

مسئله همجنس‌گرایی در اندیشه شیعی ایران معاصر

آرش نراقی

دانشیار فلسفه دین و اخلاق، کالج موراوین، پنسیلوانیا

مقدمه

در ۱۸ دسامبر سال ۲۰۰۸، "اعلامیه سازمان ملل در خصوص گرایش و هویت جنسی" در مجمع عمومی سازمان ملل مطرح شد. هدف اصلی این اعلامیه نفی هرگونه تبعیض، خشونت، تعرض، هتک حرمت و تعصب و پیش‌داوری منفی نسبت به انسان‌ها بر مبنای هویت و گرایش جنسی آنها بود. شصت‌وهفت عضو سازمان ملل مفاد این اعلامیه را تأیید کردند، اما اعضای سازمان کنفرانس اسلامی و از جمله ایران از جمله نخستین کشورهایی بودند که به مخالفت با مفاد این اعلامیه برخاستند. نماینده کشور سوریه به نیابت از کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی و در مخالفت با مفاد آن اعلامیه ابراز نگرانی کرد که پاره‌ای از کشورها با طرح این اعلامیه می‌کوشند "بر گروه معینی از انسان‌ها، بر مبنای

Arash Naraghi, "The Male Homosexuality Problematic in the Context of Contemporary Iranian Shi'ism," *Iran Namag*, Volume 3, Number 1 (Spring 2018), 87-119.

آرش نراقی <naraghia@moravian.edu> دانش‌آموخته دکتری فلسفه با گرایش اخلاق و فلسفه دین از دانشگاه کالیفرنیا، سانتا باربارا، دانشیار فلسفه دین و اخلاق در کالج موراوین پنسیلوانیاست. برخی از تألیفات اخیر ایشان عبارت است از رساله دین‌شناخت: مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی، اخلاق حقوق بشر، آینه جان: مقالاتی درباره احوال و اندیشه‌های مولانا جلال‌الدین بلخی، حدیث حاضر و غایب: مقالاتی در باب الهیات غیبت، مدارا و مدنیت: مقالاتی در باب اخلاق اجتماعی و ترجمه درباره عشق.

رفتارها و گرایش‌های جنسی‌شان متمرکز شوند و در عین حال، از سخت‌گیری‌ها و تبعیض‌هایی که در همهٔ نقاط دنیا بر مبنای بسیاری عوامل دیگر اعمال می‌شود، غفلت بورزند.^{۱۴} او تصریح کرد که دو مفهوم “هویت جنسی” و “گرایش جنسی” هیچ مبنای حقوقی ندارد و نباید آنها را با مقولهٔ حقوق بشر پیوند داد. مسائل مرتبط با گرایش و هویت جنسی از جمله امور داخلی کشورهاست و حل و فصل آنها را باید به دستگاه‌های قضایی خود آن کشورها سپرد. او در توجیه مخالفت خود با مفاد آن اعلامیه مشخصاً دو استدلال را مطرح کرد: نخست آنکه “این ایده که پاره‌ای رفتارها محصول عوامل ژنتیک است، به لحاظ علمی مردود شده است” و دوم آنکه، “این استفاده نامبارک” از مفهوم گرایش می‌تواند به نحوی تلقی شود که از حوزهٔ علایق جنسی فرد فراتر برود و رفتارهای شنیعی همچون سوء استفاده جنسی از کودکان را هم مشروع و قانونی کند.” او سرانجام نتیجه گرفت که این مسئله را باید به خود دولت‌های عضو و نهاد تا “بر مبنای اخلاقیات، [اقتضائات] نظم عمومی و خیر همگانی دربارهٔ آن تصمیم بگیرند.”^{۱۵}

این‌گونه واکنش‌ها البته صرفاً برآمده از ملاحظات سیاسی در عرصه ملی و بین‌المللی نیست و ریشه‌های آن را از جمله می‌توان در نظام الهیاتی و حقوق دینی در کشورهای اسلامی جست. به بیان دیگر، عناصر مهمی در فرهنگ دینی جوامع اسلامی به شکل‌گیری این‌گونه رویکردهای منفی و ستیزه‌جویانه نسبت به حقوق اقلیت‌های جنسی در کشورهای اسلامی دامن می‌زند.

در سنت و ادبیات اسلامی دربارهٔ شأن اخلاقی و حقوقی اقلیت‌های جنسی - خصوصاً مناسبات همجنس‌گرایانه - به دو شیوهٔ عقلی (غیرنقلی) و نقلی بحث شده است. البته حجم مباحث غیرنقلی دربارهٔ مناسبات همجنس‌گرایانه در ادبیات دینی بسیار محدود بوده و فقط در سال‌های اخیر دامنهٔ این‌گونه مباحث در میان دانشجویان و کارشناسان مسائل اسلامی تا حدی گشوده شده است. اما مباحث نقلی در این باره بسیار گسترده‌تر بوده است و احکام فقهی - حقوقی دربارهٔ مناسبات همجنس‌گرایانه - که عمدتاً تحت عنوان “لواط” و “مساحقه” مطرح می‌شود - عمدتاً بر استدلال‌های نقلی استوار است.

^{۱۴}General Assembly Adopts 52 Resolutions, 6 Decisions Recommended by Third Committee on Wide Range of Human Rights, Social, Humanitarian Issues,” at <http://www.un.org/press/en/2008/ga10801.doc.htm/>.

در این نوشتار، نخست می‌کوشم به اختصار پاره‌ای از استدلال‌های نقلی و غیرنقلی ناظر به شأن اخلاقی مناسبات همجنس‌گرایانه را بررسی کنم که در آثار و کلام برخی اندیشمندان اسلامی آمده است و سپس نشان دهم که چگونه می‌توان در چارچوب پاره‌ای مفروضات فلسفی و الهیاتی در سنت اسلامی نگاهی تازه به منابع دینی داشت که راه را دست‌کم تا حدی برای رفع تبعیض‌های جنسیتی هموار کند. با این همه، به نظر می‌رسد که در ادبیات دینی موجود مناسبات همجنس‌گرایانه در میان مردان خصوصاً از حساسیت منفی بیشتری برخوردار بوده است. از همین رو، در این نوشتار توجه خود را بر این نوع مناسبات متمرکز می‌کنم.

دلایل غیرنقلی

چنان که اشاره کردم، بحث و تحلیل فلسفی و عقلی درباره‌ی شأن اخلاقی مناسبات همجنس‌گرایانه در اسلام بسیار محدود و در سال‌های اخیر است که نسیمی از این نوع مباحث به جوامع اسلامی و از جمله ایران وزیده است. مهم‌ترین استدلال‌های فلسفی که کارشناسان و اندیشمندان علوم اسلامی پیشنهاد کرده‌اند صورتی از یک برهان ارسطویی است که می‌توان آن را “برهان طبیعت‌گرایانه” نامید. صورت کلی برهان طبیعت‌گرایانه در تقبیح مناسبات همجنس‌گرایانه را می‌توان به قرار زیر تقریر کرد: ۱. مناسبات همجنس‌گرایانه غیرطبیعی است؛ ۲. مناسبات غیرطبیعی اخلاقاً نارواست؛ بنابراین، ۳. مناسبات همجنس‌گرایانه اخلاقاً نارواست. مفهوم محوری در این استدلال تعبیر طبیعی” و “غیرطبیعی” است. در واقع، تفاوت مهم قائلان این استدلال در تفسیرهای متفاوتی است که از این مفاهیم به دست می‌دهند. در اینجا، صرفاً به دو روایت متفاوت از این استدلال اشاره می‌کنم که دو کارشناس علوم اسلامی معاصر مطرح کرده‌اند.

روایت نخست: روایت نخست را محمدحسین طباطبایی، صاحب تفسیر المیزان، مطرح کرده است. طباطبایی در تفسیر آیه ۸۰ سوره اعراف مناسبات همجنس‌گرایانه را “خلاف فطرت” انسان می‌داند و در جای دیگر می‌کوشد توضیح دهد که چرا از منظر او این‌گونه رفتارها را باید خلاف فطرت، خلقت و طبیعت دانست:

آمیزش با همجنس برخلاف نظام خلقت و فطرت انسان است. اگر در خلقت انسان و انقسامش به دو قسم نر و ماده و نیز به جهازات و ادواتی که هر یک از این دو صنف مجهز به آن هستند و همچنین به خلقت

خاص هر یک دقت کنیم، جای هیچ تردید باقی نمی‌ماند که غرض صنع و ایجاد از این صورتگری مختلف و از این غریزه شهوتی که آن هم مختلف است-در یک صنف از مقوله فعل و در دیگری از مقوله انفعال است-این است که دو صنف را با هم جمع کند و بدین وسیله عمل تناسل که حافظ بقای نوع انسانی تاکنون بوده انجام پذیرد. پس یک فرد از انسان نر، که او را مرد می‌خوانیم، بدین جهت که مرد خلق شده است، برای یک فرد ماده از این نوع است، نه برای یک فرد نر دیگر و یک فرد از انسان ماده، که او را زن می‌نامیم، برای این [یعنی مناسبات جنسی با یک مرد] خلق شده، نه برای یک فرد ماده دیگر. آنچه مرد را در خلقتش مرد کرده برای زن خلق شده و آنچه در زن است و در خلقت او را زن کرده برای مرد است و این زوجیت طبیعی است که صنع و ایجاد عالم میان مرد و زن، یعنی نر و ماده آدمی، برقرار کرده و این جنبنده را زوج کرده است. از سوی دیگر، اغراض و نتایجی که اجتماع و یا دین در نظر دارد این زوجیت را تحدید کرده و برایش مرزی ساخته به نام نکاح، که یک جفت‌گیری اجتماعی و اعتباری است. به این معنا که برای اجتماع میان دو فرد-نر و ماده-از انسان که با هم ازدواج کرده‌اند، نوعی اختصاص قائل شده که این اختصاص مسئله زوجیت طبیعی را تحدید می‌کند؛ یعنی به دیگران اجازه نمی‌دهد که در این ازدواج شرکت کنند. پس فطرت انسانی و خلقت مخصوص به او، او [مرد] را به سوی ازدواج با زنان هدایت می‌کند، نه ازدواج با مردان و نیز زنان را به سوی ازدواج با مردان هدایت می‌کند، نه ازدواج با زنی مثل خود. و نیز فطرت انسانی حکم می‌کند که ازدواج مبنی بر اصل توالد و تناسل است، نه اشتراک در مطلق زندگی.^۲

چنان که می‌بینیم، مهم‌ترین استدلال طباطبایی این است که به دو دلیل باید مناسبات همجنس‌گرایانه را "غیرطبیعی" دانست: نخست آنکه آناتومی اندام‌های جنسی مردان و زنان به نحوی آفریده شده است که مکمل یکدیگرند و دوم آنکه، مناسبات همجنس‌گرایانه به تولید مثل نمی‌انجامد.

^۲ محمدحسین طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان (نشر دیجیتال: مرکز تحقیقات رایانه قائمیه اصفهان، بی‌تا)، جلد ۱۵، ۴۳۶؛ توضیحات ذیل آیات ۱۶۰ تا ۱۷۵ سوره شعراء.

دربارهٔ این استدلال چه می‌توان گفت؟ نخست آنکه مسئلهٔ «تناسب» اندام‌ها صرفاً با غایات آن اندام‌ها معنا می‌یابد. به بیان دیگر، تناسب دو امر (الف) و (ب) تابع غایتی است که از جمع (الف) و (ب) در نظر داریم. چه بسا (الف) و (ب) بر مبنای غایت (ج) با یکدیگر متناسب باشند (یعنی در کنار هم به تحقق آن غایت کمک کنند)، اما بر مبنای غایت (د) با یکدیگر متناسب نباشند. اگر غایت اندام‌های جنسی، برای مثال، ایجاد لذت در طرفین رابطهٔ جنسی تلقی شود، در آن صورت اندام‌های جنسی یک زوج همجنس‌گرا همان‌قدر با یکدیگر تناسب دارند که اندام‌های جنسی یک زوج ناهمجنس‌گرا. با این همه، طباطبایی تناسب میان اندام‌های جنسی را بر مبنای غایت تولید مثل تعریف می‌کند و معتقد است که با فرض این غایت، لاجرم باید بپذیریم که اندام‌های جنسی افراد همجنس با یکدیگر متناسب نیست و به این اعتبار، باید تماس‌های جنسی میان افراد همجنس را اخلاقاً ناروا دانست.

اما چرا باید غایت اندام‌های جنسی را منحصر به تولید مثل دانست؟ تماس‌های جنسی در زندگی انسان‌ها علاوه بر تولید مثل نقش‌های متنوع دیگری هم ایفا می‌کند. انسان‌ها از طریق تماس‌های جنسی‌شان نسبت به هم ابراز شوق و عشق می‌کنند، از تماس‌های تن‌به‌تن خود لذت می‌برند، از فشارها و اضطراب‌های روحی خود می‌کاهند و از طریق تماس‌های جنسی ملاحظت‌آمیز بر میزان اعتماد به نفس خود و شریک جنسی‌شان می‌افزایند. در همهٔ اینها، اندام‌های جنسی افراد همجنس همان‌قدر با یکدیگر متناسب است (یعنی به غایت مشترک ایشان کمک می‌کند) که اندام‌های جنسی افراد دو جنس متفاوت.

از سوی دیگر، امروزه با پیدایش انواع روش‌های بارداری خارج رحمی و حتی پیشرفت در روش‌های بارداری غیرجنسی (مانند همانندسازی و کپی‌برداری ژنتیک) نقش تکاملی اندام‌های جنسی در تولید مثل رفته‌رفته اهمیت پیشین خود را از دست می‌دهد و کارکردهای دیگر این اندام‌ها در مناسبات انسانی قوت بیشتری می‌یابد. به نظر نمی‌رسد که از منظر کارکردهای دیگر اندام‌های جنسی تفاوت مهمی میان مناسبات جنسی زوج‌های همجنس‌گرا و دگرجنس‌گرا وجود داشته باشد.

همچنین، اگر تماس‌های جنسی میان دو فرد همجنس را صرفاً به این اعتبار که به تولید مثل نمی‌انجامد اخلاقاً ناروا بدانیم، در آن صورت لاجرم باید بر

همان مبنا همهٔ مناسبات جنسی دیگری را هم که به تولید مثل نمی‌انجامد، اخلاقاً ناروا بشماریم. برای مثال، مناسبات جنسی میان زنان و مردان نازا یا زوج‌هایی که از روش‌های پیشگیری از بارداری استفاده می‌کنند-هرچند که بر مبنای معیار آناتومیک طباطبایی "طبیعی" هستند-باید از حیث اخلاقی ناروا تلقی شوند.

بر این موارد بیفزاییم که پاره‌ای از فقیهان شیعی مناسبات جنسی مقعدی (وطی در دبر) و استمناء مرد با بدن همسرش را گرچه مکروه، اما مجاز می‌دانند.^۳ در این‌گونه موارد، هرچند که این فقیهان این نوع مناسبات جنسی را "غیرطبیعی" می‌دانند، اما این امر را دلیل کافی برای تحریم آن مناسبات تلقی نمی‌کنند.

روایت دوم: روایت دوم از برهان طبیعت‌گرایانه را یوسف طباطبایی نژاد، امام جمعهٔ شهر اصفهان و مدیر حوزهٔ علمیهٔ اصفهان، مطرح کرده است. او در خطبه‌های نماز جمعهٔ اصفهان در نقد مدعیان غربی حقوق بشر گفت: "آنها مطرح می‌کنند چون همجنس‌بازی را آزاد نگذاشته‌اید، لذا حقوق بشر را رعایت نکرده‌اید. این در حالی است که این کار را حیوانات هم انجام نمی‌دهند."^۴ در اینجا او مفهوم "غیرطبیعی" را به معنای رفتاری تلقی می‌کند که حتی در میان حیوانات هم دیده نمی‌شود. سابقهٔ این استدلال به افلاطون بازمی‌گردد. افلاطون در کتاب *قوانین* محدودیت‌هایی را در خصوص رفتارهای جنسی شهروندان وضع می‌کند و در آن سیاق می‌نویسد: "هیچ‌کس نباید جز با زن قانونی خود با کسی دیگر نزدیکی کند و به‌طور کلی آمیزش مردان با زنان هرچایی و همچنین آمیزش مرد با مرد را به کلی ممنوع خواهیم ساخت." و در توضیح چرایی این حکم می‌افزاید:

مردمان شهر ما حق ندارند از مرغان و دیگر جانوران بدتر باشند. می‌بینید که مرغان مادام که توانایی تولید مثل نیافته‌اند، تنها و

^۳ توضیح المسائل مراجع مطابق با فتاوی سیزده تن از مراجع معظم تقلید، به کوشش محمدحسن بنی‌هاشمی خمینی (قم): انتشارات جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، دفتر انتشارات اسلامی، جلد ۱، مسائلی ۴۵۳-۴۵۰.

^۴ یت‌الله طباطبایی نژاد: "همجنس‌بازی را حیوانات هم انجام نمی‌دهند/می‌گویند چون این اصول آزاد نیست حقوق بشر ندارید،" دسترس‌پذیر در

<http://www.mehrnews.com/news/2420813/>.

بی جفت زندگی می‌کنند و از آمیزش جنسی احتراز دارند. همین که به سن تولید مثل رسیدند، یک مرغ نر و یک مرغ ماده جفتی تشکیل می‌دهند و از آن پس در کمال وفاداری با یکدیگر بسر می‌برند. ما بر آنیم که مردمان شهر ما باید بهتر از جانوران بی‌خرد باشند.^۵

اما این استدلال هم از قوت چندانی برخوردار نیست. پژوهش‌های علمی نشان می‌دهد که رفتارهای همجنس‌گرایانه در میان حیوانات هم یافت می‌شود.^۶ اما مهم‌تر از آن، وجود یا عدم وجود رفتاری در میان حیوانات را نمی‌توان معیار شایسته‌ای برای داوری در خصوص ارزش اخلاقی رفتارهای انسانی دانست. برای مثال، در میان حیوانات دشوار بتوان رفتارهایی نظیر عدالت یا شفقت بر افتادگان یا خلاقیت‌های عقلی و هنری یافت. اما از این امر نمی‌توان نتیجه گرفت که این‌گونه رفتارها در سپهر انسانی از منظر اخلاقی نارواست. از سوی دیگر، بسیاری رفتارها در میان حیوانات شایع است که در انسان‌ها اخلاقاً ناشایست تلقی می‌شود، مانند درنده‌خویی یا مناسبات جنسی با فرزندان.

مخالفت با مناسبات همجنس‌گرایانه منحصر به عالمان حوزه‌های سنتی علوم دینی نیست. نواندیشان و روشنفکران مسلمان هم در این خصوص مخالفت‌هایی گاه تندی ابراز کرده‌اند. برای مثال، محسن کدیور تصریح می‌کند که «اصولاً همجنس‌بازی یا همجنس‌گرایی امری غیرعقلایی و غیرانسانی است و انحراف از مسیر صحیح بشری محسوب می‌شود»^۷ و می‌افزاید:

ارتباط جنسی با همجنس در همه ادیان ابراهیمی از جمله اسلام به شدت تقبیح و تحریم شده است. قرآن کریم با شدیدترین لحن ممکن این رویه را تحت عنوان رویه قوم لوط مذمت کرده است. علمای اسلام-اعم از اهل سنت و شیعه-در ممنوعیت شرعی و اشد مجازات همجنس‌بازان هم‌داستان‌اند. رضایت طرفین در فعلی که نهی موکد

^۵ افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی (چاپ ۳؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰)، جلد ۴، کتاب قوانین، کتاب هشتم، فقره‌های ۸۴۰ و ۸۴۱.

^۶ برای مثال بنگرید به

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

^۷ محسن کدیور، *حق الناس: اسلام و حقوق بشر* (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۷)، ۱۶۴.

شرعی دارد کارساز نیست. حرمت شرعی لواط و مساحقه و مجازات شدید مرتکبین آنها از احکام ثابت و دائمی شرعی است. روشنفکری دینی در این مسئله که فاقد پشتوانه عقلایی است با اسلام سنتی در حرمت شرعی و اصل مجازات-فارغ از نوع آن-برخورداری [برخوردی؟] مشابه دارد^۸... [و] با صراحت می‌گوییم مسلمانی مطلقاً همجنس‌گرایی را برنمی‌تابد و از تمامی طرق موجه برای ریشه‌کن کردن این انحراف تأسف‌بار از جوامع انسانی کوشش می‌کند.^۹

کدیور البته استدلال عقلی روشنی برای تحکیم موضع خود ابراز نمی‌کند و به نظر می‌رسد که مستند مدعایش به سیاق فقیهان بیشتر شواهد نقلی باشد. اما در همین‌جا به نکته‌ای اشاره می‌کند که شایان ذکر است. او به تأکید مدعی است که نقض حقوق همجنس‌گرایان را نمی‌توان از مصادیق نقض حقوق بشر دانست، چرا که "همجنس‌بازی تاکنون فاقد پشتوانهٔ اجماعی بین‌المللی به عنوان یکی از مصادیق حقوق بشر است" و "برای ورود در مصادیق حقوق بشر مبنایی عقلایی و موجه لازم است. همجنس‌گرایی تاکنون به لحاظ عقلایی از حقوق بشر شناخته نشده است. به قول مشهور، اول برادری را اثبات کن بعد ادعای میراث کن. در شمرده شدن همجنس‌گرایی در زمرهٔ حقوق بشر تردید جدی وجود دارد. با چنین تردید بحث از تبعیض دربارهٔ اقلیت‌های جنسی چه محلی از اعراب دارد؟"^{۱۰} در آثار کدیور مطلقاً هیچ دلیلی برای "عقلایی" نبودن مناسبات همجنس‌گرایانه مطرح نشده است و روشن نیست که او بر کدام مبنای عقلی مناسبات همجنس‌گرایانه را "غیرعقلایی و غیرانسانی" می‌داند. یگانه دلیل غیرنقلی که برای دفاع از موضع خویش بیان می‌کند این است که مسئلهٔ حقوق اقلیت‌های جنسی در اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر و دو میثاق پیرو آن به رسمیت شناخته نشده است.^{۱۱} اما این استدلال قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد. آیا شرط "حقوق بشر" بودن اندارج در متن اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر است؟ آیا پیش از نگارش اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر انسان‌ها فاقد حقوق بودند و فقط پس از انتشار آن اعلامیه صاحب حقوق شده‌اند؟ اعلامیهٔ حقوق

^۸ کدیور، *حقوق الناس*، ۱۶۴-۱۶۵.

^۹ کدیور، *حقوق الناس*، ۱۶۵.

^{۱۰} کدیور، *حقوق الناس*، ۱۶۴.

^{۱۱} کدیور، *حقوق الناس*، ۱۶۴.

بشر صرفاً بیانیه‌ای حقوقی و سیاسی است که پاره‌ای حقوق اساسی از پیش موجود انسان‌ها را که از کورهٔ چانه‌زنی‌های قدرت‌های سیاسی به سلامت برآمده است، در نظام حقوق بین‌الملل به رسمیت می‌شناسد. اما مصادیق حقوق بشر و اعتبار آنها مستقل از متن اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر تعیین می‌شود. انسان‌های فرهیخته نخست نشان دادند که برای مثال، انسان‌ها واجد حق تعیین سرنوشت هستند و بعد، آن حق را در متن اعلامیهٔ حقوق بشر گنجانده‌اند. بعید است که کارشناسان حقوق بشر فهرست حقوق اساسی انسان‌ها را منحصر به موارد مندرج در اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر بدانند. این اعلامیه مانند هر سند حقوقی دیگر پایه‌ای پیشرفت فکری و معیشتی انسان‌ها تغییر و تکامل می‌یابد. بنابراین، برای تعیین آنکه آیا حقوق اقلیت‌های جنسی به واقع مصداق حقوق بشر است یا نه، باید دلایل عقلی و اخلاقی مستقلی اقامه شود؛ صرف مندرج بودن یا نبودن آن حقوق در متن اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر مشکل چندان‌ی را حل نخواهد کرد.

از سوی دیگر، کدیور در جایی مدعی می‌شود که در "مدعیات و ادلهٔ همجنس‌گرایان" هیچ "دلیل موجهی" نیافته است و "در نهایت، اَشْأَن اخلاقی و حقوقی مناسبات همجنس‌گرایانه] به لحاظ عقلانی امری جدلی‌الطرفین است."^{۱۲} به نظر می‌رسد که از منظر کدیور، "جدلی‌الطرفینی" بودن اَشْأَن اخلاقی و حقوقی مناسبات همجنس‌گرایانه دلیل خوبی است که بحث دربارهٔ حقوق و منزلت انسانی همجنس‌گرایان-به سبب صفت همجنس‌گرایی- تا اطلاع ثانوی به تعلیق درآید. به بیان دیگر، کدیور بدون بررسی ادبیات علمی و فلسفی مرتبط با حقوق اقلیت‌های جنسی، صرفاً ادعا می‌کند که در این پژوهش‌ها هیچ مدعای مدلل و موجهی وجود ندارد یا در بهترین حالت، مدعیات ایشان صرفاً یک رأی در بازار مکارهٔ آراء است و به این اعتبار می‌توان در ارزش و اتقان آن مدعیات و دلایل تردید کرد. اما به نظر نمی‌رسد به صرف آنکه در برابر یک رأی آرای بدیلی هم مطرح شده است، بتوان آن رأی را جدلی‌الطرفین دانست. اگر چنین بود، باید تقریباً همهٔ نظریات مهم علمی و فلسفی را جدلی‌الطرفین می‌دانستیم و داوری دربارهٔ اعتبار آنها را به تعلیق درمی‌آوردیم. هر موضوع خاص را فقط در صورتی می‌توان جدلی‌الطرفین دانست که قوّت استدلال طرفین موضوع کمابیش به یک اندازه باشد. مادام که

^{۱۲} کدیور، *حقی الناس*، ۱۶۴.

این امر به دقت نشان داده نشده باشد، ادعای جدلی‌الطرفین بودن موضوع قابل دفاع به نظر نمی‌رسد.

با این همه، کدیور چندی بعد از پاره‌ای جهات در مواضع خود در خصوص حقوق اقلیت‌های جنسی تجدیدنظر کرد. برای مثال، هرچند که او همچنان حکم تکلیفی حرمت مناسبات همجنس‌گرایانه، یا به تعبیر او «لواط» و «مساحقه»، را امری مسلم می‌داند، اما در حکم وضعی آن مناسبات تجدید نظر می‌کند و به تصریح می‌نویسد: «همجنس‌گرایی چه بیماری باشد، چه امری طبیعی، قابل مجازات نیست.»^{۱۳} ظاهراً در اینجا مقصود کدیور از «مجازات» عمدتاً حکم اعدام است که در فقه شیعی برای مناسبات همجنس‌گرایانه و تحت شرایطی خاص در نظر گرفته شده است. اما کدیور معتقد است که «جامعه‌ای که چنین روابطی را مخل اخلاق عمومی می‌داند حق دارد برای این افراد محدودیت‌هایی را برای حفظ اخلاق عمومی مطابق قانون اعمال کند.»^{۱۴}

عبدالکریم سروش هم بحث دربارهٔ حقوق اقلیت‌های جنسی را با اشارات تند و گاه تحقیرآمیز آغاز کرد. اما رفته‌رفته کوشید مخالفت‌های خود را در جامعهٔ زبانی نرم‌تر صورت‌بندی کند. سروش هم بی‌آنکه بحث محتوایی روشن و دقیقی دربارهٔ شأن اخلاقی مناسبات همجنس‌گرایانه مطرح کند، قبح اخلاقی این مناسبات را مفروض می‌گیرد و به رسمیت شناختن این مناسبات را در جهان غرب از نشانه‌های زوال و بیماری لیبرالیسم و طمع‌ورزی کاپیتالیسم می‌شمارد. او در یکی از سخنرانی‌های خود ادعا می‌کند که لیبرالیسم در دنیای امروز با دو نقصان جدی روبه‌روست: نادیده گرفتن تکالیف مردم، و دیگری نادیده گرفتن اخلاق.^{۱۵} او معتقد است که «امروز اخلاق دنباله‌رو لیبرالیسم شده است» و در توضیح این معنا می‌افزاید که در جهان امروز مردم تابع امیال و هوس‌های خود شده‌اند و هوس‌های خود را حق می‌شمارند و بر آن مبنا عمل می‌کنند. پس از آن، گروهی از راه می‌رسند و برای آن هوس‌ها مبانی اخلاقی می‌تراشند. او سه مثال از این‌گونه هوس‌رانی‌های اخلاقاً ناروا را که در جهان جدید تحت عنوان «حق» روان شده است نام می‌برد: پورنوگرافی،

^{۱۳} ینگرید به. <http://kadivar.com/?p=12397/>.

^{۱۴} ینگرید به. <http://kadivar.com/?p=13043/>.

^{۱۵} عبدالکریم سروش، «نئولیبرالیسم مسلح»، سخنرانی آوریل ۲۰۱۵، ۴۹ تا ۵۵، دسترس‌پذیر در <https://www.youtube.com/watch?v=QaGmg56QZEI/>.

همجنس‌گرایی و خیانت در روابط زناشویی. او دربارهٔ این مصادیق می‌گوید: "اینها الان جزو چیزهایی است که جزو حقوق شمرده می‌شوند، یعنی کسی به خاطر ارتکاب اینها مستوجب ملامت یا مستوجب عقوبت شمرده نمی‌شود." به اعتقاد سروش، به دنبال این حق‌سازی‌ها، نظام سرمایه‌داری هم از راه می‌رسد و این‌گونه مناسبات را تبدیل به کالاهای سودآور می‌کند و به این ترتیب، بنیاد این رفتارهای غیراخلاقی را در جامعه مستحکم می‌سازد. او سپس از داوری آیندگان در خصوص "این تفاله‌ها و زباله‌ها" ابراز نگرانی می‌کند.

به نظر من، مهم‌ترین اشکال این اظهارنظرها این است که حجم گستردهٔ پژوهش‌های علمی، فلسفی و اخلاقی را در خصوص مقولهٔ همجنس‌گرایی یکسره نادیده می‌گیرد و دانش حاصل از این پژوهش‌ها را یکسره به هوس‌رانی انسان‌ها و سودجویی سرمایه‌داران فرو می‌کاهد. این تحویل‌گرایی روان‌شناختی و جامعه‌شناختی از معرفت را دشوار بتوان قابل دفاع دانست. آیا مدافعان حقوق همجنس‌گرایان نمی‌توانند بر سیاق این نوع تحویل‌گرایی‌ها مدعیات منتقدان را نه حاصل مطالعات و نظرورزی‌های جدی ایشان، که برآمده از تعصب‌ها و آموزش‌های جنسیتی تنگ‌نظرانهٔ یک فرهنگ مردسالار و سلطه‌جو به شمار آورند؟

از سوی دیگر، گوهر لیبرالیسم به رسمیت شناختن حق ناحق بودن است. یعنی افراد جامعه این واقعیت را به رسمیت می‌شناسند که دیگران لزوماً و همیشه ارزش‌ها و باورهای مشابه ما ندارند و مادام که التزام ایشان به آن روش‌ها و باورها مخل حقوق اساسی دیگران نباشد، افراد حق دارند زندگی خود را بر وفق آنچه از منظر باورهای دیگران ناحق می‌نماید سامان بخشند. به رسمیت شناختن این حق امری اخلاقی است. یعنی ما به حکم اخلاق، و نه به‌رغم آن، حق دیگران را در خصوص زیستن بر وفق ارزش‌ها و باورهایشان به رسمیت می‌شناسیم. به رسمیت شناختن این حق اخلاقی را به هیچ‌وجه نمی‌توان امری خلاف اخلاق و نشانهٔ زوال یا نقصان یک جامعه دانست. بنابراین، حتی اگر کسانی رفتارهای همجنس‌گرایانه را به هر دلیل اخلاقاً ناروا می‌دانند، به حکم اخلاق مکلف‌اند که حق همجنس‌گرایان را، از آن حیث که همجنس‌گرا هستند، برای برخورداری از حرمت و کرامت انسانی به رسمیت بشناسند. به رسمیت شناختن این حق نشانهٔ التزام جامعه به اخلاق است نه دوری از آن و باید آن را از امتیازهای آن جامعه به شمار آورد، نه نشانهٔ نقصان آن.

دلایل نقلی

در میان اندیشمندان مسلمان، مهم‌ترین بنیاد نقلی در نفی مناسبات همجنس‌گرایان آیات قرآنی ناظر به قوم لوط است. مطابق روایت قرآنی، داستان زندگی دو پیامبر با مسئله مناسبات همجنس‌گرایانه پیوند یافته است: ابراهیم و برادرزاده‌اش، لوط. روایت قرآنی از آنجا آغاز می‌شود که فرشتگان برای عذاب قوم لوط روانه می‌شوند، اما بر سر راه خود نزد ابراهیم توقف می‌کنند تا به او بشارت فرزندی بدهند. فرشتگان قصد خود را از رفتن به دیار لوط بر ابراهیم آشکار می‌کنند. ابراهیم از شنیدن این خبر مشوش می‌شود و در مقام دفاع از قوم لوط با خداوند به تعبیر قرآن به «مجادله» برمی‌خیزد.^{۱۶} اما دلایل خداوند ابراهیم را مجاب نمی‌کند تا آنجا که خداوند خطاب به او می‌گوید: «ای ابراهیم، از این [درخواست] درگذر، چرا که فرمان پروردگارت در رسیده است و عذابی بی‌بازگشت بر آنها فرود خواهد آمد.»^{۱۷} و سپس در همین سیاق با لحنی ملایم در ستایش ابراهیم می‌افزاید: «ابراهیم بردبار است و رؤوف است و فرمانبردار است.»^{۱۸}

فرشتگان از نزد ابراهیم به پیش لوط می‌روند. اما قوم لوط، که «پیش از این مرتکب کارهای زشت می‌شدند،» از حضور میهمانان لوط باخبر می‌شوند و به خانه او هجوم می‌آورند. لوط برای دفع هجوم ایشان و حمایت از میهمانانش خطاب به مهاجمان می‌گوید: «ای قوم من، اینها دختران من هستند. برای شما پاکیزه‌ترند. از خدا بترسید و من را در برابر میهمانانم خجل مکنید.»^{۱۹} اما قوم در پاسخ می‌گویند که «تو خود می‌دانی که ما را به دختران تو نیازی نیست و نیز می‌دانی که چه می‌خواهیم.»^{۲۰} در این آیات، زبان قرآن پوشیده است و هیچ اشاره روشن و بی‌پرده‌ای به مناسبات همجنس‌گرایانه ندارد. اما در جای دیگر آمده است: «و لوط را به یاد آر. آن‌گاه که به قوم خود گفت: کارهای زشت مرتکب می‌شوید، در حالی که خود به زشتی آن آگاهید؟ آیا شما از روی شهوت با مردان به جای زنان می‌آمیزید؟»^{۲۱} و باز در جای دیگر می‌گوید: «و لوط را فرستادیم. آن‌گاه به قوم خود گفت: چرا کاری زشت می‌کنید که

^{۱۶}قرآن، سوره ۱۱، آیه ۷۴.

^{۱۷}قرآن، سوره ۱۱، آیه ۷۶، با ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی.

^{۱۸}قرآن، سوره ۱۱، آیه ۷۵، با ترجمه عبدالمحمد آیتی.

^{۱۹}قرآن، سوره ۱۱، آیه ۷۸، با ترجمه آیتی.

^{۲۰}قرآن، سوره ۱۱، آیه ۷۹، با ترجمه آیتی.

^{۲۱}قرآن، سوره ۲۷، آیه ۵۴ با ترجمه آیتی و آیه ۵۵ با ترجمه خرمشاهی.

هیچ کس از مردم جهان پیش از شما نکرده است؟ شما به جای زنان با مردان شهوت می‌رانید. شما مردمی تجاوزکار هستید.^{۲۲}

غالب تفاسیر قرآنی “کار زشت” قوم لوط را عمل لواط و توسعاً مناسبات همجنس‌گرایانه دانسته‌اند و روایات فراوانی را از منابع اسلامی در تأیید این تفسیر نقل کرده‌اند. به اعتبار همین آیات و تفاسیر است که نظام حقوق اسلامی رفتارهای همجنس‌گرایانه را به شدت تقبیح می‌کند و برای آنها، خصوصاً مناسبات همجنس‌گرایانه در میان مردان، مجازات‌های سنگین پیش بینی کرده است. برای مثال، مطابق فقه مصطلح، اگر مناسبات جنسی میان دو مرد اثبات شود، تحت شرایطی مجازات ایشان مرگ خواهد بود و قاضی می‌تواند به تشخیص خود دستور دهد که حکم مرگ به یکی از روش‌های زیر صورت گیرد: سنگسار، سوزاندن، پرتاب از کوه با دست و پای بسته یا خراب کردن یک دیوار سنگی بر سر “مجرم.”^{۲۳}

درباره این آیات قرآنی چه می‌توان گفت؟ پیش از بررسی این آیات و مدلولات آنها، نخست مایلیم که بر مبنای پاره‌ای از آموزه‌های فیلسوفان و متکلمان مسلمان، چارچوبی نظری برای تفسیر منابع دینی، خصوصاً قرآن، به دست دهم و در گام دوم، تفسیری بدیل از این آیات قرآنی پیشنهاد کنم که با حقوق اقلیت‌های جنسی و شأن و منزلت انسانی ایشان سازگاری بیشتری داشته باشد.

چارچوب نظری برای تفسیر منابع دینی: مدل عقل‌گرایی عدالت‌محور

چارچوب تفسیری پیشنهادی من را می‌توان “مدل عقل‌گرایی عدالت‌محور” نامید. این مدل بر دو رکن اصلی بنیاد شده است: رکن عدالت که برآمده از سنت کلامی اهل اعتزال است و رکن عقلانیت که برآمده از سنت فلسفی ابن‌رشد اندلسی است.

رکن عدالت: نظریه اخلاق نزد متألهان اعتزالی مبتنی بر چند رکن مهم است. نخست آنکه حسن و قبح امور عینی و مستقل از اراده خداوند و مقدم بر آن است. دوم آنکه عقل انسان به پای خود می‌تواند حسن و قبح امور را

^{۲۲} قرآن، سوره ۷، آیات ۸۰ و ۸۱ با ترجمه آیتی.

^{۲۳} روح‌الله خمینی، تحریر الوسیله (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲)، جلد ۲، الفصل الثانی: فی اللواط و اسحق و القیاده، مسائل شماره ۴ و ۵.

دریابد. سوم آنکه خداوند و افعال او نیز همچون انسان‌ها مشمول حسن و قبح می‌شود و چهارم آنکه خداوند به اقتضای خیریت ذاتی خود به ضرورت نمی‌تواند مرتکب شر و امر خلاف عدالت شود.^{۲۴} به بیان دیگر، عدالت شرط لازم حکم الهی است و ناعادلانه بودن یک حکم شرط کافی است برای آنکه آن حکم را الهی ندانیم. این ایده در میان اندیشمندان شیعی معاصر هواداران مهمی دارد. برای مثال، مرتضی مطهری در این باره می‌نویسد:

اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است که باید دید چه چیز بر او منطبق می‌شود. عدالت در سلسله علل احکام است، نه در سلسله معلولات. نه این است که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می‌گوید. این معنای مقیاس بودن عدالت است برای دین. پس باید بحث کرد که آیا دین مقیاس عدالت است و یا عدالت مقیاس دین. مقدسی اقتضا می‌کند که بگوییم دین مقیاس عدالت است، اما حقیقت این‌طور نیست، این نظیر آن چیزی است که در باب حسن و قبح عقلی در میان متکلمین رایج شد و شیعه و معتزله عدلیه شدند، یعنی عدل را مقیاس دین شمردند، نه دین را مقیاس عدل.^{۲۵}

او در جای دیگر تصریح می‌کند: "اصل عدل و اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری و بالطبع اصل حسن و قبح عقلی و اصل حجیت عقل به عنوان زیربنای فقه اسلامی شیعی معتبر شناخته شد و بالاخره اصل عدل جای خویش را در فقه اسلامی باز یافت."^{۲۶} بنا بر این مبنا، می‌توان اصلی دستوری را

^{۲۴} در میان متألهان اعتزالی درباره تفسیر جزئیات این مدعیات تفاوت‌هایی وجود دارد. من در اینجا عمدتاً نظرات قاضی عبدالجبار معتزلی را مبنا قرار داده‌ام. قاضی عبدالجبار نظرات خود را در خصوص اخلاق در کتاب مهمش، *المعنی فی ابواب التوحید والعدل* (بیروت: مطبعة دارالکتب، ۱۹۶۰)، خصوصاً جلد ششم آن مجموعه، توضیح داده است. همچنین، برای بحثی خوب درباره نظرات اخلاقی قاضی عبدالجبار بنگرید به George Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd l-Jabbar* (Oxford: Oxford University Press, 1971); George Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), chaps. 7 and 8.

^{۲۵} مرتضی مطهری، *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی* (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۲)، ۱۴-۱۵.
^{۲۶} مرتضی مطهری، *عدل الهی* (تهران: بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری، بی‌تا)، ۳۴. همچنین، برای آشنایی با تقریر مطهری از ویژگی‌های کلام معتزلی بنگرید به صفحات ۱۸ تا ۲۳. البته باید بیفزایم که بسیاری از فقیهان و متکلمان شیعی که به تبع اهل اعتزال از تقدم عدل بر دین دفاع می‌کنند، در مقام استنباط احکام شرعی لزوماً و در عمل به این اصل پایبند نبوده‌اند. در میان متکلمان شیعی متأخرتر کسانی مانند احمد قابل و محسن کدیور را می‌توان از جمله کسانی دانست که کوشیده‌اند در مقام استنباط و فهم احکام شرعی تا حدی به این اصل پایبند باشند.

به منزله اصلی راهنما در مقام فهم قرآن و نیز احکام شریعت برگرفت.

اصل راهنمای عدالت: اگر به حکم عقل معلوم شود که حکم الف خلاف عدالت است، در آن صورت معلوم می‌شود که حکم الف حکم خداوند نیست.

از جمله مدلولات اصل عدالت، که صورتی از قاعده زرین است، اصلی است که می‌توان آن را "اصل ناعادلانه بودن تبعیض‌های ناروا" یا به اختصار "اصل نفی تبعیض ناروا" دانست.

اصل نفی تبعیض ناروا: تبعیض میان انسان‌ها اخلاقاً ناروا و خلاف عدالت است، مگر آنکه دلایل اخلاقاً موجهی برای چنان تبعیضی وجود داشته باشد.

رکن عقلانیت: ابن‌رشد در رساله مهم خود، *فصل المقال*، بحث استدلالی مهمی را در خصوص رابطه میان عقل یا فلسفه از یک سو و کلام الهی و شریعت از سوی دیگر مطرح می‌کند.^{۲۷} استدلال او مبتنی بر این پیش‌فرض مهم است که حق‌ها با یکدیگر در تضاد نیستند، بلکه با یکدیگر سازگار و مؤید یکدیگرند. به این اعتبار، علی‌الاصول نباید میان حقایق عقلی و فلسفی از یک سو و حقایق وحیانی و شرعی از سوی دیگر تعارضی وجود داشته باشد. بنابراین، اگر برهان عقلی امر الف را اثبات کند، در آن صورت دین/شرع در آن خصوص یا موضعی دارد یا ندارد. اگر دین/شرع در خصوص الف ساکت باشد، در آن صورت میان حکم عقل و حکم شرع سازگاری برقرار است. اما اگر شریعت درباره آن امر حکمی داشته باشد، در آن صورت آن حکم یا با حکم برهان عقلی سازگار است یا نیست. اگر موافق باشد، در آن صورت مطلوب حاصل است. اما اگر میان حکم عقل و حکم شرع در مورد امر الف ناسازگاری باشد، در آن صورت حکم دین/شرع محتاج "تأویل" است و معنای تأویل آن است که دلالت لفظ از دلالت حقیقی آن به دلالت مجازی تغییر داده شود.^{۲۸} بر این مبنا می‌توان اصل راهنمای دوم را در مقام فهم قرآن و نیز احکام عملی شریعت صورت‌بندی کرد. آن را "اصل راهنمای عقلانیت" می‌نامیم.

^{۲۷} ابن‌رشد، *فصل المقال* تقریر ما بین الشریعة والحکمة من الاتصال او وجوب النظر العقلی و حدود التأویل (الدین و المجتمع)، مع مدخل و مقدمة تحليلية للمشرق علی المشروع الدكتور محمد عابد الجابری (الطبعة الثانية: بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية، ۲۰۰۲)، ۳۸-۵۲. برای بحث خوبی در خصوص رساله *فصل المقال* بنگرید به مقدمة تحليلی عابد الجابری بر آن و نیز

Catarina Belo, "Averroes (d. 1210): The Decisive Treatise", in *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 278-295.

^{۲۸} ابن‌رشد، *فصل المقال*، ۳۵.

اصل راهنمای عقلانیت: اگر (ظاهر) دین/شریعت/قرآن حکم به الف کند، اما بنا به دلایل استوار عقلی معلوم شود که الف ناموجه و خلاف عقل است، در آن صورت معلوم می‌شود که حکم الف حکم خداوند نیست و باید از آن فخره از دین/شریعت/قرآن تفسیر بدیلی به دست داد که متضمن آن حکم خلاف عقل نباشد.

مدلول اصل عدالت و اصل عقلانیت آن است که کلام و حکم الهی عادلانه و حکیمانه است و اگر کلام یا حکمی خلاف عدل یا حکمت باشد، انتساب آن به خداوند پذیرفتنی نیست.

حال اگر معلوم شود که تقبیح رفتارهای همجنس‌گرایانه و تبعیض میان انسان‌ها بر مبنای هویت و گرایش جنسی ایشان هیچ مبنای عقلی و اخلاقی قابل قبولی ندارد، در آن صورت به نظر می‌رسد که مطابق "اصل نفی تبعیض ناروا" لاجرم باید این‌گونه تقبیح‌ها و تبعیض‌ها را ناعادلانه بدانیم. و اگر این احکام ناعادلانه باشند، در آن صورت به اعتبار "اصل راهنمای عدالت"، نمی‌توانیم حکم به تقبیح مناسبات همجنس‌گرایانه و تبعیض میان انسان‌ها بر مبنای هویت و گرایش جنسی ایشان را حکم الهی بدانیم. در اینجا میان حکم عقل و ظاهر کلام و حکم الهی تعارضی رخ داده است و در این صورت، بر مبنای "اصل راهنمای عقلانیت"، مفسران باید بکوشند که از فقرات مربوطه در قرآن و سایر متون دینی مرجع تفسیر بدیلی به دست دهند که متضمن چنین تبعیض‌های ناروایی نباشد.

چنان که پیش‌تر دیدیم، مهم‌ترین دلایل عقلی‌ای که حکیمان و صاحب‌نظران مسلمان در تقبیح مناسبات همجنس‌گرایانه اقامه کرده‌اند از استحکام کافی برخوردار نیست.^{۲۹} بنابراین، به نظر می‌رسد که حکم به تقبیح مناسبات همجنس‌گرایانه و تبعیض بر مبنای هویت و گرایش جنسی را می‌باید حکمی ناعادلانه و عقلاً ناموجه دانست. اگر فرد مسلمانی این نتیجه را بپذیرد، در آن صورت بر او از حیث دینی فرض است که بکوشد تفسیری از متون و منابع دینی مرجع به دست دهد که متضمن چنان احکام ناعادلانه و عقلاً ناموجهی نباشد. اما آیا امکان عرضه چنان تفسیر بدیلی وجود دارد؟

^{۲۹} در جای دیگری با تفصیل بیشتری دلایل مخالفان مناسبات همجنس‌گرایانه را صورت‌بندی و بررسی کرده‌ام. برای آشنایی با آن استدلال‌ها بنگرید به آرش نراقی، "درباره اقلیت‌های جنسی"، دسترس‌پذیر در <http://arashnaraghi.com/articles/minorities.pdf>.

تفسیر بدیل

در اینجا می‌کوشم خطوط کلی تفسیری بدیل را از آیات قرآنی در خصوص مناسبات همجنس‌گرایانه پیشنهاد کنم که با اقتضائات عدالت جنسیتی سازگاری داشته باشد.

۱. غالب تفاسیر سنتی می‌کوشند گناه اصلی قوم لوط را که به عذاب ایشان انجامید به عمل همجنس‌گرایانه مردان قوم منحصر کنند. از این رو، در آنجا که لوط قوم خود را به علت ارتکاب "کار زشت" یا "الفاحشه" نکوهش می‌کند،^{۳۰} مفسران آن کار زشت یا فاحشه را معادل عمل لواط تفسیر می‌کنند.^{۳۱} با این همه، روایت قرآنی و نیز پاره‌ای قرائن برون‌متنی نشان می‌دهد که قوم لوط مرتکب انواع گناهان فاحش می‌شدند و هیچ دلیلی وجود ندارد که آن فاحشه را که عامل اصلی عذاب ایشان بوده است معادل عمل همجنس‌گرایانه در میان مردان قوم تلقی کنیم. از قضا، از منظر قرآنی در صدر گناهان قوم لوط کفرورزی و انکار نبوت لوط و سایر پیامبران الهی قرار داشته است: "كَذَّبَتْ قَوْمٌ لُوطَ بِالْبَثْرِ قَوْمٌ لُوطٌ بِيْمِ دِهْنِدْكَانَ [یعنی پیامبران الهی] را تَكْذِيبُ كَرَدْنَدَا"^{۳۲} و نیز "كَذَّبَتْ قَوْمٌ لُوطَ الْمُرْسَلِينَ [قوم لوط پیامبران را تَكْذِيبُ كَرَدْنَدَا]" (الشعراء، آیه ۱۶۰) و "وَإِنْ يَكْذِبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودٌ، وَقَوْمٌ إِبْرَاهِيمَ وَقَوْمٌ لُوطٌ إِنْ كَرِهْتَ إِيْنَانِ تُو رَا تَكْذِيبُ كَرْدِهَانْد، پِيش از آنها قوم نوح و عاد و ثمود نیز [پیامبرانشان را] تَكْذِيبُ كَرْدِهَانْد و نیز قوم ابراهیم و قوم لوط]" (الحج، آیات ۴۲-۴۳). تَكْذِيبُ پيامبران، به تعبیر قرآن، عامل اصلی عذاب قوم لوط بود: "كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ، وَثَمُودٌ وَقَوْمٌ لُوطٌ وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ أُولَئِكَ الْأَحْزَابُ، إِنْ كُلِّ إِلَّا كَذَّبَ الرَّسُلَ فَحَقَّ عِقَابٌ [پیش از آنها قوم نوح و عاد و فرعون، که مردم را به چهار میخ می‌کشید، پیامبران را تَكْذِيبُ كَرَدْنَدَا. و نیز قوم ثمود و قوم لوط و مردم ایکه از آن جماعت‌ها بودند. از اینان کسی نبود مگر آنکه پیامبران را تَكْذِيبُ كَرْد، و عقوبت من [بر آنان] واجب شد]" (ص، آیات ۱۲-۱۴) و "كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَأَصْحَابُ الرَّسِّ وَثَمُودٌ، وَعَادٌ

^{۳۰} برای مثال بنگرید به قرآن، سوره ۷، آیه ۸۰؛ سوره ۲۹، آیه ۲۸.

^{۳۱} طبری تعبیر قرآنی "فاحشه" را در روایت قرآنی قوم لوط با "عمل لواط" معادل فرض کرده و آیات مربوطه را بر مبنای این معادله، یعنی یکی گرفتن فاحشه و لواط، تفسیر می‌کند. بنگرید به محمد الطبری، تفسیر الطبری، به کوشش بشار عواد (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۹۴)، جلد ۳، ۱۶۳. همچنین، صاحب‌المیزان به صراحت تأکید می‌کند که "مراد از کلمه فاحشه [در سیاق روایت قوم لوط] همان عمل لواط است." بنگرید به طباطبائی، ترجمه تفسیر المیزان، جلد ۱۶، ۱۸۲.

^{۳۲} ترجمه آیات در این بخش عمدتاً بر مبنای ترجمه عبدالمحمد آیتی است.

وَفِرْعَوْنَ وَإِخْوَانَ لُوطٍ، وَأَصْحَابِ الْأَيْكَةِ وَقَوْمِ تُبَّعٍ كُلِّ كَذَّبَ الرَّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ
 آپیش از آنها قوم نوح و اصحاب رس و ثمود تکذیب کرده بودند، و قوم عاد و
 فرعون و قوم لوط، و اصحاب ایکه و قوم تبّع، همه پیامبران را دروغ شمردند
 و مستحق وعده عذاب من شدند^{۳۳}“ (ق، آیات ۱۲-۱۴) و نیز ”كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ
 بِالنُّذُرِ، إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِبًا [قوم لوط بیم دهندگان را تکذیب کردند. ما بر
 آنها توفانی از شن فرستادیم]“ (القمر، آیات ۳۳ و ۳۴). البته قوم لوط علاوه
 بر گناه کبیر کفرورزی و تکذیب پیامبران مرتکب رفتارهای ناشایست دیگری
 نیز می شدند: ”أَنتُمْ لَتَأْتُونَ الرَّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ
 فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ أَلَا يَا
 مردان می آمیزید و راهها را می برید^{۳۳} و در محفل خود مرتکب کارهای ناپسند
 می شوید؟ جواب قومش جز این نبود که گفتند: اگر راست می گویی عذاب خدا
 را بر سر ما بیاور!“ (العنکبوت، آیه ۲۹). پاره‌ای مفسران در توضیح تعبیر ”اتیان
 المنکر فی النادی“ آورده‌اند که قوم لوط در مجالس خود انواع کارهای زشت
 را مرتکب می شدند، به یکدیگر سخنان ناسزا و رکیک می گفتند، دست به قمار
 می زدند، به عبران و غریبه‌ها سنگ می پراندند، دف و نای می نواختند، و در ملأ

^{۳۳} پاره‌ای از مفسران تعبیر ”تقطعون السبیل“ را چنان که در متن آمده است، به معنای متعارف آن، یعنی
 بریدن راه، راهزنی و قطع طریق ترجمه و تعبیر کرده‌اند. در تفسیر المیزان در خصوص این تعبیر آمده است:
 ”بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از قطع سبیل بستن راههایی است که به شهر دیار ایشان [قوم لوط] منتهی
 می شد، چون قوم لوط از شهر بیرون می شدند و سر راه را بر مسافرینی که می خواستند به شهر آنان درآیند
 می گرفتند و آن گاه هر یک سنگی به طرف آنها پرتاب می کردند، سنگ هر کس به هر کس می خورد،
 او را می گرفتند و اموالش را غارت می کردند و با او عمل لواط انجام می دادند و تازه سه درهم نیز غرامت
 می ستاندند. و در شهر قاضی داشتند که او هم همین طور قضاوت می کرد و حق را به اهل شهر می داد. بعضی
 دیگر گفته‌اند: مراد از قطع سبیل، اشاره به گناه دیگر آنان است و آن اینکه علاوه بر عمل زشت مزبور راهزنی
 هم می کردند.“ پاره‌ای از روایات هم مؤید همین معناست. برای مثال، در روایتی از امام جعفر صادق (ع)
 در خصوص قوم لوط از جمله آمده است: ”امردان قوم [افراد] را بر سر راه می گماردند تا وقتی مسافرانی
 از آنجا می گذرند ایشان را آگاه کنند تا ایشان با آن مسافران آن عمل زشت را مرتکب شوند.“ بنگرید به
 محمدحسین طباطبایی، المیزان فی التفسیر القرآن (چاپ ۲؛ بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۳)
 جلد ۱۰، ۳۴۵. اما پاره‌ای دیگر از مفسران از جمله طباطبایی تعبیر ”تقطعون السبیل“ را به معنای ”قطع راه
 تناسل“ تفسیر کرده‌اند و یگانه استدلال ایشان برای این ترجیح آن است که ”سیاق آیه“ برخلاف قول گروه
 نخست دلالت می کند و ظاهراً مقصود ایشان از سیاق آیه همان پیش فرض نامنقح است که گویی گناه اصلی
 قوم لوط عمل همجنس‌گرایی بوده است. بنگرید به طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، جلد ۱۶، ۱۸۳. اما به
 نظر می رسد که تفسیر مفسران گروه نخست بر تفسیر مفسران گروه دوم برتری داشته باشد، زیرا علاوه بر
 آنکه معنای مستقیم و روشن ”تقطعون السبیل“ همان راهزنی و قطع طریق است، مطابق تعبیر قرآن، مردان
 قوم لوط صاحب همسر، و لاجرم فرزند، بودند: ”و تذرون ما خلق لكم ربکم من ازاوجکم“ (الشعرا/۱۶۶) و
 بنابراین، عمل ایشان هر چه بوده مانع از توالد و تناسل ایشان نبوده است.

عام یکسره برهنه می‌شدند و مرتکب عمل لواط می‌شدند.^{۳۴}

در عهد عتیق هم دایره گناهان فاحش قوم فراخ است: "اینک گناه خواهرت سدوم این بود که تکبر و فراوانی نان و سعادت‌مندی رفاهیت برای او و دخترانش بود و فقیران و مسکینان را دستگیری نمودند و مغرور شده در حضور من مرتکب رجاسات گردیدند. لهذا چنان‌که صلاح دیدم ایشان را از میان برداشتم" (کتاب حزقیال نبی، باب ۱۶، فقرات ۴۹ و ۵۰). نیز در رساله یهودا آمده است: "و همچنین سدوم و عموره و سایر بلدان نواحی آنها مثل ایشان چون که زناکار شدند و در پی بشر دیگر افتادند در عقوبت آتش ابدی گرفتار شده بجهة عبرت مقرر شدند" (رساله یهودا، فقره ۷). همچنین، ژوزفوس (Josephus)، مورخ حدود قرن اول میلادی، در خصوص قوم سدوم می‌نویسد: "ایشان از بیگانگان نفرت داشتند و از طریق عمل لواط به ایشان تعرض می‌کردند."^{۳۵}

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

عذابی که خداوند متعال بر قوم لوط نازل کرد ناشی از آن دلایلی نیست که آنها [یعنی مفسران پیشین] گمان می‌کردند [یعنی صرف عمل جنسی میان مردان]. بلکه خداوند متعال به ایشان فرمود: "قوم لوط بیم‌دهندگان را تکذیب کردند. ما بر آنها بادی رمل برانگیز فرستادیم [تا همگان را نابود کند]، مگر بر خاندان لوط که آنها را سحرگاه رهایی‌دیدیم. نعمتی بود از جانب ما و آنان را که سپاس گویند چنین پاداش دهیم. او [لوط] ایشان را از انتقام سخت ما ترسانید ولی [قوم لوط] با بیم‌دهندگان به جدال برخاستند. از مهمانان او کاری زشت خواستند. ما نیز چشمانشان را کور گردانیدیم. پس بچشید عذاب و بیم دادن‌های مرا" [القمر، ۳۳-۳۷]. خداوند همچنین می‌فرماید: "چون فرستادگان ما نزد لوط آمدند، غمگین شد و در کارشان بماند. گفتند: مترس و غمگین مباش، ما تو و خاندانت را-جز زنت را که در همان‌جا خواهد ماند-نجات می‌دهیم." [العنکبوت، آیه

^{۳۴} بنگرید به طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، جلد ۱۶، ۱۸۳.

^{۳۵} Quoted in Richard Wolff, *A Commentary on the Epistle of Jude* (Grands Rapids: Zonder Van Publishing House, 1960), 76-77.

۳۳] . . . خداوند متعال به نص صریح اعلام کرد که قوم لوط کفر می‌ورزیدند [و به نبوت نبی‌شان باور نداشتند] و از این رو بارانی از سنگ بر ایشان نازل شد. آن باران سنگی که ایشان را به جزایشان رسانید، به خاطر آن عمل قبیح خاص نبود، بلکه به واسطه کفرورزی ایشان بود. از این رو، کسانی را که مرتکب عمل قوم لوط می‌شوند نمی‌باید سنگسار کرد، مگر آنکه کافر باشند. در غیر این صورت، آن کسانی که برای ایشان چنان مجازاتی قائل‌اند خلاف حکم خداوند متعال رفتار می‌کنند و دلایل ایشان در این خصوص به اعتبار این آیات باطل است و عمل ایشان خلاف حکم خداوند است.^{۳۶}

علاوه بر آن، ابن‌حزم توجه مخاطبان خود را به این نکته نیز جلب می‌کند که مطابق روایت قرآنی، همسر لوط هم به همراه قوم او مشمول مجازات الهی شد. اما به اعتقاد او، کاملاً روشن است که گناه همسر لوط را نمی‌توان برقراری مناسبات همجنس‌گرایانه دانست.^{۳۷} بنابراین، دقیق‌تر آن است که عامل اصلی مجازات قوم لوط را در جای دیگری جز مناسبات همجنس‌گرایانه، یعنی در کفرورزی و انکار پیامبران الهی، بجوییم. در هر حال، ابن‌حزم آشکارا و برخلاف مفسرانی مانند طبری و طباطبایی تعبیر "الفاحشه" را در متن داستان قوم لوط با عمل لواط معادل و یکی نمی‌انگارد.

۲. از ظواهر آیات قرآنی برمی‌آید که دست‌کم می‌توان یکی از مصادیق فاحشه یا عمل زشتی را که در میان قوم لوط رایج بود آن دانست که مردان قوم از روی شهوت به جای زنان با مردان می‌آمیختند که نمونه‌ای از آن در آیات ۸۱ سورة اعراف و ۵۵ سورة نمل آمده است. غالب مفسران سنت‌گرا این آیات را به معنای تقبیح رفتارهای همجنس‌گرایانه از آن حیث که همجنس‌گرایانه است تلقی کرده‌اند. اما به نظر می‌رسد در این خصوص مجال تأویل گشوده باشد. زیرا مطابق بیان قرآن، عمل زشت قوم لوط عملی کاملاً بی‌سابقه بوده است: "وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَأْتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ" او لوط را پیامبری دادیم. به قوم خود گفت: شما کاری زشت را پیشه کرده‌اید که هیچ‌یک از مردم جهان پیش از شما چنین نمی‌کرده است [الْعنکبوت، آیه

^{۳۶} ابن‌حزم اندلسی، *المحلی بالآثار*، به کوشش احمد محمد شاکر (بیروت: المکتب التجاری، ۱۹۶۰)، جلد ۱، ۳۹۳؛ بخش آخر "مسائل التعزیر و ما لا حدّ فیہ" ذیل مسئله ۲۳-۳: "فعل قوم لوط."
^{۳۷} ابن‌حزم، *المحلی بالآثار*، جلد ۱، ۳۹۳.

۲۹). مفسران در تفسیر این آیه دو معنای محتمل را پیشنهاد کرده‌اند: معنای نخست آن است که آن عمل به آن صورت خاص که در میان قوم رایج بوده است در میان هیچ قوم دیگری شایع نبوده است و معنای دوم آن است که قوم لوط آغازگر اصل عمل (یعنی برقراری مناسبات جنسی با همجنس) بوده‌اند و هیچ قومی پیش از ایشان مرتکب چنان عملی نمی‌شده است.^{۳۸} مطابق معنای اول، موضوع اشاره خداوند در این آیه نفس مناسبات جنسی میان دو مرد نیست، بلکه آن شیوه یا نوع خاصی از مناسبات است که در میان قوم رایج بوده است. اما مطابق معنای دوم، مناسبات جنسی با همجنس، صرف نظر از هر شکل و محتوایی که بپذیرد، ناشایست و در خور نکوهش و مجازات الهی تلقی می‌شود. پاره‌ای از مفسران، از جمله صاحب‌المیزان، معنای دوم را بر معنای نخست ترجیح می‌دهند. اما به نظر می‌رسد که معنای اول از جهات مهمی بر معنای دوم رجحان داشته باشد. زیرا تقریباً مسلم است که مناسبات جنسی با همجنس در میان مردان سابقه‌ای بسیار طولانی‌تر از تاریخ قوم لوط دارد. برای مثال، کارشناسان عهد عتیق معتقدند که در میان کنعانیان، بابلیان و سایر اقوام بت‌پرست منطقه رسم بر آن بود که گروهی از پسران در معابد قوم خود را به زائران عرضه می‌کردند و مناسبات جنسی با این "روسپیان مذکر" بخشی از مناسک عبادی ایشان به شمار می‌آمد. احیاناً حساسیت منفی عهد عتیق را به مناسبات همجنس‌گرایانه در میان مردان باید تاحدی به معنای دوری جستن از راه و رسم بت‌پرستان و کافرکیشان در آن روزگار و تثبیت نوعی هویت دینی متمایز در مقابل ادیان رقیب به شمار آورد.^{۳۹}

بنابراین، دشوار بتوان پذیرفت که مناسبات جنسی همجنس‌گرایانه با قوم لوط آغاز شده باشد. از این رو، از میان آن دو معنای محتمل، معنای اول پذیرفتنی‌تر به نظر می‌آید، یعنی آیه مورد بحث را باید ناظر به صورت خاصی از مناسبات همجنس‌گرایانه دانست که در میان قوم لوط رایج بوده است؛ صورتی

^{۳۸} طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، جلد ۱۶، ۱۸۲.

^{۳۹} برای مثال بنگرید به

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

که دست‌کم به آن شیوه خاص در میان اقوام دیگر سابقه نداشته است. این شیوه بیان، یعنی بیان گزاره‌ای به ظاهر کلی و در واقع ناظر به مصادیق خارجی خاص، در قرآن بی‌سابقه نیست. برای مثال، در داستان یوسف نیز قرآن در وصف "زنان" می‌گوید: "إِنَّ كَيْدُكُنَّ عَظِيمٌ" ابراستی که نیرنگ شما زنان بزرگ است^{۴۰} (یوسف، آیه ۲۸). غالب مفسران سنتی معتقدند که این آیه از حقیقتی در سرشت همه زنان پرده برمی‌دارد، یعنی موضوع آن ناظر به همه زنان در همه زمان‌ها و مکان‌هاست.^{۴۱} اما حقیقت این است که تفسیر این آیه به مثابه گزاره‌ای حقیقیه (یعنی گزاره‌ای که در همه زمان‌ها و مکان‌ها صادق است) آن را آشکارا به گزاره‌ای کاذب بدل می‌کند. بنابراین، در اینجا دقیق‌تر آن است که آن آیه را ناظر به همان زنانی بدانیم که در ماجرای یوسف درصدد فریفتن وی برآمده بودند، یعنی آن را گزاره‌ای "خارجیه" و نه "حقیقیه" بخوانیم.^{۴۱} بنابراین، سور کلی یک آیه لزوماً آن را به قضیه‌ای حقیقیه بدل نمی‌کند. در پاره‌ای مواقع، گزاره‌ای که واجد سور کلی است، در واقع گزاره‌ای خارجی، یعنی ناظر به مصادیق خاص و مقید به زمان و مکان معین، است.

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

۳. روایت قرآنی از داستان قوم لوط خطوط کلی رویدادهای مرتبط با ایشان را بیان می‌کند، اما کمتر به بیان جزئیات وقایع و احوال ایشان می‌پردازد. از این رو، دشوار بتوان بر مبنای روایت قرآنی نوع خاص مناسبات جنسی شایع در میان قوم لوط را به دقت تعیین کرد. یگانه جایی که قرآن نوع رفتار شایع در میان قوم را با جزئیات نسبی بیان می‌کند، داستان دیدار فرشتگان با لوط پیامبر است. احیاناً بر مبنای برخی نشانه‌های درون‌متنی و برون‌متنی این واقعه

^{۴۰} صاحب‌المیزان هم از جمله مفسرانی است که بر مبنای نوعی روان‌شناسی به غایت مشکوک آن آیه را گزاره‌ای "حقیقی"، یعنی ناظر به همه زنان در همه زمان‌ها و مکان‌ها تفسیر می‌کند.
^{۴۱} اصطلاح "قضیه حقیقیه" را آیت‌الله میرزا حسن نائینی در علم اصول فقه رواج داده است. اولی گزاره‌ای است که همه افراد موضوع خود را در همه زمان‌ها و مکان‌ها دربرمی‌گیرد و دومی گزاره‌ای است که همه افراد موضوع خود را در یک زمان و مکان خاص شامل می‌شود.

بتوان درباره پاره‌ای از جنبه‌های آن نوع خاص از مناسبات شایع در میان قوم لوط گمانه‌زنی‌هایی کرد. خوب است پاره‌ای از آن نشانه‌ها را بررسی کنیم.

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

امروزه گاه برای درهم شکستن زندانیان سیاسی اعمال می شود.

در بستر این تفسیر احیاناً بتوان درک سنجیده‌تری از پیشنهاد غریب لوط به مردان مهاجم عرضه کرد: "قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطَهَرُ لَكُمْ [گفت: ای قوم من، اینها دختران من هستند. برای شما پاکیزه‌تر هستند]" (هود آیه ۷۸) و نیز، "قَالَ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ [گفت: اگر قصدی دارید، اینک دختران من هستند]" (الحجر، آیه ۷۱). در اینجا به نظر می‌رسد که لوط دختران خود را به مردان مهاجم عرضه می‌کند. پیشنهاد لوط خالی از اشکالاتی نیست: آیا لوط پیشنهاد می‌کرد که دختران خود را طعمه مردان مهاجم کند؟ آیا سپردن آن دختران بی‌گناه به دست آن گروه مهاجم و قربانی کردن ایشان اقدامی "پاکیزه‌تر" و نزدیک‌تر به "تقوا" بود؟ بی‌شک پاسخ منفی است. غالب مفسران سنتی معتقدند که در واقع لوط به مردان مهاجم پیشنهاد کرد که در عوض مناسبات جنسی با میهمانانش با دختران او "زدواج کنند."^{۴۲} البته در متن روایت قرآنی هیچ اشاره‌ای به ازدواج نیست. با این همه، حتی به فرض پذیرش آن تفسیر مشکل همچنان باقی است: بی‌تردید شمار دختران لوط بسیار کمتر از شمار مردان قوم او بود.^{۴۳} آیا لوط حق داشت که بدون رضایت دخترانش آنها را هم‌زمان به ازدواج بیش از یک مرد، آن هم گروهی مهاجم، درآورد؟ اگر تفسیر سنتی را بپذیریم، در آن صورت به نظر می‌رسد که باید همراه با غالب مفسران سنتی بپذیریم که در واقع لوط با طرح آن پیشنهاد می‌کوشید به دلالت التزامی رابطه با همجنس را از آن حیث که همجنس‌گرایانه است ناروا اعلام کند و رابطه با جنس مخالف را "پاکیزه‌تر" بداند و به "تقوا" نزدیک‌تر بشمارد.

به نظر من، پیشنهاد لوط را به نحو دیگری هم می‌توان فهمید. چنان که پیش‌تر بیان کردم، قرائن حکایت می‌کند که قوم لوط بر مبنای نظام ارزشی مقبول در میان خود نیک می‌دانستند که تعرض به حریم میهمان ناروا و برخلاف فضیلت میهمان‌نوازی و منافی با کرامت و منزلت میزبان است. لوط در کلام خود گواهی می‌دهد که این آگاهی نزد قوم حاضر بود: "وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ أَوْ لَوْطَ رَا بِيَادِ آر. آن‌گاه که به قوم

^{۴۲} برای مثال بنگرید به طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، جلد ۵، ۵۱۰-۵۰۶.

^{۴۳} مطابق قول عهد عتیق، لوط صاحب دو دختر بود. بنگرید به سفر پیدایش، باب نوزدهم، آیه ۸.

خود گفت: کارهای زشت مرتکب می‌شوید، در حالی که خود به زشتی آن آگاهید؟» (النمل، آیه ۵۴). قوم لوط به‌رغم علم به زشتی این عمل درصدد بودند که حریم میهمانان غریبه^{۴۴} لوط را نشانه روند و از این طریق حرمت و منزلت لوط را ویران کنند و مایه سرشکستگی و شرمساری او شوند. از سوی دیگر، قوم لوط-بازهم بر مبنای نظام ارزشی مقبولشان-نیک می‌دانستند که برقراری مناسبات جنسی با دختران لوط نیز کاری ناشایست است. ایشان در مقابل «پیشنهاد لوط» به این آگاهی اذعان کردند: «قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكُمْ مِنْ حَقِّ أَنْهَذَا كَفْتُمْ: تو می‌دانی که ما را نسبت به دختران تو حقی نیست» (هود، آیه ۷۹). یعنی در نظام ارزشی مقبول ایشان، مناسبات جنسی با دخترانی که بر ایشان حقی نداشتند هم ناروا تلقی می‌شد.^{۴۵} به این اعتبار، به گمان من نباید پیشنهاد لوط را در خصوص دخترانش به لحنی دعوت‌گرانه، یعنی به مثابه پیشنهادی واقعی و ایجابی، تلقی کرد. در واقع، باید آن پیشنهاد را با لحنی انکارگرانه خواند؛ یعنی او با این پیشنهاد می‌کوشید برای حفظ حریم میهمانان خود به وجدان اخلاقی قوم متوسل شود. در واقع، او خطاب به قوم خود می‌گفت: «آیا شما حاضرید با دختران من که بر آنها حقی ندارید بیامیزید؟ معلوم است که پاسخ شما منفی است و این کار را در نظام ارزشی خود ناروا می‌دانید. بر همین قیاس، تعرض شما به میهمانان من و نقض حریم ایشان نیز نارواست. بنابراین، به اعتبار همان نظام ارزشی که شما را از مناسبات جنسی با دختران من بازمی‌دارد باید از تعرض به میهمانان من هم بپرهیزید.» البته قوم به او پاسخ دادند که «وَأَنْتَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ أَوْ تُوِّمِي دَانِي كَه قَصْد مَا چيست» (هود، آیه ۷۹). قصد اصلی ایشان تکذیب شأن پیامبرانه او بود. از این رو، پس از هجوم به خانه او و هتک حرمت میهمانان او از سر انکار و

^{۴۴} روایت قرآنی بر «غریبه بودن» آن میهمانان تأکید می‌ورزد، برای مثال: «قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مِّنْكَرُونَ [الوط به فرشتگان] گفت: شما اشخاصی ناآشنا هستید» (الحجر، آیه ۶۲). این نکته مهم است، زیرا تعرض به فرد بیگانه، یعنی فردی که با اعضای قبیله علقه خونی نداشت، کاری کم‌هزینه بود، زیرا اولاً اصل اساسی زندگی قبیله، یعنی حرمت نهادن به پیوندهای خویشاوندی قبیله‌ای، را نقض نمی‌کرد و ثانیاً، بیم انتقام‌جویی از جانب اعضای قبیله را هم به دنبال نداشت. حال آنکه، برای مثال، تعرض به دختران لوط هیچ‌یک از آن دو شرط را بر نمی‌آورد. در تاریخ زندگی پیامبر اسلام هم قریش، خصوصاً تا هنگامی که ابوطالب در قید حیات بود، بر مبنای کمابیش مشابه از تعرض جدی به شخص پیامبر و سایر مسلمانان خاندان بنی‌هاشم پرهیز داشتند، اما مسلمانانی را که پیوندهای قبیله‌ای استواری نداشتند به آسانی هدف خشونت و آزار قرار می‌دادند.

^{۴۵} یکی از احتمالات مطلوب طباطبایی در معنای این آیه هم همین است. بنگرید به طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، جلد ۱۰، ۵۰۹.

ریشخند از او خواستند که اگر در دعوی خود صادق است عذاب الهی را بر ایشان نازل کند: "فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ [جواب قومش جز این نبود که گفتند: اگر راست می‌گویی عذاب خدا را بر سر ما بیاور]" (العنکبوت، آیه ۲۹). گویی قصد ایشان از آزار و هتک حرمت میهمانان غریبه او آن بود که لوط را چندان مستأصل کنند که سرانجام آن شهر و دیار را ترک بگوید: "وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِّنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَّتَطَهَّرُونَ [و جواب قوم او جز این نبود که گفتند: آنها را از قریه‌شان برانید، زیرا ایشان کسانی هستند که به پاکی تظاهر می‌کنند]" (الاعراف، ۸۲) و نیز "قَالُوا لَئِن لَّمْ تَنْتَهَ يَا لُوطُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمُخْرَجِينَ [گفتند: ای لوط اگر [از دعوت خود] دست برداری، قطعاً از اخراج‌شدگان خواهی بود]" (الشعراء، آیه ۱۶۷).

دومین ویژگی مهم روایت قرآنی از داستان دیدار فرشتگان این است که قوم لوط با هجوم به خانه لوط قصد داشتند که به زور به حریم جسمانی میهمانان غریبه او تعرض کنند. مطابق بیان قرآن، ایشان شتابان به خانه لوط درآمدند و از او میهمانانش را مطالبه کردند و لوط خود را در برابر ایشان ناتوان و بی‌پناه یافت.^{۴۶} تعبیر "هرع" یا "هرع" در عبارت قرآنی "وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ" (هود، آیه ۷۸) متضمن تهدید و به کارگیری شدت و زور است.^{۴۷} بنابراین، می‌توان گمان زد که رفتار ناشایست قوم متضمن نوعی خشونت و تعرض به حریم جسمانی قربانیان، به‌رغم میل ایشان، بوده است. مطابق این تحلیل، عمل قوم لوط را باید مصداق آشکار تجاوز به عنف تلقی کرد.^{۴۸}

بنابراین، رفتار جنسی ناپسند و شایع در میان قوم لوط بیش از آنکه نفس عمل جنسی میان مردان باشد، استفاده خشونت‌آمیز از عمل جنسی به منزله ابزاری-سیاسی برای درهم شکستن رقیب و به زانو درآوردن او بود. آیا اگر به عوض مردان، زنان قوم لوط به خانه او هجوم می‌آوردند تا به زور به حریم جسمانی آن فرشتگان تعرض کنند، رفتار ایشان پسندیده تلقی می‌شد و میهمانان لوط

^{۴۶}قرآن، سوره هود، آیات ۷۸-۸۰.

^{۴۷}طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۱۰، ۵۰۴.

^{۴۸}در پاره‌ای روایات آمده است که لوط در توصیف رفتار قوم خود به فرشتگان گفت: "به خداوند سوگند می‌خورم که اهل شهر مردان را به دام می‌اندازند و با آنها چندان لواط می‌کنند تا از بدنشان خون جاری شود." بنگرید به طباطبایی، المیزان فی التفسیر القرآن، جلد ۱۰، ۵۱۸.

به آن مناسبات تن می‌دادند؟ به احتمال فراوان پاسخ این پرسش منفی است. در روایت قرآنی از مناسبات جنسی شایع در میان قوم لوط نکته دیگری هم فهمیده شده است که در متن قرآن آشکار نیست. مطابق پاره‌ای از روایات، فرشتگان در قالب دو نوجوان (پسرانی که موی بر صورتشان نرویده بود) به خانه لوط درآمدند. برای مثال، در روایتی طولانی در *اصول کافی*، داستانی در تشریح ماجرای قوم لوط آمده است که مطابق آن، ابلیس برای آنکه عادت جنسی قوم را بگرداند به صورت "پسری نوجوان" ("غلمان") درآمد و قوم لوط او را "پسرکی چندان زیباروی یافتند که پیشتر هیچ پسری را بدان زیبایی ندیده بودند."^{۴۹} مطابق این روایت، ماجرای عادت جنسی خاص قوم لوط با برقراری مناسبات جنسی با آن پسرک نوجوان آغاز شد. مطابق آن روایت، فرشتگان الهی نیز "در قالب پسرانی نوجوان" ("فی زی غلمان") یا "به صورت پسرانی که موی بر صورتشان نرسته بود" ("فی صور غلمان مرد") ظاهر شدند.^{۵۰} صاحب *المیزان* هم خود در توصیف ظاهر فرشتگان زبانی مشابه به کار می‌گیرد و آنها را به صورت "جوانانی زیباروی که هنوز موی بر صورتشان نرسته بود" ("شبان حسان مرد") توصیف می‌کند.^{۵۱} در روایاتی هم که در تقبیح عمل لواط و تعیین مجازات آن آمده است، در بسیاری موارد آن عمل را در قالب مناسبات جنسی میان یک مرد بالغ (الرجل) و یک پسر نوجوان (الغلام) تصویر می‌کنند.^{۵۲} باری، توصیفاتی از این دست پیشنهاد می‌کند که، مطابق تلقی عام، عادت جنسی خاص قوم لوط (آنچه بعدها در قلمرو فقه اسلامی عمل لواط نامیده شد) بیشتر معطوف به کودکان و نوجوانان کم‌سال بوده است. حقیقت آن است که در جهان باستان، مهم‌ترین نوع شناخته‌شده مناسبات همجنس‌گرایانه مناسبات جنسی میان مردان بالغ با کودکان و نوجوانان نابالغ بوده است. صورتهایی از

^{۴۹} به نقل از طباطبایی، *المیزان فی التفسیر القرآن*، جلد ۱۰، ۳۴۵. طباطبایی در خصوص این روایت معتقد است که "این روایت از حیث لفظ خالی از تشویشی نیست،" اما در اعتبار روایت تردید روا نمی‌دارد و خود برای تأیید پاره‌ای از ملاحظات تفسیری خویش در خصوص ماجرای قوم لوط به آن استناد می‌کند.
^{۵۰} طباطبایی، *المیزان فی التفسیر القرآن*، جلد ۱۰، ۳۴۵ و ۳۵۳.

^{۵۱} طباطبایی، *المیزان فی التفسیر القرآن*، جلد ۱۶، ۱۲۵.

^{۵۲} برای مثال بنگرید به خمینی، *وسائل الشیعه*، جلد ۲۰، باب ۳، از ابواب حد لواط (ح ۸). در زبان فارسی هم واژه "لوطی" (منسوب به قوم لوط) به معنای غلام‌باره و کودک‌باز آمده است. بنگرید به *لغتنامه دهخدا*. پاره‌ای از نویسندگان حوزه حقوق اسلامی هم لوطی، یعنی کسی را که مرتکب عمل لواط می‌شود، "بچه‌باز" معنا کرده‌اند. برای مثال بنگرید به عباسعلی محمودی، *حقوق جزایی اسلام: جرائم ناشی از غریزه جنسی* (تهران: انتشارات نهضت مسلمانان، ۱۳۵۹)، جلد ۲.

این سنت در میان کنعانیان، بابلیان و سایر اقوام بت پرست و کافرکیش منطقه، فرهنگ یونان باستان و نیز پاره‌ای از فرهنگ‌های دیگر شرق دور و نزدیک در روزگار باستان شناخته شده بود و حتی رد پای آن قرن‌ها بعد از جمله در سنت صوفیانه در قالب آیین شاهدبازی و صحبت احداث در جهان اسلام تداوم یافت.^{۵۳}

۴. تا اینجا فرض من بر این بوده است که مناسبات جنسی رایج در میان قوم لوط با مفهوم همجنس‌گرایی به معنای امروزی آن کمابیش یکی است. اما این فرض به غایت محل تردید است. لوط چیزی بیش از صرف یک عمل جنسی نیست، یعنی در این رابطه فرد چیزی جز تمتع جنسی را در طرف مقابل نمی‌جوید و موضوع خواهش او از حد جسم دیگری فراتر نمی‌رود. از این رو، رابطه جنسی لوط غالباً از دل‌بستگی‌های عاطفی انسانی عمیق تهی است. لوطی هرگز مناسبات جنسی با همجنس را بخشی از هویت فردی و اجتماعی خویش نمی‌داند. در روایت قرآنی، همه نشانه‌ها از روابط همجنس‌گرایانه لوطی‌وار در میان قوم لوط حکایت می‌کند. برای مثال، عمل مردان قوم لوط در تصویر قرآنی چیزی بیش از “شهوت راندن با نران” نیست: “أَتِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ [چرا به جای زنان با مردان شهوت می‌رانید؟]” (النمل، آیه ۵۵؛ الاعراف، آیه ۸۱). هیچ نشانه‌ای در روایت قرآنی وجود ندارد که نشان دهد عمل قوم لوط از حد شهوت راندن با نران فراتر می‌رفته و در آن نوعی رابطه عاطفی انسانی و عمیق برقرار می‌شده است. از قضا، روایت قرآنی، چنان که دیدیم، بیشتر حاکی از آن است که مناسبات جنسی مردان قوم غالباً خشونت‌آمیز و بدون ملاحظه کرامت انسانی قربانیان ایشان بوده است؛ یعنی غایت اصلی آن اعمال سلطه یا دفع شهوت بوده است، نه برقراری نوعی تفاهم عاطفی عشق‌آمیز و توأم با احترام متقابل.

از سوی دیگر، مطابق روایت قرآنی هنگامی که مردان قوم به خانه لوط هجوم آوردند، لوط دختران خود را به ایشان “پیشنهاد” کرد. اگر تفسیر سنتی را از

^{۵۳} برای مثال بنگرید به

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

همچنین بنگرید به سیروس شمیسا، *شاهدبازی در ادبیات فارسی* (تهران: انتشارات فردوس، ۱۳۸۱).

این واقعه بپذیریم، در آن صورت به نظر می‌رسد که لوط معتقد بود مردان مهاجم به زنان هم متمایل‌اند. گمان لوط در حق ایشان بی‌اساس به نظر نمی‌رسد، زیرا مطابق روایت قرآنی، مردان قوم لوط صاحب همسر بودند: «أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ، وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ [چرا از میان مردم جهان با نران می‌آمیزید؟ و همسرانتان را که پروردگارتان برایتان آفریده ترک می‌گویید؟]» (الشعراء، آیات ۱۶۵-۱۶۶). بنابراین، دشوار بتوان تمایل مردان قوم را که مطابق بیان قرآن صاحب همسر بودند، نوعی تمایل اصلی و جایگزین‌ناپذیر نسبت به همجنس تلقی کرد.

در عین حال، همجنس‌گرایی به معنای امروزی آن از حد یک عمل جنسی صرف میان دو فرد همجنس بسی فراتر می‌رود و با هویت فردی و اجتماعی ایشان پیوند می‌یابد. همجنس‌گرایی بیش از هر چیز نحوه‌ای از «بودن» است. برای مثال، میشل فوکو در تحقیق مبسوط خود در خصوص تاریخ جنسیت به تفصیل استدلال می‌کند که مفهوم همجنس‌گرایی یک برساخته اجتماعی در روزگار مدرن برای توصیف نوع خاصی از مردان است و پیش از برساخته شدن این مفهوم اساساً مرد همجنس‌گرایی وجود نداشته است؛ فقط مردانی بودند که مناسبات جنسی با مردان را مرجح می‌شمردند.^{۵۴} مطابق این تحلیل، فرد همجنس‌گرا در بستر جهان مدرن متولد شده است و هویت جنسی خود را در تعریف هویت انسانی خویش منظور می‌کند و از دیگران می‌خواهد که آن هویت را حرمت بنهند و برای او این حق را به رسمیت بشناسند که زندگی فردی و اجتماعی خود را صادقانه و به تناسب خویشتن راستین خود سامان

⁵⁴Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, trans. Robert Hurley (New York: Pantheon Books, 1978).

همچنین، مارتا نوسباوم هم معتقد است که فوکو با کتاب خود، تاریخ جنسیت، بیش از هر کس دیگری در شکل بخشیدن به این ادعا کمک کرد که همجنس‌گرایی نوعی برساخته اجتماعی و فرهنگی است بنگرید به

Martha Nussbaum and David Estlund (eds.), *Sex, Preference, and Family: Essays on Law and Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 27 and 39.

بخشد و در شکوفایی خویش در مقام انسانی شریف و کرامت‌مند بکوشد.^{۵۵} بر این مبنا، می‌توان ادعا کرد که لواط و همجنس‌گرایی دو مفهوم متمایزند. صرف برقراری رابطه جنسی با همجنس فرد را همجنس‌گرا نمی‌کند. چه بسا فردی با همجنس خود رابطه جنسی برقرار کند، اما همجنس‌گرا نباشد، یعنی هویت خود را همجنس‌گرا نداند. از سوی دیگر، ممکن است فردی خود را همجنس‌گرا بداند، بی‌آنکه لزوماً با همجنس خود رابطه جنسی برقرار کند. به بیان منطقی، نسبت مفهوم همجنس‌گرایی با مفهوم رابطه جنسی با همجنس عموم و خصوص من وجه است. بنابراین، از این مدعا که روایت قرآنی مناسبات جنسی رایج در میان قوم لوط (یعنی عمل لواط) را نکوهیده است، مطلقاً نمی‌توان نتیجه گرفت که همجنس‌گرایی به معنای امروزی آن نیز در قرآن نکوهش شده است.

۵. به همه این موارد باید افزود که در قرآن هیچ اشاره‌ای به مناسبات جنسی میان زنان نشده است. البته پاره‌ای از مفسران احتمال داده‌اند که آیه زیر ناظر به مناسبات جنسی میان زنان باشد: «وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نَسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا أَلْزَانِيَّ» از شما که عمل ناشایسته کنند چهار شاهد مسلمان بر آنها بخواهید، چنان‌که شهادت دادند آنها را در خانه نگه دارید تا عمرشان به پایان رسد یا خداوند برای آنها راهی پدیدار کند» (النساء، آیه ۱۵).^{۵۶} مطابق پاره‌ای روایات نیز ماجرای اصحاب رس و سرنوشت آنها-که از جمله در سوره فرقان آیه ۳۸ و سوره ق آیه ۱۲ آمده است-با عمل مساحقه،

^{۵۵} از قضا جوزف مساد، دانشیار تاریخ اندیشه و سیاست در جهان عرب معاصر در دانشگاه کلمبیا، بر همین مبنا معتقد است که همجنس‌گرایی و مسئله حقوق اقلیت‌های جنسی مفهومی مدرن و غربی است و به هیچ‌وجه در تاریخ و فرهنگ عربی‌اسلامی سابقه ندارد. بر این مبنا، او معتقد است که جنبش‌های مدافع حقوق همجنس‌گرایان با جهان عرب بیگانه‌اند و حاصل کار نهادهای بین‌المللی مدافع حقوق همجنس‌گرایان در جهان عرب بیش از آنکه رهایی‌بخش باشد، محدودیت‌های بیشتری را خصوصاً بر روابط جنسی میان مردان تحمیل می‌کند. برای آشنایی با نظرات او در این خصوص بنگرید به Joseph Massad, "Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World," *Public Culture*, 14:2 (2002), 361-385.

^{۵۶} این از جمله احتمالاتی است که صاحب‌المیزان مطرح می‌کند. بنگرید به طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان جلد ۴، ۳۶۹-۳۷۰.

که آن را همجنس‌گرایی میان زنان تلقی کرده‌اند، مرتبط بوده است.^{۵۷} اکثریت قریب به اتفاق مفسران آیه نخست را ناظر به عمل زنا دانسته‌اند و نه مساحقه. همچنین، در سراسر قرآن هیچ قرینه‌ای وجود ندارد که ماجرای اصحاب رس را با عمل مساحقه یا مناسبات جنسی میان زنان پیوند دهد. اما اگر مناسبات جنسی میان زنان، از آن حیث که مناسبات جنسی میان دو همجنس است، پدیده‌ای ناروا بود، آن‌گاه مناسبات جنسی میان زنان می‌باید به همان اندازه مناسبات جنسی میان مردان قبیح به شمار می‌آمد. اما در روایت قرآنی، مناسبات همجنس‌گرایانه میان زنان و مردان به هیچ‌وجه هم‌سنگ تلقی نشده است: روایت قرآنی رفتار جنسی رایج در میان مردان قوم لوط را قاطعانه در خور نکوهش می‌داند، اما مطلقاً به مناسبات جنسی میان زنان اشاره‌ای نمی‌کند. بر این مبنا، می‌توان گمان زد که موضوع نکوهش روایت قرآنی نفس مناسبات جنسی میان دو همجنس نیست. در اینجا فرض سنجیده‌تر آن است که بپذیریم در روایت قرآنی نه اصل مناسبات جنسی میان دو همجنس، بلکه نوع خاصی از آن مناسبات ناروا تلقی شده است که در میان مردان قوم لوط رایج بود؛ مناسباتی که قوم به‌ویژه برای تکذیب پیامبران و خصوصاً تحقیر لوط پیامبر در پیش گرفته بودند. حاصل آنکه بر مبنای آنچه بیان شد می‌توان این فرض را پذیرفتنی دانست که آیات قرآنی در تقبیح همجنس‌گرایی “ظهور” ندارد و حتی اگر کسانی به چنان ظهوری قائل باشند، آن ظهور تأویل‌پذیر است، یعنی می‌توان آن آیات را به‌گونه‌ای فهمید که با مقتضیات عدالت جنسیتی سازگاری بیشتری داشته باشد.

۶. فرض کنید کسانی ظهور آیات قرآنی را در تقبیح رفتارهای همجنس‌گرایانه تأویل‌پذیر ندانند و مجدانه معتقد باشند که رفتارهای همجنس‌گرایانه گناه مسلم است و فرد مسلمان، از آن حیث که مسلمان است، به حکم قطعی خداوند باید از برقراری آن‌گونه مناسبات بپرهیزد. آیا در این صورت طومار بحث در خصوص حقوق اقلیت‌های جنسی، دست‌کم از منظر دینی، درنور دیده

^{۵۷} برای مثال، در *اصول کافی* آمده است که “چند نفر زن به خدمت امام صادق (ع) وارد شدند یکی از ایشان از مساحقه پرسید، حضرت فرمود: حدش همان حد زنا است. آن دیگری پرسید آیا خدای تعالی این مسئله را در قرآن کریم ذکر کرده است؟ حضرت فرمود: بلی. پرسید: در کجاست؟ فرمود: زنان رس. نیز در *التدر المثنوی* از جعفر بن محمد (ع) روایت شده است که “دو نفر زن از آن جناب پرسیدند: آیا افتادن زن روی زنی دیگر را در کتاب خدا حرام می‌دانی؟ فرمود: بلی، این عمل همان زنان است که در عهد تبع می‌زیستند و آن زنان که با رس بودند.” به نقل از طباطبایی، *ترجمه تفسیر المیزان*، جلد ۱۵، ۳۰۳.

می‌شود؟ به نظر من پاسخ منفی است. به گمان من، روایت قرآنی از واکنش ابراهیم به سرنوشت قوم لوط عبرت‌آموز است. مطابق روایت قرآنی، چنان که پیش‌تر دیدیم، هنگامی که فرشتگان ابراهیم را از سرنوشت قوم لوط آگاه کردند، یعنی به او خبر دادند که خداوند آن قوم را به جزای گناهان ایشان دچار عذاب خواهد کرد، ابراهیم مشفقانه در دفاع از آن قوم با خداوند به مجادله برخاست:^{۵۸} «فَلَمَّا ذَهَبَ عَنِ إِبرَاهِيمَ الرُّوعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ، إِنَّ إِبرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ، يَا إِبرَاهِيمُ أَعْرَضَ عَن هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرٌ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ» چون وحشت از ابراهیم برفت و او را نوید آمد، با ما دربارهٔ قوم لوط به مجادله برخاست. ابراهیم بردبار بود و رئوف و فرمانبردار. ای ابراهیم، از این سخن اعراض کن. فرمان پروردگارت فراز آمده است و بر آنها عذابی که هیچ برگشتی ندارد فرود خواهد آمد!» (هود، آیات ۷۴-۷۶). نکتهٔ تأمل‌انگیز در روایت قرآنی آن است که ابراهیم در برابر قومی که به انواع گناهان آلوده بودند و عذاب محتوم الهی به سویشان روانه بود، شکیبایی و شفقت ورزید و با خداوند برای ایشان مجادله کرد. مهم‌تر آنکه خداوند نیز او را برای آن دفاع جانانه در خور سرزنش نیافت و بلکه شکیبایی و شفقت او را بر گناهکاران ستود. شیوهٔ ابراهیم به مسلمانان می‌آموزد که در رویارویی با گناه، خصوصاً گناهی که زیانش به غیر نمی‌رسد، شکیبایی و شفقت ورزند و محتسبانه برای مجازات گناهکار بی‌تابی نکنند. اکراه از گناه نباید فرد دین‌ورز را از شفقت بر گناهکار بازدارد.

مؤخره

حاصل آنکه در سنت اسلامی، دامنهٔ بحث‌های عقلی جدی در خصوص شأن و منزلت اخلاقی همجنس‌گرایی بسیار محدود است و بحث‌های اندیشمندان معاصر شیعی از حیث عقلی برای اثبات نتیجهٔ مورد نظر ایشان مطلقاً کفایت نمی‌کند. مهم‌ترین مبنای نقلی تقبیح مناسبات همجنس‌گرایان و خشونت‌های حقوقی علیه همجنس‌گرایان در پاره‌ای از آیات قرآن است که به هیچ‌وجه در خصوص شأن اخلاقی و منزلت حقوقی همجنس‌گرایان، از آن حیث که

^{۵۸} پاره‌ای مفسران ادعا کرده‌اند که ابراهیم در واقع به دفاع از لوط و خانوادهٔ او برخاست، نه قوم لوط. اما این تفسیر به غایت محل تردید است. صاحب‌المیزان هم قاطعانه معتقد است که «در آیات مورد بحث منظور ابراهیم دفاع از قوم لوط بود، نه خود لوط». بنگرید به طباطبایی، ترجمهٔ تفسیر المیزان، جلد ۱۶، ۱۸۵؛ جلد ۱۰، ۴۸۶ و ۵۳۰.

همجنس‌گرا هستند، ظهور ندارد. به نظر می‌رسد “عمل زشت” قوم لوط را-تا آنجا که به مناسبات جنسی میان مردان مربوط است- نمی‌توان به هر نوع مناسبات جنسی میان افراد همجنس تعمیم داد. به احتمال فراوان، موضوع رویکرد انتقادی روایت قرآنی نه اصل مناسبات جنسی میان مردان به وجه عام، که نوع مناسبات جنسی رایج در میان قوم لوط، به وجه خاص، بوده است. این نوع خاص از مناسبات جنسی در واقع شیوه‌ای بوده است که قوم خصوصاً برای تحقیر لوط و انکار شأن نبوی او به کار می‌بردند. از سوی دیگر، مناسبات جنسی رایج میان قوم لوط متضمن رفتارهایی خشونت‌آمیز بوده است، یعنی عاملان آن خود را به زور و به‌رغم میل قربانیان بر ایشان تحمیل می‌کردند و بنابراین، باید آن رفتارها را مصداق آشکار تجاوز به عنف تلقی کرد. همچنین، قرائنی وجود دارد که به اعتبار آنها می‌توان گمان زد مناسبات جنسی مورد نکوهش قرآن در غالب موارد معطوف به کودکان و نوجوانان کم‌سال بوده است و باید آن را مصداق تعرض به کودکان و نوجوانان نابالغ و سوء استفاده جنسی از ایشان به شمار آورد. البته هیچ‌یک از این ویژگی‌ها نسبتی با مناسبات همجنس‌گرایانه به معنای رایج امروزی آن ندارد. سرانجام آنکه در همه این موارد فرض بر این بوده است که مناسبات جنسی رایج در میان قوم لوط (یا عمل لواط) با مفهوم همجنس‌گرایی به معنای امروزی آن یکی است. اما این فرض به غایت محل تردید است. اگر کسی این‌همانی لواط و همجنس‌گرایی را منتفی بداند، در آن صورت اطلاق مباحث اخلاقی و حقوقی لواط بر مقوله مدرن همجنس‌گرایی یکسره بلاموضوع خواهد شد.