

محدودیت‌ها و موانع شهادت زنان در محاکم قضایی

دکتر فریبا حاجی‌علی

استادیار دانشکده‌ی الاهیات، دانشگاه الزهرا

چکیده

مسئله‌ی کیفیت گواهی دادن زنان در دادگاه‌ها، یکی از مسائل بحث‌انگیز در حوزه‌ی مسائل بانوان است، زیرا آنچه در قوانین مدون کیفری و مدنی به چشم می‌خورد به‌وضوح نشان‌گر آن است که بر اساس آرای فقها و استنباط ایشان از دلایل فقهی، شهادت زنان در زمینه‌های مختلف، معتبر دانسته نشده‌است؛ در حالی که با بررسی دوباره، می‌توان این دلایل را در شرایط کنونی به گونه‌ی مورد استنباط قرار داد که قطعاً منجر به تغییر قوانین مربوط به شهادت زنان شود. این نوشتار با وارد دانستن اشکال به شیوه‌ی استنباط از قرآن و روایات، و با مخدوش اعلام کردن سایر دلایل، مسئله‌ی شهادت و گواهی را تنها به عنوان راهی برای اثبات آن دسته از دعوی معرفی می‌کند که اعتبار آن‌ها کاملاً تابع اعتبار عرفی آن‌ها است؛ یعنی اگر در شرایطی خاص، اهلیت زنان برای اظهار نظر درباره‌ی مشاهدات خود احراز شود و عرف عقلاً نیز آن را تأیید کند، هرگز شارع مقدس آن را نادیده نمی‌گیرد و شهادت مرد و زن را برابر می‌داند.

واژگان کلیدی

زن؛ شاهد؛ محاکم؛ دعوی؛

آنچه تا کنون از لابه‌لای مدارک و مستندات فقهی در مورد مسئله‌ی شهادت زنان به دست آمده و پایه‌ی فتاوی بیش‌تر فقهای عظام قرار گرفته، همگی بیان‌گر محدودیت‌های خاصی است که نسبت به زنان در موضوعات مختلف شهادت وجود دارد؛ اما از آن جا که با بررسی دقیق‌تر این ادله می‌توان نتیجه گرفت که چنین محدودیت‌هایی از آیات قرآن و روایات، که مرجع اصلی این مسئله اند، قابل‌استنباط نیست، بر آن ایم که با بررسی این دلایل و محدودیت‌های آن، افق دیدی روشن‌تر و وسیع‌تر را نسبت به این موضوع بگشاییم تا برخی اشکال‌های موجود در این زمینه برطرف شود.

جای‌گاه شهادت زنان

از میان شرایع، آیین یهود، شهادت زنان را به طور مطلق مردود اعلام کرده‌است (هینلز^۱ ۱۳۸۵:۱۳۷) و سایر ادیان نیز بسیار در آن احتیاط کرده‌اند (شلی ۱۹۹۷:۱۷۳). در قوانین موضوعه‌ی ایران، که مبتنی بر نظر مشهور فقهای امامیه است، برخلاف قوانین بیش‌تر کشورها که شرط مرد بودن از جمله‌ی شروط شاهد محسوب نشده‌است (قربان‌نیا ۱۳۸۴:۱۵)، در برخی موارد (مانند لواط و مساحقه)، اصولاً شهادت زنان به طور کلی پذیرفته نیست و در برخی موارد دیگر، در صورتی که در کنار شهادت مردان مطرح شود، اعتبار دارد.

دلایل اعتبار شهادت زنان

آ- قرآن کریم

مهم‌ترین مستند قوانین شریعت، یعنی قرآن کریم، تقریباً در تمامی موارد مربوط به شهادت و شاهد گرفتن، مسئله را به طور مطلق بیان کرده و بدون اشاره به جنسیت و یا تفاوت نصاب میان زن و مرد، به لزوم یا کیفیت شهادت در امور مختلف تذکر داده‌است. موارد زیر از این دسته اند:

۱- طلاق و رجوع- طلاق و رجوع در عده نیازمند دو شاهد عادل است. وقتی که عده‌ی طلاق زنان به سر می‌رسد، یا آن‌ها را به طور شایسته نگاه داشته (رجوع)، یا به شایستگی از آن‌ها جدا شوید و بر رجوع یا مفارقت، دو شاهد عادل بگیرید و شهادت را برای خدا اقامه کنید (قرآن: طلاق: ۲).

¹ Himmells, John R.



۲- اثبات زنا- زنانی از شما که مرتکب فحشا می‌شوند، چهار شاهد بر ایشان بگیرید؛ اگر آن‌ها شهادت دادند، زنان را در خانه‌ها حبس کنید تا بمیرند و یا این که خداوند برای آن‌ها راهی دیگر قرار دهد (قرآن: نساء: ۱۵).

۳- وصیت- ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که مرگ یکی از شما فرا می‌رسد، به هنگام وصیت، دو شاهد عادل از خودتان و یا اگر در حال سفر هستید، دو شاهد از غیر خودتان برای وصیت بگیرید (قرآن: مائده: ۱۰۶). در صورت نبود شاهد مسلمان (اعم از زن و مرد) حتماً جواز استشهاد از غیرمسلمانان هم در آیه وجود دارد.

۴- کذب- اگر کسی به دیگری تهمت زنا زند و چهار شاهد حاضر نکند مستحق مجازات و کاذب است (قرآن: نور: ۴).

تنها موردی که در آن به جنسیت شاهد اشاره شده، طولانی‌ترین آیه‌ی قرآن، یعنی آیه‌ی معروف دین است (قرآن: بقره: ۲۸۲)، که اعلام می‌کند در مسئله‌ی قرض گرفتن بهتر است که دین، نوشته، و شاهد بر آن گرفته‌شود: دو شاهد از بین مردان تان بگیرید و اگر دو مرد نبود، یک مرد و دو زن از کسانی که مورد رضایت شما اند شاهد بگیرید، که اگر یکی از آن‌ها فراموش کرد، زن دیگری او را یادآوری کند. شهود نباید هنگامی که برای ادای شهادت دعوت می‌شوند، امتناع ورزند.

مجله علمی-پژوهشی مطالعات فقهی
فصل علمی-پژوهشی مطالعات فقهی
فصل علمی-پژوهشی مطالعات فقهی

بررسی میزان دلالت آیات شریفه

۱- همان گونه که مشاهده‌شد، دسته‌ی اول آیات، مطلقاتی اند که بدون اشاره به تعداد و جنسیت، فقط تصریح به لزوم شهادت شهود دارند و می‌توانند قوی‌ترین دلیل بر اعتبار شهادت زنان قرار گیرند، اما به دلایل زیر از ظواهر این آیات عدول شده‌است:

آ- صیغه‌هایی که در مورد شاهد و عادل در این آیات به کار رفته، مذکر، و تنها به معنای شاهد مرد است.

در پاسخ به این مسئله می‌توان گفت کاربرد صیغه‌های مذکر در قرآن و روایات از باب تغلیب است و اشاره به جنسیت ندارد؛ مانند لفظ «ولد»، که منحصر به فرزند پسر نیست و استفاده از آن در جنس مذکر و مؤنث شیوع دارد.

ب- اصولاً صفت عدالت در مورد زنان حقیقت خارجی ندارد و از آن جا که زنان ذاتاً فاقد چنین وصفی اند، همواره در متون فقهی ما، هرگاه سخن از عدل است، مقصود فقط یک مرد عادل است؛ به عبارت دیگر، یا باید معتقد باشیم که اصلاً زن عادل یافت نمی‌شود، یا اگر وجود دارد آن‌قدر انگشت‌شمار است که موجب انصراف لفظ «عدل» از

جنس زن شده‌است؛ بنا بر این می‌بینیم هر جا سخن از عدالت و حضور آن به عنوان شرط در مسائل شرعی به میان آمده (مانند قضاوت و مرجعیت)، همراه با ذکوریت بوده‌است؛ یعنی عدالت و ذکوریت از عناوین ملازم یک‌دیگر اند.

به نظر می‌رسد که دو توهم آشکار در این مطلب وجود دارد، که یکی از آن‌ها در مورد مفهوم عدالت و تعیین مصداق عادل است. بر پایه‌ی آیات، عدالت شرط‌شده در مورد شاهد همان عدالت ظاهری، شامل حسن ظاهر و عدم اظهار فسق به انجام کبائر و اصرار بر صغائر است، نه آن ملکه‌ی راسخه‌ی نفسانی. برآمده از کمالات روحی؛ بر این اساس، احراز چنین شرطی در مورد زنان غیرممکن و مشقت‌بار نیست و دستیابی به آن از همان راه‌هایی که درباره‌ی مردان ذکر شده، در مورد زنان نیز امکان‌پذیر است؛ افزون بر این، نقصان عبادت زنان و یا هر عاملی که به عنوان نقص در مورد زنان ذکر شده، مانع کمالات نفسانی آن‌ها نیست و خداوند حکیم طی مسیر تکامل را برای زنان نیز به اندازه‌ی مردان امکان‌پذیر کرده‌است؛ پس حتی در تفسیر عدالت به معنای دوم، دست یافتن زنان به چنین مقامی ناممکن نیست و زن عادل نیز می‌تواند مصداقی عینی پیدا کند.

توهم دوم در مورد انصراف یا انتقال لفظ عدل از معنای عام (انسان) به معنای خاص (مرد) آن است. بدیهی است که اثبات انتقال معنای حقیقی لفظ به گروهی خاص از مصداق آن، به‌خصوص درباره‌ی منقول شرعی یا عرفی، ادعایی است که دلیلی برای آن وجود ندارد و هیچ فقیه یا لغت‌شناسی را نمی‌توان یافت که تا این حد در تعریف و توضیح الفاظ دچار تسامح شده‌باشد. کثرت استعمال در این مورد، حتی اگر ثابت شود که صحیح و بر طبق معیارهای مقبول شرعی و عرفی صورت پذیرفته‌است، به میزانی نیست که موجب انصراف ذهن به معنای دیگر شود؛ از سوی دیگر، در این جا نه‌تنها انتقال لفظ، بلکه حتی انصراف ظهوری هم وجود ندارد و بهترین شاهد عدم انصراف را می‌توان مواردی دانست که شهادت زنان مقبول است و احراز عدالت نیز شرط شده‌است؛ یعنی در عین بیان لفظ عدل و عادل، موضوع شهادت از مواردی است که شهادت زنان در آن جا نیز قابل‌پذیرش است. پ- بسیاری از عموماً قرآن تخصیص خورده و به مطلقات آن تقیید زده‌شده‌است.

از نظرات عموم فقها و با توجه به روایات وارده و سایر ادله‌ی مورد استناد می‌توان استنباط کرد که این آیات عام و مطلق، از عمومیت و اطلاق خارج شده و آنچه که در مورد وصیت و طلاق، به عنوان نمونه، مطرح شده‌است، قابل‌اجرا نخواهد بود و به طور کلی نظر مشترک فقها این است که در حدود حق‌الله و هم‌چنین در امور غیرمالی مربوط به حق‌الناس، شهادت زنان اعتبار ندارد؛ به عنوان مثال، بنا بر گفته‌ی ابی‌جعفر، در طلاق



شهادت زنان جایز نیست (خوبی بی‌تا، ج ۱: ۱۲۱)؛ طلاق باید به صیغه‌ی طلاق و در حضور دست‌کم دو نفر مرد عادل که طلاق را بشنوند واقع شود؛ و نیز به روایت محمد بن مسلم، «قال لا تجوز شهادة النساء في الهلال و لا في الطلاق.» (حر عاملی ۱۳۶۷، ج ۱۰: ۱۸).

بدیهی است که در این مسئله، تخصیص آیات نقشی اساسی به عهده دارد و با توجه به صحیح بودن این شیوه‌ی اصولی استنباط، روش همه‌ی فقها نیز تا کنون بر این مبنا استوار بوده‌است؛ اما مسئله، حکمت تفاوت در ارزش‌گذاری و اعتبار شهادت زن و مرد است و این که آیا می‌توان با دسترسی به حکمت صدور این مخصصات و با در نظر گرفتن دیگر مؤلفه‌های مؤثر، مثل تغییرات زمانی، مکانی، و موقعیت اجتماعی زن در جوامع کنونی، محدوده‌ی تخصیص را تغییر داد و در بعضی موارد ممنوعیت‌ها را برداشت یا خیر. سؤال این است که آیا اطلاق روایات و مخصصات آیات در همه‌ی زمان‌ها و در همه‌ی شرایط محفوظ است و همواره باید به همین شیوه باعث تخصیص آیات شد؟ آیا در اجرای اطلاق نمی‌توان و نباید به دلایل اطلاق و حکمت حکم توجه کرد؟

حق این است که با توجه به فلسفه‌ی روایات و شأن ورود آن، که در ادامه‌ی مباحث و جای‌گاه اجتماعی زن بیان می‌شود، قائل به اطلاق زمانی مخصص بودن روایات در طول تاریخ نشویم و مخصصات را مخصوص همان شرایط اجتماعی زمان صدور بدانیم.

۲- دسته‌ی دوم آیات که تصریح به جنسیت شاهد و تفاوت میان دو جنس دارند، اما می‌توان تمام توجیهاات و استنباطات صورت‌گرفته در آن‌ها را برای اثبات تفاوت شهادت زن و مرد در سایر موارد، به چند دلیل مخدوش دانست.

۱- مسئله‌ی مهم آن است که موضوع شهادت در آیه‌ی شریفه، بحث دین و لزوم مکتوب کردن و شاهد گرفتن بر آن است؛ بنا بر این، با استناد به آیه‌ی شریفه، فقهای عظام، شهادت زنان را فقط در امور مالی یا مواردی که مقصود مالی دارند و در حالتی که منضم به شهادت مردان باشد مورد قبول دانسته‌اند.

برخی از فقهای اهل سنت معتقد اند که در آیه‌ی شریفه، شهادت یک مرد و دو زن به عنوان «بینه» پذیرفته شده‌است، بنا بر این هر جا که شهادت دو شاهد یا بینه ذکر شده می‌توان از شهادت دو زن به جای یک مرد استفاده کرد و فرقی بین امور مالی و غیرمالی، مگر در مواردی که برای آن‌ها نصی خاص مبنی بر عدم اعتبار شهادت زن وجود دارد، نیست (خوبی بی‌تا، ج ۱: ۱۱۷)؛ پس چنانچه مشاهده می‌شود، تعمیم مذکور و بررسی سخنان فقهای امامیه در این زمینه بسیار درخور توجه است، زیرا علاوه بر امور مالی، در هر جایی که شهادت زن به ضمیمه معتبر است، وجود دو زن در کنار یک مرد را

تمام‌کننده‌ی بیته دانسته‌اند. جای تعجب است در مورد کسانی که قائل به تخصیص مطلقات قرآنی اند، اما از تخصیصی که در آیه‌ی شریفه وجود دارد غافل شده‌اند؛ زیرا اگر با این دید به تنها آیه‌یی که در مقام تفسیر و توضیح جنسیت شاهد در قرآن کریم آمده‌است نگاه شود، به‌خوبی می‌توان چنین تخصیصی را انجام داد که شهادت زن و شاهد گرفتن او در تمامی موارد ذکرشده یا نشده‌ی قرآن کریم جایز است، مگر در امور مالی که لازم است دو شاهد مرد گرفته‌شود و اگر دو شاهد مرد یافت نشد، یک مرد و دو زن را شاهد قرار داد. دلیل اختصاص شهادت به مردان و یا لزوم انضمام زن به مرد در شهادت نیز این است که حشر و نشر با تجار و دخالت در امور اقتصادی میان جوامع مختلف، با توجه به شئون و روحیات مردانه، بیشتر، در مردان دیده‌می‌شود و زنان به دلایلی مانند دور بودن از امور تجاری، فاصله‌ی عاطفی با این مسائل، و یا عدم احساس وظیفه در این مورد، آشنایی کامل و مناسبی با آن ندارند؛ پس اگر قرار است زنی در امور مالی شهادت دهد یا باید در کنار یک مرد شهادت دهد یا همراه زنی دیگر باشد تا اگر احیاناً مرتکب اشتباه و فراموشی شد، از باب احتیاط شهادت غلط ندهد و سخن او با مشکل مواجه نشود. به‌رغم مناسب‌تر بودن این تفسیر و نیز تعلیلی که در ادامه‌ی آن در مورد فراموشی زنان آمده‌است، تخصیصی که در لابه‌لای سخنان دیده‌می‌شود، کاملاً برعکس و در جهت محدود ساختن حیطه‌ی شهادت زنان به کار گرفته‌شده‌است؛ در حالی که شأن تخصیص این است که مسئله منحصر به امر دین باشد و به امور مالی، به طور کلی، تعمیم پیدا نکند.

ب- تأکید بر دو لفظ «رجل» و «امراة» در این آیه‌ی کریمه، نشان‌گر آن است که الفاظ «شهادت» و «دوی عدل»، که در آیات دیگر به کار رفته، از نظر جنس شاهد مطلق است و اگر مقصود شارع در آن آیات کریمه جنس مرد بود، به دلیل وجود امکان تقیید، همانند این آیه‌ی شریفه، تصریح بر جنسیت به عنوان یک قید صورت می‌پذیرفت؛ در حالی که با دیده‌نشدن قید در لسان شارع مقدس، جنسیت شاهد در مطلقات قرآنی مد نظر شارع نیست و فرقی بین زن و مرد در این مورد وجود ندارد. این که بگوییم در مطلقات قرآنی، شارع مقدس در مقام بیان جنس شاهد نبوده، پس به اطلاق آیات نمی‌توان تمسک کرد، صحیح نیست، زیرا بلافاصله این پرسش به ذهن خطور می‌کند که چرا در آیه‌ی ۲۸۲ سوره‌ی بقره، شارع در مقام بیان جنس شاهد و اختصاص شهادت به این شیوه‌ی خاص در امر قرض یا امور مالی پرداخته‌است؟ آیا به خاطر اهمیت امور مالی نسبت به امور غیرمالی، مثل حدود، است که حتا وجود ضعیف‌ترین شاهد هم نادیده گرفته‌نشده‌است؟ یا به خاطر این است که زنان در امور مالی تخصص بیشتری دارند؟ بدیهی است که شئون زنان به



امور مالی هیچ تناسب و سنخیتی ندارد و نیز حرمت خون و آبروی مردم به قدری بزرگ‌تر از احترام اموال آن‌ها است که نمی‌توان حتی کم‌ترین احتمال را در مورد درستی سخن یک شاهد نادیده گرفت؛ پس به نظر می‌رسد که همان شیوه‌ی تخصیص ذکرشده، معقول‌ترین شیوه‌ی تخصیص مطلقات قرآنی باشد؛ یعنی آیه‌ی ۲۸۲ سوره‌ی بقره در مقام بیان اختصاص شهادت زنان فقط در امور مالی نازل نشده‌است، بلکه در مقام تخصیص شهادت زنان در مطلقات قرآنی است؛ به این صورت که شهادت زن در همه‌ی امور جایز است، مگر امور مالی که لازم است شهادت او منضم به شهادت مردان، یا در کنار یک زن دیگر باشد.

پ- در این آیه، «ان» به معنای شرط و «تضل» به معنای فراموشی است؛ یعنی اگر هنگام ادای شهادت، یکی از آن دو زن موضوع را فراموش کرد، دیگری به وی آگاهی دهد؛ بر این اساس، شاید غلبه‌ی فراموشی در زن، به دلیل عواطف قوی، یکی از اسراری است که در شهادت، دو زن را در مقابل یک مرد قرار داده‌است (اصفهانی ۱۳۶۱، ج ۳: ۴۴۹)؛ هرچند که این احتمال درباره‌ی مردان نیز به اندازه‌ی پایین‌تر و کمتر وجود دارد (مکارم شیرازی ۱۳۷۶، ج ۲: ۳۸۶). برخی معتقد اند که مسئله‌ی فراموشی در زنان دارای بعد روانی است، زیرا از دیدگاه روان‌شناسان، فراموشی حافظه با میزان احساسات و هیجانات فرد رابطه‌ی مستقیم دارد و «یک شیء یا موضوع، که در ذهن ما انعکاس شدید هیجانی با صبغه‌ی کراهت ایجاد می‌کند، مخصوصاً می‌تواند موجب تسهیل یا تسریع در انصراف توجه ما شود.» (کی‌نیا ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۷۵).

مطالبی که درباره‌ی نسیان و فراموشی حافظه‌ی زنان گفته‌شد به هیچ وجه از آیه‌ی شریفه برداشت نمی‌شود، زیرا اثبات ذاتی بودن این خصیصه در زنان هیچ سند و مدرک معتبر عقلی، علمی، شرعی، و عرفی متقنی ندارد و وجود موارد نقیض زیاد، مؤید این سخن است. چه بسا بتوان این گونه استدلال کرد از آن جا که دیرفراموشی خصوصیت انسان‌های حساس است، زنان به دلیل عواطف زیاد، غالباً عواملی را که آن‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد دیرتر فراموش می‌کنند و خاطره‌ی بسیاری از مسائل در ذهن آن‌ها ماندنی‌تر از مردان است؛ پس با دقت در آیه‌ی شریفه، به راحتی می‌توان دریافت که این خصوصیت، تنها در رابطه با امور مالی، که زنان تجربه‌ی درباره‌ی آن نداشته‌اند، معنا پیدا می‌کند و به این معنا نیست که زنان در همه‌ی موارد دچار فراموشی اند. در قرون‌ی که زنان از صحنه‌ی اجتماع و روابط مختلف حاکم بر جامعه دور بوده‌اند، طبیعی است به دلیل عدم اشتغال به امور مالی، دچار قدرت تشخیص و حافظه‌ی کم‌تر و در نتیجه نقصان در کیفیت ادای شهادت و نیازمند یک مکمل شوند. وجود یک زن دیگر در کنار شاهد زن اول نیز جنبه‌ی

تکمیل سخنان او را ندارد و آیه هرگز نمی‌گوید که شهادت یک زن به‌تنهایی کافی نیست. شارع مقدس به خاطر احتمال فراموشی یک زن و به منظور احتیاط در امر شهادت، این گونه مقرر کرده‌است که اگر زن اول شهادت را فراموش کرد، لازم است که زن دوم به او یادآوری کند، ولی اگر «إن» شرطیه محقق نشود، جزای شرط هم لازم‌الاجرا نخواهد بود؛ یعنی اگر زن اول فراموش نکرد، نیازی به ادای شهادت زن دوم وجود ندارد؛ بنا بر این، در شرایطی مانند شرایط کنونی، که تغییراتی عظیم در روابط اجتماعی حاکم بر معاملات و امور اقتصادی و مالی صورت گرفته و نقش برجسته‌ی زنان در تحولات اقتصادی جوامع مختلف و ورود مؤثر آنان به عرصه‌ی امور مالی چشم‌گیر شده‌است، اگر احتمال فراموشی یک زن در امور مالی در زمان، مکان، و شرایط خاص وجود نداشته‌باشد، احتیاط کردن، مکمل قرار دادن برای او، و تعدد نصاب شاهد ضرورتی نخواهد داشت؛ در این حالت شاید حتا نیاز به ضمیمه شدن یک مرد در کنار شاهد زن هم وجود نداشته‌باشد، زیرا دیگر احتیاط در مسئله لازم نیست و می‌توان به شهادت آن دو بدون نیاز به شهادت یک مرد اکتفا کرد.

ب- سنت

در جوامع روایی امامیه، ابواب متعددی به مسئله‌ی شهادت اختصاص پیدا کرده‌است که شاید مهم‌ترین آن را بتوان کتاب *شهادت و مسائل الشیعه* دانست. حدود ۵۱ روایت کتاب اختصاص به شهادت زنان دارد و دسته‌بندی موضوعی این روایات به گونه‌ی است که برخی به طور مطلق به شروطی عامه (مثل بلوغ، عقل، اسلام، و عدالت) در مورد شاهد، بدون شرط ذکوریت، اشاره کرده‌اند و برخی دیگر شهادت زنان را ممنوع یا محدود ساخته، با ضابطه‌ی خاص این محدودیت را تبیین می‌کنند.

۱- روایت *ابن‌ابی‌یعفور* از امام باقر^ع: «شهادت زنان پذیرفته‌است؛ اگر آن‌ها زنانی پوشیده، پاکدامن، و فرمان‌بردار شوهر و تارک ابتدال و ظاهر شدن با آرایش نزد مردان باشند.» (حر عاملی ۱۳۶۷، ج ۲۹۴:۱۸؛ طوسی ۱۳۹۰ق، ج ۱۳:۳)؛ از امام موسی‌بن‌جعفر^ع: «اگر دو زن به نفع صاحب حق شهادت دهند و صاحب حق قسم بخورد، جایز و صحیح است.» (عاملی ۱۳۶۷، ج ۲۶۴:۱۸)؛ از امام صادق^ع: «پیامبر شهادت زنان را در دین به‌تنهایی و بدون انضمام به شهادت مردان اجازه داده‌است.» (همان: ۲۶۲)؛ و حدود ۲۲ روایت دیگر این باب، از جمله روایاتی اند که بدون قید ذکوریت، شهادت زنان در آن‌ها به طور مطلق پذیرفته شده‌است، اما به‌رغم این مسئله، بیش‌تر فقها این مطلقات را، با استناد به آیه‌ی



شریفه‌ی ۲۸۲ بقره و سایر روایات، تخصیص زده‌اند و آن‌ها را به صورت منضم به شهادت مردان قابل‌پذیرش می‌دانند. دلیل لزوم این انضمام نیز کلمه‌ی «فتذکر» در آیه‌ی شریفه است که در مقابل نسیان قرار دارد (طوسی ۱۳۸۷ق، ج ۲: ۳۷۳).

به نظر می‌رسد که تخصیص این عمومات و مطلقات روایی با آیه‌ی شریفه محل تأمل است؛ زیرا همان گونه که بیان شد، تصریح به لفظ رجل و امراه در این آیه کریمه در مقابل سایر مطلقات قرآنی، تنها به دلیل موضوع شهادت، یعنی امور مالی، است و لزوم ضمیمه و تعدد زنان، نتیجه‌ی عدم اشتغال آنان به امور اقتصادی و تجاری جامعه و نبود اشراف و تسلط در این امور است؛ بنا بر این، در مواردی که موضوع شهادت امور غیرمالی است، بحث تخصیص از موضوع خارج می‌شود و نمی‌توان در جایی که خروج موضوعی اتفاق می‌افتد، تخصیص را جایز دانست.

تخصیص با مخصصات روایی نیز با توجه به توضیحات گفته‌شده قابل‌تأمل است، زیرا محدودده‌ی تخصیص در این دسته از روایات به گونه‌ی پراکنده است که نمی‌توان ملاک و معیاری ثابت را برای آن پیدا کرد. وجود مخصصات موردی مربوط به چند مورد خاص یا عدم اشاره به لزوم ضمیمه و یا تعدد زنان، تخصیص را با اضطراب همراه می‌سازد و شاید حتا منجر به شک در تخصیص همه‌ی عمومات، در همه‌ی موضوعات شود، که در این حالت، شک در تخصیص، مجرای اصل‌العموم و یا اصل‌الاطلاق را فراهم می‌کند.

دسته‌ی دوم روایات، مخصصات شهادت زنان است، که هر یک با شیوه‌ی خاص صورت پذیرفته‌است و مواردی مانند روایت از امام صادق^ع: «شهادت زن در مورد چیزی که زیاد نیست پذیرفته می‌شود، ولی در اموری که زیاد باشد پذیرفته نیست» (عاملی ۱۳۶۷، ج ۱۸: ۲۶۳)؛ روایت محمدبن مسلم: «شهادت زنان در رؤیت هلال و طلاق جایز نیست» (همان، ج ۱: ۱۰)؛ روایت امام صادق^ع: «آیا شهادت زنان همراه مرد در مورد دین جائز است؟ فرمود: (بلی،)» (همان، ج ۱۸: ۲۰۸)؛ روایت خبیرزراره از امام اباجعفر^ع: «درباره‌ی شهادت زنان در امر نکاح پرسیدم که (آیا جایز است؟) فرمود: (بلی،)» (همان: ۲۶۷)؛ و روایت از امام علی^ع که می‌فرماید شهادت زنان نه در طلاق، نه در نکاح، و نه در حدود پذیرفته نیست؛ مگر در دیون و چیزی که مردان نمی‌توانند به آن نظر کنند (همان: ۲۶۷)، در این دسته قرار می‌گیرند.

همان گونه که دیده می‌شود، موارد تخصیص و محدودده‌ی آن و احیاناً موارد متناقض (مثل شهادت در امر نکاح) قابل‌تأمل است و هرچند که بسیاری از این روایات به لحاظ سند یا دلالت، معتبر، روشن، و غیرقابل‌خدشه است، اما سخن در کیفیت تخصیص و ملاکات آن

است. شیوه‌ی تخصیص برخی فقها، طبق آنچه که در کتب فقهی گردآوری شده، نشان می‌دهد که در این موارد، تخصیص اکثر حادث شده و تنها امور مالی و مواردی که اطلاع مردان بر آن دشوار یا غیرجایز است باقی مانده‌اند؛ بنا بر این، اگر طبق نص روایات، امور مالی را نیز اختصاص به دین (قرض) کنیم، در واقع دیگر چیزی باقی نمی‌ماند. این در حالی است که بیش‌تر فقها، دین را تعمیم داده و عنوان کلی‌تر امور مالی را مطرح کرده‌اند؛ همچنین با استناد به برخی روایات، شهادت زنان را در برخی موارد زنا، با کیفیت خاص، و در امر وصیت، با شکلی خاص پذیرفته‌اند تا بلکه تخصیص اکثر مستهجن را نیز برطرف کنند. شاید همین نکته، برخی فقهای خاص را بر آن داشته که شهادت زنان را در امر قصاص یا برخی موارد اختلافی دیگر بپذیرند.

پس از مشکل تخصیص اکثر، سؤال این است که چه‌گونه می‌توان از میان این همه مخصصات گوناگون و ملاکات مختلف، به تخصیصی واحد دست یافت؛ مثلاً چه‌گونه می‌توان بین ملاک روایت اول (کثیر و قلیل) و سایر موارد خاص دیگر وجه‌الجمع پیدا کرد؟ آیا مثلاً دیون، امری قلیل است و رؤیت هلال، امری کثیر و مهم، که اولی قابل‌پذیرش شده و دیگری خیر؟ نکاح چه جای‌گاهی دارد؟ آیا امری کوچک یا کبیر و کثیر است که روایاتی متناقض درباره‌ی آن وارد شده‌است؟

بنا به آنچه گفته‌شد، توجیه این روایات خاص و تفسیر هر یک با دیگری، بسیار دشوار یا غیرممکن است و بر فرض درستی و استواری اسناد این احادیث و ظهور دلالت متناقضات آن‌ها با یک‌دیگر، تمسک به آن‌ها و استنباط روشن برای فقیه امکان‌پذیر نیست و به نظر می‌رسد به همین دلیل برخی فقها اشکال تخصیص اکثر را نادیده‌گرفته و با مستثنا شمردن موارد محدود پذیرش شهادت زنان، بنا را بر اصل عدم پذیرش شهادت زن قرار داده‌اند، مگر آن که خلاف آن ثابت شود. رفع مشکل توجیه و تفسیر و تطبیق روایات با یک‌دیگر به لحاظ سند و دلالت، از مشکلات پیچیده‌ی است که با توجه به مبانی مختلف فقهی در پذیرش روایات و کیفیت استدلال و استناد به دلالت آن‌ها، اختلاف نظرهایی عمیق را در مورد این مسئله بین فقها به وجود می‌آورد. به نظر می‌رسد که در مورد این مسئله، منطوق یا مفهوم روایات، راه حل مشکل نیست و بهتر است به شأن ورود روایات، شرایط حاکم بر صدور آن‌ها، و جای‌گاه زنان در عرصه‌های مختلف اجتماعی در طول تاریخ و ادوار مختلف توجه کنیم؛ زیرا آن‌چنان که مستندات تاریخی گواهی می‌دهد محجوریت و عدم رشد اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی قشری وسیع از زنان در قرون متمادی موجب عدم اعتبار شهادت‌ها و اظهارنظرهای آنان در مورد مسائل مختلف



شده و تغییر در مضمون روایات منصوصه نیز برگرفته از تحولات اجتماعی هر دوره و موقعیت زنان آن دوره بوده‌است.

بررسی دلایل نابرابری شهادت زن و مرد

علاوه بر کتاب و سنت دلایل دیگری نیز در توجیه نابرابری شهادت زن و مرد عرضه شده‌است که به ارائه‌ی آن می‌پردازیم.

۱- معلوم نبودن حکمت و فلسفه‌ی احکام شرعی برای عقول ناقص بشری

برخی در توجیه عدم اعتبار شهادت زنان، همانند سایر مسائل شرعی، چنین معتقد اند که احکام شریعت، تعبدی محض است و ما نمی‌توانیم به علل اصلی و حکمت این احکام پی ببریم؛ پس به صرف دستیابی به ادله‌ی احکام از طریق کتاب و سنت، باید به آن حکم گردن نهیم و نباید در مقام تشخیص فلسفه‌ی حکم برآییم (مهرپور ۱۳۷۹: ۳۰۳). مسائل فقهی علتی مشخص ندارد و لزومی هم ندارد که داشته‌باشد؛ به عبارت دیگر، آنچه ما می‌توانیم به دنبال آن باشیم، دلیل مسئله (نه علت آن) است، که در کتاب و سنت ما آمده (گرچی ۱۳۷۷: ۶)، وگرنه، احکام الهی مبتنی بر اسراری خفیه و غیرقابل‌درک برای انسان است، که خداوند ملزم نیست مردم را از حکمت و مصالح آن آگاه کند (ابن‌عربی ۱۴۰۷ق: ۲۵۵).

به رغم آنچه گفته‌شد، بدیهی است به صرف این که تعبدی بودن احکام را قبول کردیم نمی‌توانیم از ژرف‌نگری و تعمق در مسائل فقهی شانه خالی کرده، بدون هیچ تفسیر و تنها با اکتفا به ظواهر قوانین ادعا کنیم که دین ما جهان‌شمول، ابدی، و برای همه‌ی عقلای عالم در همه‌ی نقاط جهان و در همه‌ی زمان‌ها کافی و پاسخ‌گو است. اسلام و مجموعه‌ی احکام فقهی آن یک دستورالعمل و آیین‌نامه‌ی حکومتی خشک و بی‌روح نیست که همانند حکومت‌های استبدادی طول تاریخ، مردم بدون باور قلبی، بدان التزام عملی پیدا کنند، بلکه یک ایده‌ئولوژی و مکتب فکری برخاسته از وحی و حقایق عالم هستی است، که شاید برترین ویژگی آن نسبت به سایر ادیان الهی، همین روشنی و دستورالعمل‌هایی است که به دلیل شکل گرفتن بر پایه‌ی فطرت و عقل بشر جاودانه است و بر قلب و جان آدمیان حاکم می‌شود؛ از سوی دیگر، حتا با پذیرش فرض تعبدی بودن احکام، نمی‌توان گفت عقول بشری از درک کُنّه فلسفه‌ی احکام عاجز است، زیرا رفته رفته با پیشرفت دانش بشری، اسرار بیش‌تری از حقایق احکام الهی کشف می‌شود و با دقت در علت و حکمت حکم، تأیید صحت حکم و تعمیم آن به موارد دیگر نیز مقدور می‌شود؛ بر

این اساس، به نظر می‌رسد فقهی که بتواند بین ادله‌ی احکام و علل آن ارتباط بیش‌تری برقرار کند و درصدد فهم عمیق‌تری از احکام شریعت برآید، از قدرت استنباط بالاتری برخوردار است. تفاوت حکمت حکم با علت حکم و این که آیا عناصری متغیر اند و با توجه به مقتضیات زمان و مکان می‌توان در مورد یک حکم، قائل به تغییر حکمت و علت آن شد یا خیر و نیز این که احکام در چه شرایطی نسبت به موارد مشابه قابل‌تعمیم و سرایت اند، از اهمیتی برخوردار است که مجالی دیگر را می‌طلبد.

۲- نقصان در خلقت زنان

برخی بر این باور اند که زن در اساس خلقت خود دچار مشکل بوده، ذاتاً به لحاظ مراتب انسانی و قدرت تعقل، نسبت به مرد، دارای کمبود و نواقص است؛ بر همین اساس، فلسفه‌ی وضع چنین حکمی را پایین‌تر بودن عقل و شعور زن دانسته‌اند (مه‌رپور ۱۳۷۹: ۳۰۴). مستند این گفته روایاتی است که یا از نظر سند مخدوش و ضعیف است، یا در دلالت آن‌ها ابهام وجود دارد، و یا این که مورد، مخصّص است و با توجه به شأن ورود آن‌ها باید قضاوت کرد؛ به طور مثال حدیثی از پیامبر اکرم^ص نقل شده است که خطاب به زنان فرمود: «دین و عقل شما از مردان ناقص‌تر است و زنان علت را از حضرت سؤال کردند.» پیامبر^ص فرمود: «نقصان دین به خاطر محروم بودن از نماز و روزه در چند روز از ماه است (ایام حیض) و نقصان عقل بدین جهت است که شهادت هر یک از شما نصف شهادت یک مرد است.» (ابن‌عربی ۱۴۰۷ق: ۲۵۳). کاملاً آشکار است که در استدلال به این سخنان، اشکال بزرگ صادره به مطلوب بودن کلام وجود دارد، زیرا علت نقصان عقل، عدم اعتبار یا نصف بودن اعتبار شهادت زن بیان شده است، که اگر برای اثبات عدم اعتبار شهادت زن به ناقص‌العقل بودن او استناد شود، دور باطل به وجود خواهد آمد. مستندات قوی عینی و تجربی و وجود افراد برجسته در میان زنان، به‌شدت این تفکر جاهلی را تضعیف می‌کند و هرگز نمی‌توان بر این مبنا به پایین‌تر بودن شعور ذاتی، که تبعاتی هم‌چون محرومیت از شهادت و قضاوت را در پی دارد، اعتقاد پیدا کرد.

۳- جای‌گاه اجتماعی زنان

گروهی دیگر، عوامل خارج از ذات و شرایط محیطی را تعیین‌کننده‌ی مقام و موقعیت زن، در قیاس با مرد، و دلیل این عدم برابری می‌دانند (مه‌رپور ۱۳۷۹: ۳۰۶). دور بودن از حوادث اجتماعی و تعاملات و روابط اقتصادی-سیاسی، عدم رشد شخصیت اجتماعی، و همه‌ی آن



چیزهایی که بستر ساز دعاوی مطروحه در محاکم و دادگاه‌ها می‌شود، نمونه‌ی چنین شرایطی است (حکیم‌پور ۱۳۸۲: ۲۲۰). این دعاوی یا حق‌الله اند و یا حق‌الناس. در حق‌الله، یعنی آنچه که جنبه‌ی عمومی دارد (مانند امور کیفری در مورد حدود)، یا شهادت زن اصلاً پذیرفته نیست و یا به‌تنهایی پذیرفته نیست (مثل زنا). در حق‌الناس، یعنی آنچه که جنبه‌ی خصوصی دارد، در امور غیرمالی شهادت زنان به هیچ وجه پذیرفته نیست، اما در امور مالی به صورت منضم به مردان قابل‌پذیرش است (حلی ۱۳۷۲، ج ۴۵۴:۲).

در پاسخ به این مسئله باید گفت بدیهی است که نقش ضعیف زنان در ابعاد مختلف اجتماعی و در زمان‌های مختلف قابل‌انکار نیست. در زمانی که زنان حق هیچ گونه ابراز وجود در صحنه‌ی جامعه را نداشتند و در عرصه‌های سیاست، فرهنگ، و اقتصاد، هیچ ماهیتی برای یک زن قابل‌تصور نبود، طبیعی است که در این گونه موارد نتوان به سخن آن‌ها اعتماد کرد و ایشان را در ردیف صغار و سفیهانی برشمرد که درک درستی از خود و اطراف خود ندارند. زنی که تنها وظیفه‌ی همسررداری و مادری در خانه را بر عهده دارد و به طور کامل از صحنه‌ی اجتماع به دور است نمی‌تواند و نباید درباره‌ی حوادث اجتماعی قضاوت و اظهار نظر کند. جالب است بدانیم شهادت زنان در اموری که اطلاع مردان از آن دشوار است و عادتاً زنان با آن برخورد می‌کنند (مثل شهادت بر ولادت فرزند و بکارت و عیوب باطنی زنان)، به‌تنهایی قابل‌پذیرش است؛ پس علت این مقبولیت و دلیل آن عدم جواز، به لحاظ موقعیت و جای‌گاه زنان در ارتباط با حوادث و رویدادهای محیط اطراف آن‌ها و میزان اطلاع و آگاهی ایشان از اجتماع و وقایع اجتماعی است. چنین ملاکی برای اعتبار شهادت بسیار عاقلانه و مورد تأیید به نظر می‌رسد، زیرا در هر امری، مراجعه به کسانی که قدرت کسب اطلاع کافی در آن مورد را ندارند و نمی‌توانند شناخت دقیق و درستی پیدا کنند قابل‌قبول نخواهد بود؛ اما مسئله این است که آیا صرف شأن ورود روایات موجب می‌شود که یک حکم تا ابد باقی بماند و نیز آیا می‌توان با توجه به انگیزه‌ی ورود روایات نتیجه گرفت که باید با ثابت نگاه داشتن شرایط، زنان را از عرصه‌های مختلف اجتماعی دور نگاه داشت؟

در مورد این مسئله دو دیدگاه وجود دارد؛ دیدگاه اول این که هر کسی که کم‌ترین درک و شناختی از اوضاع کنونی جوامع مختلف داشته‌باشد به این مسئله اعتراف می‌کند که در دنیای کنونی، کم‌تر جامعه‌یی را می‌توان یافت که زنان آن فاقد هیچ رشد اجتماعی و دارای همان مقام و منزلت قرون گذشته باشند. قابل‌تردید نیست که نه‌تنها زنان برجسته، بلکه قشر عظیمی از جمعیت زنان در بسیاری از امور مشارکت و دخالت مستقیم دارند و حضورشان

در عرصه‌های مختلف فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، نظامی، و همه بسترهایی که می‌تواند محل نزاع و طرح دعوی کیفری و خصوصی واقع شود، غیرقابل‌انکار است. در این میان برخی با طرح اشکال در این مورد، می‌گویند این مدعا نسبت به بیش‌تر زنان عمومیت ندارد و شامل نوع غالب جوامع بشری نمی‌شود و از آن جا که مبنای قانون‌گذاری در اسلام رعایت حال نوع غالب جامعه است (نه افراد استثنایی)، مناط وضع و جعل قوانین، ملاحظه‌ی غلبه و اکثریت وضع موجود است، که در مورد زنان، غلبه با عدم اشتغال زنان به امور اجتماعی در ابعاد مختلف است. حتا با فرض پذیرش چنین ادعایی، سخن در مورد آینده و سیر کنونی جوامع بشری است که با شتاب روزافزون به سمت و سوی مدعای ما خواهدرفت و ملاحظه وضع کنونی، تنها موجب صدور قوانین مقطعی و بسیار کوتاه‌مدت می‌شود.

دیدگاه دوم مسئله این است که جهت‌گیری قوانین در اسلام و محور اساسی احکام شریعت، حفظ نقش اصلی زنان است و روح حاکم بر دستورات دینی نیز تقویت‌کننده‌ی حضور او در محیط خانواده، تربیت نسل، همسررداری، و عدم حضور گسترده در خارج از منزل است؛ به عبارت دیگر، وضع این قوانین به منزله‌ی پذیرش واقعیت‌های موجود اجتماعی نیست تا بتوان با تغییر شرایط، احکام را نیز تغییر داد، بلکه اساس قانون‌گذاری بر پایه‌هایی استوار است که قوانین مختلف در واقع موجب تحکیم آن پایه‌ها می‌شود. یکی از این پایه‌ها، همان بنیان خانواده و محوریت زن در محدوده‌ی خانه و خانواده است و همه‌ی دستورات دینی باید به گونه‌ی باشد که به پای‌بندی زنان به تشکیل خانواده و برقراری روابط خانوادگی کمک کند. طبیعتاً، از آن جا که لازمه‌ی این پای‌بندی، زایل کردن همه‌ی موانع، از جمله اشتغالات فراوان زن در خارج از حیطه‌ی خانواده است، اگر اعتبار شهادت زن در عرصه‌ی اجتماع محدود می‌شود، تنها به خاطر تشویق زنان به حضور اجتماعی کم‌تر، حفظ وظیفه اصلی آنان در خانواده، و رویارویی کم‌تر با مشکلات و خطرات ناشی از حضور در اجتماع و روابط اجتماعی است؛ به عبارت دیگر، اصل اول زندگی هر زن و کلیه‌ی روابط اجتماعی، عدم حضور زنان و اختلاط آنان با مردان در صحنه‌ی اجتماع است و تنها به موجب ضرورت و به عنوان یک حکم ثانوی، حضور ایشان مجاز دانسته می‌شود. این جهت‌گیری در راستای اهداف شریعت و یک مجموعه قوانین مرتبط با یک‌دیگر و نیز با دیدی کلان و نگرشی جامع، قابل‌شناخت و مورد قبول است.

در پاسخ می‌توان گفت حتا با فرض پذیرش محوریت نقش زن در کانون خانواده، به عنوان مادر و همسر، نمی‌توان به آن‌چه که در بالا، لوازم ایفای وظیفه‌ی اصلی زن نامیده شده‌است، اعتقاد پیدا کرد؛ یعنی نتیجه‌گیری وجود تلازم میان عهده‌داری وظایف



خانوادگی و دور ماندن از عرصه‌ی اجتماع، نادرست است. چه بسا زنانی در اجتماعات بشری به سر برند که علاوه بر انجام وظایف همسررداری و تربیت فرزند، با بر عهده داشتن نقش‌های مهم اجتماعی، در حل مشکلات جامعه و رشد و ترقی آن بسیار فعال و مؤثر اند و نمی‌توان هیچ یک از این دو نقش را مانع دیگری تصور کرد. شاید برخلاف این تصور، ارائه‌ی الگویی از برنامه‌ریزی زندگی یک زن، که هم رشد اجتماعی او را در بر گیرد و هم ایفای نقش فطری و تکوینی او را تقویت کند، هدف واقعی احکام شریعت باشد. چه‌گونه می‌توان در تقسیم وظایف میان زن و مرد قائل به تفکیک کامل بین آن دو بود و با معرفی عرصه‌ی اجتماع برای مرد، و محدوده‌ی خانه برای زن، میان دو حوزه فعالیت انسانی (خانه و جامعه) حد و مرز قائل شد؟ طبیعی است که تأثیرات این دو حوزه بر یکدیگر موجب ارتقای سطح کمی و کیفی دیگری می‌شود و زنی که از رشد اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، و اقتصادی بیش‌تری برخوردار است می‌تواند در رشد و تکامل اعضای خانواده‌ی خود و اجتماع مؤثرتر باشد. الگوها و نمونه‌های عینی چنین زنانی در تاریخ اسلام کم نیست و سیره‌ی معصومین، علیهم‌السلام، بهترین شاهد این مدعا است؛ از سوی دیگر، با توجه به جهت‌گیری‌های کلی احکام شرعی و جست‌وجو در لابه‌لای متون و روایات امامیه، هرگز به اصل بودن و یا ترجیح عدم حضور زن در اجتماع نمی‌رسیم. این که گفته‌شده بهترین زنان کسانی اند که نه آن‌ها مردان را ببینند و نه مردان آن‌ها را، هرگز به معنای تشویق و یا دستور به خانه‌نشینی و دوری از اجتماع نیست، زیرا لازمه‌ی حضور زن برای انجام فعالیت‌های مناسب، اختلاط و رفت و آمد در محیط‌های مردانه نیست و می‌توان شرایطی را فراهم کرد که اختلاط غیرضروری به وجود نیاید؛ حتی در صورت اختلاط نیز می‌توان با التزام کامل به رعایت موازین شرعی در ارتباط و تعاملات میان زن و مرد، احتمال هر گونه مفسده‌ی را از بین برد. دستور به دیده‌نشدن در سخن بالا، به معنای التزام کامل به دستورات اخلاقی و شرعی به هنگام ارتباط غیرمحارم با یکدیگر است و این هرگز به معنای نفی ارتباط نیست.

نتیجه‌گیری

دلایلی که در مورد مسئله‌ی شهادت زنان مطرح شده‌است، آیات و روایاتی است که در این زمینه وجود دارد. به‌جز آیه‌ی مخصص ۲۸۲ سوره‌ی بقره، که تخصیص را تنها در مسئله‌ی دین بیان کرده‌است، مطلقاً مربوط به شهادت در قرآن کریم، هیچ تفاوتی را میان زن و

مرد قائل نشده‌است و دلایلی نیز که برخی، با گذشتن از منطوق و مفهوم ادله، برای توجیه این نابرابری به آن‌ها تمسک جسته‌اند همگی قابل‌خدشه است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



منابع

- ابن عربی. ۱۴۰۷ق. *احکام القرآن*. بیروت، لبنان: دارالمعرفة، دارالجليل.
- اصفهانى، بانو امین. ۱۳۶۱. *مخزن العرفان فی علوم القرآن*. تهران: انتشارات نهضت زنان مسلمان.
- حکیم‌پور، محمد. ۱۳۸۲. *حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد*. تهران: انتشارات نغمه‌ی نواندیش.
- حلی، ابوالقاسم. ۱۳۷۲. *شرایع الاسلام*. قم: النشر الاسلامی.
- حر عاملی، محمد بن‌الحسن. ۱۳۶۷. *وسائل الشیعه*. تهران: المكتبة الاسلامية.
- خویی، سید ابوالقاسم. بی‌تا. *مبانی تکلمة المنهاج*. نجف، عراق: مطبعة الأدب.
- شلی، احمد. ۱۹۹۷. *مقارنته الادیان*. قاهره، مصر: مكتبة النهضة المصرية.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن‌الحسن. ۱۳۹۰ق. *الاستبصار*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- . ۱۳۸۷ق. *التبیان فی تفسیر القرآن*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قزلبان‌نیا، ناصر. ۱۳۸۴. *بازپژوهی حقوق زن*. تهران: مرکز امور مشارکت زنان ریاست جمهوری.
- کی‌نیا، مهدی. ۱۳۷۴. *روان‌شناسی قضایی*. تهران: نشر مجد.
- گرگی، ابوالقاسم. ۱۳۷۷. «مصاحبه». *روزنامه‌ی زن* ۱۴۵، ۱۲ مرداد، صص ۲۳-۲۵.
- مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۷۶. *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مهرپور، حسین. ۱۳۷۹. *مباحثی از حقوق زن از منظر حقوق داخلی و مبانی فقهی و موازین بین‌المللی*. تهران: اطلاعات.
- هینلز، جان. ۱۳۸۵. *راهنمای ادیان زنده*. قم: بوستان کتاب.

نویسنده

دکتر فربیا حاجی‌علی

استادیار دانشکده‌ی الاهیات، دانشگاه الزهرا

fariba_hajiali@yahoo.com

از وی مقالات علمی-پژوهشی متعددی در زمینه‌ی اجتهاد تخصصی، اجتهاد گروهی و علمیت، سقط درمانی، احکام و محرمات، ازدواج، و تعدد زوجات به چاپ رسیده‌است.