Ma'rifat-i Farhangī Ejtemaii _____ **2026, Vol. 17, No. 4, 131-146**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefatefarhangi.2026.5002957

dor 20.1001.1.20088582.1405.17.4.7.9

The Whatness of Gender Justice: A Comparative Inquiry into Islamic and Western Thought*

Mahdi Shajarian / Assistant Professor, Department of Social Justice Studies, Research Institute for Social and Civilizational Studies, Islamic Sciences and Culture Academy

m.shajarian@isca.ac.ir

Received: 2025/11/24 - **Accepted:** 2026/04/13

Abstract

The issue of gender justice, as the focal point of confrontation between Islamic thought and feminist paradigms, has been subject to conceptual ambiguities and governance challenges. Aiming to elucidate the nature of gender justice and propose a model distinct from gender equality, this study addresses the following inquiry: Given the foundational differences between Islam and the West, how can an efficient model for the realization of gender justice be delineated? Employing a descriptive-analytical methodology alongside the "layered analysis" model, this study scrutinizes the foundational principles, core concepts, and strategic frameworks. The findings indicate that the primary opposition lies in the transition from Western "theology of descent" and "individualism" to Islamic "wise lordship" and "family-centeredness". While Western strategies insist on "mechanical parity" and "equality of outcomes"—which lead to the weakening of the family institution—the Islamic model, relying on six macro-strategies including recourse to contemporary ijtihād, "structuring justice," and "perception management," defines justice around the axes of "entitlement" and "family expediency". Furthermore, the study emphasizes that optimal governance necessitates bridging the gap between "actual justice" and "perceived justice" through explanatory and persuasive annexes.

Keywords: Gender justice, gender equality, family-centeredne, feminism, perceived justice.

* This paper was presented at "the International Conference on Islamic Humanities" commemorating 'Allameh Mohammad-Taqi Mesbah-Yazdi.

معرفت فرهنگی اجتماعی ——— سال هفدهم، شماره چهارم، پیاپی ۶۸، پاییز ۱۴۰۵، ص ۱۳۱ ـ ۱۴۶

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefatefarhangi.2026.5002957

dor 20.1001.1.20088582.1405.17.4.7.9

نوع مقاله: پژوهشی

چیستی عدالت جنسیتی؛ نگاهی تطبیقی به اندیشهٔ اسلامی و غربی*

مهدی شجریان / استادیار گروه مطالعات عدالت اجتماعی پژوهشکدهٔ مطالعات اجتماعی و تمدنی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
m.shajarian@isca.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۳ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۱/۲۴

چکیده

مسئلهٔ عدالت جنسیتی به‌عنوان نقطهٔ کانونی تقابل میان اندیشهٔ اسلامی و پارادایم‌های فمینیستی، دستخوش ابهامات مفهومی و چالش‌های حکمرانی شده است. پژوهش حاضر با هدف تبیین ماهیت عدالت جنسیتی و ارائهٔ مدلی متمایز از برابری جنسیتی، به این پرسش پاسخ می‌دهد که «با توجه به تفاوت‌های مبنایی اسلام و غرب، چگونه می‌توان الگویی کارآمد برای تحقق عدالت جنسیتی ترسیم کرد؟». این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و بهره‌گیری از مدل «تحلیل لایه‌ای»، به واکاوی مبانی، مفاهیم و راهبردها پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که تقابل اصلی در گذار از «الهیات تنزل» و «فردگرایی» غربی به «ربوبیت حکیمانه» و «خانواده‌محوری» اسلامی نهفته است. درحالی‌که راهبردهای غربی بر «تساوی مکانیکی» و «برابری در نتایج» اصرار دارند که منجر به تضعیف نهاد خانواده می‌شود، الگوی اسلامی با اتکا به شش راهبرد کلان از جمله «استمداد از اجتهاد روزآمد»، «ساختارمندسازی عدالت» و «مدیریت ادراک»، عدالت را بر مدار «استحقاق» و «مصلحت خانواده» تعریف می‌کند. همچنین پژوهش تأکید دارد که حکمرانی مطلوب نیازمند ترمیم شکاف میان «عدالت واقعی» و «عدالت ادراکی» از طریق پیوست‌های تبیینی و اقناعی است.

کلیدواژه‌ها: عدالت جنسیتی، برابری جنسیتی، خانواده‌محوری، فمینیسم، عدالت ادراکی.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم انسانی اسلامی بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی» ارائه شده است.

مقدمه

مسئلهٔ عدالت در روابط میان دو جنس، امروزه از سطح یک دغدغهٔ نظری فراتر رفته و به نقطهٔ نزاعی کانونی در سیاست‌گذاری‌های اجتماعی و فرهنگی بدل شده است. در سپهر اندیشهٔ جهانی و اسناد بین‌المللی، پارادایم غالب در مواجهه با مسائل زنان، بر محوریت مفهوم «برابری جنسیتی» شکل گرفته است؛ به‌گونه‌ای‌که «عدالت جنسیتی» غالباً به‌عنوان ابزار، مقدمه و یا مترادفی برای رسیدن به برابری تفسیر می‌شود (United Nations Population Fund, 2005; De Wit & other, 2016, p. 5; Mukhopadhyay & Navsharan, 2007, p. 14). دال مرکزی در تفسیر این مفهوم، «برابری» است (Alhaji Ali & Buratai, n.d, p. 57)، و نهادهایی نظیر برنامهٔ توسعهٔ ملل متحد و اتحادیهٔ اروپا، عدالت جنسیتی را به معنای پایان دادن به هرگونه نابرابری در قانون و عمل (SARL, 2019, p. 4; Gender Justice, 2019) و تضمین فرصت‌های کاملاً یکسان برای زنان و مردان می‌دانند (Clavero & Galligan, 2021, p. 1118-1119). در این رویکرد، حتی مفاهیمی چون «انصاف» نیز به خدمت گرفته می‌شوند تا در نهایت، برابری در نتایج و توزیع یکسان خیرات اجتماعی را تضمین کنند (Shree Singh, 2020, p. 2-4).

اما در سوی دیگر، نظام جمهوری اسلامی ایران که حکمرانی خود را بر پایهٔ فقه و موازین اسلامی استوار کرده است (قانون اساسی، اصول ۲ و ۴)، با چالشی جدی در پذیرش این قرائت مواجه است. از منظر اندیشهٔ اسلامی، عدالت لزوماً با برابری ملازمه ندارد و مبتنی‌بر «استحقاق» و «قرار گرفتن هر چیز در جای خود» تعریف می‌شود (شریف رضی، ۱۳۷۲، ص۵۵۳). این تفاوت بنیادین موجب شده است که اصطلاح «عدالت جنسیتی» در نظام برنامه‌ریزی کشور دچار نوسان و ابهام باشد؛ چنان‌که گاه در اسناد بالادستی (مانند برنامهٔ ششم توسعه) وارد شده و گاه به دلیل فقدان تعریف روشن و نگرانی از انطباق با مفاهیم غربی، از متون قانونی (مانند برنامهٔ هفتم) حذف گردیده است (خزعلی، ایسنا، ۱۴۰۲/۰۴/۲۷).

مسئلهٔ اصلی این پژوهش، گذار از این ابهام مفهومی و پاسخ به این پرسش است که: «با توجه به تقابل پارادایمیک میان اندیشهٔ اسلامی و غربی، ماهیت عدالت جنسیتی چیست و چگونه می‌توان مدلی متمایز از برابری جنسیتی برای آن ترسیم کرد؟»

اهمیت این واکاوی از دو جنبهٔ نظری و عملی قابل ردگیری است. در جنبهٔ نظری، قرب مفهومی میان عدالت و برابری، موجب شده است که حتی برخی پژوهشگران داخلی نیز عدالت جنسیتی را به معنای برابری جنسیتی (زیبایی، ۱۳۹۴، ص۱۸) و یا تساوی حقوقی (کدیور، ۱۳۹۰، ص۱۷) تفسیر کنند. این در حالی است که بدون شفاف‌سازی مرزهای «جنسیت» (از حیث ثبات یا سیالیت) و «عدالت» (از حیث مساوات یا استحقاق)، امکان نظریه‌پردازی بومی

سلب می‌شود. در ادبیات فمینیستی، جنسیت (Gender) به‌عنوان برساختی اجتماعی در برابر جنس (Sex) قرار می‌گیرد و سیالیت آن تا مرز انکار دوگانهٔ زن و مرد پیش می‌رود (Burr, 2002, p. 11)؛ حال آنکه در اندیشهٔ اسلامی، تمایزات تکوینی و فطری، مبنای تشریع قرار می‌گیرند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۶، ص۱۹۸ـ۲۰۰).

در جنبهٔ عملی و حکمرانی، فقدان یک نظریهٔ منسجم موجب شکل‌گیری نوعی اختلال قانونی شده است. از یک‌سو، قوانین مدنی و جزایی بر تفاوت‌های حقوقی (مانند ارث و دیه) تأکید دارند؛ و از سوی دیگر، فشارهای بین‌المللی و تغییرات فرهنگی، مطالبهٔ برابری را دامن می‌زنند. این وضعیت، «ادراک عدالت جنسیتی» را در میان شهروندان مخدوش کرده و سرمایهٔ اجتماعی نظام دینی را تهدید می‌کند. بنابراین ضرورت دارد با تدوین یک مدل تحلیلی لایه‌ای، از سطح منازعات سیاسی عبور کرده و راهبردهای تحقق عدالت جنسیتی را بر پایهٔ مبانی اسلامی و با نیم‌نگاهی به مقتضیات روزآمد، استخراج نمود.

این پژوهش با هدف دستیابی به یک چارچوب نظری منسجم برای عدالت جنسیتی، اهداف فرعی را دنبال می‌کند: ۱. تبیین لایه‌های زیرین (هستی‌شناختی و انسان‌شناختی) که موجب تمایز قرائت اسلامی از قرائت‌های غربی فمینیستی و لیبرال می‌شود؛ ۲. نقد و بررسی راهبردهای برابری جنسیتی در اسناد بین‌المللی و سنجش میزان سازگاری آنها با موازین اسلامی؛ ۳. ارائهٔ تعریف مختار از عدالت جنسیتی که ضمن پرهیز از چالش‌های برابری مطلق، به ورطهٔ تحجر و نادیده گرفتن مقتضیات زمان نیز نیفتد.

روش این پژوهش، توصیفی ـ تحلیلی با رویکرد انتقادی است. در گردآوری داده‌ها از روش کتابخانه‌ای و اسنادی استفاده شده است (دلاور، ۱۳۸۹، ص۳۱۰). برای تحلیل داده‌ها، از «مدل تحلیل لایه‌ای» بهره گرفته می‌شود؛ بدین معنا که ابتدا مفاهیم و گزاره‌های موجود در متون غربی و اسلامی (شامل اسناد سازمان ملل، متون فمینیستی و منابع فقهی و کلامی) استخراج شده و سپس در سه لایهٔ «مبانی»، «مفاهیم» و «راهبردها» مورد مقایسه و نقد قرار می‌گیرند. در نقد دیدگاه‌ها، از روش تحلیل منطقی و ارجاع به مبانی فلسفی (حکمت متعالیه) و اصول فقهی بهره گرفته شده است. داده‌های متنی پژوهش از اسناد بالادستی بین‌المللی، کتب فمینیستی و متون دینی و تفسیری تأمین شده است.

مقالهٔ حاضر برای پاسخ به مسئلهٔ اصلی، از ساختاری لایه‌بندی‌شده پیروی می‌کند. پس از مقدمه، در لایهٔ نخست، به ریشه‌های پارادایمیک اختلاف در سطح مبانی هستی‌شناختی پرداخته می‌شود؛ در لایهٔ دوم، نزاع در مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی «جنسیت» و «عدالت» واکاوی می‌شود تا نشان داده شود که چرا در پارادایم غربی، عدالت به‌مثابهٔ برابری و در پارادایم اسلامی به‌مثابهٔ استحقاق فهم می‌شود؛ در لایهٔ سوم، با عبور از مباحث انتزاعی، راهبردهای عینی دو دیدگاه (از جمله تبعیض مثبت، برابری در نتایج و به رسمیت شناختن اقلیت‌های جنسی در غرب و شایسته‌سالاری، خانواده‌محوری و اجتهاد روزآمد در اسلام) مورد مطالعه تطبیقی قرار می‌گیرند.

۱. تقابل پارادایمیک در مبانی هستی‌شناختی

تحلیل عمیق مفهوم عدالت جنسیتی، بدون واکاوی لایه‌های زیرین و مبنایی آن، ابتر خواهد ماند. تفاوت در روساخت‌ها (راهبردها و قوانین)، میوهٔ تفاوت در ژرف‌ساخت‌ها (هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی) است. عدالت جنسیتی در قرائت غربی و اسلامی، بر دو بستر پارادایمیک کاملاً متمایز روییده است که تقابل آنها را می‌توان در محورهای چهارگانه ذیل صورت‌بندی کرد.

۱ـ۱. مبدأ هستی: از الهیات تنزل تا ربوبیت حکیمانه

نخستین و بنیادی‌ترین نقطهٔ افتراق، در تصویر از مبدأ هستی و نسبت او با قوانین بشری نهفته است. در پارادایم فمینیستی که بستر زایش برابری جنسیتی است، گرایش غالبی وجود دارد که تفسیری غیرمتعالی، مادی و انسان‌وار از مبدأ هستی ارائه می‌دهد. در این انگاره که ریشه در اومانیسم رادیکال دارد، خدا نه به‌عنوان موجودی متعالی و قانون‌گذار، بلکه به‌مثابهٔ حقیقتی مادی، محدود و عجین‌شده با طبیعت تصویر می‌شود (ساشوکی، ۱۳۸۲، ص۱۸۸ـ۱۸۹؛ Wood, 2015, p. 6). خدایی که خود دچار صیرورت و تجسم‌یافته و فاقد صفات کمالی است (Radford Ruether, 2004, p. 88)، نمی‌تواند مرجعی ثابت برای تعیین «عدالت» باشد. درنتیجه، ارادهٔ تشریعی خداوند از صحنهٔ محاسبات اجتماعی حذف می‌شود و عقل ابزاری بشر، یگانه مرجع تعیین خیر و شر می‌گردد.

در نقطهٔ مقابل، پارادایم اسلامی بر محوریت «ربوبیت مطلقه» استوار است. خداوند، وجودی کامل، مجرد و حکیم علی‌الاطلاق است که نه‌تنها خالق جهان (ربوبیت تکوینی)، بلکه قانون‌گذار آن (ربوبیت تشریعی) نیز است (طباطبائی، ۱۳۵۲، ج۱۴، ص۱۲۳). حکمت الهی اقتضا می‌کند که قوانین تشریعی، با ساختار تکوینی انسان هماهنگ باشد (ابن‌سینا، بی‌تا، ص۴۱۵). در این منظومه، خداوند نسبت به بندگان «حق طاعت» دارد (صدر، ۱۴۱۸ق، ج۲، ص۳۲۱) و عدالت جنسیتی نه بر اساس امیال متغیر انسانی، بلکه بر مدار «کشف ارادهٔ حکیمانه» شکل می‌گیرد. بنابراین حذف شریعت از فرآیند تعریف عدالت، در این پارادایم ممتنع است.

۲ـ۱. انسان‌شناسی: از مادیت‌انگاری تا اصالت نفس

دومین گسل معرفتی، در تفسیر چیستی انسان رخ می‌نماید. انسان‌شناسی فمینیستی عمدتاً صبغه‌ای ماتریالیستی دارد و ابعاد متافیزیکی وجود انسان در آن یا انکار می‌شود و یا به حاشیه می‌رود (Heywood, 2017, p. 310-311؛ مشیرزاده، ۱۳۸۵، ص۱۰۵). در این نگاه، بدن و حیات دنیوی، کانون اصلی هویت است و کمال انسان در «حضور اجتماعی» و تصاحب قدرت و ثروت تعریف می‌شود (Reed, 1978, p. 26). ازآنجاکه تفاوت‌های جسمانی زن و مرد در این نگاه مادی، می‌تواند منشأ تبعیض تلقی شود، تلاش می‌شود تا با انکار یا کم‌رنگ کردن اهمیت بیولوژی، راه برای برابری مطلق هموار گردد (Tong, 2009, p. 13-15).

اما انسان‌شناسی اسلامی، ضمن پذیرش ابعاد جسمانی، بر «اصالت نفس» و جنبه‌های فراطبیعی انسان تأکید دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص۵۸۶). در حکمت متعالیه، اگرچه نفس در ابتدای حدوث جسمانی است، اما در بقا

روحانی می‌گردد و هویت نهایی انسان را شکل می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۸، ص۳۳۰). در این نگاه، کمال انسان نه در انباشت سرمایه یا منصب اجتماعی، بلکه در قرب الی الله و «حیات معقول» است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۱، ص۲۱). تفاوت‌های تکوینی زن و مرد در نشئهٔ دنیا، نه نقص و تبعیض، بلکه بستر و ظرفیتی برای ایفای نقش‌های مکمل در مسیر کمال است. بنابراین عدالت جنسیتی در اسلام، لزوماً به معنای تشابه در موقعیت‌های اجتماعی نیست؛ زیرا هدف غایی، سعادت اخروی است که از مسیرهای متفاوت (نقش‌های زنانه و مردانه) قابل دسترسی است.

۳ـ۱. جنسیت: از سیالیت برساختی تا واقع‌گرایی تکوینی

سومین تقابل در تفسیر ماهیت، «جنسیت» است. در ادبیات مدرن، تفکیک میان «جنس» (بیولوژی) و «جنسیت» (برساخت فرهنگی) به یک اصل مسلم بدل شده است (Burr, 2002, p. 11)، اما رویکردهای رادیکال‌تر پا را فراتر نهاده و حتی دوگانهٔ زیستی زن و مرد را نیز زیر سؤال می‌برند. از این منظر حتی جنس نیز نه یک واقعیت ثابت، بلکه امری سیال و برساخته است که تابع «انتخاب فردی» و «هویت درونی» است (Groot, 2024, p. 2; Kumar Das, 2004, p. 1). نتیجهٔ این رویکرد، به رسمیت شناختن طیف وسیعی از هویت‌های جنسی (LGBTQ+) و انکار هرگونه الگوی هنجاری مبتنی‌بر طبیعت است (Fausto-Sterling, 2000, p. 48).

در مقابل، اندیشهٔ اسلامی رویکردی واقع‌گرایانه به جنسیت دارد. اگرچه اسلام تأثیر عوامل فرهنگی و اجتماعی را در شکل‌گیری برخی نقش‌ها انکار نمی‌کند، اما هستهٔ مرکزی هویت جنسی را ریشه‌دار در «طبیعت» می‌داند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج۱، ص۲۷۱). دوگانهٔ «ذکر و انثی» در قرآن، حقیقتی اصیل و حکیمانه است که نمی‌توان آن را به میل و انتخاب فردی تقلیل داد (ذاریات: ۴۹؛ نجم: ۴۵؛ لیل: ۱ـ۳). عدالت جنسیتی در این پارادایم، به معنای سامان‌دهی حقوق و تکالیف بر محور این واقعیت تکوینی است، نه انکار آن.

۴ـ۱. فلسفهٔ حق: از فردگرایی لیبرال تا حق‌مداری غایت‌گرا

چهارمین محور اختلاف، در فلسفهٔ حق و نسبت فرد با جامعه (به‌ویژه خانواده) است. در پارادایم لیبرال که زیربنای عدالت جنسیتی غربی است، «فرد» واحد بنیادین تحلیل است و حقوق بر محور «امیال و آزادی‌های فردی» سامان می‌یابد (Kapur, 2007, p. 122). در این نگاه، هر نهادی (حتی خانواده) که مانع آزادی و استقلال فرد باشد، باید اصلاح یا حذف شود. بر همین اساس، نقش‌های سنتی خانوادگی که مسئولیت‌هایی را بر دوش فرد می‌گذارند، مصداق ظلم و نابرابری تلقی می‌شوند (Haque & et al., 2021, p. 58; Ohagwu Esq, 2015, p. 68).

اما در فلسفهٔ حقوق اسلامی، حق همواره با «تکلیف» و «غایت» گره خورده است. حق، امتیازی برای ارضای تمایلات نفسانی نیست، بلکه ابزاری برای رسیدن به کمال است (نبویان، ۱۳۸۸، ص۴۵). در این منظومه، «خانواده» واحد بنیادین جامعه است و مصلحت آن بر مصلحت فردی (در صورت تزاحم) تقدم دارد. عدالت جنسیتی در اینجا به

معنای توزیع حقوق و تکالیف به‌گونه‌ای است که استحکام نهاد خانواده و سلامت اخلاقی جامعه تضمین شود، لذا محدودیت‌های ناشی از نقش‌های خانوادگی (مانند وجوب نفقه بر مردان و حق قوامیت)، نه تبعیض، بلکه تقسیم کاری حکیمانه در جهت غایات عالیهٔ حیات است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۶، ج۱، ص۱۹۸ـ۲۰۰).

۲. نزاع در مفهوم‌شناسی

پس از واکاوی مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، گام بعدی در مدل تحلیلی، کالبدشکافی مفاهیم است. ابهام و اشتراک لفظی در دو واژهٔ کلیدی «جنسیت» و «عدالت»، گلوگاه اصلی منازعات نظری و سیاست‌گذاری در حوزهٔ زنان است.

۱ـ۲. جنسیت؛ از تعین لغوی تا هراس گفتمانی

نخستین چالش مفهومی، پیرامون واژهٔ «جنسیت» شکل گرفته است. در ادبیات آکادمیک و اسناد بین‌المللی، تفکیک میان «جنس» (تفاوت‌های بیولوژیک) و «جنسیت» (برساخت‌های اجتماعی ـ فرهنگی) پذیرفته شده است (Burr, 2002, p. 11)، اما مسئله فراتر از یک تفکیک ترمینولوژیک است؛ جریان‌های رادیکال فمینیستی با تکیه بر سیالیت مفهوم جندر، آن را از دوگانهٔ زن و مرد جدا کرده و به طیفی از هویت‌های متکثر (LGBTQ+) تعمیم داده‌اند (Groot, 2024, p. 2; Fausto-Sterling, 2000, p. 48).

در واکنش به این تطور معنایی، برخی پژوهشگران داخلی بر این باورند که استعمال ترکیب «عدالت جنسیتی» در اسناد بومی، به دلیل بار معنایی منفی و سیال واژهٔ جندر در غرب، موجب «عدم مفاهمه» و «سوءاستفاده بین‌المللی» می‌شود (علاسوند، ۱۴۰۳، ص۸۶). ایشان پیشنهاد می‌کنند که به‌جای این اصطلاح، از عناوین جایگزینی نظیر «عدالت میان زنان و مردان» استفاده شود تا از خلط مفهومی جلوگیری گردد (علاسوند، ۱۴۰۳، ص۲۲۰).

اما این راهبرد حذف و جایگزینی، از چند جهت قابل تأمل است: اولاً مشکل اصلی در «تقابل پارادایمیک» است، نه در «الفاظ»، حتی اگر واژگان را تغییر دهیم، تا زمانی که پارادایم فکری طرف مقابل (اومانیسم و برابری مطلق) پابرجاست، هر معادل دیگری نیز در ترجمه و تفسیر، به همان مفاهیم غربی تأویل خواهد شد. علاوه بر این، واژگانی چون «زن» و «مرد» در معادل پیشنهادی نیز در قرائت‌های پسامدرن، دیگر دلالت بر حقایق ثابت بیولوژیک ندارند، بلکه هویت‌هایی نمایشی تلقی می‌شوند (Butler, 1990, p. 25). بنابراین فرار از واژهٔ جنسیت و پناه به تعبیر زن و مرد، ما را از کمند تفسیرهای سکولار رها نمی‌کند؛ ثانیاً واژهٔ «جنسیت» در زبان فارسی و حتی در متون کهن ادبی، منحصر به معنای جندر (برساخت اجتماعی) نیست، بلکه به معنای «سنخیت»، «مشابهت» و نیز «دوگانهٔ زن و مرد» نیز به‌کار رفته است (دهخدا، ۱۳۳۸، ج۱۶، ص۱۲۳؛ معین، ۱۳۸۱، ص۱۲۴۶)، حتی در میان نویسندگان غربی نیز برخی با رویکرد ذات‌گرایانه، جندر را به همان تمایزات طبیعی زن و مرد ارجاع می‌دهند (Gheaus, 2012, p. 16)؛

ثالثاً پاک کردن صورت مسئله با حذف اصطلاح از اسناد بالادستی (مانند برنامهٔ هفتم توسعه)، فرصت «مفهوم‌سازی بومی» و «تصرف در معنا» را از اندیشمندان مسلمان می‌گیرد. راهکار صحیح، نه انفعال در برابر واژگان، بلکه «بازتعریف فعالانه» آنهاست؛ بدین معنا که در پارادایم اسلامی، جنسیت به‌مثابهٔ «واقعیت تکوینی و ثابت زن و مرد» تعریف شود که موضوع حقوق و تکالیف است.

۲ـ۲. عدالت؛ مساوات یا استحقاق؟

دومین نزاع مفهومی، در تفسیر مضاف (عدالت) نهفته است. در اینجا با دو رویکرد کلان روبه‌رو هستیم: «عدالت مساواتی» و «عدالت استحقاقی».

۱ـ۲ـ۲. عدالت مساواتی

در گفتمان غالب بین‌المللی، عدالت جنسیتی مفهومی مستقل نیست، بلکه دال مرکزی آن «برابری» است (United Nations Population Fund, 2005). در این رویکرد، هرگونه تمایز حقوقی میان زن و مرد، مصداق تبعیض و بی‌عدالتی است (Alhaji Ali & Buratai, n.d., p. 57). طرف‌داران این دیدگاه، عدالت را به سه سطح تقلیل می‌دهند:

۱. برابری در قانون: حذف تمام قوانین متمایزکننده (Kapur, 2007, p. 121)؛

۲. برابری در فرصت‌ها: تضمین دسترسی یکسان به منابع (Clavero & Galligan, 2021, p. 1118-1119)؛

۳. برابری در نتایج: مهندسی اجتماعی برای توزیع پنجاه ـ پنجاه مناصب و موقعیت‌ها (Mukhopadhyay & Navsharan, 2007, p. 4).

نقد بنیادین به این رویکرد، ابتلا به نوعی «پیش‌داوری ارزشی» است. پیش‌فرض پنهان این دیدگاه آن است که «تفاوت» لزوماً به معنای «تبعیض» است و «تشابه» یگانه مسیر «سعادت» و رسیدن به «عدالت» است. حال آنکه این پیش‌فرض، نه با واقعیات زیست‌شناختی سازگار است و نه با تفاوت‌های روان‌شناختی زن و مرد.

۲ـ۲ـ۲. عدالت استحقاقی: واقع‌گرایی حکیمانه

در مقابل، اندیشهٔ اسلامی عدالت را بر پایهٔ «استحقاق» و «قرار دادن هر چیز در جای خود» (وضع الشیء فی موضعه) تعریف می‌کند (شریف رضی، ۱۳۷۲، ص۵۵۳؛ طباطبائی، ۱۳۵۲، ج۱۲، ص۳۳۱). عدالت، یعنی شناخت دقیق ساختار وجودی (تکوینی) زن و مرد و تنظیم حقوق و تکالیف (تشریعی) متناسب با آن (مطهری، ۱۳۷۶، ج۱۹، ص۱۷۵). این رویکرد، برخلاف نگاه‌های رقیب، به معنای «حمایتگری تحقیرآمیز» نیست (Kapur, 2007, p. 120-124)، بلکه به معنای «تناسب ارگانیک» است. در عدالت استحقاقی، گاهی برابری عین عدالت است (مانند حق حیات، حق مالکیت، حق تحصیل) و گاهی نابرابری و تفاوت، ضامن عدالت است (مانند نفقه، مهریه، معافیت از جهاد).

۳. راهبردها و استراتژی‌ها (تقابل در عمل)

تفاوت در مبانی هستی‌شناختی و شکاف در مفاهیم پایه‌ای، خود را به‌وضوح در لایهٔ «راهبردها» و سیاست‌گذاری‌ها نمایان می‌سازد. در این بخش، با مرور منابع بین‌المللی و متون اسلامی، دو منظومهٔ راهبردی متمایز را ترسیم و تحلیل می‌کنیم.

۱ـ۳. راهبردهای ده گانهٔ برابری جنسیتی (الگوی غربی)

بررسی اسناد بین‌المللی و ادبیات فمینیستی نشان می‌دهد که دال مرکزی «برابری» (Equality)، منظومه‌ای از ده راهبرد کلان را سامان داده است که هدف نهایی آنها، حذف هرگونه تمایز میان دو جنس است.

۱. حاکمیت قانون: این راهبرد که ریشه در فمینیسم لیبرال دارد، خواهان اصلاح تمامی قوانین متمایزکننده و تضمین برابری مطلق حقوقی است. هدف، رفع هرگونه مانع قانونی برای دسترسی برابر به منابع است (Gender Justice, 2019; SARL, 2019, p. 4).

۲. اصلاحات ساختاری: فراتر از قانون، این راهبرد به دنبال تغییر نهادها و سیستم‌هایی است که نابرابری را بازتولید می‌کنند (MacArthur, 2022, p. 1). این اصلاحات شامل مداخله در ساختارهای دولتی و خصوصی برای تضمین حضور برابر زنان است (Abdullah Noor, 2024, p. 290).

۳. اصلاحات فرهنگی: هدف، مبارزه با هنجارهای فرهنگی و کلیشه‌های جنسیتی است که مانع برابری می‌شوند (مانند تقدس نقش مادری یا خانه‌داری) (Dobranja, Jahaj, & Loshaj, 2024, p. 2).

۴. برابری در نتایج: این راهبرد رادیکال، به برابری در فرصت‌ها قانع نیست و خواهان توزیع ریاضی‌وار (۵۰ـ۵۰) تمامی خروجی‌ها (مناصب، ثروت، قدرت) میان زنان و مردان است (Mukhopadhyay & Navsharan, 2007, p. 4).

۵. مقابله با موقعیت فرعی زنان: پیش‌فرض این راهبرد آن است که زنان در طول تاریخ در موقعیت فرودست بوده‌اند و باید با هرگونه سلسله مراتب جنسیتی (حتی در خانواده) مبارزه کرد (Haque, Hossain, & Das, 2021, p. 58)

۶. مقابله با خشونت: خشونت در نگاهی غربی تفسیری موسع دارد و حتی ساختارهای تفکیک‌کننده (مانند مدارس دخترانه و پسرانه) نیز گاه مصداق خشونت ساختاری تلقی می‌شوند (Johns, 2020, p. 4; Okan, 2024, p. 761).

۷. تبعیض مثبت: این راهبرد برای جبران عقب‌ماندگی‌های تاریخی، اعمال تبعیض به نفع زنان (مانند سهمیه‌بندی جنسیتی) را تجویز می‌کند تا ترازوی عدالت به تعادل برسد (T. Zachos & Patsikouridi, 2020,. Shree Singh, 2020, p. 2-4, 795).

۸. مخالفت با تقسیم کار سنتی: این راهبرد، الگوی «مرد نان‌آور/زن خانه‌دار» را ریشهٔ بی‌عدالتی می‌داند و خواهان توزیع برابر نقش‌های مراقبتی و اقتصادی است (Ohagwu Esq, 2015, p. 68; United Nations Population Fund, 2005).

۹. توزیع برابر خیرات اجتماعی: این راهبرد تضمین دسترسی یکسان به آموزش، بهداشت و اشتغال، بدون توجه به تفاوت‌های جنسیتی را بیان می‌کند (Meiliana & Mayrudin, 2024, p. 154؛ Gordon, 2019, p. 20).

۱۰. به رسمیت شناختن اقلیت‌های جنسی: این راهبرد دایرهٔ عدالت را از زن و مرد فراتر برده و شامل هر نوع هویت جنسی خودخواسته (بر اساس انتخاب فردی) می‌داند (Groot, 2024, p. 2؛ Kumar Das, 2004, p. 1).

۲ـ۳. نقد راهبردهای برابری جنسیتی از منظر اسلامی

بررسی انتقادی راهبردهای ده گانهٔ برابری جنسیتی، آشکار می‌سازد که اگرچه برخی از این راهبردها (نظیر حاکمیت قانون یا مقابله با خشونت) در ظاهر با ارزش‌های انسانی و اسلامی همپوشانی دارند، اما در لایه‌های عمیق‌تر مبتنی‌بر مبانی و غایاتی هستند که با پارادایم اسلامی در تعارض‌اند. این تعارضات را می‌توان در سه محور اصلی تحلیل کرد.

الف) نقد راهبرد «برابری در نتایج» و «تبعیض مثبت»

چنانچه گذشت در اندیشهٔ اسلامی، عدالت بر مدار «استحقاق» می‌چرخد، نه تساوی مکانیکی. تبعیض مثبت، به معنای اعطای امتیاز به افراد صرفاً بر اساس جنسیت و بدون توجه به شایستگی واقعی است. این امر می‌تواند در بسیاری از موارد مصداق «وضع الشیء فی غیر موضعه» گردد. برای مثال، اگر در یک رقابت علمی یا مدیریتی، مردی شایسته‌تر باشد، اما به دلیل سیاست سهمیه‌بندی جنسیتی کنار گذاشته شود، ظلمی آشکار رخ داده است.

علاوه بر این، اصرار بر برابری در نتایج (مثلاً در مشاغل سخت یا مناصب سیاسی کلان)، تفاوت‌های طبیعی در علایق و استعدادهای دو جنس را نادیده می‌گیرد. تحمیل الگوی ۵۰ـ۵۰، نوعی مهندسی اجتماعی قهرآمیز است که با حکمت خلقت در تضاد است.

ب) نقد راهبرد «مخالفت با تقسیم کار خانگی» (چالش خانواده‌محوری)

در اسلام، خانواده یک نهاد ارگانیک است که بقای آن نیازمند تقسیم نقش‌های مکمل است، نه رقابت مشابه. نقش‌های مادری و همسری برای زن، و پدری و نان‌آوری برای مرد، بر اساس ساختار روحی و جسمی آنان توزیع شده است. تلاش برای یکسان‌سازی این نقش‌ها، کارکردهای عاطفی و تربیتی خانواده را مختل می‌کند و فشار مضاعفی بر زنان (تحمیل بار نان‌آوری هم‌زمان با مادری) وارد می‌سازد (ویت‌کین، ۱۳۸۴، ص۲۵).

فمینیسم با تحقیر نقش‌های خانگی و ارزشمند دانستن صرف اشتغال بیرونی، گرفتار نوعی نگاه ماتریالیستی است؛ درحالی‌که در اسلام، تربیت انسان (مادری) شریف‌ترین کار است و ارزش آن با هیچ شغل اقتصادی قابل مقایسه نیست.

ج) نقد راهبرد «به رسمیت شناختن اقلیت‌های جنسی»

اسلام جنسیت را حقیقتی تکوینی و دوگانه (ذکر و انثی) می‌داند (ذاریات: ۴۹؛ نجم: ۴۵؛ لیل: ۳؛ قیامه: ۳۹)، نه یک انتخاب فردی سیال. رسمیت بخشیدن به تنوعات خودخواستهٔ جنسی تحت عنوان برابری و عدالت، نوعی مخالفت با طبیعت و فطرت انسانی است.

علاوه بر این، این رویکرد با ترویج آزادی جنسی بدون قید و شرط، فلسفهٔ تشکیل خانواده و نسل‌آوری را نابود می‌کند. عدالت جنسیتی نمی‌تواند مسیری باشد که به انحطاط اخلاقی جامعه و تضییع حق نسل‌های آینده (برای داشتن خانوادهٔ سالم) بینجامد.

۳ـ۳. راهبردهای شش‌گانهٔ عدالت جنسیتی (الگوی اسلامی)

در مقابل الگوی غربی، بر اساس آموزه‌های اسلامی می‌توان منظومه‌ای شش‌گانه از راهبردهای عدالت جنسیتی را ترسیم کرد که بر محور «استحقاق»، «مصلحت» و «خانواده» استوار است.

۱ـ۳ـ۳. استمداد از اجتهاد فقهی روزآمد

مطابق اصل دوم و چهارم قانون اساسی، اجتهاد فقهی و موازین اسلامی، مبنای تمامی قوانین در نظام جمهوری اسلامی ایران است. پیداست که اجتهاد فقهی تنها در صورت پویایی و توجه تام به اقتضائات زمانی و مکانی می‌تواند صلاح جامعه را رقم زند. بر این اساس این راهبرد اصولی، زیربنای سایر راهبردهاست. بر اساس این راهبرد برای حفظ تمدن اسلامی (خمینی، ۱۳۷۸، ج۲۱، ص۱۴۹ـ۱۵۲) و تحقق عدالت واقعی که مطلوب بالذات در احکام شرعی است (خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۶۳۳)، باید به روزآمدسازی فقه و روش‌های استنباط فقهی روی آورد.

۲ـ۳ـ۳. اصلاحات قانونی و ساختاری

عدالت تنها با توصیهٔ اخلاقی محقق نمی‌شود. نظام اسلامی موظف است نتایج اجتهاد روزآمد را به «قانون» تبدیل کرده و قوانین را در ضمن طراحی و بازطراحی ساختارهای عادلانه، تضمین نماید. تأسیس نهادهای متمرکز و پاسخ‌گو (مانند پیشنهاد تأسیس وزارت خانواده) برای تجمیع ظرفیت‌ها و جلوگیری از موازی‌کاری، ذیل این راهبرد تعریف می‌شود (میرتبار و دشتی، ۱۴۰۰، ص۲۳). این اصلاحات باید به‌گونه‌ای باشد که ساختارها خودبه‌خود مولد عدالت باشند، نه بازتولیدکنندهٔ نابرابری‌های ناموجه.

۳ـ۳ـ۳. اصلاحات فرهنگی (پالایش سنت‌ها)

بسیاری از موانع عدالت، ریشه در «رسوبات فرهنگی» دارند که به نام دین تمام شده‌اند. این راهبرد، خواهان یک جراحی فرهنگی برای زدودن دیدگاه‌های فرهنگی ناصواب که مانع تحقق عدالت هستند، است. دیدگاه‌هایی نظیر «نقص ذاتی عقل زن» (حائری، ۱۴۱۸ق، ج۲، ص۴۴۵) یا «عورت‌انگاری مطلق زن» (بروجردی، ۱۴۲۶ق، ج۳، ص۲۵۱) غالباً مستند به روایات ضعیف یا برداشت‌های ناصوابی هستند که با روح قرآن در تعارض‌اند (صانعی، ۱۳۸۵، ص۷۳ـ۷۹؛ طیبی و دیگران، ۱۴۰۰، ص۱۱۴). عدالت جنسیتی اقتضا می‌کند که با این موانع فرهنگی (که به نام دین سکه خورده‌اند) مبارزه شود.

۴ـ۳ـ۳. شایسته‌سالاری در عرصهٔ اجتماعی و سیاسی

برخلاف تصورات سنتی، در الگوی اسلامی، تصدی مناصب اجتماعی و سیاسی (جز در موارد استثنایی خاص)، مشروط به «جنسیت» نیست، بلکه تابع «شایستگی» و «تقوا» است. عدالت به معنای وضع الشیء فی موضعه مستلزم سپردن کار به کاردان، فارغ از جنسیت اوست. اگر زنی در تخصصی شایستگی بیشتری دارد، محروم کردن او به بهانهٔ جنسیت، خلاف عدالت است. البته چنانچه گذشت این شایسته‌سالاری نباید با تبعیض مثبت و سهمیه‌بندی جنسیتی که به‌جای ملاک شایستگی خود جنسیت را در کانون توزیع قرار می‌دهد، خلط شود.

رهبر شهید معظم انقلاب در این خصوص فرموده است:

> **یک مسئله، مسئلهٔ مشاغل اجتماعی و مدیریت‌هاست که این را بعضی از خانم‌ها از من سؤال کردند. اینجا هم مسئلهٔ جنسیت مطرح نیست. در مدیریت‌های گوناگون، مشاغل گوناگون اجتماعی و دولتی، حضور زنان هیچ محدودیتی ندارد...؛ اینجا ملاک، شایسته‌سالاری است. یکجا هست که یک بانوی باسواد مجرب کارآمد مثلاً برای وزارت بهتر از این مردی است که در این زمینه نامزد وزارت شده. این زن باید وزیر بشود. در مورد نمایندگی مجلس هم همین‌جور است؛ مثلاً فرض کنید در فلان شهر، یک نفر یا دو نفر نمایندهٔ مجلس لازم است. یک نفر یا دو نفر زن، یک نفر یا دو نفر مرد معین شده‌اند، [باید دید] کدام شایسته‌ترند، باید شایستگی را نگاه کرد. هیچ ترجیحی اینجا وجود ندارد، هیچ محدودیتی هم در این زمینه‌ها وجود ندارد، یعنی نظر اسلام این است. بحث، بحث شایسته‌سالاری است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۴۰۲/۱۰/۰۶).**

۵ـ۳ـ۳. خانواده‌محوری (تقدم مصلحت نهاد بر فرد)

بر اساس این راهبرد، تمامی قوانین و سیاست‌های حوزهٔ عدالت جنسیتی باید با معیار «حفظ و تقویت خانواده» سنجیده شوند. در تقابل با الگوی غربی «برابری جنسیتی» که با محوریت دادن به «فرد» (و هویت‌های متکثر جنسی)، مصلحت خانواده را قربانی آزادی‌های فردی و ساختارشکنی در نقش‌ها می‌کند، در الگوی اسلامی، «خانواده» واحد بنیادین است. در این پارادایم، در صورت تزاحم میان مصلحت فرد (زن یا مرد) و مصلحت خانواده، اولویت با خانواده است. پذیرش تفاوت‌های نقش‌آفرینی (نظیر مادری و نان‌آوری) و برخی محدودیت‌ها، نه‌تنها به معنای تضییع حق نیست، بلکه به دلیل انطباق با ساختار وجودی زوجین (وضع الشیء فی موضعه)، در نهایت به کمال فردی آنان نیز منجر می‌شود.

البته این رویکرد به معنای خانه‌نشینی زن نیست، بلکه زن در «الگوی سوم» می‌تواند ضمن ایفای نقش محوری در خانواده، کنشگری فعال در عرصهٔ اجتماعی نیز باشد. ذکر این نکته ضروری است که خانواده‌محوری، مجوزی برای تأیید سنت‌های غلط مردسالارانه نیست و تشخیص مصادیق عادلانه از غیرعادلانه، نیازمند اجتهاد روزآمد است.

۶ـ۳ـ۳. راهبرد مدیریت ادراک عدالت

حکمرانی مطلوب، مکلف به تأمین عدالت در هر دو سطح «واقعی» (ثبوتی) و «ادراکی» (اثباتی) است (see: Rawls, 1971, p. 465). عدالت واقعی به معنای قرار گرفتن هر حق در جای خود است که لزوماً با تساوی حقوق برابر

نیست، اما چالش اصلی آنجاست که در ذهنیت انسان مدرن، عدالت با «برابری» هم‌نشین شده است، لذا احکام و ساختارهای متمایز (حتی اگر در واقع عادلانه باشند)، ممکن است در سطح ادراکی ناعادلانه و تبعیض‌آمیز تفسیر شوند. غفلت حاکمیت از این شکاف، پیامدهای سنگینی دارد: اگر عدالت واقعی تأمین نشود، جامعه گرفتار ظلم عینی می‌گردد و اگر عدالت ادراکی تأمین نشود، «احساس ظلم» فراگیر شده و سرمایهٔ اجتماعی و آرامش روانی شهروندان فرو می‌پاشد. بنابراین تصویب و اجرای قوانینی که متضمن نابرابری‌های حقوقی هستند، بدون «پیوست رسانه‌ای» و «اقناع افکار عمومی» فاقد وجاهت حکمرانی است. حاکمیت موظف است پیش از الزام قانونی، منطق عدالت‌محور تفاوت‌ها را برای جامعه تبیین کند تا از شکل‌گیری نارضایتی عمومی و شکاف میان مردم و حاکمیت جلوگیری شود.

نتیجه‌گیری

واکاوی لایه‌مند مسئلهٔ عدالت جنسیتی، ما را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که منازعه میان قرائت اسلامی و غربی، امری پارادایمیک در مبادی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است. پژوهش حاضر نشان داد که تقلیل «عدالت» به «برابری» در گفتمان غربی، ریشه در سیطرهٔ کمیت‌گرایی و حذف غایت‌مندی از حیات انسانی دارد. در مقابل، نظریهٔ مختار با تفکیک میان «عدالت واقعی» و «عدالت ادراکی»، مدلی را پیشنهاد می‌دهد که در آن، تفاوت‌های جنسیتی نه تبعیض، بلکه «ظرفیت‌های تکوینی» برای تکامل نهاد خانواده هستند.

یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که راهبردهای ده گانهٔ برابری جنسیتی، با نادیده گرفتن ساختار وجودی زن و مرد و اصرار بر تشابه مکانیکی (برابری در نتایج)، به «ظلم بالسویه» و تضعیف خانواده می‌انجامند. در سوی دیگر، الگوی اسلامی با ارائهٔ شش راهبرد جایگزین، نظیر «خانواده‌محوری»، «اجتهاد روزآمد» و «شایسته‌سالاری»، مسیری را ترسیم می‌کند که در آن عدالت به‌مثابهٔ «تناسب ارگانیک» محقق می‌شود. در این الگو، زن و مرد دو رقیب برای تصاحب منابع کمیاب نیستند، بلکه دو رکن مکمل در یک بنای واحدند.

در نهایت، این مقاله هشدار می‌دهد که صرف اثبات تبیین فقهی تفاوت‌ها کافی نیست. «حکمرانی عدالت» نیازمند مدیریت «ادراک عدالت» است. شکاف میان واقعیت و ادراک، پاشنهٔ آشیل نظام اسلامی در حوزهٔ زنان است و ترمیم آن جز با پیوست‌های تبیینی دقیق و بازخوانی هوشمندانهٔ احکام در بستر مقتضیات زمان، میسر نخواهد بود. عدالت جنسیتی، نه بازگشت به سنت‌های مردسالارانه است و نه تسلیم در برابر هژمونی فمینیسم، بلکه راهی سوم برای احیای کرامت انسانی در بستر خانواده است.

منابع

قرآن کریم.

آذربایجانی، مسعود (۱۳۸۸). عدالت جنسیتی و اشتغال زنان. *مطالعات راهبردی زنان*، ۱۲(۴۶)، ۸۱ـ۱۱۶.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). *الإلهیات من الشفاء*. تصحیح: صدرالدین محمدبن‌ابراهیم شیرازی. بی‌جا: بیدار.

خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۸). *صحیفهٔ امام*. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۲۱ق). *کتاب البیع*. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

بروجردی، سیدحسین (۱۴۲۶ق). *تبیان الصلاة*. قم: گنج عرفان.

حائری، سیدعلی (۱۴۱۸ق). *ریاض المسائل*. قم: مؤسسهٔ آل البیت.

خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۲). بیانات در دیدار اقشار مختلف بانوان (۶ دی ۱۴۰۲). قابل دسترسی در KHAMENEI.IR.

خزعلی، انسیه (۱۴۰۲). مصاحبه با خبرگزاری ایسنا (۲۷ تیر ۱۴۰۲).

دلاور، علی (۱۳۸۹). *روش تحقیق در روان‌شناسی و علوم تربیتی*. تهران: ویرایش.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۳۸). *لغت‌نامه*. تهران: چاپ سیروس.

زیبایی، فرزاد (۱۳۹۴). *نقش عدالت جنسیتی در ارتقای صلح و توسعه در اسناد بین‌المللی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه پیام نور.

ساشوکی، مارجوری (۱۳۸۲). *الهیات فمینیستی*. در: فمینیسم و دانش‌های فمینیستی. قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.

شریف رضی، محمد بن حسین (۱۳۷۲). *نهج‌البلاغه*. ترجمهٔ سیدجعفر شهیدی. تهران: بنیاد نهج‌البلاغه / علمی و فرهنگی.

صانعی، یوسف (۱۳۸۵). *شهادت زن در اسلام*. قم: فقه الثقلین.

صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۸ق). *دروس فی علم الاصول*. قم: اسلامی.

شیرازی، صدرالدین محمدبن‌ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، صدرالدین محمدبن‌ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: دار احیاء التراث / قم: مکتبة المصطفوی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۵۲). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمهٔ سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی / بیروت: مؤسسهٔ الاعلمی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸). *بررسی‌های اسلامی*. قم: بوستان کتاب.

طیبی، ناهید، صفری، نعمت‌الله و مهریزی، مهدی (۱۴۰۰). رابطهٔ روایت النساء عیّ و عورة و وجوب حجاب شرعی تا قرن پنجم. *پژوهش‌نامهٔ علوم حدیث تطبیقی*، ۸(۱۴)، ۹۴ـ۱۳۵.

علاسوند، فریبا (۱۳۹۷). عدالت جنسیتی به‌مثابهٔ یک مفهوم تفسیرپذیر و نامتعین. *مطالعات فقهی حقوقی زن و خانواده*، ۱(۱)، ۵۹ـ۷۸.

علاسوند، فریبا (۱۴۰۳). *عدالت، زن، جنسیت*. قم: پژوهشکده زن و خانواده.

کدیور، محسن (۱۳۹۰). بازخوانی حقوق زنان در اسلام. قابل دسترسی در www.kadivar.com.

مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۵). *از جنبش تا نظریهٔ اجتماعی: تاریخ دو قرن فمینیسم*. تهران: شیرازه.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه*آثار*. تهران: صدرا.

معین، محمد (۱۳۸۱). *فرهنگ فارسی*. تهران: امیرکبیر/آدنا.

میرتبار، سیدمرتضی و دشتی، محمدتقی (۱۴۰۰). *تنخا: تجمیع نهادهای خانواده محور*. قم: مکث اندیشه.

نبویان، سیدمحمود (۱۳۸۸). *حق و چهار پرسش بنیادین*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ویت‌کین، جورجیا (۱۳۸۴). *فشار روانی بر زن*. ترجمهٔ مهدی قراچه‌داغی. تهران: نقش و نگار.

What Is Gender Justice? (2024). Global Fund for Women.

Abdullah Noor, L. (2024). Gender Justice in Saudi Arabia. *Al Manhaj: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial Islam*, 6(2), 279-294.

Alhaji Ali, M. & Buratai, H. (n.d.). Women and Gender Equality: Justice or Civilization?. *Journal of Liberty and International Affairs*, 5(3), 55-68.

Burr, V. (2002). *Gender and Social Psychology*. New York: Routledge.

Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.

Clavero, S. & Galligan, Y. (2021). Delivering Gender Justice in Academia. *Gender, Work & Organization*, 28, 1115-1132.

De Wit, H. & et al. (2016). *Gender Justice in Muslim-Christian Readings*. Netherlands: Hotei Publishing.

Dobranja, D., Jahaj, R. & Loshaj, J. (2024). *Gender Analysis: A Multifaceted Overview of Gender Justice in Kosova*. Kosova: Friedrich-Ebert-Stiftung.

Fausto-Sterling, A. (2000). *Sexing the Body*. New York: Basic Books.

Gender Justice (2019). *Global Rule of Law and Human Rights*. Available at: rolhr.undp.org.

Gheaus, A. (2012). Gender Justice. Journal of Ethics & Social Philosophy.

Gordon, E. (2019). *Justice and Gender*. Switzerland: Geneva Centre for Security Sector Governance.

Groot, D. de. (2024). *The Rights of LGBTI People in the European Union*. EPRS.

Haque, A., Hossain, A. & Das, Y. (2021). Understanding Gender Justice. *International Journal of Multidisciplinary Educational Research*, 10(12), 58-61.

Heywood, A. (2017). *Political Ideologies: An Introduction*. London: Palgrave.

Johns, D. (2020). *Gender Justice Toolkit*.

Kapur, R. (2007). *Challenging the Liberal Subject*. In: Gender Justice, Citizenship and Development. Canada: IDRC.

Kumar Das, P. (2004). LGBTQ Rights and Gender Equality. *International Journal of Judicial Science Research Studies*, 1(1), 1-4.

MacArthur, J. (2022). Gender-Transformative Approaches. *Women's Studies International Forum*, 95, 1-11.

Meiliana, T. & Mayrudin, Y. (2024). Dynamics of Gender Justice. *Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies*, 10(2), 153-167.

Mukhopadhyay, M. & Navsharan, S. (2007). *Gender Justice, Citizenship and Development*. New Delhi: Zubaan.

Ohagwu Esq, A. R. (2015). *Martha Nussbaum's Capabilities Approach as a Foundation for Women's Rights and Gender Justice*. Nigeria: University of Ibadan.

Okan, A. (2024). Factors Influencing Gender Equality. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 16(4), 753-766.

Radford Ruether, R. (2004). *The Emergence of Christian Feminist Theology. In: The Cambridge Companion to Feminist Theology*. New York: Cambridge.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.

Reed, E. (1978). *Sexism and Science*. New York: Pathfinder Press.

SARL, Fluid. (2019). *Gender Justice & Equality before the Law*. New York: UNDP.

Shree Singh, S. (2020). Gender Justice: A Critical Appraisal. *International Journal of Legal Developments and Allied*, 6(4), 120-143.

T. Zachos, D. & Patsikouridi, E. (2020). *Positive Discrimination Policies in Education*. In: International Conference Education Across Borders.

Tong, R. (2009). *Feminist Thought*. United States: Westview Press.

United Nations Population Fund (UNFPA). (2005). *Frequently Asked Questions about Gender Equality*.

Wood, H. (2015). Revisiting Mary Daly. *Theological Studies*, 1(1), 1-10.