الزواج المدني
(مشروع قانون لبناني للأحوال الشخصية*) أنموذجاً
دراسة نقدية في أهمّ موجباته المفاهيميّة
ومقارنة في نماذج من موادّه

لقد عُمل في السنوات الماضية على الترويج بقوة لمشروع الزواج المدني، وكان يغلب على هذا الترويج الأسلوب الدعائي (غير العلمي)، الذي يهدف الى تلميع فكرة الزواج المدني، وتسويقها؛ حتى التبس الأمر على العديد من الناس، بمن فيهم أولئك الذين يملكون اعتقادهم الإيماني، ويمارسون التزامهم الديني في الجانب العملي.

ولعلّ السبب في هذا الالتباس هو–إضافة إلى ذكرنا من أسلوب ترويجي ودعائي– عدم الالتفات لدى هؤلاء إلى أن مشاريع قانون الزواج المدني –أو تلك القوانين المعمول بها في العديد من الدول– تخالف مخالفة صريحة وندّية ما جاء في القرآن الكريم، وسُنّة النبي (ص) وأهل بيته (عليهم السلام)، وأنها تعتمد على مجموعة من المبرّرات والأسباب الموجبة التي تنطوي على أكثر من ضعف، بحيث لا تصمد أمام النقد والتحليل.

ومن هنا كان من المفيد أن نبادر الى القيام بدراسة مقارنة بين مصادر التشريع في الإسلام (القرآن والسنّة..) في نصوصها ذات الصلة، وبين واحدٍ من مشاريع قانون الزواج المدني في نماذج محدّدة من مواد ذلك المشروع، تشتمل على مخالفة صريحة وواضحة لما جاء في القرآن الكريم، أو سنّة النبي (ص) وأهل بيته (عليهم السلام)، لتكون مثالاً لما عليه بقية مواد ذلك المشروع، على أن يسبق ذلك مقاربة نقدية تحليلية لبعضٍ من أهمّ الأسباب الموجبة، وتحديداً في تلك المفاهيم التي تمَّ استخدامها فيها، وتوظيفها لديها.

وهذا ما سوف يسهم في التنبيه على خطورة هكذا مشاريع، وفي إيقاظ البعض من حالة الانبهار التي عاشها نتيجة ذلك الكم من التضليل الإعلامي، الذي مارسته قنوات تلفزيونية ووسائل إعلام

---

* المشروع الذي أعدّته د.أوغاريت يونان، ود.وليد صليبي، والذي تمَّ تقديمه إلى مجلس النواب اللبناني (بيروت، 2011/3/18). هذا وقد اخترناه كنموذج –رغم أن كاتبَيه قد حاولا تجنّب حدّة بعض المخالفات لأحكام الدين الاسلامي التي اشتملت عليها مشاريع أخرى- لأنه جاء متأخراً عن بقية المشاريع المطروحة، حيث ذكر كاتباه أنه أكثر تطوراً، وأنهما استفادا من اقتراحات ومشاريع سابقة في هذا السياق.

عديدة بهدف التسويق لتلك الأفكار، التي تنتمي إلى منظومة الزواج المدني وقوانينها المختلفة، ومشاريعها المتكثّرة.

وسوف نختار للمقارنة نماذج من تلك المواد التي ترتبط بعناوين الزواج، والطلاق (والهجر أيضاً)، والعدّة؛ وذلك لما لهذه المواد من أهمية، من حيث خطورة بعض تلك النتائج التي قد تترتب على مخالفة تلك الأحكام الشرعية التي تندرج تحت تلك العناوين، ولأنّ إعمال المقارنة في تلك المواد قد يسهم أكثر في تحقيق أهداف هذه الدراسة وإنجاح وظيفتها، من حيث إنها عامّة البلوى لدى الناس، بما يساعد على فهمها، والدراية بما يمكن أن يترتّب عليها، ولما تملكه تلك المواد من حساسية اجتماعية لدى عموم الناس، تسهم في استفزاز نباهتهم إلى تلك المترتّبات والنتائج. وإن كانت مخالفة القرآن الكريم والسنَّة في أيٍّ من الأحكام الشرعية قد تترتّب عليها نتائج لا تقلّ خطورة عن تلك النتائج مورد الدراسة، إذا استلزم الإعراض عن تلك الأحكام والرفض لها التراجع عن الإيمان بكتاب الله ونبوّة النبيّ (ص)، وكانت هذه الملازمة واضحة لدى من يمارس هذا الإعراض والرفض.

ومن هنا سوف نعمل على تقسيم هذه الدراسة الى قسمين، القسم الأول، ويتناول تلك المقاربة النقدية، والقسم الثاني ويتناول تلك المقارنة الجزئية.

القسم الأول: وسوف نقتصر في هذا القسم على جملة من تلك المفاهيم، التي يُعمل على استغلالها في مشاريع القوانين تلك، وذلك بهدف الانتقاص من القوانين الدينية أو التشريعات الإلهية، وأيضاً بهدف توظيفها في ممارسة أكثر من ادّعاء في التميّز والتطوّر، وحيازة جملة من العناوين التي يتوقعون من خلالها مستوى أعلى من المقبولية لدى الناس.

ومن تلك المفاهيم المستخدمة التي أدرجت في الأسباب الموجبة لمشروع القانون ذاك، ما يلي:

1-**العدالة:** حيث جاء في متن ذلك المشروع ما نصّه:

«سابعاً: لا يقوم زواج الا على مبدأ العدالة العائلية والمساواة بين المرأة والرجل...» (ص5).

من الواضح لمن يقرأ هذا النص وغيره، إنّ هناك عدم دراية بمفهوم العدالة وحقيقتها لدى واضعي ذلك المشروع، وإنّ استخدام هذا المفهوم إنّما كان استخداماً غير علمي له. والدليل على ذلك هو ذلك الخلط بين مفهوم العدالة ومفهوم المساواة، بل ادّعاء التلازم بينهما، حيث جاء تالياً في ذلك المتن: «انطلاقاً من مبدأ العدالة... كان لا بدَّ من إقرار المساواة» (ص5).

والذي ينبغي قوله هو إنّ مفهوم العدالة يختلف جوهرياً عن مفهوم المساواة، حيث إنّ بعض المساواة عدل، لكن بعض المساواة ظلم. أي إنّه ليس كلّ مساواة عدلاً، وليس كلّ عدل مساواة. وليس صحيحاً القول بالتطابق بين العدل والمساواة، لا من ناحية مفهومية، ولا من ناحية مصداقية.

ولذا ليس من الصحيح ادّعاء التلازم بين العدل والمساواة، لأن بعض المساواة تستلزم اللاعدالة، كما إنّ بعض العدالة يستلزم اللامساواة. أي كما إنّ الاختلاف المفهومي قائم بين المفهومين، فإنّ اختلاف مصاديقهما أيضاً ممكن.

لنأخذ على ذلك مثالاً: لو كان لدينا فقيرٌ وغني، وأردنا أن نضع قانوناً ضرائبياً، فإنّ المساواة تتطلب أن نأخذ ضريبة من الغني تساوي الضريبة التي نأخذها من الفقير، بينما العدالة تتطلب أن نأخذ من الغني بلحاظ قدرته (فضلاً عن حيثيات أخرى)، وأن نأخذ من الفقير بلحاظ قدرته (فضلاً عن حيثيات أخرى). فهنا مساواة الفقير بالغني من حيث الضريبة ظلم، بينما اللامساواة بينهما عدل، ففي هذا الحال هل نختار المساواة الضريبية، أم نختار العدالة الضريبية؟.

إنّ ما تقدم يتطلب أن يكون المبدأ الذي يجب الارتكاز عليه في التشريع –سواءً في الأحوال الشخصية، أم في غيرها– هو العدل لا المساواة، لأنّ العدل لا يمكن أن يجتمع مع الظلم، بينما المساواة قد تفعل.

وعلى ما تقدّم يمكن القول: إنّ هذا الخلط الذي وقع فيه من وضع هذا المشروع يجعله عرضة للسقوط أو الاهتزاز، لأنّ مؤدّى هذا الخلط ليس خطأً موضعيّاً، إنما مؤدّاه خللٌ بنيويّ ينال مجمل موادّ هذا المشروع وبنيته، من جهة كونه من المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها ويرتكز إليها.

2– **الطائفية والطوائف:** حيث يتعمّد واضعو تلك المشاريع –إمعاناً في مزيد من التشويه والانتقاص–إلصاق بعض الأوصاف المذمومة بالتشريع الإسلامي (وغيره)، تلك الأوصاف التي قد تحدث نوع نفور، وتالياً ابتعاد عن ذلك التشريع، كما قد يظنّ هؤلاء.

فقد جاء في متن ذلك المشروع ما يلي:

«.. إقرار قانون لبناني وطني لا طائفي للأحوال الشخصية» (ص2)

«.. لقوانين حصرية للطوائف..» (ص3)

«.. وجود قوانين الأحوال الشخصية للطوائف..» (ص3)

وغيرها من العبارات التي حملت المعنى نفسه.

وما ينبغي قوله في هذا المقام:

أولاً: إنّ اعتماد تلك اللغة، وتلك الأوصاف يشي بموقف هؤلاء الحقيقي من الدّين وتشريعه، فضلاً عن مجمل طروحاتهم في هذا السياق.

ثانياً: الدّين حقيقة، والطائفية حقيقة أخرى، وهناك العديد من المفارقات والاختلافات بينهما، ولا يصحّ الخلط بينهما، سواءً كان عن دراية أم عن غير دراية.

ثالثاً: إنّ ما تقدّم قد ينمّ عن عدم معرفة هؤلاء بالدّين وتشريعه، وعن أكثر من سلبية في الموقف منه، تدفعهم إلى عدم البحث فيه بشكل علمي، وإلى عدم مقاربته بطريقة موضوعية.

رابعاً: إنّ التشريع الإسلامي لم تأت به الطائفة، وليس نتاج الطائفية، وإنّما هو تشريع مستمد من مصادر التشريع في الإسلام (القرآن والسنَّة).

خامساً: إنّ التزام طائفة أو أكثر بهذا التشريع لا تجعل منه تشريعاً طائفياً، وإنّما هو تشريع عالمي يتعدى في طبيعته حدود هذه الطائفة أو تلك. فهو لم يأت لطائفة دون أخرى، أو لمجتمع دون آخر، بل هو قد أتى لجميع الناس. وأن تلتزم به طائفة دون أخرى لا يغيّر من حقيقته تلك.

سادساً: عندما يعمد البرلمان اللبناني الى تشريع اعتماد التشريع الإسلامي في الأحوال الشخصية، فإنّ هذا التشريع يصبح وطنياً ولبنانياً، لأنّ البرلمان اللبناني هو الذي شرّع اعتماده في الوطن.

سابعاً: إنّ اعتماد قوانين متعددة في الأحوال الشخصية للطوائف في لبنان، هو نتاج الطبيعة التعددية للمجتمع اللبناني، ومبدأ الحريّة لديه؛ وعليه لماذا يعاب على هذا المجتمع (أو المجتمعات) إذا كان هذا المجتمع نفسه قد ارتضى هذا التعدّد التشريعي لنفسه؟ ولماذا يُعمل على مدح هذه التعددية في مكان (المشروع نفسه، ص3)، ويعمل على ذمّها في آخر؟

وإذا كان هذا التعدّد في قوانين الأموال الشخصية في لبنان ينسجم مع طبيعة الاجتماع اللبناني، ويعبّر عنه، ويريحه؛ فما الضير في ذلك؟ أليس هذا من تجلّيات الحريّة الاجتماعية في الإطار القانوني؟ وكيف يُدعى إلى احترام الحريّة في هذا السياق (المشروع نفسه، ص6)، ثم يُعمد إلى مهاجمة نتاج تلك الحرية، عندما لا تتماشى مع قناعاتهم في الزواج المدني؟ كيف يمارسون هذا التظاهر بقبول قانون مدني للزواج إلى جانب ما يسمونه بقوانين الطوائف، وهم في الوقت نفسه

يهاجمون هذه القوانين، وينعتونها بتلك الأوصاف المذمومة، وكأنهم يعانون نوع ازدواجية، أو انفصام فكري في الموقف منها.

ثامناً: إنّ تشريع قانون مدني للأحوال الشخصية في لبنان لن يؤدي إلا إلى إنتاج طائفة جديدة (في مجال الأحوال الشخصية، ولربّما في غيره) وهي طائفة اللادينيين (في الأحوال الشخصية)، لنصبح أمام قانون أحوال شخصية جديد، لطائفة جديدة، تضاف الى بقية الطوائف.

وعليه فإن ما يدّعي واضعو ذلك المشروع الهروب منه، سوف يقعون في نهاية المطاف في حفرته من جهة زيادة الطوائف وعددها، ولربما تسعير الجدل الطائفي في بعض الموارد، ليتضح لاحقاً أنّ هكذا مشاريع سوف تؤدّي الى مفاقمة هذه المشكلة (التي يدّعون وجودها)، بدل أن تعمل على حلّها وعلاجها.

3- **التطور العلمي:** هنا يبلغ الإدعاء ذروته، إذ تراهم يذكرون في الأسباب الموجبة للمشروع أنّ ما يقترحونه هو حصيلة ذلك التطور العلمي في مختلف العلوم، بل هم يوجّهون اتهاماتهم لتلك القوانين الشرعية بأنّها غير مواكبة لتطور العلوم، ليصنّفوا تلك القوانين في خانة عدم التطور، والتقدّم و...

ولذلك- وفي سياق تحميلهم لتلك القوانين مسؤولية ما يعبّرون عنه بالواقع الأليم، والانتهاكات التي يتعرض لها العديد من الناس- يذكرون بأنّ تلك الانتهاكات هي «بموجب مفاعيل هذه القوانين القديمة وغير المواكبة لتطور علوم التربية والاجتماع وعلم النفس وحقوق الطفل» (ص6)، وغيرها من التعابير المشابهة.

وهنا لا بد من الإلفات الى جملة من الملاحظات التي تتصل بهذا التوظيف:

أولاً: كيف يثبتون أنّ ما يقدمونه من تشريع تثبته علوم التربية، والاجتماع، وعلم النفس...؟

ثانياً: كيف يثبتون أنّ التشريع الإسلامي يتعارض مع ما انتهت إليه تلك العلوم؟

ثالثاً: لو كان نتاج تلك العلوم مفاده إنّ السعادة والعدالة هي ثمرة الزواج المدني، وإنّ (الواقع الأليم) ثمرة تلك القوانين الأخرى؛ لكان من اللازم على هؤلاء أن يدعوا إلى قانون إلزامي للزواج المدني، وأن يرفضوا أيّ قانون آخر، لكننا نرى أنّهم يدعون إلى قانون مدني اختياري، يضاف إلى بقية القوانين المعمول بها.

رابعاً: ما تقدّمه تلك العلوم هل هو حقيقة علمية لا تبقل الخطأ والشك والتغيير، أم إنّها وجهة نظر علمية تحتمل الخطأ والشك والتغيير..؟

إنْ كان ما يقدّمونه حقائق علمية، فليأتوا بالأدلة على ذلك – مع إنّ مجرد كلامهم عن تطور العلوم قد يفضي إلى كون ما يستندون عليه من تلك العلوم ليس حقائق علمية، لأنّ (التطور) قد يعني، فيما يعنيه، أن يكون الرأي العلمي السابق خاطئاً-؛ وإنْ كان ما يقدّمونه وجهة نظر علمية، فكيف لهم أن يبنوا تشريعاً للأحوال الشخصية وللأسرة على وجهات نظرٍ غير ثابتة علمياً؟

خامساً: هم يدّعون أنّ ما يقدّمونه من مشروع يهدفون من خلاله الوصول الى العدالة وتحقيقها، ولربما السعادة الزوجية والعائلية...، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: كيف لنا أن نجزم، بأن ما لدينا من مشاريع قوانين في الأحوال الشخصية توصل حتماً الى العدالة والسعادة، إذا كانت هذه المشاريع تقوم على وجهات نظر علمية تقبل الخطأ والتغيير؟ فهل يمكن لمقدمات تحتمل الخطأ وغير يقينية أن تؤدّي الى نتائج صحيحة حتماً ويقينيّة؟ هل يمكن أن يدّعي أحد بأنه سوف يأتي بالسعادة والعدالة، وهو لا يرتكز في مشروعه على أرضية يقينية، وعلى حقائق علمية للوصول إلى تلك الأهداف والنتائج التي يدّعي أنّ مشروعه يُوصل إليها؟.

هل من الصحيح أن يُعمل على إيهام الناس بأنّ هكذا مشاريع قوانين، سوف تأتي لهم بالسعادة والعدالة... وهي تفتقر الى الأدلة العلمية، التي تسمح لنا أن نطمئن ونجزم، بأنه اذا اعتمدنا هذا السبيل، سوف نصل الى تلك النتائج حتماً، ولن نصل إلى ما يتنافى معها؟

إنّ بيع الأوهام للناس ليس الطريق الصحيح لممارسة التسويق والترويج، ومن يبني بيته (التشريعي) على الرمال، فلن يصمد أمام الرياح، ولن يحمي ساكنيه، بل هو نفسه سوف يصبح الخطر الأكبر عليهم.

سادساً: إذا كانت دعواهم أنهم يرتكزون في مشاريعهم على حقائق علمية، فالحقائق العلمية لا تختلف بين مدرسة علمية وأخرى، ولا بين عالمٍ وآخر. وهذا ما يستلزم أن تكون مشاريع قوانين الزواج المدني (أو القوانين المعمول بها نفسها) متطابقة فيما بينها في موادّها، وألا يكون هناك اختلاف فيما بينها؛ مع إنّه عندما نأتي إلى تلك المشاريع (والقوانين المعمول بها في مجمل البلدان) نجد أنها تختلف فيما بينها اختلافاً فاحشاً في العديد من موادّها.

كما لا بدّ من الإلفات إلى إنّ تلك المشاريع تفتقد إلى المعيار الذي يمكن على أساسه القول إنّ ما جاء به مشروع قانون الزواج المدني هذا صحيح، وما جاء به ذاك خطأ، وإلّا لو كان هناك معيار

يمكن على أساسه ومن خلاله معاينة تلك المشاريع ودراستها والمقارنة بينها، فليأتوا بهذا المعيار، وليخبرونا به.

وإلّا لسائلٍ أن يسأل، لو كان هناك عشرة آراء وضعية (لمشاريع قوانين أو قوانين زواج مدني) في قضية من قضايا الأحوال الشخصية؛ فأيٌّ من تلك الآراء هو الصحيح، وأيّها الخاطئ؟ أيٌّ منها يوصل إلى العدالة، وأيّها لا يوصل إلى العدالة؟ أيٌّ منها يوصل إلى السعادة، وأيّها لا يوصل إلى السعادة؟ والأهم من ذلك، كيف نعرف أنّ هذا الرأي يوصل الى العدالة والسعادة، أو لا يوصل إليهما؟

وقبل كلّ ما تقدّم من أسئلة، هل يمكن أن نعرف ذلك، أم لا يمكن؟ وهل هذه الآراء التي وردت في مشاريع الزواج المدني هي آراء علمية توصل يقيناً إلى تلك النتائج؛ فلو كانت آراء علمية تعبّر عن حقائق علمية يقينية وأكيدة، فلماذا هذا الاختلاف الفاحش فيما بينها؟ واذا كانت مجرد وجهات نظر –لا أكثر، ولا أقل–، فهل يتحمّل المجتمع وتتحمل الأسرة أن يتحولا الى مختبر لعشرات الآراء، التي تحاول إغراء الناس بمقولات التطور العلمي والعلوم و.. في حين إنّها ربّما تؤدّي الى نتائج عكسية خلاف ما يدّعيه هؤلاء، كأن تؤدّي الى دمار المجتمع وتدمير الأسرة، لأنّ نتائجها المدّعاة هي نتائج غير مدعومة علمياً؟ فهل من الصحيح تحويل الأسرة الى ميدان اختبار؟ وهل من الصحيح أخلاقياً أن يدّعي واضعو ذلك المشروع أنهم سوف يقودون الناس الى السعادة والعدالة و... مع إنّهم لا يملكون الأدلة العلمية اليقينية، التي تثبت أنّ ما سوف يأخذون الناس إليه هو السعادة والعدالة، وليس الظلم والتعاسة؟

سابعاً: إذا كانت مشاريع وقوانين الزواج المدني ترتكز –كما يقولون– على العلوم، وإذا كانت هذه العلوم غير ثابتة؛ فهذا يعني بالضرورة أن تلك المشاريع والقوانين لن تكون ثابتة، لأنّ الأساس الذي ترتكز عليه غيرَ ثابت، وبالتالي سوف تكون عرضة للتغيّر الدائم في موادها، كلما استجدّ جديد في تلك العلوم يرتبط بأيٍّ من تلك المواد.

وهذا يترتب عليه جملة من النتائج والأسئلة، أمّا النتائج فهي ذات بعدين قانوني واجتماعي، بمعنى إنّ تغيّر العلوم سوف يؤدّي إلى تغيّر القوانين التي ترتكز على تلك العلوم، وتغيّر القوانين سوف يؤدّي بدوره إلى تغيّر تلك الأوضاع الاجتماعية التي ترتبط بتلك القوانين، ومعنى ذلك إنّ ما سوف يحكم على هذين البعدين هو اللاإستقرار الدائم، هذا ما سوف يكون له العديد من سلبياته.

أمّا السؤال فهو يلي: هناك جوانب فطرية ثابتة في الشخصية الإنسانية، وهذه الجوانب تتطلب تشريعات ثابتة لا تتغيّر بتغيّر الظروف والأحوال... وعليه، كيف تستقيم تلك المشاريع التي هي عرضة للتغيّر الدائم مع حاجة الطبيعة الإنسانية الى تلك التشريعات الثابتة، التي تلامس تلك الجوانب الفطرية الثابتة فيها؟

ثامناً: عندما نأتي الى تلك العلوم نجد أنه يوجد في كل علم مدارس، واتجاهات، وآراء مختلفة؛ وهنا سوف يضحى السؤال مشروعاً، وهو على أيّ تلك المدارس، أو الآراء، أو الاتجاهات سوف يُعمل على بناء هذا المشروع أو ذاك، هذه المادة أو تلك؟

هل يوجد من معيار لدى هؤلاء يُستند عليه لترجيح هذه المدرسة العلمية أو تلك، هذا الرأي العلمي أو ذاك؟

وإن كان هذا المعيار موجوداً فليقوموا بعملية الترجيح تلك، وليخبرونا ما هي المرجحات العلمية التي جعلتهم يتبنون هذا الرأي، أو دفعتهم الى اختيار تلك المادة، أو برّرت لهم اعتماد ذلك المشروع.

تاسعاً: أمّا فيما يتصل بوصف قوانين الأحوال الشخصية المعمول بها –بما فيها الإسلامية– بأنها قديمة وغير مواكبة لتطور العلوم..، فالذي ينبغي قوله هو إنّ التشريع الإسلامي، ومع كونه نابعاً من القرآن والسنّة؛ فهو قادر في بنيته المنهجية على هضم أي تطور علمي، شريطة أن يكون ما أفضى إليه هذا التطور العلمي حقائق علمية قطعية، وليس مجرد أمور ظنيّة، ففي هذا الحال يترتب أثرٌ شرعي على أية حقيقة علمية قطعية، تتصل بأيٍّ من قضايا الأحوال الشخصية، أو غيرها من الأحكام الشرعية.

وهذا ما يسمح لمنهجية التشريع الإسلامي أن تواكب التطور العلمي، وأن تستفيد من نتاج مختلف العلوم، لكن على أرضٍ علمية ثابتة، ومستقرة، وغير متزلزلة.

أمّا وصف تلك القوانين بالقدم (قديمة)، فهو في الوقت الذي يهدف فيه إلى ادّعاء التميّز بالجِدَّة (جديد) لمشاريع قوانين الزواج المدني، وتحديداً المشروع الأنموذج مورد البحث؛ فإنّ الإجابة عليه هي إنّ معيار القانون ليس القِدم والجِدة، بل الصحة والخطأ، أن يكون ظالماً أو عادلاً، فقد يكون لدينا قانون قديم، لكنّه يكون عادلاً، ومطابقاً للواقع التشريعي (لما هو حقّ من التشريع)، ويمتلك المقتضى لبلوغ غاياته؛ وقد يكون لدينا قانون جديد، لكنه يكون ظالماً، ومجافياً للمصالح الواقعية والحقّة، ويوصل الى خلاف غاياته التي كان من أجلها، كالسعادة في الاجتماع الأسري وقوانينه على سبيل المثال.

4- **السيادة:** وهي من المفاهيم التي استخدمت لتبرير هذا المشروع، حيث جاء في الرابع من الأسباب الموجبة لمشروع قانون الزواج المدني ذاك، ولدى الحديث في الخلل السيادي؛ إنّ سيادة الدولة على قوانينها: «ما زالت ناقصة ومنتقصة في مجال الأحوال الشخصية، داخلياً لقوانين للطوائف ومحاكم لها، وخارجياً لقوانين الدول التي يعقد فيها اللبنانيون أصولاً زواجاً مدنياً..» (ص3).

وهنا لا بد من قول ما يلي:

أولاً: اذا كان مجلس النواب اللبناني هو الذي شرّع أن يعتمد -فيما يُعتمد من قوانين- التشريع الإسلامي في إطار الأحوال الشخصية، فهل يبقى عندها من انتقاص من هذه السيادة؟ فأين النقص السيادي اذا كان مجلس النواب اللبناني هو الذي قام بتشريع اعتماد ذاك التشريع؟

ثانياً: إن كان عقد الزواج المدني خارج لبنان طبقاً لقوانين الدول التي يُعقد فيها زواجه ذاك، يُعدّ انتهاكاً لسيادة الدولة؛ فلماذا يرتضي من يتبنى الزواج المدني أن يُمارس هذا الانتهاك للسيادة؟، أي لماذا لا يرفضون أن ينتقل من يريد الزواج مدنياً إلى خارج لبنان لعقد زواجه، طالما إنّ في هذا انتقاصاً من السيادة؟، فهل يبرّر العقد مدنياً انتقاص السيادة؟، وهل يصبح من الجائز انتهاك السيادة إذا تعارضت مع الزواج المدني؟، ولماذا لا يبادر أولئك الى رفض عقد الزواج طبقاً لقوانين الدول الأخرى، طالما إنّ «في هذا انتقاص من حرية القضاء اللبناني ومن سيادته» (ص3)؟

أليس عقد الزواج طبقاً لما هو معتمد من قبل الدولة اللبنانية -حتى لو كان قانوناً دينياً مخالفاً لقناعة أولئك-؛ أحفظ للسيادة اللبنانية من أن يتمّ عقد الزواج طبقاً لقوانين دول أخرى، ليس للدولة اللبنانية «أي رأي فيها، لا من حيث التشريع، ولا التعديل، ولا التطوير» (ص3)؟

ثالثاً: ألا ينافي السيادة الوطنية القول بأنّ مضمون الإتفاقيات الدولية «يتمتع بفوقية التطبيق» (ص 5)، وإنّ النصوص الدولية «تتقدم على أحكام القانون اللبناني» (ص5)، وإنّ المحاكم المحلية «تُلزم.. بتطبيقها (النصوص الدولية) بالأفضلية على القانون اللبناني..» (ص5)؟

وماذا يبقى من سيادة الدولة اللبنانية إذا كانت النصوص الدولية لها الفوقية، والتقدم، والأفضلية؟ أليست دعوةً لتخلّي الدولة اللبنانية عن سيادتها الوطنية القول بأنّ لبنان ملزم تطبيق تلك الاتفاقيات العالمية التي وقع عليها، حتى لو كانت مخالفة لما عليه القانون اللبناني؟ ألا يمكن للدولة اللبنانية في هذا الحال أن تقوم بتعديل ما يجب تعديله، أو تغيير ما يجب تغييره، أو أن تعطي الأفضلية

والفوقية لقوانينها المحليّة؟، كيف يرتضي هؤلاء كسر السيادة عندما يكون ذلك موافقاً لرغباتهم وقناعاتهم؟، وكيف يبرّرون انتهاك السيادة عندما يتماشى مع طروحاتهم؟.

إنّ ما يجب قوله هو إنّ السيادة الوطنية كلٌ لا يتجزأ، ولن يكون من الصحيح أن يدّعى الحرص عليها في موضع، وأن يُدعى إلى انتهاكها في آخر. بل إنّ ما ينبغي بيانه هو إنّ هذه السيادة ينبغي أن تكون من الثوابت، التي لا يجوز تجاوزها، ولا التخلّي عنها، وإنّ أية مادة قانونية في القانون اللبناني يجب ألا يُعمل بها، إذا ما تعارضت مع مبدأ السيادة الوطنية، لأنّ الذي يتقدّم على أيّة نصوص دولية، أو مواد قانونية؛ هو السيادة الوطنية، وليس العكس.

5- الإنسانية: حيث ذُكر أنّ هذا المشروع قد تضمّن –وبشكلٍ غير مسبوق في لبنان– على إضافات جديدة وإنسانيّة في مجال الأحوال الشخصية.

فقد ورد في السبب الحادي عشر من الأسباب الموجبة ما يلي: «حرص القانون المقترح، ولأوّل مرّة في لبنان، على إيلاء العناية بحقوق ذوي الحاجات الخاصة والمعوّقين، في زواجهم وأحوالهم الشخصيّة: حيث لا موانع أمام الزواج، المساواة في الحقوق، أولوية التسهيلات المكانية، وسائل خاصّة في المحاكم، المساواة في الإرث، وسيلة خاصة لإثبات قول الـ(نعم) لدى عقد الزواج لمن ليست لديهم قدرة كافية في النطق أو السمع أو النظر مثلاً، إلخ» (ص7).

وهنا لا بدّ من إيراد هذه الملاحظات:

أولاً: لا موانع في الفقه الإسلامي أمام زواج ذوي الحاجات الخاصة والمعوّقين. لا بل إنّ أدلّة الحثّ على الزواج وتسهيله تشملهم، كما تشمل غيرهم.

ثانياً: لا اختلاف في الحقوق بين ذوي الحاجات الخاصّة والمعوّقين وبين الأصحّاء، من حيث كون المتزوّج ذا حاجة خاصّة أو صحيحاً.

ثالثاً: إنّ الفقه الإسلامي –والعادات الاجتماعية التي انبنت عليه– لا يشترط لإجراء العقد مكاناً خاصاً (المحكمة)، ولا زماناً خاصاً (الدوام الرسمي)، ولا شخصاً خاصاً (الموظف المختص)، وإنما هناك تحرّر كامل من جميع هذه القيود.

وهذا الأمر ليس بالجديد، وهو معمول به في مجتمعاتنا. كلّ ما في الأمر إنّ هذا العقد يحتاج بعد إجرائه إلى تثبيته في المحكمة الشرعيّة.

رابعاً: لا اختلاف في الإرث بين ذوي الاحتياجات الخاصّة والمعوّقين، وبين الأصحّاء، إذ لا دخالة للإعاقة وعدمها في هذا الجانب.

خامساً: في الوقت الذي يشترط الفقهاء في عقد الزواج الإيجاب والقبول اللفظيين، فإنّهم اكتفوا في الأخرس بالإشارة المفهمة لمراده، وذلك لعجزه عن الكلام[1].

كما يمكن للعاجز عن الكلام أن يوكّل غيره بالإشارة المفهمة لمراده، (أو بالكتابة الدالّة على قصده) لإجراء العقد لفظيّاً بدلاً عنه.

يمكن أن يُكتفى بهذا المقدار من الملاحظات في هذا الموضوع، لأقول بأنّ ما يستفاد من ذلك النص وغيره، هو إنّ مجمل من ينظّر للزواج المدني، أو يعمل على تدوين مشاريعه في الأحوال الشخصية، يفتقر إلى المعرفة الكافية بالفقه الإسلامي وأحكامه (والقوانين الشرعية المعتمدة)، فضلاً عن العادات الاجتماعية التي قامت عليها، أو تأثّرت بها.

ولعلّ بعضاً من حماستهم لمشاريع القوانين تلك، وسلبيتهم تجاه الفقه الإسلامي وأحكامه؛ مردّه إلى نقص المعرفة لديهم بهذا الفقه، وغناه التشريعيّ، ومنهجيّة الاجتهاد لديه، وقدرتها على التجديد والتطوير، وتلبية جميع الاحتياجات التشريعيّة، والإجابة على جميع التساؤلات التي تُطرح.

وهنا سوف أكتفي بهذا المقدار من البحث في تلك المفاهيم، التي عمل على توظيفها في الأسباب الموجبة لطرح ذاك المشروع. وإلا لو أردنا أن نستوعب البحث في مناقشة جميع الأسباب الموجبة، لاحتاج الأمر الى تسطير مئات الصفحات، لكن فضلنا اختيار نماذج محدّدة، قد تكون أكثر أهميّة من حيث تحقيق غرض هذا البحث، لتقدّم كنموذج لمجمل ما جاء في الأسباب الموجبة لذاك المشروع، وكمثال للمقاربة التي بنى عليها أولئك مشروعهم، والتي تفتقد إلى العلمية، والموضوعية، والعمل العلمي الذي يتصف بالعمق. وتتّسم في المقابل بكثيرٍ من الدعائية، وأساليب الترويج، والانتقاص من الآخر، وتشويه ما لديه.

القسم الثاني: وسنقتصر فيه –كما ذكرنا– على جملة من تلك النماذج، التي سوف تكون مثالاً لما عليه مجمل موادُ ذلك المشروع من مخالفتها لما جاء في كتاب الله تعالى القرآن الكريم، وسنّة النبي وأهل بيته (عليهم السلام)، وأحكام الشريعة الإسلامية، والفقه الجعفري بشكل خاص، والتي تملك أبعاداً اجتماعية واضحة وواسعة، من حيث كونها –كما ذكرنا– عامة البلوى، بما يساعد أكثر على الدراية بها، وتلمّس تلك التداعيات التي تترتّب على مخالفتها.

---

[1] الشهيد الثاني، الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1983م، ط2، ج5، ص112.

وعليه سوف نعمل على اختيار العناوين التالية:

1- **الزواج:** وسوف نبحث هنا في الموارد التالية:

أولاً: في موانع الزواج: حيث نجد أن هذا المشروع قد جعل التبنّي مانعاً من الزواج، مثله مثل القرابة الشرعية وغير الشرعية. فقد جاء في المادة العاشرة من ذلك المشروع ما نصّه: «لا يصح الزواج: 1- بين الأصول والفروع. 2- بين الأخوة والأخوات. 3- بين من تجمعهما قرابة أو مصاهرة دون الدرجة الرابعة. ولا فرق في تطبيق هذه المادة بين القرابة الشرعية، أو غير الشرعية، أو بالتبنّي» (ص 8).

وسوف نقتصر في مناقشة هذه المادة على موضوع التبنّي، حيث يصبح هنا للتبنّي تلك الآثار الشرعية التي تترتّب على القرابة، وهذا مخالف لما جاء في كتاب الله تعالى، في قوله عزّ وجلّ: **(ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ ۚ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ)**[2]، أي إنّ الله تعالى يقول: انسبوا هؤلاء الأولاد الى آبائهم، ولا تنسبوهم إلى أنفسكم. وهذا يعني أنه لا تبنّي في الإسلام، بمعنى إنّه لا يصحّ اعتبار أحدٍ ما إبناً أو بنتاً، بحيث يصبح مثيلاً للقرابة، من حيث ترتّب تلك الآثار الشرعية التي تترتّب على القرابة؛ فأن يأتي شخصٌ ما ويعتبر ولداً ما إبناً له، فهذا لا يجعل من هذا الولد إبناً لذلك الشخص، من حيث تلك الآثار الشرعية، أي حرمة الزواج من بنات ذلك الشخص مثلاً، بل يبقى هذا الولد إبناً لأبيه الحقيقي (وليس الاعتباري)، وبالتالي يجوز له أن يتزوج مثلاً من بنات ذلك الشخص دون مانع.

- أيضاً في ذلك المشروع، وتحت عنوان موانع الزواج، فقد جاء أنّ زواج الرجل من امرأة يحول دون زواجه من أخرى، ويجعله باطلاً. حيث ورد في المادة التاسعة ما نصّه: «لا يجوز عقد الزواج بين شخصين أحدهما مرتبط بزواج قائم، والا كان العقد باطلاً» (ص8).

وعليه فإن هذا المشروع يبطل الزواج المتعدّد للرجل من امرأة أخرى؛ وهذا مخالف لصريح القرآن الكريم، وسنة النبي وأهل بيته؛ فقد جاء في القرآن الكريم: **(وَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً)**[3].

أما في السنّة، فإن بداهة المسألة ووضوحها تغنينا عن تكلّف الأمثلة والتوثيق في هذا المجال.

ثانياً: في شروط الزواج: فقد أُهمل في شروط الزواج إذن الأب في زواج البنت البكر، حيث لم يأت ذلك المشروع على اشتراط إذنه في المواد الثلاث التي بيّنت شروط الزواج. وهذا ما قد يدلّ على

---

[2] سورة الأحزاب، الآية 5.
[3]- سورة النساء، الآية 3.

إنهم لا يشترطون إذن الأب في زواج البنت البكر، أي إنهم يجوّزون في مشروع القانون هذا أن تتزوج البنت من دون إذن أبيها، تقليداً لما هو موجود في الثقافة الغربية وقوانينهم المعمول بها.

وهذا ما يخالف رأي جمعٌ من فقهاء مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، في هذا المورد. وقد جاء عن الإمام الصادق (ع): «الجارية البكر التي لها أب لا تتزوج إلّا بإذن أبيها»[4].

- أما في تحديد سن الزواج بثمانية عشر عاماً، فقد جاء في المادة الثامنة من ذلك المشروع ما نصّه: «لا ينعقد الزواج الا برضى كلّ من الزوجين اللذين أتمّ كل منهما الثامنة عشرة من العمر» (ص8).

وهنا لا بدّ من طرح جملة من الأسئلة على هذا المادة في مشروع القانون ذاك، بناءً على الأسس التي يدّعون الاعتماد عليها في صناعة تلك المشاريع وموادّها المختلفة:

أولاً: ما هي المبرّرات العلمية التي اعتمدتم عليها لاختيار هذا السنّ بعينه كشرط للزواج؟ فلماذا لم تختاروا سن السابعة عشر مثلاً، أو التاسعة عشر أو..؟

ثانياً: الإقدام على الزواج يرتبط عقلائياً بالأهلية له (البدنية والنفسية، بحيث لا يترتب ضررٌ على زواجه) كشرط، ولا مدخلية فيه للسنّ إلا من حيث كونه دالاً على الأهلية لا أكثر، وعليه كيف أمكن لمشروعٍ يدّعي الاعتماد على العلوم ونتاجها أن يهمل شرط الأهلية في الزواج، وألا يتّخذه كشرطٍ أساسي في الإقدام على الزواج؟ وكيف صحّ لهذا المشروع ألا ينصّ على شرط الأهلية ذاك بشكل واضح وصريح؟

ثالثاً: الفارق بين اعتماد السنّ كشرط للزواج مجرد عن الأهلية، وبين اعتماد الأهلية ؛ أنّ اعتماد السنّ مجرداً عن الأهلية يؤدّي إلى:

1- التعسّف في استعمال السلطة، فما الذي يجيز لسلطة ما أن تمنع شخصين من الزواج اذا كان لديهم جميع المؤهلات لذلك، حتى لو كان سنّ كل منهما، أو أحدهما على الأقلّ، أقل من الثمانية عشر عاماً بشهرين، أو ثلاثة، أو خمسة، أو...؛ فهل يحق لتلك السلطة أن تمارس هذا المنع في أمرٍ قد يكون في غاية الأهمية لشخصين.
2- التعدّي على حرية الآخرين: فلو كان هناك شخصان يريدان الزواج من بعضهما، وكان لديهما الإرادة لذلك، وكانا يمتلكان جميع شروط الأهلية للزواج، لكن لو فرضنا أن أحدهما لم يصل بعد الى سنّ الثامنة عشرة؛ فهل من الصحيح هنا تقييد حرية هذين الشخصين –بل ربما حرية عائلتين– باختيار التوقيت الذي يناسبهما، وهل من الجائز أن يُفرض عليهما

---

[4]- الحر العاملي، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، 1414 هـ.ق.، ط2، ج20، ص270.

الانتظار لأشهر، أو لسنة، أو... حتى يُجاز لهما الزواج؟ وعلى أي أساس يُمارس هذا التقييد لحرية هؤلاء، والذي قد يكون مضرّاً بهما، ومخالفاً لمصلحتهما في عدم تأخير الزواج لأكثر من سببٍ أو مبرّر؟

3- الإضرار بمصالح المواطنين: فعدا عن ما ذكرناه في النقطة السابقة من إمكانية الإضرار بمصالح المواطنين بسبب التأخير التعسفي للزواج، وتقييد حرية من يمتلك جميع شروط الأهلية للزواج؛ فإن ها هنا فرضاً آخر، وهو أن يكون هناك من بلغ سنّ الثامنة عشر، لكن ليس لديه شرط الأهلية (الرشد) هذا. فهنا أن يجيز مشروع القانون الإقدام على الزواج، رغم فقد شرط الأهلية (الرشد)؛ فهذا قد يؤدّي إلى الإضرار بمصلحة الطرفين المقدمين على الزواج، أو بمصلحة الطرف الآخر بالحدّ الأدنى.

هذا وسوف أكتفي بهذا المقدار في هذا العنوان (سنّ الزواج) رغم أهميته، وحاجته الى بحث مستقلّ، والذي قد يحتاج إلى الكثير من الوقت، والجهد الذي نرى صرفه في أمورٍ أخرى لا تقل أهمية.

ثالثاً: (في إتمام عقد الزواج): وسوف نبحث هنا في مسألتي اشتراط الشاهدين في عقد الزواج، وفي صيغة العقد.

أمّا في المسألة الأولى، فقد اشترط هذا المشروع حضور شاهدين راشدين لإتمام عقد الزواج، حيث جاء في المادة (26)، ما نصّه: «يتحقق الموظف المختصّ من رضى الفريقين المتبادل، بسؤال كلٍّ منهما تباعاً عمّا إذا كان يريد الآخر زوجاً له، وذلك بحضور شاهدين راشدين..» (ص10).

بل قد نصّ ذلك المشروع على أنّ الزواج يكون باطلاً إذا لم يكن هناك توقيع من الشاهدين. فقد نصّت المادة رقم (39) على ما يلي: «يكون الزواج باطلاً: ... إذا انعقد الزواج من دون مراعاة الصيغ الجوهرية المفروضة قانوناً، ولا سيّما تلك المتعلقة بصلاحية الموظف المختصّ، وبالتحقق من الرضى، وبتوقيع الزوجين والشاهدين» (ص12). وفي هذا مخالفة لما جاء في القرآن الكريم بحسب تفسير مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) والروايات الواردة عنهم، حيث لا يُشترط الإشهاد في عقد الزواج، وليس شرطاً في صحته. نعم يشترط الإشهاد في الطلاق، ولا يكون صحيحاً إلا بشهادة شاهدين عدلين. وهذا ما نجده في قوله تعالى: **{يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا * فَإِذَا**

بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ}[5]، حيث إنّ موضوع هذه الآيات القرآنية هو الطلاق، وقد أمر الله تعالى بإشهاد ذوَي عدلٍ في مورد الطلاق وبيان أحكامه، وليس في مورد الزواج. وهو ما يستفاد منه أن الإشهاد شرط في الطلاق، وليس في الزواج.

فقد ورد عن الإمام الصادق (عليه السلام): «في الرجل يتزوّج بغير بيّنة؟ قال: لا بأس»[6].

أمّا في المسألة الثانية، فلا يُفهم من مشروع القانون ذاك وجود صيغة للزواج تتضمن الإيجاب والقبول (كأن يكون الإيجاب من الزوجة، والقبول من الزوج)، وأيضاً الشروط الواجب توفّرها في الصيغة بحسب ما جاء في الشريعة الإسلامية، وإنّما يفهم منه أنّ الموظف المختص يبادر إلى سؤال كلٍّ من الزوجين إذا كان يريد الآخر زوجاً له، ليأتي الجواب من كلٍّ منهما بالقبول بأنه يريد الآخر زوجاً له، وذلك من خلال الإجابة بـ«نعم» على السؤال الذي يطرحه المسؤول في المحكمة على كلٍّ منهما. (ص7، السبب الحادي عشر).

وقد ذكرنا ما جاء في المادة رقم (26) من إنّ الموظف المختص يسأل كلّاً من الزوجين، عمّا إذا كان يريد الآخر زوجاً له، وأنّه: «.. ينبغي أن يكون الجواب بالقبول صريحاً» (ص10).

أمّا المادة رقم (28) فقد تضمّنت ما يلي: «يعتمد الملاك اللبناني المستحدث للأحوال الشخصية المدنية نصّاً موحّداً لقراءته أمام طالبي الزواج، ولطرح السؤال على كلٍّ منهما عمّا إذا كان يريد الآخر زوجاً له... لتثبيت القول والقسم بالقبول بالزواج» (ص10).

فمن الواضح هنا، إنّ النصّ المنوي اعتماده يتضمّن سؤال كلٍّ من الزوجين إذا كان يريد الآخر زوجاً له، أو يقبل به زوجاً له، والإجابة بالـ«نعم» عليه، وإنّه لا يتضمن تلك الصيغة الخاصة التي وردت في الشريعة الإسلامية، والتي تقوم على الإيجاب والقبول بين الزوجين –كأن تقول المرأة للرجل: زوّجتك نفسي على المهر (الفلاني)؛ فيقول الرجل: قبلت–، وهذا المقدار (أو تلك الكيفية) الوارد في تلكما المادتين غير كافٍ لحصول عقد الزواج بين الطرفين؛ لأنّ التعبير عن إرادة الزواج أو إبداء الرأي بالقبول به شيءٌ، وإجراء العقد وإنشائه شيءٌ آخر. فالمطلوب هنا إجراء العقد (إيجاب وقبول من الزوجين)، واعتماد تلك الصيغة الخاصة به، والتي تعبّر عن إجراء العقد وتنشئه، وليس المطلوب مجرّد التعبير عن إرادة الآخر زوجاً له.

---

[5] سورة الطلاق، الآيتان:1-2.
[6] الحر العاملي، وسائل الشيعة، م.س، ص98.

2- الطلاق (والهجر): ويمكن أن نبحث هنا في الموارد التالية:

أولاً: الهجر: إذ نجد أنّ هذا المشروع قد شرّع الهجر، حيث نصّت المادة رقم (145) على ما يلي: «الهجر هو انفصال كل من الزوجين عن الآخر في المسكن والمعيشة، مع بقاء الرابطة الزوجية قائمة بينهما...» (ص12).

أمّا المادة رقم 46، فقد نصّت على ما يلي: «يحقّ لأيّ من الزوجين التقدّم إلى المحكمة المدنية المختصّة بطلب الهجر» (ص12).

وهذا ينافي ما جاء في كتاب الله تعالى، حيث قال الله تعالى: **{فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ}**[7]، ولا يوجد شيء ثالثٌ غيرهما.

أيّ إنّ العلاقة بين الزوجين إمّا أن تكون بالمعاشرة بالمعروف، وبإعطاء كلٍّ من الطرفين للآخر حقوقه؛ وإمّا أن تذهب إلى الطلاق، الذي يتصف بالإحسان والمعاملة بالحسنى، أمّا الهجر والانفصال في المسكن والمعيشة، فلا هو معاشرة بالمعروف، ولا هو تسريح بإحسان.

وعليه، لم تتضمّن مصادر ومراجع الفقه الإسلامي عنوان الهجر، فضلاً عن تلك المواد المدرجة تحت هذا العنوان، وذلك لمنافاته لما جاء في القرآن الكريم، وروايات أهل البيت (عليهم السلام) من وجوب التزام كلٍّ من الطرفين بواجباته، طالما كانت الزوجية قائمة بينهما.

ثانياً: الطلاق: حيث نجد أنّ هذا المشروع قد سلب صلاحية الطلاق من الزوج، وجعله في المحكمة. فقد جاء في المادة رقم (55) ما يلي: «لا يتمّ الطلاق إلا لدى المحكمة المدنية المختصّة» (ص13).

أمّا المادة رقم (58) فقد نصّت التالي:

«يجوز الطلاق بالتراضي بطلب معلّل لدى المحكمة المدنية المختصّة، وبقرار تتخذه المحكمة...» (ص14).

وهذا مخالف لما جاء في القرآن الكريم وروايات أهل البيت (عليهم السلام)، ولما عليه الفقه الإسلامي عامّة من جعل الطلاق بيد الزوج، حيث نسب الله تعالى فعل الطلاق إلى الرجل، وبيّن أنّ الزوجة هي من يقع عليها فعل الطلاق.

فقد قال تعالى: **{فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا...}**[8].

---

[7] سورة البقرة، الآية: 229.

وقال تعالى: {**وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ...**}[9].

وقال تعالى: {**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ...**}[10].

وقال تعالى: {**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ...**}[11]، أي إنّ الزوجة هي من يقع عليها فعل الطلاق، لا إنّ الطلاق يصدر منها، لا كلاً ولا جزءاً.

وقد سُئل الإمام الصادق (عليه السلام) عن المرأة تزوّجها رجل.. وشرطت عليه أنّ بيدها الطلاق، فقال: «خالف السنّة، وولّى الحقّ من ليس أهله، وقضى.. أنّ بيده.. الطلاق، وتلك السنّة»[12].

ولا بدّ من الإلفات إلى أمرٍ آخر يرتبط بالطلاق، وهو إنّ هذا المشروع قد أهمل هذا الحكم، وهو ما لو إنّ رجلاً طلّق زوجته ثلاث طلقات بشروطها، فهنا لا تحلّ له زوجته، حتى تتزوج غيره، وتُطلَّق وتعتدّ منه. ففي هذا الحال لهما أن يعودا، ويتزوّجا إن شاءا ذلك.

فإن كان المراد من إهمال هذا الحكم هو عدم تبنّيه –كما هو الظاهر– فهذا مخالف لما جاء في القرآن الكريم، وروايات أهل البيت (عليهم السلام)، حيث قال الله تعالى: {**الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ... فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىَ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا إِن ظَنَّا أَن يُقِيمَا حُدُودَ اللّهِ...**}[13].

وفي حديث الإمام الصادق (عليه السلام): «المطلّقة التطليقة الثالثة لا تحلّ له، حتى تنكح زوجاً غيره...»[14].

3– العدّة: فقد اختزل هذا المشروع جميع ما يتصل بمسائل العدّة وأحكامها وفروعها بمادة واحدة هذا نصّها:

«يجوز للمرأة أن تتزوج من جديد بعد انقضاء فترة ثلاثة أشهر على إبطال الزواج أو انحلاله شرط ألا تكون حاملاً، أو إذا رُخّص لها بالزواج بقرار معلّل تتخذه المحكمة المدنية في غرفة المذاكرة» (المادة 75، ص16).

---

[8] سورة البقرة، الآية: 230.
[9] سورة البقرة، الآية: 230.
[10] سورة الطلاق، الآية: 1.
[11] سورة البقرة، الآية: 227.
[12] الكليني، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1367 هـ.ش، ط3، ج5، ص403.
[13] سورة البقرة، الآية: 229-230.
[14] الحر العاملي، وسائل الشيعة، (م.س)، ج22، ص114.

وفي هذه المادة توجد مخالفات عديدة لما جاء في كتاب الله تعالى وروايات أهل البيت (عليهم السلام)، نذكر منها الموارد التالية:

أولاً: عدّة المتوفى عنها زوجها: فقد جعلتها هذه المادة ثلاثة أشهر، مع أنّ النص القرآني جاء واضحاً في هذا الموضوع، حيث قال تعالى: **{وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا}**[15]. أي إنّ عدّة المرأة التي يُتوفّى عنها زوجها هي أربعة أشهر وعشرة أيام في حال لم تكن حاملاً، أما إذا كانت حاملاً فعدّتها أبعد الأجلين، وضع الحمل، أو انتهاء أربعة أشهر وعشرة أيام، فتنتظر حتى تضع حملها. فإن كان قد مضى أربعة أشهر وعشرة أيام فقد أكملت عدّتها، وإلّا تنتظر حتى تكمل تلك المدة، حيث جاء في الحديث عن الإمام الصادق (عليه السلام): «الحامل المتوفّى عنها زوجها تنقضي عدّتها آخر الأجلين»[16].

ثانياً: عدّة المدخول بها غير الحامل: أيضاً قد جعلتها هذه المادة ثلاثة أشهر، في حين إنّ القرآن الكريم حدّدها بـ: ثلاثة قروء، أي ثلاثة أطهار[17] (كما هو عند علماء مدرسة أهل البيت (عليهم السلام))، حيث فسّروا القرء بالطهر بين حيضتين، والمدة التي تستغرقها الثلاثة قروء قد تختلف عن ثلاثة أشهر، بالزيادة والنقصان. وعلى كلٍّ العبرة بالأطهار الثلاثة، وليس بالأشهر الثلاثة.

ثالثاً: عدّة المطلّقة الحامل: حيث نجد أنّ هذه المادة –بل المشروع بكامله– قد أهملت بيان عدّة المطلّقة الحامل، إلا إذا كان المراد إدراج هذه الحالة في العبارة الأخيرة، التي أعطت المحكمة المدنية صلاحية الترخيص بالزواج. وفي هذا الخصوص لا بدّ من المناقشة في موردين:

الأول: لقد بيَّن القرآن الكريم بشكل واضح عدّة المطلّقة الحامل في قوله تعالى: **{وَأُوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ}**[18]، كما جاء في الحديث عن الإمام الباقر (عليه السلام): «طلاق الحامل واحدة، فإذا وضعت ما في بطنها فقد بانت منه»[19].

ومن هنا جاءت فتاوى الفقهاء تعبيراً عمّا جاء في تلك النصوص الدينية، حيث ذكروا بأنّ «المطلّقة الحامل.. عدّتها مدّة حملها.. وتنقضي بأن تضع حملها ولو بعد الطلاق بساعة»[20].

---

[15] سورة البقرة، الآية: 234.

[16] الحر العاملي، وسائل الشيعة، م.س، ص240.

[17] هذا في المرأة التي تكون في سنّ من تحيض، وترى الحيض بشروطه الشرعية؛ أمّا التي تكون في سنّ من تحيض ولا تحيض لخلقة أو لعارض (والتي يسميها الفقهاء بالمسترابة)؛ فينطبق عليها قوله تعالى: {وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ} (الطلاق: 3)، أي إنّ الثلاثة أشهر هي عدّة المسترابة التي تكون في سنّ من تحيض ولا تحيض. أمّا التي تكون في سنّ من تحيض وتحيض، فعدّتها القروء الثلاثة.

[18] سورة الطلاق، الآية: 3.

[19] الحر العاملي، وسائل الشيعة، م.س، ص146.

وعليه، إذا كان المراد من إهمال عدّة المطلّقة الحامل هو إدراجها في تلك الصلاحية التي يعطيها المشروع للمحكمة، بما يمكن أن يؤدي إلى مخالفة ذلك الأجل المنصوص عليه في كتاب الله تعالى وروايات أهل البيت (عليهم السلام)؛ فهذا واضح بطلانه، ليكون شاهداً إضافياً على ذلك الاختلاف الفاحش بين ما جاء في هكذا مشروع –كما غيره من المشاريع– وبين أحكام الشريعة الإسلامية ومصادرها التشريعية، أي القرآن الكريم وسنّة النبي (ص) وأهل البيت (عليهم السلام).

الثاني: هل المراد من إعطاء صلاحية الترخيص بالزواج للمحكمة المدنية، هو أنّ فترة العدّة قد تكون أقل من ثلاثة أشهر –مدّة العدّة التي حدّدتها تلك المادة–، كأن تقصّر إلى شهرٍ، أو شهرين، أو أقل من ذلك، إذا ما ارتأت المحكمة تقصير تلك المدة (كما هو المفهوم من المادة)؟

وهل هذه الصلاحية حاكمة على جميع أقسام العدّة ومسائلها (عدّة المتوفى عنها زوجها، عدّة المدخول بها غير الحامل...)، بحيث إنّ جميع هذه الأقسام يمكن أن تكون خاضعة لذاك الترخيص، الذي قد يقصّر المدّة إلى ما ترتأيه المحكمة؟ لتكون النتيجة أن نرى امرأة عدّتها شهر، وأخرى شهر ونصف، وثالثة شهران، وغيرهن أسبوعان، أو ثلاثة، أو...، والسبب هو تلك الصلاحية المعطاة لتلك المحكمة، والتي قد ترخّص لامرأة أن تتزوج من جديد بعد مدّة تحدّدها تلك المحكمة، هذه المدّة التي قد تختلف بين امرأة وأخرى.

هنا إلى ما يمكن أن يؤدي إليه ذاك المشروع في مادته تلك، ألن يؤدي إلى نوع من الانفلات في تحديد العِدد، بل إلى نوع من فوضى العِدد، هذا عدا عن مخالفته الواضحة لكتاب الله تعالى، وسنّة النبيّ (ص) وأهل بيته (عليهم السلام)، وتبعاً لهما لما جاء في أحكام الشريعة الإسلامية في هذا الموضوع؟

يضاف إلى ذلك حساسية هذه المسألة من ناحية شرعية، فلو فرضنا أنّ مطلّقة رجعية رُخّص لها بالزواج قبل أن تستكمل عدّتها الشرعية طبقاً لما جاء في الشريعة الإسلامية وأحكامها؛ فهنا لن يكون صحيحاً زواجها الجديد، بل سوف يكون زواجاً باطلاً. ولن تكون علاقتها مع الزوج الجديد علاقة شرعية، بل سوف تكون علاقة غير شرعية، مع ما يؤدي إليه هذا الوضع من سلبيات على أكثر من مستوى.

وهذا يعني أنّ هذه المادة سوف تؤسّس لعلاقات غير شرعية بحسب الفقه الإسلامي، مع ما لهذا الأمر من نتائج غاية في الحساسية سواءً على المستوى الديني أو الاجتماعي.

---

[20] السيد السيستاني، منهاج الصالحين، دار المؤرخ العربي، بيروت، 2008م، ط14، ج3، ص169 (المسألة 551).

ولذا لا بدّ من طرح هذا السؤال، وهو: هل يدرك واضعو مشروع القانون ذاك أنّ مادة كتلك يمكن أن تفتح الباب على اللاانضباط في مدد العِدد؛ ماذا سوف تكون نتائجها وتداعياتها، وخطورة تلك النتائج والتداعيات اجتماعياً، ودينياً، ونفسياً...، في حال أدّت إلى علاقات غير شرعية، وإلى أولاد غير شرعيين بحسب الفقه الإسلامي، وبحسب القناعة الدينية التي تحملها مجتمعاتنا في هذا الموضوع وفي غيره؟

إنّ هذا المورد والعديد مما يشبهه، يدعونا إلى التنبّه إلى خطورة ما تنطوي عليه تلك المشاريع، وإلى الحذر من حجم الأضرار والمخاطر التي تنجم عنها، وإلى عدم الاغترار بكل ذلك الضخ الإعلامي الذي يعمل على الترويج لتلك الأفكار والطروحات، حتى لو غلّفت بأرقى المصطلحات، وأسمى اللغات والأساليب.

* الخاتمة

إنّ ما أنجزناه في هذا البحث، هو نوع مقاربة نقدية تحليلية لبعض المفاهيم التي استثمرت في الأسباب الموجبة (والطريقة التي تمّ فيها توظيف تلك المفاهيم) لمشروع قانون الزواج المدني، الذي قُدّم إلى المجلس النيابي والمؤرّخ بتاريخ 2011/11/18، هذا في القسم الأول؛ وفي القسم الثاني نوع مقارنة بين نماذج من موادّ هذا المشروع المدرجة في عناوين الزواج (شروطه، موانعه، إتمام عقده) والطلاق والهجر، والعدّة؛ وبين ما جاء في كتاب الله تعالى وروايات النبيّ (ص) وأهل بيته (عليهم السلام) في الموضوع نفسه، فضلاً عن بعض التوضيحات التي جاءت في فقه مدرسة أهل البيت (عليهم السلام).

أمّا في القسم الأول، فقد بيّنا أنّ ما ادّعي أنه يصلح أن يكون أسباباً موجبة لهكذا مشروع، وتحديداً في المفاهيم التي استند إليها لتبرير طرحه؛ فإنّه لا يصمد أمام النقد، وأنه لا يصلح أن يكون سبباً موجباً لهذا المشروع وتشريعه، طبعاً في تلك الموارد التي اخترناها كنماذج للنقد والنقاش، والتي سعينا أن نختار ما نعتقده الأهم والأساس من تلك الأسباب، وتحديداً مفاهيمها التي ارتكزت عليها.

بل يمكن القول على العكس ممّا تمّ إدراجه في ذاك المشروع، إنه توجد أسباب موجبة عديدة لرفض هكذا مشاريع، لما تحمله من ثقافة غريبة عن مجتمعاتنا وقيمها، ولأنها يمكن أن تشكّل تهديداً للأسرة وللرابطة المعنوية والدينية، التي تقوم عليها المؤسسة الأسرية. تلك الرابطة التي تؤدّي دوراً فاعلاً في تعزيز الحياة الأسرية، وتمتين العلاقة الزوجية، والمحافظة على شيء من عناصر القوة

لدى مجتمعاتنا، والمتمثلة في تلك القيم الروحية، والأخلاقية، والتربوية المتأتية من الدّين والثقافة الدينية، رغم ما يعتري هذه المجتمعات من خللٍ في تطبيق تلك القيم في أكثر من مجال، ومن بعدٍ عنها في مجالات أخرى، بسبب عدم الفهم الصحيح لها، أو عدم الاستفادة الفاعلة والنشطة منها.

هذا فضلاً عمّا يمكن أن تشكّله تلك المشاريع من التباسات على المستوى الشرعي الديني، عندما يُنظر إلى بعض تلك العلاقات التي يريد هذا المشروع تشريعها على أنها علاقات غير شرعية بحسب المفهوم الفقهي، ومن نتائج وإشكاليات على المستوى الاجتماعي تبعاً لتلك القضايا الشرعية، وما يعنيه ذلك من إنتاج جملة من المشاكل الاجتماعية والأسرية وغيرها، مما لمجتمعاتنا غنى عنها، ولربما عدم قدرة على تحمّلها، بل وعدم قبول بتلك الآثار التي تترتّب عليها.

نعم، لا بدّ من القول بأنه توجد أسباب موجبة للاستفادة بشكل أفضل من القيم الأخلاقية والأسرية في ثقافتنا الدينية الأصيلة والصحيحة، والتي أثبتت قدرتها على بناء علاقات أسرية وزوجية صحيحة وسليمة في حال تمّ العمل بها والاستفادة منها.

وتوجد أسباب موجبة لإصلاح العديد من المشاكل والعيوب التي تعاني منها حياتنا الأسرية والزوجية والاجتماعية، والتي من عدم الإنصاف تحميلها للدين وتشريعه وخصوصاً ما يرتبط منها بموضوع بحثنا، أي الفقه الإسلامي ومصادر تشريعه.

وتوجد أيضاً أسباب موجبة لتفعيل منهجية الاجتهاد، وذلك في سبيل إعادة النظر في أيّ نتاج فقهي ضمن ضوابط تلك المنهجية وشروطها، وخصوصاً في مجال فقه الأحوال الشخصية ومسائله، وما يطرح فيه من إشكاليات وأسئلة، بمعزل عن النتيجة التي يمكن أن تؤدّي إليها إعادة النظر تلك في مسائل ذاك الفقه، وتجديد البحث في مجمل قضاياه المطروحة.

كما لا يصحّ أن يرافع أو يدافع عن أيّة تجربة دينية تنطوي على تفسيرٍ ما للدّين، ولبعض نصوصه وتطبيقه؛ إذا ما تبيّن بالدليل القطعي والعلمي فشلها، أو اكتنافها على بعض العيوب والثغرات. كما لا يصح في المقابل اتّخاذ ذلك ذريعة لاستجرار أطروحات غريبة وغربية، تهدف إلى إقصاء الدّين، وعزله عن ساحة الاجتماع العام وشؤونه ذات الصلة.

أمّا القسم الثاني، والذي أجرينا فيه مقارنة بين نماذج من موادّ ذلك المشروع التي تتصل بتلك العناوين المذكورة، وبين ما جاء في كتاب الله تعالى، وسنّة النبيّ (ص) وأهل بيته (عليهم السلام)، وفقه مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)؛ فقد عقدناه للإلفات إلى مستوى التباين، ومدى الاختلاف القائم بينهما، ليس فقط في تلك الموادّ مورد المقارنة، إنّما أيضاً في مجمل موادّ ذلك المشروع وغيره،

لأنّ اختيار تلك المواد، إنّما كان من جهة كونها بمثابة نماذج قادرة على كشف حقيقة هذا المشروع، وإظهار طبيعة مجمل موادّه المدرجة فيه.

وهنا لا بدّ من بيان ما يلي:

1- يقوم هذا المشروع –وغيره من المشاريع الشبيهة– على رفض القرآن والسنّة كمصدر للتشريع، وعدم ضرورة الالتزام الكامل بهما. أمّا الأخذ الانتقائي منهما، فليس من باب الالتزام الكامل بهما كمصادر للتشريع. بل ربما يكون ذلك من باب تحوّل هذا المعطى أو ذاك منهما إلى واقع اجتماعي، قد يُستحسن الأخذ به ومداراته في نظرهم.

2- إنّ هذا المشروع –كغيره من المشاريع– يخالف في مئات المسائل ما جاء في كتاب الله تعالى وسنّة النبي (ص) وأهل بيته (عليهم السلام)، وما هو موجود في الفقه الإسلامي وأحكامه، وفقه مذهب أهل البيت (عليه السلام) على وجه التحديد.

ولذا يمكن القول إنّ هناك اختلافاً كبيراً وفاحشاً بين مشاريع قوانين الزواج المدني –أقلّها النموذج مورد البحث– وبين أحكام الفقه الإسلامي، ولا سيّما فقه مذهب أهل البيت (عليه السلام). ولا يردم سعةَ ذاك الاختلاف، وبعدَ شقّته؛ بعضُ التعديلات، التي يتمّ إدخالها بين الفينة والأخرى على هكذا مشاريع لجعلها أكثر مقبولية تشريعياً واجتماعياً.

3- إنّ العديد من تلك الاختلافات ينجم عنها مترتّبات شرعية بحسب الفقه الإسلامي، تتصل بعدم شرعية العلاقة بين المرأة والرجل، عندما ينظر الفقه الإسلامي إلى بعض تلك العلاقات على أنّها غير شرعية، في حين ينظر إليها مشروع الزواج المدني على أنّها شرعية، أو العكس من ذلك، كأن تكون هناك بعض العلاقات التي ينظر إليها المدني على أنها غير شرعية، في حين هي شرعية بحسب الفقه الإسلامي. وهذا ما يترتّب عليه العديد من النتائج السلبية على أكثر من مستوى، وفي أكثر من مجال، أشرنا إلى بعضها في مطاوي هذه الدراسة.

4- إنّ فتح الباب لهكذا نوع من العلاقات، التي ينظر إليها الفقه الإسلامي –كما ثقافة المجتمع أيضاً– على أنها علاقات غير شرعية؛ هو ممّا يترتّب عليه العديد من النتائج السلبية على المستوى الشرعي الديني وأيضاً على المستوى الاجتماعي، وهو ما يحتاج إلى دراسته بعناية كبيرة وبشكل علمي.

5- إنّ حجم الأضرار المتوقّعة، والسلبيات المتأتّية من هكذا مشروع وتطبيقه؛ تفرض الرفض الجازم لهكذا مشاريع بعيداً عن المداهنة والاستثمار الإعلامي، والعمل على تنبيه عموم الناس، والشباب، والنخب على وجه الخصوص من مخاطر تلك الطروحات، والمشاريع، وسلبياتها على الإنسان، والأسرة، والمجتمع، وما تبقى لدينا من عناصر قوة في مجتمعاتنا وأوطاننا.