



# القانون في عصر الدول القومية: نظم الإصلاح القانوني

وائل حلاق  
ترجمة: طاهرة عامر  
مراجعة: فهد حسنين

فصول



# القانون في عصر الدول القومية: نظم الإصلاح القانوني

وائل حلاق

ترجمة: طاهرة عامر

مراجعة: فهد حسنين

بحلول عام ١٩٠٠م، كان مجال تطبيق الشريعة في الغالبية العظمى من بلاد المسلمين قد انحسر إلى حدود الأحوال الشخصية، بما فيها الحضانة والموارث والهبات وإلى حد ما الوقف. وفي دول الملاي والجزر الإندونيسية، كان نطاق تطبيقها أكثر ضيقًا، وكان هذا يرجع جزئيًا إلى وجود قانون العادات الذي ساد في بعض هذه المجالات زمنًا طويلًا، وجزئيًا نتيجة لعملية التغريب الهائلة لمحتواها وصورتها. ويركز هذا الفصل الذي بين أيدينا بالتالي على قانون الأحوال الشخصية، متبعاً حظوظ (أو في الحقيقة سوء حظوظ) الشريعة الإسلامية تقريباً منذ نهاية الحرب العالمية الأولى وحتى بزوغ فجر القرن الحادي والعشرين.

لقد نجا قانون الأحوال الشخصية من الشريعة الإسلامية من الضربات القاتلة التي سُدت إلى القوانين الأخرى (فيما عدا أحكام الشعائر) بموجب حقيقة أن هذا القانون لم يكن ذا فائدة كبيرة للقوى الكولونيالية كأداة للهيمنة. لكن حتى هذه الحالة من عدم الاهتمام قد تم تحويلها إلى فائدة حيث إن أوروبا الكولونيالية آنذاك وأكاديميها روجوا فكرة أن قانون الأحوال الشخصية قانونٌ مقدس عند المسلمين، وأنه من باب الحساسية والاحترام كان على القوى الكولونيالية ألا تمسه. لكن بمجرد أن قوانين الأحوال الشخصية صارت تتسم بهذه السمة من منظور ثقافي، فقد تم اتخاذها النقطة المرجعية للسياسات الحديثة المتعلقة بالهوية. فإذا كان

قانون الأسرة قد برز على أنه الرمز التمييزي للهوية الإسلامية<sup>(١)</sup>، فإن ذلك لم يحدث فقط لأنه قد انغرس في ثقافة المسلمين باعتباره مجالاً ذا طبيعة حساسة، ولكن لأنه أيضاً كان يُمثل ما يُعد في نظر المراقبين الحصن الأخير للشرعية الذي صمد أمام العمليات التخريبية للتحديث.

وبينما يبدو أن خيال المسلمين وتصورهم الشعوي، حتى في يومنا هذا، ما زال يعدّ بقايا الشريعة هذه تعبيراً صحيحاً وحقيقياً عن قانون الأسرة التقليدي، فإن حقيقة الأمر أن حتى هذا المجال من القانون قد خضع لتغيرات بنوية وتأسيسية أدّت في النهاية إلى قطعه عن كل من مادة الشريعة التقليدية فيه والمنهجية التي أدّت بها الشريعة وظيفتها. فإن السعي إلى الاحتفاظ بهذه المنهجية لم يكن ليتطلب فقط الحفاظ على النظام التأويلي اللغوي والفقهية، وإنما أيضاً الحفاظ على الحاضنة البشرية والمؤسسية لهذا التراث المعقد. وبعبارة أخرى: كان هذا سيتطلب الحفاظ على النظام نفسه الذي أنتج السيسولوجيا الكاملة للعلم الشرعي بما في ذلك مؤسستا الوقف والمدارس. لكننا قد رأينا أن هاتين المؤسستين المستقلتين قد اعترضتا طريق الدولة الصاعدة وثقافتها، أي: إنهما كانتا تشكلان عقبة أمام طريق المركزية، سواء من الناحية المالية أو القانونية أو غيرهما. وبالتالي؛ فقد كان من الضروري لأساليب الدولة القومية ومن العواقب الحتمية المترتبة عليها أن يتم اجتثاث الأحوال الشخصية من المنظومة الفقهية الأصلية الخاصة بها التي هي بيئتها الحاضنة، إن جاز لنا التعبير بذلك.

---

(١) Marie - Aimée Hélie - Lucas, "The Preferential Symbol for Islamic Identity: Women in Muslim Personal Laws", in Valentine M. Moghadam, ed., Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective (Boulder, CO: Westview Press, 1994), 391-407; Annelies Moors, "Debating Islamic Family Law: Legal Texts and Social Practices", in M. L. Meriwether and Judith E. Tucker, eds., Social History of Women and Gender in the Modern Middle East (Boulder, CO and Oxford: Westview Press, 1999), 150.

وقد تم إحداث هذا القطع والاجتثاث من خلال وسائل متنوعة اشتملت على أساليب إدارية وتأويلية. ومع ربطها بأصول غامضة في التراث والتاريخ الإسلاميين، تمت زراعة هذه الأدوات وتقويتها كي تأتي بثمار لم يُتفكر بها من قبل. وكان أول هذه الأدوات هو مفهوم صار يُستخدم، وغالبًا بصورة ضمنية، من أجل تبرير أي وكل التغييرات في القانون. ففي الشريعة الإسلامية التقليدية، أٌبِح للمرء أن يتجنب الأذى لنفسه حتى لو جرَّ هذا مخالفة للشريعة، فعلى سبيل المثال: يجوز أكل الميتة إذا ما واجه المسلم تهديد الموت جوعًا. وهذا الأصل الفقهي المهم وهو مفهوم الضرورة، قد تم تحويله على يد الفقهاء والعلماء المعاصرين بطريقتين؛ الأولى: أنه قد تم نقله من مجال الفقه/القانون الأساسي، حيث كان ينظم عددًا محدودًا نسبيًا من القضايا، إلى مجال النظرية القانونية التي صارت تنظم بناء وعمل القانون الوضعي عمومًا. والثانية: والتي تُعدّ مشتقة جزئيًا من الأولى -أنّه قد تم توسيع مجال الأصل بما يتجاوز إمكان إدراكه والتعرف إليه، بحيث إنّ بدلاً من تقييد حدود الضرورة ضمن حدود الفقه/القانون، عُرِّف الفقه (أعيد تعريفه) بكليته في ضوء أصول نفعية للضرورة. ومن ثمّ؛ فإنّ الأصل الفقهي هنا قد تم قلبه رأسًا على عقب، من كونه تابعًا للأمر الأكبر الموجه للشريعة/القانون إلى كونه الأصل المهيمن والشامل.

أما الأداة الثانية؛ فقد كانت إجرائية، أي: إنّ ودون تغيير أجزاء معينة من الفقه الإسلامي الأساسي، فقد كان من الممكن من خلال هذه الأداة تعطيل الإنفاذ القضائي لبعض الاستحقاقات، وبالتالي يؤدي هذا إلى ترك أحكام مهمة من الشريعة الإسلامية حبرًا على ورق. فعلى سبيل المثال: على مدار عقود عديدة خلال فترة الإصلاحات، لم يُجرم زواج الأطفال صراحة، لكن ومن أجل تعطيل آثار هذا القانون، كانت المكاتب البيروقراطية -التي صارت الآن في الحقيقة تمتلك سلطة إعلان ما هو قانوني وما هو غير ذلك- كانت تتلقى أوامر بالآلا توثق أي تعاقد لم يبلغ طرفاه سن الرشد. وتم إحداث تغيير مشابه في مجال الشهادة الشفهية

والأدلة الشفهية، حيث كانت المحاكم تتلقى أوامر بعدم النظر في الدعاوى التي تفتقر إلى الأدلة الموثقة أو المحررة.

أما الأداة الثالثة؛ وهي واحدة من أكثر الأدوات الفعالة التي تشكّل من خلالها القانون الوضعي عن طريق التفكيك المصحوب بإعادة الهيكلة للشريعة، فقد كانت مكونة من نهج انتقائي عمل على مستويين: التخيّر والتلفيق. فالأول: انطوى على التبنّي كقانون ليس فقط للآراء الضعيفة وغير الصحيحة للمذهب، بل وتبنّي آراء تعتمد عليها مذاهب أخرى. والخيارات التي انبثقت عن هذه الأداة بدت بلا حدود، حيث إنّه لم يعد من الممكن فقط استيعاب آراء المذهب الاثني عشري الشيعي في قوانين الدول السنيّة، بل أيضًا يمكن استيعاب آراء المذاهب المندثرة الأخرى. أما التلفيق فقد انطوى على أسلوب أكثر جرأة. فبينما كان التخيّر يتطلب حصاد الآراء من مدارس متنوعة لأجل الخروج بقانون واحد، كان التلفيق يصل إلى حد تركيب عناصر رأي واحد من أجزاء متنوعة من داخل المدرسة المذهبية وخارجها. وفي بعض البلدان، ومن أبرزها مصر والعراق، استُخدمت هذه الأداة مزدوجة المستويات لإدخال تغييرات جذرية حتى في قانون الموارث، فعلى سبيل المثال: أُبيحت حالة الوصية لوارث (وهي أمر محرم في الفقه السني دون الشيعي)، شريطة أن يكون إجمالي الملكية الموصى بها لا يزيد عن ثلث التركة. ولم يعد قبول الورثة الآخرين لذلك مشروطًا أيضًا. ويمكن أن نشير هنا إلى أنّ الفقه الإسلامي التقليدي يحرم على كل من القاضي و(سلطات الدولة) اللجوء إلى مثل هذه الأدوات.

أمّا الأداة الرابعة؛ فهي: ما يُسمى بالاجتهاد الجديد، وهو نهج تأويلي متحرر بدرجة كبيرة عن التأويل الفقهي التقليدي. ومن جهة ما، تركز أداة التخيّر المصحوبة بالتلفيق على هذا النهج العام، حيث إنّ عملية دمج عناصر مختلفة، إن لم تكن متعارضة، لرأي واحد تنطوي على درجة من حرية التأويل. ولكن هناك نماذج أخرى لنوع جديد من التأويل، مثل تحديد فترة الحمل بعام واحد، وهي الفترة التي مدّها بعض كبار الفقهاء التقليديين، في محاولة لإبقاء مشكلات وفصائح

الحمل خارج الزواج في حدود العائلة، لتصل إلى أربعة أعوام. وهناك مثال آخر، وهو قانون الأحوال الشخصية التونسي لعام ١٩٥٦م الذي يُجرّم تعدد الزوجات على أساس أن القرآن نصّ صراحة على إسناد الإذن للرجل بالزواج من أربع إلى قدرة الرجل على التعامل معهن بالعدل والمساواة، وهو الشرط الذي أوله واضعو القوانين المعاصرون على أنه شرط مثالي للغاية ويستحيل تحقيقه.

أما الأداة الخامسة والأخيرة، وفي تشابه كبير مع الأداة الأولى، فتمثل تطبيقاً جديداً لأصل قديم ولكنه مقيد، وهو أن أي قانون لا يتعارض مع الشريعة يمكن أن يُعد مشروعاً. ويُرى تحريم زواج الأطفال وتحريم الطلاق الأحادي الجانب من طرف الزوج كأمثلة على هذه الفئة من القوانين.

لقد حققت هذه الأدوات بكليتها، بصورة مباشرة أو ملتوية، مراد الدولة باستيعاب التراث الفقهي الإسلامي داخل بنائها المحددة من التقنين والتدوين. ولكن أهم هذه الأدوات كانت الأداتين الثالثة والرابعة، وكانت الثالثة توفر حرفياً أغلب القوانين، وتقوم بإعادة تشكيلها برؤية تهدف إلى إحداث تأثيرات محددة ومرادة. وسنقوم بمناقشة أهم هذه الآثار في القسم التالي، لكن ينبغي علينا الآن أن نشير إلى أكثر النتائج وضوحاً لهذا الاختلاف البنيوي بين الشريعة التقليدية والقانون المدون للدول الحديثة. وكما رأينا، فإن واحدة من أهم سمات الشريعة هي تعددية الآراء (أحياناً يصل الأمر إلى وجود عشرة من الآراء في قضية واحدة). وكانت هذه التعددية مسؤولة جزئية ليس فقط عن التغير الفقهي، ولكنها كانت مسؤولة أيضاً عن المرونة في تطبيق الشريعة. فالنساء، على سبيل المثال، كان من الممكن أن يلجأن لأي مذهب فقهي، وكان بإمكان القاضي عند التطبيق الفعلي أن يعمل بأي رأي من داخل ذلك المذهب من أجل احتواء ومناسبة موقف محدد. أمّا التدوين والتقنين، من جهة أخرى، فيلغي تقريباً جميع الاحتمالات الفقهية والتأويلية من هذا القبيل ولا يترك إلا صيغة واحدة أمام القاضي والمتقاضين، ويضعهم في الغالب أمام نموذج واحد لطريقة إنفاذ الأمر القضائي.

وهذا يرجع إلى أن من الأمور القابلة للجدل بوضوح أنَّ عملية توحيد ومجانسة القوانين تعد واحدة من الشواغل الأساسية للدولة الحديثة.

### ★ قانون الأسرة وبروز أبوية (بطيركية) جديدة:

لقد كانت عملية هندسة هذه الأدوات وتنسيقها بصورة تؤدي إلى نتائج محددة هي من عمل الدولة الحديثة، باعتبارها المسيطر والمالك للقانون والتشريع. إنَّ كون هذه المؤسسة -أي: الدولة- هي المشروع الحديث الأكثر مركزية وتسلطاً الذي دخل العالم الإسلامي هو حقيقة بديهية لا لبس فيها. وباعتبارها المؤسسة الأساسية والرائدة للحداثة الأوروبية، فإنَّها كانت تقوم باستمرار بتحديد كل كيان تلاقت معه وإعادة تحديده والتأثير فيه. وسواء أدمجت في العالم الإسلامي عن طريق الفرض بالقوة أو عن طريق المحاكاة، فإنَّ مميزاتها المحددة والمكوَّنة والأساسية كانت تقريباً متطابقة في كل مكان. لقد ادعت هذه المؤسسة الحق الحصري في شن الحرب خارج حدود سيطرتها وكذلك في ممارسة العنف، بالدرجة نفسها من الحصرية، داخل تلك الحدود؛ لقد أعلنت نفسها صاحبة السلطة والهيمنة بينما عملت في الوقت ذاته على تطوير آليات ممنهجة للرقابة وفرض الانضباط؛ لقد عاشت واقتاتت على فكرة القومية، كما يعيش الجسم على الدم الجاري في عروقه؛ لقد استولت على الحق المطلق في سن التشريعات وإنفاذها؛ وفي جميع هذه الأحوال، كانت هي الأب الكبير للمواطن. وكما كان الرجل هو ربَّ الأسرة، فإنَّ الدولة كانت رأس المجتمع. لقد ضمَّت الدولة القومية بذلك ضمن خصائصها قوة الحكم والإخضاع والحق والواجب في الدفاع والترويج وادعاء التملك للأمة والسيادة القومية والجنسية ورعاياها ومواطنيها.

لقد ظلَّت القومية دوماً مفهوماً ذكورياً يُخضع ما هو أنثوي. وهي في الوقت ذاته مفهوم عنصري بامتياز ينشأ من افتراض معين، إن لم يكن من مقدمة منطقية علمية، لنقاء الدم. وهذا التصور من شأنه أن يتبخَّر ليصير سخافة إذا ما نُظر إلى الأمة الفرنسية باعتبارها أمة تشكَّلت من أصلاب الإيطاليين والعرب والصينيين. بيد أنَّ

هذا التصور للإنجازات البيولوجية كان هو المساهم في المحافظة على تفرد الأمم. ومن هذا المنطق تطورت فكرة أن الرجل، وليس المرأة، هو الذي يحدد السمات القومية، وهي طريقة أخرى للتعبير عن أن الرجل هو الذي حدد الأمة وكان مكوّناتها الأساسي حرفيًا باعتباره رعية الدولة. وباعتباره نموذجًا أصليًا، فإنّ الرجل كوّن الدولة بطريقة مماثلة باعتباره هدفًا للسيادة. وفي هذا التصميم، فإنّ النساء صرن أدوات تكاثر، بينما سيطرت الدولة الحديثة على حق تحديد (استخدامات مهارات التكاثر لدى النساء)<sup>(١)</sup>.

إنّ الدولة القومية التي واجهها المسلمون كانت، وما زالت، عبارة عن كيان ذكوري، وكانت في صورتها التي اتسمت بها في القرن التاسع عشر وحتى بدايات القرن العشرين عبارة عن نظام بطريكي شمولي. وقد كان النموذج القانوني الفرنسي هو الذي هيمن على المشهد الكولونيالي في الشرق الأوسط والدول الإفريقية. وحتى مصر، التي كانت واقعة تحت الحماية البريطانية، فقد اختارت هذا النموذج أيضًا. وليس من الصعب رؤية الأسباب التي أدت إلى هذه الحالة. إنّ واحدة من أبرز السمات في الدولة القومية هي استحوادها الشمولي على مجال القانون، وهو الاستحواذ الذي اقتضى مسبقًا مركزية المنظومة القانونية وخضوعها للبيروقراطية. لم يكن هناك مجالٌ أمام صنع القانون على يد القضاة، وهو ما كان بخلاف ذلك صفة مميزة لنظام السوابق القضائية البريطاني. إنّ قانون السوابق القضائية ظاهرة تتسم بالتغلغل والانتشار، وتفتقر إلى وحدة المركز، وصوت واضح للمرجعية وتجانس نصيٍّ يُمكنه أن يعلن أحكام الدولة في مظهر سلطوي وواضح ولا لبس فيه. إنّ أي نظام كولونيالي قوي (وما يليه من الحكم القومي) يحتاج بالتالي إلى مدونة القانون والتشريع والقانون باعتبارها أدوات

---

(١) Mervat Hatem, "The Professionalization of Health and the Control of Women's Bodies as Modern Governmentalities in Nineteenth Century Egypt", in M. Zilfi, ed., Women in the Ottoman Empire (Leiden: Brill, 1997), 67.

للحكم الشمولي. وحتى البريطانيون انخرطوا في هذه الصورة من التشريع في أثناء قيامهم بعملية إعادة الهيكلة القانونية التي أجروها في المستوطنات التي أخضعوها للاحتلال الكولونيالي.

إنه لم يكن من باب المصادفة أنَّ القانون، وهو الأداة نفسها التي مثلت وجسدت أجندات الدولة القومية، كان يمثل الطريقة الرئيسة التي من خلالها أعيدت هندسة النظم القانونية المعمول بها في الشرق. والنموذج الفرنسي لم يوفر فقط الصيغة السياسية لهيمنة الدولة القومية، بل أيضًا -وهذا الأهم- وفر المحتوى القانوني الذي دعم هذه الهيمنة. وإذا كان الدم وماء الصلب يريان على أنهما اللذان يشكلان الأمة، فكذلك أيضًا كان حال القانون.

ولكن من أجل أن يعمل القانون على تأسيس الأمة وتشكيلها وتجسيدها، فإنَّه كان يجب أن يتسم بالقومية بدرجة مساوية، وهو التجسيد الفعلي لإرادة الأمة وتطلعاتها ورؤيتها الكونية. وفي التحليل الختامي، فإنَّ القانون كان ويجب أن يكون هو المعبر المثالي عن إرادة الدولة.

وبالدرجة نفسها التي يُعدّ بها القانون أحد تجليات الدولة وإرادتها في الحكم، فإنَّ الأسرة باعتبارها نواة أولية للأمة هي اختراع الدولة الذي خضع لإعادة التشكيل سواء في أوروبا أو في العالم الإسلامي. إن الأسرة المثالية، التي تتألف من أبوين، تفتقر إلى الشبكات الاجتماعية المعقدة التي تنشئ بطريقة أخرى الولاء بين الأفراد الكثيرين للعائلة الواسعة والعشيرة. إن الأسرة النووية، المتأسسة على أساس الأيديولوجية القومية ونموذج رأسمالي للإنتاج (وهما سمتان متأصلتان في بنى الدول الأوروبية وغالبية الدول الأخرى)، هي إذن أداة مشروع الهندسة الاجتماعية؛ إنها في الواقع مكون جوهري لعملية تصوير الدولة وممارساتها الأيديولوجية والسياسية. ولأنَّها مكلفة بأداء هذا الدور، فإنَّ الأسرة تتشكّل بفعل قانون الدولة من خلال تنظيم الزواج والطلاق والمواريث، إضافة إلى سلسلة ممارسات تحدد وتملي تلك العلاقات المنتجة للأسرة. لكن بالإمكان القول بأنَّ

الأسرة نفسها تشارك الدولة في علاقة تكوينية متبادلة، حيث تجسد سلطة الدولة للموافقة على الزواج أو حله نفسها كمجموعة من الممارسات التي تستمد منها سيادتها، بينما ساهمت الأسرة بالتالي في تشكيل الدولة الحديثة، وإن كان ذلك قد تم من خلال شروط تلائم الدولة وبرامجها الممنهجة والنظامية لإعادة هندسة (أو السماح باستمرار أجزاء موجودة مسبقاً من) النظام الاجتماعي، من بين أشياء أخرى.

وخلال الحقبة الكولونيالية، عندما كانت عملية توريد نموذج الدولة القومية من أوروبا إلى دول العالم الإسلامي قيد التنفيذ، لم تمتد أجندة القوى الكولونيالية إلى إعادة هندسة الأسرة المسلمة، إذ إن تأسيس الدول باعتبارها دولاً في الأراضي الإسلامية لم يكن من الغايات الأصلية التي كان يسعى المحتلون الكولونياليون لتحقيقها. إن الاستغلال المادي، وهو جوهر مشروع الكولونيالية، لم يكن يتطلب عملية إعادة الهندسة هذه، وهو موقف أتاح، كما رأينا سابقاً، للمعتذرين عن الكولونيالية أن يضعوا ما لا يُعدّ ضرورة في موضع الفضيلة. وكما سنرى في الوقت المناسب، فإن كثيراً من البلدان الإسلامية شرعت بشكل غير مباشر في تعديل قوانين الأسرة في وقت مبكر يرجع إلى العقد الثاني من القرن العشرين، لكن مشروع إعادة هندسة الأسرة عبر آليات قانونية لم يبدأ بصورة جادة إلا بعد أن نالت المستعمرات حق الحكم الذاتي أو الاستقلال.

لكن، وكما ناقشنا سابقاً، فإن القوى الكولونيالية تسببت، بصورة مباشرة وغير مباشرة، في تفكيك مؤسسة الوقف، وهي التي كانت بلا شك متصلة بصور بنوية متعددة بحياة الأسر وبالقوانين التي نظمها. وعلاوة على هذا، عندما ابتكرت فرنسا الفكرة الكولونيالية الفريدة المتمثلة في ابتلاع الجزائر لتكون ضمن الأمة الفرنسية، فإنها حاولت مراراً استبدال قوانين كانت تُرى أكثر تقدمة وتحضراً بقوانين الأحوال الشخصية في الشريعة. ومنذ منتصف القرن التاسع عشر فصاعداً، حاول الفرنسيون فرض قوانين ومراسيم عديدة، أبرزها قانون موران،

الذي كان مصممًا، من بين عدة أمور أخرى، لإعادة تصميم الأسرة المسلمة في إطار من تصور الدولة العليا لفرنسا ما بعد الثورة. وفي النهاية، وبسبب المقاومة الصامدة للجزائريين، باءت مثل تلك المحاولات بالفشل، ولم يكن ذلك الفشل بالطبع راجعًا لقصور جهود الفرنسيين.

ومع بدء النخب القومية في الحلول محل الكولونialsين بصورة تدريجية، لم يعد بالإمكان أن يظل مشروع الحكم مقصورًا على الهدف أحادي الأبعاد لاستغلال الثروات. لقد كانت البنى الأساسية لجهاز الدولة قد أخذت مواضعها بالفعل ومضى الهدف الآن ليصبح هو الحكم الشمولي، وهي أمنية كانت قد حققتها جميع الدول الأوروبية في القرن التاسع عشر بالفعل في موطنها الأصلي. ويمضي هذا النوع من الحكم، إضافة إلى ما كان الفرنسيون قد سعوا إلى تحقيقه في الجزائر، ليصبح واحدًا من الأهداف الأساسية للنخب القومية الجديدة. وستستمر الدول المستقلة حديثًا في العالم الإسلامي في إنجاز مشروع حكم لم يعد للكولونialsين حافز قوي لمتابعته في المستعمرات، لأنَّ مشروع الحكم في تجليه الكامل لم يكن يخدم الغايات الكولونiale. ولكن بمجرد حيازة الاستقلال السياسي، فإنَّ القيادة القومية تابعت بناء الدولة بجدية. إن من الواضح أنَّ ما قاومته هذه القيادة في ظل الحكم الكولونالي ستصر عليه بعد نيل الاستقلال. على سبيل المثال: في ظل الحكم الفرنسي عارض القوميون التونسيون والجزائريون بشراسة أي تغيير في قانون الأحوال الشخصية، ولكن بمجرد إجلاء الفرنسيين وبمجرد وصول هؤلاء القوميين إلى سدة الحكم شرعوا مباشرة تقريبًا في برنامج إصلاح يمس هذه المنطقة القانونية المفترض مسبقًا أنَّها حساسة.

لقد وجدت عملية التقنين العثمانية المبكرة والمفتقرة إلى الحماسة للأحوال الشخصية، وكذلك مشروعات التقنين القومية لاحقًا، وجدت مصدر إلهامها في نموذج الحكم الوحيد متاح: الدولة القومية الأوروبية في العموم، والنسخة الفرنسية منها على وجه الخصوص. ولم تتردد القوانين المدنية الفرنسية (منذ عام

١٨٠٤م وحتى منتصف القرن العشرين)، وهي التي تدين لها الإمبراطورية العثمانية والدول القومية بعد الكولونيالية وكثير من الدول الإفريقية بالكثير، لم تتردد في أن تعلن بأنَّ الرجل هو الشخصية المهيمنة في المنزل. وفي القانون المدني لعام ١٨٠٤م وما تلاه حتى خلفه قانون عام ١٩٣٨م، كان يُنص بصورة لا غموض فيها بأنَّ «على الرجل حماية زوجته وعلى الزوجة طاعة زوجها»<sup>(١)</sup>. وحتى في وقت متأخر مثل عام ١٩٧٠م، ظلَّ الزوج في القانون الفرنسي هو رب الأسرة. و(على النهج نفسه حتى عام ١٩٤٩م، منح القانون المدني في ألمانيا الغربية الزوج الحق في «اتخاذ القرارات بشأن جميع أمور الحقوق الزوجية»، بينما يُفتتح ما يسمى بقانون المساواة لعام ١٩٥٧م، (المادة ١٣٥٦ الفصل الأول) بعبارة: «مسؤولية الزوجة هي أن تدير منزل الزوجية». وبالتالي فإنَّ هذه الثقافة القانونية، التي انبثقت مباشرة عن الأمة (القومية) ودولتها، كانت هي التي حددت معالم القومية في حقبة ما بعد الكولونيالية. وينطبق الوصف الدقيق الذي لاحظته بارثا تشاترجي (Partha Chatterjee) حول السياق الهندي بقدر متساوٍ على السياقات الأخرى؛ فالقومية كما يقول تشاترجي: «منحت النساء شرف مسؤولية مجتمعية جديدة، ومن خلال ربط مهمة تحرير المرأة بالهدف التاريخي المتمثل في سيادة الأمة، فقد أدت بأولئك النساء إلى حالة إخضاع ضيقة، لكنَّها مشروعة بالكامل»<sup>(٢)</sup>.

إنَّ لعملية الإخضاع هذه تجليات عديدة في أحكام القانون العثماني لحقوق الأسرة لعام ١٩١٧م، وهو قانون كان يُمثل في السياق العثماني أول عملية تقنين تدعمها الدولة لقانون الأحوال الشخصية المستقلى من الشريعة الإسلامية. ولا تكمن أهمية هذا القانون فقط في حقيقة أنَّه مثل المحاولة الأولى من نوعها،

---

(١) Mary Ann Glendon, "Power and Authority in the Family: New Legal Patterns as Reflections of Changing Ideologies", American Journal of Comparative Law, 23, 1 (1975): 6-9.

(٢) Partha Chatterjee, "Colonialism, Nationalism, and Colonized Women: The Contest in India", American Ethnologist, 16, 4 (1989): 629-32.

ولكن الجانب الأهم يكمن في عملية انتشاره في الزمان والمكان. فبينما انسحبت تركيا من صرح الشريعة الإسلامية بأكمله عام ١٩٢٦م؛ يظل قانون ١٩١٧م معمولاً به باعتباره قانون طوائف المسلمين في لبنان وإسرائيل حتى يومنا هذا، وظل يُشكل القانون الرسمي لسورية حتى عام ١٩٤٩م وللأردن حتى عام ١٩٥١م.

إنَّ ما يزيد من أهمية هذا القانون ليس فقط حقيقة أنَّه يمثل عملية البقاء الكبرى للشريعة في فترة ما بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية، وإنَّما الزعم بأنَّ هذا القانون قد جاء لتحسين أوضاع النساء المسلمات. فهل حقق هذا بالفعل؟

يُشار إلى أنَّ قانون الأسرة لعام ١٩١٧م لم ينحرف عن أحكام الشريعة، ولكنه عمِد إلى تدوينها وتقنينها، ومن ثَمَّ أخضعها لجمود لغة موحدة تخلو من التعددية والفروق الفقهية الدقيقة والمتغيرات التي كان يقدمها الفقه التقليدي. لقد كان أهم معالم هذا التحويل التقني، كما أشرنا إلى هذا مرات عدَّة، هو استيلاء الدولة القومية على القانون، وهو تحول أعلن الرسالة الواضحة: أنَّه حتى عندما كان القانون من حيث الجوهر والحجم نابغاً من الشريعة، فإنَّ الدولة في النهاية هي التي كانت تحدد هذه الحقيقة وأي جزء -أو أي توليفة من الأجزاء- يُعدَّ أو لا يُعدَّ من القانون. وهذا هو تعريف السيادة بدقة والسيادة ليست مهمة أي أحد سوى الدولة.

لكن وفي خضم نفس عملية إعادة وضع الشريعة الإسلامية لتصير في صورة كتلة من الأحكام المقننة، فإن الصياغة اللغوية القانونية والتركيز والاختصار والتفصيل والعناية، كل هذا أدَّى دوراً مهماً في إعادة تشكيل الشريعة وإعادة قولبتها، وكلها عوامل دخلت في إطار حساب الآثار التي كان من المراد للقانون أن ينتجها. لذا، فبينما يقدم الفقه التقليدي كتلة ضخمة من الحديث عن احترام حقوق الزوجة في الحصول على صور متعددة من الدعم من طرف الزوج، يقوم قانون عام ١٩١٧م بتقليص هذا الخطاب ليستقر في مادتين مقدمتين باختصار مخلٍ يحرم المحكمة الحديثة من تكوين نظرة شاملة لهذه الحقوق.

في المذهب الحنفي فيما قبل العصر الحديث، وعلى النقيض، كانت حقوق

الزوجة في الدعم شاسعة وكان موضوع معاملة الزوجة باعتباره موضوعاً فقهيًا يُتناول في عشرات الصفحات. إن كل ما يبرز من الحقوق العديدة التي كانت فيما قبل العصر الحديث هو أنَّ الزوجة لها حق يضمه القانون في منزل، وهي لغة ربما فسرها القضاة المعاصرون في ضوء الممارسات العرفية (محافظين بذلك على قدر من الاستمرارية)، لكنَّها ممارسة كانت آخذة في التحول باستمرار لصالح واقع جديد أصبح يميل بمرور الوقت إلى الحلول محل الواقع السابق عليه، إن لم يزحه تمامًا من الذاكرة القضائية. إن توفير منزل إلى جانب حكم المادة رقم ٧٢ الذي يؤكد على حق الزوجة في رفض العيش مع أسرة زوجها، يبدو إقرارًا بالأهمية المتزايدة لمبادئ الخصوصية وزواج العشرة، لكن هذا يقتطع في الوقت نفسه -ومرة أخرى- من خلال السكوت- جملة الحقوق في العصر ما قبل الحديث التي «أنزلت المرأة مكانة الكائن الاجتماعي الذي له احتياجات السكن والرفقة التي يجب تحقيقها من خلال وجود الأقارب والجيران أو حتى الرفقة المستأجرة»<sup>(١)</sup>.

لكن تقليص الحيز القانوني لعلاقات الزواج (التي كانت فيما سبق تستند على العلاقات الاجتماعية المعقدة في إطار بنية العائلات الواسعة) لتكون في إطار زواج العشرة شكّل في الوقت ذاته خطوة نحو تكوين الزوجة باعتبارها ربة منزل في وحدة أسرية يقوم عليها الزوج، وهو مفهوم يغيب بالكلية عن الشريعة الإسلامية التقليدية. وحقًا: تُلزم المادة رقم ٧٣ من قانون عام ١٩١٧م الزوج أن يعامل زوجته بمودة، ولكنَّها تفرض على الزوجة فرض الطاعة. وهذا الشق الأخير -والمُفسر في الشريعة تفسيرًا ضيقًا بمعنى حق الفراش وعدم امتناع الزوجة عنه- يُعد الآن منفصلاً عن منظومة معقدة من الواجبات التي كان الزوج أيضًا مقيدًا بها. وقد خضع مفهوم الطاعة للتجريد والتوسيع، وأُدمج علاوة على ذلك في المفهوم المدني الفرنسي المتحرر للغاية لطاعة الزوجة، وهو المبدأ الذي وُضع لينتج وسيلة

---

(١) Judith Tucker, "Revisiting Reform: Women and the Ottoman Law of Family Rights, 1917", Arab Studies Journal, 4, 2 (1996): 11.

فاعلة لإخضاع الزوجة. ولم يتغير سوى القليل من ذلك حتى بعد وقت طويل. وجادلت دراسة أجريت مؤخرًا حول قانون الأسرة المغربي لعام ١٩٥٧م بشكل مُقنع بأن ما يُسمى بالإصلاحات في هذا البلد قد أنتجت بالفعل معسكرًا بطريكيًا قويًا داخل مجال من الشريعة قد أعيد تفسيره، بينما تُضعف في الوقت ذاته الضمانات المعقدة وشبكات الأمن متعددة الطبقات التي كانت توفرها الشريعة على مستوى الممارسة قبل بزوغ فجر الحداثة ودولتها القومية<sup>(١)</sup>.

ومن المؤشرات الأخرى على قضية إخضاع المرأة ما يتعلق بالترويج ما بعد الكولونيالي لفكرة أن الرجل/ الزوج هو رب الأسرة الذي تلزم طاعته بل وحتى تقديسه. لقد كان فقهاء المسلمين في العصر ما قبل الحديث يرون عجز الرجل عن الوفاء بواجباته الزوجية نشوزًا، وهي الحالة التي تُلزمه أن يقبل بخلع زوجته له دون تعويضه. وبعبارة أخرى: فإن الأزواج كانوا تقريبًا عرضة لتهمة النشوز بنفس درجة تعرض الزوجات، رغم افتراض أن مسؤوليات كلا الطرفين كانت تتخذ صورًا مختلفة. أما في القوانين القومية الحديثة، فيصير النشوز مسؤولية ملقاة بالكامل على عاتق المرأة فقط، وهي نتيجة إخفاقها في أداء مجموعة مهام كلفها بها القانون. ولذلك، يمكن في القانون الجزائي اتهام الزوجة بالنشوز ببساطة إذا لم تقر باحترام زوجها كربٍّ للأسرة؛ وفي ليبيا واليمن، قد يتحقق النشوز نتيجة إخفاق الزوجة في مراعاة شؤون بيت الزوجية واحتياجاته؛ وفي المغرب يتحقق نشوزها إذا لم تظهر الاحترام لوالدي الزوج.

إن أسباب تحقق الطاعة هذه لم تكن بالطبع بهذا التوسع في الفقه الإسلامي قبل العصر الحديث، حيث كان الأمر محصورًا بشكل أساسي في امتناع المرأة عن فراش زوجها. وفي الفقه التقليدي، كانت الأسرة تؤسس كجماعة اجتماعية تقوم على روابط القرابة، مجموعة أفرادها لهم حقوق وعليهم واجبات، ولكنها كانت

---

(١) Ziba Mir - Hosseini, Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law (London: I. B. Tauris, 2000).

جماعة لا يُعيّن فيها أحد في منصب الرئيس. ومن الناحية الاقتصادية والمالية (وهو مجال عريض في الوجود الاجتماعي)، كانت النساء مستقلات في نظر الشرع، ويتمتعن بحقوق مساوية لحقوق الرجال. وما كان بإمكان الأزواج من الناحية القانونية التحكم في ثروات زوجاتهم. ولم تكن المرأة مطالبة بأن تحترم أهل زوجها أكثر ممّا فرض على زوجها من ضرورة احترام أهلها. وعلاوة على هذا، لم تطلب منها الشريعة أن تباشر الاحتياجات والشؤون اليومية لمنزل الزوجية، ناهيك عن منزل أهل زوجها، فقد نصت الشريعة صراحة أنّ هذا هو واجب الزوج. ولم يكن هذا هو كل شيء. فمجموعة من الحقوق التي تمتعت بها المرأة في ظل الشريعة أضحت مفقودة بشكل تام اليوم في ظل التشريعات المعاصرة، وليس أقلها المسؤولية التي كانت تقع على الزوج ممثلة في أن يدفع للزوجة نفقة نظير إرضاع أطفاله ونظير أعمال التنظيف والطهي في بيت الزوجية، ونظير نفقات خدم يقومون على تلبية الاحتياجات الشخصية لزوجته.

إنّ هذه التحولات القائمة على البعد الجنساني صارت ممكنة بمساعدة عوامل عدّة اندمجت كلها لتخرج لنا نتائج متعددة في مواضع مختلفة، وهي نتائج أدت بشكل ثابت إلى زيادة إخضاع المرأة. ومن بين هذه العوامل الحاسمة كان انهيار الأسواق المحلية خلال فترة القرن التاسع عشر في أغلب بلدان العالم الإسلامي، وهي ظاهرة كانت ذات أبعاد كارثية عمّت الكل ارتبطت ارتباطاً سببياً بالهيمنة الأوروبية على الأسواق المفتوحة المؤسسة حديثاً في هذه البلدان. ومما مثل عاملاً أساسياً في هذا التحول الاقتصادي، والذي أدّى إلى صعود صور بديلة من الإنتاج الاقتصادي، هو اختفاء الاقتصاد المنزلي (الذي يشتمل من بين أشياء أخرى على الغزل والنسيج)، وهي الصناعات التي لم تؤدّ فيها النساء دوراً محورياً فحسب، بل كنّ أيضاً يستفدن، من خلال الأداء الاقتصادي، من الاستقلال المالي الذي توفر لهنّ من خلال تلك الأسواق.

أمّا العامل الثاني، فقد كان يتمثل في صعود نخبة سياسية وقانونية واقتصادية

وبيروقراطية كان وجودها جوهرياً من أجل تأسيس منظومة الدولة الجديدة أو كانت خاضعة لبنائها. ومتخذين نموذجاً من الطراز الأوروبي في أواخر القرن التاسع عشر -الذي كان قد بدأ بالكاد يمنح النساء حقوق الأهلية الكاملة (سواء في حق الاقتراع، أو تملك العقارات في الزواج)-، ملأت النخب المسلمة الجديدة (التي كانت في غالبيتها من الذكور) الفراغات في بنى القوة من خلال المحاكاة والتقليد.

وأما العامل الثالث: وهو ناتج عن العامل الثاني، فكان يتمثل في استجلاب النخبة القومية الجديدة لنظم وفلسفات أوروبية للتعليم كلفت المرأة بدور تربية مواطن المستقبل القومي. بيد أن النساء، مع كونهن يتسمن بدرجة من الأهمية والسمو تتناسب مع أهمية وسمو دورهن المتمثل في صناعة الأمة الناجحة والمنتجة، كان المتوقع منهن المكوث في البيت مع أطفالهن.

بيد أن ثمة عاملاً آخر دافعاً لهذا التحول الضار كان هو الصعود التدريجي لنظام اجتماعي نفسي جديد وشاذ، نظام جاء مصاحباً للتضاؤل المستمر للأسرة الواسعة والزيادة المتزامنة لظهور وأهمية الأسرة النووية. إنَّ كون هذا التحول الأسري الاجتماعي -الذي سنعود لمناقشته لاحقاً- يرجع إلى الأنماط المتغيرة من الإنتاج الاقتصادي أمرٌ واضح، لكنَّ ما لم يتم أخذه في الاعتبار بصورة كافية هو العلاقة الجدلية بين هذه التحولات الاجتماعية والاقتصادية وبين المفهوم الجديد للفردانية. فبينما كانت دخول أفراد الأسر الواسعة ترجع إلى وعاء مالي غير قابل للتمييز وكان غالباً ينظر إليه باعتباره مملوكاً للجماعة، وكان يتكون من بضائع وبيع إلى جانب النقود، ففي الأسر النووية الناشئة، وبسبب صعود نخبة بيروقراطية هائلة، فإنَّ دخل الفرد المكون من أجرة أو راتب كان عبارة عن إجراء فردي معبر عن المكافأة، دخل يُكتسب نظير أداء وظيفة محددة بدقة لا يشارك فيها أي فرد آخر من أفراد الأسرة. ومع شعور متزايد بالفردانية مصحوب بدولة قومية ذكورية المركز واقتصاد بيروقراطية موجهة للذكور، وفي ظل انهيار شامل للاقتصادات المنزلية

التي كانت مجالاً محصوراً على النساء، اجتمعت كل هذه العوامل لتثمر مدونات قوانين وثقافات قانونية أسهمت، تحت لواء الحداثة، في مزيد من إخضاع المرأة بدلاً من تحريرها.

ومن الأمور التي تحمل الدرجة نفسها من الأهمية في قانون عام ١٩١٧م، والتي يمكن تحليلها بالطريقة نفسها، هو صور الاختصار المخل في التعامل مع طرق حل رابطة الزواج الممنوحة للمرأة. لقد أكد القانون بهدوء على حق الزوج المطلق في إجراء الطلاق من طرف واحد وفقاً لرغبته بينما، وفي الوقت ذاته، اختصر الحديث بشدة عن مسألة الخلع، وهو الطريق الذي كان متاحاً بشكل شائع فيما مضى أمام المرأة الراغبة في إنهاء زيجة غير ناجحة. وتذكر المادة ١١٦ الخلع ذكراً عابراً دون توصيف أي من الالتزامات القانونية والإجرائية المرتبطة به. وكما أشار أحد الباحثين بدقة: «إن القارئ الممحص للقانون فقط هو الذي سيلحظ أن هذا النوع من الطلاق كان ذا قيمة قانونية»<sup>(١)</sup>.

وبالمقارنة؛ فإنَّ الفقه التقليدي كرَّس صفحات تلو صفحات لتناول هذه الصورة من الانفصال بين الزوجين. وعلاوة على هذا، فبينما أتاحَت الشريعة الإسلامية في الممارسة العملية للمرأة أن تلجأ للقضاء لتطالب بفسخ عقد الزواج فقط بعد مرور عام واحد من عدم وفاء الزوج بتوفير الإعالة لها (بسبب الإعسار أو الهجر أو الاختفاء، من بين أسباب أخرى)، فإنَّ قانون عام ١٩١٧م أطال هذه المدة لتصل إلى أربع سنوات المادة رقم ١٢٧، مُفاقماً بذلك من محنة المرأة. وفي المجمل: فإنَّ قانون عام ١٩١٧م قلل من الحقوق الشرعية التقليدية العديدة وذات الطبقات المتعددة الممنوحة للنساء بدلاً من التوسع فيها.

لكن، وبينما حافظ القانون على الامتيازات القانونية المتاحة للذكور مقابل النساء، فإنَّ ذلك القانون الجديد حصر حقوق الذكور في مواطن أخرى، بيد أنَّ كل

---

(١) Tucker, "Revisiting Reform", 12.

تلك الإجراءات كانت تصب في صالح سيطرة الدولة ورقابتها المحكمة على حياة الأسرة. وكانت المحصلة الختامية تتمثل في إقحام النساء في مجال منزلي يقوم على نظام صارم، ويقوم كل ذلك على أنقاض ما كان في ما مضى فضاءً اجتماعيًا عامًا أتاح مساحة حرية عامة استثنائية أمام المعاملات الاقتصادية في المجالات الخاصة والعامة على حد سواء.

لقد أدّى صعود الحركات النسوية المبكرة في أمريكا وأوروبا خلال النصف الأول من القرن العشرين إلى إعادة صياغة حدود الخطاب الثقافي الكولونيالي، وهو ما أدى إلى نتيجة مفادها أن الترويج للأجندة النسوية كانت له أصداء مباشرة في العالم الإسلامي ككل. وبينما كانت «المرأة المسلمة المعزولة»، في القرن التاسع عشر، هدفًا للتعليق والنقد الأوروبي والأمريكي، فإنها أصبحت في القرن العشرين، وفي هذا التعليق النقدي، ضحية سلطة أبوية لا تعرف الرحمة، وهي السلطة التي يجب إنقاذها منها.

لكن لم يكن ثمة اعتراف، وإن وُجد فقد كان شديد الخفوت، بأن الصور الجديدة من السلطة الأبوية كانت ناتجة مباشرة عن عمليات الإحلال والتحول التي أشرنا إليها آنفًا. وكجزء من الخطاب الثقافي الهادف للهيمنة، تناغم النقد مع أجندة النخب الحاكمة لبلدان العالم الإسلامي، وانعكس على التغييرات التي أدخلتها هذه الدول على جوهر القانون. لقد أصبحت النساء يمثلن أولوية لصياغة الأمة الجديدة، وكانت عملية إعادة تصميم القانون مجرد وسيلة أخرى لبلوغ هذه الغاية.

### ★ إعادة هندسة قانون الأسرة:

لقد كان من بين الجهود المهمة لعملية الهندسة الاجتماعية جهد خاص يسعى إلى زيادة الخيارات التعاقدية المتاحة للزوجة. وعن طريق وسيلتي الترخير والتلفيق، أعادت أغلب الدول صياغة عقد الزواج وفقًا للمذهب الحنبلي الذي أتاح إدخال أي عدد من الشروط حسب رغبة الأطراف، طالما أنه لا يوجد شرط يتعارض مع غايات العقد. وضمنًا: فإن إعادة الصياغة هذه عنت أيضًا أن الشروط والأحكام

لا يمكنها أن تنتهك المبادئ الراسخة للقانون أو مصالح الأطراف التي يضمنها العقد نفسه.

لقد سمح هذا المنهج التعاقدي المعتمد على نطاق واسع للنساء بإدراج شروط من شأنها أن تحمي مصالحهن في الزواج مثل حقها في العمل خارج منزل الزوجية، وحقها في التطلق من زوجها، وحقها في منعه من الاقتران بزوجة ثانية؛ أو، مع التهديد بعقوبة التطلق، منعه من نقل منزل الزوجية إلى مكان آخر دون موافقتها.

وهذه الشروط، باستثناء الشرط الأول، ظلت لقرون تُدرج في عقود الزواج، لكنّها لم تكن ممارسة نظامية ممنهجة. لقد كان بعض الناس فقط هم من يلجؤون لتطبيقها. إنّ ما حققته دولة القرن العشرين في هذا الصدد يتمثل في منهجة وتنظيم (من خلال إجراءات مركزية خاضعة للدولة) الحق في إدخال هذه الشروط على عقود الزواج، ومن ثمّ رفع كفة الميزان المنخفضة لحقوق المرأة. بيد أنّ النساء المسلمات لم يقمن بالوثوب للاستفادة من الخيارات التعاقدية الجديدة المتاحة. وفي سبيل زيادة هذا النصيب من المتفعات بالحقوق، بدأت الدولة بفاعلية في التشجيع على استخدام هذه الخيارات المتاحة أمام المرأة. ففي عام ١٩٩٥م على سبيل المثال: أعدت وزارة العدل المصرية مسودة عقد زواج يمكن أن يستخدمها الزوجان باعتبارها نموذجًا ويمكن تعديلها ليوافق رغباتهما واحتياجاتهما - وكان الغرض من هذا العقد هو جعل كامل الاحتمالات القانونية معروفة للمواطن العادي. وعلاوة على هذا، فإنّه من خلال وضع الشروط والأحكام في وثيقة قياسية ومتوفرة في كل مكان، فإنّ الشروط ستكتسب صفات شبيهة بالروتين، وبالتالي تصير في الواقع جزءًا أساسيًا من القانون بدلًا من أن يكون ملحقات تجد المرأة نفسها مضطرة إلى أن تتفاوض من أجل تحقيقه أو أن تواجه المساومة عليه. وتمت صياغة عقد قياسي مشابه في إيران عام ١٩٧٥م، وأعيدت صياغته في ظل الجمهورية الإسلامية عام ١٩٨٢م. وكان العقد النموذجي الحديث، الذي يعكس

التغييرات التي حدثت في القانون الوضعي، يحتوي على عدة شروط قياسية من بينها حق الزوجة في أخذ نصف ممتلكات زوجها التي تملكها خلال فترة الزواج، شريطة أن يكون طلقها دون وقوع خطأ من طرفها. وقد منح قانون ١٩٨٢ المرأة أيضًا حق الحصول على كامل أجرها نظير عملها طوال فترة الزواج، إذا كانت المحكمة قد قررت أنه لا خطأ قد وقع من جانبها في حالة فسخ الزواج. وبموجب شروط العقد النموذجي، فسيكون من حقها أيضًا تطليق الزوج في حالة هجره لها أو إساءة المعاملة لها أو الزواج بأخرى أو في حالة التخلف عن النفقات الواجبة). لقد كان هذا العقد الرسمي (المصبوغ بالصبغة الرسمية) يحمل بعض سمات الشريعة الإسلامية حيث إنَّ الزوج من خلال قبوله بهذه الشروط -وقد أصبح من المفروض عليه الآن القبول- يمكن أن يقال بأنَّه خول لزوجته سلطة أن تطلق نفسها منه إذا ما أخلَّ بأي شرط من الشروط المنصوص عليها. وبصورة عارضة، فإنَّ هذه الصلاحيات لحق التطليق المخول كانت معترفًا بها بالكامل ومشروحة شرحًا تفصيليًا مركبًا في الشريعة، لكنها لم تُلحق أبدًا بأي عقد قياسي، وهي ممارسة غير معروفة في المقام الأول.

وكما ذكرنا سابقًا؛ فإنَّ إدراج مثل هذه الشروط لم يكن شيئًا جديدًا، وكانت المحاكم الشرعية التقليدية التابعة لجميع المذاهب تقريبًا قد قبلت من حيث الممارسة إدخال هذه الشروط. لكن عملية الإدراج هذه كانت حقًا حصريًا للزوجة، نوعًا من الذخيرة التي تم تزويدها بها كنوع من الحماية. بيد أنَّه في كثير من الإصلاحات الحديثة، وكنتيجة جزئية للانشغال بتحقيق المساواة بين حقوق الرجال والنساء، فإنَّ حق إدراج الشروط هذا قد أصبح الآن ممنوحًا للرجل في عدد من بلدان العالم الإسلامي، مما يضاعف من إخضاع المرأة باسم تحقيق المساواة بين الجنسين.

ومن منظور ماليٍّ، فقد تمت إعادة هندسة عملية الزواج في الدولة القومية بافتراض أن ذلك سيؤدي إلى تعزيز وضع المرأة. وتم إدراج ضمانات في المنظومة

القانونية للزواج متعلقة بالإعالة التي تحقق للزوجات بموجب عمل القانون، أي: إنَّها نافذة حتى إن لم يُنصَّ عليها ضمن عقد الزواج. وهذا الفعل يمثل إعادة سن المنهج القديم مجددًا، وكما كان الحال مع الشريعة على مدار قرون، فإنَّ الإصلاحات الجديدة جعلت نفقة الإعالة، التي تتألف من توفير الملبس والمأوى والطعام، التزامًا غير قابل للإلغاء على الزوج تجاه زوجته، وهو ما يعني أنَّ أيَّ إخلال بالتزام النفقة قد يعرضه لقرار الحجز على ممتلكاته من قبل المحكمة كي يتم دفع هذه النفقات.

وبصورة مماثلة، فقد كان من حق الزوجة الحصول على مهر بموجب العقد. وقد ظلَّ هذا شرطًا قانونيًا وممارسة اجتماعية وعرفية. ورغم أنَّه في دول مثل الهند وباكستان سببت الشروط الجائرة والباهظة فيما يتعلق بمسألة المهر قيام التشريع هناك بمواجهة هذه التجاوزات (بإجبار طرفي العقد أن يشترطا في العقد قدرًا مقبولًا للمهر)، إلا أنَّ غالبية الدول، وخصوصًا دول العالم العربي، استمرت في تعزيز هذه الخاصية من خصائص عقد الزواج. ففي مصر على سبيل المثال، لم يظل المهر فقط سمة ضرورية لاعتبار عقد الزواج صحيحًا، مدرجة من خلال عمل القانون، لكن الزوجة أيضًا أصبحت تحتفظ بأولوية المطالبة بالوفاء بديونها من ممتلكات الزوج قبل أي مطالبات بديون أخرى. وحققها في المهر غير قابل للإلغاء وقد يؤدي عدم سداد الزوج له إلى سجنه. لذا، فمن أجل تعزيز قدرة الزوج على تقديم مبلغ المهر لزوجته، فإنَّه يُشترط وجود ضامن تقع عليه أيضًا المسؤولية في حالة الإخفاق في سداد المهر إلى الزوجة. (إن من المثير للملاحظة أنَّ هذه الحقوق ما زالت تُذكر ويُنص عليها بمنطق ولغة بالغة التمييز على أساس الجنس. وفي عالم نرى فيه تزايدًا في أعداد النساء المسلمات اللائي يعملن في وظائف أكثر إدارًا للربح من أزواجهن، الذين ربما يكونون عاطلين عن العمل في بعض الأحيان، فإنَّ القانون لم يسع بعد إلى تحييد لغته لتنص على حقوق الزوج في الحالات التي تكون النساء فيها هن المعيلات).

في غالبية الدول الإسلامية، وخصوصًا تلك التي عُرِفَتْ تقليديًا باتباعها للمذهب المالكي، فرضت قيود متعددة على صلاحيات الولي في الزواج الذي كان يُعرف بشكل قياسي بأنه أحد الأقارب الذكور الذين لهم سلطة قوية في تحديد من ستتزوج أو من ينبغي أن تتزوج من هي تحت وصايته. وكانت بعض هذه الصلاحيات الذكورية معمولًا بها حتى حوالي منتصف القرن العشرين، لكنها تعرضت لهجوم متزايد منذ ذلك الحين. فتحت ضغوط الجماعات النسوية، اضطرت الحكومة المغربية على سبيل المثال إلى تغيير بعض الفرضيات حول الوصاية من خلال الزعم بأنها حق المرأة، وهو تعديل يعكس بالفعل قلبًا لذلك الحق. ففي الشريعة، كانت وصاية الذكر من العصبه حقًا تمثيليًا يتم به النظر في مصالح الأسرة والجماعة جنبًا إلى جنب مع مصالح الزوج الخاصة بمن هو وصي عليها. وقد سعى التشريع المغربي إلى ضمان هذا الحق من خلال النص على أن الزواج لا يمكن أن ينعقد دون موافقة الزوجة، لكنه تبيّن أيضًا أن من المستحيل تجاهل حقيقة أن المجتمع المغربي، مثله تقريبًا مثل باقي المجتمعات المسلمة، يعطي أهمية كبرى للأسرة وللروابط والعلاقات داخل الأسرة.

لذلك فإن المادة رقم ١٢ من قانون الأحوال الشخصية تعطي ضمانات للأسرة، باعتبارها ممثلة في الوصي، تقضي بأن الشبكة الاجتماعية التي يقع في إطارها الزواج يلزمها أداء دور في العملية التعاقدية. وبينما تعد موافقة المرأة أمرًا لا يمكن الاستغناء عنه، فإن الولي بموجب نص هذه المادة «يُتم الزواج نيابة عن موكلته».

وتّم أيضًا وضع ضمانات لصالح المرأة التي ربما يرفض وليها إتمام زواج ترغب في إتمامه. ومن ثمّ، فإنّ هناك دولًا عدة تسمح للمرأة التي بلغت سنّ الرشد أن تتقدم بالشكوى إلى المحكمة من أجل الحصول على إذن كي تتزوج ضد اعتراضات أقاربها بمن فيهم أولياؤها الذكور. ومن الجهة الأخرى: ووفقًا لقوانين باكستان والهند، فإنّ الفتاة القاصر التي زوّجها والدها أو جدّها يجب أن تنتظر حتى تبلغ سن الثامنة عشرة قبل أن تطلب حكمًا قضائيًا بإنهاء زواجها.

إن الحالة المغربية تُعد نموذجًا لما يمكن أن يُطلق عليه إشكاليات العملية الانتقالية لتحديث المجتمعات، حيث تتعايش الأعراف المجتمعية التقليدية، ولكن تتعارض في الوقت نفسه، مع المفاهيم الحديثة للفردانية. إنَّ التوسع في حريات الفرد داخل إطار مصالح الجماعة المحيطة -مهما كانت درجة تعديل هذه المصالح- يبدو أنه يمثل مرحلة جديدة في عملية الانتقال نحو مزيد من الفردانية وقليل من الجماعية والطائفية. ربما يتطلب الأمر بعض الوقت فقط قبل أن ينتقل القانون إلى مجال الفردانية الحصرية، حيث يُمكن أن يُعلن أنَّ الأسرة الواسعة والجماعة -للأغراض القانونية على الأقل- قد ولىَ زمانها وانتهت. إن من الجدير بأن نتذكره دائمًا أنه بينما كان نظام الولي يمثل -حتى على مستوى التطبيق والممارسة- سلطة معينة للنظام الأبوي، فإنَّ الأمر لم يكن متعلقًا فقط بهذه السلطة، كما تسعى الدراسات الحديثة غالبًا لتصويره. والولي، كما نتذكر، كان يمثل أيضًا صوت الأسرة النووية والأسرة الواسعة وحتى الجماعة المباشرة. فالزواج في المجتمعات المسلمة في الماضي والحاضر لم يكن أبدًا أمرًا متعلقًا بالزوجين فقط.

لقد صاحبَ المفاهيم المتغيرة للجماعة والفردانية تحول آخر في القيم الاجتماعية التي تحدد مفهوم البلوغ، وهو تحول كان بدرجة كبيرة نتيجة لتغيرات كبرى في البنى الاقتصادية وأنماط الإنتاج. ففي مطلع القرن العشرين، رفعت أغلب الدول الإسلامية سنَّ الزواج (الذي كان محددًا عمومًا في النصوص القديمة أنه سنُّ البلوغ)، وبعض الدول جرَّمت زواج القصر.

وحدد قانون منع زواج الأطفال الهندي لعام ١٩٢٩م عقوبات في حالة أي زواج لم يبلغ فيه الزوج سن الثامنة عشرة والزوجة سن الخامسة عشرة. ورفَّع سنُّ زواج الفتاة في باكستان إلى ١٦ عامًا بموجب قانون الأسرة المسلمة لعام ١٩٦١م. وفي دول أخرى، مثل مصر، لم يوجد (بعد) قانون يُجرم صراحة زواج القصر، لكن، ومن خلال وضع شروط صارمة لتسجيل الزواج (يمكن الرجوع إلى هذه النقطة كما

أشرنا من قبل)، فقد فرضت قيود مشددة على مثل هذه الممارسات. وجميع بلدان الشرق الأوسط تنص الآن على أن سنّ الزواج ثمانية عشر عامًا للذكور ولكن الأمر يختلف في حالات الإناث؛ فالعراق يشترط بلوغ الثامنة عشرة، والأردن وسورية سبعة عشر عامًا، أمّا الجزائر فستة عشر عامًا، وتونس والمغرب خمسة عشر عامًا. لكن، لم تكن قضية من القضايا القانونية مشحونة سياسيًا مثل قضية تعدد الزوجات. فأولى الخطوات التي اتخذت من أجل الحد من ممارسة تعدد الزوجات هذه كانت في القانون العثماني لعام ١٩١٧م الذي نصّ على أن الزوجة من حقها أن تشترط في عقد الزواج أنه في حالة قيام زوجها بالزواج من زوجة ثانية، فإن لها الحق بالمطالبة بالحصول على طلاق بحكم القضاء. وأصبحت هذه الوسيلة، التي كانت مطبقة منذ قرون، أمرًا معتادًا في التشريعات اللاحقة في أرجاء العالم الإسلامي، لكنّها كانت غالبًا مقرونة بإجراءات أخرى -تبلغ من العمر قرونًا أيضًا- تُمكن الزوجات من حق المطالبة القضائية بحل رابطة الزواج في حالة طرء ظروف غير ملائمة على زواجهما. وكانت هذه الإجراءات تتكون من: (١) حمل الزوج على الطلاق من طرف واحد في حالة وقوع حالات محددة (مثل: إذا وقع (س)؛ فإن الطلاق يقع ويصبح نافذًا)، (٢) أن يتم تفويض سلطة الطلاق من الرجل إلى المرأة (بالإضافة إلى طرف ثالث). وكان بإمكان الزوجة أن تمارس هذه السلطة الممنوحة لها في حالة وقوع ظروف معينة تفسرها بأنها تمثل ضررًا عليها، بما فيها زواج زوجها من زوجة ثانية.

بيد أن ثمة نهجًا آخر قد تم اتباعه من أجل الحد من ممارسة تعدد الزوجات في عدد من مشروعات القوانين في مصر خلال العشرينيات من القرن العشرين، لكنّ هذه المشروعات لم تتحول إلى قوانين فعلية إلا خلال الخمسينيات والستينيات، بل وتحقق ذلك بالفعل في سورية وتونس قبل مصر. لقد كانت هذه الوسيلة ذات طابع إداري، حيث تشترط على الرجل الذي يريد زوجة ثانية أن يتقدم بطلب إلى المحكمة للحصول على إذن. وقد جعل قانون الأسرة المسلمة الباكستاني الصادر

عام ١٩٦١م موافقة الزوجة أيضًا مطلبًا إضافيًا إلى جانب موافقة المحكمة. لكن المحكمة كانت لا تزال تحتفظ بحق رفض هذا الطلب باستقلال عن رغبة الزوجة، وذلك لأحد سببين: عدم قدرة الزوج المالية على إعالة زوجتين، أو عدم قدرته على معاملتهما بصورة عادلة. إنَّ هذين الاعتبارين، خصوصًا الاعتبار الأخير، كانا يستندان إلى نصِّ قرآني في [سورة النساء الآية رقم: (٣)]، الذي يأمر الزوج بأن يعامل زوجاته بالعدل والتساوي. وقد ذهبت بعض الدول، مثل: سورية إلى جعل الاعتبارات المالية هي السبب الأساسي لاتخاذ قرار ما، بينما عدّت دول أخرى مفهوم العدل (الذي لا يستثني، في تفسيره الأوسع، الاعتبارات المالية) أمرًا أساسيًا.

وقد كان أشدّ المواقف حدة في مسألة العدل بين الزوجات هو الموقف الذي اتُّخذ في تونس. ففي قانون الأحوال الشخصية لعام ١٩٥٦م، تمَّ تجريم تعدد الزوجات، وعُدَّ الفعل محظورًا حظرًا مطلقًا على أساس استحالة تطبيق أيِّ رجل للعدالة، كما ينص القرآن، بالطريقة نفسها بين زوجتين.

وأدخلت تعديلات جوهرية مساوية على القانون فيما يتعلق بالنسب للأب. فمن أجل مصلحة الحفاظ على الوثام الاجتماعي وسلامة الأسرة، فإنَّ الشريعة قد وسَّعت حدود الحمل بنظرة تهدف إلى نسبة الأطفال، قدر الإمكان، إلى (فراش الزوجية). لقد كان الافتراض الفقهي الأساسي والرئيس أنَّ الولد يُنسب للفراش. وقد اختلفت المذاهب الفقهية الإسلامية حول تحديد الحد الأدنى للفترة، بعد الزواج، التي يمكن أن يعد الطفل فيها شرعيًا، وكذلك الحد الأقصى للفترة المقابلة بعد الطلاق أو بعد ترميل الزوجة. فبالنسبة إلى الحد الأدنى للفترة منذ الزواج، وفي المذاهب التي تأخذ بالحد الأدنى، حددت هذه الفترة بستة أشهر، بينما مُدَّت الفترة بعد الطلاق أو الترميل إلى سنتين إلى خمس سنوات، حسب المذهب. أمَّا المذهب الاثني عشري فقد مثل استثناءً حيث ثبتَّ تلك الفترة عند عشرة أشهر، بيد أنَّ هؤلاء كانوا أقلية من حيث العدد ومن حيث شيوع المذهب

والاعتقاد. وفي المجمع: فإنَّ الشريعة الإسلامية كانت تسعى إذن إلى لَمْ شمل الأطفال في الوحدات الأسرية، مثبّطة أي توجه نحو اعتبار الأطفال غير شرعيين. فلكي تُثبت أنَّ طفلًا ما غير شرعي، فإنَّ الأدلة كان يجب أن تكون دامغة ولا تعترّيها أي شبهة، وحيث يُعدّ مفهوم الشك المعقول غير كافٍ. وبعبارة أخرى: فلم يكن من المقبول أن توجد حتى أدنى شبهة شك. وإضافة إلى هذا: فإنَّ مجرد إقرار الأب بأنَّ الطفل طفله كان حاسمًا للقضية، حتى لو كان اجتماع الأبوين جسدًا قبل ستة أشهر من مولده أمرًا مستحيلًا.

إنَّ كثيرًا من هذه الأمور قد تغير لصالح عدة نقاط أولها: تحديد نطاق الشريعة، وثانيها: نزع صبغة الخصوصية عن دعاوى النسب إلى الأب ومزاعمه. وفي الهند وباكستان، وتبعًا للقانون البريطاني، لم يكن إقرار الأب يُعدّ مقبولًا إذا كان الاجتماع الجسدي بين الأب والأم مستحيلًا قبل الزواج وإذا لم يكن الطفل قد ولد خلال ٢٨٠ يومًا من ذلك الزواج. وقد حافظت الدول العربية على بعض عناصر الشريعة، وفي الوقت ذاته رفضت الحدود بالغة التسامح التي نصت عليها الشريعة وهي الحدود التي لا بد أنها قد أفضت إلى نزع فتيل الأزمات التي كانت لتنشأ بخلاف ذلك. وبناء عليه، فإنَّ القانون المصري لعام ١٩٢٩م يضع حدًا من سنة واحدة من أجل إثبات شرعية النسب بعد الطلاق أو وفاة الزوج، معلنًا أنَّ فترة الحمل لا تزيد عن عام.

ورغم أنَّ الطلاق أحادي الجانب من قبل الزوج لم يكن الصورة الأكثر شيوعًا لإنهاء الزواج قبل القرن التاسع عشر، فإنَّ ثقافة الحداثة جعلت الطلاق أداة مرفوضة من جانب أخلاقي، مقرونة بسيطرة الذكر ونزواته وظلمه الصريح.

وبارتباطه واجتماعه مع الحق الحصري للذكر في الزواج من أكثر من زوجة (وهي ممارسة غير شائعة نسبيًا)، فقد صار هذا النوع من الطلاق رمزًا لطغيان الرجل الشرقي من جهة، ورمزًا للوجود البائس للأنثى المسلمة من الجهة الأخرى. وبالتالي فقد صار من الضروري كبح الحق المطلق للذكر في تطليق زوجته، تمامًا،

وإن ثبت عدم إمكان ذلك، فليكن بصورة جزئية. ولقد كان من أبرز هذه الإصلاحات التي أدخلت إعلان بطلان التفوه بلفظة الطلاق في صورة قسم، أو تحت الإكراه، أو في نوبة من الغضب، أو في أثناء السكر، أو -في بعض البلدان- عندما تكون الزوجة حائضًا. وأصبحت العبارات الصادرة بنية إنهاء الزواج المليء بالمشكلات فقط هي التي تُعدّ معتبرة في وقوع الطلاق، رغم كونها قد لا تؤدي إلى إنهاء الزواج بالضرورة. وأيضًا، فإنَّ صيغة الطلاق التي تسمى بالطلاق ثلاثًا قد أُلغي الاعتراد بها في غالبية الدول الإسلامية، وهي صيغة يتم فيها اختصار الألفاظ الثلاثة للطلاق في عبارة واحدة للتعبير عن رغبة الزوج في إنهاء الزواج، والتي ينبغي أن يطلق كل لفظ منها في فترة تكون الزوجة فيها على طهر من الحيض.

في معظم بلدان العالم الإسلامي، فإنَّ مجرد التصريح بالطلاق أحادي الجانب من طرف الزوج (وهو طلاق سارٍ ونافذ في الفقه التقليدي) اعتُبر غير واقع ما لم يُسجل الطلاق لدى المحاكم. ففي المغرب على سبيل المثال: فإنَّ الزوج لا يحتاج إلى تقديم التماس إلى المحكمة لإجراء مثل هذا الطلاق، ومن ثمَّ ليس لزامًا عليه أن يعلل أسباب الطلاق، لكنّه ملزم بتسجيله. أما على الجانب الآخر: فإنَّ أيَّ امرأة تسعى للحصول على حكم محكمة بالتطليق فإنها يلزمها (بما يتوافق مع آراء الفقه التقليدية) أن تشرح للمحكمة العلل وراء طلبها. وفي بعض البلدان، فإنّه يمكن للزوج أن يتقدم بطلب للتطليق دون أن يضطر إلى التصريح بالعلل وراء ذلك، بينما في بلدان أخرى، يُلزم كلا الطرفين بذكر العلل لطلب الطلاق. وفي القانون الإيراني تحت حكم الشاه عام ١٩٦٧م، وبينما كان كلا طرفي الزواج يواجهان الالتزامات الإجرائية نفسها، فقد تم توسيع المجال المتعلق بتلك العلل والأسباب أمام النساء أكثر مما كان متاحًا لأزواجهن. أمّا في ظل حكم الجمهورية الإسلامية في إيران، فقد تم إسقاط قانون عام ١٩٦٧م، لكن عددًا من عناصره ظلّت معمولًا بها في قانون المحاكم المدنية الخاصة. فما زال يُشترط الحصول

على موافقة الزوجة على طلاق زوجها لها، رغم أن الزوج لم يعد مطالبًا بإبداء أسباب رغبته في تطليق زوجته عند تقديم التماسه إلى المحكمة.

وفي الغالبية العظمى من البلدان المسلمة، يُقال بأن من حق الزوجات الآن رفع دعاوى لإنهاء الزواج لعلتين إضافيتين، ألا وهما عدم إنفاق الزوج على زوجته وأسرته أو زواجه بزوجة ثانية. لكن هذا لا يعني أن مثل تلك الحقوق لم تكن متاحة أمام النساء قبل القرن العشرين، لأن هذه الحقوق، وكما رأينا من قبل، قد كانت مضمونة بالفعل من خلال الممارسة الشائعة لكل من المحاكم والمجتمع فيما يخص العلة الأولى أي عدم الإنفاق ومن خلال إتاحة خيار تعاقد المرأة في الحالة الثانية ألا وهي الزواج بثانية. إنَّ الفارق الآن هو أن القانون مُعلن، وقد صار صريحًا ومعتمدًا من جانب الدولة، وأنَّ الإجراء صار رسميًا ونظاميًا وخاضعًا لآلة البيروقراطية. ولعل الجانب الأهم هو أن القانون يتيح لمسؤولي الدولة أن يرتدوا عباءة الإصلاح رغم أن من المؤكد أن جوهر الأمر لم يتغير إلى أي درجة ملحوظة.

وفي الإطار نفسه، فإنَّ كثيرًا من قوانين الشريعة المتعلقة بالطلاق قد أُدمجت في القوانين المدنية للبلدان المسلمة باسم الإصلاح، لكنه إصلاح مجرد من النظام المعقد للرقابة والمحاسبة الذي كانت الشريعة الإسلامية تقدمه بشكل واسع. وإضافة إلى العلتين الأساسيتين للمطالبة بحكم الطلاق أمام القضاء والمذكورتين في الفقرة السابقة، فإنَّ المشرعين أدرجوا ما يلي أيضًا: العيوب في الجسم أو العقل التي يمكن أن تجعل الحياة الزوجية غير محتملة أو خطيرة؛ العنة التي تؤدي إلى استحالة وجود علاقات جنسية سوية بين الزوج والزوجة؛ القسوة وسوء العشرة والتي كان يدخل فيها -بحسب تعريف الحالة المحددة- أي شيء من الضرر البدني وحتى الزواج بأخرى؛ غياب الزوج لفترة طويلة؛ وأخيرًا، عدم التوافق بين الزوجين. وكما رأينا، فإنَّ من حق أي امرأة وفقًا للشريعة أن تلجأ إلى القاضي لطلب إنهاء زواجها لأي سبب تقريبًا، بما في ذلك ما ذكرنا من الأسباب سابقًا،

إضافة إلى أسباب أخرى من قبيل (النفور من الزوج بسبب قبح شكله أو نتيجة لعدم وجود انسجام وتوافق بينهما)<sup>(١)</sup>.

وينص القانون المصري لعام ١٩٢٩م على أنه: «إذا ادعت الزوجة إضرار الزوج بها بما لا يستطيع معه دوام العشرة بين أمثالهما؛ يجوز لها أن تطلب من القاضي التفريق، وحينئذ يطلّقها القاضي طلاقاً بائناً إذا ثبت الضرر وعجز عن الإصلاح بينهما. فإذا رفض الطلب، ثم تكررت الشكوى ولم يثبت الضرر؛ بعث القاضي حكماً وقضى على الوجه المبين بالمواد ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١»<sup>(٢)</sup>.

وبالتالي، ووفقاً للمنظومة الحديثة، فإنَّ الشرط الإجرائي لإثبات الضرر يجب توفره قبل تحرير الزوجة من زيجة سيئة عن طريق التطليق. وعلاوة على هذا، فبينما يمكن للمرأة، في بعض الدول المسلمة، اللجوء إلى القضاء من أجل الطلاق والحصول عليه فعلاً لأي من هذه العلل المذكورة، فإنَّه يلزمها أن تدفع للزوج مبلغاً تقدره المحكمة. أما الشريعة، وعلى النقيض من ذلك، فقد أقرت الشريعة بأنَّ عدم قدرة المرأة على المعاشرة الزوجية يُعد علة رئيسة موجبة لإنهاء العلاقة بين الزوجين، رغم كون التحكيم بين الزوجين ومحاولة الإصلاح بينهما قبل الحصول على حكم من القاضي قد ظلاً، في واقع الأمر، شرطاً ملزماً.

لا تزال القوانين الحديثة في البلدان المسلمة تشدد على أهمية المفهوم الإسلامي الأصيل للإصلاح بين الزوجين، والذي هو خطوة ضرورية قبل فسخ عقد النكاح. أما في القوانين التي سُنَّت في القرن العشرين، فقد جُعِلت هذه الخطوة من

---

(١) «المهذب في فقه الإمام الشافعي»، لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق زكريا عميرات، (المجلد السادس)، (بيروت دار الكتب العلمية، ١٩٩٥ م)، (المجلد الرابع)، (ص/ ٢٥٣-٥٤)، وأيضاً انظر: أبو محمد محمود العيني، «البنية في شرح الهداية»، تحقيق محمود عمر، (المجلد الثاني عشر)، (بيروت، دار الفخر، ١٩٩٠م)، (الفصل الخامس)، (ص/ ٥٠٦).

(٢) انظر: (المادة رقم/ ٦) لقانون (عام ١٩٢٩م)، كما ينقلها إيمونيول نافه في كتابه: Immanuel Naveh, "The Tort of Injury and Dissolution of Marriage at the Wife's Initiative in Egyptian Mahkamat al- Naqd Rulings", Islamic Law and Society, 91 (2002): 22, note 16.

الإجراءات النظامية وتمت مجانستها في كل بلد تقريباً، وأصبحت شرطاً رسمياً ينبغي تحقيقه لإتمام أي نوع من الطلاق، بما فيها -وربما على وجه الخصوص- الطلاق أحادي الجانب من طرف الزوج. وغني عن الذكر أن ضرورة إجراء الوساطة في الشريعة في ما قبل العصر الحديث كانت أمراً معتمداً بشكل قياسي وذلك في مجال القاضي وفي الموضوع الاجتماعي الذي وقع فيه هذا النزاع بين الزوجين. إننا ببساطة لا نعرف هل كانت الوساطة تدخل في السياق الاجتماعي الخاص بإقدام الزوج على الطلاق من طرفه، بيد أنه من المرجح أن هذه الصورة من وقوع الطلاق في الأصل لم تكن تبلغ القاضي بصفته الرسمية كقاضٍ، وبالتالي، فسيكون من الصعب ملاحظة كيفية تدخل الوساطة التي قدمها الأخير (مباشرة أو من خلال من ينوب عنه). أما في القوانين المدنية اليوم، على الناحية الأخرى، فتظهر فيها الوساطة كشرط شائع ومكتسب لصفة الرسمية من خلال متطلبات إجرائية محددة.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن التأخير أيضاً قد تم توظيفه لإحداث تغييرات على القانون المتعلق بحق الأم في حضانة الطفل، وهو الحق الذي امتد، وفقاً للمذهب الحنفي، إلى سنّ سبعة أعوام للصبيان وسنّ تسعة أعوام للفتيات. وقد رفعت هذا السن الدول التي تتخذ المذهب الحنفي مذهباً رسمياً لها إلى حد ما. ونستشهد على هذا بالقانون المصري لعام ١٩٢٩م الذي نصّ على عشرة أعوام للصبيان وعلى اثني عشر عاماً للفتيات، أمّا القانون المصري لعام ٢٠٠٥م (رقم ٤)؛ فقد رفع سن الحضانة لكل من الصبيان والفتيات إلى ١٥ عاماً. لكن هذه الدول كان بإمكانها أن تتبنى تغييراً أكثر وضوحاً، كما فعلت المدرسة المالكية بالفعل بمنح حق الحضانة للأم حتى سن البلوغ للصبيان وحتى الزواج للفتيات. وبينما تبنت غالبية الدول الإفريقية والسودان هذا الرأي من المذهب المالكي، فإن تونس، وهي بالأساس دولة معتنقة للمذهب المالكي في الفقه، قد اختارت سياسة أكثر تماشياً مع المذهب الحنفي. أما في إيران؛ فإن القانون المدني الإيراني (عام ١٣٨٢ هـ - ٢٠٠٣م) رفع

سن الحضانة إلى سن سبع سنوات للصبيان والبنات، وهذا ينبغي على رأي للأقلية يتبناه المذهب الاثني عشري. وفي الوقت ذاته، فإنَّ كثيرًا من بلدان العالم الإسلامي الأخرى تركت الفصل في مسألة الحضانة إلى تقدير القضاة في أحكامهم حسب المصالح المتحققة للطفل. بيد أنَّه بقطع النظر عن المكان الذي يعيش فيه الطفل؛ فإنَّ الأب يظل مسؤولًا عن نفقة إعالتهم، وفي عدد من بلدان العالم الإسلامي، يظل مسؤولًا عن تعليمهم. وفي هذا الصدد، فإنَّه لم توجد إلاَّ تغيرات طفيفة طرأت على الأحكام الشرعية أو ربما لم يطرأ أي تغيير.

أما مجال المواريث، على الناحية الأخرى، فقد خضع لتغيرات كبيرة. لقد نشأت منظومة الإرث المعمول بها لدى السنة في واقع الأمر عن نظام قبلي معدل كان يخدم مصالح الأقارب الواسعة، أي أولئك الذين كانوا يضمنون بقاء الجماعة، والذين كان استحقاقهم في تركة المتوفي مقابلًا للأمان الذي كانوا يوفرونه للمتوفَّى وأقاربه المباشرين في أثناء حياته. وقد أضاف القرآن إلى هذا النظام كثيرًا مما يخدم مصالح الأمهات والبنات والزوجات والأخوات وبنات الأبناء. لكن هذا النظام ظلَّ بطريقة ما ذكوريًا أبويًا إلى حدٍ كبير واستمر التركيز على علاقات القرابة التي تضمن أمن الجماعة. لقد تُرجم التسلسل الذي أنتجته تلك العلاقات في صورة أسرة واسعة انتشرت وتخللت بين البدو وكذلك في بيئة الحضر. وبعبارة أخرى: فإنَّ الأسرة الممتدة كانت الوحدة المختصة بالدعم الاجتماعي والاقتصادي داخل كل من العشيرة والحي.

وقد أدَّى دخول الصور الحديثة من الرأسمالية والتحويلات الجوهريّة المصاحبة لها في أنماط الإنتاج، من بين أشياء أخرى، ليس فقط إلى انهيار الأنماط الأولى للإنتاج، وإنَّما أدَّت أيضًا إلى تحول في الخارطة الاجتماعية: إنَّ المجتمع الذي كانت بنيته الأسرية من نوع الأسرة الواسعة صار الآن يتميز بانتشار وتنامي ظاهرة الأسرة النووية. ولم تعد الولاءات الآن للآباء والأعمام، وغيرهم من الكبار في العائلة الذين كانوا يومًا ما يشكلون شبكة أمان حقيقية للأفراد المحتاجين إلى

الأمان في العائلة: المرضى والعجزة والأيتام والمطلقات وأطفالهن. لقد كانت كل وحدة أسرية من ذلك الوقت فصاعدًا وحدها، حيث صارت الوحدة تتألف من الأبوين وأطفالهما وأحفادهما وآباء أولئك وأمهاتهم، متى ما وُجد كل هؤلاء. لقد صارت هذه الوحدة هي التي تمثل صورة (الأسرة النموذجية) التي تروج لها الدولة الحديثة، ليس فقط لأنّ هذا هو نموذج الأسرة السائد في أوروبا -المصدرة لنموذج الدولة الحديثة هذا- ولكن أيضًا لأنّ الدولة القومية (الإسلامية) الجديدة يمكنها أن تضمن ولاء مثل هذه الأسرة النووية بسهولة باعتبارها الموضع المحكم والمحدد لوجود المواطن الصالح. أما الولاءات في إطار القبائل والعشائر، باعتبارها شبه سياسية، فمن الصعب تقسيمها. لذا فإنّ الدولة القومية الحديثة، التي كانت أيضًا ضالعة في الصور الجديدة للرأسمالية والأنماط الاقتصادية الجديدة للإنتاج ومتشابكة معها، كان لها اهتمام كبير جدًا بإعادة تشكيل الأسرة الحديثة لتكون أسرة نووية بوضوح.

وفي خضم عملية إعادة هندسة قانون المواريث، فإنّ المشرعين في الدولة الحديثة استندوا بقوة على طريقة التخير، حيث جمعوا عناصر من مذاهب مختلفة لإنتاج آثار لم تكن تُتصور في إطار المنظومة القانونية التقليدية. ومن بين المصادر المادية المهمة التي اعتمد عليها المشرعون الفقه الشيعي الاثني عشري، الذي ظلّ لقرون يُرى مخالفاً للمنهج الشرعي التقليدي، بل ومضاداً للمذهب السنيّ وممارساته. فنظام التوريث لدى المذهب الاثني عشري ينحرف بشدة عن ترتيبات القرابة التي يراعيها الفقه السني. ومن المثير للدهشة أنّ النظام الشيعي في التوريث -الذي يمثل نقطة الفارق الأكبر بين المفاهيم الفقهية السنية والشيعية- صار الآن هو الأكثر ملاءمة لواقع ومتطلبات الأسرة النووية مقارنة بأي شكل يمكن لنظيره السني أن يقدمه. وعليه، فإنّ كثيرًا من عناصره اعتمدت في دول سنية عدّة، ففي العراق صار هو القانون الذي يحكم الشعب كله بمن فيهم السنة والأكراد. ويميل الفقه الشيعي الاثني عشري إلى تفضيل المفهوم النووي للأسرة ويولي عناية خاصة

للإناث فيها. وبالتالي، فإنَّه في حالة الابنة التي تراث أباهها مع أحد أعمامها، فإنَّ الميراث في الفقه السني ينقسم بينها وبين عمها مناصفة. أما في الفقه الشيعي الاثني عشري من الجهة الأخرى: فإن الابنة تراث التركة كاملة، وهي قطعاً طريقة حديثة في توريث الممتلكات العائلية.

بعض المشرعين، كأولئك المشرعين في تونس على سبيل المثال، اختاروا التعديل والإضافة على النظام المالكي للتوريث من خلال الاستناد على مبادئ مذاهب فقهية سنية أخرى يتم تجاهلها في بعض الدول التي تتبع هذه المذاهب بشكل تقليدي. لكن النتائج جاءت مطابقة تقريباً للآثار الناتجة عن المذهب الشيعي الاثني عشري، من جهة أنَّ البنات قد تم تقديمهن في تقسيم تركة المتوفى على الأقارب. ومن بين الأمور المستوحاة من المذهب الشيعي الاثني عشري تبنى كل من مصر والعراق والسودان المبدأ غير المقيد الذي يقتضي أنَّه في الوقت الذي لا يمكن فيه الوصية بأكثر من ثلث التركة، فإنَّ الموصي له حق أن يختار وريثاً لتمام زيادة نصيبه الطبيعي بإضافة ذلك الثلث.

إنَّ الإباحة الحديثة (للوصية لوارث) قد قدمت أيضاً حلاً لمشكلة الابن الذي توفي أبوه قبل جده، والذي يُستبعد، وفقاً للشريعة الإسلامية، تماماً من الحصول على نصيب في ميراث جده. إن طبيعة ديناميات الدعم داخل العائلة الكبيرة كانت تقتضي بأنَّ الحفيد اليتيم تتم رعايته عادة من قبل الجددين أو الأعمام أو الأخوال، وهو ما يفسر لماذا لم تَر الشريعة سبباً مقنعاً لتخصيص نصيب الأب المتوفى من التركة إلى ابنه باعتباره ممثلاً له.

وقد كان الأيتام بصورة روتينية وكقاعدة معتمدة يتم احتوائهم من قبل الوحدة الأسرية التي عاش فيها الأبوان، وهو ما يفسر أيضاً سبب كون الأقارب، وبصورة استمرت عبر القرون، هم المتلقين لنصيب في تركة المتوفى.

ومع صعود الأسرة النووية في زمن الحداثة باعتبارها نموذجاً أصلياً، إلى جانب التصاعد المضاعف في الحراك داخل المجتمع، صار مثل هؤلاء الأيتام بحاجة إلى

الحماية، وذلك لأنَّ الأسرة الكبيرة التي كانت تعمل على رعايتهم قد عانت من تراجع كبير (وربما اختفاء تام في كثير من المناطق). ولم يكن هناك حلٌ يلوح في الأفق أنَّه سيأتي من داخل الشريعة، حيث إنَّ إقحام الطفل اليتيم في معادلة الإرث الإسلامي قد تؤدي إلى فوضى في النظام بأكمله. لكن من بادر بالحل كان المشرعين المصريين حيث أعدوا مرسومًا قانونيًا يقضي بأن أيَّ جدٍّ له أحفاد أيتام، فإنَّه يلزمه عمل وصية تمنحهم النصيب الذي كان سيحصل عليه والدهم المتوفى لو كان على قيد الحياة، شريطة ألا يتجاوز مثل هذا النصيب الثلث من إجمالي ثروة الجد. وفي حالة ما إذا لم يقيم الأخير بالوصية بهذا الإرث، أو إذا لم تكن الوصية ملتزمة بالحكم الموضوع لهذا الشأن، فإنَّ المحكمة كانت تقوم بتعديل الوصية تبعًا لذلك.

وبحلول عام ٢٠٠٠م أقدم ما لا يقل عن ثماني دول في الشرق الأوسط على جعل الوصية الواجبة تُطبق على ثروة الجد لصالح الحفيد اليتيم. لكن هذا الحل لم يلق ترحيبًا في جميع الدول الإسلامية حيث عارضت باكستان بقوة على أساس أن مثل هذا التشريع يلزم بما جعله القرآن فعلاً يخضع للاختيار الحر. وسوف نناقش حالة باكستان في الفصل التالي.

لقد كانت قوانين التوريث والوصايا مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بإعادة هندسة قانون الوقف خصوصًا في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا. وقد رأينا في الفصل السابق أنَّ الوقف كان هدفًا رئيسًا للهجوم في مشروع التحديث الذي بدأتها القوى الكولونيالية والنخب القومية المحلية. فالخطاب الذي أنتجه المستشرقون الفرنسيون خلال فترة الأربعينيات من القرن التاسع عشر تغلغل في أرجاء الدولة العثمانية ولاحقًا في الدول المنبثقة عنها. وهذا الخطاب -بمعاونة النخب القومية والعلماء المحليين الذين درسوا تحت أقدام المستشرقين الأوروبيين- قد صنع تفريقًا بين الأوقاف العائلية والأوقاف العامة، وهو تفريق لم تصنعه من قبل الثقافات الإسلامية. وقامت هذه الثقافات الدخيلة بالإضافة إلى ذلك بحقن الأيديولوجية القومية بمفهوم أنَّ الأوقاف العائلية تُعد تطورًا في التاريخ الإسلامي

جاء بعد المرحلة التأسيسية، وبالتالي، فهو لا يتمتع بالشرعية، حيث إنَّها لم تكن معتمدة لا على السنة النبوية ولا حتى على تراث الصحابة؛ وترتب على هذا الأمر أن التطورات اللاحقة، بما فيها التطورات الحديثة، كانت كغيرها من جهة النفع، خاصة إذا كانت التطورات (الحديثة) تتفوق على سابقتها في (التعقيد الحضاري). وأما الأجدر بالملاحظة فهو ما احتوى عليه هذا الخطاب من علاقة سببية بين (بدعة) الأوقاف العائلية ومحاولة المجتمعات المسلمة على مدار قرون أن تتحايل على نصوص الأحكام القرآنية للمواريث، التي تعمل بمبدأ تقسيم الأنصبة والتي بالتالي تؤدي إلى تفكيك الممتلكات. إنَّ الجدير بالملاحظة في هذا الخطاب في سياق الدول القومية التي تكونت في منتصف القرن العشرين هو أنَّ (خيانة) الوقف لروح القرآن كانت -وللمفارقة- تتعارض مع روح مبتدعة صممت لتقوية الأسرة النووية ولتحقيق التطابق، دون قصد، مع الفقه الشيعي.

وكأن هذا لم يوفر لهم ما يكفي من الذخيرة للهجوم على الأوقاف، ألقى الكولونياليون الفرنسيون والنخبة الحاكمة العثمانية ونظراء العثمانيين في الدول القومية المنبثقة عنهم باللائمة على الوقف باعتباره سبب الضعف الاقتصادي، حيث إنَّ الأوقاف العائلية -كما كان البعض يجادل- تتسبب بطبيعتها في احتجاز الممتلكات إلى الأبد وتحول دون تطورها الفعال في اقتصاد السوق المفتوحة. وحيث إنَّ الاقتصاد ضروري ولا غنى عنه للتطور الحديث، فإنَّ عرقلة التقدم المادي يساوي إيقاف التقدم نحو الحضارة. ولذا فإنَّ الوقف، الذي كان هو العماد الأساسي للمجتمع المدني في الحضارة الإسلامية مدة تزيد على ألف عام، وأداة رئيسة للرفاهية الاجتماعية لهذه الحضارة وصمام أمان لها، صار مرادفًا للتخلف الحضاري والرجعية. وفي تركيا الكمالية، أُلغيت منظومة الأوقاف العائلية بالكامل في عام ١٩٢٦م، بينما خضعت الأوقاف الخيرية غير العائلية للتأميم باعتبارها مؤسسات للانتفاع العام.

لكن عملية إلغاء منظومة الوقف لم تحدث بشكل مفاجئ في أيِّ مكان مثلما

حدث في تركيا. فقبل إلغاء الأوقاف العائلية بشكل تام في عدد من بلدان العالم الإسلامي الأخرى، حاولت الحكومات القومية تقييد نطاق أحكام الشريعة المرتبطة بالوقف من خلال محاذاتها مع سياساتها الساعية إلى إعادة تشكيل نموذج الأسرة النووية. لكن، ومن أجل تحقيق ذلك، لم يُسمح لإدارة الأوقاف أن تستمر وفقًا لممارساتها المستقلة السابقة، حيث كان مديروها الخصوصيون يعملون باستقلال عن الدولة رغم أنهم كانوا يخضعون في العموم للإشراف وأحيانًا للتفتيش على يد القضاة.

ومن خلال إضفاء الطبيعة المركزية عليها داخل الوزارات الحكومية، تم إخضاع الأوقاف لأحكام غير مسبقة، وكان أولها اشتراط التسجيل لأي عمل يتعلق بإقامة وقف، أو تجديده، أو إلغائه، أو تعديل توزيع دخله. وقد قادت مصر هذا الطريق في منطقة الشرق الأوسط. ففي عام ١٩٤٦م، أعلنت مصر أن الأوقاف الدينية، وخصوصًا المساجد، سوف تُعدّ من الآن فصاعدًا دائمة، كما كان الأمر في ظل الشريعة؛ لكن الأمر لن يكون كذلك في حال الأوقاف الخاصة أو العائلية، التي حُدّدت مدة وقفها الآن بستين عامًا (كما حدث في لبنان) أو تمتد لطول حياة سلسلتين من المنتفعين منها. وعند إنهاء عمر الوقف، فإن الملكية يجب أن تعود إلى المنتفعين أو إلى ورثة مؤسس الوقف، وهذا بحسب الشروط الخاصة التي وضعها القانون لكل حالة.

وقد شهدت كل من مصر ولبنان تقييدًا آخر كبيرًا على حرية مؤسسي الوقف في إقامة أي مؤسسة تزيد قيمتها عن ثلث ممتلكاتهم القابلة للتوريث. وفي حالة تجاوز الوقف لقيمة الثلث المحددة، فإن الزيادة على الثلث كانت تُوزع على الورثة وفقًا لأنصبتهم في الإرث من تلك الملكية. وسرعان ما أصبح هذا القيد تشريعًا شائعًا، حيث صُدّق عليه في اليمن آخرًا عام ١٩٩٢م.

وفي عام ١٩٤٩م، ذهبت سورية إلى ما هو أبعد من ذلك، حيث تم إخضاع إدارة جميع الأوقاف العامة للسياسات المركزية في وزارة حكومية وألغيت جميع

الأوقاف التي كان المنتفعون فيها كلهم أو جزء منهم أفرادًا في عائلة. وتم تطبيق الإجراء القاسي نفسه في مصر في عام ١٩٥٤م، وفي عام ١٩٥٧م تمت مصادرة جميع الأراضي الزراعية التي أُسست على أنها أوقاف ضمن برنامج التأمين الذي نفذه عبد الناصر. ونُفذ في الجزائر أيضًا برنامج تأمين مشابه عام ١٩٧١م. وسار عدد من الدول على المنوال نفسه في إلغاء الأوقاف العائلية، وكان من بين آخرها ليبيا عام ١٩٧٣م والإمارات العربية في عام ١٩٨٠م.

بيد أن ثمة طريقة أخرى ابتُكرت لتقليل الأوقاف العائلية وتمثلت في رفع عدد من القيود التي تضمن ديمومة الوقف بموجب الشريعة الإسلامية التقليدية. وقد نصّ القانون الجزائري عام ١٩٩١م (إضافة إلى إلغاء الأوقاف العائلية) على أن أيّ مؤسس يمكنه أن يُلغي صك وقفه أو يغير أيًا من شروطه. وفي القانون اليمني لعام ١٩٩٢م ذهب الأمر لأبعد من ذلك، حيث منح المنتفعين من الأوقاف العائلية الحق في إلغاء صكها وتوزيع الملكية وفقًا لأنصبتهم في الميراث.

أمّا في جنوب شرق آسيا، فقد طرأت تغيرات أقل على قانون الوقف، حيث إنه مع بزوغ فجر القرن العشرين كانت أسس ذلك القانون قد تغيرت بالفعل في المنطقة، كما تغيرت في شبه القارة الهندية. وفي دول المالاي ومستوطنات المضائق، تحولت كثير من الأوقاف إلى ما تحول في واقع الأمر إلى أمانات إنجليزية، وهي حقيقة أضعفت من اهتمام مانحي الوقف بشدة، وهو الأمر الذي أدّى بدوره إلى الانخفاض الملحوظ في حجم الأوقاف العائلية والأوقاف العامة. أما في إندونيسيا، فقد صدر القانون المنظم للوقف عام ١٩٣٧م تحت الحكم الكولونيالي الهولندي، لكن آثاره على الوقف وإدارته كانت إجرائية بشكل محض، حيث تعمل على تنظيم شكل تأسيس وتسجيل الأوقاف. وعمومًا، فإنّ الدور الاقتصادي للوقف في جنوب شرق آسيا لا يبدو أنه كان دورًا محوريًا، كما كان في وسط آسيا والشرق الأوسط وشمال إفريقيا، وهو ما يُفسر عدم ممارسة الضغوط الكولونيالية من أجل إلغاء الوقف في جنوب شرق آسيا بالدرجة نفسها التي مورست بها في أجزاء أخرى من العالم الإسلامي.