

تمایزهای جنسیتی در جنبه‌های نهادی دین

یداله محمودی

دانش آموخته سطح ۴ (دکتری) حوزه علمیه قم

نام نویسنده مسئول:

یداله محمودی

چکیده

جامعه‌شناسی جنسیت از دو لحاظ به باورهای دینی و مذهبی توجه دارد: ۱. تفاوت زن و مرد در میزان باورمندی به آموزه‌های دینی؛ ۲. مضمون‌ها یا پیامدهای جنسیتی باورهای دینی. به نظر فمینیسم عامل تحکیم پایه‌های مردسالاری در جوامع دینی این است که ادیان الهی اسوه‌های دینی را بیشتر از میان مردان انتخاب نموده‌اند. بررسیها نشان داده است که نمره زنان در ابعاد عاطفی و ارتباطی دینداری بسیار بالاتر از مردان بوده است؛ با این وجود حضور زنان در عرصه‌های سیر و سلوک و عرفان به مراتب کمتر از مردان بوده است. تحقیقات در کشورهای غربی حاکی از حضور منظم‌تر زنان در مراسمات دینی نسبت به مردان است؛ اما در جوامع اسلامی، تا حدودی این وضعیت معکوس است. در تبیین جامعه‌شناختی عدم حضور زنان در سمت رهبری دینی، عده‌ای آن را ناشی از آموزه‌های مردسالارانه خود ادیان تلقی می‌کنند و در مقابل، برخی سبب آن را انحراف از آموزه‌های ادیان می‌دانند. بر خلاف شرع مقدس اسلام که هیچ ممنوعیتی برای تبلیغ دینی زنان قائل نشده، در دین مسیحیت چنین منعی وجود دارد؛ هرچند به تازگی در نتیجه تفسیرهای جدید از متون کتاب مقدس، این ممنوعیت تا اندازه‌ای کاهش نشان می‌دهد.

واژگان کلیدی: جامعه‌شناسی - جنسیت - فمینیستی - مردسالاری - دین.

مقدمه

بیشتر جامعه‌شناسان با ارائه تصویری تقلیل‌گرایانه از دین، آن را نهادی اجتماعی در کنار دیگر نهادها، بلکه در جوامع عرفی‌شده مدرن، نهادی فرعی و حاشیه‌ای معرفی کرده‌اند، اما امروزه در نتیجه توجه روزافزون به جنبه‌های غیرنهادی و فرانهادهی دین، به ویژه در ادیان اشتهالی مانند اسلام که بر ابعاد گوناگون زندگی انسان تأثیر دارند، بسیاری آن را یک فرانهاد یا دست‌کم یک نهاد غالب تلقی می‌کنند. [۱] روشن است که این تصویر فرانهادی، نافی ابعاد نهادی دین نیست؛ زیرا بی‌شک، همه ادیان حاوی مجموعه‌ای از مؤلفه‌های نهادی نیز هستند، یعنی مؤلفه‌هایی که در واقعیت زندگی دینداران و اندیشه و رفتار آنان تثبیت شده و انسان‌ها از طریق آنها در صدد برآوردن نیازهای معنوی خود برمی‌آیند. گذشته از باورهای دینی، به ویژه باورهای راجع به امور مقدس، تجربه شخصی عرفانی، اجتماع دینداران و شعائر و مناسک که جامعه‌شناسانی مانند امیل دورکیم به عنوان جنبه‌های نهادی مشترک ادیان معرفی کرده‌اند، [۲] می‌توان به جنبه‌های نهادی دیگری مانند اسوه‌های دینی، رهبری، سلسله مراتب در سازمان‌های دینی و نیز تبلیغات دینی اشاره کرد که دست‌کم در بخشی از نظام‌های دینی اهمیت دارند. در این مقاله به توضیح و تبیین تمایزهای جنسیتی در جنبه‌های نهادی دین با رویکرد اسلامی می‌پردازیم.

۱. باورهای دینی

در موضوع باورهای دینی، دو مسئله متفاوت، توجه جامعه‌شناس جنسیت را جلب می‌کند: نخست، نقش جنسیت در میزان باورمندی افراد به آموزه‌های دین؛ دوم: مضمون‌ها یا پیامدهای جنسیتی باورهای دینی.

درباره مسئله نخست می‌توان برای نمونه به نتایج تحقیقاتی اشاره کرد که نشان داده‌اند زنان و مردان از نظر میزان باورمندی به آموزه‌های دینی در یک سطح نیستند. برای مثال، طبق برخی تحقیقات، ۳۷ درصد از زنان و ۲۵ درصد از مردان به اموری از این دست اعتقاد داشته‌اند که افراد بی‌ایمان در قیامت مجازات خواهند شد یا بی‌بندوباری جنسی، رفتار قابل قبولی نیست و نیز ۲۰ درصد از مردان در برابر ۱۰ درصد از زنان، در دین شک و تردید جدی داشته‌اند. [۳] با وجود این چنان که در ادامه خواهد آمد، این گونه تفاوت‌های جنسیتی به دلیل کوچک بودن دامنه آنها و نیز مشکل تعمیم‌پذیری به جوامعی غیر از جوامع مطالعه‌شده، نمی‌توانند مبنایی برای ارائه تحلیل‌های عام قرار گیرند و با فرض برخوردار شدن از تأییدهای تجربی گسترده، ممکن است بر حسب برخی تفاوت‌های روانی زن و مرد از جمله برتری زنان بر مردان از نظر تعلقات عاطفی و نیز خطرپذیری بیشتر مردان تبیین شوند.

درباره مسئله دوم، بخشی از انتقادهای فمینیستی به دین، معطوف به آن دسته از باورهای دینی مردم هستند که به طور صریح یا ضمنی، برتری جنس مذکر بر جنس مؤنث را القا می‌کند و از این طریق، موجب تحکیم مناسبات جنسیتی در جامعه می‌شوند. به طور خاص می‌توان به باورهای یهودیان و مسیحیان درباره جنسیت خداوند، چگونگی آفرینش مرد و زن و مسئله گناه نخستین اشاره کرد. بسیاری از فمینیست‌ها ضمن رد اندیشه خدای پدر، او را موجودی فاقد جنسیت می‌دانند و برخی حتی اندیشه خدای مادر را پیش کشیده‌اند. [۴] همچنین اعتقاد به آفرینش حضرت حوا علیها السلام از دنده چپ حضرت آدم علیه‌السلام که الهام‌بخش تسلط همیشگی مردان بر زنان است، اعتقاد به آفرینش حوا (زن) برای آدم (مرد) و اینکه در داستان رانده شدن آدم و حوا از بهشت، به دلیل تناول از میوه شجره ممنوعه، حوا علیها السلام مقصر اصلی شناخته شده و گناه او به همه زنان تسری می‌یابد، انتقادهای فمینیست‌ها را در پی داشته‌اند. [۵]

در اسلام اساساً مسئله‌ای به نام جنسیت خداوند زمینه بروز نداشته است؛ زیرا با قطع نظر از محالیت عقلی تحقق جنسیت درباره خداوند، در متون دینی اسلام هیچ گزاره‌ای وجود ندارد که برای خدای متعال اثبات جنسیت کرده باشد. تنها نکته‌ای که برخی را به اشتباه انداخته، این است که به استثناء کلمه مقدس «الله» که بار جنسیت ندارد، خداوند در قرآن همواره با واژگان ضمائر و اسماء اشاره مذکر و مؤنث در این زبان، لزوماً تابع ذکوریت و انوئیت حقیقی نیست و (ماه، نجم (ستاره)، بحر (دریا) و شجر (درخت) به صورت مذکر به کار برده می‌شوند، در حالی که الفاظ شمس (خورشید)، سماء (آسمان)، ارض (زمین) و روح (جان) با علائم تأنیث به کار می‌روند. بنابراین، نمی‌توان از به کارگیری صفات، ضمائر و اسماء اشاره مذکر درباره خداوند چنین برداشت کرد که خدا موجود حقیقتاً مذکر است، چنان که اگر خداوند با الفاظ مؤنث معرفی می‌شد، هرگز نمی‌توانستیم انوئیت حقیقی خدا را نتیجه بگیریم. در مسئله آفرینش زن از مرد نیز به دلیل ابهام گزاره‌های دینی نمی‌توان دیدگاه روشنی را به اسلام نسبت داد؛ [۶] زیرا دست‌کم با دو احتمال در این زمینه روبه‌رو هستیم: احتمال ضعیف آفرینش حوا علیها السلام از دنده چپ آدم علیه‌السلام [۷] و احتمال قوی‌تر آفرینش حوا از زیادی گل به جا مانده از آفرینش آدم. [۸] در نتیجه، از منظر جامعه‌شناسی نمی‌توان اندیشه آفرینش حوا از آدم را دست‌کم در جهان اسلام از عوامل تسلط جنس مذکر بر جنس مؤنث تلقی کرد.

درباره اعتقاد به آفرینش زن برای مرد نیز باید گفت: در متون دینی هیچ شاهد محکمی بر این مطلب وجود ندارد که هدف غایی آفرینش زنان را صرفاً خوشبختی و خشنودی مردان معرفی کرده باشد، بلکه تدبیر در آیات قرآن و احادیث معصومان علیهم السلام تردیدی باقی نمی‌گذارد که موجودیت زن، موجودیتی مستقل است و از زن نیز همانند مرد، پیمودن مسیر کمال و تعالی خواسته شده است. از میان شواهد بی‌شمار

این ادعا می‌توان به خطاب‌های عام قرآن اشاره کرد که بدون هیچ تفکیکی میان مرد و زن، همه انسان‌ها و مؤمنان را مخاطب قرار داده‌اند. اما آرامش‌بخشی زنان به مردان که در برخی آیات و روایات بر آن تأکید شده، [۹] نه به عنوان هدف غایی آفرینش زنان، بلکه هدفی ثانوی تلقی می‌شود که در جهت تنظیم مناسب‌تر روابط انسان‌ها مقرر شده است، همچنان که متقابلاً آرامش‌بخشی مردان به زنان، جزء اهداف ثانوی آفرینش مردان است و گواه این ادعا آیاتی از قرآن هستند که بر آرامش‌بخشی و عیب‌پوشی دوسویه زن و شوهر دلالت دارند. [۱۰] آری باید اذعان کرد که در مجموعه آیات و روایات، بر آرامش‌بخشی زنان به مردان در مقایسه با فرض مقابل، یعنی آرامش‌بخشی مردان به زنان بیشتر تأکید شده و این امر به اجمال از وجود تفاوتی جنسی حکایت دارد. در نتیجه، می‌توان گفت از نظر تأمین آرامش زناشویی، میان زن و مرد تفاوت در درجه وجود دارد، نه تفاوت در نوع، یعنی هرچند آرامش‌بخشی زن و مرد دوسویه است، ولی زن نقش بیشتری در این زمینه بر عهده دارد. [۱۱] در هر حال، از نگاه جامعه‌شناختی شواهدی در دست نیست که نشان دهد چنین نگرشی به موضوع آرامش‌بخشی، در تسلط مذکر بر مؤنث در جهان اسلام نقش داشته است.

سرانجام درباره مسئله گناه نخستین، برخلاف کتاب عهد عتیق یهودیان که حوا علیها السلام را مقصر اصلی قلمداد کرده، [۱۲] قرآن کریم، خوردن از شجره ممنوعه را گناه مشترک آدم و حوا و وسوسه شیطان را شامل هر دو دانسته و از بازخواست شدن هر دو از سوی خداوند و سرانجام از پشیمانی و توبه همزمان آنها حکایت دارد. [۱۳] البته مفاد برخی روایات آن است که شیطان ابتدا حوا، سپس از طریق او آدم را فریب داده است، ولی در میان آنها روایتی با سند معتبر نمی‌یابیم [۱۴] و بعید نیست از احادیث موسوم به «اسرائیلیات» [۱۵] باشند، ضمن آنکه این روایات بر بی‌گناهی آدم هیچ دلالتی ندارند. بنابراین، در این‌باره نیز نمی‌توان آموزه‌های اسلامی را القاکننده برتری جنس مذکر بر جنس مؤنث دانست.

۲. اسوه‌های دینی

اسوه یا انسان آرمانی دینی، موضوع یکی دیگر از انتقادهای فمینیستی به نهاد دین بوده است. مقصود از اسوه دینی، شخصی است که به دلیل دارا بودن والاتر صفات کمالی مطلوب دین، به عنوان الگویی برای دینداران معرفی می‌شود و به آنان توصیه می‌شود رفتار او را سرلوحه کار خویش قرار داده و در راستای همانندی با او بکوشند. اشکال منتقدان آن است که در ادیان الهی همواره مردان به عنوان اسوه مطرح شده‌اند و زنان در این جایگاه، حضور چشمگیری ندارند، امری که موجب تحکیم پایه‌های مردسالاری در جوامع دینی شده است. برای مثال، مسیحیان عیسی علیه السلام را نه صرفاً یک پیامبر، بلکه تجلی شخصی و «پسر» خداوند می‌انگارند که او نیز یک گروه دوازده نفره از حواریون مذکر را برگزیده است. زمانی هم که از مریم علیه السلام به عنوان الگوی زن خوب یاد می‌شود، با ویژگی‌هایی چون آلوده نشدن به رابطه جنسی، مادر بودن، فروتنی، انقیاد و منفعل بودن معرفی می‌شود، ویژگی‌هایی که زن مسیحی امروز را در پذیرش مریم به عنوان سرمشق خود دچار مشکل می‌کنند. [۱۶] از این منظر، مسئله اسوه‌های دینی در اسلام شامل پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و پس از او، شامل امامان معصوم یا اصحاب برگزیده‌اش (برحسب اختلاف مذاهب) که همگی از مردان بوده‌اند، می‌تواند الهام‌بخش مردسالاری تلقی شده و از این جهت بحث‌برانگیز باشد. رویکرد اسلامی بر تفکیک دو موضوع اسوه دینی و رهبر دینی از یکدیگر استوار است. بر این اساس، جنسیت در تعیین اسوه دینی هیچ نقشی ندارد، اما در رهبری دینی - به شرحی که خواهد آمد - مؤثر است. قرآن کریم آشکارا از مریم سلام الله علیها و آسیه سلام الله علیها به عنوان اسوه‌هایی برای مؤمنان یاد می‌کند. [۱۷] همچنین باید به زانی اشاره کرد که هرچند نامشان به صراحت در قرآن نیامده، اما روایات اسلامی جایگاه بسیار والای آنان را آشکار کرده‌اند و سلسله ایشان فاطمه زهرا سلام الله علیها، دختر پیامبر صلی الله علیه و آله است که از سوی آن حضرت، به لقب «سرور زنان جهان» مفتخر شده [۱۸] و دارای فضایل بی‌شمار، از جمله هم‌کلامی با جبرئیل علیه السلام [۱۹] و برخورداری از عصمت [۲۰] و شفاعت در روز رستاخیز [۲۱] بوده است، تا آنجا که ولی عصر، امام مهدی علیه السلام، آن حضرت را اسوه خود معرفی می‌کند. [۲۲] به علاوه، زنان والامرتبه‌ای همچون خدیجه، همسر پیامبر صلی الله علیه و آله که یکی از چهار زن برگزیده خداوند به شمار آمده، [۲۳] و زینب دختر علی علیه السلام که نهضت عاشورا با تدبیر حکیمانه و از خودگذشتگی‌های او جاودانه شد، نباید در معرفی اسوه زن مسلمان از قلم بیفتد. شایان ذکر است که ابعاد دینی، خانوادگی، اجتماعی و سیاسی حیات این زنان بزرگوار به گونه‌ای رقم خورده است که معرفی آنان را به عنوان اسوه زنان مسلمان حتی در دوران معاصر، با مشکل روبه‌رو نمی‌سازد و از این‌رو، انتقاد فمینیست‌ها مبنی بر اینکه مریم سلام الله علیها نمی‌تواند الگوی مناسبی برای زن مسیحی امروزی باشد، دست‌کم متوجه اسوه‌های اسلامی نیست. در نتیجه، با توجه به حضور پررنگ زنان در میان اسوه‌های دینی، زمینه‌ای برای طرح این اشکال درباره جوامع اسلامی وجود نخواهد داشت که اسوه‌های دینی تنها و تنها از مردان بوده‌اند و این امر پایه‌های مردسالاری را تحکیم کرده است. آری، می‌توان ادعای دیگری را مطرح کرد که پذیرفتنی‌تر است و آن، الگوپذیری زنان مسلمان در طول تاریخ از زنان اسوه دینی در زمینه تمایز جنسیتی نقش‌هاست.

۳. تجربه عرفانی

موضوع ارتباط قلبی با خداوند یا ذوات مقدس در دو سطح عمومی و عالی قابل بررسی است. در سطح عمومی که ناظر به احساس حضور و تأثیر خداوند و اولیای الهی در زندگی روزمره است و همه افراد دیندار کم و بیش آن را تجربه می‌کنند، با دو احتمال روبه‌رو هستیم: نخست، آنکه جنسیت بی‌اثر باشد و دوم، آنکه جایگاه زنان در این عرصه برتر از جایگاه مردان باشد. تحقیقاتی که در کشورهای غربی با هدف سنجش میزان دینداری زنان و مردان انجام گرفته، درباره این فرضیه که زنان در مجموع از مردان دیندارترند، به توافق نرسیده‌اند؛ با این حال، معمولاً این مطلب را تأیید کرده‌اند که زنان در ابعاد ارتباطی و عاطفی دینداری، نمره‌ای بالاتر از نمره مردان به دست می‌آورند. [۲۴] به نظر می‌رسد روحیه عاطفی و احساسی زنان که در رویکرد اسلام نیز بر آن تأکید شده، مبنایی برای تبیین این‌گونه یافته‌ها فراهم می‌سازد، همچنان که برخی اسلام‌شناسان معاصر با اشاره به تأثیر این روحیه در آمادگی بیشتر زنان برای تذکر و توجه قلبی و تقرب به خداوند از راه دل، این نکته را گوشزد کرده‌اند. [۲۵] اما در سطح عالی با این واقعیت تاریخی روبه‌رو هستیم که حضور زنان در عرصه‌های سیر و سلوک، معمولاً کمتر از مردان بوده است. به علاوه، ظواهر برخی گزاره‌های دینی ممکن است این مطلب را به ذهن متبادر سازند که توانایی زنان در دستیابی به مراتب بالای عرفانی کمتر از مردان است. پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله بر اساس حدیث نقل شده از ایشان می‌فرماید: «مردان بسیاری به حد کمال رسیده‌اند، در حالی که از زنان فقط چهار تن، یعنی مریم سلام الله علیها، آسیه سلام الله علیها، خدیجه سلام الله علیها و فاطمه سلام الله علیها، کامل شده‌اند». [۲۶] با این حال، تصریح همین حدیث به اینکه برخی زنان به غایت کمال رسیده‌اند، بیانگر آن است که ظرفیت وجودی زنان برای رسیدن به بالاترین درجات معنوی هیچ نقصانی ندارد. آیت الله جوادی آملی در این باره می‌گوید:

مراحل یاده [اسفار اربعه در نظر عرفا] [۲۷] عهده‌دار ترسیم خطوط کلی ولایت و آثار ولایی آن می‌باشد و همسفر این سیر، اعم از زن و مردند، در این وفد به سوی حق، هیچ فرقی بین مذکر و مؤنث نیست و آنچه در سفر سوم و چهارم مطرح است، همانا درجات گوناگون ولایت است که هرگز بین زن و مرد در آن تفاوتی راه ندارد و هیچ ارتباطی به مسئله نبوت و رسالت ندارد؛ یعنی سفر سوم و چهارم بدون نبوت و رسالت هم تأمین می‌شود. [۲۸]

از این گذشته، حدیث یادشده مشخص نمی‌کند که آیا تفاوت کمیت مردان و زنان کمال یافته، ریشه انسان‌شناختی دارد، یا آن‌گونه که برخی صاحب‌نظران احتمال داده‌اند، عوامل تربیتی و اجتماعی در بروز آن نقش داشته‌اند [۲۹] که بنا بر این احتمال، اصلاح شیوه‌های تربیتی می‌تواند زمینه مناسب‌تری برای حضور بالنده زنان در این عرصه فراهم سازد. در پایان باید این نکته را یادآور شد که با وجود اشتراک زن و مرد در مقصد و غایت عرفان، یعنی وصول الی الله، نباید تفاوت آنان در کیفیت سلوک به سبب نقش‌های متفاوت آنان را نادیده گرفت. برخلاف سنت مسیحی، اندیشه «قدیسه باکره» در اسلام وجود ندارد و به همین دلیل، بیشتر عرفای زن مسلمان، دارای همسر و خانواده بوده‌اند. [۳۰] در نتیجه نمی‌توان نقش‌های خاص زنان، به ویژه مادری و همسری را مانعی بر سر راه آنان به سوی کسب مقامات عرفانی تلقی کرد. در روایتی می‌خوانیم: «زنی به حضور امام صادق علیه السلام رسید و عرض کرد: خداوند امورت را اصلاح گرداند! من زنی هستم که تبطل اختیار کرده‌ام. حضرت پرسید: منظورت از تبطل چیست؟ عرض کرد: ازدواج نمی‌کنم. حضرت پرسید: چرا؟ عرض داشت: به این وسیله، فضیلت می‌جویم. حضرت فرمود: اگر ترک ازدواج فضیلت داشت، فاطمه سلام الله علیها به آن سزاوارتر از تو بود؛ زیرا، هیچ کس در رسیدن به فضیلت از او پیشی نمی‌گیرد.» [۳۱]

۴. شعائر و مناسک

از مسائل مورد بحث در جامعه‌شناسی جنسیت، تفاوت میزان مشارکت مردان و زنان در مراسم دینی و مذهبی است. تحقیقاتی که در کشورهای غربی صورت گرفته، از حضور بیشتر و منظم‌تر زنان در این مراسم در مقایسه با مردان حکایت دارند. از جمله، برخی تحقیقات نشان داده‌اند که زنان ۶۰ درصد از جمعیت کلیساها را تشکیل می‌دهند [۳۲] و برحسب تحقیقی دیگر، ۲۲ درصد از زنان دانشجوی و ۱۸ درصد از مردان دانشجوی در مراسم دینی حضوری فعال داشته‌اند. [۳۳] یافته‌های دیگری در خصوص نوجوانان نشان می‌دهند که دختران ۶ درصد بیش از پسران به‌طور منظم در مراسم کلیسا شرکت می‌کنند و نسبت پسرانی که هیچ‌گاه به کلیسا نمی‌روند در مقایسه با همین نسبت در دختران ۵ درصد بیشتر است. [۳۴] با این همه، در تعمیم‌پذیری این یافته‌ها به جوامع غیرمسیحی مناقشه شده و در این جهت به تحقیقاتی استناد شده که حضور مردان مسلمان و یهودی در مراسم دینی را بیش از حضور زنان گزارش کرده‌اند. [۳۵]

با توجه به این یافته‌ها و با عنایت به اینکه دینداری بیشتر زنان پدیده‌ای نسبتاً جدید است، تبیین‌های جامعه‌شناختی در این زمینه اهمیت بیشتری می‌یابند؛ زیرا هم نظریه‌های زیست‌شناختی که مثلاً سطوح بالاتر تستوسترون در مردان را عامل خطرپذیری بیشتر و در نتیجه، دینداری کمتر آنان تلقی می‌کنند و هم نظریه‌های روان‌شناختی که بر ویژگی‌های شخصیتی زنان مانند وابستگی و احساس گناه یا جهت‌گیری زنانه به نقش‌های جنسیتی تأکید دارند، از تبیین دو واقعیت ناتوان هستند: نخست، غلبه حضور دینی مردان در ادیان غیرمسیحی و دوم اینکه

پدیده زانه‌شدن دین [۳۶] در دو مذهب پروتستان و کاتولیک، تنها در دوره‌های متأخر روی داده است. [۳۷] با نگاهی بر احکام اسلام درباره شرکت زنان در مراسم دینی می‌توان به تبیینی جامعه‌شناختی در این زمینه دست یافت. به‌رغم اهتمام فراوان اسلام به عبادت‌های جمعی، حساسیت آن نسبت به پیامدهای منفی اختلاط جنسی، به‌ویژه در عبادت که روح آن با هر نوع اشتغال ذهن به امور غفلت‌زا ناسازگار است، رویکردی جنسیتی به مناسک جمعی را در پی داشته است. در برابر تشویق‌های مؤکد مردان به حضور در مساجد و عبادات جمعی که گاه به حد وجوب می‌رسند، احادیث مربوط به حضور زنان در مساجد و شرکت آنان در نمازهای جماعت، جمعه، اعیاد، طلب باران، اموات و همچنین مناسک حج، عمره، اعتکاف در مساجد و ...، دو نکته اساسی را دربر دارند: ۱. اسلام حضور زنان در مساجد و شرکت آنان در مناسک جمعی را منع نکرده [۳۸] و بر اساس روایت، پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله به مردان سفارش می‌کرده که از حضور زنان در مساجد جلوگیری نکنند. [۳۹] ۲. اسلام به استثناء نماز عید و حج و عمره، الزام یا تشویق خاصی نسبت به حضور زنان در مناسک جمعی ندارد، بلکه پاداش مورد انتظار از نمازهای جمعه و جماعت و حتی بیش از آن را برای نماز انفرادی زن در خانه مقرر کرده است. [۴۰] آری، در شرایط خاص ممکن است حضور زنان در این نمازها از نظر آموزشی، فرهنگی یا سیاسی اولویت پیدا کند که در این شرایط به تشخیص حاکم اسلامی، امکان ترجیح مصلحت حضور بر مصلحت نماز انفرادی در خانه وجود دارد. [۴۱]

بر این اساس، به نظر می‌رسد میزان حضور در مراسم دینی بیشتر تابع میزان تأکید و تشویق خود دین است و به‌طور خاص، حضور کمتر زنان در نمازهای جمعه و جماعت در مقایسه به مردان را پایه‌های همین نکته می‌توان تبیین کرد. به همین دلیل، با گسترش تفسیرهای نواندیشانه از نقش و جایگاه اجتماعی زنان در اسلام که تا حدودی تحت تأثیر جریان برابرخواهی جنسیتی در غرب، یا در واکنش به آن شکل گرفته‌اند، شاهد ورود فزاینده زنان مسلمان به مساجد و اجتماعات دینی در سال‌های اخیر هستیم. [۴۲]

۵. رهبری دینی

از موضوعات مورد توجه در جامعه‌شناسی جنسیت، حضور نداشتن زنان در سمت رهبری دینی و دیگر مناصب رسمی در سلسله‌مراتب سازمان‌های دینی است که در امتداد مسئله تاریخی برگزیده نشدن زنان به پیامبری و دیگر شکل‌های رهبری دینی [۴۳] مطرح می‌شود. به‌طور خاص، جامعه‌شناسان به بررسی عوامل و پیامدهای محرومیت زنان از سمت‌های رسمی دینی، مانند کشیشی در سنت کلیسای کاتولیک [۴۴] و نیز تجربه و تحلیل یافته‌های تحقیقاتی پرداخته‌اند که نشان می‌دهند در میان پروتستان‌ها نیز زنان به‌ندرت در نقش رهبری سازمانی قرار گرفته‌اند. [۴۵]

در تبیین جامعه‌شناختی این قسم از تمایزهای جنسیتی، دو رویکرد کلی قابل شناسایی است: نخست، رویکرد الحادی شماری از فمینیست‌ها که با انکار خاستگاه وحیانی ادیان الهی، نابرابری‌های جنسی را ناشی از آموزه‌های مردسالارانه خود ادیان تلقی می‌کند، مانند الیزابت کدی استانتون، فمینیست موج اول، که در اثر معروفش انجیل زنان (۱۸۹۸)، کتاب مقدس را سرمنشأ استبداد حاکم بر زنان و نگرش زن‌ستیزانه جامعه مسیحی معرفی کرد؛ دوم، رویکرد مؤمنانه یا دست‌کم، همدلانه‌ای که ضمن تبرئه دینی از اتهام یادشده، عامل اصلی نابرابری را انحراف از آموزه‌های ادیان و ضعف آموزش می‌داند. برحسب رویکرد اخیر، متون اصلی ادیانی مثل مسیحیت، اسلام و بودیسم روی برابری جنسیتی تأکید داشته‌اند، اما بعدها پدران دینی یا علمای متأخر، مضمون‌های برابری‌خواهانه را به نفع مضمون‌های سازگار با موضع فرودست زنان نادیده گرفتند، تا اینکه در اواخر قرن هجدهم و اوائل قرن نوزدهم، آموزش فزاینده در کشورهایی مانند آمریکا موجب رد این اندیشه شد که زنان نمی‌توانند همچون مردان رهبری اجتماعات دینی در سازمان‌های محلی یا ملی را به عهده بگیرند. [۴۶]

از دیدگاه اسلام، تردیدی نیست که رسالت به مردان اختصاص داشته و هیچ زنی در میان رسولان الهی نبوده است. قرآن کریم در سه آیه خطاب به پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله، می‌فرماید: وما بیش از تو جز مردانی را که به آنان وحی می‌کردیم، نفرستادیم»، [۴۷] ضمن آنکه مدلول چند روایت، اختصاص داشتن رسالت به مردان است. [۴۸] درباره نبوت، بیشتر صاحب‌نظران مسلمان بر این باورند که هیچ زنی به این مقام نرسیده است و در مقابل، برخی مانند قرطبی، ابن خزم، و ابن خنجر به نبوت زنان ممتازی مانند حضرت مریم سلام الله علیها قائل شده‌اند، [۴۹] ولی ملاحظه دلایل دو طرف نشان می‌دهد دلیل محکمی به نفع هیچ یک ارائه نشده است. [۵۰] به این ترتیب، در مورد نبوت محض که مستلزم دخالت در امور اجتماعی نیست و به ارتباطی وحیانی میان خدا و نبی محدود می‌شود، احتمال نبوت زنان وجود دارد، چنان که برخی صاحب‌نظران معاصر به این نکته تصریح کرده‌اند، [۵۱] اما نبوت توأم با رسالت، به مردان اختصاص داشته است. در مورد اختصاص امامت و خلافت به مردان نیز دست‌کم در اسلام می‌توان مسئله را قطعی دانست. در تبیین این امر، با قطع نظر از خاستگاه الهی و وحیانی آن می‌توان به این توضیح کارکردی اشاره کرد که اهتمام ادیان به الگوپذیری انسان‌ها از پیامبران و امامان که نیازمند حشر و نشر و معاشرت گسترده میان الگوها و پیروان آنان است، موجب شده زنان برای پذیرش مسئولیت‌های اجرایی رسالت و امامت نامناسب باشند؛ چراکه زنان به سبب جذابیت‌های خاص جنسی نمی‌توانسته‌اند نقش الگوهای رفتاری مناسب را برای مردان آسیب‌پذیر در برابر محرک‌های جنسی ایفا کنند.

درباره مسئله اختلافی مرجعیت زن نیز می‌توان گفت اگر مقصود از مرجعیت، معنایی باشد که افزون بر مرجعیت در افتا (فتوا دادن)، نوعی زعامت و دخالت در امور ولایی (مانند اخذ خمس و زکات و صرف آن در مصارف تعیین شده، اعلان جهاد، اعلان روز عید و...) را نیز دربر می‌گیرد، با توجه به مشروعیت نداشتن ولایت عامه زنان، چنین مرجعیتی برای زن قابل تأیید نیست و فقهای مخالف مرجعیت زن نیز صرفاً به همین دلیل و نه با انگیزه‌های اجتماعی یا سیاسی با آن مخالفت کرده‌اند، اما اگر مرجعیت صرفاً به معنای تصدی مقام افتاء و بیان احکام شرعی باشد، مرجعیت زن هیچ منافاتی با مبانی دینی ندارد و همین برداشت اخیر، مبنای موافقت شماری از فقها با مرجعیت زن بوده است. [۵۲]

بر این اساس، می‌توان دست نیافتن زنان به مرجعیت در واقعیت اجتماعی و تاریخی را برحسب این نکته تبیین کرد که تلقی فقهاء و نیز عموم متدینان از مفهوم مرجعیت، معنای نخست بوده، نه اینکه اساساً هیچ زمینه‌ای برای مرجعیت زنان حتی به معنای دوم وجود نداشته است. گویا این ادعا آن است که زنان نه تنها از ادامه تحصیل در علوم دینی تا بالاترین مراتب منع نشده‌اند، بلکه در تاریخ اسلام، از صدر تا کنون، نام شمار بسیاری از آنان در ردیف عالمان و مجتهدان ثبت شده است. مسلماً برترین عالمان زن مسلمان را باید در اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله سراغ گرفت؛ زیرا سیره عملی ایشان در احراز جایگاه مرجعیت علمی با حجیت ذاتی داشته، چنان که در خصوص فاطمه زهرا سلام الله علیها چنین باوری داریم و یا با تأیید و امضای معصوم، حجت بوده است. برای نمونه، روایت ذیل جایگاه مرجعیت علمی حضرت فاطمه زهرا سلام الله علیها را تا حدودی منعکس می‌سازد. برحسب این روایت، زنی به حضور آن بانوی بزرگوار رسید و از وی مسئله‌ای شرعی پرسید. حضرت به او پاسخ داد. زن که گویا قدری دیرفهم بوده، سؤال خود را دوباره تکرار کرد و حضرت پاسخ داد. آن زن بار دیگر همان پرسش را مطرح کرد و این پرسش و پاسخ تا ده بار تکرار شد. زن که از این بابت شرمند شده بود، گفت: «ای دختر رسول خدا! بیش از این تو را به زحمت نمی‌اندازم». فاطمه سلام الله علیها فرمود: «هرچه می‌خواهی بپرس... از پدرم شنیدم که می‌فرمود: عالمان پیرو ما در روز رستاخیز محشور می‌شوند، آنگاه برحسب مقدار دانش آنها و میزان کوششی که در راهنمایی بندگان خدا انجام داده‌اند، از خلعت‌های کرامت بر تن آنها کنند...» [۵۳]. نکته شایان توجه آن است که حضرت فاطمه سلام الله علیها سخن پیامبر گرامی درباره عالمان دین را بر خودش به عنوان یک «زن» منطبق دانسته است. از این گذشته مرحوم افندی اصفهانی در کتاب ریاض العلماء، فصلی را به زنان عالمی اختصاص داده که اغلب از خانواده‌های علمای طراز اول بوده‌اند. از جمله درباره بانو حمیده، دختر یکی از علما به نام شیخ محمد رویدشتی اصفهانی می‌نویسد: «او زنی فاضله، عالمه و عارفه بود. به تعلیم زنان روزگار ما اشتغال داشت و در علم رجال خبره بود. کلامی نیکو داشت و بازمانده‌ای از بزرگان اهل فضل و زنی پرهیزگار در میان مردم بود. حواشی و تعلیقات دقیقی بر کتاب‌های حدیثی، از جمله کتاب استبصار دارد که نهایت فهم و دقت و خبرویت او را به‌ویژه در تحقیقات رجالی به اثبات می‌رساند.» [۵۴]

و در مورد آمنه خاتون، دختر علامه محمدتقی مجلسی نیز می‌نویسد: «وی زنی فاضله، عالمه، صالحه، باتقوا و همسر ملامحمد صالح مازندرانی بود. شنیده‌ایم که شوهرش با وجود آنکه در بالاترین مراتب فضل و دانش بود، گاهی برای فهم برخی از عبارات مشکل کتاب قواعد علامه حلی از او سؤال می‌کرد و کمک می‌گرفت.» [۵۵] در دوران معاصر نیز بانو مجتهده امین اصفهانی، بانوی فرهیخته و وارسته‌ای بود که با ایمان و پشتکار به مراتب بالای علمی دست یافت و از بزرگانی همچون آیت الله شیخ عبدالکریم حائری مؤسس حوزه علمیه قم اجازه اجتهاد گرفت. در نتیجه، در مسئله جنسیت و رهبری دینی به معنای وسیع آن، که از بالاترین مرتبه، یعنی رسالت تا پایین مرتبه، یعنی رهبری سازمان‌ها یا اجتماع‌های محلی را شامل می‌شود، باید میان دو نوع رهبری تفکیک کرد: ۱. رهبری علمی که زنان همواره شایستگی آن را داشته‌اند؛ ۲. رهبری و مدیریت اجرایی که بر اساس دو نکته به مردان اختصاص یافته است: عدم مشروعیت ولایت عامه زنان و نیز جدابیت‌های جنسی آنان که الگوپذیری مردان از آنان را عملاً ناممکن یا بسیار دشوار می‌ساخته است. با توجه به این نکته، برای زنان این امکان فراهم است که در جایگاه مدیریت سازمان‌ها یا اجتماع‌های زنانه نیز قرار گیرند.

۶. تبلیغ دینی

از نقاط برجسته در سنت مسیحی، ممنوعیت زنان از تصدی سمت تعلیم و تبلیغ دینی است که آن را به برخی عبارت‌های متون مذهبی و به طور خاص، جملاتی از قدیس پُل منتسب کرده‌اند. [۵۶] این ممنوعیت در حال حاضر در نتیجه تفسیرهای جدیدی که از متون مقدس ارائه شده تا حدودی کاهش یافته است و از این‌رو، برخی تحقیقات در خصوص پروتستان‌ها به مواردی اشاره دارند که در آنها به زنان اجازه تعلیم و تبلیغ داده شده است. با این حال، زنانی که این مسئولیت را به عهده گرفته‌اند، فقط در آغاز شکل‌گیری جماعت دینی و در زمانی که تعداد شرکت‌کنندگان کم بوده، از استقلال محدودی برخوردار نشده‌اند، اما بعدها که بر جمعیت آنها افزوده می‌شده یا در جماعت بزرگ‌تری ادغام می‌شده‌اند، زنان را از این جایگاه کنار گذاشته و آن را به مردان واگذار می‌کرده‌اند. [۵۷]

در منابع اسلامی اساساً مسئله‌ای به عنوان ممنوعیت زنان از تعلیم و تبلیغ دینی مطرح نشده است تا موضوع بررسی‌های جامعه‌شناختی قرار گیرد، بلکه برحسب برخی نقل‌ها، حضرت زینب سلام الله علیها در زمان حکومت علی علیه السلام جلسه تفسیر قرآن برای زنان کوفه دایر کرده است [۵۸] و از نظر فقهی نیز زنان اجازه دارند به تعلیم و تبلیغ دین بپردازند و بر همین اساس، در سال‌های اخیر شاهد گسترش بی‌سابقه

حوزه‌های علمیه خواهان در قم و دیگر شهرهای ایران هستیم که از مهم‌ترین اهداف و فعالیت‌های آنها تربیت مبلغان زن است. تنها نکته قابل گفتن در این باره آن است که زنان به دلیل محدودیت‌های اخلاقی در عمل امکان تبلیغ برای مردان یا در حضور مردان را نداشته‌اند که این امر نیز با تحلیلی کارکردی نظیر آنچه در بحث رهبری دینی گذشت، قابل تبیین است. با در نظر گرفتن فضای مختلط اجتماع‌های مذهبی در آیین مسیحیت، این احتمال در ذهن تقویت می‌شود که مخالفت ارباب کلیسا با قرار گرفتن زنان در منصب رسمی تبلیغ نیز ناشی از همین گونه ملاحظات کارکردی بوده است.

نتیجه گیری

دین دارای جنبه‌های نهادی مختلف می باشد، این نهادها عبارتند از: باورهای دینی، اسوه‌های دینی، تجربه عرفانی، شعائر و مناسک، رهبری دینی، تعلیم و تبلیغ دینی. در مورد باورهای دینی، جامعه‌شناسی جنسیت از دو جنبه به آن می‌نگرد: تمایز زن و مرد در میزان باورمندی به آموزه‌های دینی؛ مضمون یا پیامدهای جنسیتی باورهای دینی. در مورد نتایج تحقیقاتی که برتری باورمندی دینی زنان به مردان را اثبات نموده بدلیل محدودیت دامنه این تحقیقات وعمومی نبودن آن، این نتایج نمی‌تواند مبنای ارائه تحلیلهای عام قرار گیرد. در مورد جنبه دوم در جامعه‌شناختی دین اسلام هیچ یک از عوامل مورد نظر از قبیل جنسیت خداوند، آفرینش حوا از آدم، خلقت زن برای مرد، و موارد دیگر تأثیری در برتری جنسیتی مردان نسبت به زنان ندارد. از نظر فمینیستها بخاطر اینکه ادیان الهی اسوه‌های دینی را بیشتر از میان مردان انتخاب نموده‌اند موجب تحکیم پایه‌های مردسالاری در جوامع دینی شده است؛ در حالیکه دین اسلام بر تفکیک دو موضوع اسوه دینی و رهبر دینی تأکید می‌نماید و جنسیت در تعیین اسوه دینی هیچ نقشی ندارد. و با توجه به حضور پررنگ زنان در میان اسوه‌های دینی زمینه‌ای برای طرح این اشکال در جوامع اسلامی وجود نخواهد داشت. در تبیین جامعه‌شناختی عدم حضور زنان در سمت رهبری شماری آن را ناشی از آموزه‌های مردسالارانه خود ادیان تلقی نموده و در مقابل برخی دلیل آن را انحراف از آموزه‌های ادیان می‌دانند. از منظر اسلام در مسأله جنسیت و رهبری دینی باید میان دو نوع رهبری تفکیک قائل شد: رهبری علمی که زنان همواره شایستگی آن را داشته‌اند؛ رهبری و مدیریت اجرایی که بدلیل عدم مشروعیت ولایت عامه زنان و جذابیت‌های جنسی آنان، به مردان اختصاص یافته است. تحقیقات نشان داده است زنان در ابعاد زنان در ابعاد ارتباطی و عاطفی دینداری، نمره‌ای بالاتر از مردان کسب می‌کنند؛ با این حال حضور زنان در عرصه عرفان کمتر از مردان بوده است، ولی نکته قابل توجه این است که با وجود اشتراک زن و مرد در مقصد و غایت عرفان یعنی وصول‌الی‌الله، نباید تفاوت آنها در کیفیت سلوک به سبب نقشهای متفاوت آنان را نادیده گرفت. تحقیقات در جوامع غربی نشان می‌دهد که زنان منظم تر و بیشتر از مردان در مراسم دینی حضور دارند؛ اما در جوامع اسلامی تا حدودی عکس این وضعیت حاکم است، میزان حضور در مراسم دینی بیشتر تابع میزان تأکید و تشویق خود دین است. با گسترش تفسیرهای نواندیشانه از جایگاه اجتماعی زنان در اسلام شاهد ورود فزاینده زنان به مساجد و اجتماعات دینی در سالهای اخیر هستیم. در آیین مسیحیت زنان از تصدی سمت تعلیم و تبلیغ دینی منع شده‌اند؛ هرچند که این ممنوعیت در حال حاضر در نتیجه تفسیرهای جدید از متون مقدس کاهش یافته است ولی در منابع اسلامی مسأله‌ای به عنوان ممنوعیت زنان از تعلیم و تبلیغ دینی مطرح نشده است؛ بنابراین مورد بررسی‌های جامعه‌شناختی قرار نمی‌گیرد. بنابر نقل متون روایی و از نظر فقهی زنان اجازه تبلیغ و تعلیم دین را دارند. ولی بدلیل محدودیت‌های اخلاقی امکان تبلیغ برای مردان یا در حضور مردان را ندارند.

منابع و مراجع

- [۱] قرآن کریم
- [۲] شجاعی‌زند، علیرضا، بهار ۱۳۸۵، «مسیرهای محتمل در عرفی شدن ایران»، مجله جامعه‌شناسی ایران، ش ۲۵، ص ۴۰.
- [3] Curry, T.; R. Ji0bu & K. Schiwirian, *Sociology for the Twenty – First Century*, Upper Saddle River and New Jersey: Prentice Hall, 1997. PP. 310 – 312.
- [4] Bryuant, Alyssa N; "Gender Differences in Spiritual Development During the College Years", p. 6.
- [5] Eliade(ed), *Mircea The Encyclopedia of Religion*, New York: Simon and Schuster McMillan, 1967. Vol. 15, PP. 437 _ 438.
- [6] Clack Beverley & Jo-Anne Whitcomb, "Women's Spirituality", *An Introduction to Women's Studies*, B. Madoc-Jones and J. coates (eds.), Oxford Blackwell, 1994. P. 252
- [۷] بستان (نجفی)، حسین، ۱۳۸۸، اسلام و تفاوت‌های جنسیتی در نهادهای اجتماعی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ص ۲۶۵ - ۲۶۸.
- [۸] عاملی، حرّ، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ق، وسائل الشیعه، قم، آل البيت، چاپ اول، ج ۱۷، ص ۵۷۶ و ۵۷۷.
- [۹] مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت، موسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۱، ص ۱۱۵ و ۱۱۶.
- [۱۰] اعراف، ۱۸۹؛ عاملی، حرّ، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ق، وسائل الشیعه، قم، آل البيت، چاپ اول، ج ۱۴، ص ۶۲ و ۲۶۶؛ مجلسی، همان، ج ۱۵، ص ۳۳.
- [۱۱] روم/ ۲۱ و بقره/ ۱۸۷.
- [۱۲] بستان (نجفی)، حسین، ۱۳۸۸، اسلام و تفاوت‌های جنسیتی در نهادهای اجتماعی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ص ۹۶ - ۹۸.
- [13] [www. Jewishencyclopedia. Com](http://www.Jewishencyclopedia.com)-eve.
- [۱۴] اعراف/ ۱۹ - ۲۳ و بقره/ ۳۵ و ۳۶.
- [۱۵] نوری، میرزا حسین، ۱۴۰۸ ق، مستدرک الوسائل، بیروت، آل البيت لاحیاء التراث، ج ۱۴، ص ۲۶۲ و ۲۸۶؛ مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت، موسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۶، ص ۱۱ و ۱۲؛ متقی هندی، علی بن حسام الدین، ۱۴۰۸ ق، کنز العمال، بیروت، موسسه الرساله، ج ۱۱، ص ۴۱۳؛ سیوطی، عبدالرحمان، ۱۴۰۴ ق، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، الدر المنثور، ج ۱، ص ۵۴.
- [۱۶] احادیث خرافی یا جعلی و دارای خاستگاه یهودی که بعضی یهودیان تازه مسلمان از جمله شخصی به نام کعب الأخبار، در میان مسلمانان نشر دادند.
- [17] Clack & Whitcomb, "Women's Spirituality", *An Introduction to Women's Studies*, P. 253.
- [۱۸] تحریم/ ۱۱ و ۱۲.
- [۱۹] مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ ق، بحار الأنوار، بیروت، موسسه الوفاء، ج ۲۸، ص ۳۷.
- [۲۰] کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۸۸ ق، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ۱، ص ۲۴۱.
- [۲۱] احزاب/ ۳۳.
- [۲۲] مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ ق، بحار الأنوار، بیروت، موسسه الوفاء، ج ۴۳، ص ۴.
- [۲۳] طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۱۱ ق، الغیبه، قم، موسسه المعارف الاسلامیه، ص ۲۸۶.
- [۲۴] مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ ق، بحار الأنوار، بیروت، موسسه الوفاء، ج ۹۶، ص ۳۸۳.
- [25] Bryuant, Alyssa N., "Gender Differences in Spiritual Development During the College Years", P. 10; Sullins, "Gender and Religiousness: Deconstructing Universality, Constructing complexity", P. 39.
- [۲۶] جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۱، زن در آیینة جلال و جمال، تهران، نشر فرهنگی رجاء، ص ۱۹۳.
- [۲۷] طبرسی، امین الاسلام، ۱۴۱۵ ق، مجمع البیان، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ج ۱۰، ص ۶۵؛ طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۵ ق، جامع البیان عن تأویل آیات القرآن، بیروت، دارالفکر، ج ۳، ص ۳۵۸.

- [۲۸] سفر اول: سیر از خلق به حق و از کثرت به وحدت؛ سفر دوم: سیر از حق به حق و سفر در دریای وحدت و شهود اسماء و صفات الهی؛ سفر سوم: سیر از خلق به خلق و از وحدت به کثرت آثار و افعال؛ سفر چهارم: سیر از خلق به خلق با مصاحبت حق و سفر از کثیر به کثیر با معیت خداوند (ر.ک: جوادی آملی، زن در آیینة جلال و جمال، ص ۲۳۰).
- [۲۹] جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۱، زن در آیینة جلال و جمال، تهران، نشر فرهنگی رجاء، ص ۲۳۱.
- [۳۰] همان، ص ۲۳۲.
- [31] Schimmel, Annemarie, "Women in Mystical Islam", Islam: Critical Concepts in Sociology, Bryan S. Turner(ed.), London & New York: Rutledge, 2003. Vol. 3, P. 150.
- [32] Delamont, Sara, The Sociology of Women, London: Gerorge Allen and Unwin, 1980, P. 182.
- [33] Bryuant, "Gender Differences in Spiritual Development During the College Years", p. 6.
- [34] Rich, Alvin, "Gender and Spirituality: are Women Really More Spiritual?", P. 9.
- [35] Sullins, Paul, "Gender and Religiousness: Deconstructing Universality, Constructing complexity", P. 39.
- [36] Feminization of religion
- [37] Bryuant, "Gender Differences in Spiritual Development During the College Years", p. 3.
- [۳۸] عاملی، حرّ، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ق، وسائل الشیعة، قم، آل البيت، ج ۵، ص ۳۵، ۳۷ و ۱۳۳ - ۱۳۵؛ ج ۲، ص ۸۱۷ - ۸۱۸؛ ج ۷، ص ۴۰۸ و ۴۱۲؛ مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ ق، بحار الأنوار، بیروت، موسسه الوفاء، ج ۲۲، ص ۱۹۰؛ ج ۸۵، ص ۲۳؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۱ ق، صحیح البخاری، بیروت، دارالفکر، ج ۱، ص ۲۱۱؛ ج ۲، ص ۷؛ ترمذی، محمد بن عیسی، ۱۴۰۳ ق، سنن الترمذی، بیروت، دارالفکر، ج ۲، ص ۲۶؛ بیهقی، احمد بن حسین بن علی، بی تا، السنن الكبرى، بیروت، دارالفکر، ج ۳، ص ۳۴۲.
- [۳۹] بیهقی، همان، ص ۱۳۴.
- [۴۰] عاملی، حرّ، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ق، وسائل الشیعة، قم، آل البيت، ج ۳، ص ۵۱۰؛ ج ۵، ص ۳۷؛ بیهقی، همان، ج ۳، ص ۱۴۱.
- [۴۱] بستان (نجفی)، حسین، ۱۳۸۸، اسلام و تفاوت‌های جنسیتی در نهادهای اجتماعی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ص ۱۱۷ - ۱۱۹.
- [42] Casanova, Jose, "Religion, Politics and Gender Equality: Public Religions Revisited", P. 19.
- [43] Trevert. Christine, "Gender, Authority and Church History: A Case Study if Montanism", Feminist Theology: The Journal of the Britain and Ireland School of Feminist Theology, issue 16, 17, Jan., 1998, P. 9.
- [44] Clack Beverley & Jo-Anne Whitcomb, "Women's Spirituality", An Introduction to Women's Studies, B. Madoc-Jones and J. Coates, Oxford: Blackwell, 1994, PP. 253 - 254.
- [45] Lummis, "Gender and Religion", Handbook of the Sociology of Gender, P. 610.
- [46] Elizabeth Cady Stanton
- [47] Lummis, Adair T., "Gender and Religion", Handbook of the Sociology of Gender, Janet Saltzman Chafetz, New York: Springer, 2006, P. 602.
- [۴۸] یوسف/۱۰۹؛ نحل/۴۳ و انبیاء/۷.
- [۴۹] کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۸۸ ق، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ۱، ص ۵۳۵؛ مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ ق، بحار الأنوار، بیروت، موسسه الوفاء، ج ۱۳، ص ۴۰۵؛ ج ۱۴، ص ۲۰۰ - ۲۰۵.
- [۵۰] قرطبی، محمد بن احمد، ۱۴۰۵ ق، تفسیر القرطبی، بیروت، موسسه التاریخ العربی، ج ۴، ص ۸۳؛ مهریزی، مهدی، ۱۳۸۲، شخصیت و حقوق زن در اسلام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۴۲.
- [۵۱] بستان (نجفی)، حسین، ۱۳۸۸، اسلام و تفاوت‌های جنسیتی در نهادهای اجتماعی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ص ۱۲۴ - ۱۲۶.
- [۵۲] جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۱، زن در آیینة جلال و جمال، تهران، نشر فرهنگی رجاء، ص ۱۴۴.
- [۵۳] بستان (نجفی)، حسین، ۱۳۸۸، اسلام و تفاوت‌های جنسیتی در نهادهای اجتماعی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ص ۲۷۰ و ۲۷۱.

[۵۴] نوری، میرزا حسین، ۱۴۰۸ق. مستدرک الوسائل، بیروت، آل البيت لاحیاء التراث، ج ۱۷، ص ۳۱۸.

[۵۵] افندی اصفهانی، عبدالله، ۱۴۰۱ق، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، قم، خیام، ج ۵، ص ۴۰۴ و ۴۰۵.

[۵۶] همان، ص ۴۰۷.

[57] <http://www.gospelanswers1.com/womenPreachers.php>

[58] Lummis, "Gender and Religion", Handbook of the Sociology of Gender, p 610.

[۵۹] قطیفی، فرج آل عمران، ۱۴۱۲ق، «وفات السیده زینب»، مجموعه وفيات الائمه، بیروت، دارالبلاغه، ص ۴۳۹.