌چنان که حاصل این تلاش‌ها، در شاخه‌ای دیگر از فلسفه به نام «فلسفه حقوق»، به هدف جهت‌دهی اراده نمایندگان پارلمان در تصویب قوانین حمایتی، به کار گرفته می‌شود.

از جمله این گونه‌های رفتاری، «رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه» هستند. طرفداران چنین سلیق رفتاری، در تلاش هستند مبانی حق جنسی مزبور را به اثبات رسانده، در برابر براهین مخالف به استدلال پردازند (ر.ک: پایگاه خبری شفقنا، ۱۳۹۷/۱۱/۰۶):
fa.shafaqna.com/news/409397. اما از آن جا که در عمل گستره‌ای چشم‌گیر یافت، اندیشمندان جوامع سنتی، از جمله اسلامی، که در موضع مخالف قرار دارند، دست به کار شدند. برای این منظور، در گام نخست لازم است به بازتحلیل ناروایی رفتارهای هم‌جنس‌گرا، در بخش اخلاق هنجاری از زمره فلسفه اخلاق همّت گمارند، تا آن گاه در مقام قانون‌گذاری، مجرم‌انگاری چنین رفتارهایی میسر شود. چنان که موافقان نیز در غرب، از همین مسیر به جواز قانونی رفتارهای هم‌جنس‌گرا نایل شدند (تاری، سوسن، ۱۳۹۸/۰۱/۰۷: mehrkhane.com/fa/news/8197). از این میان، دکتر آرش نراقی در مقاله‌ای با عنوان «درباره اقلیت‌های جنسی»، کوشش کرده با بررسی برهان‌های فلسفی حکیمان مسلمان، به نقد و ابطال این استدلال‌ها پردازد. از نظر وی:



«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 درخور نکوهش است، بنیان عقلی استواری ندارد. ... دین‌ورزان خردپیشه هم لاجرم باید نتایج بحث و فحص‌های عقلی درباره این قبیل موضوعات را جدی تلقی کنند.» (نراقی، ۲۰۰۴: ص ۲۲)

به نظر می‌رسد یکی از نکات مثبت مقاله، آن است که خواننده مسلمان را به مرور دوباره مبانی فلسفی و اصول بنیادین اندیشه اسلامی وامی‌دارد. نکته دیگر توجه به وجه «عقلی» نسبت اسلام و هم‌جنس‌گرایی است. به همین دلیل نگارنده نیز در مقام نقد، تلاش می‌کند از این محور خارج نشود. سؤال اصلی مقاله حاضر آن است که: آیا هم‌جنس‌گرایی، براساس نگرش عقلانی و فلسفی اسلام، روا است؟. فرضیه تحقیق براساس قانون طبیعی عقلی، حکم به «ناروایی» این گونه رفتاری است.

پیشینه تحقیق و مرور نوشتارهای کوتاه و بسیطی که به‌طور پراکنده در محیط وب قابل دسترس است (به‌عنوان نمونه ر.ک: شمسایی، حمیدرضا، ۱۳۹۷/۱۱/۰۶):
(www.seratnews.com/fa/news/67262)، حاکی از آن است که کمتر به خصوص مقاله «درباره اقلیت‌های جنسی» پرداخته شده است. از جمله این که؛ بیشتر نقدها بر پایه آیات قرآن کریم و داستان قوم لوط تدوین شده‌اند، حال آن که جناب نراقی آیات را در سخنرانی و نوشتارهای دیگر خود بررسی نموده، و ذکری از آیات در مقاله مورد نظر به میان نیامده است.

روش تحقیق حاضر، متناسب با منطق حاکم بر نظریه رقیب خواهد بود. مقاله مورد نظر، هیچ استدلالی به سود هم‌جنس‌گرایی نکرده، و صرفاً در جهت استحکام‌زدایی از استدلال‌های احتمالی بر نفی این رفتارها قلم زده است. به همین دلیل لازم است براساس گفتمان فلسفی اسلامی - به‌طور کلی - و نظریه قانون طبیعی اسلامی (برگرفته از احکام عقل عملی) - به‌طور خاص - صحت و سقم استدلال‌های اندیشمندان اسلامی مورد بازنگری قرار گیرد، و نشان داده شود آیا ادعای نقصان در آن‌ها صحت دارد یا خیر؟ اما مخفی نماند که به همین دلیل، جای خالی رویکردهای دیگر در نقد موافقان



هم‌جنس‌گرایی اعم از درون‌دینی یا برون‌دینی، محفوظ است، چرا که نگارنده درصدد پاسخ‌گویی همه‌جانبه به مسأله نبوده است (سوزنچی، ۱۳۹۷/۱۰/۱۰: ۸ و ۷). هدف نگارش، اثبات دفاع‌ناپذیری روایی «رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه»، مبتنی بر منطق و فلسفه اسلامی است.

در این راستا، به دلیل نقش محوری «برهان امر غیرطبیعی» در مقاله، شایسته بود در مقام نقد و بررسی، امر طبیعی براساس اندیشه فلسفی اسلام مورد واکاوی قرار گیرد. به این منظور، «آموزه اسلامی قانون طبیعی» را ملاک عمل قرار دادیم. نگارش حاضر در دو بخش اصلی: الف - بیان کاستی‌ها و لغزش‌های مقاله، ب - تبیین روایی یا ناروایی هم‌جنس‌گرایی در نظریه اسلامی قانون طبیعی، تقدیم می‌شود. اما پیش از آغاز بخش‌های اصلی، براساس اصول نقد، به توضیح و شرح منصفانه استدلال رقیب پرداخته خواهد شد.

۱- استدلال رقیب

۱-۱- تبیین موضوع

آرش نراقی سخن خود را با این مقدمه آغاز می‌کند که موضوع داوری حقوقی و اخلاقی رفتاری است که از روی «اختیار» واقع شود. از این رو، خواه رفتار بیرونی، خواه تمایلات درونی فرد، به شرط آن که تحت اراده و مدیریت او باشند، متصف به صفات «خوب و بد»، یا «مجاز و غیرمجاز» خواهند بود. زیرا در صورتی که عملی از انسان سر بزند، که «غیراختیاری» باشد، امر یا نهی او بی‌معنی است، بنابراین موضوع قضیه اخلاقی یا حقوقی قرار نخواهد گرفت.

وی با توجه به این نکته می‌گوید اگر موضوع پژوهش خود را «میل» جنسی به هم‌جنس قرار دهیم، موضوع هیچ داوری قرار نخواهد گرفت. زیرا میل جنسی به هم‌جنس دقیقاً همانند گرایش (یا بخوانید عشق) به «غیرهم‌جنس» که در اکثر افراد جامعه (مرد و زن) وجود دارد، امری غیراختیاری است. اما بدیهی است که هر انسان برخلاف وجود این میل غیراختیاری، در عمل بیرونی، قادر به «انتخاب» رفتار خویش است. بنابراین، رفتار اختیاری ناشی از آن میل غیراختیاری قابل داوری اخلاقی خواهد بود.



«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 غیراختیاری است. در این صورت همجنس گرایی، به مثابه تمایلی بیرون از اختیار فرد همجنس گرا، مشمول هیچ داوری اخلاقی نمی شود. اما رفتارهای همجنس گرایانه را می توان مورد داوری اخلاقی قرار داد، زیرا فرد همجنس گرا می تواند برخلاف تمایل خود تصمیم بگیرد، و اگر اقتضای خرد پرهیز از آن گونه رفتارها باشد، به اقتضای خرد عمل کند.» (نراقی، ۲۰۰۴: ص ۴)

۱-۲- تبیین مفهوم «همجنس گرایی»

در ادامه، آقای نراقی مفهوم «همجنس گرایی» را توضیح داده و می گوید: بنا بر انس و شهرت برخی مفاهیم قرآنی در میان مسلمانان، ممکن است واژگان خاص، به معانی خاصی ارجاع شوند. از جمله این واژگان، «همجنس گرایی»^۱ است که با عمل قوم لوط - مورد اشاره در قرآن کریم - یکی دانسته می شود. اما پرسش در این است که؛ آیا رواج این چینی معنا و لفظ، در نفس الامر نیز میان مفاهیم نیز نسبت تساوی ایجاد می کند؟ وی ادعا می کند در جوامع اسلامی امروز، چنین نسبت متساوی میان دو مفهوم «همجنس گرایی» و «لواط» برقرار است. حال آن که لواط در موضوع بحث ما تنها یکی از مصادیق - گرچه آشکارترین آن ها در - مفهوم کلی «همجنس گرایی» است، که ممکن است در جواز یا عدم جواز با مفهوم کلی تفاوت داشته باشد:

«مفهوم «لواط» هم علی رغم آنکه بدون تردید مصداق آشکار روابط همجنس گرایانه است، با مفهوم مورد بحث ما فاصله دارد. ... زیرا اگر به فرض، معلوم شود که همجنس گرایی به لحاظ اخلاقی ناروا نیست، در آن صورت نسبت «همجنس گرایی» و «لواط» مانند نسبت «غیر همجنس گرایی» و «زنا» خواهد بود؛ همانطور که همه رفتارهای جنسی غیر همجنس گرایانه را نمی توان مصداق «زنا» دانست، همه رفتارهای جنسی همجنس گرایانه را هم نمی توان «لواط» نامید.» (همان)

۱. هم چنین همین واژه با پسوند «-بازی»



۱-۳- مناقشه در برهان امر غیرطبیعی

آقای نراقی آن چنان که معتقد است مهم‌ترین استدلال در سنت فلسفی هم غربی و هم اسلامی، بر ردّ اعمال هم‌جنس‌گرایانه، برهان «امر غیرطبیعی» است، اما متأسفانه بدون هرگونه ارایه‌سندی از کاربرد این برهان توسط اندیشمندان اسلامی، دست به تقریر و سپس ابطال آن می‌برد. به این ترتیب نتیجه می‌گیرد که همه رفتارهای همجنس‌گرایانه به لحاظ اخلاقی روا هستند.

۱-۳-۱ تقریر برهان «امر غیرطبیعی»

در چارچوب شکل اول قیاس، با حد وسط «غیرطبیعی»:

- ۱- رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه «غیرطبیعی» هستند.
- ۲- همه رفتارهای غیرطبیعی، به لحاظ اخلاقی ناپسند هستند.
- ۳- نتیجه: «رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه به لحاظ اخلاقی ناپسند هستند». (ر.ک: همان: صص ۵ و ۶)

نراقی به درستی می‌گوید برهان تنها با خدشه در صدق یکی از مقدمات باطل می‌شود. او براین اساس تلاش می‌کند تا با برشمردن معانی گوناگون «طبیعی»، نشان دهد حد وسط برهان دچار اجمال بوده، به تبع مقدمه اول و دوم مخدوش هستند. از نظر او:

«حکیمانی که از این برهان برای تقبیح رفتارهای همجنس‌گرایانه بهره‌جسته‌اند، تلقی واحدی از «طبیعی» و «غیرطبیعی» نداشته‌اند.» (همان)

در این راستا، پنج معنا را برای امر طبیعی بیان کرده ۱- مطابق قانون طبیعت، ۲- سالم، ۳- مطابق رفتار حیوانات، ۴- رایج و شایع، ۵- دارای کارکرد مطابق غایت هر شیء، آن‌گاه برحسب هر یک، به نقد و بررسی استدلال می‌پردازد:

۱-۳-۱-۱ مطابق قانون طبیعت:

برای آن که همجنس‌گرایی عملی غیرطبیعی باشد، لازم است آن عمل بر خلاف «قانون طبیعت» باشد. به عقیده آقای نراقی چنین امری ناممکن است؛ زیرا هر اتفاقی که در طبیعت



رخ می‌دهد، ضرورتاً از قوانین شناخته‌شده یا ناشناخته طبیعت پیروی می‌کند. بنابراین، رفتارهای همجنس‌گرایانه نیز از قانون طبیعت پیروی می‌کنند.

نقش و کارکرد اصلی قوانین طبیعت، در این معنا، این است که توصیفی امین از رفتار پدیده‌های طبیعت، آن‌چنان که به واقع رخ می‌دهد، عرضه کند. در این صورت، این قوانین را هرگز نمی‌توان نقض کرد. زیرا اگر امری خلاف آن قوانین رخ دهد، تنها نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که آن قوانین باطل بوده است، و لذا یا ما باید آن قوانین را یکسره رها کنیم، و جایگزینی برای آنها بجوییم، یا باید آنها را چندان مورد جرح و تعدیل قرار دهیم که آن مورد خلاف را نیز دربرگیرد. (همان: ص ۶)

۱-۳-۱-۲-۲ سالم:

اولین بار افلاطون بود که در کتاب جمهوری (*Republic*)، واژه «طبیعی» را در معنای «عادی و سالم» (*Normal and Healthy*) به کاربرد (Plato, 1961: IV, 444d, VI, 501b).^۱ طبق این معنا، اگر هم‌جنس‌گرایی، آن‌چنان که در مقدمه نخست برهان آمده است، امری غیرطبیعی باشد، نوعی «بیماری» است. در حالی که بیماری و کنش‌های ناشی از آن، غیراختیاری بوده، و از قضاوت اخلاقی بیرون است. بنابراین، مقدمه دوم دلیل بالا مخدوش بوده و نتیجه آن باطل می‌شود:

«اگر واژه «غیرطبیعی» را در مقدمه اول به این معنا فرض کنیم، لاجرم باید آن را در مقدمه دوم برهان هم به همین معنا تلقی نماییم. در این صورت به نظر می‌رسد که مقدمه دوم برهان کاذب خواهد شد، زیرا همان‌طور که پیشتر اشاره کردم، بیماری امری بیرون از دایره اختیار انسان است، و لذا مشمول داورهای اخلاقی واقع نمی‌شود» (پیشین: صص ۶ و ۷)

۱-۳-۱-۳-۱ مطابق رفتار حیوانات:

شبهه این معنا در اندیشه‌های آلپین، حقوقدان نامدار رومی در قرن سوم میلادی (Justinian, 1985, Vol.1: 1.1.1) وجود دارد؛ یکی از معانی طبیعت غریزه‌های مشترک میان

۱. آقای نراقی در مقاله خود به خاستگاه این معنا اشاره نکرده است.

۲. هرچند آقای نراقی در مقاله خود از او نام نیاورده است.



حیوانات و انسان است^۱. براساس این معنای امر طبیعی، رفتارهای همجنس‌گرایانه چون حتی از حیوانات نیز صادر نمی‌شوند، اموری غیرطبیعی هستند. بنابراین، مقدمه اول برهان بالا صحیح است.

وی در این باره می‌گوید:

”به هیچ وجه معلوم نیست که چرا رفتارهای حیوانات می‌تواند و می‌باید الگوی رفتارهای انسانی و مبنای داوری‌های اخلاقی درباره آن رفتارها باشد. به نظر می‌رسد که وجود یا عدم وجود رفتاری خاص در میان حیوانات هیچ ربطی به منزلت و ارزش اخلاقی آن رفتار در قلمرو انسانی نداشته باشد.“ (همان)

۱-۳-۱-۴ رایج و شایع:

با توجه به رواج رابطه غیرهم‌جنس‌گرایی، و ندرت هم‌جنس‌گرایی، ممکن است بگوییم رفتارهایی که به لحاظ آماری کم‌اتفاق‌اند، غیرطبیعی هستند. در این صورت مشکل در مقدمه دوم بروز می‌کند؛ بسیاری از رخ داده‌ها را در حالی مشمول قضاوت اخلاقی قرار می‌دهیم، که هرگز موضوع اخلاق نیستند؛ زیرا روایی یا ناروایی درباره آنها نامفهوم است: ”مقدمه دوم را باید به این نحو قرائت کرد: «رفتارهایی که به ندرت رخ می‌دهند، به لحاظ اخلاقی ناروا است». اما این گزاره آشکارا کاذب است. برای مثال، پدیده چپ‌دستی (در قیاس با پدیده راست‌دستی) بسیار نادر است. بنابراین، مطابق تعریف، باید پدیده راست‌دستی را «طبیعی» و پدیده چپ‌دستی را «غیرطبیعی» بخوانیم. اما آیا این بدان معناست که با دست چپ نوشتن به لحاظ اخلاقی کاری نارواست؟ ... پاسخ آشکارا منفی است.“ (همان: ص ۸)

۱-۳-۱-۵ دارای کارکرد مطابق غایت:

معنای پنجم امر طبیعی از نظر جناب نراقی مهم‌ترین معناست. این معنا اقتضا دارد اگر برای هر شیء غایتی تصور شود، کارکردی که مطابق آن غایت است، طبیعت آن شیء باشد. به

۱. به زودی درباره این معنای از طبیعت در این نگارش سخن خواهیم گفت.



همین دلیل، کارکردهای نامطابق با غایت یک چیز، اموری غیرطبیعی هستند. در این صورت، دو پرسش قابل طرح است:

یک - چگونه اثبات کرده‌اید که کارکرد هر شیء منحصر به «یک» کارکرد است؟ در مورد موضوع بحث ما، ممکن است دستگاه تناسلی - علی‌رغم پذیرش کارکرد تولید مثل - در جهت کسب لذت به کار رود. بدین معنی که لذت نیز در کنار تولید نسل از کارکردهای دستگاه تناسلی آدمی باشد.

«به گمانم به نحو خردپسندی می‌توان از این ادعا دفاع کرد که اندامهای مختلف بدن ما هر یک نقش یا کارکردی ویژه دارد. ... اما آیا این ادعا بدان معناست که هر اندام فقط و فقط یک کارکرد صحیح و درخور دارد؟» (همان: ص ۱۰)

دو - با چشم‌پوشی از نکته اول، در این استدلال و براساس مقدمه دوم، بین «غایت خود» با «خوب» اخلاقی و بالعکس بین «غایت دیگر» با «بد» اخلاقی، رابطه برقرار شده است. اما آیا وجود امری تکوینی به معنی ایجاد امری تشریحی خواهد بود؟ به عبارت روان‌تر، آیا کارکرد طبیعی هر شیء - که به شکل توصیفی بیان می‌شود - الزام اخلاقی - که به شکل تجویزی بیان می‌شود - را به دنبال خود می‌آورد؟ مسأله‌ای که با عنوان «رابطه هست و باید» از آن یاد می‌شود.

«منطقاً نمی‌توان، از این گزاره توصیفی یا مشتمل بر «است» که «غایت یا نقش اندامهای جنسی تولید مثل است»، این گزاره تجویزی را نتیجه گرفت که «نباید اندامهای جنسی را برای مقاصد غیر از تولید مثل بکار برد».» (همان: ص ۱۳)

اینک به ترتیب وارد نقد و بررسی می‌شویم.

۲- نقد و بررسی

۲-۱- ایراد مبنایی

اولین گام در هر پژوهش، توضیح و تعیین «مبنا» است. در تاریخ فلسفه حقوق دو مکتب عمده وجود دارد: حقوق «طبیعی» و حقوق «اثبات‌گرا». طبیعی‌ها از اندیشمندان یونان و روم باستان تا قرون میانه در غرب، همواره طرفدار بوده‌اند. «حق»، از منظر حقوق‌دانان طبیعی



برساخته «قانون طبیعی» (طالبی، ۱۳۹۴، ۵۰)، و از منظر حقوقدانان مدرن که بیشتر اثبات‌گرایان هستند، برساخته «وضع» و قانون موضوعه انسانی است. از جایی که مبنای فیلسوفان مسلمان در تحلیل «حق» بیشتر با نظریه طبیعی حق همخوانی دارد، به نظر می‌رسد بهترین مبنا در بحث مورد نظر نگارنده مقاله «درباره اقلیت‌های جنسی» باشد. در حالی که وی مشخص نکرده؛ آیا این مبنا را می‌پذیرد و براساس آن برهان طبیعی را ارزیابی می‌کند، یا از ریشه به مبنای دیگر قایل است؟ در صورت دوم، یعنی اگر از اثبات‌گرایی حقوقی پیروی می‌کند، بدیهی خواهد بود که از ارایه برهان بر طبیعی بودن «هم‌جنس‌گرایی» بی‌نیاز گردد. چرا که «حق» نزد اثبات‌گرایان، متکی بر قانون وضعی و قرارداد انسانی است، نه قانون طبیعی. بنابراین تنها توجیهی که برای استدلال ایشان باقی می‌ماند، جدلی بودن آن است. اما جدل نه به منظور وصول به حقیقت، بلکه صنعتی است که به هدف اقناع مخاطب به کار می‌رود. حقیقت تنها مقصود از برهان است (طوسی و علامه حلی، ۱۳۷۱: ۲۳۲). در نتیجه، نویسنده در نگارش مقاله مزبور از فایده برهانی دست شسته است.

اما گذشته از این، مورد به مورد عبارت‌ها در مقاله «درباره اقلیت‌های جنسی» دچار کاستی‌های متعددی است که شرح آن از قرار ذیل است.

۲-۲- رعایت نشدن شرایط تعریف

اولین اشکالی که می‌توان ادعا کرد هر خواننده متوجه آن می‌شود، نقص منطقی است. نویسنده قواعد منطقی در تعریف «امر طبیعی» را به شرح زیر رعایت نکرده است.

۲-۲-۱ دوری بودن تعریف

اولین تعریف، در مقاله آقای نراقی دچار اشکال دور است. کسی که از «طبیعت» می‌پرسد، حتماً از معنای آن در ترکیب «قانون طبیعت» نیز بی‌خبر است. بنابراین، تعریف «طبیعی» به عبارتی که در آن دو مرتبه از «طبیعت» استفاده شده باشد، تعریفی دوری است و خواننده را سرگردان می‌کند.



۲-۲-۲ ابهام در تعریف

به علاوه اشکال قبل، یکی از شرایط تعریف آن است که معرّف در هر تعریف باید روشن تر از معرّف باشد (محقق سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۸۹). در حالی که در تعریف نخست با افزودن ترکیب بر معرّف، نه تنها ابهام معرّف برطرف نشده، بلکه افزون نیز گردیده است. کسی که معنای مفرد «طبیعت» را نداند، با افزودن «قانون» بدان، به جای آن که فهم بیشتری به دست آورد، پرسش او عمیق تر می گردد. زیرا معنای یک جزء را نمی دانست، اکنون دو جزء را نمی داند.

۲-۲-۳ خاص تر بودن معرّف

یکی دیگر از قواعد منطقی تعریف آن است که معرّف خاص تر از معرّف نباشد؛ این قاعده نتیجه شرطی دیگر است که باید در تعرف رعایت شود. آن شرط این است که نسبت میان دو طرف تعریف (معرّف و معرّف) تساوی باشد (همان).

در دومین و سومین تعریف پیشنهادی آقای نراقی، امر طبیعی به معنای امر سالم دانسته شده؛ در حالی که سلامت عنوانی خاص تر از امر طبیعی است؛ زیرا در بسیاری از موارد امور ناسالم نیز طبیعی هستند. برای نمونه، فراموشکاری با آنکه نوعی بیماری و امری غیرطبیعی نسبت به «انسان سالم» است، اما نسبت به شخصی که به بیماری فراموشی یا آلزایمر مبتلا گردیده، با لحاظ همین «حالت بالفعل» یعنی شرایط کنونی مغز وی، طبیعی است. همه انسان ها چه افراد سالم و چه افراد بیمار، بسته به حال فعلی بدن، بر مسیر طبیعی قرار دارند. همچنین در سومین تعریف پیشنهادی امر طبیعی را مطابقت با رفتار حیوانات دانسته؛ در حالی این معنای امر طبیعی اخص از امر طبیعی است؛ زیرا برخی از امور طبیعی فراحیان بوده و اختصاص به بعد اخلاقی یا معنوی انسان ها دارد. چنین رفتارهایی با آنکه مطابق رفتار حیوانات نیست، ولی از امور طبیعی به شمار می روند، مثل رفتارهای ناشی از حس وطن دوستی. این نوع رفتارها بی آنکه مطابق رفتار حیوانات باشند، اموری طبیعی هستند.



۲-۲-۴ عام بودن معرف

در راستای نکته قبل، معرف علاوه بر خاص نبودن، نباید عام تر از معرف نیز باشد. این در حالی است که چهارمین تعریف ارائه شده، عام تر از مفهوم امر طبیعی است. چه بسا یک امر غیرطبیعی در اثر فراوانی، رایج و شایع شود، اما نتوان آن را - پس از رواج - طبیعی دانست، زیرا رفتار مخالف نیز رواج دارد. به بیان دیگر، بین مفهوم «طبیعی» و مفهوم «رایج» رابطه تساوی برقرار نیست. رابطه این دو، به دلیل یک وجه اشتراک و دو وجه افتراق، عموم و خصوص منوجه است؛ گاه طبیعی رایج هم هست، اما دست کم مواردی ممکن هستند که طبیعی باشند اما رواج نیابند، بلکه در مقابل، امری رایج شده باشد که غیرطبیعی است.

۲-۳-۳ ناکامی در فهم صحیح برهان امر غیرطبیعی

اینک شایسته است تعریف صحیح تری از «طبیعی» و سیاق ترکیبی آن با قانون («قانون طبیعی»)، به دست داده، سپس به بازشناسی برهان امر غیرطبیعی اقدام کنیم.

۲-۳-۱-۱ قانون طبیعی

با جستاری جامع درباره کاربری‌های واژه قانون طبیعی در تاریخ اندیشه فلسفی، چهار تفسیر براساس چهار معنی از «طبیعت» در اختیارمان قرار می‌گیرد:

۱- احکام عقل عملی

متون موجود درباره قانون طبیعی یکی از کاربردهای واژه طبیعت را در معنای عقل بشر می‌داند.^۱ و به دلیل آن که احکام صادره از عقل، بسته به محتوای آن‌ها، به «نظری» و «عملی» تقسیم می‌شوند، منظور از احکام عقل در معنای نخست طبیعت، که برای تنظیم رفتار آدمی صادر می‌شوند، قسم عملی آن است. بنابراین، به قانون برآمده از احکام عقل عملی «قانون طبیعی» گفته می‌شود. از میان فیلسوفان مغرب‌زمین، هابز می‌گوید: «یافته‌های عقل سلیم نوعی قانون است که ما آنها را طبیعی می‌نامیم.» (Hobbes, 1998: p33)

۱. کامبرلند در این زمینه می‌گوید: «مراد از طبیعت بشر [در مسئله قانون طبیعی] نیروی عقل است که پایه‌های اولیه آن در نوزاد تازه متولد شده نیز وجود دارد.» (Cumberland, 2005: p368)



همچنین ر.ک: گنسلر، ۱۳۹۶: ۵۴). خواجه نصیر طوسی نیز از فلاسفه اسلامی چنین می‌نگارد: «باید دانست که مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که متقاضی و متضمن نظام امور و احوال ایشان بود، در اصل، یا طبع باشد یا وضع؛ اما آن‌چه مبدأ آن طبع بود آن است که تفصیل آن، مقتضای عقول اهل بصارت ... بود.» (طوسی، ۱۴۱۳ق، ۱۰)

۲- متعلق اراده تشریحی خداوند

از دیرباز عده‌ای دیگر از دانشمندان پیرو ادیان الهی، اراده خدا را در کانون تأملات اخلاقی و حقوقی خویش قرار داده و اراده تشریحی او را مبدأ هنجارهای اخلاقی و حقوقی و ... می‌دانستند. «قانون طبیعی» قانونی است که خداوند آن را براساس اراده ازلی خود در جهان وضع کرده است. این معنای «قانون طبیعی» لازمه عقیده اشاعره در اسلام و نیز باور ویلیام او کام مسیحی درباره معنای طبیعت است (parraro,2005:74).

۳- امیال غریزی:

براساس یکی از قدیمی‌ترین معانی طبیعت، «قدرت» سازنده حق است. افلاطون در کتاب گرگیاس در این باره از زبان کلیکلس سوفیست می‌گوید: «طبیعت حکم می‌کند کسی که بهتر و تواناتر است باید بر افراد ضعیف‌تر مسلط باشد.» (Plato, 1961: 438b-484b). این قانون، با نگاه به برتری و تسلط قوی بر ضعیف، حکم می‌کند هر کس توانایی دست‌یابی به قدرت دارد، مجاز است سرنوشت دیگران را مطابق میل خویش تغییر دهد.

۴- قانون فراگیر در نظم جهان:

این معنای از طبیعت بیشتر با مکتب فلسفی رواقیان در یونان پسارسطو پیوند خورده است. انسان باید طوری زندگی کند که هر رخ‌دادی را منطبق بر قوانین بدانند (Robson, 1935: 203).

۲-۳-۲ معنای قانون طبیعی در برهان امر غیرطبیعی

با توجه به استقرای فوق، معنای «طبیعت» و به تبع «قانون طبیعی» باید به یکی از چهار معنا بازگشت کند. مطابق با این ادعای نویسنده که: «می‌کوشم تا مهمترین دلایل عقلی را که





مستند تقبیح اخلاقی آن گونه رفتارها [اقلیت‌های جنسی] بوده مورد ارزیابی قرار دهم" (نراقی، ۲۰۰۴: ۳)، روشن است که استدلال وی بر ضد ناروایی رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه، ذیل معنای نخست - یعنی حکم عقل عملی - جا می‌گیرد. اما در ادامه به نکته‌ای اشاره می‌کند که منشأ اشکال‌های بعدی است. او به دنبال نقطه‌نظراتی است که ابتدا توسط فیلسوفان غربی، آن‌گاه در تفکر اندیشمندان و فیلسوفان اسلامی نشر یافته‌اند. "تا آنجا که من می‌دانم مهمترین استدلال‌های عقلی‌ای که حکیمان مسلمان در تقبیح اخلاقی رفتارهای جنسی اقلیتی اقامه کرده‌اند، مستقیم یا غیر مستقیم متأثر از اندیشه‌های حکیمان مغرب زمین (خصوصاً افلاطون و ارسطو) بوده است" (همان). در حالی که دقیقاً مسأله و اشکال اصلی در مفاد استدلال‌های عقلی است که از فیلسوفان غربی مطرح شده، نه شکل قیاسی آن‌ها که توسط فیلسوفان اسلامی اخذ گردیده است. اساساً تفاوت فلسفه غرب با فلسفه اسلامی همین جا است. در فلسفه اسلامی طبیعت مخلوق است، بنابراین قانون طبیعت همان مفاد اراده تکوینی خداوند خواهد بود. چرا که اراده تشریحی وی پرتویی از حکمت و علم او است و عقلاً نمی‌تواند از مقتضای تکوین تخطی کند. بنابر این تفاوت، به نظر می‌رسد نویسنده در تعیین هدف مقاله؛ ارزیابی «داوری دین‌ورزان» نسبت به شأن اخلاقی و حقوقی این اقلیت‌ها (همان)، به تناقض گرفتار آمده باشد. از یک سو، استدلال عقلی است، اما از سوی دیگر، مفاد استدلال بین فیلسوفان یکی نیست.

بنابراین، اکنون موقعیت مناسب برای پرداختن به بخش اصلی نوشتار فراهم است. می‌خواهیم بدانیم آیا قانون اخلاقی برآمده از تکوین و طبیعت؛ که توسط عقل مورد ادراک واقع می‌شود، با رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه همراهی می‌کند یا خیر؟

۳- روایی و ناروایی اخلاقی در نظریه اسلامی قانون طبیعی (حکمت عملی)

نظریه اسلامی قانون طبیعی افزون بر نشان دادن تمایز «انسان» از دیگر موجودات هستی، با توجه به دو عنصر، محتوای خود را بیان می‌کند: ۱- حقیقت انسان ۲- هدف از آفرینش او.

۱. برای اطلاع بیشتر از نظریه اسلامی قانون طبیعی، ر.ک. طالبی، ۱۳۹۰.



حقیقت آدمی مراتب سه‌گانه‌ای دارد که بالاترین مرتبه حقیقت انسان، عقل است. منظور از عقل در نظریه قانون طبیعی، عقل عملی است. از آن جا که در این نوشتار نظریه قانون طبیعی اسلامی در فلسفه متعالیه (ملاصدرا) مورد نظر است، حقیقت آدمی «نفس» او است، که از طبیعی‌ترین مرتبه آغاز می‌شود و تا روحانی‌ترین مرتبه باقی است. پس از این به بعد برای اشاره به «طبیعت» انسان می‌توانیم از واژه «نفس» استفاده کنیم.

دومین عنصر، هدف است. مقصود از هدفی که انسان برای رسیدن به آن آفریده شده است، مقام والای انسان کامل است. ویژگی «کمال‌جویی» بشر بر وجود این هدف دلالت دارد. هر انسان با رجوع به خویشتن، با علم حضوری به خود درمی‌یابد که به سوی بهترین‌ها و بی‌نقص‌ترین‌ها متمایل است. براساس ادبیات شهید مطهری، انسان را دارای «من علوی» دانست که هر آن چه با این «من» ملایمت داشته باشد، به عنوان حسن اخلاقی، و هر چه ناملایم باشد به عنوان قبیح اخلاقی شناخته می‌شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸ «ب»، ج ۱۳: ۷۳۹)

اینک با تحفظ بر پیوستگی این دو عنصر - ذات و هدف آدمی - در نظریه اسلامی قانون طبیعی به بررسی تفصیلی‌تر هریک می‌پردازیم.

۳-۱ مراتب طبیعت (نفس) انسان

حقیقت آدمی مرکب از مراتب سه‌گانه است. بنابراین هر انسان، در عرصه‌های مختلف حیاتی به سه مرتبه تقسیم می‌شود: مرتبه نباتی، مرتبه حیوانی، و مرتبه انسانی (ناطقه). از این میان، انسان در مرتبه نباتی سه قوه غذایی (تغذیه و رساندن انرژی به سلول‌ها)، منمیه (استفاده از انرژی به دست آمده برای رشد) و مولده (ایجاد کننده فرد جدید) دارد. دو قوه اول برای حفظ شخص، و قوه مولده به منظور حفظ نوع به کار می‌روند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۸، ۷۸). به دلیل آن که مرتبه نباتی به عنوان پایین‌ترین مرتبه نفس انسانی، هسته اولیه، و بنیان هستی انسان را تشکیل می‌دهد، عزیمت به سوی هدف، نیز ناگزیر از همین نقطه آغاز می‌شود.

اما با توجه به موضوع نگارش، و این که دستگاه تناسلی به عنوان ابزار قوه مولده و شاخه‌ای از قوای نفس نباتی، موضوع تمایلات جنسی است، لازم است به طور خاص از

بخش مورد نظرمان، یعنی حکم عقل عملی (قانون طبیعی) در اندام‌های جنسی و سپس «گرایش به هم‌جنس» سخن بگوییم.

۲-۳ قانون طبیعی قوه مولده

یکی از نخستین گزاره‌هایی که عقل عملی در نظریه اسلامی قانون طبیعی به صورت فرمان صادر می‌کند، آن است که انسان برای رسیدن به تکامل باید به هر یک از نیازهای طبیعی خود پاسخ مطلوب دهد. یکی از گزاره‌های به دست آمده از علم حضوری انسان به خود (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ص ۱۵۴) که معطوف به بحث ما است، «احساس نیاز آدمی به داشتن فرزند، یکی از عوامل میل به تولید مثل» است. این قوه، افزون بر قوه غذایی و منمیه که آثارشان به شخص برمی‌گردد، در جهت حفظ نوع بوده و بنابراین، نیاز نوع انسان‌ها را تامین می‌کند.

دلیل این امر را که چرا انسان‌ها به طور طبیعی میل به تولید مثل دارند، می‌توان چنین بیان کرد: هر انسان در ذات خود بقای خویش را می‌طلبد. این مطلوب فطری در مرتبه نخست، بقای عین وجود شخصی، و در مرتبه دوم، بقای آثار وجود شخصی است. آثار وجود عبارتند از کمال‌هایی که از وجود هر کس ناشی شده و همراه او یا پس از وی باقی می‌مانند. برای نمونه، یک اثر هنری، اثر وجودی هنرمندی است که آن را تولید کرده، و هر هنرمند بقای آثار هنری خود را می‌طلبد؛ زیرا بقای خویش را در بقای آن اثر می‌بیند. بر این اساس، وجود فرزند نیز چون اثر تکوینی وجود شخصی پدر و مادر است، آن‌ها بقای خود را در بقای نسل خود می‌طلبند.

پرسش دیگری که باید به آن پاسخ داد، آن است که: آیا این قوه فقط از «یک» راه، یعنی تولید مثل، به فعلیت می‌رسد یا راه‌های دیگری نیز برای به فعلیت رساندن آن قابل تصور است؟ به دلیل آنکه از فعلیت به «غایت» شیء نیز یاد می‌شود (ر.ک: محقق سبزواری، ۱۳۶۰: ص ۵۱۰)، در ادامه بحث با توجه به تفسیر غایت‌گرایانه (تعریف پنجم آقای نراقی) به پاسخ این سؤال می‌پردازیم.



۳-۳ طبیعت به مثابه غایت

آقای نراقی علاوه بر طرح احتمال تعدد کارکردها، توجه طرفداران اخلاق سنتی را به یک گزاره تناقض‌ناگنج می‌کند.

الف - احتمال: می‌توان فرض کرد که تولید مثل صرفاً یکی از «چند» غایت اندام‌های جنسی باشد.

«فرض کنید که یکی از کارکردهای مناسبات جنسی، آن چنان که گذشت، ابراز شوق و عشق نسبت به محبوب باشد. ... به بیان عامتر، اگر دایره غایات یا نقش‌های مناسبات جنسی را از حد تولید مثل فراتر بگیریم، در آن صورت به نظر می‌رسد که مناسبات جنسی هم جنس‌گرایانه می‌تواند تقریباً تمام آن نقش‌های دیگر را ایفا کند، و لذا این رفتارها به معنای مورد بحث کاملاً «طبیعی» خواهد بود» (نراقی، ۲۰۰۴: ۱۱).

ب - اشکال نقضی به اخلاق سنتی: از نظر کسی که معتقد باشد غایت و کارکرد هر شیء محصور و منفرد است، فرقی نخواهد کرد که کدام یک از کارکردهای غیراصولی اعمال شوند. از نظر او، همه آنها غیرمجازند. به این دلیل، در مسأله مورد نظر ما، هر نوع رابطه جنسی که منجر به فرزندآوری نشود، در ردیف کارکردهای غیرحقیقی و غیرمجاز اندام‌های جنسی قرار می‌گیرند. بنابراین، با غیرطبیعی و در نتیجه، غیراخلاقی دانستن هر رابطه جنسی غیرفرزندآور، نه تنها هم‌جنس‌گرایی، بلکه هر نوع لذت جنسی دیگر، حتی معاشقه با همسر، که به القاح و تولید مثل نیانجامد، تقبیح می‌شود. در حالی که طرفداران اخلاق سنتی، از جمله اندیشمندان مسلمان، در پرتو ادله نقلی که چنین لذت‌هایی را تجویز کرده‌اند، خود به چنین لازمه‌ای تن نمی‌دهند.

«اگر بپذیریم که تنها غایت یا کارکرد اندام‌های جنسی تولید مثل است، و هر رفتار جنسی که به تولید مثل نیانجامد غیرطبیعی و لذا اخلاقاً ناپسند است، در آن صورت فقط رفتارهای همجنس‌گرایانه را تحریم و تقبیح نکرده‌ایم، بلکه بر آن مبنا تمام مناسبات جنسی غیرهمجنس‌گرایانه را هم که به قصد تولید مثل انجام نمی‌شود یا به تولید مثل نمی‌انجامد، غیرطبیعی و خلاف اخلاق دانسته‌ایم.» (همان: ص ۱۰)

نخست به نقد و بررسی احتمال می‌پردازیم.





غایت‌انگاری «لذت» در کنار «تولید مثل»

با توجه به مقدمات زیر:

۱. نفس انسانی، در هر مرتبه از مراتب سه گانه (نباتی، حیوانی و ناطقه)، متشکل از قوایی است که رو به سوی به «فعلیت» رساندن و محقق کردن آثار حیات - متناسب با هر مرتبه - دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸: ص ۵).
۲. «فعلیت» همان غایت قواست.
۳. در تقسیم علت‌های چهارگانه (مادی، صوری، فاعلی و غایی)، «غایت» مصداق علت غایی است.

۴. یکی از احکام و شرایط اصل علیت «سنخیت» میان علت و معلول است.^۱ هر قوه متناسب با فعلیت (غایت) خود عمل می‌کند. بنابراین، همواره فرایند تکامل مبتنی بر تشابه و هماهنگی میان قوه با فعلیت - یعنی هر شیء با غایتش - ادامه می‌یابد (همان، ج ۷: ص ۱۶۲). ابزار و وسائط افعال نفس، قوای آن هستند.^۲ هر قوه، در سلسله مراتب نفس، در جهت غایتی در حرکت است. از جمله «قوه مولده» (از قوای مرتبه نباتی) که در جهت «حفظ نوع» انسان، عمل می‌کند. بر این اساس، و بر مبنای ویژگی سنخیت علت و معلول که اقتضا می‌کند بین علت غایی - به عنوان یکی از اقسام علت - و شیء، هماهنگی و شباهت باشد، لازم است هر یک از قوای نفس، از جمله قوه مولده مرتبه نفس نباتی، در چارچوب غایت اصلی انسانیت فرد عمل کنند. ملاصدرا در نقل و تأیید نظر بوعلی سینا در این باره می‌گوید:

«شوق موجود به هر چیزی، به سبب تشابهی است که آن شیء با غایتش دارد. مثلاً حرکت‌های طبیعی اجرام طبیعی، به منظور تشبّه به غایتشان، یعنی «بقاء»، وجود دارند. همچنین، حیوانات و گیاهان، در جهت تشبّه به غایت‌هایشان عمل می‌کنند. این غایت‌ها

۱. قاعده‌ای فلسفه است که می‌گوید هر دهنده‌ای، از پیش باید دارنده آن چیزی باشد که می‌دهد، و الا لازم می‌آید از نیستی، هستی پدید آید. تعبیر دیگر این مفهوم، در رابطه علیّ بین علت و معلول وجود دارد، که از آن به «سنخیت» یاد می‌کنند.

۲. «قوه‌های» نفس (قوای نفس) در این جا با «قوه» در مقابل «فعل» مشترک لفظی است، که البته تشابه هم دارند. منظور از قوای نفس، قدرتی است که نفس بدان توانایی انجام حرکت پیدا می‌کند. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۷)

بقای نوع یا شخص هستند، هر چند این حرکات و اعمال در مبادی (مقدمات) با آن غایات تشابه ندارند، هم چون آمیزش و نفس های انسانی نیز در جهت مشابهت به غایاتشان، که عبارت باشد از عاقلی عادل شدن، تعقل و تعمل می کنند، هر چند مبدأ این امور با مقصد متفاوت است از جمله تعلم و درس آموزی. ... اما علت عدم تشابه افعال مقدماتی با غایات نهایی، تنها آن است که مبادی به استعدادها و قوه ها مخلوط هستند، در حالی که خیر مطلق منزّه است از قوه، بلکه همه فعلیت است." (همان: صص ۱۶۲-۱۶۳)

از نظر گاه فلسفی، تنها تفاوت نفس ناطقه انسان با مرتبه نباتی و حیوانی در این است که نفس ناطقه جامع همه مراتب و به کار گیرنده قوای همه آنهاست، تا از آنها در خدمت و در مسیر هدف کلی عقلی، یعنی نیل انسان به بالاترین درجه کمال، استفاده کند. این ساختار هماهنگ کننده، اقتضای حقیقت انسان است. اما صرف وجود قوا و غایت، بدون شرایط تسهیل کننده، نیل به غایت را محقق نمی سازد. رسیدن به هر مقصد، در وهله نخست مشروط به آغاز حرکت از مبدأ، سپس ادامه حرکت در «مسیر» است. اما از آن جا که حرکت، مشمول زمان و مراتبی از دشواری است، برای تسهیل و آسان شدن نیازمند اموری است. «لذت» از جمله همان شرایط تسهیل کننده است. امری که در مسیر بین غایت و ذی غایت تعبیه شده است. به عنوان مثال؛ در اعمال قوه غاذیه، که وظیفه تأمین نیازهای غذایی بدن را دارد، اندام های چشایی تعبیه شده اند که یکی از خصوصیات آنها التذاذ از مواد غذایی است. التذاذ لزوم دارد، چرا که در غیر این صورت، انسان هرگز به خوردن غذا تن نخواهد داد. بنابراین سهم لذت را از یک سو می پذیریم. اما از سوی دیگر، اگر لذت به عنوان یکی از مقدمات میانی، مستقل و بدون هدف فرض شود، روشن است که به لغویت می انجامد. بدین ترتیب، اگر کسی غذا را در دهان قرار داده، از مزه آن «لذت» ببرد، اما بدون آن که هضم کند از بدن خویش خارج سازد، کار عبث و لغوی انجام داده، چرا که شیء را به غایتش نرسانده است. کار لغو از نظر عقل قبیح است. البته قبیح غیر از محال است. قبیح از لحاظ وقوعی ممکن گرچه متصف به صفت قبیح خواهد بود، بر خلاف امر محال که حتی امکان موجود شدن هم ندارد. به همین دلیل در صورت انجام عمل قبیح عقلی، موضوع برای محمول «قبیح» محقق خواهد بود.





حال، نکته‌ای که در مسأله حاضر اهمیّت اساسی دارد، آن است که؛ تولید مثل غایت نباتی قوه مولده نفس بوده و نتیجه آن، تحکیم بنای نوع انسان در جهان هستی است، اما ضمناً از مقدمات تسهیل کننده، یعنی لذّت جنسی، بهره دارد. بنابراین، براساس مقدمات فلسفی اسلامی، «لذت در عملیات جنسی» فقط جنبه طریقت داشته، خود، «غایت» نیست. به دیگر سخن، لذتی که در نکاح و هم‌بستری با جنس مخالف قرار داده شده است، شأنی مستقل ندارد تا به خودی خود به عنوان هدف تعیین شود. صدرالمتألهین در این باره می‌گوید:

«بعضی از مردم افعال قوه شهوت و غضب را انجام نمی‌دهند جز برای کسب لذت خوردن، آشامیدن، و آمیزش جنسی. همچنین، غلبه و پیروزی بر خصم را تنها به سبب دلشادی از انتقام و کینه می‌خواهند، بدون آنکه در هیچکدام از اینها مصلحتی حکیمانه و غایتی عقلانی دنبال کنند. در حالی که به نظر عقلی، نزد حکما معلوم است که قوای نباتی و شعور حیوانی صرفاً معطوف به حرکات این قوا نیست، آنچنان که تنها اهداف جزئی آنها تأمین گردد؛ بلکه این قوا برای رسیدن به اغراض رفیع تری، از جمله بقای نوع و حصول نظام تام و ملکوت اعلیٰ قرار داده شده‌اند.» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷: ص ۱۶۹).

دقت در کلام صدرالمتألهین آشکار می‌سازد که انحصار افعال قوه مولده و شهوت، برای آمیزش جنسی، از نظر عقلی و نزد حکما، فعل تامی نیست، زیرا تنها اهداف جزئی را تأمین، و برای رسیدن به اغراض رفیع از جمله بقای نوع و حصول نظام تام، ناتوان خواهند شد. بنابراین نتیجه نقد و بررسی احتمال مذکور آن است که؛ تعدّد غایات در قوه مولده و اندام‌های جنسی، به طوری که منجر به جواز توقف در «لذّت» شود، منافی اصل غایت‌مندی و کمال نفس خواهد بود.

اما پاسخ به اشکال نقضی:

رفتارهای جنسی غیرمنتج به فرزندآوری

نکته بسیار مهم در هر «قاعده» و قانون آن است که؛ هر چه نام قانون و حکم کلی به خود می‌گیرد، لازم است در مرتبه قبل (از انشا) قابلیت شمول و تعمیم‌یافتگی را دارا باشد. اما

احراز این شرط نخستین، به منزله تصلب و استثنانپذیری نخواهد بود. کاملاً بدیهی است که از ذیل هر قاعده و قانونی، مواردی جزئی - که هر یک می‌توانند توجهات خاص فرعی دارا باشند - ناهمگون وجود داشته باشند. پرسش نگارنده آن است که؛ آیا در قانون‌گذاری‌های عرفی هم، مجوزهای خاص را - که با لحاظ اوضاع و احوالات پیرامونی، گاه از روی اضطرار، گاه با توجه به موجهات عقلانی از جمله فرهنگ و اقتصاد، و گاه استثنای طبیعی - که همگی تبصره خوانده می‌شوند، دلیل بر انهدام قانون کلی می‌دانند؟ روشن است که پاسخ منفی خواهد بود. عقلا در عین ایجاد تبصره، ملتزم به قاعده کلی بوده و صحت آن را نادیده نمی‌انگارند.

مواردی از این دست: ۱- اگر زوجی به ناباروری مبتلا هستند، یا به هر دلیل امکان فرزنددار شدن از طریق اندام‌های جنسی بی‌واسطه را ندارند، باید از ازدواج منع شوند؟ یا بهتر است که از لذت جنسی طبیعی خویش در جهت استحکام بنای زندگی، از جمله سایر غایات نفس مانند کمال محبت و سکونت^۱ حاصل آید. ۲- در مورد ازدواج‌های موقت نیز می‌توان با کسر و انکسار مصالح اجتماعی که امری عقلایی است نه عقلی، مجوز صادر کرد. ازدواج‌هایی که غایتشان تولید مثل نیست اما برای قانون‌مند شدن رفتارهای جنسی زن و مردی تعبیه شده‌اند که توانایی تشکیل خانواده مستمر ندارند ولی شهوت جنسی لازم برای غایت اصلی (تولید مثل) مانند هر انسان دیگر در نفسشان موجود است. ۳- هم‌چنین در ازدواج‌های عادی، اگر همسران در برخی از مقاربت‌ها، با هم تصمیم به فرزنددار نشدن گرفته‌اند، هیچ اندیشمند اسلامی منع نکرده است. نتیجه آن که؛ سد قانون عام در تطبیق بر برخی مصادیق، جلوی تحقق قانون، و قبح تخلف بی‌جا از آن را نمی‌گیرد. به دیگر سخن، به نظر می‌رسد براساس ادبیات اصول‌فقهی، «دلایل عقلایی» می‌توانند از فعلیت یک «حکم عقلی» جلوگیری کنند، ولی از شأنیّت و اقتضای آن ناتوانند.

نکته پایانی؛ تا این جا هر قدر تلاش کرده‌ایم، موفق شدیم ادله ثبوتی امر طبیعی در اندام‌های جنسی را ارایه دهیم. اما آن چه باقی می‌ماند و نویسنده «درباره اقلیت‌های جنسی»



۱. اشاره به آیه شریفه ۲۱ سوره روم.

در آخرین گام بدان تمسک بسته است، ادله اثباتی مسأله است. مسأله‌ای که به نام رابطه یا طریقه استنتاج «باید»ها از «هست»ها.

۳-۴. استنتاج «باید» از «هست»

آخرین مرحله در ابطال ناروایی رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه، انکار رابطه میان «باید و هست» است. با چشم‌پوشی از هر آن چه تا کنون گذشت، بر فرض که بپذیریم تنها غایت طبیعی قوه مولده، تولیدمثل باشد، چگونه با اطمینان نتیجه بگیریم که «نباید» از اندام‌های جنسی در مسیری غیر از تولید مثل استفاده کرد. در واقع آقای نراقی به پرسشی دامنه‌دار اشاره می‌کند: "تمام گزاره‌هایی که متضمن «خوب» یا «بد» هستند، گزاره‌های تجویزی‌اند، یعنی یا به گزاره‌های «باید‌دار» قابل تحویل‌اند، یا مستلزم گزاره‌ای «باید‌دار» هستند. از سوی دیگر، گزاره‌هایی که از غایت یا کارکرد، یا نقش یک پدیده خبر می‌دهند، گزاره‌های «است‌دار» یا توصیفی هستند. ... در این صورت، منطقاً نمی‌توان، از این گزاره توصیفی یا مشتمل بر «است» که «غایت یا نقش اندام‌های جنسی تولیدمثل است» این گزاره تجویزی را نتیجه گرفت که «نباید اندام‌های جنسی را برای مقاصد غیر از تولیدمثل به کار برد»." (نراقی، ۲۰۰۴: ص ۱۳)

مسأله رابطه هست و باید از آن دسته موضوعاتی است که میوه دوره شکاکیت دیوید هیوم^۱ بود. دعوایی که هنوز ادامه دارد. از آن جا که نوشتار حاضر مجال تفصیل مسأله را ندارد، متمرکز بر حل مسأله فعلی، از مقدمات زیر استفاده می‌کند:

مقدمه اول: نظریه‌های موجود در فلسفه اخلاق بر دو قسم‌اند: توصیفی (شناخت‌گرا) و غیرتوصیفی (شناخت‌ناگرا)

مقدمه دوم: نظریه‌های توصیفی، گزاره‌های اخلاقی را اخباری می‌دانند. این گروه، به جز شهودگرایان، تعارض بین گزاره مشتمل بر هست با باید را از خود نفی می‌کنند چون

۱. «آیا از استنباطها و استنتاج‌های قوه عاقله، که به خودی خود نه هیچ تسلطی بر عواطف مهر و کین دارند، و نه توانایی تحریکی قوای فعاله بشر را، اصلاً می‌توان چنین چشمداشتی داشت؟ آن‌ها البته حقایق را کشف می‌کنند، اما از آن جا که حقایق را کشف می‌کنند نسبت به اخلاق و رفتار بی‌تفاوتند، و هیچ تمایل و تفری به بار نمی‌آورند.» (هیوم، ۱۳۹۵: ۸)



منتفی به انتفای موضوع است یعنی گزاره های اخلاقی را «هست» می دانند نه «باید». اما نظریه های غیر توصیفی، این تعارض را قبول دارند. ایشان گزاره اخلاقی را مشتمل بر «توصیه»، «محرّک بودن» می شمردند، و به همین دلیل معتقدند گزاره اخلاقی به لحاظ منطقی نمی تواند با گزاره های توصیفی جمع شود یا از یکدیگر به دست آیند. (ر.ک: جوادى، ۱۳۷۵: ۴۷-۴۹)

مقدمه سوم: از بین نظریه پردازان فلسفه اخلاق در اندیشه اسلامی، شهید مطهری با ترسیم «من علوی» برای انسان، سعی می کند ملائمت و منافرت با آن را معیاری برای تعریف «باید» قرار دهد. این نظریه ذیل قسم «توصیفی»ها قرار می گیرد. چرا که نیل به گزاره های اخلاقی را از راه «شناخت» و توصیف تبیین می کند. (ر.ک: همو، ۱۳۸۲ و ۱۳۸۳: ۶۶)

نتیجه: بر مبنای نظریه ای شناخت گرا، اگر قایل به حقیقی بودن حسن و قبح شویم، و حسن را به تعبیری که گذشت به عنوان سازواری انسان با غایت یا «من علوی» در نظر آوریم، می توانیم بگوییم حسن یا قبح اخلاقی یک عمل - یا به عبارت دیگر، هر گزاره اخلاقی - گزارش و توصیفی است از ملائمت یا ناملائمت شیء با نفس انسان. بنابراین گزاره های اخلاقی از سنخ «هست»ها هستند، نه «باید»، و در نتیجه مشکل «استنتاج باید از هست» منتفی به انتفای موضوع می گردد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



نتیجه گیری

آرش نراقی در مقاله «درباره اقلیت‌های جنسی» بر مبنای استدلال عقلی تلاش کرده است به بازخوانی براهین ردّ طبیعی بودن رفتارهای هم جنس گرایانه بپردازد، و با خدشه در هر یک به اثبات روایی و اخلاقی بودن این گونه رفتارها نایل آید. وی با روشی جدلی و غیربرهانی وارد شده، و از این جهت به نظر می‌رسد مبتلا به عدم تنقیح مبانی خود گردیده است. از این گذشته، در تقریر قانون طبیعی از منظر عقل عملی در فلسفه اسلامی دچار کاستی‌هایی شده است. این کاستی‌ها از کاستی در التزام به شرایط تعریف «طبیعت» گرفته تا ایراد در «غایت» طبیعی نفس انسانی وجود دارد. هم چنان که غایت را متعدد فرض کرده است.

در این نوشتار نقطه ثقل بحث را بر تعریف قانون طبیعی در فلسفه اسلامی (حکمت عملی) قرار داده، و اثبات کردیم طبیعت انسان همان نفس او است. چرا که براساس فلسفه صدرایی یعنی آخرین گزارش موجود از حکمت اسلامی سخن می‌گوییم. این نفس دارای قوایی است و هر قوه غایتی دارد تا غایت نهایی. قوه مورد بحث ما «قوه مولده» است. غایت این قوه حفظ نوع در اثر تولید مثل است. این غایت براساس قاعده سنخیت در علت و معلول باید دارای غایات متوسطه‌ای از جمله «لذت» باشد. اگر لذت جنسی در مسیر خود قرار گرفت یعنی در ارتباط بین دو غیرهمجنس، جایز است، و الا از مسیر عقلانی خارج و قبیح خواهد بود. لذت نیز یکی است چرا که کمال به وحدت کامل است و الا تکثر همان نقصان خواهد بود.

حاصل آن که عقل عملی در فلسفه اسلامی اقتضا دارد هر عمل جنسی غیرهم جنس‌گرا که به غرض رسیدن به غایت تولید مثل و حفظ نوع باشد، در مسیر کمال نهایی انسان است. در این بین نیز غایات تسهیل‌کننده از جمله لذت قرار دارند اما نباید از آن‌ها به استقلال استفاده شود. موارد استثنایی هم تبصره‌ای بیش نیستند.



کتاب نامه

۱. ابن سینا، بوعلی (۱۴۰۴ق). الشفا (طبیعیات). قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
۲. _____ (۱۴۰۴ ق). الشفا (الالهیات). قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
۳. _____ (۱۳۸۳). رساله نفس. چاپ دوم، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۴. امام خمینی، روح الله (۱۳۸۶). شرح چهل حدیث. چاپ چهل و چهارم، تهران: عروج.
۵. تاروی، سوسن (۱۳۹۸/۰۱/۰۷)، «چرا از همجنس‌گرایی حمایت می‌شود»،
mehrkhane.com/fa/news/8197
۶. جوادی، محسن (۱۳۷۵)، مسأله باید و هست (بحثی در رابطه ارزش و واقع)، چاپ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات
۷. _____ (۱۳۸۲ و ۱۳۸۳)، «توجیه جاودانگی اصول اخلاقی بر مبنای نظریه اعتباریات از دیدگاه شهید مطهری»، قیسات، شماره ۳۰ و ۳۱، صص ۵۳-۶۸
۸. جهامی، جیرار (۱۹۹۸م). موسوعة مصطلحات الفلاسفة عند العرب. چاپ اول، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۹. شمسایی، حمیدرضا (۱۳۹۷/۱۱/۰۶)، «نبایدهای همجنس‌گرایی در نگاه عقل و دین»،
www.seratnews.com/fa/news/67262
۱۰. طالبی، محمدحسین. (۱۳۹۲). «تفاسیر متنوع از آموزه قانون طبیعی». آیین حکمت، ش ۱۸، ۱۴۹-۱۷۶.
۱۱. _____ (۱۳۹۰). «نظریه بدیع قانون طبیعی در حکمت عملی اسلامی». معرفت فلسفی، ش ۳۴، ۱۸۱-۲۰۳.
۱۲. _____ (۱۳۸۸). «جدیدترین نظریه قانون طبیعی در بوته نقد». پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۳۹، ۶۱-۷۴.
۱۳. _____ (۱۳۹۴)، «دانش فلسفه حق در اندیشه آیت الله جوادی آملی»، حکمت اسراء، شماره ۲۵، صص ۲۹-۶۷
۱۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق). العده فی اصول الفقه. چاپ اول، قم: چاپخانه ستاره.
۱۵. سوزنجی، حسین (۱۳۹۷/۱۰/۱۰)، «اسلام، اخلاق و همجنس‌گرایی»، نقدی بر آرش





- نراقی، «www.souzanchi.ir/islam-ethics-and-homosexuality»
۱۶. عاملی، سیدجواد (۱۴۱۹ق). *مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة*. چاپ اول، قم: نشر اسلامی.
۱۷. گنسلر، هری (۱۳۹۶). «*قانون طبیعی در اخلاق*»، ترجمه مهدی اخوان، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۱۳۴، صص ۵۴-۵۷
۱۸. نصیرالدین طوسی، محمد (۱۴۱۳ق)، *اخلاق ناصری*، چاپ اول، تهران: علمیه اسلامی.
۱۹. نصیرالدین طوسی، محمد و علامه حلی، یوسف (۱۳۷۱)، *الجواهر النضید*، چاپ پنجم، قم: بیدار
۲۰. محقق سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰). *التعلیقات علی الشواهد الربوبیة*. چاپ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۱. _____ (۱۳۷۹). *شرح المنظومة*، چاپ اول، تهران: ناب
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۶). *آموزش فلسفه*. چاپ دوم، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸ «الف»)، *ختم نبوت*، مجموعه آثار جلد ۳ و ۶، تهران: صدرا
۲۴. _____ (۱۳۷۸ «ب»)، *نقدی بر مارکسیسم*، مجموعه آثار جلد ۱۳، تهران: صدرا
۲۵. _____ (۱۳۷۹)، *حقوق زن در اسلام*، مجموعه آثار جلد ۱۹، چاپ دوم، تهران: صدرا
۲۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*. چاپ دوم، قم: مکتب مصطفوی.
۲۷. _____ (بی تا). *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم: نشر بیدار.
۲۸. نراقی، آرش (۲۰۰۴). «*درباره اقلیت های جنسی*»، از مجموعه «اسلام و مسأله همجنس گرایی». صص ۳-۲۳ arashnaraghi.org/wp/?p=577. دریافت: آذرماه ۱۳۹۶
۲۹. پایگاه بین المللی همکاری های خبری شیعه شفقنا، دریافت: بهمن ۱۳۹۷
۳۰. هیوم، دیوید (۱۳۹۵)، *کاوش در مبانی اخلاق*، ترجمه مرتضی مردیها، چاپ دوم، تهران: انتشارات مینوی خرد.



31. Cumberland, Richard, (2005) *A Treatise of the Laws of Nature* [1672], in John Maxwell trans. [1727], in Jon Parkin ed., Liberty Fund, Indianapolis.
32. Hobbes, Thomas, (1998) *On the Citizen*, in Richard Tuck and Michael Silverthorne eds. and trans., Cambridge University Press, Cambridge.
33. Justinian (1985) *The Digest* [533 A.D.], Vol. 1, in A. Watson trans. ed., Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
34. Pattaro, enrico(2005), *A treatise of legal philosophy and gareral* chapple eds, Houndmills and New York: palgrave chapple, Timothy Macmillan.
35. Plato (1961) *The Republic* [c. 375 B.C.], in P. Shorey trans., in E. Hamilton and H. Cairns eds., *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*, Princeton: Princeton University Press, pp. 575-844.
36. _____ (1961), "Gorgias", in W. D. Woodhead trans. ... The collected Dialogues of plato, including the letters, ... princeton University press, pp 229-307
37. Robson, William(1935), *Civilization add the Growth of law*, London:Macmillan