





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> 

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

مقاله: پژوهشی

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 در عین حال نقش‌های متمایزی ایفا می‌کنند. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، به تبیین تمدنی از مسئله جنسیت از دیدگاه مفسر معاصر علامه محمد حسین فضل الله می‌پردازد و در جستجوی پاسخ به این سوال است که برداشت تمدنی علامه فضل الله درباره مسئله جنسیت در تفسیر آیات قرآنی چیست و در چه افقی قابل تبیین و توصیف است؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که بازخوانی تمدنی آیات و سنت‌های تفسیری می‌تواند به درک بهتری از جایگاه جنسیت در تمدن اسلامی منجر شود. علامه فضل الله ضمن ارایه تفسیری اجتماعی و تربیتی، خوانش‌های تمدنی دقیقی درباره مسئله جنسیت بیان نموده و بر اصول تمدنی کرامت‌بخشی، عدالت‌محوری و مسئولیت‌پذیری در نهاد خانواده تاکید فراوانی داشته است. واژگان کلیدی: تمدن، جنسیت، علامه فضل الله، مسئولیت‌پذیری، عدالت‌محوری.

استناد به مقاله:

نام خانوادگی، نام. (سال). عنوان. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، دوره (شماره)، ۰-۰۰.
Doi: <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.511181.1448>

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 دارد و نتیجه آن 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 گفتگو 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 گفتگوی معرفتی در خوشه‌های تمدنی در غرب با خوشه‌های تمدنی در اسلام ضروری می‌نماید، چنانچه 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 این رو مسئله جنسیت و زن این قابلیت را دارد که در رویکردی تمدنی مورد گفتگو قرار گیرد.

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 پرداخته شود. این کلان‌پدیدی یک روح، 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 مقایسه 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 بحث زبان، جنسیت، عقلانیت، تنوع، فرجام‌شناسی مسائلی هستند که هنوز نظم منطقی و نظری‌شان در الهیات تمدنی به خوبی تبیین نشده است و می‌توانند به عنوان متغیرهای وابسته مورد کاوش قرار بگیرند، در این پژوهش از میان این متغیرهای وابسته، متغیر جنسیت در آراء علامه فضل‌الله مورد توجه قرار گرفته است. رویکرد تمدنی علامه فضل‌الله به مسئله جنسیت در قرآن، می‌تواند آثار مهمی بر جوامع اسلامی داشته باشد. علامه سید محمدحسین 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 از بخش 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 کرد. از این رو پژوهش حاضر به سراغ قرآن و آرای علامه فضل‌الله رفته است تا پاسخی درخور به این سوال بدهد که: با رویکرد تمدنی از نگرگاه علامه فضل‌الله جنسیت چه مؤلفه‌هایی دارد؟ و تبیین تمدنی آنها از دیدگاه علامه چگونه است؟

پیشینه پژوهش

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

- 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 باشد، چراکه نگاهی تمدنی به تفسیر قرآن دارد و همین وجه اشتراک دو مقاله می‌تواند باشد و وجه تمایز در بررسی آرای علامه فضل‌الله به عنوان مفسر قرآن است.

- مقاله «ویژگی‌های انسان تمدن‌ساز از منظر قرآن کریم» (شفیعی دارابی و باقریان، ۱۴۰۰) نتایج این پژوهش بازتاب چندگانگی باطن انسان‌ها نسبت به یکدیگر است. برخی آیات مربوط به فطرت و حقیقت جوهری روح انسان و آباتی نیز مربوط به طبیعت و جوهر جسمانی وجود اوست. اگر انسان بر اساس فطرت روحی خویش حرکت کند، تمدن‌ساز می‌شود و در مسیر انبیاء 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 است و ویژگی‌های تمدن‌ساز انسان از منظر قرآن را کاویده است با پژوهش حاضر وجه اشتراک دارد و از جهت این‌که مقاله حاضر به آرای علامه فضل‌الله پرداخته است، تمایز دارد.

- مقاله «علامه محمدحسین فضل‌الله و فراخنای اندیشه شیعی در حوزه مشارکت اجتماعی زنان.» (محصل، ۱۳۹۱)، به تبیین آراء تفسیری ایشان درباره مشارکت اجتماعی زنان می‌پردازد و بر ویژگی‌هایی مانند یکسان بودن مبدا پیدایش انسان‌ها، کرامت ذاتی انسان‌ها، عقل‌گرایی و اجتماع‌گرایی تاکید می‌کند. این مقاله از این جهت که به نقش زنان در اجتماع پرداخته است شباهت دارد و نقطه تمایز در رویکرد تمدنی این مقاله است.

مبانی نظری

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 در گفتمان علمی تمدن‌شناسان که ناظر به همان واقعیات تمدنی و مصادیق مختلف تمدن بوده است، ورود کرد. تلاش برای فهم ارتکاز جمعی اندیشمندان اجتماعی در مورد تمدن نه تنها زمینه را برای راهیابی به گفتمان علمی موجود هموار خواهد کرد، بلکه راه فهم خود «تمدن» را نیز آسان خواهد کرد (بابایی، ۱۳۹۳، ص ۲۷). اصطلاح تمدن از آن هنگام که در اواسط قرن هجدهم رواج یافت، به طرق مختلفی به کار رفته؛ اما استعمال آن کمتر با دقت همراه بوده و به ندرت به صورتی بوده که با واکنشی گسترده مواجه شده باشد. این واژه کمابیش با مسامحه به هر نوع سازماندهی اجتماعی یا رشد علوم طبیعی و انسانی اطلاق شده یا بدون هیچ شرح و تعریف اضافه‌ای 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، قدرت و معنا را برای آن بر می‌شمارد و معتقد است با توجه به اهداف نظریه تمدنی، شاید سودمند باشد که ثروت،

قدرت و معنا را به منزله «راه‌های ساختن جهان»^۱ توصیف کرد (آرناسون، ۱۳۹۹، ص ۲۹۳). این توصیف وام‌دار ایده‌ای فلسفی است که در زمینه‌های مختلف مورد استفاده قرار گرفته است (گودمن، ۱۹۷۸، ص ۹۳). به عبارت دیگر می‌توان حوزه‌های اجتماعی - فرهنگی‌ای را که این سه مفهوم بر آن‌ها دلالت دارند با معیار و برحسب شیوه‌های خاص تخصیص، تجربه و تفسیر جهان مورد تحلیل قرار داد و پیکربندی‌های آن‌ها در هر حوزه و نیز ترکیب‌های کلی متفاوت از آن‌ها 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، بالاترین عرصه تبلور مناسبات اجتماعی است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۴۲)، واضح‌ترین صحنه بروز ساختارمند عناصر مادی و فرهنگی جامعه و برابند 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). تویی 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 خودش تلاش می‌کند به آن می‌رسد (توینی، ۱۳۹۵، ص ۱۸). از نظر اشننگلر تمدن‌ها کل‌های یکپارچه‌ای هستند شبیه موجودات زنده که ادوار رشد، 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 civility (مدنیت) می‌نامیم، نزدیک‌تر می‌شود و از نقیض آن یعنی حالتی آرمانی که آن را barbarity (بربریت) می‌نامیم، دورتر می‌شود (کالینگوود، ۱۳۹۹، ص ۹۸). تمدن شکل خاص و بسط یافته‌ای از نظام فرهنگی - اجتماعی و احساس فرهنگی - اجتماعی است که شامل مؤلفه‌هایی همچون مهار خشونت، ارتقای نقش زنان و اهمیت جایگاه دین است (مزلیش، ۱۳۹۹، ص ۱۸۰). باید توجه داشت که واژه تمدن در دو سطح متفاوت عمل می‌کند، از یک‌سو تمدن بر موجودیت‌های بسیار بزرگ دلالت می‌کند که چند واحد دیگر مثل ملت‌ها یا جوامع را در زیرمجموعه خود جای داده است، در این سطح نوعی «حد نهایت»^۳ در این واژه وجود دارد؛ از سوی دیگر تمدن بر سطح خرد دلالت دارد، یعنی بر نحوه سلوک تک‌تک انسان‌ها (ساکلساجی، ۱۳۹۹، ص ۱۸۸). در نهایت این‌که مفهوم 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).

جنسیت

«جنسیت» به نقش‌ها، رفتارها، فعالیت‌ها و انتظاراتی اشاره دارد که جوامع براساس این دسته‌بندی‌های زیستی ایجاد می‌کنند (وست، زیرمن، ۲۰۱۹، ص ۲). «جنسیت» از طریق روابط قدرت و عملکردهای اجتماعی ساخته می‌شود و نهادهای مختلف، از جمله خانواده، آموزش و محیط کار، هنجارهای خاص جنسیتی را ترویج می‌دهند (کانل، ۲۰۲۰، ص ۵۸). جامعه‌شناسان معتقدند «جنسیت» صرفاً یک ساختار بیولوژیکی نیست، بلکه یک نهاد اجتماعی پیچیده است (والبی، ۱۹۹۰، ص ۱) جنسیت موضوعی مرتبط با فرهنگ و جامعه است و طبقه‌بندی اجتماعی به زنانه و مردانه را توضیح می‌دهد (دلفی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۳). جنسیت به مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و رفتارهایی که از مردان و زنان در جامعه‌ای خاص به صورت متفاوت انتظار می‌رود (بورف، ۲۰۰۲، ص ۱۱). مصادیق جنسیت ایستا

- 1 . ways of worldmaking.
- 2 . Goodman.
- 3 . ultimate.

نیست و از یک جامعه نسبت به جامعه‌ای دیگر متغیر است 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).

روش پژوهش

مطالعات تمدنی، ماهیت چندرشته‌ای دارد، اساساً روش‌شناسی بحثی درجه دوم است؛ روش تمدن وقتی که از آن صحبت می‌کنیم مطالعه درجه اول است، موضوع مطالعات درجه اول پدیده‌ها هستند و موضوع مطالعات درجه دوم دانش دیگری است.

هدف اصلی از روش‌شناسی تمدن، از یک سو علمی کردن مطالعات تمدنی است و از سوی دیگر خارج کردن مطالعات تمدنی از گزاره‌های نقدناپذیر، نواقع‌گرا 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 یک پدیده تمدنی یا یک تمدن تاریخی یا یک تمدن در حال شکل‌گیری را مورد سنجش قرار می‌دهد. چارچوب نظری مطالعه، گفتمان حاکم، الگوواره، سبک، ابزار، هرمنوتیک، چگونگی تأویل و تفسیر منابع تمدنی، تاریخی، بومی و اقتضانات زمانی، مکانی و زبان‌شناختی در هم‌سویی مطالعات تمدنی در پی حل مسئله است که در نهایت هدف اصلی همان قدرت تحلیل، تبیین و پیش‌بینی است (بلیکی، ۱۳۹۵؛ ایمان، ۱۳۹۴؛ افضل، ۱۳۹۶؛ فرامرزقراملکی، ۱۳۸۷؛ بی، ۱۳۹۵؛ کیوی، ۱۳۹۵؛ ایمان، ۱۳۹۱). آنچه مهم است باید به روشی بومی و مبتنی بر مبانی نظری و علوم انسانی اسلامی دست یافت و سلطه روش‌های غیربومی که مبتنی بر جهان‌بینی غیرالهی هستند را شکست. اما باید به این نکته اذعان کرد که مطالعات تمدنی در ایران هنوز در ابتدای مسیر است و تا رسیدن به روش فاصله فراوان وجود دارد. در نهایت این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی با رویکرد تمدنی صورت گرفته است.

یافته‌های پژوهش

۱. کلان‌بودگی نگاه قرآن به مفاهیم اجتماعی در رویکرد تمدنی

در قرآن الفاظ و مفاهیم کلانی آمده است که تفکر در این مفاهیم کلان، رویکرد فهم تمدنی از قرآن هست و با نگرش کلان به آموزه‌های قرآنی، می‌توان جامعیت قرآن و جهان‌شمول بودن آن را جهت تمدن‌سازی باز یافت و چه بسا بدون رویکرد تمدنی نمی‌توان قرآن را با جامعیتش فهم کرد و بر اساس آن برای جامعه طرح و برنامه ارائه کرد. 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 هر چه از سطح خرد به کلان توجه شود به تحلیل تمدنی نزدیک‌تر است. از این رو تحلیل تمدنی از دیدگاه‌های مفسران دینی، به‌ویژه در مسئله جنسیت، مستلزم بررسی نقش آموزه‌های قرآنی در شکل‌گیری بنیان‌های نظری تمدن و تحولات اجتماعی است و از جمله آموزه‌های قرآنی که قابلیت تمدنی دارد، سه‌گانه کرامت، عدالت و مسئولیت‌پذیری است که در آرای علامه فضل‌الله پربسامد 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 شان نزول آیات قرآن نمی‌شود و این‌که از عناصر شمول‌گرای قرآن به‌شمار می‌آید که متضمن ارتقاء از سطح خرد به سطح کلان است که همین شمولیت برای همه انسان‌ها می‌تواند رویکرد تمدنی در این سه‌گانه را تقویت کند.

همین نگاه شمول‌گرا در آرای علامه فضل‌الله دیده می‌شود، از این رو می‌توان خوانش ایشان از قرآن را تمدنی دانست، ایشان بر این نکته تأکید دارد که هنگام خوانش و مطالعه قرآن، باید به استیحاء یا استنباط پرداخت. او معتقد است که قرآن نباید فقط به رخدادهایی که در عصر نزول نازل شده محدود شود. بلکه باید به گونه‌ای خوانده شود که این رخدادهای، رخدادهای حیات هستند و تنها مختص زمان یا موقع

خاصی نیستند. بدین ترتیب، می‌توان با قرآن حرکت کرد و آن را در تمامی واقعیت‌های زندگی به کار برد (فضل‌الله، ۱۴۲۱ق، 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 فضای عام نزول، فضای عام سوره، و فضای خاص آیه (فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۱۸، ص ۳۸۱) باید مورد توجه قرار گیرد و مناسبت نزول نیز باید مطالعه شود تا این جو خاص آیه با جو عام سوره ارتباط داده شود (فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۱۴، ص ۱۸۷؛ ج ۱، ص ۱۷). مطالعه آرای علامه فضل‌الله در آثار متعدد ایشان گویای آن است که نگاه ایشان به مسئله جنسیت در بردارنده شاخصه‌های کرامت، عدالت و مسئولیت‌پذیری است که به دلیل شمولیت و پربسامد بودن این شاخصه‌ها در آرای ایشان 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، یعنی انسان بر اساس هویت مشترک انسانی و مبتنی بر نیازهای هر زمان و مکانی دست به خلاقیت و نوآوری‌هایی می‌زند که در مجموع به ایجاد نهادها و ساختارهایی کلان منجر می‌شود که به آن تمدن گفته می‌شود، 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 بوده (اسراء: ۷۰) و می‌تواند زمینه‌ای برای شکل‌گیری جامعه‌ای عزیز شود؛ کرامت ارزش فردی و خدادادی انسان است و عزت ارزش اجتماعی و اکتسابی انسان است، زمانی که کرامت به عزت اضافه شود و انسان با کرامت را به سطح انسان با عزت در جامعه برساند، در این صورت قدرت تحول و اثرگذاری پیدا می‌کند که این اثرگذاری نتیجه عزت انسان در جامعه است و اگر انسان در جامعه عزیز نباشد، بلکه دلیل باشد، نه تنها قدرت تحول ندارد بلکه تحت قدرت تاثر دیگران قرار می‌گیرد، همان‌طور که عبدالله بن ابی در جامعه مدینه تصور می‌کرد که خودشان عزیزند و قدرت اثرگذاری دارند و مهاجران اهل ایمان ذلیل‌اند «يقولون لئن رجعنا الى المدینه ليخرجن الاعز منهم الاذل» (منافقون: ۸). اما قرآن آن‌ها را ذلیل و مومنان را عزیز معرفی می‌کند «عزت مخصوص خدا، رسول و مومنان است» (منافقون: ۸). بنابراین نتیجه کرامت و عزت، شکل‌گیری جامعه‌ای عزیز و نفوذناپذیر است، این جامعه 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 خُرد به شمار می‌آید، اما همین ویژگی در اضافه شدن به مسئله ایمان، منجر به عزت می‌شود و این عزت در سطح جامعه می‌تواند منجر به اثرگذاری در سطح کلان شود و این کلان‌بودگی می‌تواند مفهوم کرامت را آستانه تمدن نزدیک‌تر کند.

از منظر علامه 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 زنان در قالب جنسیت خود مورد توجه قرار می‌گیرند. 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 متحول زندگی قرار دارند و این جریان در تمامی ابعاد خود سرشار از عوامل متغیر است، ضروری است که نگرش نسبت به زنان به عنوان انسان بازنگری 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، نقش کم‌رنگ‌تری در زندگی برای آنان قائل می‌شود و دوم، دیدگاهی که زن و مرد را مکمل یکدیگر در تکامل کرامت انسانی می‌داند و معتقد است هر یک از آن‌ها به دیگری در غنای کرامت انسانی 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 به باروری تجربه حیات کمک می‌کنند و 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 کامل‌اند و هیچ‌یک در انسانیت بر دیگری برتری ندارد 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 علامه فضل‌الله، تأکید بر اصل "کرامت انسانی" است. ایشان با استناد به آیه ۷۰ سوره اسراء، معتقد است که قرآن کرامت را برای همه انسان‌ها، فارغ از جنسیت، 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 می‌دانند، متأثر از سنت‌های اجتماعی زمان نزول قرآن بوده‌اند و 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). بلکه زن و مرد ذاتاً دارای کرامت یکسان‌اند و برای این‌که در جامعه عزیز بشوند باید در ایمان و تقوا سبقت بگیرند که نزد خدا اهل تقوا گرامی‌تر است (اسراء: ۷۰).

کرامت انسانی به معنی بزرگواری و ارزش و حرمت داشتن همه انسان‌ها است (فروغی نیا 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 مانند «و لقد کرّمنا بنی آدم» (اسراء، ۷۰) فراتر از نگاه سنتی 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. ایشان 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 در 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 فراهم می‌کند و در نهایت همین تحول‌آفرینی در سطح کلان می‌تواند جامعه را در آستانه تمدن قرار دهد و این جوامع که توانسته‌اند به وضعیت تمدن برسند می‌توانند قدرت اثرگذاری در مقیاسی وسیع‌تر داشته باشند.

او همچنین بر این باور است که بسیاری از برداشت‌های تبعیض‌آمیز نسبت به زنان، ریشه در فرهنگ‌های مردسالارانه دارد و 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 (الحجرات: ۱۳؛ الزمر: ۹؛ السجده: ۱۸). اگرچه در این آیات، صیغه‌ها و ساختار الفاظ به صورت مذکر آمده‌اند، اما از منظر علم بلاغت، این امر از باب تغلیب است (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).

این نگاه قرآنی به مسئله جنسیت به نوعی شیوه‌های بودن "ما" را در این دنیا متمایز از "غیر" می‌کند، شیوه‌ای که 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 و 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 و این جوامع به هم پیوسته امتی عزیز را پدید می‌آورند (کنتم خیر امه اخرجت للناس، ال 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 (تامرون بالمعروف، ال 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 این‌گونه ترسیم شود، همانگونه که آرناسون تمدن را شیوه‌های بودن ما در این دنیا تعریف می‌کند (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 می‌داند و طبعاً متوحش، یعنی انسان گرایش دوگانه در درون خویش دارد، گرایشی به سمت زیبایی، دانایی و تمدن که از فطرت مشترک انسانی نشأت می‌گیرد و گرایشی به سمت بی‌نظمی در همه امور از جمله جنسیت دارد که ناشی از طبیعت آدمی است. در این نگاه تمدنی مسئله جنسیت مبتنی بر فطرت انسان تبیین می‌شود که 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 که 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 دو سویه 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 کل 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 و نه گلی. تمدن هم بدون توجه به کرامت انسانی چیزی 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 پارادایم 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 و اساساً هدف اساسی تمدن‌های قرآن‌بنیان همین شکوفایی و رشد انسان 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 تاکید دارد و نباید مفهوم تمدن را صرفاً به امور مادی و ظاهری تقلیل داد. برای ساخت تمدن باید اولویت‌ها را نظام‌مند کرد، 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 بگیرد، همان‌گونه که آیت‌الله خامنه‌ای در پیام به مجلس خبرگان رهبری اعلام داشتند: «در نظام اسلامی، حکمرانی، بشری و هدف‌ها الهی است، هدف‌ها، عدالت و کرامت انسان و آبادی زمین و پربار کردن زمان و در نهایت، زندگی توحیدی و عروج آدمی به مرتبت قرب خدا است 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 در هم تنیده و هم جهت ساخته است» (۱/۰۳/۱۴۰۳).

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

علامه 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، در نزد فقیهان نیز از جمله مسائل 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 دارایی‌های آنان است (فضل‌الله، ۱۴۳۳ق، ص ۲۸۶). بنابراین، عدالت که نقطه مقابل ظلم است، به معنای احترام به حقوق دیگران در تمامی ابعاد انسانی است. با این حال، فضل‌الله حقوق انسان را در چارچوب 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 چند لایه کند. آنچه در این پیچیدگی در روابط انسانی به وجود می‌آید موضوع عدالت و برابری و چند لایه بودن آن نسبت به طرف‌های دیگر است. در این وضعیت چه بسا از یک جهت به عدالت نزدیک و از جهاتی دیگر از عدالت دور بود.

ایشان در تفسیر آیاتی مانند: (النحل: 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 ضعیفا 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 شده‌اند که تمامی امور را به صورت عادلانه تنظیم می‌کنند. 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

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

جامعه‌ای که بستر تحقق تمدن است و ویژگی‌های مهمی مانند عدالت را دارد که بر پیشرفت یا انحطاط تمدنی تاثیر می‌گذارد. در ساختار و نهادهای تمدنی، حاکمیت نقش بی‌بدیلی در تحقق عینی عدالت دارد، اگر حکومت رکن اساسی تمدن دانسته شود، نقش عدالت در پایایی و پیشرفت تمدن مشخص می‌شود. نگاه تمدنی به عدالت کی‌تواند نگرش عمیق‌تری به مباحث انضمامی عدالت بدهد، از جمله این موارد در حوزه عدالت و برابری، پرسش عدالت یا برابری از طرف چه نهاد یا آحادی است؟ یعنی 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 و 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 این‌رو 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 به عنوان 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 فرمان او در قرآن و سنت نبوی تجلی یافته است، معیار عدالت اجتماعی در حقوق مردم از جمله زنان است. برای مثال، بر اساس آیه ۱۱ سوره نساء که سهم مرد را دو برابر زن در ارث تعیین کرده است، از دیدگاه فمینیست‌ها و لیبرال‌ها این امر 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، مالیات و

خمس را بر عهده ندارد (فضل الله، ۲۰۰۹م، ص ۱۳۶۶). به همین ترتیب، بر اساس آیه ۸۲ سوره بقره، که شهادت دو زن را برابر شهادت یک مرد قرار داده 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 فضل الله، زن حتی پس از رسیدن به بلوغ، جنبه عاطفی به عنوان یکی از ارکان اصلی ساختار روانی شخصیت او 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 در این زمینه تأکید می‌کند که این آیات در کنار یکدیگر به ما می‌آموزند که رعایت عدالت نه تنها در رفتار و تأمین مالی، بلکه در حوزه احساسات و روابط نیز امری ضروری است. مردان موظف‌اند از گرایش به بی‌عدالتی اجتناب کنند و در تمامی ابعاد زندگی زناشویی تلاش نمایند تا به عدالت نزدیک شوند. در غیر این صورت، رفتارهای غیرمنصفانه آن‌ها می‌تواند زنان را در موقعیتی قرار دهد که به روحیه و شخصیت آن‌ها 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؛ ۱۴۲۱ق، ص ۳۲۸؛ ۱۴۳۶ق، ج ۵، ص ۶۰ و ج ۸، ص ۹۴؛ ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۷۱). بر این اساس، در پرتو دیدگاه فضل الله، نظریه سه‌گانه قلمرو عدالت شامل عدالت با خویشان، خدای سبحان و دیگر انسان‌ها، تقسیم قلمرو عدالت به خلقت، 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؛ ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۳۴). اساساً سه رویکرد به تعریف تمدن می‌توان داشت: 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 نمود بیشتری دارد و برخی دیگر 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 دنبال تمدن اکولوژیک هستند. علامه فضل الله چهار عرصه قلمرو عدالت را به گونه‌ای ترسیم می‌کند که منطبق بر همین رویکردهای تمدنی هست. از این رو باید گفت نسبت عدالت به تمدن مثل نسبت رگ‌ها و مویرگ‌ها در بدن است که وظیفه‌اش خون‌رسانی به همه اعضای بدن است تا از این طریق حیات عضو را تداوم ببخشید. بر این اساس اگر در تمدنی عدالت ایجاد و تثبیت نشود و یا این‌که پس از ایجاد و تثبیت دوباره رو به ضعف بگذارد، آن تمدن نیز حیات خودش را از دست می‌دهد، همچنان که اندام بدون رگ و مویرگ قادر به ادامه حیات نیست.

۳-۳. مسئولیت‌پذیری در نهاد خانواده

تمدن شکل خاص و بسط یافته‌ای از نظام فرهنگی - اجتماعی و احساس فرهنگی - اجتماعی است که شامل مؤلفه‌هایی همچون مهار خشونت، ارتقای نقش زنان و اهمیت جایگاه دین است (مزلیش، ۱۳۹۹، ص ۱۸۰). قرآن کریم به این مؤلفه‌ها توجه داشته است. 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(ع)(قصص: ۷) و آسیه(تحریم: ۱۱-۱۲) نقش آفرینی می‌کنند و تا آنجا که موسی(ع) برای خانواده خودش این نقش را به عهده می‌گیرد(طه: ۷)، این‌گونه مسئولیت‌پذیری در نهاد خانواده از نگرگاه قرآن آغازی بر تحولات بزرگ اجتماعی و ایجاد تحولات تمدنی در سیره این پیامبر تمدن‌ساز به شمار می‌آید(دیباچی، ۱۳۸۷، ص ۴)، همچنین پیامبر خدا حضرت محمد(ص) در سوره مبارکه تحریم به این حس مسئولیت‌پذیری در نهاد خانواده توجه داده می‌شود(تحریم: ۱-۳) و برخی شیوه‌ها و مناسبات مواجهه با همسران را تبیین می‌کند که الگویی فرازمانی و فرامکانی ارائه داده است(عابدینی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۲)، همین سیره حضرت محمد(ص) انگیزه و زمینه‌ای شد برای ایجاد تمدن بزرگ اسلامی در قرون بعدی و به گفته مایکل هارت «او را به موثرترین فرد تاریخ تبدیل کرد»(هارت، ۱۳۹۸، ص ۴)، بنابراین نهاد خانواده با نقش‌های همسری، مادری و پدری نمونه کوچکی از مسئولیت‌پذیری اجتماعی است که در مقایس کلان منجر به ایجاد تمدنی نوین می‌شود. دیدگاه فضل‌الله نیز بیانگر آن است که در حوزه مادری و پدری، که حوزه‌ای خاص و ویژه محسوب می‌شود، نوعی سلسله‌مراتب وظیفه‌ای وجود دارد که در آن مرد به عنوان قوام خانواده عمل می‌کند و از این طریق، ساختار خانواده حفظ می‌شود. با این حال، در سایر حوزه‌های زندگی، زن و مرد از حقوق و وظایف مساوی برخوردار هستند (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 مورد بررسی قرار گرفته 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 شیوه زندگی‌ای است که پدران و اجداد در عبادات، عادات و رسوم خود دنبال کرده‌اند و آن را به عنوان مبنایی برای پیروی و هدایت در نظر می‌گیرند. این در حالی است که هیچ‌گونه تحلیل فکری یا منطقی برای توجیه مشروعیت این شیوه زندگی ارائه نمی‌شود. در نتیجه، هرگاه دعوتی به تغییر مطرح شود، مقاومت در برابر آن شکل می‌گیرد، زیرا این تغییر افراد را از دایره‌ای که در آن غرق شده‌اند و با ویژگی‌های آن خو گرفته‌اند، خارج می‌سازد.

فضل‌الله معتقد است که 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، احساسات و عواطف پدران، از جمله دشمنی، صداقت، محبت و تنفر، در بعد شعوری و عاطفی مورد توجه قرار می‌گیرد. این نگرش، از بعد عقلانی و اختیار انسانی هیچ ارزشی فائل نیست و بر زندگی بدوی و قبیله‌ای تکیه دارد(فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۱، صص ۵۶۴-۵۶۶). با نقد این نوع تفکر، فضل‌الله بر لزوم بازنگری در این رویکرد تأکید می‌کند و ضرورت ایجاد تغییرات در نگرش‌ها و ساختارهای اجتماعی را مورد توجه قرار می‌دهد. 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، تفکری که 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. فضل‌الله معتقد است که خانواده اسلامی بر اساس نظام پدرسالار استوار شده است، جایی که پدر به عنوان قوام و مدیر خانواده عمل می‌کند و مسئولیت امور

حیاتی آن را بر عهده دارد. با این حال، 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 مدرسالار، 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 مدرسالار به زن احترام بیشتری نسبت به مرد قائل می‌شود، اما در عین حال، این جامعه 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 باید به عنوان یک مسئولیت‌مدیریتی مبتنی بر عدالت و توانمندی‌های فردی در نظر گرفته شود؛ اصطلاح تمدن در تقابل با بربریت به کار رفته است، در بربریت سلطه مهم است، اما در تمدن خانواده‌محور از نگرگاه قرآنی قوامیت مهم است؛ از این‌روست که نباید قوامیت را به سلطه معنا کرد؛ علامه فضل‌الله نیز در تفسیر آیه قوامیت بر این باور است که قوامیت به معنای مسئولیت‌مدیریتی در خانواده است و نه سلطه مرد بر زن. در این معنا به دو نکته باید توجه کرد: نخست، قوامیت به معنای وظیفه تأمین مالی خانواده است و نه نشانه برتری ذاتی مردان. از نظر او، اگر زنان بتوانند مسئولیت مالی خانواده را بر عهده بگیرند، این مفهوم قوامیت قابل تغییر است. دوم، 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، از دیدگاه فضل‌الله، 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، رعایت و اشراف است (فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۲، ص ۳۱۱). در مقابل، قوامیت به معنای دیکتاتوری، استبداد و برتری‌جویی نیست، بلکه به معنای مدیریت زندگی خانوادگی است (فضل‌الله، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص ۴۷۷). اسلام برای مرد امتیازاتی قائل شده است که ناشی از ویژگی‌های ذاتی اوست، ویژگی‌هایی که به او توان حرکت بیشتری می‌دهد. بر این اساس، تکلیف مالی نفقه خانواده بر عهده مرد قرار داده شده 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 فشار مضاعفی بر او وارد می‌کرد، به ویژه در کنار مسئولیت‌هایی مانند بارداری، شیردهی و غیره (فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۲، ص ۳۱۱). از این‌رو، خدای سبحان قوامیت را در قرآن به شکل اختصاصی بیان کرده است، یعنی آن را 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).

به طور کلی، قیومیت در قلمرو حیات خانوادگی به معنای مدیریت و رعایت است و در دو مورد استوار است: نخست، برتری مردان بر زنان به دلیل برخی ویژگی‌های ذاتی نهفته در آفرینش آنان و 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 که به معنای مدیریت، رعایت و اشراف است، در خانواده حق مرد است، اما خارج از این محدوده، مرد هیچ‌گونه قوامیت، رعایت یا امتیازی نسبت به زنان ندارد (فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۴، ص ۱۹۶).

۲، ص ۳۱۱؛ ۱۴۲۲ق، ص ۵۴۰). او برداشتی از واژه «سرپرستی» (قوامت) که این سرپرستی را شامل همه چیز می‌داند و مرد را همیشه در درجه اول و سرپرست همیشگی امور زن می‌پندارد، نادرست می‌داند (فضل‌الله، ۱۳۸۹، ص ۵۶).

در نهایت 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 و حیانی و در نهایت دقت و ظرافت و مبتنی بر فطرت مشترک انسانی است که انعکاس دهنده کرامت‌بخشی، عدالت‌محوری و مسئولیت‌پذیری در نهاد خانواده است. اساسا 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 چارچوب 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 در عین حال بر عدالت جنسیتی و برابری حقوق انسانی آنان در مسیر تحقق تمدن اسلامی تأکید دارد. براساس آراء علامه فضل‌الله، کرامت، عدالت، و مسئولیت‌پذیری سه شاخصه اساسی در نگرش تمدنی به جنسیت هستند.

تفسیر ایشان به دنبال ایجاد تعادل میان حقوق و تکالیف زنان و مردان در جامعه اسلامی است. این دیدگاه‌ها می‌توانند مبنای مهمی برای تحلیل تمدنی از مسئله جنسیت در قرآن باشند و در مباحث معاصر پیرامون حقوق زنان در اسلام مورد توجه قرار گیرند.

مفهوم «عدالت» به عنوان یکی از ارکان اصلی در پایایی تمدن به شمار می‌آید و 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 آن‌ها است. در نگاه تمدنی، قوانین اجتماعی باید به گونه‌ای تنظیم شوند 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 شده‌اند، نیازمند بازخوانی در چارچوب عدالت اجتماعی و تمدنی هستند.

فضل‌الله مفهوم قوامیت در خانواده را در چارچوب مسئولیت‌پذیری تمدنی تحلیل می‌کند. زنان نیز می‌توانند در حوزه‌های مدیریتی، سیاسی و اقتصادی مسئولیت بپذیرند و این امر مغایر با تعالیم قرآنی نیست. در نهایت تحلیل تمدنی از آراء علامه فضل‌الله درباره جنسیت نشان می‌دهد که او به دنبال ایجاد تعادل میان آموزه‌های دینی و مقتضیات تمدن مدرن است. در این چارچوب، او چند اصل مهم را مطرح می‌کند: برابری انسانی زن و مرد در ساختار تمدنی اسلام، زنان و مردان باید فرصت‌های برابر برای مشارکت در تمدن‌سازی داشته باشند. بازتعریف قوامیت و مدیریت خانوادگی در چارچوب عدالت اجتماعی قوامیت به معنای مسئولیت‌مدیریتی است، نه سلطه جنسیتی. در مجموع، علامه فضل‌الله با رویکردی تمدنی به مسئله جنسیت در قرآن، الگویی ارائه داد که می‌تواند در فرآیند تمدن‌سازی نوین اسلامی مورد استفاده قرار گیرد. این نگرش، نه تنها پاسخی به چالش‌های معاصر درباره حقوق زنان در اسلام است، بلکه چارچوبی 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 تضاد 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

- فضل الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۶ق). فی آفاق الحوار الإسلامی - المسيحي. دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع.
- فضل الله، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۱ش). فاطمه زهرا سلام الله علیها. دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع.
- فضل الله، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۹ش). مفاهیم اسلامیة عامه. دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع.
- فضل الله، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۹ش). دنیای زن. دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- فضل الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۹ق). فقه الحیاه. موسسه العارف للمطبوعات.
- فضل الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۰ق). دنیا المرأة. دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع.
- فضل الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۱ق). الزهراء القدوة. دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع.
- فضل الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۱ق). للانسان و الحیاه. دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع.
- فضل الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۲ق). خطاب الإسلامیین و المستقبل. دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع.
- فضل الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۵ق). خطوات علی طریق الإسلام. دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع.
- فضل الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۳۲ق). إشراقه العقل. دار الشفق للطباعة و النشر و التوزیع.
- فضل الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۳۳ق). إتجاهات و أعلام. دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع.
- فضل الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۳۶ق). رؤی أخلاقیه. المركز الإسلامی الثقافی.
- فضل الله، سیدمحمدحسین. (۲۰۰۹م). الاجتهاد بین أسر الماضي و آفاق المستقبل. المركز الثقافی العربی.
- فضل الله، سیدمحمدحسین. (بی تا). (۱). ۱۰۰ [یکصد] پرسش و پاسخ. المکتب الاعلامی.
- افضلی، رسول. (۱۳۹۶). روش شناسی در جغرافیای سیاسی و ژئوپلیتیک (روش های فرائضی). دانشگاه تهران.
- ایمان، محمدتقی. (۱۳۹۱). فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ایمان، محمدتقی. (۱۳۹۴). روش شناسی تحقیقات کیفی. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- آرناسون، یوهان پی. (۱۳۹۹). جامعه‌شناسی تمدن (مسائل تاریخی و سنت‌های نظری) (سالار کاشانی، مترجم). ترجمان علوم انسانی.
- 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). تنوع و تمدن در اندیشه اسلامی. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بابایی، حبیب‌الله. (ج). جستارهای نظری در اسلام تمدنی. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بی، 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 (سید محمدحسین صالحی، مترجم). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). تسنیم. اسراء.
- جیکوبسن، ان. پی. (۱۳۹۹). مسئله تمدن (سیدمحمدحسین صالحی، مترجم). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- عابدینی، احمد. (۱۳۸۵). شیوه همسرداری پیامبر (ص) به گزارش قرآن. فصلنامه بنات، ۱۳ (۵۲)، ۱۶۰-۱۸۲.

داوری اردکانی، نگار؛ عیار، عطیه. (۱۳۸۷). کنکاشی در پژوهش‌های زبان‌شناسی جنسیت. *مطالعات راهبردی زنان*، ۱۱ (۴۲)، ۱۸۱-۱۶۲.

دلفی، کریستین. (۱۳۸۵). بازاندیشی در مفاهیم جنس و جنسیت، مجموعه مقالات فمینیسم و دیدگاه‌ها (شهلا اعزازی و مریم خراسانی، مترجمان). روشنگران و مطالعات زنان. دیباجی، سیدمحمدعلی. (۱۳۸۷). پیامبران دولتمرد؛ پژوهشی درباره مدل‌های حکومت دینی در قرآن. مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی. ساکلساجی، آرپد. (۱۳۹۹). تمدن و سرچشمه‌های آن (سیدمحمدحسین صالحی، مترجم). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. سجادی، سید ابوالفضل. (۱۴۰۳). *معناشناسی اسلوب تغلیب در قرآن. پژوهش‌های معناشناختی متون ادبی*، ۱(۱۲)، 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(۱۲)، ۶۲-۷۹.

<https://doi.org/10.22034/jksl.2021.287335.1021>

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، محمدحسین. (۱۳۳۹ق). *تفسیر من وحي القرآن*. دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع.

فوکویاما، فرانسیس. (۱۳۷۲). *فرجام تاریخ و آخرین انسان* (علی‌رضا طیب، مترجم). دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

کالینگوود، آر. جی. (1399). *تمدن* (سیدمحمدحسین صالحی، مترجم). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

کیوی، ریمون؛ کامپنهود، لوک‌وان. (۱۳۹۵). روش تحقیق در علوم اجتماعی (عبدالحمید نیک‌گهر، مترجم). توتیا.

محمص، مرضیه. (۱۳۹۱). علامه محمدحسین فضل‌الله و فراخواندیشی شیعی در حوزه مشارکت اجتماعی زنان. *فصلنامه بانوان شیعه*، ۹(۲۹)، ۲۶۱-۲۸۶.

محمودی، زهرا؛ و بابانی، حبیب‌اله. (۱۴۰۳). چپستی‌گرایی تمدنی در تفسیر قرآن. *فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن*، ۵(۱۱۶)، 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*، ۲۰(۸۰)، ۷۷-۱۰۰.

مزلش، 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*، ۲۰(۸۰)، 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.

هانتیگتون، 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.