

## Review and Critique of the Book *Justice, Women, Gender*

Mehdi Shajarian

Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Research Center, Qom, Iran. m.shajarian@isca.ac.ir

### Abstract

The primary objective of this article is to provide an analytical review and critique of the book *Justice, Women, Gender* authored by Fariba Alavand. The issue of gender justice constitutes one of the most complex and significant topics in the field of women's studies, possessing an inseparable connection with the distribution of power, opportunities, and social rights. The author of the book has endeavored to present a theoretical and practical framework based on Islamic teachings for achieving justice between the two sexes by critiquing Western feminist and liberal approaches. However, the present article has been written with the aim of clarifying conceptual and theoretical boundaries within the domain of gender justice studies to demonstrate that, despite the author's valuable efforts and use of primary sources, the book's approach suffers from theoretical distortions, conceptual reductionism, and methodological inconsistencies. The critic attempts to illuminate the theoretical weaknesses and gaps in this work by meticulously examining the book's claims regarding the definition of justice, the semantics of the term "gender," its criteria, as well as the relationship between religious rulings (*ahkam*) and justice, thereby drawing a clearer horizon for explaining the justice of Islamic rulings related to women. The article employs an "analytical-critical" method. To evaluate the book's claims, the author has utilized a document review approach and content analysis of texts. In this regard, the formal structure and logical organization of the book's topics were first assessed. Subsequently, the critic conducted a comparative study by directly referring to authoritative Shi'a jurisprudential and hadith texts and other library sources (to trace the general and specific meanings of justice and to examine whether justice serves as the criterion in religious rulings), as well as international and English-language documents (to evaluate the author's claims regarding the universal application of the term "gender justice"). In this process, the critic decomposed the book's arguments into premises and conclusions, employing logical principles and the rules of *Usul al-Fiqh* (Principles of Jurisprudence) to assess the validity of these propositions, thereby demonstrating whether the author's inferences possess the necessary scholarly support. The results of this critical examination reveal six fundamental challenges in the book. First, formal defects and stylistic weight that impede understanding

---

**Cite this article:** Shajarian, M. (2025). Review and Critique of the Book *Justice, Women, Gender*. *Political science*, 28(3), p. 77-100. <https://doi.org/10.22081/psq.2026.73154.3057>

**Received:** 2025-04-14

**Revised:** 2025-06-08

**Accepted:** 2025-06-29

**Published online:** 2025-10-02

**Type of article:** Research Article

**Publisher:** Baqir al-Olum University

©2025/authors retain the copyright and full publishing rights



of the logical coherence of the discussions. Second, the reduction of the definition of justice to the specific meaning of "granting rights" and neglect of the general meaning of "placing things in their proper place," which has caused the author to experience confusion and contradiction in analyzing justice as a macro-policy tool (*sais am*). Third, the book's resolute opposition to the term "gender justice" and its proposal of "justice between women and men" as an alternative. The article demonstrates that the book's claim regarding global consensus on the feminist meaning of this term is invalid due to opposition from international documents and other sources that emphasize only gender equality; moreover, changing the wording does not resolve the paradigmatic confrontation. Fourth, the book introduces "gender" as the criterion for feminist justice, whereas gender is the subject of their discussion, and the criterion in their views is merely "absolute equality"; moreover, gender, due to its evolutionary nature, fundamentally lacks the capacity to serve as a criterion—a point which feminists themselves do not explicitly acknowledge. Fifth, severing the connection between individual religious rulings and the concept of justice: the author of the book maintains that since the word "justice" is not explicitly used in the hadiths related to women's issues, justice is therefore not the criterion for each of these rulings. The article proves that the governing spirit of the hadiths is the realization of justice in its general sense, even if the word "justice" is not employed in them. Sixth and most importantly, the book's reliance on a "doctrinal submission" (*gharayeh ta'abbodi*) approach in dealing with women's jurisprudential issues; whereas it appears that one cannot, in the face of differential rulings for women and men, rely solely on submission and equating jurisprudential verdicts with divine revelation, for this approach deprives society of the possibility of perceiving justice and blocks the path of critical thinking. Despite its concern for defending the domain of Islamic rulings, the book *Justice, Women, Gender* has failed to present a comprehensive theory in the field of gender justice due to its reliance on narrow definitions of justice, incomplete analyses of international concepts, and resort to Ash'ari-style approaches in justifying rulings. Denying commonly used terminology and resorting to submission in matters directly related to women's social rights and status will not address the challenges facing contemporary humanity. The article emphasizes that religious texts and explicit scriptures are indicators of revelation, but revelation itself is not directly accessible to us; therefore, the fundamental strategy for resolving existing conflicts in the field of women's issues is not to erase the problem and call for unconditional obedience, but rather requires updating the methods of jurisprudential knowledge, recognizing the authority of independent reason in understanding the criteria of rulings, and engaging in methodical and *ijtihad*-based reflection on religious sources in order to enable the true spirit of Islamic justice to be implemented within the framework of women's legal rights.

**Keywords:** Gender justice, gender equality, gender, women's issues.

## بررسی و نقد کتاب «عدالت، زن، جنسیت»

مهدی شجریان

استادیار، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. m.shajarian@isca.ac.ir

### چکیده

هدف اصلی مقاله پیش‌رو، بررسی و نقد تحلیلی کتاب عدالت، زن، جنسیت نوشته فریبا علاسوند است. مسئله عدالت جنسیتی یکی از بغرنج‌ترین و مهم‌ترین مباحث در حوزه مطالعات زنان به شمار می‌رود که پیوندی ناگسستنی با توزیع قدرت، فرصت‌ها و حقوق اجتماعی دارد. نویسنده کتاب تلاش کرده است تا با نقد رویکردهای فمینیستی و لیبرال غربی، چارچوبی نظری و عملی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی برای تحقق عدالت میان دو جنس ارائه دهد. با این حال، مقاله حاضر با هدف شفاف‌سازی مرزهای مفهومی و نظری در دایره مطالعات عدالت جنسیتی نگاشته شده است تا نشان دهد رویکرد کتاب، به‌رغم زحمات ارزشمند و استفاده از منابع دست اول، دچار کژتابی‌های نظری، تقلیل‌گرایی مفهومی و تناقضات روش‌شناختی است. ناقد می‌کوشد با واکاوی دقیق مدعیات کتاب در باب تعریف عدالت، معنانشناسی واژه جنسیت، معیارشماری آن و همچنین نسبت میان احکام شرعی و عدالت، نقاط ضعف و خلأهای تئوریک این اثر را نمایان سازد و از این رهگذر، افق روشن‌تری برای تبیین عادلانه‌بودن احکام اسلامی مرتبط با زنان ترسیم نماید. روش مقاله، روش «تحلیلی - انتقادی» است. نویسنده مقاله برای ارزیابی مدعیات کتاب، از رویکرد بررسی اسنادی و تحلیل محتوای متون بهره برده است. در این راستا، نخست ساختار صوری و منطق دسته‌بندی مباحث کتاب ارزیابی شده است. سپس منتقد با مراجعه مستقیم به متون معتبر روایی و فقهی شیعه و دیگر اسناد کتابخانه‌ای (برای ریشه‌یابی معنای عام و خاص عدالت و بررسی ملاک‌بودن عدالت در احکام شرعی) و همچنین اسناد و منابع بین‌المللی و انگلیسی‌زبان (برای ارزیابی ادعاهای نویسنده کتاب در خصوص کاربرد جهانی واژه عدالت جنسیتی)، دست به یک مطالعه تطبیقی زده است. منتقد در این فرایند استدلال‌های کتاب را به گزاره‌های مقدماتی و نتیجه‌گیری‌ها تجزیه کرده و با استفاده از اصول منطقی و قواعد علم اصول فقه، صحت و سقم این گزاره‌ها را در بوبه نقد قرار داده است تا نشان دهد آیا استنتاجات نویسنده کتاب از پشتوانه علمی لازم برخوردار است یا خیر. نتایج این بررسی انتقادی بیانگر وجود شش چالش اساسی در کتاب است. نخست، اشکالات صوری و نقل قلم که مانع از درک پیوستگی منطقی مباحث شده است. دوم، تقلیل تعریف عدالت به معنای خاص «اعطای حق» و بی‌توجهی به معنای عام «وضع الشیء فی موضعه» که باعث شده نویسنده در تحلیل قابلیت عدالت به عنوان یک سیاست‌گذار کلان (سائس عام) دچار اضطراب و تناقض شود. سوم، مخالفت سرسختانه کتاب با اصطلاح «عدالت جنسیتی» و پیشنهاد جایگزین «عدالت میان زنان و مردان» است. مقاله نشان می‌دهد که ادعای کتاب مبنی بر توافق جهانی بر سر معنای فمینیستی این واژه، به

استاد به این مقاله: شجریان، مهدی (۱۴۰۴). بررسی و نقد کتاب «عدالت، زن، جنسیت». علوم سیاسی، ۲۸(۳)، ۷۷-۱۰۰.

<https://doi.org/10.22081/psq.2026.73154.3057>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۵؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۸؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۱۰

©/۱۴۰۴ نویسنندگان دارندة حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند. نوع مقاله: پژوهشی. ناشر: دانشگاه باقرالعلوم (ع)



<https://psq.bou.ac.ir/>

دلیل مخالفت با اسناد بین‌المللی و دیگر منابعی که تنها بر برابری جنسیتی تأکید دارند، باطل است و نیز تغییر صورت کلمات، مشکل تقابل پارادایمی را حل نمی‌کند. چهارم، کتاب «جنسیت» را به عنوان معیار عدالت فمینیستی معرفی می‌کند؛ در حالی که جنسیت موضوع بحث آنان است و معیار در آن دیدگاه‌ها، صرفاً «برابری مطلق» است و اساساً جنسیت به دلیل تطوری که دارد، قابلیت معیارشماری ندارد؛ چنانچه خود فمینیست‌ها نیز تصریحی به این مسئله ندارند. پنجم، قطع ارتباط میان تک‌تک احکام شرعی و مفهوم عدالت: نویسنده کتاب معتقد است چون در روایات مربوط به مسائل زنان به‌صراحت از واژه «عدالت» استفاده نشده، پس عدالت ملاک تک‌تک این احکام نیست. مقاله اثبات می‌کند که روح حاکم بر روایات، همان تحقق عدالت به معنای عام است؛ هرچند واژه عدالت در آنها به کار نرفته باشد. ششم و مهم‌تر از همه، تکیه کتاب به «گرایش تبعیدی» در مواجهه با مسائل فقهی زنان است؛ در حالی که به نظر می‌رسد نمی‌توان در برابر احکام متمایز زنان و مردان صرفاً به تبعید و همسان‌پنداری فتاوی فقهی با وحی الهی بسنده کرد؛ زیرا این رویکرد، امکان ادراک عدالت را برای جامعه سلب کرده و مسیر تفکر انتقادی را مسدود می‌کند. کتاب عدالت، زن، جنسیت به‌رغم دغدغه دفاع از حریم احکام اسلامی، به دلیل اتکا به تعاریف مضیق از عدالت، تحلیل‌های ناقص از مفاهیم بین‌المللی و روی آوردن به رویکردهای اشعری مسلکانه در توجیه احکام، در ارائه یک نظریه جامع در حوزه عدالت جنسیتی ناکام مانده است. نفی اصطلاحات رایج و پناه‌بردن به تبعید در مسائلی که به طور مستقیم با حقوق و جایگاه اجتماعی زنان در ارتباط است، راهگشای چالش‌های انسان معاصر نخواهد بود. مقاله تأکید می‌کند که متون دینی و نصوص صریح، کاشف از وحی هستند، اما خود وحی به صورت مستقیم در دسترس ما نیست؛ از این‌رو راهبرد بنیادین برای حل تعارض‌های موجود در حوزه مسائل زنان، پاک‌کردن صورت مسئله و دعوت به اطاعت بی‌چون‌وچرا نیست؛ بلکه نیازمند روزآمدسازی روش‌های دانش فقه، به‌رسمیت‌شناختن حجیت عقل مستقل در درک ملاک احکام و بازاندیشی روشمند و اجتهادی در منابع دینی است تا بتوان روح حقیقی عدالت اسلامی را در کالبد قوانین حقوقی زنان جاری ساخت.

**کلیدواژه‌ها:** عدالت جنسیتی، برابری جنسیتی، جنسیت، مسائل زنان.

## ۱. مقدمه

عدالت جنسیتی یکی از موضوعات بسیار مهم و پیچیده در حوزه مطالعات زنان است. مطالعات این حوزه ارتباطی مستقیم با امر سیاسی دارد؛ زیرا بررسی می‌کند که چگونه قوانین، سیاست‌ها و هنجارهای اجتماعی، دسترسی عادلانه به قدرت، فرصت‌ها و حقوق را برای دو جنس انسانی محدود یا تسهیل می‌کنند. کتاب عدالت، زن، جنسیت نوشته فریبا علاسوند، به تحلیل انتقادی مفهوم «عدالت جنسیتی» می‌پردازد. وی این مفهوم را برآمده از کارزار نظری و عملی فمینیسم در بستر اندیشه لیبرالیسم می‌داند که به عنوان یک راهبرد سیاسی برای اولویت‌بخشی به پیشرفت زنان به کار گرفته شده است. این اثر با روش تحلیلی و بررسی اسناد متنی و با کاوش در نظریه‌های غربی عدالت و مقایسه آن با مبانی و مستندات اسلامی، تلاش می‌کند تا ضمن نقد رویکرد رایج، چارچوبی نظری و عملی بر اساس آموزه‌های اسلامی برای تحقق «عدالت میان دو جنس» ارائه دهد. نویسنده کتاب عدالت، زن، جنسیت از پژوهشگران بنام عرصه مطالعات زنان و عدالت جنسیتی است که سال‌های متمادی به تحقیق در این حوزه پرداخته است. پیش از انتشار این کتاب، مقالات متعددی از او در این خصوص منتشر شده است و این کتاب حاصل فرایند پژوهشی چندساله‌ای است که وی در خصوص موضوع عدالت جنسیتی در دستور کار داشته و در آن به بررسی‌های مفهومی و نظری عدالت در راستای نظریه‌پردازی اسلامی پرداخته است. مقاله پیش‌رو با روش تحلیلی - انتقادی، به بررسی و نقد مهم‌ترین مدعیات این کتاب خواهد پرداخت که موضع متفاوتی از راقم این سطور را در مطالعات عدالت جنسیتی نمایان می‌کند. علاسوند تلاش خوبی در این اثر داشته است. منابع استفاده‌شده، مفصل و بیشتر دست‌اول هستند. در بسیاری از مطالب، آورده‌های دانشی نویسنده به‌عیان دیده می‌شود؛ یعنی به صرف نقل قول از دیگران بسنده نکرده، بلکه با رویکرد تحلیلی - انتقادی آرای خود را تشریح کرده است؛ مثلاً در مقایسه دیدگاه فمینیست‌ها با آرای سترگ عدالت، در گفتار دوم و سوم از فصل اول، تحلیل خوبی ارائه شده است. چنانچه در بخش «زنان در گفتمان عدالت و برابری صدر اسلام»، نمونه‌های تاریخی خوبی از حضور اجتماعی زنان، مسئله بیعت، هجرت، بهره‌مندی از غنائم جنگی، مشارکت در جهاد و مانند آن آورده است که تصویر خوبی از موقعیت زنان در عصر صدور را نشان می‌دهد (علاسوند، ۱۴۰۳، ص. ۱۵۰-۱۵۴)؛ اما این مقاله در صدد برشماری نقاط قوت اثر نیست؛ بلکه در ضمن شش عنوان آتی، پس از شرح برخی اشکالات صوری به نحوه نوشتار کتاب، موضع انتقادی خود را در قبال برخی دیدگاه‌های خاص نویسنده تشریح خواهد کرد.

## ۲. اشکالات صوری

برخی عناوین انتخاب‌شده برای مباحث، محل تأمل هستند؛ برای مثال نویسنده عنوان گفتار پنجم از فصل دوم را «عرصه‌های عدالت در متون» قرار داده است (همان، ص. ۱۵۸). وی در ذیل این گفتار از سه

عرصه قضایی، آموزشی و عدالت در خانواده یاد می‌کند (همان، ص. ۱۵۸-۱۶۸). اینکه چرا به همین سه عرصه اکتفا شده، روشن نیست و در واقع استقرار بسیار ناقصی در اینجا شکل گرفته است. در ضمن گفتار ششم به «حکمرانی و گستره عدالت در متون» (همان، ص. ۱۶۸) می‌پردازد و شواهدی که ذیل آن مطرح می‌شود، در حوزه عدالت سیاسی و اقتصادی گزینش شده است و معلوم نیست چرا در اینجا این گفتار به عنوان عرصه‌های بعدی عدالت در متون ذیل همان گفتار پیشین درج نشده است. دسته‌بندی نکردن یا دسته‌بندی محدود مباحث در سبک نوشتاری نویسنده، موجب ثقل قلم شده است و خواننده منطبق پیوستگی برخی مطالب یا تمایزات میان آنها را به‌سختی درک می‌کند؛ مثلاً در ضمن تبیین آسیب‌های تحقق عدالت بین زنان و مردان، تعبیر «آسیب چهارم» به کار رفته است (همان، ص. ۲۲۵)، اما آسیب‌های قبلی تفکیک نشده‌اند و حتی مطالعه چندباره متن نیز به وضوح متن کمک نمی‌کند.

موارد زیادی در کتاب وجود دارد که ثقل قلم در آن عیان است. گاهی نقل قول‌های متعددی در پی هم آمده‌اند؛ بدون اینکه تفاوت آنها برجسته گردد (همان، ص. ۱۶۷). گاهی دیدگاه‌های مختلف در خصوص یک مسئله تبیین شده، ولی با عنوانی مستقل از هم تفکیک نشده‌اند (همان، ص. ۱۴۱-۱۴۸). گاهی ارتباط میان یک بند با بندهای قبلی روشن نیست (همان، ص. ۶۴). گاهی برقراری ارتباط میان مطالب بیان‌شده ذیل یک عنوان، با خود آن عنوان مشکل است (همان، ص. ۱۸۰-۱۸۱). گاهی سلسله مطالبی ذیل یک عنوان مطرح شده است که از یکدیگر جدا هستند، اما تفکیک نشده‌اند (همان، ص. ۱۹۶-۲۰۱) و در موارد متعددی بندها طولانی هستند؛ در عین اینکه مطالب مستقلی در آنها وجود دارد (همان، صص. ۹۸، ۱۰۱، ۱۶۷ و ...).

### ۳. تعریف عدالت

به اعتقاد نویسنده عدالت یک مفهوم ارتكازی عقلایی با دیرینه‌ای کهن است که در متون دینی بدون حقیقت شرعی به کار رفته است. این معنا عبارت است از «اعطای حق برابر به برابرها و حق نابرابر به نابرابرها» (همان، ص. ۱۸۲-۱۸۳). عدالت عنصری سخت و انعطاف‌ناپذیر است؛ زیرا «احقاق حق طبق مَرّ قانون و موازین قضایی» (همان، ص. ۱۰۹) است و به همین دلیل با مفهوم انصاف تفاوت دارد که در آن «سختگیری و شدت کمتری وجود دارد» (همان، ص. ۱۰۹). وی بر همین اساس احسان، بخشش، صدقه و مانند آن را فراتر از عدالت می‌شمارد (علاسوند، ۱۴۰۳، ص. ۱۱۵) و بر همین اساس عدالت را مساوی و مساوق با حسن نمی‌شمارد (همان، ص. ۱۱۶). نویسنده میان خوب‌بودن قوانین یک کشور و عادلانه‌بودن آنها ملازمه نمی‌بیند و ملاک آنها را نه عدالت، بلکه کارکردهای دیگری مثل نظم و سودآوری می‌داند (همان، ص. ۱۱۹).

در خصوص برداشت نویسنده از مفهوم عدالت، نکات انتقادی به شرح ذیل به نظر می‌رسد:

### ۳-۱. ابهام در چیستی حق

حق قید مهمی در تعریف انتخاب شده نویسنده برای عدالت است؛ با این همه نویسنده در کتاب به بحث مهم چیستی حق و ملاک درک و تصدیق آن پرداخته است. در باب تفسیر حق و فلسفه حق دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد (نبویان، ۱۳۸۸) و بدون ارائه نگاهی مختار در این حوزه، معنای عدالت دستخوش ابهام خواهد شد.<sup>۱</sup> طرفه آنکه خود نویسنده بحث نظری درباره حق را مقدمه اجرای عدالت می‌داند و تأکید می‌کند: «در تئوری‌های عدالت نیز ابتدا حقوق صف‌بندی و رتبه‌بندی می‌شوند» (علاسوند، ۱۴۰۳، ص. ۱۷۶).

### ۳-۲. بی توجهی به عدل بالمعنی الأعم

عدالت در لغت که کاشف از ارتکاز عقلایی نیز هست، افزون بر معنای خاص «اعطای حق به ذی حق» (ابن منظور، بی تا، ج. ۹، ص. ۳۳۲؛ عسکری، ۱۴۰۰، ص. ۲۲۶) در معنای عام «وضع الشیء فی موضعه» (زهری، ۱۴۲۱ق، ج. ۱۴، ص. ۲۷۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۵۳۷) نیز به کار رفته است. معنای اول صرفاً در روابطی که حقی قابل تصویر باشد مطرح می‌گردد؛ اما معنای دوم در مواردی که حتی حقی در میان نیست، کاربرد دارد. نویسنده تصریح می‌کند که تعریف دوم از «شایع‌ترین» تعاریف عدالت است، اما آن را تعریف عدالت به کارکرد عدالت تلقی می‌کند که به نظم قانونی اشاره دارد (علاسوند، ۱۴۰۳، ص. ۱۲۴). در جای دیگر نیز پس از تعریف خاص عدالت، این تعریف را از لوازم آن تعریف خاص محسوب می‌کند (همان، ۱۸۲-۱۸۳). اما به نظر می‌رسد معنای دوم خود عدالت است، نه لازمه و کارکرد آن. لازم‌دانستن معنای دوم خلاف اصل و نیازمند دلیل است؛ زیرا استعمال شایع عدالت در این معنا جای تردید ندارد؛ در این صورت باید همه کاربردهای یادشده را مجاز شمرد و این خلاف اصل است. حق این است که واژه عدالت به حسب کاربرد ارتکازی و لغوی آن در همین معنای دوم ظهور دارد که اعطای حق را نیز در دل خود دارد.

### ۳-۳. اضطراب در سائس عام بودن عدالت

آیا عدالت سائس عام هست و می‌تواند به عنوان یک ضابطه کلی امور مختلف را تدبیر کند؟ امام علی (ع) عدالت را با همین عبارت توصیف می‌کند (شریف‌الرضی، ۱۳۷۲، ص. ۵۵۳). برخی عبارات‌های نویسنده ظهور در پاسخ مثبت به این پرسش دارد و برخی دیگر ظاهر در پاسخ منفی است. وی عدل را در روایات باعث اصلاح و حافظ مردم، موجب استحکام نظام سیاسی و عامل توسعه کشور تلقی می‌کند (علاسوند، ۱۴۰۳، ص. ۱۲۳). وی با نقل برخی روایت‌ها نشان می‌دهد که نرم‌خویی و مدارا با حیوانات

۱. نگارنده در اثر دیگری به این مهم پرداخته است (شجریان، ۱۳۹۹ب).

مضامینی از عدالت هستند (همان، ص ۱۱۱). در جای دیگر پس از طرح معنای عام عدالت می‌نویسند: «این تعریف عدالت را به کارکردش شناسانده است؛ به این معنا که از مهم‌ترین منافع اجرای عدالت، نظم قانونی و برنامه‌ای است که با آن، هر کس یا هر چیزی در مکانت و منزلت اصلی خودش قرار می‌گیرد و به تعبیر امام، عدالت «سائنس عام» است» و بر همین اساس از ایجاد «ساختارهای عادلانه» سخن می‌گوید (همان، ص ۱۲۴). اما برخی دیگر از اظهارات نویسنده نشان می‌دهد عدالت چنین قابلیت‌هایی ندارد. او احسان، انصاف و صدقه را اموری بیرون از عدالت و ترمیم‌کننده جنبه سخت عدالت بر می‌شمارد. او ارجاع عدالت به توازن و تعادل را بر نمی‌تابد و بر این باور است که این امر «باعث انتزاعی شدن مبحث عدالت در حوزه اندیشه اسلامی» است (همان، ص ۱۳۵). او مسئله حمایت‌گری از زنان در صدر اسلام در اموری مانند لزوم پوشاک و خوراک متعارف را مطرح می‌کند و در نهایت بر این باور است که این حمایت‌ها نه مصداق خود عدالت، بلکه مکملی برای جنبه‌های سخت عدالت بوده‌اند (علاسوند، ۱۴۰۳، ص ۱۵۷). گویا اضطراب فوق در بی‌توجهی به معنای عام عدالت ریشه دارد. عدالت به معنای خاص خود سائنس عام نیست و تنها در مواردی که حقی در میان باشد، موضوع پیدا می‌کند. اما عدالت به معنای عام، به لحاظ موضوع گسترده است؛ یعنی با چشم‌پوشی از روایتی که حقی در آنها وجود دارد، حتی فرایندها، ساختارها و مناسبات اجتماعی را نیز در بر می‌گیرد. لحاظ این معنای عام بر خلاف دیدگاه نویسنده انتزاعی صرف و مانع از برنامه‌ریزی عملی برای عدالت نیست؛ زیرا خود معنای مختار ایشان نیز به دلیل اشتغال بر مفهوم پیچیده حق، سوئیۀ قوی انتزاعی دارد. در ضمن عملیاتی کردن عدالت به واسطه تعیین معیارها و شاخص‌های معین آن محقق خواهد شد و اخذ معنای خاص یا عام برای آن در حیطه مفهوم‌شناسی، مشکل را حل نمی‌کند. اساساً عدالت در معنای مدرن خود نیز با مفهوم فرایندها، ساختارها و نهادها ارتباط عمیقی دارد (واعظی، ۱۴۰۱، ص ۶۴)؛ این در حالی است که طبق معنای مختار نویسنده، این ارتباط مبهم است.

#### ۴. اصطلاح عدالت جنسیتی

از منظر نویسنده دو تلقی کلان در مورد مفهوم عدالت جنسیتی وجود دارد: در یک تلقی، عدالت جنسیتی راهبردی بر محور «Gender» و برای رسیدن به برابری مردان و زنان، از میان بردن کلیشه‌های جنسیتی و برابری میان انواع جنسیت‌هاست. ... در تلقی دیگر، عدالت جنسیتی زیرمجموعه نظریه کلی عدالت است که مبانی و آثار خود را دارد؛ از جمله اینکه مبدأ تعیین مصادیق عدالت، خداوند و مراد از جنسیت در آن مرد و زن است (علاسوند، ۱۴۰۳، ص ۲۰). نویسنده تلقی نخست را در نهادهای بین‌المللی مورد اتفاق نظر شمرده، آن را مفهوم‌سازی تحمیلی از بالا به پایین می‌داند (همان، ص ۲۹). او بارها این تلقی را یک راهبرد سیاسی به معنای «برابری در نتایج» با تأکید بر مسئله «تبعیض مثبت» تفسیر می‌کند (همان،

صص. ۳۸، ۵۰، ۷۴، ۷۹). در بررسی کاربرد این اصطلاح در آثار فارسی‌زبان، بر این نکته تأکید می‌کند که نویسندگان اصلاح‌طلب از این واژه همان تلقی نخست را اراده می‌کنند که «با مبدأ آن در اسناد بین‌المللی کاملاً سازگاری دارد» (همان، ص. ۲۹) و در مقابل نویسندگان اصولگرا تلقی دوم را اراده می‌کنند (همان، ص. ۳۱). به هر روی تمایز این دو تلقی را چنانچه در برخی آثار تبیین کرده‌ام (شجریان، ۱۳۹۹ الف)، می‌توان از دو جهت کلان تبیین کرد: اولاً عدالت در تلقی نخست به برابری تحویل می‌رود، اما در تلقی دوم عدالت اعم از برابری و نابرابری است؛ ثانیاً در تلقی نخست «جندر» موضوع عدالت است، اما در تلقی دوم زن و مرد موضوع عدالت شمرده می‌شوند. «جندر» اصطلاحی فمینیستی است و در سیر تطور معنایی خود سیلان گسترده‌ای را تجربه کرده است؛ به‌گونه‌ای که نخست در تقابل با زن و مرد، به عنوان یک مفهوم اجتماعی به برساخت‌های غیراصیل فرهنگی و امور زنانه و مردانه اشاره داشته است (Burr, 2002, p. 11; Acker, 1992, p. 565). اما در تلقی متأخر حتی دوگانه زن و مرد را نیز به سطح برساخت‌ها تنزل داد و از جنسیت‌های مختلف که با ملاک هویت جنسیتی<sup>۱</sup> و انتخاب شخصی<sup>۲</sup> افراد رسمیت پیدا می‌کنند و هیچ مبنای طبیعی و بیولوژیک برای آنها ضرورت ندارد، سخن به میان آورد (Groot, 2024, p. 2). نویسنده به‌شدت مخالف کاربرد عدالت جنسیتی برای تلقی دوم است و بر این باور است که برداشت نخست «یک فهم جهانی» است و کاربرد این اصطلاح در معنای دوم به «ایجاد مفاهیم» در سطح بین‌المللی ضرر خواهد زد؛ چنانچه «امکان سوءاستفاده» در این سطح را فراهم خواهد کرد (علاسوند، ۱۴۰۳، ص. ۸۶). او بر این باور است که در یک اقدام مبتکرانه و «دور از خلط مفهومی» باید از اصطلاحی دیگر استفاده کرد (همان، ص. ۸۶) و برای این منظور اصطلاح «عدالت میان مردان و زنان» (همان، ص. ۲۲۰) را پیشنهاد می‌دهد که به این معناست: «ایجاد برابری میان آنها در عرصه‌های برابر و کمک به حفظ تفاوت‌هایی که نظم انسانی را در خانواده و اجتماع نگه می‌دارد» (همان، ص. ۲۱۱). او نخستین راهبرد برای رسیدن به وضع مطلوب را حذف این اصطلاح از تمام اسناد بالادستی می‌داند (همان، ص. ۲۲۷). تحلیل مطالب نویسنده نشان می‌دهد که می‌توان مطالب او درباره اصطلاح عدالت جنسیتی را در دو سطح صورت‌بندی کرد: مقدمات ادعا شده و دلیل؛ بر این اساس انتقادهای خود را در دو بخش تبیین خواهیم کرد:

#### ۴-۱. انتقاد از مقدمات ادعا شده

اولاً نویسنده مدعی است که تلقی نخست یک «اتفاق نظر بین‌المللی» است و حاصل یک «فهم جهانی» است که فمینیست‌ها آن را تثبیت کرده‌اند. با چشم‌پوشی از تفسیرپذیری خود واژه فمینیسم که بر اساس

1. Gender identity  
2. Personal choice

برخی برداشت‌ها، مثل اینکه فمینیسم ایدئولوژی آزادی زنان از بی‌عدالتی است (هام و گمبل، ۱۳۸۲، ص. ۱۶۳)، نمی‌توان آن را در جریان موافق تلقی نخست خلاصه کرد. پیداست که در اینجا مقصود این نیست که همگان در تلقی نخست متفق القول هستند؛ زیرا خود نویسنده به این نکته که بسیاری از نویسندگان ایرانی، تلقی دوم را مطرح می‌کنند تقطن دارد؛ ضمن اینکه بطلان ادعایی به این کلانی در جهانی که مباحث نظری در آن معرکه آراست، واضح است. به‌ظاهر مقصود نویسنده اتفاق نظر در سطح اسناد بین‌المللی است. اما همین ادعا نیز محل تأمل است؛ زیرا:

۱) خود تعبیر اسناد بین‌المللی تعبیری گسترده است که هیچ استقرایی نسبت به تمام مصادیق آن در این اثر صورت نپذیرفته است و نویسنده تنها به بررسی برخی از آنها پرداخته است. بررسی‌های این‌جانب نشان می‌دهد که در برخی اسناد بین‌المللی و ملی، اساساً واژه عدالت جنسیتی حتی یک مرتبه نیز به کار نرفته است و پیوسته از تعبیر برابری جنسیتی<sup>۱</sup> برای القای تلقی اول استفاده شده است. سند حقوق افراد ال. جی. بی. تی. کیو. در اتحادیه اروپا که سازمان تحقیقات پارلمانی اروپا تنظیم کرده است، به‌هیچ‌وجه از واژه عدالت جنسیتی استفاده نکرده است (Groot, 2024). آژانس حقوق بنیادین اتحادیه اروپا نیز در کتاب مستقلی پیرامون حقوق اقلیت‌های جنسی بحث کرده است اما در تمام کتاب هرگز از تعبیر عدالت جنسیتی استفاده نشده است.<sup>۲</sup> برخی دیگر از منابع نیز که به حقوق اقلیت‌های جنسی پرداخته‌اند، بارها از تعبیر برابری جنسیتی استفاده کرده‌اند و هرگز تعبیر عدالت جنسیتی را به کار نبرده‌اند (Kumar Das, 2004).

۲) در بسیاری از این اسناد و منابع، موضوع عدالت جنسیتی، دوگانه زن و مرد است؛ یعنی در تفسیر عدالت جنسیتی، تنها به حقوق میان زنان و مردان اشاره شده است و انواع جنسیت‌ها در ذیل این اصطلاح مطرح نشده‌اند (United Nations Population Fund, 2005; Alhaji Ali & Buratai, n.d., p. 57; Gender Justice, 2019; SARL, 2019, p. 4; MacArthur, 2022, p. 1) طرفه آنکه خود نویسنده نیز در جایی از کتاب تصریح می‌کند که برخی تعاریف سده بیستم بر دوگانه زن و مرد تأکید دارند (علاسوند، ۱۴۰۳: ۵۶-۵۷)؛ بنابراین هرچند در برخی از اسناد این موضوع گسترده است و بر اقلیت‌های جنسی تصریح می‌شود (Haque, Hossain & Das, 2021; Fausto-Sterling, 2000, p. 48)، این اسناد بین‌تلقی اول و دوم در رفت‌وآمد هستند و نمی‌توان همه آنها را در تلقی نخست منحصر دانست. ثانیاً، نویسنده بارها ادعا می‌کند که عدالت جنسیتی یک راهبرد سیاسی است که به دنبال برابری در نتایج و تبعیض مثبت است. در این تحلیل عدالت جنسیتی به سطح راهبردی برابری در نتایج و تبعیض مثبت تقلیل داده شده است. اما بررسی این‌جانب نشان می‌دهد که عدالت جنسیتی در منابع انگلیسی سطح راهبردی پیچیده‌تری دارد؛

1. Gender equality

2. European Union Agency for Fundamental Rights, 2024

به گونه‌ای که راهبرد رسیدن به آن در مسئله «برابری در نتایج» و «تبعیض مثبت» منحصر نیست؛ بلکه برای تحقق برابری دست‌کم به راهبردهای دیگری مانند «حاکمیت قانون» (SARL, 2019, p. 6; Gender Justice, 2019)، «اصلاحات ساختاری» (MacArthur, 2022, p. 1; Abdullah Noor, 2024, p. 290)، «اصلاحات فرهنگی» (Dobranja, Jahaj, & Loshaj, 2024, p. 2)، «مقابله با موقعیت فرعی زنان در اجتماع» (Haque & et al., 2021, p. 58; Clavero & Galligan, 2021, pp. 1118-1119)، «مقابله با خشونت علیه زنان» (Johns, 2020, p. 4; Meiliana & Mayrudin, 2024, p. 163)، «مخالفت با تقسیم‌کار سنتی در محیط خانواده» (Haque & et al., 2021, p. 58; Ohagwu Esq, 2015, p. 68)، و «توزیع برابر خیرات اجتماعی» (Meiliana & Mayrudin, 2024, p. 154; Gordon, 2019, p. 20) نیز پرداخته شده است. ثالثاً، یکی دیگر از مقدمات ادعا شده نویسنده این است که تلقی نخست در ایران بین اصلاح‌طلبان رواج دارد و تلقی دوم بین اصول‌گرایان. این ادعا بدین معناست که اصلاح‌طلبان به همه لوازم تلقی اول از جمله به رسمیت‌شناختن انواع اقلیت‌های جنسیتی و مخالفت با مسلمات فقهی و شرعی نیز ملتزم هستند و چنین قضاوتی دور از انصاف می‌نماید.

#### ۴-۲. انتقاد از دلیل

چنانچه گذشت از برخی عبارات‌های نویسنده بر می‌آید که وی برای کاربرد «عدالت جنسیتی» دو تالی فاسد آورده است: عدم امکان مفاهمه و امکان سوءاستفاده در سطح بین‌الملل. به نظر می‌رسد تالی فاسد اول به مغالطه اشتراک لفظی اشاره دارد؛ یعنی ما تلقی دوم را اراده می‌کنیم، اما در سطح بین‌الملل تلقی اول فهم می‌شود و تالی فاسد دوم به فرض مفاهمه اشاره دارد و اینکه طرف مقابل درک کند که ما تلقی دیگری داریم و درعین حال آن را مطابق با تلقی خودش تفسیر کند. در خصوص این استدلال نیز نکاتی انتقادی به ذهن می‌رسد:

اولاً، در جواب حلی به اشکال باید گفت ایجاد مفاهمه صحیح و رفع بستر سوءاستفاده، تنها با استفاده از تک‌واژه‌ها، در جایی که دو پارادایم مختلف قصد گفتگو دارند میسر نخواهد شد. حتی در فرضی که معادل دیگری برای این کلیدواژه مطرح کنیم، باز هم طرف مقابل ممکن است درک صحیح از معنای دقیق مقصود ما که در یک پارادایم پیچیده جاگذاری شده است پیدا نکند و سهل‌انگارانه آن را در ذیل پارادایم خود تفسیر کند. چنانچه ممکن است به‌رغم فهم اینکه ما به پارادایم دیگر تعلق داریم، آن را مبتنی بر پارادایم خود تفسیر نماید. آنچه تا حد قابل توجهی این دو تالی را رفع می‌کند، تغییر صرف واژگان نیست؛ بلکه ارائه پیوست تفصیلی در کنار آنها است تا بتواند تفاوت تلقی مختار از تلقی طرف مقابل را به‌وضوح نشان دهد. این رویکرد در واژگانی پیش از این نیز رواج داشته است؛ واژگانی مانند دموکراسی، حقوق بشر، جمهوری و مانند آن که خاستگاهی غربی دارند؛ ولی ما موضع خود را نه صرفاً با تبدیل واژگان، بلکه با توضیحی در پیوست آنها تشریح می‌کنیم.

ثانیاً، در جواب نقضی به اشکال باید گفت معادل پیشنهادی ایشان نیز می‌تواند بستر همین دو تالی فاسد را ایجاد کند. «عدالت بین زنان و مردان»، مفهومی واضح در سطح بین‌الملل نیست؛ بلکه تفسیر واژه عدالت و نیز تفسیر واژه زن و مرد، در ضمن تقابل پارادایمی دیگری جای دارد. بر عدالت پژوهان پوشیده نیست که مباحث نظری عدالت از تعریف مفهومی آن تا تعیین معیار و شاخص‌های سنجش آن، معرکه‌آراست و دامنه این اختلافات نه در سطح بین‌الملل، بلکه در سطح درون‌دینی و مذهبی نیز دامنه‌ای بسیار گسترده است. در ضمن تفسیر از زن و مرد نیز با دیدگاه‌های مختلف روبروست. زن و مرد در انگاره بسیاری از فمینیست‌ها یک تمایز صرفاً بیولوژیک است و در آن توجهی به نفس به عنوان بعدی اصیل در انسان وجود ندارد؛ اما در نگاه اسلامی، زن و مرد بسی فراتر از تمایزهای طبیعی تفسیر می‌شود (شجریان، ۱۴۰۱ الف).

ثالثاً، بر فرض که از اشکال حلی و نقضی فوق چشم‌پوشی کنیم، به نظر می‌رسد آنچه مانع مفاهمه و موجب سوء تفاهم است، نه واژه فارسی «عدالت جنسیتی»، بلکه واژه انگلیسی «Gender Justice» است. حتی اگر معادل دیگری در فارسی رواج یابد، اما در ترجمه و در مقام مفاهمه با طرفداران تلقی نخست به معادل انگلیسی مزبور ترجمه شود، تالی فاسدهای موردادعا مطرح خواهند شد. توضیح مطلب اینکه اساساً عدالت جنسیتی معادل فارسی قطعی Gender Justice نیست. جنسیت در لغت فارسی صرفاً به معنای جندر مطرح نشده است و لغت‌دانان برای آن دست‌کم دو معنای دیگر (زن و مرد و مجانست) نیز مطرح کرده‌اند (اخیانی و انوری، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص ۲۱۹۹؛ دهخدا، ۱۳۳۸، ج. ۱۶، ص ۱۲۳). در عرف رایج کنونی نیز جنسیت بدون شک در مواردی فراوان به معنای «زن و مرد» به کار می‌رود. طرفه آنکه خود نویسنده نیز در کتاب جنسیت را در این معنا به کار برده است و مثلاً فصل دوم کتاب با عنوان «عدالت در متون اسلامی با رویکرد جنسیتی» صورت‌بندی شده است (علاسوند، ۱۴۰۳، ص ۹۲). خود نویسنده در جایی تصریح می‌کند: «واژه فارسی «جنسیت» تمام تحولات مفهومی و تبار معنایی کلمه «Gender» را باز نمی‌نمایاند و معنای آن در سنت فکری داخلی، ایستا و صرفاً به معنای دو جنس با تفاوت‌های روشن و ثابت است» (همان، ص ۳۳)؛ با این وجود چگونه می‌توان با حذف اصطلاح «عدالت جنسیتی» از اسناد بالادستی داخلی، به مفاهمه با مخاطبان بین‌المللی امید یافت، درحالی‌که ممکن است در ترجمه هر معادلی که در فارسی قرار دهیم، از Gender Justice استفاده شود؛ بنابراین بر فرض چشم‌پوشی از اشکالات پیشین ایشان، باید توصیه به دقت در ترجمه انگلیسی «عدالت جنسیتی» را در نظر قرار می‌داد؛ نه اعلام ممنوعیت از کاربست این واژه فارسی.

## ۵. معیار شماری جنسیت

نویسنده در بخشی از کتاب به بحث مهم معیار عدالت در نظریه‌های عدالت اجتماعی و عدالت جنسیتی

می‌پردازد. او بر این باور است که عدالت‌پژوهان در دیدگاه‌هایی مختلف اموری همچون «انصاف»،<sup>۱</sup> «شایستگی»<sup>۲</sup> و «نیاز»<sup>۳</sup> را به عنوان معیارهایی برای عدالت مطرح کرده‌اند (علاسوند، ۱۴۰۳، صص. ۳۹-۵۲). به اعتقاد وی اکثر فمینیست‌ها در عدالت جنسیتی، جنسیت<sup>۴</sup> را به عنوان معیار عدالت بر می‌شمارند (همان، ص. ۵۳).

در خصوص معیارشماری جندر نیز نکاتی انتقادی به نظر می‌رسد:

### ۱-۵. عدم انطباق جندر با تعریف معیار عدالت

نویسنده تبیینی از واژه معیار ارائه نمی‌دهد، ولی این تعبیر یا اصطلاح در میان عدالت‌پژوهان پرکاربرد است. معیار یک ضابطه کلان برای تحقق عدالت است که جامعه عادلانه را از جامعه غیرعادلانه باز می‌نماید (واعظی، ۱۴۰۳، ص. ۹۵؛ سیدباقری، ۱۴۰۱، ص. ۸۷) و نشان می‌دهد که نظام مناسبات در کل جامعه یا عرصه‌ای از عرصه‌های آن چگونه باید باشد (واعظی، ۱۴۰۳، ص. ۲۲۷). این تعریف بر معیارهایی مانند انصاف، شایستگی و نیاز قابل تطبیق است، اما به نظر می‌رسد جندر را نمی‌توان معیاری در عرض آنها شمرد؛ زیرا جنسیت به دلیل سیلان مفهومی خود توصیفی مبهم است و ضابطه‌ای عملی به دست نمی‌دهد. جنسیت امری سیال، تفسیرپذیر و مشمول تطوره‌های معنایی است و چنین چیزی نمی‌تواند معیار ضابطه عدالت شمرده شود.

### ۲-۵. جنسیت موضوع عدالت جنسیتی، نه معیار آن

عدالت جنسیتی مانند عدالت سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و مانند آن به عنوان برش‌هایی از کلان عدالت اجتماعی فهم می‌شود. در هر یک از این عدالت‌های مضاف، از اقتضانات عدالت در بستر مضاف‌الیه بحث می‌شود و در هیچ یک از آنها خود مضاف‌الیه معیار شمرده نشده است. سیاست، اقتصاد، فرهنگ و جنسیت هر یک موضوعاتی هستند که عدالت در حوزه آنها مطالعه می‌شود و تنها حیطه بحث از عدالت را تعیین می‌کنند، بدون اینکه هیچ‌یک ضابطه‌ای برای این حیطه باشند.

### ۳-۵. برابری معیار تلقی نخست از عدالت جنسیتی

برخلاف دیدگاه نویسنده به نظر می‌رسد عدالت جنسیتی در تلقی نخست آن معیاری غیر از برابری<sup>۵</sup> ندارد. در این خصوص عبارت‌های نویسنده اضطراب دارد؛ زیرا در برخی موارد به معیاربودگی برابری با تعریف

1. Equity
2. Desert
3. Need
4. Gender
5. Equality

فوق نزدیک می‌شود؛ چنانچه می‌نویسد: «فمینیسم از برابری به عنوان تنها ملاک تحقق عدالت کوتاه نمی‌آید» (علاسوند، ۱۴۰۳، ص. ۷۹) و «در این تلقی حقوقی، تنها ارزش برابری است و هیچ ارزش یا هنجار دیگری در کنار آن حایز اهمیت نیست» (همان، ص. ۸۵). اما در نقطه مقابل در جایی دیگر به صراحت معیاربودگی برابری را نفی می‌کند و تأکید دارد که برابری و نابرابری دو ضلع محتوایی تمام نظریه‌های عدالت اجتماعی هستند (همان، ص. ۳۹). به نظر می‌رسد هرچند در نظریه‌های کلان عدالت اجتماعی برابری تنها معیار نیست، بسیاری از نظریه‌های عدالت اجتماعی آن را یکی از معیارهای خود محسوب کرده‌اند (واعظی، ۱۴۰۳، ص. ۲۲۷). در تلقی نخست از عدالت جنسیتی، برابری معیار است؛ زیرا در این تلقی به نفع برابری مطلق، تمام تمایزهای بیولوژیک جنسی و تمایزهای اجتماعی جنسیتی محو شده‌اند تا بهانه‌ای برای طرح نابرابری باقی نماند.

## ۶. نسبت عدالت با احکام شرعی

نویسنده مدعی است نمی‌توان تک‌تک احکام شرعی را به عدالت بازگرداند و ملاک همه آنها را عدالت شمرد. بررسی عبارت‌های او نشان می‌دهد که برای اثبات این مدعا به دو دلیل استناد شده است:

دلیل اول بر «عدم تصریح به عدالت در روایت‌های مبین ملاک احکام شرعی» تمرکز دارد. در باب ملاکات احکام هرچند بارها از ائمه: سؤال شده است، آنها «هیچ‌گاه نفرموده‌اند احکام همه به یک ملاک تشریح شده‌اند» (علاسوند، ۱۴۰۳، ص. ۱۳۱). وی برای اثبات این مدعا روایات زیادی را نقل می‌کند و ملاک بیان‌شده در آنها را شرح می‌دهد؛ ملاک‌هایی که در آن به «عدالت» تصریح نشده است (همان، ص. ۱۳۸).

دلیل دوم بر تالی فاسد «التزام به عدالت شرعی» تکیه دارد. نویسنده مدعی است ارجاع تک‌تک احکام شرعی به عدالت، موجب شده است تا فقیهان همواره در مورد احکام فقهی مورد سؤال قرار گیرند. «امروزه از مهم‌ترین چالش‌های دوره مدرن با رویکرد اسلامی، حقوق زنان است. این امر سبب شده برخی اندیشمندان معنای شرعی برای عدالت قایل شوند تا در این خوانش، احکام اسلامی عادلانه شمرده شوند» (همان، ص. ۱۳۲-۱۳۳). او این امر را موجب نزدیک‌شدن به مبنای اشعری می‌شمارد (همان، ص. ۱۴۴).

نقد موارد یاد شده را می‌توان چنین بیان کرد:

### ۶-۱. لزوم بررسی نصوص ملاک بودن عدالت

این ادعای نویسنده که در هیچ نصی عدالت ملاک تمامی احکام شرعی شمرده نشده، موضوعی اثبات‌نشده است. اثبات این ادعا، اولاً بر ردّ استظهار فقیهانی متوقف است که از برخی نصوص چنین استفاده‌ای کرده‌اند؛ برای مثال از آیات «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» (نحل، ۹۰)، «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» (اعراف،

۲۹)، «ما رَبُّكَ بِظُلَامٍ لِّلْعَبِيدِ» (فصلت، ۴۶) و مانند آن، استفاده شده است که نه تنها نظام تکوین الهی، بلکه نظام تشریع نیز بر اساس عدالت پی‌ریزی شده است (صانعی، ۱۳۹۰، ص. ۹۱-۹۹). مطهری در حاشیه برخی از این نصوص، عدالت را «روح قانون» می‌داند و از جمود بر ظواهر انتقاد می‌کند: «فقهای ما توجه ندارند که اصل «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان» به منزله روح و مشخص سایر مقررات حقوقی اسلامی است» (مطهری، ۱۳۹۰، ج. ۳، ص. ۲۷۱)؛ بر همین اساس امام خمینی (ره) نیز مجموعه احکام فقهی را مطلوب بالعرض برای اجرای عدالت می‌شمارد: «الإسلام هو الحكومة بشؤونها والأحكام قوانین الإسلام وهی شأن من شؤونها بل الأحكام مطلوبات بالعرض وأمور آلیة لإجرائها وبسط العدالة» (خمینی، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۶۳۳). ثانیاً، لازم بود برخی روایات که می‌توانند چنین ظهوری داشته باشند نیز بررسی می‌شد؛ برای مثال تعبیرهایی مانند «الْعَدْلُ أَسَاسٌ بِهٖ قَوَامُ الْعَالَمِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۷۵، ص. ۸۳)، «الْعَدْلُ مِلَاكٌ» (آمدی، بی‌تا، ص. ۹۹) و «الْعَدْلُ حَيَاةُ الْأَحْكَامِ» (آمدی، بی‌تا، ص. ۹۹) نیازمند بررسی هستند. درضمن گذشت که در روایت امام علی (ع) عدل «سائس عام» است و این تعبیر نیز برای طرح ادعای کلی فوق نیازمند بررسی است.

## ۲-۶. تمرکز بر واژه عدالت و بی‌توجهی به روح معنایی آن

جانمایه استدلال اول نویسنده این است که روایات مبین ملاک برخی احکام، به «عدالت» تصریح ندارند. به اعتقاد نویسنده بررسی روایات در باب ارث، لزوم مهریه بر مرد، تعدد زوجات، طلاق و مانند آن نشان می‌دهد که «عدالت به عنوان ملاک در تبیین امامان از این احکام، نقشی ندارد» (علاسوند، ۱۴۰۳، ص. ۱۴۱). مایه بسی شگفتی است که نویسنده به دنبال کلمه «عدالت» در این روایات است. اینکه روح حاکم بر ملاک‌های تبیین شده تحقق عدالت است، کفایت می‌کند و نیازی به تصریح واژه عدالت نیست؛ برای مثال روایاتی که نصف بودن ارث زن را با بهره مالی بیشتر او از نفقه و تکالیف مالی مرد ارتباط می‌دهند، در مقام توجیه اعطای نابرابر به افراد نابرابر هستند و این عین تبیین عدالت است. وی مدعی است در روایات مفصل فضل بن شاذان به رابطه میان احکام و عدالت «اشاره» نشده است (همان، ص. ۱۳۸). این در حالی است که بررسی بسیاری از فقرات همین روایت نشان می‌دهد که روح عدالت بر تبیین‌های امام حاکم است؛ مثلاً درباره فلسفه وجوب دفن میت آمده است: «لِيَلَّا يَظْهَرَ النَّاسُ عَلَيَّ فَسَادَ جَسَدِهِ وَفُتِحَ مَنْظَرُهُ وَتَغْيِرَ رِيحِهِ وَ لَا يَتَأَذَى بِهِ الْأَحْيَاءُ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۱۱۴). به نظر می‌رسد این تعبیر به وضوح به حق میت و حق احیا اشاره دارد و می‌توان آن را در چارچوب مفهوم خاص عدالت قرار داد. نکته دیگر اینکه اظهارات نویسنده در این مقام نیز نوعی اضطراب دارد؛ زیرا هرچند در استدلال‌های بند فوق عدم تصریح به واژه عدالت را کافی در طرح مدعا دانسته است، اما در چند جای کتاب، اشاره محتوایی به عدالت بدون تصریح به کلمه آن را در فهم عدالت کافی شمرده است. در ذیل

روایتی می‌خوانیم: «می‌توان آن را در راستای تحقق عدالت فهم کرد؛ اگرچه تصریح به عدالت در آن وجود ندارد» (علاسوند، ۱۴۰۳، ص. ۱۴۱). وی در جای دیگری می‌نویسد: گاهی بحث از برابری یا عدالت میان مردان و زنان به‌صراحت در متون نیامده است؛ اما از تعبیر دیگری می‌توان به ملاک عدالت میان دو جنس رسید؛ برای نمونه زمانی که پیامبر به خانه دخترش رفت و دید که آن بزرگوار و همسرش امام علی هر دو مشغول کار هستند، برای شروع کمک به آن دو پرسید کدام‌یک از شما خسته‌تر هستید؟ این متن به‌وضوح عدالت را معیار قرار داده است (همان، ص. ۱۵۲). معلوم نیست چگونه در این روایت به‌رغم عدم تصریح به واژه عدالت، عدالت معیار است، اما در روایات مربوط به مسائل زنان، ضابطه عدالت تطبیق نمی‌شود.

### ۶-۳. لزوم توجه به معنای عام عدالت

به نظر می‌رسد یکی از دلایلی که موجب شده نویسنده تحلیل غالب روایات از ملاک احکام شرعی را غیرمرتبط با عدالت تصور کند، انحصار معنای عدالت به معنای خاص آن است. گفتیم که عدالت در معنای عام خود در مواردی که حقی نیز وجود نداشته باشد، تصویرپذیر است. البته ملاک‌های بیان‌شده در برخی از این روایات - مثل مسئله ارث یا دفن میت - حتی منطبق بر معنای خاص عدالت نیز هستند، اما تطبیق آنها بر معنای عام عدالت بسی روشن‌تر است؛ زیرا تمام این روایات در صدد بیان یک مصلحت یا مفسده‌ای در ورای حکم شرعی هستند و این نشان می‌دهد که احکام شرعی مزبور، مصداق «وضع الشيء فی موضعه» هستند. تبعیت احکام از مصالح و مفاسد آن روی سکه وضع الشيء فی موضعه است و تنها با همین منطق است که می‌توان عدالت را سانس عام شمرد و نصوص مشیر به ملاک‌بودن عدالت برای همه احکام شرعی را فهم کرد.

### ۶-۴. لزوم توضیح دایره ملاک بودن عدالت در احکام شرعی

نویسنده هرچند عدالت را ملاک تک‌تک احکام شرعی نمی‌شمارد، ملاک‌بودن عدالت در احکام سیاسی و اجتماعی اسلام را می‌پذیرد. به باور او «جوهر و اساس حاکمیت اجرای عدالت است» (همان، ص. ۱۶۸)؛ در همین راستا روایت‌هایی نقل می‌کند که دیه شخصی که بر اساس خطای قاضی دچار نقص عضو شده است، بر عهده بیت‌المال است. او می‌گوید: «در این روایات و احکام، تعبیر عدالت به کار نرفته است؛ اما در فهم و ارتکاز همه این موارد از مصادیق اجرای عدالت قلمداد می‌شوند» (همان، ص. ۱۷۲). در عین حال او در جای دیگر تصریح می‌کند: «شواهدی متعددی در این پژوهش اقامه شده که در ادله پشتیبان احکام فقهی، به جز در موارد خاص که از منطق اجتماعی پیروی می‌کند ... هیچ‌گاه ملاک احکام به عدالت ارجاع نشده است» (همان، ص. ۱۸۳).

در تحلیل این اظهارات، برخی نکات انتقادی وجود دارد:

اولاً نویسنده مقصود دقیق خود از «حاکمیت» و نیز موارد تابع «منطق اجتماعی» را روشن نکرده است؛ ثانیاً در احکام اجتماعی به معنای ارتکازی آن، صرفاً معنای خاص عدالت قابل تطبیق نیست، بلکه در خیلی از آنها که سوئیه فرایندی و ساختاری دارند، باید سراغ معنای عام رفت؛ ثالثاً لازم بود نویسنده که دغدغه عدالت و زن دارد، تکلیف مسائل فقهی زنان و تمایزات حقوقی آنان با مردان را به وضوح نمایان کند که آیا این موارد داخل در امور حاکمیتی و تابع منطق اجتماعی هستند یا نه؟ به طبع آیا ملاک در آنها عدالت هست یا نه؟ کلیت تعبیرهای نویسنده با چشم‌پوشی از ابهام مفهومی آنها نشان می‌دهد که این موارد داخل در امور حاکمیتی هستند؛ اما او مدعی است که بررسی روایات امامان در احکام شرعی مختلف در مورد زنان مثل ارث، دیه، تعدد زوجات و مانند آن، «اثبات می‌کند عدالت به عنوان ملاک در تبیین امامان از این احکام، نقشی ندارد» (همان، ص ۱۴۱).

#### ۶-۵. التزام به عدالت شرعی بر مبنای خود نویسنده

گفتیم که در استدلال دوم، نویسنده بر این باور است که اگر عدالت را ملاک همه احکام بر شماریم، لازم است در نهایت به عدالت شرعی روی آورده و به رویکرد اشعری نزدیک شویم. به نظر می‌رسد میان ملاک شمردن عدالت و نزدیک شدن به رویکرد اشعری ملازمه نیست. حلقه واسط میان این دو حجت دانستن یا ندانستن عقل مستقل است. اگر عقل مستقل با نظر به مصالح و مفاسد احکام شرعی، حق دخالت در آنها داشته باشد، به رویکرد اشعری نزدیک نخواهیم شد؛ وگرنه نزدیکی قطعی است، حتی اگر ملاک احکام را غیر از عدالت بدانیم. افزون بر این به نظر می‌رسد عین همین اشکال در دایره احکام مربوط به زنان و خانواده، بر دیدگاه خود نویسنده نیز وارد است؛ زیرا چنانچه گذشت در دایره این احکام، تکلیف مشخص نشد و معلوم نشد که ملاک این احکام عدالت است یا نه؟ به صورت کلی به نظر می‌رسد نویسنده به صورت غالبی در مواجهه با مسائل فقهی زنان، گرایش تبعیدی دارد. به دلیل اهمیت این اشکال، آن را با تفصیل بیشتر در بخش بعدی تبیین خواهیم کرد.

#### ۷. گرایش تبعیدی در حل مسائل زنان

پیش‌تر در برخی آثار به گونه‌شناسی انواع مواجهه با مسائل زنان در مطالعات فقهی پرداخته‌ام. یکی از این مواجهه‌ها گونه «ثبات تبعیدی» است که بر این باور است که احکام و تکالیف متمایز میان زنان و مردان ثابت هستند و باید در قبال آنها به دستورات شارع متعبد شد و به فلسفه آنها نپرداخت (شجریان، ۱۴۰۱ج). نویسنده در برخی آثار پیشین خود چاره کار در احکام فقهی زنان را تکیه بر مبانی خداشناسی و تعبد می‌داند. به اعتقاد او در سیره اهل بیت گاهی در کنار برخی از احکام هیچ توجیهی (علت یا حکمت) ذکر نشده است. «با تقویت اعتقاد به خدای علیم و حکیم، باید تعبد را ایجاد کرد و با تکیه بر سیره‌ای که خبر مورد اعتماد در هر واقعه‌ای را تصدیق می‌کند، روح خود را با پرسش‌های کم‌فایده آزار نخواهیم

داد» (علاسوند، ۱۳۸۷، ص. ۲۰-۲۱). برخی از اظهارات نویسنده در این کتاب نیز نشان‌رویکرد تعبیدی به حل مسائل زنان است. نویسنده در بخشی از کتاب به نقد نسبی‌گرایی در تفسیر ارزش‌های اخلاقی می‌پردازد و بر این باور است که نه رجوع به عاملان بی‌طرف برای تعیین ارزش‌های اخلاقی و نه تکیه بر مکتب‌های نسبی‌گرای پسامدرن، هیچ‌یک مسئله ارجاع به عدالت را حل نمی‌کند؛ بلکه در پاره‌ای از موارد آن را دشوار و حتی ناممکن خواهند ساخت (همان، ص. ۶۰-۶۴). وی در نهایت راه‌حل را «ارجاع به قرآن و روایات معتبر» دانسته، بر این باور است که اصول عدالت را باید از «متون متقن دینی» استفاده کرد (همان، ص. ۶۴). نویسنده قوانین مطابق با «نص صریح قرآن و روایات متواتر» را «همان وحی» می‌شمارد و ارزیابی با معیار عدالت را منحصر به موارد «سکوت وحی» می‌داند (همان، صص. ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۳).

در خصوص این گرایش نیز نکات انتقادی زیر به ذهن می‌رسد:

#### ۷-۱. ناتوانی رویکرد تعبیدی از تأمین ادراک عدالت جنسیتی

برای نویسنده تأمین ادراک عدالت جنسیتی مهم است. او ادراک‌سنجی مستمر درباره‌ی نابرابری‌ها را گامی مؤثر و عمل‌گرایانه برای تحقق عدالت می‌داند (همان، ص. ۲۱۸)؛ اما معلوم نیست رویکرد تعبیدی چه نسبتی با این ادراک‌سنجی‌ها دارد. وقتی باید زنان و مردان را به احکام و تکالیف متمایزی که در فقه برای آنها بیان‌شده است متعبد ساخت، چگونه می‌توان سهمی برای ادراک آنها برای تحقق عدالت قائل شد.

#### ۷-۲. لزوم تفکیک میان نص و وحی

نص هرچند صریح و از نظر دلالتی احتمال خلاف در آن منتفی باشد، صرفاً کاشف از وحی است، نه خود آن. وحی مرتبه‌ای مختص به معصومین است و از دسترس مستقیم ما بیرون است. نصوصی که در دست ماست، صرفاً سنت حاکمه هستند نه سنت محکمه. صراحت نص نیز تعبیری کش‌دار به نظر می‌رسد؛ چه بسا نصوصی که عده‌ای آن را صریح شمرده‌اند و دیگران برداشت‌های روشمند دیگری از آن داشته‌اند. افزون بر این ممکن است به‌رغم قطعی بودن دلالت، اعتبار یک نص از ناحیه صدور یا جهت مخدوش شود؛ برای مثال ممکن است قرآنی اطمینان‌بخش پیدا شود مبنی بر اینکه نصی صریح، مانند نصوص حرمت شطرنج، در سطح قضایای خارجی بوده است، نه حقیقیه؛ یا اینکه نصی صریح مانند بلوغ دختران، در نه‌سالگی از شأنی غیر از شأن تشریح (مثلاً شأن تفریح) صادر شده است (ضیایی‌فر، ۱۳۹۳، ج. ۱، ص. ۳۹۲-۳۹۴)؛ بنابراین صرف صراحت یک نص آن را هرچند مجازاً همان وحی نخواهد کرد. به نظر می‌رسد راهبرد اصلی در مواجهه با مسائل زنان، نه دعوت به تعبد در احکام شرعی مربوط به آنان، بلکه روزآمدسازی روش‌های دانش فقه به‌ویژه در باب حجیت عقل مستقل و بازاندیشی روشمند در منابع دینی است (شجریان، ۱۴۰۱، ب).

## ۸. نتیجه‌گیری

در این نوشتار، با چشم‌پوشی از اشکالات صوری به نحوه نگارش کتاب عدالت، زن، جنسیت، مباحث نظری نویسنده در پنج بخش بررسی و نقد شد:

۱) **تعریف عدالت:** نویسنده عدالت را «اعطای حق برابر به برابرها و حق نابرابر به نابرابرها» شمرد و «وضع الشيء فی موضعه» را لازمه آن دانست؛ اما اولاً نویسنده محترم تعریف دقیقی از حق ارائه نکرده است؛ ثانیاً وضع الشيء خود عدالت است، نه لازمه آن؛ ثالثاً در خصوص «سائس عام» بودن عدالت دیدگاه روشنی ندارد.

۲) **اصطلاح عدالت جنسیتی:** نویسنده تلقی «برابری در نتایج در حق همه جنسیت‌ها» را یک تلقی جهانی شمرد و بر این باور است که به‌کارگیری این اصطلاح در سطح بین‌الملل موجب عدم مفاهمه و سوءتفاهم می‌شود و باید از جایگزین «عدالت بین زنان و مردان» استفاده کرد؛ اما اولاً تلقی جهانی مد نظر حتی در سطح اسناد بین‌المللی ثابت نشده است؛ ثانیاً راه‌حل تبیین تقابل پارادایمی در برداشت از عدالت جنسیتی است و تغییر واژگان به‌تهایی ثمری ندارد؛ ثالثاً جایگزین پیشنهادی نیز به در ضمن تقابل پارادایمی به عدم مفاهمه و سوءتفاهم منجر خواهد شد.

۳) **معیارشماری جنسیت:** نویسنده معتقد است در دیدگاه‌های رایج عدالت اجتماعی، اموری مانند انصاف، شایستگی و نیاز معیار عدالت بوده‌اند و فمینیست‌ها جنسیت را به عنوان معیار مطرح کرده‌اند. اما اولاً نسبت دادن این ادعا به فمینیسم با توجه به گستره مفهومی جریان فمینیستی دقیق به نظر نمی‌رسد؛ ثانیاً معیار عدالت ضابطه‌ای کلان است که جامعه عادلانه را از غیر آن تفکیک می‌کند و جنسیت با توجه به سیلانی که دارد، شایستگی معیارشماری ندارد؛ ثالثاً به نظر می‌رسد در نگاه رایج فمینیستی، برابری معیار محسوب شده است، نه جنسیت که موضوع عدالت جنسیتی است.

۴) **نسبت عدالت با احکام شرعی:** نویسنده عدالت را ملاک تک‌تک احکام شرعی نمی‌شمارد؛ به این دلیل که اولاً در تبیین روایات ملاک احکام، به عدالت تصریح نشده است و ثانیاً این امر به عدالت شرعی و مبنای اشعری نزدیک خواهد شد. از نظر او عدالت تنها در امور سیاسی و اجتماعی ملاک است. اما اولاً تصریح نکردن به واژه عدالت در این روایت‌ها با تطبیق ملاک‌های بیان‌شده با روح معنایی عدالت منافاتی ندارد؛ به‌ویژه اگر عدالت را به معنای عام آن به شمار آوریم؛ ثانیاً ظهور برخی نصوص در ملاک بودن عدالت برای تمامی احکام شرعی ادعا شده است که نویسنده به بررسی و رد آنها نپرداخته است؛ ثالثاً اینکه عدالت در امور سیاسی و اجتماعی ملاک احکام است، به ابهام برگزار شده است؛ رابعاً تکلیف مسائل زنان مشخص نشده است که آیا با ملاک عدالت قابل ارزیابی هستند یا نه؟

۵) **گرایش تعبدی در حل مسائل زنان:** نویسنده زنان را در مواجهه با مسائل فقهی به تعبد دعوت می‌کند و در این راستا نص قرآن و روایت‌های متواتر را همان وحی تلقی می‌کند که نمی‌توان از آن عبور

کرد. اما اولاً گرایش تعبدی از تأمین ادراک عدالت جنسیتی ناتوان است؛ ثانیاً یکسان‌نگاری نص و وحی صحیح نیست و حتی نص صریح نیز می‌تواند در یک فرایند روشمند اجتهادی در جهت یا صدور مورد بازاندیشی قرار گیرد؛ ثالثاً راهبرد اصلی در مواجهه با مسائل زنان، نه دعوت به تعبد در احکام شرعی مربوط به آنان، بلکه روزآمدسازی روش‌های دانش فقه به‌ویژه در باب حجیت عقل مستقل و بازاندیشی روشمند در منابع دینی است.

## منابع

- شریف الرضی، م. (۱۳۷۲). *نهج البلاغه*. تهران: بنیاد نهج البلاغه.
- ابن منظور، م. (بی تا). *لسان العرب*. (ج ۹). بیروت: دار الفکر.
- ابن بابویه، م. (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضاع*. م. لاجوردی. (ج ۲). تهران: جهان.
- اخیانی، ج.؛ انوری، ح. (۱۳۸۱). *فرهنگ بزرگ سخن*. (ج ۳). تهران: سخن.
- ازهری، م. (۱۴۲۱). *تهذیب اللغة*. ع. حامد. (ج ۱۴). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- آمدی، ع. (بی تا). *تصنیف غررالحکم*. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- خمینی، ر.ا. (۱۳۸۲). *کتاب البیع*. (ج ۲). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دهخدا، ع.ا. (۱۳۳۸). *لغت نامه*. (ج ۱۶). تهران: چاپ سیروس.
- راغب اصفهانی، ح. (۱۴۱۲). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دار الشامیة.
- سید باقری، س.ک. (۱۴۰۱). *معیارهای عدالت سیاسی در اندیشه آیت الله سبحانی*. *کلام اسلامی*، ۱۲۱(۳۱)، صص ۸۱-۱۰۱.
- شجریان، م. (۱۳۹۹ الف). *بررسی رویکردهای رایج در مفهوم عدالت جنسیتی*. *مطالعات اسلامی زنان و خانواده*، ۱۲(۷)، صص ۳۱-۵۲.
- شجریان، م. (۱۳۹۹ ب). *راه‌حلی برای چالش مفهوم‌شناسی عدالت*. *حکمت اسلامی*، ۲۶(۷)، صص ۹۳-۱۱۶.
- شجریان، م. (۱۴۰۱ الف). *درآمدی بر مبانی انسان‌شناسی عدالت جنسیتی از منظر حکمت صدرایی*، با تأکید بر نقد مبانی فمینیستی. *معرفت فلسفی*، ۱۹(۷۵)، صص ۷۴-۵۷.
- شجریان، م. (۱۴۰۱ ب). *عدالت جنسیتی و رویکرد فقهی مطلوب در عرصه حکمرانی*. *فقه حکومتی*، ۱۱۳(۰)، صص ۱۰۱-۱۲۹.
- شجریان، م. (۱۴۰۱ ج). *عدالت جنسیتی و گفتمان عدم تغییر در احکام فقهی زنان*. *مطالعات راهبردی زنان*، ۹۸(۲۵)، صص ۱۱۱-۱۳۱.
- صانعی، ی. (۱۳۹۰). *قاعده عدالت و نفی ظلم*. قم: فقه الثقلین.
- ضیایی فر، س. (۱۳۹۳). *فلسفه علم فقه*. (ج ۱). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- عسکری، ح. (۱۴۰۰). *الفروق فی اللغة*. بیروت: دار الآفاق الجدیدة.
- علاسوند، ف. (۱۳۸۷). *فقه زنان (نگاهی گذرا به مبانی و تفاوت‌ها)*. *خردنامه همشهری*، ۲۶(۱)، صص ۴۷-۵۱.
- علاسوند، ف. (۱۴۰۳). *عدالت، زن، جنسیت*. قم: پژوهشکده زن و خانواده.
- مجلسی، م.ب. (۱۴۰۳). *بحار الانوار*. (ج ۷۵). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مطهری، م. (۱۳۹۰). *یادداشت‌های استاد مطهری*. (ج ۳). تهران: صدرا.
- نبویان، م. (۱۳۸۸). *حق و چهار پرسش بنیادین*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- هام، م؛ گمیل، س. (۱۳۸۲). *فرهنگ نظریه‌های فمینیستی*. ن. احمدی خراسانی. تهران: توسعه.
- واعظی، ا. (۱۴۰۱). *بازاندیشی عدالت اجتماعی؛ چیستی، چرایی، قلمرو*. قم: بوستان کتاب قم.
- واعظی، ا. (۱۴۰۳). *عدالت اجتماعی و فکر اسلامی معاصر*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

## References

- Abdullah Noor, L. (2024). Gender Justice in Saudi Arabia: A Sociotechnical Institution's Approach to Addressing Domestic Violence Against Women and Men. *Al Manhaj: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial Islam*, 6(2), p. 279-294.
- Acker, J. (1992). From Sex Roles to Gendered Institutions. *Contemporary Sociology*, 21(5).
- Akhyani, J. & Anvari, H. (2002). *Farhang-i buzurg-i sukhan* [Sokhan Persian-Persian dictionary] (Vol. 3). Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Alasvand, F. (2008). Women's jurisprudence (A brief look at foundations and differences). *Kheradnameh-ye Hamshahri*, 26(1), pp. 47-51. [In Persian]
- Alavand, F. (2024). *Adalat, zan, jensiat* [Justice, women, gender]. Qom: Women and Family Research Center. [In Persian]
- Alhaji Ali, M. & Buratai, H. (n.d.). Women and gender equality: justice or civilization? *Journal of Liberty and International Affairs*, 5(3), p. 55-68.
- Āmidī, A. (n.d.). *Tasnif gharar al-hikam*. Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- Askari, H. (2019). *Al-Furūq fi al-lugha*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadida. [In Arabic]
- Azharī, M. (2000). *Tahdhīb al-lugha* (Vol. 14). A. Hamid (Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Burr, V. (2002). *Gender and Social Psychology*. New York: Routledge.
- Clavero, S. & Galligan, Y. (2021). Delivering gender justice in academia through gender equality plans? Normative and practical challenges. *Gender, Work & Organization*, (28), p. 1115-1132.
- Dehkoda, A. A. (1959). *Lughat-nāma* (Vol. 16). Tehran: Cyrus Press. [In Persian]
- Dobranja, D., Jahaj, R. & Loshaj, J. (2024). *Gender Analysis: A Multifaceted Overview of Gender Justice in Kosova*. Kosova: Friedrich-Ebert-Stiftung Kosova.
- European Union Agency for Fundamental Rights. (2024). *LGBTIQ equality at a crossroads – Progress and challenges*. Vienna: Luxembourg: Publications Office of the European Union.
- Fausto-Sterling, Anne. (2000). *Of Gender and Genitals, Sexing the body*. New York: Basic Books.
- Gender Justice. (2019).  
URL= <https://rolhr.undp.org/content/ruleoflaw/en/2019/Focus/Gender-justice.html>
- Gordon, E. (2019). *Justice and Gender*. Switzerland: Geneva Centre for Security Sector Governance.
- Groot, D. (2024). *The rights of LGBTI people in the European Union*. EPRS | European Parliamentary Research Service.
- Ham, M. & Gamble, S. (2003). *Dictionary of feminist theories*. N. Ahmadi-Khorasani (Trans.). Tehran: Tose'eh. [In Persian]
- Haque, A., Hossain, A. & Das, Y. (2021). understanding gender justice with respect to different emancipatory models and principles of gender justice: a contextual study. *International*

- Journal of Multidisciplinary Educational Research*, 10(12), p. 58-61.
- Ibn Bābawayh, M. (1999). *‘Uyūn akhbār al-Riḍā* (Vol. 2). M. Lajvardi (Ed.). Tehran: Jahan. [In Arabic]
- Ibn Manzūr, M. (n.d.). *Lisān al-‘Arab* (Vol. 9). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Johns, D. (2020). *Gender justice toolkit*.
- Khomeini, R. (2003). *Kitāb al-bay‘* (Vol. 2). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Kumar Das, P. (2004). LGBTQ Rights and Gender Equality: A Legal Analysis. *International Journal of Judicial Science Research Studies*, 1(1), p. 1-4.
- MacArthur, J. (2022). Gender-transformative approaches in international development: A brief history and five uniting principles. *Women's Studies International Forum*, no. 95, p. 1-11.
- Majlisī, M. B. (1982). *Bihār al-anwār* (Vol. 75). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Meiliana, T. & Mayrudin, Y.M. (2024). Dynamics of gender justice in the state's negation of victims of sexual violence. *Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies*, 10(2), p. 153-167.
- Motahhari, M. (2011). *Notes of Professor Motahhari* (Vol. 3). Tehran: Sadra. [In Persian]
- Nabavian, M. (2009). *Right and four fundamental questions*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Ohagwu Esq, A.R. (2015). *Martha nussbaum's capabilities approach as a foundation for women's rights and gender justice*. Nigeria: University of Ibadan.
- Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥ. (1991). *Mufarradāt alfāz al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Shamiyya. [In Arabic]
- Sanei, Y. (2011). *The rule of justice and negation of oppression*. Qom: Fiqh al-Thaghlayn. [In Persian]
- SARL, F. (2019). *Gender Justice & Equality before the law*. New York: United Nations Development Programme.
- Sayyid Bagheri, S. K. (2022). Political justice criteria in the thought of Ayatollah Sobhani. *Islamic Theology* 121(31), pp. 81–101. [In Persian]
- Shajarian, M. (2020a). Review of common approaches to the concept of gender justice. *Islamic Studies of Women and Family* 12(7), pp. 31–52. [In Persian]
- Shajarian, M. (2020b). A solution for the challenge of conceptualizing justice. *Islamic Wisdom*, 26(7), pp. 93–116. [In Persian]
- Shajarian, M. (2022a). An introduction to the anthropological foundations of gender justice from the perspective of Sadraean philosophy, with emphasis on critique of feminist foundations. *Philosophical Knowledge*, 75(19), pp. 57–74. [In Persian]
- Shajarian, M. (2022b). Gender justice and the desired jurisprudential approach in governance. *Jurisprudence of Government*, 13, pp. 101–129. [In Persian]
- Shajarian, M. (2022c). Gender justice and the discourse of immutability in women's jurisprudential rulings. *Strategic Women's Studies*, 98(25), pp. 111–131. [In Persian]

- Sharīf al-Raḍī, M. (1993). *Nahj al-balagha*. Tehran: Nahj al-Balagha Foundation. [In Arabic]
- United Nations Population Fund. (2005). *Frequently asked questions about gender equality*.  
URL= <https://www.unfpa.org/resources/frequently-asked-questions-about-gender-equality>
- Vaezi, A. (2022). *Rethinking social justice: What, why, scope*. Qom: Bustan-e Ketab-e Qom. [In Persian]
- Vaezi, A. (2024). *Social justice and contemporary Islamic thought*. Qom: Islamic Sciences and Culture Research Center. [In Persian]
- Ziaefar, S. (2014). *Falsafa-yi 'ilm al-fiqh* [Philosophy of jurisprudence] (Vol. 1). Qom: Research Institute of Hawza and University. [In Persian]