

A Civilizational Explanation of Allameh Faḍlullāh's Views on the Issue of Gender in the Quran

Marzieh Mohases¹  Ayoub Zare Khafri² 

1. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran
(Corresponding Author).

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Corresponding Email: m_mohases@sbu.ac.ir

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.511181.1448>

Article History:

Received: 2025-03-09

Revised: 2025-05-11

Accepted: 2025-05-26

Online First: 2025-10-18

Keywords

Civilization,
Gender,
Faḍlullāh,
Responsibility,
Justice-Centeredness.

Type of Article:

Research

Abstract: Examining the issue of gender from a civilizational perspective is one of the new approaches in Qur'ānic studies. Man and woman, as the fundamental elements of Islamic civilization, have a position in social responsibilities based on a common human nature, while simultaneously playing distinct roles. The present study, using a descriptive-analytical method, provides a civilizational explanation of the issue of gender from the viewpoint of the contemporary exegete Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlullāh, and seeks to answer the question: What is Faḍlullāh's civilizational understanding of the issue of gender in the interpretation of Qur'ānic verses, and within what horizon can it be explained and described? The findings of the research show that a civilizational rereading of verses and exegetical traditions can lead to a better understanding of the position of gender in Islamic civilization. Faḍlullāh, while presenting a social and educational interpretation, has articulated precise civilizational readings of the issue of gender and has greatly emphasized the civilizational principles of conferring dignity, justice-centeredness, and responsibility within the institution of the family.


How to cite:


Mohases, Marzieh; Zare Khafri, Ayoub. (2026). A Civilizational Explanation of Allameh Faḍlullāh's Views on the Issue of Gender in the Quran. *Quran, Culture And Civilization*, 7(1), 25-47
<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.511181.1448>





تبیین تمدنی از آراء علامه فضل الله درباره مسئله جنسیت در قرآن

مرضیه محمص*^۱ 

ایوب زارع خفزی^۲ 

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.511181.1448> 

مقاله: پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳-۱۲-۱۹
بازنگری: ۱۴۰۴-۰۲-۲۱
پذیرش: ۱۴۰۴-۰۳-۰۵
انتشار آنلاین: ۱۴۰۴-۰۷-۲۶

چکیده

بررسی مسئله جنسیت از منظر تمدنی، یکی از رویکردهای نوین در مطالعات قرآنی است. زن و مرد به عنوان عناصر بنیادین تمدن اسلامی، در مسئولیت‌های اجتماعی جایگاهی مبتنی بر سرشت مشترک انسانی دارند و درعین حال نقش‌های متمایزی ایفا می‌کنند. پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی، به تبیین تمدنی از مسئله جنسیت از دیدگاه مفسر معاصر سیدمحمدحسین فضل الله می‌پردازد و در جست‌وجوی پاسخ به این سؤال است که برداشت تمدنی فضل الله درباره مسئله جنسیت در تفسیر آیات قرآنی چیست و در چه افقی قابل تبیین و توصیف است؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد بازخوانی تمدنی آیات و سنت‌های تفسیری می‌تواند به درک بهتری از جایگاه جنسیت در تمدن اسلامی منجر شود. فضل الله ضمن ارائه تفسیری اجتماعی و تربیتی، خوانش‌های تمدنی دقیقی درباره مسئله جنسیت بیان کرده و بر اصول تمدنی کرامت‌بخشی، عدالت‌محوری و مسئولیت‌پذیری در نهاد خانواده تأکید فراوانی داشته است.

واژگان کلیدی: تمدن، جنسیت، فضل الله، مسئولیت‌پذیری، عدالت‌محوری.

استناد به مقاله:

محمص، مرضیه؛ زارع خفزی، ایوب. (۱۴۰۵). تبیین تمدنی از آراء علامه فضل الله درباره مسئله جنسیت در قرآن. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، (۱)۷، ۲۵-۴۷.

Doi: <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.511181.1448>



۱. دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

m_mohases@sbu.ac.ir

۲. استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.



۱. مقدمه

اساساً پرداختن به مسئله تمدن با رویکردهای مختلف، نشان از رشد و پیشرفت مطالعات بینارشته‌ای دارد و از علاقه اندیشمندان کلان‌نگر برای عینیت بخشیدن به آورده‌های علمی در عرصه‌های مختلف زندگی حکایت می‌کند. این دسته از اندیشمندان نتیجه تمدن‌پژوهی را در رسیدن به زیستی مسالمت‌آمیز در سطحی کلان و جهانی می‌یابند: «درگیر شدن بحث‌های مربوط به اسلام و تمدن، خود موجد نوعی ایده روشنفکری دینی بوده است. در واقع بخشی از پدید آمدن گفتمان تمدن اسلامی، برای حل معضل کارایی اسلام در عمل و در میدان تاریخی است» (جعفریان، ۱۴۰۲، ص ۱۴).

تمدن اساساً پدیده‌ای بشری و ساخته دست انسان، فارغ از جنسیت است؛ یعنی زن و مرد در عرصه‌های اجتماعی در کنار هم با تلاشی پیگیر و گسترده، ساختارهای سخت و نرم را جهت زیست امن‌تر، شادتر و بهتر فراهم می‌آورند و آن را در عرصه جهانی به اشتراک می‌گذارند. تمدن دارای واحدی جهان‌انسانی است که در هر مرحله خود را تکمیل می‌کند و به مرحله‌ای بالاتر وارد می‌شود. همچنین خود را در گفت‌وگو با دیگر تمدن‌ها و انباشت معرفت‌ها قرار می‌دهد تا شاخص‌های هویت‌ساز و متمایز خویش را نمایان کند. خصوصاً در عصر جدید که تمدن غرب خود را تمدنی یکتا، پویا و فعال معرفی کرده است، این گفت‌وگوی معرفتی در خوشه‌های تمدنی در غرب با خوشه‌های تمدنی در اسلام ضروری می‌نماید؛ چنان‌که امروزه اسلام هم داعیه تمدن‌سازی نوین را دارد (بهمنی، ۱۳۹۸، ص ۲۵). «از میان مسائل بحث‌انگیزی که پس از برخورد دنیای غرب با دنیای اسلام پدید آمد، یکی از پرچالش‌ترین آن‌ها مسئله زن است» (جعفریان، ۱۴۰۲، ص ۲۱۷). از این‌رو مسئله جنسیت و زن این قابلیت را دارد که در رویکردی تمدنی درباره آن گفت‌وگو شود.

مسئله جنسیت از آن نوع کلان‌پدیده‌های مورد مناقشه میان تمدن غرب به عنوان تمدن مرکزی و سایر تمدن‌های در حاشیه آن قرار دارد که باید به آن پرداخت. این کلان‌پدیدی، یک روح و زبان و فرهنگ معیار و مسلط ایجاد می‌کند که دیگر فرهنگ‌ها را به حاشیه می‌راند و آن‌ها را کم‌ارزش و بی‌اعتبار و خود را معیار اعتبار و ارزش معرفی می‌کند. در این فضای معرفتی و تمدنی حاکم بر جهان جدید، اسلام برای اینکه از حاشیه به متن بیاید و بتواند معیار ارزش و اعتبار قرار بگیرد، ناگزیر باید شاخص‌های غیریت‌ساز و هویت‌ساز خود، مانند مسئله جنسیت را در مقیاس تمدنی ارائه دهد و خود را به وضعیت تمدن در دنیای معاصر برساند تا بتواند تحقق تمدنی آن شاخص‌ها را عینیت بخشد.

تمدن‌ها مسائل مختلفی دارند. از جمله این مسائل بحث زبان، جنسیت، عقلانیت، تنوع و فرجام‌شناسی است که هنوز نظم منطقی و نظریشان در الهیات تمدنی به‌خوبی تبیین نشده است و هریک می‌تواند به عنوان متغیرهای وابسته کاوش شود. این پژوهش از میان این متغیرهای وابسته، متغیر جنسیت را در آراء فضل‌الله بررسی می‌کند. رویکرد تمدنی فضل‌الله به مسئله جنسیت در قرآن، می‌تواند آثار مهمی بر جوامع اسلامی داشته باشد. فضل‌الله با رویکردی نوگرایانه به تفسیر قرآن، تلاش کرد تا میان ارزش‌های اسلامی و نیازهای تمدن معاصر پیوند برقرار کند. در تمدن اسلامی برای تبیین صحیح شاخص‌های اختصاصی تمدن، باید به منابع اصیل اسلام مانند قرآن مراجعه کرد و نظریه‌های قرآن‌بنیان تمدن را بر اساس مفاهیم بنیادین آن استخراج و عرضه نمود. از این‌رو پژوهش حاضر به سراغ قرآن و آرای فضل‌الله رفته است تا پاسخی درخور به این سؤال بدهد که: با رویکرد تمدنی از نگرگاه فضل‌الله، جنسیت چه مؤلفه‌هایی دارد و تبیین تمدنی آن‌ها از دیدگاه علامه چگونه است؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

این مقاله پیشینه مساوی و مستقیم ندارد، اما می‌توان پیشینه‌های اعم و غیرمستقیم برای آن ذکر کرد که برخی از آن‌ها فقط تمدنی است و برخی دیگر فقط به مسئله جنسیت پرداخته است.

- مقاله «چیستی گرایش تمدنی در تفسیر قرآن» (محمودی و بابایی، ۱۴۰۳) به تبیین گرایش تمدنی در تفسیر قرآن می‌پردازد و آن را خوانشی کلان، سیستمی، ناظر به واقع، فرایندی و انسانی از قرآن به دست می‌دهد. این گرایش تفسیری با تکیه بر مبانی خاص، از جمله وجود نسبت میان قرآن و تمدن و برخورداری قرآن از دو ساحت متنی و کنشگری، می‌کوشد قرآن را از مصدری نظری به کنشگری در عرصه عمل و زندگی روزانه تبدیل کند. این مقاله می‌تواند به عنوان پیشینه اعم مقاله حاضر در نظر گرفته شود؛ چراکه نگاهی تمدنی به تفسیر قرآن دارد. همین نکته می‌تواند وجه اشتراک دو مقاله باشد؛ وجه تمایز نیز بررسی آرای فضل‌الله به عنوان مفسر قرآن است.

- نتایج مقاله «ویژگی‌های انسان تمدن‌ساز از منظر قرآن کریم» (شفیعی دارابی و باقریان، ۱۴۰۰) بازتاب چندگانگی باطن انسان‌ها نسبت به یکدیگر است. برخی آیات مربوط به فطرت و حقیقت جوهری روح انسان و آیاتی نیز مربوط به طبیعت و جوهر جسمانی وجود اوست. اگر انسان بر اساس فطرت روحی خویش حرکت کند، تمدن‌ساز می‌شود و در مسیر انبیای الهی گام برمی‌دارد و زندگی خود را بر اساس خواسته‌های خداوند تنظیم می‌بخشد؛ اما اگر برخلاف آن و در راستای جوهر جسمانی خویش حرکت کند، از مسیر الهی دور می‌شود و به جهت استفاده نکردن از عقل، موجب سقوط انسانیت و انحطاط مدنیت می‌گردد. این مقاله نیز از آن جهت که به انسان فارغ از جنسیت توجه کرده و ویژگی‌های تمدن‌ساز انسان از منظر قرآن را کاویده است، با پژوهش حاضر اشتراک دارد و از جهت اینکه مقاله حاضر تنها به آرای فضل‌الله پرداخته است، با آن متفاوت است.

- مقاله «علامه محمدحسین فضل‌الله و فراخوانی اندیشه شیعی در حوزه مشارکت اجتماعی زنان» (محصل، ۱۳۹۱)، به تبیین آراء تفسیری فضل‌الله درباره مشارکت اجتماعی زنان می‌پردازد و بر ویژگی‌هایی مانند یکسان بودن مبدأ پیدایش انسان‌ها، کرامت ذاتی آن‌ها، عقل‌گرایی و اجتماع‌گرایی تأکید می‌کند. این مقاله از این جهت که به نقش زنان در اجتماع پرداخته با پژوهش حاضر شباهت دارد؛ نقطه تمایز نیز در رویکرد تمدنی آن است.

۱-۲. روش پژوهش

هدف اصلی از روش‌شناسی تمدن، از یک سو علمی کردن مطالعات تمدنی و از سوی دیگر خارج کردن این مطالعات از گزاره‌های نقدناپذیر، ناواقع‌گرا و توهمی است. روش‌شناسی، تحقیق رویه‌ها یا تکنیک‌های خاصی است که برای توصیف، تحلیل یا پیش‌بینی یک پدیده تمدنی استفاده می‌شود و اعتبار و پایایی آن پدیده یا یک تمدن تاریخی یا یک تمدن در حال شکل‌گیری را می‌سنجد. چهارچوب نظری مطالعه، گفتمان حاکم، الگوواره، سبک، ابزار، هرمنوتیک، چگونگی تأویل و تفسیر منابع تمدنی، تاریخی، بومی و اقتضانات زمانی و مکانی و زبان‌شناختی در هم‌سویی مطالعات تمدنی، در پی حل مسئله است که در نهایت هدف اصلی همان قدرت تحلیل و تبیین و پیش‌بینی است (بلیکی، ۱۳۹۵؛ ایمان، ۱۳۹۴؛ افضل، ۱۳۹۶؛ فرامرز قراملکی، ۱۳۸۷؛ بیبی، ۱۳۹۵؛ کیوی، ۱۳۹۵؛ ایمان، ۱۳۹۱). آنچه مهم است اینکه باید به روشی بومی و مبتنی بر مبانی نظری و علوم انسانی اسلامی دست یافت و سلطه روش‌های غیربومی و مبتنی بر جهان‌بینی غیرالهی را شکست. البته باید به این نکته اذعان کرد که مطالعات تمدنی در ایران هنوز در ابتدای مسیر است و تا رسیدن به روش اصیل، فاصله فراوانی وجود دارد. در نهایت این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی و با رویکرد تمدنی صورت گرفته است.

۲. مبانی نظری

۱-۲. تمدن

تلقی از تمدن و ماهیت آن در فضای ایران، غرب‌زده و البته بسیار کهنه و قدیمی است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۹، ص ۱۳). برای فهم تمدن باید به گفتمان علمی تمدن‌شناسان ورود کرد. این گفتمان ناظر به همان واقعیت‌های تمدنی و مصادیق مختلف تمدن است. تلاش برای فهم ارتکاز جمعی اندیشمندان اجتماعی در مورد تمدن، نه تنها زمینه را برای راهیابی به گفتمان علمی موجود هموار می‌کند، بلکه راه فهم خود «تمدن» را نیز آسان خواهد کرد (بابایی، ۱۳۹۳، ص ۲۷). اصطلاح تمدن از آن هنگام که در اواسط قرن هجدهم میلادی رواج یافت، به طرق مختلفی به کار رفت؛ اما استعمال آن کمتر با دقت همراه و به ندرت به صورتی بود که با واکنشی گسترده مواجه شده باشد. این واژه کمابیش و با مسامحه، به هر نوع سازمان‌دهی اجتماعی یا رشد علوم طبیعی و انسانی اطلاق شده، یا بدون هیچ شرح و تعریف اضافی در تقابل با بربریت به کار رفته است (جیکوبسن، ۱۳۹۹، ص ۴۵). یوهان پی آرناسون تمدن را شیوه‌های بودن در این جهان تعریف می‌کند و سه شاخصه ثروت و قدرت و معنا را برای آن بر می‌شمارد. او معتقد است با توجه به اهداف نظریه تمدنی، شاید سودمند باشد که ثروت و قدرت و معنا را به منزله «راه‌های ساختن جهان»^۱ توصیف کرد (آرناسون، ۱۳۹۹، ص ۲۹۳). این توصیف وام‌دار ایده‌های فلسفی است که در زمینه‌های مختلف استفاده شده است (گودمن،^۲ ۱۹۷۸م، ص ۹۳). به عبارت دیگر می‌توان حوزه‌های اجتماعی فرهنگی‌ای را که این سه مفهوم بر آن‌ها دلالت دارد، با معیار و برحسب شیوه‌های خاص تخصیص و تجربه و تفسیر جهان تحلیل کرد. پیکربندی‌های آن‌ها در هر حوزه و نیز ترکیب‌های کلی متفاوت از آن‌ها نیز می‌تواند در فهم الگوهای تمدنی راهگشا باشد (آرناسون، ۱۳۹۹، ص ۲۹۳).

تمدن مجموعه دستاوردهای نرم‌افزاری و سخت‌افزاری مرتبط با قلمرو مدنی خاص یک جامعه یا چند جامعه است که در راستای اهدافی معین و مشترک به کار گرفته می‌شود. تمدن برترین سطح هویت و نظم اجتماعی و بالاترین عرصه تبلور مناسبات اجتماعی (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۴۲) و واضح‌ترین صحنه بروز ساختارمند عناصر مادی و فرهنگی جامعه و برآیند شدن و تکامل جمعی در قالب روابط تعاملی یا تقابلی انسان‌ها برای حل مسائل متکثر مادی و معنوی در جغرافیای معین است (بهمنی، ۱۳۹۸، ص ۵۱۰). بزرگ‌ترین مجموعه هویت، تمدن است (نوروزی و خاتمی‌نیا، ۱۳۹۹، ص ۱۸۳). توییبنی تمدن را به منزله ابزاری روش‌شناختی به کار می‌گیرد. او هر تمدن را «خردترین واحد پژوهش تاریخی» می‌داند که پژوهشگر وقتی برای فهم تاریخ کشور خود تلاش می‌کند، به آن می‌رسد (توییبنی، ۱۳۹۵، ص ۱۸). از نظر اشنپنگلر، تمدن‌ها کل‌های یکپارچه‌ای شبیه موجودات زنده هستند که ادوار رشد و بلوغ و زوال را از سر می‌گذرانند (جیکوبسن، ۱۳۹۹، ص ۴۶). تمدن فرایند نزدیک شدن به حالتی آرمانی است؛ فرایندی در درون چیزی که می‌دانیم یک گروه انسانی است و این گروه انسانی از رهگذر آن فرایند، به حالتی آرمانی که آن را مدنیت^۳ می‌نامیم، نزدیک‌تر می‌شود و از نقیض آن، یعنی حالتی آرمانی که آن را بربریت^۴ می‌نامیم، دورتر می‌شود (کالینگوود، ۱۳۹۹، ص ۹۸). تمدن شکل خاص و بسط یافته‌ای از نظام فرهنگی اجتماعی و احساس فرهنگی اجتماعی است که مؤلفه‌هایی همچون مهار خشونت، ارتقای نقش زنان و اهمیت جایگاه دین را دربردارد (مزلیش، ۱۳۹۹، ص ۱۸۰). باید توجه داشت که واژه تمدن در دو سطح متفاوت عمل می‌کند. از یک سو تمدن بر موجودیت‌های

1. ways of worldmaking.
2. Goodman.
3. Civility.
4. Barbarity.

بسیار بزرگ دلالت می‌کند که چند واحد دیگر مثل ملت‌ها یا جوامع را در زیر مجموعه خود جای داده است. در این سطح، تمدن واحد نوعی «حد نهایت»^۱ است. از سوی دیگر تمدن بر سطح خرد، یعنی بر نحوه سلوک تک‌تک انسان‌ها دلالت دارد (ساکلساجی، ۱۳۹۹، ص ۱۸۸). در نهایت تمدن یعنی گونه‌گونه شدن و در هم تنیدن فزاینده روابطی که انسان‌ها را با یکدیگر و با بقیه طبیعت پیوند می‌دهد (جیکوبسن، ۱۳۹۹، ص ۴۵).

۲-۲. جنسیت

«جنسیت» به نقش‌ها، رفتارها، فعالیت‌ها و انتظاراتی اشاره دارد که جوامع بر اساس این دسته‌بندی‌های زیستی ایجاد می‌کنند (وست، زیمرن، ۲۰۱۹م، ص ۲). جنسیت از طریق روابط قدرت و عملکردهای اجتماعی ساخته می‌شود. نهادهای مختلف از جمله خانواده و آموزش و محیط کار، هنجارهای خاص جنسیتی را ترویج می‌دهند (کانل، ۲۰۲۰م، ص ۵۸). جامعه‌شناسان معتقدند جنسیت نه تنها یک ساختار بیولوژیکی، بلکه یک نهاد اجتماعی پیچیده است (والبی، ۱۹۹۰م، ص ۱). جنسیت را موضوعی مرتبط با فرهنگ و جامعه دانسته‌اند که طبقه‌بندی اجتماعی به زنانه و مردانه را توضیح می‌دهد (دلفی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۳). این مقوله به مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و رفتارهایی می‌پردازد که از مردان و زنان در جامعه‌ای خاص و به صورت متفاوت انتظار می‌رود (بورف، ۲۰۰۲م، ص ۱۱). مصادیق جنسیت ایستا نیست و از یک جامعه نسبت به جامعه‌ای دیگر تفاوت می‌کند و در طیف وسیعی که یک سر آن جنسیت زیست‌شناختی و سر دیگر آن جنسیت فرهنگی است، در سیلان است (داوری اردکانی و عیار، ۱۳۸۷، صص ۱۷۴-۱۷۵).

۳. یافته‌های پژوهش

۳-۱. کلان‌بودگی نگاه قرآن به مفاهیم اجتماعی در رویکرد تمدنی

در قرآن الفاظ و مفاهیم کلانی آمده است که تفکر در آن‌ها رویکرد فهم تمدنی از قرآن است. با نگرش کلان به آموزه‌های قرآنی، می‌توان جامعیت قرآن و جهان‌شمول بودن آن را جهت تمدن‌سازی باز یافت و چه بسا بدون رویکرد تمدنی نتوان قرآن را با جامعیتش فهم کرد و بر اساس آن برای جامعه طرح و برنامه ارائه نمود. بنابراین برای تحلیل تمدنی از قرآن باید به مفاهیمی پرداخت که سطح آن بالاتر از فرد و در سطح کلان و جامعه باشد. در این رویکرد، هرچه از سطح خرد به کلان توجه کنیم، به تحلیل تمدنی نزدیک‌تر شده‌ایم. از این‌رو تحلیل تمدنی از دیدگاه‌های مفسران دینی، به‌ویژه در مسئله جنسیت، مستلزم بررسی نقش آموزه‌های قرآنی در شکل‌گیری بنیان‌های نظری تمدن و تحولات اجتماعی است. از جمله آموزه‌های قرآنی که قابلیت تمدنی دارد، سه‌گانه کرامت و عدالت و مسئولیت‌پذیری است که در آرای فضل‌الله پریسامد است. این سه‌گانه، هم از جنس مقولات اجتماعی است و هم معطوف به سطح تحلیل کلان تمدنی است. این آموزه‌های قرآنی هم، از باب جری و تطبیق قابلیت اجرایی شدن در هر زمان و مکانی را دارد و منحصر به شأن نزول آیات قرآن نمی‌شود؛ به علاوه از عناصر شمول‌گرای قرآن به‌شمار می‌آید که متضمن ارتقا از سطح خرد به سطح کلان است و همین شمولیت برای همه انسان‌ها، می‌تواند رویکرد تمدنی در این سه‌گانه را تقویت کند.

همین نگاه شمول‌گرا در آرای فضل‌الله دیده می‌شود. از این‌رو می‌توان خوانش ایشان از قرآن را تمدنی دانست. فضل‌الله بر این نکته تأکید دارد که هنگام خوانش و مطالعه قرآن، باید به استیحاء یا استنباط پرداخت. به اعتقاد او، قرآن نباید فقط به رخدادهایی که در عصر نزول نازل شده است، محدود شود؛ بلکه باید آن را به‌گونه‌ای خواند که گویا این رخدادها رخدادهای حیات است و تنها مختص به زمان یا موقع خاصی نیست. بدین ترتیب می‌توان با قرآن حرکت کرد و آن را در تمامی واقعیت‌های زندگی به کار برد (فضل‌الله، ۱۴۲۱ق).

1. ultimate.

ج ۴، ص ۲۸۹). نکته شایان توجه آنکه از دیدگاه فضل‌الله، در فرایند تفسیر آیات ویژگی‌های «عصر نزول» (فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۱، ص ۱۷) باید با در نظر داشتن اسلوب و ذهنیت خاص آن عصر (فضل‌الله، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۴۶۲) بررسی شود. وی تأکید می‌کند که باید به فضای عام نزول، فضای عام سوره و فضای خاص آیه (فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۱۸، ص ۳۸۱) توجه کرد. مناسبت نزول را نیز باید مطالعه کرد تا این جو خاص آیه با جو عام سوره مرتبط شود (فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۱۴، ص ۱۸۷؛ ج ۱، ص ۱۷). مطالعه آرای فضل‌الله در آثار متعدد او گویای آن است که نگاه وی به مسئله جنسیت، دربردارنده شاخصه‌های کرامت و عدالت و مسئولیت‌پذیری است. در این پژوهش نیز، این شاخصه‌ها به دلیل شمولیت و پربسامد بودن در آرای فضل‌الله انتخاب شده است و همین ویژگی‌ها قابلیت تمدنی این مفاهیم را نشان می‌دهد.

۱-۳. کرامت‌بخشی

اساساً انسان هم عامل تمدن است و هم هدف تمدن؛ به این معنا که انسان بر اساس هویت مشترک انسانی و مبتنی بر نیازهای هر زمان و مکانی دست به خلاقیت و نوآوری‌هایی می‌زند که در مجموع نهادها و ساختارهایی کلان ایجاد می‌کند. این نهادها و ساختارهای کلان را «تمدن» می‌نامند. این تمدن در کلان‌بودگی خود و با توجه به بنیان‌های نظری و قدرت ساختاری‌اش، به نیازهای مادی و معنوی انسان در مقیاس جمعی و جهانی پاسخ مناسب و متناسب می‌دهد. از جمله نیازهای معنوی انسان «کرامت‌بخشی» است. در انسان‌شناسی قرآنی، کرامت انسانی بسیار مهم است (اسراء: ۷۰) و می‌تواند زمینه‌ای برای شکل‌گیری جامعه‌ای عزیز شود. کرامت ارزش فردی و خدادادی انسان و عزت ارزش اجتماعی و اکتسابی اوست. زمانی که کرامت به عزت اضافه شود و انسان با کرامت در جامعه به سطح انسان با عزت برسند، قدرت تحول و اثرگذاری پیدا می‌کند. این اثرگذاری نتیجه عزت انسان در جامعه است و اگر انسان در جامعه، نه عزیز بلکه ذلیل باشد، نه تنها قدرت تحول ندارد، بلکه تحت تأثیر قدرت دیگران قرار می‌گیرد؛ چنان‌که در جامعه مدینه، عبدالله بن ابی تصور می‌کرد او و همفکرانش عزیزند و قدرت اثرگذاری دارند و مهاجران اهل ایمان ذلیلند: «يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ» (منافقون: ۸)؛ اما قرآن آن‌ها را ذلیل و مؤمنان را عزیز معرفی می‌کند: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ: عزت مخصوص خدا، رسول و مؤمنان است» (منافقون: ۸). بنابراین نتیجه کرامت و عزت، شکل‌گیری جامعه‌ای عزیز و نفوذناپذیر است و چنین جامعه‌ای به آستانه‌های تمدن نزدیک‌تر است. توضیح اینکه از نگره قرآن، انسان ذاتاً دارای کرامت است و این ویژگی فردی هر نوع انسانی است و از این جهت مسئله‌ای خرد به شمار می‌آید. همین ویژگی با اضافه شدن به مسئله ایمان، به عزت منجر می‌شود و این عزت در سطح جامعه می‌تواند به اثرگذاری در سطح کلان بینجامد و این کلان‌بودگی، مفهوم کرامت را به آستانه تمدن نزدیک‌تر می‌کند.

از منظر فضل‌الله، در جهان معاصر نگاه به زنان عمدتاً از زاویه جنسیت صورت می‌گیرد و نه از منظر کرامت انسانی و همین مسئله جایگاه عزیز بودن او در جامعه را مخدوش کرده است. در جوامع مختلف، حتی جوامع به ظاهر متمدن، بی‌احترامی‌های گسترده‌ای نسبت به شخصیت انسانی زنان اعمال می‌شود؛ چراکه به زنان در قالب جنسیت ایشان توجه نمی‌شود. این امر نشان‌دهنده آن است که در این جوامع، نگرش مردان نسبت به زنان در درجه اول، جنسیتی است و این دیدگاه در نوع وظایفی که عموماً به زنان محول می‌شود و در آن‌ها جنسیت نقش محوری دارد، بازتاب یافته است (فضل‌الله، ۱۳۸۹، ص ۱۶۷). در شرایط کنونی که انسان‌ها در جریان پویا و متحول‌زدگی قرار دارند و این جریان در تمامی ابعاد خود سرشار از عوامل متغیر است، ضروری است که نگرش نسبت به زنان به عنوان انسان بازننگری شود. در این راستا، دو دیدگاه اصلی قابل بررسی است: نخست، دیدگاهی که زنان را در ابعاد انسانی ناقص و ضعیف می‌پندارد و در نتیجه، در زندگی برای آنان نقش کم‌رنگ‌تری قائل می‌شود و دوم، دیدگاهی که زن و مرد را در تکامل کرامت انسانی مکمل یکدیگر می‌داند و

معتقد است هر یک از آن‌ها در غنای کرامت انسانی به دیگری کمک می‌کنند. دیدگاه دوم بر این اصل استوار است که تکامل انسانیت بر اساس فرآیندی دوجانبه صورت می‌گیرد. زن و مرد هر یک از طریق ویژگی‌های جنسیتی خود به تکامل و غنای کرامت انسانی یاری می‌رسانند و ضمن کمک به باروری تجربه حیات، عزت را در سطح کلان جامعه تقویت می‌کنند. بنابراین خدای سبحان از زنان و مردان نمی‌خواهد که از جنسیت خود فاصله بگیرند یا ویژگی‌های مردانه و زنانه خود را حذف کنند؛ چراکه این ویژگی‌ها بخشی جدایی‌ناپذیر از شخصیت آن‌هاست و نقش بسزایی در پیشبرد جریان زندگی ایفا می‌کند (فضل‌الله، ۱۳۸۱، ص ۲۹۳). فضل‌الله بر این باور است که اصل وحدت در خلقت و زوجیت زن و مرد به این معناست که هر دو جنس به طور مساوی انسان کاملند و هیچ‌یک در انسانیت بر دیگری برتری ندارند؛ بلکه کرامت انسانی، زن و مرد را به عنوان موجوداتی برابر در عقل، فکر، عمل و تولید مطرح می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۳۲ق، ج ۶، ص ۶۴). بنابراین یکی از مهم‌ترین مبانی تفسیری فضل‌الله، تأکید بر اصل «کرامت انسانی» است. او با استناد به آیه ۷۰ سوره اسراء معتقد است، قرآن کرامت را برای همه انسان‌ها، فارغ از جنسیت ایشان، به رسمیت شناخته است (فضل‌الله، ۲۰۰۰م، ص ۱۸۴). وی بر این باور است که بسیاری از تفاسیر سنتی که جایگاه زنان را پایین‌تر از مردان می‌داند، متأثر از سنت‌های اجتماعی زمان نزول قرآن بوده است، نه از خود آیات قرآن. در مقابل، فضل‌الله این آیه را به مسئولیت اقتصادی و اجتماعی مردان در شرایط تاریخی نزول آیه مرتبط می‌داند، نه برتری ذاتی آن‌ها (فضل‌الله، ۲۰۰۲م، ص ۹۲). از دیدگاه او، زن و مرد ذاتاً دارای کرامت یکسانند و برای اینکه در جامعه عزیز شوند، باید در ایمان و تقوا سبقت بگیرند؛ چراکه اهل تقوا نزد خدا گرامی‌ترند (اسراء: ۷۰).

کرامت انسانی به معنی بزرگواری و ارزش نهادن و نگه‌داشتن حرمت همه انسان‌هاست (فروغی‌نیا و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۱۱۴) که سبب امتیاز انسان بر دیگر موجودات شده است. به اعتقاد فضل‌الله، کرامت انسانی زن و مرد که برگرفته از آیات قرآنی است،^۱ از نگاه سنتی فراتر است و این نگاه به مسئله جنسیت، سطح تحلیل آن را متفاوت و تمدنی می‌کند. در تحلیل تمدنی، نقش زنان و مردان مکمل یکدیگر است، نه سلسله‌مراتبی؛ از این‌رو تحولات تمدنی مستلزم مشارکت فعال زنان در تمامی عرصه‌های اجتماعی است. یکی از نقاط قوت دیدگاه فضل‌الله، تأکید او بر ابعاد تمدنی آیات قرآن در زمینه جنسیت و نقش زنان و مردان است. قرآن بر برابری زن و مرد در کرامت انسانی تأکید دارد و هیچ‌گونه برتری ذاتی برای یکی از دو جنس قائل نیست. او با استناد به آیه ۱۳ سوره حجرات استدلال می‌کند که در این آیه، معیار ارزش‌گذاری افراد نه جنسیت، بلکه تقوا معرفی شده است و این نشان‌دهنده برابری زنان و مردان نزد خداوند است (فضل‌الله، ۲۰۰۰م، ص ۲۱۴). بنابراین عنصر تقوا که به کرامت آراسته شود، زمینه عزیز شدن را فراهم می‌کند و عزیز بودن در جامعه زمینه اثرگذاری و تحول‌آفرینی در سطح کلان را مهیا می‌سازد. در نهایت نیز همین تحول‌آفرینی در سطح کلان می‌تواند جامعه را در آستانه تمدن قرار دهد و جوامعی که بتوانند به وضعیت تمدن برسند، می‌توانند در مقیاسی وسیع‌تر قدرت اثرگذاری داشته باشند.

او همچنین بر این باور است که بسیاری از برداشت‌های تبعیض‌آمیز نسبت به زنان، ریشه در فرهنگ‌های مردسالارانه دارد، نه در آموزه‌های اصیل قرآنی. اساساً ارزش زن و مرد در اسلام برابر است و ملاک برتری بر اساس آیات قرآن، عواملی مانند تقوا، علم، معرفت و ایمان است (حجرات: ۱۳؛ زمر: ۹؛ سجد: ۱۸). اگرچه در این آیات صیغه‌ها و ساختار الفاظ به صورت مذکر آمده است، از منظر علم بلاغت، این امر از باب تغلیب (سجادی، ۱۴۰۳، ص ۹۰) و به این معناست که زن دانشمند بر مرد جاهل و زن مؤمن بر مرد فاسق برتری دارد. با این حال، زنان در حوزه زندگی خانوادگی وظایف ویژه‌ای دارند که واقعیت زندگی انسانی آن را ایجاب می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۲۲ق، ص ۵۴۰).

۱. مانند «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰).

این نگاه قرآنی به مسئله جنسیت، به نوعی شیوه‌های بودن «ما» را در این دنیا متمایز از «غیر» می‌کند. این شیوه به کرامت ذاتی زن و مرد توجه می‌دهد و آن‌ها را از رهگذر ایمان و تقوا به مرحله عزت و عزیز بودن در جامعه می‌رساند. این جامعه عزیز قدرت اثرگذاری و الگو بودن برای دیگر جوامع را دارد و اثرپذیری دیگر جوامع همسو سبب همگرایی با این جامعه به عزت رسیده می‌شود. در نهایت این جوامع به هم پیوسته امتی عزیز را پدید می‌آورند: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» (آل عمران: ۱۱۰) و این امت عزیز و نفوذناپذیر می‌تواند همان تمدن یکتایی باشد که بر دیگر تمدن‌ها اثر می‌گذارد و آن‌ها را به معروف دعوت می‌کند: «تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ» (آل عمران: ۱۱۰). تعامل معروف که در تعاملی کرامت‌محور و عدالت‌محور تحقق می‌یابد، ارتباط میان «ما» و «غیر» را تسهیل می‌کند و در وضعیت ارتباط سهل، امکان شناخت بیشتر می‌شود. بنابراین شیوه‌های بودن «ما» می‌تواند در فرآیندی این‌چنین ترسیم شود: همانگونه که آرناسون تمدن را شیوه‌های بودن «ما» در این دنیا تعریف می‌کند (آرناسون، ۱۳۹۹، ص ۲۹۳)، این شیوه‌های بودن، به واسطه اختصاصات تمدنی، از بود دیگر تمدن‌ها متمایز می‌شود. از این رو قرآن که هسته اصلی و بنیان نظری تمدن اسلامی است، با این تبیین از جنسیت، بودن «ما» را از «غیر» متمایز می‌کند.

تمدن اسلامی مبتنی بر فطرت انسانی که اصل مشترک جهانی است، شکل می‌گیرد و انسان را فطرتاً متمدن و طبعاً متوحش می‌داند. به بیان دیگر، انسان در درون خویش گرایشی دوگانه دارد: گرایشی به سمت زیبایی و دانایی و تمدن که از فطرت مشترک انسانی نشأت می‌گیرد و گرایشی به سمت بی‌نظمی در همه امور از جمله جنسیت که ناشی از طبیعت آدمی است. در این نگاه تمدنی، مسئله جنسیت مبتنی بر فطرت انسان تبیین می‌شود. نتیجه این نگاه تمدنی کرامت‌بخشی به جنس انسان است و ارزش‌گذاری انسان اعم از زن و مرد بر اساس کرامت فطری و ذاتی صورت‌بندی می‌شود. این فرایند انسان را در مقابل خدای سبحان پاسخ‌گو می‌داند و بر اساس اصل کرامت انسانی و تقوای الهی به تنظیم مناسبات انسانی در جامعه می‌پردازد. عنصر تقوا در اینجا برای حفظ حریم کرامت انسانی فارغ از جنسیت، کارکردی اجتماعی و تمدنی دارد. تقوا می‌تواند تثبیت‌کننده کرامت انسانی در پاسخ به نیازهای انباشته معنوی انسانی در تنظیم رابطه دوسویه انسان با خدا و دیگر افراد جامعه باشد. با تثبیت و گسترش کرامت می‌توان به تقویت ارزش‌های مشترک انسانی در بُعد نرم تمدن پرداخت و آن را از طریق ساختارسازی و نهادسازی به مرحله جهانی‌سازی نزدیک کرد. اساساً تمدن، کلی منسجمی متشکل از دو بُعد سخت و نرم است که در پی پاسخ به نیازهای مادی و معنوی انسان با حفظ کرامت و ارزش اوست. از این رو و در این نگاه قرآنی، «کرامت» به مثابه روح در جسم و بو در گل است که بدون آن نه جسمی می‌ماند، نه گلی. تمدن هم بدون توجه به کرامت انسانی دستاوردی جز ساختارهای ملال‌آور و فرسوده نخواهد داشت و از هدف اصیل خود که ارتقای ارزش و اعتبار انسان در مقیاس جهانی است، باز می‌ماند.

۳-۲. عدالت‌محوری

تمدن به عنوان فرایندی بسامان، در سطح کلان تعریف شد که با رشد مناسبات انسانی، بستری برای شکوفایی نهفته‌ها مهیا می‌کند. بر اساس این تعریف، «گرایش تمدنی نیز رویکردی در تفسیر قرآن است که قرآن را به مثابه کنشگری در عرصه عمل مسلمانان می‌بیند و آن را با نگاه کلان، سامان‌مند، انسانی و فرایندی می‌خواند» (محمودی و بابایی، ۱۴۰۳، ص ۱۰۹). عدالت از نگرگاه قرآن با رویکرد تمدنی، در همین الگوواره قابلیت بازتبیین دارد؛ خصوصاً که عدالت به تبیین و تنظیم مناسبات انسانی در هر تمدنی می‌پردازد و مناسبات عادلانه را تبیین و تجویز می‌کند، تا زمینه‌ای بر ظهور و بروز استعدادها و خلاقیت‌های انسانی فراهم آورد. اساساً هدف اساسی تمدن‌های قرآن‌بنیان همین شکوفایی و رشد انسانی است که از رهگذر تحقق عدالت میسر می‌شود و بدون تحقق عدالت زمینه‌های تمدنی جهت

رشد انسان از بین می‌رود. ادبیات تمدنی در عصر جدید، بر ابعاد اخلاقی و انسانی در تمدن و تمدن‌بودگی تأکید دارد و نباید مفهوم تمدن را صرفاً به امور مادی و ظاهری تقلیل داد. برای ساخت تمدن باید اولویت‌ها را نظام‌مند کرد؛ چون بدون نظام اولویت‌ها امکان صحیحی برای ساخت تمدن و نظام نیازها و پاسخ‌ها وجود ندارد. اساساً تمدن پدیده‌ای بشری است که می‌تواند در خدمت تحقق اهداف الهی قرار گیرد؛ همان‌گونه که در پیام آیت‌الله سید علی خامنه‌ای، رهبر جمهوری اسلامی ایران (۱۴۰۳) به مجلس خبرگان رهبری آمده است:

در نظام اسلامی، حکمرانی، بشری و هدف‌ها الهی است. هدف‌ها عدالت و کرامت انسان و آبادی زمین و پربار کردن زمان و درنهایت، زندگی توحیدی و عروج آدمی به مرتبت قرب خداست، و شیوه‌ها بهره‌گیری از خرد و تجربه جمعی و به کار گرفتن فکرها و زبان‌ها و بازوهای کارآمد و گام‌های استوار آحاد مردم است. این تدبیری است هوشمندانه که معرفت قرآنی و اسلامی به پیروان خود هدیه داده و در آن شریعت و عقلانیت، غیب و شهود را درهم تنیده و هم‌جهت ساخته است.

۳-۲-۱. نسبی بودن مفهوم عدالت و بازتیین مفهوم آن

فضل‌الله با اشاره به پویایی مفهوم عدالت در طول تاریخ، بر نسبی بودن این مفهوم تأکید می‌کند؛ به این معنا که عدالت یک مفهوم نسبی است و نمی‌توان خط فکری واحدی را تعیین کرد که تمامی مردم جهان بر مصادیق آن توافق داشته باشند. دلیل اصلی این امر آن است که عدالت به معنای اعطای حق به صاحب حق است. اما پرسش اینجاست که صاحب حق کیست و حق چیست؟ در این زمینه، مکاتب فکری مختلف، در تعریف و به‌ویژه در مصادیق حق با یکدیگر اختلاف نظر دارند. مکاتب سرمایه‌داری و کمونیستی، دینی و سکولار، مادی‌گرا و روح‌گرا، اخلاقی و غیراخلاقی، همگی در این موضوع با یکدیگر در تضاد هستند. حتی مصادیق عدالت در روابط انسانی، به ویژه در روابط میان زنان و مردان، نزد فقیهان نیز از جمله مسائلی اختلاف‌برانگیز است (فضل‌الله، ۱۴۲۰ق، ص ۲۲۸). از دیدگاه او، ظلم به معنای تجاوز به حقوق دیگران، دشمنی با آنان و آسیب رساندن به جان، مال، آبرو، دین، وطن و سایر داری‌های آنان است (فضل‌الله، ۱۴۳۳ق، ص ۲۸۶). بنابراین عدالت که نقطه مقابل ظلم است، به معنای احترام به حقوق دیگران در تمامی ابعاد انسانی است. باین‌حال، فضل‌الله حقوق انسان را چهارچوبی نظریه‌مند می‌داند و معتقد است که اسلام دارای دیدگاه‌های ویژه‌ای در زمینه حقوق بشر است که از طریق گفت‌وگو می‌تواند دیدگاه اسلام‌خواهان را به دیدگاه دیگران نزدیک کند (فضل‌الله، ۱۴۲۶ق، ص ۴۳۵).

شاید نسبی بودن مفهوم عدالت به این دلیل نیز باشد که «ما» معمولاً در «نسبت» با دیگران تعریف می‌شویم و نسبت ما با دیگران بر اساس قرآن می‌تواند دوستی، دشمنی، استخدام، رئیس و مرئوس بودن و موارد دیگر باشد. همه این نسبت‌ها می‌تواند از جهات مختلف یکجا جمع شود و مناسبات انسانی در جامعه تمدنی را بسیار پیچیده و چندلایه کند. آنچه در این پیچیدگی در روابط انسانی به وجود می‌آید، موضوع عدالت و برابری و چندلایه بودن آن نسبت به طرف‌های دیگر است. این وضعیت چه‌بسا از یک جهت به عدالت نزدیک و از جهاتی دیگر از عدالت دور باشد.

فضل‌الله در تفسیر آیاتی مانند نحل: ۱۶ و ۳۳ و یونس: ۴۴ بیان می‌کند که خدای سبحان ظلم نمی‌کند؛ زیرا او قادر مطلق است و نیازی به ظلم ندارد. بلکه این ضعف هستند که برای افزایش قدرت خود دست به ظلم می‌زنند (فضل‌الله، ۱۴۲۵ق، ص ۳۳۸). این عدالت در نظام تشریح اسلامی تجلی می‌یابد؛ جایی که قوانینی وضع شده است که تمامی امور را به صورت عادلانه تنظیم می‌کند. همچنین عدالت در روابط بین‌المللی نیز جایگاه ویژه‌ای دارد. بخش اصلی سیاست الهی، حرکت انسان به سوی برقراری عدالت در مواجهه با ظلم است که شامل مبارزه با استکبار و استضعاف می‌شود (فضل‌الله، ۱۴۲۵ق، ص ۴۲۵).

۳-۲-۲. تبیین نسبت عدالت و برابری

ز منظر فضل‌الله، تفاوت‌های مهمی میان عدالت و برابری وجود دارد. برابری در اسلام به معنای قضاوت بر اساس برابری انسان‌ها در جنبه‌های انسانی است. عدالت به این معنا نیست که نقش‌ها و حقوق در تمامی عرصه‌های زندگی برای همه یکسان در نظر گرفته شود. با توجه به تفاوت نقش‌ها و وظایف میان زن و مرد، فضل‌الله معتقد است که نبود شباهت در برخی وظایف به معنای بی‌عدالتی نیست. برای مثال، توانایی زن در باردار شدن و شیردهی نه تنها بی‌عدالتی محسوب نمی‌شود، بلکه بخشی از ویژگی‌های طبیعی هر جنس است. عدالت، به معنای فراهم کردن امکان برخورداری هر فرد از حقوق خود به عنوان انسان است، بدون اینکه جنسیت مانع از این برخورداری شود (فضل‌الله، ۱۳۸۹، صص ۶۸-۶۹).

بنابراین عدالت را می‌توان به‌عنوان نموداری از توازن و نیز به معنای شناسایی و احترام به تفاوت‌ها و ویژگی‌های هر فرد و فراهم کردن فرصت‌های برابر برای هر دو جنس در نظر گرفت؛ تا هریک بتوانند به‌عنوان انسان، حقوق و نقش‌های خود را به بهترین شکل ایفا کنند. این توازن، درحقیقت نشان‌دهنده کمال انسانی است که در نتیجه همکاری و تفاوت‌های میان زنان و مردان شکل می‌گیرد (فضل‌الله، ۱۳۸۹، صص ۶۸-۶۹). اصل در اسلام، رعایت عدالت است و برابری نیز جلوه‌ای از عدل به شمار می‌رود (فضل‌الله، ۱۳۷۸، ص ۱۳۳). زن می‌تواند به‌عنوان یک انسان، در انسانیت خود آزاد باشد. قوانینی که برای محدوده مشترک میان مرد و زن وضع شده است، موازنه میان ویژگی‌های آن دو را حفظ می‌کند و وجود انسان با مشارکت مرد و زن کامل می‌شود؛ همان‌گونه که وجود او با اشتراک زن و مرد کامل می‌شود و این دو در کنار هم روند زندگی و فعالیت‌ها و طرح‌های آن را پیش می‌برند (فضل‌الله، ۱۳۸۹، ص ۵۲).

جامعه‌ای که بستر تحقق تمدن است، ویژگی‌های مهمی مانند عدالت دارد که بر پیشرفت یا انحطاط تمدنی تأثیر می‌گذارد. در ساختار و نهادهای تمدنی، حاکمیت نقش بی‌بدیلی در تحقق عینی عدالت دارد. اگر حکومت را رکن اساسی تمدن بدانیم، نقش عدالت در پایایی و پیشرفت تمدن مشخص می‌شود. نگاه تمدنی به عدالت می‌تواند نگرش عمیق‌تری به مباحث انضمامی عدالت بدهد. از جمله این موارد در حوزه عدالت و برابری، این پرسش است: عدالت یا برابری از طرف چه نهاد یا آحادی است؟ به عبارت دیگر، چه نهادی مسئول تحقق عدالت و برابری در سطح کلان اجتماعی است؟ در پاسخ باید نهاد حکمرانی را مسئول اصلی تحقق عدالت و برابری دانست. با استقرار عدالت در جامعه، تمدن در وضعیت پایدار و در جهت پیشرفت و رشد مردم قرار می‌گیرد. بنابراین نهاد حکمرانی بر اساس سهمی که در تحقق عدالت و برابری دارد، به همان اندازه نقش بی‌بدیلی در پیدایی و پایایی تمدن دارد و اساساً بدون آن تمدن شکل نمی‌گیرد. از این رو تحقق عدالت و برابری در تمدن، منوط به آگاهی و آمادگی نهاد حکمرانی در تنظیم مناسبات عادلانه و ایجاد زمینه‌ها و ساختارهای مناسب دارد.

۳-۲-۳. عدالت و جنسیت

مقیاس و معیار عدالت از دیدگاه فضل‌الله بسیار حائز اهمیت است. او برابری جنسیتی را به‌عنوان معیار عدالت قرار نمی‌دهد، بلکه معیار او اعطای حق به صاحب حق بر اساس دیدگاه کسی است که حق را جعل کرده است. او اختلاف دولت‌های سکولار در تعیین مرزهای حقوق بشر و حقوق زنان را نمونه‌ای از اختلافات بنیادین می‌داند. از منظر او، خدای سبحان که فرمانش در قرآن و سنت نبوی تجلی یافته است، معیار عدالت اجتماعی در حقوق مردم، از جمله زنان است. برای مثال، حکم آیه ۱۱ سوره نساء سهم مرد را در ارث دوبرابر زن تعیین کرده است، از دیدگاه فمینیست‌ها و لیبرال‌ها ناعادلانه و نابرابرانه تلقی می‌شود؛ اما از دیدگاه فضل‌الله، در سیستم فکری اسلامی که بر شریعت استوار است، این تقسیم عادلانه است؛ زیرا زن مسئولیت نفقه خانواده و پرداخت‌هایی مانند زکات و مالیات و خمس را بر

عهده ندارد (فضل الله، ۲۰۰۹م، ص ۱۳۶۶). به همین ترتیب، بر اساس آیه ۸۲ سوره بقره، شهادت دو زن برابر شهادت یک مرد است. فضل الله این جعل حق را که بر اساس عدالت در حقوق قرآنی است، عادلانه می‌داند. این جعل حق بر پایه ساختار روان‌شناختی زن استوار است. از دیدگاه او، جنبه عاطفی زن حتی پس از رسیدن به بلوغ، به عنوان یکی از ارکان اصلی ساختار روانی شخصیتش باقی می‌ماند. این بدان معنا نیست که زن قادر به غلبه بر عواطف خود نیست، بلکه نشان‌دهنده آن است که او در مقایسه با مرد، از حساسیت عاطفی بیشتری برخوردار است. بنابراین در تشریح قوانین مرتبط با شخصیت زن، امکان خطاهای ناشی از تأثیرپذیری عاطفی او در نظر گرفته شده است. این رویکرد نه به معنای نقص در شخصیت زن، بلکه به منظور رعایت احتیاط در جهت تحقق عدالت است. به عنوان مثال، ضرورت حضور زن دوم برای تذکر و یادآوری، ناشی از توجه به احتمال خطای عاطفی زن اول است (فضل الله، ۱۴۲۲ق، ص ۹۳). فضل الله تأکید می‌کند که آیات این موضوع در کنار یکدیگر به ما می‌آموزد که رعایت عدالت نه تنها در رفتار و تأمین مالی، بلکه در حوزه احساسات و روابط نیز امری ضروری است. مردان موظفند از گرایش به بی‌عدالتی اجتناب کنند و بکوشند در تمامی ابعاد زندگی زناشویی به عدالت نزدیک شوند. در غیر این صورت، رفتارهای غیرمنصفانه آن‌ها می‌تواند به روحیه و شخصیت زنان آسیب وارد کند و این امر قطعاً با اصول اسلامی ناسازگار است (فضل الله، ۱۴۲۱ق، ج ۱۶، ص ۲۹۲).

۴-۲-۳. عدالت و قلمرو چهارگانه آن

از منظر فضل الله، قلمرو عدالت در چهار عرصه اصلی قابل تعریف است: عدالت با خویشان، عدالت با خداوند، عدالت با مردم و عدالت با طبیعت (شامل زندگی و حیوانات) (فضل الله، ۲۰۰۹م، ص ۳۶۷؛ فضل الله، ۱۴۲۱ق، ص ۳۲۸؛ فضل الله، ۱۴۳۶ق، ج ۵، ص ۶۰ و ج ۸، ص ۹۴؛ فضل الله، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۷۱). بر این اساس و در پرتو دیدگاه فضل الله، نظریه سه‌گانه قلمرو عدالت، شامل عدالت با خویشان، خدای سبحان و دیگر انسان‌ها، تقسیم قلمرو عدالت به خلقت و دنیا و آخرت و همچنین تقسیم قلمرو عدالت به نظم طبیعی و نظم انسانی قابل تأیید به نظر می‌رسد (فضل الله، ۱۴۳۹ق، ج ۱۸، صص ۹۴-۹۶؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۳۴). اساساً می‌توان سه رویکرد به تعریف تمدن قائل شد: گروهی تمدن را در رابطه انسان با خدا و تعالی آن می‌بینند که شاخصه‌ای مانند شریعت و عبودیت در آن مهم می‌نماید؛ عده‌ای دیگر تمدن را در رابطه انسان با انسان تعریف می‌کنند که شاخصه‌هایی مثل عدالت در آن نمود بیشتری دارد؛ برخی دیگر نیز تمدن را در رابطه انسان با طبیعت ترسیم می‌کنند که شاخصه‌ای مانند عمران و آبادی بر اساس رابطه تسخیری در آن اولویت دارد و به عبارتی، ایشان به دنبال تمدن اکولوژیک هستند. فضل الله چهار عرصه قلمرو عدالت را به گونه‌ای ترسیم می‌کند که منطبق بر همین رویکردهای تمدنی باشد. از این رو باید گفت، نسبت عدالت به تمدن مثل نسبت رگ‌ها و مویرگ‌ها در بدن است که وظیفه خون‌رسانی به همه اعضای بدن را بر عهده دارند و از این طریق حیات عضو را تداوم می‌بخشند. بر این اساس، اگر در تمدنی عدالت ایجاد و تثبیت نشود، یا پس از ایجاد و تثبیت دوباره رو به ضعف گذارد، آن تمدن نیز حیاتش را از دست می‌دهد؛ همچنان‌که اندام بدون رگ و مویرگ قادر به ادامه حیات نیست.

۳-۳. مسئولیت‌پذیری در نهاد خانواده

تمدن، شکل خاص و بسط‌یافته‌ای از نظام فرهنگی اجتماعی و احساس فرهنگی اجتماعی و شامل مؤلفه‌هایی همچون مهار خشونت، ارتقای نقش زنان و اهمیت جایگاه دین است (مزلیش، ۱۳۹۹، ص ۱۸۰). قرآن کریم به این مؤلفه‌ها توجه دارد. این کتاب مقدس ارتقای نقش زنان و مردان را با حس مسئولیت‌پذیری از نهاد خانواده شروع می‌کند و آن را آغازگاهی برای ساختن جامعه و تمدن بیان می‌دارد؛ آنجا که مادر و خواهر موسی علیهم‌السلام (قصص: ۷) و آسیه (تحریم: ۱۱-۱۲) نقش آفرینی می‌کنند، تا آنجا که موسی علیه‌السلام این نقش را برای خانواده

خود بر عهده می‌گیرد (طه: ۷). از نگرگاه قرآن، این‌گونه مسئولیت‌پذیری در نهاد خانواده آغازی بر تحولات بزرگ اجتماعی و ایجاد تحولات تمدنی در سیره این پیامبر تمدن‌ساز به شمار می‌آید (دیباجی، ۱۳۸۷، ص ۴). همچنین سوره تحریم این حس مسئولیت‌پذیری در نهاد خانواده را به پیامبر اکرم ﷺ یادآور می‌شود (تحریم: ۱-۳) و برخی شیوه‌ها و مناسبات مواجهه با همسران را تبیین می‌کند. این رهنمودها الگویی فرازمانی و فرامکانی است (عابدینی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۲). همین سیره پیامبر ﷺ، انگیزه و زمینه‌ای برای ایجاد تمدن بزرگ اسلامی در قرون بعدی شد و به گفته مایکل هارت: «او را به مؤثرترین فرد تاریخ تبدیل کرد» (هارت، ۱۳۹۸، ص ۴). بنابراین نهاد خانواده با نقش‌های همسری و مادری و پدری، نمونه کوچکی از مسئولیت‌پذیری اجتماعی است که در مقیاس کلان منجر به ایجاد تمدنی نوین می‌شود. دیدگاه فضل‌الله نیز بیانگر آن است که در حوزه مادری و پدری که حوزه‌ای خاص و ویژه است، نوعی سلسله‌مراتب وظیفه‌ای وجود دارد که در آن مرد به عنوان قوام خانواده عمل می‌کند و ساختار خانواده از این طریق حفظ می‌شود. باین‌حال، در سایر حوزه‌های زندگی، زن و مرد از حقوق و وظایف مساوی برخوردارند (فضل‌الله، ۱۴۲۰ق، ص ۵۷).

۱-۳-۳. پدرسالاری و مادرسالاری، نزاعی فرهنگی با رویکردی تمدنی

مسئولیت‌پذیری در نهاد خانواده گاهی سبب پدرسالاری و زمانی سبب مادرسالاری شده است. از منظر فضل‌الله، پدیده پدرسالاری در آیات قرآنی به طور جدی بررسی شده است. این پدیده نه تنها به عنوان یک ساختار اجتماعی، بلکه به عنوان یک وضعیت ذهنی و فرهنگی شناخته می‌شود که با جمود فکری و ایستایی همراه است. بر اساس آیات قرآنی، منطق حاکم بر تفکر پدرسالاری، مبتنی بر اعتباردهی به شیوه‌ای از زندگی است که پدران و اجداد در عبادات و عادات و رسوم خود دنبال کرده و آن را به عنوان مبنایی برای پیروی و هدایت در نظر گرفته‌اند؛ درحالی‌که هیچ‌گونه تحلیل فکری یا منطقی برای توجیه مشروعیت این شیوه زندگی ارائه نمی‌شود. در نتیجه، هرگاه دعوتی به تغییر مطرح شود، در برابر آن مقاومت شکل می‌گیرد؛ زیرا این تغییر افراد را از دایره‌ای که در آن غرق شده و با ویژگی‌های آن خو گرفته‌اند، خارج می‌سازد.

فضل‌الله معتقد است پدیده پدرسالاری بر وجدان عمومی و تفکر اجتماعی استوار است و بر این اساس، از ذخایر فکری پدران به عنوان مرجع استفاده می‌کند. در این رویکرد، به احساسات و عواطف پدران، از جمله دشمنی، صداقت، محبت و تنفر، در بعد شعوری و عاطفی توجه می‌شود. این نگرش، برای بعد عقلانی و اختیار انسانی هیچ ارزشی قائل نیست و بر زندگی بدوی و قبیله‌ای تکیه دارد (فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۱، صص ۵۶۴-۵۶۶). فضل‌الله با نقد این نوع تفکر، بر لزوم بازنگری در آن تأکید می‌کند و ضرورت ایجاد تغییرات در نگرش‌ها و ساختارهای اجتماعی را یادآور می‌شود. او بر این باور است که برای تحقق حقوق برابر و عدالت اجتماعی، باید از قید و بندهای پدرسالاری رها شد و به سمت تفکر انتقادی و عقلانی حرکت کرد. این نوع تفکر به انسان‌ها امکان می‌دهد تا انتخاب‌های آگاهانه و مستقل داشته باشند.

در خصوص ساختار جامعه، فضل‌الله از دو مفهوم «المجتمع الأبوي» (جامعه پدرسالار) و «المجتمع الأمومي» (جامعه مادرسالار) سخن به میان می‌آورد. بنیان این جامعه را خانواده تشکیل می‌دهد؛ جایی که رابطه میان زن و مرد به شکلی برجسته بازنمایی می‌شود. از دیدگاه او، اگر خانواده تحت نظام پدرسالار یا «النظام الأبوي» اداره شود، جامعه پدرسالار شکل می‌گیرد. به اعتقاد فضل‌الله، خانواده اسلامی بر اساس نظام پدرسالار استوار شده است که پدر در آن به عنوان قوام و مدیر خانواده عمل می‌کند و مسئولیت امور حیاتی آن را بر عهده دارد. باین‌حال، این امر به معنای نادیده گرفتن نقش مادر یا جایگاه او نیست؛ بلکه نقش مادر در این نظام، ثانوی تلقی می‌شود (فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۴، ص ۴۵).

به باور فضل‌الله، در یک خانواده پدرسالار امکاناتی برای زن فراهم می‌شود تا بتواند نقش خود را ایفا کند؛ زیرا این جامعه بر انسانیت او تأکید دارد. در مقابل، در جامعه مادرسالار، مرد به عنوان فردی بیکار و وابسته به زن شناخته می‌شود که فاقد کارایی مستقل است. حتی در امور خانواده نیز مرد مستقل نیست و به زن وابسته است. می‌توان گفت که در سازوکار ارزش‌دهی تمدنی، جامعه مادرسالار برای زن نسبت به مرد احترام بیشتری قائل می‌شود؛ اما درعین حال، ممکن است با انحرافات در تعریف وظایف زنان مواجه باشد (فضل‌الله، ۱۴۲۵ق، ص ۵۲).

۲-۳-۳. قوامیت و مسئولیت‌پذیری

در نگاه تمدنی، قوامیت نباید به معنای سلطه تعبیر شود؛ بلکه مقصود از آن یک مسئولیت‌مدیریتی مبتنی بر عدالت و توانمندی‌های فردی است. اصطلاح «تمدن» در تقابل با «بربریت» به کار رفته است. در بربریت، سلطه مهم است؛ اما در تمدن خانواده‌محور قرآنی، قوامیت مهم است. از این روست که نباید قوامیت را به سلطه معنا کرد. فضل‌الله نیز در تفسیر آیه قوامیت، آن را به معنای مسئولیت‌مدیریتی در خانواده معنا می‌کند، نه سلطه مرد بر زن. در این معنا به دو نکته باید توجه کرد: نخست اینکه قوامیت به معنای وظیفه‌تأمین مالی خانواده است، نه نشانه برتری ذاتی مردان. از نظر او، اگر زنان بتوانند مسئولیت مالی خانواده را بر عهده بگیرند، این مفهوم از قوامیت قابل تغییر است. دوم اینکه قوامیت باید با عدالت همراه باشد. «این مسئولیت نباید بهانه‌ای برای ظلم و نادیده گرفتن حقوق زنان باشد؛ بلکه باید در جهت ایجاد تعادل در خانواده عمل کند. با وجود تغییرات فرهنگی در دنیای امروز و مشارکت زنان در امور مالی مدیریت خانواده همچنان بر عهده مرد است» (فضل‌الله، ۱۴۲۲ق، ص ۱۱۱).

«قوامون» به معنای کسانی است که امور دیگران را مدیریت می‌کنند. زندگی خانوادگی نیز نیازمند مدیریت و رعایت است و ساختار «قوامون» بر مبالغه و تکثیر دلالت دارد. قوامیت، به معنای مدیریت و رعایت و اشراف بر زندگی خانوادگی است (فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۲، ص ۳۱۱)، نه به معنای دیکتاتوری و استبداد و برتری‌جویی (فضل‌الله، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص ۴۷۷). اسلام برای مرد امتیازاتی قائل شده که ناشی از ویژگی‌های ذاتی اوست و به او توان حرکت بیشتری می‌دهد. بر این اساس، تکلیف مالی تأمین نفقه خانواده بر عهده مرد قرار گرفته است. این امر به منظور نظم‌بخشی به قانون خانواده است تا مدیریت حیات خانوادگی از توازن بیشتری برخوردار باشد؛ زیرا اگر این تکلیف بر عهده زن قرار می‌گرفت، با سرشت بدنی او در تضاد بود و به‌ویژه در کنار مسئولیت‌هایی مانند بارداری و شیردهی، فشار مضاعفی بر او وارد می‌کرد (فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۲، ص ۳۱۱). از این رو خدای سبحان قوامیت را در قرآن به مردان اختصاص داده است. این امر به معنای برتری مردان بر زنان از طریق برخی عناصر تکوینی است (فضل‌الله، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۳۸۹).

به‌طورکلی، «قیمومت» در قلمرو حیات خانوادگی، به معنای مدیریت و رعایت و در دو مورد استوار است: نخست، برتری مردان بر زنان به دلیل برخی ویژگی‌های ذاتی نهفته در آفرینش آنان؛ دوم، انفاق مالی مردان بر زنان در گستره خانواده (فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۴، ص ۱۹۶). به اعتقاد فضل‌الله، این حکم تنها در محدوده خانواده کاربرد دارد. قوامیت (به معنای مدیریت و رعایت و اشراف) در خانواده حق مرد است؛ اما خارج از این محدوده، مرد هیچ‌گونه قوامیت، رعایت یا امتیازی نسبت به زن ندارد (فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۲، ص ۳۱۱؛ ۱۴۲۲ق، ص ۵۴۰). او برداشتی از واژه «سرپرستی» (قوامت) را که آن را شامل همه چیز می‌داند و مرد را همیشه در درجه اول و سرپرست همیشگی امور زن می‌پندارد، نادرست می‌داند (فضل‌الله، ۱۳۸۹ق، ص ۵۶).

درنهایت، قوامیت عنصری تمدن‌ساز است که حس مسئولیت‌پذیری را برای ساختن تمدنی خانواده‌محور فعال می‌کند و جایگاه خانواده را در نگاه تمدنی به جامعه ارتقا می‌بخشد. قوامیت آورده‌ای وحیانی و در نهایت دقت و ظرافت و مبتنی بر فطرت مشترک انسانی است که

انعکاس‌دهنده کرامت‌بخشی، عدالت‌محوری و مسئولیت‌پذیری در نهاد خانواده است. اساساً خانواده به مثابه کوچک‌ترین نهاد اجتماعی، قوام‌بخش تمدن به مثابه گسترده‌ترین قالب اجتماعی است که می‌تواند سنجشی برای کرامت‌بخشی، عدالت‌محوری و مسئولیت‌پذیری باشد.

نتیجه‌گیری

نگرش تمدنی به قرآن، مسئله جنسیت را نیز در چهارچوب کلی توسعه اجتماعی و تمدن‌سازی اسلامی بررسی می‌کند. از این دیدگاه، زن و مرد دو رکن اصلی جامعه‌اند که هر یک نقش مشخصی در فرآیند تکامل تمدنی دارند. این رویکرد تفاوت‌های طبیعی زن و مرد را می‌پذیرد، اما درعین حال بر عدالت جنسیتی و برابری حقوق انسانی آنان در مسیر تحقق تمدن اسلامی تأکید دارد. بر اساس آراء فضل‌الله، کرامت و عدالت و مسئولیت‌پذیری، سه شاخصه اساسی در نگرش تمدنی به جنسیت هستند.

تفسیر او به دنبال ایجاد تعادل میان حقوق و تکالیف زنان و مردان در جامعه اسلامی است. این دیدگاه می‌تواند مبنای مهمی برای تحلیل تمدنی مسئله جنسیت در قرآن باشد و در مباحث معاصر پیرامون حقوق زنان در اسلام مورد توجه قرار گیرد.

مفهوم «عدالت» یکی از ارکان اصلی در پایداری تمدن به شمار می‌آید. عدالت نه به معنای تساوی مطلق، بلکه به معنای «ایجاد فرصت‌های برابر» برای زنان و مردان در زمینه‌های مربوط به هر کدام بر اساس شاکله وجودی آنهاست. در نگاه تمدنی، قوانین اجتماعی باید به گونه‌ای تنظیم شود که زنان و مردان بتوانند بر اساس توانمندی‌های خود، در فرآیند توسعه تمدن اسلامی مشارکت کنند. بر این اساس، برخی از احکام جنسیتی که در جوامع سنتی به نابرابری اجتماعی منجر شده است، نیازمند بازخوانی در چهارچوب عدالت اجتماعی و تمدنی است.

فضل‌الله مفهوم قوامیت در خانواده را در چهارچوب مسئولیت‌پذیری تمدنی تحلیل می‌کند. زنان نیز می‌توانند در حوزه‌های مدیریتی و سیاسی و اقتصادی مسئولیت بپذیرند و این امر مغایر با تعالیم قرآنی نیست.

درنهایت، تحلیل تمدنی آراء فضل‌الله درباره جنسیت نشان می‌دهد که او به دنبال ایجاد تعادل میان آموزه‌های دینی و مقتضیات تمدن مدرن است. در این چهارچوب، او چند اصل مهم را مطرح می‌کند: برابری انسانی زن و مرد در ساختار تمدنی اسلام، به این معنا که زنان و مردان باید برای مشارکت در تمدن‌سازی فرصت‌های برابر داشته باشند. بازتعریف قوامیت و مدیریت خانوادگی در چهارچوب عدالت اجتماعی و اینکه قوامیت به معنای مسئولیت‌پذیری است، نه سلطه جنسیتی. در مجموع، فضل‌الله با رویکردی تمدنی به مسئله جنسیت در قرآن، الگویی ارائه می‌دهد که می‌تواند در فرآیند تمدن‌سازی نوین اسلامی از آن استفاده کرد. این نگرش، نه تنها پاسخی به چالش‌های معاصر درباره حقوق زنان در اسلام است، بلکه چهارچوبی برای ایجاد یک تمدن اسلامی عادلانه و پیشرفته نیز فراهم می‌کند.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

تعارض منافع

نویسندگان این مقاله اعلام می‌دارند که در انجام این پژوهش هیچ‌گونه تعارض منافع وجود ندارد.

حمایت مالی

نویسندگان اظهار می‌دارند که در روند تهیه و نگارش این مقاله، هیچ‌گونه بودجه، گرنت یا حمایت مالی دیگری دریافت نکرده‌اند.

فهرست منابع

قرآن کریم

- آرناسون، یوهان پی. (۱۳۹۹). جامعه‌شناسی تمدن (مسائل تاریخی و سنت‌های نظری) (سالار کاشانی، مترجم). ترجمان علوم انسانی. افضلی، رسول. (۱۳۹۶). روش‌شناسی در جغرافیای سیاسی و ژئوپلیتیک (روش‌های فرائضی). دانشگاه تهران.
- ایمان، محمدتقی. (۱۳۹۱). فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ایمان، محمدتقی. (۱۳۹۴). روش‌شناسی تحقیقات کیفی. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بابایی، حبیب‌الله. (۱۳۹۰). تمدن و تجدد در اندیشه معاصر عرب. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بابایی، حبیب‌الله. (۱۳۹۳). کاوش‌های نظری در الهیات و تمدن. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بابایی، حبیب‌الله. (ب. ۱۳۹۹). تنوع و تمدن در اندیشه اسلامی. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بابایی، حبیب‌الله. (ج. ۱۳۹۹). جستارهای نظری در اسلام تمدنی. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بیبی، ارل. (۱۳۹۵). روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی (رضا فاضل، مترجم). سمت.
- برودل، فرنان. (۱۴۰۰). چهره‌های تمدن (کاظم فیروزمند، مترجم). آس.
- بلیکی، نورمن. (۱۳۹۵). پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی (سیدحمیدرضا حسنی، محمدتقی ایمان و سیدمسعود ماجدی، مترجمان). پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بهمنی، محمدرضا. (۱۳۹۸). عیار تمدنی جمهوری اسلامی ایران. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- توینبی، آرنولد. (۱۳۹۵). بررسی تاریخ، حکایاتی از تمدن‌های برجای مانده و منقرض (محمدحسین آریا، مترجم). علمی و فرهنگی.
- جعفریان، رسول. (۱۴۰۲). گفتن تمدن اسلامی در ایران دوره پهلوی. علم.
- جمعی از نویسندگان. (۱۳۹۹). چستی تمدن (سیدمحمدحسین صالحی، مترجم). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). تسنیم. اسراء.
- جیکویش، ان. پی. (۱۳۹۹). مسئله تمدن (سیدمحمدحسین صالحی، مترجم). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۳). بیانات در دیدار مجلس خبرگان رهبری ۱۳/۰۳/۱۴۰۳. بازبای شده از <https://khl.ink/f/58264>
- دلفی، کریستین. (۱۳۸۵). بازاندیشی در مفاهیم جنس و جنسیت، مجموعه مقالات فمینیسم و دیدگاه‌ها (شهلا اعزازی و مریم خراسانی، مترجمان). روشنگران و مطالعات زنان.
- دیباچی، سیدمحمدعلی. (۱۳۸۷). پیامبران دولت‌مرد؛ پژوهشی درباره مدل‌های حکومت دینی در قرآن. مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
- داوری اردکانی، نگار؛ عیار، عطیه. (۱۳۸۷). کنکاشی در پژوهش‌های زیان‌شناسی جنسیت. مطالعات راهبردی زنان، ۱۱ (۴۲)، ۱۸۱-۱۶۲.
- ساکلساجی، آرپد. (۱۳۹۹). تمدن و سرچشمه‌های آن (سیدمحمدحسین صالحی، مترجم). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سجادی، سیدابوالفضل. (۱۴۰۳). معناشناسی اسلوب تغلیب در قرآن. پژوهش‌های معناشناختی متون ادبی، ۱(۱)، ۸۵-۹۷.
- <https://doi.org/10.22034/sslt.2024.2037620.1032>
- شفیعی دارابی، سیدمحمد؛ باقریان، زهره. (۱۴۰۰). ویژگی‌های انسان تمدن‌ساز از منظر قرآن کریم. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۱(۱)، ۶۲-۷۹.
- <https://doi.org/10.22034/jksl.2021.287335.1021>
- عابدینی، احمد. (۱۳۸۵). شیوه همسرمداری پیامبر (ص) به گزارش قرآن. فصلنامه بینات، ۱۳ (۵۲)، ۱۶۰-۱۸۲.
- فرامرزی قراملکی، احد. (۱۳۸۷). روش‌شناسی مطالعات دینی. دانشگاه علوم انسانی رضوی.
- فروغی‌نیا، حسین؛ ملک، سحر و حسینی، فائزه السادات (۱۳۹۸). نگرشی به مفهوم کرامت انسانی در پرتو اندیشه‌های فقهی اسلامی. پژوهش‌های حقوقی قانون‌یار، ۲ (۵)، ۱۱۳-۱۴۰.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۶ق). فی آفاق الحوار الإسلامي - المسيحي. دار الملائک للطباعة والنشر والتوزيع.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۱ش). فاطمة الزهرا (سلام الله علیها). دار الملائک للطباعة والنشر والتوزيع.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۹ش). مفاهیم اسلامیة عامة. دار الملائک للطباعة والنشر والتوزيع.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۹ش). دنیای زن. دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۹ق). فقه الحیة. مؤسسة العارف للمطبوعات.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۰ق). دنیا المرأة. دار الملائک للطباعة والنشر والتوزيع.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۱ق). الزهراء القدوة. دار الملائک للطباعة والنشر والتوزيع.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۱ق). للإنسان والحیة. دار الملائک للطباعة والنشر والتوزيع.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۲ق). خطاب الإسلامیین والمستقبل. دار الملائک للطباعة والنشر والتوزيع.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۵ق). خطوات علی طریق الإسلام. دار الملائک للطباعة والنشر والتوزيع.

فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۳۲ق). إشرافه العقل. دار الشفق للطباعة والنشر والتوزيع.
 فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۳۳ق). إتجاهات وأعلام. دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع.
 فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۳۶ق). رؤی أخلاقية. المركز الإسلامي الثقافي.
 فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۲۰۰۹م). الإجتهد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل. المركز الثقافي العربي.
 فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (بی‌تا). (۱). ۸۰۰/یکصد/ پرسش و پاسخ. المكتب الإعلامی.
 فضل‌الله، محمدحسین. (۱۴۳۹ق). تفسیر من وحی القرآن. دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع.
 فوکویاما، فرانسیس. (۱۳۷۲). فرجام تاریخ و آخرین انسان (علی‌رضا طیب، مترجم). دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
 کالینگوود، آر. جی. (۱۳۹۹). تمدن (سیدمحمدحسین صالحی، مترجم). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 کیوی، ریمون؛ کامپنهود، لوکوان. (۱۳۹۵). روش تحقیق در علوم اجتماعی (عبدالحسین نیک‌گهر، مترجم). توتیا.
 محمص، مرضیه. (۱۳۹۱). علامه محمدحسین فضل‌الله و فراخنای اندیشه شیعی در حوزه مشارکت اجتماعی زنان. فصلنامه بانوان شیعه، (۲۹)۹، ۲۶۱-۲۸۶.

محمودی، زهرا؛ و بابانی، حبیب‌الله. (۱۴۰۳). چستی گرایش تمدنی در تفسیر قرآن. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، (۵)۴، ۹۵-۱۱۶.

<https://doi.org/10.22034/jksl.2024.463926.1366>

مرادی، فاطمه. (۱۳۹۴). «تعارف» و «تعامل معروف»؛ دو اصل بنیادین در فرایند تمدنی. نقد و نظر، (۸۰)۲۰، ۷۷-۱۰۰.

مزلیش، بروس. (۱۳۹۹). خاستگاه و اهمیت مفهوم تمدن (سیدمحمدحسین صالحی، مترجم). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 مطهری، مرتضی. (۱۹۸۰). نظام حقوق زن در اسلام. صدرا.

نوروزی فیروز، رسول. (۱۳۹۴). تمدن به مثابه سطح تحلیل. نقد و نظر، (۸۰)۲۰، ۱۰۱-۱۳۱.

نوروزی، رسول؛ خاتمی‌نیا، فضا. (۱۳۹۹). تمدن و جهانی شدن. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

هاجسن، مارشال. (۱۳۹۹). تنوع و تمدن در اندیشه اسلامی (حبیب‌الله بابایی، به کوشش). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

هارت، مایکل. (۱۳۹۸). موثرترین صد فرد تاریخ (سیدحمید هاشمی و عباس احسانی، مترجمان). نظری.

هانتینگتون، ساموئل. (۱۳۷۸). برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهان (محمدعلی حمید رفیعی، مترجم). دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

Goodman, N. (1978) *Ways of Worldmaking*. Hackett.

West, C., & Zimmerman, D.H., (2019). "Doing Gender." In *The Genders and Sexualities Reader*, edited by Sarah S. V. H. M. Faith, pp. 1-20.

Connell, R.W., (2020). *Gender. In World Perspective*. Polity Press.

Walby, S., (1990). *Theorizing Patriarchy*. Blackwell.

Burr, Vivien, (2002). *Gender and Social Psychology*. Routledge.

A Civilizational Explanation of Allameh Faḍlullāh's Views on the Issue of Gender in the Quran

Marzieh Mohases¹  Ayoub Zare Khafri² 

1. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran
(Corresponding Author).

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.
Corresponding Email: m_mohases@sbu.ac.ir

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.511181.1448>

Introduction

Essentially, addressing the issue of civilization with various approaches signifies the growth and advancement of interdisciplinary studies. It reflects the interest of macro-level thinkers in actualizing scientific contributions across different areas of life, the outcome of which is found in achieving peaceful coexistence at a grand, global scale. The issue of gender is one of those major, debated phenomena between Western civilization, as the central civilization, and other civilizations on its periphery, which requires attention. In this research, among the dependent variables, we have focused on the variable of gender in the views of Allameh Faḍlullāh. Allameh Faḍlullāh's civilizational approach to the issue of gender in the Quran can have significant impacts on Islamic societies. Sayyid Mohammad Hussein Faḍlullāh, with an innovative approach to Quranic exegesis, endeavored to establish a connection between Islamic values and the needs of contemporary civilization. In Islamic civilization, to provide a correct explanation of the prominent and distinct aspects of civilization, one must refer to the authentic sources of Islam, such as the Quran, and extract and present Quran-based theories of civilization based on its fundamental concepts. Therefore, the present research delves into the Quran and the views of Allameh Faḍlullāh to provide a fitting answer to this question: From a civilizational perspective, according to Allameh Faḍlullāh, what are the components of gender, and how are these components explained civilizational from his viewpoint?

Methodology

Civilizational studies are inherently multidisciplinary. The theoretical framework of the study, the dominant discourse, the paradigm, the style, the tools, hermeneutics, the manner of interpretation and exegesis of civilizational sources, historical, indigenous, and the contextual requirements of time, place, and linguistics, all work in conjunction in civilizational studies to solve a problem. Ultimately, the main goal is the power of analysis, explanation, and prediction. It is important to achieve an indigenous method based on theoretical foundations and Islamic human sciences and to break the dominance of non-indigenous methods based on an un-divine worldview. However, it must be acknowledged that civilizational studies in Iran are still in their early stages, and there is a considerable distance to achieving an authentic methodology. Ultimately, this research has been conducted using a descriptive-analytical method with a civilizational approach.



Findings

This article attempts to re-examine the concept of gender within the framework of Islamic civilization's indicators. The paper's objective is to investigate the views of Allameh Faḍlullāh regarding gender in the Quran and explain its civilizational components. In this regard, three main components have been extracted: bestowing dignity, centering justice, and responsibility. Initially, by referencing the evolution in civilizational studies and the necessity of redefining macro-concepts such as gender, we examine the position of men and women not from a biological or traditional perspective, but within a civilizational framework, where men and women, as complements to each other, play a role in the process of civilization-building. The article posits that Islamic civilization should be founded upon concepts such as shared human dignity, individual piety, and social responsibility. In the main section of the article, three fundamental characteristics in Allameh Faḍlullāh's view on gender are explained:

1. **Bestowing Dignity:** Humans possess inherent dignity that should be elevated to social honor within society. Fadlallah, by critiquing traditional and patriarchal perspectives, emphasizes a humanistic and equal view of men and women.
2. **Centering Justice:** Justice, in his view, does not mean absolute equality but rather proportionality to the existential makeup of each individual. He considers the differing roles of men and women to be natural and accepts human rights equality within the framework of responsibilities.
3. **Responsibility in the Family Institution:** Fadlallah analyzes the concept of *qawamah* (guardianship/management) for men, interpreting it not as dominance but as a managerial responsibility that is meaningful within the framework of justice and capability. In his view, the family is the starting point for civilization-building. Ultimately, the article concludes that Allameh Faḍlullāh's views, by creating a balance between religious teachings and the exigencies of modern civilization, offer a new model for explaining the issue of gender in the Quran and possess significant potential for use in the project of Islamic civilization-building.

Conclusion

A civilizational approach to the Quran examines the issue of gender within the broader framework of social development and Islamic civilization-building. From this perspective, men and women are the two main pillars of society, each having a specific role in the process of civilizational evolution. This approach accepts the natural differences between men and women but simultaneously emphasizes gender justice and the equality of their human rights in the path toward realizing Islamic civilization. Based on Fadlallah's views, dignity, justice, and responsibility are the three fundamental characteristics in the civilizational approach to gender.

His interpretation seeks to create a balance between the rights and duties of women and men in Islamic society. This viewpoint can serve as an important basis for the civilizational analysis of the issue of gender in the Quran and warrants attention in contemporary discussions surrounding women's rights in Islam.

The concept of "justice" is one of the main pillars for the stability of civilization. Justice is not meant as absolute equality but rather as "creating equal opportunities" for men and women in areas pertinent to each, based on their existential makeup. In a civilizational view, social laws should be regulated in a way that allows men and women to participate in the process of

developing Islamic civilization according to their capabilities. Accordingly, some gender-based rulings that have led to social inequality in traditional societies require re-examination within the framework of social and civilizational justice.

Fadlallah analyzes the concept of *qawamah* in the family within the framework of civilizational responsibility. Women can also assume responsibilities in managerial, political, and economic spheres, and this does not contradict Quranic teachings.

Ultimately, the civilizational analysis of Fadlallah's views on gender reveals that he seeks to establish a balance between religious teachings and the requirements of modern civilization. Within this framework, he proposes several important principles: the equal human standing of women and men in the civilizational structure of Islam, meaning that women and men should have equal opportunities to participate in civilization-building. The redefinition of *qawamah* and family management within the framework of social justice, and that *qawamah* means managerial responsibility, not gender dominance. In summary, with a civilizational approach to the issue of gender in the Quran, Fadlallah offers a model that can be utilized in the process of modern Islamic civilization-building. This perspective not only provides an answer to contemporary challenges regarding women's rights in Islam but also lays the groundwork for creating a just and advanced Islamic civilization.

Keywords

Civilization, Gender, Allameh Faḍlullāh, Responsibility, Centering Justice.

Ethical Considerations

Compliance with research ethics. The authors observed the ethical principles in conducting and publishing this scholarly research, and this is confirmed by all of them.

Conflict of interest

The authors declare that they have no conflict of interest.

Funding statement

The authors declare that no funds, grants, or other support were received during the preparation of this manuscript.

References

Qur'ān Karīm.

- [Abedini, A. \(2006\). "The Prophet's \(PBUH\) Method of Coexistence with His Wife as Reported in the Quran." *Bayyināt Quarterly*, 13\(52\), 160-182. \[In Persian\]](#)
- Afzali, R. (2017). *Ravesh-shenasi dar joghrafiya-ye siasi va zhe'opolitik (ravesh-haye farā-ethbati)*. University of Tehran. [In Persian]
- Arnason, J. P. (2020). *Jame'e-shenasi-ye tamaddon (masael-e tarikhi va sonnat-haye nazari)* (S. Kashani, Trans.). Tarjeman-e Olum-e Ensani. [In Persian]
- Babae, H. (2011). *Tamaddon va tajaddod dar andisheh-ye mo'aser-e Arab*. Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Babae, H. (2014). *Kavosh-haye nazari dar elahiyat va tamaddon*. Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Babae, H. (2020a). *Tanavvo' va tamaddon dar andisheh-ye Eslami*. Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Babae, H. (2020b). *Jostar-haye nazari dar Eslam-e tamaddoni*. Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Babi, E. (2016). *Ravesh-haye tahqiq dar olum-e ejtemai* (R. Fazel, Trans.). Samt. [In Persian]
- Bahmani, M. R. (2019). *Eyar-e tamaddoni-ye Jomhuri-ye Eslami-ye Iran*. Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Bliki, N. (2016). *Paradym-haye tahqiq dar olum-e ensani* (S. H. Hasani, M. T. Iman, & S. M. Majedi, Trans.). Pazhuheshgah-e Howzeh va Daneshgah. [In Persian]
- Brodel, F. (2021). *Chehreh-haye tamaddon* (K. Firuzmand, Trans.). As. [In Persian]
- Burr, V. (2002). *Gender and Social Psychology*. Routledge.
- Collingwood, R. G. (2020). *Tamaddon* (S. M. H. Salehi, Trans.). Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Connell, R. W. (2020). *Gender: In World Perspective*. Polity Press.
- [Davari Ardakani, N., & Eyar, A. \(2008\). "A Study in Gender Linguistics Research." *Women's Strategic Studies*, 11\(42\), 162-181. \[In Persian\]](#)
- Delfi, K. (2006). *Bazandishi dar mafahim-e jens va jensiyat, majmu'eh-ye maqalat-e feminism va didgah-ha* (Sh. Azazi & M. Khorasani, Trans.). Roshangaran va Motale'at-e Zanan. [In Persian]
- Dibaji, S. M. A. (2008). *Payambaran-e dowlatmard; pazhuheshi darbareh-ye model-haye hokumat-e dini dar Quran*. Markaz-e Pazhuhesh-haye Majles-e Shoraye Eslami. [In Persian]
- Faḍlullāh, S. M. H. (1999). *Fiqh al-Ḥayāh*. Mu'assasat al-ʿĀrif li al-Maṭbūʿāt. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2000). *Dunyā al-Mar'ah*. Dār al-Malāk li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2001a). *Al-Zahrāʿ al-Qudwah*. Dār al-Malāk li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2001b). *Lil Insān wa al-Ḥayāh*. Dār al-Malāk li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2002). *Fāṭimah al-Zahrāʿ (Salām Allāh ʿAlayhā)*. Dār al-Malāk li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2002). *Khiṭāb al-Islāmīyīn wa al-Mustaqbal*. Dār al-Malāk li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ. [In Arabic]

- Faḍlullāh, S. M. H. (2004). *Khuṭuwāt 'alā Ṭarīq al-Islām*. Dār al-Malāk li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2005). *Fī Āfāq al-Hiwār al-Islāmī al-Masīhī*. Dār al-Malāk li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2009). *Al-Ijtihād bayna Asr al-Māḍī wa Āfāq al-Mustaqbal*. Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2010a). *Maḥāḥim Islāmīyah 'Āmmah*. Dār al-Malāk li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2010b). *Dunyā-yi Zan*. Daftar-e Pazhuhesh va Nashr-e Sohrevardi. [In Persian]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2011). *Ishrāqat al-'Aql*. Dār al-Shafaq li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2012). *Ittijāhāt wa A'lām*. Dār al-Malāk li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2015). *Ru'ā Akhlāqīyah*. Al-Markaz al-Islāmī al-Thaqāfī. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (2018). *Tafsīr min Waḥy al-Qur'ān*. Dār al-Malāk li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'. [In Arabic]
- Faḍlullāh, S. M. H. (n.d.-a). *100 [Yekṣad] Porsesh va Pāsokh*. Al-Maktab al-I'lāmī. [In Persian]
- Faramarz Gharamaleki, A. (2008). *Ravesh-shenasi-ye motale'at-e dini*. Razavi University of Humanities. [In Persian]
- [Foroughinia, H., Malek, S., & Hosseini, F. S. \(2019\). "An Approach to the Concept of Human Dignity in the Light of Islamic Jurisprudential Thoughts." *Legal Research Journal of Lawyar*, 2\(5\), 113-140. \[In Persian\]](#)
- Fukuyama, F. (1993). *Farjām-e tārīkh va ākherīn ensān* (A. Tayyeb, Trans.). Daftar-e Motāle'āt-e Sīāsī va Bayn al-Melālī. [In Persian]
- Goodman, N. (1978). *Ways of Worldmaking*. Hackett.
- Hart, M. (2019). *Mo'asser-tarinšad nafar-e tārīkh* (S. H. Hashemi & A. Ehsani, Trans.). Nazari. [In Persian]
- Hodgson, M. (2020). *Tanavvo' va tamaddon dar andīsheh-ye Eslāmī* (H. Babae, Ed.). Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Huntington, S. (1999). *Bar-khord-e tamaddon-hā va bāzsāzī-ye nezām-e jahān* (M. A. Hamid Rafiei, Trans.). Daftar-e Pazhuhesh-haye Farhangi. [In Persian]
- Iman, M. T. (2012). *Falsafeh-ye ravesh-e tahqiq dar olum-e ensani*. Pazhuheshgah-e Howzeh va Daneshgah. [In Persian]
- Iman, M. T. (2015). *Ravesh-shenasi-ye tahqiqat-e kayfi*. Pazhuheshgah-e Howzeh va Daneshgah. [In Persian]
- Jacobson, N. P. (2020). *Maseleh-ye tamaddon* (S. M. H. Salehi, Trans.). Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Jafarian, R. (2023). *Gofeman-e tamaddon-e Eslami dar Iran-e dowreh-ye Pahlavi*. Elm. [In Persian]
- Jame'i az nevisandegan. (2020). *Chisti-ye tamaddon* (S. M. H. Salehi, Trans.). Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2016). *Tasnim*. Esra. [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2024). *Bayanat dar didar-e Majles-e Khobregan-e Rahbari 1403/03/01*. Retrieved from <https://khl.ink/f/58264> [In Persian]
- [Mahmoudi, Z., & Babae, H. \(2024\). "The Nature of the Civilizational Tendency in Quranic Exegesis." *Quarterly Journal of Quran, Culture and Civilization*, 4\(5\), 95-116. <https://doi.org/10.22034/jksl.2024.463926.1366>](#)
- Mazlish, B. (2020). *Khāstgāh va ahammīyat-e mafhūm-e tamaddon* (S. M. H. Salehi, Trans.). Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- [Mohases, M. \(2012\). "Allameh Mohammad Hossein Fazlollah and the Scope of Shiite Thought in the Field of Women's Social Participation." *Shiite Women's Quarterly*, 9\(29\), 261-286. \[In Persian\]](#)

- Moradi, F. (2015). "Ta'ārof and Ta'āmol-e Ma'rūf: Two Fundamental Principles in the Civilizational Process." *Naqd va Nazar*, 20(80), 77-100. [In Persian]
- Motahhari, M. (1980). *Nezām-e hoqūq-e zan dar Eslām*. Sadra. [In Persian]
- Norouzi Firooz, R. (2015). "Tamaddon be masābe-ye sath-e tahlīl." *Naqd va Nazar*, 20(80), 101-131. [In Persian]
- Norouzi, R., & Khataminiya, F. (2020). *Tamaddon va jahānī shodan*. Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Quivy, R., & Campenhoudt, L. V. (2016). *Ravesh-e tahqiq dar olum-e ejtemai* (A. Nikgozar, Trans.). Tutiya. [In Persian]
- Sajjadi, S. A. (2024). "Semantics of the Method of Predominance (Taghlib) in the Quran." *Semantic Studies of Literary Texts*, 2(1), 85-97. <https://doi.org/10.22034/ssl.2024.2037620.1032> [In Persian]
- Shafiei Darabi, S. M., & Bagherian, Z. (2021). "Characteristics of the Civilization-Building Human from the Perspective of the Holy Quran." *Quarterly Journal of Quran, Culture and Civilization*, 2(1), 62-79. <https://doi.org/10.22034/jksl.2021.287335.1021> [In Persian]
- Sokolsaji, A. (2020). *Tamaddon va sargheshmeh-haye an* (S. M. H. Salehi, Trans.). Pazhuheshgah-e Olum va Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Toynbee, A. (2016). *Barresi-ye tarikh, hekayat-ha-ye tamaddon-haye barjay-mandeh va monqarez* (M. H. Aria, Trans.). Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Walby, S. (1990). *Theorizing Patriarchy*. Blackwell.
- West, C., & Zimmerman, D. H. (2019). "Doing Gender." In S. S. V. H. M. Faith (Ed.), *The Genders and Sexualities Reader* (pp. 1-20).

How to cite:

Mohases , Marzieh ; Zare Khafri , Ayoub . (2026). A Civilizational Explanation of Allameh Faḍlullāh's Views on the Issue of Gender in the Quran. *Quran, Culture And Civilization* , 7(1), 25-47. <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.511181.1448>

