

تبیین عدالت در بستر جنسیت از منظر آیت‌الله جوادی آملی

زهرا خانی* | وحید سهرابی فر**

چکیده

عدالت از مسائل مورد توجه ادیان الهی و مکاتب بشری بوده و اندیشمندان مختلف به بحث از آن پرداخته‌اند. سطح جدید مطالعات در زمینه عدالت، پرداختن به نگرش‌هایی همچون مطالعه هستی‌شناسی و انسان‌شناسی‌ها است که درون مایه محتوایی عدالت را می‌سازد. عدالت حوزه‌های گوناگونی را دربردارد. یکی از این حوزه‌ها، مطالعه عدالت بین دو جنس زن و مرد است که امروزه تحت عنوان عدالت جنستی از آن یاد می‌شود. از آنجا که عدالت جنسیتی مفهومی ترکیبی است، در مطالعه آن علاوه بر فهم عدالت؛ با توجه به شناخت انسان، کیفیت آفرینش او، تفاوت‌های بین زن و مرد، حقوق زنان به ارائه مبنای عدالت ضرورت می‌یابد. بررسی و ارائه معیار در تحقق عدالت جنسیتی مسئله‌ای است که کمتر پژوهشی به آن پرداخته است. از آنجا که آیت‌الله جوادی آملی یکی از فیلسوفان معاصر به‌شمار می‌آید که در زمینه انسان‌شناسی، مسئله زنان، برابری، عدالت و تفاوت‌های جنسیتی صاحب‌نظر است، نظرات ایشان با روش توصیفی-تحلیلی و با محوریت بررسی معیار در تحقق عدالت جنسیتی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. این مقاله به دنبال آن است که معیارهای تحقق عدالت جنسیتی را از منظر آیت‌الله جوادی آملی متناسب با جایگاه‌های مختلف انسانی شناسایی و تحلیل کند. در این راستا، در مسائل مربوط به هویت انسانی، عدالت با معیار تساوی و برابری سنجیده می‌شود؛ در کیفیت تربیت و محیط پرورش که تفاوت‌های بین زن و مرد حقیقی نیستند، عدالت با معیار استحقاق افراد تحقق می‌یابد؛ و در امور زیست‌شناختی جنسی، عدالت با توجه به تناسب مبتنی بر تفاوت‌های طبیعی تعیین می‌شود.

کلیدواژه‌ها: عدالت جنسیتی، برابری، استحقاق، تفاوت، جوادی آملی.

* فارغ‌التحصیل دکتری، رشته دین پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب. (zah.khani20@gmail.com)

** استادیار، فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب. | (تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۴؛ تاریخ پذیرش ۱۴۰۳/۰۴/۲۸)

□ زهرا خانی؛ وحید سهرابی فر (۱۴۰۳). تبیین عدالت در بستر جنسیت از منظر آیت‌الله جوادی آملی، *فصلنامه حکمت / اسراء*، ۲۰ (۴۵)،

۱- مقدمه

عدالت یکی از مفاهیمی است که همواره مورد توجه ادیان الهی و مکاتب بشری بوده و اندیشمندان مختلف به بحث از آن پرداخته‌اند. حسن عدالت و قبح ظلم، بایستگی عدالت و ارزشمندی آن، کمتر محل اختلاف نظرها قرار گرفته و در پژوهش‌های بسیاری، به این مباحث خصوصاً ذیل بحث از مفهوم‌شناسی عدالت و عدالت‌های مضاف توجه شده است. اما آنچه سطح مطالعات در زمینه نظریه‌های عدالت را ارتقا می‌بخشد و بستر بروز اختلاف نظرها است، نگرش‌های فلسفی، هستی‌شناسانه، پیش‌فرض‌های انسان‌شناسانه و ... است که درون‌مایه نگرش‌های محتوایی در عدالت را می‌سازد. از همین رو برای شناخت نظریه عدالت، پیش از هر چیز باید هستی‌شناسی و انسان‌شناسی‌ها مورد مطالعه قرار گیرد. از سوی دیگر عدالت ابعاد و حوزه‌های گوناگونی را در برمی‌گیرد. یکی از این حوزه‌ها، مطالعه عدالت در عرصه جنسیت و بین دو جنس زن و مرد است که امروزه تحت عنوان عدالت جنستی از آن یاد می‌شود. طیف وسیعی از دیدگاه‌ها و نظریه‌های گوناگون در مورد ماهیت برابری و عدم تبعیض میان انسان‌ها و خصوصاً دو جنس زن و مرد وجود دارد که هر یک مدل مطلوب خود را از برابری با تاکید بر مبنایی خاص عرضه می‌کنند. توجه بر این حوزه از عدالت با تمرکز بر نگرش انسان‌شناسانه و ارائه معیار در تحقق عدالت جنسیتی از منظر نظریه‌پردازان مسلمان نیازمند کاوش و مطالعه بیشتری است. از آنجا که عدالت جنسیتی مفهومی ترکیبی است، در مطالعه آن علاوه بر فهم عدالت؛ با توجه به شناخت انسان، کیفیت آفرینش او، تفاوت‌های بین زن و مرد، حقوق زنان به ارائه مبنای عدالت و ... ضرورت می‌یابد.

برخی از فمینیستها مبتنی بر انسان‌شناسی خود، مراد از عدالت را به تساوی و برابری

کامل بین دو جنس تعبیر کردند و شماری از آنان ذیل نظریات سیاسی و اقتصادی رایج، بر عنصری خاص به صورت پایه و اساس اصول عدالت خویش تکیه کرده‌اند. در نگرش سنتی عدالت که «استحقاق» نقش محوری ایفا می‌کند، وجود یک مبنای طبیعی برای حقوق و آفرینش مطرح است؛ به عبارتی حق طبیعی مقدم بر هر چیزی است (بیغامی، ۱۳۹۵: ص. ۹۰). در رویکرد لیبرالیستی به عدالت، چون آزادی liberty ارزش بنیادین و محور اصلی آدمی را تشکیل می‌دهد، ضروری است قوانینی که در میان انسان‌ها وجود دارد این آزادی‌ها را به حداکثر برساند؛ یعنی تقدم آزادی بر هر حقی. درحالی‌که نزد سوسیالیست‌ها عنصر نیاز need ارزشی بنیادین است. بدین‌روی ساختار اجتماع به گونه‌ای واقع می‌شود که نیازهای اساسی آحاد جامعه به بهترین وجه تأمین شود؛ یعنی تقدم نیاز بر هر حق و آزادی (واعظی، ۱۳۸۳: ص. ۱۹۳).

بر همین اساس فمینیسم لیبرالی در پرتو ذاتی نبودن تفاوت‌های میان دو جنس، به بحث درباره حقوق برابر برای زنان به معنای برخورداری زنان همانند مردان از حقوق شهروندی می‌پردازد و قائل به مبارزه علیه قوانین و حقوقی می‌شود که اختصاص به مردان و نه زنان دارد (آبوت، ۱۳۹۵: ص. ۲۴۶). فمینیست‌های لیبرال از ایدئولوژی مساوات طلبانه مدرن همراه با تأکید آن بر شأن و شخصیت انسانی تأثیر پذیرفته‌اند و به اعتقاد آنان، زنان و مردان هر دو به عنوان موجوداتی انسانی ذاتاً برابر هستند و این مردان بوده‌اند که انسانیت را مردانه نشان داده‌اند و در طول تاریخ حوزه‌های مردانه و زنانه را جداگانه تعریف کرده‌اند و از این طریق زنان را در موضع فرودست قرار داده‌اند. تعریفی که این دسته از فمینیست‌ها از فرودستی زنان دارند و الگوی برابری آن را دنبال می‌کند مبتنی بر فردیتی است که برای زنان قائل است (مشیرزاده، ۱۳۸۱، ۲۴۰) و آن فردیت از طریق ایجاد فرصت برابر با مردان ایجاد

می‌شود. از این رو آنان خواهان چیزهایی هستند که مردان دارند، نه چون و چرا کردن در ارزش و کمیت آن‌ها (بیسلی، ۱۳۸۵: ص. ۸۷).

در مقابل، فمینیست سوسیالیست‌ها رهایی زنان را زمانی محقق می‌دانند که نظام اقتصاد سرمایه داری همراه با استثمار آن از زنان در خانه و کارخانه برانداخته شود. از منظر آنان زیست‌شناسی و روانشناسی انسان، مجموعه‌ای از خواستها و نیازهای انسانی را ایجاد میکند و جوامعی که این خواستها و نیازها را نادیده بگیرند عموماً چندان دوام نمی‌آورند. از همین رو باید به روابطی که مناسبات دلبخواهی تلقی می‌شود مانند روابط فرودست/بالادست، ارباب/بنده و... بین دو جنس زن و مرد اعتراض شود؛ چون این مناسبات در تقابل با خواست‌ها و نیازهای اصلی و عادی اشخاص عمل می‌کنند و افراد درگیر در آنها، با وجود چنین روابطی امکان شکوفایی نخواهند داشت و برای ایجاد عدالت و از بین رفتن نابرابری، نه تنها باید سرمایه داری و ستم سرمایه‌داری از میان برداشته شود، بلکه باید مردسالاری نیز از بین رود (تانگ، ۱۳۸۷: ص. ۷۲).

نوع نگرش این مکاتب به انسان و تأکید بر یک معیار خاص در تحقق عدالت به تفاسیر مختلفی از عدالت می‌انجامد. این تنوع در تفسیرها ضرورت فهم نظریه عدالت اسلامی در بستر جنسیت را افزایش می‌دهد، چرا که این نظریه‌ها از پیش فرض‌ها و مبانی متفاوتی برخوردارند و برای تحلیل صحیح نظریه عدالت جنسیتی اسلامی، باید به این تفاوت‌ها توجه کرد.

پژوهش‌های پیشین به بررسی مفاهیم عدالت و جنسیت در اسلام پرداخته‌اند. خراسانی و احمدوند در «تاملی نظری در مفهوم عدالت جنسیتی» به ایضاح مفهومی عدالت جنسیتی موجود در اسناد بالادستی می‌پردازند و رابطه بین عدالت و جنسیت را

ذیل گفتمان اسلامی و غربی مورد بررسی قرار می‌دهند. رودگر در «عدالت جنسیتی از دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری» دو مفهوم عدالت و جنسیت را از منظر علامه طباطبایی و شهید مطهری مورد بررسی قرار داده و نتیجه می‌گیرد که تنها مرجع حقوق، نظام آفرینش است که طبق غایت‌مندی فعل الهی، بین حق و عدالت رابطه برقرار کرده است. شجریان نیز در مقاله «درآمدی بر مبانی انسان‌شناسی عدالت جنسیتی از منظر حکمت صدرایی، با تأکید بر نقد مبانی فمینیستی» با نقد برخی مبانی انسان‌شناسانه فمینیست‌ها، مبانی انسان‌شناسانه حکمت متعالیه را برای دستیابی به عدالت جنسیتی تبیین می‌نماید و در مقابل عدالت مساوات طلبانه فمینیست‌ها، به اثبات عدالت استحقاقی تحت عنوان خروجی انسان‌شناسی صدرایی روی می‌آورد.

عدالت جنسیتی به عنوان یکی از مفاهیم کلیدی در حوزه حقوق بشر و مطالعات زنان، در سال‌های اخیر مورد توجه فزاینده‌ای قرار گرفته است. با وجود این فقدان معیارهای مشخص برای تحقق این مفهوم در اندیشه اسلامی، چالش‌هایی را در تبیین و اجرای آن به وجود آورده است. آیت‌الله جوادی آملی به عنوان یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان مسلمان معاصر، دیدگاه‌های جامعی در خصوص انسان‌شناسی، حقوق زنان، برابری و عدالت ارائه کرده است. بررسی دیدگاه‌های ایشان در خصوص عدالت جنسیتی، می‌تواند به غنی‌سازی ادبیات موجود در این حوزه و ارائه فهمی دقیق‌تر و کاربردی‌تر از این مفهوم کمک کند. بنابراین هدف اصلی این مقاله، تبیین معیارهای عدالت جنسیتی از منظر علامه جوادی آملی است؛ زیرا مفهوم عدالت، به ویژه در بستر جنسیت، مفهومی پیچیده است که نیاز به معیارهای مشخصی برای فهم دقیق دارد و در این مقاله، تلاش می‌شود تا با تحلیل آثار و نظرات آیت‌الله جوادی آملی، به شناسایی و ارائه این معیارها پرداخته شود.

۲- مفهوم عدالت

تحدید معنای لغوی برای عدل دشوار است و برای آن معانی متعددی برشمرده‌اند، تا بدان‌جا که گاهی این معانی متضاد با یکدیگر به‌شمار می‌روند. معانی همچون میانه‌روی، تساوی، تماثل، تشابه، راستی و راست ایستادن، همتا و معادل، رعایت حد وسط، حکم به حق و انصاف، قول یا حکمی که مورد رضایت و خشنودی مردم واقع شود و ضد جور استفاده می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج. ۱۱، ص. ۴۳۰؛ الزبیدی، ۱۳۸۶: ج. ۱۵، ص. ۴۷۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ج. ۴، ص. ۲۴۷؛ العسکری، ۲۰۱۴: ج. ۱، ص. ۲۳۴).

از منظر علامه جوادی آملی عدل و ظلم دارای مفهومی بدیهی است که شناخت حقیقت آن همانند دیگر امور بدیهی دشوار است، مانند وجود که مفهوم آن از روشن‌ترین معانی و شناختش پیچیده است و تفاوت‌ها در مفهوم عدالت بیشتر ریشه در تعریف به مصداق دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ج. ۳، ص. ۶۱). از همین رو عدالت مفهومی مشترک معنوی با مصادیق متفاوت معرفی می‌شود.

تعاریف و تفسیرهای گوناگون درباره عدالت می‌تواند به علت اختلاف رویکرد و مسلک افراد باشد. متفکران مختلف با توجه به رویکردهای متفاوت، تعاریف متعددی را ارائه کرده‌اند: عدالت به معنای اعطای متناسب با استحقاق؛ یعنی با مردم مطابق استحقاق‌ها و امتیازهایشان معامله شود و به هرکسی متناسب با حقش داده شود. این دیدگاه فلاسفه کلاسیک است که در ادبیات متفکران مسلمانان نیز تحت عنوان «إعطاء كل ذي حق حقه» مطرح می‌شود. در معنای دوم، عدالت عبارت است از رفتار برابر و مشابه با انسان‌ها؛ زیرا در این نگاه فرصت‌ها و حقوق انسان‌ها مشابه است. این رویکردی است که لیبرال‌ها مدافع آن هستند. معنای دیگر که تفسیر سوسیالیست‌ها از عدالت است،

اعطای به‌اندازه نیاز عدالت نامیده می‌شود؛ یعنی با مردم مطابق نیازها و توانایی‌هایشان رفتار شود (فرانکنا، ۱۳۸۳: ص. ۱۱۴-۱۱۵).

آیت‌الله جوادی آملی مانند بسیاری از اندیشمندان مسلمان، عدالت را به معنای إعطاء کلّ ذی حقّ، حقه یعنی قرارداد هر چیزی در موضع مناسبتش بیان می‌کند. او برای تبیین معنای صحیح از عدل رابطه عدالت با مساوات را تبیین می‌نماید. مراد از تساوی نزد معتقدین به این معنا، یکسان بودن قانون همه اعضای جامعه است، به‌گونه‌ای که هیچ تفاوت قانونی میان افراد وجود نداشته باشد. وی به بیانی از حضرت امیر علیه السلام استناد می‌کند که در جریان تقسیم بیت‌المال، اموال را به سه دسته تقسیم می‌کردند. یک دسته از اموال یکسان در میان همه تقسیم می‌شود و همه در برخورداری از آن مساوی هستند. دسته‌ی دوم میان افراد به شکل متفاوت توزیع شده و دسته‌ی سوم از اموال به طور ویژه و اختصاصی بین برخی تقسیم می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ص. ۲۱۷). مساوات در جایی است که همه افراد در انجام کاری به‌صورت همسان ایفای وظیفه کرده باشند و در این صورت گفته می‌شود مساوات با حق و عدالت برابر است. اما در جایی که استعدادها و بهره‌های جسمی و روانی و هوشی افراد متفاوت باشد، رعایت مساوات به معنای ظلم خواهد بود (همان: ص. ۲۲۰). با تعریف عدالت به «اعطاء ذی حق، حقه» نزد جوادی آملی، ابتدا باید معنای حق و منشأ انتزاع حقوق مشخص شود. حق را نحوه‌ای سلطنت، ملکیت، منفعت، قدرت تعریف کرده‌اند و تنوع تعاریف به موضوع علمی بستگی دارد که حق در آن بیان می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ص. ۱۸). از منظر او همان‌گونه که قرآن می‌فرماید «الحق من ربک» (بقره، ۱۴۷)، منشأ همه حقوق خداوند است، اما حقوق طبیعی‌ای که ساختار خلقت الهی رقم می‌زند. در نگرش توحیدی، خداوند هم حقوق فطری و طبیعی انسان را معین کرده است و هم حقوق

فردی و اجتماعی او را (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ص. ۱۵۸). از همین رو به سخن دقیق تر منشأ حقوق انسان، طبیعت و فطرتی است که خداوند آن را خلق کرده است.

آیت الله جوادی آملی تفاوت‌ها را لازمه نظام تکوین می‌داند و به تعبیر او عدالت خداوند در آفرینش اعطای هر آن چیزی است که برای نظام هستی بشر و جهان لازم است. عدالت خداوند به معنای ایجاد مساوات در نظام خلقت نیست. همان گونه که قرآن می‌فرماید «أهم يقسمون رحمت ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليؤخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمت ربك خير مما يجمعون» (زخرف، ۳۲) ما انسان‌ها را از جهت استعدادها و اشتیاق‌ها یکسان نیافریدیم، وگرنه کارها فلج می‌شد و هرگز حیات بشری از نظام احسن برخوردار نبود. بدین منظور ما افراد را گوناگون و با استعدادها و اشتیاق‌های متنوع آفریدیم، تا با تسخیر متقابل آنان نظام احسن تحقق یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۲: ص. ۶۲۲). این تسخیر متقابل مایه قوام نظام احسن است و معیار ارزش‌گذاری به شمار نمی‌آید؛ بنابراین لازمه آفرینش متفاوت تعریفی از عدالت است که تفاوت‌ها نیز در آن لحاظ گردد نه آن‌که با مساوات، تفاوت‌ها را نادیده گیرد و خود شکلی دیگر از ظلم را ایجاد کند.

در تعریف از عدالت، فلاسفه کلاسیک که ریشه حقوق را طبیعت می‌دانند و تناسب نظام را در وجود تفاوت‌ها و به تبع نابرابری‌ها بیان می‌کنند به نوعی دارای رویکردهای «ذات‌گرایانه»^۱ هستند؛ زیرا برای عدالت در عالم واقع یک وجود و تعریف واقعی در نظر می‌گیرند؛ به این معنا که عدالت در مقام ثبوت، واقعیت و حقیقتی دارد. نگرش ذات‌گرایانه چنانچه در عالم اثبات نیز پذیرفته شود، منجر به پذیرش نابرابری‌های

اجتماعی می‌گردد، یعنی پذیرش تفاوت‌هایی که ذاتی اشیا است، افراد را به وضعیت و جایگاهی که در آن قرار دارند قانع می‌کند. ارائه قاعده عام در باب عدالت هر چند در مقام ثبوت امری ممکن به شمار آید، اما به علت وسعت موضوع عدالت در مقام اثبات^۱ و کثرت مصادیق آن نمی‌توان چنین قاعده‌ای را عرضه داشت (پیغامی، ۱۳۹۵: ص. ۹۸)، بنابراین در وجه معرفت‌شناختی عدالت لازم است بین انواع عدالت تفاوت قائل شد. البته به این معنا نیست که عدل مشترک لفظی بوده و از جهت معنا در هر قسم معنای خاص خود را دارد، بلکه به بیان جوادی آملی «عدل» مشترک معنوی است و معنایی مشترک در همه اقسام خود داراست گرچه هر قسم با دیگری تفاوت مصداقی دارد. بر همین اساس عدل در مسائل ارزشی و عالم اثبات، به اعتبار مصداق، مفهومی اعتباری است و در امور تکوینی و عالم ثبوت به آن اعتبار، مفهومی حقیقی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ص. ۴۰).

عدل در عالم اثبات دارای مفهومی اعتباری است، هر چند اعتباری بودن آن به منزله قراردادی بودن صرف آن نیست و ریشه در تکوین دارد. در این حوزه نمی‌توان گفت معنای عدالت ذات‌گرایانه و مطلق است؛ زیرا حوزه اعتبار هر چند با هست و نیست‌های عالم ثبوت سروکار دارد، اما چون خود وجود خارجی ندارد و به اعتبار معتبر به وجود می‌آید، از مقتضیات زمان و مکان تبعیت می‌کند. از این‌رو عدل در عالم اثبات نیز از مفهومی پویا و دینامیسمی برخوردار می‌گردد (پیغامی، ۱۳۹۵: ص. ۶۵).

فلاسفه از زمان افلاطون تا اکنون، به دنبال پیدا کردن و کشف یک قاعده عام مثل اعطاء کل ذی حق حقه بودند که با این یک قاعده عام، تمام مسائل عدالت را حل کنند؛ در مقابل برخی این روش را غلط پنداشته و از ضرورت وجود نظریه‌های کوچک سخن

۱. تحقق خارجی و عینیت فعلی

گفتند؛ یعنی وجود نظریه‌های عملی. در اندیشه اسلامی هم از ضرورت حکمت نظری سخن می‌رود و هم از حکمت عملی که در این صورت ضمن ضرورت وجود قواعد عام، باید قواعد عملی را نیز مورد توجه قرار داد (همان: ص. ۷۶). قواعد عملی نیز کلیت عدالت را تخصیص زده و جنبه کارکردی به آن می‌دهد. جوادی آملی در تقسیم بین ادراکات، انسان را در حکمت نظری ادراک کننده حقایق موجود در عالم^۱ می‌داند. از آنجاکه انسان در این ادراکات کاشف حقایق است و چیزی را نمی‌آفریند، وجود این قسم از حقایق ارتباطی با وجود انسان ندارد، اما در بخش حکمت عملی انسان پدیدآورنده اعتبارات^۲ به شمار می‌آید و جایگاه این اعتباریات حوزه اعتبار خود انسان است. این ادراکات تابع مقتضیات زندگانی هستند و اگر کسی نباشد که آن را تعقل و لحاظ کند، دیگر هیچ موجودیتی نخواهد داشت، هرچند مسبوق به ملاک‌های واقعی و ملحق به پاداش یا کیفر حقیقی‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج. ۱۰، ص. ۴۳۳-۴۳۶).

باتوجه به تقسیم عدالت به تکوینی و انسانی، عدالت تکوینی ذیل حکمت نظری قرار می‌گیرد، اما عدالت انسانی در حوزه حکمت عملی و اعتباریاتی است که مسبوق به امور تکوینی شناخته می‌شود. البته آنچه در تفکیک بین دو نوع ادراک و انواع عدالت اهمیت دارد، نحوه استفاده جوادی آملی از پویایی و کارکرد عدالت در تفسیر آیات مرتبط است. نزد آیت‌الله جوادی آملی، عدالت ناظر به مصادیق گسترده آن معنا می‌یابد؛ یعنی از آن رو که معیار عدالت در مصادیق متکثر، گوناگون است، معنایی متفاوت پیدا می‌کند. ناظر به استناد وی به کلامی از حضرت علی در تقسیم بیت‌المال که سه معیار تساوی، تفاوت و اختصاص را برای تقسیم عادلانه برمی‌شمرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ص. ۲۱۶)، می‌توان

۱. هست و نیست‌ها

۲. باید و نبایدها

نتیجه گرفت در تبیین علامه جوادی آملی از آیات قرآن ناظر بر جنسیت نیز معیارهای متفاوت عدالت، معنای آن را تعریف می‌کند. بدین‌روی در برخی آیات عدالت با معیار تساوی فهمیده شده و در برخی دیگر با معیارهای دیگری مانند استحقاق، کارکرد، شایستگی و... تفسیر می‌شود.

۳- عدالت در بستر جنسیت

یکی از شاخه‌های عدالت که در رابطه با جنسیت در سال‌های اخیر مورد توجه واقع شده، عدالت جنسیتی است. تبیین این مفهوم مرکب، نیازمند شناخت دو مفهوم عدالت و جنسیت است. عدالت مفهومی مشترک معنوی بیان شد که در ترکیب با جنسیت شایسته است ابتدا جنسیت و نگرش به آن بررسی شده و سپس عدالت در بستر جنسیت ارزیابی گردد.

۳-۱. جنسیت

در مفهوم جنسیت، سه مسئله اساسی مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد: هویت انسانی، جنس و جنسیت.

۳-۱-۱. هویت انسانی

توجه به خلقت و هویت انسان‌ها، هرگونه نابرابری را نفی کرده و ماهیت واحد بین آنان را اثبات می‌نماید. برخلاف برخی تفاسیر و اندیشه‌هایی که قائل به تفاوت هویت انسانی هستند، جوادی آملی مبتنی بر هستی‌شناسی توحیدی و با استناد به آیات قرآن وحدت هویت انسان‌ها را بیان می‌کنند «یاایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بث منهما رجالا كثيرا و نساء» (نساء، ۱).

آیت‌الله جوادی آملی مقصود از نفس در آیه مذکور را ذات و حقیقت بیان می‌کند و

«خلقکم من نفس واحده» به معنای آفرینش همگی از یک حقیقت و ذات است، بنابراین هرگونه امتیازی بین انسان‌ها رد می‌شود؛ زیرا من در «من نفس واحده» از منظر وی نشویه بوده که اشاره به منشأ نفس واحده همگان دارد. قرآن از «نفس واحده» تعبیر می‌کند که دلالت بر اتحاد حقیقت انسان‌ها دارد، نه تعبیری شبیه «خلقکم من آدم» که به خلقت انسان‌ها از پدری مشترک اشاره دارد. ذات و حقیقتی که وحدت آن برای انسان‌ها ثابت می‌شود فقط اشاره به جنبه ماورا طبیعت وجود انسان ندارد، بلکه باتوجه به آیات دیگر، مبدأ قابل همه انسان‌ها در خلقت و ماده اصلی که انسان‌ها از آن به وجود آمده‌اند نیز مشترک است. قرآن گاهی از مبدأ مادی خاک در آفرینش انسان سخن می‌گوید و گاهی مبدأ قابل صلصال و حماء مسنون را بیان می‌کند که این مبدأ در آفرینش همگان نیز مشترک است.

در نگرش او، ماهیت انسان متشکل از یک اصل و یک فرع تبیین می‌شود که در ادبیات قرآنی اصل همان جان و نفس، و جسم و بدن فرع حقیقت او است. گرچه انسان به ترکیب حقیقی، مرکب از بدن و نفس است، اما در این ترکیب هر دو بُعد نقش یکسانی ندارد و قوام حقیقت انسان به نفس صورت می‌پذیرد نه بدن. تا زمانی که انسان در دنیا زندگی می‌کند، بدن در شیئیت او سهم دارد و هنگامی که از این دنیا رخت بر بندد فقط نفس باقی می‌ماند (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۱۳، ص. ۲۰۹).

انسان همچون دیگر موجودات جهان هستی ویژگی‌هایی دارد که منحصر به او است. چون نفسی که مقوم حقیقت انسان به شمار می‌رود در همگان یکسان است، این ویژگی‌ها در همه انسان‌ها وجود دارد و آیات فراوانی در قرآن به تبیین این ویژگی‌ها می‌پردازند. این ویژگی‌ها تحت عنوان عقل، فطرت و کرامت به تفصیل در انسان‌شناسی

مورد بررسی قرار گرفته است. بررسی این ویژگی‌ها هم با تمسک به آیات قرآن و هم از نظر فلسفی، عدم اختلاف انسان‌ها را بیان می‌کند؛ زیرا این سه ویژگی مقوم نفسی است که آن نفس مقوم حقیقت انسانی محسوب می‌شود. از آن‌رو که نفس در همه انسان‌ها مشترک است، همگان در برخورداری از این سه ویژگی نیز مشترک هستند، بنابراین هیچ انسانی با ویژگی‌های شخصیتی، نژادی، جنسیتی یافت نمی‌شود که بدون سرشتی ویژه یا قوه عقل و بی‌کرامت آفریده شده باشد. البته تفاوت بین انسان‌ها در برخورداری از این خصائص، مقول به تشکیک است و در ارتباط با اختیار و اراده فرد شکل می‌گیرد.

۲-۱-۳. تفکیک جنس و جنسیت

امروزه نظریه‌پردازان با ایجاد تمایز میان جنس^۱ و جنسیت^۲، جنس را ناظر به تمایزات زیست‌شناختی معرفی می‌کنند؛ بدان‌معناکه هر فرد از جهت زیستی یا مرد است یا زن، اما جنسیت را مجموعه‌ای از رفتارها و صفاتی می‌دانند که برساختی از فرهنگ و جامعه است و به مرد یا زن نسبت داده می‌شود. مبتنی بر چنین تقسیمی، تفاوت‌های جنسی امری طبیعی به نظر می‌رسد، برخلاف تفاوت‌های جنسیتی که ریشه در فرهنگ داشته و متغیرند (ابوت، ۱۳۹۵: ص. ۴۲۹).

بسیاری از صاحب‌نظران فمینیست از تمایز میان جنس و جنسیت به‌عنوان مبنایی برای نظریه‌پردازی‌های خود استفاده کرده و منشأ تمام تفاوت‌های غیرفیزیولوژیک بین زنان و مردان را اجتماعی- فرهنگی بیان می‌کنند؛ زیرا تفاوت‌های زیست‌شناختی- فیزیولوژی در انواع حیوان نیز وجود دارد. در مقابل برخی از اندیشمندان معتقد به چنین تمایزی نیستند. از آنجاکه در نگرش آنان، بسیاری از تفاوت‌های غیر زیست‌شناسانه حد

1 . sex

2 . gender

وسط میان تفاوت‌های طبیعی و تفاوت‌های اجتماعی - فرهنگی قرار می‌گیرند؛ یعنی هم خاستگاه طبیعی داشته و هم به عوامل غیرطبیعی بستگی دارند، بنابراین چنین تفاوت‌هایی نمی‌تواند متأثر از عوامل اجتماعی و فرهنگی صرف باشد. مثلاً برخی از تفاسیر زن را به علت طبیعت باروری و نقش مادری دارای عاطفه بیشتر و گرایش متفاوت از مرد به نوع اشتغال می‌دانند (بستان، ۱۳۹۱: ص. ۷۲).

۳-۱-۲-۱. جنس

علامه جوادی آملی پس از اثبات برابری زن و مرد به تبیین تفاوت‌های این دو جنس روی می‌آورد وی برابری بین زن و مرد را در حقیقت انسانیت بیان کرده و هرگونه تفسیری را که بین هویت زن و مرد تفکیک قائل شده و یا جنسی را برتر از دیگری معرفی می‌کند، طبق معارف قرآن ابطال می‌نماید.

از منظر آیت‌الله جوادی آملی اختلافات بین زنان و مردان از دو جهت قابل بررسی است. یک جنبه آن اختلافات زیست‌شناختی و فیزیولوژیکی تکوینی است که در طی قرون و اعصار هیچ‌گونه تفاوتی در آنها رخ نمی‌دهد؛ و دسته دیگر ناظر به کیفیت تربیت و محیط پرورش است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ص. ۳۶). البته بخشی دیگر از اختلافات وجود دارد که محل بحث نیست و آن اختلافاتی روان‌شناسی بین انسان‌ها است که نه صرفاً متعلق به زن و مرد، بلکه نسبت به تمام انسان‌ها وجود دارد.

او در بیان جنبه اول از اختلاف با تمسک به دو اصل فلسفی «حرکت جوهری» و «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» بودن نفس، به تبیین چگونگی خلقت انسان و وجود تفاوت‌های جنسی در او می‌پردازد و تذکیر یا تأنیث را از خصوصیت‌های ماده معرفی می‌کند نه صورت. از آنجاکه صورت، تعیین‌کننده حقیقت هر چیزی است، پس نوع

جنس-تذکیر یا تأنیث- در حقیقت انسان نقشی ایفا نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ج. ۴۴، ص. ۵۶۶). مطابق با اصل جسمانیة الحدوث، نفس در بادی امر جسمانی بوده و متشکل از ماده و صورت است. خصوصیت ماده‌ای که جایگاه تذکیر و تأنیث به شمار می‌آید، پذیرش و انفعال محض بوده و صورت به آن تحصیل می‌دهد از همین رو گفته می‌شود جنس انسان در حقیقت آن نقشی ایفا نمی‌کند.

دلیل دیگر بر اینکه نوع جنسیت در هویت انسانی مؤثر نیست، وجود تذکیر و تأنیث در حیوانات و نباتات است. به بیان فلسفی، انسان نوع متشکل از جنس و فصل است و چون حیوانات و نباتات نیز دارای خصوصیت زنانگی و مردانگی هستند، بنابراین گفته می‌شود این خصلت جنس منطقی انسان است نه فصل او، تا به حقیقت انسانی قوام بخشد. در نتیجه اختلافات انسان‌ها در تذکیر یا تأنیث نوع ساز نیست تا ادعا شود یک نوع انسان نامش مرد است و نوع دیگر زن، بلکه این تفاوت صنف‌ساز به شمار می‌آید؛ یعنی نوع انسان دارای اصناف و افراد مختلفی است که در عوارض خارجی و شکل آفرینش از یکدیگر متفاوت‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ج. ۴۴، ص. ۵۶۶). این تفاوت‌های فیزیولوژیکی شامل دستگاه تولیدمثل، قدرت‌های عضلانی، هورمون‌ها و ترکیب استخوان‌ها می‌شود.

۳-۱-۲- جنسیت

نظریه پردازان با تقسیم تفاوت‌های بین زنان و مردان، دسته دوم تفاوت‌ها را محیطی-اجتماعی عنوان می‌کنند؛ یعنی زنانگی و مردانگی تحت تأثیر محیط و فرهنگ شکل می‌گیرد نه به صورت تکوینی. همان گونه که گذشت این تقسیم مخالفانی دارد و برخی زنانگی و مردانگی را نه صرفاً امری تربیتی که آن را در ارتباط با جنس طبیعی تعریف می‌کنند.

آیت‌الله جوادی آملی پس از تقسیم انواع تفاوت‌های زنان و مردان، تفاوت‌های فیزیولوژیک را تکوینی دانسته، اما تفاوت‌های غیر زیست‌شناختی را ناظر به کیفیت تربیت و محیط پرورش بیان می‌کند؛ تفاوت‌هایی که تحت‌تأثیر نگرش جامعه، محیط و تربیت‌های متفاوت ایجاد می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ص. ۳۶). بر این مبنا، جنسیت در قلمرو فرهنگ قرار گرفته و فرهنگ نیز فعل انسانی است، نه هویت و ذات او؛ بدین سبب تفاوت‌های جنسیتی نیز ذاتی زنان و مردان نیستند. در ادبیات فلسفی، جنسیت تدبیر نفس انسان برای مدیریت نیازهای مادی است (صادقی، ۱۳۹۱: ص. ۱۱۲) و زنانگی و مردانگی که صفات و رفتارهای زنانه و مردانه محسوب می‌شود، امری ذاتی نیست. از همین رو جوادی آملی ویژگی‌های نفس همچون کرامت، فطرت و عقل را مشترک بین زن و مرد عنوان می‌کند و علت انتساب خصوصیات مانده نقصان عقل در زنان را محیط و تربیت می‌داند، نه آن‌که ذات مرد عاقل‌تر از ذات زن باشد.

او در تفسیر آیه ۱۸ سوره زخرف «او من ینشا فی الحلیة و هو فی الخصام غیر مبین» برخلاف برخی از مفسرین که این دو صفت - رشد در زینت و دشمنی غیر آشکار - را علت عواطف و شفقت بیشتر زنان و تعقل ضعیف‌تر نسبت به مردان می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۷۸: ج. ۱۸، ص. ۱۳۴)، بحث کیفیت تربیت زنان در جاهلیت را مطرح می‌کند. از آن جهت که جاهلیت برای جنس زن ارزشی قائل نبود و او را بی‌ارزش‌تر از مرد می‌دانست، دختران را شبیه خدا و پسران را به خود اختصاص می‌داد، بنابراین قرآن می‌فرماید: هنگامی که به یکی از آنان مژده ولادت دختری داده می‌شود که شبیه و هم جنس خدا قرار دارند پر از اندوه و خشم صورتش سیاه می‌شود. آیا کسی را شریک خدا می‌کنند که در زر و زیور پرورش یافته و در مجادله، بیانش غیر روشن است؟ (زخرف، آیه ۱۶-۱۸) به

اعتقاد جوادی آملی آیه به کیفیت تربیت زنان در جاهلیت اشاره دارد که برای زن ارزشی قائل نبوده و او را پایین‌تر از خود می‌دانستند. از این رو به نحوی او را تربیت کردند که با آرایش و زیور به سر می‌برد و در استدلال‌های علمی یا مجاهدت‌ها حضور ندارد. چنین موجودی که در زر و زینت است، در چنان جامعه‌ای ارزشی ندارد و همین موجود بی‌ارزش را به خداوند منسوب کردند. بنابراین آیه در صدد بیان ضعف زنان نسبت به مردان نیست؛ زیرا با آیات دیگر سازگاری ندارد، بلکه آیه در مقام بیان اوضاع جامعه جاهلی است (جوادی آملی، ۱۳۹۴).

۴- عدالت در بستر جنسیت

نظر به تبیین‌هایی که از مسئله جنسیت صورت پذیرفت، شایسته است نسبت عدالت با تفاوت‌های جنسیتی مشخص گردد؛ زیرا از منظر جوادی آملی این تفاوت‌ها تکوینی هستند و در زمینه آفرینش زن و مرد و اشتراک آن‌ها در انسانیت، عدالت به معنای تساوی جریان دارد.

دو رویکرد کلی در باب مسئله عدالت جنسی صرف‌نظر از تعدد دیدگاه‌ها مطرح است: رویکردی که غالب فمینیست‌ها بدان پایبندند و عدالت را به معنای برابری و تشابه بین زن و مرد در نظر می‌گیرد. فمینیست‌های برابری طلب خواستار دست‌یابی زنان به موقعیت‌های برابر با مردان هستند و این خواسته خود را با تأکید بر جنبه انسانی زن، ناچیز شمردن تفاوت‌های طبیعی زن و مرد و نفی تأثیرگذاری آن در حوزه عمومی پیش می‌برند. بر برابری کامل حقوق و فرصت‌ها بین زنان و مردان تأکید دارد. فمینیست‌های برابری طلب معتقدند که تفاوت‌های طبیعی بین زن و مرد نباید در حوزه عمومی تأثیرگذار باشد و بر جنبه‌های انسانی مشترک بین زنان و مردان تأکید می‌کند (ریتزر، ۱۳۹۳).

ص. ۴۷۵؛ تانگ، ۱۳۸۷: ص. ۳۹). رویکرد دیگر که رویکرد مورد اعتقاد اندیشمندان دینی و محافظه‌کاران غربی که قائل‌اند بین دو مفهوم عدالت جنسی و برابری جنسی تلازم منطقی وجود ندارد و در مواردی قابل انفکاک از هم هستند (زیبایی نژاد، ۱۳۸۸: ص. ۱۸۸). این رویکرد به تفاوت‌های ذاتی و طبیعی بین زن و مرد تأکید دارد و بر این باور است که این تفاوت‌ها باید در قوانین و سیاست‌ها در نظر گرفته شوند. فمینیست‌های تفاوت‌طلب معتقدند که برابری به معنای یکسانی نیست و حقوق و وظایف زنان و مردان باید بر اساس تفاوت‌های طبیعی آن‌ها تنظیم شود (ریترز، ۱۳۹۳: ص. ۴۷۰؛ فریدمن، ۱۳۸۹: ص. ۳۶).

در رویکرد دینی که هستی‌شناسی توحیدی در آن نقش محوری را ایفا می‌کند، قانون‌گذاری به تبع اندیشه توحیدی حق خداوند معرفی می‌شود و برخلاف اندیشه فمینیسم، خدا در مقام وضع قانون قرار دارد نه انسان‌ها؛ بنابراین اعتقاد به این اصل اساسی و غایت‌مندی نظام خلقت، پذیرش و تسلیم مقابل تفاوت‌های طبیعی خدادادی را در پی دارد.

آیت‌الله جوادی آملی نیز بر اساس هستی‌شناسی توحیدی و انحصار حق قانون‌گذاری در توحید ربوبی اعطاء حق را از دو جهت مورد بررسی قرار می‌دهد: تساوی در شرائط مساوی و تفاوت در شرائط متفاوت. از سویی دیگر با استناد به روایتی از حضرت علی علیه‌السلام ناظر به تقسیم بیت‌المال، معیارهای متفاوتی را برای تقسیم عادلانه ذکر می‌کند که اعم از تساوی، تفاوت و اختصاص است. از آنجاکه عدالت در عالم اثبات دارای مصادیق گوناگون شناخته می‌شود، هر مصداق با معیار خود تعریف می‌گردد. اعطای حقوق انسانی به زن و مرد به صورت مشابه ناظر به هویت انسانی آنان باید به صورت مساوی صورت پذیرد و معیار عدالت در این مقام برابری است، اما نمی‌توان این تساوی را به حقوق برآمده از تفاوت‌های جنسی نیز تسری داد؛ زیرا در این زمینه شرایط و

ویژگی‌های جنسی متفاوت، رفتار متفاوتی را می‌طلبد و رفتار مساوی به ظلم می‌انجامد، بنابراین معیار عدالت نیز تغییر می‌کند.

تعریف علامه جوادی آملی از عدالت، ایجاد تناسب و اعطای حق به هر صاحب حق و قرارگرفتن هر چیزی در جای خود است، اما او تعیین «جای خود» در هر امر را با تمسک به معیارهای متکثر در مصادیق گوناگون انجام می‌دهد.

به‌عنوان مثال، چون در نگرش ایشان عقلانیت و ویژگی جنسیتی است نه جنسی، پس بین عقل زن و مرد تفاوتی وجود ندارد و تساوی بین زن و مرد حاکم است. همچنین به علت عدم تمایز جنسیتی بین زن و مرد نمی‌توان گفت قوامیت ذاتی مردان است، بلکه وظیفه‌ای در جایگاه زناشویی بوده و این وظیفه معلق به وصف است. اگر قوامیت و ویژگی جنسی و ذاتی مردان باشد، زن در جایگاهی خارج از نظام خانواده نیز نمی‌تواند دارای قوامیت باشد؛ حال آن‌که جوادی آملی برای زن در جایگاه مادری نسبت به فرزند پسرش نقش قوامیت قائل است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ص. ۳۹۳). از آن‌رو که در منظر آیت‌الله جوادی آملی تفاوت‌های جنسی - بیولوژیکی، ذاتی زن و مرد است، حقوق متفاوتی را برای هر یک مانند وجوب حجاب بر زنان و وجوب جهاد بر مردان رقم می‌زند و در این مقام حقوق متفاوت به منزله تبعیض یا نابرابری نیست. البته شناخت و تعیین تفاوت‌های تکوینی جنسی، نیازمند پژوهش مستقلی است. بر مبنای نگرش ایشان ضرورت دارد باید‌ها به هست‌ها مستند گردند و این تفاوت‌های حقوقی زن و مرد نیز باید مستند به تفاوت‌های تکوینی باشد. قدر متیقن در این تفاوت‌های حقوقی این است که از تفاوت‌های تکوینی استنباط شده‌اند. اما کدام تفاوت تکوینی در زن و مرد به‌صورت مصداقی سبب ایجاد تفاوت‌های حقوقی شده است؟ ادله‌ای چون ظرافت زن، قدرت جسمی مرد و... تبیین‌هایی است که هر شخصی از

نزد خود ارائه می‌دهد و قرآن راجع به علت تفاوت چنین احکامی سخنی نفرموده است. او لازمه عدالت را تساوی همه در برابر قانون می‌داند؛ یعنی همه انسان‌ها به خضوع مقابل قانون ملزم هستند، اما این تساوی با تساوی قانون برای همگان متفاوت است. این نوع تساوی، تشابه را به دنبال دارد که خود منجر به ظلم می‌گردد؛ زیرا تشابه لازمه تساوی است و اعمال تشابه در جایی که تفاوت وجود دارد، نادیده گرفتن تفاوت‌ها است. بر مبنای هستی‌شناسی الهی، باتوجه به مبدأ و غایت متعالی و هدفمندی خلقت، ویژگی‌های زن و مرد به صورت حکیمانه و با هدف معینی در طبیعت وی تعبیه شده است و همان گونه که بیان شد هرگونه تغییر در هویت جنسی زن و مرد حرکت خلاف نظم طبیعتی است که بر آن آفریده شده‌اند.

عطف به انسان‌شناسی علامه جوادی آملی که اصالت از آن روح به شمار می‌آید، طبیعت جنسی زن و مرد نیز به منزله ابزاری برای روح است، از همین رو تفاوت‌های جنسی آنان به منظور تقسیم وظایف متقابل در پاره‌ای از برنامه‌ها صورت می‌پذیرد و این تقسیم وظایف متناسب با تفاوت‌های طبیعی زن و مرد لازمه نظام هستی برای تشکیل جامعه است که تنها در امور اجرایی و در محدوده زندگی اجتماعی نمود پیدا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۱۱، ص. ۲۶۵). البته بخشی از احکامی که تفاوت اجرایی زن و مرد را بیان می‌کند، زن و مرد را در نظام خانواده مدنظر قرار داده و احکامی را وضع کرده است و نباید بحث حقوق «زن و مرد» را که یک اصل جامع است با موارد دیگر مانند «زن و شوهر» در آمیخت (همان، ۲۷۳).

از این منظر، مراد از تفاوتی که در طبیعت زن و مرد وجود دارد، شبیه تفاوت‌هایی است که میان اعضای بدن ایجاد شده است. هر یک از اعضای ضروری بدن، همچون مغز

و قلب در عین اینکه وجودشان برای حفظ نظام زندگی انسان حیاتی است، اما با یکدیگر در ماهیت و عمل متفاوت‌اند. آیا می‌توان گفت عملکرد کدام یک ضروری‌تر از دیگری است؛ یا آیا به نام تساوی و سیالیت هویت می‌توان عملکرد آن‌ها را متغیر خواند و در این صورت مغز به جای قلب کار پمپاژ خون را انجام دهد و قلب تمام عملکردهای فیزیولوژیک و ذهنی جاندار را.

با توجه به تکوینی دانستن این تفاوت‌ها، تعیین مفهوم عدالت و تحقق آن متناسب با تفاوت‌های جنسی یا جنسیتی نیاز به ارائه معیار دارد. آیت‌الله جوادی آملی با تفکیک بین جنس و جنسیت، برخی از امور اجرایی را متعلق به مسئله جنسیت و برساختی بودن آن‌ها عنوان می‌کند، اما نزد ایشان بعضی دیگر از امور اجرایی در ارتباط با جنس معنا پیدا می‌کند. مثلاً در تشریح نبوت تشریحی که رهبری جامعه، مسئولیت اجرایی اعم از بیان حلال و حرام، واجب و مستحب، مکروه و مباح و ... را بر عهده دارد، این مسئولیت اختصاص به مردها دارد؛ زیرا این دست از امور اجرایی اقتضای حشر با مردم، رهبری جنگ و صلح و دریافت مسائل مالی و توزیع اموال و تنظیم کار جامعه را در بردارد و انجام این امور هم با لزوم پرهیز از تماس با نامحرم توسط زنان در اسلام هم‌خوانی ندارد. در مقابل انجام برخی امور نیز از عهده مرد خارج است و فقط زن بر اساس طبیعت و استعدادی که بر آن خلق شده است از پس انجام آن امور بر می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ج. ۴۱، ص. ۵۰۶). از آنجا که انجام برخی امور اجرایی در ارتباط با جنسیت بیان شده و برخی دیگر مرتبط با جنس، تعیین معیار برای برساختی بودن یک نقش و ذاتی بودن نقش دیگر ضرورت می‌یابد.

علامه جوادی آملی از یک سو معتقدند نظام زندگی خانوادگی متشکل از دو طرف

است که وظایف هر یک متناسب با شکل خلقت طبیعی آن‌ها مقرر شده است. همان‌گونه که قوامیتِ مرد، وظیفه‌ی اجرایی اوست، برخی وظایف دیگر نیز در زندگی خانودگی وجود دارد که وظیفه اجرایی زن است و مرد نمی‌تواند آن‌ها را به نیکی ایفا نماید. از همین رو قرآن متناسب با وضعیت جسمی مرد و زن این تقسیم وظایف و محور مسئولیت‌ها را مشخص کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج. ۱۱، ص. ۲۶۵). از سوی دیگر بر اساس خوانشی که ایشان از آیه ۳۴ سوره نساء و قائم به وصف بودن قوامیت مرد بر زن خود دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ص. ۳۹۳)، می‌توان مدعی شد که نقش‌های جنسیتی علی‌رغم تفاوت‌های تکوینی زن و مرد، ذاتی زن و مرد و جایگاه‌های آنان نیستند. از همین رو در تعیین معنای عدالت و تحقق آن، تفاوت‌های بیولوژیکی نیز می‌تواند مترتب با تغییر در نقش جنسیتی تحول پیدا کند.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، به تبیین معیارهای عدالت جنسیتی از منظر آیت‌الله جوادی آملی با رویکردی انسان‌شناسانه پرداخته شد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که عدالت جنسیتی از دیدگاه ایشان مفهومی سیال و پویا است که در نسبت با ساحت‌های مختلف زندگی انسان، معیارهای متفاوتی را به خود می‌گیرد. در ساحت هویت انسانی، زن و مرد از نظر فطری و ذاتی دارای کرامت و منزلت یکسان هستند و در برخورداری از فضیلت‌ها و رذیلت‌ها، امور وجودی و حقوق اساسی انسانی با یکدیگر برابرند. در این ساحت، معیار عدالت جنسیتی بر مبنای تساوی و برابری استوار است. با وجود برابری ذاتی زن و مرد، تفاوت‌های طبیعی و فطری در ساحت جنسیت وجود دارد که ناشی از اختلافات در تربیت و محیط پرورش است. این تفاوت‌ها حقیقی نبوده و عدالت جنسیتی در این ساحت با معیار استحقاق افراد تحقق می‌یابد. به این معنا که با زن و مرد در امور مرتبط با تفاوت‌های تربیتی و جنسیتی، متناسب با توانایی‌ها و استعدادهایشان رفتار می‌شود. در ساحت امور فیزیولوژیکی و زیست‌شناختی جنسی، شرایط و ویژگی‌های متفاوت زن و مرد، رفتار و حقوق متفاوتی را ایجاب می‌کند. در این ساحت، رفتار برابانه می‌تواند منجر به ظلم و اجحاف شود. بنابراین، معیار عدالت جنسیتی در این ساحت، تناسب و توازن در رفتار و حقوق متناسب با تفاوت‌های طبیعی و فطری زن و مرد است.

منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بيروت: دار صادر.
۲. ابوت، پاملا؛ كلر والاس (۱۳۹۵)، جامعه شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران: نی.
۳. أحمد بن فارس، أبو الحسين، (۱۴۰۴ق)، معجم مقائیس اللغة، قم: مكتب الاعلام الاسلامی.
۴. العسكري، ابوهلال، (۲۰۱۴م)، الفروق اللغویه، قاهره: دارالعلم.
۵. المرتضى الزبيدي، (۱۳۸۶ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: دارالهدایة.
۶. بستان، حسین، (۱۳۹۱)، كوششی در جهت ارائه چارچوبی اسلامی برای جامعه شناسی جنسیت، اسلام و علوم اجتماعی (۸): ۵۵ - ۷۳.
۷. بیسلی، کریس، (۱۳۸۵)، چستی فمینیسم، ترجمه محمدرضا زمردی، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
۸. پیغامی، عادل و محمدصادق تراب زاده جهرمی و سیدعلیرضا سجادیه، (۱۳۹۵)، گفتارهایی در عدالت اجتماعی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۹. تانگ، رزمی، (۱۳۸۷)، نقد و نظر، درآمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی، مترجم منیژه نجم عراقی، تهران: نشر نی.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، تسنیم، جلد دو، علی اسلامی، قم: اسراء.
۱۱. _____، (۱۳۸۹)، تسنیم، جلد ده، سعید بندعلی، قم: اسراء.
۱۲. _____، (۱۳۸۶)، تسنیم، جلد یازده، سعید بندعلی، قم: اسراء.
۱۳. _____، (۱۳۹۶)، تسنیم، جلد چهل و یک، سید محمد غروی، قم: اسراء.
۱۴. _____، (۱۳۹۴)، رحيق مختوم، جلد سیزده، حمید پارسانیا، قم: اسراء.
۱۵. _____، (۱۳۸۸)، زن در آینه جلال و جمال، محمود لطیفی، قم: اسراء.
۱۶. _____، (۱۳۸۸)، حق و تکلیف، الف، تنظیم مصطفی خلیلی، قم: اسراء.
۱۷. _____، (۱۳۸۸)، روابط بین الملل در اسلام، ب، تنظیم سعید بندعلی، قم: اسراء.
۱۸. _____، (۱۳۸۹)، فلسفه حقوق بشر، تنظیم ابوالقاسم حسینی، قم: اسراء.
۱۹. _____، (۱۳۹۷)، سروش هدایت، جلد سه، تنظیم جعفر آریانی، قم: اسراء.
۲۰. _____، (۱۳۸۸)، ادب فنای مقربان (شرح زیارت جامعه کبیره)، جلد پنجم، قم: اسراء.

۲۱. _____، (۱۳۹۴)، مدرسه فقاہت، [دسترسی: <https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/javadi/tafsir/94/941009/>] ۹ دی ماه ۱۳۹۴.
۲۲. خراسانی، رضا؛ ولی محمد احمدوند، (۱۳۹۷) تاملی نظری در مفهوم عدالت جنسیتی، *قبسات*، سال بیست و سوم، شماره ۹۰، ۱۷۱-۱۹۸.
۲۳. رودگر، محمدجواد، (۱۳۸۸)، عدالت جنسیتی از دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری، *مطالعات راهبردی زنان*، شماره ۴۶، ۴۹-۸۰.
۲۴. ریتزر، جورج، (۱۳۹۲)، *نظریه جامعه‌شناسی*، ترجمه هوشنگ ناییبی، تهران: نی.
۲۵. زیبایی نژاد، محمدرضا، (۱۳۸۸)، *هویت و نقش‌های جنسیتی*، تهران: پژوهشکده زن و خانواده.
۲۶. شجریان، مهدی، (۱۴۰۱)، درآمدی بر مبانی انسان‌شناسی عدالت جنسیتی از منظر حکمت صدرایی، با تأکید بر نقد مبانی فمینیستی، *معرفت فلسفی*، سال نوزدهم بهار شماره ۳، ۵۷-۷۴.
۲۷. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۸)، *المیزان*، مترجم محمد باقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۸. صادقی، هادی (۱۳۹۱)، *جنسیت و نفس*، قم: مرکز نشر هاجر.
۲۹. فرانکنا، ویلیام کی، (۱۳۸۳)، *فلسفه اخلاق*، مترجم هادی صادقی، قم: کتاب طه.
۳۰. مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۱)، *از جنبش تا نظریه اجتماعی: تاریخ دو قرن فمینیسم*، تهران: نشر پژوهش شیرازه.
۳۱. واعظی، احمد، (۱۳۸۳)، «عدالت اجتماعی و مسائل آن»، *قبسات* (۳۳): ۱۸۹ - ۲۰۸.