

بررسی و نقد هم‌جنس‌گرایی بر اساس قانون طبیعی در فلسفه اسلامی

محمدهادی حاضری*

چکیده

«هم‌جنس‌گرایی» در داورى اخلاقى ناروا دانسته مى‌شود و به تبع در قانون‌گذرای مى‌تواند جرم‌انگارى شود؛ اما چندی است که در نقاط مختلف جهان برای تجویز قانونی این رفتار، به سوی ابطالِ براهین اخلاقی رو آورده‌اند. نوشتار حاضر براساس واکاوی آموزه «قانون طبیعی» در نظریه اسلامی آن، تفاسیر چهارگانه قانون طبیعی را مطرح کرده است و با استفاده از منابع حکمت اسلامی، به دفاع از صغرای برهان، یعنی «غیرطبیعی» بودن رفتار هم‌جنس‌گرایانه می‌پردازد. اصلی‌ترین تقریر برای طبیعی شمردن هم‌جنس‌گرایی، توجه به رویکرد «غایت‌گرایانه» ارسطویی و دفاع از ایده «تعدد» کارکردها است؛ لیکن از نظر فلسفه اسلامی، سلسله کارکردها به مثابه «کمالات»، در نهایت تنها به «یک» کمال ختم می‌شوند و براساس آموزه سنخیت، لازم است هر کارکرد، با کارکرد نهایی دارای سنخیت باشد. بنابراین کمال قوه جنسی انسان، حفظ نوع است.

کلیدواژگان: هم‌جنس‌گرایی، اسلام، حقوق، اخلاق، امر طبیعی، غایت.

مقدمه

«هم‌جنس‌گرایی» که در جامعه امروز جهانی، و در برخی دولت‌ها، طنین مقبولیت اخلاقی، و به تبع، پذیرش حقوقی آن شنیده شده است؛ اینک در جامعه اسلامی، گاهگاهی پرسشگرانی را به سوی اندیشمندان مسلمان گسیل می‌دارد و از آنان می‌خواهد دلایل فقهی - حقوقی‌شان را که غالباً در «ردّ» این گونه رفتار است، عقلانی و مبرهن روشن کنند. از آن جا که فلسفه اسلامی، متناظر با مکتب حقوق طبیعی، به وجود خاستگاه عقلانی و طبیعی برای «حق» قائل است، و رابطه نظری و تاریخی میان «اخلاق» و «حقوق (فقه)»، را می‌پذیرد؛ هرگونه اظهار نظر حقوقی، در باب تجویز خوب و بد، مبتنی بر مبانی فلسفه اخلاق صورت می‌گیرد.

گرچه برای بررسی و پاسخ به این مسئله دغدغه‌مندان مقالات یا آثاری کوتاه تهیه گردیده است؛ اما نگارنده، پس از مطالعه موضوع، دریافته است، نکاتی کلیدی در باب موضوع وجود دارد که متأسفانه یا مورد توجه کافی قرار نگرفته، یا به دلیل روحیه پاسخ‌گویی صرف بی‌التفات به ریشه مسئله عجولانه از آنها گذر شده و در نهایت به لغو و کم اثر بودن تلاش‌ها منجر گردیده است و بندهای متکثر و متوالی از ادله درون‌دینی یا تجربی، عرضه می‌شوند؛ اما برای مشکل و سؤال، جواب‌گوی کاملی نیستند.

از آن چه گفته شد، ضرورت تحقیق حاضر نمایان می‌شود؛ چرا که لازم است در مسیر تأملی عقلانی و بی‌طرفانه قدم‌گذاریم و با بررسی موشکافانه مسئله با انگیزه پربارتر ساختن درخت دانایی، نه به انگیزه‌های تخریبی و احساسی مسئله را مورد بررسی قرار دهیم. به همین منظور، سعی نگارنده - براساس اصول عادلانه نقد - بر آن خواهد بود تا ابتدا اصل موضوع (روا بودن هم‌جنس‌گرایی) به بهترین تقریر بازخوانی گردد و سپس، با نگاهی برآمده از آموزه‌های فلسفه اسلامی، رفتارهای «هم‌جنس‌گرایانه» مورد نقد قرار گیرد.

سؤال اصلی از این قرار است که آیا هم‌جنس‌گرایی، به معنای عمل جنسی با



هم‌جنس، براساس نگرش عقلانی و فلسفی اسلام، امری غیراخلاقی و به لحاظ حقوقی غیرمجاز است؟ به نظر می‌رسد پاسخ به این پرسش در گرو بررسی احکام عقل مربوط به حکمت عملی اسلام و براساس قانون طبیعی عقلی، رفتار جنسی با هم‌جنس قبیح خواهد بود؛ اما در جهت تبیین هر چه بهتر سؤال، باید به چند نکته مقدماتی برای روشن شدن مفهوم «گرایش به هم‌جنس» توجه شود:

۱. اساساً رفتاری متعلق داورى حقوقى و اخلاقى قرار مى‌گیرد 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 باشد، موصوفی برای اوصاف «خوب» و «بد»، یا «مجاز» و «غیرمجاز» خواهند بود. بنابراین در صورتی که کنش انسانی، با توجه به متغیرهای کمی یا کیفی^[۱]، «غیراختیاری» شود، دیگر موضوع اخلاق و حقوق قرار نخواهد گرفت؛ مانند رفتارهای بیمار که در بستر بیماری بدون قصد و اراده جدی از وی سر می‌زند؛ اعم از هذیان‌گویی یا کنش‌های دیگر، بی‌معنا و فاقد ارزش اخلاقی - حقوقی هستند. همچنین است، تمایلاتی که دارای قدرت شدیدی هستند، و در نتیجه به صورت غیراختیاری در انسان حضور دارند. با توجه به این نکته، «میل» جنسی به هم‌جنس، همانند گرایش به «غیرهم‌جنس» (میل جنسی رایج مرد و زن به یکدیگر)، امری غیراختیاری است و موضوع داورى قرار نخواهد گرفت. اما بدیهی است که هر انسان با وجود چنین میل غیراختیاری، در عمل، قادر به «انتخاب» است، به این معنا که اگر برای وی ثابت شود رفتار جنسی با هم‌جنس غیرمجاز است، می‌تواند خود را «ملزم» بداند، از ارضا و عملی کردن این میل خودداری ورزد. بنابراین صرف میل به هم‌جنس، محلی برای نظروزرى و قضاوت نیست.

۲. بنا بر انس و شهرت برخی مفاهیم قرآنی در میان مسلمانان، ممکن است واژگان خاص، به معانی خاصی ارجاع شوند. از جمله این واژگان، واژه «هم‌جنس‌گرایی» است که به عمل قوم لوط معروف شده است. اما پرسش در این است که آیا این‌گونه رواج معنا و لفظ، در حقیقت و نفس الامر معانی، میان مفاهیم نیز نسبت تساوی ایجاد می‌کند؟





خواننده محترم واقف است که در جوامع اسلامی امروز، میان دو مفهوم «همجنس‌گرایی» با «لواط» این نسبت متساوی برقرار می‌باشد؛ اما حق این است که بدون بررسی و مقایسه محورهای اخلاق‌شناسانه و حقوقی این اعمال، نمی‌توان به راحتی هر دیدگاهی را پذیرفت. دست کم این امکان وجود دارد که همسان‌نگری «لواط» و «همجنس‌گرایی»، استحقاق بازاندیشی و تأمل داشته باشد. از همین رو، نقد رفتارهای همجنس‌گرایانه، صرفاً با چیدمان پی‌درپی متون دینی میسر نمی‌شود. اولین و بدیهی‌ترین سؤال این است که آیا آیات و روایات مربوط به قوم لوط، در مقام بیان نسبت آن عمل خاص با مفاهیم نوظهوری همچون «گرایش به همجنس» هستند؟ آری؛ شکی نیست که «لواط» یکی از مصادیق مفهوم عام «همجنس‌گرایی» است و البته التفات و پایبندی به همین «نسبت عموم و خصوص» مهم است.

نکته دوم، یکی از دلایل نگارنده بر کاستی پاسخی است که در برابر نظریه «روا بودن همجنس‌گرایی» ارائه گردیده‌اند این است که نویسندگان محترم بی‌توجه به این نکته، روایات و آیات متعدد مربوط به قوم لوط را مورد نظر قرار می‌دهند؛ در حالی که نظریه مذکور قبلاً این نمونه‌ها را از مدار بحث خود خارج ساخته است. نهایت نتیجه‌ای که از نكوهش دینی عمل این قوم در منابع دینی اسلامی به دست می‌آید؛ اثبات ناروایی یک مصداق از مصادیق همجنس‌گرایی خواهد بود.

روش تحقیق نوشتار حاضر، متناسب با منطق حاکم بر نظریه رقیب، که براساس روشی جدلی به سنجش و نقادی استدلال‌های ممکن در فضای تفکر اسلامی اقدام کرده؛ گفتمان فلسفی اسلامی - به طور کلی - و نظریه قانون طبیعی اسلامی (برگرفته از احکام عقل عملی) - به طور خاص - می‌باشد. نظریه رقیب تلاش کرده است به صورت سلبی، هر یک از استدلال‌ها را مخدوش کند و در انتها نتیجه بگیرد که منطق متفکران مسلمان در ناروایی همجنس‌گرایی ناکارآمد است. پس بدیهی است که برای نقد و بررسی

ادعاهای مطرح شده از سوی این نظریه، لازم است صحت و سقم استدلال‌های اندیشمندان اسلامی، به ویژه فیلسوفان مورد بازنگری قرار گیرد و نشان داده شود آیا ادعای نقصان در آنها صحت دارد یا خیر؟ به همین دلیل، نگارنده می‌پذیرد که جای خالی هر رویکرد دیگر در نقد دیدگاه طرفداران هم‌جنس‌گرایی، اعم از درون‌دینی یا برون‌دینی محفوظ بوده و اساساً نگارنده در صدد پاسخ‌گویی همه جانبه به مسئله نیست. در این نوشتار، تلاش شده موضوع از طرح مسئله آغاز گردد و سپس به تحلیل عناصر استدلال و بررسی آن‌ها براساس فلسفه و حکمت اسلامی پرداخته شود.

۱. طرح مسئله

بر اساس آن چه گذشت، شایسته است برای وضوح هر چه بیشتر مسئله تحقیق، به تشریح و تعیین موضوع و سپس به تقریر اصل مسئله بپردازیم.

۱-۱. موضوع‌شناسی

«هم‌جنس‌گرایی» از زمره گونه‌های رفتار جنسی است که شخص به لحاظ جنسیت، به جنس همگون علاقه و گرایش شهوانی دارد. در این گرایش بین زن و مرد فرقی وجود ندارد و لذا عنوان هم‌جنس‌گرا به مردان با این صفت اختصاص، نخواهد داشت. نکته دیگر آن است که نباید آن را با روابط جنسی با کودکان خلط کرد. در این نوع روابط، بزرگسالان و افراد بالغ از نوجوانان و کودکان بهره جنسی می‌گیرند؛ چرا که هم‌جنس‌گرایی به رابطه جنسی دو بالغ اطلاق می‌گردد که براساس رضایت شخصی و گرایش روانی به ارتباط اقدام کرده‌اند. این رفتارها در ادبیات فارسی با عنوان «صحبت‌آحداث» خوانده می‌شوند.^[۲] نکته قابل ذکر این‌که بین مفهوم عام تحقیق با مفهوم قرآنی و فقهی لواط نباید همسان‌انگاری صورت گیرد. تحقیق حاضر، عنوان کلی چنین رفتاری را بدون در نظر گرفتن سیاق و قیود خارجی عمل لواط در نظر دارد.





۲-۱. تقریر استدلال رقیب

پس از تبیین نکات اولیه، می‌توان به تقریر مسئله پرداخت. مهم‌ترین برهانی که در سنت فلسفی غرب، برای ردّ اعمال هم‌جنس‌گرایانه اقامه شده، برهان «امر غیرطبیعی» است. اما مدعای طرفداران رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه آن است که متفکران اسلامی به اتکای همین برهان علیه رفتارهای هم‌جنس‌گرایی استدلال می‌کنند. از این رو، با نشان دادن ضعف این برهان، می‌توان از طبیعی بودن و در نتیجه جواز اخلاقی و حقوقی چنین رفتارهایی در نظام تفکر اسلامی دفاع کرد. مقدمات این برهان عبارتند از: ۱. رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه «غیرطبیعی» اند؛ ۲. تمام رفتارهای غیرطبیعی، به لحاظ اخلاقی ناپسند هستند. نتیجه این صغرا و کبرا، با حذف حدوسط (غیرطبیعی بودن)، چنین است: «رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه غیراخلاقی هستند».

چنان‌چه قصد مناقشه در نتیجه را داشته باشیم، لازم است در صدق یکی از مقدمات مناقشه کنیم، تا با حذف حد وسط، برهان نیز ابطال گردد. بدین منظور اگر در مورد مقدمه اول که رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه را غیرطبیعی معرفی می‌کند؛ به تنقیح معنای «طبیعی» از معنای «غیرطبیعی» بپردازیم، صدق مقدمه دوم نیز ارزیابی می‌گردد. معنای «طبیعی» در تفکر فیلسوفان را می‌توان در پنج مقوله احصا کرد: اول (مطابق قانون طبیعت؛ دوم) وضعیت سلامت؛ سوم) مطابق رفتار حیوانات؛ چهارم) رفتار رایج و مرسوم؛ پنجم) مطابق غایت هر شیء.

آیا هم‌جنس‌گرایی در هیچ یک از این معانی «طبیعی» نیست؟

الف) براساس معنای اول، برای آنکه هم‌جنس‌گرایی، غیرطبیعی باشد، لازم است عملی بر خلاف «قانون طبیعت» باشد؛ اما چنین امری ناممکن است؛ زیرا بنابر این تلقی، هر اتفاقی که در طبیعت رخ می‌دهد، ضرورتاً از قوانین شناخته یا ناشناخته طبیعت پیروی می‌کند. ممکن است ما از قانونی ناآگاه باشیم، اما عدم معرفت با عدم قانون ملازمه‌ای

ندارد؛ ب) براساس معنای دوم، هم‌جنس‌گرایی نوعی «بیماری» خواهد بود؛ در حالی که بر اساس آنچه گذشت، بیماری و کنش‌های ناشی از آن، غیراختیاری، و تبعاً از قضاوت اخلاقی بیرون خواهد بود. به همین دلیل، اگر حد وسط در مقدمه اول برهان، چنین معنایی داشته باشد، با حد وسط مقدمه دوم متفاوت شده؛ برهان تشکیل نمی‌گردد؛ ج) معنای سوم نیز قابل مناقشه است. اگر بگوییم هم‌جنس‌گرایی به دلیل آن که از حیوانات سر نمی‌زند، برای انسان نیز غیرطبیعی است، ارتباط بین مقدمه اول با دوم متزلزل می‌شود؛ چرا که براساس این معنا، هر عملی که در میان حیوانات وجود داشته باشد، باید اخلاقاً هم صحیح باشد؛ در حالی که با قطعیت نمی‌توان چنین ایده‌ای را تجویز کرد؛ چنان‌که صفت «درنده‌خویی» در حیوانات هست؛ ولی یقیناً جامعه انسانی آن را بر نمی‌تابد. یا برعکس، رفتارهای انسانی از جمله «عدالت» و «شفقت» که مجوز اخلاقی دارند؛ در حالی که این رفتارها اصولاً از حیوانات سر نمی‌زنند؛ د) معنای چهارم، با توجه به رواج رابطه غیرهم‌جنس، و به ندرت هم‌جنس‌گرایی، اقتضا دارد همه رفتارهایی که به لحاظ آماری کم اتفاق هستند، غیراخلاقی باشند؛ در حالی که بنا بر این معنا، بسیاری از رخدادها را در حالی مشمول قضاوت اخلاقی قرار می‌دهیم که هرگز موضوع اخلاق نیستند؛ مانند پدیده چپ‌دستی برای عده‌ای از انسان‌ها که نسبت به جمعیت راست‌دستان اندک‌اند. آیا «کمیت» می‌تواند ملاک روایی یا ناروایی اخلاقی باشد؟ ه) معنای پنجم که مهم‌ترین معنا است، اقتضا دارد اگر برای هر شیئی غایتی تصور شود، همان، طبیعت آن شیء خواهد بود. به همین دلیل، همه غایات «دیگر»، غیرطبیعی و با ضمیمه مقدمه دوم، غیراخلاقی می‌گردند. اما در این جا نیز از یک نکته غفلت شده است؛ زیرا ممکن است غایات متنوعی در عرض یکدیگر برای یک شیء وجود داشته باشند؛ مثلاً اگر کارکرد چشم را «بینایی» بدانیم، ممکن است برای «دلبری» هم به کار رود. لذا این که در تطبیق مقدمه اول گفته می‌شود، کارکرد دستگاه تناسلی آدمی، تولید مثل است (که تنها با غیر هم‌جنس میسر می‌شود و لذا اگر صرفاً برای کسب لذتی هم‌چون رابطه با



هم‌جنس به کار رود، کار غیر اخلاقی انجام شده است)؛ این نکته قابل نقض است. پس از تقریر برهان و انتقادهای مذکور در ذیل هر یک از معانی طبیعی، نوبت به تعمق و بازتحلیل مسائل مطرح شده می‌رسد.

۲- بررسی و نقد

۲-۱- مبنای استدلال:

پیش از نقد، تذکر یک ایراد مبنایی به نظر لازم می‌رسد: همان‌گونه که گفته شد، استدلال کننده در اولین گام هر استدلال لازم است مبنای خویش را معین کند. «حقوق طبیعی» یکی از مکاتب حقوقی در اندیشه حقوقی دنیا است. «حق طبیعی» که بر ساخته «قانون طبیعی» است (طالبی، ۱۳۹۴، ص ۵۰)؛ از گذشته طرفداران بسیاری داشته است؛ به طوری که از اندیشمندان یونان و روم باستان، تا قرون میانه در غرب، همچنین فیلسوفان اسلامی را می‌توان پیروان این دیدگاه دانست. این، مبنایی است که در استدلال مذکور مورد استفاده قرار گرفته؛ اما مشکل آن جا است که مستدل مشخص نکرده که آیا این مبنا را می‌پذیرد و براساس آن برهان طبیعی را ارزیابی می‌کند، یا اساساً به مبنای دیگری در حقوق قائل است، و از نحله‌های یوزیتویسم حقوقی - که ابتدای حق بر اخلاق و قوانین کلی را نفی می‌کنند - طرفداری می‌کند. در صورت دوم، نقد مبنایی به ایشان وارد است؛ چرا که در این صورت، تمام بحث‌های این نظریه براساس جدل بوده است، نه منطق و روش صحیح برهانی؛ و به نظر می‌رسد نظریه‌پردازی براساس مبنای غیرمقبول اساساً نظریه نیست. تالی فاسد تنها در صورتی به یک مبنا مضر است، که مقدماتش از همان مبنا گرفته شده باشد؛ در حالی که نمی‌توان تالی فاسد را از مبنایی بیگانه گرفت و به مبنای بیگانه دیگر نسبت داد.

با چشم‌پوشی از این نقد، به سراغ ادعاهای مطرح شده می‌رویم.



۲-۲. بررسی تحلیلی

از میان تعریف‌های مذکور، معانی دوم و چهارم (رفتار سالم و رفتارهای متداول) به روشنی دچار کاستی هستند و صحبت درباره آنها غیرضرور می‌نماید. به طور خلاصه، «طبیعی» به معنای رفتاری که از سلامت برخوردار باشد، عنوانی مبهم و عام است. چنین ابهامی باعث می‌گردد، بسته به هر تفسیر، معنایی جدید به خود بپذیرد؛ به طوری که ممکن است براساس تفکر کارکردگرایانه، وضع سالم هر شیء عبارت باشد از استقرار آن در مسیر هدف و غایت آن، که با تعریف پنجم مترادف خواهد شد. بنابراین این تعریف به خودی خود مستقل نیست. همچنین «طبیعی» به معنای رفتار متداول و شایع، تعریفی سطحی و عرفی است. می‌توان گفت چنین تعریفی با ساختار مباحث اخلاقی همخوانی ندارد و همان گونه که گفته شد، مثال‌های بسیاری از کنش‌های فردی و خاص وجود دارند که مناقشه ارزشی در آنها بی‌معنا است؛ به همین دلیل، تمرکز نوشتار را بر پاسخ‌گویی به سه تعریف دیگر، و از آن میان، با توجه بیشتر به معنای اول، به توضیح و تبیین «قانون طبیعی» می‌پردازیم. در ادامه، پس از تثبیت این آموزه، رویکرد کارکردگرایانه (معنای پنجم) نیز تنقیح می‌گردد. بنابراین در ادامه، اولاً، به بازتعریف «طبیعت» و اختلاف میان نگرش ما و نظریه مذکور و ثانیاً، به تبیین «قانون» و ترکیب آن به صورت «قانون طبیعی» خواهیم پرداخت. در پایان نیز به مناسبت تعریف پنجم، علت غایی و مسائل مربوط مطرح می‌شود.

معانی طبیعت^[۳]

منظور از ذکر این معانی، تنبّه و پرهیز از یک غفلت تأثیرگذار است. اگر سخن از طبیعت در ترکیب «قانون طبیعی» را بر زبان برانیم، در وهله اول لازم است منظور خود را در مورد هر یک از اجزای تشکیل دهنده این ترکیب بیان کنیم: از «قانون» کدام «طبیعت» صحبت می‌کنیم؟





به طور کلی می‌توان چهار معنا برای «طبیعت» احصا کرد:

۱. عقل بشر: متون موجود دربارهٔ قانون طبیعی، یکی از کاربردهای واژهٔ طبیعت را در معنای «عقل بشر» می‌داند. مثلاً کامبرلند می‌نویسد: «مراد از طبیعت [در مسئله قانون طبیعی] نیروی عقل است که ارکان اولیهٔ آن در نوزاد تازه متولد شده نیز وجود دارد» (همان، ۱۳۹۲، ص ۱۵۹).

عقل نیرویی است که در دو حوزه حکم صادر می‌کند: برخی از آنها به مقولهٔ اندیشه محض ناظر هستند و برخی به مقولهٔ اعمال و رفتار. اولی به «عقل نظری» و دومی به «عقل عملی» معروف است؛ اما از آن جا که طبیعت در محل بحث ما، به مقولات رفتاری مربوط می‌شود، بخش دوم عقل، یعنی «ذات و فطرت عقل در قلمرو احکام عملی»، که به خوب بودن یا بد بودن رفتارهای بشری می‌پردازد؛ مورد نظر ما خواهد بود. این ایده در میان اندیشمندان اسلامی، گروهی را در بر می‌گیرد که به حسن و قبح ذاتی قائل بوده، معتقدند فارغ از آن که خداوند بخواهد و انجام داده باشد، برخی امور در زمرهٔ خوبی‌ها و خیرها، و برخی دیگر در زمرهٔ بدی‌ها و شرها قرار دارند.

۲. ارادهٔ خدا: در مقابل معنای اول، از دیرباز عده‌ای از دانشمندان پیرو ادیان الهی، ارادهٔ خدا را کانون تأملات فلسفی، اخلاقی و حقوقی خویش قرار می‌داده، و ارادهٔ تشریحی او را مبدأ هنجارهای اخلاقی و حقوقی می‌دانستند.

از دیدگاه ایشان، خوب و بد، معنایی وابسته به آن چه خداوند «بخواهد» دارد. ویلیام اوکام، یکی از الهی‌دانان قرن چهاردهم میلادی می‌نویسد: «طبیعت ارادهٔ خداست؛ خدا می‌تواند چیز بد را خوب کند و بالعکس. اگر رفتار بشر مطابق فرمان خدا باشد، خوب است و اگر مخالف آن باشد، بد است. حکم خدا ممکن است عوض شود؛ اما محتوای این حکم همیشه صحیح است» (همان، ص ۱۵۸). همان‌گونه که چنین اندیشه‌ای، آشنایان با تاریخ کلام اسلامی را به یاد «اشاعره»، مشهورترین متکلمان دینی پیش از مسیحیت، می‌اندازد. ایشان نیز امر و نهی خداوند را نشانه می‌پنداشتند؛ به طوری که هر محتوایی در

آنها قرار گیرد، رنگ خوبی و بدی می‌گیرد. اگر امر کرده باشد، «نیک»، و اگر نهی کرده، «بد» خواهد بود.

۳. طبیعت غریزی: یکی از قدیمی‌ترین معانی طبیعت، «نیروی غریزی» است که در انسان وجود دارد و این نیرو در نگاه زیست‌شناسانه با حیوانات مشترک است. براساس این معنا، قدرت، سازندهٔ حق است و شخص قدرتمند بر ضعیفان مسلط می‌شود؛ چنان‌که افلاطون در کتاب گرگیاس از زبان کلیکلس سوفیست می‌گوید: «طبیعت حکم می‌کند کسی که بهتر و تواناتر است، باید بر افراد ضعیف‌تر مسلط باشد. این، روشی است که حیوانات، دولت‌ها و اقوام مختلف نیز از آن پیروی می‌کنند. طبیعت به ما می‌گوید که این امر عادلانه است» (همان، ۱۳۹۲، ص ۱۶۲).

۴. نظام (نظم و ترتیب) موجود در جهان: این معنا از طبیعت، به ساختار «سازگار» با هر آن چه در جهان اتفاق می‌افتد؛ معطوف است. این قسم بیشتر با رواقیان (مکاتب فلسفی پس از ارسطو) پیوند خورده است. علت نهایی از زندگی در این جهان، از دیدگاه ایشان، عبارت است از: «زیستن سازگار با این جهان اندام‌وار که نوع بشر نیز بخشی از آن به شمار می‌آید» (همان، ص ۲۰۳). اما این معنا از طبیعت، امروزه طرفداران بسیار اندکی دارد؛ چرا که نوعی وادادگی و رضایت به آن چه در حال اتفاق افتادن است، در آن دیده می‌شود و از منظر انسان امروز، نگاهی فاقد خلاقیت و ابتکار به شمار می‌رود. اکنون براساس معانی پیش گفته، به بخش بعد وارد می‌شویم.

قانون طبیعی

پس از تبیین معانی متنوع «طبیعت»، می‌توان به ترکیب آن با «قانون» پرداخت. آیا منظور از قانون طبیعت، اشاره به «طبیعت انسان» است؟ آیا قانون منطبق با طبیعت آدمی، صرفاً براساس اقتضائات وجود جسمانی و مادی او سامان یافته، یا مراد از آن، قانونی است که به هدف و غایت انسان، بما هو، نظر دارد؟ آیا طبیعی بودن، به منشأ آن مربوط





است؟ این منشأ عقل است، یا طبیعت جهان؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، «قانون» را بر حسب هر یک از معانی چهارگانه پیش گفته مورد بازخوانی قرار می‌دهیم:

۱. احکام عقل عملی

اگر طبیعت را به معنای «عقل عملی» بشر دانستیم، قانون برآمده از آن را «قانون طبیعی» خواهیم خواند؛ قانونی برآمده از احکام کلی صادر شده از عقل که به رفتار انسان‌ها ناظر است (همان، ص ۱۶۶). هابز می‌گوید: «یافته‌های عقل سلیم نوعی قانون است که ما آنها را طبیعی می‌نامیم؛ زیرا این یافته‌ها در طبیعی بودن از سایر قوای ذهن بشر کمتر نیستند» (همان، ص ۱۶۷).

قانون طبیعی، انسان‌ها را هم در بُعد فردی و هم در ساحت اجتماعی، به معنای واقعی و اتم انسانیت رهنمایی می‌کند. در افق والای اندیشه و دیدگاه ایشان، حقیقتی ایدئال را نمایش می‌دهد و البته این حقیقت، رنگ و لعابی اخلاقی دارد. بر این اساس، این هنجارهای اخلاقی قانون را باید از دل واقعیت و حقیقت‌ها «کشف» کرد. تنها اختلافی که ممکن است در معتقدان به این تفسیر از قانون وجود داشته باشد، آن است که عده‌ای همچون باورمندان به خدا، عقل بشر را «عقل ربّانی» بدانند و احکام عملی صادر شده از چنین عقلی را تالّو فطرت عطا شده توسط پروردگار محسوب کنند. برخی دیگر که عقل را خودبنیاد و جدا از قدرت قدسی می‌بینند، احکام عملی و قانون برآمده را عطیه «عقل بشری» می‌شمرند. بنابراین و فارغ از اختلاف مذکور، اندیشمندان مسلمان عقل‌گرا (و بیشتر تابع مذهب امامیه)، همچنین متفکران دوره مدرن تا قرون جدید از طرفداران این تفسیر به شمار می‌روند.

۲. متعلق اراده تشریحی خداوند

در برابر تفسیر قبل، آنان که برای عقل هیچ سهمی قائل نیستند، قانونی طبیعی را تنها براساس خواست و اراده تشریحی ازلی خداوند تعیین شده می‌بینند. متفکران اشعری در سنت اسلامی، و ویلیام اوکام در سنت غربی، به این تفسیر اعتقاد دارند.

۳. امیال غریزی حیوانی

مطابق معنای سوم، نیروی غریزی که در حیوانات، علاوه بر انسان یافت می‌شود، منشأ قانون طبیعی است. این قانون، با نگاه به برتری و تسلط شخص قوی بر شخص ضعیف حکم می‌کند، هر که توانایی دستیابی به قدرت دارد، مجاز است سرنوشت دیگران را مطابق میل خویش، تغییر دهد. این معنا از قانون، همواره راه استبدادها و ظلم‌های اعمال شده در طول تاریخ را بر بشر باز کرده است.

۴. قانون فراگیر در نظم موجود جهان

همان‌گونه که گذشت، قانون برآمده از نگاه رواقیان و تابعان ایشان به «طبیعت جهان»؛ به مفهوم سازگاری و مقهوریت نسبت به آن شناخته می‌شود. هر جا نظم طبیعی وجود دارد، در آن جا قانون طبیعی در حال اجرا می‌باشد (همان، ص ۱۷۱). بنابراین انسان باید طبق این قوانین زندگی کند و هر رویدادی را بر همین قوانین منطبق بداند. برنتاییدن حوادث جاری در جهان، در نظر رواقیان، مخالفت با جریان طبیعی و در نتیجه خروج از راه درست اخلاقی است.

به نظر می‌رسد، آنان که از «قانون طبیعت» سخن گفته، و گرایش به هم‌جنس را به دلیل سازگاری با آن توجیه می‌کنند، به جز تفسیر اول (عقل عملی) هیچ کدام از سه تفسیر دیگر را نمی‌پذیرند؛ چرا که در مسئله هم‌جنس‌گرایی، گویا از معنای دوم، یعنی اراده خداوند، اشارتی وجود ندارد. اخلاق رواقی هم امروزه طرفداری ندارد. همچنین تفسیر سوم ما از قانون طبیعی (غریزه)، خود، به‌عنوان معنایی مستقل از «طبیعت» ذکر شده بود. بنابراین نمی‌تواند در تفسیر معنای رقیب جای بگیرد. در نتیجه، تنها یک تفسیر باقی می‌ماند: «قانون طبیعی»، به معنای احکام عقل عملی انسان. حال سؤال رنگ دیگری می‌گیرد: آیا عقل عملی، گرایش به هم‌جنس را تجویز می‌کند؟ یا دست کم، مانعی بر سر آن نمی‌بیند؟





قانون طبیعی عقل عملی

تاکنون انواع معانی و تفاسیر محتمل از «طبیعت» و «قانون»، همچنین ترکیب این دو، را بیان کردیم. باید‌ها و نبایدهای عقل عملی که اخلاقیات و سیاسیات، شامل رویکردهای حقوقی و اجتماعی را مشخص می‌کند؛ علاوه بر توجیه تمایز «انسان» از سایر موجودات هستی، در دو مسیر قابل توجه، به شناخت محتوای قانون طبیعی می‌پردازد: ۱. حقیقت انسان؛ ۲. هدف از آفرینش او.

سخن از «حقیقت» آدمی در این جا، حقایق نظری و صرفاً به حوزه تئوری مربوط نیست. «طبیعت» یا «حقیقت انسان»، سرشار است از دو حیثه لازم و ضروری: از سویی، آگاهی‌های کلی و انتزاعی او (که وی را در «شناخت» مسائل یاری می‌رسانند) و در سوی دیگر، به کار بستن آن دانسته‌ها و عملی کردن آن‌ها. منظور ما در این جا سویه دوم است. اما «هدف» از این هستی، بر ویژگی «کمال‌جویی» بشر متمرکز است؛ به گونه‌ای که هر انسانی با رجوع به خویش، به علم حضوری، درمی‌یابد که به سوی بهترین‌ها و بی‌نقص‌ترین‌ها متمایل است. کسی که در سودای علم و دانش است، می‌خواهد به آگاهی دست یابد که هیچ جهلی در آن نباشد. آن که در سودای قدرت است، به قدرتی می‌اندیشد که حتی از اندکی عجز و ناتوانی مبرّا باشد، یا به زندگی و حیاتی فکر می‌کند که هرگز مرگ و فنایی نداشته باشد و این، چیزی است که دست‌مایه داستان‌ها و سرگذشت‌های فراوانی در طول تاریخ گردیده است.

حضرت امام خمینی رحمته‌الله به‌عنوان دانش‌آموخته فلسفه چنین می‌گوید:

«انسان به حسب فطرت اصلی و جبلت ذاتی عاشق کمال تام مطلق است و شطر قلبش متوجه به جمیل علی‌الاطلاق و کامل من جمیع الوجوه است و این، از فطرت‌های الهیه است که خداوند تبارک و تعالی مفضول کرده است بنای نوع انسان را بر آن ... ولی هر کسی به حسب حال و مقام خود تشخیص کمال را در هر چیزی دهد و قلب او متوجه آن گردد: اهل آخرت تشخیص کمال را در مقامات و درجات آخرت داده قلبشان متوجه

آنهاست ... و اهل دنیا چون تشخیص داده‌اند که کمال در لذایذ دنیاست و جمال دنیا در چشم آنها زینت یافته، فطرتاً متوجه آن شدند؛ و لیکن با همه وصف، چون توجه فطری و عشق ذاتی به کمال مطلق متعلق است» (امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷).

اینک با تحفظ بر پیوستگی این دو مرتبه - ذات و هدف آدمی - به بررسی تفصیلی تر هریک می‌پردازیم: عقل، لازم است ابتدا از حقیقت و ذات انسان آگاه باشد، آن گاه از طریق این شناخت، به مسیر و مقصد او نیز آگاه گردد. رابطه استلزام در میانه حقیقت و مقصد، مفاد قانون عقل عملی است؛ اما در گام اول، حقیقت آدمی مرکب از مراتب سه‌گانه است:

۱. مراتب طبیعت (نفس) انسان

به لحاظ رابطه روح و بدن، و یگانگی این دو زیر عنوان عام «نفس»، کارکردهای مختلف هر انسان، در عرصه‌های مختلف حیاتی خویش به سه مرتبه تقسیم می‌شود: مرتبه «نباتی»، «حیوانی»، و «انسانی (ناطقه)». انسان از جنبه‌ای گیاه است؛ بنابراین تلاش برای زنده ماندن، غذا خوردن و تولید هم‌نوع از توانایی‌های اوست. از جنبه‌ای دیگر حیوان است، که درک و احساس دارد و دست آخر، از جنبه‌ای بالاتر، به فهم و اندیشه دست می‌زند، و تمام افعال خود را نیز تدبیر می‌کند. او در مرتبه اول، از «نفس نباتی» (گیاهی) برخوردار است، و در مرتبه دوم، به «نفس حیوانی» متصف بوده و تا این رتبه با همه حیوانات مشترک است؛ اما در مرتبه سوم، «نفس ناطقه» دارد و از تمام موجودات جدا می‌شود. هر یک از این مراتب، مجموعه‌ای از امکانات و قوه‌ها برای وی دارد، که همگی عین حقیقت و طبیعت او هستند؛ از جمله، نفس در مرتبه نباتی دارای سه قوه «غذیه» (تغذیه و رساندن انرژی به اندام)؛ «منمیه» (استفاده از انرژی به دست آمده برای رشد) و «مولده» (ایجاد کننده فرد جدید) است. دو قوه اول، برای حفظ شخص، و قوه مولده به منظور حفظ نوع قرار داده شده‌اند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۷۸). به علاوه، از





آن جا که مرتبه نباتی به عنوان پایین ترین مرتبه نفس انسانی، هسته اولیه و بنیان هستی انسان را تشکیل می دهد؛ عزیمت به سوی هدف نیز ناگزیر از همین پله آغاز می شود. حال، مبتنی بر مسئله نوشتار حاضر، یعنی جست و جوی قانون طبیعی در گرایش به هم جنس، به دلیل آن که دستگاه تناسلی به عنوان ابزار قوه مولده و شاخه ای از قوای نفس نباتی، موضوع تمایلات جنسی است؛ لازم است احکام عقل عملی درباره این قوه روشن شود. آن چه حکم عقل باشد، قانون طبیعی خواهد بود.

۲. قانون طبیعی قوه مولده

یکی از نخستین گزاره های که عقل عملی به صورت فرمان صادر می کند، این است که انسان برای رسیدن به تکامل باید به هر یک از نیازهای طبیعی خود پاسخ مطلوب دهد. این نیازها در مرتبه نفس نباتی، تغذیه، بهداشت و مهم تر تولید مثل است (طالبی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۰). این گزاره، نتیجه درک و معرفتی است که عقل در سوئی نظری خویش، نسبت به «نفس» انسان اندوخته بوده است و لذا این سنخ از مباحث، در کتاب های فلسفی زیر مجموعه باب نفس شناسی قرار می گیرند. از این پس، و مبتنی بر این معرفت، عقل عملی نیز به درک و فهم اقدام می کند. زمانی حقیقت آدمی، ممزوجی است از مراتب سه گانه، و هر مرتبه، مجموعه ای است از قوا؛ پس بر اساس این درک نظری بدیهی (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ص ۱۵۴)، عقل عملی حکم می دهد از چنین قوایی در جهت درست استفاده گردد. یکی از گزاره های به دست آمده - معطوف به بحث ما - چنین است: «احساس نیاز آدمی به داشتن فرزند، یکی از عوامل میل به تولید مثل است». انسان، علاوه بر قوه غاذیه و منمیه که آثارش به شخص وی برمی گردد، دارای «قوه مولده» است، و لازمه به فعلیت رسیدن این قوه، «تولید» است. تولید مثل در جهت حفظ نوع جریان دارد و لذا نیاز نوع انسان ها است.

۳. استنتاج «باید» از «هست»

آخرین گام در اثبات قانون عقل عملی، اثبات ملازمه میان «هست»ها و «باید»ها است. نهایت چیزی که توسط عقل درک شده، مجموعه‌ای از گزاره‌های دال بر واقعیات و است‌ها است؛ اما برقراری رابطه میان این «واقعیت‌ها» و «قانون»، نیازمند استدلال دیگری است. به تعبیر دیگر، صرف وجود تعدادی از «هست»ها در جهان واقعیت، حتماً و قهراً ما را به همان تعداد «باید» نمی‌رساند.

در مسئله مورد نظر، حتی اگر بپذیریم «غایت اصلی اندام‌های جنسی، تولید مثل است»؛ چگونه از این گزاره، به این گزاره می‌رسید: «از اندام‌های جنسی باید در جهت تولید مثل استفاده شود». از سوی مقابل، چرا به کارگیری این اندام در غیر غایت اصلی، «نباید»ی است؟

پس از تشریح سؤال، تفسیری از «هست» و «باید» ارائه می‌گردد که می‌تواند راهگشای بحث باشد:

عقل به وسیله قوای نفس، یعنی قوه عالمه، مراحل سه گانه‌ای را در ترسیم «هست»ها طی می‌کند: ابتدا تصور شیء به صورت علم حصولی، سپس تصدیق به کمال بودن آن، و سپس تصدیق به ضروری بودن آن کمال (فعلیت) برای خویش.

پس از درک ضرورت کمال، قوه دیگری از عقل، یعنی «قوه عامله»، به دلیل حصول تصدیق به ضرورت دست‌یابی بشر به آن کمال مطلوب، «انگیزه» آن را در نفس ایجاد می‌کند. تا این جا صرفاً قصد و عزم کلی برای عمل وجود پیدا کرده است؛ اما به دنبال حصول آن عزم، عقل، به منظور رسیدن به ذی‌المقدمه، فرمان تحصیل مقدمات را صادر می‌کند و عزم به وجود آمده را به حد ضرورت می‌رساند. از این پس، به قصد پیشین، «جزم» گفته می‌شود.

بنابراین «باید» همان «هست»ی است که در طی مراحل قوای عالمه و عامله، به صورت تشکیکی و طولی به وجود آمد. شاید بتوان گفت؛ «باید» تنها یک واژگان است؛ اما





در معنا از «هست» جدا نیست. اساساً «هست‌ها» و «بایدها» یک «وجود» هستند، و به تبدیل «هست» به «باید» نیازی نیست. در درون انسان چنین فعل و انفعالاتی روی می‌دهد. لذا میان این دو عنوان دوگانگی نیست، تا از ارتباط بین دو شیء پرسش شود. همان انگیزه و عزم است که قوی می‌شود؛ یک امر هستی‌شناسانه است؛ همان اراده، عزمی که به حد جزم رسیده باشد. انگیزه مثل این است که می‌گوییم: «ای کاش می‌توانستم این غذا را بخورم!»؛ اما پس از این که می‌بینیم راه باز است و مانعی از تغذیه نیست، خود به خود جزم حادث می‌شود و عمل رخ می‌دهد. «بایدها» نوعی «هست‌ها» هستند. «باید» یکی از کیفیت‌های وجود است؛ نه این که از آن جدا باشد.

نتیجه این تقریر در مسئله حاضر آن است که درک عقل به «غایت بودن و کمال بودن تولید مثل برای اندام‌های جنسی»، پس از تشکیل فرایند جزم و تصمیم قطعی، به «باید دار» بودن این گزاره، یعنی «قانون» عقل عملی ختم می‌شود؛ بدون آنکه میان دو گزاره دوگانگی و فاصله‌ای وجود داشته باشد.

اکنون می‌توانیم به تعریفی از «طبیعت»، که به‌عنوان معنای اول، «قانون طبیعت» خوانده، و بسیار بسیط و انبساطی شده بود؛ انتقاد کنیم. قانون طبیعی در جهت به‌کارگیری اندام‌های جنسی و البته براساس معیارهای کشف شده توسط احکام عقل عملی، روشن می‌شود. اندام‌هایی که ابزار قوه مؤلده نفس هستند، باید از قانون حقیقت خویش، یعنی تولید مثل تبعیت کنند. پس، تعریف نخست تمام نبود؛ اما چنان که متذکر شدیم، در ادامه سخن از قانون طبیعی اشیا، جای پرسشی دیگر باقی می‌ماند؛ پرسشی که پاسخ به آن، داوری ما را نسبت به تعریف پنجم از طبیعت (از آن‌رو که در جهت نیل به غایت حقیقی خویش در حرکت باشد) روشن می‌کند: «آیا چنین کارکردی به خود منحصر است؟» و «آیا کارکردهای دیگر، در کنار تولید مثل، جایی ندارند؟» پاسخ به این پرسش‌ها در بخش بعد ارائه می‌گردد.

قابل ذکر است از دیدگاه رقیب، مهم‌ترین اشکالی که ممکن است، هواداران اخلاق سنتی و خصوصاً دینی، در تقبیح رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه را با آن به چالش کشید؛ همین تعریف کارکردگرایانه است.

طبیعت به مثابه غایت

گفتیم که در استدلال علیه ناروایی هم‌جنس‌گرایی، از برهان امر غیرطبیعی، و پنج معنا برای «طبیعت» استفاده شده است. سخن از هر یک را در بخشی از این نوشتار پی‌گرفتیم، و اینک نوبت به معنای پنجم و در واقع اصلی‌ترین تعریف می‌رسد؛ معنایی که در صورت اثبات، کارکرد و غایت هر شیء را «منحصر» به یک «غایت» معرفی می‌کند و در نتیجه، هر غایت دیگر را غیرطبیعی می‌نمایاند. به همین دلیل، کسی که به چنین معنایی از طبیعت اعتقاد ندارد، و «هم‌جنس‌گرایی» را ناروا نمی‌پندارند، تلاش می‌کند با نفی انحصار، برهان کهن ارسطو را از دست اخلاق سنتی بگیرد. بر این اساس، در مسئله ما، استفاده از اندام‌های جنسی در هر رابطه جنسی، و لو آن که به تولید مثل منجر نشود، جایز خواهد بود.

پیش از آغاز سخن در این باره، پرسش ضمنی دیگری را که همین جا از جانب نظریه رقیب مطرح می‌شود، بدین شرح بیان می‌کنیم و در طول بحث به پاسخ آن می‌پردازیم؛ نظریه اخلاقی سنتی با یک گزاره تناقض‌نما مواجه است؛ زیرا از نظر کسی که معتقد باشد غایت و کارکرد هر شیء محصور و منفرد است، تفاوتی نخواهد کرد کدام یک از کارکردهای غیراصولی اعمال شود؛ همه آن‌ها غیرمجاز هستند. به همین دلیل، در مسئله مورد بحث، هر نوع رابطه جنسی که به فرزندآوری منجر نشود، در زمره کارکردهای غیرحقیقی اندام‌های جنسی و غیرمجاز قرار می‌گیرد؛ به طوری که با غیرطبیعی و به تبع، غیراخلاقی دانستن هر رابطه جنسی غیرفرزندآور، نه تنها هم‌جنس‌گرایی، بلکه هر نوع لذت جنسی، حتی معاشقه با همسر را که به تولید مثل نینجامد، تقبیح کرده‌ایم و این، در حالی است که طرفداران اخلاق سنتی، از جمله اندیشمندان مسلمان، براساس روایاتی که چنین لذت‌هایی را تجویز کرده‌اند، خود، به چنین لازمه‌ای تن نمی‌دهند. بنابراین می‌توان گفت؛ ملزوم (کبرای کلی «غایت‌مندی») نیز خالی از اشکال نیست.

برای پاسخ، ابتدا ذکر چند نکته مقدماتی ضرورت دارد:

الف) نفس انسانی، در هر مرتبه از مراتب سه گانه‌اش، متشکل از قوایی است که به سوی «فعلیت» و محقق کردن آثار حیات - متناسب با هر مرتبه - روی دارند (ر.ک:





صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۵).

ب) «فعلیت» همان غایت قوه‌ها است.

ج) در تقسیمات علت‌های چهارگانه، «غایت» یکی از این علل است.

د) یکی از احکام و شرایط اصل علیت، به طور کلی، «سنخیت» بین علت و معلول است. بر اساس مقدمات پیش گفته، هر قوه، متناسب با فعلیت و غایت خویش عمل می‌کند؛ زیرا هر «فعلیت»ی به وجود امکان و استعداد مربوط به خود مسبوق است و ممکن نیست از استعدادی خاص، هر فعلیتی پدید آید؛ در غیر این صورت، فاقد شیء معطی آن شده است. بنابراین تکامل همواره مبتنی بر تشابه و هماهنگی میان قوه و فعلیتش، یا شیء و غایتش، ادامه می‌یابد (همان، ج ۷، ص ۱۶۲). از سوی دیگر، رسیدن به هدف و غایت، با واسطه‌گری «غایات میانی» میسر می‌شود که در مسیر آن غایت قرار دارند.

نفس ناطقه انسانی نیز که در سلسله مراتب سه‌گانه نفس، بالاترین و شریف‌ترین رتبه را حائز است؛ از این قاعده مستثنا نیست. ابزار و وسائط افعال نفس، قوای آن هستند. هر قوه، در سلسله مراتب نفس، در جهت غایتی در حرکت است. از جمله «قوه مؤلده» (از قوای مرتبه نباتی) که در جهت «حفظ نوع» انسان عمل می‌کند. بر همین اساس و بر مبنای ویژگی سنخیت علت و معلول که اقتضا می‌کند بین غایت - به‌عنوان یکی از اقسام علت - و شیء، هماهنگی و شباهت باشد؛ لازم است هر یک از قوای نفس، از جمله قوه مؤلده مرتبه نفس نباتی، در چارچوب غایت اصلی انسانیت فرد عمل کند. ملاصدرا، حکیم پرآوازه اسلامی، در نقل و تأیید دیدگاه ابوعلی سینا، می‌گوید:

«شوق موجود به هر چیزی، به خاطر تشابهی است که آن شیء با غایتش دارد. مثلاً حرکات طبیعی اجرام طبیعی، به منظور تشبّه به غایتشان، یعنی «بقاء» است. همچنین حیوانات و نباتات، در جهت تشبّه به غایتشان عمل می‌کنند، که عبارت است از بقای نوع یا شخص؛ هر چند این حرکات و اعمال در مبادی (مقدمات) با آن غایات تشابه ندارد، هم‌چون آمیزش. نفس‌های انسانی نیز در جهت مشابهت به غایتشان، که عبارت باشد از عاقل عادل شدن، تعقل و تعمّل می‌کنند؛ هر چند مبدأ این امور با مقصد متفاوت است؛ از جمله تعلّم و درس‌آموزی. اما علت عدم تشابه افعال مقدماتی با غایات نهایی، تنها آن

است که مبادی به استعدادها و قوه‌ها مخلوط هستند؛ در حالی که خیر مطلق منزّه است از قوه، بلکه همه فعلیت است» (همان، ص ۱۶۲ - ۱۶۳).

ممکن است این سؤال مطرح شود که چگونه کارکردهایی نظیر تولید مثل که صرفاً کارکرد قوه مؤلده از قوای نفس نباتی است؛ در تناسب با غایت نفس ناطقه انسانی قرار می‌گیرند؛ در حالی که براساس ویژگی ذاتی نفس آدمی، یعنی ناطقیت و عقل، غایت نهایی انسان، عقلی و به دور از ماده باید باشد؟

ملاصدرا در تبیین هدف‌داری افعال انسان، به پاسخ این پرسش نیز اشاره می‌کند: «وقتی به دلیل مجاورت با نفس نطقی، از نور و لطافت برخوردار گشت، افعالی محکم‌تر و کامل‌تر و عالی‌تر از وی صادر خواهد شد. بنابراین از محسوسات، شریف‌ترین مزج و متعادل‌ترین ترکیب را به دست می‌آورد تا بدن خویش را در راه انجام دادن رفتارهای انسانی، تقویت نماید» (همان، ص ۱۶۸). پس از منظر تفکر فلسفی، تمام کارکردهای مراتب سه‌گانه نفس، هر یک در جایگاه خویش، غایت و کمال آن مرتبه است؛ اما تنها تفاوت نفس انسان در این است که جامع همه مراتب و به کارگیرنده قوای همه آنها است، تا از آنها در خدمت و مسیر هدف کلی عقلی، یعنی رسیدن انسان به بالاترین درجه کمال، استفاده کند. این ساختار هماهنگ‌کننده، اقتضای حقیقت و طبع ذات انسان، یا همان «نفس» او است.

در تکمیل سخن، باید اضافه کنیم، وجود قوه و فعل (غایت)، بدون شرایط تسهیل‌کننده وصول به غایت ممکن نیست؛ چرا که هر مبدأ و مقصدی، دارای جزء سومی به نام «مسیر» بین آن دو نیز هست؛ زیرا رسیدن به هر مقصد، ابتدا به آغاز حرکت از مبدأ و سپس ادامه حرکت در مسیر مشروط است. جزء سوم توسط مقدماتی همچون «لذت» فراهم می‌شود. به‌عنوان مثال، در اعمال قوه غاذیه، یعنی قوه نیاز به غذا و کسب خوردن مواد غذایی لذت‌نبرد، هرگز به آن تن نخواهد داد و در نتیجه بدن وی تضعیف خواهد شد، و در نهایت نفس از بین خواهد رفت.

اما وجود این مقدمات، بدون حرکت به سوی هدف، به لغو شدن آنها منجر خواهد بود؛





به طوری که اگر کسی غذا را در دهان قرار دهد و از مزه آن «لذت» ببرد؛ اما به همین بسنده کرده، بدون آن که غذا را هضم کند، آن را از دهانش خارج سازد؛ کار بیهوده‌ای انجام داده؛ چرا که شیء را به غایتش نرسانده و کار لغو عقلاً قبیح است.

این نکته، در استفاده از اندام‌های جنسی در جهت تولید مثل نیز وجود دارد. تولید مثل که چیزی جز حرکت برای به فعلیت رساندن قوای نفس، و در نتیجه، استحکام بنای نوع انسان در جهان هستی نیست؛ به خودی خود، دارای مقدمات تسهیل کننده، از جمله لذت جنسی می‌باشد؛ لکن به معنای موضوعیت پیدا کردن «لذت» نخواهد بود. لذت در این جا صرفاً راه‌گشا و طریق است. پس نباید در آن توقف شود. به دیگر سخن، لذتی که در نکاح و هم‌بستری با جنس مخالف قرار داده شده است، شأنی مستقل ندارد تا به خودی خود به‌عنوان «هدف» تعیین شود. بنابراین کارکرد قوه مولده از «یک» کارکرد تجاوز نمی‌کند، و سخن گفتن از «تعدد» کارکرد اندام‌های جنسی، دشوار خواهد بود. به همین دلیل، کاربرد «لذت جنسی» در غیر رابطه زناشویی - دو غیرهم‌جنس - از جمله رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه، برخلاف اقتضای غایت‌مندی نفس و طبیعت انسان خواهد بود؛ چرا که لذت را به‌عنوان یک موضوع مستقل، از شأن مقدمه بودن خارج، و آن را به غایت بدل می‌کند.

بر اساس آنچه گفته شد، پاسخ پرسش ضمنی بحث، که در سطور اول این بخش متذکر شدیم نیز روشن می‌شود. پرسش، با به میان کشیدن یک تالی فاسد، در صدد اشکال به اصل مدعای اخلاق سنتی بود؛ در حالی که بر اساس مقدمات مذکور، مشخص می‌شود لذت مؤانست با جنس مخالف در فعالیت غریزه جنسی، تنها یک راه واسطه‌ای و تسهیل کننده است که در جهت وصول به غایت قوه مولده نفس، و در نهایت، پله‌های نخستین برای مقصود و غایت کلی نفس ناطقه عمل می‌کند. خدای متعال در مقام خالقیت و تکوین، اندام‌های دو جنس مذکر و مؤنث را به‌گونه‌ای قرار داد که مکمل یکدیگر باشند؛ اما صرف این قرارداد کافی نبوده به عوامل روانی تسهیل کننده نیز نیاز هست. این عامل همان «لذت» (جنسی) است. بین سایر قوا و افعالشان نیز همین عامل روانی حاضر است. اگر قوه منمیه برای رشد مادی بدن قرار داده شده، لذت غذا خوردن و بلعیدن مواد غذایی نیز در انسان جای داده شده است؛ اما این عوامل چیزی جز واسطه

نیستند و لذا به لحاظ عقلانی، انسانی را که ماده غذایی را در دهان قرار داده، از آن لذت برده؛ ولی آن را از دهان به بیرون پرتاب کند، مستحقّ مذمت می‌دانند؛ چرا که هدف از غذا و مزه‌های خشنودکننده آن، بلعیدن و هضم شدن بود؛ ولی با این کار شیء را به غایتش نرسانده است. به همین ترتیب، اگر لذات جنسی (دو غیرهمجنس در خانواده) که دارای نقشی تسهیل‌کننده و آرامش‌زا هستند، به شکل مستقل و بریده از غایت حفظ نوع آن دیده شوند، این رویکرد، به لحاظ عقلانی مذموم خواهد بود. به همین دلیل، می‌توان تشویق‌ها به ملاحظت و هم‌بستری عاشقانه با همسر را که در متون دینی وارد شده‌اند، بر همین رویکرد، عقلانی و صحیح مبتنی دانست. البته هر عمل جنسی غیرهمجنسان به فرزندآوری ختم نمی‌شود، که می‌تواند به علل مختلفی وابسته باشد؛ زیرا علت تامه تحقق نیافته است؛ اما این نکته با جواز لذت جنسی ایشان مغایرت ندارد. تنها زمانی می‌توان از عدم جواز سخن گفت که افراد به سوی لذت مادی تنها چشم بدوزند و این جا است که برخی، از لذت هم‌جنس‌گرایانه به‌عنوان امری قابل دفاع دم می‌زنند.

نکته مهم آن است که از نظر عقلانی و فلسفی، ترقی و تعالی انسان، به طور کلی، به سوی غایتی کلی و عقلی است؛ اما این که برخی از افراد این زیرمجموعه، در میانه راه توقف کرده، بر اهداف مادی و جزئی بسنده می‌کنند، آن چیزی نیست که اصل مسئله را مخدوش سازد. «بعضی از مردم افعال قوه شهوت و غضب را انجام نمی‌دهند و غرضی ندارند جز کسب لذت خوردن، آشامیدن و آمیزش. همچنین غلبه و پیروزی بر خصم را تنها به خاطر دلشادی از انتقام و کینه می‌خواهند، بدون آنکه در هیچ کدام 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 به حرکات این قوا معطوف نیست؛ چنان که تنها اهداف جزئی آنها تأمین گردد؛ بلکه این قوا برای رسیدن به اغراض رفیع‌تری، از جمله بقای نوع و حصول نظام تام و ملکوت اعلا قرار داده شده‌اند» (همان، ص ۱۶۹). بنابراین انسان که از قوای متعدد نباتی و حیوانی بهره‌مند است، به لحاظ اخلاقی باید در مسیری عقلانی و حکیمانه از این قوا استفاده کند و البته در این میان، رسیدن به هدف و فعلیت یافتن قوه‌ها، به استحکام سلسله علل و معالیل آن محتاج است. چه بسیار نکاحی





که به لقاح و فرزندآوری منجر نشود؛ اما چیزی از قوه مولده در جهت استیفای غرض مختص آن نگاهد. به همین دلیل، می‌توان تشویق‌ها به ملاعبت و هم‌بستری عاشقانه با همسر را که وارد شده در متون دینی وارد شده‌اند، بر همین رویکرد، عقلانی و صحیح مبتنی دانست.

با توجه به پرسش و پاسخ مذکور تذکر یک نکته مهم به نظر می‌رسد: مباحثی که تاکنون گذشت ممکن است به ایجاد تلقی بسیار ناقصی از انسان و فلسفه تشکیل خانواده یعنی ازدواج و فرزندآوری، در ذهن خواننده منجر شده باشد؛ چرا که تا این جا به تناسب بحث از نظریه طرفدار هم‌جنس‌گرایی، به طرح آموزه قانون طبیعی قوای نفس مجبور بوده‌ایم و به همین دلیل، سایر جهات خانواده و نکاح مغفول نگاه داشته شد؛ اما باید دانست که این نوشتار در صدد بحث کامل از خانواده و روابط زن و مرد نبوده است. نکات بسیار دقیقی در نگاه اسلام به خانواده وجود دارد که از آن دسته می‌توان به آیه شریفه اشاره کرد: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ (اعراف: ۱۸۹)، خداوند از یک نفس زوج آدمی را خلق کرد؛ برای آن که مایه آرامش وی باشد». همسر و خانواده در اسلام به معنای ترفیع درجه و رسیدن به آرامش است، و اگر ما از کمترین نقش آن، یعنی «تولید مثل» سخن گفتیم، صرفاً از باب تناسب موضوع مقاله بوده است.

نتیجه‌گیری

اشیا به طور کلی حقایقی متشکل از قوا و استعداد هستند، که رو به سوی فعلیت و کمال متناسب با همان‌ها دارند. این نیاز با توجه به نوع فعلیتی که قرار است در نهایت به آن دست یابد، دارای مقدمات و غایات فرعی است و البته بر اساس اصل «سنخیت علت و معلول» (در این جا علت غایی)، باید متناسب باشند.

انسان، به‌عنوان یکی از موجودات جهان، دارای نفس است. نفس از مراتب سه گانه‌ای ترکیب شده است: «نباتی»، «حیوانی» و «ناطقه». نفس در رتبه نباتی دارای سه قوه بوده که یکی از این قوا، قوه «مولده» (ایجاد کننده فرد جدید) می‌باشد. کمال این قوه، «حفظ نوع بشر» است. این غایت نیز، در خدمت غایت نهایی، دارای غایات فرعی و

مقدماتی هم هست که عبارتند از: لذت و حس ارضای جنسی؛ به طوری که اگر این احساس نباشد، وصول به هدف غایی ناممکن و محال می‌گردد.

پس از ضمیمه «باید» به «هست»ها، که عبارتند از غایت و کمال یک شیء، قانون عقل عملی حاکم بر رفتار ارادی بشر به دست می‌آید؛ بدین معنا که به کارگیری اندام‌های جنسی در غیر تولید مثل، از غایت آفریده شده برای این اندام خارج بوده، به موضوعیت بخشی به طریق، و تبدیل ماهیت شیء به غیر خود منجر می‌گردد.

همچنین باید در نظر داشت که این مباحث تنها کمترین مرتبه از مراتب بلند خانواده در اسلام بوده است و فرزندآوری براساس رویکرد تولید مثل، بخش کوچکی از نظر فلسفه اسلامی به این موضوع است.

پی‌نوشت‌ها

[۱]. «متغیرها» شرایطی هستند که آدمی را در برمی‌گیرند و تغییر در درون یا بیرون وی را باعث می‌شوند. «متغیرهای کمی» شرایط عارضی هستند که بر شدت یا ضعف یک کنش اثر می‌گذارند و «متغیرهای کیفی» به نوع شرایط مربوط می‌شوند. می‌توان برای متغیر اول، به میزان بیماری، و برای دوم، به نوع خاص امیال جنسی و شهوانی مثال زد.

[۲]. به عنوان نمونه؛ بوستان سعدی، باب هفتم در عالم ترتیب، گفتار اندر پرهیزکردن از صحبت احوادث.

[۳]. گرچه در وهله اول این طور به نظر می‌رسد که عنوان مذکور در مقابل ادعای نظریه رقیب - در تقسیم معانی امر طبیعی به پنج معنی - صرفاً ادعایی جدید، و بدون دلیل است؛ حق آن است که ما در این جا به بررسی معنای اول از امر طبیعی، یعنی امری که با قانون طبیعت مطابق باشد؛ می‌پردازیم و قصدمان نه ادعای جدید، بلکه واشکافی ادعای اول رقیب است.



فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن سینا، بوعلی، *الشفاء* (طبیعیات)، قم: مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۲. _____، *رساله نفس*، چاپ دوم، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۳. امام خمینی، روح الله، *شرح چهل حدیث*، چاپ چهل و چهارم، تهران: عروج، ۱۳۸۶.
۴. جهامی، جیرار، *موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۸ م.
۵. طالبی، محمدحسین، *تفاسیر متنوع از آموزه قانون طبیعی*، مجله آیین حکمت، شماره ۱۸، ۱۳۹۲.
۶. _____، *دانش فلسفه حق در اندیشه آیت الله جوادی آملی*، مجله حکمت اسرا، شماره ۲۵، ۱۳۹۴.
۷. _____، *نظریه بدیع قانون طبیعی در حکمت عملی اسلامی*، مجله معرفت فلسفی، شماره ۳۴، ۱۳۹۰.
۸. _____، *جدیدترین نظریه قانون طبیعی در بوتنه نقد*، مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۳۹، ۱۳۸۸.
۹. ملاصدرا، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، چاپ دوم، قم: مکتب مصطفوی، ۱۳۶۸.
۱۰. _____، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم: بیدار، [بی تا].

