

جدال بين الحق و التكليف، و حفظ المصالح الإجتماعية في مسألة شهادة المرأة

فريبا حاجعلي^١

تاريخ الوصول: ١٤٣٠/٨/٣

تاريخ القبول: ١٤٣١/٨/٧

قد طُرِحت عدة أدلة لتبرير عدم المساواة بين شهادة المرأة، و شهادة الرجل. منها: أن الشهادة في الأساس نوعٌ من التكليف و ليست حقاً، و بناءً على هذا يكون عدم اعتبار شهادتها إغفاءً لها من أداء التكليف، و تخفيفاً عليها، و ليس إضاعةً لحقوقها، و الحق أن الشهادة ليست حقاً و لا تكليفاً. بل هي من المصالح النوعية التي اعتبرها الشارع المقدس طريقاً لإحقاق الحق، حيث تؤدي إلى نيل الأهداف الإنسانية السامية، كما اعتبرها، كبقية الامارات، سبيلاً إلى إثبات الدعوى، و بينة تفيد الظن النوعي في مجال تمييز المواضيع، لهذا جعل الشارع المقدس حجة هذه الأمانة و معيار إفادتها للظن استناداً إلى العرف و اتباعاً لسيرة العقلاء. و بناءً على هذا إذا أُحرز كون شهادة المرأة طريقاً إلى الواقع، فلا يوجد - في مجال الكشف عن الحقائق - تفاوت و اختلاف بين شهادة المرأة و شهادة الرجل. و هذا الحكم العرفي في الوقت الحاضر هو - على أقل تقدير - أمر لا يمكن إنكاره أو التغافل عنه؛ لأننا إذا أخذنا بعين الاعتبار نُضج المرأة في مختلف المجالات الاجتماعية، فإننا نجد أن هذا النضج المختلف الأبعاد يحرز إفادة الظن القوي في مجال صحة إعطاء الرأي و القدرة على التمييز بين المواضيع المختلفة.

الكلمات الرئيسية: المصلحة، الحق، التكليف، المرأة، الشهادة.

١. الأستاذة للمساعدة في قسم الفقه و مباني الحقوق بجامعة الزهراء (س)، faribahajiali14@yahoo.co.uk

بيان المسألة

إننا إذا قارنا القوانين الإسلامية الخاصة بمسألة الشهادة بالقوانين الوضعية العالمية، فإننا نجد اختلافات واضحة بينهما، و إن من أهم هذه الاختلافات تلك التي ترتبط بالشروط المنطبقة على الشاهد، و في أهليته، و من جملة الشروط المطروحة في بعض الدعاوي مراعاة جنس الشاهد في موضوع الشهادة؛ حيث اعتبرت الأنوثة سبباً يمنع المرأة من الشهادة، و تسقط شهادتها من الصعة. إن وضوح هذا الاختلاف بين شهادة المرأة و شهادة الرجل، و ظهوره بهذا الشكل، يُثير لأول وهلة أسئلة كثيرة في أذهان الخواص و العوام عند إطلاعهم لأول مرة على القوانين الإسلامية فيما يخص هذه المسألة، لذلك نرى الجميع يتساءلون، و يقولون: لماذا لا تُقبل شهادة المرأة في هذه الحالات؟ و ما هي سبب هذا التقييد؟

هل الشهادة حق أو تكليف؟

إن أهم الأدلة التي طُرحت في الإجابة على ما يعترض على عدم اعتبار شهادة المرأة في بعض الأمور، أو على وجوب زيادة نصاب عدد الشهود إذا كن نساءً، هو: أن الشهادة، بشكل عام، تكليف شرعي، و ليست حقاً من حقوق الشاهد حتى يُتصور وجود تضييع لحق المرأة في هذا المجال. و إستناداً لهذا ينتفي التضييع فلا يصح الإستدلال به، بل إن الله تعالى قد مَنَّ عليها بأن رفع عنها تكليفاً صعباً، و خصّها بالإعفاء منه، لهذا فليس هناك مهمة للمرأة في الحالات المذكورة، و لا دور لها فيها، و تكون هي في مآمن من تبعات أداء الشهادة في المحاكم، فلا يمسّها من ذلك شيء.

و في الواقع يكون عدم اعتبار شهادة المرأة بمثابة حمايتها إجتماعياً، فهذا الإعفاء من التكليف لا يعني عدم حرمانها من ممارسة حق من حقوقها فقط. بل إنه تدبير أُخذ لحماية المرأة، و تقليل الأخطار المحتملة الناشئة من أداء الشهادة

تصديقاً لأمرٍ مُختلفٍ عليه. وإذا صحَّ، و تمَّ ذلك، فإنه يكون مدعاةً للشكر و الإمتنان؛ لأنه في صالح المرأة و نفعها، و لم يكن فيه تقليل و إنقاصٍ لحقها.

إن الذين إعتقدوا أن الشهادة تكليف شرعي، أوضحوا اعتقادهم بأمر، منها:

أته وفقاً لإدعاء البعض يعتبر فقهاء الشيعة و أهل السنة الشهادة تكليفاً، وأداء الشهادة واجباً، (الحلي، شرايع الاسلام: ١٣٨/٤؛ ابن قدامة، مغني: ١٤٦/٩؛ السرخسي، المبسوط: ١٦ / ١٧٧)، وقد أجمع العلماء على أن أداء الشهادة واجب كفاً (الشريبي، مغني المحتاج: ٤ / ٤٥٠؛ الفيروزآبادي، المهذب: ٣٢٣/٢). لكن بعضهم إعتبروها واجباً عينياً، (الخوئي، المباني، ١٣٩/١؛ للدردير: الشرح الكبير ١٩٩/٤).

وإعتقد بعض آخر. في مقابل الرأي المشهور. بتفصيل المسألة، فقالوا: إذا دُعِيَ الشاهد إلى تحمّل الشهادة، وجب عليه أدائها، أما إذا لم تُطلب منه الشهادة، فإن أدائها ليس واجباً عليه، (النحفي، جواهر الكلام، ١ / ١٨٣ ؛) أو إذا لو تركه الجميع لضاع الحق، يصبح أداء الشهادة بعد التحمل فرض عين فيلزم الشهود بأداء الشهادة و لا يجوز لهم كتمانها (السرخسي: ١٧٧/١٦؛ الدردير: ١٩٩/٤؛ ابن قدامة: ١٤٦/٩؛ الفيروزآبادي: ٣٢٣ / ٢؛ الشريبي: ٤ / ٤٥٠؛ الموسوي الخميني، تحرير الوسيلة، ٤٠٢ / ٢).

إن الشهادة في الفقه الإسلامي من جملة الأحكام التكليفية، و لا أثر لإرادة الشاهد فيها عند توفر شروطها، و يكون أداء الشهادة مرتبطاً بأمر حاكم الشرع، وإن إحدى نتائج كون التكليف إلزامياً أن المنفعة المادية للمكلف لم تُؤخذ بعين الإعتبار، لذلك لا يُجْحى للشاهد لأداء الشهادة أن يُطالب بأجر في مقابل شهادته بإستثناء أحوال الذهاب إلى المحكمة، و الإياب منها، علماً بأن بعض الفقهاء يرون أخذ

هذه الأجور لا يخلو منه إشكال شرعي (النجفي، ٤ / ٥٣؛ الطوسي، ٨ / ٨٥).

وإنَّ من النتائج الأخرى لكون التكليف إلزامياً أنَّ الشهادة لا يمكن نقلها لشخص آخر، ولا يجوز إسقاطها، ولا انتقالها بالإرث بخلاف بقية الحقوق التي يجوز فيها أحد هذه الأمور على أقل تقدير. لهذا لا يصح إطلاق مصطلح الحق على الشهادة، (الموسوي الخميني، تحرير الوسيلة، البيع، ٢٧/٢؛ الخوئي، المصباح، ٣٩/٢).

بناءً على هذا لا يحق للشاهد أن يمتنع عن أداء شهادته، أو أن يوكل أمرها إلى شخص آخر يؤدّيها عنه، أو أن ينقلها عن طريق الإرث إلى أحد ورثته. إذن فالشهادة ليست حقاً، بل هي أداء تكليف شرعي.

مناقشة نظريته كون الشهادة تكليفاً، و نقدها

إنَّ المبحث السابق هو كل ما قيل و طُرح في هذا المجال. لكنَّ الذي يبدو أنَّه يمكن مناقشة ذلك، و إيراد إنتقادات كثيرة عليه. لكنَّ ذلك لن يتمَّ إلا بعد تأمل عميق، و بحث دقيق حول معنى كلمة (الحق)، و (التكليف)، و إستخراج الفرق بينهما، هذا الوقت الذي نرى فيه بعض الدارسين يَمُرُّون على هذين الإصطلاحين مرور الكرام مُعتمدِينَ فقط على أدلة الآخرين، فيتلقَّون المسألة على أنَّها أمراً مُسلماً به و الشهادة تكليفاً.

الف: البحث عن معنى (الحق)

إنَّ علماء اللغة ذكروا للحقَّ المعاني التالية:

١. الصدق، و بُعد النظر، و العدالة، (ابن منظور / ٢٥٨؛ ابراهيم أنيس و آخرون / ص ٢٠٨).
٢. الموت، (ابن منظور / ٢٥٦).
٣. اسمٌ من أسماء الحق تعالى، (السابق).

٤. القانون بشكل عام، فهو أعمُّ من القانون الشرعي و العرفي، (السابق).

٥. و المعنى الآخر الذي هو مقصودُ الفقهاء غالباً هو الثَّابت و الثبوت، (الغروي الاصبهاني / ٩)، و ضدَّ الباطل، و الموجود الثَّابت، و الوجود الثَّابت الذي لا يلبق، و لا يصحُّ إنكاره، (الطريحي، ١/ ٥٤٥؛ الفراهيدي، ١/ ٤٠٧).

٦. إيجاب أمر، و اليقين الذي لاتريد فيه، و لاإنكار، و الأمر الحاصل المنجز، و الصدق و الصَّحة في مقابل الخطأ، و اللائق و الصَّحيح، و المال و المالك، و النَّصيب و الرِّبح، و حصة كلِّ شخصٍ من المال المشاع، (الراغب الإصبهاني، ٢٤٦).

و هكذا قيل: «إنَّ أصلَ معنى كلمة (الحق) هو المطالبة و الإرتباط و التناسق» (الراغب الاصبهاني، ٢٤٦)، فيقال: «حق» لكل كلام أو عمل يُنجز في زمان و مكان مناسبين، و يكون بمقدار مناسب، وكذلك يقال لكل أمر ثابتٍ لا شك فيه، (السابق). و بناءً على هذا نستطيع أن نستنتج أنَّ المعنى الكلي للحق هو: «الثبوت و التطابق و الوجوب». و أنَّ جميع الحالات السابقة مشتركة في هذه المعاني.

أما معنى (الحق) في الإصطلاح، فاتَّهم عَرَفُوهُ بأنَّ الحقَّ اسْتُعْمِلَ بمعنى الملكية و السلطة التي وُضِعَتْ لكي تحكم الآخرين، سواء أ كانوا أشخاصاً أم أموالاً، (الموسوي الخميني، تحرير الوسيلة، البيع، ٤ / ١١٠)، و أنَّ نظر الفقهاء في الفرق بين الإستيلاء أو السلطة الناشئة عن الملكية و معنى السلطة المستنيطة من كلمة الحق، هو أنَّ السلطة المستنيطة من معنى كلمة الحق أقل درجة من المعنى العام للسلطة الناتجة عن الملكية؛ لأنَّ هذه السلطة تعني السلطة

ب: البحث عن معنى الحكم (التكليف):

الحق والحكم أو الحق والتكليف من الكلمات التي توضع إحداها في مقابل الأخرى، ثم تُعرَّف، وبعبارة أخرى نقول: إنَّ هذه المصطلحات لا تجتمع على معنى واحد، والحكم في اللغة جاء بمعانٍ متعدِّدة، هي: الإرادة والقرار والقضاء والنص والشرط، (فتح الله / ١٦٥)، وكذلك جاء بمعنى القضاء والمرسوم والأمر، (إبراهيم أنيس وآخرون / ٢١٢؛ الصحاح: ١٩٠١ / ٥؛ ابن منظور / ٢٧٢-٢٧٠).

أما في الاصطلاح، فللحكم تعاريفٌ مختلفةٌ منها: الحكم هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان (فتح الله / ١٦٦). وأيضاً كل ما يثبت بالخطاب الشرعي، وينقسم إلى قسمين: الحكم الوضعي والحكم التكليفي، (السابق). و قال فخر المحققين والعلامة بجرالعلوم: الحكم ذلك الخطاب الشرعي المتعلق بأفعال المكلفين بالإقتضاء والتخيير أو الوضع، (فخر المحققين، ٨/١، بحر العلوم، ١/ ١١). يؤكد فقهاء السنة في تعريفهم على صفة الإلزامية في الحكم، وعلى هذا الأساس فهم يفسلون الحكم عن الفتوى (الزحيلي: ٥٩٢٣ / ٨).

أما رجال القانون فاتهم يضعون في مقابل الحق التكليف لا الحكم؛ لأنَّ الحق يُعتبر من آثار الحكم، وقد يصحب التكليف الحكم، وأحياناً يُوجد التكليف الحق، (كاتوزيان / ٢٧٠)، وعلى هذا الدليل إستند رجال القانون إلى أنَّ التكليف: عبارة عن الأمر الذي يجب على الفرد إنجازه، وإذا عمل بخلافه، فإنه يُعاقب بما يليق بذلك الأمر (الإمامي، الحقوق المدنية، ١١/٤؛ كاتوزيان، ٢٦٧) وهذا إنما يُطبَّق على الأحكام التكليفية الإلزامية، مثل الوجوب والحرمة الفقهية، لا سائر الأحكام. لكنَّ بعضهم يعتبرون الحكم من مفاهيم القوانين، الزامية (الجعفري اللنگرودي: ١٧٣٩ / ٣).

المطلقة على الشيء، في حين أنَّ الحقَّ يعني السلطة النسبية عليه، لذلك قال المرحوم التائيني: الحقُّ اعتبار خاصُّ ينتج عن السلطة النسبية على الشيء، فهو في منزلة أدنى من سلطة الملكية (النجفي الخوانساري، ١ / ١٠٦)، لأنَّ مالك الشيء، في منزلة أدنى من سلطة الملكية، (النجفي الخوانساري، ١ / ١٠٦)، و مالك الشيء هو صاحب الإختيار المطلق فيه، لكنَّ صاحب الحق لا يمتلك الإختيار التام. و الخلاصة أنَّه يمكن القول بأنَّ الفقهاء استعملوا الحقَّ بثلاثة معاني:

١. الحقُّ سلطةٌ منحتها الشارع المقدس للإنسان.
 ٢. الحقُّ اعتبارٌ خاصٌّ يفهم منه السلطة والإستيلاء.
 ٣. الحقُّ منزلة ضعيفة من الملكية (السبحاني، ٢١٧)،
- أما بعض الفقهاء، فإنَّهم اعتبروا تعريف الحق بالسلطة غير صحيح؛ لأنَّهم اعتقدوا أنَّ كثيراً من الحقوق موجودة في الشرع لكنها لا تُوجد لصاحب الحق سلطةً وقُدرةً: مثل حق المؤمن على أخيه المؤمن، و حقَّ الجار على الجار، و لا يتضمَّن واحدٌ من هذه الحقوق معنى السلطة. و لذا اختاروا معنى هو أليق بمصطلح الحق (السبحاني، ١٣٩٨ ق: ٢١٨). و الذي يبدو أنَّ المعنى الذي إختاروه هو أكثر شمولاً من مفهوم السلطة. ينبغي أن نذكر أنَّ أهل السنة لم يذكروا تعريفاً عن الحق على حسب قول الباحثين (مدرس / ٢٧).

الحق في اصطلاح علم الحقوق هو قدرة تمنحها قوانين كلِّ دولة لأفراد شعبها. لكي يستفيدوا من التصرف بشكل مباشر في مال، أو في انتقال ثروة، أو في طلب إنجاز عمل من الآخرين (كاتوزيان / ٢٦٦؛ عبدالمعظم فرج الصده / ٣١٤ - ٣١٢) و كذلك الأمور التي توفِّعها القانون، و كان مسموحاً للأشخاص أن يُغيروا بإرادتهم بعض تلك الأمور، فإنَّ هذه الأمور القابلة للتغيير تسمَّى حقاً، (الجعفري لنكرودي، ١٣٨١: ٢١٦).

تطبيق معايير الحق والحكم والمصلحة على الشهادة

لقد حان الوقت للبحث في أصل المسألة، و بيان جواب كل من السؤلين التاليين:

هل الشهادة حق أو حكم و تكليف؟ و بأي المعايير نستطيع أن نعطي للشهادة عنواناً خاصاً متميزاً؟

و الحقيقة أننا إذا فكرنا بدقة أكثر في محتوى الشهادة و ماهيتها، فاننا نجد أن الاختلاف لفظي، و أن الشهادة حقيقة أوسع من هذه العناوين. لذلك لا نستطيع بسهولة و صراحة كاملة أن نضع أحد هذين الإسمين على الشهادة، في حين عدم وجوب ذلك، لأنه لا يوجد دليل للقيام بمثل هذا التقسيم الثنائي المنحصر بالمفاهيم و المقولات الشرعية في الحق و الحكم فقط.

إننا، فيما يخص كون الشهادة تكليفاً أو حكماً، نستطيع أن نقول :

أولاً: إن القول بأن أحد خصائص الحكم هو عدم تضمّنه نفعاً للمكلف، و أن الحق يعتبر عين المنفعة لصاحبه، هذا القول غير صحيح، سواء أكان عامّاً في جميع الأحكام أم كان خاصّاً في الشهادة فحسب؛ لأن من السداحة و السطحية أن يقال: إن الشارع المقدّس حمل الإنسان تكليفاً، لا نفع له فيه.

فإذا كان القصد بالمنفعة منح الإمتيازات المادية للفرد، فإنّه لا يمكن تصوّر مثل هذا المجال الضيق للمنافع، و هل يمكن و يصح أن نغفل عمّا وعدّ الله تعالى، به الذين يُعطون الخمس و الزكاة، من البركة وسعة الرزق، و أن لا نعتبر ذلك نفعاً؟ و إذا تجاوزنا المنافع المادية للفرد، فاننا نرى أن المنافع العامة، سواء أكانت مادية أم معنوية، تُعتبر على المستوى الاجتماعي، أحد الأبعاد الهامة لإداء تكاليف الشريعة و أحكامها، و من البديهي أن تشتمل الشهادة على منافع كثيرة و خاصة على المستوى العام للمجتمع، و أن رفعها

للظلم و تثبيتها للعدالة و حيلولتها دون تَفشّي الفساد المالي و المعنوي، كل ذلك يُعتبر من الثمار البارزة للشهادة لوجه الله تعالى. فكيف يمكن تصوّر خلق الشهادة من الفائدة؟

و إذا حصلت الفوائد الاجتماعية، فإنّ الفوائد الشخصية ستكون من نصيب الشاهد، و ستكون الحياة الاجتماعية حياة سالمة صالحة. يُضاف إلى ذلك - كما يعتقد بعض فقهاء السنة - أن الشهادة لا تكون واجبة إلا إذا صيئت كرامة الشاهد، و لم يتعرّض هو و ماله لأي خطر و ضرر (ابن رشد: ٤٤٨/٢، الشرييني: ٤٣٠/٤؛ ابن قدامة: ١٦٣/٩). و لاشك أن هذا يُمثّل جناية للشاهد، و صوناً له، و حفظاً لحقوقه، و إذا كان كذلك، فإنّ هذه الحماية هي الرعاية الحقيقية لمنافع الشاهد. ألم يكن دفع الضرر بمعنى جلب المنفعة؟! في قانون حقوق إيران و في قانون حقوق فرنسا يمكن للشاهد أن يأخذ تكلفة النقل و الإقامة و أيضاً تعويض الضرر الذي يتعلّق بحضوره لأداء الشهادة (مدني، ادله اثبات دعوى: ٢١٥ - ٢١٤)، فضلاً على ذلك، يحظر أصل المادة ٣٨ في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، من إرغام الشخص على الشهادة. لأن الشهادة يمكن أن تكون خطراً على حياة الشاهد من جانب المتهم. بسبب هذا الأمر، يمكن للشاهد أن يمتنع عن أداء الشهادة. (الكلدوزيان، ادله اثبات دعوى: ٣٦٦).

إذا كان بالإمكان أن نعتبر عدم منفعة شهادة الشاهد شرطاً لقبول شهادته، و أن نعتقد أن الشاهد إذا إنتفع بشهادته لم تُقبل شهادته تلك، فإنّه إنّما اشترط عدم منفعة لكي لا يقع في موضع التهمة، إذن، فإنّ عدم إلحاق الضرر بالشاهد شرطاً ووجوب شهادته، و إنّ عدم منفعة شرط قبول شهادته و في هذه الحالة تُردّ شهادة المتهم بإجماع الفقهاء: (ابن رشد: ٤٥١/٢، الشرييني: ٤٢٧/٤؛ ابن قدامة: ١٦٤/٩؛ العلامة الحلي، تحرير الأحكام: ٢٠٩/٢؛ شهيد ثاني ٢/ كتاب

شهادات)، ومن هذا المنطلق قد لانستطيع أن نعتبر الشهادة من مقولات الأحكام و التكليف.

ثانياً: إنَّ الفرق الآخر بين الحق و الحكم هو اشتراط وجود إحدى هذه الشروط (قابليّة النقل والإسقاط و الإنتقال بالإرث) في الحقوق، أما وجودها في الشهادة، فأمر يمكن مناقشته: إنَّ القائلين بأنَّ الشهادة تكليفٌ يعتقدون أنَّ الشروط الثلاثة المذكورة لا وجود لها في الشهادة. و يمكن مناقشة في ذلك بالقول بوجود حقوق لا يستطيع صاحبها إسقاطها، و من أمثلة ذلك مايلي:

(١) حق الرجوع في العقود الجائزة: لأنَّ إسقاط حق الرجوع في عقود مثل العارية و الهبة و الوديعة يؤدّي إلى تغيير نفس العقد، و إنَّ إسقاط حق الرجوع يخالف مقتضى العقد، و يؤدّي إلى نقض هدف الشارع المقدّس.

(٢) الحقوق المرتبطة بحقوق الآخرين: مثل حق حضانة الأب لولده، حيث لا يستطيع الأب، في أي ظرف كان، أن يسقط حقّه هذا، و مثل حق الزوج بالنسبة إلى عدّة زوجته، حيث لا يستطيع أيُّ من الزوجين أن يسقط برضاه هذا الحق. يضاف إلى هذا أننا - على أقلّ تقدير - نستطيع أن نُشير إلى ميزة خاصّة يمكن تصوّرها في الشهادة، و هي إمكانية نقل الشهادة إلى شخص آخر بشكل شهادة فرعية؛ إنَّ الشهادة على شهادة مسموعة مقبولة، هي في الواقع نوعٌ من إنتقال الشهادة إلى شاهد آخر يحضر في المحكمة كشاهد فرعيّ قائم مقام الشاهد الأصلي. و وفقاً لرأي أكثر الفقهاء يمكن للمرأة أن تكون شاهداً فرعياً قائماً مقام الشاهد الأصلي؛ يعني: يمكن للمرأة أن تكون شاهداً فرعياً في الحالات التي يصعب فيها إطلاع الرجل عليها، لذلك لا تُقبل فيها إلاّ شهادة المرأة (الطوسي، المبسوط ٨ / ١٢٦؛ ابن قدامة: ١٤٩/٩؛ ابن رشد: ٤٥٤/٢).

و على الرّغم من أنَّ الشهادة لا تنتقل بالوراثة لكنّه لا يبعدُ أن نعتبرها قابلة للإسقاط ؛ فمثلاً إذا أحضر الشاهد

المتحمّل للشهادة قبلاً إلى المحكمة، و إمتنع من الإدلاء بشهادته منكرًا أنّه شاهد في الدّعى، فإنّه لا يُعلم هل تقبل شهادته في الجلسات المقبلة للمحكمة، كما قد تُخدش عدالته بسبب كذبه السابق. فالحقيقة أنَّ هذا التصرف من الشاهد يعتبر إسقاطاً سابقاً لشهادته.

و هكذا نرى أنَّ الشهادة ذات وجهين : فإنّها من جهة تشبه الحكم، و من جهة أخرى تُشبه الحق، و إنَّ عدم الإدلاء بالشهادة يُوجد احتمالات مختلفة.

ثالثاً: قد قيل: إنَّ للعقوبة موضعاً ومكاناً في مجال التكليف، و إنَّ معيار تحديد التكليف في حالة عدم الإدلاء بالشهادة هو ترتّب العقوبة على الشاهد، والأمر المسلّم به هو أنّه لم يقل أحد من العلماء بترتب العقوبة على المذنب، و توجيهها إليه إذا إمتنع عن الإدلاء بشهادته. و أخيراً فإنَّ القائلين بوجوب الشهادة - كما ظهر في الشرح السابق - اعتقدوا أنَّ الشاهد قد إرتكب حراماً تكليفيّاً، و لم يعمل بواجبه الأخلاقي علماً بأنّه لا يمكن أبداً إجبار الشاهد بالقوة على الإدلاء بشهادته، كما لا يمكن معاقبته. بعبارة أخرى و على أساس قوانين إيران، يمكن للمحكمة أن تستدعي الشهود للحضور، لكن لا تستطيع المحكمة أن تُرغم الشهود على الشهادة (اصل ٣٨ في الدستور و مواد ١٤٨، ١٥٢ و ١٦٦ لأصول المحاكمات الجزائية و التي تمّ المصادقة عليها في سنة ١٣٧٨ و المادة ٦٥٠ في قانون العقوبة الإسلامية في الشهادة؛ المادة ٢٣٦ في قوانين المحاكمات المدنية) و لم ينحصر عدم الجواز في إجبار الشاهد. بل إنَّ العقوبة تشمل كلّ من يمارس الضغط و الإكراه، و لن يُعاقب الشاهد أبداً عند إمتناعه من الإدلاء بشهادته، و حتى لا يجوز له أن يُحرّض الشاهد، و يرغبه في الإدلاء بشهادته، أو أن يُلغّنه كلاماً يذكره في شهادته، (گلدوزيان، ادله اثبات دعوى: ٣٦٦) و بناءً على هذا لا يمكن الإعتقاد بأنَّ الشهادة واجب حقوقي له تبعات و آثار حقوقية.

رابعاً: إذا اجتزنا وجوه الاختلاف بين الحق والحكم فإننا نجد أدلة القائلين بأن الشهادة تكليف؛ كالإجماع والآيات الكريمة والروايات، يجدها قابلة للنقاش، حيث لا يمكن أبداً أن نسمي الشهادة حكماً تكليفاً بشكل مطلق في جميع الأحوال فمثلاً: إننا لانستطيع أبداً أن ندعي إجماع الفقهاء على أن الشهادة تكليف، و إننا مع هذه التفاصيل الموجودة و اختلاف الآراء، يمكننا و يحق لنا أن نشك حتى في شهرة الرأي القائل بأن الشهادة واجب تكليفي، و إذا إتجهنا إلى البعد القرآني، يمكننا القول، أيضاً، بأن الآيات الشريفة على الرغم من إشتغالها على الأمر، لا يمكن أن نستنبط من ظاهر الألفاظ الوجوب الشرعي المطلوب؛ لأن الذي لوحظ في هذه الآية الشريفة (أقيموا الشهادة لله)، (الطلاق / ٢) إنما هو كيفية الشهادة في قضية الطلاق، و رجوع الرجل، و شرط قبوله، و لم تكن الآية الشريفة في صدد إثبات أصل وجوب الشهادة، و قد تركز الثقل المعنوي في الآية الكريمة على لفظ الجلالة (الله)، و خلوص الشهادة، لا على الفعل (أقيموا) على اعتبار أنه أمر دال على الوجوب العيني أو الكفائي.

و كذلك الأمر في الآية الشريفة: (و لا تكتموا الشهادة و من يكتمها فانه أثم قلبه)، (البقرة / ٢٨٣)، ففيما يخص كتمان الشهادة، فقد أشير فيها إلى الجانب الأخلاقي و النفسي. و لم تذكر الآية سائر العواقب. و في النهاية يمكن فهم الحرمة الأخلاقية منها. و فيما يخص دلالة صيغة النهي على الحرمة، و صيغة الأمر على الوجوب، فإنه هو نفس اختلاف المباني، و الذي سندرسه هنا. و القائلون بعدم دلالة هذه الصيغ و عدم ظهورها بحاجة ماسة إلى قرائن خاصة يحتاج إثباتها واستخراجها من الآيات الشريفة إلى جهد آخر، و الأصل عدم القرينة.

و الروايات على الرغم من أنها ظاهرة تماماً في وجوب أداء الشهادة، فهذه الروايات تعتبر كتمان الشهادة ظلماً، و أدائها

أداءً للأمانة، و تُذكر بالعواقب الأخروية، لكننا في نفس الوقت نستطيع أن نعتبر وجوب أداء الشهادة موضوعاً آخر، و إستناداً إلى ذلك فإن الشيء الوحيد الذي يستفاد من الأدلة هو إثبات وجوب أداء الشهادة فقط. لا كونها تكليفاً، أو حكماً. ثم إن الوجوب ليس المعين الوحيد للأحكام الشرعية. بل توجد مميزات أخرى كالمصلحة، لذلك لا نستطيع بشكل مطلق و بصراحة تامة أن نسمي الشهادة حقاً أو حكماً.

ج) تعريف المصلحة:

إن الإصطلاح الآخر المستعمل كثيراً إلى جانب إصطلاح الحق و الحكم، على لسان الفقهاء و في تعابير الحقوقيين هو اصطلاح المصلحة الذي إعتبره بعضهم مرادفاً لاصطلاح الحق، أو غير قابل للإنفكاك عن مصطلحي الحق و الحكم لوجود الإرتباط الوثيق بين هذه المصطلحات الثلاثة، و عبارة أخرى: إن بعضهم قد إعتقد أن هذه المصطلحات يُكمل بعضها بعضاً، و مع وجود الإرتباط بينها، فإنها تعطي معنى و تكون قابلة للتعريف.

و الآن نريد أن نعلم: هل يمكن إعتبار الشهادة من باب المصالح بحيث يمكن تسميتها بهذا الإسم (المصلحة)؟ المصلحة في اللغة بمعنى «الصلاح»، و هي مفرد (المصالح) و (الإستصلاح) نقيض الإستفساد (ابن منظور/٥١٧ و الزبيدي ١٨٣ / ٢)، و هكذا قيل: المصالح مرادف المنافع (قنبي: ٢٧٦)، و في مكان آخر ذكر أن المصالح كل ما أنتج نفعاً و سكيناً (معلوف / ١ / ١٠٦٧).

و المصلحة في إصطلاح بعض الفقهاء عبارة عن جلب المنفعة أو دفع الضرر (العنبيكي ١٩، بنقله عن أبي حامد الغزالي ٦٢٨/١). و العنبيكي عرّف المصلحة بأنها جلب المنفعة و دفع الضرر إستناداً إلى النتيجة الحاصلة من المصلحة، كما قيل في تعريف الماء: إنه الشيء الذي يروي

الإرتباط بين الحق والحكم والمصلحة

إذا أُعتبرت المصلحة انسجاماً و رابطاً بين المنفعة والهدف، فإننا للوصول إلى الهدف نحتاج إلى وسيلة و قدرة و تميز لكي نستطيع أن نوجد الإرتباط بين المنافع والهدف النهائي، و نحتاج أيضاً إلى التعرف على الطريق المؤدي إلى إيجاد هذا الإرتباط، و على السبيل الموصل قطعاً إلى الهدف المنشود حتى نسلكه بإطمئنان.

إنَّ الحق هو الوسيلة التي وضعها الله تعالى لكي يستطيع الإنسان بمساعدة هكذا قدرة و سلطة بأن يصل إلى الهدف النهائي الذي هو العبودية المحضة لله تعالى .

وهكذا فإنَّ الحكمة الإلهية تقتضي أن تكون أحكامه تعالى و التي سُميت بالحقوق و القوانين الشرعية، طريقاً منسجماً مع الهدف النهائي، و موصلاً إليه، و ذلك لكي يستطيع الإنسان بواسطة العمل بالأحكام أن يصل إلى عبودية الله تعالى.

و هنا يتعين و يتضح الإرتباط بين الحق و الحكم اللذين - كما يبدو- يلزم وجودهما معاً لكي يصل الإنسان إلى هدفه الأصلي، لأنَّ وجود أحدهما دون الآخر لا يوصل إلى الهدف، و بعبارة أخرى نقول: إنَّ الأحكام الإلهية أحكام تُضيء السبيل الموصل إلى الهدف الغائي، و إنَّ الحق يهب القدرة لطبي هذا الطريق حتى يستطيع الإنسان بواسطة إيجاد الإرتباط بين المنافع التي يحصل عليها و الهدف الذي عيّنه الله تعالى له، وهو الوصول إلى ما هو مصلحة له، و بواسطة ذلك يستطيع الوصول إلى الهدف من الخلق.

بناء على هذا نستطيع الحصول على النتيجة التالية: يمكن أن تكون الحقوق مؤمنة للمصالح بشرط أن تكون على نفس السبيل الذي يُقرب الإنسان من الهدف الأصلي. و في غير هذه الحالة لا يكون الحق مساوياً للمصلحة، و لهذا كانت أحكام الحرام و أحكام المكروه التي أوجدها الله تعالى

العطش، و يمنح الحياة. في حين أنَّ الماء في حدّ ذاته هو السائل العديم اللون و الرائحة و الطعم (العنبيكي/٢٠). و استناداً لما مرَّ يكون تعريف المصلحة باللذة أضعف من هذا التعريف، لأنه لا يأخذ بعين الإعتبار نتيجة المصلحة و حقيقتها (و قد إعتبر رمضان البوطي المنفعة هي اللذة، أو وسيلة الوصول إليها، و دفع الألم، أو وسيلة الإبتعاد عنه: البوطي/ ٣٧، بنقله عن الفخر الرازي، الفخر الرازي/١٩٤)

و بعبارة أخرى نقول: إنَّ المصلحة وفقاً لتعريف العنبيكي هي: «التوافق بين المنفعة و الهدف»، و عنصر المنفعة يعني كل ما يسبب إعطاء القدرة، (سواء أكانت القدرة مادية بالنسبة للأعيان أم معنوية بالنسبة للمعنويات)، هذا في حين أنَّ المطلوب من هذه المنفعة أن تُحقق أيضاً هدفاً عاماً (نفسه /٢٣).

و الهدف يمكن أن يكون شرعياً أو قانونياً أو فردياً أو اجتماعياً. فقد عرّف الشاطبي المصلحة الدنيوية في كتابه المعروف «بالموافقات»، قائلاً: المقصود بالمصالح الأمور المرتبطة بقاء حياة الإنسان و أسسها، حيث إنّها كمال حياته، و وصوله إلى ما إتصف به من الشهوات، و الأمور العقلانية، و ذلك لكي يكون منعماً بشكل مطلق. (الشاطبي/١٩/٢).

و التوافق بين المنفعة و الهدف هو نفس الإرتباط المنسجم بين المنفعة و الهدف، فعلى سبيل المثال: إنَّ الإنسان متى ما أحس بالعطش، فإنَّه يذهب للبحث عن الماء لأنه يعلم، بمقتضى غريزته أنَّ منفعة الماء في إروائه، و الهدف أيضاً هو الارتواء، و بقاء الحياة، و استناداً لذلك فإنَّ حركة الإنسان لطلب الماء، طبق تعريف العنبيكي، هي بمصلحته، يعني: إنَّ إيجاد الإرتباط بين منفعة الماء و هدف حفظ الحياة يكون بمصلحة الإنسان، و البحث عن الماء هو نفس مصلحة الإنسان.

مبيّنة للسبيل المخالف للهدف الأصلي، و هذا السبيل المخالف لا يحقق مصلحة الإنسان، و الإنسان في طيّه لهذا السبيل لا يستطيع الإنتفاع بالحق و قدرة الإختيار.

من البديهي أن يكون هناك إختلاف بين منشأ الحق و غايته. و إنّ منشأ الحقوق في الشريعة الإسلامية المقدسة إنّما هو مستندات الأدلة و مصادرها، يعني: القرآن الكريم و السنة و العقل و الإجماع، و الحقوق تصدر من هذه الأدلة، و من هذه الزاوية يمكن إعتبار المصلحة غاية للحقوق. ولنضرب مثلاً يوضح ذلك و هو: إنّ السرقة فعل حرام، و الشارع المقدس هو الذي حرّمه، لأنّ السرقة طريق مُضِلّ غير صائب يُعد الإنسان عن الهدف الغائي السامي، و أنّها لا تلاحظ مقصداً من المقاصد الضرورية للبشر؛ أعني حفظ المال. لا يحق لأي إنسان أن يستفيد من أموال الآخرين بدون إذنهم. فسلب الحق هذا هو أساس حكم الحرمة، في هذا الطريق، كلّ ما يمنع من العمل الحرام، هو الشيء الذي يقرب الإنسان من الأهداف الإنسانية السامية و يجعل المنافع في خدمة الأهداف الحقيقية. و الذي يبدو أنّ الشّهادة لله تعالى في مجال إستئصال السرقة و الحيلولة دون إنتشار هذا العمل الباطل الخاطيء، هي عمل بالمصلحة تمنع شيوع الفساد في المجتمع، و يشتمل على المصالح الواقعية، و قد كانت في الحقيقة جزءاً من المصالح النوعية التي وضعها الشارع المقدس بتدبيره لغرض الوصول إلى الأهداف الإنسانية السامية، و إقامة القسط و العدالة في المجتمع، لذلك فإنّ عمل الشاهد لم يكن لغرض إحقاق الحق أو لغرض أداء حكم شرعي، و تكليف ديني شخصي فردي. إنّما هو الشّهادة لله تعالى و التي تشتمل على حقيقة و أغراض إجتماعية يظهر أثرها في المعاملات و العلاقات الإنسانية.

إنّ الشّهادة طريق لإصلاح المجتمع و إقامة القسط، لأنّها تثبت مالكيّة الفرد، و تسلب المالكيّة من السارق، و الهدف الغائي في هذه المسألة هو تكامل الإنسان، و المقصد

الضروري الذي هو من لوازم الوصول إلى الهدف الغائي إنّما هو حفظ الأموال و المادّيات التي تضمن حياة الإنسان و التي تكون من لوازم الوصول إلى الهدف السامي.

لا يحق للإنسان، و هو في الطريق الموصل إلى الأهداف الكليّة و الجزئية أن يستفيد إلّا من أمواله الشخصية، أو من الأموال التي يحق له شرعاً أن يتصرف فيها، و سبيل الإستفادة من هذا الحق للوصول إلى الأهداف المذكورة إنّما هو الأحكام الشرعية التي تُبيّن القوانين المربوطة بالأموال، و بناء على هذا فإنّ كلّ شئ يُهيئ في هذا المجال أرضية الإستفادة من الحق الشرعي مع مراعاة الأحكام الشرعية لنيل الأهداف الإنسانية؛ فإنّه يُعتبر ذلك الشيء جزءاً من المصالح.

إذن نستطيع أن نستنتج أنّ الإدلاء بالشّهادة من باب المصالح الواقعية التي أيّدها الشارع المقدس. وإنّ سبب إلزام الشاهد بادلاء شهادته، هو أنّ الشّهادة مشتملة على المصالح الفردية و الإجتماعية؛ لأنّ جلب المصلحة واجب عقلي، و التخلف عنه مخالف لسيرة العقلاء.

أما المسألة التالية فهي أنّه إذا شاهدت امرأة سرقة، و استطاعت بيقين قاطع أن تظهر الحقيقة، فهل يجوز غض النظر عن تأمين المصلحة، و التجاوز عن المصالح الفردية و الإجتماعية حتى في حالة حصول الواقع بسبب كون الشاهد امرأة؟ أ لم يُضغ في هذه الحالة حق سائر الأفراد بما فيهم الشّخص المسروق منه؟ ألم يُعطّل حكم من الأحكام الإلهية بعدم إقامة الحدّ على السارق؟ ألم يكن ترك المصالح و الحقوق و الأحكام الإلهية هتكا للحرمة و عدم إجراء الأحكام؟ و هل يمكن أن ننسب ذلك إليه تعالى في الوقت الذي يكون فيه تبرير تخفيف التكليف عن المرأة مُبعداً لمصالح المجتمع الأصليّة و الضرورية؟

و ليس الكلام في ضياع حق الشّاهد. بل إنّ عدم قبول الشّهادة يعتبر في الحقيقة تضييع لحق المظلوم، و إهمال

للمصالح الإجتماعية، وبذلك يتضرر الآخرون لا الشاهد. وإذا كان على أساس ما يقول بعض فقهاء السنة؛ إن إعفاء المرأة من الشهادة هو رعاية للمصالح الفردية، وتخفيف عن المرأة (الفيروزآبادي، ٤ / ١٩٩؛ السرخسي: ١٦ / ١٧٧)؛ فإن من البديهي تقديم المنافع والمصالح الإجتماعية إذا تعارضت مع المصالح الفردية.

إن الأحكام الإلهية تدور مدار المصالح والمفاسد الواقعية، حتى لو فرضنا أن الشهادة حكم واجب، لما جاز لنا أن ننسى أن أحكام الشريعة مبنية على المصالح والمفاسد الواقعية، والشارع المقدس الحكيم لن يجعل الأحكام مبنية إلا على هذين المحورين الأساسيين.

لهذا يجب الاعتراف بأن تغيير معايير ومصالح كثير من الأحكام الفرعية والقرارات الحقوقية والجزائية التي تتضمن مطالب إجتماعية وثقافية وسياسية، أغلبها من الأحكام الإضائية، وهذا التغيير يؤدي بتلك الأحكام إلى تغيير متناسب مع التحولات الإجتماعية، وتطور المجتمعات البشرية. وإن وجود مثل هذه الأحكام لم يجعل ثابتة مطلقاً وإن كانت مأخوذة من النصوص الدينية الأصلية كالكتاب والسنة، لأنها ليست أزلية أبدية، ولم تلاحظ فيها مقتضيات الزمان والمكان، وأيضاً لم توجه توجيهاً تقبله عقول العقلاء من العلماء.

إذن كيف يمكن اعتبار الحالات الممنوعة، وتقييد شهادة المرأة في المحاكم، وعدم اعتبار تصديقها حتى عندما تكون شهادتها مساوية لشهادة الرجل، وموجبة للظن؟ كيف يمكن اعتبار كل ذلك من الأمور المسلم بها؟

لاحظنا أن كون الشاهد امرأة واحدة قد كان سبباً في عدم الإهتمام برعاية حدود الله تعالى، وتنفيذ حكم القصاص والعقوبات الجسميّة والماليّة، وأداء حق الناس. وحفظ حق الله تعالى، فهل يمكن أن نكون متغافلين في

تنفيذ أحكام الله تعالى؟ وهل يمكن أن يكون عدم اعتبار شهادة المرأة حكماً واقعياً وأمرأ يرضي الشارع المقدس في الوقت الذي لم تؤخذ فيه المصالح الواقعية بعين الاعتبار؟ وما هي علة عدم قبول تصديق المرأة في مثل هذه الحالات؟ وهل بقيت هذه العلة قائمة على مدى التاريخ وحتى الوقت الحاضر؟

هل تعتبر الشهادة طريقاً أو موضوعاً؟

الشهادة والشاهد وهما بينهما شرعية تمثل إحدى طرق إثبات الدعاوي في المحاكم. لكن الكلام في السؤال عن علة مثل هذا الاعتبار الشرعي، وما رأي الشارع المقدس في تطور سبل كشف الحقيقة التي تنتهي بابتكار طرق مستحدثة تكون أكثر دقة في كشف الحقيقة؟ فهل يعتبر الشارع المقدس هذه الطرق مخدوشة لكونها مستندة في الحكم؟ لقد قيل: إن البينة الشرعية، والطرق المذكورة لإثبات الدعوى، تُفيد الظن الذي يعتبره الشارع قوياً، لذلك يمكن أن يقوم مقام القطع واليقين للوصول إلى الحقيقة، وكما قيل في موضوع الأمارات فإن إختلاف الفقهاء المعروف الحاصل في طريقة الأمارات وسببها مذكور في جميع كتب الأصول.

فإذا قبلنا أساس الإمامية المشهورة في طريقة الأمارات، واعتقدنا أن الأمانة لا تتصف بخصوصية معينة، وإنّ طريقتهما وحدها هي المقصودة، وهي معيار إعتبارها، فلا بد أن نستنتج أن كشف الشهادة عن الواقع هو وحده معيار اعتبار الشهادة دون غيرها من المميزات من جهة كون الشاهد ذكراً أو أنثى. إن الشهادة هي سبب إثبات الدعوى، وليست ملزمة للحكم. لذلك كانت العدالة، وهي إحدى الخصال التي يجب إعتبارها في الشاهد الذكر مرتبطة بطريقة الشهادة، ولا موضوعية للعدالة في الشهادة. وإن العدالة بما هي عدالة لا تُثبت الدعوى. وإذا ثبت أن الشاهد العادل قد أخطأ في تشخيص الواقع، فإن شهادته تسقط من الإعتبار، وعلى

العكس من ذلك، إذا كان كلام الفاسق سبباً لوصول القاضي إلى الواقع، فإنَّ القاضي يستطيع أنَّ يقبل كلامه على رغم من فسقه؛ لأنَّ كلامه في هذه الدَّعوى كان صادقاً. المادة ٣١٥ في القانون المدني يؤكد على اعتبار الشهادة و يقول: «يجب أن تكون الشهادة على أساس اليقين و لا تكون على أساس الظنَّ و الشك».

إذن فالأصل في مسألة الشهادة كشفها عن الواقع، و هكذا الأمر في شهادة المرأة، فالفقهاء متفقون على أنه إذا حصل لحاكم الشرع من شهادة المرأة علم و يقين، فإنه يستطيع أن يتخذ شهادتها أساساً يستند إليه في الحكم، و يقضي بعلمه. و على هذا الأساس، في الأبواب الفقهيَّة، شهادة الرجل الواحد ليست كافية في أغلب القضايا و تُقبل في القضايا القليلة. و سبب هذا الأمر يكون الإحتياط في حقوق الناس و حفظها. في المذهب الحنفي تقبل شهادة الرجل الواحد في بعض القضايا، مثل الولادة. لكن هذه الشهادة تستند إلى القياس و هذا الإستناد يكون شهادة القابلة التي قد شهدت ولادة الطفل و هذه الشهادة تكون مقبولة (المحمصاني / ٢٣٨).

لقد ذكروا، في الحالات التي تُقبل فيها شهادة المرأة وحدها: كشهادتها على ولادة الطفل، و البكارة، و العيوب الداخلية، و الحيض، و غيرها، و ذكر عموم الفقهاء أنَّ معيار القبول هو: أنَّ إطلاع الرجل على هذه الأمور عادة أقل من إطلاع المرأة، فمعيار قبول الشَّهادة هنا هو كثرة إطلاع النساء (إبن رشد: ٤٥٤/٢؛ الفيروزآبادي ٣٣٣/٢؛ إبن قدامة: ١٤٩/٩؛ الشهيد الثاني: ١٤، ٢٥٩ - ٢٤٥؛ خويي: ١ / ١١٨-١٢٩)، يعني: يمكن الإكتفاء بالطريق الموصلة إلى الحقيقة، فيمكن الإكتفاء بشهادة المرأة فيما هو من تخصصها، و ما يختصَّ بها، بعبارة أخرى إنَّ شهادة الشاهد المتخصص المطلع على مختلف المسائل تكون معتمدة

في كل الظروف، و الشَّهادة من الأمور التخصصيَّة، و قد وضعت لأجل الحصول على معلومات دقيقة. و هذا يعني طريقة الشَّهادة للكشف عن الحقائق، بديهي أنَّ الشارع المقدس حين جعل طريقة الأمارات مثل البيئة قد إعتد على الطريقة المألوفة، و عادات الناس و تقاليدهم. و بهذا أيد هذه الطريق، و الحجَّة الشرعيَّة لهذه الأمارات تتمثل في الرجوع إلى العرف و إتباع سيرة العقلاء.

في هذا المجال، يعتقد الحقوقيون: أنَّ اعتبار الشهادة مرتبط إلى مقدار اليقين و الإطمينان و الذي يكون منشئه في ضمير القاضي. و في بعض الأحيان، يحكم القانون لكثرة الشهود و سبب هذا الحكم هو زيادة حصول الإطمينان. (الكاتوزيان، اثبات و دليل اثبات: ١٤/٢)

و قد جاء زمن كانت فيه معلومات النساء في أكثر الأمور الجانيَّة تخصصيَّة، فإنه عادة و في أغلب الحالات تكون النساء كالرجال مطلَّعات على مسائل في مجالات مختلفة، ألم تكفِ كثرة معلومات المرأة في أبعاد مختلفة سواء أ كانت مالية أم غير مالية، و سواء أ كانت مسائل جزائية أم مدنيَّة، ألم تكفِ لكي تكون معياراً لقبول شهادتها في هذه الحالات، و يكون إعطاء المرأة لرأيها في هذه المسائل مستنداً و دليلاً مثل رأي الرجل المتخصص المطلع الذي يستطيع إعطاء رأيه بدقة كافية.

إنَّ شهادة الرجل مقبولة في الحالات المذكورة التي كانت فيها شهادة المرأة وحدها مقبولة، لكنَّ شهادة المرأة مقدَّمة و مرجحة؛ لأنَّ معيار قبول الشهادة هو ذلك الذي بُيِّنَ مسبقاً. و هو ميزان الكشف أو الكاشفيَّة عن الحقيقة في هذه الأمور الخاصة بالنساء؛ لأنَّ أكثر خبرة في هذا المجال. و الآن نستطيع أن نفهم الأسس التي قامت عليها روايات باب الشَّهادة، و الدليل الذي على أساسه انحصرت شهادة المرأة، و الذي نريد أن نعلمه عن وضع المرأة و

مكانتها على مدى التاريخ من الناحية الاجتماعية والثقافية والسياسية. هل يمكن اعتبار المرأة كالرجل من ناحية الإطلاع الدقيق على المسائل الاجتماعية المختلفة، والدور المؤثر في الأحداث التاريخية المختلفة؟ ألم تكن سبب حصر المرأة في مجال إثبات الدعاوى هي معلوماتها المحدودة و الناقصة، ودورها الضعيف في المجتمع؟ وهل يمكن مشاهدة واقعية هذه العلة في الظروف الحالية؟

النتيجة

عند الرجوع إلى آراء الفقهاء والقوانين الإسلامية المدونة، نجد حصر شهادة المرأة واضحاً جلياً، ولم تُعتمد شهادته المرأة بمفردها إلا في الأمور الخاصة بها والتي لا يمكن للرجل عادة الإطلاع عليها، أو يصعب عليه ذلك، أو التي لا يجوز له النظر إليها، أو التي أعتبرت فيها شهادتها منضمة إلى شهادة الرجل على أنّها شهادة إمرأتين في مقابل شهادة رجل واحد، وفي الأمور المالية من جملة مبررات ردّ شهادة المرأة ادعاء أنّ حقيقة الشهادة، كونها تكليفاً، لذلك كان عدم إعتداد شهادتها تخفيفاً عنها برفع التكليف عنها. فهو من الأمثال لا من باب تضييع حقوقها، وقد عُرضت أدلة تنفي كون الشهادة حقاً، وكونها تكليفاً، وفي النهاية إتضح أنّ الشهادة، و حجيتها من قبيل المصالح التي دبرها الشارع المقدس لكي تنهياً أرضية الإستفادة من الحقوق الشرعية مع مراعاة الأحكام الشرعية لنيل الأهداف الإنسانية الغائية، وهذا هو نفس المصلحة الواقعية التي تدور الأحكام الشرعية مدارها، وبدون تأمين هذه المصالح الواقعية لا يبقى معنى ومفهوم للأحكام الشرعية. بناء على هذا لو توفرت في ظروف مثل هذه الأرضية، لما بقي فرق بين شهادة المرأة، وشهادة الرجل، ولو أمكن الوصول بشهادة المرأة إلى اليقين أو الظنّ القوي لإحقاق حق، وإجراء حكم شرعيين، لما بقي مجال و

دليل لجعل المصالح الواقعية فداءً لمسألة جنس الشاهد. و أخيراً إتضح أنّ البينة، وهي أمانة شرعية معتمدة جعلها الشارع، قد أخذت حجيتها من هذا الحكم الشرعي. فهي أمانة مفيدة للظنّ القوي، إفادة يمكن معها أن تقوم مقام العلم واليقين، فتعتبر طريقاً إلى الحقيقة، ومعياريها الوحيد المعتبر هو هذا، وليس لها خصوصية. بناء على هذا تكون خصوصية البينة كونها أمانة مثبتة للقضايا؛ وطريق يكشف الحقائق. إنّ معيار إحراز إفادة الظنّ النوعي هو العرف، وعادات الناس وتقاليدهم، ولو قضى العرف في زمن تطور فيه المجتمع و بلغ أشده، بأنّ المرأة تستطيع في مجالات مختلفة أن تكون صاحبة رأى في مسائل مختلفة مالية، وغير مالية، وأنّ الظنّ القوي يؤخذ من كلامها، فإنّ مثل هذا القضاء العرفي يكون بالتأكيد محل تأييد الشارع المقدس، وهذا أمر ليس فيه ما يخالف مسلمات الشريعة المسلم بها، ويعتبر من المسائل التي للزمان والمكان أثر في تغيير حكمها.

فهرست منابع و المصادر

- [١] إبراهيم أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالي، محمد خلف الله أحمد، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية، أستامبول، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م.
- [٢] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، دارالعقيدة، القاهرة، ١٤٢٥ هـ. ق.
- [٣] ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥ هـ. ق.
- [٤] البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، الطبعة الثانية عشرة، دارالفكر، دمشق، ٢٠٠٥ م.
- [٥] أمامي، حسن، ادله اثبات دعوى، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٧٠ هـ. ش.

- [٦] ———، حقوق مدني «الحقوق المدنية»، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٨٠ هـ.ش
- [٧] بحر العلوم، محمد، بلغة الفقيه، مكتبة الصادق، قم، الطبعة الرابعة، ١٤٠٣ هـ.ق.
- [٨] الجعفي العاملي، زين العابدين بن علي، الروضة البهيثة في شرح اللمعة الدمشقية، مكتبة نشر التبليغات الإسلامية، قم، ١٤١١ هـ.ق.
- [٩] ———، مسالك الإفهام في شرايع الإسلام، طبعة حجرية في مجلدين، (لا تا).
- [١٠] الجعفري اللنگرودي، محمد جعفر، ترمينولوجي الحقوق، الطبعة الثانية عشرة، منشورات گنج دانش، طهران، ١٣٨١ هـ.ش.
- [١١] ———، مبسوط در ترمينولوژی حقوق، الطبعة الأولى، طهران، گنج دانش، ١٣٧٨ ش.
- [١٢] الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربية)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار بيروت: دارالعلم للملايين، ١٩٧٩ م.
- [١٣] الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة في تحصيل مسائل الشريعة، الطبعة السادسة، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٦٧ هـ.ش.
- [١٤] الحلي، حسن بن يوسف مطهر، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، الطبعة الأولى، مكتب التبليغات الإسلامية، قم، ١٤١٧ هـ.ق.
- [١٥] ———، تحرير الأحكام، تحقيق إبراهيم البهادر، إعتقاد، قم، ١٤٢٠ هـ.ق.
- [١٦] الحلي، أبو القاسم، شرايع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام، ترجمة: أبو القاسم بن أحمد يزدي، الطبعة الرابعة و الخامسة، منشورات جامعة طهران، طهران، ١٣٧٢ هـ.ش.
- [١٧] الخوي، سيد أبو القاسم، مصباح الفقاهة، مطبعة الأدب، النجف، (لا تا).
- [١٨] الدردير، أبو البركات أحمد، الشرح الكبير، تحقيق محمد عlish، دارالفكر، بيروت ١٩٨٦ م.
- [١٩] الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس في جواهر القاموس، مكتبة الحياة، بيروت، ١٤٠٠ هـ.ق.
- [٢٠] الزحيلي، وهبه، الفقه الإسلامي و أدلته، الطبعة الثانية، دارالفكر، دمشق، ١٤٠٩ هـ.ق.
- [٢١] السبحاني، محمد حسين، نخبة الأزهار (تقرير بحث الإصهاني)، الطبعة الثانية، المطبعة العلمية، قم، ١٣٩٨ هـ.ق.
- [٢٢] السرخسي، شمس الدين محمد بن أحمد ابن أبوبكر، المبسوط، دارالمعرفة، بيروت، ١٤٠٦ هـ.ق.
- [٢٣] الشربيني، شمس الدين الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج ترجمة و تحقيق: علي معوض و عادل عبد الموجود، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٨ هـ.ق.
- [٢٤] الطباطبائي الحكيم، سيد محسن، مستمسك العروة الوثقى، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي (ع)، قم، ١٤٠٤ هـ.ق.
- [٢٥] الطريحي، مجمع البحرين، دارالفكر، دمشق، ١٤٠٥ هـ.ق.
- [٢٦] الطوسي، ابو جعفر محمد بن الحسن، الخلاف، منشورات جامعة طهران، طهران، ١٣٤٤ هـ.ش.
- [٢٧] العنبيكي، مجيد محمد، أثر المصلحة في التشريعات، دارالفكر، دمشق، ١٤٠٢ هـ.ق.
- [٢٨] الغروي الأصهباني، محمد حسين، حاشية المطالب، دارالعلم، بيروت، ١٤١٣ هـ.ق.

- [۲۹] الغزالي، أبو حامد، المستصفی من علم الأصول، دارالعلم، بیروت، ۲۰۰۱ م.
- [۳۰] فارس بن زکریا ع ابی الحسین أحمد، معجم مقایس اللغة، بتحقیق و ضبط عبد السلام محمد هارون، دارالجلبل، بیروت، ۱۴۱۱ هـ.ق.
- [۳۱] فتح الله، احمد، معجم الألفاظ للفقہ الجعفري، مطابع المدخل، بیروت، ۱۴۱۵ هـ.ق.
- [۳۲] فخر المحققین، حسن بن یوسف المطهر الحلي، إیضاح الفوائد، المطبعة العلمية، قم، ۱۳۷۸ هـ.ش.
- [۳۳] عبد المنعم، فرج الصده، أصول القانون، بیروت، دارالنهضة، (لا تا).
- [۳۴] قنبيی، حامد صادق، معجم لغة الفقهاء، طبع و نشر شایع فردان، بناية الصباح، بیروت، ۱۴۰۵ هـ.ق.
- [۳۵] الفيروزآبادی، ابی إسحاق إبراهيم بن علی بن یوسف، المهذب فی فقه الإمام الشافعي، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ۱۴۱۴ هـ.ق.
- [۳۶] کاتوزیان، ناصر، مقدمه علم حقوق، منشورات گنج دانش، طهران، ۱۳۷۰ هـ.ش.
- [۳۷] _____، اثبات و دلیل اثبات، الطبعة الثالثة، میزان، طهران، ۱۳۸۵ هـ.ش.
- [۳۸] گلدوزیان، ایرج، ادله اثبات دعوی، الطبعة الثانية، میزان، طهران، ۱۳۸۲ هـ.ش.
- [۳۹] المحمضانی، الحامي صبحي، فلسفة التشريع في الإسلام، دار الکشاف، ۱۳۷۱ هـ.ش.
- [۴۰] مدرس، علی أصغر، حقوق فطری یا مبانی حقوق بشر، نوبل، تیریز، ۱۳۷۵ هـ.ش.
- [۴۱] مدنی، جلال الدین، ادله اثبات دعوی، پایدار، طهران، ۱۳۷۹ هـ.ش.
- [۴۲] الموسوي الخميني، روح الله، تحرير الوسيلة، منشورات اسلامي، طهران، ۱۴۱۰ هـ.ق.
- [۴۳] معلوف، لوئیس، المنجد في اللغة، ترجمه أحمد سیاح، منشورات اسلامي، طهران، ۱۳۷۷ هـ.ش.
- [۴۴] النجفی، محمد حسن، جواهر الکلام في شرح شرايع الإسلام، الطبعة الثالثة، دارالکتب الإسلامية، طهران، ۱۳۶۸ هـ.ش.
- [۴۵] النجفي الخوانساري، موسى بن محمد، تقرير البحث النائي «منية الطالب»، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ۱۴۱۸ هـ.ق.

جدال بین حق و تکلیف و حفظ مصالح اجتماعی

در مسئله شهادت زنان

فریبا حاجیعلی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۵/۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۴/۲۸

در توجیه نا برابری شهادت زن و مرد دلایلی مطرح شده از قبیل اینکه اساساً شهادت نوعی تکلیف است و نه حق بنا براین عدم اعتبار شهادت زنان به منزله معافیت از تکلیف و تخفیف است و نه ضایع کردن حقوق آنها. اما شهادت نه حق است و نه تکلیف، بلکه از مقوله مصالح نوعیه ای است که شارع مقدس به منظور احقاق حق برای نیل به اهداف عالی انسانی آنرا تدبیر نموده و طریقی برای اثبات دعوی قرار داده و همانند سایر امارات، بینۀ را مفید ظن نوعی برای تشخیص موضوعات دانسته بنا بر این جعل حجیت این اماره و ملاک افاده ظن آن با مراجعه به عرف و از باب امضای سیره عقلاست . بنابراین اگر در مورد شهادت زن، عرفاً طریقت الی الواقع احراز شود، در کشف واقعیت هیچ تفاوتی با شهادت مرد نخواهد داشت. همچنین قضاوت عرف حد اقل در دوران معاصر با توجه به رشد زنان در ابعاد مختلف اجتماعی از حیث افاده ظن قوی نسبت به صحت اظهار نظر و قدرت تشخیص زنان در موضوعات مختلف، امری انکار ناپذیر است.

کلید واژگان : حکم، مصلحت، حق، تکلیف، زن، شهادت

۱. استادیار در رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی و عضو هیأت علمی گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه الزهراء، faribahajiali14@yahoo.co.uk