

دگرباشی جنسی در پیشگاه فقه، قانون و جامعه‌ی ایران

مجموعه مقاله‌های کنفرانس دوسلدورف

کمیسیون بین‌المللی حقوق بشر مردان و زنان

همجنس‌گرا (ایگل‌هرک)





دگرباشی جنسی در پیشگاه فقه، قانون و جامعه‌ی ایران

مجموعه مقاله‌های کنفرانس برگزار شده توسط
کمیسیون بین‌المللی حقوق بشر مردان و زنان همجنس‌گرا
(ایگل‌هرک)

آلمان – دوسلدورف

۱۳۹۳ / ۲۰۱۴

کمیسیون بین‌المللی حقوق بشر زنان و مردان همجنس‌گرا
(ایگل‌هرک)



تمام حقوق این اثر محفوظ و متعلق به کمیسیون بین‌المللی حقوق بشر زنان و مردان همجنس‌گرا (IGLHRC) است. این اثر مطابق قوانین بین‌المللی به ثبت رسیده است و مانند دیگر مطالب مندرج در تارنمای **ایگل هرک**، تکثیر و باز نشر آن توسط نهادهای غیر انتفاعی یا آموزشی به صورت رایگان آزاد است و نیازی به اجازه کتبی نیست. هرگونه ارجاع به این اثر یا باز نشر آن باید با ذکر مأخذ آن همراه باشد.

Copyright © 2015 by IGLHRC

چاپ نخست: تابستان ۲۰۱۵ - ۱۳۹۴



درباره‌ی ما

کمیسیون بین‌المللی حقوق بشر مردان و زنان همجنس‌گرا (ایگل‌هرک) یکی از سازمان‌های بین‌المللی است که به نمایندگی از طرف کسانی که زندگی‌شان به‌خاطر گرایش و هویت جنسی یا گفتار و عقاید خود، با تبعیض و سوءاستفاده عجین شده است، به دفاع از حقوق بشر می‌پردازد. ایگل‌هرک در سال ۱۹۹۰ تأسیس گردید و یک سال بعد به‌عنوان یک سازمان غیر انتفاعی ثبت شد. این سازمان از سال ۲۰۱۰ تاکنون، از سوی شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل متحد به‌عنوان عضو مشورتی سازمان ملل به رسمیت شناخته شده است. دفتر مرکزی سازمان، در شهر نیویورک، در ایالات متحده آمریکا قرار دارد و از طریق کارکنان و دفاتر دیگر خود، در آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین فعالیت می‌کند.

برنامه‌ی خاورمیانه و شمال آفریقای ایگل‌هرک، جدیدترین بخش از فعالیت‌های مؤسسه ماست. این برنامه در سال ۱۳۸۸ و با هدف همکاری با اعضای جامعه دگرباش، افرادی که با همجنس‌های خود رابطه دارند، فعالان حقوق دگرباشان جنسی و نیز متحدان آنها در سایر جنبش‌های حقوق بشری و عدالت اجتماعی به وجود آمد. فعالیت‌های ما در این منطقه بسته به شرایط هر کشور، اولویت‌های داخلی و نیز نیازهای فعلی سازمان‌ها و نهادهای همکار متفاوت است. تیم ویژه ایران ایگل‌هرک از پیشنهادهای و انتقادات شما استقبال می‌کند. شما می‌توانید از طریق این ایمیل با ما تماس بگیرید: iran@iglhrc.org



فهرست

۸. مقدمه

۱۱. در معرفی نویسندگان

فصل اول: رویکردهای حقوقی

۱. جامعه حقوقی ایران و موضوع دگرباشان جنسی

۱۹. مهرانگیز کار .

۲. دفاع از اتهام‌های جنسی همجنس‌گرایان در پرتو تحول‌های قانون آیین دادرسی

کیفری جدید

۲۳. حسین رئیسی

۳. رویکردهای فقهی نسبت به همجنس‌گرایان و حقوق آنان در ایران

۳۳. مهری جعفری

فصل دوم: رویکردهای دینی

۴. قرآن و مسأله حقوق اقلیت‌های جنسی

۴۳. آرش نراقی

۵. امکان‌سنجی سازگاری میان موازین فقهی و همجنس‌گرایی بر اساس پارادایم

اجتهاد سنتی

۷۰. شین. میم.



۶. گرایش و کنش جنسی دو همجنس در گشودگی منابع اسلامی

(گزارش و سنجش دو منظر درون دینی کگل و برون دینی نراقی)

مهرداد علی پور ۸۵

فصل سوم: رویکردهای اجتماعی

۷. ال جی بی تی ایرانی «بی» ندارد

زینب پیغمبرزاده ۱۰۱

۸. اینترنت و دگرباشان جنسی در ایران: موفقیت و پسرفت وضعیت حقوق بشر

مانی مستوفی ۱۱۵

مقدمه

گفتن و نوشتن و هم‌اندیشی درباره‌ی مشکلات عینی جامعه‌ی دگرباش جنسی ایران، یک نیاز محفلی یا حاشیه‌ای نیست؛ بلکه به نظر می‌رسد که ضرورتی عینی و فراگیر باشد.

در ایران هم به مانند هر جامعه‌ی دیگری، طیف وسیعی از شهروندان هستند که با گرایش‌های جنسی «متفاوت» ارزیابی شده‌ای زندگی می‌کنند. جامعه‌ای چند میلیونی که هرچند به سبب فشارها و محدودیت‌های حاکم، آشکارا خود را معرفی نمی‌کند؛ اما مسلم است که با تمامی دردها و مشکلاتش در همه جا حضور دارد.

انتظار می‌رود که صرف وجود افراد همجنس‌گرا، دوجنس‌گرا یا تراجنسیتی، در هیچ جامعه‌ای نبایستی «مسأله‌ای» تلقی شود؛ کما اینکه انتظار می‌رود حضور و زندگی فرضاً میلیون‌ها انسان چپ‌دست در هیچ جامعه‌ای نبایستی مشکلی باشد. با این همه، واقعیت امر این است که ما در یک وضعیت «انتزاعی و مطلوب» یا خارج از این هنجارها و هنجارهای اجتماعی-حقوقی دیکته شده زندگی نمی‌کنیم.

قطع نظر از وضعیت اجتماعی یا ارزش‌های فرهنگی که خود جوامع عموماً آن‌ها را تحمیل می‌کنند، در ایران به طور مشخص، ما با یک ساختار سیاسی مذهبی بسته هم سروکار داریم؛ ساختاری که رژیم حقوقی-قضایی خاص خود را دارد و اصرار هم دارد که آن را بایستی بر پایه‌ی مبانی سنتی فقه شیعه تعریف کند. از سویی دیگر، در این چهارچوب بسته و ایدئولوژیک‌زده، به ندرت اجازه داده می‌شود تا صداهای دیگر، یا قرائت‌هایی که می‌توانند دست کم از منظر «عملی» راه‌گشا باشند معرفی شوند.

به هر روی، با در نظر گرفتن این ضرورت‌ها و از سر وجود این خلاءهای جدی و ساختاری، سازمان «ایگل‌هرک» تصمیم گرفته است تا در کنار پیش‌برد سایر پروژه‌های خود در پیوند با ایران، فضایی را نیز به منظور هم‌اندیشی پژوهشگران، فعالان و حقوق‌دانان برای پیش‌برد طرح و ایده‌های جایگزین و عملی فراهم آورد.

در تابستان سال ۲۰۱۲ نخستین کنفرانس ایگل‌هرک با چنین اهدافی برگزار شد. نتیجه‌ی آن هم‌اندیشی‌های کارساز، در حال حاضر در چهارچوب کتاب‌ها و جزواتی منتشر شده است که در تارنمای اینترنتی سازمان در بخش [انتشارات](#) قابل دسترس است.

در راستای پی‌گیری همین اهداف بود که دومین سمینار سازمان در رابطه با ایران، این بار با محوریت موضوع‌های فقهی-حقوقی در تابستان سال ۱۳۹۳ در دوسلدورف آلمان برگزار شد.



آنچه در این مجموعه آمده است؛ گردآوری مقاله‌ها و آرای نویسندگانی است که هر یک از آنها کوشیده‌اند تا ضمن آسیب‌شناسی وضعیت حاکم، راه کارهای جایگزین را برای تأمین گسترده‌تر حقوق و آزادی‌های جنسی در ایران به دست دهند.

ما این ادعا را نداریم که در این مجموعه کار بی نقصی ارائه داده‌ایم. لذا همانند پیش، پذیرای انتقادات و ایده‌های سازنده‌ی شما خوانندگان محترم هستیم.

در پایان، صمیمانه از یکایک نویسندگان و پژوهشگران فرهیخته‌ای که در این پروژه همراه ما بودند و ما را یاری دادند سپاس‌گزاریم.

فرید حائری‌نژاد

مسئول بخش ایران کمیسیون بین‌المللی حقوق بشر زنان و مردان همجنس‌گرا (ایگل هرک)



در معرفی نویسندگان



مهرانگیز کار

مهرانگیز کار دانش‌آموخته دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، روزنامه‌نگار، وکیل دادگستری و پژوهشگر حقوقی است.

مهرانگیز کار ۲۲ سال در ایران به حرفه‌ی وکالت اشتغال داشت و پس از تشدید فشارهای سیاسی و محکومیت به زندان، در سال ۲۰۰۲ مجبور به ترک کشور شد و از آن هنگام در آمریکا زندگی می‌کند.

از مهرانگیز کار تاکنون ۱۵ کتاب در ایران منتشر شده است. در خارج از کشور وی شش کتاب به زبان فارسی و یک کتاب و چندین مقاله نیز به زبان انگلیسی درباره‌ی رژیم حقوقی ایران و قانون اساسی ایران منتشر کرده است. وی برنده‌ی چند جایزه‌ی بین‌المللی، از جمله جایزه لودویک ترافیو فرانسه و جایزه‌ی «اول حقوق بشر» آمریکا است.

مهرانگیز مدتی را هم به دعوت دانشگاه کیپ‌تاون در آفریقای جنوبی گذرانده و پیرامون چگونگی گذار بی‌خسونت در آن کشور تحقیق کرده که بخشی از آن منتشر شده است.

او به تازگی یک فرصت مطالعاتی را در مدرسه‌ی جان. اف. کندی هاروارد برای پژوهش پیرامون تحولات سیاسی و اجتماعی ایران و منطقه در سال ۲۰۱۰-۲۰۱۱ گذرانده است و سپس به مدت دو سال با عنوان استاد مهمان، در دانشگاه براون مشغول تدریس و تحقیق بوده است.

مهرانگیز کار از شرکت‌کنندگان هر دو کنفرانس سازمان ایگل هرک در رابطه با ایران در تابستان سال ۲۰۱۲ و ۲۰۱۴ در شهر دوسلدورف در آلمان است.



حسین رئیسی

حسین رئیسی، وکیل و پژوهشگر حقوقی، مؤسس انجمن «ندای عدالت» است. وی به مدت ۲۰ سال به وکالت دادگستری در ایران اشتغال داشته است. او در دو دوره، عضو انتخابی هیأت مدیره‌ی کانون وکلای دادگستری فارس بوده، مؤسس و مدیر کمیسیون حقوق بشر کانون وکلای فارس را به مدت هشت سال بر عهده داشته است. وی در دوره‌ی اشتغال به وکالت، از شماری از متهمان سیاسی، روزنامه‌نگاران، متهمان جنسی و نیز زنان و کودکان در معرض اعدام دفاع کرده است. وی در اواخر سال ۱۳۹۰ در پی فشارهای امنیتی، قضایی و سیاسی مجبور به ترک کشور شد و هم‌اکنون در کانادا زندگی می‌کند.

رئیسی از سال ۲۰۱۲ با برخی از سازمان‌ها و مؤسسه‌های آموزشی و پژوهشی در حوزه‌ی حقوق بشر همکاری داشته است که از آن جمله می‌توان به اتحاد جهانی علیه اعدام، شبکه جهانی حمایت از حقوق کودک، مرکز اسناد حقوق بشر، سازمان بین‌المللی خانواده بدون خشونت، پروژه‌های تحقیقی دانشگاه آلبانی نیویورک و نیز مدرسه‌ی حقوق دانشگاه شیکاگو اشاره کرد.

از حسین رئیسی دو کتاب در حوزه‌ی حقوق کودک و زنان زندانی و نیز مقاله‌های حقوقی بسیاری منتشر شده است. وی از شرکت‌کنندگان هر دو کنفرانس سازمان ایگل‌هرک در شهر دوسلدورف در آلمان در تابستان سال‌های ۲۰۱۲ و ۲۰۱۴ بوده است.



مهري جعفري

مهري جعفري وکیل دادگستري، شاعر و کنشگر اجتماعی در زمینه حقوق بشر است. وی به طور خاص با تمرکز بر حقوق زنان، کودکان و اقلیت‌های جنسی کار کرده است.

مهري جعفري پس از دریافت کارشناسی حقوق از دانشگاه تهران و اخذ پروانه‌ی وکالت از کانون وکلای مرکز، کار وکالت خود را آغاز کرد و در موضوعات مربوط به دگرباشان جنسی مشاوره حقوقی نیز می‌داد.

او سپس به انگلستان مهاجرت کرده و کارشناسی ارشد خود را در رشته‌ی حقوق در دانشگاه UWL لندن و دوره‌ی وکالت خود را در انگلستان در دانشگاه Westminster لندن گذرانده است.

مهري جعفري به عنوان یک حقوق‌دان و کنشگر اجتماعی، توانسته است با نوشتن مقالات متعدد حقوقی، اجرای پروژه‌های تحقیقی و آموزشی، شرکت در کنفرانس‌ها و انجام مصاحبه‌های مختلف تلاش مستمری را در زمینه‌ی دفاع از اقلیت‌های جنسی به نمایش بگذارد.

از وی تاکنون یک کتاب حقوقی در زمینه‌ی حقوق ورزشی و یک مجموعه‌ی شعر منتشر شده و آثار ادبی، نوشته‌ها و مقالات حقوقی وی به طور مستمر در نشریات مختلف انعکاس یافته است.

وی از شرکت‌کنندگان هر دو کنفرانس سازمان ایگل هرک در شهر دوسلدورف در آلمان در تابستان سال‌های ۲۰۱۲ و ۲۰۱۴ بوده است.



آرش نراقی

آرش نراقی، استاد فلسفه و دین در موراوین کالج در ایالت پنسیلوانیا آمریکا است. زمینه تخصص وی شامل بر اخلاق، فلسفه دین، عرفان اسلامی و الهیات اسلامی معاصر می‌شود.

اخلاق حقوق بشر (تهران، ۲۰۱۰)، آینه جان: مقالاتی درباره احوال و اندیشه‌های مولانا جلال الدین بلخی (تهران، ۲۰۱۰)، حدیث حاضر و غایب: مقالاتی در باب الهیات غیبیت (تهران، ۲۰۱۱)، و مدارا و مدنیت (تهران، ۲۰۱۳) در زمره آثار اخیر او است. در این سال‌ها، آرش نراقی سلسله مقالاتی را هم درباره‌ی حقوق همجنس‌گرایان منتشر کرده است که در تارنمای شخصی وی در آدرس <http://arashnaraghi.org> قابل دسترسی است.



شبنم. میم

دانش آموخته‌ی حوزه‌ی علمیه قم و دانشگاه در رشته‌ی فلسفه است. حوزه‌های مطالعاتی وی «فقه، اصول فقه، فلسفه‌ی اخلاق و مطالعات جنسیت» است.



مهرداد علی‌پور

مهرداد علی‌پور دکترای فلسفه از مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم دارد. وی اکنون پژوهشگر دانشکده‌ی الهیات دانشگاه آزاد آمستردام است. پیش از این، او استادیار پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات اسلامی در ایران بوده است. مهرداد علی‌پور ۱۸ سال در حوزه‌ی علمیه قم تحصیل و سپس تدریس کرده است.

در بین سال‌های ۲۰۱۰ تا ۲۰۱۲ پژوهشگر میهمان دپارتمان فلسفه‌ی دانشگاه مک‌گیل در کانادا بوده است. از وی آثار چندی در زمینه فلسفه، فلسفه دین، علم اصول و مطالعات جنسیتی منتشر شده است.

کتاب «پارادایم اجتهادی دانش دینی» ۲۰۱۱، «حکمت اشراق» ۲۰۱۰، «درآمدی به تاریخ علم اصول» ۲۰۰۲ و ۲۰۰۸ تاکنون از وی منتشر شده‌اند. مقاله‌های «همجنس گرایی و اسلام» ۲۰۱۴، «زیستن اسلامی سرفرازانه» ۲۰۱۴، فهمی دیگر از عشق همجنس خواهانه‌ی سقراطی-افلاطونی ۲۰۱۴، «عشق از دیدگاه اخوان الصفا» ۲۰۱۱، و «صدرالمতالهین و عشق به زیبارویان» ۲۰۱۱ نیز از کارهای او در زمینه‌ی مطالعات جنسیتی است.



زینب پیغمبرزاده

زینب پیغمبرزاده دانش‌آموخته‌ی جامعه‌شناسی در مقطع کارشناسی از دانشگاه تهران و کارشناسی ارشد مطالعات اجتماعی جنسیت از دانشگاه لوند سوئد است. وی فعالیت‌های داوطلبانه‌اش را در حوزه‌ی جنسیت از سال ۱۳۸۲ همزمان با ورود به دانشگاه تهران آغاز کرده است.

پیش از مهاجرت به سوئد در سال ۱۳۹۰، او در ایران به عنوان پژوهشگر و تسهیلگر اجتماعی کار کرده است. او همچنین به عنوان روزنامه‌نگار آزاد با نشریات و سایت‌های مختلف فارسی‌زبان همکاری داشته است. در حال حاضر وی یکی از پایه‌گذاران و نویسندگان نخستین وبسایت فارسی‌زبان درباره‌ی دوجنس‌گرایی و همه‌جنس‌گرایی با عنوان «دوجنس‌گرا» است.



مانی مستوفی

مانی مستوفی وکیل، پژوهشگر حقوقی و کنشگر حقوق بشر است. وی مدیر ائتلاف مدافعان حقوق بشر (Impact Iran) برای ایران است. مستوفی مدیر سابق ارتباطات و پژوهشگر ارشد در واحد ایران دانشگاه نیویورک است. وی پیشتر در سازمان دیده‌بان حقوق بشر و کمپین بین‌المللی حقوق بشر در ایران به پژوهش و تحقیق مشغول بوده است.

بررسی و تحقیق در مورد مجموعه‌ای از مسائل حقوق بشری، سیاسی و اقتصادی از جمله حقوق ال‌جی‌بی‌تی، آزادی در فضای اینترنت، بازداشت‌های خودسرانه، تحریم‌های اقتصادی و آزادی دین در ایران از جمله حوزه‌های پژوهشی وی است.

مستوفی دارای فوق لیسانس در مطالعات خاورمیانه از دانشگاه تگزاس است و دکترای حقوق خود را نیز از دانشکده حقوق دانشگاه فوردهام در سال ۲۰۰۹ گرفته کرده است.

فصل اول:
رویکردهای حقوقی



جامعه حقوقی ایران و موضوع دگرباشان جنسی

مهرانگیز کار

واقعیت این است که «جامعه‌ی حقوقی ایران»، تنها در چند سال اخیر است که دارد به موضوع دگرباشان جنسی توجه می‌کند. پنهان نمی‌توان کرد که این موضوع، نه فقط در میان حقوق‌دانان، بلکه در میان سایر نخبگان کشور و حتی روشنفکران سکولار نیز سابقه‌ی چندانی ندارد.

از جامعه و فضای روشن‌فکری که بگذریم؛ طبیعی است که حاکمیت جمهوری اسلامی هم با توجه به خاستگاه‌های مذهبی-فقهی‌اش، به سادگی با این مسأله کنار نیامده است.

با در نظر گرفتن چنین شرایطی، باید بپذیریم که حضور و آشکارسازی دگرباشان جنسی در جامعه ایران، به خودی خود یک چالش است. چالشی که به هر حال جامعه ایران بایستی با آن مواجه شود و فعالان اجتماعی، حقوق‌دانان و سایر نخبگان کشور درباره‌ی آن بیان‌دیشند تا در نهایت راه‌کارهای مشخصی به منظور احقاق حقوق انسانی و جنسی این افراد در جامعه معرفی شود.

آغاز یک تشویش

معمولاً تصور می‌شود که به منظور رفع «موانع پذیرش دگرباشان جنسی در جامعه»، پی‌گیری مطالعات «درون‌دینی» کمک می‌کند تا به راه‌کارهای مناسب حقوقی برسیم. به این معنا که نهادهای قانون‌گذاری، با استناد به این یافته‌ها و مبانی فقهی-دینی تازه، می‌توانند قوانین جدیدی وضع کنند که در عین آنکه حافظ حقوق دگرباشان جنسی است؛ ظاهر شرعی و دینی هم داشته باشد.

برخی از کارشناسان امور دینی و معارف اسلامی، پیشنهاد می‌کنند که «بحث همجنس‌گرایی در اسلام» را بایستی در بستر تاریخی خود بررسی کرد. این کارشناسان معمولاً با استناد به آرای کانت درباره‌ی عدالت، به یک مفهوم تاریخی از عدل تأکید و اشاره دارند.

«اصل عدالت کانتی» از آن جهت مورد استناد این نواندیشان دینی است که کانت قائل به تعریف عدالت در بستر تاریخی آن است. شاید کاربردی‌ترین تقریر از اصل عدالت، همین تقریر کانتی از آن باشد.



با همین رویکرد است که گفته می‌شود «تقریر علمای دین از اصل عدالت» حجیت ندارد. این اختیار تقریر با متکلمان و متالهان دینی است. در این صورت، نظام حقوقی دینی بنا نیست که شالوده‌ی نظام حقوقی-عرفی ما باشد. نظام حقوق دینی، موظف است با نظام حقوق بشری منطبق شود، ولی ملزم هم نیست همه چیز آن را بپذیرد. از طرف دیگر، برخی دیگر از کارشناسان امور دینی و معارف اسلامی، به قاعده‌ی «حسن و قبح» ارجاع می‌دهند. به این معنا که «سرزنش، تنبیه و تحقیر دگرباش جنسی که صاحب یک گرایش طبیعی و غیر ارادی است، باعث رنجی می‌شود که وجاهت ندارد».

رنج دادن به این افراد امر «قبیحی» قلمداد می‌شود که نمی‌تواند «حسن» باشد. بنابراین از آن جایی که رنج رساندن به انسان‌ها در نزد عقلا نکوهیده است؛ آن موازین اخلاقی که بر اساس عقل استوار است؛ حکم می‌کند که به چنین رنجی بایستی پایان داده شود.

یکی از پرسش‌های محوری کنفرانس آخر سازمان ایگل‌هرک هم این بود که آیا می‌توان یک گفتمان دینی عمومی ساخت که مردم را تسکین دهد و متقاعدشان سازد که دین اجازه‌ی رنج بردن همجنس‌گرایان را نمی‌دهد؟ آن هم رنجی همیشگی که از طریق سازوکارهای مختلف قانونی، خانوادگی، اجتماعی و... اعمال می‌شود؟

از یک نگاه عینی و نتیجه‌گرایانه، پاسخ نهایی را شاید بشود چنین صورت‌بندی کرد: تا آن هنگام که جمعی از نخبگان پرنفوذ دینی، این گفتمان را نپذیرند، گفتمان فوق فاقد قدرت نفوذ و تأثیرگذاری خواهد بود و در نهایت نمی‌تواند به گفتمان بدیل (آلترناتیو) تبدیل شود. به هر حال، واقعیت این است که برای پذیرش چنین موضوع‌هایی جامعه نیازمند یک اتوریته‌ی قوی دینی است که البته به نظر نیز نمی‌رسد در کوتاه‌مدت بشود آن را فراهم کرد.

از سوی دیگر، ما در ایران با مسأله‌ی دیگری هم روبه‌رو هستیم؛ حقیقت ماجرا این است که ساختار قوانین و در کل رژیم حقوقی جمهوری اسلامی بر این شالوده استوار نشده است که: «اگر عقل مسأله‌ای را درک کند، همان قاعده شرعی است».

نهادهای قانون‌گذاری و به ویژه «فقه‌های شورای نگهبان»، نمی‌پذیرند که مصادیق «ظلم» بر پایه‌ی «عقل» تعریف شود. به این معنا که آنها در نهایت به مفهوم اخلاقی عقل یا حتی مفهوم دینی «حسن و قبح» بی‌اعتنا خواهند ماند و مسأله را از این زوایا نگاه نمی‌کنند.

دولت جمهوری اسلامی، یک قرائت رسمی از دین دارد. در این وضعیت، هرگاه کارشناسان الهیات هم بخواهند که قرائت متفاوتی ارائه دهند، به سرعت سرکوب خواهد شد و جلویشان گرفته می‌شود. به ویژه اگر این قرائت



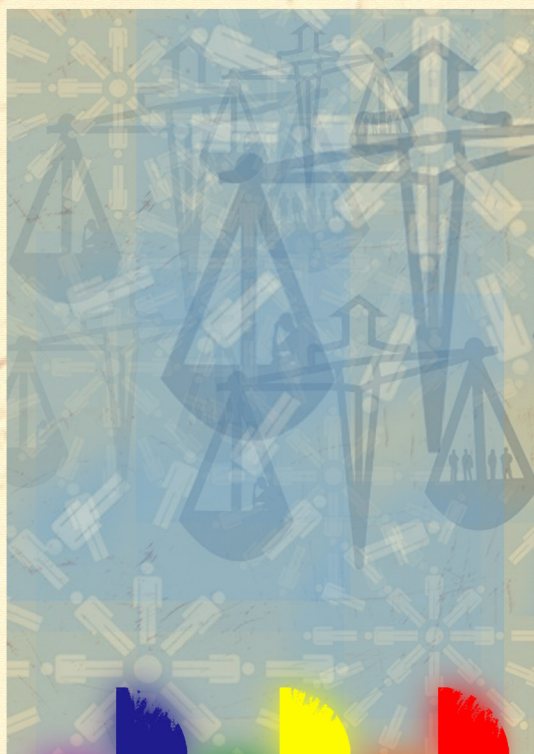
تازه، قدرت جایگزینی (آلترناتیو شدن) داشته باشد. علت هم این است که حاکمیت این قرائت‌های تازه را همچون روش‌هایی می‌بیند که می‌تواند مبانی نظری حکومت مستقر را از میان ببرد.

تلاش‌های برون‌دینی

به نظر می‌رسد که حل این مسأله را صرفاً از طریق مطالعات «درون‌دینی» نمی‌توان پیش برد. بهترین شیوه این است که به منظور تغییر تدریجی شالوده‌های سنت که قرن‌ها در خفا پذیرفته شده‌اند، تلاش‌ها را متوجه «بیرون‌دین» کرد و هم‌زمان فرصت‌ها را برای استفاده از امکانات فقهی و تغییر دیدگاه فقها از دست ندهیم. به سخنی دیگر، «روشن‌گری در متن جامعه و عرف» را بایستی هدف اصلی قرار داد و نه کنکاش در مبانی «درون‌دینی» که می‌تواند بسیار پرتفسیر باشد.

اما پرسش محوری این است: چگونه می‌توان در ایران عصر جمهوری اسلامی، کار را از «بیرون‌دین» پیش برد؟ آیا آزادی بیان در حدودی هست که بشود موضوع «دگرپاشی جنسی» را در رسانه‌ها به بحث و نظرخواهی گذاشت و جوانب علمی، پزشکی، روان‌شناختی و حقوق بشری آن را به یاری کارشناسان بررسی کرد؟ روشن است که پاسخ منفی است و آنچه به راه‌حل می‌ماند، به ایران که می‌رسد، تبدیل به تشویش تازه‌ای می‌شود که تبعات دامن‌گیری دارد.

با این حال به نظر می‌رسد آن همجنس‌گرایی که هویت و گرایش جنسی خود را آشکار کرده است و خود را در مظان تحقیر و سرزنش و تنبیه قرار داده است، چندان هم دست تنها نیست. جدا از فعالان اجتماعی و حقوق‌دانان و... برخی از هنرمندان نیز آرام آرام دارند نسبت به رنجی که دگرپاشان جنسی در جامعه‌ی ایران متحمل می‌شوند، حساسیت نشان می‌دهند. برای مثال، می‌توان به برخی از آثار سینمایی ساخته شده در سال‌های اخیر نظیر «آینه‌های روبه‌رو» اشاره کرد. روایت داستانی این اثر سینمایی به گونه‌ای طرح‌ریزی شده است که در آن یک دین‌دار در نهایت به این باور می‌رسد که رنج دادن یک جوان دگرپاش جنسی قبح دارد. فیلم‌ها، قطعات موسیقی و سایر آثار هنری که به موضوع دگرپاشان جنسی در جامعه‌ی ایران پرداخته‌اند؛ نشان از آغاز روندی امیدبخش دارد. روندی که در نهایت و به طور غالب «برون‌دینی» تعریف می‌شود؛ اما قادر است آن چنان تأثیرات دامن‌دار و قابل دفاعی داشته باشد که حتی حرکت‌های درون‌دینی و روشن‌فکران مذهبی را نیز تحت تأثیر قرار دهد.





دفاع از اتهام‌های جنسی همجنس‌گرایان در پرتو تحول‌های قانون آیین دادرسی کیفری جدید

حسین رئیسی

یادداشت ویراستار: هرچند نویسنده در این مقاله از کلمات همجنس‌گرایی و روابط همجنس‌خواهانه به شکل عمومی استفاده کرده است، بیشتر پرونده‌های مطرح شده در این مقاله، اشاره به مردهایی دارد که به روابط همجنس‌گرایانه متهم شده‌اند. هرچند قانون جدید مجازات اسلامی هم بر مردها و هم زن‌ها می‌تواند اعمال شود قانون آیین دادرسی کیفری جدید که در سال ۱۳۹۲ به تأیید شورای نگهبان رسید، این قانون از مهر سال ۱۳۹۳ در انتظار اجرا است. بر اساس توافق مجلس و قوه قضاییه، از ابتدای تیر ماه ۱۳۹۴ این قانون باید اجرا گردد.^۱ با توجه به سندی^۲ که در ابتدای این قانون آمده است؛ تصویب آن در چهارچوب سیاست «اسلامی کردن» سیستم دادرسی است. با این وجود، این قانون با انجام اصلاحاتی امکان استفاده از ظرفیت‌های حقوقی موجود را در دفاع از متهمانی که با اتهام رفتارهای همجنس‌گرایانه دستگیر شده‌اند، افزایش داده است. هدف از تنظیم این یادداشت، طرح تأثیر این اصلاحات بر روند دفاع از حقوق متهمان همجنس‌گرا، در مرحله‌ی موسوم به «تحقیقات مقدماتی» است.

قوانین مربوط به دادرسی کیفری از مهم‌ترین قوانینی هستند که امکان اثبات یا عدم اثبات جرم را در دادگاه‌ها فراهم می‌آورند. تحولات و موارد اصلاحی که از آنها یاد می‌کنیم در مواردی می‌تواند امکان محکومیت متهمان همجنس‌گرا را کاهش دهد.

استناد یا به‌کارگیری این اصلاحات قانونی، ضمن آنکه امکان اثبات جرم یا محکومیت‌ها را کاهش داده است؛ زمینه‌ی دفاع مطلوب‌تر از حقوق متهمان همجنس‌گرا را نیز فراهم می‌آورد. به این معنا که حتی اگر برای متهمی

۱. بر اساس طرحی که در حال حاضر در مجلس مطرح است، ۴۰ ماده از این قانون ممکن است تغییر نماید و اجرای آن نیز به تعویق بیفتد.

لینک خبر در وبسایت تابناک، «اصلاح موادی از آیین دادرسی در نوبت بررسی در صحن» مشاهده شده در ۱۵ فروردین ۱۳۹۴.

۲. در مقدمه‌ی قانون آیین دادرسی کیفری جدید، به سندی اشاره شده که در سال ۱۳۸۱ توسط مجمع تشخیص مصلحت نظام تصویب شده است. به موجب این سند، یکی از سیاست‌های کلان حوزه امنیت قضایی جمهوری اسلامی این است که ادله شرعی در نظام قضایی کشور باید احیا شود و سیستم دادرسی اسلامی شود. لذا به نظر می‌رسد که تصویب این قانون، با همه امتیازهایی که نسبت به قانون پیشین دارد در چهارچوب چنین سیاست‌هایی باشد. در همین ارتباط قوه قضاییه در چرایی تدوین و ارائه این قانون به مجلس، ۹ دلیل از جمله احیای سیستم ادله شرعی را مورد توجه قرار داده است. برای مطالعه بیشتر به اینجا مراجعه کنید تا بتوانید «لایحه قانون آیین دادرسی کیفری» را در بخش قوانین وبسایت «سایت حقوقی دادخواهی» بخوانید.



«قرار مجرمیت» نیز صادر شود، فرصت دفاع حقوقی بهتر از او، در مقایسه با گذشته بیشتر است. بدیهی است بدون خوش‌باوری باید اضافه کنیم که همه آنچه مورد اشاره است منوط به اجرای صحیح قانون خواهد بود. نگارنده بر این باور است که آشنایی، اطلاع‌رسانی و به‌کارگیری این موارد اصلاحی، می‌تواند نتایج مهمی در کاهش محکومیت‌های کیفری متهمان همجنس‌گرا داشته باشد.

تمرکز دفاع و کلا یا متهمان بر شرایط جدیدی که قانون آیین دادرسی کیفری جدید به دست می‌دهد، می‌تواند موجبات رهایی متهمان جرایم جنسی خودخواسته را از مجازات فراهم کند. یعنی اجرای قانون جدید آیین دادرسی کیفری، می‌تواند رنج ناشی از هراس افراد همجنس‌گرا از بازداشت و محکومیت کاهش دهد. البته غافل نمی‌شویم که خطرات جدی کماکان برای آنها بر اساس قانون مجازات اسلامی پابرجاست. این اصلاح‌ها را در مواردی که در زیر می‌آید می‌توان سراغ گرفت.

۱. فرض بی‌گناهی یا اصل برائت

خاستگاه اصل برائت به اصل ۳۷ قانون اساسی برمی‌گردد.^۳ واقعیت این است که در مجموعه قوانین جزایی کشور، به‌ویژه در متن آیین دادرسی کیفری، اشاره‌ی مستقیمی به این اصل نشده است.

با این‌وجود در قانون جدید آیین دادرسی کیفری، تنظیم‌کنندگان متن سعی کرده‌اند که به روشنی به این اصل اشاره کنند. در این قانون در سه مورد به اصل برائت پرداخته شده و اثر آن را می‌توان دید: «سلب آزادی افراد به منزله‌ی نفی اصل برائت است»، «ممنوعیت ورود به حریم خصوصی افراد بدون حکم قانونی، دلیلی بر برائت افراد است» و در نهایت تصریح به وجود کرامت و حیثیت افراد که خود برخاسته از اصل برائت معرفی می‌شود. لازم به ذکر است که این برای نخستین بار است که در مجموعه قوانین ایران، به وجود حیثیت و کرامت ذاتی انسان‌ها اشاره می‌شود.

به نظر می‌رسد که رفتارهایی که مغایر با آزادی‌های افراد است یا مخل حریم خصوصی آنان تلقی می‌شود یا با کرامت ذاتی انسان‌ها در تعارض است، بیش از همه خود را در سرکوب روابط همجنس‌گرایان نشان می‌دهد. در دفاع از همجنس‌گرایان در برابر اتهام‌های وارد بر آنان می‌توان بر اصل برائت تأکید کرد. با تأکید بر اصل برائت، می‌توان روی «عنصر مادی» جرم مکث کرد و آن را در دادگاه‌های ایران به چالش کشید.

با توجه به این که سایر ارکان عمومی تشکیل‌دهنده جرم (رکن قانونی و معنوی) را در دادگاه‌های ایران، کمتر می‌توان با تأکید بر اصل برائت به چالش کشید، با تصحیح‌هایی که در اصل برائت در حال انجام است، اولاً مراجع قانونی موظف خواهند شد که در اسرع وقت، متهم را از موضوع اتهام و دلایل آن آگاه کنند. ثانیاً می‌توان

۳. اصل ۳۷ قانون اساسی ایران: «اصل، برائت است و هیچ‌کس از نظر قانون مجرم شناخته نمی‌شود، مگر اینکه جرم او در دادگاه صالح ثابت گردد.»



«عنصر مادی»^۴ جرم را از این طریق در دادگاه‌های ایران به چالش کشید. به این معنی که در چهارچوب جرایم جنسی همجنس‌گرایان، اساساً بحثی از هزینه-فایده یا تناسب و احتساب میزان مجازات برای انجام عمل مجرمانه، متصور نیست. از یک طرف با توسل به اصل برائت و ضرورت عادلانه بودن تصمیمات قضایی، و از طرفی دیگر دلیل ماهیت شخصی جرایم جنسی، طبیعی و غیر آسیب‌زا بودن عمل در این جرایم در فضای عمومی جامعه است. با تمرکز بر این اصل و نکات برجسته آن، می‌توان به دفاع متناسب‌تر و در نتیجه، تصمیمات قضایی نسبتاً بهتری در مقایسه با وضع کنونی رسید.

۲. حفظ حریم خصوصی

اصولاً، بدون دخالت در حریم خصوصی افراد، امکان طرح اتهام‌های کیفری علیه همجنس‌گرایان وجود ندارد. قانون جدید آئین دادرسی کیفری برای نخستین بار است که لزوم رعایت حریم خصوصی افراد را بر پایه‌ی اصل برائت توجیه کرده است. برای نمونه، ماده‌ی چهار این قانون، نقض حریم خصوصی را مستلزم نقض اصل برائت می‌داند. تدوین‌کنندگان این قانون در مواد ۱۳۷ تا ۱۵۴، به روشنی نقض حریم خصوصی افراد را مستوجب نقض اصل برائت قلمداد کرده‌اند. با تکیه بر حق حفظ حریم خصوصی امکان دفاع متناسب‌تری در پرونده‌های مورد نظر فراهم می‌گردد.

۳. حق دسترسی به وکیل در مرحله تحقیقات مقدماتی

حق دسترسی به وکیل، همواره در مجموعه قوانین ایران محدود شده است. با این حال قانون آیین دادرسی کیفری جدید، توانسته تحولی در این زمینه به‌وجود آورد. این تغییر و اصلاح مهم، راه را برای دفاع مناسب‌تر از حقوق همجنس‌گرایانی که با اتهام‌های جنسی در دادگستری‌های ایران روبه‌رو هستند باز می‌کند.

حضور وکیل در ابتدای بازداشت متهم، می‌تواند مانع اقرار متهم شود. واقعیت این است که اقرار یکی از مهم‌ترین ادله‌ای است که در نظام دادرسی کیفری اسلامی به آن استناد می‌شود. در جرایم حدی (نظیر عمده‌ی جرایم جنسی) نیز چنین است. چرا که به نظر می‌رسد معمولاً به دو دلیل اقرار به جرم صورت می‌گیرد: ناآگاهی متهم از عواقب اقرار و تهدید و شکنجه وی.

اگر از نظام کیفری ایران «امکان اقرارگیری از متهم» گرفته شود؛ احتمال اینکه جرایم حدی نظیر لواط، مساحقه و تفخیذ بتوانند اثبات شوند، بسیار کاهش می‌یابد. به ویژه اگر این جرایم، شاکی خصوصی نداشته باشند. این موارد تنها در صورتی که همراه با موضوع تجاوز باشند، امکان وجود شاکی خصوصی در پرونده را خواهند داشت.

۴. عنصر مادی تشکیل دهنده جرم، عمل مجرمانه‌ای است که در حقوق کیفری انجام آن نهی شده است.



چون رفتار همجنسگرایان همواره توأم با رضایت و میل شخصی است، در نتیجه، فرض روشن تجاوز معمولاً در جرایم همجنسگرایی کمتر مطرح است.

به‌طور متعارف، متهم اگر بداند که گفته‌هایش ممکن است اقرار علیه خود محسوب شود و این اقرار بسیار در سرنوشت پرونده‌اش مؤثر است، کمتر پیش می‌آید که سخنی که متضمن اقرار باشد درباره‌ی خود بگوید. متهم در جرایم جنسی، معمولاً زمانی اقرار می‌کند که فریب خورده باشد یا آگاهی کامل از نتایج سخنش نداشته باشد، یا اینکه تحت فشار یا شکنجه قرار گرفته باشد.

اگر برابر قانون، قبل از شروع به تحقیقات به متهم گفته شود که «حق سکوت» دارد یا حق دارد که وکیل داشته باشد یا حق آگاهی از عواقب گفته‌ها یا اقرار خود را دارد و هم‌زمان شکنجه یا فشاری نیز در کار نباشد، در چنین حالتی متهم اقرار نخواهد کرد و در نتیجه اثبات «جرایم حدی» در ایران بسیار دشوار خواهد شد یا به کلی می‌تواند منتفی می‌شود.

قانون جدید آئین دادرسی کیفری برای نخستین بار است که لزوم رعایت حریم خصوصی افراد را بر پایه‌ی اصل برائت توجیه کرده است. برای نمونه، ماده‌ی چهارم این قانون، نقض حریم خصوصی را مستلزم نقض اصل برائت می‌داند. تدوین‌کنندگان این قانون در مواد ۱۳۷ تا ۱۵۴، به روشنی نقض حریم خصوصی افراد را مستوجب نقض اصل برائت قلمداد کرده‌اند.

ممکن است گفته شود «علم قاضی»^۵ جای اقرار را می‌گیرد. در پاسخ باید گفت که علم قاضی معمولاً زمانی در پرونده‌های جنسی مطرح می‌شود که یا موضوع «تجاوز» مطرح باشد یا متهم در مراحل اولیه اقرار ناقصی کرده است و سپس متوجه عواقب اقرارش شده و از تکرار آن به‌خصوص در دادگاه خودداری می‌کند. حضور وکیل در کنار متهم، می‌تواند مانع جدی تحقق هر دوی این عوامل باشد. باید به خاطر داشت که بدون کسب اقرار، امکان اثبات اتهام‌های جنسی بسیار کم خواهد شد.

۵. «علم قاضی» (مواد ۲۱۱ تا ۲۱۳ قانون مجازات اسلامی ایران) بیان تلویحی «نتیجه‌گیری مشخص بر پایه شواهد موجود» است. علم قاضی می‌تواند متکی بر چند شهادت توسط شاهدان بنا شود که می‌توانند شواهد موجود پرونده تلقی شوند.



در همین رابطه ماده‌ی ۴۸ قانون جدید می‌گوید: «با شروع تحت نظر قرار گرفتن، متهم می‌تواند تقاضای حضور وکیل نماید. وکیل باید با رعایت و توجه به محرمانه بودن تحقیقات و مذاکرات، با شخص تحت نظر ملاقات نماید و وکیل می‌تواند در پایان ملاقات با متهم که نباید بیش از یک ساعت باشد ملاحظات کتبی خود را برای درج در پرونده ارائه کند.

تبصره- اگر شخص به علت اتهام ارتکاب یکی از جرایم سازمان‌یافته یا جرایم علیه امنیت داخلی یا خارجی کشور، قاچاق مواد مخدر و روان‌گردان و یا جرایم موضوع بندهای (الف)، (ب) و (پ) ماده (۳۰۲) این قانون، تحت نظر قرار گیرد، تا یک هفته پس از شروع تحت نظر قرار گرفتن یا بازداشت شدن امکان ملاقات با وکیل را ندارد. محدودیت مندرج در تبصره ماده‌ی ۴۸ در جرایم موضوع بندهایی از ماده‌ی ۳۰۲ قانون مورد بحث است که درباره آن بخش از جرایم جنسی که مجازات مرگ به دنبال دارد نیز خواهد شد. هرچند این محدودیت صرفاً یک هفته است و می‌توان با آگاهی دادن به افرادی که در خطر دستگیری هستند و مطلع ساختن آنها از این حق، تا یک هفته از آنها خواست تا سکوت اختیار کنند و از ارائه‌ی پاسخ امتناع نمایند.

به نظر می‌رسد قانون‌گذار با وجودی که ضرورت وجود وکیل در دادرها و دادگاه‌ها را در جرایم مهم برای حفظ حقوق متهم به خوبی درک کرده است، اما گشاده‌دستی او در ماده‌ی ۴۸ بلافاصله با محدودیت روبه‌رو می‌شود. این محدودیت تنها به مقررات این ماده بسنده نشده است. به نظر می‌رسد قانون‌گذار ایران نسبت به حضور وکیل در جرایم مهم قدری وسواس دارد و اعتماد کافی و لازم به وکلا ندارد! چون در ادامه این قانون در مواد ۱۹۰ و ۱۹۱ نیز با وجود اینکه اصل حضور وکیل در تمامی مراحل بازپرسی و دادگاه را می‌پذیرد، اما تبصره‌ها را از یاد نمی‌برد که باید باز دست و پای وکیل را ببندد تا متهمان خاص در شرایط بازجویی، همراه با رعب و وحشت در روزهای اولیه حق دسترسی به وکیل را نداشته باشند و یا با محدودیت از این حق برخوردار شوند.^۶

۴. تصریح به حق سکوت متهم

یکی از موکلانم که در جرایم جنسی به سنگسار محکوم شده بود، در اولین ملاقاتی که با وی داشتم می‌گفت: «اگر اطلاعاتی که اینک از زندانیان کسب کرده‌ام، در ابتدای بازداشت داشتم، به هیچ وجه به زندان و به سنگسار محکوم نمی‌شدم.»

در ماده‌ی ۱۲۹ قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری سابق آمده بود:

«چنانچه متهم از دادن پاسخ امتناع نماید، امتناع او در صورت مجلس قید می‌شود». این امتناع حق سکوت تلقی می‌شد، اما «حق سکوت» متهم، برای نخستین بار به روشنی در ماده‌ی ۱۹۷ قانون جدید پیش‌بینی شده



است. در این ماده آمده است: «متهم می‌تواند سکوت اختیار کند. در این صورت مراتب امتناع وی از دادن پاسخ یا امضای اظهارات، در صورت مجلس قید می‌شود.» چنانچه اشاره شد، تاکنون تنها این حق به صورت ضمنی در ماده‌ی ۱۲۹ قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری آمده بود: بنابراین قانون جدید، «حق سکوت» متهم را در بازجویی‌ها و بازپرسی‌ها تصریح می‌کند.

واقعیت این است که به رسمیت شناخته شدن «حق سکوت» در این قانون در کنار سایر عوامل می‌تواند فرصت مناسب را تا فرا رسیدن وکیل برای متهم فراهم آورد.

برخلاف عرف جامعه که سکوت علامت رضایت است، سکوت در حقوق هیچ مفهومی ندارد و علامت رضایت و یا قبول موضوع مورد سوال تعبیر نمی‌شود، با این وصف، آگاهی از این حق می‌تواند مانع فراهم شدن شرایط شرعی و قانونی صدور حکم محکومیت را فراهم نماید.

۵. امکان ابطال تحقیقاتی که از روی اجبار و اکراه به دست آمده باشد.

سال‌هاست که اعتبار یا عدم اعتبار اقراری که از طریق شکنجه و یا سایر روش‌های غیر قانونی و نامشروع بدست می‌آید، مورد بحث محافل حقوقی و حتی نزد برخی مراجع تقلید بوده است. اینک برای نخستین مرتبه است که به طور کلی، اقرار با توسل به هر نوع شکنجه، غیر قابل اعتنا و غیر قابل اعتبار برای محکوم نمودن اقرار کننده محسوب می‌گردد.

در همین خصوص قانون آیین دادرسی کیفری جدید چنین مقرر داشته است: ماده‌ی ۶۰ - «در بازجویی‌ها اجبار یا اکراه متهم، استفاده از کلمات موهن، طرح سؤالات تلقینی یا اغفال کننده و سؤالات خارج از موضوع

در قانون سابق، درباره موضوع اعتبار ادله به دست آمده از بازجویی‌های توأم با شکنجه و رفتار ضد انسانی سال‌هاست که در ادبیات حقوقی ایران صحبت شده است. هرچند محل مناقشه نیز فراوان بوده است، تا جایی که برخی از علمای دینی هم در این باره اظهار نظر کرده‌اند.



اتهام ممنوع است و اظهارات متهم در پاسخ به چنین سؤالاتی و همچنین اظهاراتی که ناشی از اجبار یا اکراه است، معتبر نیست. تاریخ، زمان و طول مدت بازجویی باید در اوراق صورت‌مجلس قید شود و به امضا یا اثر انگشت متهم برسد.»

در این قانون، برای نخستین بار است که به موضوع خشونت در بازداشتگاه‌ها پرداخته می‌شود و نتایج حاصل از آن بی‌اعتبار معرفی شده است. بدین مفهوم که حتی بعد از خاتمه مراحل دادگاه و در تجدید نظر و یا در اعاده دادرسی این امکان برای وکیل وجود دارد تا با ارائه دلایل مبنی بر اعمال فشار بر متهم اعتبار تصمیمات دادگاه علیه متهم را مخدوش نماید. البته شیوه استفاده دقیق از این حق به آموزش صحیح و کلا و تحقق روشمند دادرسی عادلانه نیازمند است.

در ادامه‌ی همین بحث در ماده‌ی ۶۱ این قانون می‌خوانیم: «تمام اقدامات ضابطان دادگستری در انجام تحقیقات باید مطابق ترتیبات و قواعدی باشد که برای تحقیقات مقدماتی مقرر است.» یکی از ترتیبات مقرر در تحقیقات مقدماتی، همانا اعتبار یا عدم اعتبار ادله حاصله از شکنجه است و دیگر اینکه نفی حقوق متهمان در این مرحله از جمله نفی داشتن وکیل است. ضابطان دادگستری که معمولاً فشار و شکنجه و ممانعت از دسترسی به وکیل، جمع‌آوری دلایل به نفع و یا به ضرر متهم را انجام می‌دهند، در این قانون ناچار به رعایت ترتیبات قانونی شده‌اند. این موضوع تأسیس یک مبحث حقوق بشری است که برای نخستین بار وارد مجموعه‌های قانونی کشور می‌شود. کاربرد دقیق آن هم در جرایم جنسی زمانی است که طرف‌ها به داشتن رابطه رضایت داشته‌اند و در نتیجه «شاکی خصوصی» از اساس وجود ندارد و امکان اعمال فشار برای کسب اقرار نیز با اجرای صحیح این قانون می‌تواند از بین برود.

قانون سابق، درباره موضوع اعتبار ادله به دست آمده از بازجویی‌های توأم با شکنجه و رفتار ضد انسانی سکوت کرده است. اما سال‌هاست که در ادبیات حقوقی ایران مورد بحث واقع شده است و محل مناقشه فراوان بوده است. اینک با این تأسیس قانونی مناقشات در باره موضوع کاهش می‌یابد.

محل مناقشه جدی همین‌جاست که آیا دلایل حاصل از شکنجه، اعتبار اثباتی دارند یا خیر؟ در منطق حقوقی، امر فاسد مشروعیت ندارد و نمی‌تواند نتایج حاصله از آن نیز مشروع باشد. دسته‌ای که تاکنون سیستم قضایی ایران نیز بر آن پایه تعریف شده بود، بر این باور بودند که اگر اقرار صحیح باشد، ولو با شکنجه حاصل شده باشد دارای حجت و امکان اثباتی است.



فقهایی مانند منتظری، صانعی، بیات زنجانی و وحید خراسانی، اعتراف و اقرار در زندان و از روی اجبار را فاقد اعتبار می‌دانند.^۷ برخی از فقها از جمله مکارم شیرازی نیز برای اقرارهایی که با فشار به دست آمده است و بعد مشخص شده است که صحیح بوده، اعتبار قائل شده است و جایز دانسته است.^۸ قانون جدید به این استدلالات خاتمه می‌دهد و تنها مناقشه به جا مانده، شیوه اجرای این قانون خواهد بود.

۶. لزوم تفهیم اتهام و ضرورت آگاهی متهم از حقوق قانونی خود

بی‌خبری متهم از دلیل بازداشت و بی‌اطلاعی از حقوق قانونی خود، می‌تواند سرنوشت خطرناکی را برای او ایجاد نماید، ولی در قانون جدید دادرسی کیفری بر لزوم تفهیم اتهام در اسرع وقت و نیز آگاه ساختن متهم از حقوق قانونی‌اش تصریح شده است. در ماده‌ی ۵ قانون جدید آیین دادرسی کیفری آمده است: «متهم باید در اسرع وقت از موضوع و ادله‌ی اتهام انتسابی آگاه و از حق دسترسی به وکیل و سایر حقوق دفاعی مذکور در این قانون بهره‌مند شود». همچنین برابر با ماده‌ی ۶ این قانون «متهم بزه‌دیده شاهد و سایر افراد ذی‌ربط باید از حقوق خود در فرایند دادرسی آگاه شوند و ساز و کارهای رعایت و تضمین این حقوق فراهم شود».

اگر این قانون به همان شایستگی که تدوین شده است اجرا شود، کمتر می‌توان شاهد فراهم شدن امکان قانونی و حتی شرعی اعمال مجازات در جرایم جنسی باشیم. چون فردی که آگاهی لازم را از جزئیات موضوع در زمان تفهیم اتهام دارد، اتهام نابجا و اتهامی که خطر اعدام یا سایر مجازات‌های سنگین را به دنبال دارد، قطعاً نمی‌پذیرد.

۷. اطلاع خانواده متهم

معمولاً این خود خانواده‌ها هستند که اولین بار حقوق جنسی فرزندان‌شان را نادیده می‌گیرند. بنابراین متهمان هم غالباً علاقه خاصی ندارند که خانواده‌هایشان از دست‌گیری یا نوع اتهام‌شان با خبر شوند. با این وجود واقعیت این است که اطلاع خانواده، می‌تواند تا اندازه‌ای امکان فشار بر متهم را در حین بازجویی‌های اولیه کاهش دهد.

۸. رسیدگی مستقیم به جرایم جنسی در دادگاه‌ها

سال‌ها است که با وجود احیای دادرسی‌ها در ساختار نظام دادرسی کیفری ایران از سال ۱۳۸۱ رسیدگی به جرایم جنسی که حکمش می‌تواند اعدام یا سنگسار باشد، به طور مستقیم به دادگاه‌ها سپرده شده‌اند و چیزی

۷. دیدگاه وحید خراسانی و برخی دیگر علما را در اینجا ملاحظه بفرمایید: وبسایت «جرس، جنبش راه سبز»، منتشر شده در ۷ دی ماه ۱۳۸۹، «آیت الله وحید خراسانی: اقرار و اعتراف کسی که در زندان است، اعتبار ندارد»

۸. برای مطالعه بیشتر به پیام قرآن، ج ۱۰، مبحث آزار بدنی برای کشف اطلاعات، مراجعه نمایید. وبسایت رسمی آیت‌الله مکارم شیرازی. سوال: آیا هدف وسیله را توجیه می‌کند؟ در موضوع استراق سمع و تیتز دوم: آزار بدنی برای کشف اطلاعات!



در دادسراها رسیدگی نمی‌شود. این موضوع در قانون آیین دادرسی کیفری جدید با تغییرات مهمی باز تکرار شده است، این تغییر نشان می‌دهد که به همه‌ی اتهام‌های جنسی بدون استثنا در دادگاه رسیدگی خواهد شد.^۹ عدم دخالت دادسراها در این نوع پرونده‌ها، می‌تواند نتایج مثبت و یا منفی برای متهمان بدنبال داشته باشد. آثار مثبت در این خصوص تفاوت در نوع رسیدگی است که در ساختار حقوقی ایران در دادگاه‌ها، دادرسی اتهامی و در دادسراها تفتیشی است. در رسیدگی تفتیشی، آزادی عمل متهم کم است و متهم با محدودیت‌های بیشتری مانند محدودیت در استفاده از وکیل روبرو است. در حالی که در دادگاه‌ها، این محدودیت کمتر است. نتیجه منفی این شیوه از دادرسی نیز می‌تواند احتمال محکومیت متهم را افزایش دهد، چون متهم بلافاصله به دادگاه فرستاده می‌شود و اقرار او در دادگاه، برای محکومیت وی کافی است، در حالی که اقرار در دادسرا را می‌تواند در دادگاه تکرار نکند و صرف اقرار در دادسرا، برای صدور حکم محکومیت کافی نخواهد بود.

با توجه به رویه‌های قضایی می‌توان امید داشت که با اتخاذ این تصمیم و دخالت بیشتر وکلا در روند دادرسی در کنار سایر حقوقی که در تحولات قانون مورد بحث آمده است، احتمال محکومیت‌های کیفری متهمان در جرایم جنسی کاهش یابد.





رویکردهای فقهی نسبت به همجنس‌گرایان و حقوق آنان در ایران

مه‌ری جعفری

پیش‌گفتار

معمولاً هنگامی که درباره‌ی مجازت‌های قانونی مرتبط با «روابط همجنس‌گرایان» در ایران صحبت می‌کنیم؛ این نظر القا می‌شود که این قوانین و مقررات تغییرناپذیرند. به این معنا که از آن جایی که این قوانین، در چهارچوب احکام ذاتا تغییرناپذیر شرعی تعریف شده‌اند؛ تغییر آنها هم در چهارچوب رژیم مذهبی کنونی در ایران منتفی است.

اما بر خلاف این نگاه، بررسی دقیق‌تر دیدگاه‌های گوناگون فقهی، نشان می‌دهد که احکام شرعی بسته به شرایط و دیدگاه‌های متفاوت می‌تواند تغییر یابند.

ارزیابی و استناد به چنین ظرفیت‌های اصلاحی، از این جهت لازم است که در شرایط فعلی، همجنس‌گرایان ایران بر اساس نگرش‌های صرفاً فقهی مورد خشونت قانونی قرار می‌گیرند و زندگی آنها بر اساس همین قواعد و احکام فقهی که شکل «قانون» یافته است، مورد تهدید قرار می‌گیرد. در اصل قانون مجازات اسلامی، با وضع قوانین سخت شرعی، راهی جز پنهان‌سازی هویت و گرایش جنسی در پیش پای همجنس‌گرایان ایرانی نمی‌گذارد.

در این مقاله، سعی بر این است تا پاره‌ای از دیدگاه‌های مختلف فقهی در رابطه با همجنس‌گرایی بررسی شود و به امر تغییرپذیری و تفاوت دیدگاه‌ها در این حوزه اشاره شود. بر این پایه، تلاش خواهد شد تا مبانی فقهی قانون مجازات اسلامی هم در کنار این بحث محوری تعریف و معرفی شود.

تعاریف و تفاوت‌های فقه و حقوق

«فقه» و «حقوق» در پیوند معنایی و اطلاقی خود با جامعه و به طور خاص با مسایل عینی اقلیت‌های جنسی ایران دو حوزه متفاوت نظری را ایجاد می‌کنند. در تعاریف لغوی، «فقه» عبارت از علمی است که به وسیله‌ی



آن احکام شرعی از ادله‌ی تفصیلی قرآن، سنت، اجماع و عقل به دست می‌آید.^۱ به مفهومی دیگر فقه حدود و شرایط «حق الناس» و لزوم حفظ شأن انسانی آنها را نیز از متون الهی استخراج می‌کند. با این حال حقوق که جمع حق در اصطلاح خاص آن است؛ اقتداری است که قانون به افراد می‌دهد تا عملی را انجام دهند. آزادی عمل، رکن اساسی حق در این تعریف به شمار می‌رود؛ یعنی آدمیان در انجام یا عدم انجام آن عمل آزادند.^۲

در این دیدگاه معنایی و اطلاقی، حق امری اعتباری با پشتوانه‌ی قانونی است. از این رو، طبق این دیدگاه، «حق»، اعتبار خود را از اجتماع می‌گیرد و فرد در یک نظام دموکراتیک در تعیین چنین حقی شریک خواهد بود. بر این اساس، بررسی حقوق همجنس‌گرایان در قالب فقهی آن مبنایی متفاوت با بررسی حقوق آنها در قالب حقوقی خواهد داشت. آنچه که در این میان اهمیت دارد، این است که مبنا قرار دادن فقه در دفاع از حقوق همجنس‌گرایان با توجه بر استیلای این مبانی حقوقی است که راهی را جز پرداختن به این مبانی باقی نمی‌گذارد. در چنین شرایطی، اصول قانونی و حقوقی در سایه‌ی اصول فقهی استنتاجی و اجماعی فقها قرار می‌گیرد که بحث جداگانه‌ای می‌طلبد.

«فقه» و «حقوق» در پیوند معنایی و اطلاقی خود با جامعه و به طور خاص با مسایل عینی اقلیت‌های جنسی ایران دو حوزه متفاوت نظری را ایجاد می‌کنند.

دیدگاه‌های فقهی و جرم‌انگاری رابطه بین دو فرد همجنس

به نظر می‌رسد که تمام مکاتب اسلامی نسبت به جرم‌انگاری رابطه‌ی جنسی بین دو همجنس هم‌نظر هستند. با وجود این، به نظر می‌رسد که نسبت به برخورد با مسأله‌ی همجنس‌گرایی و نحوه‌ی مجازات عمل همجنس‌گرایی، تفاوت‌های بنیادینی در آرای آنها دیده می‌شود.

۱. میرزا علی مشکینی در اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها (جلد اول، نشر الهادی، قم - ایران، ششم، ۱۴۱۶ ه‍.ق، ص ۱۸۰) فقه را دانش بدست آوردن احکام شرعی فرعی تعریف می‌کند که به وسیله روش های معینی از منابع فقه انجام می‌شود و محمدرضا شبخیز در اصول فقه دانشگاهی، (نشر لقاء، قم - ایران، اول، ۱۳۹۲ ه‍.ش) تعریف مشهور فقه را ارایه می‌دهد که عبارت از علمی است که به وسیله «آن احکام شرعی از ادله» تفصیلی قرآن، سنت، اجماع و عقل به دست می‌آید.

۲. سید حسن امامی، حقوق مدنی، تهران: انتشارات اسلامی، ویرایش دوم، منتشر شده به ۲۰۱۰ میلادی، ج ۱، ص ۱۲۵.



فقه‌های برخی از مکاتب سنی معتقد هستند که حکم این عمل هم مانند زنا است و مجازات آن برای افرادی که دارای همسر دائمی نیستند، فقط تحمل ضربات شلاق است و نه اعدام.^۳

در این میان، در مذهب حنفی، حکم چنین رابطه‌ای در حوزه‌ی شخصی افراد، نوعی تخطی از اصول فرعی و نوعی خطا دانسته می‌شود. آنها همجنس‌گرایی را و در اصل در مفهوم شرعی آن لواط را از دایره‌ی حدود الهی خارج می‌کنند. در نتیجه، حنفی‌ها معتقد به وصف «حد» برای لواط نیستند و برای آن مجازات تعزیری تعیین کرده‌اند؛ آنها لواط را حتی گناهی سبک‌تر از زنا می‌دانند.^۴

این اختلاف آرا در بین فقها به اندازه‌ای است که صحیح البخاری می‌گوید هر تعزیری بیش از ده ضربه شلاق نیست؛ که این حکم البته شامل لواط هم می‌شود.^۵

از سویی دیگر، دیدگاه فقهای شیعه در این رابطه تاکنون به مجازات حد^۶ قائل بوده‌اند. مجازاتی که برای این حد در نظر می‌گیرند، شدیدترین نوع مجازات‌هاست که در نهایت به مجازات مرگ می‌انجامد.^۷ به عنوان مثال، آیت الله خمینی برای هر دو مردی که با یکدیگر رابطه‌ی جنسی کامل برقرار کنند، شدیدترین نوع مجازات از قییل سنگسار و سوزاندن در آتش را حکم می‌دهد.^۸

برخی دیگر برای «فاعل رابطه» مجازات مرگ و برای «مفعول رابطه» مجازات شلاق در نظر می‌گیرند. در این میان، قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ بر اساس شدیدترین نوع مجازات شرعی تصویب شد. آنها حکم رابطه‌ی کامل جنسی دو مرد همجنس را اعدام تعیین کردند و انتخاب نوع آن را به عهده قاضی گذاشتند. اما قانون مجازات اسلامی در سال ۱۳۹۲ حکم سابق را تغییر داد، این بار مجازات اعدام فقط برای مفعول مرد در نظر گرفته شد و برای فاعل مرد صد ضربه شلاق حدی در نظر گرفتند.^۹

نگاهی به تغییر دیدگاه فقهی قانون‌گذاران ایران در نوشتن قوانین مجازات اسلامی متفاوت نشان می‌دهد که استناد آنها به نظریات متناقض فقهی، تا چه حد می‌تواند آثار مرگ‌باری را به همراه داشته باشد. وضعیت

۳. رجوع شود به آرای فقهای حنبلی و شافعی و حنفی، از جمله به کتاب عبدالعزیز بن محمد آل الشیخ، مغنی ذوی الافهام عن الکتب الکثیرة فی الاحکام علی مذهب امام احمد بن محمد بن حنبل، نشرادارات البحوث العلمیه، ص ۲۱۲-۱۳

۴. فتاوی السعدی، ج ۱، ص ۲۶۹

۵. صحیح البخاری، المحاربین، ج ۶ ص ۲۵۱۲.

۶. مواد ۱۰۹ و ۱۱۰ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ خورشیدی

۷. مواد ۲۳۴ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲

۸. سید روح‌الله مصطفوی موسوی خمینی، تحریر الوسیله ج ۲، ص ۴۶۹

۹. ماده‌ی ۲۳۳ قانون مجازات اسلامی جدید: حد لواط برای فاعل، در صورت عنف، اکراه یا دارا بودن شرایط احصان، اعدام و در غیر این صورت صد ضربه شلاق است. حد لواط برای مفعول در هر صورت اعدام است.

تبصره ۱- در صورتی که فاعل غیر مسلمان و مفعول، مسلمان باشد، حد فاعل اعدام است.



کنونی این پرسش را پیش می‌آورد که چگونه می‌توان در جهان امروزی ما چنین قوانین سراسر تبعیض‌آمیزی علیه شهروندان تصویب کرد که هیچ پشتوانه‌ی قابل قبول حقوقی و عقلی نداشته باشد و اعتبار خود را فقط از دیدگاه‌ها و آرای متناقض فقه‌های قرن‌ها پیش گرفته باشد.

آیت الله خمینی برای هر دو مردی که با یکدیگر رابطه‌ی جنسی
کامل برقرار کنند، شدیدترین نوع مجازات از قبیل سنگسار و
سوزاندن در آتش را حکم می‌دهد.

علم قاضی و نقش آن در تعیین مجازات حد

اعتبار «علم قاضی»، در اثبات وقوع حدود، هم در میان فقه‌های شیعی و هم در میان اهل سنت محل بحث است. این در حالی است که اعتبار علم قاضی در اثبات حدود شرعی، تاکنون نقش بسیار مهمی در تسریع و تسهیل اجرای احکام اعدام داشته شده است.

قانون‌گذار اسلامی، نه تنها علم قاضی را به عنوان راهی به منظور اثبات این جرایم با دامنه‌ای وسیع به رسمیت شناخته، بلکه آن را بر اساس آرای مشهور فقه‌های امامیه - و البته نه همه آنها - به «شهادت» و «انکار» متهم نیز برتری داده است.^{۱۰}

به نظر برخی از فقه‌های شیعه، علم قاضی در اثبات ارتکاب جرم حدی، کافی است و قرائن و شواهدی که مورد استناد قرار می‌گیرند، فقط در صورتی که به علم قاضی منتهی شود، معتبر هستند^{۱۱}، اما بر خلاف نظر این علما، به نظر مشهور فقه‌های اهل سنت، در «حدود»، قاضی نمی‌تواند به علم خود استناد کند.^{۱۲}

۱۰. سید روح‌الله مصطفوی موسوی خمینی در ذیل کتاب قضا تحریر الوسیله می‌گوید: «يجوز للقاضي ان يحكم بعلمه من دون بينه او حلف في حقوق الناس و كذا في حقوق الله».

۱۱. رجوع شود به: ابن‌ادریس حلی، کتاب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۳، ص ۴۳۲، قم ۱۳۶۹. احمد بن محمد مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، ج ۱۳، قم ۱۳۷۴. محمدحسن بن باقر نجفی، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۴۰، ص ۸۸، بیروت ۱۹۸۱ میلادی محمدحسن بن باقر نجفی، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۴۱، ص ۳۶۶، بیروت ۱۹۸۱ میلادی.

۱۲. رجوع شود به: ابن‌قدامة، المغنی، ج ۱۰، ص ۱۴۹، چاپ افست بیروت ۱۹۸۳ میلادی، یابن عابدین، حاشیة ردالمحتار علی الدرالمختار: شرح تنویر الابصار، ج ۵، ص ۴۳۹، بیروت ۱۹۷۹ میلادی.



نقش «علم قاضی» در اثبات راحت‌تر و سریع‌تر حدود مربوط به روابط جنسی ممنوع مانند زنا و لواط، آنجا معلوم می‌شود که با صرف نظر کردن از علم قاضی، نحوه‌ی اثبات این حدود یا از طریق «اقرار» است که اساساً تا آخرین لحظه قابل انکار است^{۱۳} و یا شهادت چهار مرد که عمل جنسی دو طرف را دیده باشند، آن هم به طور هم‌زمان و از فاصله‌ی بسیار نزدیک به نحوی که دخول کامل اندام جنسی مرد یا مماس مستقیم اندام‌های جنسی زن‌ها را از نزدیک شهادت دهند.

از این جهت می‌بینیم که در مسأله‌ی اثبات حدود، مبحث علم قاضی در محکومیت افراد تا چه اندازه‌ی اهمیت دارد. می‌توان گفت که با توجه به اختلاف آرای بسیار فقها در این باب، علم قاضی لازم است که از دلایل اثباتی احکام حدی حذف شود.

این دیدگاه شرعی در ماده ۲۱۲ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ به این شکل آمده که در تعارض علم قاضی با ادله قانونی دیگر، آن ادله‌ی مستقل برای قاضی آن پرونده معتبر نخواهد بود و قاضی با ذکر مستندات علم خود و جهات رد ادله دیگر، رأی خود را صادر می‌کند و اگر برای قاضی «علم» حاصل نشود، آن ادله‌ی مستقل معتبر بوده و بر پایه‌ی همان نیز رأی صادر خواهد شد.

هر چند ماده ۲۱۱ این قانون، قاضی را مکلف کرده که دلایل حکم خود را بیاورد، اما تبصره‌ی این ماده، مستندات را شامل موارد وسیعی دانسته است، مانند «نظریه کارشناس، معاینه محل، تحقیقات محلی، اظهارات مطلع، گزارش ضابطان و سایر قرائن و امارات».

به نظر برخی از فقههای شیعه، علم قاضی در اثبات ارتکاب جرم حدی، کافی است و قرائن و شواهدی که مورد استناد قرار می‌گیرند، فقط در صورتی که به علم قاضی منتهی شود، معتبر هستند، اما برخلاف نظر این علما، به نظر مشهور فقههای اهل سنت، در «حدود»، قاضی نمی‌تواند به علم خود استناد کند.

به نظر می‌رسد قانون‌گذار با آوردن مثال از مصادیق علم‌آور در تبصره‌ی ذیل این ماده، قصد داشته است که دامنه‌ی علم قاضی را تا اندازه‌ای موجه جلوه دهد. حال آنکه قانون‌گذار با پیش‌بینی چنین مصادیق پر دامنه‌ای، افراد جامعه را هر چه بیشتر در معرض خطر محکومیت به جرایم مستوجب مرگ قرار داده و احتمال اتهام‌های منتهی به مرگ را نیز گسترش داده است و به این طریق امنیت شهروندان جامعه را به مخاطره انداخته است.



در چنین شرایطی، مثلاً برای یک قاضی در یک شهرستان کوچک، صرف گزارش محلی یک مامور همراه با گزارش کلانتری محل و اقرارهای اخذ شده تحت فشار پلیس و بازجو ممکن است که «علم‌آور» تلقی شود. از سویی دیگر، دادن این اختیار خاص به قاضی، عملاً در تضاد با یک قاعده‌ی فقهی مسلم و شناخته شده قرار می‌گیرد و آن «قاعده درء» است که تحت همین عنوان «قاعده درء» در بخش ششم قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲ نیز آمده است و در آن بر اصل برائت تأکید دارد.

طبق ماده ۱۲۱ این قانون، در حدود لواط، زنا و مساحقه اگر شبهه یا تردید در موضوع یا در ادله‌ی اثباتی وجود داشته باشد، بدون اینکه نیازی به جمع‌آوری دلیل باشد، حد ثابت نمی‌شود.

لواط در نسخه جدید قانون مجازات اسلامی در مقایسه با نسخه قدیم همین قانون

لازم به ذکر است این قاعده، جایگاه بسیار مهمی در بین فقها دارد. مستندات فقهی در استقرار این قاعده بسیار صریح و روشن است. از جمله این که قاعده‌ی درء از (ان الحدود تدء بالشبهات) استخراج می‌شود و روایتی که به طور روشن می‌گوید حدود را با شبهات دفع کنید و شفاعت و کفالت و قسم، در حد وجود ندارد.^{۱۴}

از طرف دیگر، به نظر می‌رسد که «شرایط» یا در واقع «مواعی» که شارع اسلامی برای اثبات حدود قرار داده (چه در اقرار و چه در شهادت) نشان از آن دارد که وی کمتر قصد تسریع یا تسهیل اثبات این حدود و محکومیت متهم را داشته است. امری که خود با مسأله‌ی اعتبار دادن به علم قاضی در مغایرت قرار می‌گیرد. در اصل، قرار دادن موانع جدی برای اثبات این گونه حدود، می‌تواند از افراد در برابر اتهاماتی که در یک جامعه‌ی سنتی، امنیت و حریم خصوصی آنها را تهدید کند محافظت کند.

چنان چه می‌بینیم، اگر تعداد کمتر از چهار نفر نزد حاکم شرع بروند و حتی همه با هم علیه کسی شهادت دهند، نه تنها شهادت آنها پذیرفته نیست، بلکه به «حد قذف» که همان هشتاد ضربه شلاق - به سبب ایراد اتهام ناروای جرمی حدی - است محکوم می‌شوند. حد قذف، هم چنین در مورد کسی که کلامی را برای نسبت دادن زنا و لواط به دیگری به زبان می‌آورد، قابل اجرا است.^{۱۵}

این بی‌میلی در اجرای حدود در نزد برخی فقها به اندازه‌ای است که حتی به نظر برخی از فقه‌های شیعه، اجرای حدود را تنها در زمان حضور «امام معصوم» میسر می‌دانند.^{۱۶}

۱۴. وسائل الشیعه، ج ۲۷/ ۱۳۰، چاپ موسسه آل البیت، (محمد بن علی بن الحسین قال: قال رسول الله: ادرووا الحدود بالشبهات ولا شفاعه ولا كفاله ولا یمین فی حد) و نیز رجوع کنید به: مستدرک الوسائل، ج ۲۶/ ۱۸. (المقنع شیخ صدوق از امیرمومنان: ادرووا الحدود بالشبهات: حدود را با شبهات دفع کنید).

۱۵. ماده ۲۴۵ قانون مجازات اسلامی جدید و ۱۳۹ سابق

۱۶. رجوع شود به: احمد خوانساری، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، ج ۵، ص ۴۱۱-۴۱۲، علق علیه علی اکبر غفاری، تهران، ج ۴، و ۷، ۱۳۶۳.



هرچند که رأی و نظر چنین فقهای، در ایران کمتر مورد توجه قانون‌گذار بوده؛ اما واقعیت این است که ماده‌ی ۲۴۱ قانون مجازات اسلامی، با اشاره به قاعده‌ی درء در فقه اسلامی، متذکر شده که هرگونه تحقیق و تفتیش در این جرایم «برای کشف جرم»، در غیر از مواردی که مربوط به آدم‌ربایی یا احتمال وقوع تجاوز یا آزار جنسی باشد ممنوع است.

گستره‌ی این تغییرات تا اندازه‌ای است که می‌توان این پرسش را پیش کشید که اگر قانون‌گذار ایران قادر است آرای متفاوتی را منشا و مبنا قرار دهد، پس چرا نمی‌تواند یا نمی‌خواهد که نظرات عاقلانه‌تر و انسانی‌تری را لحاظ کند.

در ماده‌ی ۲۳۴ قانون جدید مجازات اسلامی، رابطه‌ی جنسی یک مرد در صورتی که نقش فاعل را در دخول اندام جنسی مردانه داشته باشد، فقط به صد ضربه شلاق محکوم می‌شود و در مقابل، این قانون «مجازات مفعول» را اعدام تعیین کرده است. در قانون سابق مجازات هر دو اعدام بود.^{۱۷}

ماده‌ی ۲۴۱ قانون مجازات اسلامی، با اشاره به قاعده‌ی درء در فقه اسلامی، متذکر شده که هرگونه تحقیق و تفتیش در این جرایم «برای کشف جرم»، در غیر از مواردی که مربوط به آدم‌ربایی یا احتمال وقوع تجاوز یا آزار جنسی باشد ممنوع است.

تغییرات قانون جدید، نشان از آن دارد که مجازات اعدام برای «فاعل رابطه» برداشته شده است. هرچند که این اصلاحات تازه در رابطه با موارد تجاوز جنسی و نیز در شرایطی که فاعل دارای همسر دائمی باشد یا غیر مسلمان بوده و با مسلمان رابطه برقرار کند، لحاظ نشده است.

این مسأله در رابطه با تفاوت مرد دارای همسر دائمی که نقش فاعل را داشته باشد هم صادق است. یعنی اگر فردی که دارای همسر دائمی است (به اصطلاح محصن است) اقدام به برقراری رابطه‌ی کامل جنسی با مرد دیگر کند، همچنان به مجازات اعدام محکوم می‌شود؛ چنانچه تبصره‌ی ۱ ماده ۲۳۴ می‌گوید در صورتی که فاعل غیر مسلمان و مفعول، مسلمان باشد، حد فاعل اعدام است و البته این تفاوت در قانون قبلی نمی‌توانست وجود داشته باشد، چرا که مرد فاعل طبق قانون سابق چه محصن بود و چه غیر محصن در هر حال اعدام می‌شد.



تبصره ۱ ماده ۲۳۴، همچنین برای مرد غیر مسلمانی که فاعل باشد و با مرد مسلمان رابطه‌ی جنسی کامل برقرار کند، اعدام تعیین کرده است و این تبعیض قانونی بر مبنای دین افراد در قانون جدید عینی‌تر از قانون قبلی دیده می‌شود، چرا که در قانون قبلی فرد در هر حال اعدام می‌شد.

به نظر می‌رسد که قانون جدید با دسته‌بندی دگرباشان جنسی به گروه‌های مختلف، بر اساس نوع جنسیت آنها، دین آنها و وضعیت ازدواج آنها، تبعیضات متعدد را پر رنگ و نهادینه‌تر کرده است.

در رابطه با سایر اشکال روابط جنسی بین دو مرد، این قانون برای بوسیدن و لمس اگر از روی شهوت جنسی باشد، ۳۱ تا ۷۴ ضربه شلاق تعزیری درجه شش در نظر گرفته است^{۱۸}، در حالی که قانون مجازات سابق، ۶۰ ضربه شلاق برای بوسه، ۹۹ ضربه برای خوابیدن دو مرد برهنه در زیر یک پوشش بدون داشتن خویشاوندی نسبی تعیین کرده و نحوه‌ی مجازات سایر اشکال رابطه را با وجود قید عنوان تفخیز و «نظایر آن» مسکوت گذاشته بود.

با توجه به تفاوت‌های بالا میان قانون مجازات اسلامی جدید و قدیم، به نظر می‌رسد که دیدگاه فقهایی که قانون جدید بر پایه‌ی آن شکل گرفته، منابعی متفاوت با قانون قبلی بوده است. به طور مثال، از احادیثی کاملاً متضاد استفاده شده است. این امر در حالی است که قانون‌نویسان تاکنون از انتشار رسمی منابع خود خودداری کرده‌اند. به هر حال، واقعیت حاضر آشکارا نشان می‌دهد که این منابع تا چه اندازه قابل تغییر، تعدیل و غیر قابل اتکا هستند.

ظرفیت‌های فقهی در دفاع از حقوق اقلیت‌های جنسی

برخی از متفکران اسلامی مانند آرش نراقی در دهه‌ی اخیر مباحث اصلاحی را در فقه طرح کرده‌اند که بر اساس آن، روابط جنسی اقلیت‌های جنسی خارج از احکام تعیین شده برای عمل لواط دانسته می‌شود و گفته می‌شود که اساس مجرمانه دانسته شدن عمل بین دو مرد و شاید به تبع آن عمل بین دو زن، رابطه‌ی مبتنی بر زور و تجاوز قوم لوط بوده و اصولاً شامل حال متجاوزان جنسی می‌شود و نه کسانی که با توافق یکدیگر چنین رابطه‌ای برقرار می‌کنند.^{۱۹}

بحث اصلی در این زمینه این است که آیا می‌توان از آیه‌ی ۸۴ سوره‌ی اعراف^{۲۰} چنین نتیجه‌ای گرفت که رابطه‌ی رضایتمندانه بین دو همجنس محل توجه این آیه بوده تا بتوان آنها را مستوجب مجازات‌های سنگین،

۱۸. ماده ۲۳۷ قانون مجازات اسلامی جدید

۱۹. برای مطالعه‌ی آرای آرش نراقی، می‌توانید به پایگاه اینترنتی ایشان به این نشانی مراجعه نمایید.

۲۰. آیه ۸۰ - ۸۴ سوره اعراف: وَ لَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ (۸۰) إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ (۸۱) وَ مَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنْفُسٌ يَتَطَهَّرُونَ (۸۲) فَانْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ



مانند آنچه بعدها فقها گفته‌اند همچون مجازات‌هایی از قبیل سنگسار، پرتاب از کوه و سوزاندن در آتش دانست؟ این آیه به روشنی اشاره به قوم لوط دارد. قومی که متجاوز بودند و به زن و مرد هر دو تجاوز کردند.

به نظر می‌رسد نه محتوای داستانی که این آیه به آن اشاره دارد و نه پیام داخلی آن نسبت به قومی ستمگر، ارتباطی به گرایش جنسی به همجنس در مفهوم شناخته شده امروزی آن ندارد. در این باره، آرش نراقی با اشاره به معنای ضمنی آیه‌ی مزبور، معتقد است که قرآن در هیچ جا بر منع همجنس‌گرایی حکم نداده است.^{۲۱} در شرایط کنونی به نظر می‌رسد در یک نظام اسلامی، استفاده از تفسیرها و دیدگاه‌های شرعی منعطف‌تر، عقلایی‌تر و منصفانه‌تر راه را برای اصلاح این گونه قوانین باز می‌کند.

برخی از این اصول شرعی که می‌توانند در تغییر قوانین یا تعدیل احکام قضایی مورد استفاده قرار گیرند، در خود قانون مجازات اسلامی جدید هم بازتاب یافته است که از آن جمله می‌توان به قاعده‌ی درء اشاره کرد. قاعده‌ای که تا اندازه‌ی زیادی می‌تواند مانع اجرای برخی از اصلی‌ترین مجازات‌های اسلامی شود.

بر مبنای به رسمیت شناخته شدن و قانونی شدن رابطه بین دو همجنس، در چهارچوب قوانین شرعی، شاید بتوان در چهارچوب همان فقه منعطف تغییرپذیر، به این خواسته‌ی همجنس‌گرایان مسلمان هم پرداخت که خواهان به رسمیت شناخته شدن ازدواج اسلامی خود هستند، آنها که در برابر باور مذهبی خود، نوعی مسئولیت دینی احساس می‌کنند یا به این وسیله می‌توانند نفرت و آزار و اذیت خانواده و اطرافیان مسلمان خود را نسبت به وصلت خود کمتر کنند یا از بین ببرند.

(۸۳) وَ أَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَأَنْظَرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ (۸۴). ترجمه آیه‌ها: (۸۰) و به خاطر بی‌آوری لوط را هنگامی که به قوم خود گفت آیا عمل شنیعی انجام می‌دهید که احدی از جهانیان پیش از شما انجام نداده است؟! ۸۱- آیا شما از روی شهوت به سراغ مردان می‌روید، نه زنان؟ شما جمعیت تجاوزکاری هستید! ۸۲- ولی پاسخ قومش چیزی جز این نبود که گفتند آنچه در این آیاتینها را از شهر و آبادی خود بیرون کنید که اینها افراد متظاهری هستند! ۸۳- (چون کار به اینجا رسید) ما او و خاندانش را رهایی بخشیدیم جز همسرش که با بازماندگان (در شهر) بود. ۸۴- و (سپس چنان) بارانی بر آنها فرستادیم اکنون بنگر سرانجام کار مجرمان به کجا کشید.

۲۱. اسلام و مسأله همجنس‌گرایی آرش نراقی، قابل دسترس در ۲۴ فوریه ۲۰۱۵ در اینجا و اینجا.



فصل دوم: رویکردهای دینی



قرآن و مسأله حقوق اقلیت‌های جنسی

آرش نراقی

بخش اول

گوهر الهیات رهایی‌بخش، همبستگی با مظلوم و تلاش برای تحقق عدالت است. غایت آرمانی الهیات رهایی‌بخش، رفع هرگونه تبعیض ناعادلانه از صحنه زندگی اجتماعی و کاهش رنج انسان‌های واقعی و گوشت و پوست و خون‌دار است.

الهیات رهایی‌بخش، با احساس شفقت و همدردی عمیق نسبت به قربانیان خشونت و تبعیض‌های ناروا آغاز می‌شود و با انواع جنبش‌های اجتماعی عدالت‌خواهانه در می‌آمیزد.

بدون شک یکی از مهم‌ترین ارکان فرهنگ قرآنی نیز حساسیت ویژه نسبت به امر عدالت و دفاع از مظلوم است: «و چرا شما در راه خود [و در راه نجات] مردان و زنان و کودکان مستضعف نمی‌جنگید، همانان که می‌گویند پروردگارا ما را از این شهری که مردمانش ستم‌پیشه‌اند بیرون ببر و از جانب خود برای ما سرپرستی قرار ده و از نزد خویش یآوری برای ما تعیین فرما».^۱ حساسیت نسبت به عدالت روح حاکم بر فرهنگ قرآنی است، و از جمله اصول اساسی‌ای است که مسلمانان باید در پرتو آن فهم خود را از قرآن سامان بخشند.^۲

پرسش اصلی من در این نوشتار این است: آیا می‌توان دامنه‌ی الهیات رهایی‌بخش قرآنی را به قلمرو حقوق و کرامت انسانی اقلیت‌های جنسی نیز گسترانید؟

پاسخ من به این پرسش مثبت است. هرچند برای توضیح این معنا، نخست باید به دو پرسش زیر پاسخ دهم: چرا (به گمان من) هر تفسیری از قرآن که تبعیض بر مبنای هویت و گرایش جنسی را برتابد از منظر اخلاقی نارواست؟

چرا و تحت کدام شرایط یک مسلمان خردورز لاجرم باید بکوشد تا درکی از آیات قرآنی بیابد که با نفی تبعیض بر مبنای هویت و گرایش جنسی سازگار باشد؟

۱. آیه ۷۵ سوره نساء، ترجمه فولادوند.

۲. فرید اسحاق از جمله کسانی است که می‌کوشد بر مبنای تفسیری «رهایی‌بخش» از قرآن از نوعی الهیات رهایی‌بخش اسلامی دفاع کند. برای آشنایی با نظرات او از جمله نگاه کنید به:



پاسخ من به این دو پرسش را می‌توان در قالب استدلال زیر صورت‌بندی کرد:

تمام انسان‌ها با یکدیگر برابرند، یعنی از حقوق و کرامت انسانی برابر برخوردارند و هرگونه تبعیض نهادن میان ایشان ناعادلانه است، مگر آنکه دلیل اخلاقاً موجهی برای آن وجود داشته باشد. (اصل عدالت)

اخلاق (یعنی مبانی، اصول، و دلایل اخلاقی) در مقام ثبوت و اثبات، یکسره عقلانی و علی‌الاصول مستقل از دین و مقدم بر آن است.

هیچ دلیل عقلی/اخلاقی موجهی برای تقبیح هویت و گرایش‌های همجنس‌گرایانه (از آن حیث که همجنس‌گرایانه است) وجود ندارد.

بنابراین، تبعیض بر مبنای هویت و گرایش‌های همجنس‌گرایانه (از آن حیث که همجنس‌گرایانه است) خلاف اصل عدالت و از منظر اخلاقی نارواست.

گروهی معتقدند که پاره‌ای از آیات قرآنی میان انسان‌ها بر مبنای نوع هویت و گرایش‌های جنسی (به ویژه هویت و گرایش‌های همجنس‌خواهانه) ایشان تبعیض می‌نهد.

اگر مدعای این گروه درست باشد، در آن صورت قرآن متضمن آیاتی خلاف عدالت و اخلاقاً ناروا خواهد بود. اما (به اعتقاد مسلمانان) کلام الهی از بی‌عدالتی و بی‌اخلاقی پیراسته است.

بنابراین، مسلمانان:

(الف) یا باید نشان دهند که دست کم یکی از مقدمات ۱-۳ کاذب است و بنابراین، آیات قرآنی که میان انسان‌ها بر مبنای هویت و گرایش همجنس‌خواهانه شأن تبعیض می‌نهد ناعادلانه و از حیث اخلاقی ناموجه نیست؛

(ب) یا باید بپذیرند که مقدمات ۱-۳ صادق است^۳، اما نشان دهند تفسیری از آن آیات قرآنی که تبعیض جنسیتی را مجاز می‌دارد، نادرست است و می‌توان (و می‌باید) تفسیری از آن آیات به دست داد که متضمن چنان تلقی تبعیض‌آمیز و ناعادلانه‌ای نباشد.

نگارنده مقدمات ۱-۳ را صادق می‌داند، و به عنوان یک مسلمان به مقدمه ۷ باور دارد. در این صورت، لاجرم هرگونه تفسیری از آیات قرآنی را که به تبعیض بر مبنای هویت و گرایش همجنس‌خواهانه راه دهد، از منظر اخلاقی مردود می‌داند.

با این حال کسانی که مقدمات ۱-۳ و ۷ را صادق می‌دانند، باید به این پرسش پاسخ دهند: آیا می‌توان درکی از قرآن به عنوان کلام الهی داشت که با نفی تبعیض بر مبنای هویت و گرایش همجنس‌خواهانه سازگار باشد؟

۳. من در اینجا صدق مقدمه اول (یعنی اصل عدالت) را مفروض می‌گیرم. اما در خصوص مقدمات دوم و سوم در جای دیگر مستقلاً استدلال کرده‌ام، و بنابراین، آن استدلال‌ها را در اینجا تکرار نخواهم کرد. در خصوص مقدمه دوم نگاه شود به مقاله من تحت عنوان: «آیا اخلاق متکی به دین است؟»، و در خصوص مقدمه سوم نگاه شود به مقاله «درباره اقلیت‌های جنسی». هر دو این مقالات بر روی سایت شخصی نگارنده دسترس پذیر است.



به نظر من پاسخ این پرسش مثبت است. هرچند این سازگاری مطلوب را دست کم به دو شیوه متفاوت (و نه لزوماً ناسازگار) می‌توان به دست آورد:

شیوه‌ی نخست آن است که تفسیری از آیات قرآنی به دست دهیم که یکسره از تبعیض‌های جنسیتی پیراسته باشد. در این شیوه، مفسر در جست‌وجوی آن چیزی است که می‌توان آن را «سازگاری ایجابی یا حداکثری» نامید. شیوه‌ی دوم آن است که نشان دهیم آن دسته از آیات قرآنی که از نوعی تبعیض جنسیتی حکایت می‌کند، ناظر به دوران‌های گذشته است و بر روزگار معاصر اطلاق‌پذیر نیست یا (به نحوی از انحا) اطلاق خود را در این روزگار از کف داده است. در این شیوه، مفسر در جست‌وجوی آن چیزی است که می‌توان آن را «سازگاری سلبی یا حداقلی» نامید.

در این نوشتار، امکانات هر دو شیوه را در خصوص حقوق و کرامت انسانی اقلیت‌های جنسی به اختصار بررسی خواهیم کرد.

چرا و تحت کدام شرایط یک مسلمان خردورز لاجرم باید بکوشد
تا درکی از آیات قرآنی بیابد که با نفی تبعیض بر مبنای هویت
و گرایش جنسی سازگار باشد؟

بخش دوم

بدون تردید تفسیر غالب از آیات قرآنی آشکارا به تبعیض بر مبنای هویت و گرایش جنسی راه می‌دهد. البته تفاسیر سنتی با انواع دیگری از تبعیض نیز سازگار است. برای مثال، از منظر تفاسیر سنتی اصل نهاد برده‌داری موجه است و نابرابری حقوقی زنان و مردان، یا مسلمانان و نامسلمانان پذیرفتنی است.

مسلمانانی که این گونه تبعیض‌ها را اخلاقاً ناروا و خلاف عدالت می‌دانند، بنا بر مبنا حجیت تفاسیر سنتی از آیات قرآنی مربوطه را نیز معتبر نمی‌دانند. از منظر ایشان با استناد به این گونه تفاسیر تبعیض‌آمیز نمی‌توان امکان تفسیرهای عدالت‌گرایانه از آیات قرآنی، از جمله تفاسیر حساس به عدالت جنسیتی را منتفی دانست.



بنابراین، پرسش مهمی که در پیش روی مسلمانان قائل به عدالت جنسیتی است؛ این نیست که آیا تفاسیر سنتی از قرآن با عدالت جنسیتی سازگار است یا نه؟ پاسخ این پرسش آشکارا و بدون تردید منفی است. هرچند پرسش اصلی آن است که آیا امکان تأویل آن «ظهور» مزعوم در صورت ضرورت وجود دارد یا نه؟ مفسران قرآن در روزگار مدرن همواره با این گونه پرسش‌ها روبرو بوده‌اند.

برای مثال، صاحب المیزان در خصوص نحوه خلقت انسان‌ها قاطعانه ادعا می‌کند که «[...] در ظهور این آیات در خصوص اینکه نسل بشر به آدم و همسرش منتهی می‌شود هیچ تردیدی نیست». اما بی‌درنگ محتاطانه می‌افزاید: «ان لم تمتنع من التأویل»: «هرچند تأویل آن ناممکن نیست». بر همین قیاس، مسلمانان قائل به عدالت جنسیتی حتی می‌توانند همراه با مفسران سنتی بپذیرند که آیات قرآنی در خصوص تبعیض جنسیتی «ظهور» دارد، با این وجود در عین حال بپرسند که آیا تأویل آن «ظهور» امکان پذیر است یا نه؟^۴

بنابراین، محل اصلی اختلاف نظر میان مسلمانان قائل به عدالت جنسیتی و مفسران سنتی قرآن در این نیست که آیا مطابق تفاسیر سنتی، آیات قرآنی در خصوص تبعیض جنسیتی «ظهور» دارد یا نه؟ محل اصلی بحث آن است که آیا اساساً و به واقع چنان ظهوری وجود دارد یا نه و یا اگر بنا به فرض چنان ظهوری در کار است، آیا مجال تأویل آن «ظهور» گشوده است یا خیر؟

روشن‌ترین مبنای قرآنی در توجیه تبعیض بر مبنای هویت جنسی (همجنس‌گرایانه) داستان قوم لوط است. بنابراین، از منظر مسلمانان قائل به عدالت جنسیتی، پرسش اصلی این است که آیا در روایت قرآنی از این داستان عناصری وجود دارد که راه را بر امکان تفسیری حساس به عدالت جنسیتی بگشاید؟

در حدی که من درمی‌یابم پاسخ این پرسش مثبت به نظر می‌رسد. به بیان دیگر، عناصری در روایت قرآنی از این داستان وجود دارد که امکان تأویل آن «ظهور» مزعوم (یعنی تبعیض بر مبنای هویت جنسی) را در صورت ضرورت می‌گشاید. خوب است پاره‌ای از این عناصر را بررسی کنیم:

نکته اول آن که، غالب تفاسیر سنتی می‌کوشند گناه اصلی قوم لوط را که به عذاب ایشان انجامید در عمل «همجنس‌گرایانه» مردان قوم منحصر کنند. از این رو، در آنجا که لوط، قوم خود را به علت ارتکاب «کار زشت» یا «الفاحشه» مورد نکوهش قرار می‌دهد، مفسران آن کار زشت یا «فاحشه» را معادل «عمل لواط» تفسیر می‌کنند.^۵ اما 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.

۴. المیزان فی تفسیر القرآن، ذیل آیه ۱ سوره نساء. همچنین مراجعه بشود به ترجمه تفسیر المیزان، ج ۴، ۲۲۵.

۵. برای مثال، قرآن، سوره ۷ آیه ۸۰؛ و سوره ۲۹ آیه ۲۸.

۶. احتمالاً طبری نخستین مفسری است که تعبیر قرآنی «فاحشه» را در روایت قرآنی قوم لوط با «عمل لواط» معادل فرض می‌کند و آیات مربوطه را بر مبنای این معادله تفسیر می‌نماید. محمد الطبری، تفسیر الطبری، به کوشش بشار عواد، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۹۹۴، جلد ۳، ص ۱۶۳. همچنین صاحب المیزان به صراحت تأکید می‌کند که «مراد از کلمه فاحشه [در سیاق روایت قوم لوط] همان عمل لواط است». (ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۶، ص ۱۸۲).



از قضا از منظر قرآنی، در صدر گناهان قوم لوط کفرورزی و انکار نبوت لوط و سایر پیامبران الهی قرار داشته است: «كَذَبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالْأَنْذَرِ» (القمر/۳۳): «قوم لوط بیم دهندگان [یعنی پیامبران الهی] را تکذیب کردند»^۷، و نیز «كَذَبَتْ قَوْمُ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ» (الشعراء/۱۶۰): «قوم لوط پیامبران را تکذیب کردند». و «وَإِنْ يَكْذِبُوكَ فَقَدْ كَذَبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودٌ وَقَوْمُ إِبْرَاهِيمَ وَقَوْمُ لُوطٍ» (الحج/۴۲-۴۳): «اگر اینان تو را تکذیب کرده‌اند، پیش از آنها قوم نوح و عاد و ثمود نیز [پیامبرانشان را] تکذیب کرده‌اند و نیز قوم ابراهیم و قوم لوط». تکذیب پیامبران، به تعبیر قرآن، عامل اصلی عذاب قوم لوط بود: «كَذَبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ وَثَمُودٌ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ أُولَئِكَ الْأَخْرَابُ، إِنْ كُلِّ إِلَّا كَذَبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابٌ» (ص/۱۲-۱۴): «پیش از آنها قوم نوح و عاد و فرعون، که مردم را به چهار میخ می‌کشید، پیامبران را تکذیب کردند؛ و نیز قوم ثمود و قوم لوط و مردمی که از آن جماعت‌ها بودند. از اینان کسی نبود مگر آنکه پیامبران را تکذیب کرد، و عقوبت من [بر آنان] واجب شد». و «كَذَبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَأَصْحَابُ الرَّسِّ وَثَمُودٌ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ وَإِخْوَانُ لُوطٍ، وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ وَقَوْمُ تُبَّعٍ كُلٌّ كَذَبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدٌ» (ق/۱۲-۱۴): «پیش از آنها قوم نوح و اصحاب رس و ثمود تکذیب کرده بودند، و قوم عاد و فرعون و قوم لوط، و اصحابی که و قوم تبع، همه پیامبران را دروغ شمردند و مستحق وعده عذاب من شدند». و نیز «كَذَبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالْأَنْذَرِ، إِنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِبًا...» (القمر/۳۳-۳۴): «قوم لوط بیم‌دهندگان را تکذیب کردند. ما بر آنها توفانی از شن فرستادیم». و البته قوم لوط علاوه بر گناه کبیر کفرورزی و تکذیب پیامبران مرتکب رفتارهای ناشایست دیگری نیز می‌شدند: «أَتَيْتُكُمْ لَتَأْتُنَّوْنَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُنَّوْنَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَّ فِي نَادِيَكُمُ الْمُنْكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ» (العنکبوت/۲۹): «آیا با مردان می‌آمیزید و راه‌ها را می‌برید^۸ و در محفل خود مرتکب کارهای ناپسند می‌شوید؟ جواب قومش جز این نبود که گفتند: اگر راست می‌گویی عذاب خدا را بر سر ما بیاور».

۷. ترجمه این آیات عمدتاً بر مبنای ترجمه عبدالمحمد آیتی است.

۸. پاره‌ای از مفسران تعبیر «تَقْطَعُونَ السَّبِيلَ» را همان‌طور 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 و دیار ایشان [قوم لوط] منتهی می‌شد، چون قوم لوط از شهر بیرون می‌شدند و سر راه را بر مسافرینی که می‌خواستند به شهر آنان درآیند می‌گرفتند، و آن‌گاه هر یک سنگی به طرف آن‌ها پرتاب می‌کردند، سنگ هر کس به هر کس می‌خورد، او را می‌گرفتند و اموالش را غارت می‌کردند و با او عمل لواط انجام می‌دادند و تازه سه درهم نیز غرامت می‌ستاندند و در شهر قاضی داشتند که او هم همین‌طور قضاوت می‌کرد و حق را به اهل شهر می‌داد. بعضی دیگر گفته‌اند: مراد از قطع سبیل، اشاره به گناه دیگر آنان است و آن اینکه علاوه بر عمل زشت مزبور راهزنی هم می‌کردند». پاره‌ای از روایات هم مؤید همین معناست. برای مثال، در روایتی از امام جعفر صادق (ع) در خصوص قوم لوط، از جمله آمده است: «[مردان قوم] افرادی را بر سر راه می‌گماردند تا وقتی مسافرانی از آنجا می‌گذشتند ایشان را آگاه کنند تا ایشان با آن مسافران آن عمل زشت را مرتکب شوند». (المیزان فی التفسیر القرآن، ج ۱۰/۳۴۵). اما پاره‌ای دیگر از مفسران از جمله طباطبایی تعبیر «تَقْطَعُونَ السَّبِيلَ» را به معنای «قطع راه تناسل» تفسیر کرده‌اند، و تنها استدلال ایشان برای این ترجیح آن است که «سیاق آیه» برخلاف قول گروه نخست دلالت می‌کند، و ظاهراً مقصود ایشان از «سیاق آیه» همان پیش فرض نامتنوع است که گویی گناه اصلی قوم لوط عمل «همجنس‌گرایی» بوده است. (ترجمه المیزان، ج ۱۶، ص ۱۸۳). اما به نظر می‌رسد که تفسیر مفسران نخست بر تفسیر مفسران گروه دوم برتری داشته باشد، زیرا علاوه بر آنکه معنای مستقیم و روشن «تَقْطَعُونَ السَّبِيلَ» همانا «راهزنی» و «قطع طریق» است، مطابق تعبیر قرآن، مردان قوم لوط صاحب همسر (و لا جرم فرزند) بودند: «و تَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رِبْكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ» (الشعراء/۱۶۶)، و بنابراین، عمل ایشان، هر چه بوده مانع از تولد و تناسل ایشان نبوده است.



پاره‌ای مفسران در توضیح تعبیر «اتیان المنکر فی النادی» آورده‌اند که قوم لوط در مجالس خود انواع کارهای زشت را مرتکب می‌شدند، به یکدیگر سخنان ناسزا و رکیک می‌گفتند، دست به قمار می‌زدند، به عابران و غریبه‌ها سنگ می‌پراکندند، دف و نای می‌نواختند، و در ملاءعام یکسره برهنه می‌شدند و دست به عمل لواط می‌زدند.^۹ در عهد عتیق هم دایره‌ی 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 شانزدهم، فقرات ۴۹ و ۵۰)؛ و نیز در رساله یهودا آمده است: «و همچنین سدوم و غموره و سایر بلدان نواحی آنها مثل ایشان چون که زناکار شدند و در پی بشر دیگر افتادند، در عقوبت آتش ابدی گرفتار شده بجهه 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».^{۱۰}

پرسش مهمی که در پیش روی مسلمانان قائل به عدالت جنسیتی است؛ این نیست که آیا تفاسیر سنتی از قرآن با عدالت جنسیتی سازگار است یا نه؟ پاسخ این پرسش آشکارا و بدون تردید منفی است. هرچند پرسش اصلی آن است که آیا امکان تأویل آن «ظهور» مزعوم در صورت ضرورت وجود دارد یا نه؟ مفسران قرآن در روزگار مدرن همواره با این گونه پرسش‌ها روبرو بوده‌اند.

ابن حزم اندلسی (۳۸۴-۴۵۶ه.ق)، فقیه و متکلم برجسته 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 رهایی‌بخشیم. 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 بیم دهندگان به جدال برخاستند. از مهمانان

۹. نگاه کنید به: ترجمه المیزان، ج ۱۶، ص ۱۸۳.

10. Quoted in Richard Wolff, A Commentary on the Epistle of Jude, Grands Rapids: Zonder Van Publishing House, 1960, pp. 76- 77.



او کاری زشت خواستند. ما نیز چشمانشان را کور گردانیدیم. پس بچشید عذاب و بیم دادن‌های مرا». [قرآن، 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 همان جا خواهد ماند - نجات می‌دهیم». [قرآن، العنکبوت/ ۳۳]. [...] خداوند متعال به نص صریح اعلام کرد که قوم لوط کفر می‌ورزیدند [و به نبوت نبی‌شان باور نداشتند] و از این‌رو 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 واسطه‌ی 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 قائلند 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.^{۱۱}

علاوه بر آن، ابن حزم 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.^{۱۲} 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، ابن حزم آشکارا و برخلاف مفسرانی مانند طبری و طباطبایی تعبیر «الفاحشه» را در متن داستان قوم لوط با «عمل لواط» معادل نمی‌انگارد.

نکته دوم آن که از ظواهر آیات قرآنی برمی‌آید که دست کم 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 (برای مثال، قرآن، الاعراف/ ۸۱، و نیز النمل/ ۵۵). 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: «وَلَوْ طَا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ» (العنکبوت/ ۲۹): «و لوط را پیامبری دادیم. به قوم خود گفت: شما کاری زشت را پیشه کرده‌اید که هیچ یک از مردم جهان پیش از شما چنین نمی‌کرده است». 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 و 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

۱۱. ابن حزم اندلسی، المحلی بالآثار، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت: المکتب التجاری، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۳۹۳ (بخش آخر «مسائل التّغزیر و ما لا حدّ فیّه» ذیل مسأله ۲۳۰۳: «فعل قوم لوط»).



قومی پیش از ایشان مرتکب چنان عملی نمی‌شده است.^{۱۳} 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. با این حال 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 صاحب المیزان، معنای دوم را بر معنای نخست ترجیح می‌دهند. هرچند 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 بشمار می‌آمد. احیاناً حساسیت منفی عهد عتیق را به مناسبات «همجنس‌گرایانه» در میان مردان باید تا حدی به معنای تبری جستن از راه و رسم بت‌پرستان و کافرکیشان در آن روزگار و تثبیت یک هویت دینی متمایز در مقابل ادیان رقیب بشمار آورد.^{۱۴}

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 که دست کم به آن شیوه‌ی خاص در میان اقوام دیگر سابقه نداشته است. این شیوه بیان، یعنی بیان گزاره‌ای به ظاهر کلی که در واقع ناظر به مصادیق خارجی خاص است، در قرآن بی‌سابقه نیست.

برای مثال، در داستان یوسف نیز قرآن در وصف «زن» می‌گوید: «إِنْ كَيْدُكَ عَظِيمٌ» (یوسف ۲۸): «به‌راستی که نیرنگ شما زنان بزرگ است». غالب مفسران سنتی معتقدند که این آیه از حقیقتی در سرشت تمام زنان پرده برمی‌دارد، یعنی موضوع آن ناظر به تمام زنان در تمام زمان‌ها و مکان‌هاست.^{۱۵} هرچند حقیقت این است که تفسیر این آیه به مثابه گزاره‌ای حقیقیه (یعنی گزاره‌ای که در تمام 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.^{۱۶}

۱۳. طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۶، ص ۱۸۲.

۱۴. برای مثال، نگاه کنید به:

Blair, Ralph, An Evangelical Look at Homosexuality, Chicago: Moody Press, 1963, p.3. Also, Boswell, John, 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, Ch.4. Also, Boswell, John, Same-Sex Unions in Premodern Europe. New York: Vintage Books, 1994.

۱۵. صاحب المیزان هم از جمله مفسرانی است که بر مبنای نوعی روان‌شناسی به غایت مشکوک آن آیه را گزاره‌ای «حقیقی»، یعنی ناظر به تمام زنان در تمام زمان‌ها و مکان‌ها تفسیر می‌کند. (نگاه کنید به، ترجمه تفسیر المیزان، ذیل آیه مربوطه).

۱۶. اصطلاح «قضیه حقیقه» در برابر «قضیه خارجیه» توسط آیت‌الله میرزا حسن نائینی در علم اصول فقه رواج یافته است. اولی گزاره‌ای است که تمام 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.



بنابراین، سور کلی یک آیه لزوماً آن را به قضیه‌ای حقیقه (یعنی گزاره‌ای حاکی از حقیقتی که در تمام زمان‌ها و مکان‌ها صادق است) بدل نمی‌کند. در پاره‌ای موارد، 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 که کاملاً ویژه ایشان بوده است با مردان شهوت می‌راندند و آنچه خشم خداوند را برانگیخت، نه نفس مناسبات، بلکه شیوه یا نوع ویژه آن مناسبات بوده است. ولی در این صورت پرسش مهم آن است که آن شیوه یا نوع خاص از مناسبات جنسی «همجنس‌گرایانه» کدام بوده است؟

ابن حزم 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. بنابراین، دقیق‌تر آن است که عامل اصلی مجازات قوم لوط را در جای دیگری جز مناسبات «همجنس‌گرایانه»، یعنی در کفرورزی و انکار پیامبران الهی، بجوئیم.

نکته سوم: روایت قرآنی از داستان قوم لوط، خطوط کلی رویدادهای مربوط به ایشان را بیان می‌کند، اما کمتر به بیان جزئیات وقایع و احوال ایشان می‌پردازد. از این رو بر مبنای روایت قرآنی دشوار بتوان نوع خاص مناسبات جنسی شایع در میان قوم لوط را به دقت تعیین کرد. تنها جایی که قرآن نوع رفتار شایع در میان قوم را با جزئیات نسبی در متن یک واقعه خاص بیان می‌کند، داستان دیدار فرشتگان با لوط پیامبر است. احیاناً بر مبنای برخی نشانه‌های درون‌متنی و برون‌متنی مربوط به این واقعه 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 کف 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 است. تعرض به میهمان بیش از هر چیز تعرض به شرافت و منزلت میزبان تلقی می‌شد. از این رو است که قوم لوط در مقام تکذیب و تحقیر لوط به عنوان یک پیامبر الهی او را از پذیرفتن میهمان (که نشانه کرامت، شرافت، و منزلت اجتماعی بود) بازداشته بودند («قَالُوا أَوَلَمْ نَنْهَكَ عَنِ الْعَالَمِينَ» (هود/ 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 تَفْضَحُونِ، وَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ» (الحجر/ ۶۸-۶۹): «[لوط] گفت: اینان میهمانان منند، مرا رسوا نکنید. از خداوند بترسید و مرا شرمسار مسازید» و در جای دیگر، «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ» (هود/ ۷۸): «از خدا بترسید و مرا در برابر میهمانانم خجل نکنید. آیا مرد خردمندی در میان شما نیست؟» همین معنا در عهد عتیق نیز آمده است: «آنگاه لوط نزد ایشان به‌درگاه آمد و در را از عقب خود بیست و گفت ای برادران من زنهار بدی نکنید [...] 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 در هم شکستن حرمت او در مقام یک میزبان و از این طریق تکذیب شأن و منزلت او، به مثابه یک پیامبر الهی بود. عمل جنسی با همجنس در این بستر را باید بیشتر نوعی ابزار سیاسی برای تحمیل سلطه و در هم شکستن رقیب تلقی کرد - چیزی مانند تجاوز جنسی سیاسی که امروزه گاه برای در هم شکستن زندانیان سیاسی اعمال می‌شود.

در بستر این تفسیر، احیاناً بتوان درک سنجیده‌تری از پیشنهاد غریب لوط به مردان مهاجم عرضه کرد: «قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ» (هود/ ۷۸): «[لوط] گفت: ای قوم من، این‌ها دختران من هستند. برای شما پاکیزه‌تر هستند»، «قَالَ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ» (الحجر/ ۷۱): «گفت: اگر قصدی دارید، اینک دختران من هستند». در اینجا به نظر می‌رسد که لوط دختران خود را به مردان مهاجم عرضه می‌کند. پیشنهاد لوط خالی از اشکالاتی نیست:

نخست آنکه 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؟ بدون شک 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 «ازدواج کنند».^{۱۷} البته در متن روایت قرآنی هیچ اشاره‌ای به ازدواج نیست.



هرچند حتی به فرض پذیرش آن تفسیر مشکل همچنان باقی است: بدون تردید شمار دختران لوط بسی کمتر از شمار مردان قوم او بود.^{۱۸} آیا لوط حق داشت که بدون رضایت دخترانش آنها را هم‌زمان به ازدواج بیش از یک مرد، آن هم گروهی مهاجم، درآورد؟

از سوی دیگر، آیا نمی‌توان همراه با غالب مفسران سنتی پذیرفت که لوط با طرح آن پیشنهاد در واقع دلالت التزامی رابطه با همجنس را از آن حیث که همجنس‌گرایانه است، ناروا دانست و رابطه با جنس مخالف را «پاکیزه‌تر» و به «تقوا» نزدیک‌تر معرفی کرد؟ این تفسیر، به فرض صحت، البته با تفسیر پیشنهادی ما سازگار به نظر نمی‌رسد. یک راه محتمل برای فهم «پیشنهاد لوط» این است: (نخست آنکه) قوم لوط می‌دانستند که تعرض به حریم میهمان ناروا و برخلاف فضیلت میهمان‌نوازی و منافی با کرامت و منزلت میزبان است. این اقدام آشکارا با نظام ارزشی قوم ناسازگار بود. لوط در کلام خود گواهی می‌دهد که این آگاهی نزد قوم حاضر بود: «وَلَوْطَا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ» (النمل / ۵۴): «و لوط را به یاد آر. آنگاه که به قوم خود گفت کارهای زشت مرتکب می‌شوید، در حالی که خود به زشتی آن آگاهید؟» و به رغم علم به زشتی این عمل بود که قوم حریم میهمانان غریبه^{۱۹} لوط را نشانه رفتند تا از این طریق حرمت و منزلت لوط را ویران کنند و مایه سرشکستگی و شرمساری او شوند.

(دوم آنکه) قوم لوط 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 عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ» (هود / ۷۹): «آنها گفتند: تو می‌دانی که ما را نسبت به دختران تو حقی نیست». بنابراین، در نظام ارزشی ایشان مناسبات جنسی با دخترانی که بر ایشان حقی نداشتند هم ناروا تلقی می‌شد.^{۲۰}

(سوم آنکه) «پیشنهاد لوط» را در خصوص دخترانش نباید به لحنی دعوت‌گرانه، یعنی به مثابه یک پیشنهاد واقعی و ایجابی، تلقی کرد. او برای حفظ حریم میهمانان خود می‌کوشید تا به وجدان اخلاقی قوم متوسل شود. سخن او را باید با لحنی انکارگرانه خواند. او در واقع خطاب به قوم خود می‌گفت: آیا شما حاضرید با دختران من «آشنا» شوید؟ 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.

۱۸. مطابق قول عهد عتیق، لوط صاحب دو دختر بود (سفر پیدایش، باب نوزدهم، آیه ۸).

۱۹. روایت قرآنی بر «غریبه بودن» آن میهمانان تأکید می‌ورزد، برای مثال: «قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ» (الحجر / ۶۲): «[لوط به فرشتگان] گفت: شما اشخاصی ناآشنا هستید.» این نکته مهم است، زیرا تعرض به فرد بیگانه، یعنی فردی که با اعضای قبیله علقه خونی نداشت، کاری کم هزینه بود، زیرا اولاً- اصل اساسی زندگی قبیله‌ای، 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 هیچ یک از آن دو شرط را بر نمی‌آورد. در تاریخ زندگی پیامبر اسلام هم قریش، خصوصاً تا هنگامی که ابوطالب در قید حیات بود، بر مبنایی کمابیش مشابه از تعرض جدی به شخص پیامبر و سایر مسلمانان خاندان بنی هاشم پرهیز داشتند، اما مسلمانانی را که پیوندهای قبیله‌ای استواری نداشتند به آسانی هدف خشونت و آزار قرار می‌دادند.

۲۰. یکی از احتمالات مطلوب طباطبایی در معنای این آیه هم همین است. (نگاه کنید به: ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۰، ص ۵۰۹)



بنابراین، به اعتبار همان نظام ارزشی که شما را از مناسبات با دختران من بازمی‌دارد، باید از تعرض به میهمانان من هم بپرهیزید. البته قوم به او پاسخ دادند که: «وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ» (هود/ ۷۹): «و تو می‌دانی که قصد ما چیست». 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 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» (العنکبوت/ ۲۹): «جواب قومش جز این نبود که گفتند: اگر راست می‌گویی، عذاب خدا را بر سر ما بیاور». گویی قصد ایشان از آزار و هتک حرمت میهمانان غریبه او آن بود که لوط را چنان مستأصل کنند که سرانجام آن شهر و دیار را ترک بگوید: «وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنْأَسُ يَتَطَهَّرُونَ» (الاعراف/ ۸۲): «و جواب قوم او جز این نبود که گفتند: آنها را از قریه‌شان برانید زیرا ایشان کسانی هستند که به پاکی تظاهر می‌کنند». و نیز «قَالُوا لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ يَا لُوطُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمُخْرَجِينَ» (الشعراء/ ۱۶۷): «گفتند: ای لوط اگر [از دعوت خود] دست برداری، قطعاً از اخراج‌شدگان خواهی بود».

روایت قرآنی از داستان قوم لوط، خطوط کلی رویدادهای مربوط
به ایشان را بیان می‌کند، اما کمتر به بیان جزئیات وقایع و احوال
ایشان می‌پردازد. از این رو بر مبنای روایت قرآنی دشوار بتوان
نوع خاص مناسبات جنسی شایع در میان قوم لوط را به دقت
تعیین کرد.

دومین ویژگی مهم روایت قرآنی از داستان دیدار فرشتگان این است که قوم لوط با هجوم به خانه‌ی 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 میهمانان وی را مطالبه کردند و لوط خود را در برابر ایشان ناتوان و بی‌پناه یافت.^{۲۱}

تعبیر «هرع» یا «اهرع» در عبارت قرآنی «وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ» (هود/ ۷۸) متضمن تهدید و به کارگیری شدت و زور است.^{۲۲} 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.^{۲۳}

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 عنوان ابزاری (سیاسی) برای در هم 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 به آن مناسبات تن می‌دادند؟ به احتمال زیاد پاسخ این پرسش منفی است.

با این وجود در روایت قرآنی از مناسبات جنسی شایع در میان قوم لوط نکته دیگری هم خوانده 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 چنان زیباروی یافتند که پیشتر هیچ پسری را بدان زیبایی ندیده بودند».^{۲۴}

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.^{۲۵} 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.^{۲۶}

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.^{۲۷} باری، توصیفاتی از

۲۳. 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.» (المیزان فی التفسیر القرآن، ج ۱۰/ ۵۱۸).

۲۴. نقل از: طباطبایی، المیزان فی التفسیر القرآن، ج ۱۰/ ۳۴۵. طباطبایی در خصوص این روایت معتقد است که «این روایت از حیث لفظ خالی از تشویشی نیست»، اما در اعتبار روایت تردید نمی‌کند، و خود برای تأیید پاره‌ای از ملاحظات تفسیری خویش در خصوص ماجرای قوم لوط به آن استناد می‌کند.

۲۵. پیشین، ج ۱۰/ ۳۴۵ و ۳۵۳.

۲۶. پیشین، ج ۱۶/ ۱۲۵.

۲۷. برای مثال، نگاه کنید به وسایل الشیعه، ج ۲۰، باب ۳، از ابواب حدّ لواط (ح ۸). در زبان فارسی هم واژه «لوطی»، (منسوب به قوم لوط) به معنای «غلام باره» و «کودک باز» آمده است (نگاه کنید به: لغت نامه دهخدا). پاره‌ای از نویسندگان حوزه حقوق اسلامی هم «لوطی»، یعنی کسی را که مرتکب عمل لواط می‌شود، «بچه باز» معنا کرده اند. برای مثال، نگاه کنید به: عباسعلی محمودی، حقوق جزایی اسلام (جرائم ناشی از غریزه جنسی)، ج ۲، انتشارات نهضت مسلمانان، ۱۳۵۹.



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 کم سال بوده است.

حقیقت آن است که در جهان باستان، مهم‌ترین نوع شناخته شده مناسبات «همجنس‌گرایانه» مناسبات جنسی میان مردان بالغ با کودکان و نوجوانان نابالغ بوده است. صورتهایی از این سنت در میان کنعانیان، بابلیان و سایر اقوام بت‌پرست 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.^{۲۸}

حاصل آنکه «عمل زشت» قوم لوط را، تا آن‌جا که به روابط جنسی میان مردان مربوط است، می‌توان واجد ویژگی‌های زیر دانست:

(یکم) به احتمال زیاد، موضوع رویکرد انتقادی روایت قرآنی نه اصل مناسبات جنسی میان مردان به وجه عام، بلکه نوع مناسبات جنسی رایج در میان قوم، به وجه خاص، بوده است.

(دوم) نوع خاص مناسبات جنسی مورد نظر، نوعی ابزار سیاسی بود است که قوم لوط از آن نوجوانان کم سال بوده است و باید آن را مصداق تعرض به کودکان و نوجوانان نابالغ و سوءاستفاده جنسی از ایشان به شمار آورد. خصوصا برای تحقیر لوط و انکار شأن او به منزله‌ی پیامبری الهی بهره می‌جستند.

رفتار جنسی ناپسند و شایع در میان قوم لوط بیش از آنکه
نفس عمل جنسی میان مردان باشد، استفاده خشونت‌آمیز از
عمل جنسی به عنوان ابزاری (سیاسی) برای در هم 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 به آن مناسبات تن می‌دادند؟ به احتمال زیاد
پاسخ این پرسش منفی است.

۲۸. برای مثال، نگاه کنید به:

Boswell, John, 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, Ch.4; Dover, K.J., Greek Homosexuality. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978, 1989.

همچنین، سیروس شمیسا، شاهدبازی در ادبیات فارسی، چاپ اول، تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۸۱.



(سوم) نوع خاص مناسبات جنسی مورد نظر، رفتاری خشونت‌آمیز بوده است که عاملان آن خود را به زور و به رغم میل قربانیان بر ایشان تحمیل می‌کردند. یعنی آن مناسبات مصداق آشکار تجاوز به عنف بوده است. (چهارم) نوع خاص مناسبات جنسی مورد نظر، احتمالاً در غالب موارد معطوف به کودکان است.

و نکته چهارم اما تا اینجا فرض من بر آن بوده است که مناسبات جنسی رایج در میان قوم لوط (که بعدها آن را در فقه اسلامی «عمل لواط» نامیدند) با مفهوم «همجنس‌گرایی» به معنای امروزی آن کمابیش یکی است، اما این فرض به‌غایت مورد تردید است.

«لواط» 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 رابطه‌ی جنسی لواط غالباً از دل‌بستگی‌های عاطفی انسانی عمیق تهی است.

فرد «لوطی» در حریف خود شریکی برای شادی‌ها و اندوه‌های خود نمی‌جوید و بالاتر از آن، خود را در متن زندگی واقعی خویش شریک، همدم و همراه آن حریف جنسی نمی‌بیند. رابطه‌ی لوطی با شریک جنسی‌اش یکسره بر مدار کشش‌های جنسی است و در آن هیچ نشانه‌ای از کشش‌های عشق‌آمیز دیرپا و توأم با احترام متقابل نیست.

«لوطی» هرگز مناسبات جنسی با همجنس را بخشی از هویت فردی و اجتماعی خویش نمی‌داند. او با همجنس خود درمی‌آمیزد، اما هویت خویش را بر مبنای آن تمایل و رفتار ناشی از آن تعریف نمی‌کند. فرد لوطی مناسبات جنسی خود را با همجنس در غالب موارد نوعی سرگرمی یا لذت‌جویی غالباً گذرا و گاه پنهان برای گریز از فشارهای زندگی متعارف می‌انگارد و پس از برقراری گاه‌به‌گاه چنان مناسباتی دوباره به زندگی متعارف خود بازمی‌گردد؛ زندگی‌ای که غالباً (در حال یا آینده آن) شامل مناسبات جنسی با زنان و تشکیل خانواده به معنای متعارف آن است. چنین فردی تفاوت بارزی میان هویت و زندگی فردی و اجتماعی خود با سایر مردان جامعه نمی‌بیند و در هویت خود که با هنجارهای غالب بر ذهنیت جامعه سازگار است، چیزی نمی‌یابد که مایه‌ی ناخرسندی و آزار او باشد.

فرد لوطی خود را «مرد»، به همان معنای غالب در ساختار اجتماعی مردسالار می‌داند، هرچند که ممکن است ذوق جنسی یا زیباشناسانه‌اش تحت شرایط خاصی از ذائقه‌ی غالب در میان هم‌قطارانش فاصله بگیرد. بنابراین، «لوطی» در عین حال که در کنار زندگی «متعارف» خود، مناسبات جنسی همجنس‌گرایانه نیز دارد، اما هرگز درگیر «مسئله هویت» نیست. او خود را در «خانه» می‌بیند، هرچند که خانه‌اش پستویی هم برای «خوش‌باشی‌های ویژه» دارد.



در روایت قرآنی، تمام نشانه‌ها از روابط همجنس‌گرایانه «لوطی‌وار» در میان قوم لوط حکایت می‌کند. برای مثال، در تصویر قرآنی عمل مردان قوم لوط چیزی بیش از «شهوت‌راندن با نران» نیست: «أَتُنْكُم لَتَاتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ» (النمل / ۵۵ و نیز الاعراف / ۸۱): «چرا به جای زنان با مردان شهوت می‌رانید؟» هیچ نشانه‌ای در روایت قرآنی وجود ندارد که نشان دهد عمل قوم لوط از حد شهوت‌راندن با نران فراتر می‌رود و بر فراز آن نوعی رابطه‌ی عاطفی انسانی و عمیق برقرار می‌شود. از قضا روایت قرآنی، همان‌طور 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 و 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 خانه‌ی لوط هجوم آوردند، لوط دختران خود را به ایشان «پیشنهاد» کرد.

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

هرچند «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. چارلز تیلور معتقد است که در جهان مدرن مقوله‌ی «هویت» و تلاش برای به رسمیت شناختن تنوع هویت‌ها اهمیت ویژه‌ای یافته است. به اعتقاد او، یکی از ویژگی‌های جهان مدرن تأکید بر این باور است که هر انسانی «صدای درونی» خاص خود را دارد و می‌باید صاحب زیستی اصیل و متناسب با آن صدا (یعنی خویشتن راستین خود) شود.

بنابراین، هر انسانی به شیوه‌ای اصیل که ویژه اوست انسان است و باید این ویژگی ممتاز را به رسمیت بشناسد، و بر مبنای آن زندگی‌ای را بزید که خاص اوست و نه تقلیدی از دیگران.^{۲۹} از همین روست که در جهان مدرن، ویژگی‌های تمایزبخش انسان‌ها نقش مهم‌تری در هویت‌بخشی به ایشان ایفا می‌کند. انسان‌ها به جد می‌خواهند که هویت‌شان از آن حیث که ویژه ایشان و متمایز از دیگران است به رسمیت شناخته شود و مورد احترام قرار گیرد.



بنابراین، مبنای تعریف هویت در جهان مدرن بیش از آنکه خصایص عام و مشترک باشد، ویژگی‌های خاص و تمایزبخشی است که از قضا در غالب موارد مورد انکار یا تحقیر و سرکوب بوده است، برای مثال، زنان بر هویت «زنانه»، سیاه‌پوستان بر هویت «سیاه‌پوستانه» و همجنس‌گرایان بر هویت «همجنس‌گرایانه» خود تأکید می‌ورزند. تأکید بر هویت متمایز واکنش در برابر فرهنگ سرکوبی است که تنوع را خطرناک می‌داند و می‌کوشد همگان را به قالبی کمابیش واحد و سازگار با ساختار قدرت درآورد و از این راه ساختارهای قدرت را تا حد امکان از هرگونه گزند ایمنی بخشد.^{۳۰}

فرد همجنس‌گرا در این بستر است که 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 بخشد و در شکوفایی خویش به عنوان یک انسان شریف و کرامتمند بکوشد. در این بستر، همجنس‌گرایی صرف یک عمل جنسی نیست، بلکه نوعی «بودن» و به تبع نوعی «زیستن» متناسب با آن بودن است - زیستنی که از عواطف عمیق انسانی سرشار است. به این معنا، «همجنس‌گرایی» را باید فرزند روزگار مدرن دانست - پدیده‌ای که در جهان پیشامدرن بی‌سابقه بوده است.^{۳۱}

هیچ نشانه‌ای در روایت قرآنی وجود ندارد که نشان دهد عمل قوم لوط از حد شهوت‌راندن با نران فراتر می‌رود و بر فراز آن نوعی رابطه‌ی عاطفی انسانی و عمیق برقرار می‌شود. از قضا روایت قرآنی، همان‌طور که دیدیم، بیشتر حاکی از آن است که مناسبات جنسی مردان قوم غالباً خشونت‌آمیز و بدون ملاحظه کرامت انسانی قربانیان ایشان بوده است.

البته بدون تردید در جهان پیشامدرن، مناسبات جنسی میان دو فرد همجنس پدیده‌ای شناخته شده و گاه رایج بود، اما به نظر می‌رسد که دوگانه مفهومی «همجنس‌گرا - ناهمجنس‌گرا» تقریباً یکسره از ذهنیت ایشان غایب

30. Kruks, Sonia, Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000, p. 85.

۳۱. از قضا جوزف مساد، دانشیار اندیشه و سیاست در جهان عرب معاصر در دانشگاه کلمبیا، بر همین مبنا معتقد است که «همجنس‌گرایی» و مسأله «حقوق اقلیت‌های جنسی» مفهومی مدرن و غربی است، و به هیچ وجه در تاریخ و فرهنگ عربی - اسلامی سابقه ندارد. براین 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 آن که رهایی‌بخش باشد، محدودیت‌های بیش‌تری را خصوصاً بر روابط جنسی میان مردان تحمیل می‌کند. برای آشنایی با نظرات او در این خصوص، نگاه کنید به:

Massad, Joseph, "Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World", Public Culture 14(2):361-385, (2002).



بوده است. در جهان باستان، رفتارهای جنسی بر مبنای نسبت فرد با عمل دخول جنسی داوری می‌شد، نه بر مبنای جنسیت شریک جنسی. به بیان دیگر، مبنای ارزش‌گذاری مناسبات جنسی زن بودن یا مرد بودن شریک جنسی نبود، بلکه مهم آن بود که فرد در عمل دخول جنسی نقش فاعل را ایفا می‌کند یا نقش مفعول را. «مرد بودن» بر مبنای مناسبات جنسی با «زن» تعریف نمی‌شد؛ یک مرد می‌توانست هم با زنان بیامیزد و هم با مردان، اما در نظام ارزشی ایشان، یک مرد از آن حیث که مرد بود، نمی‌بایست مورد دخول جنسی واقع شود. بنابراین، اصل مناسبات جنسی با مردان دیگر (خصوصاً نوجوانان کم‌سال) «طبیعی» یا دست‌کم پذیرفتنی تلقی می‌شد، اما مورد دخول جنسی واقع شدن مایه‌ی ننگ و رسوایی به شمار می‌آمد. بنابراین، در ذهنیت جهان پیشامدرن، دوگانه مفهومی «فاعل - مفعول» نقش تعیین‌کننده‌تری را در تلقی ایشان از امر جنسی ایفا می‌کرد تا دوگانه مفهومی «همجنس‌گرا - ناهمجنس‌گرا».

بنابر آنچه گذشت، 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، بی آن که 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» نیز در قرآن مورد نکوهش قرار گرفته است.

نکته پنجم: بر همه این موارد باید افزود که در قرآن هیچ اشاره‌ای به «همجنس‌گرایی» زنان نشده است. البته پاره‌ای از مفسران احتمال داده‌اند که آیه زیر ناظر به مناسبات همجنس‌گرایانه میان زنان باشد: «وَاللَّاتِ يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَهُ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا» (النساء/ ۱۵): «زنانی 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.» مطابق پاره‌ای روایات نیز ماجرای اصحاب رس و سرنوشت آنها (قرآن، فرقان/ ۳۸ و ق/ ۱۲) با عمل «مساحقه» (که آن را همجنس‌گرایی میان زنان تلقی کرده‌اند) مربوط بوده است. اما اکثریت قریب به اتفاق مفسران آیه نخست را ناظر به عمل زنا و نه مساحقه دانسته‌اند، و نیز در سراسر قرآن هیچ قرینه‌ای وجود ندارد که ماجرای اصحاب رس را با عمل مساحقه یا «همجنس‌گرایی» زنان پیوند دهد.



اما اگر همجنس‌گرایی از آن حیث که همجنس‌گرایی است پدیده‌ای ناروا بود، آن گاه همجنس‌گرایی میان زنان نیز می‌باید به همان اندازه همجنس‌گرایی میان مردان قبیح به شمار می‌آمد. اما در روایت قرآنی، مناسبات «همجنس‌گرایانه» میان زنان و مردان به هیچ وجه 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، زیرا در آن صورت مناسبات جنسی میان زنان هم باید مورد اشاره و نکوهش قرار می‌گرفت. در اینجا، همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، فرض سنجیده‌تر آن است که بپذیریم در روایت قرآنی نه اصل مناسبات جنسی میان دو همجنس بلکه نوع خاصی از آن مناسبات که در میان مردان قوم لوط رایج بوده، ناروا تلقی شده است - مناسباتی که قوم به ویژه برای تکذیب پیامبران و خصوصاً تحقیر لوط پیامبر در پیش گرفته بودند.

حاصل آنکه بر مبنای نکات پنج‌گانه یاد شده 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 به گونه‌ای فهمید که با مقتضیات عدالت جنسیتی سازگاری بیشتری داشته باشد.

اگر همجنس‌گرایی از آن حیث که همجنس‌گرایی است پدیده‌ای ناروا بود، آن گاه همجنس‌گرایی میان زنان نیز می‌باید به همان اندازه همجنس‌گرایی میان مردان قبیح به شمار می‌آمد. اما در روایت قرآنی، مناسبات «همجنس‌گرایانه» میان زنان و مردان به هیچ وجه 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.

بخش سوم

اما بگذارید فرض کنیم که آیات قرآنی به صراحت تأویل‌ناپذیری به تقبیح رفتارهای همجنس‌گرایانه حکم داده است و ظهور مزعوم این آیات مطلقاً مجال تأویل ندارد. آیا در این صورت راه دیگری برای سازگاری بخشیدن میان آن تعالیم و اقتضائات ناشی از عدالت جنسیتی گشوده است؟ به نظر من پاسخ همچنان مثبت است.



در دهه‌های اخیر، پاره‌ای از نواندیشان مسلمان در مقام فهم قرآن از شیوه‌ای بهره جسته‌اند که می‌توان آن را نوعی نقد تاریخی همدلانه متن مقدس دانست. در میان نواندیشان مسلمان خصوصا فضل‌الرحمن را باید از پیشکسوتان این رویکرد تازه به قرآن دانست. این شیوه تفسیر در دو گام صورت می‌پذیرد: در گام نخست، مفسر می‌کوشد متن یا گفتمان وحیانی را از طریق ارجاع آن به بستر تاریخی، اجتماعی، و فرهنگی‌اش در عصر نزول بفهمد و در گام دوم می‌کوشد که گوهر پیام متن را از مناسبات تاریخی عصر نزول بپیراید و آن را به افق معنایی مخاطب امروزمین درآورد.^{۳۲} به گمان من، عقلانیت این رویکرد را می‌توان به قرار زیر بازسازی و بازخوانی کرد: متن یا گفتمان وحیانی در اساس نوعی پیام است که میان خداوند و انسان مبادله می‌شود. مبادله این پیام، یعنی دریافت یا فهم آن از سوی گیرنده پیام، در گرو تحقق دو شرط است:

شرط نخست آن است که گوینده مراد خود را در قالب نظام نشانه‌شناختی‌ای بیان کند که برای گیرنده نیز شناخته شده باشد. برای مثال، اگر خداوند قومی عرب‌زبان را طرف خطاب قرار می‌دهد، لاجرم باید پیام خود را در قالب زبان عربی ارسال کند: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم/۴): «هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم، تا بتوانند پیام خدا را برایشان بیان کنند» و نیز «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف/۳): «ما این کتاب را قرآنی عربی قرار دادیم، باشد که به عقل دریابید».

هرچند شرط دوم که مهم‌تر است آن است که گوینده در مقام ارسال پیام سطح فرهنگ و دانش مخاطبان خود را در نظر گیرد و پیام خود را به قدر عقول ایشان بیان کند. بنابراین، پیام وحیانی لاجرم به «لسان قوم» درمی‌آید تا فهم آن برای مخاطبان امکان‌پذیر باشد. روشن است که در اینجا مفهوم «لسان قوم» از حد زبان عربی فراتر می‌رود و فرهنگ قوم در عصر نزول وحی (یعنی سطح دانش و معیشت ایشان) را نیز دربرمی‌گیرد. بر این مبنا، می‌توان ادعا کرد که متن یا گفتمان قرآنی دو جهان متمایز را شامل است: جهان اول عبارت است از جهان مخاطبان مستقیم وحی، یعنی فرهنگ اعراب در عصر نزول وحی؛ و جهان دوم عبارت است از آن معانی‌ای که بیان آنها غرض اصلی خداوند از نزول وحی بوده است. جهان دوم گوهر متن مقدس است و جهان اول پوسته‌ای است که فرض آن پیش شرط ورود مخاطبان به جهان دوم بوده است. بنابراین، وظیفه‌ی مفسر معاصر آن است که پیام اصلی متن یا گفتمان قرآنی را از ملاحظات جهان اول بپیراید تا مخاطب امروزمین وحی بتواند تجربه‌ای وحیانی را در افق معنایی روزگار خود بفهمد و باز آزمایشد.

یکی از مهم‌ترین پیامدهای این تصویر از ساختار متن یا گفتمان وحیانی آن است که پاره‌ای از فقرات قرآن از آن جهان اول متن است، نه جهان دوم آن، یعنی آن فقرات بازتاب فرهنگ غیر مقدس قوم در عصر نزول

۳۲. برای مثال، نگاه کنید به:

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982, pp. 5, and 13-22.



وحی است و خداوند بنا به ضرورت‌هایی، از جمله برای انتقال مؤثر پیام خویش به قوم، لاجرم آن فقرات را در کلام خود مفروض انگاشته است. بنابراین، ورود آن عناصر به متن لزوماً به معنای تصویب قطعی و نهایی آنها از جانب خداوند نیست. بر این مبنا، آن گونه فقرات را نمی‌توان ذاتی پیام قرآنی دانست و لذا باور و التزام به آنها، لزوماً شرط مسلمانی نیست.

یکی از مهم‌ترین معیارهایی که می‌تواند عناصر جهان اول متن را از عناصر جهان دوم متمایز سازد، اصل عدالت است.^{۳۳} به بیان دیگر، اگر حکمی در قرآن وارد شده است که با اصل عدالت ناسازگار است و مجال تأویل آن گشوده نیست، در آن صورت آن حکم بنا بر مبنا به جهان اول متن مقدس تعلق دارد، نه به جهان دوم آن. عالمان نواندیش مسلمان گاهی از این شیوه برای فهم و حل پاره‌ای از فقرات دشوار قرآن بهره جسته‌اند.

برای مثال، به نظر می‌رسد که قرآن به صراحتی تأویل‌ناپذیر به مردان اجازه می‌دهد که تا چهار همسر اختیار کنند. اما محمد عبده^{۳۴} رسم تعدد زوجات را «از رسوبات دوران قدیم جهان عرب» می‌داند و معتقد است که اسلام در واقع می‌کوشیده است تا در فرآیندی گام‌به‌گام این رسم جاهلی را باطل کند، زیرا مطابق بیان قرآن، پیش شرط تعدد زوجات رعایت عدالت میان همسران است و چون رعایت عدالت در این شرایط عملاً ناممکن است، در واقع حکم قرآنی را باید به معنای تحذیر مردان مسلمان از تعدد زوجات تلقی کرد.^{۳۵}

یکی از مهم‌ترین معیارهایی که می‌تواند عناصر جهان اول متن را از عناصر جهان دوم متمایز سازد، اصل عدالت است. به بیان دیگر، اگر حکمی در قرآن وارد شده است که با اصل عدالت ناسازگار است و مجال تأویل آن گشوده نیست، در آن صورت آن حکم بنا بر مبنا به جهان اول متن مقدس تعلق دارد، نه به جهان دوم آن. عالمان نواندیش مسلمان گاهی از این شیوه برای فهم و حل پاره‌ای از فقرات دشوار قرآن بهره جسته‌اند.

^{۳۳} برای مثال، خالد ابوالفضل از جمله عالمان دینی نواندیشی است که تحقق عدالت را غایت نهایی تعلیم قرآنی می‌داند، و از این رو بر نقش قاطع اصل عدالت به عنوان اصلی راهنما در فهم قرآن تأکید می‌ورزد. برای آشنایی با آرای او در این خصوص، نگاه کنید به:

Aboul El Fadl, Khaled, Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women, Oneworld, 2001, pp. 27- 30.

^{۳۴} محمد عبده، اندیشمند و عالم دینی مصری (۱۳۲۳-۱۲۶۶ هجری قمری)

^{۳۵} عبده، محمد، الاعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ۶ جلد، تحقیق محمد عماره، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ۱۹۷۲، ج ۲، صص ۸۴، ۸۵، ۹۴، و ۳۶۵.



فضل الرحمن نیز در مقام فهم این پدیده در قرآن می‌نویسد: «یک نواندیش مسلمان تقدم را به اقتضائات عدالت می‌دهد و بعلاوه تصدیق می‌کند که [در این مورد خاص] تحقق عدالت ناممکن است و [بر این مبنا] ادعا می‌کند که حکم تعدد زوجات امری موقت و برای مقصودی محدود بوده است».^{۳۶}

به بیان دیگر، این نواندیشان مسلمان معتقد بودند که حکم تعدد زوجات بازتاب فرهنگ اعراب در عصر نزول وحی بوده است و ورود آن را به قرآن نباید به معنای تأیید آن از جانب خداوند دانست و اگر اصل عدالت را راهنمای فهم خود از متن مقدس قرار دهیم، لاجرم نتیجه خواهیم گرفت که روح قرآن مسلمانان را به مبارزه برای رفع این گونه بی‌عدالتی‌ها، ولو در ضمن فرآیندی تدریجی، فرا می‌خواند. این داوری البته به حکم تعدد زوجات محدود نمی‌ماند.

به عنوان مثال، در قرآن (بقره/ ۲۸۲) آمده است که وقتی وامی به کسی داده می‌شود، این داد و ستد مالی باید ثبت شود و دو مرد بر آن شاهد باشند، اما اگر دو شاهد مرد حاضر نبود، در آن صورت باید یک مرد و دو زن به شهادت گرفته شوند، برای آنکه «أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى» (البقره/ ۲۸۲): «تا اگر یکی [از آن دو زن] فراموش کرد دیگری به یادش بیاورد». فضل الرحمن معتقد است که این آیه نیز شرایط اجتماعی و فرهنگی خاص آن روزگار را باز می‌تاباند. در آن روزگار زنان به علت انواع محدودیت‌های اجتماعی و فرهنگی با مسائل مالی آشنایی نزدیک و دقیقی نداشتند و احتمال «فراموش کاری» ایشان در این امور بیشتر از مردان بود. بنابراین، در این شرایط شهادت دو زن را معادل یک مرد دانستن ناعادلانه به نظر نمی‌رسید. هرچند در روزگاری که زنان دانش و تجربه کافی در امور اقتصادی و مالی یافته‌اند، اجرای آن حکم تبعیضی ناعادلانه علیه زنان است.^{۳۷}

از منظر این نواندیشان مسلمان بسیاری از احکام مربوط به زنان مشمول همین حکم است. به بیان دیگر، احکام قرآنی مربوط به زنان بیشتر بازتاب شرایط فرهنگی و تاریخی خاص روزگار نزول وحی است و به جهان اول متن تعلق دارد. این احکام در شرایط آن روزگار مقاصد عادلانه‌ای را برمی‌آورد. هرچند با تغییر شرایط تاریخی در روزگار مدرن، اجرای آنها به تبعیض‌های ناروا علیه زنان می‌انجامد و بنابراین، اجرای آنها خلاف روح عدالت‌جویانه حاکم بر قرآن است.^{۳۸}

۳۶. نگاه کنید به:

Rahman, Fazlur, Major Themes of the Qur'an, Bibliotheca Islamica, 2nd ed., 1994, p. 48.

۳۷. پیشین، صص ۴۸-۴۹.

۳۸. فضل الرحمن از جمله نواندیشانی است که به چنان تعمیمی قائل است. برای آشنایی با نظرات وی در خصوص قرآن و مسأله برابری حقوقی زنان و مردان، برای مثال، نگاه کنید به:

Rahman, Fazlur, Major Themes of the Qur'an, pp. 49-51.



نواندیشان مسلمان نظیر همین رویکرد را در خصوص مسأله برده‌داری در قرآن نیز در پیش گرفته‌اند. از نظر بسیاری از مفسران سنتی قرآن، آیات قرآنی در خصوص برده‌داری ظهور دارد و به نظر می‌رسد که احکام قرآنی در این خصوص تأویل‌پذیر نباشد.^{۳۹}

با این حال نواندیشان مسلمان، مانند فضل‌الرحمن، معتقدند که ورود برده‌داری به قرآن به معنای تأیید و تصویب آن از جانب خداوند نبوده است. فضل‌الرحمن در این خصوص می‌نویسد: «قرآن به عنوان راه حلی عاجل نهاد برده‌داری را در سطح حقوقی پذیرفت. هیچ راه‌حل بدیلی [در آن روزگار] ممکن نبود، زیرا برده‌داری در کنه ساختار جامعه تنیده شده بود و محو کامل و یک شبه آن مشکلاتی را پدید می‌آورد که حل آنها مطلقاً ناممکن بود و فقط یک فرد رؤیایی می‌توانست چنان فتوای خیال پردازانه‌ای صادر کند. در عین حال اما، تمام تلاش حقوقی و اخلاقی انجام شد تا بردگان آزاد شوند و محیطی پدید آید که در آن برده‌داری لاجرم از میان برود. در اینجا باز هم با موقعیتی روبرو هستیم که در آن مسلمانان منطق روشن رویکرد قرآنی را در متن تاریخ واقعی تحقق بخشیدند [...] بنابراین، این نمونه‌ها [یعنی مثال برده‌داری و نیز مسأله زنان و شراب] این نکته را کاملاً روشن می‌کند که روح قانون‌گذاری قرآنی آشکارا در مسیر تحقق بخشیدن به ارزش‌های بنیادین انسانی، یعنی آزادی و مسئولیت‌پذیری، در متن یک نظام حقوقی نوین است، اما نظام حقوقی‌ای که بالفعل در قرآن وجود دارد لاجرم تا حدی جامعه موجود در آن زمان را به عنوان یک چهارچوب مرجع پذیرفته است. این امر آشکارا بدان معناست که نظام حقوقی بالفعل و موجود در قرآن توسط خود قرآن هم به عنوان نظامی جاودانه به معنای واقعی کلمه تلقی نمی‌شده است».^{۴۰}

در روایت قرآنی و نیز در عهد عتیق نیز از جمله نخستین درخواست‌های پیامبران الهی از خداوند فرزندان زیاد بود. بر همین مبناست که در نظام اخلاقی و حقوقی پیشامدرن عمل جنسی غالباً ارزش صرفاً ابزاری داشت و مهم‌ترین کارکرد آن تولید مثل تلقی می‌شد و هر نوع عمل جنسی‌ای که به تولید مثل نمی‌انجامید اخلاقاً ناروا به‌شمار می‌آمد.

۳۹. برای آشنایی با نظر پاره‌ای از مفسران معاصر در دفاع از برده‌داری، برای مثال، نگاه کنید به:

طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۶ / ۳۳۸ - ۳۵۷.



به بیان دیگر، فضل‌الرحمن نظام برده‌داری را بخشی از زیست و جهان اعراب در عصر نزول وحی می‌داند که لاجرم در جهان اول متن مقدس بازتاب یافته است. اما ورود احکام حقوقی مربوط به نظام برده‌داری در قرآن لزوماً به معنای تأیید و تصویب آن نظام از جانب خداوند نیست. در اینجا هم بر مبنای معیار عدالت می‌توان داوری کرد که احکام مربوط به برده‌داری را نباید به جهان دوم متن متعلق دانست و به این اعتبار نفی این احکام به هیچ وجه با شرط مسلمانی ناسازگار نیست.

بر همین قیاس، می‌توان آیات مربوط به مناسبات همجنس‌گرایانه را نیز بازتاب شرایط تاریخی خاص بشر در جهان قدیم دانست. در روزگار پیشامدرن عمر متوسط انسان‌ها کوتاه و میزان مرگ‌ومیر آنها بسیار بالا بود. از سوی دیگر، نیروی بدنی انسانی مهم‌ترین سرمایه اقوام در تولید اقتصادی و اقدامات نظامی به‌شمار می‌آمد. فرزند بیشتر نشانه قدرت و مکتب بیشتر بود. از این‌رو، جوامع پیشامدرن رفته‌رفته تولید مثل را به فضیلتی اخلاقی در نظام ارزشی خود بدل کردند. در روایت قرآنی و نیز در عهد عتیق نیز از جمله نخستین درخواست‌های پیامبران الهی از خداوند فرزندان زیاد بود. بر همین مبناست که در نظام اخلاقی و حقوقی پیشامدرن عمل جنسی غالباً ارزش صرفاً ابزاری داشت و مهم‌ترین کارکرد آن تولید مثل تلقی می‌شد و هر نوع عمل جنسی‌ای که به تولید مثل نمی‌انجامید اخلاقاً ناروا به‌شمار می‌آمد. برای مثال، خودارضایی، سکس مقعدی با زنان، استفاده از شیوه‌های ضد بارداری نیز در کنار مناسبات جنسی با همجنس اخلاقاً ناروا و از منظر دینی گناه به‌شمار می‌آمد. بنابراین، کثرت تولید مثل برای بقای نسل، دفاع از حریم جامعه و شکوفایی اقتصادی قوم ضرورت داشت و این ضرورت در نظام ارزشی جامعه در قالب تحریم و تقبیح هر نوع عمل جنسی‌ای که به تولید مثل نمی‌انجامید، بازتاب یافت.

با این حال در روزگار مدرن، عمر متوسط انسان‌ها چندین برابر شده است و نقش نیروی بدنی انسانی در امور اقتصادی و نظامی کاهش چشمگیری یافته است و میزان زاد و ولد بسیار بالاتر از میزان مرگ و میر است. روزگار مدرن، روزگار انفجار جمعیت انسانی است. از همین روست که در روزگار مدرن تولید مثل لزوماً فضیلت به‌شمار نمی‌رود و غایت اصلی مناسبات جنسی از تولید مثل به کسب لذت یا مفاهمه بدل شده است. این تحول البته خود را در نظام ارزشی جهان مدرن نیز نشان داده است.

در نظام ارزشی جهان مدرن قبح اخلاقی رفتارهای جنسی‌ای که به تولید مثل نمی‌انجامد، رفته‌رفته مورد انکار یا دست‌کم مورد تردید قرار گرفته است. بر این مبنای می‌توان فرض کرد که احکام مربوط به همجنس‌گرایی در روایت قرآنی تا حدی نظام ارزشی حاکم بر فرهنگ اعراب را در عصر نزول وحی بازمی‌تاباند و اکنون که زمینه‌های عینی زیست بشر و به تبع نظام ارزشی متناسب با آن تحول بنیادین یافته است، پیروی از نظام ارزشی کهن ضرورت و حجیت ندارد و اطلاق آن نظام ارزشی بر زیست و جهان انسان مدرن ناموجه و ناعادلانه است.



حاصل آن که، اگر مسلمانان به این نتیجه برسند که تبعیض بر مبنای گرایش و هویت جنسی امری ناعادلانه است و احکام قرآنی در خصوص رفتارهای همجنس‌گرایانه ظهوری تأویل‌ناپذیر دارد، در آن صورت می‌توانند این احکام را نیز همانند احکام مربوط به زنان و بردگان، بازتابی از فرهنگ اعراب در عصر نزول وحی و بخشی از جهان اول متن مقدس به‌شمار آورند. در این صورت فرد می‌تواند بدون آن که از دایره‌ی مسلمانی پا بیرون نهد، شمول آن احکام را نسبت به روزگار مدرن منتفی بداند.

بخش چهارم

اما فرض کنید که کسانی ظهور آیات قرآنی را در تقبیح رفتارهای همجنس‌گرایانه تأویل‌پذیر ندانند و مجدانه بر این باور باشند که محتوای آن آیات به جهان دوم متن مقدس تعلق دارد و ذاتی پیام قرآنی است. از نظر این افراد، رفتارهای همجنس‌گرایانه گناه مسلم تلقی می‌شود و فرد مسلمان از آن حیث که مسلمان است به حکم قطعی خداوند باید از برقراری آن گونه مناسبات بپرهیزد. با این حال آیا در این صورت طومار بحث در خصوص حقوق اقلیت‌های جنسی، دست کم از منظر دینی، درنور دیده می‌شود؟ در حدی که من درمی‌یابم، پاسخ منفی است. به گمان من روایت قرآنی از واکنش ابراهیم به سرنوشت قوم لوط بسیار عبرت‌آموز است. مطابق روایت قرآنی، 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: ^{۴۱} فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ، إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ، يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرٌ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ (هود/۷۴-۷۶): «چون وحشت از ابراهیم برفت و او را نوید آمد، با ما درباره قوم لوط به مجادله برخاست. ابراهیم بردبار بود و رثوف 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». نکته 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 و مهم‌تر آن که، خداوند نیز او را برای آن دفاع جانانه در خور سرزنش نیافت و بلکه شکیبایی و شفقت او را بر گناه‌کاران ستود. شیوه ابراهیم به آموزگاران دین و اخلاق 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.

۴۱. پاره‌ای مفسران ادعا کرده‌اند که ابراهیم در واقع به دفاع از لوط و خانواده او برخاست نه قوم لوط. اما این تفسیر بغایت مورد تردید است. صاحب المیزان هم قاطعانه معتقد است که «در آیات مورد بحث منظور ابراهیم دفاع از قوم لوط بود، نه خود لوط». ترجمه المیزان، ج ۱۶/ ۱۸۵، نیز ج ۱۰/ ۴۸۶ و ۵۳۰.



بخش پنجم

حاصل آنکه، مسلمانانی که تبعیض بر مبنای هویت و گرایش جنسی را ناعادلانه می‌دانند، لاجرم با این پرسش روبه‌رو هستند که آیا می‌توان در کی از قرآن به عنوان کلام الهی داشت که با نفی تبعیض جنسیتی سازگار باشد. اگر استدلال‌های این نوشتار معتبر باشد، در آن صورت می‌توان مدعیات زیر را پذیرفتنی دانست:

نخست آنکه به نظر می‌رسد که آیات قرآنی در مقام تقبیح مناسبات «همجنس‌گرایانه» ظهور ندارد و به فرض چنان ظهوری، مجال تأویل آن گشوده است.

دوم آنکه حتی اگر ظهور مزعوم آن آیات تأویل‌پذیر نمی‌بود، مسلمانان می‌توانستند محتوای آن آیات را بازتاب فرهنگ قوم در عصر تنزیل وحی بدانند و بر این مبنا، بی‌آنکه پا از دایره‌ی مسلمانی بیرون نهند، اطلاق آن آیات را بر روزگار مدرن در خور تردید بشمارند.

سوم آنکه حتی بر کسانی هم که رفتارهای همجنس‌گرایانه را گناه مسلم می‌شمارند فرض است که ابراهیم‌وار در برابر گناه‌کاران، خصوصا در آن هنگام که گناهشان زبانی به دیگران نمی‌رساند، شکیبایی و شفقت ورزند و از تحقیر و خشونت‌ورزی نسبت به ایشان پرهیزند.





امکان‌سنجی سازگاری میان موازین فقهی و همجنس‌گرایی بر اساس پارادایم اجتهاد سنتی

شین. میم.

پیش‌ش اصلی:

آیا امکان سازشی میان موازین فقهی-حقوقی و آزادی رفتارهای جنسی غیر دگرجنس‌خواهانه، به طور خاص همجنس‌گرایی، در ایران وجود دارد؟

مطالعه‌ی در مورد امکان سازش بین «موازین فقهی» و همه‌ی انواع رفتارهای جنسی غیر دگرجنس‌گرایانه به مطالعات گسترده نیاز دارد که کاری فراتر از حتی یک کتاب است. این مقاله، با تکیه بر پارادایم «اجتهاد سنتی»، به طور خاص به بررسی امکان سازش رفتارهای همجنس‌گرایانه میان مردان با موازین فقهی-حقوقی می‌پردازد. این نوشتار در چهارچوب و پارادایم «اجتهاد سنتی» استدلال می‌کند؛ ممکن است از این نوشتار، از جهاتی چنین استنباط شود که حقوق دیگر اقلیت‌های جنسی - از قبیل دوجنس‌گرایان - را نفی می‌کند؛ بدین خاطر لازم به یادآوری است که چون این مقاله در مورد همجنس‌گرایان سخن خواهد گفت؛ در مورد دیگر اقلیت‌های جنسی از جمله دوجنس‌گرایان ساکت است. برای پژوهش فقهی در زمینه‌ی تعریف و حقوق دیگر اقلیت‌های جنسی نیاز به مطالعات تازه‌ای در این زمینه است که در این نوشتار نه مجالی برای آن و نه وقتی برای نگارنده بود. نگارنده معتقد است که مبانی فقهی بر اساس اجتهاد روشمند مصطلح این ظرفیت را دارد که مجوزی برای آزادی هجنس‌گرایی صادر کند.

قرائت خاصی از دین که امروزه بر فضای حوزه‌های شیعی حاکم است و به تبع آن جمهوری اسلامی از آن سود می‌جوید، همجنس‌گرایی را گناهی نابخشودنی و مستحق مجازات می‌داند. اما به نظر می‌رسد که بر اساس همان شیوه‌ی سنتی اجتهاد می‌توان اثبات کرد که (۱) همجنس‌گرایی موضوع جدیدی است که باید پژوهشگران در حوزه‌ی فقه و علوم اسلامی، نگاه تازه‌ای به آن داشته باشند و (۲) همجنس‌گرایان می‌توانند روایت آزادی عمل در جامعه اسلامی را داشته باشند.

همجنس‌گرایی را از دو جهت می‌توان مورد پژوهش قرار داد، آنچنان که در بعضی کتب روایی-فقهی مثل اصول کافی «لواط» و «مساحقه» را در دو باب متفاوت قرار داده‌اند که در یکی آن را از آن جهت مورد پژوهش



قرار می‌دهند که عملی است در حوزه رابطه بین خداوند و مکلفین و نهی از آن و اینکه چه عاقبت اخروی بر انجام آن مترتب است؛ و در عنوان دوم از عناوین «لواط» و «مساحقه» به عنوان جرائمی که مجازاتی در جامعه اسلامی برای آن در نظر گرفته شده است که امام یا حاکم شرع باید آن مجازات‌ها را اجرا کند، سخن می‌گویند. اگرچه این دو از جهتی لازم و ملزوم هم خواهند بود ولی در شکل استدلال با یکدیگر متفاوتند، بدین صورت که اگر اصل «گناه بودن» همجنس‌گرایی مورد خدشه قرار گیرد، به طور قطع از جهت نظام حقوقی هم بر آن مجازاتی بار نخواهد شد.

به عبارت دیگر، عدم مجازات همجنس‌گرایی لازمه‌ی خدشه در اصل «گناه شمردن» آن است. ولی از طرف دیگر ممکن است پژوهشگر باور داشته باشد که همجنس‌گرایی یا به اصطلاح لواط و مساحقه گناهی نابخشودنی است؛ ولی به این نتیجه رسیده باشد که مانند «غیبت»، از جهت «فقهی و حقوقی» مجازاتی برای آن معین نشده است. و یا به این نظریه باور داشته باشد که «حاکم شرع در زمان غیبت امام معصوم حق اجرای حدود را ندارد» که البته این بخش دوم، در حوزه‌ی اختیارات حاکم شرع و ولی فقیه وارد می‌شود و به طور خاص روی همجنس‌گرایی تمرکزی ندارد، چنان که بسیاری از عالمان شیعه در طول تاریخ باور داشتند که در زمان غیبت امام معصوم، حاکم شرع حق اجرای حدود را ندارد. این حوزه از بحث به ما امکان می‌دهد که از آزادی‌های جنسی به طور عام سخن برانیم.

البته این نوشتار قصد دارد اثبات کند که اساساً همجنس‌گرایی گناه محسوب نمی‌شود، پس مجازاتی هم بر آن بار نخواهد شد. حال چه معتقد باشیم که اجرای حدود فقط مختص به زمان حضور امام معصوم است و چه معتقد به آن نباشیم.

موضوع‌شناسی

هر گزاره‌ی فقهی شامل «موضوع» و «حکم» است؛ فقیه وقتی درصدد استنباط فقهی است، باید به طور دقیق «موضوعی» که نیاز به حکم فقهی دارد را بشناسد و حدود آن را بداند. اگر فقیه موضوع حکم فقهی را به درستی نشناسد، روشن است که وقتی یک گزاره‌ی فقهی که شامل موضوع و حکم است در قالب فتوا بیان می‌کند، دچار خطا می‌شود.

به عنوان مثال، «ربا» به اتفاق فقها حرام است و از طرفی بسیاری از فقها «سود بانکی» را بدون اشکال می‌دانند. بدین جهت فقها باید شناخت دقیقی از این دو موضوع داشته باشند تا در پژوهش‌های فقهی خود بررسی کنند که در نهایت این دو موضوع تحت همان عنوان ربا قرار می‌گیرند یا دو ماهیت فقهی جدا دارند و در نتیجه احکام جداگانه‌ای خواهند داشت.



از این نمونه‌ها بسیار می‌توان ارائه داد که موضوع‌هایی در ظاهر مشابه هستند، ولی به خاطر عوارضی که شاید حتی در ماهیت آنها تفاوتی ایجاد نمی‌کند، عناوین فقهی جدایی می‌یابند که بعضی از فقها از آن به عنوان «تأثیر زمان و مکان» در اجتهاد تعبیر می‌کنند که باعث می‌شود احکام متفاوتی بر آنها بار شود.

همجنس‌گرایی نیز چنین است. گام نخست برای بررسی فقهی این مسأله، شناخت دقیق موضوع همجنس‌گرایی است تا بتوان حکم شرعی متناسب با آن را به درستی تشخیص داد.

البته از آنچه تاکنون در آرای فقها مشاهده شده است؛ این طور می‌شود استنباط کرد که آنها تفاوتی بین همجنس‌گرایی با لواط که روایت‌های فراوانی بر حرمت آنها داریم، نمی‌گذارند به همین جهت یک‌سره حکم به حرمت آن می‌دهند. بدین جهت بایسته است که عنوان فقهی «لواط» را دقیقاً مورد پژوهش قرار دهیم تا ببینیم آیا با همجنس‌گرایی متفاوت است یا خیر؟

آنچه در قرآن در این باب می‌توان یافت، درباره‌ی عمل جنسی لواط است (در مورد مساحقه هیچ آیه‌ای در قرآن به روشنی نیامده است)، اما بررسی لواط در قرآن بدون در نظر داشتن چهارچوب متن، مجتهد و پژوهشگر را از دست‌یابی به استنباط روشمند باز می‌دارد و حکمی که به دست می‌دهد، احتمال خطای فراوان دارد.

آیاتی که به لواط اشاره می‌کنند تنها آیاتی هستند که درباره قوم لوط سخن می‌گویند. اگرچه قرآن ویژگی‌های مختلفی را برای قوم لوط ذکر می‌کند، ولی تنها ویژگی آنها که در بررسی محققان و مفسران بسیار اهمیت پیدا کرده است؛ به صورتی که دیگر ویژگی‌های این قوم به محاق رفته است، عمل لواط است.

قرآن در سوره‌های مختلفی از قوم لوط یاد می‌کند و ویژگی‌هایی را به آنها نسبت می‌دهد که برای فهم بهتر تصویری که قرآن از این قوم می‌دهد، باید این آیات را در کنار هم قرار داد. قرآن در سوره‌ی شعرا، آیه‌ی ۱۶۰ قوم لوط را مردمی توصیف می‌کند که رسالت پیامبران را تکذیب می‌کردند و در سوره‌ی عنکبوت آیه‌ی ۲۹ آنان را مردمی توصیف می‌کند که راهزنی می‌کردند و در نزد یکدیگر هر گناهی را مرتکب می‌شدند که در احادیث، کارهای مختلفی عنوان شده است که علنی انجام می‌دادند و طبق آنچه روایات در تفسیر راهزنی آنها بیان می‌کند، آنان نه تنها به دست‌برد اموال اکتفا نمی‌کردند، بلکه به مسافران تجاوز نیز می‌کردند؛ چنانچه چنین کاری را با مهمانان لوط نیز می‌خواستند انجام دهند.

این «تجاوز کردن قوم لوط به دیگران» از نظر قرآن چنان ناپسند است که در سوره حجر آیات ۶۷ تا ۷۲ و قمر آیه‌ی ۳۷ فقط به این گناه آنان اشاره می‌کند که آنان قصد تجاوز به مهمانان لوط را داشتند و هرچه لوط از آنان درخواست می‌کرد که از چنین قصدی منصرف شوند، توجه نمی‌کردند.



قرآن همچنین در سوره‌های عنکبوت آیه‌ی ۲۸، نمل آیه‌ی ۵۵، اعراف آیه‌ی ۸۱ و شعرا آیه‌ی ۱۶۵ به لواط اشاره می‌کند و آن را یکی از گناهان قوم لوط ذکر می‌کند. سپس در سوره‌های نمل و اعراف به صورت کامل‌تری آن را توصیف می‌کند، بدین صورت که «لتاتون الرجال شهوه». در تفسیر جوامع الجامع در تفسیر «شهوه» معتقد است که اینجا واژه‌ی شهوتا یا مفعول له است به معنای اینکه قوم لوط، عمل لواط را فقط از روی شهوت انجام می‌دهند، فقط از روی شهوت و هیچ انگیزه دیگری ندارند؛ و یا این واژه «حال» است یعنی اینکه این عمل را انجام می‌دهند، در حالی که از شهوت خویش پیروی می‌کنند (طبرسی، تفسیر جوامع الجامع ج ۲ ص ۳۴۶). این قوم چنان اسیر شهوت بودند که بدون هیچ انگیزه‌ای و صرفاً از روی تلبذ بیشتر روی به مردان آورده بودند به همین جهت قرآن آنان را توصیف می‌کند که آنان مسرف هستند یا توصیف می‌کند که «عادون» متجاوز هستند. تمام آنچه از متن قرآن فهمیده می‌شود این است که نکوهش قوم لوط، صرفاً به خاطر لواط نیست بدان جهت که مسائل مهم دیگری نیز دخیل بوده‌اند که همه‌ی آنها باعث دچار شدن آنها به عذاب الهی شد و وقتی هم که عمل جنسی آنان را نکوهش می‌کند، بدان جهت آنان را سرزنش می‌کند که از روی شهوت چنین می‌کنند، در حالی تمایل به زنان نیز دارند. به همین جهت قرآن آنان را اسراف‌کار توصیف می‌کند.

قرائت خاصی از دین که امروزه بر فضای حوزه‌های شیعی حاکم است و به تبع آن جمهوری اسلامی از آن سود می‌جوید، همجنس‌گرایی را گناهی نابخشودنی و مستحق مجازات می‌داند. اما به نظر می‌رسد که بر اساس همان شیوه‌ی سنتی اجتهاد می‌توان اثبات کرد که (۱) همجنس‌گرایی موضوع جدیدی است که باید پژوهشگران در حوزه‌ی فقه و علوم اسلامی، نگاه تازه‌ای به آن داشته باشند و (۲) همجنس‌گرایان می‌توانند روایدهای آزادی عمل در جامعه اسلامی را داشته باشند.

برای روشن‌تر شدن بحث در زمینه‌ی قوم لوط و لواط، بایسته است که به روایات نیز مراجعه کنیم. اگرچه مطالعه‌ی روایی از نظر نگارنده، کاری مستقل و فراخور می‌طلبد که این نوشتار را مجال آن نیست، ولی به جهت ضرورت، نگاهی اجمالی به روایاتی که در کتب روایی شیعه وارد شده است می‌اندازیم:



ابتدا روایاتی که در رابطه با قوم لوط وارد شده است بررسی می‌کنیم؛ در کتب روایی مانند «بحارالانوار» و «جامع احایث شیعیه» و دیگر جوامع روایی معتبر، داستان قوم لوط و اینکه آنان چگونه دچار لواط شدند، به دو صورت نقل شده است که در هر دو داستان سخن از این است که شیطان به آنان لواط را آموخت.

در این داستان شیطان خویش را به صورت پسری زیبا که موی بر صورت ندارد، نشان می‌دهد که در یکی از این روایت‌ها تعبیر «غلام» دارد و در دیگری تعبیر «امرد». برای روشن شدن معنای غلام و امرد بایسته است معنای لغوی آن را بیابیم:

در قاموس قرآن آمده است: «غلام: جوانی که تازه سبیلش روئیده. در مفردات و قاموس و اقرب نیز به همین صورت: الغلام: الطاردُ الشارب یعنی موی پشت لب بالایش روئیده» و در فرهنگ ابجدی می‌گوید: الغلام که جمع آن غلمان است، یعنی: جوانی که موی پشت لب او تازه برآمده باشد». در مورد معنای «امرد» در فرهنگ ابجدی آمده است: «الامرد: نوجوانی که موی پشت لب او برآمده و هنوز ریش در نیاورده باشد».

در فرهنگ‌های لغت دیگر نیز «غلام» و «امرد» به همین نام آمده است و در نتیجه در این دو روایت در شرح داستان قوم لوط، وقتی سخن از عمل جنسی لواط می‌شود، یعنی عمل جنسی‌ای که با کودکان و نوجوانانی در حدود دوازده سال تا شانزده سال انجام می‌شود؛ در ادامه این روایات بیان می‌کنند که داستان قوم لوط به آنجا رسید که به مسافران دست‌برد می‌زدند و بدان‌ها تجاوز می‌کردند و لواط بین آنها به طوری شیوع پیدا کرد که دیگر به زنان‌شان میلی نداشتند و از روی لذت در بین خود لواط می‌کردند و از شدت بخل و خساست به مسافران تجاوز می‌کردند که مسافران مسیر مسافرتی خویش را تغییر دهند تا اینان به خاطر اینکه در مسیر کاروان‌ها قرار دارند، دچار هزینه‌ای نشوند.

در همین رابطه روایاتی که درباره‌ی داستان قوم لوط آمده است، تشریح می‌کنند که وقتی فرشتگان به خانه لوط می‌آیند به صورت نوجوانانی زیباروی هستند و بدین جهت است که قوم لوط قصد تجاوز به آنها را داشتند. از داستان قوم لوط که بگذریم، در کتاب‌ها و جوامع روایی شیعیه، روایت‌های فراوانی در باب لواط وارد شده است که معمولاً در ابوابی با عناوین «حرمت لواط» و «حد لواط» جمع‌آوری شده‌اند. اگر به این روایات توجه شود، در بسیاری از آنها از واژگان «غلام» و یا «امرد» استفاده شده است، به عنوان مثال در کتاب «مستدرک الوسائل» بخشی وجود دارد با عنوان «باب تحریم مقدمات اللواط من التقبیل و النظر بشهوت و نحوه‌ها» یعنی «در رابطه با حرمت مقدمات لواط از قبیل بوسیدن و نگاه از روی شهوت و مانند آنها». در تمام روایات این باب از واژگان «غلام» و «امرد» استفاده شده است، برای نمونه مستدرک الوسائل به نقل از کتاب عوالی اللالی



از پیامبر نقل می‌کند: «من قبل غلاما بشهوتِ أَلْجَمه الله بلجامٍ من النار» که ترجمه آن این‌ست: «کسی که پسرپچه‌ای را از روی شهوت ببوسد، خداوند افساری از آتش بر او می‌بندد».

روایت دیگری که در این معنا کارساز است؛ روایتی است که بحارالانوار روایتی دیگر را از پیشوای ششم شیعیان، جعفر بن محمد، نقل می‌کند که در گفت‌وگویی که او با زنادقه عهد خویش دارد، از آنان پرسش‌های فراوانی در باب علل احکام و حدود از او می‌پرسند. از جمله «علت حرمت لواط» را از او پرسش می‌نمایند: «پرسشگر می‌پرسد چرا لواط حرام شده است؟ او پاسخ می‌دهد: به خاطر آنکه اگر رابطه جنسی با پسرپچه (اتیانُ الغلام) حلال می‌بود، هر آینه مردان از زنان بی‌نیاز می‌شدند و این بی‌نیازی از زنان باعث قطع نسل و بدون عمل جنسی ماندن زنان می‌شود و در نتیجه بر اجازه دادن لواط فساد فراوانی مترتب است» (مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار چاپ بیروت، ج ۱۰، ص ۱۸۱) اگر به این روایت توجه کنیم، وقتی پرسشگر، از حرمت لواط می‌پرسد، ذهن امام شیعیان کاملاً معطوف به «رابطه جنسی با نوجوانان» است و به هیچ وجه تعبیری که حاکی از رابطه جنسی بین مردان بالغ باشد نمی‌آورد و البته چنانچه در بالا بیان شد، روایات بسیاری سخن از پسرپچه‌ها به میان می‌آورند که نشان از آن دارد که اگر این روایات تحلیل معنایی شوند، معنای لواط معطوف به رابطه‌ی جنسی با کودکان و نوجوانان است.

با توجه به تحلیل معنایی لواط با کمک قرآن و روایات روشن می‌شود که لواط دو مؤلفه‌ی بنیادی با تعاریف ذیل دارد:

۱. **نفس عمل:** لواط دستِ کم در معنای شایع آن مربوط به عمل جنسی با کودکان و نوجوانان است.
۲. **غایت عمل:** آن‌چنان که از قرآن و روایات برمی‌آید، نکوهش قوم لوط و کسانی که مانند آنها هستند، به خاطر آن است که آنها تمایل و گرایش به جنس مخالف خویش دارند، ولی برای کسب لذت بیشتر دست به لواط می‌زنند.

در حالی که آنچه امروزه به نام همجنس‌گرایی خوانده می‌شود، دستِ کم این دو مؤلفه با تعریفی که از آنها شد، در آن یافت نمی‌شود. امروزه، مقصود از همجنس‌گرایی، یک گرایش درونی و طبیعی است که علم جدید آن را غیر طبیعی، بیماری یا انحراف نمی‌شناسد.

حتی اگر با توجه به ماهیت علوم جدید زمانی در آینده، علم جدید آن را بیماری یا انحراف تشخیص دهد، اکنون که چنین نیست لازم است که حکم مسأله بررسی شود و اگر بر فرض زمانی علم به چنین نتیجه‌ای رسید، مشخص می‌شود که موضوع آن متفاوت شده است و باید بدان به‌عنوان بیماری یا انحراف نگریست و در نتیجه حکم دیگری می‌طلبید.



مؤلفه‌ی مهمی که «همجنس‌گرایی» به معنایی که مورد نظر است را می‌سازد، عدم گرایش به جنس مخالف است و آنان بر اساس غریزه‌ی طبیعی‌شان به جنس موافق خویش تمایل دارند و این حالت را از وقتی که به خویش التفات آگاهانه پیدا کرده‌اند، در خود یافته‌اند. این برخلاف توصیفی است که قرآن از قوم لوط می‌کند که آنان بعد از تمایل و ارتباطی که با زنان خویش داشتند، به لواط روی آوردند و فقط به خاطر شهوت‌بارگی دست به چنین عملی می‌زدند. بدین جهت خداوند آنان را در قرآن، در سوره اعراف، آیه‌ی ۸۱ «اهل اسراف» توصیف می‌کند. همجنس‌گرایان از این لحاظ اسراف‌کار شمرده نمی‌شوند، زیرا آنان به اقتضای طبیعت خویش عمل می‌کنند.

در همین زمینه، روایت مهمی هم وجود دارد که به طور واضح به اقتضای طبیعی همجنس‌گرایان اشاره دارد که اکثر کتاب‌های روایی این حدیث را نقل کرده‌اند که به خاطر اهمیت آن برای این بحث، ترجمه روایت را در اینجا می‌آورم: «... عمرو گوید: به اباعبدالله (جعفر بن محمد) گفتم: فلان کس، عاقل و خردمند است، ولی مردم را به خویش دعوت می‌کند که به تحقیق خدا او را بدان مبتلا ساخته است. پس امام صادق گفت: آیا این عمل دعوت کردن به خود را در مسجد جامع انجام می‌دهد؟ گفتم: خیر، گفت: آیا آن را مقابل درب خانه‌اش انجام می‌دهد؟ گفتم: نه، سپس گفت: پس کجا انجام می‌دهد؟ گفتم: وقتی خلوت می‌کند، امام گفت: پس به درستی خدا او را مبتلا نساخته است، بلکه او اهل لذت است که بر فرش‌های بهشتی نخواهد نشست». در تحلیل این روایت چند نکته دست می‌دهد:

این روایت‌ها فضای ذهنی پرسشگر و جعفر بن محمد را به روشنی نشان می‌دهد؛ زیرا درباره‌ی شخصی می‌پرسد که عاقل و خردمند است و دیگران را به خود دعوت می‌کند. با توجه به معنایی که از لواط پیش از این بیان شد که شیوع معنایی آن در رابطه با کودکان و نوجوانان است، این روایت این معنا را تأیید می‌کند چرا که نه پرسشگر و نه امام، از واژه «لواط» استفاده نکرده‌اند. پرسشگر نتیجه می‌گیرد که چنین شخصی را خدا مبتلا کرده است؛ ولی امام سؤالاتی از او می‌پرسد تا فرق بین کسی که خدا او را مبتلا کرده است و کسی که صرفاً از باب لذت دست به چنین کاری می‌زند، روشن شود.

از پرسش‌های امام مشخص می‌شود کسی که مبتلا است توان صبر کردن ندارد و حالت خویش را نزد دیگران نیز بروز خواهد داد. ولی این شخص چنین نیست، بلکه فقط در خلوت چنین می‌کند، فیض کاشانی هم در کتاب واف‌ی از این روایت، همین استنباط را کرده است. بنابراین تفاوت هست بین کسی که مبتلا است و کسی که به دنبال لذت‌جویی است.

این روایت واجد مفاهیم ضمنی است که باید به آن دقت شود. روایت به ما می‌گوید که کسانی را می‌توان تصور کرد عاقل و خردمندند، به این معنا که کودک یا نوجوان نیستند و در عین حال مبتلا هستند و بر حالات



و وضعیت خود کنترلی ندارند. از گفته پرسشگر روشن می‌شود که «مبتلا» کسانی هستند که خود دخیل در انتخاب آن گرایشی که دارند نیستند. در این صورت چنین کسانی را نمی‌توان نکوهش کرد یا به مجازات رساند. با تمام آنچه از «تحلیل معنایی لواط» از قرآن و روایات به دست آمد، روشن است که «همجنس‌گرایی» با «لواط» از جهت ماهیت کاملاً متفاوت است. این‌ها دو موضوع جداگانه هستند و نمی‌توان حکم یکی را بر دیگری بار کرد. از طرفی دیگر، همجنس‌گرایی یک «گرایش انتخابی» نیست، پس بایسته است که با توجه فرآیند استنباط فقهی در پی حکم شرعی آن باشیم.

گام دوم:

پس از آنکه روشن شد «همجنس‌گرایی» و «لواط» که در قرآن و روایات به آن اشاره شده است، دو موضوع متفاوتند و با توجه به این قاعده‌ی معروف که هیچ مسأله‌ای بدون حکم شرعی نیست؛ برای استنباط «حکم شرعی همجنس‌گرایی» باید به منابع شرعی مراجعه کرد.

منابع اصیل شرعی در فقه شیعه عبارتند از: قرآن، سنت و عقل. فقیه برای استنباط حکم هر موضوعی ابتدا به این منابع مراجعه می‌کند و اگر «حکم شرعی» را نتوانست با استفاده از این منابع استنباط کند که فرآیند اجتهاد کامل شده است؛ ولی اگر نتوانست به حکم شرعی دست یابد به اصول «عقلانی» و «شرعی» مراجعه می‌کند تا تکلیف عملی مکلفین را روشن کند.

تمام آنچه از متن قرآن فهمیده می‌شود این است که نکوهش قوم لوط، صرفاً به خاطر لواط نیست بدان جهت که مسائل مهم دیگری نیز دخیل بوده‌اند که همه‌ی آنها باعث دچار شدن آنها به عذاب الهی شد و وقتی هم که عمل جنسی آنان را نکوهش می‌کند، بدان جهت آنان را سرزنش می‌کند که از روی شهوت چنین می‌کنند، در حالی تمایل به زنان نیز دارند. به همین جهت قرآن آنان را اسراف‌کار توصیف می‌کند.

درباره‌ی همجنس‌گرایی با توجه به معنایی که بیان شد، پس از بررسی قرآن و سنت، سخن صریح و قابل استنادی به دست نمی‌آید. به همین جهت برای به دست آوردن حکم همجنس‌گرایی، به منبع سوم یعنی عقل مراجعه می‌کنیم. عقل اگرچه یکی از منابع اجتهاد در فقه شیعه شمرده شده است، اما متأسفانه در اجتهاد سنتی



کنونی در حوزه‌های علمیه کمتر بدان اعتنا می‌شود. ولی در این که دلیل عقلی یکی از ادله‌ی احکام شرعی است، عالمان شیعه اتفاق نظر دارند.

«دلیل عقلی یا حکم عقلی آن حکمی است که به واسطه آن حکم شرعی به دست می‌آید»^۱ دلیل عقلی به لحاظ آنکه دلیل حکم شرعی باشد به «مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه» تقسیم می‌گردد؛ که چنین تعریف می‌شوند «هر قضیه شرطی که شرطش یک مقدمه شرعی باشد، دلیل عقلی غیر مستقل نامیده می‌شود، بخاطر نیازش به اثبات آن مقدمه از طرف شارع در مقام استنباط حکم؛ و هر قضیه شرطی که شرطش مقدمه‌ای غیر شرعی باشد، دلیل عقلی مستقل نامیده می‌شود، چون برای اثباتش نیازی به پیوستِ اثبات شرعی ندارد».^۲

چگونگی استفاده از دلیل عقلی در شرع بر اساس قاعده‌ی «ملازمه» است. قاعده‌ای عقلی است که بین فقها و متکلمین شیعه و معتزله مطرح است و بیان می‌دارد که «کل ما حکم به الشرع حکم به العقل و کلما حکم به العقل حکم به الشرع» و مبنای این قاعده از آن جایی که احکامی که از طرف شرع صادر می‌شود، در جهت جلب مصالح و دفع مفسدات است. پس هر حکم شرعی را عقل تأیید می‌کند و به همین جهت اگر عقل مصالح و مفسداتی را درک کرد، شرع هم بر اساس آن حکم خواهد کرد. در حقیقت وظیفه‌ی عقل تنها ادراک است. پس اگر عقل، مصالح و مفسدات را در مسأله‌ای ادراک کند؛ قطعاً حکم شرع هم بر همان اساس خواهد بود.

مهم‌ترین مسأله‌ای که عقل آن را ادراک می‌کند «قبح ظلم و حُسن عدل» است که عدالت به معنای «وُضْعُ کل شیء فی موضعه»^۳ یعنی «قرار دادن هر چیزی در جای خودش» است و هر چه غیر از این ظلم است، حکم عقل در ناپسند شمردن ظلم و نیکو شمردن عدل برگرفته از شرع نیست؛ چرا که عقل خود معیار و میزانی در عرض شرع است و بنا به قاعده‌ی ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع، هر آنچه را که عقل ظالمانه بداند شرع نیز بر همان معیار حکم خواهد کرد و هر آنچه را که عقل عادلانه بشمرد، شرع نیز با او هم‌رأی خواهد بود.

«حُسن و قبح عقلی»، چنان که در اصول بدان پرداخته شده است به معنای آن است که عملی نیکو شمرده می‌شود که عقلاً عامل آن را تحسین و تشویق کنند و عملی ناپسندیده است که عقلاً عامل آن را نکوهش و سرزنش کنند و به همین جهت عملی که از نظر عقل نیکو شمرده شود بر اساس «عقل عملی»^۴ سزاوار است که انجام شود و عملی که ناپسندیده شمرده شود «عقل عملی» ادراک می‌کند که انجام آن سزاوار نیست.^۵

۱. اصول الفقه مرحوم مظفر، ص ۲۰۶

۲. صدر، سید محمد باقر، دروس فی علم الاصول، حلقه سوم، ج ۳، ص ۱۷۹

۳. شرح الاسماء الحسنی سبزواری، ج ۱، ص ۵۴

۴. فیلسوفان اسلامی و اصولیان بنا به اعتبار برای عقل دو حوزه قائل هستند؛ عقل نظری و عقل عملی. عقل عملی، آن عقلی است که مربوط به حوزه عمل و رفتارهای انسان است.

۵. اصول فقه، مظفر، ج ۱، ص ۲۱۹



حکم همجنس‌گرایی را باید در «مستقلات عقلیه» جست‌وجو کرد؛ به این معنا که باید بررسی کنیم که آیا همجنس‌گرایی به عنوان یک گرایش و در پی آن، عمل جنسی همجنس‌گرایانه، آیا مصداق قاعده‌ی کلی «حسن و قبح عقلی» واقع می‌شوند تا بتوان به حکم شرعی آن بنا به قاعده‌ی ملازمه دست یافت یا خیر؟ برای روشن شدن این مسأله، باید ابتدا تحلیل کنیم که وقتی می‌گوییم «همجنس‌گرایی یک گرایش» است، یعنی چه و چه لوازمی بر آن مترتب می‌شود؟ به همین جهت به سراغ دگرجنس‌گرایی می‌رویم تا وقتی از تمایل به جنس مخالف صحبت می‌کنیم، متوجه شویم در حقیقت چه چیزی از جهت عرفی به ذهن افراد متبادر می‌شود؟

مؤلفه‌ی مهمی که «همجنس‌گرایی» به معنایی که مورد نظر است را می‌سازد، عدم گرایش به جنس مخالف است و آنان بر اساس غریزه‌ی طبیعی‌شان به جنس موافق خویش تمایل دارند و این حالت را از وقتی که به خویش التفات آگاهانه پیدا کرده‌اند، در خود یافته‌اند. این برخلاف توصیفی است که قرآن از قوم لوط می‌کند که آنان بعد از تمایل و ارتباطی که با زنان خویش داشتند، به لواط روی آوردند و فقط به خاطر شهوت‌بارگی دست به چنین عملی می‌زدند.

انسان آن‌چنان که در منطق قدیم تعبیر می‌کردند، «مدنی الطبع» است. یعنی طبعاً گرایش دارد در محیطی باشد که با دیگران ارتباط داشته باشد و همچنین اکثریت انسان‌ها در پی یافتن ارتباط ویژه‌ای هستند که این ارتباط می‌تواند احساس آرامش و امنیت خاطر در پی داشته باشد. در دگرجنس‌گرایان رابطه با جنس مخالف که رابطه‌ای عاطفی و همچنین بنا به انگیزش جنسی، ارتباطی تنانه است که این نوع ارتباط خاص هم نیازهای جنسی و هم نیاز عاطفی در فرد دگرجنس‌گرا را که چه بسا بسیار مهم‌تر از نیاز جنسی است، برطرف می‌کند. چنان‌که قرآن در سوره روم آیه‌ی ۲۱ به این نیاز بشر اشاره می‌کند: «وَمِنْ ءَايَاتِهِ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَايَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُوْنَ». یعنی: «از نشانه‌های خدا آن است که از جنس خودتان همسرانی برای شما آفریده است که با آنها آرامش بیابید و میان شما محبت و مهربانی قرار داد و آن نشانه‌هایی است برای کسانی که تفکر می‌کنند». نکته‌ای را که قرآن بدان اشاره می‌کند، معمولاً همه‌ی انسان‌ها بدان تفتن دارند. یعنی در تصمیم به ازدواج یا شبیه آن در پی به‌دست آوردن آرامش هستند. تمایل عاطفی و جنسی یک دگرجنس‌گرا به جنس مخالف خویش چنان طبیعی به نظر می‌رسد که



اگر از علت آن پرسیده شود، شاید پرسشی نابجا و از سر بلاهت شمرده شود. پس، زندگی با جنس مخالف و رابطه‌ای تنانه داشتن با او و لذت بردن و آرامش یافتن، به همین منوال طبیعی شمرده می‌شود. عقلاً هم این را از حقوق اولیه و طبیعی یک انسان می‌دانند که بتواند رابطه‌ای نزدیک در جهت یافتن آرامش با کسی داشته باشد. حال اگر همین تمایل و گرایش درونی را از یک متعلق از جنس مخالف به متعلق دیگری از جنس موافق انتقال یابد؛ یعنی موقعیتی را فرض کنید که برابر باشد با موقعیتی که عقلاً، طبیعی بودن آن را تأیید می‌کنند. تنها تفاوت این وضعیت با آنچه قبلاً ذکر شد، وجود این گرایش و تمایل به جنس موافق است و چنین شخصی آرامش خویش در آن می‌یابد و همچنین می‌تواند به لذت جنسی نیز دست یابد. حال اگر این اتفاق بیافتد، چه چیزی در حقیقت تغییر کرده است که بتوان آن را تقبیح کرد و عامل آن را نکوهش کرد.

از طرف دیگر چنانچه پیش از این هم اشاره شد؛ همجنس‌گرایی یک گرایش «طبیعی» است. آن‌چنان که اکثر روان‌شناسان بدان معتقدند. آن‌چنان که در قطعنامه‌ی انجمن روانشناسان آمریکا بر آن تأکید شده است و از طرف کسانی که مخالف همجنس‌گرایی هستند و آن را «انحراف یا بیماری» می‌دانند؛ شاهی بر ادعای خویش تا آن جایی که نگارنده می‌داند، ارائه نکرده‌اند.

حال که غیر طبیعی بودن همجنس‌گرایی یا بیماری بودن آن، مردود شناخته شده است و هر همجنس‌گرایی در خویش، طبیعی بودن آن را درمی‌یابد؛ در حقیقت الزام همجنس‌گرایان به ازدواج یا ارتباط با جنس مخالف خویش در حقیقت برگشت به انکار این آیه‌ی قرآن است که همسرانی برای آرامش آنان آفریده شده است. زیرا همسرانی از جنس مخالف باعث آرامش همجنس‌گرایان نمی‌شوند و چه بسا باعث آزار دائمی آنان از جهت روانی و عاطفی باشند و از جهت جنسی هم در کنار جنس مخالف به لذت جنسی دست نخواهند یافت.

عقلاً اگر این مقدمه را بپذیرند که همجنس‌گرایی «گرایشی درونی و طبیعی» است؛ به چه مجوزی می‌توانند عمل کردن بر اساس این گرایش را تقبیح کنند و اساساً آیا از جهت منطقی می‌توان تصور کرد فردی را به واسطه‌ی گرایش درونی و غیر اختیاری‌اش که خود در انتخاب آن دخیل نبوده است؛ مورد نکوهش قرار داد؟ این نکته را نیز باید متذکر شد که اگر چه عمل جنسی با همجنس یک عمل اختیاری است و در آن نکوهش امکان دارد، ولی چگونه عقلاً می‌توانند مجوز صادر کنند که همجنس‌گرایان، با وجود این گرایش طبیعی همچنان در بند باشند و به این گرایش خویش عمل نکنند و زندگی‌شان را در تنهایی و رنج بگذرانند؟ آیا رنج رساندن به دیگران به خاطر گرایشی که در آن دخیل نبوده‌اند؛ نزد عقلاً مورد نکوهش نیست؟



حال تمام این مقدمات را در پیشگاه عقل قرار می‌دهیم؛ مقدمه‌ی اول: عده‌ای از انسان‌ها گرایش دارند که خود در آن دخیل نبوده‌اند. مقدمه‌ی دوم: از نظر یافته‌ای جدید علمی آنان نه منحرف هستند و نه بیمار بلکه این گرایش طبیعی است. مقدمه‌ی سوم: عدم اجازه به همجنس‌گرایان برای عمل بر اساس گرایش طبیعی آنها، باعث رنج دائمی آنها می‌شود. با این مقدمات، عدالت بنا به تعریفی که از آن ارائه شد کدام است؟ منع همجنس‌گرایان از عمل کردن براساس گرایش خویش و دچار شدن به رنج دائمی به طور قطع خلاف عدالت است و ظلم محسوب می‌شود. عقلاً اگر التفات به این مقدمات داشته باشند، همجنس‌گرایان را نکوهش نخواهند کرد. بر همین اساس قطعاً عقل حکم به جواز همجنس‌گرایی خواهد داد و بنا به قاعده‌ی ملازمه که در بالا ذکر شد که هر آنچه عقل حکم کند، شرع نیز بر طبق آن حکم خواهد کرد. شرع نیز حکمی جز جواز نخواهد داشت.

انسان آن چنان که در منطق قدیم تعبیر می‌کردند، «مدنی الطبع» است. یعنی طبعاً گرایش دارد در محیطی باشد که با دیگران ارتباط داشته باشد و همچنین اکثریت انسان‌ها در پی یافتن ارتباط ویژه‌ای هستند که این ارتباط می‌تواند احساس آرامش و امنیت خاطر در پی داشته باشد. در دگر جنس‌گرایان رابطه با جنس مخالف که رابطه‌ای عاطفی و همچنین بنا به انگیزش جنسی، ارتباطی تنانه است که این نوع ارتباط خاص هم نیازهای جنسی و هم نیاز عاطفی در فرد دگر جنس‌گرا را که چه بسا بسیار مهم‌تر از نیاز جنسی است، برطرف می‌کند.

نکته‌ی دیگری که بایسته است آورده شود آن است که با توجه به دلایلی که در بخش موضوع‌شناسی همجنس‌گرایی بیان شد، همجنس‌گرایی با آنچه در قرآن و روایات به عنوان عمل قوم لوط از آن سخن به میان آمده است، متفاوت است که نتیجه آن شد که احکام متفاوتی نیز دارد. هرچند اگر این فرض پذیرفته نشود که همجنس‌گرایی موضوع متفاوتی از لواط است، باز هم «دلایل شرعی» توان ایستادگی در مقابل «دلیل عقلی قطعی» را ندارند.

چنانچه اصولیان معاصر چنین دیدگاهی دارند: «و هنگامی که عقل یقین به ملازمه کرد و فرض هم این است که یقین به ثبوت ملزوم نیز دارد، پس در حقیقت چاره‌ای نیست از یقین به لازم و لازم یعنی حکم شارع همراه



با حصول یقین. پس در حقیقت قطع حجت است و نه تنها محال است نهی از یقین بلکه به واسطه‌ی قطع و یقین حجیت هر حجتی اثبات می‌گردد».^۷

سه مقدمه‌ای که در رابطه با همجنس‌گرایی بیان شد، با قطع نظر از متفاوت بودن همجنس‌گرایی با لواط خود باعث ایجاد قطع در عقلا می‌گردد که همجنس‌گرایی باید روایت آزادی داشته باشد. زیرا عدم آزادی آن و وجود فرهنگ همجنس‌گراستیزی باعث وارد آمدن رنج دائمی به عده‌ی زیادی از انسان‌ها می‌شود و وقتی قطع به عادلانه بودن آن حاصل شد، براساس آن که قطع حجیت ذاتی دارد و هرگونه دلیل دیگری نمی‌تواند حجیت آن را مورد خدشه قرار دهد. البته ممکن است این اشکال به نظر برسد که بنا بر دیدگاه اکثر اصولیان حکم عقل مطلق نیست و در صورتی حکم عقلی قابل تمسک است که قرآن و سنت آن را منع نکرده باشند، در حالی که اگر همجنس‌گرایی و لواط موضوع یکسانی باشند، دیگر حکم عقلی قابل استناد نخواهد بود.

در پاسخ باید یادآوری کنم، در صورت پذیرش این مبنا، اگر چه حکم عقلی مطلق نیست و منوط به عدم ورود حکم شرعی در قرآن و سنت است. اما این در صورتی است که قطع به مخالفت و منع شارع داشته باشیم یا به عبارت دیگر «نص» در این مورد وارد شده باشد که مخالفت شارع یا مبنای حکم عقلی را از بین می‌برد و یا از قطع به حکم عقلی جلوگیری می‌کند، ولی در این مصداق خاص وقتی گزاره‌های شرعی از قبیل آیات قرآن و روایات ظنی هستند و از طرفی قطع به حکم عقلی پیدا شده است، این قطع حکم شارع را بلاموضوع می‌کند و قطع به حکم عقلی، بنا به گفته مظفر، حجت ذاتی است و هیچ حجتی مقابل آن توان ایستادگی ندارد. در پایان بایسته است یادآوری شود این نوشتار فقط به صورت مختصر به مقوله‌ی همجنس‌گرایی پرداخته و آن را تنها را بر اساس «دلیل عقلی» مورد بررسی قرار داده است. نگارنده معتقد است که پیش نیاز یک پژوهش فقهی، مطالعات تاریخی نسبت به عصر تشریع و پیش از آن در باب همجنس‌گرایی است که به کمک این مطالعات تاریخی، می‌توان آیات قرآن و روایات را در این باب دقیق‌تر مورد تحلیل قرار داد. همچنین مطالعات تاریخی در باب همجنس‌گرایی در جوامع اسلامی بعد از عصر تشریع، که با این مطالعات می‌توان مدعی شد، در بسیاری از زمان‌ها کنش‌های همجنس‌گرایانه نه تنها گناه تلقی نمی‌شده است؛ بلکه بدان توصیه هم می‌شده است. چنان که در وصایای قابوس بن وشمگیر به پسرش گیلان‌شاه، این قابل مشاهده است.

این مطالعات تاریخی راه‌گشای مطالعات فقهی و حدیثی خواهند بود و با کمک آنها امکان صدور روایت برای آزادی همجنس‌گرایان و همجنس‌گرایی وجود دارد. در باب همجنس‌گرایی همچنین می‌توان قواعد فقهی مثل قاعده فقهی لاضرر، لاجرح و اصل عدالت و غیره نیز مورد مطالعه قرار داد، که این مقال را مجال آن نیست و باشد تا وقت دگر.

منابع:

قرآن

- البرهان فی تفسیر القرآن/ بحرانی سید هاشم/ بنیاد بعثت، چاپ اول ۱۴۱۶ هـ ق
- تفسیر جوامع الجامع/ طبرسی فضل بن حسن/ انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول ۱۳۷۷ هـ ش
- شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام/ محقق حلی/ انتشارات اسماعیلیان، چاپ دوم ۱۴۰۸ هـ ق
- المقنعه/ شیخ مفید/ کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول ۱۴۱۳ هـ ق
- جامع المدارک فی شرح مختصر النافع/ خوانساری سید احمد/ انتشارات اسماعیلیان، چاپ دوم ۱۴۰۵ هـ ق
- بحار الانوار/ مجلسی محمد باقر/ دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم ۱۴۰۳ هـ ق
- المحاسن/ برقی احمد بن محمد بن خالد/ دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم ۱۳۷۱ هـ ق
- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل/ نوری حسین بن محمدتقی/ مؤسسه آل البيت، چاپ اول ۱۴۰۸ هـ ق
- الاحتجاج علی اهل اللجاج/ طبرسی احمد بن علی/ ترجمه: جعفری بهراد/ اسلامیه چاپ اول ۱۳۸۱ هـ ش
- الوافی/ فیض کاشانی/ کتابخانه امام امیرالمومنین، چاپ اول ۱۴۰۶ هـ ق
- اصول الفقه/ مظفر محمدرضا/ انتشارات اسماعیلیان.
- دروس فی علم الاصول/ صدر محمد باقر/ دارالمنتظر ۱۴۰۵ هـ ق
- شرح الاسماء الحسنی/ سبزواری ملاهادی/ دانشگاه تهران
- قاموس قرآن/ قرشی علی اکبر/ دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم ۱۳۷۱ هـ ش
- فرهنگ ابجدی/ بستانی فواد و مهیار رضا/ انتشارات اسلامی، چاپ دوم ۱۳۷۵ هـ ش





گرایش و کنش جنسی دو همجنس در گشودگی منابع اسلامی

(گزارش و سنجش دو منظر درون دینی کُگل و برون دینی نراقی)

مهرداد علی پور

گزارش اجمالی دیدگاه‌های نراقی و کُگل

نراقی به مثابه‌ی الهی‌دان شیعه و کُگل به مثابه‌ی تازه‌مسلمانی که به اسلام سنی باورمند است؛ هر دو به یکسان بر این اعتقاد رفته‌اند که گرایش و کنش جنسی دو همجنس و به تعبیر اینان همجنس‌گرایی در اسلام مجاز است یا دست کم منعی از آن صورت نگرفته است.^۱ هر دو بر این باورند که می‌توان تفسیری از قرآن یا در معنای عام‌تر فهمی از دین به دست داد که بر خلاف تفسیر سنتی / مردسالار، گرایش و کنش جنسی دو همجنس را مجاز شمرده یا دست کم با آن سازگار است.^۲ هم کُگل و هم نراقی به این نکته آگاه هستند که در قرآن آیاتی وجود دارد، به ویژه آیات مربوط به قوم لوط، که چندین بار تکرار شده‌اند و در فهم سنتی و پدرسالار رایج از قرآن این آیات همگی دلالت بر روایت نداشتن (عدم مشروعیت) گرایش و کنش جنسی دو همجنس دارند. اما هر دو با اشاره به مبانی جدیدی که در فهم دین / قرآن برگرفته‌اند و نیز با استناد به برخی مفسران و فقیهان سنتی، مانند «ابن حزم اندلسی» (۹۹۴-۱۰۶۴)، بر این باور رفته‌اند که این آیات دلالت بر گرایش و کنش جنسی دو همجنس ندارند و نیز عذاب الهی که بر قوم لوط نازل شد، لزوماً به خاطر همجنس‌گرایی قوم لوط نبوده است؛ بلکه علت عذاب این قوم گناهان و نافرمانی‌های دیگری بوده است که آنها انجام می‌داده‌اند؛

۱. مصاحبه با آرش نراقی، «اسلام و حقوق اقلیت‌های جنسی»، رادیو زمانه، منتشر شده در ۲۰۱۰، دیده شده در جولای ۲۰۱۴.

آرش نراقی، «قرآن و مسأله حقوق اقلیت‌های جنسی»، وبسایت آرش نراقی، منتشر شده در ۲۰۱۰، دیده شده در جولای ۲۰۱۴.

آرش نراقی، «درباره اقلیت‌های جنسی»، وبسایت آرش نراقی، منتشر شده در ۲۰۰۴، دیده شده در جولای ۲۰۱۴.

اسکات کگل، ۲۰۰۷، «انحراف جنسی در اسلام»، در کلام اسلام، ویرایش شده توسط کرنل و صافی، لندن: انتشارات پرگر

اسکات کگل، ۲۰۱۴، زندگی خارج از اسلام، صدای مسلمانان گی، لزبین و ترنس‌چندر، نیویورک: خبرگزاری دانشگاه نیویورک

اسکات کگل، ۲۰۱۰، برخورد منتقدانه با مسلمانان گی، لزبین و ترنس‌چندر، آکسفورد: انتشارات وان‌ورد

۲. مصاحبه با آرش نراقی، «اسلام و حقوق اقلیت‌های جنسی»، رادیو زمانه، منتشر شده در شهریور ۱۳۸۹، دیده شده در جولای ۲۰۱۴.

آرش نراقی، «قرآن و مسأله حقوق اقلیت‌های جنسی»، وبسایت آرش نراقی، منتشر شده در سپتامبر ۲۰۱۰، دیده شده در جولای ۲۰۱۴.

اسکات کگل، ۲۰۱۰، برخورد منتقدانه با مسلمانان گی، لزبین و ترنس‌چندر، آکسفورد: انتشارات وان‌ورد.

اسکات کگل، ۲۰۰۷، «انحراف جنسی در اسلام»، در کلام اسلام، ویرایش شده توسط کرنل و صافی، لندن: انتشارات پرگر.



بزرگ‌ترین این نافرمانی‌ها کفر و انکار لوط به عنوان پیامبر خدا بوده است و جدای از این‌ها، آنها راه‌زنی می‌کرده‌اند، به حقوق دیگران تجاوز می‌کرده‌اند و در نهایت به زور به مردان بیگانه تجاوز جنسی می‌کرده‌اند.^۳ البته نراقی پا فراتر می‌گذارد و می‌گوید اگر حتی این آیات بر روایید نداشتن گرایش و کنش جنسی دو همجنس ظهور داشته باشند، می‌توان این ظهور را تأویل برد و حتی اگر نتوان تأویل برد می‌توان ادعا کرد که حکم مذکور تنها اختصاص به دوران نزول وحی دارد و از عرضیات دین است نه برای همه‌ی دوران و از ذاتیات دین.^۴ نکته بسیار مهم دیگر اینکه هم کُگل و هم نراقی تأکید بر ذاتی بودن همجنس‌گرایی می‌کنند. به این معنا، اسلام از این پدیده به دلیل طبیعی یا ذاتی بودن آن منع نکرده است. بنابراین، هر دو از ذات‌گرایی دفاع می‌کنند.^۵

اگرچه کُگل و نراقی در مواجهه با پدیده‌ی گرایش و کنش جنسی دو همجنس نتیجه‌ای نسبتاً یکسان می‌گیرند و هر دو بر روایید داشتن این پدیده در اسلام تأکید می‌کنند؛ اما فرایند روشی که در پیش گرفته‌اند تا به این نتیجه برسند، متفاوت است. در واقع، یکی بیشتر درون‌دینی به مسأله می‌نگرد و دیگری بیشتر برون‌دینی و از منظر فلسفه‌ی دین. در بخش بعدی ضمن بازخوانی و تحلیل فرایند روشی نراقی و کُگل تمایزها و تشابهات آن دو را برمی‌رسم.

تحلیل فرایند روشی نراقی و کُگل؛ نگاهی به تمایزها و تشابه‌ها

نراقی به گرایش و کنش جنسی دو همجنس، بیشتر از منظر برون‌دینی و با مؤلفه‌های دین‌شناختی برونی‌گرا می‌پردازد. از این رو، برای نیل به فهم/تفسیر تازه‌ای از قرآن درباره‌ی این پدیده، به ویژه نسبت به آیات مربوط به قوم لوط، از پیش چونان یک فیلسوف دین‌مبانی دین‌شناختی گوناگونی را مفروض می‌گیرد و به طور خاص تبیین می‌کند که انتظار از دین، حکم به نفی تبعیض و برقراری عدالت همه‌جانبه است. نراقی حتی در نخستین مقاله‌ی خویش با عنوان «حقوق اقلیت‌های جنسی» (۲۰۰۴) می‌کوشد تا با فهمی برون‌دینی از مقوله‌ی همجنس‌گرایی و روایی عقلی و اخلاقی آن، تلویحاً توصیه‌ای درون‌دینی نسبت به دین‌ورزان خردپیشه بکند و از آنان بخواهد تا با جدی گرفتن بحث‌های عقلی و اخلاقی درباره‌ی همجنس‌گرایی به بازسازی و

۳. آرش نراقی، «قرآن و مسأله حقوق اقلیت‌های جنسی»، وبسایت آرش نراقی، منتشر شده در سپتامبر ۲۰۱۰، دیده شده در جولای ۲۰۱۴؛ صفحه ۳ تا ۹.

اسکات، کُگل، ۲۰۱۰، برخورد منتقدانه با مسلمانان گی، لزبین و ترنس‌چندر، آکسفورد: انتشارات وان‌ورد، صفحه ۴۹ تا ۵۶.

اسکات، کُگل، ۲۰۰۷، «انحراف جنسی در اسلام»، در کلام اسلام، ویرایش شده توسط کرنل و صافی، لندن: انتشارات پرگر، صفحه ۱۴۰ تا ۱۴۳.

۴. مصاحبه با آرش نراقی، «اسلام و حقوق اقلیت‌های جنسی»، رادیو زمانه، منتشر شده در شهریور ۱۳۸۹، دیده شده در جولای ۲۰۱۴؛ صفحه ۱۴.

۵. اسکات، کُگل، ۲۰۱۰، برخورد منتقدانه با مسلمانان گی، لزبین و ترنس‌چندر، آکسفورد: انتشارات وان‌ورد، صفحه ۹.

اسکات، کُگل، ۲۰۰۷، «انحراف جنسی در اسلام»، در کلام اسلام، ویرایش شده توسط کرنل و صافی، لندن: انتشارات پرگر، صفحه ۱۳۶.

مصاحبه با آرش نراقی، «اسلام و حقوق اقلیت‌های جنسی»، رادیو زمانه، منتشر شده در شهریور ۱۳۸۹، دیده شده در جولای ۲۰۱۴؛



عرضه «پاسخی انسانی و خردپسند» در این زمینه پردازند.^۶ وی این توصیه را بر اساس یک مبنای فلسفه‌ی دینی مبنی بر مستقل بودن «حجیت احکام اخلاقی به لحاظ وجودی، معرفتی و روانی از احکام الهی» ممکن می‌شمارد.^۷ مطابق با این نگاه، در فرضی که یک حکم اخلاقی قطعی در موردی وجود داشته باشد، باید به گونه‌ای آموزه‌های دینی/قرآنی را فهمید که با آن سازگار باشد یا دست کم ناسازگار نباشد. در مراحل بعد نراقی همچنان و البته محکم‌تر و روش‌مندتر به فرایند فهم بیرونی از دین و منطق حاکم بر آن بر اساس الهیات رهایی‌بخش تأکید می‌ورزد.^۸ در مقابل کُگل اغلب از طریق فهم درون‌دینی، به این مقوله می‌پردازد و اگرچه می‌کوشد تا تفسیر پدرسالارانه از دین را به رسمیت نشناخته و به روش الهیات رهایی‌بخش (Liberation Theology Method) پایبند باشد و حتی در آغاز از برخی اصول عام پیشینی نام می‌برد که در فهم دین مورد استفاده قرار خواهد داد، اما مسأله اینجا است که وی در پژوهش‌های خویش به مثابه‌ی الهی‌دانی صاحب‌نظر و آگاه به روش رایج در فهم دین شخصا وارد کارزار علمی عالمان سنتی می‌شود و به نقادی و سنجش آرای آنان در زمینه‌های گوناگون تفسیری، حدیثی، فقهی، و اخلاقی می‌نشیند.

اکنون با توجه به نکات فوق، نخست فرایند روشی نراقی را توضیح می‌دهم و سپس به تبیین فرایند روشی کُگل می‌پردازم.

هم کُگل و هم نراقی تأکید بر ذاتی بودن همجنس‌گرایی می‌کنند.
به این معنا، اسلام از این پدیده به دلیل طبیعی یا ذاتی بودن
آن منع نکرده است. بنابراین، هر دو از ذات‌گرایی دفاع می‌کنند.

روش فهم بیرون‌دینی نراقی

گفتم که نراقی بر پایه‌ی الهیات رهایی‌بخش به پژوهش درباره‌ی همجنس‌گرایی می‌پردازد. الهیات رهایی‌بخش جنبشی اجتماعی-سیاسی است که پیش از این برخی الهی‌دانان مسیحی آن را مطرح کرده و از آن بهره برده‌اند تا فهم خویش را از مسیحیت و کتاب مقدس به نفع تهی‌دستان و ستم‌دیدگان بهبود بخشند/نو کنند.

۶. آرش نراقی، «درباره اقلیت‌های جنسی»، وبسایت آرش نراقی، منتشر شده در ۲۰۰۴، دیده شده در جولای ۲۰۱۴، صفحه ۲۷.

۷. آرش نراقی، «اسلام و مسأله همجنس‌گرایی»، وبسایت آرش نراقی، منتشر شده در ۲۰۰۶، دیده شده در جولای ۲۰۱۴، صفحه ۱.

۸. مصاحبه با آرش نراقی، «اسلام و حقوق اقلیت‌های جنسی»، رادیو زمانه، منتشر شده در شهریور ۱۳۸۹، دیده شده در جولای ۲۰۱۴.

آرش نراقی، «قرآن و مسأله حقوق اقلیت‌های جنسی»، وبسایت آرش نراقی، منتشر شده در سپتامبر ۲۰۱۰، دیده شده در جولای ۲۰۱۴.



از این طریق، آنها یک بار دیگر راه را بر انحصارطلبی کلیسا، به ویژه کلیسای کاتولیک، به عنوان تنها مرجع فهم و تفسیر کتاب مقدس که همواره به نفع قدرت‌مندان حکم کرده‌اند، بستند و این امکان را فراهم ساختند تا دیگران و از جمله انسان‌های رنج‌کشیده و فقیر نیز بتوانند کتاب مقدس را به زبان خود بخوانند و از آن فهم یا تفسیری، اگرچه متفاوت با فهم رایج و قرائت رسمی کلیسا، داشته باشند.^۹ همان‌گونه که نراقی^{۱۰} و کگل^{۱۱} نیز اشاره کرده‌اند در میان نواندیشان مسلمان نیز کسانی، مانند «فرید اسحاق» (۲۰۰۲ و ۲۰۰۵)، می‌کوشند تا تفسیری رهایی‌بخش از قرآن عرضه نمایند.

نراقی معتقد است که روح حاکم بر فرهنگ قرآنی عدالت است و عدالت یکی از مهم‌ترین اصولی است که مسلمانان باید قرآن را در پرتو آن فهم کنند. از این رو، هر تفسیری که تبعیض بر مبنای هویت و گرایش جنسی را برتابد از منظر اخلاقی ناروا است. یک مسلمان خردورز باید بکوشد تا درکی از آیات قرآنی بیابد که با نفی تبعیض بر مبنای هویت و گرایش جنسی سازگار باشد.^{۱۲} این نکته، دقیقاً همان سخنی است که نراقی سال‌ها پیش از آن در نوشته‌ی ۲۰۰۴ نیز به مثابه توصیه به دین‌ورزان خردمند به نوعی دیگر گفته بود و از آنها خواسته بود تا در پی درکی از قرآن باشند که با مبانی اخلاقی روایی همجنس‌گرایی سازگار باشد و پاسخی خردپسند و انسانی در خصوص این پدیده به دست دهد.^{۱۳}

باری، نراقی برای فهم آموزه‌های قرآنی از پدیده‌ی گرایش و کنش جنسی دو همجنس براساس الهیات رهایی‌بخش، به مثابه‌ی یک فیلسوف دین، اصول و مبانی برون‌دینی گوناگونی را مورد توجه قرار می‌دهد. البته وی این اصول را در یک جا نمی‌آورد، ولی از مجموعه نوشته‌های وی این اصول قابل اصطیاد هستند که به شرح زیر می‌آید:

۱. اخلاق در مقام ثبوت و اثبات یک سره عقلانی و مستقل از دین و مقدم بر آن است؛^{۱۴}

۲. اصل عدالت باید به مثابه اصل حاکم در فهم قرآن در نظر گرفته شود؛^{۱۵}

۹. برای آگاهی عمومی از این جنبش به این آدرس نگاه کنید که در ۲۲ دسامبر ۲۰۱۲ مشاهده شده است.

۱۰. آرش نراقی، «قرآن و مسأله حقوق اقلیت‌های جنسی»، وبسایت آرش نراقی، منتشر شده در سپتامبر ۲۰۱۰، دیده شده در جولای ۲۰۱۴، صفحه ۱.

۱۱. اسکات، کگل، ۲۰۱۰، برخورد منتقدانه با مسلمانان گی، لزبین و ترنس‌چندر، آکسفورد: انتشارات وان‌ورد، صفحه ۳۸.

۱۲. آرش نراقی، «قرآن و مسأله حقوق اقلیت‌های جنسی»، وبسایت آرش نراقی، منتشر شده در سپتامبر ۲۰۱۰، دیده شده در جولای ۲۰۱۴، صفحه ۱.

۱۳. آرش نراقی، «درباره اقلیت‌های جنسی»، وبسایت آرش نراقی، منتشر شده در ۲۰۰۴، دیده شده در جولای ۲۰۱۴، صفحه ۷.

۱۴. آرش نراقی، «قرآن و مسأله حقوق اقلیت‌های جنسی»، وبسایت آرش نراقی، منتشر شده در سپتامبر ۲۰۱۰، دیده شده در جولای ۲۰۱۴، صفحه ۱.

آرش نراقی، «اسلام و مسأله همجنس‌گرایی»، وبسایت آرش نراقی، منتشر شده در ۲۰۰۶، دیده شده در جولای ۲۰۱۴، صفحه ۱.

۱۵. آرش نراقی، «قرآن و مسأله حقوق اقلیت‌های جنسی»، وبسایت آرش نراقی، منتشر شده در سپتامبر ۲۰۱۰، دیده شده در جولای ۲۰۱۴، صفحه ۱.

مصاحبه با آرش نراقی، «اسلام و حقوق اقلیت‌های جنسی»، رادیو زمانه، منتشر شده در شهریور ۱۳۸۹، دیده شده در جولای ۲۰۱۴، صفحه ۷.



۳. بازسازی، پالایش و پیرایش همیشگی دین ضروری است^{۱۶}؛

۴. دوره‌ی تفسیر پدرسالارانه/مردسالارانه از قرآن به سر آمده است^{۱۷}؛

۵. پذیرش ذاتی و عرضی در دین، به این معنا که برخی از احکام دین جزو ذاتیات دین و برای تمام دوران هستند و برخی دیگر از سنخ عرضیات دین بوده و تنها به دوره‌ی خاصی (دوران نخستین اسلام) اختصاص دارند^{۱۸}؛

برپایه‌ی چنین اصولی است که فهم تازه‌ای از قرآن برای نراقی حاصل می‌شود که براساس آن دامنه‌ی الهیات رهایی‌بخش قرآنی به قلمرو، حقوق و کرامت انسانی اقلیت‌های جنسی گشوده است^{۱۹}، وی دو شیوه برای نشان دادن این گشودگی و سازگاری قرآن با حقوق اقلیت‌های جنسی مطرح می‌کند و آنها را می‌آزماید: سازگاری ایجابی یا حداکثری و سازگاری سلبی یا حداقلی^{۲۰}. نراقی، برخلاف تفسیر پدرسالارانه از قرآن، ادعا می‌کند که هیچ نص صریحی در نفی گرایش و کنش جنسی دو همجنس وجود ندارد. آن‌چه در روایت قرآنی از قوم لوط نفی شده است عمل زشت (فاحشه) آنها است که به دلایل و شواهد بسیار مراد از فاحشه گرایش و کنش جنسی دو همجنس نیست^{۲۱}.

با این وصف، از یک سو، نراقی می‌داند که بسیاری از مفسران سنتی آیات مربوط به قوم لوط را دال بر نفی گرایش و کنش جنسی دو همجنس می‌دانند. دستِ کم چنین ظهور بدوی/نخستینی از این دسته آیات به دست می‌آید. از سوی دیگر، نراقی پیش از این مستقل از دین و مقدم بر آن از طریق عقل اخلاقی نشان داده بود که همجنس‌گرایی اخلاقاً ناروا نیست. همچنین هر گونه تبعیض و بی‌عدالتی (و از جمله بی‌عدالتی جنسی) نباید از قرآن برآید. این تعارض بدوی را چگونه باید پاسخ گفت؟

نراقی برای درکی از قرآن که با نفی تبعیض بر مبنای گرایش جنسی سازگار باشد، تعارض ظاهری میان حکم عقل و فهم از وحی را به دو شیوه علاج‌پذیر می‌شمارد: در شیوه نخست تفسیری از آیات قرآنی به دست داده می‌شود که از تبعیض‌های جنسی و جنسیتی پیراسته است. در این شیوه مفسر در پی «سازگاری ایجابی/حداکثری» است. در شیوه‌ی دوم نشان داده می‌شود که آن دسته از آیات قرآنی که از نوعی تبعیض جنسیتی

۱۶. مصاحبه با آرش نراقی، «اسلام و حقوق اقلیت‌های جنسی»، رادیو زمانه، منتشر شده در شهریور ۱۳۸۹، دیده شده در جولای ۲۰۱۴، صفحه ۷.

۱۷. مصاحبه با آرش نراقی، «اسلام و حقوق اقلیت‌های جنسی»، رادیو زمانه، منتشر شده در شهریور ۱۳۸۹، دیده شده در جولای ۲۰۱۴، صفحه ۳.

۱۸. اسکات، کگل، ۲۰۱۰، برخورد منتقدانه با مسلمانان گی، لزبین و ترنس‌چندر، آکسفورد: انتشارات وان‌ورد، صفحه ۱۲ و ۱۳.

۱۹. آرش نراقی، «قرآن و مسأله حقوق اقلیت‌های جنسی»، وب‌سایت آرش نراقی، منتشر شده در سپتامبر ۲۰۱۰، دیده شده در جولای ۲۰۱۴، صفحه ۱.

۲۰. همان، صفحه ۲.

۲۱. مصاحبه با آرش نراقی، «اسلام و حقوق اقلیت‌های جنسی»، رادیو زمانه، منتشر شده در شهریور ۱۳۸۹، دیده شده در جولای ۲۰۱۴، صفحه ۱.



حکایت دارند ناظر به دوران گذشته است و بر روزگار معاصر اطلاق‌پذیر نیست. در این شیوه مفسر در پی «سازگاری سلبی / حداقلی» است.^{۲۲}

وی در بهره‌گیری از شیوه‌ی نخست ضمن تحلیل آیات مربوط به قوم لوط و بر پایه‌ی شواهد درون‌متنی و بیرون‌متنی می‌کوشد تا نشان دهد که روایت قرآنی از قوم لوط دلالتی بر نکوهش گرایش و کنش جنسی دو همجنس ندارد و در نهایت نتیجه می‌گیرد که اولاً قصه‌ی قوم لوط، حتی اگر بر نکوهش لواط دلالت داشته باشد، بر تقبیح همجنس‌گرایی به معنای مدرن و امروزی آن ظهور ندارد و ثانیاً حتی اگر بپذیریم چنین ظهور مزعومی وجود دارد این ظهور به آسانی قابل تأویل است.^{۲۳}

در مرتبه بعد، نراقی با به کارگیری شیوه‌ی دوم در پی سازگاری سلبی / حداقلی بر می‌آید و توضیح می‌دهد که اگر کسی بر این باور باشد که سازگاری از طریق ظهور یا تأویل ظاهر ممکن نیست، یعنی آیات قرآن دلالت و ظهور در نکوهش گرایش و کنش جنسی دو همجنس دارند و این ظهور نیز تأویل‌پذیر نیست، در این صورت می‌توان هم‌گام با برخی از نواندیشان مسلمان، مانند فضل الرحمان در نمونه‌ی تعدد زوجات و برده‌داری، از امکانات شیوه‌ی دوم که به روش «نقد تاریخی همدلانه متن مقدس» موسوم است، بهره برد و به سراغ آیات مربوط به قوم لوط رفت. مطابق با این شیوه، می‌توان احکام ناظر به گرایش و کنش جنسی دو همجنس را، مانند احکام مربوط به زنان، تعدد زوجات و برده‌داری، بازتابی از فرهنگ اعراب دوران نزول وحی و بخشی از جهان اول متن مقدس (عرضیات دین) به شمار آورد. در این فرض، فرد می‌تواند بی آن که از دایره‌ی اسلام خارج گردد، اطلاق و شمول آن احکام را نسبت به روزگار مدرن منتفی بداند.^{۲۴}

در فرجام، نراقی پا فراتر می‌گذارد و مداراگرانه نصیحت می‌کند که حتی اگر کسی امکانات هر دو روش را نپذیرد و به ناسازگاری مطلق آیات قرآن با گرایش و کنش جنسی دو همجنس باور داشته باشد و بگوید که محتوای آیات قرآن بر نکوهش گرایش و کنش جنسی دو همجنس دلالت دارد و تأویل‌پذیر نیست و در عین حال به جهان دوم متن مقدس (ذاتیات دین) متعلق است، در چنین فرضی نیز این افراد باید ابراهیم‌وار شکیبایی پیشه کنند و مشفقانه با همجنس‌گرایان رفتار نمایند و «محتسبانه برای مجازات گناهکار»، به ویژه گناهی که زیانی به دیگران نمی‌رساند، «بی‌تابی نکنند... و از تحقیر و خشونت نسبت به ایشان بپرهیزند».^{۲۵}

۲۲. آرش نراقی، «قرآن و مسأله حقوق اقلیت‌های جنسی»، وبسایت آرش نراقی، منتشر شده در سپتامبر ۲۰۱۰، دیده شده در جولای ۲۰۱۴، صفحه ۲

۲۳. همان صفحه، ۱۱.

۲۴. همان صفحه، ۱۴.

۲۵. همان ص. ۱۵.

روش فهم درون دینی کُگل

کُگل نیز گاه از زبان خودش^{۲۶} و گاه از زبان فعالان همجنس‌گرای مسلمان^{۲۷} تأکید می‌کند که باید بر پایه‌ی الهیات‌رهای بخش چنین بحثی را به انجام رساند تا از طریق آن بتوان افق‌های تازه‌ای را در تفسیر و کشف از متون و منابع دینی در زمینه‌ی همجنس‌گرایی گشود. کُگل الهیات‌رهای بخش را به مثابه روشی برای فهم دین که «روش متمایز درباره‌ی «سخن گفتن درباره‌ی خدا»^{۲۸} است، می‌شمارد و معتقد است با این روش می‌توان از دل فهم‌های سنتی گذشت و برخلاف تفسیر پدرسالارانه به فهمی متفاوت و نو از دین دست یازید. کُگل برای تفسیری ترقی‌خواه (progressive approaches to interpretation) هفت اصل را اساسی می‌شمارد.^{۲۹}

الهیات‌رهای بخش جنبشی اجتماعی - سیاسی است که پیش
از این برخی الهی‌دانان مسیحی آن را مطرح کرده و از آن بهره
برده‌اند تا فهم خویش را از مسیحیت و کتاب مقدس به نفع
تهی‌دستان و ستم‌دیدگان بهبود بخشند / نو کنند.

(۱) توجه به جایگاه ذاتی تمام آدمیان به مثابه موجوداتی سرشته شده به روح خدایی؛ (۲) تمام انسان‌ها این قابلیت را دارند که به بالاترین درجات روحانی برای خوشبختی در این دنیا و رستگاری در دنیای دیگر دست یابند؛ (۳) پذیرش اخلاق تکثر؛ (۴) فرمان به عدالت؛ (۵) معناداری سخن خدا؛ (۶) قرآن را باید در پرتو تجربه‌های مشاهده‌ای، تبیین‌های علمی و برهان‌های عقلی درباره‌ی ماهیت انسان فهم و تفسیر کرد؛ (۷) عشق به مثابه هدف. در مرتبه‌ی بعد، کُگل ابزار تفسیر قرآن را مورد توجه قرار می‌دهد^{۳۰} که به گفته خودش اغلب آنها را مفسران پیشین اشاره کرده بودند و برخی از آنها را نواندیشان دینی افزوده‌اند. این ابزار عبارتند از:

۱. آشنایی با دستور و قواعد زبان عربی؛

۲. تحفظ بر برتری و اصالت قرآن به جای افتادن در تعصب‌های فرهنگی، الگوهای پیشا اسلامی یا احادیث مقدس مرتبط؛

۲۶. اسکات، کگل، ۲۰۱۰، برخورد منتقدانه با مسلمانان گی، لزبین و ترنس‌چندر، آکسفورد: انتشارات وان‌ورد، صفحه ۳۷ تا ۳۹.

۲۷. اسکات، کگل، ۲۰۱۴، زندگی خارج از اسلام، صدای مسلمانان گی، لزبین و ترنس‌چندر، نیویورک: خبرگزاری دانشگاه نیویورک، صفحه ۴۷.

۲۸. همان، صفحه ۳۷

۲۹. همان، صفحه ۴۱

۳۰. همان، صفحه ۴۲.



۳. قابلیت برای تأیید و فهم تمامیت قرآن، یعنی در تفسیر باید بتوان یک ترم یا ایده‌ی قرآنی را به تمام کاربردهای آن ترم یا ایده‌ی در کل قرآن ارجاع داد؛

۴. توانایی فهم کردن کانتکست قرآنی؛

۵. متمرکز شدن بر اصول اخلاقی، زیرا اصول اخلاقی هسته‌ی مرکزی پیام هدایتگر قرآن هستند؛

۶. پرهیز از تحمیل قواعد کلی بر قرآن؛

۷. دارا بودن خوش‌بینی اخلاقی، زیرا درک ما از قرآن صرفاً وابسته به ابزار فنی فهم نیست؛ بلکه از نوع نگرش ما به زندگی نیز تأثیر می‌پذیرد.

کُگل با این مقدمات، مبانی و ابزار به سراغ قرآن می‌رود و نخست با بررسی آیاتی، مانند حجرات/ ۱۳، شوری/ ۸، روم/ ۲۲، نساء/ ۴، نشان می‌دهد که قرآن تنوع و گونه‌گونی را در میان آدمیان پذیرفته و اصل قرار داده است.^{۳۱} تنوع جنسیتی و جنسی نیز بخشی از این گونه‌گونی است و طبعاً اطلاق آیات قرآن در باب پذیرش اختلاف و گونه‌گونی آدمیان، باید شامل آن نیز بشود. تنها نکته‌ای که در این جا باقی است این است که مطابق با مفاد آیات، گونه‌گونی معتبر و مورد پذیرش قرآن، اختلاف بر اساس طبیعت و خلقت خداوندی است. حال آیا گرایش و کنش جنسی با همجنس از سنخ گونه‌گونی طبیعی و برآمده از خلقت است؟ پاسخ کُگل به این پرسش مثبت است. او با کمک گرفتن از دانش جدید و نتایج آزمایش‌های علمی معتقد است سرشت و شاکله‌ی کسانی که دارای گرایش و کنش جنسی به همجنس هستند چنین خلق شده است و با این نگاه طبعاً آنها در دایره‌ی شمول مفاد آیه در باب گونه‌گونی و اختلاف خلقت آدمیان داخل هستند.^{۳۲}

با همین نگرش، کُگل ضمن تحلیلی از آیات مربوط به قوم لوط، مانند برخی از اندیشمندان پیشین چون ابن حزم، آن را ناظر به مقوله‌ی گرایش و کنش جنسی دو همجنس نمی‌داند. در واقع، عذاب الهی بر قوم لوط به خاطر کفر آنان و انکار نبوت لوط و دیگر کارهای ناشایست بوده است نه صرف عمل جنسی دو همجنس با یکدیگر. و حتی اگر این نکته نیز جزو کارهای ناپسند آنها به شمار می‌رفته از شواهد متنی و خارجی بر می‌آید که عمل قوم لوط که بعدها به لواط در فقه اسلامی شهرت یافته است، صرف کنش جنسی دو همجنس نبوده است، بلکه از سنخ تجاوز و نیز اعمال شهوت در حالی بوده است که آنان دارای همسر بوده‌اند.^{۳۳}

۳۱. همان، صفحه ۴۳ و ۴۴.

۳۲. همان، صفحه ۴۵ تا ۴۷.

۳۳. همان، صفحه ۴۹ تا ۵۶.



کُگل می‌داند که برای به دست آوردن نگاه و حکم اسلام به گرایش و کنش جنسی دو همجنس، صرف فهم و تفسیر قرآن کفایت نمی‌کند، اگرچه قرآن نخستین و برترین منبع اسلام است؛ اما منابع و ادله‌ی دیگری نیز در طول آن وجود دارند، مانند حدیث، عقل و اجماع. از این رو، با پژوهش در این منابع می‌کوشد تا نشان دهد که این‌ها نیز برای تفسیری روادارانه و مثبت از مقوله‌ی گرایش و کنش جنسی دو همجنس گشوده‌اند.

در بخش سنت/ حدیث، کُگل زبردستانه نشان می‌دهد که اولاً تمام این احادیث از سنخ خبر واحد هستند و ثانیاً هیچ گروه از این احادیث، خواه به دلیل ضعف در اسناد (مانند سند مجعول یا ضعیف بودن راوی) یا ضعف در دلالت/ متن (مانند ابهام مفهومی، مناقشه برانگیز بودن متن، یا کاربرد اشتباه)، از سندیت و صحت برخوردار نیستند.^{۳۴} افزون بر اینکه خود این احادیث از تعارض‌های بی‌شماری رنج می‌برند و سازگاری میان‌شان به سختی ممکن است. جدای از نکات فوق، مطالعه‌ی سنت شفاهی برآمده از زندگی پیامبر نشان می‌دهد که وی هرگز فردی را به خاطر عمل جنسی همجنس‌گرایانه مجازات نکرده است، بنابراین، رویه‌ی عملی (سیره) در باب مجازات عمل جنسی دو همجنس از پیامبر باقی نمانده است و این تنها اصحاب محمد و بعدتر پیروان این اصحاب بودند که بر اساس یک منطق حقوقی بدان رسیدند. منطق مذکور مدعی بود که میان زنا و سکس دخولی بین دو مرد، تفاوتی وجود ندارد؛ از این رو، این نتیجه را می‌توان گرفت که مجازات سکس دخولی بین دو مرد هم مرگ است.^{۳۵} اما از آن جا که منطق مذکور در مشابهت دادن زنا با سکس دخولی میان دو مرد ناکام است، طبعاً اجتهاد آنان را نیز نمی‌توان پذیرفت.

کُگل گرایش و کنش جنسی دو همجنس را که در فقه اسلامی به لواط و مساحقه مشهور است از منظر فقیهان نیز بررسی می‌کند. فارغ از تعارض‌های فراوان و جدی در فتاوا و احکام فقیهان، کُگل با وارد شدن در کارزار فقهی مدرسه‌های گوناگون اسلامی و بررسی ادله و نگاه آنان در باب کنش همجنس‌گرایانه قوت و صحت فتاوا و احکام برآمده از این مدرسه‌ها را به تردید می‌کشانند و می‌کوشد تا نشان دهد که اگر مستند قول فقیهان قرآن باشد که پیش از این وی نشان داد قرآن نگاه مثبتی به گرایش و کنش جنسی دو همجنس دارد. اگر به حدیث تمسک می‌کنند، وی پیش از این نشان داد که احادیث در این باب قابل استناد نیستند. منطق قیاس و مشابهت نیز کاربرست محکمی ندارند.^{۳۶} تنها نکته‌ای که می‌ماند تمسک به اجماع (consensus)/ اتفاق به مثابه‌ی یک دلیل مستقل است که کُگل با آوردن نمونه‌های نقض تاریخی نشان می‌دهد که چنین اجماعی نیز در کار نیست.^{۳۷}

۳۴. همان، صفحه ۸۴ تا ۱۲۴.

اسکات، کگل، ۲۰۰۷، «انحراف جنسی در اسلام»، در کلام اسلام، ویرایش شده توسط کرنل و صافی، لندن: انتشارات پرگر، صفحه ۱۵۰.

۳۵. همان

۳۶. اسکات، کگل، ۲۰۱۰، برخورد منتقدانه با مسلمانان گی، لزبین و ترنس‌چندر، آکسفورد: انتشارات وان‌ورد، صفحه ۱۴۵ تا ۱۶۶.

۳۷. همان، صفحه ۱۶۷ تا ۱۷۲.



سنجش فرایند روشی نراقی و کُگل

فرایند روشی کُگل و نراقی هر یک ویژگی‌های پذیرفتنی و برجسته‌ای دارند که پژوهندگان بعدی می‌توانند با الهام و بهره‌گیری از آنها پژوهش خویش را از آن نقطه بیابازند و بدین طریق گامی به جلو باشند. در عین حال کوشش‌های این دو، به ویژه از منظر روش‌شناختی دارای کاستی‌هایی است. نگارنده در ادامه می‌کوشد تا بخشی از برجستگی‌ها و کاستی‌های اساسی‌تر دیدگاه‌ها و پژوهش‌های این دو را به صورت جداگانه و در مقایسه با یکدیگر بنمایاند.

نراقی معتقد است که روح حاکم بر فرهنگ قرآنی عدالت است و عدالت یکی از مهم‌ترین اصولی است که مسلمانان باید قرآن را در پرتو آن فهم کنند. از این رو، هر تفسیری که تبعیض بر مبنای هویت و گرایش جنسی را برپتابد از منظر اخلاقی ناروا است.

۱. پژوهش بر اساس الهیات رهایی‌بخش از سوی کُگل و نراقی، می‌تواند حسن آنها شمرده شود. اما به گمان من مهم‌تر از آن، کوشش نراقی برای تنقیح و تثبیت مبانی و اصول پیشینی برای فهم قرآن است که از اهمیت خاصی برخوردار است، گامی که کُگل نیز تا حدی بدان اقدام نموده است. اما باز از آن مهم‌تر نشان دادن چگونگی پیوند این اصول پیشینی با فهم درون‌دینی دین است که نراقی به خوبی از عهده‌ی آن برآمده است، اما کُگل کوشش چندانی برای تبیین این نکته از خود نشان نمی‌دهد و روشن نمی‌کند که این اصول چگونه و کجا به کار او می‌آیند. به ویژه با توجه به این که وی به گونه‌ای از روش اجتهادی بهره می‌گیرد، چگونه وی آن روش را با این الهیات پیوند می‌زند؟ این چیزی است که کُگل در هیچ کجا آن را تبیین نمی‌کند.

۲. نراقی و کُگل نشان می‌دهند که مبنای الهیات رهایی‌بخش سازگاری با عدالت و نفی هرگونه تبعیض است؛ اما روش و ابزار که الهیات رهایی‌بخش در پیش می‌گیرد تا به فهم تازه برسد را مشخص نمی‌کنند و ربط و نسبت آن را با ابزار و فرایند رایج و سنتی نیز توضیح نمی‌دهند تا بدانیم که این فرایند جدید تا کجا با آن همگام است و از کجا به بعد راه خود را جدا می‌سازد.



۳. هم کُگل و هم نراقی، خواه ناظر به کار یکدیگر بوده باشند یا خیر، در مواجهه با آیات مربوط به قوم لوط به کامل‌ترین شکل ممکن پژوهش کرده‌اند. کوشیده‌اند تا ابعاد گوناگون این داستان را بکاوند و دلالت‌های مطابقی، تضمینی و التزامی دیگری از این آیات را کشف کنند و در برابر فهم و تفسیر سنتی قرار دهند و نشان دهند که تا چه پایه این فهم تازه در عین نشان دادن گشودگی منبع قرآن در زمینه‌ی گرایش و کنش جنسی دو همجنس با زمینه و ساختار روایت قرآنی قوم لوط سازگارتر است.

۴. در جایگاه پژوهش دینی و استناد یک فهم یا حکم به دین ساز و کار خاصی را باید پیمود. فرایند و روش اجتهادی همان ساز و کاری است که به طور غالب در میان اندیشمندان مسلمان به مثابه‌ی روش بی‌بدیل فهم و کشف آموزه‌های دین پذیرفته شده است. وفاداری به سرشت فرایند و روش اجتهادی، حکایت از گشودگی و رواداری آن برای هضم و جای دادن نگاه‌های انتقادی، مدل‌ها و دستگاه‌واره‌های نو در خویش است. از این رو، پیمودن چنین فرایند روشی‌ای برای پژوهش‌های دینی ثبوتاً و اثباتاً ضروری است؛ ثبوتاً ضروری است چون روش بی‌بدیلی است که هم روادید عقلی و هم روادید شرعی دارد و اثباتاً به این دلیل که پیمایش چنین روشی زمینه‌ی گفت‌وگو و هم دلی با عالمان سنتی را فراهم می‌سازد.

با توجه به نکته‌ی فوق، نراقی اگر می‌خواست به فهمی تازه از دین دست یابد و بر اساس آن حکم تازه‌ای را به دین استناد دهد و آن را به مؤمنان توصیه کند می‌بایست مطابق با این روش تمام منابع و ادله‌ی دین را جداگانه و در هم تنیده برسد و به صرف فهم/تفسیر قرآن (آن هم صرفاً بخش مربوط به آیات قوم لوط) اکتفا ننماید، زیرا در این صورت، پذیرش چنین فهمی برای مومنان ترجیح ندارد، بلکه حتی اعتبار ندارد. چه این که هنوز حکم خداوند کشف نشده است. فهم او از حجیت یا مدرکیت برخوردار نیست، زیرا منابع و ادله دین فراتر از قرآن است؛ حدیث، اجماع، عقل، و مانند این‌ها نیز از منابع یا ادله‌ای هستند که در طول قرآن می‌آیند و نباید برای کشف و فهم حکم خداوند فروگذارده شوند. دقیقاً در نقطه‌ی مقابل نراقی، کُگل در این جهت بسیار موفق عمل کرده است و این از نقاط قوت پژوهش کُگل است.

۵. یکی از مشکلاتی که پژوهش حدیث‌شناسانه‌ی کُگل، در عین قوت‌های دیگرش، دارد این است که وی تنها با رویکرد حدیثی اهل سنت این پژوهش را دنبال می‌کند و نتایجی که می‌گیرد نیز تابع آن است. در حالی که رویکرد حدیثی شیعه به گونه دیگری است؛ نخست این که بحث مسندها و چگونگی تدوین حدیث (میراث مکتوب) در شیعه با اهل سنت تفاوت جدی دارد. اگر اهل سنت



به اتفاق بر افتراق سنت و حدیث نوشتاری با سنت و حدیث شفاهی از پیامبر، دستِ کم، به مدت یک قرن باور دارند؛ اما اندیشمندان شیعه مدعی اتصال سنت و حدیث نوشتاری با سنت و حدیث شفاهی پیامبر از طریق امامان معصوم هستند و برای نشان دادن و اثبات همین نکته است که دانش «فهرست» (کتاب‌شناسی / نسخه‌شناسی) در شیعه، در کنار دانش «رجال»، پدید می‌آید تا مسندها و اصول با نسخه‌شناسی تاریخی به زمان امامان و به واسطه آنها به طور مستند به دوره‌ی پیامبر رسانده شود، چیزی که اهل سنت مطلقاً در پی آن نرفتند و البته به دلیل شکاف صد ساله‌ای که حاصل منع خلیفه‌ی دوم از کتابت سنت و نیز حدیث بود، امکان آن را نیز نداشته‌اند.^{۳۸}

۶. دو مبنای متفاوت ولی عمده در کار نراقی و کگل برجسته است: (۱) مقوله‌ی لزوم هم‌گامی و سازگاری تفسیر دین با یافته‌های علمی جدید یا ضرورت درک دین در پرتوی یافته‌های علمی نو و پیشرفته؛ (۲) استقلال اخلاق از دین و تقدم بر آن. با این دو مبنای متفاوت طبعاً آسان‌تر می‌توان درک متفاوتی از قرآن یافت. روشن است که در نگاه کگل اگر کسی به درک قرآن بدون توجه به یافته‌های علمی جدید بپردازد یا اگر تفسیری از قرآن ناسازگار با این یافته‌های علمی باشد طبعاً از اعتبار برخوردار نخواهد بود و نیز در نگاه نراقی اگر کسی به فهم قرآن بدون توجه به مبانی اخلاقی دست زند یا فهمی از قرآن با این مبانی ناسازگار باشد اعتبار نخواهد داشت.

چنین نگرشی تنها در فرضی درست است که باور داشته باشیم که علم به صورت مطلق و فارغ از پیش‌داشته‌ها، تعلق روشی خاص، انگیزه‌ها، و مانند این‌ها تولید می‌شود، یعنی علم را «غیر پارادایمیک» بدانیم. و از این رو، به اخلاق و علم به صورت غیر پارادایمیک باور داشته باشیم. اما مسأله این جا است که امروزه در فلسفه‌ی علم پارادایمیک نبودن تولید دانش و یافته‌های آن جدا محل تردید است. از اواسط قرن بیستم به این طرف، باور به پارادایمیک بودن دانش از سوی فیلسوفان علم به لحاظ نظری و پژوهیدن اندیشمندان و تولید دانش در پرتوی پارادایم‌ها در عمل (از سوی فمینیست‌ها، پارادایم انتقادی، پارادایم تفسیری، علم مسیحی، و...) به طور شایع از سوی دانشمندان و فیلسوفان پذیرفته شده است. با این نگاه سخن گفتن از اخلاق به صورت عام یا علم به صورت مطلق دیگر دقیق نیست. وقتی سخن از اخلاق می‌کنیم بی‌درنگ پرسیده می‌شود کدام اخلاق و در چه پارادایمی؟ و نیز درباب علم وقتی سخن از روان‌شناسی یا زیست‌شناسی می‌کنیم بی‌درنگ پرسیده می‌شود کدام روان‌شناسی یا زیست‌شناسی؟

۳۸. دست‌نوشته‌های نگارنده از درس گفتارهای آیه الله سید احمد مددی؛ همچنین برای آگاهی بیشتر در این زمینه به وبسایت رسمی وی به این آدرس بنگرید که در دسامبر ۲۰۱۲ مشاهده شده است.



۷. همان‌گونه که گذشت، دیدگاه کُگل و نراقی بر ذات‌گرایی استوار است. فارغ از این که بسیاری از اندیشمندان بر این باورند که ذات‌گرایی دلایل قوی برای اثبات خویش ندارد، پذیرفتن این مبنا برای حمایت از گرایش و کنش جنسی دو همجنس، دامنه‌ی این حمایت را بسیار محدود می‌کند. زیرا دیدگاه نراقی و کُگل توان حمایت از دوجنس‌گرایان و نیز همجنس‌گرایانی که معتقدند گرایش جنسی آنها ذاتی نیست بلکه برساخته فرهنگ و عوامل دیگر اجتماعی است، ندارد. به نظر می‌رسد محدود کردن تفسیر تازه از قرآن در زمینه‌ی گرایش و کنش جنسی دو همجنس به دیدگاه ذات‌گرایانه دلیل محکمی ندارد.

کُگل با کمک گرفتن از دانش جدید و نتایج آزمایش‌های علمی معتقد است سرشت و شاکله‌ی کسانی که دارای گرایش و کنش جنسی به همجنس هستند چنین خلق شده است و با این نگاه طبعاً آنها در دایره‌ی شمول مفاد آیه در باب گونه‌گونی و اختلاف خلقت آدمیان داخل هستند.

زمینه‌ای بر فهم پارادایم اجتهادی از گرایش و کنش جنسی دو همجنس

ضرورت فهم پارادایم اجتهادی از گرایش و کنش جنسی دو همجنس از این نقطه برمی‌خیزد که تفسیر/فهم‌های دیگر از این پدیده، اگرچه اولاً موجب پدیداری گفتمان آکادمیک در این زمینه شده‌اند و ثانیاً گام‌های مثبت بسیاری نیز برداشته‌اند، هنوز تا رسیدن به مقصود چه در رده‌ی مبانی و اصول عام، چه در سطح روش و چه در عرصه‌ی منابع و ادله راه بسیار دارند؛ یعنی هنوز در تمام این رده‌ها کاستی‌هایی به چشم می‌خورد که این پروژه در مقام آن است تا دست کم بخشی از آنها را از میان بردارد و این گفتمان را غنی‌تر سازد.

نگارنده، در واقع، پس از سنجش دیدگاه‌های محققان مسلمان که تاکنون در این زمینه سخن گفته و نوشته‌اند (که در این نوشته به طور نوع نمون تنها به سنجش دیدگاه‌های دو تن از شاخص‌ترین آنان پرداخته است)، به دیدگاه تازه‌ای رسیده است که آن را «فهم پارادایم اجتهادی از گرایش و کنش جنسی دو همجنس» می‌نامد. البته این دیدگاه خود زیرمجموعه‌ای از نظریه عام‌تر نویسنده است که به «پارادایم اجتهادی دانش دینی (پاد)»^{۳۹} موسوم است. از این رو، برای فهم دیدگاه مورد بحث در این نوشته باید از دیدگاه عام نگارنده در مرتبه‌ی قبل آگاه بود.

۳۹. پارادایم اجتهادی دانش دینی (پاد): فرایندی است که نگارنده در زمینه‌ی کشف، فهم، و تولید آموزه‌های دینی از منابع دین به آن رسیده و بدان باور دارد. این دیدگاه را می‌توانید در این نوشته‌ها بخوانید:

علی پور و حسنی، پارادایم اجتهادی دانش دینی، ۱۳۸۹



در ادامه تنها طرح‌واره‌ای از این پروژه را در گام‌های زیر نشان می‌دهم و امید می‌برم که با تحقق زمینه و شرایط لازم و کافی این پروژه به فرجام رسد.

۱. نویسنده با محققانی، مانند کُگل، نراقی و حبیب که بر این باورند گرایش و کنش جنسی دو همجنس در اسلام روایت شرعی دارد، هم‌رأی است؛ یعنی بر این باور است که این پدیده، هیچ قبح الهیاتی و اخلاقی ندارد، به لحاظ حقوقی هم مجازاتی بر آن بار نشده است. اما در روش و چگونگی نیل به این فهم با آنان متفاوت است.

۲. ویژگی اساسی این پژوهش پارادایمیک بودن آن است با تمام لوازم و نتایجی که پارادایم‌محور بودن دانش و فهم به همراه دارد.

۳. پارادایمی که این پژوهش از آن پیروی می‌کند، موسوم به پارادایم اجتهادی دانش دینی است و طبعاً در تمام سطوح و لایه‌ها تا رسیدن به نتیجه از آن برمی‌خیزد (از مبانی کلان و اصول عام پارادایمی گرفته تا منابع و ادله و نیز تا فرایند روشی تولید دانش، برآمدن نظریه و برساختن مدل بر اساس آن مبانی و منابع). با این نگاه، فرآورده‌های برآمده از این پارادایم هم به لحاظ کمی و هم به لحاظ کیفی با فرآورده‌های پارادایم‌های دیگر می‌تواند متمایز باشد.

۴. اجتهادی بودن این پروژه، ضرورت پژوهش از «فلسفه اجتهاد» جهت طراحی مدل پارادایمی از دانش اجتهادی را نشان می‌دهد. بحث از فلسفه‌ی اجتهاد در درجه‌ی نخست با معناشناسی، ماهیت‌شناسی و وجودشناسی اجتهاد، پدیده‌ی اجتهاد را در یک منظومه سازوار به ما می‌شناساند. آن‌گاه در مرتبه‌ی بعد به ما می‌آموزد که باید میان پارادایم اجتهادی، فرایند اجتهادی و روش اجتهادی تمایز گذاشت. در گام دیگر، امکان برقراری زمینه‌ی گفتمانی با فرایندها و روش‌های سنتی دین‌فهمی را فراهم می‌سازد و از این رهگذر زمینه‌ی انتقاد، سنجش و عرضه دیدگاه/دیدگاه‌های بدیل را فراهم می‌سازد.

۵. این پژوهش می‌کوشد تا با توجه به پارادایم اجتهادی و در دل آن، مبانی، اصول و روش تمام مکتب‌ها و مدرسه‌های متفاوت اسلامی کلاسیک و جدید را بررسی و با سنجش آنها بر اساس تمامی منابع و ادله پذیرفتنی در این پارادایم، دیدگاهی به لحاظ معرفتی نزدیک‌تر به صدق و به لحاظ اثباتی کارآمدتر و وسیع‌تر عرضه نماید. این دیدگاه توان تحلیل گرایش و کنش جنسی دو همجنس را فارغ از نظریه‌ی ذات‌گرایی یا ساختارگرایی و نیز در هر دو ساحت همجنس‌گرایی و دو جنس‌گرایی دارد.



۶. پارادایم اجتهادی بر این باور است که نه تنها به لحاظ ثبوتی، یعنی از منظر معرفتی و روش‌شناختی، می‌تواند بر فرایندهای دیگر برتری داشته باشد و از معقولیت بیشتری برخوردار گردد، بلکه به لحاظ اثباتی نیز توانایی بیشتری دارد. زیرا پارادایم اجتهادی به آسانی این امکان را تدارک می‌بیند که گفتمان فراگیری با عالمان سنتی داشته باشد. می‌دانیم که تمام این گفت‌وگوها و کوشش‌های علمی، فارغ از نفس تولید دانش و فهم دینی، برای آن است که از طریق گشودن درهای تازه به روی جوامع اسلامی و دین‌مداران مسلمان اولاً به لحاظ روانی دارندگان دین‌دار چنین گرایشی را به آرامش و پرهیز از تشویش از ناحیه‌ی گرایش و کنش جنسی‌شان سوق دهیم و ثانیاً زمینه‌ی جرم‌زدایی از مقوله‌ی گرایش و کنش جنسی دو همجنس در قانون مجازات اسلامی را فراهم آوریم. چنین مقصودی برآورده نمی‌شود مگر با ایجاد گفتمانی که با فضای الهی‌دانان سنتی نزدیک‌تر باشد و آنها بتوانند این فرایند را دریابند تا شاید زمینه‌ی فتاوای جدید برای آنان فراهم گردد.

نتیجه

این پژوهش نشان می‌دهد که انتظار روایت داشتن گرایش و کنش جنسی دو همجنس از نظرگاه اسلام عجیب نیست. اگرچه این پدیده غیر از همجنس‌گرایی به معنای امروزی آن است، اما از آن جا که شباهت‌های بسیار این دو پدیده انکارناپذیر است، حاصل این تحقیق می‌تواند زمینه‌ی بسیار مناسبی را فراهم آورد تا در سایه‌سار آن به تفسیرهای تازه‌تری از دین اسلام در زمینه گرایش‌ها و کنش‌های جنسی دو همجنس رسید و بدین سان، مذاق و نگرش مثبت دین را نسبت به همجنس‌گرایی یا دوجنس‌گرایی، ازدواج آنان، تعهدات و قراردادهایی که در پی این روابط و مناسبات پدید می‌آید به مثابه‌ی سبکی نوین از زیست آدمیان، به دست آورد و آن را به رسمیت شناخت.

سپاس‌گزاری: از دوست ارجمندم «خرت حکمه» (Gert Hekmah)، استادیار مطالعات جنسی و جنسیتی دانشگاه آمستردام، صمیمانه سپاسگزارم که هم سخاوتمندانه کتابخانه شخصی و غنی‌اش را در اختیار من گذاشت و هم گفت‌وگوهای مفیدی با من در این زمینه داشت.



فصل سوم:

رویکردهای اجتماعی



ال جی بی تی ایرانی «بی» ندارد

زینب پیغمبرزاده

در دهه‌های اخیر، کتاب‌های مختلفی در زمینه‌ی دوجنس‌گرایی به زبان‌های مختلف از جمله زبان انگلیسی نوشته شده است. برای مثال: اختیار دوجنس‌گرا^۱، دوجنس‌گرایان آمریکایی^۲، جذابیت دوگانه: فهم دوجنس‌گرایی^۳، دوجنس‌گرایی در جهان باستان^۴، دوجنس‌گرایی: یادداشت‌هایی برای یک انقلاب دوجنس‌گرا^۵، مردان دوجنس‌گرا در فرهنگ و تاریخ^۶.

در حال حاضر، سازمان‌ها و رسانه‌های مختلفی نیز مانند منابع دوجنس‌گرا^۷، مؤسسه آمریکایی دوجنس‌گرایی^۸، مجله دوجنس‌گرایی^۹، فهرست دوجنس‌گرا^{۱۰} به صورت اختصاصی در زمینه‌ی دوجنس‌گرایی و نقض حقوق آنها کار می‌کنند و به طور مشخص هم بر روی مقابله با «دوجنس‌گراستیزی» در کشورهای مختلف تمرکز دارند. علاوه بر این کوشش‌ها، در بسیاری از سازمان‌های فعال در زمینه‌ی حقوق ال جی بی تی، تلاش می‌شود تا همه‌ی گروه‌های جامعه ال جی بی تی در تمامی سطوح حضور و مشارکت یکسانی داشته باشند. مثلاً در سوئد، تلاش می‌شود افرادی از گرایش‌های مختلف جنسی در بین پایه‌گذاران، اداره‌کنندگان و شرکت‌کنندگان در برنامه‌های گروه‌های فعال در زمینه‌ی ال جی بی تی حضور داشته باشند.

۱. لینک به وبسایت پروژه‌های همیاری انستیتوی آمریکایی دوجنس‌گرایی

<http://www.americaninstituteofbisexuality.org/grants/>

2. Bi America

3. Dual Attraction: Understanding Bisexuality

4. Bisexuality in the Ancient World

5. Bi: Notes for a Bisexual Revolution

6. Bisexual Men in Culture and Society

7. Bisexual Resource Center

8. The American Institute of Bisexuality

9. bimagazine

10. The Bisexual Index



همانند بسیاری از جنبش‌های اجتماعی دیگر، همچون جنبش زنان، جنبش همجنس‌گرایان و جنبش ترنس‌سکشوال‌ها، اعتراض به دوجنس‌گراستیزی نیز به فضای دانشگاهی راه یافته است. از جمله انتشار نشریه‌ی علمی پژوهشی دوجنس‌گرایی در آمریکا از سال ۲۰۰۰.^{۱۱}

این روند مثبت در حالی است که اگرچه در فضای فارسی‌زبان در سال‌های اخیر رسانه‌های مختلفی در زمینه‌ی حقوق زنان، همجنس‌گرایان و ترنس‌سکشوال‌ها فعال شده‌اند، مطالب بسیار محدودی تا همین اواخر به طور مشخص در رابطه با دوجنس‌گرایی در نشریه‌های فارسی‌زبان فعال در زمینه‌ی حقوق ال‌جی‌بی‌تی منتشر شده است.^{۱۲} در این سال‌ها، در موارد محدودی هم که به دوجنس‌گرایان اشاره شده، دوجنس‌گرایان بیشتر از زبان همجنس‌گرایان مورد نقد قرار گرفته‌اند. در واقع به جرأت می‌توان گفت که در این میان، دوجنس‌گرایان صدای مستقلى از آن خود نداشته‌اند.

در این مقاله مطالب منتشر شده در زمینه‌ی دوجنس‌گرایی در فضای فارسی‌زبان مورد بررسی قرار می‌گیرد. ابتدا به کلیشه‌های رایج علیه دوجنس‌گرایان در میان فارسی‌زبانان پرداخته می‌شود و سپس به واکنش‌های اعتراضی که دوجنس‌گرایان و حتی گروهی از همجنس‌گرایان به این کلیشه‌ها نشان داده‌اند. امید است این مقاله، توجه جامعه‌ی ال‌جی‌بی‌تی فارسی‌زبان و نیز فعالان این حوزه را بیش از پیش به مسائل دوجنس‌گرایان جلب کند. این امر بی‌شک کمک خواهد کرد تا دوجنس‌گرایان بیشتری احساس راحتی کنند که از تجربه‌ها و زندگی‌شان بنویسند.

کلیشه‌های همجنس‌گرایان درباره‌ی دوجنس‌گرایان

بسیاری از کلیشه‌هایی که در فضای فارسی‌زبان رایجند عبارتند از نادیده گرفتن دوجنس‌گرایان، شهوت‌ران تلقی کردن آنها، تبدیل کلیشه‌های همجنس‌گراستیزانه به کلیشه‌های دوجنس‌گراستیزانه و ادعای مورد تبعیض قرارنگرفتن دوجنس‌گرایان.

نادیده گرفتن دوجنس‌گرایان

رسانه‌های فارسی‌زبان مانند مجله چراغ^{۱۳}، مجله اقلیت^{۱۴}، رادیو رنگین کمان^{۱۵}، بخش دگرپاش رادیو زمانه^{۱۶} که به مسائل مرتبط با جامعه‌ی ال‌جی‌بی‌تی می‌پردازند، معمولاً نام هر چهار گروه لزبین، گی، بای و ترنس را بر خود دارند، اما کمتر پیش می‌آید که مطلبی نیز درباره‌ی دوجنس‌گرایان منتشر کنند. واقعیت امر این

۱۱. برای مطالعه مطالب این نشریه می‌توانید به این آدرس مراجعه نمایید.

۱۲. لازم به اشاره است که از ماه مارس ۲۰۱۵ تارنمای <http://dojensgara.com> به طور مشخص در این حوزه آغاز به کار کرده است.

۱۳. <http://cheraq.net>

۱۴. <http://www.aghaliat.blogspot.com/>

۱۵. <https://www.facebook.com/Radioranginkaman>

۱۶. <http://www.radiozamani.com/category/societyandlaw/lgbt>



است که در فضای فارسی‌زبان، هیچ سایت یا نشریه‌ای به صورت ویژه به موضوع دوجنس‌گرایی نمی‌پردازد. به تازگی در فیس‌بوک «صفحه‌ی بای‌سکشوال‌های ایرانی»^{۱۷} فعال شده است، اما این صفحه هم کمتر به مسائل دوجنس‌گرایان می‌پردازد و بیشتر مطالب آن باز نشر مطالب دیگر صفحات در رابطه با همجنس‌گرایان یا ترنس‌سکشوال‌هاست!

در مستندهای بسیاری که در سال‌های اخیر درباره‌ی ال‌جی‌بی‌تی‌های ایرانی ساخته شده‌اند مانند زیر تیغ جنسیت^{۱۸}، رانده از ایران^{۱۹} و نیز در پژوهش‌های دانشگاهی که در سال‌های در ایران و کشورهای غربی صورت گرفته، دوجنس‌گرایان معمولاً غایبند.

در این سال‌ها، در موارد محدودی هم که به دوجنس‌گرایان اشاره شده، دوجنس‌گرایان بیشتر از زبان همجنس‌گرایان مورد نقد قرار گرفته‌اند. در واقع به جرأت می‌توان گفت که در این میان، دوجنس‌گرایان صدای مستقلی از آن خود نداشته‌اند.

این وضعیت در حالی است که پژوهش‌های تاریخی، تاریخ‌دانانی مانند افسانه نجم‌آبادی و ژانت آفاری نشان می‌دهد که از قرن‌ها پیش در ایران نیز مانند بسیاری از جوامع دیگر، رابطه‌ی هم‌زمان با هر دوجنس رواج داشته است. بسیاری از این پژوهش‌های دانشگاهی به ترنس‌سکشوال‌ها می‌پردازند، مانند مقاله حجازی و همکاران درباره ویژگی‌های اجتماعی-جمعیت‌شناختی ترنس‌سکشوال‌ها^{۲۰} یا پایان‌نامه علی عبدی درباره‌ی پناهجویان ترنس ایرانی در ترکیه^{۲۱} یا مقاله‌ی باستان‌شناختی دژم خوی و پاپلی یزدی^{۲۲} که تغییر جنسیت یک ترنس را از طریق بررسی آثار به جای مانده از زلزله بم روایت می‌کند. در مواردی هم مانند مقاله شایسته‌خو

17. <https://www.facebook.com/iranianbi>

۱۸. لینک به سایت یوتیوب برای تماشای نسخه کامل مستند «زیر تیغ جنسیت» قابل مشاهده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴

۱۹. لینک به سایت یوتیوب برای تماشای نسخه کامل مستند «رانده از ایران» قابل مشاهده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴

20. A Hedjazi, M Zarenezhad, A Hoseinzadeh, R Hassanzadeh, and Seyed Mohammad Vahid Hosseini (2013) Socio-demographic Characteristics of Transsexuals Referred to the Forensic Medicine Center in Southwest of Iran, North American Journal of Medical Science, 5(3).

21. Abdi, M. Ali. (2011). Gender Outlaws between Earth and Sky: Iranian Transgender Asylum Seekers Trapped within Heteronormative (inter)national Frameworks, Master Thesis Central European University, Department of Gender Studies.

22. Maryam Dezhmakhoo • Leila Papoli Yazdi (2013) Breaking the Borders/Violating the Norms: An Archaeological Survey of an Intersex in a Traditional Society, Bam (South Eastern Iran) Sexuality & Culture (2013) 17.



و همکارانش^{۲۳}، مقاله خوشنود و دیگران^{۲۴} و مقاله‌ی افتخار اردبیلی و دیگران^{۲۵} هر دو گروه همجنس‌گرایان و ترنس‌سکشوال‌ها را شامل می‌شود.

شاید تنها تحقیقی که دوجنس‌گرایان ایرانی را به عنوان یک گروه جداگانه مورد بررسی و تحلیل قرار داده است، مقاله روان‌شناختی آزاده نعمتی و همکارانش^{۲۶} باشد. هر چند تعداد نمونه‌های دوجنس‌گرای این تحقیق کمتر از آن است که بتوان مورد ارزیابی علمی آماری قرار داد.

جمع‌های فارسی‌زبان معمولاً تنها ویژه‌ی یکی از گروه‌های زنان همجنس‌گرا، مردان همجنس‌گرا یا ترنس‌سکشوال‌ها هستند و گاهی همه‌ی این گروه‌ها را در برمی‌گیرد (از جمله گروه‌های آنلاین باز و بسته و چت‌روم‌های مختلفی که در سال‌های اخیر در فضای مجازی فعال شده‌اند)، اما دوجنس‌گرایان زن یا مرد فارسی‌زبان گروهی مخصوص خود ندارند.

شاید به دلیل چنین برخوردهایی باشد که در فضای فارسی‌زبان، معمولاً کسی به عنوان «دوجنس‌گرا» آشکارسازی نمی‌کند و فعالان شناخته‌شده‌ی حقوق ال‌جی‌بی‌تی ایران، بسیار به‌ندرت خودشان را به عنوان «دوجنس‌گرا» معرفی می‌کنند.

در فضای رسانه‌ای فارسی‌زبان، دوجنس‌گرایان معمولاً صدای مستقلی از آن ندارند و از سوی همجنس‌گرایان توصیف می‌شوند. یکی از رایج‌ترین کلیشه‌هایی که همجنس‌گرایان در فضای رسانه‌ای فارسی‌زبان به صورت مرتب بازتولید می‌کنند، تأکید بر عدم وجود دوجنس‌گرایان است.

به عنوان نمونه، سازمان دیده‌بان حقوق بشر در گزارش تحقیقی بیش از صد صفحه‌ای که سال ۲۰۱۰ در زمینه‌ی نقض حقوق ال‌جی‌بی‌تی‌ها در ایران به زبان انگلیسی منتشر کرده، تنها دوبار به صورت اختصاصی به وجود دوجنس‌گرایان در ایران اشاره کرده است و هر دو بار هم به نقل قول مستقیم از همجنس‌گرایان ایرانی استناد شده است.^{۲۷} با آن که تأکید شده که گزارش حاصل مصاحبه با همجنس‌گرایان، دوجنس‌گرایان و ترنس‌سکشوال‌های ایرانی است، دوجنس‌گرایان در این گزارش تنها از زبان همجنس‌گرایان توصیف و قضاوت شده‌اند! نقل قول‌های این همجنس‌گرایان نه تنها بدون هیچ نگاه انتقادی آورده شده است، بلکه از سوی نویسندگان گزارش، تأیید نیز شده است. در این گزارش، دوجنس‌گرایی یا توسط روان‌شناسان ایرانی برای

23. S. Shayestehkhou, N. Moshtagh Bidokhti, M. Eftekhar, F. Mehrabi (2008) Family environment of homosexual and transsexuals in Iran, Sexologies, Volume 17.

24. K. Khoshnood, F. Hashemian, N. Moshtagh, M. Eftekahri, S. Setayesh (2008) Social stigma, homosexuality and transsexuality in Iran, Sexologies, Volume 17.

25. M. Eftekhar Ardebili, S. Shayesteh Khoo, N. Moshtagh, Bidokhti, F. Mehrabi (2008) The relations of sexuality, sex addiction and AIDS anxiety in homosexual and transsexuals in Iran, Sexologies, Volume 17.

26. A Comparison of Early Maladaptive Schemata Among Homosexual, Bisexual and Heterosexual People in Iran (2024) Journal of Gay & Lesbian Mental Health, 18.

۲۷. این گزارش سازمان دیده‌بان حقوق بشر را در این آدرس می‌توانید بیابید. نسخه انگلیسی «ما نسل مدفون هستیم؛ تبعیض و خشونت بر اقلیت‌های جنسی در ایران»، نسخه ۱۰۸ صفحه‌ای در قالب پی‌دی‌اف به زبان انگلیسی، در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴ مشاهده شده است.



سرکوب همجنس‌گرایان مورد استفاده قرار می‌گیرد یا دوجنس‌گرایان در واقع همجنس‌گرایانی هستند که ازدواج کرده‌اند و ادعا می‌کنند که دوجنس‌گرایند. در مورد اول، فرخ به عنوان یک همجنس‌گرا دربارهی تجربه‌اش از گفت‌وگو با روان‌شناسان اسلام‌گرا در ایران می‌گوید: «آنها من را متقاعد کردند که من در واقع همجنس‌گرا نیستم. همه دوجنس‌گراند. اگر تو بخواهی می‌توانی دیگرجنس‌گرا شوی».

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر از نظر این روان‌شناسان، همه دوجنس‌گرا هستند چگونه یک فرد می‌تواند تصمیم بگیرد که دیگرجنس‌گرا شود و دیگر، دوجنس‌گرا نباشد؟ در موردی دیگر، شادی یک همجنس‌گرای ۲۳ ساله می‌گوید: «زنان دوجنس‌گرای زیادی در ایران هستند که در واقع همجنس‌گرا هستند، اما ناچارند دوجنس‌گرا باشند تا به زندگی ادامه دهند».^{۲۸}

بسیاری از کلیشه‌هایی که در فضای فارسی‌زبان رایجند عبارتند از نادیده گرفتن دوجنس‌گرایان، شهوت‌ران تلقی کردن آنها، تبدیل کلیشه‌های همجنس‌گراستیزانه به کلیشه‌های دوجنس‌گراستیزانه و ادعای مورد تبعیض قرارنگرفتن دوجنس‌گرایان.

این گزارش در ادامه توضیح می‌دهد که بسیاری از زنان همجنس‌گرایی که با سازمان دیده‌بان حقوق بشر مصاحبه کرده‌اند، گفته‌اند در ایران بسیاری از زنان ازدواج کرده که با زنان هم رابطه‌ی جنسی دارند، خودشان را به عنوان دوجنس‌گرا هویت‌یابی می‌کنند، نه به عنوان همجنس‌گرا (همان، ۷۵). اما نویسندگان گزارش به زنانی که خودشان را به عنوان دوجنس‌گرا معرفی می‌کنند، اجازه نمی‌دهند که خودشان، خودشان را تعریف کنند و دربارهی دوجنس‌گرایی‌شان صحبت کنند. به رغم آن که برخی از افراد مورد مصاحبه قرار گرفته دوجنس‌گرا بوده‌اند، در این گزارش هیچ‌گاه نقل قولی از آنها آورده نمی‌شود.

بر اساس این دیدگاه که دوجنس‌گرایان وجود خارجی ندارند، برخی خواهان حذف دوجنس‌گرایان از جامعه ال‌جی‌بی‌تی ایران هستند. مانند بحثی که در ۱۷ مارس ۲۰۱۲ در صفحه‌ی بسته‌ی فیسبوک اسمال‌مدیا^{۲۹} درباری ال‌جی‌بی‌تی، در این زمینه در می‌گیرد. برخی فعالان نیز با تأکید خودشان را فعال حقوق «ال‌جی‌بی‌تی» می‌خوانند.^{۳۰}

۲۸. همان، صفحه ۷۴

۲۹. لینک به صفحه نخست وبسایت اسمال‌مدیا، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴

۳۰. گفت‌وگو با شادی امین: لزبوفوبی و فمینیسم. مصاحبه با سوده راد، رادیو زمانه، ۲۸ اردیبهشت ۱۳۹۱



به رغم این که نام سازمان ایگل هرک «کمسیون بین‌المللی حقوق بشر مردان و زنان همجنس‌گرا» است و بر این اساس تصور می‌رود که تنها به مسائل مردان و زنان همجنس‌گرا پردازد، اما این سازمان به طور گسترده‌ای به مسائل همه گروه‌های دگرباش جنسی می‌پردازد، از جمله در جزوه «چگونه مسائل دگرباشان جنسی را پوشش دهیم»^{۳۱}، با این حال حتی در جزوه‌هایی که به دوجنس‌گرایان نیز پرداخته می‌شود در مواردی دوجنس‌گرایان نادیده گرفته شده بودند؛ مثلاً در جزوه‌ی «راهنمای مؤثر حقوقی در دفاع از دگرباشان جنسی»^{۳۲} همین سازمان، به دوجنس‌گرایی نیز پرداخته شده، اما زیر عنوان «شرایط خاص دفاع از هر یک از گرایش‌های همجنس‌گرایی، دوجنس‌گرایی و تراجنسیتی» زنان و مردان دوجنس‌گرا نادیده گرفته شده بود.

همچنین در صفحه ۳۹ این جزوه گفته شده بود که مردان و زنانی که از سوی همسرانشان به دلیل رابطه با همجنس به دادگاه معرفی می‌شوند، همجنس‌گرا هستند؛ «بسیاری از زنانی که به موجب روابط جنسی‌شان با زنان دیگر محاکمه می‌شوند، توسط همسران دیگرجنس‌گرای خود به دادگاه معرفی می‌شوند. این‌ها زنانی همجنس‌گرا هستند که ناخواسته ازدواج کرده‌اند و همسرانشان به دلیل نارضایتی از رابطه جنسی یا داشتن عیب، از آنها به دادگاه خانواده شکایت می‌کنند... البته شرایط فوق مختص زنان همجنس‌گرا نیست و ممکن است برای مردی همجنس‌گرا که ناخواسته با زنی ازدواج کرده باشد نیز پیش بیاید». در اینجا، این واقعیت که مردان و زنان دگرباش جنسی می‌توانند دوجنس‌گرا نیز باشند، نادیده گرفته شده بود.

مخاطب اکثر این جزوه‌ها مانند «چگونه نقض حقوق همجنس‌گرایان را گزارش دهیم» و «چگونه از حقوق خود به عنوان یک متهم همجنس‌گرا دفاع کنیم» صرفاً «همجنس‌گرایان» معرفی می‌شدند. لازم به ذکر است که با تذکری که داده شده ایگل هرک در نسخه‌های جدید خود این ایرادها را برطرف کرد.

شهوت‌ران تلقی کردن دوجنس‌گرایان

کلیشه‌ی دیگری که بسیاری در بین هر دو گروه «دیگرجنس‌گرا» و «همجنس‌گرا» بر سر آن توافق وجود دارد، «شهوت‌ران بودن» دو جنس‌گرایان است.

به عنوان نمونه بسیاری از همجنس‌گرایان ایرانی فکر می‌کنند دوجنس‌گرایان همیشه به دنبال روابط همزمان موازی با مرد و زن هستند. مثلاً در بحثی که در یکی از صفحه‌های بسته فیسبوکی زنان لژیون و دوجنس‌گرای ایرانی در سال ۲۰۱۲ در می‌گیرد، یکی از زنان لژیون معتقد است: «دوجنس‌گراها دنبال تنوع و تجربه هستند و پس از مدت کوتاهی دوست دخترشان را ترک می‌کنند و نمی‌توان به آنها اعتماد کرد». لژیون دیگری می‌نویسد:

۳۱. لینک به نسخه پی‌دی‌اف «چگونه مسائل دگرباشان جنسی را پوشش دهیم»، منتشر شده توسط ایگل هرک، لینک در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴ مشاهده شده است.

۳۲. لینک به نسخه پی‌دی‌اف «راهنمای مؤثر حقوقی در دفاع از دگرباشان جنسی»، منتشر شده توسط ایگل هرک، لینک در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴ مشاهده شده است.



«وقتی دوست دخترتان شما را به خاطر یک مرد ترک می‌کند، دردناک‌تر است». یکی دیگر از اعضای این صفحه معتقد است که در اکثر موارد در نهایت دوجنس‌گرایان دیگر جنس‌گرایی را انتخاب می‌کنند. او می‌گوید: «من تا حالا بای پیر ندیدم». یک لزبین دیگر بر خلاف او معتقد است: «اتفاقاً دوجنس‌گرایان در سن بالا، وقتی آنچه را که می‌خواهند در رابطه با مرد پیدا نمی‌کنند، به رابطه به زنان روی می‌آورند، چون زن در سن بالا هم عاشقشان می‌شود و مثل مرد از علاقه‌اش کم نمی‌شود. اگر دوجنس‌گرایان به مردان روی بیاورند، به دلیل راحتی است و چندان دوام پیدا نمی‌کند و بعد از مدت نیاز به رابطه عمیق با زن را احساس می‌کنند». یکی از اعضای لزبین این صفحه نیز در پاسخ به یکی از یکی از اعضای دوجنس‌گرا که تأکید دارد همه‌ی دوجنس‌گرایان روابط موازی ندارند، در کلماتی در این صفحه می‌نویسد: «عزیزم، حرفت را کاملاً قبول دارم و هم به تو و هم به کل جامعه بای احترام می‌گذارم، اما آخر قربانت مثل تو و چند تایی که واقعا با طرفشان بمانند و از سر دل‌خوشی و فقط سکس با یک لز رابطه نگرفته‌اند متأسفانه خیلی کم هست، من خودم الان ۲ سال است با یک بای رابطه دارم و به جرأت می‌گویم پیش آمده من شیطنت کردم اما به او ایمان دارم که حتی نگاهش به کسی نیست. خوب این قابل ستایش است، اما ما بحثمان اکثریت است عزیز دلم. دیدم آدم‌هایی که از شوهرشان زده شده‌اند، به طرف یک دختر کشیده می‌شوند و بعد چند روز همه چیز یادشان می‌رود. حتی دوستی دارم که بعد از یک سال خودکشی کرد. چون طرفش واقعا فقط می‌خواست دوست پسرش را فراموش کند با این خانم رابطه گرفته بود. متأسفانه، آینده‌ی یک آدم را به باد داد». این نگاه که دوجنس‌گرایان به دنبال داشتن رابطه‌ی موازی همزمان هستند یکی از کلیشه‌های اصلی است.

یکی از دلایلی که برخی از همجنس‌گرایان، دوجنس‌گرایان را جزو جامعه‌ی دگرباش جنسی قلمداد نمی‌کنند، این است که ادعا می‌کنند دوجنس‌گرایان هنجارهای اجتماعی را زیر پا نمی‌گذارند و بنابراین مورد تبعیض قرار نمی‌گیرند.

تبدیل کلیشه‌های همجنس‌گراستیزانه به کلیشه‌های دوجنس‌گراستیزانه

برخی از همجنس‌گرایان، کلیشه‌هایی را که جامعه‌ی دیگر جنس‌گرا درباره‌ی همجنس‌گرایان دارد، در مورد دوجنس‌گرایان صادق می‌دانند و سعی دارند خودشان را از آن‌ها متمایز کنند. مثلاً نویسنده وبلاگ «همجنس‌گرای من باور نکن تنهایی‌ات را»^{۳۳} دوجنس‌گراها را «همجنس‌باز» می‌خواند و آنها را این گونه تعریف می‌کند:

۳۳. وبلاگ «همجنس‌گرای من باور نکن تنهایی‌ات را» مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴



«همجنس‌بازی یا همان بای‌سکشوال (دوجنس‌گرا): شخصی است که با همجنس و جنس مخالف خودش ارتباط جنسی برقرار می‌نماید و ارتباط عاطفی‌اش بیشتر شامل حال جنس مخالفش می‌شود، در دراز مدت همجنس‌باز به سمت جنس مخالف کشیده شده و با او ازدواج می‌کند، اگر از همجنس‌باز بپرسید میان دختر و پسر یکی را انتخاب کن او دختر را انتخاب می‌کند چرا که ذات آفرینش او بر همجنس‌گرایی نیست و همان‌طور که از اسم همجنس‌بازی برمی‌آید ارتباط او با همجنس برای او یک بازیچه موقتی است که برخی از روان‌پزشکان از آن به کنجکاوی جنسی یاد می‌کنند و برخی هم می‌گویند شخص در اثر عدم دسترسی به جنس مخالف به همجنس‌بازی روی می‌آورد».^{۳۴}

نویسنده‌ی این وبلاگ، مخاطبان سوره‌ی لوط را هم دوجنس‌گرایان می‌داند، نه همجنس‌گرایان و معتقد است که روان‌پزشکان می‌توانند دوجنس‌گرایان را «درمان» کنند و خطاب به آنها می‌نویسد: «ای کسانی که دوجنس‌گرا هستید می‌دانم که اکنون به من فحش و ناسزا می‌گویید چون تماماً عمل شما خود عمل لوطیان است، شما و رفتارهای غیر انسانی شما باعث شد که همجنس‌گرایان تخریب شوند و کسی فرق همجنس‌گرا و همجنس‌باز را نداند و هر دو را به یک چشم بنگرند، اما من فکر می‌کنم اگر مؤمن باشید خداوند شما را خواهد بخشید چرا که جبرئیل نیز به ابراهیم (ع) فرمود اگر در میان لوطیان حتی پنج نفر هم مؤمن بودند عذاب بر آنان نازل نمی‌شد، زیرا لوطیان نه به خدا اعتقاد داشتند و نه به فرستادگانشان و متجاوز نیز بودند».^{۳۵}

در همین زمینه، یکی از همجنس‌گرایان در صفحه‌ی فیسبوک رادیو رنگین کمان^{۳۶} می‌نویسد: «من همجنس‌گرا هستم نه همجنس‌باز من دلم خیلی پره من عشق می‌خوام نه شهوت. لطفاً به همه بگین همجنس‌گرایی با همجنس‌بازی فرق داره، همجنس‌گرا فقط دنبال شهوت نیست. من به همجنس‌م عشق می‌ورزم. من ۱۸ ساله تنها ولی می‌تونم با تنهایی بسازم ولی از دو چیز بدم می‌آد: ۱) همجنس‌بازی که خودشو همجنس‌گرا جا می‌زنه، ۲) دوجنس‌گراها» (۲۸ فوریه ۲۰۱۴ ساعت ۱۸.۷ صبح). این پست بعدها توسط اداره‌کنندگان این صفحه‌ی فیسبوکی حذف شد.

۳۴. این مطلب را در این آدرس می‌توانید بیابید

۳۵. متن کامل این مطلب را در این آدرس می‌توانید بیابید: «تفسیر همجنس‌گرایی»، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴

<http://hamjenskhah.blogspot.ca/2011/02/blog-post.html>

۳۶. این صفحه را در این آدرس می‌توانید بیابید، صفحه رسمی «رادیو رنگین کمان» در فیس‌بوک، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴

<https://www.facebook.com/Radoranginkaman>



دوجنس‌گرایان مورد تبعیض قرار نمی‌گیرند

یکی از دلایلی که برخی از همجنس‌گرایان، دوجنس‌گرایان را جزو جامعه‌ی دگرباش جنسی قلمداد نمی‌کنند، این است که ادعا می‌کنند دوجنس‌گرایان هنجارهای اجتماعی را زیر پا نمی‌گذارند و بنابراین مورد تبعیض قرار نمی‌گیرند.

مثلا شادی امین در مصاحبه با رادیو زمانه در رد استفاده از اصطلاح «دگرباش جنسی» می‌گوید: «موظفیم خیلی دقیق صحبت کنیم تا معلوم باشد که از همجنس‌گرایان حرف می‌زنیم که در جامعه ایران حکم اعدام برای‌شان وجود دارد، یا از ترانس‌سکسوال‌ها حرف می‌زنیم که در قوانین جاری ایران، بدون این که پروسه اصولی را طی کرده باشند، به زیر تیغ جراحی کشیده می‌شوند. این - به قول آنها - شامل تمام همجنس‌گرایان هم می‌شود. یا در مورد بای‌سکسوال‌ها حرف می‌زنیم که معمولا طبق نرم‌های اجتماعی زندگی می‌کنند، ولی تنوع جنسی دارند و گاه با همجنس خود هم روابط جنسی ایجاد می‌کنند. این است که حقوق و فشارهایی که در جامعه ما به این گروه‌های مختلف وارد می‌شود، کاملا متفاوت است».^{۳۷}

با منطقی مشابه، گزارشی که توسط «عدالت برای ایران»^{۳۸} و «شش رنگ»^{۳۹} درباره‌ی عمل‌های تغییر جنسیت اجباری در ایران منتشر شد، این تصور غالب را بازتولید می‌کند که همه‌ی دوجنس‌گرایان زن ظاهری «زنانه» دارند و بنابراین مورد تبعیض قرار نمی‌گیرند.^{۴۰}

در تنها موردی که این گزارش به دوجنس‌گرایان اشاره کرده است، درباره‌ی محرومیت چند تن از بازیکنان زن فوتبال نوشته شده است که: «مسئولین بارها به بازیکنان زنی که ظاهرشان به اندازه معمول مثل دوجنس‌گرایان، زنانه نیست اشاره کرده‌اند و آنها را مورد آزار قرار داده و از شرکت در بازی‌ها محروم کرده‌اند».^{۴۱}

اعتراض به دوجنس‌گراهراسی

در موارد محدودی در فضای رسانه‌ای فارسی‌زبان، «دوجنس‌گراهراسی» به چالش کشیده شده است. به عنوان نمونه، در بحثی که در صفحه‌ی فیسبوک بسته «اسمال‌مدیا» درباره‌ی ال‌جی‌بی‌تی، درباره‌ی حذف دوجنس‌گرایان از جامعه ال‌جی‌بی‌تی ایران درمی‌گیرد، «امیر همجنس‌گرا» از افرادی که چنین ایده‌ای را

۳۷. امین، شادی (۲۸ اردیبهشت ۱۳۹۱) گفت‌وگو با شادی امین: لزوفوبی و فمینیسم. مصاحبه با سوده راد، رادیو زمانه.

۳۸. وبسایت رسمی «عدالت برای ایران»، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴

۳۹. وبسایت رسمی «۶ رنگ»، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴

۴۰. متن این گزارش را در این آدرس می‌توانید بیابید. گزارش ۱۶ صفحه‌ای به زبان انگلیسی با عنوان «درمان‌های اجباری و عمل‌های تغییر کارکرد جنسی تحمیلی را متوقف کنید»، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴

۴۱. همان



مطرح می‌کنند، می‌پرسد: «چگونه می‌توانند اثبات کنند که خودشان دوجنس‌گرا نیستند؟ چگونه مشخص می‌کنند که چه کسی دوجنس‌گراست و چه کسی نیست؟... آنچه که مشخص است کشش جنسی نسبت به همجنس، جزئی از دوجنس‌گرایی است و اگر مرد یا زنی به همجنسش علاقه‌مند شود چه تفاوتی بین او و یک همجنس‌گرا وجود دارد؟ وقتی که دوجنس‌گرایی را به تابو تبدیل می‌کنید و آنها را به حاشیه می‌رانید واکنش طبیعی دوجنس‌گرایان این خواهد بود که سکسوالیته‌شان را پنهان کنند و می‌دانید این چقدر می‌تواند خطرناک باشد؟ فشار وارد کردن بر دوجنس‌گرایان برای آن که خودشان را همجنس‌گرا بنامند یا بیرون راندن آنها از جامعه همجنس‌گرا اگر آنها نتوانند پدیده‌ای که همجنس‌گرایی سابق نامیده شود، خلق کنند، این برای پرستیژ تئوریک و سیاسی-اجتماعی جامعه ما خطرناک است و ما را بدنام می‌کند»^{۴۲}. مردان و زنان همجنس‌گرای نویسنده وبلاگ «همجنس‌گرایان تهران و ایران»^{۴۳} نیز واژه همجنس‌باز را توهین‌آمیز می‌دانند و معتقدند نباید از این واژه برای اشاره به دوجنس‌گرایان استفاده کرد.

بای سکشوال‌ها گویی از هر اقلیت جنسی در دنیا تنهاتر و البته
طغیان‌گرتر نیز هستند. وفادار ماندن به حس و ندای درونی
و ابراز وجود به عنوان یک بای سکشوال کنشی است دردبار،
قهرمانانه و تراژیک. مردان و زنان بای سکشوال تکران سرکش
و مطرودی هستند که نمی‌توان آنان را به راحتی در قالب و نرم
اجتماعی متداولی گنجاند.

دلارام نیز به عنوان یک لزبین در مجله ماها می‌نویسد: «بهتر است ما همجنس‌گرایان قضاوت‌های بی‌جا را در مورد دوجنس‌گرایان تمام کنیم. مگر این طور نیست که ما همواره و هر روز در اجتماع مورد قضاوت‌های بی‌جا توسط تمام اطرافیانمان قرار می‌گیریم؟ پس چرا خود ما در مورد دیگران قضاوت‌های ناعادلانه می‌کنیم؟ اگر نمی‌خواهید کسی در مورد ما قضاوت بد بکند و در مورد مسأله همجنس‌گرایی تأمل بیشتری بکنید، خود ما اولین کسی هستیم که باید در مورد مسائل تأمل کنیم تا از سرشت انسان‌ها آگاهی‌های درست داشته باشیم».^{۴۴}

۴۲. قابل ۱۵۰ صفحه‌ای در فرمت پی‌دی‌اف، منتشر شده توسط اِس‌مال‌مدیا با عنوان «جمهوری دگرباشان جنسی ایران: یک واقعیت مجازی؟»، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴

۴۳. ۱۰ سپتامبر ۲۰۱۰ همجنس‌بازی چیست و چه رابطه‌ای با بای سکسوالیتی دارد؟ قابل دسترسی در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴

۴۴. لینک به نسخه پی‌دی‌اف مجله ماها، سال دوم، شماره ۱۳، دی ماه ۱۳۸۴، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴



گاهی خود دوجنس‌گرایان نیز این فرصت را یافته‌اند که از خودشان دفاع کنند. سیما در مصاحبه‌اش با نشریه چراغ به عنوان یک دوجنس‌گرای ایرانی می‌گوید: «یک دوجنس‌گرا به نظر من از این دیدگاه که برای انتخاب جفت، کاندیدای بیشتری دارد شاید به نوعی خوشبخت باشد اما به نظر من دوجنس‌گرایان در مواردی حتی بیشتر از همجنس‌گرایان مورد تبعیض قرار می‌گیرند. یک دوجنس‌گرا به نظر من چوب دو سر «گ..» است، از طرفی در اجتماعِ دیگرجنس‌گراها، عجیب و همجنس‌گرا محسوب می‌شود و از طرفی در جمع همجنس‌گراها هم‌رنگ جماعت و دیگرجنس‌گرا».^{۴۵}

یک دوجنس‌گرای ایرانی هم در این مورد می‌نویسد: «بسیاری از همجنس‌گرایان به علت عدم اطلاعات کافی، و پیش‌داوری‌های رایج، تصور می‌کنند «دوجنس‌گرایان، همجنس‌گرایانی هستند که هنوز تکلیف‌شان را با گرایش‌شان مشخص نکرده‌اند و یا شهادت ندارند خود را به عنوان گی یا لزبین معرفی کنند». کم نیستند زنان دوجنس‌گرایی که به دلیل ارتباط عاشقانه با مردان، از جانب زنان لزبین، «خیانت‌کار» یا «محافظه‌کار» نامیده می‌شوند».^{۴۶}

بای‌سکشوال‌ها گویی از هر اقلیت جنسی در دنیا تنهاتر و البته طغیان‌گرتر نیز هستند. وفادار ماندن به حس و ندای درونی و ابراز وجود به عنوان یک بای‌سکشوال کنشی است دردبار، قهرمانانه و تراژیک. مردان و زنان بای‌سکشوال تکران سرکش و مطرودی هستند که نمی‌توان آنان را به راحتی در قالب و نرم اجتماعی متداولی گنجانند. دوجنس‌گرایان، نه در دل فرهنگ مقتدر و خشن دیگرجنس‌گرایی جایگاهی دارند و نه در جمع‌های بسته و محدود همجنس‌گرایان. دوجنس‌گرایان آن گروه هستند که در حاشیه و هم‌زمان، در بطن این دو فرهنگ قرار گرفته‌اند. به هر روی، یکی از مهم‌ترین دلایل بازتولید این کلیشه‌ها می‌تواند این باشد که نویسندگان این متن‌ها، الگوی مناسبی برای نگارش با احترام به حقوق دوجنس‌گرایان در اختیار نداشته‌اند.

۴۵. مصاحبه با سیما، دوجنس‌گرای ایرانی، منتشر شده در مجله چراغ، سال سوم، شماره بیست و هشتم، اردیبهشت ۱۳۸۶، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴

۴۶. شاهرخ رئیسی، دوجنس‌گرایی (یک)، منتشر شده در مجله چراغ، سال دوم، شماره نوزدهم، مرداد ۱۳۸۵، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴



منابع فارسی:

امین، شادی (۲۸ اردیبهشت ۱۳۹۱) گفت‌وگو با شادی امین: لزبوفوبی و فمینیسم. مصاحبه با سوده راد، رادیو زمانه،

قابل دسترسی در:

<http://www.radiozamaneh.com/43632>

ایگل هرک، چگونه مسائل دگرباشان جنسی را پوشش دهیم، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴:

http://iglhrc.org/iran/Fa/Fa_Publications_MediaGuides

ایگل هرک، چگونه نقض حقوق همجنس‌گرایان را گزارش دهیم، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴:

http://iglhrc.org/iran/fa/Fa_Publications_Human_Rights_Documentation

ایگل هرک، چگونه از حقوق خود به عنوان یک متهم همجنس‌گرا دفاع کنیم، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴:

<https://iglhrc.org/iran/fa/PDFs/Book3LegalSurv.pdf>

سازمان دگرباشان ایران (IRQR) مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴

<http://persian.irqr.net/>

سازمان دگرباشان جنسی ایران (IRQO) مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴

<http://www.irqo.org/persian/>

سیما (می ۲۰۰۷). مصاحبه با سیما دوجنس‌گرای ایرانی، چراغ، شماره ۲۸، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴:

<http://cheraq.net/28/08.htm>

صفحه بای‌سکسوال‌های ایرانی در فیس‌بوک، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴:

<https://www.facebook.com/iranianbi>

رادیو رنگین کمان، صفحه فیس‌بوک، (۲۸ فوریه ۲۰۱۴ ساعت ۱۸.۷ صبح) قابل دسترسی در:

<https://www.facebook.com/Radoranginkaman>

رادیو زمانه، دگرباش، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴:

<http://www.radiozamaneh.com/category/societyandlaw/lgbt>

رئیزی، شاهرخ (مرداد ۱۳۸۵) دوجنس‌گرایی (یک)، چراغ، پیش شماره ۱۹، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴:

<http://www.cheraq.net/19/cheragh-p19.pdf>

رحیمی، تینا (۲۶ آگوست ۲۰۰۷) ترجمه فمینیسم و لزبینیسم نوشته آن کوئت، منتشر شده در اتحادیه آزادی‌بخش زنان

شیکاگو، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴:

http://eshtarak-maghalat.blogspot.se/2009/07/blog-post_3798.html

دل‌آرام (۱۳۸۴) دختران دو جنس‌گرا، فراموش‌شدگان یا فراموش‌کنندگان؟ ماها مجله الکترونیکی همجنس‌گرایان

ایران، شماره ۱۳، دی ماه ۱۳۸۴ مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴:

<http://majalehmaha.wordpress.com/%D8%B4%D9%85%D8%A7%D8%B1>



%D9%87-%D8%B3%DB%8C%D8%B2%D8%AF%D9%87-%D8%AF%DB%8C-
%D9%85%D8%A7%D9%87-1384/

همجنس‌گرایی من تنهایی را نکن باور، وبلاگ حذف شده بلاگفا، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴:
<http://homosexualman.blogfa.com/post/1>

همجنس‌گرایان تهران و ایران، همجنس‌بازی چیست و چه رابطه‌ای با بای‌سکشوالیتی دارد؟ مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴:
<http://homotehran.blogspot.se/2010/09/blog-post.html>

منابع انگلیسی:

Barker, Meg & Others (2012). Guidelines for Researching and Writing about Bisexuality, Journal of Bisexuality, 12:3, 376-392.

Enayat, Mahmood (2012, May). LGBT Republic of Iran: An Online Reality? Retrieved October 23, 2012, from Small Media:

<http://smallmedia.org.uk/lgbtrepublic.pdf>

Human Rights Watch (2010, December). "We Are a Buried Generation" Discrimination and Violence against Sexual Minorities in Iran. Deprived from Human Rights Watch:

<http://www.hrw.org>

Iranian Lesbian and Transgender network (2014, June). Stop Reparative Therapies & Mandatory Sex Reassignment Surgeries. Deprived from 6rang:

<http://6rang.org/english/wp-content/uploads/2014/06/Stop-Reperative-TherapiesMandatory-Sex-Reassignment-Surgeries.pdf>

مستندها:

رانده از ایران، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴:
<https://www.youtube.com/watch?v=TsPHc3hfGnU>

زیر تیغ جنسیت، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴:
<https://www.youtube.com/watch?v=08UeMed-T3s>





اینترنت و دگرباشان جنسی در ایران: موفقیت و پسرفت وضعیت حقوق بشر

مانی مستوفی

همانند دیگر کاربران اینترنتی، ایرانیان ال جی بی تی شامل همجنس‌گرایان مرد (گی)، همجنس‌گرایان زن (لزبین)، دوجنس‌گرایان، و تراجنس‌ها هم برای دسترسی به اطلاعات، تماس با سایرین، تشکیل جمعیت و خودبیان‌گری یعنی اظهار ویژگی‌ها و عقاید خود، از اینترنت استفاده می‌کنند. این افراد در فضای مجازی در جست‌وجوی اخبار و نکات مؤثر و کاربردی در زندگی هستند، در اتاق‌های چت (چت‌روم) و سایت‌های آشنایی دوستانی پیدا می‌کنند، جمع‌هایی را در فضای رسانه‌های اجتماعی سازماندهی می‌کنند و در بلاگ‌ها نیز دیدگاه خود را با دیگران به اشتراک می‌گذارند.^۱ بنابراین، دسترسی به اینترنت و اطلاعات در فضای مجازی برای ال جی بی تی ایران بسیار مهم است.

سیاست‌های دولت، فعالیت و سخن‌گویی توسط ال جی بی تی را جرم می‌انگارد. این سیاست‌ها به همراه هنجارهای اجتماعی که بر پیشانی ال جی بی تی داغ اجتماعی می‌نهند، به طور عمده اطلاعات عمومی یا اطلاعات خاص در مورد اقلیت‌های جنسی و هویت‌های جنسیتی آنها را غیر قابل دسترسی می‌کند.^۲ بحث‌های کلی در مورد گرایش‌های جنسی و هویت‌های جنسیتی، به طور معمول به شکل سخنان توهین‌آمیز و تحقیرکننده‌ای مطرح می‌شوند که به بدفهمی و تعصب دامن می‌زنند.^۳

فضا برای بیان، تجمع و تشکیل جمعیت ال جی بی تی به شدت محدود و مملو از خطرات اجتماعی و قانونی است که از جمله‌ی این خطرها عبارت است از طرد شدن توسط خانواده، خشونت خانوادگی، دستگیری، شلاق و حتی امکان محکومیت به مرگ.^۴ برای بسیاری از افراد یافتن اطلاعات صحیح درباره‌ی اقلیت‌های جنسی بسیار دشوار است.

۱. اسمال مدیا، «جمهوری ال جی بی تی ایران: یک واقعیت آنلاین؟» مشاهده شده در مه ۲۰۱۲.

۲. سازمان دیده‌بان حقوق بشر، «ما یک نسل مدفون هستیم»، مشاهده شده در ۱۵ دسامبر ۲۰۱۰.

۳. کمیسیون بین‌المللی حقوق بشر مردان و زنان همجنس‌گرا، سازمان دگرباشان جنسی ایران، «موارد نقض حقوق بشر مردم در جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر گرایش‌ها جنسی و هویت‌های جنسیتی آنها: ارائه شده به پویی آر»، مشاهده شده در سپتامبر ۲۰۱۱.

۴. سازمان دیده‌بان حقوق بشر، «تدوین سرکوب» ۲۹ اوت ۲۰۱۲؛ مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴.

مرکز اسناد حقوق بشر ایران، «قانون مجازات جمهوری اسلامی ایران» مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴.



فضای مجازی اگر چه عاری از خطر نیست، برای ایرانیان ال‌جی‌بی‌تی که در جست‌وجوی اطلاعات و دیگر اعضای جامعه‌ی ال‌جی‌بی‌تی برای برقراری ارتباط هستند، محیط به نسبت آزادانه‌ای است. بنابراین، دسترسی به اینترنت علاوه بر آن که یک حق است، وسیله‌ای است که ایرانیان ال‌جی‌بی‌تی توسط آن به مجموعه‌های از دیگر حقوق خود نیز دست می‌یابند.

در عین حال، مقام‌ها با برنامه‌هایی خشونت‌بار آزادی دسترسی به اینترنت را محدود می‌کنند. از جمله‌ی این برنامه‌ها مسدود کردن وبسایت‌های «نامطلوب» و دستگیری و زندانی کردن وبلاگ‌نویسان و افراد فعال در فضای مجازی است.^۵ از آن‌جا که بخش بزرگی از زندگی جامعه‌ی ال‌جی‌بی‌تی ایران، به ناچار در فضای مجازی صرف می‌شود، این سیاست‌ها آنان را به شدت تحت فشار قرار می‌دهد. بنابراین افزایش اعمال کنترل دولت بر اینترنت برای این گروه، در کل فشاری برای عقب‌نشینی آنهاست.

این مقاله ابتدا به بررسی نقش اینترنت در استفاده از حقوق اساسی ال‌جی‌بی‌تی توسط افراد این جامعه می‌پردازد؛ که از جمله این حقوق عبارتند از: تسهیل شکل‌گیری هویت، دسترسی به اطلاعات، دسترسی به جامعه ال‌جی‌بی‌تی و تشکیل جمعیت و خودبیان‌گری. سپس به ارزیابی چگونگی تضعیف مستقیم حقوق ال‌جی‌بی‌تی توسط سیاست‌های دولت در ایران خواهد پرداخت.^۶

فعالیت اینترنتی ال‌جی‌بی‌تی

این مقاله تحقیقی و نتایج آن بر پایه‌ی مصاحبه با ۴۸ ایرانی ال‌جی‌بی‌تی نوشته و گزارش شده است. این مصاحبه‌ها از ابتدا با هدف نوشتن این مقاله انجام نگرفت و از مصاحبه‌شوندگان در مورد استفاده از اینترنت سؤالی پرسیده نشد.^۷

با این حال، ۳۲ تن از مصاحبه‌شوندگان به طور مشخص گفتند که به عنوان بخشی از فعالیت‌های ال‌جی‌بی‌تی خود آنلاین کار کرده‌اند. آنها توضیح دادند که چگونه رسانه‌های جمعی و اتاق‌های «چت»، بلاگ‌ها، وبسایت‌ها، جست‌وجوهای اینترنتی یا دیگر فضاها و امکانات در فضای مجازی به آنها کمک کردند تا به جنبه‌های پرشمار زندگی خود پرداخته و دیگر اعضای ال‌جی‌بی‌تی را ملاقات کنند. برابر گزارش‌های این افراد، در برخی موارد شوربختانه، فعالیت اینترنتی‌شان به درگیری با مقامات و دستگیری هم منجر شده است.

۵. احمد شهید، «وضعیت حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران»، مشاهده شده در ۴ اکتبر ۲۰۱۳.

گزارشگران بدون مرز، «دشمنان اینترنت: ایران» مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴.

۶. اگرچه این مقاله به شکل گسترده وارد بحث مربوط به حقوق افراد جهت حفظ حریم خصوصی‌شان نمی‌شود، این موضوع مسأله‌ای است که همواره در میان مشکلات استفاده از اینترنت وجود داشته و شایان پژوهش گسترده است.

۷. همه‌ی مصاحبه‌ها توسط کمیسیون حقوق بشر مردان و زنان همجنس‌گرا و مدرسه حقوق دانشگاه نیویورک (CUNY) در سپتامبر ۲۰۱۲ و دسامبر ۲۰۱۳ انجام شد.



از این ۴۲ تن، ۲۹ تن مرد همجنس‌گرا (گی)، ۸ تن زن همجنس‌گرا (لزبین)، ۷ تن ترانز (ترانجیسی که با اندام جنسی مردانه متولد شده ولی در جامعه به عنوان زن شناخته می‌شوند، یعنی هویت زنانه دارند) و ۴ تن ترانمرد (ترانجیسی که با اندام جنسی زنانه متولد شده ولی در جامعه به عنوان مرد شناخته می‌شوند، یعنی هویت مردانه دارند) هستند. کارشناسان حقوق بشرِ ال‌جی‌بی‌تیِ خاطرنشان می‌کنند که مردان گی ایرانی اکثراً در فضای مجازی فعال هستند، ولی لزبین‌ها و ترانجیسی‌ها کمتر فعالیت می‌کنند.^۸ با این وجود، دو مصاحبه‌شونده‌ی ترانمرد و شش لزبین، اطلاعاتی را در مورد استفاده از اینترنت ارائه کردند.

البته تشکیل انجمن‌ها و خودبیان‌گری توسط همه‌ی اعضای ال‌جی‌بی‌تی در فضای مجازی صورت نمی‌گیرد. ایرانیان کوئیر، بسیار پیشتر از این که اینترنت وجود داشته باشد، راه‌هایی را برای برقراری ارتباط یافته‌اند. با این حال، بجا و منصفانه است که بگوییم اینترنت برای همه‌ی آنانی که به آن دسترسی دارند، برای بسیاری از ایرانیان ال‌جی‌بی‌تی، ابزاری ارزشمند جهت دسترسی به اطلاعات، برقراری ارتباط با یک جامعه، تشکیل جمعیت با دیگر ایرانیان ال‌جی‌بی‌تی و خودبیان‌گری شده است.

شکل‌گیری هویت

اینترنت نقشی کلیدی را در شکل‌گیری هویت بسیاری از ایرانیان ال‌جی‌بی‌تی ایفا می‌کند. اینترنت برای اولین بار در زندگی اقلیت‌های جنسی امکان دسترسی به اطلاعات کلی، یا اطلاعات ارزشمند و مهم در مورد گرایش‌های جنسی و هویت‌های جنسیتی را می‌دهد. مصاحبه‌شوندگان گزارش کردند که اطلاعات را از طریق جست‌وجوهای ساده، وبسایت‌های ال‌جی‌بی‌تی، بلاگ‌ها و دیگر کاربران اینترنتی ال‌جی‌بی‌تی که در اتاق‌های چت و رسانه‌های اجتماعی شرکت دارند، جست‌وجو می‌کنند. مثلاً، امیر یک پسر ۲۲ ساله‌ی گی در شمال ایران توضیح داد: «وقتی که احمدی‌نژاد از اصطلاح همجنس‌باز در تلویزیون استفاده کرد، یادم هست که او از این اصطلاح استفاده کرد و نه گی. یادم هست که احساس کردم، آها این در مورد من است. من ۱۷ ساله بودم. به اینترنت رفتم و جست‌وجو کردم تا معنی این اصطلاح را بدانم. تا زمان این سخنرانی من هرگز با مردی برخورد جنسی نداشتم. در مدرسه علاقه‌ی زیادی به یکی از معلمینم (معلم مرد) داشتم اگرچه هرگز حتی نفهمیدم آن علاقه به چه معنا بود. پس از بررسی و جست‌وجو در اینترنت برای یافتن اطلاعات بیشتر در مورد معنای «گی بودن»، یک اتاق چت یاهو را پیدا کردم که مشخصاً برای ال‌جی‌بی‌تی بود. در آن جا افرادی مانند خودم را پیدا کردم».^۹

۸. اسمال مدیا، «جمهوری ال‌جی‌بی‌تی ایران: یک واقعیت آنلاین؟»، ماه مه ۲۰۱۲ - مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴، قابل دسترسی در:

۹. جهت حفظ حریم خصوصی مصاحبه‌شوندگان، در همه‌ی مصاحبه‌ها از اسم مستعار استفاده شده است. مصاحبه با امیر، ایگل هرک، CUNY-HRIU (سپتامبر ۲۰۱۲)



افراد بسیاری مانند امیر گزارش کردند که برای یافتن اصطلاحات و تعاریف آنها، به ویژه تعاریفی عاری از تحقیر، در مورد تمایل جنسی و هویت جنسیتی جست‌وجو کردند که به آنها کمک کرده با خودشان احساس راحتی بیشتری بکنند.

چندین مصاحبه‌شونده اظهار داشتند که تا زمانی که شروع به استفاده از اینترنت کردند، آنها حتی نمی‌دانستند که چیزی به نام «همجنس‌گرا» یا «ترانجسیتی» وجود دارد. اغلب از طریق اینترنت بود که برای گرایش‌ها و جذابیت‌های همجنس‌خواهانه، افرادی با این جذابیت‌ها یا آنهایی که از لحاظ جنسیتی با اکثریت هم‌نوا نیستند، اولین بار با اصطلاح‌های درست، اصطلاح‌هایی که تحقیرکننده نباشند، مواجه می‌شدند.

فضای مجازی اگر چه عاری از خطر نیست، برای ایرانیان
ال‌جی‌بی‌تی که در جست‌وجوی اطلاعات و دیگر اعضای
جامعه‌ی ال‌جی‌بی‌تی برای برقراری ارتباط هستند، محیط به
نسبت آزادانه‌ای است. بنابراین، دسترسی به اینترنت علاوه بر
آن که یک حق است، وسیله‌ای است که ایرانیان ال‌جی‌بی‌تی
توسط آن به مجموع‌های از دیگر حقوق خود نیز دست می‌یابند.

مفهوم هویت‌یابی از طریق کسب اطلاعات در فضای اینترنت به اندازه‌ای در میان مصاحبه‌شوندگان ال‌جی‌بی‌تی رایج بود که تنها شماری کمی از آنها عدم دسترسی به اینترنت را مانعی برای شکل‌گیری هویت خود ذکر نکردند. نیمه، ۲۶ ساله، یک پسر ایرانی گی گفت: «تا سن ۱۷ سالگی نمی‌دانستم گی بودن یعنی چه و نمی‌دانستم که من گی هستم. تا قبل از آن من خود را یک انسان خوار و ذلیل یا هرزه، یک کونی، می‌دیدم. خانواده‌های مرفه‌تر به اینترنت دسترسی داشتند اما من نداشتم. با وجود این که یک کامپیوتر در خانه داشتیم، پدرم اینترنت را حرام می‌دانست».^{۱۰}

یافتن جامعه و گردهمایی در خارج از فضای مجازی

حضور در فضای مجازی به جامعه‌ی ال‌جی‌بی‌تی ایران، برای کسب آگاهی در مورد دیگر اعضای ال‌جی‌بی‌تی و ملاقات با افرادی «مانند خودشان» کمک می‌کند تا در مورد زندگی، تجارب و موضوع‌های مرتبط به افراد ال‌جی‌بی‌تی در ایران و دیگر نقاط جهان بدانند. این جریان به ایجاد حس عضویت در یک جامعه - محلی،



سایبری یا جهانی - در آنها کمک و به‌علاوه، هویتشان را مستحکم می‌سازد. مرجان ۲۲ ساله لزبین یک نمونه‌ی مشخص و روشن را ارائه کرد:

«وقتی دبیرستانی بودم دوست دختری داشتم، اما نمی‌دانستم لزبین بودن به چه معناست. به اینترنت رفتم و در مورد این که ال‌جی‌بی‌تی به چه معناست، اطلاعاتی پیدا کردم. وقتی که برای اولین بار جست‌وجو می‌کردم، [به خاطر هست فکر می‌کردم] اه، این همان‌ست که من هستم؟ تا آن زمان فکر می‌کردم که مشکلی دارم، اینکه من تنها کسی هستم که این طور هستم و اینکه تنها هستم. در مورد زنان دیگر و روابط آنلاین آنها داستان‌هایی را خواندم. آن زمان بود که فهمیدم به جامعه‌ی همجنس‌گرایان متعلق هستم. در فضای اینترنت مقالات و ژورنال‌های زیادی در مورد لزبین‌ها خواندم. یک مجله‌ی آنلاین «ندا» نام داشت. [برخی دیگر از] مجلات آنلاین همجنس‌گرایان که من معمولاً می‌خواندم ماها و چراغ بودند؛ این‌ها به طور گسترده‌ای بر ال‌جی‌بی‌تی متمرکز بودند. «همجنس من» مجله دیگری بود و صرفاً هم به لزبین‌ها می‌پرداخت. پیشتر من این مجله را هم خیلی می‌خواندم اما انتشار آن را متوقف کردند».^{۱۱}

همچنین اینترنت فضائی را جهت تشکیل انجمن‌ها و برای جامعه‌ی ال‌جی‌بی‌تی ایران فراهم آورده است. اتاق‌های چت، رسانه‌های اجتماعی و سایت‌های مختص آشنایی مانند یاهوگروپ، یاهو ۳۶۰، منجم و اخیراً نیز فیس‌بوک، فضاهای مجازی را برای افراد این جامعه مهیا کرده است تا با یکدیگر ملاقات کنند، عقاید خود را به اشتراک گذارند و گردهمایی‌هایی خود را در بیرون از فضای مجازی سازماندهی کنند. چنان که هادی، یک مرد گی از تهران، گفت: «در فیس‌بوک ما شبکه‌ای از جوامع گی داریم [و] همه اشکال کنفرانس‌ها آنلاین اعلان می‌شوند و اطلاعات مورد تبادل قرار می‌گیرند و به اشتراک گذاشته می‌شوند».^{۱۲}

حضور در این جمعیت‌های آنلاین، برای بسیاری از مصاحبه‌شوندگان، اولین برخورد آنها با موضوع‌ها و فعالیت‌های مرتبط با ال‌جی‌بی‌تی است. رها، لزبینی از تهران، در یک گروهی به نام «همجنس من» در مورد شکل‌گیری هویت و توانایی یافتن مسیر خود به عنوان یک لزبین در جامعه ایرانی این‌طور گفت: «اولین دفعه‌ای که کلمه‌ی «لزبین» را شنیدم از پسرعموی شیطانم بود. ما دو دختر را در پارک دیدیم و او گفت که آنها لزبین بودند. من فکر کردم که او در مورد لزبین‌های پورنو صحبت می‌کرد و نه من. فکر کردم [...] فکر می‌کردم که واقعا تنها من این طوری بودم. مشغول جست‌وجو در یاهو بودم که گروه لزبین ایرانی «همجنس من» را پیدا کردم. هیجان‌زده بودم. با آنها چت کردم و اولین پیامم را گرفتم که گفت: «ما زنان لزبین از ایران هستیم». در آن پیام آمده بود که آنها که بودند و این برای من شگفت‌آور بود. آنها ایرانی بودند و به زبان من صحبت می‌کردند. ما

۱۱. مصاحبه با مرجان، ایگل هرک، CUNY-HRIU (سپتامبر ۲۰۱۲)

۱۲. مصاحبه با هادی، ایگل هرک، CUNY-HRIU (سپتامبر ۲۰۱۲)



درباره‌ی سکس یا آشنا شدن و بیرون رفتن با همدیگر صحبت نکردیم. در مورد این که چگونه به عنوان زنان لژیون در ایران بر مشکلاتمان غلبه کنیم، چطور در جامعه باشیم و با خانواده‌هایمان روبه‌رو شویم، نظراتی را به اشتراک گذاشتیم».^{۱۳}

چندین مصاحبه‌شونده‌ی ال‌جی‌بی‌تی توضیح دادند که گروه‌های آنلاین اغلب به جوامع ال‌جی‌بی‌تی در خارج از فضای مجازی در قالب جمع‌ها، گروه‌ها و دوستی‌های پایدار منجر و منتقل می‌شوند. افراد همچنین از این فضاها استفاده می‌کنند تا با افراد مانند خود ملاقات کنند و شریک جنسی خود را بیابند. چنان که ساسان توضیح داد: «وقتی که ۱۵ یا ۱۶ ساله بودم یک وب‌سایت گی را پیدا کردم و پاسخی دریافت کردم که از سایت «منجم» برای ملاقات کردن و با هم بودن گی‌ها خبر می‌داد. در آن زمان فکر می‌کردم که تنها فرد همجنس‌گرا در ایران هستم و هیچ فرد دیگری در شهر من احساسی مشابه ندارد. ما جمع‌های کوچکی را شروع کردیم و از جایی به جایی نقل مکان می‌کنیم تا از دسترس مأمورها دور و در امان باشیم. فهمیدم که جامعه‌ای هست. جست‌وجو می‌کردم. هنوز چیزی پیدا نکرده بودم. قوانین را می‌دانستم اما ما از قوانین نمی‌ترسیدیم؛ فکر می‌کنم ما احتمالاً از تعداد خود احساس قدرت می‌کردیم».^{۱۴}

کسب اطلاعات در مورد حفظ سلامتی و حقوق بشر خود

مصاحبه‌شوندگان ال‌جی‌بی‌تی، همچنین از اینترنت به منظور دسترسی به اطلاعات در مورد سلامتی خود استفاده می‌کردند. یک فرد تراجنسیتی مرد توضیح داد که چگونه از طریق جست‌وجو در سایت گوگل برای کسب اطلاع در مورد جراحی تغییر جنسیت استفاده کرده بود. یک مرد گی گفت که پس از درخواست کمک از یک پزشک، به جست‌وجوی اینترنتی پرداخت تا دریابد که آیا همجنس‌گرایی یک اختلال روانی است و [اگر هست،] درمانی برای آن پیدا کند.

سه تن از مصاحبه‌شوندگان توضیح دادند که جهت کسب اطلاع در مورد چگونگی صحبت کردن در مورد مشکلات حقوق بشری که با آنها مواجه می‌شوند، از اینترنت استفاده کردند. یک مرد گی گفت که پس از دستگیری یکی از دوستانش، وی با گروه‌های حقوق بشری از جمله کمیسیون بین‌المللی حقوق بشر مردان و زنان همجنس‌گرا تماس گرفت تا آنها را از آنچه رخ داده بود مطلع کند و برای اقداماتی که باید انجام شوند، راهنمایی بخواهد. دیگران گزارش کردند که در مورد جریان و روند پناهندگی توسط سازمان ملل از طریق اینترنت و تماس‌های آنلاین کسب اطلاعات کردند.

۱۳. مصاحبه با رها، ایگل‌هرک، CUNY-HRIU (سپتامبر ۲۰۱۲)

۱۴. مصاحبه با ساسان، ایگل‌هرک، CUNY-HRIU (سپتامبر ۲۰۱۲)



بیان عقاید و فعالیت حقوق بشری در فضای مجازی

همچنین، برخی از مصاحبه‌شوندگان گفتند که اینترنت فضایی را برای بیان و به اشتراک گذاشتن عقایدشان با مخاطبان بیشتر در مورد مسائل جنسی، هنجارهای جنسیتی، حقوق ال‌جی‌بی‌تی و سیاست فراهم کرده بود. تعدادی کوشش کردند که برای اعضای ال‌جی‌بی‌تی در ایران از دیگر فعالان حقوق بشر غیر کوئیر حمایت و پشتیبانی فراهم کنند. محمد، یک وبلاگ‌نویس گی، می‌گوید:

«با نوشتن در وبلاگم برای اولین بار بود که احساس امنیت کردم. وبلاگ‌نویسی همچنین برای شما فرصتی را ایجاد می‌کند که با افرادی که مانند شما می‌اندیشند، ملاقات کنید. برای این که در جامعه‌ی ما افراد شبیه ما نامرئی هستند. وقتی که شما وبلاگی را ایجاد می‌کنید، در عین حال گروه بزرگی از مردمی را ایجاد می‌کنید که با شما تعامل می‌کنند. این امر، این توهم را ایجاد می‌کند که گویی شما دارید چیزهایی را تغییر می‌دهید. اما بعد، از طریق گفت‌وگو و تبادل نظرات خیلی زود می‌فهمید که نمی‌توانید آن چه را فکر کردید می‌توانید تغییر دهید، را عوض کنید و کم‌کم در مورد خطرات وارد شدن خود در این بحث‌ها شروع به فکر کردن می‌کنید. متأسفانه در گفتمان حقوق بشر حتی در میان گروه مخالف (اپوزیسیون)، همجنس‌گرایی به عنوان یک اولویت در نظر گرفته نمی‌شود».^{۱۵}

نیما، ۲۶ ساله، یک پسر ایرانی گی گفت: «تا سن ۱۷ سالگی نمی‌دانستم گی بودن یعنی چه و نمی‌دانستم که من گی هستم. تا قبل از آن من خود را یک انسان خوار و ذلیل یا هرزه، یک کونی، می‌دیدم. خانواده‌های مرفه‌تر به اینترنت دسترسی داشتند اما من نداشتیم. با وجود این که یک کامپیوتر در خانه داشتیم، پدرم اینترنت را حرام می‌دانست».

محدودیت قانونی در مورد سخن گفتن و تشکیل انجمن در فضای مجازی برای افراد و فعالان ال‌جی‌بی‌تی قانون ایران، روابط همجنس‌گرایانه مبتنی بر رضایت را عملی مجرمانه می‌داند و برای آن مجازات‌های شلاق و اعدام در نظر گرفته است. اما فعالیت‌های مرتبط با جامعه‌ی ال‌جی‌بی‌تی در فضای مجازی چگونه؟ برای آن چه حکمی می‌توان یافت؟



قانونی که استفاده از اینترنت را محدود می‌کند، در ظاهر به وضوح، مشخصا و صرفا، سخن گفتن، تشکیل انجمن یا تجمع اعضای ال‌جی‌بی‌تی را هدف قرار نداده است. با این همه، این قوانین به صورت مبهم و گنگ تنظیم شده‌اند و نهایتا تأثیر کاملا روشنی بر فعالیت آنلاین گروه‌های ال‌جی‌بی‌تی می‌گذارند.

محدودیت‌های قانونی بر جنسیت، تمایل جنسی و هویت جنسیتی اثر گذارند

قانون جرائم رایانه‌ای ایران در سال ۲۰۰۹ محتوایی را که «غیر اخلاقی» و از نظر جنسی «مستهجن» پنداشته شود، جرم تلقی کرده است. برابر با ماده‌ی ۱۴ این قانون: «هر کس به وسیله سیستم‌های رایانه‌ای یا مخابراتی یا حامل‌های داده‌ها، محتویات مستهجن را تولید، ارسال، منتشر، توزیع یا معامله کند یا به قصد ارسال، انتشار یا تجارت، تولید یا ذخیره یا نگهداری کند، به حبس از نود و یک روز تا دو سال، یا جزای نقدی از پنج تا چهل میلیون ریال، یا هر دو مجازات، محکوم خواهد شد».^{۱۶}

علاوه بر این، ماده‌ی ۱۵ برای هر کس که «به منظور دستیابی افراد به محتویات مستهجن، آنها را تحریک یا ترغیب یا تطمیع کند یا فریب دهد یا شیوه دستیابی به آنها را تسهیل کند یا آموزش دهد»^{۱۷} زندان یا جریمه‌های سنگین منظور می‌کند.

نظرات و یادداشت‌ها و تبصره‌های قانون جرائم رایانه‌ای در مورد این دو ماده توضیح می‌دهند که محتوای غیر اخلاقی شامل محتوا یا عکس‌های «پورنوگرافی» و مستهجن، صداها یا متونی که برهنگی کامل، اندام‌های جنسی، یا اعمال جنسی را به نمایش می‌گذارند، است.^{۱۸} به رغم این تبصره‌ها، متن مواد ۱۴ و ۱۵ مبهم‌اند و در چهارچوب قانون، اعمال بیش از حد مجازات را ممکن و مجاز می‌کنند.

کمیسیون تعیین فهرست مصادیق محتوای جرمانه (CDICC) که سایت‌های مورد نظر را شناسایی و مسدود می‌کند، استانداردهای سانسور خود را از قانون جرائم رایانه‌ای می‌گیرد. شرکت مخابرات ایران، ارائه‌کنندگان خدمات اینترنتی و وزارت علوم و فناوری ارتباطات در استفاده از این استانداردها در تعیین نوع محتوای آنلاینی که باید مسدود شود، نقش دارند.^{۱۹} این کمیسیون، ۷۸ نوع یا شکل محتوای ممنوع را لیست کرده است. از جمله‌ی این موارد می‌توان به محتوایی که سبب «تحریک، تشویق، ترغیب، تهدید یا دعوت به اعمال غیر

۱۶. قانون جرائم رایانه‌ای، ماده ۱۹، ۲۰۰۹

۱۷. همان، ماده ۱۵

۱۸. مصاحبه با محمد، ایگل هرک، CUNY-HRIU (سپتامبر ۲۰۱۲)

۱۹. اسمال مدیا، «زیرساختار اینترنت ایرانی و گزارشی از سیاست‌گذاری‌ها»، ژوئن ۲۰۱۴



اخلاقی، فحشا، جرائم علیه عفت و اخلاق عمومی» می‌شود، اشاره کرد. به‌علاوه، این کمیسیون، بازتوزیع و بازنشر هر محتوایی را که «منافی اخلاق عمومی است»^{۲۰} نیز ممنوع می‌سازد.

وضع چنین ممنوعیت‌های بی‌محدودیتی را در مورد بیان غیر اخلاقی، جنسی و مستهجن یا تشکیل انجمن‌ها و... می‌توان در سایر قوانین ایران هم یافت. ماده‌ی ۶۴۰ قانون مجازات اسلامی هر کسی را از پخش، تولید، نمایش یا جز این‌ها در رسانه‌ها از قبیل نوشتن، روزنامه، فیلم یا «اصولا هر چیزی که عفت و اخلاق عمومی را جریحه‌دار نماید»^{۲۱} ممنوع می‌کند. ماده‌ی ۶۳۹ همین قانون نیز، تأسیس و تشویق به دائر کردن «مرکز فساد یا فحشا»^{۲۲} یا فراهم ساختن موجبات آن را منع می‌کند. ماده‌ی شش قانون مطبوعات می‌گوید که اشاعه‌ی «فحشا و منکرات و انتشار عکس‌ها و تصاویر و مطالب خلاف عفت و اخلاق عمومی»^{۲۳} غیر قانونی است.

قانون جرائم رایانه‌ای و دیگر قوانین مشابه، هرگز به طور مشخصی اعمال محدودیت بر محتوای ال‌جی‌بی‌تی را قید نکرده‌اند. اما گروه‌های حقوق بشری هشدار داده‌اند که عبارات مبهم و پردامنه همچون «امور غیر اخلاقی» و «منافی عفت» احتمالا به طور مستقیم مشمول محتوای مربوط به افراد و گروه‌های ال‌جی‌بی‌تی در فضای ایرانی هم می‌شود.

در ایران همجنس‌گرایی و هویت‌های تراجنسیتی غیر دوگانه، مستهجن و تهدیدی برای هنجارهای فرهنگی و دینی قلمداد می‌شوند. چنان که آیت‌الله صادق لاریجانی، رئیس قوه قضائیه ایران، به تازگی گفت: «طبق اعتقادات دینی ما این افراد (همجنس‌بازها) تحمل نمی‌شوند [...] اسلام به عزت و معصومیت ذاتی همه‌ی انسان‌ها اعتقاد دارد و بنابراین این زشتی را تحمل نمی‌کند».^{۲۴}

مقامات رسمی همچنین به روشنی گفته‌اند که کوشش خواهند کرد که «تبلیغ همجنس‌گرایان» را طبق قانون و مبتنی بر سیاست‌گذاری‌ها متوقف سازند. دبیر ستاد حقوق بشر ایران، محمدجواد لاریجانی، برادر صادق لاریجانی، توضیح داد که «در کشور ما، همجنس‌گرایی یک مرض است. تبلیغ همجنس‌گرایی غیر قانونی است و ما مجازات‌های جدی برای آن داریم».^{۲۵} او بعدها خاطرنشان کرد که «اگر کسی کار خلافی از جمله

۲۰. لیست نمونه‌هایی از محتوای کیفری می‌تواند در وبسایت رسمی پلیس سایبری ایران، آنلاین ملاحظه شود: (دسترسی در ۲۰ اوت ۲۰۱۴)

۲۱. قانون مجازات اسلامی جمهوری اسلامی ایران، ماده ۶۴۰، ۱۹۹۶ مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۳

۲۲. همان، ماده ۶۳۹

۲۳. قانون مطبوعات، ماده ۶، ۱۹۸۶. مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴

24. <http://www.dadiran.ir/Default.aspx?tabid=84&AlbumID=466-1638>

۲۵. شورای عالی حقوق بشر، «جواد لاریجانی: حقوق بشر ارمنان آمریکا و اروپا نیست»، مشاهده شده در ۱۵ مارچ ۲۰۱۳، (فارسی):



همجنس‌گرایی را تبلیغ کند و اگر بخواهد با عمل آن را ترویج کند، یا اگر آنها بخواهند این رفتار را ترغیب کنند، قانون ما مجازات‌های بسیار جدی برای آن قائل شده است».^{۲۶}

همراه با قانون جرائم رایانه‌ای، قانون مطبوعات و قانون مجازات، برای تصمیم‌گیری در مورد اخلاق اجتماعی و جنسی به مقامات، قدرتی بی‌اندازه داده است. به طوری که آنان می‌توانند فعالیت قانونی در زمینه‌ی مسائل جنسی، گرایش‌های جنسی اقلیت‌های جنسی و هویت‌های جنسیتی ناهم‌نوا با اکثریت را مجازات کنند. به‌علاوه ماده‌ی ۶۳۹ قانون مجازات اسلامی به صورت مؤثری به مقامات دولتی این قدرت را داده است که اعضای گروه‌های رسانه‌های اجتماعی ال‌جی‌بی‌تی و اتاق‌های «چت» سازمان‌یافته‌ی این جامعه را به سبب کمک به تأسیس «مرکز فساد یا فحشا» هدف قرار دهند.^{۲۷}

اعمال محدودیت‌های قانونی بر بیان و تشکیل انجمن‌های مدنی و سیاسی

قانون جرائم رایانه‌ای، همچنین شامل موادی می‌شود که به منظور ضربه زدن به گفتمان سیاسی-مدنی در زمینه‌ی تمایل جنسی، برابری جنسیتی یا حقوق ال‌جی‌بی‌تی مورد استفاده قرار می‌گیرند. ماده ۱۸ این قانون می‌گوید «استفاده از سیستم رایانه یا مخابرات برای نشر اکاذیب، به قصد اضرار به غیر یا تشویش اذهان عمومی یا مقامات رسمی»^{۲۸} مستوجب حبس یا جریمه‌ی نقدی است.

مقام‌های دولتی از مواد مشابهی در قانون مجازات استفاده کرده‌اند تا افراد و گروه‌ها را به سبب بیان مطالبی که نامطلوب تشخیص می‌دهند و نیز تشکیل انجمن و تجمع‌های مرتبط مجازات کنند.^{۲۹} مواد ۴۹۸ و ۴۹۹ تأسیس، مدیریت، یا عضویت در یک گروه را با هدف اخلال در امنیت ملی ممنوع کرده است.^{۳۰} ماده‌ی ۵۰۰ به «تبلیغ» علیه نظام و ماده ۶۱۰ نیز به تبانی علیه امنیت ملی اشاره دارد.^{۳۱}

هرچند به نظر می‌رسد که این قوانین دلالت‌هایی بر «امنیت ملی» دارند، اما واقعیت امر این است که مبهم تعریف شده‌اند و دامنه‌ی مشخصی ندارند. مقام‌های دولتی، در عمل این قوانین را در پیوند با فعالیت حقوق بشری، انتقاد از دولت، آزادی بیان اقلیت‌های مذهبی و سازماندهی جمع‌ها و جمعیت‌ها مورد استفاده قرار داده‌اند.^{۳۲}

۲۶. مقاله حسین عزیززاده در هافینگتون پست، اول آوریل ۲۰۱۳، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴.

۲۷. قانون مجازات اسلامی ایران ماده ۶۳۹.

۲۸. قانون جرائم رایانه‌ای، ماده ۱۸.

۲۹. احمد شهید، «گزارش گزارشگر ویژه در مورد وضعیت حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران»، ۱۳ مارچ ۲۰۱۴. مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴. این گزارش را در این آدرس می‌توانید بیابید:

۳۰. قانون مجازات جمهوری اسلامی ایران، ماده ۴۹۸ و ۴۹۹.

۳۱. قانون مجازات جمهوری اسلامی ایران، ماده ۵۰۰ و ۶۱۰.

۳۲. احمد شهید، «گزارش گزارشگر ویژه در مورد وضعیت حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران»، ۱۳ مارچ ۲۰۱۴.



با توجه به سابقه‌ی نقض حقوق بشر با اعمال قوانین امنیتی توسط مقامات، ماده‌ی ۱۸ قانون جرائم رایانه‌ای و مواد مشابه در قانون مجازات می‌توانند برای مجازات فعالیت‌های آنلاین در حمایت از حقوق بشر ال‌جی‌بی‌تی و حتی عضویت در گروه‌های رسانه‌های اجتماعی که مبتنی بر چنین هدفی سازماندهی شده‌اند، مورد استفاده قرار گیرند.

سرکوب فعالیت ال‌جی‌بی‌تی در فضای مجازی

گروه‌های حقوق بشری و نهادهای مرتبط با سازمان ملل، همواره نگرانی‌های خود را در زمینه‌های پر شمار مرتبط با سرکوب و سانسور فعالیت‌های فعالان ال‌جی‌بی‌تی در فضای مجازی ابراز کرده‌اند. از جمله این نگرانی‌های می‌توان به دستگیری وبلاگ‌نویسان و کاربران اینترنتی، مسدود کردن وبسایت‌ها و پایین آوردن سرعت اینترنت اشاره کرد.

قانون جرائم رایانه‌ای ایران در سال ۲۰۰۹ محتوایی را که «غیر اخلاقی» و از نظر جنسی «مستهلک» پنداشته شود، جرم تلقی کرده است. برابر با ماده‌ی ۱۴ این قانون: «هر کس به وسیله سیستم‌های رایانه‌ای یا مخابراتی یا حامل‌های داده‌ها، محتویات مستهلک را تولید، ارسال، منتشر، توزیع یا معامله کند یا به قصد ارسال، انتشار یا تجارت، تولید یا ذخیره یا نگهداری کند، به حبس از نود و یک روز تا دو سال، یا جزای نقدی از پنج تا چهل میلیون ریال، یا هر دو مجازات، محکوم خواهد شد».

موازن حقوق بین‌الملل

ایران یکی از امضاکنندگان میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶) است. بر اساس این پیمان‌نامه، ایران موظف است از آزادی بیان و دسترسی به اطلاعات (ماده ۱۹)، آزادی تجمع (ماده ۲۱) و آزادی تشکیل جمعیت (ماده ۲۲) از جمله در فضای مجازی پشتیبانی کند.^{۳۳}

۳۳. فرنک لارو، «ترغیب و حمایت از حق آزادی عقیده و بیان»، ۱۰ اوت ۲۰۱۱

احمد شهید، «گزارش گزارشگر ویژه در مورد وضعیت حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران»، ۱۳ مارچ ۲۰۱۴



بر پایه‌ی ماده‌ی دو این میثاق، از برخورداری بدون تبعیض از این حقوق و آزادی‌ها باید مطمئن شد. اگر چه ماده‌ی دو، ضمن اشاره به جنسیت به روشنی به تبعیض علیه اقلیت‌های جنسی نمی‌پردازد، اما «کمیته‌ی حقوق بشر» که مسئول تفسیر مواد میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی است؛ به طور مکرر خاطرنشان کرده است که هیچ یک از حقوق مندرج در این پیمان‌نامه، بر پایه‌ی گرایش یا هویت جنسی افراد نمی‌تواند سلب شود.^{۳۴} رویه‌ی سازمان ملل در زمینه‌ی حق بیان، تشکیل انجمن‌ها یا حق گردهمایی نیز همین رویه را تأیید می‌کند. ایران اغلب به بهانه‌ی «اخلاق عمومی» محدودیت‌های خود بر آزادی بیان، تشکیل جمعیت و تجمع افراد و سازمان‌ها را توجیه می‌کند. میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، استثنائاتی را که می‌تواند در خصوص مواد ۱۹، ۲۱ و ۲۲ این میثاق با اتکا به «اخلاق عمومی» در نظر گرفته شود را تعریف کرده است. اما وضع این محدودیت‌ها خود شروطی دارد: نخست این که این محدودیت‌ها بایستی «به موجب قانونی صریح» باشد و «خود باید با اهداف، مقاصد و مواد این میثاق همخوان و هماهنگ باشد» و در آخر این که «ناقص مواد ضد تبعیض آمده در این میثاق نباشند».^{۳۵}

برای مثال، کمیته‌ی حقوق بشر دریافته که قانون تبلیغ علیه همجنس‌گرایان در روسیه، ناقض میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی است و بر اساس اخلاق عمومی نمی‌تواند توجیه شود.^{۳۶}

تارنماها و آدرس‌های اینترنتی ال‌جی‌بی‌تی

قانون جرائم رایانه‌ای و سایر قوانین مرتبط، کاربران، ارائه‌کنندگان محتوای اینترنت و ارائه‌کنندگان خدمات اینترنتی (آی. اس. پی) که این محدودیت‌ها را در نظر نمی‌گیرند و نقض می‌کنند مجرم تلقی می‌کند و برای آنها مسئولیت کیفری قائل است. در عمل دولت سانسور می‌کند و ارائه‌کنندگان خدمات اینترنت بیش از پنج میلیون وب‌سایت را مسدود و روزانه هزاران مورد را شناسایی و فیلتر کرده‌اند.^{۳۷}

تأثیر این قوانین بر محتوای ال‌جی‌بی‌تی در فضای مجازی کاملاً روشن است. سانسورکنندگان دولتی سطحی‌ترین اطلاعات در مورد جنسیت، تمایل جنسی و هویت جنسیتی را هدف قرار می‌دهند. در یک مطالعه و بررسی سانسور، دایرةالمعارف آنلاین و مشهور ویکیپدیا دریافت که ۱۸۹ صفحه‌ی فارسی‌زبان در مورد جنسیت و

۳۴. تونن و استرالیا، «کمیته حقوق بشر»، سند سازمان ملل به شماره‌ی (۱۹۹۴) CCPR/C/50/D/488/1992 پاراگراف‌های ۷ و ۸ و نیز سند دیگر سازمان ملل به شماره‌ی (۲۰۱۱) CCPR/C/IRN/CO/3 پاراگراف دهم. در این ارتباط همچنین می‌توانید به این سند نگاه کنید:

Irina Fedotova v the Russian Federation, Human Rights Committee Communication No. 1932/2010, UN Doc CCPR/C/106/D/1932/2010, (2012).

۳۵. «کمیته حقوق بشر»، نظریه عمومی شماره ۳۴ (ماده ۱۹)، در پاراگراف ۲۶؛ کامنت ۲۲ (ماده ۱۸) در پاراگراف ۸ را نیز ببینید. متن انگلیسی این نظریه عمومی را در این آدرس می‌توانید بیابید، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴

۳۶. ایرنا درمقابل فدراسیون روسیه، گفت‌وگوی «کمیته حقوق بشر» شماره ۱۹۳۲/۲۰۱۰، سند سازمان ملل (۲۰۱۲)، C/CCPR/۱۰۶/D/۱۹۳۲/۲۰۱۰

۳۷. «ایران دسترسی به پنج میلیون وب‌سایت را مسدود می‌کند، رادیو آزادی اروپا، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴



مسائل جنسی مسدود شده است.^{۳۸} این صفحات، دربردارنده‌ی مطالب علمی و دانشگاهی با عناوینی مانند «همجنس‌گرایی»، «ترنس‌سکشوال»، «لزبین» و «دگرجنس‌گرایی» نیز هستند.^{۳۹}

این آزمون نشان داد که اکثر مقاله‌های مسدود شده‌ی ویکیپدیا در زمینه‌ی مسائل جنسی، گرایش‌های جنسی و هویت اقلیت‌های جنسی ال‌جی‌بی‌تی عمداً مسدود شده است. ایران از دو روش به منظور مسدود کردن محتوای آنلاین استفاده می‌کند. نخستین شیوه این است که عمداً یک نشانی اینترنتی (URL) را بی‌اعتبار می‌کند.^{۴۰} دومین روش، استفاده از واژگان کلیدی است که بدون رویه تمامی صفحه‌های اینترنتی را بر مبنای کارکاترهای الگویی در این آدرس‌های اینترنتی مسدود می‌سازد. از جمله‌ی کلمه‌های کلیدی که در لیست سیاه قرار دارند می‌توان به واژگان «لزبین»، «گی» و نیز اصطلاح تحقیرآمیز و عاری از حرمت «همجنس‌باز» اشاره کرد. به این معنا که آدرس هر وب‌سایتی که کلمه‌ی «لزبین» در آن باشد؛ صرف نظر از این که محتوای آن چه باشد، به طور خودکار فیلتر می‌شود.^{۴۱} سانسورکنندگان دولتی، همچنین واژگان کلیدی مرتبط با موضوع‌های ال‌جی‌بی‌تی در زبان‌های غیر فارسی را نیز در لیست سیاه خود گذاشته‌اند.^{۴۲}

بررسی‌های دیگری که بر روی سایر آدرس‌های اینترنتی انجام شده نشان می‌دهد که سانسورکنندگان، هر دو وب‌سایت‌های فارسی و انگلیسی گروه‌های فعال در زمینه‌ی ال‌جی‌بی‌تی را بسته‌اند. از جمله‌ی این وب‌سایت‌های بسته شده می‌توان به پایگاه‌های اینترنتی گروه‌های حقوق بشری مانند: سازمان دگرباشان جنسی ایران، شش رنگ یا کمیسیون بین‌المللی حقوق بشر مردان و زنان همجنس‌گرا، بلاگ معروف ال‌جی‌بی‌تی ۵ پسر^{۴۳} و وب‌سایت برای مجله‌ی ال‌جی‌بی‌تی در آمریکا^{۴۴} اشاره کرد.^{۴۵}

رسانه‌های جمعی

بیشتر تجربه‌ی افراد و فعالان ال‌جی‌بی‌تی ایران در فضای مجازی، از طریق حضور در رسانه‌های اجتماعی است. برای مصاحبه‌شوندگان در این پژوهش، افراد و جامعه‌ای که در این رسانه‌ها یافت شدند، اغلب منبع اولیه‌ی اطلاعات در خصوص گرایش‌های جنسی، جنسیت، فرهنگ ال‌جی‌بی‌تی و سایر موارد بودند. رسانه‌های

۳۸. دانشگاه پنسیلوانیا، حقوق بشر در واحد ایران، «منابع و مآخذ فیلتر شده/ سانسور ویکیپدیا در ایران»، ۷ نوامبر ۲۰۱۳، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴.

۳۹. همان.

۴۰. همان.

۴۱. همان.

۴۲. ابتکار اپنت، «پس از جنبش سبز در ایران: کنترل اینترنت در ایران، ۲۰۰۹-۲۰۱۲»، ۱۵ فوریه ۲۰۱۳، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴.

43. 5pesar.wordpress.com

44. Advocate.com

۴۵. کلین اندرسون، تست‌های منتشر نشده‌ی پروکسی (Colin Anderson, Unpublished proxy tests, on file with author)



اجتماعی همچنین برای تشکیل جمعیت، با گروه‌های نیمه‌رسمی و سیال و جوامع فرعی که اغلب بر مبنای هویت‌ها، مشکلات یا جغرافیای مشخص تشکیل می‌شوند، فضای اولیه را فراهم آوردند.

اکثر فضاهای اصلی رسانه‌های اجتماعی در ایران مسدودند.^{۴۶} فیس‌بوک که تعداد بسیاری از گروه‌ها و صفحه‌های ال‌جی‌بی‌تی را در برمی‌گیرد، مشمول چنین فضاهایی است.^{۴۷} مطابق گفته‌های کارشناسان مسائل ال‌جی‌بی‌تی، شبکه‌ی اجتماعی فیس‌بوک در حال حاضر، محبوب‌ترین فضایی است که جامعه‌ی ال‌جی‌بی‌تی ایران در حال استفاده از آن است.^{۴۸} برخی از مقام‌های رسمی ایران از جمله رئیس‌جمهوری جدید ایران، حسن روحانی از رفع فیلتر از فیس‌بوک و دیگر رسانه‌های اجتماعی حمایت می‌کنند،^{۴۹} اما در اکتبر ۲۰۱۳، دبیر کمیسیون تعیین مصادیق مجرمانه، عبدالصمد خرم‌آبادی، اعلام کرد که به دلیل ادامه‌ی نگرانی‌ها در خصوص محتوای اطلاعاتی و کیفری مطالب، کمیسیون تعیین‌کننده‌ی مصادیق مجرمانه قصد رفع فیلتر از فیس‌بوک را ندارد.^{۵۰}

«گروه‌های یاهو» به طور مکرری مورد استفاده‌ی ایرانی‌های فعال در گروه‌های ال‌جی‌بی‌تی بوده است. اما این گروه‌های یاهویی در طول چند سال گذشته توسط خود شرکت یاهو به دلایل مختلفی بسته شدند.^{۵۱} تدابیر سانسوری، همچنین سایت معروف آشنایی مردان گی به نام «منجم» را مسدود کرده است. این وب‌سایت برای زمان طولانی و قابل ملاحظه‌ای فیلتر نشده بود و خود این امر هم باعث شده بود عده‌ای در جامعه‌ی گی‌های ایران گمان کنند که مقام‌های جمهوری اسلامی به مردان گی ایرانی، این اجازه را داده‌اند تا به منظور آشکارسازی هویتشان به این پایگاه اینترنتی دسترسی داشته باشند.^{۵۲}

استفاده از وایبر، که فضایی جهت تعاملات در فضای اینترنت است و نیز عمدتاً در گوشی‌های هوشمند استفاده می‌شود، روش بسیار پرطرفداری در میان جامعه‌ی ال‌جی‌بی‌تی ایران برای برقراری ارتباط مستقیم با یکدیگر است.^{۵۳} اوائل امسال، وایبر موقتاً در ایران مسدود شد؛ اما پس از این که شرکت مربوطه، تغییراتی را در سیستم آن ایجاد کرد، دوباره آزاد شد.^{۵۴}

۴۶. احمد شهید، «وضعیت حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران»، ۴ اکتبر ۲۰۱۳.

۴۷. همان.

۴۸. گفت‌وگو از طریق ایمیل با سازمان دگرپاشان جنسی ایران، اوت ۲۰۱۴.

۴۹. «ایران بررسی امکان استفاده از فیس‌بوک را تحت رژیم روحانی از سر می‌گیرد»، المانیتور، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴.

50. Small Media, "Iranian Internet Infrastructure and Policy Report," June 2014.

این گزارش را در این آدرس می‌توانید بیابید، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴.

۵۱. لورنزو فرانچسکی-بیچریا، «فعالان حقوق بشر می‌گویند که سیاست‌گذاری در مورد حساب کاربری یاهو به آزادی بیان ایرانیان آسیب می‌رساند»، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴.

۵۲. کلین آندرسون، تست‌های منتشر نشده‌ی پروکسی، در فایل با مؤلف، اسمال مدیا، «جمهوری ال‌جی‌بی‌تی ایران: یک واقعیت آنلاین؟» مه ۲۰۱۲.

۵۳. مکالمه از طریق ایمیل با سازمان دگرپاشان جنسی ایران، اوت ۲۰۱۴.

۵۴. اسمال مدیا، «گزارش زیرساختار و سیاست‌گذاری اینترنت ایران»، ژوئن ۲۰۱۴.



محدودیت سرعت و دور زدن آن

مسدود کردن وبسایت‌ها، مانع مهمی برای اعضای گروه‌های ال‌جی‌بی‌تی و دیگر ایرانیانی است که سعی می‌کنند به اینترنت بدون سانسور دسترسی داشته باشند. به عنوان یک گروه کوچک فعال برای آزادی بیان، «اسمال مدیا» توضیح می‌دهد که یک فضای مسدود شده «فاصل‌ها یا جدایی‌های دیجیتالی ایجاد می‌کند. تنها افراد بسیار آگاه و وارد می‌توانند به این محتوای مسدود شده دسترسی داشته باشند».^{۵۵}

گروه‌های حقوق بشری و نهادهای مرتبط با سازمان ملل، همواره نگرانی‌های خود را در زمینه‌های پرشمار مرتبط با سرکوب و سانسور فعالیت‌های فعالان ال‌جی‌بی‌تی در فضای مجازی ابراز کرده‌اند. از جمله این نگرانی‌های می‌توان به دستگیری وبلاگ‌نویسان و کاربران اینترنتی، مسدود کردن وبسایت‌ها و پایین آوردن سرعت اینترنت اشاره کرد.

بسیاری از ایرانی‌ها برای دسترسی به محتوای مسدود شده، از ابزارهایی به مانند فیلترشکن‌ها یا شبکه‌های خصوصی مجازی (وی‌پی‌ان) به منظور دور زدن فیلترینگ اینترنت استفاده می‌کنند. اما از سوی دیگر، مقام‌های دولتی نیز به شدت تلاش می‌کنند تا کاربران ایرانی را از استفاده از این ابزارها بازدارند. برای مثال، در ژانویه سال ۲۰۱۳، ارائه‌کنندگان خدمات اینترنتی و مقامات ایرانی وی‌پی‌ان‌هایی را که به کاربران اجازه می‌داد از سد فیلترینگ بگذرند بستند.^{۵۶} «سایفون ۳» که احتمالاً شناخته‌شده‌ترین فیلترشکن در ایران است؛ در فوریه ۲۰۱۴ برای مدتی هدف طیفی از حملات سایبری قرار گرفته و مسدود شد. در پیوند با همین موضوع، در ماه فوریه، خبرگزاری فارس نیوز یادداشتی منتشر کرد که از بسته شدن هشت فیلترشکن عمده، در چهارچوب گسترش برنامه‌های «کمیسون تصمیم‌گیری در مورد فهرست مصادیق محتوای مجرمانه»، خبر می‌داد.^{۵۷}

علاوه بر این محدودیت‌ها، مقام‌های ایرانی و شرکت‌های ارائه‌کننده خدمات اینترنتی، تدابیری را برای پایین نگاه داشتن سرعت اتصال اینترنت کاربران اعمال می‌کنند. در حقیقت، ماده‌ی ۲۴ قانون جرائم رایانه‌ای، استفاده

۵۵. اسمال مدیا، «جمهوری ال‌جی‌بی‌تی ایران: یک واقعیت آنلاین؟» مه ۲۰۱۲

۵۶. اسمال مدیا، «گزارش زیرساختار و سیاست‌گذاری اینترنت ایران»، مشاهده شده در مارچ/آوریل ۲۰۱۳،

۵۷. همان.



از پهنای باند در مقیاس بین‌المللی در ایران را بدون کسب مجوز، غیر قانونی اعلام کرده است.^{۵۸} بنابراین حتی با وجود فیلترشکن‌ها، سرعت پایین، استفاده از بسیاری از وبسایت‌ها، به ویژه وبسایت‌های پر حجم مانند فیس‌بوک را مشکل و در برخی واقع غیر ممکن می‌سازد.

در همین زمینه یکی از مصاحبه‌شوندگان به نام محمد گفت: «استفاده دائمی از فیلترشکن‌ها و پراکسی‌های متفاوت سخت است و سرعت اینترنت به طور باورنکردنی‌ای پایین است. بنابراین حتی به فیس‌بوک رفتن نیز سخت است. همین بس که من فعالیت‌م را زمانی که هنوز در ایران بودم متوقف کردم به دلیل این که سرعت اینترنت همیشه پایین بود و دائماً قطع می‌شد».^{۵۹}

سرکوب در خارج از فضای مجازی

مقام‌های ایرانی، علاوه بر مسدود کردن محتوا، کاربران اینترنتی ال‌جی‌بی‌تی را به طور دائم آماج حمله قرار داده و دستگیر کرده‌اند و فعالیت اینترنتی این افراد را مبنایی برای متهم کردن آنان به اتهام‌های کیفری قرار داده‌اند. برای مثال، در ماه فوریه ۲۰۱۴ رئیس پلیس سایبری ایران در استان ایلام به خبرگزاری نیمه‌رسمی ایسنا گفت که مقام‌ها مردی را که مسئول پست محتوای مربوط به گی‌ها در فضای مجازی بود، دستگیر و وی را به انتشار مسائل غیر اخلاقی و همجنس‌گرایی در شبکه‌های اجتماعی متهم کردند. فرد بازداشت شده، ابتدا همه اتهام‌ها را انکار ولی در نهایت به آنها اعتراف کرد.^{۶۰}

در همین زمینه، محمد گفت که یکی از دلائلی که او وبلاگ‌نویسی را متوقف کرد به خاطر خطرهای امنیتی آن بوده است: «پس از این که وبلاگ‌نویسی را شروع کردم، خیلی سریع فهمیدم که اگر در ایران از یک خط و مرزی آن طرف‌تر بروی، دیگر امن نیستی. باید بیشتر از این که یک هویت جعلی برای خود بسازی کار کنی؛ مقامات معمولاً می‌دانند چه کسی در آن سوی بلاگ است».^{۶۱}

گروه‌های حقوق بشری گزارش داده‌اند که نیروهای امنیتی معمولاً رسانه‌های اجتماعی و سایت‌های آشنایی معروف اینترنتی را رصد می‌کنند تا گی‌ها را جذب کنند و به دام بیندازند.^{۶۲} سازمان دیده‌بان حقوق بشر شواهد

۵۸. قانون جرائم رایانه‌ای، ماده ۲۴، ۲۰۰۹.

۵۹. مصاحبه با علی‌رضا، ایگل‌هرک، HRIU-CUNY (دسامبر ۲۰۱۴).

۶۰. «مجرمان محتویات گی در اینترنت»، خبرگزاری دانشجویان ایران، (۴ فوریه ۲۰۱۴)، مشاهده شده در ۲۰ سپتامبر ۲۰۱۴.

آخرین مرتبه در ۱۴ مارچ ۲۰۱۴ ملاحظه گردید.

۶۱. مصاحبه با محمد، ایگل‌هرک، HRIU-CUNY (سپتامبر ۲۰۱۲).

۶۲. کمیسیون بین‌المللی حقوق بشر مردان و زنان همجنس‌گرا، سازمان کوئیر ایرانیان، «موارد نقض حقوق بشر مردم در جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر گرایش‌ها جنسی و هویت‌های جنسیتی آنان: ارائه شده به یوپی‌آر» ۲۰۱۴؛ سازمان دیده‌بان حقوق بشر، «ما یک نسل مدفون هستیم»، ۱۵ دسامبر ۲۰۱۰.



چنین مواردی را در شهرهای شیراز، تهران و اصفهان از اوایل ۲۰۰۴ گردآوری کرده است. در چندین مورد از گفت‌وگوی این سازمان شواهدی آمده که در این مقاله هم از آنها استفاده شده است.

برای نمونه، اشکان چنین به یاد می‌آورد: «کسی با من چت کرد و خودش را دقیقاً آن طور آدمی توصیف کرد که من دوست داشتم. او خوش تیپ و خوش چهره بود و واقعاً خوب لباس پوشیده بود، نه این که یونیفورم یا چیزی مثل آن پوشیده باشد. ما ملاقات کردیم، سلام و احوال‌پرسی کردیم، به آن سمت خیابان رفتیم و یک اتومبیل دست مقابل ما آمد و توقف کرد... دو مرد پیاده شدند و به من چشم‌بند و دست‌بند زدند و مرا سوار اتومبیل کردند».^{۶۳}

اکثر فضاهای اصلی رسانه‌های اجتماعی در ایران مسدودند. فیس‌بوک که تعداد بسیاری از گروه‌ها و صفحه‌های ال‌جی‌بی‌تی را در برمی‌گیرد، مشمول چنین فضاهایی است. مطابق گفته‌های کارشناسان مسائل ال‌جی‌بی‌تی، شبکه‌ی اجتماعی فیس‌بوک در حال حاضر، محبوب‌ترین فضایی است که جامعه‌ی ال‌جی‌بی‌تی ایران در حال استفاده از آن است.

یکی دیگر از مردانِ مصاحبه‌شونده که در سایت «منجم» فعال بوده، جمعی از دوستان گی خود را با بهره‌گیری از اینترنت، سازمان‌دهی می‌کند. همین سازمان‌دهی اینترنتی، مبنایی برای طرح اتهام «دایر کردن مرکز فساد و فحشا یا اداره کردن آنها» می‌شود.^{۶۴}

نتیجه‌گیری

ارتباط با اینترنت و استفاده از آن، برای اقلیت‌های جنسی در ایران بسیار مهم است. در محیطی که قانون و سیاست‌های رسمی، فعالیت‌های ال‌جی‌بی‌تی را جرم تلقی می‌کند و هنجارهای اجتماعی نیز افراد ال‌جی‌بی‌تی را انسان‌هایی جدا و غیر از خود می‌پندارند، اینترنت به عنوان مجرای برای استفاده از حقوق بشر مانند حق بیان، تشکیل جمعیت و تجمع عمل می‌کند. با حضور در فضای مجازی، جامعه‌ی ال‌جی‌بی‌تی ایران می‌تواند

^{۶۳} مصاحبه با اشکان، ایگل هرک، HRIU-CUNY (دسامبر ۲۰۱۴)

^{۶۴} مصاحبه با ایگل هرک، HRIU-CUNY (دسامبر ۲۰۱۴)



عقاید خود را بیان کنند، به اطلاعات و گروه‌های ال‌جی‌بی‌تی دسترسی داشته باشند و فرایند شکل‌گیری هویت خود را تحکیم بخشند.

محدودیت‌هایی که دولت در اشکال مختلف اعمال می‌کند مانند سانسور، پایین نگاه داشتن سرعت اینترنت، دستگیری و پیگردِ حقوقی افرادی که در فضای مجازی فعالند و جرم‌انگاریِ بخش وسیعی از محتوای آنلاین مربوط به گروه‌های ال‌جی‌بی‌تی، همگی، از امکان دسترسی و استفاده‌ی جامعه‌ی ال‌جی‌بی‌تی ایران از حقوق‌شان می‌کاهد. بنابراین، آزادی استفاده از اینترنت را بایستی به مثابه‌ی حقوق اساسی و بنیادین گروه‌های ال‌جی‌بی‌تی در ایران دید و به نقض آن حساس بود.



About Us

About IGLHRC: The International Gay and Lesbian Human Rights Commission (IGLHRC) is a leading international organization dedicated to human rights advocacy on behalf of people who experience discrimination or abuse on the basis of their actual or perceived sexual orientation, gender identity or expression. IGLHRC was founded in 1990, and incorporated as a non-profit organization in 1991. Since 2010, IGLHRC has been accredited by the United Nations Economic and Social Council with consultative status with the international organization. IGLHRC's headquarters is located in New York, United States, with staff and offices in Asia, Africa, and Latin America.

About IGLHRC's Iran Project: The mission of IGLHRC's Iran Project is to help fight against widespread homophobia in Iran that has been long promoted, glorified, and institutionalized within various legal, political, cultural, and social frameworks. IGLHRC has worked with Iranian LGBT community members, allies, and experts to develop a set of activities and resources that can be used in the ongoing struggle for equality and justice. IGLHRC's Iran team welcomes your feedback and comments. You can communicate with us by email at iran@iglhrc.org.



The Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Community of Iran:

Examining Human Rights from
Religious, Social, Legal and Cultural Perspectives

Unless otherwise indicated, all materials contained in this document are the property of the International Gay and Lesbian Human Rights Commission (IGLHRC) and may be reproduced, distributed, transmitted, displayed, published or broadcast for non-for-profit and/or educational purposes free of charge and without written consent from IGLHRC. Any reproduction of IGLHRC material should be done with proper acknowledgment and citation.

Copyright © 2015 by IGLHRC.

ISBN: 1-894256-61-4

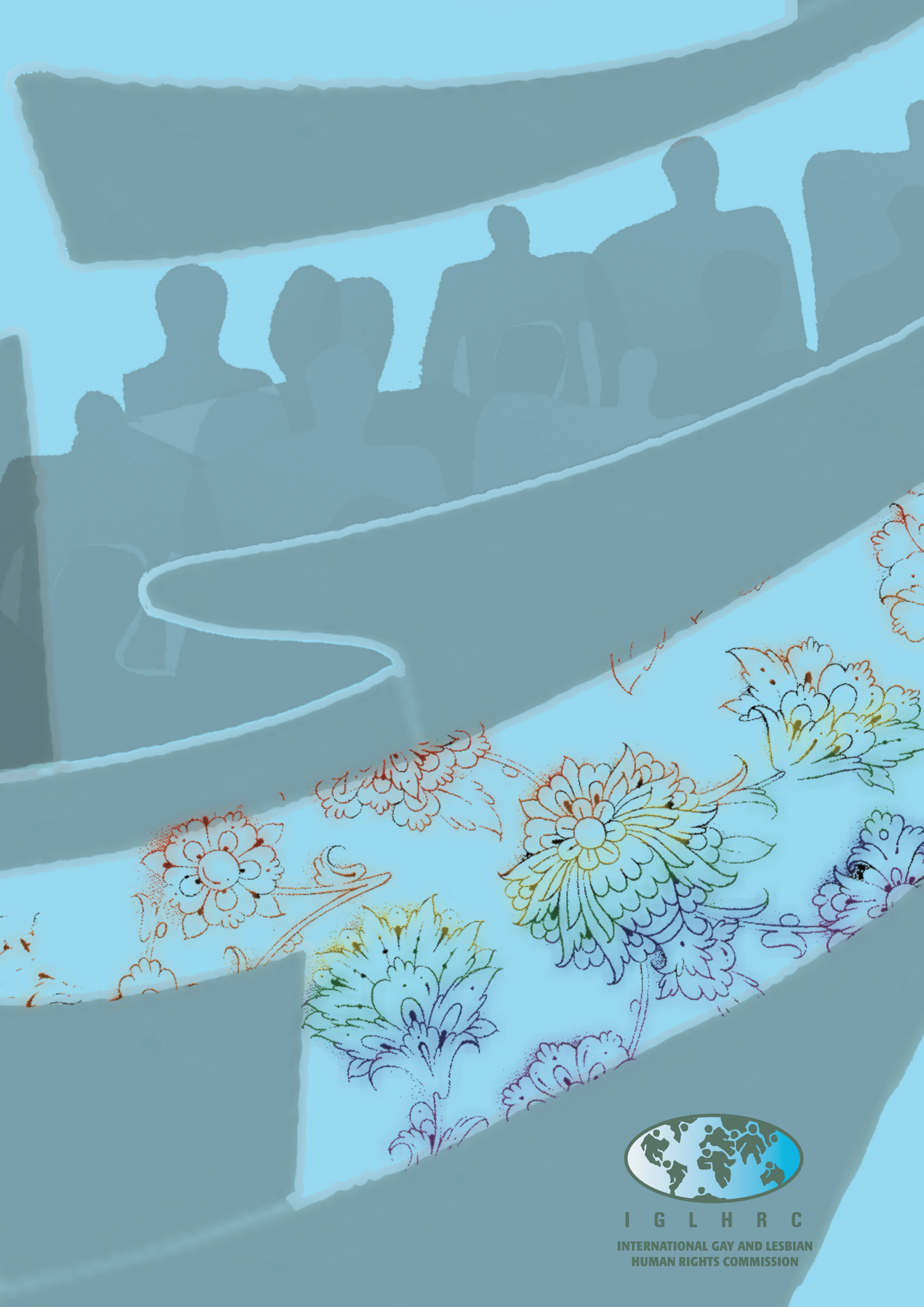
Publisher's Cataloguing-in-publication Data

1. Society and Culture, Persian Society, Human Rights, LGBT Rights -- 21th century

I. Title. PK 6561. G33k3 2013

INTERNATIONAL GAY AND LESBIAN HUMAN RIGHTS COMMISSION

2015



I G L H R C

INTERNATIONAL GAY AND LESBIAN
HUMAN RIGHTS COMMISSION