

Analysis of the Legal Duty with Regard to Inequality of Testimony; A Solution Based on the Interpretation of Words in the Context of Their Formation

*Mohammad Salehi Mazandarani**

Associate professor, Faculty of law, University of Qom, Qom, Iran

(Received: April 15, 2020; Accepted: June 30, 2020)

Abstract

The authority of Bayyinah, i.e. the testimony of two righteous and just persons, is a jurisprudential necessity; however, there is disagreement about the basis of the authority of Bayyinah as to whether it is a matter of intent or proximity to Allah or about the number of witnesses as well as the gender of witness depending on the nature of dispute. In recent decades, equating the testimony of two women with the testimony of one man in the verse 282 of the Sura Al-Baqarah, due to women's forgetfulness and based on some narratives indicating their rational imperfection, has caused a lot of controversy. The question arises here as to what is the reason behind the inequality of testimony of woman and man and how the provisions of the above-said verse and narratives are justified? Regardless of the contradictive answer of accepting the testimony of one woman in certain cases, the authors will say in a descriptive-analytical study, far from unconventional interpretations: First, in jurisprudential literature, witnessing and testifying are not considered as rights to cause a defect in women's rights. Second, testimony must be about tangible issues and it doesn't relate to the intellect. In addition, the narratives containing the rational imperfection are contrary to verse 282. Therefore, it is necessary to consider the words in the context of their formation. Considering the evidence in the text of the narratives, the meaning of intellect is "reminding" and "ability to manage and administer the affairs which is an adventitious matter and the result of acquiring knowledge and experience".

Keywords: Witnessing, Testifying, Woman's Testimony, Man's Testimony

* Corresponding Author, Email: m.salehimazandarani@qom.ac.ir

پژوهش‌های فقهی، دوره ۱۷، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۰
صفحات ۱۱۰۲-۱۰۷۷ (مقاله پژوهشی)

تحلیل تکلیف حقوقی در نابرابری شهادت و حل آن بر اساس تفسیر واژه‌ها در بستر شکل‌گیری

محمد صالحی مازندرانی*

دانشیار، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران
(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۰)

چکیده

حجیت بینه، به معنای شهادت دو فرد عادل، ضرورت فقهی است، هرچند در خصوص مبنای حجیت بینه در طریقی یا تعدی بودن آن با تعداد شهود و همچنین جنسیت شاهد با توجه به ماهیت دعوا اختلاف نظر وجود دارد. در دهه‌های اخیر ارزش‌گذاری شهادت دو زن معادل یک مرد در آیة ۲۸۲ بقره به سبب فراموش‌کاری زنان و براساس روایاتی نقصان عقلی آنان، محل گفت‌وگوی زیادی شد. سؤال این است که فلسفه نابرابری شهادت زن و مرد چیست و مفاد آیة مذکور و روایات چگونه توجیه‌پذیرند؟ صرف‌نظر از جواب نقضی در پذیرش شهادت یک زن در مواردی، در بررسی توصیفی تحلیلی دور از تأویل و تفسیرهای غیرمتعارف خواهیم گفت اولاً: در ادبیات فقهی تحمل شهادت و ادای آن حق تلقی نمی‌شود تا موجب نقصی در حقوق زن شود؛ ثانیاً: شهادت باید در خصوص امر محسوس باشد و به عقل ارتباطی ندارد، مضافاً روایات متضمن نقص عقل مغایر آیة ۲۸۲ است. از این رو ضروری است واژگان در بستر شکل‌گیری‌اش مورد توجه قرار گیرد. با توجه به قرائن موجود در متن روایت مقصود از عقل، «تذکر» و «قدرت بر تدبیر و اداره امور است که امری اکتسابی و نتیجه کسب دانش و تجربه است.

واژگان کلیدی

شهادت زن، شهادت مرد، گواهی.

۱. مقدمه

شهادت زن در طول تاریخ، فراز و نشیب‌های فراوانی به خود دیده است، در برخی ادیان و آیین‌ها از جمله آیین یهود، به تبع اعتقاد به نابرابری زن و مرد در هویت، شهادت و سوگند زنان فاقد اعتبار بود. ولیکن با ظهور اسلام و اعلام صریح بر وحدت وجودی دو جنس مخالف و همسانی در تعلق حق و تکلیف از جمله پذیرش اصل شهادت زن، خط بطلانی بر عقاید ناصواب کشیده شد. با این حال در آیه ۲۸۲ سوره بقره شاهد اختلاف در میزان اعتبار شهادت زنان نسبت به مردان در موضوع دین با تعلیل فراموشی «ان تضل احدیهما فتذکر احدهما الاخری» هستیم و در برخی روایات ناظر نیز نقصان عقل به عنوان فلسفه اختلاف ذکر شده است. همین امر در طول تاریخ به خصوص با ظهور پدیده فمینیسم به گونه‌ای به یک چالش درون دینی تبدیل شده و مورد مجادله قرار گرفته است. بر این اساس و در راستای حل آن پژوهش در این زمینه امری ضروری و انکارناپذیر می‌نماید. سؤال محوری پژوهش این است که فلسفه نابرابری شهادت زن و مرد در قرآن کریم چیست؟

مفاد روایات ناظر بر نقصان عقل، با فرض صحت سند، چگونه توجیه پذیرند؟

در پاسخ به پرسش مذکور به شیوه توصیفی و تحلیلی با رویکرد جدید و براساس تفسیر واژه‌ها در بستر شکل‌گیری به حل مسئله خواهیم پرداخت. هرچند برخی بر این عقیده‌اند ممکن است حکم الهی مبتنی بر حکمت‌های خفیه‌ای باشد که برای انسان قابل درک نباشد و احکام شرع، فقط تابع امر و نهی شرعی است و ممکن است در شرع احکامی داشته باشیم که تابع هیچ مصلحت و مفسده ظاهری یا واقعی نباشد، بلکه آنچه می‌تواند ملاک باشد، صرف اعتبار شارع و امر و نهی اوست (عابدی ۱۳۷۶: ۱۷۳). به عبارت دیگر، احکام الهی از جمله قضایای اولیه‌ای نیستند که از طریق عقل به تنهایی قابل درک باشند و همچنین از اموری نیستند که تجربه و حس به فهم آنها کمک کند. ملاکات احکام نیز مانند خود احکام فقط از راه شنیدن کلام مبلغ احکام شناخته می‌شود، زیرا قاعده ضابطه‌مندی وجود ندارد تا بیانگر احکام و ملاک‌های آن باشد (مظفر، ۱۳۸۶: ۳۵۴). در

مقابل می‌توان گفت تمامی احکام شرع تابع مصالح و مفاسدند، ولیکن اگر از امور تعبدی باشند، ممکن است شبهه عدم درک ملاکات آن توسط عقل باشیم، ولیکن در امور غیرتعبدی امکان کشف ملاک وجود دارد. از آنجا که حجیت شهادت جنبه طریقی و غیرتعبدی دارد و ازاین‌رو بحث در خصوص فلسفه نابرابری شهادت و کشف ملاک آن امکان‌پذیر است.

در خصوص شهادت زن مقالات مختلفی نگاشته شده است، از جمله مقاله «گواهی زنان» نوشته سید حسین هاشمی در مجله نقد و نظر که نامبرده در تحقیق مذکور با تمرکز بر شهادت زنان در امور کیفری و حل اختلاف میزان اعتبار شهادت براساس حق و تکلیف اشاره کردند. همچنین مقاله «نگاهی به دیدگاه مفسران در مورد گواهی (شهادت) زنان در قرآن» به قلم صادق حسن‌زاده و احمدرضا حسن‌خانی که تلاش زیادی در جمع‌آوری و استقصای اقوال مفسران راجع به «ان تضل احداها» و بدون نقد و بررسی مصروف داشتند. همچنین به مقاله خانم فهیمه ملک‌زاده در خصوص «اعتبار گواهی زنان» می‌توان اشاره کرد، که بیشترین تمرکز ایشان بر پذیرش شهادت زنان در حق‌الله و حق‌الناس بوده است. با توجه به نکات پیش‌گفته تمایز و نوآوری تحقیق حاضر با پژوهش‌های قابل‌تقدیر پیشینیان مشخص می‌شود.

در این پژوهش نخست به توصیف برخی واژگان کلیدی اشاره می‌کنیم که در شناسایی فهم موضوع تأثیرگذارند و در مبحث بعدی نیز به بررسی و تحلیل دیدگاه‌ها در دو حوزه کتاب و سنت می‌پردازیم.

۲. واژه‌شناسی

۲,۱. شهادت

شهادت در لغت به معانی خبر قاطع، حضور و مشاهده، قسم، اخبار، اقرار و مرگ در راه خدا آمده است (جوهری، ۱۴۰۷ق: ۴۹۲؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق: ۳۰۵؛ فیومی، ۱۴۰۵ق: ۳۴۸). برخی لغویین خبر قاطع (جوهری، ۱۴۰۷ق: ۴۹۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۵) و برخی دیگر حضور و مشاهده را (جوهری، ۱۴۰۷ق: ۴۹۴) معنای اصلی شهادت دانسته‌اند.

در اصطلاح فقیهان شهادت به اخبار همراه با قطع و جزم راجع به وجود حقی برای دیگری از طرف غیر قاضی تعریف شده است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ۱۵۳؛ نجفی، ۱۳۶۷: ۷؛ خوانساری، ۱۴۰۵ق: ۱۹۶).

در فقه از شهادت معتبر با واژه بینه نیز تعبیر می‌شود (علامه حلی، ۱۴۱۰ق: ۲۱۵؛ فخرالمحققین، ۱۳۷۸: ۴۷۴) که در لغت به معنای دلالت واضح و آشکار حسی یا عقلی است (راغب اصفهانی، بی تا: ۲۶۷).

برخی معتقدند که شارع بینه را تنها بر دو شاهد مرد اطلاق کرده است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۴: ۷۳).

در شهادت، شاهد بر حادثه‌ای که آن را با یکی از حواس پنجگانه ادراک کرده است، گواهی می‌دهد. در این میان استفاده از حس بینایی و شنوایی از سایر حواس شایع‌تر است (کاتوزیان، ۱۳۸۴: ۷).

در تفاوت شهادت و روایت می‌توان گفت روایت نقل خبری است که راوی از درستی آن اطلاعی ندارد، اما در شهادت، شاهد به اخبار خود یقین حسی دارد.

در کتاب‌های فقهی شیعه درباره شرایط شاهد پنج تا ده شرط بیان شده است که بیشتر فقهای شیعه بر شش شرط یعنی عدالت، بلوغ، عقل، در معرض اتهام نبودن، طهارت مولد و ایمان اتفاق نظر دارند. ولیکن از مجموع انظار فقیهان اهل سنت، اعتبار یازده شرط مورد اتفاق است (کاشانی، ۱۴۱۷ق: ۲۶۶؛ ابن‌قدامه، ۱۹۷۵م: ۶۱).

در ماده ۱۳۱۳ قانون مدنی تنها به ذکر شرایط بلوغ، عقل، عدالت، ایمان و طهارت مولد بسنده شده است.

۲.۲. فلسفه حکم

فلسفه حکم تعبیری نوپیدا است که در منابع پیشین از آن به «حکمت حکم» یاد می‌شده است. شاهد این ادعا، عطف تفسیری فلسفه حکم به حکمت حکم (گلپایگانی، ۱۴۱۳ق: ۱۰۷) و به کار گرفتن آن در این معناست (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۵: ۲۲۴).

حکمت در لغت به معنای اتقان و احکام است و در اصطلاح مصلحتی است که شارع در تشریح حکم قصد کرده است (حکیم، ۱۹۷۹: ۳۱۰). به عبارت دیگر، چیزی است که از طرف شارع در تشریح حکم دخالت دارد، بدون اینکه وجود و عدم حکم وابسته به آن باشد (ایازی، ۱۳۸۶: ۳۷). همچنین اصطلاح «تشریح حکم» گاهی به معنای حکمت حکم به کار می‌رود، هرچند بیشتر در مقابل «حکمت تشریح» به کار می‌رود (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۱۲). حکمت چرایی جعل حکم از ناحیه شارع را بیان می‌کند نه چرایی کشف حکم را برای فقیه. از این رو در فقه امامیه به صورت محدود و با شرایط سخت برای کشف حکم به کار می‌رود (علی‌اکبریان، ۱۳۹۵: ۳۵).

واژگان مناط، ملاک و علت نیز مرتبط و تا حدی مشابه فلسفه حکم هستند که در کلمات فقها و اصولیان مراد از آنها یک چیز است (مرکز المعجم الفقہی، ص ۸۲۰).

۳. بررسی دیدگاه‌ها در فلسفه نابرابری شهادت

در این مبحث درصددیم تا براساس تعالیم کتاب، سنت و تعقل، عمده‌ترین مواردی را که ممکن است به عنوان فلسفه نابرابری شهادت زن و مرد محسوب شوند، مورد مذاکره قرار دهیم.

۳،۱. اختلاف در ضبط و حافظه

در آیه شریفه ۲۸۲ سوره بقره آمده است: «... واستشهدوا شہیدین من رجالکم فان لم یكونا رجلین فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشہداء ان تضلّ احدهما فتذکر احدهما الآخری» یعنی دو نفر از مردان (عادل) خود را (بر این حق) شاهد گیرید و اگر دو مرد نبودند یک مرد و دو زن، از کسانی که مورد رضایت و اطمینان شما هستند انتخاب کنید (و این دو زن باید با هم شاهد قرار گیرند) تا اگر یکی انحراف یافت دیگری به او یادآوری کند.

«ضلال» در لغت به معنای گم شدن، پنهان شدن، ضایع گشتن، گمراهی، نسیان، فراموشی و ... آمده است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق: ۷۸). اگرچه برخی مفسران مفهوم «ضیاع» را ترجیح داده‌اند (رشیدرضا، ۱۴۲۳ق: ۱۲۳)، به نظر بیشتر مفسران واژه «تضلّ» به قرینه

«فتذکر» به معنای غفلت و فراموشی در مقام تعلیل و حکمت جانشینی دو زن به جای یک مرد آمده است (طبرسی، ۱۴۰۸ق: ۵۱۲؛ لاهیجی، ۱۳۴۰: ۲۸۸؛ فخر رازی، ۱۴۱۲ق: ۱۱۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۴۳۴؛ مکارم‌شیرازری، ۱۳۷۶: ۲۷۸؛ اصفهانی، بی تا: ۱۳۶).

از آنجا که سبب ضلال در قرآن مشخص نشده است، مفسران بر مبنای حدس و گمان اسباب مختلفی را ذکر کرده‌اند که در ذیل به برخی از این موارد اشاره می‌شود.

در یکی از تفاسیر آمده است: حکمت آن است اگر یکی از دو زن شاهد، موضوع را فراموش کرد و از یاد برد، دیگری او را یادآوری کند و موضوع را به خاطر او آورد، زیرا زنان به خاطر عواطف قوی ممکن است تحت تأثیر واقع شوند و به هنگام ادای شهادت به سبب فراموشی یا جهات دیگر، مسیر صحیح را طی نکنند، از این رو یکی دیگری را یادآوری کند. البته این احتمال درباره مردان نیز وجود دارد، ولی در حدی پایین تر (مکارم‌شیرازری: ۱۳۷۶: ۳۸۶).

در بیان دیگر آمده است: گاه این مسئله ریشه در کم‌آگاهی زن از موضوع معاملات و عقود دارد، در نتیجه نمی‌توان تمام دقیق و ریزه کاری‌ها را به خاطر سپرد تا به هنگام ادای شهادت تمام واقعه را گواهی دهد. گاهی نیز بدین سبب است که زن طبیعت نرم و تأثیرپذیری دارد. این طبیعت که از آن سخن رفت و در زن وجود دارد و همه حالات زن را در برمی‌گیرد، با تأثیرناپذیری لازم برای شهادت در زمینه معاملات و عقود ناسازگار است و اینکه خداوند دو زن را به جای یک مرد قرار داده است، برای تضمین همین نکته است (سید قطب ۱۳۸۶: ۳۳۵؛ رشیدرضا، ۱۴۲۳ق: ۱۰۹).

ممکن است احساسی و عاطفی بودن زن موجب شود تا نتواند از آنچه به حافظه سپرده است، به خوبی بهره‌برداری کند. مسئله ضبط در حافظه و بیان واقع در شهادت از اهمیت خاصی برخوردار است، زیرا شهادت سه مرحله مختلف دارد:

۱. شاهد حادثه‌ای را می‌بیند؛
۲. آن حادثه را به حافظه خود می‌سپارد؛
۳. برای دیگران شرح می‌دهد.

در هریک از مراحل سه‌گانه مذکور امکان تحریف عمدی یا غیرعمدی حقیقت همیشه وجود دارد و شاهد مطالبی را به‌طور ناخودآگاه بیان می‌کند که منطبق با حقیقت نیست، به گفته روان‌شناسان، انسان فقط چیزهایی را می‌بیند که به آنها توجه دارد و به چیزهایی توجه می‌کند که از پیش در ذهن خود ساخته است و بالاخره به نسبت قدرت حافظه خود می‌تواند آنها را ضبط کند و برای دیگران شرح دهد. اشتباه در مشاهده و درک، اشتباه در حفظ کردن و اشتباه در بیان ممکن است حقیقت را وارونه جلوه دهد. درجه صحت و صداقت آن بستگی کامل با مدت و زمان، جنس، سن و شخصیت گواه دارند (آخوندی، ۱۳۷۶: ۱۱۵).

به اعتقاد برخی روان‌شناسان، شرم و حیا و عفت نیز از علل فراموشی است که این امر در زنان به‌ویژه در امور کیفری، بیشتر از مردان است (جونر ارشست، ۱۳۴۲: ۲۶۶؛ طباطبایی، همان: ۲۷۸).

با توجه به بیشتر بودن عواملی همچون «احساسات و هیجانات، دیگر شرایط عاطفی و همچنین «شرم و حیا» در زنان و تأثیر منفی آنها بر حافظه و نقش حافظه در شهادت، شهادت دو زن معادل یک مرد ارزشیابی شده است.

بر این اساس ممکن است لزوم وجود دو زن جنبه احتیاطی داشته باشد و برای این است که اگر یکی فراموش کرد، دیگری او را یادآوری کند و لزوم شاهد احتیاطی برای شاهد زن در امور مالی، دور بودن زنان از امور مالی و بازرگانی در زمان نزول قرآن بوده است. امروزه با توجه به تغییراتی که در بافت زندگی زن و مرد و به‌طور کلی اجتماع ایجاد شده است، این جهت دیگر محل استناد ندارد و اکنون که زنان نیز وارد مسائل مالی و تجاری شده‌اند، نیازی به شاهد احتیاطی وجود ندارد و شهادت یک زن همانند شهادت یک مرد باید مورد توجه قرار گیرد (مهرپور، ۱۳۷۹: ۲۹۷).

در نقد دیدگاه مذکور می‌توان گفت هرچند ممکن است وجه یادشده در تشریح حکم مذکور ملحوظ شده باشد، ولیکن علت تشریح آن محسوب نمی‌شود. ازاین‌رو در این خصوص اگر شهادت و تعداد شاهد در اثبات مورد ادعا موضوعیت داشته باشد، حتی اگر

حکمت آن را نفهمیم، چاره‌ای جز تعبد به نصوص دینی نیست. ولیکن با پذیرش طریقی بودن شهادت چه بسا ممکن است گاهی قاضی از گفته یک زن، بیش از شهادت ده مرد عادل علم و اطمینان پیدا کند. در این صورت قاضی می‌تواند به علم خویش عمل کند (مغنیه، ۱۹۸۶م: ۴۴۲).

۳,۲. تمایز در امور مشاهدی

ضعف قوه بینایی زنان از جمله اموری است که در برخی روایات در خصوص عدم پذیرش شهادت زنان به آن تعلیل شده است. یکی از مواردی که تصریح به عدم پذیرش شهادت زنان در آن شده است، مربوط به رؤیت هلال ماه است که براساس روایت محمدبن سنان از امام رضا(ع)، علت عدم پذیرش شهادت زنان در رؤیت هلال، ضعف دید آنهاست (حر عاملی، ۱۴۱۸ق: ۳۶۵).

تحقیقات انجام گرفته در دهه‌های اخیر نیز بر تفاوت زن و مرد در قوه بینایی تأکید می‌کند. در تحقیقات انجام گرفته آمده است: «حوزه دید زنان از مردان وسیع‌تر است و می‌توانند اشیای بیشتری را در یک لحظه در حوزه دید قرار دهند اما دید مردان تونل‌وار است. به این معنا که وسعت دید آنها محدودتر است، اما اشیاء را در فاصله دورتر بهتر تشخیص می‌دهند (آلن و بار باراپیش، بی‌تا: ۵۷).

این علت هرچند ممکن است در مواردی صادق باشد، مثل موردی که «مشهود به» از امور مرتبط با رؤیت از راه دور است، ولیکن مورد شهادت همواره مرتبط با امور قابل مشاهده با چشم نیست، بلکه شامل همه امور قابل درک با یکی از حواس پنجگانه است. از این رو ممکن است یک خانم نابینا بخواهد نسبت به آنچه لمس کرده و یا شنیده است شهادت دهد، دلیل مذکور کارایی ندارد. از طرفی امور دیدنی نیز چه بسا ممکن در مرئی و منظر شاهد بوده و فاصله چندانی با او نداشته باشد تا مشکل رؤیت آنچنانی مطرح شود. مضافاً، مواردی وجود دارد که با شهادت یک زن قابل اثبات است مثل شهادت قابله در زنده متولد شدن طفل.

ممکن است گفته شود آیه در مقام استشهاد است نه مقام ادای شهادت. آیه می‌گوید

وقتی می‌خواهید شاهد بگیرید، این کار را بکنید از کجا معلوم در ادای شهادت هم یک مرد با دو زن برابر باشد. نمی‌گوید در محکمه شهادت یک زن فایده‌ای ندارد و باید دو نفری شهادت دهند. آیه می‌گوید شهادت یک زن کافی است، اگر یکی یادش رفته دیگری به او تذکر دهد (محقق داماد، ۱۳۷۷: ۶۵).

۳،۳. دور کردن زنان از مسائل غیر ضرور

مطابق آیه شریفه ۳۳ سوره احزاب خطاب به همسران پیامبر (ص) آمده است: «و قرن فی بیوتکن ولا تبرجن تبرج الجاهلیه الاولی؛ ای زنان پیامبر شما باید در خانه‌های خود بیارمید و مانند زنان جاهلیت اولیه خودنمایی نکنید». حضور زنان برای شهادت و اموری مانند آن با امر خانه‌نشینی مغایرت دارد و به همین سبب شهادت زنان در برخی موارد پذیرفته نشده یا دارای ارزش کمتری است تا زنان کمتر در این عرصه‌ها حضور یابند.

از طرفی در مسئله شهادت که از یک سو، شاهد برای تحمل و ادای شهادت باید در اجتماعات حضور پیدا کند، رفت‌وآمدهایی به دادگاه داشته باشد، چه بسا باید خانه و زندگی خود را ساعاتی یا روزهایی رها کند، حتی به شهر دیگری مسافرت کند که این امر علاوه بر سختی‌هایی که برای زن به دنبال دارد و در مواردی با حقوق فرزند و شوهر منافات دارد و با توجه به اقتضای وضعیت جسمانی، عاطفی و روحی زن و انتظار شرع اسلام از او، می‌توان گفت شرع مقدس تمایل ندارد که زن با مسائل غیر ضروری در اجتماع درگیر شود.

بر این اساس، شرع اسلام تلاش دارد تا حد امکان از حضور بی‌سبب زنان در عرصه‌ها بکاهد و از تکلیف زن به شهادت امتناع ورزد. در مقابل می‌بینیم در مورد مسائل خاص زنان شهادت انفرادی زن را می‌پذیرد و در امور کیفری و حق به‌گونه‌ای دیگر رفتار می‌کند. از آنجا که در حدود بنای شریعت بر تخفیف است، به‌خصوص حدودی که مربوط به آبرو و عرض افراد باشد، و مایل است این جرائم پوشیده بماند، شیوه سخت‌گیرانه را در اثبات به‌کار بسته است. پس عدم پذیرش شهادت زنان در حدود جهت تخفیف و تسهیل در مجازات است، بلکه شرم و حیای زن مانع می‌شود همانند مرد در مواجهه با اعمال عفاف‌

به آن خیره شود و نگاه دقیق کند و سپس نزد دیگران آن را بازگو نماید. از طرفی اجرای حدود و مجازات‌های آن حقوق‌الله محسوب می‌شود و تزییعی در حقوق اشخاص به دنبال ندارد.

مضافاً، از آنجا که ممکن است زنان تحت تأثیر اکراه، فریب یا اجبار توسط مردان به دروغ شهادت دهند و در جایی که شهادت کذب آنان ثابت شود، شاهد حسب مورد دارای مسئولیت کیفری و مدنی سنگینی خواهد بود و اثبات ادعای اکراه و فریب یا اجبار نیز با مدعی بوده که کاری سنگین است، از این رو عدم پذیرش شهادت زنان به‌ویژه در دعاوی کیفری به مصلحت آنان خواهد بود.

به لحاظ میزان تأثیر اراده در تغییر مفاد قوانین و مقررات در یک دسته‌بندی می‌توان قوانین را به «موجد حق» و «موجد تکلیف» تقسیم کرد. حق توانایی است که حقوق هر کشور به اشخاص می‌دهد، تا از مالی به‌طور مستقیم استفاده کنند یا انتقال مال و انجام دادن کاری را از دیگری بخواهند (کاتوزیان، ۱۳۸۴: ۲۳۶). در مقابل تکلیف امری است که فرد ملزم به انجام آن است و هر گاه بر خلافش رفتار نماید به جزایی در خور دچار می‌گردد. تصور حق و تکلیف نسبت به امری در خصوص یک شخص ممکن نیست، بلکه در هر موردی که قانون، حقی را برای کسی به رسمیت شناخت، به تبع آن تکلیفی برای دیگری ایجاد می‌شود (امامی، ۱۳۶۶: ۱۱). از آنجا که ادای شهادت بر شاهد لازم و امتناع از آن حرام است و چه‌بسا دادگاه می‌تواند فرد ممتنع را جهت ادای شهادت احضار کند و از طرفی ویژگی‌های اصلی حق همانند قابلیت انتقال و اسقاط در شهادت وجود ندارد. این نتیجه به‌دست می‌آید که شهادت نسبت به شاهد تکلیف و در مورد مشهودله در امور مالی حق محسوب می‌شود، از این رو شبهه تبعیض و نابرابری شهادت زن و مرد به‌طور کلی مرتفع است.

اگرچه مطالب مذکور متضمن بخشی از حقیقت بوده و انکارناپذیر است، با این حال به جهاتی مخدوش به‌نظر می‌رسد، زیرا:

اولاً: مخاطب آیه استنادی تنها همسران پیامبر(ص) هستند و قابلیت تسری به دیگر

زنان را ندارد. به‌علاوه، سبک و سیاق آیه بیانگر آن است که منظور نهی مطلق نسبت به حضور زنان در اجتماع نیست، بلکه ممنوعیت فقط به‌صورت حضوری همسان با حضور زنان در عصر جاهلیت است.

ثانیاً: مفاد غالب مطالب مذکور با مفاد آیه ۲۸۳ سوره بقره در تعارض است، زیرا خداوند براساس آیه مذکور شهادت زنان را نه‌تنها پذیرفته، بلکه بر آن اساس به‌جای یک زن، باید دو زن به دادگاه بروند و ادای شهادت کنند. بنابراین با تلاش شرع به کاستن حضور زنان در عرصه‌ها مغایرت دارد.

ثالثاً: در برخی جرائم حدی و منافی عفت مثل زناى موجب رجم، شهادت زنان به ضمیمه مردان پذیرفته شده و شهادت دو زن به‌منزله یک شاهد تلقی شده است.

۳،۴. تمایز در امور ادراکی

در مجموع ۲۳ حدیث در خصوص نقص عقلی زنان وارد شده که ۱۲ حدیث در منابع حدیثی شیعه و بقیه در کتب اهل سنت موجود است که در ذیل به برخی از این احادیث اشاره می‌شود.

۱. «الامام العسکری فی تفسیره عن امیرالمؤمنین(ع) فی قوله تعالی (أن تضل فتذکر احدھما الاخری) قال: اذا ضلت احدھما عن الشھادۃ فنسیتھا ذکرت احدھما الاخری بها فاستقامتا فی اداء الشھادۃ عندالله شھادۃ امرأتین بشھادۃ رجل لنقصان عقولھن و دینھن ثم قال: معاشر النساء خلقتن ناقصات العقول فاحترزن من الغلط فی الشھادات» (حر عاملی، ۳۳۴).

شما زنان در ادای شهادت محکم باشید که نزد خداوند شهادت دو زن به اندازه شهادت یک مرد است به‌خاطر نقصان در اندیشه و دینشان.

۲. رسول‌الله(ص): «ما رأیت من ضعفات الدین و ناقصات العقول أسلب لذی لبّ منکن» (شیخ صدوق، ۱۴۰۶ق: ۳۹۰). ندیدم سست دینان و کم‌خردان تیزتر از شما در ربودن عقل خردمندان.

۳. امام علی(ع) در خطبه ۸۰ می‌فرماید: «معاشر الناس، إن النساء نواقص الايمان،

نواقص الحظوظ، نواقص العقول ... و أما نقصان عقولهن فشهاده إمرأتين كشهادة الرجل الواحد». ای مردم! همانا زنان در مقایسه با مردان در ایمان و بهره‌وری از اموال و عقل متفاوت‌اند. اما تفاوت عقلشان با مردان بدان جهت که شهادت دو زن برابر شهادت یک مرد است.

همان‌گونه که ذکر شد، هرچند در خصوص نقصان اندیشه زن نسبت به مرد روایات مختلفی ذکر شده است، عمده مباحث در خصوص کلام امام علی(ع) در خطبه ۸۰ نهج البلاغه متمرکز شده است.

ممکن است گفته شود: خطبه مذکور فاقد سند روایی است و حتی در بررسی‌های به‌عمل‌آمده در روایات مشابه این کلام مؤید به روایتی یافت نمی‌شود که سند صحیح داشته و متضمن معنای فراز نخست خطبه ۸۰ باشد. تنها در دو روایت عبارتی از این خطبه بدون ذکر علت اشاره شده است. در روایت امتحان الاوصیاء آمده است: «حکومت را به دست زنانی که کم‌عقل و کم‌بهره بودند تسلیم کنند...» (مجلسی، ۱۴۱۸ق، ج ۴۲: ۹۱). در سند روایت ابو عبدالله جعفر بن احمد وجود دارد که مجهول است و لذا روایت مذکور از این نظر مشکل دارد.

ولیکن احتمال مذکور به دلایلی مخدوش است، زیرا اولاً: مؤلف این کتاب از سخنوران عرب و بزرگ‌ترین ادیبان زمان خود بوده و خود حدیث‌شناس و عصر او نزدیک عصر ائمه(ع) بوده است و از طرفی این کتاب تلقی به قبول واقع شده و تا سال ۶۷۰ بحتی راجع سند نهج البلاغه مطرح نبوده و اولین بار ابن خلکان در سال ۶۷۰ بحث اسناد نهج البلاغه را مطرح کرده است (حسینی خطیب، ۱۴۰۵ق: ۱۰۰):

ثانیاً: روایات مختلفی وجود دارد که متضمن همین معنی بوده و در آن به علت نابرابری شهادت زن و مرد نیز تصریح شده و به‌علاوه برخی از آن روایات از نظر سندی نیز صحیح‌اند.

در برخی نوشته‌ها جملات مذکور به علت مخالفت با منطق قرآن غیرقابل قبول اعلام شده است، بدین سبب که در آیات متعددی از جمله آیات ۱۲ حجرات، ۶ زمر و ۱۴ مؤمنون زن و مرد با یک نگاه ملاحظه شده‌اند (صانعی، بی‌تا: ۷۴).

در مقابل بیشتر اندیشمندان اسلامی صدور جملات مذکوره در خطبه ۸۰ را از امام علی(ع) با نگرش‌های متفاوتی پذیرفته‌اند که دیدگاه‌های این اندیشمندان در دو دسته قابل بررسی است.

۳.۴.۱. پذیرش ظاهر به صورت مطلق

گروهی از اندیشمندان اسلامی با اعتقاد به صحت روایات برتری عقلی مردان را قطعی (حسینی تهرانی، ۱۴۰۴ق: ۲۰۵) و قائل به نقص عقلی زنان (ابن عربی، ۱۹۷۲: ۴۸) بوده و سست‌رأی بودن آنها را مسلم دانسته‌اند (غزالی، ۱۴۰۶ق: ۹۵). بر این اساس مطابق ظاهر روایات و کلام امام علی(ع) کمال‌پذیری و وجود ارزش‌های والای انسانی زن را انکار کرده‌اند؛ در فرازی از شرح نهج‌البلاغه ابن‌میثم آمده است: «از آن‌رو که حادثه جمل و کشتار مسلمانان به رأی یک زن برمی‌گردد امام علی(ع) خواست ساحت‌های نقصان زنان را بیان دارد. نقصان عقل زنان به یکی از دو عامل مرتبط است: یکی به‌دلیل کاستی استعداد و طبیعت آنان و قصورشان از پذیرش عقل و دیگر به جهت معاشرت اندک آنها با اهل دانش (ابن‌میثم، بی‌تا: ۲۲۳).

شیخ محمد عبده می‌نویسد: «گویا خداوند آنان را به تدبیر منزل و خانه‌نشینی مختص کرده و منزل محیطی محدود است که با شوهرانشان سروکار دارند بنابراین خداوند عقلی به اندازه نیاز در آنان نهاد و چون شریعت برابر فطرت است لذا زنان در شهادت و ارث برابر مردان نیستند (نهج‌البلاغه خطبه ۸۰، ۱۲۹).

و لیکن اشکال اساسی بر این نظر آن است که از جمله شرایط صحت شهادت، عقل است، اگر کسی عقلش ناقص باشد، مثل صغار هرچند متعدد باشند، اصلاً شهادت او قابل پذیرش نیست و لذا چگونه ممکن است این نقیصه را بتوان با انضمام شهادت یک ناقص‌العقل دیگر جبران کرد. از طرفی در امور دیگری همانند رأی و بیعت همسانی و برابری میان زنان و مردان وجود دارد و از اینجا می‌توان این نتیجه را به‌دست آورد که منظور از نقص عقل به مفهوم ظاهری و عامیانه آن نیست.

۳،۴،۲. توجیه و تأویل روایات ناظر بر نقصان عقلی

گروهی از اندیشمندان با پذیرش صدور برخی روایات و صدور کلام از امام علی (ع) از یک سو و با تأکید بر کرامت و منزلت زن و تنافی ظاهر آن روایات با جایگاه و منزلت حقیقی زن، به توجیه و تأویل ظاهر آن پرداخته و در این خصوص به چند امر تمسک جسته‌اند.

۳،۴،۲،۱. اشاره به حادثه و موضوع خاص

گاهی حادثه یا موضوعی، در اثر یک سلسله عوامل تاریخی، زمان، مکان، افراد، شرایط، علل و اسباب آن، ستایش یا نکوهش می‌شود و معنای ستایش یا نکوهش بعضی حوادث و یا امور جنبی یک حادثه این نیست که اصل طبیعت آن شیء قابل ستایش یا مستحق نکوهش باشد، بلکه احتمال دارد زمینه خاصی سبب این نکوهش یا ستایش شده است. بخشی از نکوهش‌های نهج‌البلاغه راجع به زن، ظاهراً به جریان جنگ جمل برمی‌گردد. همان‌گونه که از بصره و کوفه نیز در این زمینه نکوهش شده است، با اینکه بصره رجال علمی فراوانی تربیت کرده و کوفه مردان مبارز و کم‌نظیری را تقدیم اسلام کرده است.

بر این اساس، قضایای تاریخی در یک مقطع حساس زمینه‌ساز ستایش یا نکوهش را فراهم می‌کند و با گذشت آن مقطع زمینه مدح و ذم نیز منتفی می‌شود. روایتی که در نهج‌البلاغه آمده است، به‌عنوان یک قضیه حقیقیه نیست، تقریباً نظیر قضیه شخصیه یا قضیه خارجی است. اصل قضیه این است که عایشه این جنگ را به راه انداخت... بعد از اینکه در جریان جنگ جمل عایشه سوار بر شتر و طلحه و زبیر را هم تحریک کرد و خون‌های فراوانی ریخته شد و سرانجام شکست خورد، امیرالمؤمنین (ع) این سخنان را بیان فرمود (جوادی آملی، ۱۳۷۱: ۳۷۰-۳۶۸).

و لذا حدیث نقصان عقل به معنای موجبه جزئی است که به فرد خاص اشاره دارد و اگر هم آن را استدلال کلی بدانیم، چه بسا منظور زنان بی‌ایمان باشد (دشتی، خطبه ۶۰).
به هر حال آیا می‌توان گفت روایاتی که در نکوهش زنان آمده و احادیثی که در پرهیز

از مشورت با آنها وارد شده و ادله‌ای که در نارسایی عقول آنان رسیده است، اطلاق دارد و همه زنان دانشمند و محققان را نیز شامل می‌شود و موضوع آن اده ذات زن از حیث زن بودن است؟ با توجه به غیرقابل پذیرش بودن نتیجه مذکور می‌توان گفت بسیاری از گزاره‌های نهج‌البلاغه گزاره‌های حقیقیه نیستند، یعنی موضوع آن ماهیت و ذات زن نیست، بلکه قضایای خارجی است، یعنی حضرت از وضعیت زن موجود در جامعه سخن می‌گوید و حضرت می‌خواهند بفرمایند زن در جامعه چنین است و مردان و زنان را توجه دهند چگونه زن از جایگاه حقیقی خویش تنزل کرده است.

مطابق این نظر، تاریخ هر حادثه و پدیده از چگونگی وقوع آن خبر می‌دهد و به شناسنامه‌ای ماند که آیندگان را از هویت آن باخبر می‌سازد، سنت نیز گاه تاریخ‌بردار است. هر حدیث از پس نیازی و در پاسخ پرسشی و در مقام تبیین حقیقتی و گاه برای وضعیت ویژه‌ای صادر شده است و به تعبیر دیگر، شأن نزولی دارد که دانستنش برای فهم بهتر حدیث سودمند است، از این رو این امر موجب می‌شود تا قابلیت تعمیم و تسری مفاد این‌گونه خبرها از بین برود و صرفاً به همان مورد خاص قابل تطبیق شود (مهریزی، ۱۳۸۰: ۱۲۳).

در نقد دیدگاه مذکور، با آنکه نگاه به جنبه‌های عینی و خارجی قضیه، می‌توان گفت بعید است تنها عایشه به سبب نقشی که در جنگ جمل داشته مصداق چنین احکامی باشد، زیرا آنچه در متن کلام امام(ع) آمده است، به صیغه جمع است و اگر منظور امام فقط فرد خاصی باشد، چنین تعبیر عامی از معصوم(ع) از دور بوده و ساحت مقدسش از ارائه تحلیل شخصیت یک فرد به صورت جمع مبری است و با تفسیر مذکور کلام دیگر حضرت که در مورد عایشه فرمودند: «اما فلانه فادرکها رأی النساء (نهج‌البلاغه، نامه ۱۴)، توجیه‌پذیر نیست.

مضافاً: روایات صحیحه دیگری به همین مضمون داریم که در کتاب‌های مختلف روایی نقل شدند و بی‌گمان نمی‌توان آنها را مرتبط به جریان خاص و شخص خاصی کرد، از این رو این توجیه نمی‌تواند مضامین آن روایات را پوشش دهد.

۳،۵. تفسیر واژه‌ها در بستر شکل‌گیری

واژه‌ها باید در بستر شکل‌گیری و زمان خود قرار گیرند و بعد تفسیر شوند. واژه عقل در احادیث و روایات معانی گوناگونی دارد. شیخ حر عاملی سه کاربرد عقل را در کلام دانشمندان و حکما و روایات بیان می‌کند: نیروی درک خیر و شر، ملکه درونی که انسان را به گزینش خوبی‌ها و رها کردن بدی‌ها فرا می‌خواند و تعقل و دانش (حر عاملی، ۱۴۱۸ق: ۲۰۸).

با ملاحظه روایات مشخص می‌شود که عقل در لسان روایی در موارد مختلفی به کار گرفته شد. گاهی عقل در برابر جهل و نادانی و گاهی به معنای عقل تجربی. در روایتی از امام علی(ع) آمده است:

«العقل عقلان، عقل الطبع و عقل التجربة و كلاهما يؤدي إلى المنفعة (مجلسی، ۱۴۱۸ق: ۷۶)؛ یعنی عقل بر دو قسم است: عقل طبیعی و خدادادی و عقل تجربی که هر دوی آنها سودبخش است.

همچنین از امام صادق(ع) روایت شده است: «التجارة تزید العقل... ترك التجارة ينقص العقل (حر عاملی، ۱۴۱۸ق: ۵)؛ تجارت عقل (معاش) را زیاد می‌کند و ترک تجارت نیز باعث نقصان عقل می‌گردد.

با تدقیق در متون روایی مختلف به قرآینی برخورد می‌کنیم که مقصود از عقل، معنایی نیست که امروزه از آن می‌فهمیم، یعنی عقل نظری، و لذا حمل واژه عقل در کلام امام(ع) به عقل نظری صرفاً مبتنی بر انس ما با این مفهوم است و حال اینکه در روایت مورد بحث، عقل به معنای «تذکر» و «قدرت بر تدبیر و اداره امور (عقل عملی) است که امری اکتسابی و نتیجه ممارست و کسب دانش و تجربه است و این غیر از عقل نظری است که خداوند به بعضی داده است. بر این اساس می‌توان ارتباط میان عقل و حافظه را در کلام امام(ع) دریافت. حافظه بخشی از آگاهی عقلی است که آدمی آن را به دست آورده است و بدین سبب حافظه مردم به جهت تفاوت اموری که به آنها اهتمام ورزیده و به آنها پرداخته است، فرق دارد (آصفی، ۱۳۸۴: ش ۴۲: ۹۶).

مضافاً، مطابق متن روایت ارزش‌گذاری شهادت زن براساس نقص عقل صورت گرفته است، از آنجا که شهادت به عقل ارتباطی ندارد و اصلاً شهادت به معقول صحیح نیست و شهادت فقط باید راجع به امر محسوس باشد (مطهری، ۱۳۵۳: ۱۸۷)، اگر بخواهیم به ظاهر لفظ عقل تمسک کنیم دو راه وجود دارد:

۱. گفته شود منظور از عقل در روایات مورد بحث، عقل نظری است، یعنی زن نسبت به عقل نظری از مرد ضعیف‌تر است. در این حالت گفته می‌شود عقل نظری موجب شرافت نیست، زیرا ارزش عقل نظری محض، جز چیدن واحدهایی که صحیح فرض شده است، چیز دیگری نیست و به همین سبب قدرت ورود به حوزه ارزش‌ها را ندارد. عقل نظری کاری با واقعیات فی‌نفسه ندارد و در مقابل زن و مرد، در حوزه عقل عملی مساوی‌اند.

عقل عملی هریک از نیروهای فعال درون بشری را مانند عقل نظری، وجدان، حدس، استشمام واقعیات، اراده، تجسیم و اندیشه هماهنگ می‌سازد و همه آنها را در وصول به واقعیات و بایستگی‌ها و شایستگی‌ها بسیج می‌کند (جعفری، ۱۳۷۴: ۲۹۴).

۲. یا گفته شود منظور عقل مدیریتی و اجتماعی است، در تقسیم مسئولیت، مردان برای مدیریت به عقل، سیاست و تدبیر امور نیاز دارند. از این‌رو خداوند اندیشه افزون‌تر به آنان عنایت کرد و لذا یک فضیلت زائده محسوب می‌شود و زنان با توجه به نقش اصلی آنان که خداوند در نهادشان قرار داده مانند فرزندآوری، تربیت و پرورش فرزندان، گرم نگه داشتن محیط منزل و... از احساسات و عواطف افزون‌تری نسبت به مردان برخوردارند.

علامه طباطبایی در این خصوص می‌نویسد: «زندگی زن احساسی و عاطفی است ولی حیات و زندگی مردان تعقلی است به همین سبب میان وظایف و تکالیف اجتماعی زن و مرد تفاوت است. این تفاوت مسئولیت‌ها با تفاوت روحی آنان مرتبط است که همان تفاوت زن و مرد در تعقل و احساسات است. از این‌رو، ولایت، قضاوت و جنگ را به مردان اختصاص داده‌اند، زیرا این امور نیاز به تعقل و حیات تعقلی دارد ولی حضانت فرزندان و تربیت آنان و تدبیر امور خانه را به عهده زنان گذاشته‌اند چون این امور نیاز به احساسات و عواطف فراوان دارند» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۱۷).

در جای دیگر می‌نویسد: «از آنجا که مرد از نظر تعقل بر زن برتری دارد، در امر ارث چنین تفاوت پدید آمده است، البته این فضیلت و کرامتی را به‌دنبال ندارد و صرفاً یک برتری دنیایی است و آن فضیلتی که ریشه کرامت است و اسلام به آن توجه دارد تنها تقوا است و بس، در هر که و هر کجا باشد» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۱۷).

بر این اساس، زن و مرد به لحاظ استعداد و عقل همانندی بسیار دارند. اما در رشد عقلانی یا به‌کارگیری نیروی عقل، زنان همسطح مردان نیستند، زیرا شدت عاطفه و احساساتی بودن، زمینه شکوفایی عقل را در زنان محدود می‌سازد.

۴. نتیجه‌گیری

۱. اصل اولی در شهادت به لحاظ ظنی بودن مفادش و همچنین اصل ثانوی در خصوص قضا و شهادت به دلیل مخالفت مفاد شهادت با اصل برائت ذمه مشهود علیه نسبت به حق یا دین بر عدم حجیت است.

۲. تمامی ادله لفظی در ابواب احکام، موضوعات، قضا و شهادت شامل زن و مرد شده و در هیچ آیه و روایتی شهادت زن به‌طور کلی نفی نشده است. بررسی انجام‌گرفته مبین آن است که شهادت زن در برخی موارد به‌صورت انضمامی و در برخی موارد به‌صورت استقلالی حتی با ادای یک شاهد نیز پذیرفته است، مثل شهادت قابله بر زنده متولد شدن طفل یا شهادت بر بکارت و همچنین شهادت بر وصیت.

۳. مجموع ادله مذکور در منابع فقهی بیانگر آن است که تحمل شهادت، به‌خصوص ادای آن مطابق واقع، برای شاهد ایجاد تکلیف می‌کند و از این رهگذر حتی برای او ایجاد نمی‌شود تا نابرابری شهادت در مواردی موجب تنقیص شخصیت زن شود.

۴. نابرابری شهادت زن و مرد در موضوع قرض و دین مطابق تعلیل مذکور در آیه ۲۸۲ سوره بقره از جنبه احتیاطی برخوردار است و به لحاظ عدم ابتلای آنها به امور مذکور فلسفه آن می‌تواند ضعف نسبی حافظه زن باشد.

۵. روایات ناظر بر نقصان عقلی زنان در برخی روایات، اولاً مغایر با تعلیل مذکور در

آیه ۲۸۲ سوره بقره است و ثانیاً بر فرض پذیرش، نقص عقل مذکور را باید براساس واژه‌ها در فرهنگ صدور روایات مطالعه کرد. در فرهنگ روایی، عقل یا در برابر جهل به کار رفته یا به مفهوم عقل تجربی است و در برخی موارد به معنای «تذکر» و «قدرت بر تدبیر و اداره امور (عقل عملی)» به کار رفته است که امری اکتسابی و نتیجه ممارست و کسب دانش و تجربه است و این امر نیز نمی‌تواند وجه ممیزه شخصی بر شخص دیگر تلقی شود.

۶. اگر در ادله اثبات دعوا قائل به طریقی بودن آنها شویم، آن‌گونه که برخی فقیهان بدان تصریح کرده‌اند، در این صورت آنچه مهم می‌نماید، اقناع وجدان قاضی است که ممکن است چه بسا با شهادت یک زن حاصل شود؛ همان‌گونه که ممکن است با شهادت چند مرد هم به دست نیاید.

کتابنامه

۱. آخوندی، محمود (۱۳۷۶). *آیین دادرسی کیفری*، ج ۲، چ دوم، تهران: جهاد دانشگاهی.
۲. آصفی، مهدی (۱۳۸۴). «زن و ولایت سیاسی و قضایی»، *مجله فقه اهل بیت (ع)*، ش ۴۲.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی معروف به شیخ صدوق (۱۴۰۶ق). *من لایحضره الفقیه*، چ دوم، بیروت: دارالأضواء.
۴. ابن قدامه، عبدالله بن احمد (۱۹۷۵م). *المغنی فی فقه الامام احمد بن حنبل شیبانی*، چ پنجم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق). *لسان العرب*، چ اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۶. ابن نعمان، محمد معروف به شیخ مفید (۱۴۱۳ق). *المقنعه*، چ اول، قم: چاپ انتشارات کنگره شیخ مفید.
۷. امامی، سید حسن (۱۳۶۶). *حقوق مدنی*، ج ۴، چ سوم، تهران: کتاب‌فروشی اسلامی.
۸. امین، نصرت بیگم (بی تا). *مخزن العرفان*، اصفهان: ثقفی.
۹. ایازی، سید محمدعلی (۱۳۸۶). *ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف آن*، چ اول، قم: پژوهشکده فقه و حقوق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۰. جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین (۱۴۱۱ق). *مسالك الافهام*، چ اول، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۱۱. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۴). *ترجمه و شرح نهج البلاغه*، چ پنجم، تهران: فرهنگ.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۱). *زن در آینه جمال و جلال*، چ اول، قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۳. جونز، ارنست، یزدالبی (۱۳۴۲). *اصول روان‌کاوی*، ترجمه هاشم رضی، تهران: کاوه.

۱۴. جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق ۱۹۷۲م). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، چ چهارم، بیروت: دارالعلم.*
۱۵. حسن بن مطهر حلی، فخرالدین محمد معروف به فخرالمحققین (۱۳۷۸ق). *ایضاح الفوائد، قم: مطبعه علمیه.*
۱۶. حسینی تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۰۴ق). *رساله بدیعه، چ اول، تهران: حکمت.*
۱۷. حسینی خطیب، سید عبدالزهر (۱۴۰۵ق). *مصادر نهج البلاغه و اسانیده، چ سوم، بیروت: دارالاضواء.*
۱۸. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۸ق). *وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ج ۲۷، چ دوم، قم: مؤسسه آل‌البتیت(ع).*
۱۹. حکیم، محمدتقی (۱۹۷۹م). *الاصول العامه للفقہ المقارن، قم: مؤسسه آل‌البتیت(ع).*
۲۰. حلی، ابو منصور معروف به علامه (۱۴۱۰ق). *ارشاد الازهان، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.*
۲۱. _____ (۱۴۱۴ق). *نهج‌الحق و کشف الصدق: تعلیق عین‌الله حسینی ارموی، قم: دارالهجره.*
۲۲. خوانساری، سید احمد (۱۳۵۵). *جامع المدارک فی شرح مختصرالنافع، چ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان.*
۲۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم (بی‌تا). *المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: محمد سیدگیلانی، بیروت: دارالمعرفه.*
۲۴. رشیدرضا، سید محمد (۱۴۲۳ق). *تفسیرالقرآن العظیم معروف به «المنار»، تصحیح: سمیر مصطفی، چ اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی.*
۲۵. ریسونی، احمد (۱۳۷۶). *اهداف دین از دیدگاه شاطبی، ترجمه سید حسن اسلامی و سید محمدعلی احمدی ابهری، چ اول، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات دفتر تبلیغات اسلامی.*

۲۶. صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۳۸۵). *مجموعه الرسائل*، چ اول، قم: مؤسسه احیاء آثار امام خویی.
۲۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۳ق). *تفسیر المیزان*، چ دوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۸. طبرسی، ابوعلی (۱۴۰۸ق). *مجمع البیان*، چ دوم، بیروت: دارالمعرفه.
۲۹. عابدی، احمد (۱۳۷۶). «مصلحت در فقه»، *نقد و نظر*، ش ۱۲، ص ۱۷۷-۱۶۶.
۳۰. علی‌اکبریان، حسنعلی (۱۳۹۵). *درآمدی بر فلسفه احکام* (کارکردها و راه‌های شناخت)، چ اول، قم: پژوهشکده فقه و حقوق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۱. غزالی، ابوحامد (۱۴۰۶ق). *احیاء علوم‌الدین*، چ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۲. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب (۱۴۲۶ق-۲۰۰۵م). *القاموس المحيط*، چ هشتم، بیروت: مؤسسه ارساله للطباعة والنشر و التوزیع.
۳۳. فیض‌کاشانی، ملا محسن (۱۳۷۵). *اصول المعارف*، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۴. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۰۵ق). *المصباح المنیر فی غریب شرح الکبیر الرافضی*، چ اول، قم: مؤسسه دارالمهر.
۳۵. قطب، سید محمد (۱۳۸۶ق). *فی ظلال القرآن*، چ پنجم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۶. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۴). *اثبات دلیل اثبات*، چ اول، تهران: میزان.
۳۷. کاشانی، علاء‌الدین (۱۴۱۷ق). *بدائع الصنائع*، چ اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۸. لاهیجی، بهاء‌الدین (۱۳۴۰). *تفسیر شریف لاهیجی*، تصحیح: محمدابراهیم امینی، چ اول، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
۳۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۸ق). *بحار الانوار*، چ اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۰. مرکز المعجم الفقہی (اعداد). *المصطلحات*، الاصدار الثانی: مکتبه اهل البيت، متن الکترونیکی.

۴۱. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۷۷). قواعد فقه ۳، بخش جزایی، چ اول، تهران: مرکز علوم اسلامی.
۴۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا.
۴۳. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۶). اصول الفقه، چ اول، تهران: معارف اسلامی.
۴۴. مغنیه، محمدجواد (۱۹۸۶م). التفسیر الکاشف، چ سوم، بیروت: دارالعلم للملایین.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۶). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۶. ----- (۱۴۲۸ق). احکام بانوان، با تحقیق و تصحیح ابوالقاسم علیان نژادی، چ یازدهم، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب.
۴۷. ملک‌زاده، فهیمه (۱۳۸۴). «مبانی فقهی حقوقی اعتبار شهادت زنان در اثبات دعاوی»، نشریه مرکز تحقیقات واحد خواران دانشگاه امام صادق (ع)، فصلنامه فقه و حقوق اسلامی، ش ۳۹، ص ۱۳۳-۱۰۸.
۴۸. مهرپور، حسین (۱۳۷۹). مباحثی از حقوق زن، چ اول، تهران: اطلاعات.
۴۹. مهریزی، مهدی (۱۳۸۰). دانشنامه امام علی (ع)، زیر نظر: علی‌اکبر رشاد، چ اول، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۰. موسوی بجنوردی، سید حسن (۱۴۱۹ق). القواعد الفقهیه (تحقیق مهدی مهریزی و محمدحسن درایتی)، چ اول، قم: الهادی.
۵۱. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق). موسوعه الامام الخویی، چ اول، قم: مؤسسه احیاء آثار آیت‌الله العظمی خویی.
۵۲. موسوی گلپایگانی، سید محمدرضا (۱۴۱۳ق). مجمع المسائل، چ چهارم، قم: دارالقرآن الکریم.
۵۳. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۷). جواهرالکلام، ج ۴۰، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

Reference

1. Abedi, A Amad. (2000). "Expediency in jurisprudence", *critique and opinion*, Vol. 12, pp. 166-177. (in Persian)
2. Akhundi, Mahmood. (1996), *Criminal Procedure Code*, Vol. 2, pub., 2th edition, Tehran: University Jihad. (in Persian)
3. Ali Akbarian, Hasanli. (1995). *An Introduction to the Philosophy of Rulings* (Functions and Ways of Cognition), pub., 1th edition, Qom: Research Institute of Jurisprudence and Law, Institute of Islamic Sciences and Culture. (in Persian)
4. Amin, Nosrat. Beigom. (N.D)*Repository of Mysticism Isfahan*: Saghafi. (in Persian)
5. Asefi, Mahdi. (1970). Women and Political and Judicial Province, *Journal of Jurisprudence of Ahl al-Bayt* . No. 42. (in Persian).
6. Ayazi, Seiyad. Mohammad. Ali. (2005). *Criteria of rulings and methods of its exploration*, pub. 1th edition, Qom: Research Institute of Jurisprudence and Law, Institute of Islamic Sciences and Culture. (in Persian)
7. Emami, Seiyad. Hasan. (1997). *Civil Law*, No. 4, pub. 3th , Tehran: Islamic Bookstore. (in Persian)
8. Faidkashani, Molla. Mohsen. (1997). *The fundamentals of knowledge*, corrected by: Jalaluddin Ashtiyani, Qom: Islamic reporting book. (in Arabic).
9. Firouzabadi, Mohammad. Ibn .Yaghoob. (2004) *The surrounding dictionary*, Hishtam, Beirut: an institution sending it for printing, publishing and distribution. (in Arabic)
10. Fayoumi, Ahmad. Ibn. Mohammad (1980). *Almesbah al Momir Fi Gharib Sharhe kabir Al Rafezi*, Explanation of Al-Kabeer Al-Rafidi, First, sign: the Dar Al-Mahr Foundation. (in Arabic)
11. Ghazali, Abo. Hamed. (1981). *Ehyaeh Ouloum al-ddin*, pub. 1th, Beirut: The Scientific Books House. (in Arabic)
12. Hakim, Mohammad. Taghi. (1979). *Public principles for comparative jurisprudence*, Qom: Al-Bayt Institute. (in Arabic)
13. Hassan Ibn Motahar Helli, Fakhraddin. Mohammad. known as Fakhr al-Mohaqqiqin (1999). *Izah al- Favaed*, Beirut: Dar al-Alam. (in Arabic)
14. Helli, Abo. Mansoor. known as Allameh (1987). *Irshad Al -Azhan*, Qom: Islamic Publishing Institute. (in Arabic)
15. _____ (1991). *Nahj al-Haqq and Kashf al-Siddiq* : with the commentary of Ainullah Hassani Armavi, , Qom: Dar al-Hijra.). Jame Al-Madarak, pub.2th, Tehran: Al-Sadiq Library. (in Arabic).
16. Horr Ameli, M Mohammad. Ibn .Hasan.(1988). *Wasa`il al-shi`a*(A collection of Imami traditions), Qom: Ahl al-bayt .(in Arabic)
17. Hosseini Khatib, Seiyad. Abdzzahra. (1984). *Masader al- Nahj al-Balaghah and Asanidoho*, pub., 3th: Beirut, Dar al-Azwa. (in Arabic).

18. Hosseinieh Tehrani, Seiyad. Mohammad. Hossein. (1981). *Resalaton Badiéh*, pub 1th, Tehran: Hekmat Publications. (in Persian)
19. Ibn Babwyah, Mohammad. Ibn. Ali, the Sheikh of Saduq (1983). is known for him. *Man la yahzorohol al-Fiqhiyyah*, Beirut: Dar Al-Adhwaa. (in Arabic)
20. Ibn Manzur, Mohammad. Ibn. Mokarram. (1985). *Lesan al -Arab*, pub. 1th, Beirut: Darahiyah Al-Tarath Al-Arabi. (in Arabic)
21. Ibn Nu'man, Mohammad. known as Sheikh Mufid. (1990). *Al-Muqna ' ,* pub. 1th, Qom, published by Sheikh Mofid Congress. (in Arabic)
22. Ibn Qudama, Abdollah. Ibn. Ahmad. (1975). *Al-Mughni fi fiqhe al-Imam Ahmad Ibn Hanbal Sheibani*, pub fifth, Beirut: Darahiyah Al-Tarath Al-Arabi. (in Arabic)
23. Jabai Ameli (Shahid Thani), Zinauddin (1988). *Masalak al-Afham*, pub. 1th, Qom, Islamic Enlightenment Institute. (in Arabic)
24. Jafari, Mohammad. Taghi. (1995). *Translation and explanation of Nahj al-Balaghah*, pub 5th, Tehran: Farhang Publishing. (in Persian)
25. Javadi Amoli, Abdollah. (1993). *Woman in the Mirror of Beauty and Glory*, pup1 th, Qom: Raja Cultural Publishing Center. (in Persian)
26. Jones, Ernest. Yazdalbi. (1964). *Principles of Psychoanalysis*, translated by Hashem Razi, Tehran: Kaveh Publications. (in Persian)
27. Johari, Ahmad. Abonasr. Ismaeil. (1984). *As-Sahhah Taj Al-Lugha and Sahih Al-Arabia*, pub 4th, Beirut: Dar Al-Alam.
28. Katozian, Nasser (1970). *Proof The reason for proof*, pub. 1th, Tehran: Mizan Publishing. (in Persian)
29. Khansari, Seiyad. Ahmad. (1985). *Jame` al-madarik fi sharh mokhtasar al-nafi`* (The interpretation of the book: mokhtasar al-nafi`), Qom, esma`iliyan pub. 2 th. (in Arabic)
30. Kashani, Alaaldin (1995). *Badaa` Al Sanai`a ,* pub. 1th, Beirut: Arab Heritage House. (in Persian)
31. Lahiji, Bahauddin (1962). *Tafsir Sharif Lahiji*, Edited by: Mohammad Ibrahim Amini, pub. 1th, Tehran: Scientific Press Institute. (in Persian)
32. Majlesi, Mohammad. Taghi, (1983). *Bihar al-anwar le dorare akhbar al-a`imat al-athar* (a.s.) (A collections of Imami traditions), Dar ihya` al-torath al-arabi, , pub. 2th. (in Arabic)
33. Malekzadeh, Fahimeh. (2003). "Legal jurisprudential principles of the validity of women's testimony in proving claims", *Journal of the Research Center of the Sisters Branch of Imam Sadegh (AS) .University*, Quarterly Journal of Islamic Jurisprudence and Law, Vol. 39, pp. 108-133.1. (in Persian)
34. Makarem Shirazi, Naser. (1997). *Sample Interpretation*, Tehran: Islamic Library. (in Persian)
35. -----(2006). *The rulings of women, with research and correction by Abolghasem Aliannejadi*, pub. 11th, Qom: Imam Ali Ibn Abi Talib School Publications. (in Persian)
36. Mehrizi, Mahdi. (2001). *Encyclopedia of Imam Ali (AS)*, under the

supervision of: Ali Akbar Rashad, , pup.1th, Qom: Research Institute of Islamic Culture and Thought. (in Persian)

37. Mehrpour, Hossein. (2000). *Issues of Women's Rights*, pub.1th, Tehran: Information Publications. (in Persian).
38. Moghniyeh, Mohammad. Javad. (1986). *Attafsir al- Kashef*, Beirut: Dar Al-Alam for mollaeins. (in Arabic)
39. Mohaghegh Damad, Seiyad. Moostafa. (1998). *Rules of Jurisprudence 3, Criminal Division*, pub.1th, Tehran: Islamic Sciences Center. (in Persian).
40. Mosawi Bojnurdi, Seiyad.Hasan.,(1998), *Al-qawa'id al-fiqhiyya* (jurisprudential rules), Qom, Al-hadi. (in Arabic)
41. Mousavi Golpayegani, Seiyad. Mohammad. Reza. (1990). *Majma 'al-Masa'il*, , pub. 4th, Qom: Dar al-Quran al-Karim. (in Arabic)
42. Mosawi kuyi, Seiyad.Aboolghasem.(1997), *Mawsu'at(Encyclopedia of) al-Imam al-Khuyi*, Qom, Al-Imam al-Khuyi pub (in Arabic).
43. Motahari, Motaza. (2005). *The system of women's rights in Islam*, Tehran: Sadra Publishing. (in Persian)
44. Muzaffar, Mohammad. Reza. (2005). *Osoul al-Fiqh*, pub.1th, Tehran: Islamic Education Publications. (in Arabic)
45. Najafi, Mohammad.Hasan.(1984). *Jawahir al-kalam fi sharh sharayi` al-Islam*, Beirut, Dar ihya` al-torath al-arabi pub (in Arabic)
46. Qutb, Seiyad. Mohammad. (2005). *Fi Zilal Al – qouran*, pub. 5th , Beirut: Arab Heritage House. (in Arabic)
47. Ragheb Isfahani, Abolghasem. (2005). *Almofradat Fi Gharib Al- Qur'an* (Dictionary in the strange Qur'an):. Research: Mohammad Seyed Gilani, Beirut: Dar al-Ma'rifah. (in Arabic)
48. Rashid Reza, Seiyad. Mohammad. (2002). *Tafsir al-Quran al-Azim known as "Al-Manar"*, edited by Samir Mustafa, pub. 1th, Beirut: Darahiyah al-Tarath al-Arabi. (in Arabic)
49. Risvoni, Ahmad. (1997). *Objectives of Religion from Shatebi's point of view*, translated by Seyyed Hassan Eslami and Seyyed Mohammad Ali Ahmadi Abhari pub. 1th. (in Persian).
50. Safi Golpayegani, Lotfollah. (2004).*Majmah Al-Rasa'il*, pub. 1th, Qom: Imam Khoii Institute for the Revival of Works. (in Arabic)
51. Tabarasi, Abo. Ali.(1985). *Majma 'al-Bayan*, pub. 2th, Beirut: Dar al-Ma'rifah. (in Arabic).
52. Tabatabay, Seiyad. Mohammad. Hossein. (2014). *Tafsir Al-Mizan*, pub. 2th, Beirut: Arab Heritage House.
53. The Fiqh Dictionary Center. *Terminology*, pub. 2th: People of the House Office, electronic board.