

سلسلة مقالات حول المدونة الجعفرية



اعداد وتجميع
تحالف امان النسوي
أب 2026

الفهرس

اسم الكاتب	عنوان المقال	المنصة	رقم الصفحة
بتول فاروق	ملفات مسكوت عنها: النفقة الزوجية في الفقه الإسلامي بين معيار الكفاية ومعيار القيمة	الحوار المتمدن	3
حيدر سعيد	في الدولتية وتحولاتها قانون الأحوال الشخصية في سياقه التاريخي الأوسع	مجلة الثقافة الجديدة	8
صفاء خلف	الجعفري "يسوق نساء العراق لعصر الجواني	صحيفة السفير العربي	24
نادية محمود	الحضانة في المدونة الجعفرية.. أين مصلحة الطفل الفضلى؟	جمار	32
زهراء علي	الحرب على النساء في العراق	جمار بالاشتراك مع منتدى الفكر التقدمي	40
بلسم مصطفى	ترا إحنا عراقيات يمعودين" .. انتزاع الأمومة والطفولة في العراق	جمار	49
بلسم مصطفى	المدونة الشرعية في العراق: نصرة للحكم الديني واستعباداً للنساء	جمار	62
سالم روضان الموسوي	قراءة في قانون تعديل قانون الأحوال الشخصية رقم 1 لسنة 2025	كتابات	78

84	كتابات	هل توفر قانون تعديل قانون الأحوال الشخصية على جودة التشريع	سالم روضان الموسوي
89	صحيفة المثقف	المدونة الجعفرية.. من اجتهاد مفتوح إلى قانون وضعي مغلق	بتول فاروق
91	صحيفة المثقف	تأثر أحكام الزوجة بفقہ العبودية	بتول فاروق
94	صحيفة المثقف	إشكالية البيئة في الحياة الخاصة.. قراءة نقدية لسلطة الإثبات في الفضاء الخاص	بتول فاروق
97	صحيفة المثقف	الأمومة تحت التعاقد - الكلفة بدل الإنسان	بتول فاروق
103	صحيفة المثقف	المدونة الجعفرية حين تكون نتاجاً لفقہ فردي ويراد تطبيقها في دولة	بتول فاروق
105	صحيفة المثقف	حكم بلا واقع.. حكم الزواج الثاني للرجل بلا اشتراط إعلام الزوجة	بتول فاروق
107	صحيفة المثقف	المدونة الجعفرية.. ليست جعفرية بالضرورة	بتول فاروق
109	صحيفة السفير العربي	قراءة في كلفة عام من تطبيق قانون الأحوال الشخصية الجديد في العراق، وقصص ضحاياه	اماني الحسن

ملفات مسكوت عنها: النفقة الزوجية في الفقه الإسلامي بين معيار الكفاية ومعيار القيمة

بتول فاروق

الحوار المتمدن-العدد: 8689 - 26 / 4 / 2026 - 11:15

المحور: حقوق المرأة ومساواتها الكاملة في كافة المجالات

ملفات مسكوت عنها: "النفقة الزوجية" في الفقه الإسلامي بين معيار الكفاية ومعيار القيمة. النجف / العراق كثيرة هي ملفات المرأة المسلمة التي لم تفتح بعد، أو لم يُعد فتحها بعد أن تم غلقها على تصورات مغرقة في القدم، أو بعيدة عن واقع المرأة اليوم، ومن هذا الملفات هذا الملف الذي تم من خلاله الحصول على امتيازات ضخمة للزوج المسلم مقابل الزوجة التي لم تحصل على شيء يذكر، بالرغم من ضخامة المسؤولية التي تقع على عاتقها في الحياة الزوجية. إلا وهو ملف " النفقة "، والمحاور فيه هي كيف نعرف النفقة؟ ومن هو المنفق؟ ومن المستفيد منها؟ وقبل ذلك كيف نعرف العمل والأجر، وموقع المرأة فيهما. لقد تم إغلاق هذا الملف فقهيًا بالقول: الرجال هم المنفقون، والزوجة تستلم النفقة، وأن الزوج هو المنفق في الأسرة عبر التاريخ، حتى كادت هذه المقولة أن تكون مسلمة قارة في الواقع الإسلامي، وكما لو كان الأمر لا نقاش فيه، ولكن مع إمعان النظر، نجد هذه المسلمة غير مختبرة ولم تنجح جيدًا. فالوجوب النظري على الزوج عُدّ كافيًا لإثبات أن الرجل هو المنفق الوحيد أو المنفق الأول في الأسرة قال تعالى: {لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ} الطلاق / 7. وقوله تعالى {وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ} البقرة / 233. وقد ذهبت المذاهب الإسلامية جميعها الى وجوب النفقة للزوجة، مقابل التمكين الجسدي والطاعة فيما لا معصية فيه لله تعالى. (1) لو نظرنا الى عمل الزوجة اليوم لعرفنا أن أعباء ضخمة تقع عليها، فلو قيمت ماليًا / سوقيًا، لكونت ثروة لا يستهان بها. بعد إنتهاء عهد العبودية في العالم الإسلامي بفعل التحريم الدولي له (2)، حَمَلَت الزوجة أعباء العبيد والإماء، فأخذت أدوارهم التي كانوا يقومون بها. كان الفقه المنتج لايحتمل الزوجة أعباء العمل المنزلي إلا بحسب العرف- الذي لم يكن يحمل الزوجة كل أعباء المنزل والأطفال، أما اليوم فهي الوحيدة تقريبًا

التي تقوم بكل أدوار الرعاية داخل المنزل- ، فبقى الحكم الفقهي ذاته في النفقة دون مراعاة الجهد الكبير المبذول من قبل الزوجة، ودون إيجاد بديل مساعد عن منظومة العبيد التي كانت منسجمة مع الحكم الفقهي حين صدوره. وأيضا مع بقاء تعريف النفقة ومعياره على حاله دون تغيير على الرغم من تغير الواقع بشكل كبير. والنفقة الواجبة للزوجة كما رسمها الفقه : هي الطعام والكسوة والسكن المستقل بها. أو هي : كل ما يدخل في إدامة حياة المنفق عليه. (3) ولكي ندخل الى محاور الكلام مع الملف الأول ، ونعرف الآتي : أولا : من هو المنفق في الأسرة ؟ في الفقه الإسلامي : هو من يقدم مالا مباشرا سواء على شكل نقد أو عين . لذلك يوصف الزوج ويعرف بأنه المنفق ، فهو يلتزم بالنفقة شرعا، ويدفع مالا ظاهرا ومقاسا .بينما الزوجة لاتقدم المال المباشر بل تقدم عملا : رعاية ، تربية ، خدمة ، وهو مال غير نقدي ، وغير قابل للقياس ، لأن الفقهاء لم يضعوا له مقياسا بعدد ساعات العمل مثلا ، لذا لم يصنف هذا العمل إنفاقا . وبذلك صار هذا العمل الذي يستهلك جهد الزوجة ووقتها كما لو كان ليس مالا مع أنه تقديم لمنافع ، والمنافع أموال عند كل المذاهب ، عدا الحنفية لا ترى المنافع أموال لكنه يستحق أخذ المال بأرائه.(4) ولذلك اعتبار الزوج هو المنفق الوحيد هو تعريف ضيق للإنفاق . وهنا نعيد السؤال هل الزوجة منفقة فعليا في الأسرة ؟ إذا وسعنا المفهوم اقتصاديا :كل منفعة لها قيمة ، وكل قيمة هي شكل من أشكال المال ، ولو كان غير نقدي .لذا الزوجة تنتج قيمة غير نقدية داخل الأسرة تسهم مباشرة في بقاء النظام الأسري واستمراره. و يشمل :1- ولادة وارضاع وتربية الأطفال ، وهذا استئصال طويل الأمد لاتظهر نتائجه آليا .2- العمل المنزلي المستمر ، الذي يوفر تكاليف السوق.3- الدعم النفسي ، الذي يحافظ على استقرار المنتج الأساسي : الإنسان4- تجهيز رب البيت ، الزوج للعمل وتلبية حاجاته المختلفة ، وشعوره بوجود من يقوم بمهامه أثناء عمله خارج البيت ، واثناء نزواته الخاصة .وبهذا المعنى الزوجة ليست منفقة بالمعنى الفقهي الضيق ، بل هي منتجة للقيمة بالمعنى الاقتصادي .ثانيا : أين تكمن المشكلة الحقيقية ؟تكمن المشكلة في حصر مفهوم الإنفاق في البعد المالي المباشر في الفقه الإسلامي ، مما أدى الى إقصاء العمل غير المأجور الذي تقوم به الزوجة ، بالرغم من كونه منتجا فعليا للقيمة داخل الأسرة ، مما ينتج اختلالا في الاعتراف والتقدير بين الزوجين ، أدى الى الاختلال في ميزان الاعتراف .لذا مسألة القول المطلق عند الفقهاء بأن الزوج هو المنفق الوحيد لأنه يقدم مالا مباشرا لا يعد كلاما دقيقا ، اذا ما عرفنا أن المال المأجور نفسه يأتي عبر القيام بعمل ، لكنه ليس بالفضاء الخاص بل بالفضاء العام ، فعمل الرجل يقيم ماليا بينما عمل الزوجة لا يتم تقييمه ماليا . في ازدواجية تفرق بين العمل ذاته حين يكون في الفضاء الخاص أو العام ،مع أن نوع الفضاء

يجب أن لا يكون له مدخلية في احتساب الأجر. كلاهما ينتجان منفعة ، وأذا ذهبنا للتحليل الحديث ، الى بورديو ، في تحليله الرأسمال الرمزي ، فنجد أن القيمة ليست فقط ماينتج بل ما يتم الاعتراف به داخل الحقل الاجتماعي.(5) من هنا نعرف أن القيمة لا تتحقق الا أن يُعترف بها. وعدم الاعتراف بها ناتج من وضع تاريخي ، ففي المجتمعات القديمة ، كان العمل المنزلي مشتركا بين الجواري والخدم والعائلة الممتدة ، ولم يكن دائما عبئا فرديا على الزوجة ، لذلك لم يظهر كمشكلة اقتصادية تحتاج تقييما . اليوم صار عبئا كليا على الزوجة دون تغيير في المنظومة الفقهية. التي كانت ترى في العمل هذا تطوعا من الزوجة كنوع من حسن التبعل ، كما لو كانت مخيرة في رفضه وعدم القيام به. أنه استصحب لأحكام مع تغير الواقع المعيشي، وتبدله ليصير ساعات عمل الزوج خارج البيت لايساوي نصف ساعات عمل الزوجة اليومي الذي لا يبدل عنه وعنهما، والا لنهارت الأسرة وضاع الأطفال وجاعوا وهلكوا. ثالثا : النفقة واحدة بغض النظر عن جهود النساء الإنفاق الذي يتم تقديمه للزوجة ، يراعي حالها وحال زوجها ، عند اغلب الفقهاء في المذاهب الإسلامية من الإمامية والمذاهب الأربعة ، عدا الحنفية ، الذين يرون حال الزوج فقط، والشافعية الذين يرون حال الزوج في الغالب، أي ينفق عليها بحسب حاله دون النظر لحال الزوجة ومرتبته ورقيها الاجتماعي وشأنيتها(6) . بمعنى أن العمل الذي تقدمه الزوجة داخل البيت مهما تعاضم فهو غير محسوب ، فلا فرق بين زوجة تخدم خمسة أبناء عن الأخرى التي لاتخدم طفلا واحدا ، فالعمل المنزلي غير مرئي ولا يكون محلا للتعاقد المالي، ولايزيد من النفقة. عقد الزواج هذا يبقي الزوجة على حالها قبل زواجها ، والذي لم تختره ، ولاتستطيع ارتقائه من خلال جهدها وعملها الذاتي، كما أنه لا يطالب الزوج بالارتقاء بعمله ليلبي وضع المرأة الغني ، فينفق عليها بحسب حال الزوج ، الذي لا يجبر على رفع مستواه المعاشي ليلبي وضع الزوجة ، كما لا يجبر على عدم أفقار نفسه من خلال الزواجات المتعددة والذي يعني أنجاب المزيد من الأبناء. وإذا كان الزوج غنيا وهي متوسطة الحال فلا يجب عليه الإنفاق عليها بحسب حاله بل بحسب حالها الذي وجدت فيه .(7) وهذا يبين لنا أن العمل الذي تقوم به لا يحسب بالمرّة ، بالرغم من اتفاقهم على عدم وجوب العمل الرعائي عليها بأصل العقد. بينما في حالة عمل الزوج في الخارج يحسب بحسب ساعاته والجهد المبذول والإنتاج ، فيعطى أجرا مختلفا في كل حالة يكون عليها ، فكلما زاد جهده زاد من راتبه ، وكذلك كل مال يقدمه في الأسرة يأخذ أمامه حقوقا كبيرة ، على عكس الزوجة التي تعطى نفقة محددة سلفا دون النظر في مدى الخدمة التي تقدمها، فعليها أن تبذل جهودا مضاعفة عند التقدم في مسيرة الأسرة وأنجاب الأبناء للزوج، دون أن يساعد هذا في تحسين دخلها المادي أو استحقاقها بمطالبتها به. لأن

الزواج تم رسمه سابقا بهذه الصورة ، والبعض يرى مع كل ما تقدمه الزوجة من عمل فإن الزوجة ينبغي أن تشعر بعظم حق الزوج عليها ، فهو سيدها الذي يطعمها ويأويها. إن النظام الفقهي – الاجتماعي ورؤيته للزواج قد عرقل العمل المأجور لها، وهو من وضع شروطا صارمة لعملها ، وجعلها تحت إرادة الزوج الذي قد يمنعها من العمل المأجور، ولم يعطها أجور عملها الرعائي. هذه التفكيك في النظر للنفقة يجب أن يعاد النظر به ، ليكون الاعتراف بجهود الزوجات والأمهات وعدم اعتبار الزوج هو المنفق الوحيد في الأسرة. رابعا : لو سلمنا أن الزوج هو المنفق الوحيد ، فما هو يكافأ على كل مال يدفعه ، فهو لا يدفع مجانا ، بل يعطى امتيازاً ضخماً أمام كل مال يدفعه (حق الطلاق المطلق ، والقوامة والنسب والولاية الجبرية على الأطفال، والخدمة الكاملة بلا تقديم أجر مقابله) بينما الخدمات التي تقدمها النساء فلا تعطيهما أي امتياز مالي أو معنوي ، فلاتملك في هذه الأسرة أي حق غير النفقة " التشغيلية " التي تقيم أودها لتعمل لصالح الزوج ، بمعنى ان النفقة المقدمة تصب أخيراً لصالح الزوج نفسه ، الذي يريد أن يبقيا حياة ، لتؤدي دورها على أكمل وجه. فبالتالي لاحقوق تذكر للزوجة التي تكرر حياتها كاملاً لأسرة لاتملك فيها شيئاً. الفقه في بنائه التقليدي للنفقة اعتمد معيار الكفاية المعيشية، لكنه أغفل معيار القيمة الإنتاجية للعمل الرعائي داخل الأسرة الذي لم يوجد له بديلاً، لذا أدى هذا الى اقضاء العمل غير المقاس للمرأة من أي تقدير اقتصادي لغاية اليوم. أوجبوا عليها العمل بحكم العرف الذي هو عرف ذكوري لأن المجتمع يقوده ذكور في المجتمع المسلم. والفقه لم يقصد الظلم بقدر كونه محكوماً ضمن اقتصاد بسيط ، وكان يفترض أن المرأة لاتعمل خارج البيت، لكن المشكلة تكمن في الإبقاء على هذا الوضع في واقع مختلف تماماً ، فالزوج هو صاحب المؤسسة ، فتصبح مؤسسة ربحية ، المالك الوحيد لأسهمها هو الزوج ، بينما الزوجة شريك يوفر الجهد والمادة الخام ، عبر الإدارة اليومية دون أن يسجل لها حق في أصول هذه المؤسسة عند فض الشراكة (الطلاق أو الوفاة). ولذا لأجل إحقاق الحق يجب أن يتم تقييم الجهد العملي الذي تقوم به الزوجة ، وتقييمه مالياً . وعدم جعله مبتلعا تحت مفهوم المودة والسكن وطاعة الزوج مما يحرمها الاستقلال المالي أو مراكمة الثروة، ويصنع عالماً من الظلم المقنن. ولذا على الفقهاء إيجاد طرق حديثة ومنصفة لتقييم جهود النساء

الهوامش :1- ينظر : الجواري :حسن أحمد حسن و صديق حاتم أحمد ، أحكام النفقة بسبب النكاح في الفقه الإسلامي

، <https://uosamarra.edu.iq/wp-content/uploads/2021/09/d4ef0882aee5694f.pdf>2 -الاعلان

العالمي لحقوق الإنسان الغى العبودية بشكل كامل عام 1948 ، المادة الرابعة ، منظمة الأمم المتحدة

، <https://www.un.org/ar/observances/slavery-abolition-day3> - المصدر السابق . كذلك : المحقق الحلي ، شرائع الإسلام ، ج 2 ، ص 570-4. القرداغي ، علي محي الدين (أ د) ، المال في الإسلام دراسة فقهية تأصيلية ، <https://www.e-cfr.org/blog/2020/11/16/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A7%D95> . - بورديو ، بيبير : أشكال الرأسمال في الحياة الاجتماعية ، مقالة نشرت 1986 بالفرنسية https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/fr/bourdieu-forms-capital.htm?utm_source=chatgpt.com - الجواري ، أحكام النفقة ، م س 7- السيستاني ، علي : منهاج الصالحين ، ط 1445هـ، النجف ، ج 3 ، المسألة 420.

في الدولتية وتحولاتها قانون الأحوال الشخصية في سياقه التاريخي

الأوسع (1)

حيدر سعيد

تعديل قانون الأحوال الشخصية

09 تشرين 2 نوفمبر 2024

انتمت الدراسات التي تناولت الأحوال الشخصية في العراق ونواظمها الشرعية والقانونية بسمتين متداخلتين: الأولى أنها ركزت على قانون الأحوال الشخصية الوحيد الذي صدر في البلاد في العام 1959، وأثار لغطاً كبيراً ورفضاً واضحاً من المؤسسة الدينية الشيعية، والأخرى أنها لم تحفل بسياقات القانون التاريخية، بل اكتفت بمنطق (دفاعي في الأغلب) عن القانون، من خلال مواده وأحكامه القانونية. يصدق هذا، تحديداً، على الدراسات التي أتت من حقل القانون، وتكاد تشكل أهم ما أنجز في هذا المجال. ومن ثم، لا نجد أدبيات تحليلية عن السوابق والمحاولات التي مهدت لهذا القانون، وكأنه وُلد في لحظة قطيعة، من فراغ، وهبط من علٍ على أرض من دون ذاكرة تشريعية. والأمر ليس كذلك، بطبيعة الحال.

تسعى هذه المقالة إلى ملء الفراغ هذا، برسم صورة تاريخية للسياق الذي شُرّع فيه قانون الأحوال الشخصية، انطلاقاً من افتراض أنه لا يمكن فهم النزاع على القانون من دون فهم هذا السياق التاريخي الذي قاد إلى تشريعه، وأن النزاع عليه لا يرتبط بمواد قانونية بعينها، بل بما يحيط به، من مشرّع، ومنقذ، وإطار مؤسساتي، واجتماعي، وسياسي.

الطريق إلى قانون الأحوال الشخصية وتبعاتها الاستدلالية: الدولتية أولاً

لأعترف: أنا كنت ممن يتبنون تصور أن السجل القانوني على الأحوال الشخصية في العراق بدأ مع قانون 1959، لولا أن قادتني إشارات عابرة، ومتناثرة، وغير مترابطة، إلى أن هذا القانون الأخير سبقتة محاولة أنتجت مسودة قانون كاملة، غير أن المؤسسة التشريعية العراقية لم تنجح في إصدارها وتشريعها، على الرغم من المحاولات المتعددة والطموحات المستمرة. وكان هذا يحدث في سياق إقليمي أوسع، نهض فيه موديل تنظيم الأحوال الشخصية بقانون دولتي. وقد سبقت العراق دول عدة في هذا المجال.

وبخلاف ما يُتصور من أن قانون 1959 وفكرته انبثقا فجأة في عقل القيمين على إدارة نظام الحكم ما بعد ثورة 1958 وقائدها عبد الكريم قاسم، تكشف التنقيبات أن فكرة إدراج الأحكام الإسلامية المتعلقة بالأحوال الشخصية في قانون، يكون قانوناً واحداً، سبقت صدور القانون بأكثر من عقد، وأن مسودة قانون، سُمي باسم "قانون الأحوال الشخصية"، كانت قد اكتملت في العام 1945، أنجزتها لجنة مختصة شكّلتها وزارة العدلية، ثم رفعتها إلى مجلس النواب للنظر فيها. وقد صادقت لجنة الشؤون الحقوقية في المجلس على المسودة، في صيف العام 1946، بعد أن أجرت تعديلات عليها، وأوصت باعتمادها وسنّها(2). وهذه المسودة هي نفسها التي جرى إحياؤها ما بعد الثورة، واعتمدت لتشريع قانون 1959. سأقتبس، هنا، ما يقوله القاضي محمد شفيق العاني، الذي ألّف في العام 1970 كتاباً حمل عنوان أحكام الأحوال الشخصية في العراق: "كان يدور بخلد الكثيرين من المعنيين بالقضاء الشرعي جمع الأحكام الشرعية المتعلقة بالأحوال الشخصية، أو أحكامها العامة على الأقل، في قانون واحد يُرجع إليه، ويكون سنداً في إصدار الأحكام. ويصدر الحكم بالنسبة للمسلمين كل حسب أحكامه الفقهية الخاصة به التي درج على اتباعها. وقد ألفت سنة 1945 لجنة مكونة من أربعة أشخاص، وأتمت المشروع، وأثبتت فيه الأحكام المشتركة بين الفرقتين الكبيرتين في هذا القطر، وهما السنة والشيعة، ثم ذكرت الأحكام التعريفية لكل فريق بالنص الواضح، وقُدّم المشروع إلى المجلس النيابي، فتلكأ المجلس في تشريعه، لمعارضة لقيها مشروع القانون، حتى وافت سنة 1959، فألفت وزارة العدل لجنة إعادة النظر في المشروع، وصاغت مواده مجدداً، عدا أحكام الإرث التي لم تدخل في المشروع، وإنما أقحمت دون علم اللجنة بمجلس الوزراء من قبل هيئة [كذا] غير اللجنة الأصلية، [...] فصدر القانون باسم قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959، ولقي معارضة فيما يتعلق بالمواريث، حتى ألغيت أحكام الإرث من القانون الأصلي، بالتعديل رقم 11 لسنة 1963"(3).

ظلت الإشارة إلى هذا المشروع (مسودة 1945-1946) محدودة جدًا وجزئية، متناثرة في عدد محدود من المراجع، بعضها مقالات صحفية، تذكرها بشكل عابر. ولذلك، كانت هذه المسودة أشبه بالتاريخ المنسي، غير حاضرة في السجل العام، وكأن تاريخ تقنين الأحوال الشخصية في العراق ابتداءً مع العام 1959.

وفي تقديري، غطى التلقي السلبي، الذي ووجه به قانون 1959، على محاولة فهم سياقه التاريخي، وعلى إمكانية التعامل مع مادته القانونية نفسها وصلتها بأحكام الشريعة، انطلاقًا من فهم أن الرؤية التي قام عليها القانون هي اختيار الأنسب من الشريعة (على نحو ما نُصّ في الأسباب الموجبة له)، لا أن يستبدل بها قانونًا وضعيًا. وهذا التلقي السلبي يرجع، بحسب ما أقدر، إلى مجموعة من الأطر الخارجية، منها تشريعه القسري، ذلك أن هذا القانون فرضته قسرًا سلطة الثورة التي يقودها الضباط، من دون حوار برلماني أو مجتمعي، كما حصل في مشروع 1945. وقد أسهمت مادة الإرث في تشكيل ردة الفعل عليه وفي أن يُفهم بأنه نتاج إيديولوجيا اليسار النافذ في حكومة الثورة، وبأنه أكثر تطرفًا من مسودة 1945-1946.

وفي كل الأحوال، سيفيدنا تجذير قانون الأحوال الشخصية وإعادة رسم جينالوجيا وأصول له في سياق غير ما هو شائع عنه، أبعد وأسبق من لحظة 1959، في الوصول إلى حزمة من النتائج شديدة الأهمية، في صدارتها أن فكرة المحاكم الدينية والشرعية التي تبنتها الحقبة الملكية، وكان يُتصور أنها الخيار القضائي الذي تبناه العراق الملكي فيما يخص الأحوال الشخصية، إنما كانت استراتيجية انتقالية transitional، لا عنصرًا في نظام مؤسساتي دائم، وأن العلمانية الإدماجية التي قادتها الدولة كان يجب أن توصلها إلى تجاوز المحاكم الشرعية إلى قانون رسمي موحد وعام. ولذلك، سعت إلى تغيير ذلك، قبل التعديل الواسع للدستور العراقي، الذي حصل في العام 1946، بُعيد الحرب العالمية الثانية. وتجسد هذا في مسودة قانون الأحوال الشخصية السالفة، التي فشل مجلس النواب في إقرارها بسبب المقاومة الداخلية. وهو الأمر الذي سيتحقق في العام 1959. وهذا يعني أن قانون الأحوال الشخصية للعام 1959 ليس انعطافًا عن النظام القضائي للحقبة الملكية، كما يُتصور، بل هو استمرار للمشروع الذي بدأ في تلك الحقبة لإغلاق صفحة المحاكم الدينية بوصفها استراتيجية انتقالية أقرها البريطانيون، والوصول إلى قانون وطني.

والنتيجة الأخرى التي يتيحها اكتشاف مسودة 1945-1946، والتي قد تكون أكثر أهمية من النتيجة الأولى، أنه من غير الدقيق أن نعد قانون الأحوال الشخصية للعام 1959 نتاج حقبة محددة

ذات لون إيديولوجي محدد، هي حقبة ثورة 1958، التي توصف بأنها حقبة "نفوذ اليسار". وإن عدم فهم السيرورة التي قادت إلى بناء هذا القانون، وتأطيره بإطار إيديولوجي يُفهم من خلاله بوصفه نتاجًا يساريًا، خلق مجموعة من المشكلات العويصة، في صدارتها أن نقاشه والتعامل معه - قبولًا أو رفضًا، تبنيًا أو مواجهة - ظل حبيس هذا الإطار الإيديولوجي: أن يفهم بوصفه فعلًا إيديولوجيًا فإن هذا يقتضي رد فعل إيديولوجي نقيض.

كانت قوانين الأحوال الشخصية تتويجًا لعمليات التحديث المركزية التي قادتها الدولة الوطنية في المنطقة العربية والمشرق، التي لم تتوقف عند اقتباس النموذج الغربي في الدولة والتنظيم السياسي والهوية الوطنية، بل إنها تعدّت ذلك لتصل إلى القوانين النازمة للأسرة. ومن ثم، لا يرتبط رفض المؤسسة الدينية للقانون بوجود مواد مخالفة للشريعة، أو بكونه نتاجًا إيديولوجيًا، بل هو رفض لدخول الدولة منظمًا لمجال الأسرة، التي هي آخر مساحات صلاحيات المؤسسة الدينية وولايتها. ولذلك، ترفض المؤسسة الدينية مبدأ وجود قانون للأحوال الشخصية من الأساس. وقد ظل الموقف من القانون قائمًا منذ أواسط الأربعينيات من القرن العشرين، حين عُرضت أول مسودة مكتملة للقانون، وإلى اللحظة الراهنة. وهو الأمر الذي تشي به بوضوح النصوص التي أنتجتها المؤسسة الدينية في هذا المجال.

يفيد السيد محمد بحر العلوم، في كتابه أضواء على قانون الأحوال الشخصية العراقي (1963)، بأن خلاف المؤسسة الدينية الشيعية الأساسي مع قانون الأحوال الشخصية ليس في محتواه، بل في أصل مبدأ أن تتولى الدولة تنظيم هذا المجال، يقول: "كان في مقدمة العلماء الأعلام الذين أصروا على وجوب إلغاء هذا القانون [قانون الأحوال الشخصية لعام 1959] سماحة الإمام الأكبر [...] السيد محسن الحكيم [...]". فقد بلغ المسؤولين ضرورة إلغائه في كل مناسبة، وطالبهم بأن يتركوا المسلمين أحرارًا في أمورهم الدينية، يستقونها بحرية من منابعهم المذهبية دون ترجيح البعض على الآخر (4)، ثم ينقل عنه قوله فيما يأمله من الحكومة التي تلت حكومة عبد الكريم قاسم بعد الانقلاب عليه في شباط/فبراير 1963: "إن أول واجبات الحكومة هو إلغاء قانون الأحوال الشخصية، وإرجاع الأمور إلى العهد الذي كانت عليه سيرة المسلمين منذ أيام الخلافة الإسلامية، وإن موقفنا هذا هو نفس الموقف الذي وقفناه منذ صدور القانون حتى يومنا هذا، وإلى أن يتم رفعه" (5). الموقف نفسه عبّر عنه، قبيل صدور كتاب بحر العلوم بقليل، أحد الوجوه الأساسية في حوزة النجف، وهو الشيخ محمد رضا المظفر، الذي يُصنّف بوصفه أحد الوجوه الإصلاحية

والتحديثية في الحوزة، وكان حينذاك عميداً لكلية الفقه في النجف، إذ بعث رسالة بعد أقل من شهر على الانقلاب (مؤرخة في 1382 / 10 / 7 هـ، أي 3 / 3 / 1963)، إلى رئيس الوزراء حينئذ أحمد حسن البكر، ووزير العدل مهدي صالح الدولي، بعد أن كانت الحكومة قد شكّلت لجنة لتعديل قانون الأحوال الشخصية (وعملياً، صدر قانون التعديل في 21 / 3 / 1963). وقد دعا المظفر في رسالته إلى إلغاء القانون كاملاً (6).

ومن ثم، تبدو اعتراضات الحوزة على قانون الأحوال الشخصية اعتراضات مبدئية، وليست على مادة محددة، منها - مثلاً - صعوبة توحيد الفقهاء الجعفري والحنفي في مدونة قانونية محددة، وأمور أخرى من هذا القبيل. ولكن الأساس، في تفسيري، هو رفض فكرة وجود قانون للأحوال الشخصية أصلاً، ورفض انخراط الدولة في تنظيم مجال الأسرة.

وأبعد من ذلك، يمكن القول إن الموقف من قانون الأحوال الشخصية هو - في جوهره - موقف من الدولة الحديثة نفسها، التي بدأت تعصف بالمؤسسة الدينية وسلطاتها. وبهذا المعنى، يكون موقف المؤسسة الدينية دفاعاً عن صلاحيات رجال الدين وحدود سلطتهم. وحيث أن ليس بمقدور المؤسسة الدينية التحكم بالمجال العام (إلا الحيز المقدس منه)، ولا المجال الخاص، سيكون المجال الثالث هو مجال فاعليتها، وهو ليس المجتمع، ولا الفرد، بل الأسرة.

وإذا كان من غير الواضح ما إذا كان الحكيم يقصد بتعبير "أيام الخلافة الإسلامية" العمق التاريخي الذي يمكن أن يعود إلى أيام النبي محمد، فالأكيد أنه يقصد - أيضاً وربما في الصدارة - أيام ما قبل الدولة الحديثة، ولا سيما الحقبة العثمانية، التي - على الرغم من أنها توصف بأنها دولة طائفية كان لها موقف سلبي من الشيعة - سمح نظامها الإمبراطوري اللامركزي ببقاء دور رجال الدين وسلطاتهم.

من هنا، لا يرتبط رهاب الدولة لدى المؤسسة الدينية بكونها أداة للتحديث المجتمعي، أو على نحو أدق: يسبق الخوف من الدولة بوصفها أداة للتحديث المجتمعي، الخوف منها بوصفها منافساً في التنظيم المجتمعي.

وبالمنطق نفسه، تسبق حجة رفض تولي الدولة تنظيم الأسرة حجة أن قوانين الأحوال الشخصية تهدد الهوية الإسلامية، وهي حجة تتكرر في الخطاب الإسلامي على نحو عام، أو - في الأقل - إن هذين العنصرين (الموقف من الدولة الحديثة، والدفاع عن الهوية الإسلامية من هجمة التغريب) يتراكبان على نحو صميمي في هذا الخطاب.

ومع ذلك، ينبغي التوضيح، هنا، أن هذا الموقف من الدولة الحديثة لا يبطن نزعة أناركية anarchistic، بما يعنيه المصطلح في الفلسفة السياسية الحديثة، بل إنه يحاول أن يميز بين مجالين للصلاحيات، أو للولاية (والسلطة، إن شئت): مجال الدولة ومجال الإكليروس. يقول بحر العلوم إن الدولة مسؤولة عن إصدار "قوانين لتنظيم حياة الناس من حيث المعيشة، والاقتصاد، ومن حيث استتباب الأمن، والاستقرار الاجتماعي، كقوانين المحاكم البدائية، والصلاحية، والجزائية وأمثالها، مما تتصل بالدولة ولا يستقيم المجتمع بغيرها. وهذه تختلف تمام الاختلاف عن قانون الأحوال الشخصية، فإن مواضيعه شديدة الاتصال بنفس الإنسان، لا من حيث علاقته بخارجه، إنما من حيث ذاته وكيانه الشخصي، فلا يُسمح لأي فرد أو جهة أن تتحكم في أمر ذريته نفيًا أو إيجابيًا، أو في حياته الزوجية - وهي أقدم رباط عائلي - عدا واحد [كذا] له السلطة التامة في التحكم بذلك كله، وهو الدين" (7)، ويضيف: "التحكم في مصير الإنسان فيما يعود للأحوال الشخصية، وفرض ذلك التحكم في قرارة الأفراد، ليس من السهل اليسير، اللهم إلا المرجع الديني - باعتباره المصدر الوحيد القادر على التدخل في مثل هذه الأحوال - الذي يتمتع بالصلاحية الكاملة فيها، وهو يمكنه كل شيء" (8).

إن المطالبة بإلغاء قانون الأحوال الشخصية وإبطاله، من أجل عودة طبيعية من المواطن/ المؤمن إلى مراجع الدين، ليست تمييزًا بين الوظائف، الذي يتحدث عنه عزمي بشارة، في كتابه الدين والعلمانية (9)، وهي ديناميكية يحتاج بأنها لم تبدئ مع أوروبا الحديثة، بل شهد التاريخ كله، والحضارات كلها، ديناميكية تمايز بين الوظائف الاجتماعية. وإذا كانت صيرورة التمايز هذه هي جوهر عملية العلمنة، فإن السجال على قانون الأحوال الشخصية، في السياق الذي نتحدث عنه، في لحظة 1945، أو 1959، أو ما بينهما، أو حتى قبلهما أو بعدهما ربما، كان ذروة عملية العلمنة في العراق. ولم تمر هذه اللحظة بشكل تلقائي هادئ، بل إنها كانت محل نزاع، فهي تتجاوز ما يشير إليه بشارة نفسه عن العلمنة بوصفها "خاصة للمجال الديني". إنها تمس التعريف، أو تحديد الماهية، أو لأقل بلغة سوسيولوجية: إنها تتضمن رسم حدود المجال الديني نفسه. ومن ثم، نحن أمام تأويلين مختلفين لهذه الحدود، ولوظائف المجال الدين وفاعليه، من ثم، تأويل الدولة وتأويل المؤسسة الدينية، الدولة التي تطالب بأن تتولى هي وظيفة تنظيم مجال الأسرة، والمؤسسة الدينية التي تنسب للدولة وظائف أخرى يجب أن تتولاها (حدّدها بحر العلوم في نصه أعلاه)، إلا مجال الأسرة، الذي ينبغي أن يقع في مجال صلاحياتها، هي حصرًا.

وبهذا المعنى، أقول إن موقف المؤسسة الدينية من قانون الأحوال الشخصية محاولة للدفاع عن سلطة وحدود صلاحيات رجال الدين التقليدية، وقد بدأت تعصف بها هجمة الحداثة العاتية (وسنكتشف، لاحقاً، أنها محاولة للدفاع عن النظام الاجتماعي القائم، بتراتبياته وتوازناته القائمة)، وكذلك لتثبيت هذه السلطة وافتكاكها من الدولة، التي تريد مصادرتها.

(شريعة/ دولة) لا (شريعة/ قانون وضعي)

إن هذا التحديد (أن أصل الصراع على قانون الأحوال الشخصية هو لمواجهة دخول الدولة منظماً لمجال الأسرة) سيفضي بنا هذا إلى استنتاج شديد الأهمية، في السياق الذي نتحدث فيه، وهو أن الثنائية التي تحكمت بهذا السجال لم تكن ثنائية (شريعة/ قانون وضعي)، على نحو ما يصور الخطاب المناهض لقوانين الأحوال الشخصية (بفهم أن القانون الوضعي هو الأحكام التي لا تجد أصولاً لها في الشريعة، وليست البشرية منها فقط، ذلك أن جزءاً كبيراً من متن الشريعة هو بشري)، بل هي ثنائية (شريعة/ دولة).

ويدعم هذا الاستنتاج أنه لا قانون 1959، ولا مسودة 1945-1946، كانت الغاية منهما استبدال قوانين وضعية بالقوانين الإسلامية، ولم يكونا تعبيراً عن رغبة أو مشروع من هذا النوع، ذلك أن القانون والمسودة اعتمدا مواد الشريعة نفسها، واختارا منها، ولم يعارضاها. ويكشف ذلك نص "الأسباب الموجبة" لكل من المسودة والقانون، وكذلك النصوص العديدة ذات الصلة المحيطة بهما، والتي تكشف عن الفلسفة التي تقف وراءهما.

تنص الأسباب الموجبة لمسودة 1945-1946 على "أن مصدر جميع الأحكام المتعلقة بالحقوق المدنية في هذه البلاد هي الأحكام الفقهية الإسلامية، [...] وأنه] وجد من الضروري تنسيق الأحكام الفقهية المتعلقة بالزواج والطلاق والنفقة والنسب والولاية والإيضاء والإرث العائدة للمسلمين وتدوينها بشكل قانون. وحيث أن المادة 77 من القانون الأساسي [دستور 1925] نصّت على أن القضاء في المحاكم الشرعية يجري وفقاً للأحكام الشرعية الخاصة بكل مذهب من المذاهب الإسلامية بموجب أحكام قانون خاص فقد وجد من الضروري تأليف لجنة لدرس هذه الأحكام وتدوينها، فدوّنت لائحة الأحوال الشخصية [...] على هذا الأساس" (10)، ثم يضيف نص "الأسباب الموجبة"، بشكل واضح لا لبس فيه: "أخذت اللجنة الفقه الإسلامي كحدثين أساسيين، هما الفقه

السني والفقه الجعفري، فدوّنت ما أمكن الاتفاق عليه من الأحكام بصورة مطلقة، وما لم يمكن الاتفاق عليه ذكر الاختلاف فيه بصراحة" (11).

وعلى العكس تمامًا مما يجري تصويره بأن القانون هو عمل مناهض للشرعية، يبدو من نص الأسباب الموجبة لمسودة 1945-1946 أنه عمل دفاعي عن الشرعية، ذلك أن تدوين الفتاوى والأحكام الفقهية في مدونة قانونية محددة تكون بين أيدي الحكام أمر استدعاه تحول وضع الحكم، حين لم يعد الحكام مجتهدين. ورد في نص الأسباب الموجبة: "الأحكام [الفقهية] كانت قد دُوّنت في وقتها بنتيجة الأخذ بنصوص الأحكام الشرعية الأصلية والاستنباط من هذه النصوص، فحصلت الكتب الفقهية المدونة. ونتيجة الحوادث والاجتهاد لإعطاء تلك الحوادث أحكامًا أُلّفت مؤلفات الفتاوى. وكان هذا الأسلوب من التدوين والتأليف للأحكام والحوادث والوقائع أسلوبًا مفيدًا، إذ أن من كانوا قائمين بممارسة الحكم والقضاء مجتهدين يتمكنون من إعطاء الظروف والأحوال حَقَّها في الاجتهاد، إلا أنه لما تقاصرت الهمم ووقف التطور الاجتماعي في الأمم الإسلامية أصبح ممارسو الحكم والقضاء مقلدين لا مجتهدين، وجرت العادة بالتمسك بالفتاوى التي كانت قد صدرت في أزمان مختلفة بنتيجة اجتهادات اختلفت ظروف الوقائع فيها ودرجت في كتب مختلفة، فآل الأمر إلى عدم الإحاطة بالأحكام الواجبة للتطبيق، وأصبح الناس غير متمكنين من فهم ما لهم من الحقوق وما عليهم من الواجبات" (12)، ويضيف: "انتبه قبل أكثر من نصف قرن رجال الدولة العثمانية إلى الضرر المحتمل حدوثه من جراء تبعثر الأحكام في كتب مختلفة، فآلفوا جمعية المجلة. وقامت هذه الجمعية بتنسيق الأحكام الفقهية الخاصة بالعقود والمعاملات، باستثناء الأحوال الشخصية والوقف، ودوّنتها في المجلة. أما ما يتعلق بالأحوال الشخصية فعلى ما يظهر أنه كان مسألة [كذا] انتظار إلى زمن يمكن فيه ذلك" (13). ويشدّد نص "الأسباب الموجبة" على أنه ينبغي للتدوين القانوني أن يتجاوز العودة إلى الفتاوى المبنوثة في مظان متفرقة، ولكل واحدة منها سياق تاريخي قد لا يتلاءم مع التحولات الراهنة. والأساس في هذه التحولات ظهور الدولة، التي أصبح تدخلها ضروريًا لتثبيت العقود ومنع التلاعب والتزوير: "لما كانت [كذا] بقاء الأحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية بشكل فتاوى [كذا] صدرت في أزمان مختلفة وحوادث ووقائع ظروفها خاصة، لا يأتلف مع مقتضيات الزمن الحاضر، لا سيما وقد أصبح تدخل الدولة في شؤون الأزواج والولادات من ناحية تثبت أزمانها وعقودها أمر ضروري، إذ عدم التدخل يعطي المجال الواسع لتلاعب الشهادات المزورة في مقدرات الحقوق المبينة على الأزواج وفي الانساب، وجد من الضروري تنسيق الأحكام الفقهية [ذات الصلة بالأحوال الشخصية] [...] وتدوينها بشكل قانون" (14).

إن الافتراضات غير الدقيقة، عن أن الثنائية التي تحكمت بالسجل على الأحوال الشخصية هي ثنائية (الشريعة/ القانون الوضعي)، يحضنها كذلك أنه حتى بين النخبة العلمانية، كان التيار السائد يتمسك بحيز طاغ للشريعة في هذا المجال، سواء باعتمادها كلياً، أو نسخة منقحة منها، تنسجم مع تحولات الحياة والعلاقات الاجتماعية. وهذه النزعة بين النخبة العلمانية لا تعبر، في تقديري، عن موقف ديني، بقدر ما أنها نتاج نظرة ثقافية للشريعة، تتمسك بها بوصفها إرثاً قانونياً خاصاً.

وفي الحقيقة، لم يذهب السجل في هذا المجال إلى العمل الفكري الشاق والمعقد والإشكالي، وهو إرجاع الشريعة إلى التاريخ، أي نزع اللازمية عنها، والتعامل معها بوصفها أحكاماً مرتبطة بسياقات تاريخية محددة، الغالب منها أنتجه بشر، ومن ثم، هي قابلة للنقد والتجاوز، بما في ذلك "الإلهي" فيها نفسه، الذي يُضفى عليه بعد لازمني، في حين أن "لازمية الإلهي" ليست معطى ذاتياً جوهرياً، وأن إسباغ اللازمية على الإلهي فعل بشري محض. أقول: إن الاتجاه العام في التعامل مع تقنين الشريعة لم يذهب إلى هذه المنطقة، بل إن سقف طموحه كان بناء نسخة منقحة، لا تبقى حبيسة مذهب محدد، بل تنفتح على المذاهب، ولا تبقى حبيسة السائد، وتنفتح على الاختيار بين الأقوال، وما إلى ذلك مما يجعل الشريعة مطوعة لأن تختار من مدونتها أو متنها ما يمكن أن يتلاءم مع قيم حديثة بدأت تبدو بأنها كونية، كحرمة تعدد الزوجات بوصفه حقاً وامتيازاً ذكورياً غير مبرر، وكحماية الطفولة، وكتحييد كل ما يحط من شأن المرأة ويميز ضدها.

العودة المستمرة لقانون الأحوال الشخصية: إطار تحليلي

شهد قانون الأحوال الشخصية، منذ لحظة تشريعه أواخر العام 1959 وإلى لحظة الغزو الأميركي للبلاد في 2003، نحو 16 تعديلاً، أبرزها التعديل الأول في آذار/ مارس 1963، بعيد انقلاب البعث الأول، ثم عدل 15 مرة خلال حكم البعث، بدءاً من العام 1978.

وبلا شك، لم يكن بإمكان المؤسسة الدينية الشيعية أن تعلن عن رأيها في القانون في خلال حكم البعث الشمولي.

وبمجرد سقوط نظام البعث، عادت النخبة الإسلامية الشيعية إلى القانون، محاولة إغاءه، لا تعديله، أو تعديل مواد منه، على نحو ما حصل في المدة من 1963-2003.

تمثل أول هذه المساعي في القرار الذي أصدره مجلس الحكم، ذي الرقم (137)، أواخر كانون الأول/ ديسمبر 2003، والذي عُد بمنزلة إلغاء للقانون. ومع أنه لم يذكر قانون الأحوال الشخصية بالاسم، إلا إنه نص على العودة إلى "تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية"، فيما يخص المسائل ذات الصلة بالأحوال الشخصية، من زواج، ونفقة، وطلاق، وحضانة، وإيصال، وميراث، وما إلى ذلك، من خلال محاكم شرعية مذهبية، وإلغاء سائر القوانين والقرارات والتعليمات والبيانات وأحكام المواد التي تخالف هذا المبدأ. وقد أثار البيان، حين صدوره، ضجة كبيرة، ولا سيما بين المنظمات النسوية، ما اضطرّ المجلس إلى إصدار قرار بإلغائه، أواخر شباط/ فبراير من العام 2004 (القرار رقم 32)، بعد أقل من شهرين على صدوره.

وتنبغي الإشارة هنا إلى أنه من غير الواضح ما القيمة التنفيذية لهذا القرار، ذلك أن مجلس الحكم كان مجرد هيئة عراقية استشارية في زمن الاحتلال الأميركي، الذي كانت السلطة فيه تحتكرها الإدارة المدنية للاحتلال، المعروفة بـ "سلطة الائتلاف المؤقتة CPA".

وفي كل الأحوال، كان هذا مؤشرًا على أن النخبة الإسلامية تخطط لتحديد القانون، إن لم يكن من الممكن إلغاؤه. ولذلك، ستعود هذه النخبة، بعد أقل من سنتين، لتثبت في دستور 2005، المادة (41)، التي تنص على الآتي: "العراقيون أحرار في الالتزام بأحوالهم الشخصية حسب دياناتهم أو مذاهبهم أو معتقداتهم أو اختياراتهم"، وهي المادة التي ستأسس عليها سائر الخطوات اللاحقة. وأولها مسودتا القانونين المتلازمين، اللذين أعدتهما وزارة العدل، وأقرهما مجلس الوزراء، وقدمهما إلى مجلس النواب في ربيع العام 2014، آخر عهد حكومة المالكي الثانية، وهما "قانون الأحوال الشخصية الجعفري" و"قانون القضاء الشرعي الجعفري"، اللذين يستبدلان للمواطنات والمواطنين الشيعة بقانون الأحوال الشخصية الوطني العام قانونًا خاصًا بهم، يستند إلى الفقه الجعفري، ويطبقه قضاء ديني.

تُفهم الخطوة الأولى، التي أصدرها مجلس الحكم، حين كان يتولى رئاسته الدورية السيد عبد العزيز الحكيم، بأنها ذات طابع ثأري مباشر، وأنها امتداد لمحاولة المؤسسة الدينية والنخبة الإسلامية الشيعية الثأر من نظام عبد الكريم قاسم، الذي شرّع في عهده القانون، وتفهمه بأنه عمل على انتزاع الأسرة من صلاحياتها، وقد ناضلت هي ضده طويلاً. ودليل ذلك، بحسب هذا الفهم، أن متخذ القرار، عبد العزيز الحكيم، هو نجل المرجع الشيعي الأعلى السيد محسن الحكيم، الذي شرّع قانون الأحوال الشخصية في عهده واعترض عليه، وارتبطت باسمه مواجهة القانون وحقبة قاسم وتركته

عامة، هذا فضلاً عن كون السيد عبد العزيز هو أحد أبناء الحكيم الذين انخرطوا في الحركة الإسلامية الشيعية في بواكيرها.

ويجري تعميم فكرة النزعة الثأرية من القانون على سائر العود المتكررة لإلغائه أو احتوائه. وقد يكون ذلك صحيحاً إلى حد ما، إلا إن هذا المعنى لا يصدق على كل مساعي مواجهة القانون، عبر أكثر من عقدين، كما أن المعنى الأول، الذي طبع رفض المؤسسة الدينية الشيعية للقانون، والذي افترضت هذه الدراسة أنه كان يدور على مناهضة دخول الدولة منظماً لمجال الأحوال الشخصية، حدثت عليه تطورات ذات دلالات مهمة.

لا أفترض أن الموقف الأول الرفض للقانون ولتدخل الدولة قد تغير وأن المؤسسة الدينية الشيعية تقبل الآن بدخول الدولة منظماً في هذا المجال، بعد التغيرات الكبيرة التي حصلت منذ لحظة 2003، ولكن، بلا شك، يختلف موقفها حين كانت تواجه الدولة من موقع خارجي تماماً عن موقفها وهي ذات نفوذ في هذه الدولة، وكانت طرفاً رئيساً في تصميمها، وجزء أساسي من الفئة الحاكمة مرتبط بها، أو على صلة وثيقة بها. موقع المؤسسة الدينية الشيعية من الدولة قد تغير على نحو جذري بين لحظتي 1959 و2003.

هذا فضلاً عن أن الدولة الحديثة، بما تحمل من سلطة مركزية، وهوية وطنية جامعة، وبيروقراطية كثيفة، قد ترسخت ظاهرة اجتماعية، وتكيفت معها المؤسسة الدينية عبر عقود من التعامل، ولم تعد في موقع المواجهة الذي طبع العقود الأولى من العلاقة بينهما.

هذه المعطيات كلها أعادت صياغة موقفها القديم، وتصورها للدولة، بل وحتى طريقة صناعتها لها، حين وجدت نفسها في قلب هذه العملية، تسهم فيها بقدر ليس قليلاً.

ما أسعى إليه في هذا المبحث هو رسم إطار تحليلي لفهم موقف المؤسسة الدينية والنخبة الإسلامية الشيعية الراهن من القانون، وعودتها المتكررة لإلغائه ومواجهته واحتوائه، وكيف تتمفصل هذه العود وتتقاطع مع موقف الرفض القديم، اتفاقاً واختلافاً، ما العناصر التي استمرت، وما العناصر التي تغيرت.

يقوم هذا الإطار التحليلي على ستة عناصر:

أولها هو الذكورية، فالتشريعات الدينية - انسجاماً مع الطابع العام للحضارات البشرية - تعطي امتيازات ذكورية، في القيمومة، والزواج، والإرث، والقرار داخل الأسرة، وما إلى ذلك. وقد سعت

قوانين الأحوال الشخصية، في سائر تجاربها في البلدان المسلمة، إلى أن تقيد - قدر الإمكان - النزعة الذكورية وامتيازاتها، التي تتضمنها التشريعات الدينية، مواكبةً للتطورات العامة في الحضارة البشرية، والتغير الجذري والمستمر في وضع المرأة. حدث ذلك، على نحو خاص، في المدة ما بين العشرينيات والستينيات من القرن العشرين (من قانون حقوق الأسرة، التي أصدرته الدولة العثمانية في العام 1917، وأخر أيامها، وصولاً إلى قانون حماية الأسرة، الذي صدر في إيران في العام 1967، وبينهما القوانين التي صدرت في مصر وسورية وتونس والعراق)، إذ طبعت قوانين الأحوال الشخصية التي صدرت في البلدان المسلمة نزعة تقدمية. ولذلك، نجد المنظمات النسوية والناشطات والناشطين في هذا المجال هم أكثر الناس دفاعاً عن قوانين الأحوال الشخصية. ولم يكن تقييد امتيازات الذكورية، الذي حاولته قوانين الأحوال الشخصية، يحصل بالتشريع من موقع خارجي مناهض للشرعية، بل مما تتيحه مدونة الشريعة نفسها، من إعادة تأويل، أو تنوع في الأقوال والآراء الفقهية، أو مراجعة للأسانيد، أو ما إلى ذلك من أدوات استدلال أصولي. وبلا شك، تنتمي أية محاولة لإجهاض قوانين الأحوال الشخصية والعودة إلى مرحلة ما قبل القانون إلى موقع ذكوري، يسعى إلى الحفاظ على الامتيازات الذكورية.

يرى أستاذ القانون الأميركي من أصول عراقية حيدر علاء حمودي أن هناك صراعاً بين الإسلاميين المحافظين والليبراليين، وأن المحافظين يظهرون أن دعوتهم إلى تطبيق الشريعة، ومنها قانون الأحوال الشخصية، تنطلق من موقف ديني، في حين أنها نابعة من محافظة اجتماعية، هدفها المحافظة على النظام الاجتماعي القائم (بما يتضمن من بنى وهيراركية قائمة، وفي صدارتها الذكورية الاجتماعية)، الذي - في المقابل - تفقد الدولة التحديثية مشروع تغييره (15). وفي تقديري، أن دفاع المؤسسة الدينية المحافظة عن النظام الاجتماعي، بتوازناته القائمة، يتضمن - في القلب من ذلك - دفاعاً عن صلاحياتها وسلطاتها، التي بدا واضحاً أن الدولتية النامية تريد أن تنتزعها.

ثانياً، ترتبط مناهضة قوانين الأحوال الشخصية، على نحو صميم، بالتحويلات الإيديولوجية التي شهدتها الإسلام السياسي، والذي أفترض أنه تحرك من مبدأ "أسلمة المجتمع"، الذي طبع نشأته الأولى، سواء بتياره السني العام (حركة الإخوان المسلمين)، أو نسخته الشيعية (حزب الدعوة الإسلامية)، والذي تجسد على نحو خاص بفكرة "الدعوة"، إلى مبدأ "أسلمة الدولة"، ثم هو يعود الآن إلى مبدأ "أسلمة المجتمع"، لا لدواع براغماتية ترتبط بمدى القبول الداخلي والخارجي لمبدأ

"أسلمة الدولة"، بل كذلك إيمانًا بأن "أسلمة المجتمع" هي شرط "أسلمة الدولة"، إذ توفر القاعدة التي تقوم عليها الدولة.

هذا المسار الإيديولوجي، في علاقة الإسلام السياسي بمجتمعه، لا ينفيه الفهم العام لنشأة الإسلام السياسي بأنها كانت رد فعل على موجات التحديث المغربي.

وفي تقديري، تقع مسألة الأسرة في قلب التحقق الإيديولوجي (أو الفاعلية الإسلامية) للإسلام السياسي المعاصر، مع هذا التموقع الجديد لمبدأ "أسلمة المجتمع"، فهي تضمن إبقاء الأسرة (التي أصفها بأنها المجال الثالث الوسيط بين الفرد والمجتمع) داخل حيز المجال الديني وقواعده. ولا مناص عن مجال الأسرة في مساعي أسلمة المجتمع، حتى وإن توافر الإسلام السياسي على أدوات عدة في هذا المجال.

ثالثًا، ظلت المؤسسة الدينية الشيعية في العراق تتمتع باستقلالية عن الدولة، ما قبل 2003، حين حمتها نظرة الدولة إلى المسألة الشيعية بوصفها مسألة أقلوية، وإليها بوصفها مؤسسة دينية أقلوية، على الرغم من أن الشيعة يشكلون الأغلبية السكانية في العراق. وقد عاد هذا على المؤسسة الدينية بأن تعيش عصرها الذهبي في عقود الأربعينيات والخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، فتوسع - على نحو لافت - عدد العلماء، والطلبة، ومراكز التعليم، قبل أن يبدأ التضييق الذي مارسه نظام البعث منذ أواخر الستينيات.

وبعد 2003، وعلى الرغم من النفوذ الكبير الذي حققته المؤسسة الدينية الشيعية داخل الدولة ومؤسسة القرار، وكان لها الدور الكبير في رسم المسار السياسي منذ تلك اللحظة، وعلى الرغم مما حازه الإسلاميون الشيعة من دور مركزي في منظومة الحكم منذ ذلك التاريخ، لم تسع المؤسسة الدينية إلى ابتكار صيغة اندماج ما لها بالدولة، بل عملت على أن تحافظ على استقلاليتها عنها، حتى وإن كانت ذا نفوذ فيها، هذا إن لم نرد أن نقول إنها تحولت إلى سلطة موازية (أو سلطة فوق دستورية، بتعبير الباحث حارث حسن)(16)، مفيدة من مواردها المالية والبشرية الكبيرة. وهذا يعني أن الحوزة، على الرغم من صلتها الكبيرة بدولة ما بعد 2003، لم تنته إلى المصير الذي انتهى إليه الأزهر، أي الدولة، ليكون خاضعًا للدولة.

ومن ثم، عملت الاستقلالية المستمرة للمؤسسة الدينية (وسلطتها الموازية) على بقاء النزاع الوظيفي مع الدولة، في مجال الأسرة تحديدًا، الذي تنظر إليه المؤسسة الدينية بأنه جزء من ولايتها، وغير

قابل للدولة، حتى وإن كانت طبيعة علاقتها الراهنة بالدولة قد اختلفت على نحو جذري عما كانت عليه قبل هذا التاريخ.

رابعاً، لا يمكن فصل محاولات العودة إلى المحاكم الدينية والشرعية، أو خلق مسودات شرعية مذهبية موازية للمتن القانوني الوطني، عن النظام التوافقي المكوناتي، الذي ثمة مساع لتكريسه. وفي تقديري، أن مساعي تعديل قانون الأحوال الشخصية هي أحد مظاهر هذا التكريس وجزء منه. ولذلك، يرتبط السجل على القانون صميمًا بالسجل على حدود النظام المكوناتي وتصادمه مع النظام القومي الكلاسيكي. ولعل الحالة اللبنانية تعلمنا المزيد عن ارتباط التوافقية المكوناتية بطبيعة التعامل المكوناتي مع الأحوال الشخصية. وفوق ذلك، يضيف النظام التوافقي المكوناتي نوعاً من الحماية والاستمرارية على القضاء الديني.

خامساً، وبالقدر الذي تعبّر فيه التوافقية المكوناتية عن تحول أو انعطاف عن الصيغة الدولية التي نمت وتطورت عبر عقود في العراق، تمثل مساعي مواجهة قانون الأحوال الشخصية وتأسيس سلطة موازية لسلطة الدولة، حتى وإن كان على مستوى المدونة القانونية، شكلاً من أشكال إعادة صياغة الدولة.

وبالنسبة لي، لا يمثل هذا التحول تحولاً عاماً عن الدولة الفيدرالية، بقدر ما أنه نتاج حالة ضعف الدولة المزمّن، الذي كرّس فيها أن تستعين بفاعلين من خارجها (كاستعانتها بقوى أمنية غير رسمية للإسهام في إدارة الملف الأمني، التي ربما كانت التجسيد الأبرز لهذه الديناميكية)، وأعاد صياغة طابعها الريعي من كونها دولة خدمات شاملة، إلى أن تكون مجرد جهاز لتوزيع عوائد الريع.

لا أزعّم أن ضعف الدولة هو الذي قاد إلى إعادة طرح تعديل قانون الأحوال الشخصية، ولكن ما أراه أننا أمام تعبيرات متوازية في تحول صيغة الدولة، ناجم في الأساس من ضعفها، الذي قادها إلى خيارات القبول بأشكال لا رسمية داخلها، وهو تحول كبير في الصيغة الدولية.

سادساً، إن هذا التحول في الصيغة الدولية لا يؤشر فقط نهاية للدولة المركزية التي عرفناها، بل كذلك نهاية الدور التحديثي للدولة، أو لأقل: نهاية للدولة التحديثية، التي كانت تنسب لنفسها دوراً رسولياً في نقل المجتمع وتحوله، لننتهي إلى دولة يتمثل مشروعها الأساسي في تقعيد النظام الاجتماعي القائم.

ولعل ما يجري في مجال الأحوال الشخصية، في العراق وبلدان أخرى ربما، هو التعبير الأكثر أهمية عن هذا التحول.

الهوامش

يمثل هذا النص جزءاً من كتاب أوشك الكاتب على الانتهاء منه، بأمل أن يصدر في صيف (1) ، ويتناول – في الأساس - موقف المؤسسة الدينية الشيعية في العراق من قانون 2025 العام الأحوال الشخصية، انطلاقاً من السؤال المركزي الآتي: لم أثار هذا القانون المؤسسة الدينية، في بلد كانت أجزاء منه تعيش قدراً عالياً من الحريات الشخصية؟ والسؤال عن توقيت "انتفاضة" المؤسسة الدينية الشيعية على القانون مهم جداً هنا، فالدولة العراقية - مع تأسيسها في الربع الأول من القرن العشرين - قادت مشروعاً تحديثياً غربي الطابع، يصنّفه البعض بأن فيه قدراً من الليبرالية السياسية، وقدراً من الليبرالية الاجتماعية، حتى وإن كانت مقصورة على الحواضر الكبرى، ولا سيما العاصمة بغداد. ومن ثم، تتفرع عن السؤال المركزي السالف الأسئلة الآتية: لم ، وليس قبل ذلك؟ هذا مع 1958 بدا التحديث الغربي الطابع إشكالية مع الخمسينيات، ومع ثورة ، التي كانت ترتبط بعلاقة صميّة مع 1958 أن المشروع التحديثي المغربي قادته دولة ما قبل أرادت أن تتقلب على هذا التغريب؟ هل يختزل مضمون 1958 الغرب وبريطانيا، وأن دولة قانون الأحوال الشخصية موقف المؤسسة الدينية الشيعية الأصولي من عملية التحديث؟ وهل يمكن فهم الأمر من خلال ما تضمنه القانون من مساواة الذكور والإناث في مسائل الإرث ووضع قيود على تعدد الزوجات وما إلى ذلك؟ أم يتعدى الأمر ذلك؟ لماذا تعود هذه المؤسسة والأحزاب الإسلامية ونخبها (ولا سيما الشيعية)، بشكل متكرر، إلى هذا القانون، محاولة إلغاءه، أو إعادة صياغته، أو تشريع قانون موازٍ له، يحد من ولايته ومن مفاعيله ويضيّقها، أو إعادة تشكيل محاكم دينية، تؤدي الوظيفة نفسها؟ أية عقدة في هذا القانون؟ وما الذي يشكله، قانونياً، وسياسياً، واجتماعياً، ودينياً؟

لائحة قانون الأحوال الشخصية مع مذكرة الأسباب الموجبة، مطبعة الحكومة، بغداد، (2) ، ويُنظر 1946 :

Anderson, J. N. D. "A Draft Code of Personal Law for 'Irāq." Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. 15, no. 1, 1953, pp. 43-44.

5-6، بغداد، ص 1970 محمد شفيق العاني، أحكام الأحوال الشخصية في العراق، (3)

محمد بحر العلوم، أضواء على قانون الأحوال الشخصية العراقي، مطبعة النعمان، النجف، (4) 9، ص 1963

9-10 المرجع نفسه، ص (5)

يُنظر نص الرسالة في: محمد رضا المظفر، "حول قانون الأحوال الشخصية"، مجلة (6)

1-4، ص 1963، السنة الخامسة، آذار/ مارس 6 النجف، العدد

250-251 المرجع نفسه، ص (7)

251-252 المرجع نفسه، ص (8)

عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، المركز العربي للأبحاث ودراسة (9)
409-436، ص 1 السياسات، الدوحة/ بيروت، ج

36.لائحة قانون الأحوال الشخصية مع مذكرة الأسباب الموجبة، ص (10)

.المرجع نفسه (11)

.المرجع نفسه (12)

.المرجع نفسه (13)

.المرجع نفسه (14)

(15) Haider Ala Hamoudi, "The Political Codification of Islamic Law: A Closer Look at the Draft Shi'i Personal Status Code of Iraq," Arizona Journal of International and Comparative Law, vol. 32. No. 2, 2015, pp. 329-333.

كتب حمودي دراسته هذه في سياق عرض مسودة قانون الأحوال الشخصية الجعفري، التي رآها تجسيداً لهذه النزعة

Al-Qarawee, H. H, "The 'Formal' Marja': Shi'i Clerical Authority and (16) the State in post-2003 Iraq". British Journal of Middle Eastern Studies, 46, .no. 3, 2019, 481-497

"

الجعفري "يسوق نساء العراق لعصر الجواري"

سلطة رجال الدين على المجتمع: رصدٌ لتاريخ الصراع حول قانون الأحوال الشخصية في العراق منذ الحكم العثماني مروراً بالتشريع التقدمي في 1959، وانتهاءً بالمحاولات الجارية لإقرار قانون "جعفري"

2017-09-12

صفاء خلف

صحافي استقصائي، وباحث من العراق

أحاط المتشددون من رجال الدين الشيعة، فكرة إخضاع "الأحوال الشخصية" إلى "الشريعة" بالعناية منذ أن صار لهم دور سياسي في العراق، وظلّت محاولاتهم حثيثة لفرض أحكام بدائية مقابل تهشيم قانون الأحوال الشخصية التقدمي الذي أُقرّ في العام 1959، والعمل على إلغائه مستقبلاً بعد إفراغ محتواه وتشويه نصوصه بسلسلة تعديلات في مرحلة ما بعد 2003، سبقتها تعديلات "سياسية" قام بها نظام صدام حسين على مدى ثلاثة عقود. تنطلق الدعوة الجديدة من كراهية قديمة نمت من القناعات ذاتها التي انطلق منها رجال الدين الشيعة قبل ستة عقود، ومحاولتهم "أسلمة" المجتمع وإخضاعه لسلطة بطيركية، وتوزيع المصائر الشخصية على غرف يجلس فيها رجال دين على الأرض - كدلالة على التواضع - فيما يمارسون دوراً هائلاً في تسيير المجتمع باعتبارهم حُرّاساً على الإيمان - كدلالة على الكبرياء - متحكمين وفق التفسيرات الغامضة التي يُخرجوها من بطون كتب عفا عليها الزمن والتطور الاجتماعي، كدلالة على التمسك بالشريعة وعلى الحاكمية.

سيرة مضطربة

تعود الجذور الأولى للموقف المتشدد من تشريع أي قانون أحوال شخصية يخضع لضرورات التطور المدني والمدني في العراق، وإخراج "الأسرة" و"الأفراد" من الأعراف واجتهاد رجال الدين والتأثيرات الاجتماعية الواقعة عليهم نظراً للبيئة الذكورية القابضة على مصائر النساء والمُسيّرة للمصالح اليومية طبقاً للصبغة العشائرية والقبلية، والتحرر من نسق "المحاكم الشرعية" العثمانية الذي ظل سائداً إلى ما بعد تفكيك هذه الدولة بنحو عقدين ونيف. الرفض الشيعي لتحرير "المعاملات الشخصية" من الفقه هو نتيجة مخاوف فقدان السلطة الروحية على "الأتباع" واضمحلال المكانة الاجتماعية – السياسية عند السلطات. لذا كان هذا الرفض موجهاً على نحو دقيق إلى "الحاكمية" على الأحوال الشخصية، فيما الفئة الأكثر تضرراً ستكون بالضرورة النساء اللواتي يخضعن لهيمنة الأعراف والشروط الدينية القاسية التي تجعل خياراتهن الفردية محط "تحكم" اجتهدات حراس الشريعة، عبر السلطة المفوضة إليهم دينياً وغير المعترض عليها اجتماعياً نتيجة السيادة الذكورية التي تخشى تحطيم صورتها التقليدية في المجتمعات الشرقية عموماً. بدأت معركة الإخضاع الاجتماعي، في العام 1876، حين استكملت السلطات العثمانية ما يمكن اعتباره لائحة قانونية رسمية حديثة لتنظيم التعاملات اليومية المتعلقة بالتجارة والعقود والعقوبات، عرفت بـ "مجلة الأحكام الشرعية" وكتبت على مدى ستة عقود واعتمدت فقه المذهب الحنفي، وسرت أحكامها في المدن العراقية، مع إغفال متعمد لتنظيم الأحوال الشخصية. لكن الإشارة "الثورية" للوثيقة كان باعترافها بضرورة قانون "مدني" ينظم العلاقة بين الأفراد: "... والحاصل أن الإنسان من حيث أنه مدني بالطبع لا يمكن أن يعيش على وجه الانفراد كسائر الحيوانات بل يحتاج إلى التعاون والتشارك ببسط بساط المدنية".

الفقه الشيعي يجعل سن التاسعة سقفاً للتزويج الفعلي، وما دون ذلك يصح كتابة عقد لـ "المداعبة الجسدية" دون "دخول شرعي". أثبت كبار الفقهاء الشيعة في فتاواهم هذا "التصور الاجتهادي" فيما رفضه آية الله محمد حسين فضل الله وآية الله محمد باقر الصدر.

ظلت الأحوال الشخصية أيضاً عائدة إلى "حاكمية" رجال الدين سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين. الصدام الأول وقع حين أقرّ قانون "العائلة العثماني" في العام 1917، الذي رفضه رجال الدين الشيعة، ما جعل عامة الشيعة يعرضون عن تقديم قضاياهم إلى القضاة الرسميين فيما

يخص "الدعوى الشخصية"، ونقل عن أحد قضاة كربلاء وقتذاك أنه "مكث في منصبه تسعة أعوام لم يرَ فيها ولا دعوى واحدة". فالحاكمة الشيعية اعتبرت تحييدها بما يخص "الأحوال الشخصية" كاعتداء مباشر على سلطتها، على الرغم من أن الموقف الشيعي كان مؤيداً لدستور الاتحاد والترقي 1908 الذي نص على التحرر من "الشريعة" في حكم الدولة، والذي رفضه رجال الدين السنة. إلا أن قانون العائلة العثماني المنبثق من ذلك الدستور قبل برفض شيعي وموافقة سنية. ومن المفارقة أن قانون العائلة العثماني ما زال مطبقاً في المدن الفلسطينية المحتلة عام 1948 و1967 والواقعة تحت السيطرة الإسرائيلية الآن، بضمنها كل التشريعات الخاصة بالمجالس الروحية اليهودية والمسيحية وغيرها من الطوائف والديانات دون أي تعديل. فيما يحتكم القانون اللبناني في بعض نصوصه إلى ذلك القانون.

محاكم لضمان الولاء

عقب تأسيس الدولة العراقية الحديثة في العام 1921، ولضغوطات سياسية بحتة، ولتقريب العلاقة بين الطائفة الشيعية والبلاط الملكي السني نتيجة المخاوف الوطنية من انقسام يهدد العرش العراقي غير المستقر، طرح أبرز كتبة الدستور العراقي الملكي، ناجي السويدي، بوصفه وزيراً للعدلية آنذاك، قانون المحاكم الشرعية المتأسس على القانون الوقتي للمرافعات الشرعية المقر في العام 1921، والذي عززته المادة 77 من القانون الأساسي العراقي عام 1925 (الدستور الملكي). فجاءت تلك الخطوات إرضاءً للموقف الشيعي المتزمت من إدارة الأحوال الشخصية، والذي قُسم بموجبه "الاحتكام الشرعي" على أساس محاكم شرعية "جعفرية" و"سنية"، والأخيرة التزمت بقانون العائلة العثماني، وترأس المحاكم الجعفرية العالم الشيعي هبة الدين الشهرستاني. يُقرّ موظفين بريطانيين رفيعي المستوى، وهما إدجار بونهام كارتر (قاضي رفيع) ونيجل ديفيدسون السكرتير القانوني للمفوض السامي البريطاني بأن الحكومة البريطانية كانت وراء منح "الأحوال الشخصية" إلى رجال الدين الشيعة لـ"ضمان دعمهم للنظام ولنا"، على الرغم من اعتراض الانتلجنسيا الحضرية الممثلة بالنخبة العراقية المدنية والعسكرية التي خدمت في الدولة العثمانية، وصارت فيما بعد النخبة الحكومية من رؤساء وزارة ووزراء ونواب وقادة عسكريين، لا اعتقادها بأن العراق يحتاج إلى "قانون مدني" وليس لاجتهادات شرعية يتحكم بها معممون.

على مدار عقود، قاد آية الله محسن الحكيم التحريض المباشر ضد التحديث. اعتبر عبد الكريم قاسم "فاسقاً" وحكومته "مخالفة للشرع"، وكفّر الحزب الشيوعي واعتبر أعضائه - وغالبهم من الشيعة - "كفاراً"، مبرراً مواقفهم برفض الحكومة إلغاء قانونين: الأحوال الشخصية، والإصلاح الزراعي.

لكن الود الشيعي - الملكي لم يستمر طويلاً، واصطدم الطرفان في العامين 1933 و1945 نتيجة رغبة حكومات العرش بإيجاد قانون أحوال شخصية موحد، لينتهي الصدام بإلغاء التشريع بموجب قانون ذيل قانون أصول المرافعات المدنية والتجارية رقم 88 لسنة 1956، وذيل قانون رقم 40 لسنة 1963. مثّل المجتهدون الشيعة الصخرة العنيدة إزاء طرح أي تعديل لقوانين الأحوال الشخصية، على الرغم من تحفظاتهم على قانون المحاكم الشرعية الذي منحهم حيزاً كبيراً لإدارة شؤون الطائفة اجتماعياً، إلا أن رغبتهم الدائمة كانت تتمثل بفصل كل ما يتعلق بـ"الفرد الشيعي" اجتماعياً ومالياً عن الدولة، وإخضاعه لسلطة رجال الدين وحدهم، تعزيزاً لمكانة الطائفة، وخشية من صهر "المجتمع الشيعي" بـ"مجتمع الدولة" التي تتعاطى سياسياً على أساس الولاء للمواطنة المتمثلة آنذاك بالعرش والمملكة، مع بروز التيارات القومية الجارفة والماركسية التي حظيت بترحيب بعض الأوساط.

طرحَت الحكومة الأولى للقومي رشيد عالي الكيلاني في العام 1933، مسودة مشروع لتوحيد قوانين الأحوال الشخصية السارية في المملكة العراقية، بوصفها أبرز تمثيلات "الانقسام الاجتماعي الوطني العراقي"، كأحد مشاريع حزب الإخاء الوطني لمؤسسه ياسين الهاشمي، وشكل الكيلاني لجنة تدوين قانوني لإعداد مسودة القانون، لكن المسعى تعثر نتيجة اخفاق الحكومة سياسياً وحلها في أواخر العام نفسه، فضلاً عن ضغوطات نجفية.. لإبعاد إحياء الفكرة مجدداً في العام 1945 من حكومة حمدي الباجه جي والتي استمرت عامين وسميت بـ"حكومة القوانين"، حين شكلت لجنة من أربعة قانونيين لوضع "لائحة قانون الأحوال الشخصية"، وأنجزت هذا المشروع. لكنه ظل حبيس أدراج تلك الحكومة نتيجة الاعتراض الشيعي القوي الذي أطلقه آية الله محسن الحكيم، بدعم من مرجع الطائفة الأعلى محمد حسين آل كاشف الغطاء. وكشف الحكيم عن موقفه الرافض لقانون 1945 في رسالة إلى حكومة انقلاب البعث في شباط 1963، مجدداً المطالبة بإلغاء قانون 1959 الذي أقرته حكومة عبد الكريم قاسم، بأنه - أي الحكيم - رأى أن القانونيين "خالفا للشرع" وأنه في "العهد الملكي أرسل أحد أولاده إلى مجلس

الأمة لحث النواب على عدم إقرار القانون، فانصاع النواب واضطرت الحكومة إلى إحالته على لجنة مختصة لدراسته وإعادة النظر فيه".

ظلّ العمامة

شكّل آية الله محسن الحكيم جدار المعارضة الصلد لأية محاولة تحديث لواقع الأحوال الشخصية في العراق، وظل على مدار عقود يقود التحريض المباشر ضد المساعي الحكومية للتحديث، ووصل به الأمر إلى جعل عبد الكريم قاسم "فاسقاً" واعتبار حكومته "مخالفة للشرع"، ليختتم صراعه مع التقدمية العراقية بـ"تكفير" الحزب الشيوعي العراقي واعتبار أعضائه الذين بغالبهم من الشيعة "كفاراً" في العام 1959، مبرراً مواقف المتطرفة تلك لرفض الحكومة الجمهورية إلغاء قانونين ينصفان الأفراد العراقيين من الاستغلال، وهما قانون الأحوال الشخصية، وقانون الإصلاح الزراعي.

تحرير المرأة، كان سبب الصدام الأول بين قاسم والحكيم، ومعاداة الحكم الجمهوري لـ"الحجاب" بنى حاجزاً بين الرجلين، ما انسحب ليكون حاجزاً بين السلطتين. وبحسب أول متصرف جمهوري (محافظ) لكربلاء والنجف، فؤاد عارف، فإن حكومة الثورة رفضت منح ترخيص لطباعة كراس ديني نجفي بعنوان "العفاف بين السلب والإيجاب" بوصفه يحوي على "أفكار رجعية"، فتفجرت الأزمة بين الرجلين، فضلاً عن ازدياد النشاط النسوي في التظاهرات المؤيدة للثورة ذات الصبغة اليسارية التي قادتها نساء سافرات في كربلاء والنجف، ما جعل رجال الدين الشيعة يجمعون أنصارهم على مرتين متتاليتين بإشراف الحكيم والخروج بتظاهرات مناوئة كان الاعتراض الشيعي المباشر على قانون الأحوال الشخصية الذي ينظم الزواج والطلاق والإرث، ويحدد تعدد الزوجات، ويشترط تزويج النساء بعمر يتراوح حده الأدنى 16 – 18 عاماً منسجماً مع الفقه السني ولا سيما الحنفي منه، فيما الفقه الشيعي يجعل سن التاسعة سقفاً للتزويج الفعلي، وما دون ذلك، سنٌ يصح فيه كتابة عقد لـ"المداعبة الجسدية" دون "دخول شرعي". وأثبت كبار الفقهاء الشيعة في فتاواهم هذا "التصور الاجتهادي" كالمراجع محمد كاظم اليزدي، وأبي الحسن الموسوي الأصفهاني، ومحسن الحكيم، والخميني، وأبي القاسم الخوئي، والسيستاني الذي رفع أحكام زواج الرضيعة من فتاواه، فيما رفضها آية الله محمد حسين فضل الله وآية الله محمد باقر الصدر.

وتحقيقاً للثورية في القانون الجديد، بات الإرث يوزع مناصفة بين المرأة والرجل، لكن هذه المادة غُذلت عقب انقلاب شباط/فبراير 1963، لجعلها مطابقة لـ "الحكم الشرعي"، إلا أن تعديل القانون لم يبلغ من معاداة الحكيم والنخبة النجفية له.

ويمكن أن نرجع هذا التزمت الفقهي لكبار الشيعة إزاء أي قانون منصف للمرأة ومدنية الأحوال الشخصية، إلى رؤية المرجع الشيعي الأعلى محمد حسين آل كاشف الغطاء، بشأن المجلة العثمانية التي قيدت القضاء بالقضاة المعيّنين من قبل السلطة بأن "القضاء والحاكمية عند الإمامية منصب إلهي لا دخل له بالسلطان، ولا بغيره، ينصبه العدل وجامعية الشرائط، ويعزله زوال بعض الصفات الركنية من العقل والعدالة والاجتهاد، فلا يتقيد بزمان ولا مكان".

العودة إلى الجذور

حين قبض صدام حسين على السلطة وحتى قبل إعلانه رئيساً مطلقاً للعراق، قامت السلطة بسلسلة تعديلات على قانون الأحوال الشخصية الذي وضعته الجمهورية الأولى. وعلى مدى 30 عاماً، أدخلت أكثر من 10 تعديلات على القانون على الأقل، كانت تستهدف حرمان المعارضين من حقوقهم الزوجية والإرثية، فضلاً عن الظواهر التي أفرزتها الحرب الطويلة مع إيران، لاسيما مع زيادة عدد الأسرى والمفقودين، وبعضها منح النساء حركة أكبر داخل المجتمع. لكن تعديلات أخرى سرت في التسعينيات واتجهت نحو "الأسلمة" بعد أن أطلق رأس النظام "حملة إيمانية" لترقيع العلاقة المنهارة بين السلطة والمجتمع العراقي، ولاسيما الغالبية الشيعية، على الرغم من أن ذاك الترقيع الديني أخذ منحى متطرفاً، أفرز ظواهر عادت بالمجتمع إلى حقبة ما قبل الدولة الحديثة، مع الدعوة إلى تبني "الدين" كمنهج حياتي يومي، والترغيب بـ "الحجاب" وإطلاق حمى التنافس الشيعي – السني على أهلية الشريعة لحكم المجتمع، في محاولة من السلطة للحفاظ على نفسها.

مخاطر العودة الى طرح "القانون الجعفري" قائمة بإعادة تقديمه مجدداً بـ "مسمّى" آخر قد يُغطي على الحساسية الطائفية للتسمية مع الابقاء على المحتوى.

لحظة سقوط نظام قابض وشمولي، كان ثمة فورة عنف مجتمعي آخذة بالتصاعد على نحو مقلق ومثير في عموم البلاد، وفي جنوبه (البصرة) تحديداً، مع بروز محاولات فرض "الأسلمة" بنمطها "الشيعي"، مستثمرة قبول غالبية السكان المتأثرين بالعاطفة الدينية كتعبير عن حالة

"الكبت التاريخية" منذ أن برز تيار التدين بعد حرب الخليج الثانية (غزو الكويت)، وكأن الأمر نوع من التعويض القهري لمعاداة أفكار وممارسات النظام السابق.. لكنه كان نوعاً من التخطئ الديني المريع الممزوج بالعاطفة السطحية لتبرير الدفاع عن الذات المقموعة، وطريقة للانتقام من "العلمانية" التي انتعشت منذ بداية تشكل العراق البريطاني الحديث في العام 1921.. كانت الحلقة الأضعف لفرض النمط الجديد من الأفكار هو التعدي على حرية النساء المكتسبة عبر نضال طويل، وعبر سياسات إيجابية منذ صدور قانون 1959. فكانت النكبة المؤلمة في محاولة الرئيس الدوري لمجلس الحكم عبد العزيز الحكيم (نجل المعارض المتشدد للقانون آية الله محسن الحكيم) إصدار القرار 137، الذي مثّل ردة رجعية إلى ممارسات يتحكم بها رجال دين ويفرضون تفسيراتهم على المجتمع، ويعودون به إلى ما قبل التنظيم المدني للدولة الحديثة. وعلى الرغم من إلغاء هذا القرار فيما بعد بتصويت غالبية أعضاء مجلس الحكم، إلا أن فكرة إخضاع الأحوال الشخصية التي أحاطها المتشددون الشيعة بالعناية ظلت مطروحة، ونجحوا بفرضها (وإن بتقنين للإسلمة الاجبارية) بوضع مادة دستورية تجعل احتكام الأفراد في شؤونهم الشخصية وفقاً للمادة 41 من الدستور العراقي الدائم المقرّر في 2005 بأن "العراقيين أحرار في الالتزام بأحوالهم الشخصية، حسب دياناتهم أو مذاهبهم أو معتقداتهم أو اختياراتهم، وينظم ذلك بقانون". وهذه الصياغة جاءت من طرف السفير الأميركي في بغداد حينها (2005) لإرضاء المتشددين الشيعة الساعين إلى إلغاء القانون ذاته.

واجه القرار موجة اعتراضات واسعة، ورأت عدد من النائبات العراقيات أن تلك المادة "تفتح الباب لفتاوى عشوائية في مقدرات ومصائر الأسر مما يؤدي إلى تفككها وتشرذمها، بالإضافة إلى ترسيخ الطائفية والتفكك الأسري في المجتمع العراقي". ومع وصم رجال الدين بوصمة المناهضين للمرأة، كان أيضاً ثمة جهد في المقابل، لوصم الناشطين في مجال حقوق المرأة بالمناهضين للإسلام وبكونهم لا يمثلون مجمل المجتمع العراقي. وكثيراً ما جرى تصوير الناشطين كمنفصلين عن الواقع في العراق. وهو ما تُرجم لاحقاً في البصرة بهجمات مريعة ضد النساء بحجة مخالفتن الشريعة والأعراف الاجتماعية، لاسيما بين عامي 2005 و2008 وطبقاً لسجلات الشرطة وإحصاءات جمعتها على مدى ثلاثة أعوام (2005 – 2008)، فإن عدد النساء المقتولات في البصرة بحجة "مخالفة الشريعة"، بلغ 85 ضحية في العام 2005، وارتفع العدد في العام 2006 إلى 96 ضحية، فيما شهد العام 2007 أكبر حملة قتل منظمة، بلغ

عدد ضحاياها 133 ضحية، لينخفض بعدها معدل القتل إلى أقل من 50 قتيلة في العام 2008 إثر حملة عسكرية شنتها الحكومة ضد الميليشيات المتطرفة.

وعلى الرغم من الإنكار الحكومي المحلي حينها، والادعاء بأن حالات القتل "فردية" ولا تمثل منهجاً منظماً ضد النساء، على الرغم من أن معظم النساء قتلن على الشبهة فقط وبدافع "جرائم غسل العار"، أو انتقاماً من فتيات رفضن إقامة علاقات مع رجال الميليشيات بسبب الفارق الطبقي والاجتماعي، إلا أن تشابه طرق القتل المروعة وتطابقها أشرت على أن جهات القتل واحدة، وهي تنوعت بين التعذيب الجسدي الوحشي بآلات حادة، وإطلاقات نارية في الجسم، وبقر البطن، وسمل الأعين، والتعذيب حتى الموت بالمثقاب الكهربائي.

القانون الجعفري

بمنتصف تموز/ يوليو 2013، فاجأ وزير "العدل" حسن الشمري الأوساط بالإعلان عن مشروع قانونين مرتبطين معاً، وهما "قانون القضاء الشرعي الجعفري العراقي" و"قانون الأحوال الشخصية الجعفرية"، وتقديمهما إلى الحكومة التي بدورها إحالتهما إلى مجلس النواب. لكن عاصفة اعتراضات من مراكز الثقل المدنية في المحافظات الجنوبية وبغداد، فضلاً عن الاعتراض النيابي السني والنسوي، شكلت حائط صد لعرقلة تشريع القانونين، اللذان مثلاً سابقة خطيرة في ترسيخ الانقسام الطائفي في البلاد، لاسيما وأن وزارة العدل لم تقم بالوقت نفسه بوضع مسودات قوانين موازية للطائفة السنية أو بقية الأديان الأخرى لتبرير تمييز الشيعة دون غيرهم بقانون، ما رسخ الاعتقاد بأن حركة الشمري يقف وراءها حزب الفصيصة الإسلامية وزعيمه الروحي آية الله محمد اليعقوبي، تمهيداً للفوز في الانتخابات التي أجريت في العام 2014، بعد أن خسر الحزب ثقله السياسي ومقاعده في مجالس المحافظات ومجلس النواب. فكانت مغامرة سياسية "طائفية" قد تؤدي بوحدة البلاد المهددة، لحيازة عدد من المقاعد والامتيازات السياسية.

معاداة قانون الأحوال الشخصية العراقي انتقلت من آل الحكيم إلى حزب اليعقوبي تحت الإطار نفسه: تحقيق الهيمنة السياسية والاجتماعية على الشيعة العراقيين، ونزع الصفة المدنية للدولة العراقية وإعادتها إلى حقبة الغرف الصغيرة في القرى التي يتحكم عبرها رجال الدين بالمصائر،

دون مراعاة مخاطر الانقسام الاجتماعي في ظل فورة من دعوات التقسيم "الطائفية" و"المناطقية". إلا أن مخاطر عودة طرح "القانون الجعفري" متاحة مع تلميحات نيابية بإعادة طرحه مجدداً بـ"مسمى" آخر قد يغطي على الحساسية الطائفية للتسمية مع بقاء المحتوى بالخطورة ذاتها، ولاسيما مع وجود دعوة أثارت سخرية وانتقاد العراقيين للنائبة جميلة العبيدي التي طالبت بسن قانون يشجع على الزواج بأكثر من امرأة للقضاء على العنوسة.

الحضانة في المدونة الجعفرية.. أين مصلحة الطفل الفضلى؟

هذه المادة تفتح ملف الحضانة في المدونة الجعفرية: كيف يمكن أن يُنقل طفل من أمه بمجرد بلوغ سن معينة، ولماذا لا يُسأل الطفل نفسه أين يريد أن يعيش؟

نادية محمود | 21 أيار 2026

شهد العراق في الآونة الأخيرة صدور قرارات قضائية عديدة نقلت حضانة الأطفال من الأمهات إلى الآباء فور بلوغ الطفل سن السابعة، استناداً إلى تفسير قانوني يجعل العمر معياراً حاسماً في تقرير الحضانة. وترافقت هذه القرارات مع تداول واسع لصور ووثائق قضائية، إلى جانب مقاطع مصوّرة تُظهر أطفالاً في حالات انهيار وبكاء وهم يُنزعون قسراً من أمهاتهم لتنفيذ قرارات النقل. هذه المشاهد أعادت فتح نقاش قانوني وإنساني أوسع: هل يكفي بلوغ الطفل سناً محددة لحسم مسألة معقدة تمس استقراره النفسي.

تتناول هذه المقالة ثلاث إشكاليات أساسية في مقارنة الحضانة داخل المنظومة القانونية العراقية: أولاً، مدى صلاحية اعتماد العمر وحده معياراً فاصلاً لنقل الحضانة. ثانياً، غياب مبدأ "مصلحة

الطفل الفضلى" بوصفه معياراً مركزياً في حسم النزاع. ثالثاً، إشكالية اتخاذ قرارات مصيرية تتعلق بمصير الطفل من دون الاستماع إلى رأيه أو مراعاة رغبته.

معيار العمر ونوع جنس الوالد والحضانة التلقائية

بينما تقوم الاتفاقيات الدولية وتشريعات الحضانة في العديد من الدول على مبدأ "مصلحة الطفل الفضلى"، بوصفه الأساس الحاكم لأي قرار يتعلق بمصير الطفل، تنطلق المدونة الجعفرية من مقارنة مختلفة، تُعرّف الحضانة بوصفها حقاً متنازلاً عليه بين الأم والأب، أكثر من كونها حقاً أصيلاً للطفل نفسه. وفي هذا الإطار، تعتمد المدونة معيارين رئيسيين في تقرير الحضانة ونقلها: عمر الطفل، وجنس الوالد صاحب الحق في الحضانة، أما كان أم أباً.

وتنص المادة 81 من المدونة الجعفرية المعدلة لقانون الأحوال الشخصية رقم 188 على أن "حضانة الولد وتربيته وما يتعلق بها من مصلحة حفظه ورعايته تكون في مدة الرضاع -وهي حolan كاملان- من حق الأم، وتبقى لها إلى أن يبلغ الولد سبع سنوات، ذكراً كان أو أنثى، ثم تكون الحضانة للأب إلى آخر مدتها". وبموجب هذا النص، يصبح بلوغ الطفل سن السابعة نقطة فاصلة تُنقل عندها الحضانة تلقائياً إلى الأب، بصرف النظر عن طبيعة علاقة الطفل بمحيطه الأسري أو حالته النفسية أو الاجتماعية. كما تُسقط الأم حقها في الحضانة قبل ذلك إذا تزوجت بعد الطلاق، ما يعني أن انتقال الحضانة قد يحدث حتى قبل بلوغ الطفل هذه السن.

ولا تقف الإشكالية عند هذا الحد، إذ تؤكد قرارات الهيئة الموسعة للمجلس العلمي في ديوان الوقف الشيعي، ومنها القرار رقم 106، أن حق الطفل في اختيار الجهة التي يرغب في العيش معها لا يُعترف به إلا عند بلوغه سن 18. وهذا يعني عملياً أن الطفل قد يقضي سنوات طفولته ومراهقته كلها من دون أن يؤخذ رأيه في قرار يمس حياته اليومية، واستقراره النفسي، وعلاقته بالأشخاص الأقرب إليه.

إن اعتماد "العمر" معياراً فاصلاً في تقرير الحضانة لا يجيب عن السؤال الأهم: ما البيئة الأنسب للطفل؟ فبلوغ سن معينة لا يكشف بالضرورة عن مدى قدرة الحاضن أو الحاضنة على تلبية احتياجاته النفسية والاجتماعية والتربوية، كما تشير لمى كرامة في مقالتها "الطفل، العنصر المغيب في قضية الحضانة". المشكلة هنا أن القانون يتعامل مع الطفل بوصفه حالة تُنقل إدارياً

عند بلوغ سنه رقماً معيناً، لا بوصفه فرداً له احتياجات متغيرة وعلاقات مستقرة ومحيط تشكل عبر سنوات.

فما الذي يتغير جذرياً في حياة طفل بمجرد عبوره هذا الحد العمري؟ إذا كان بحاجة إلى أمه ورعايتها واستقراره معها في اليوم الأخير من سن السابعة، فما الذي يجعل هذا الاحتياج يختفي فجأة في اليوم التالي؟ وإذا كانت الأم صالحة للحضانة قبل يوم واحد من بلوغ الطفل هذا العمر، فكيف تصبح غير مناسبة تلقائياً بعده؟ هذه المقاربة تفترض تحولاً آلياً في احتياجات الطفل، وهو افتراض لا يستند إلى منطق تربوي أو نفسي واضح.

الأثر العملي لهذا المعيار قد يكون قاسياً. فالطفل لا يُنقل فقط من منزل إلى آخر، بل قد يُقتلع من شبكة حياته اليومية بأكملها: من أمه التي عاش معها سنواته الأولى، من إخوته الذين قد يبقون معها إذا كانوا أصغر سناً، من مدرسته، من أصدقائه، ومن الإيقاع اليومي الذي اعتاده. وليس كل ذلك بسبب ثبوت تقصير من الأم أو عدم أهليتها، بل لأن الطفل بلغ العمر الذي حدده النص القانوني.

في المقابل، لا تنطلق فلسفة "مصلحة الطفل الفضلى" من فكرة الحقوق المتنافسة بين الأبوين، بل من مسؤولياتهما تجاه الطفل. السؤال المركزي هنا ليس: من الأحق؟ بل: ما الذي يحقق الاستقرار والنمو الأفضل للطفل؟ ومن هذا المنطلق، لا تصبح الحضانة مجرد إقامة مع أحد الوالدين، بل ترتبط أيضاً بضمان حق الطفل في إقامة علاقة مستقرة مع الطرف الآخر، عبر ترتيبات مشاهدة أو تواصل واضحة تحميها الدولة والقانون، بحيث لا تتحول الخلافات بين الأبوين إلى أداة لمعاقبة الطفل أو حرمانه من أحدهما.

غياب هذا المنظور يفتح الباب أمام أشكال من الاستغلال والابتزاز في نزاعات الحضانة، حيث يمكن تحويل الطفل إلى ورقة ضغط بين الطرفين. وقد ظهرت نماذج من هذا النوع في شهادات متداولة، بينها حالة قالت فيها إحدى الأمهات إن والد الطفل طالبها بمبلغ 35 مليون دينار مقابل السماح لها بالتحدث إلى طفلها. هنا لا يعود النزاع قانونياً فحسب، بل يتحول إلى مساحة يمكن أن يُستخدم فيها الطفل كوسيلة تفاوض، بدلاً من أن يكون هو الطرف الذي يفترض أن يحظى بالحماية أولاً.

غياب مبدأ مصلحة الطفل الفضلى

تكنم إحدى أبرز الإشكاليات في أن المدونة الجعفرية لا تتبنى صراحة مبدأ "مصلحة الطفل الفضلى" بوصفه المعيار الحاكم في القرارات المتعلقة بالحضانة، رغم أن هذا المبدأ يُعد من الركائز الأساسية في القانون الدولي الخاص بحقوق الطفل. فالمادة الثالثة من اتفاقية حقوق الطفل تنص بوضوح على أنه "في جميع الإجراءات التي تتعلق بالأطفال، سواء قامت بها مؤسسات الرعاية الاجتماعية العامة أو الخاصة، أو المحاكم، أو السلطات الإدارية، أو الهيئات التشريعية، يولى الاعتبار الأول لمصالح الطفل الفضلى".

وغياب هذا يعكس اختلافاً جوهرياً في فلسفة النظر إلى الطفل نفسه. فحين يُنظر إلى الحضانة باعتبارها نزاعاً بين والدين على حق قانوني، يترجع الطفل إلى الهامش بوصفه موضوعاً للقرار لا مركزاً له. أما حين تكون "مصلحة الطفل الفضلى" هي المبدأ الناظم، فإن نقطة الانطلاق تتغير من سؤال الأحقية بالحضانة إلى القرار الذي يضمن للطفل حياة أكثر استقراراً وأمناً وتوازناً. ويشمل هذا المفهوم طيفاً واسعاً من الاعتبارات، من حماية الطفل من الإهمال أو سوء المعاملة أو الأذى الجسدي، إلى ضمان أمنه من المخاطر الخارجية، بما فيها الاستغلال أو العنف أو البيئات غير المستقرة. كما يتضمن الحفاظ على علاقة صحية ومتوازنة مع كلا الوالدين، ومراعاة مشاعر الطفل ورغباته، وتقييم احتياجاته الجسدية والعاطفية والتعليمية، فضلاً عن تقدير الأثر النفسي والاجتماعي لأي تغيير جذري في ظروف حياته.

لهذا السبب، تقوم قوانين الحضانة والمشاهدة في عدد كبير من الأنظمة القانونية الحديثة على هذا المبدأ، بوصفه الإطار المرجعي الأساسي لحسم النزاعات الأسرية المتعلقة بالأطفال. وفي هذه القوانين لا تُحسم الحضانة بقاعدة عمرية جامدة أو بحق تلقائي لأحد الأبوين، بل عبر تقييم كل حالة على حدة، انطلاقاً من سؤال واحد: ما الذي يخدم الطفل فعلاً؟

التمييز الجندي في إسقاط حضانة الأم

تكشف أحكام الحضانة في المدونة الجعفرية عن مقاربة لا تكتفي بتغيب مصلحة الطفل الفضلى، بل تُنتج أيضاً تمييزاً واضحاً بين الأم والأب في معايير الأهلية للحضانة. فحين يُربط تقرير الحضانة بجنس الوالد، لا باحتياجات الطفل الفعلية أو جودة الرعاية المقدّمة له، يتحول القرار من تقييم مصلحة الطفل إلى توزيع مسبق للأدوار على أساس تصورات نمطية عن الأبوة والأمومة.

فالمادة 81 تحدد سقف حضانة الأم بسبع سنوات، بغض النظر عن ظروف الطفل أو حاجاته الخاصة، فيما تنص المادة 83 على سقوط حضانة الأم إذا تزوجت من رجل آخر، حتى لو لم يثبت أن هذا الزواج أضر بالطفل أو مسّ استقراره. في المقابل، لا يواجه الأب القيد ذاته؛ إذ لا يسقط حقه في الحضانة بسبب زواجه، سواء تزوج مرة أو أكثر، وسواء كان الزواج دائماً أو مؤقتاً. هذه المفارقة القانونية تطرح سؤالاً مباشراً: لماذا يُعامل زواج الأم بوصفه عاملاً يُفقد أهليتها للحضانة، بينما لا يُنظر إلى زواج الأب بالطريقة نفسها؟

ويمثل هذا تحولاً عن المقاربة التي تبناها قانون الأحوال الشخصية رقم 188، ولا سيما المادة 57، التي لم تعتبر زواج الأم سبباً تلقائياً لنزع الحضانة، ما دام ذلك لا يؤثر في مصلحة الطفل، مع إمكان تقديم ضمانات تتعلق ببيئة الرعاية الجديدة. أما في الصياغة الحالية، فيبدو الزواج أقرب إلى سبب عقابي يُستخدم ضد الأم، لا معياراً مرتبطاً بتقييم فعلي لرفاه الطفل.

هذا التفاوت لا يعبر فقط عن اختلاف قانوني، بل عن تصور اجتماعي غير متكافئ للأدوار الأسرية؛ إذ تُعامل الأم التي تختار الزواج بعد الطلاق كما لو أنها قدّمت حياتها الشخصية على مصلحة أطفالها، بينما لا يخضع الأب للحكم الأخلاقي نفسه. بعض الخطابات المدافعة عن هذا التوجه تُصرّح بذلك علناً، عبر اعتبار القيود المفروضة على الأم “ضبطاً” لسلوكها الشخصي، وهو ما يكشف أن المسألة لا تتعلق دائماً برعاية الطفل بقدر ما ترتبط بضبط خيارات النساء الاجتماعية والشخصية.

وحتى حين يُطرح مفهوم “مصلحة الطفل”، فإنه يُفسّر أحياناً من خلال تصورات اجتماعية ضيقة، تفترض تلقائياً أن موقع الأب هو البديل الطبيعي بعد سن معينة، من دون فحص واقعي لطبيعة الرعاية اليومية ومن يقوم بها فعلياً. فالحصول على الحضانة قانونياً لا يعني بالضرورة تولي الرعاية اليومية المباشرة. إن نقل الحضانة إلى الأب بمجرد بلوغ الطفل سن السابعة، أو حتى قبل ذلك في بعض الحالات، لا يعني بالضرورة أن الأب نفسه سيتولى الرعاية اليومية المباشرة، فالحضانة القانونية شيء، والعمل الرعائي اليومي شيء آخر.

وتُظهر الإحصاءات المتعلقة بتوزيع العمل الرعائي أن النساء يتحملن النصيب الأكبر من الرعاية غير مدفوعة الأجر داخل الأسر. وتشير بيانات دولية إلى أن النساء يؤدين أعمال الرعاية غير مدفوعة الأجر بمعدل يفوق الرجال بنحو 4.7 مرات. وفي مثال إقليمي قريب، تُظهر بيانات من مصر أن النساء يقضين نحو ست ساعات يومياً في الأعمال المنزلية والرعاية، مقابل ساعة

و40 دقيقة للرجال. لا تهدف هذه الأرقام إلى المقارنة الحرفية مع الحالة العراقية، لكنها تكشف نمطاً اجتماعياً واسعاً في المنطقة، يتمثل في أن الرعاية اليومية للأطفال تقع غالباً على عاتق النساء.

ومن ثم، فإن نقل الحضانة إلى الأب لا يعني بالضرورة انتقالها إلى أب يتولى بنفسه تفاصيل الرعاية اليومية، بل قد يعني عملياً انتقال الرعاية من الأم إلى امرأة أخرى داخل الأسرة الممتدة، كزوجة الأب أو الجدة أو الأخت. وهذا يثير سؤالاً جوهرياً: إذا كان الهدف هو مصلحة الطفل واستقراره، فهل يجري تقييم من سيقوم فعلياً بالرعاية، أم أن القرار يُحسم على أساس الصفة القانونية وحدها؟

وقد أثارت هذه التعديلات اعتراضات علنية بين أمهات اعتبرن أن النصوص الجديدة تهدد استقرار أطفالهن، خصوصاً مع الجدل بشأن الأثر الرجعي وسن التخيير. وشهدت بغداد خلال نيسان 2026 وقفات احتجاجية، طالبت بإعادة النظر في التعديلات انطلاقاً من فكرة أساسية: أن الحضانة ليست امتيازاً قانونياً يُمنح لأحد الوالدين، بل قرار يفترض أن يُبنى على مصلحة الطفل أولاً.

هل يجب أن يكون للطفل رأي مسموع في قضية حضائته؟

يبقى سؤال أساسي غائباً عن هذا النقاش كله: أين الطفل نفسه من القرارات التي تعيد رسم حياته؟ فإذا كانت الحضانة تحدد أين سيعيش الطفل، ومع من سيقضي أيامه، ومن سيتولى رعايته اليومية، وما إذا كان سيغادر منزله ومدرسته وإخوته وبيئته التي اعتادها، فهل يمكن اتخاذ كل هذه القرارات من دون أن يكون لصوته مكان؟ وهل يملك الطفل حق التعبير عن رغبته؟ وهل تُؤفّر له قنوات آمنة ومناسبة تتيح له إيصال صوته إلى الجهات القضائية أو القانونية بعيداً عن ضغوط الأبوين أو نزاعاتهما؟

القانون الدولي يميل بوضوح إلى الاعتراف بهذا الحق. فالمادة 12 من اتفاقية حقوق الطفل تؤسس لمبدأ جوهري هو "مشاركة الطفل" في القرارات التي تمسه، سواء داخل الأسرة أو في المسائل الإدارية والقضائية. وتنص المادة على أن للأطفال الحق في التعبير عن آرائهم بحرية في جميع المسائل التي تؤثر عليهم، مع إيلاء هذه الآراء الاعتبار الواجب بما يتناسب مع

سن الطفل ونضجه. كما تؤكد، بصورة أكثر تحديداً، ضرورة إتاحة الفرصة للطفل والاستماع إليه في أي إجراءات قضائية أو إدارية تمسه، سواء بشكل مباشر أو من خلال ممثل أو جهة مناسبة، وبما ينسجم مع القواعد القانونية الوطنية.

هذه المقاربة لا تعني تحميل الطفل عبء اتخاذ القرار النهائي، ولا وضعه في مواجهة مباشرة مع أحد والديه، بل تعني الاعتراف بأنه ليس موضوعاً صامتاً في نزاع قانوني بين بالغين، بل شخص يتأثر مباشرة بنتائج هذا القرار، ومن حقه أن يؤخذ صوته في الاعتبار. فثمة فارق كبير بين أن يُجبر الطفل على الاختيار تحت الضغط، وبين أن يُمنح مساحة آمنة للتعبير عن مشاعره، ومخاوفه، واحتياجاته، ضمن آلية قانونية مهنية تحميه.

مقارنة مع التجارب الأوروبية

في العديد من الأنظمة القانونية الأوروبية، لا يُنظر إلى الطفل بوصفه طرفاً صامتاً في نزاع الحضانة، بل باعتباره شخصاً يجب الاستماع إليه عند اتخاذ القرارات التي تمس حياته اليومية ومستقبله. ويأتي ذلك ضمن مقاربة أوسع تجعل "مصلحة الطفل الفضلى" المبدأ الحاكم، لا مجرد الحقوق المتنافسة بين الوالدين.

في السويد، يُعد حق الطفل في أن يُستمع إليه مبدأً أساسياً في القضايا الأسرية، بوصفه جزءاً من حماية حقوقه وضمان مراعاة احتياجاته الفعلية.

وفي ألمانيا، لا يُستبعد صوت الطفل من إجراءات الحضانة، بل يؤخذ رأيه في الاعتبار وفق سنه ونضجه، مع منح رأيه وزناً أكبر كلما تقدم في العمر، فيما يمكن للمحكمة الاستماع إليه حتى في مراحل عمرية صغيرة بمساعدة مختصين؛ لضمان أن يتم ذلك بطريقة تحمي الطفل من الضغط أو التأثير المباشر.

أما في بريطانيا، فتشمل الإجراءات المتعلقة بالإقامة والحضانة تقييماً واضحاً لرغبات الطفل ومشاعره، بوصفها عنصراً من عناصر القرار القضائي، وليس مجرد تفصيل هامشي.

وفي فرنسا، يُلزم القانون القاضي بأخذ مشاعر الطفل القادر على التمييز بعين الاعتبار عند الفصل في كيفية ممارسة السلطة الأبوية، مع ترك تقدير قدرة الطفل على التمييز لكل حالة على حدة، بحسب العمر والنضج والظروف الخاصة بالقضية.

ما تكشفه هذه التجارب هو أن الاستماع إلى الطفل لا يُفهم باعتباره تقويضاً لسلطة الوالدين أو تحميل الطفل مسؤولية الحسم، بل باعتباره جزءاً من الحماية القانونية نفسها. فالفكرة ليست أن يقرر الطفل وحده، بل ألا يُتخذ قرارٌ مصيري بشأن حياته من دون أن يكون لصوته أي حضور.

مصلحة الطفل وتجاوز الأم

بناءً على ما تقدّم، يتضح أن المدونة تنطلق من تصور للحضانة بوصفها حقاً للأبوين، أكثر من كونها ترتيبات قانونية تهدف إلى حماية الطفل. فقد اعتمدت معيار العمر أساساً في تحديد الحضانة ونقلها، فيما لم تمنح رأي الطفل وإرادته مكانة واضحة في القرارات المتعلقة بمكان إقامته وحياته اليومية. كما اعتبرت الوضع الاجتماعي للأم، ولا سيما زواجها بعد الطلاق، عاملاً حاسماً في نقل الحضانة، من دون اشتراط تقييم واضح لما إذا كان هذا التغيير يحقق مصلحة الطفل أو يسبب له ضرراً.

وفي هذا الإطار، تبدو "رغبة الطفل" عنصراً غائباً عن المقاربة القانونية، رغم أن القرارات المتعلقة بالحضانة تمس بشكل مباشر استقراره النفسي والاجتماعي، وعلاقاته مع الوالدين والإخوة والمحيط الذي نشأ فيه. فالتعامل مع الحضانة بوصفها نزاعاً قانونياً بين الأبوين، بدلاً من اعتبارها آلية لحماية الطفل، يؤدي عملياً إلى تهميش صوته وإبعاد مصالحته الفعلية عن مركز القرار.

وتشير المعايير الدولية إلى أهمية إشراك الطفل، بما يتناسب مع عمره ونضجه، في القرارات التي تؤثر في حياته، مع مراعاة علاقته بكل من الوالدين، وارتباطه بإخوته، ومدرسته، وبيئته الاجتماعية. ومن هذا المنطلق، فإن إدماج مبدأ مصلحة الطفل الفضلى، وتوفير آليات قانونية للاستماع إلى رأيه، ومراعاة استقراره النفسي والاجتماعي، تمثل عناصر أساسية في أي مقاربة تسعى إلى بناء نظام حضانة أكثر عدالة وإنسانية.

المصادر :

<https://jummar.media/ar/2026/05/21/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B6%D8%A7%D9%86%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AF%D9%88%D9%86%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B9%D9%81%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D8%A3%D9%8A%D9%86-%D9%85%D8%B5%D9%84%D8%AD>

الحرب على النساء في العراق

تحلل زهراء علي في هذا المقال كيف تصبح الحرب على النساء طريقة السلطة العراقية لإدارة أزمتهاء.. عن تعديل قانون الأحوال الشخصية وصعود نظام أبوي وذكوري أكثر عنفاً في العراق..

زهراء علي

10 شباط 2026

قبل عام، سهّل تكتل القوى الشيعية في البرلمان تفكيك أحد أهم الأطر القانونية التي تحمي حقوق النساء في العراق. فما قُدّم بوصفه “تعديلاً” قانونياً لم يكن في الواقع سوى إضفاء طابع مؤسسي على كراهية النساء، وتعميق الحرب الممنهجة ضدهن. ويأتي هذا التطور في لحظة عالمية تتصاعد فيها قوى ذكورية سلطوية وفاشية، من العراق إلى الولايات المتحدة، ما يجعل تداعياته السياسية والاجتماعية أكثر خطورة.

فقدان الإرث، وإن كان محدوداً

في كانون الثاني من العام الماضي، دبر اللوبي الشيعي في البرلمان ما يمكن وصفه بانقلاب تشريعي، أدى إلى إقرار تعديل من خلال تصويت صوري، يسمح هذا التعديل باجتزاء قانون منفصل من قانون الأحوال الشخصية، قائم على الفقه الجعفري. وفي آب 2025، أقرّ هذا القانون المنفصل، المعروف باسم “المدونة الشرعية”.

وقد جرى تمرير هذا التعديل ضمن إجراءات برلمانية متسارعة ومثيرة للجدل، عكست سعياً لفرض تغييرات قانونية جوهرية من دون نقاش عام حقيقي أو مساءلة سياسية.

يتضمن قانون الأحوال الشخصية، الصادر عام 1959، مجموعة من المواد القانونية، منفصلة عن القانون المدني، تجمع حقوقاً وواجبات في مسائل الزواج والطلاق وحضانة الأطفال

والميراث. وكثيراً ما تُصوّر النقاشات الدائرة حوله على أنها صراع بين قوى دينية تسعى لفرض "أحكام شرعية" رجعية ومعادية للنساء، وقوى علمانية تدافع عن حقوق النساء؛ وهذا تبسيط وتضليل. فقانون الأحوال الشخصية ليس قانوناً علمانياً، ولا يُخضع "الأحوال الشخصية" لجميع المواطنين من جميع الأديان والطوائف لسلطة القانون المدني.

من المهم التذكير بأن وضع قوانين الأحوال الشخصية في العراق والمنطقة، خلال حقبة ما بعد الاستعمار، لم يكن بحد ذاته إنجازاً نسوياً، إذ يُرسخ القانون نفسه إطاراً أبوياً للأسرة، بل يشير إلى أن حقوق النساء، وأجسادهن، ومكانتهن، وقضايا الجندر والجنسانية، مُسيّسة ومُعَرّضة للتفاوض المستمر من قِبَل القوى السياسية التي تُسند السيادة والحقوق والمكانة.

خلال الحقبة الاستعمارية، خضعت حقوق النساء لهيمنة السلطة العشائرية والدينية، مما رسّخ مكانة المرأة كمواطنة من الدرجة الثانية ومعاملتها كطفلة. وبرزت حقوق النساء في صفوف اليسار الراديكالي المناهض للاستعمار البريطاني خارج هذا الإطار. وكانت القوى الثورية اليسارية هي القوى الرئيسية التي دعت إلى المواطنة القائمة على المساواة، بدلاً من قانون منفصل قائم على الجندر والطائفة. وطالبت أكثر هذه القوى راديكالية، في أربعينيات وخمسينيات القرن الماضي، بإدراج "الأحوال الشخصية" ضمن القانون المدني، الذي يمنح حقوقاً متساوية لجميع المواطنين بغض النظر عن الجندر أو الطائفة أو الدين.

اختارت الجمهورية العراقية الأولى إبقاء هذه الحقوق منفصلة عن القانون المدني، وفضّلت صياغة القانون في المناطق الحضرية، فألغت المحاكم العشائرية، مع إبقاء شؤون الأسرة خاضعةً للفقهاء الدينيين. ووضعت المسلمين تحت سلطة تفسيرات محددة للفقهاء الشيعي والسني، كانت وقت صياغتها موضع تفاوض بين جهات فاعلة متعددة، بما في ذلك علماء من كلا المذهبين.

عند اعتماده، اعتُبر إطاراً متوازناً لسببين رئيسيين: أولاً، منح النساء حقوقاً عادلة، وثانياً، جمع قراءة متوازنة للفقهاء من المذهبين السني والشيوعي السائدين، مما أتاح الزواج بين الطوائف. والأهم من ذلك، أنه يعني أن الزواج والنزاعات الزوجية سينظر فيها قاضٍ تُعيّنه الدولة، بدلاً من السلطات الدينية.

علاوة على ذلك، مثّل إقرار قانون الأحوال الشخصية مشاركة الجماعات النسوية في التفاوض على حقوقهن، ممثلةً عام 1959 بنزيرة الدليمي، وهي شيوعية وزعيمة رابطة المرأة العراقية ووزيرة آنذاك، وكان هذا القانون آنذاك من أكثر القوانين تقدماً في المنطقة.

منذ صدوره، وفي كل أزمة، وفي كل منعطف سياسي رئيسي، خضع قانون الأحوال الشخصية لإصلاحات، كما استخدمه نظام البعث الاستبدادي كأداة سياسية في مراحل تاريخية مختلفة.

بدأ الهوس بمهاجمة قانون الأحوال الشخصية مباشرةً مع الغزو الأمريكي، مع صدور المرسوم رقم 137 بمبادرة من عبد العزيز الحكيم، زعيم المجلس الأعلى الإسلامي العراقي، أحد الجماعات الإسلامية الشيعية الرئيسية التي أوصلتها القوات الأمريكية إلى السلطة عام 2003. كان المرسوم رقم 137 محاولةً لإلغاء قانون الأحوال الشخصية كلياً ووضع قوانين طائفية بدلاً منه. ورغم فشل هذه المحاولة، أُعيد طرحه في المادة 41 من الدستور المُعتمد عام 2005، التي كفلت للعراقيين/ات حرية اختيار "أحوالهم الشخصية" بناءً على معتقداتهم الدينية والطائفية.

وقد شكّلت المادة 41 منذ إقرارها تهديداً بنيوياً لمبدأ المواطنة المتساوية، إذ فتحت الباب أمام تفكيك الإطار القانوني الجامع على أسس طائفية.

من نواح عديدة، تعد المادة 41 من الدستور العراقي، التي صيغت وصوّت عليها في سياق الاحتلال الأمريكي الوحشي، "نسخة أمريكية" من النظام السياسي العراقي، استولت عليها الجماعات الإسلامية الشيعية في السلطة.

إن ما أقره البرلمان العراقي يعني الرجوع إلى نظام قانوني يعود إلى عهد الملكية ومحاكمها الدينية والقبلية والطائفية، ومحو إرث الجمهورية العراقية الأولى. كما يعني تقويض أحد أبرز إنجازات مشروع الدولة الحديثة في العراق، وإعادة إخضاع النساء لسلطات دينية وطائفية متنافسة.

يقف قانون الأحوال الشخصية عند تقاطع بناء الدولة وبناء الأمة في الحقتين الاستعمارية وما بعد الاستعمارية. إن وجوده كقانون مستقل، منفصل عن إطار المساواة في الحقوق، يتعارض مع الدستور العراقي، ويترك حقوق النساء في حالة من الهشاشة الدائمة، وتحت سيطرة أبوية.

إضفاء الطابع المؤسسي على كراهية النساء

تُخَفِّض “المدونة الشرعية” سنّ الزواج إلى حدّ يجيز زواج الأطفال، وهي ظاهرة منتشرة أصلاً في البلاد. كما تُوفّر أساساً قانونية لزواج لا يوفر أية حماية للنساء، وتُقيّد حقوقهن في حضانة أطفالهن وحقوقهن في النفقة. ويُمنح الرجل سلطة مطلقة في شؤون الأسرة، وفي مسائل الطلاق بالإضافة إلى حق تعدد الزوجات؛ بمعنى آخر، ترسخ هذه المدونة النظام الذي تعيشه النساء في العراق: نظام ذكوري وكاره للنساء.

بعد عقود من الحرب والعسكرة، أصبح العنف لغة الذكورة ولغة القوة في العراق.

بلغ العنف ضد النساء مستويات قياسية، ورغم مناشدة منظمات حقوق النساء على مدار أكثر من عقد لإقرار قانون يُجرّمه، لا تزال النساء محرومات من أية حماية. لا توجد ملاجئ قانونية للنساء في العراق (خارج كردستان)، ولا آلية قانونية لتقديم أي دعم لضحايا العنف. بذلت النخبة السياسية قصارى جهدها لتفكيك ما تبقى من حقوق قانونية ضئيلة ومجزأة للنساء، ومنع إقرار قوانين من شأنها حمايتهن.

تُعدّ معدلات توظيف النساء من المعدلات الأدنى عالمياً، مما يؤثر على استقلاليتهن واستقلالهن الاقتصادي. تتعرض النساء للضغط والسيطرة في جميع مناحي حياتهن تقريباً، بدءاً من الزواج والحمل وحتى حرية التنقل وقواعد الملبس.

في العقود الماضية، أثّرت العقوبات الاقتصادية والحرب والعنف السياسي والعسكرة تأثيراً عميقاً على المجتمع العراقي، تأثيراً طال الجميع. تحملت النساء عبء المعيشة، وتحملن أعباء الرعاية والأعمال المنزلية، واعتنن بالأطفال والمرضى وكبار السن، وساعدن أسرهن على الصمود في ظل الأزمات المستمرة. وبدلاً من أن تُكافأ على حمل عبء أجيال بأكملها، تتعرض النساء للاستغلال وللمعاملة كأطفال.

على مدار هذه العقود من الاضطرابات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ازدهرت الأيديولوجيات المعادية للنساء وترسخت الذكورية من خلال العسكرة وصعود القوى السياسية إلى السلطة، التي تعمل على تسييس قضايا النساء والجنس، وتكرس المعايير والممارسات الأبوية المجحفة.

بتسهيلها سلب حقوقهن القانونية، لا تكتفي النخبة السياسية العراقية بإخبار النساء بأنهن مواطنات من الدرجة الثانية، وأن الرجال يتحكمون بحياتهن وأجسادهن ومساحتهن الخاصة، بل تُرسل إليهن أيضاً إشاراتٍ تؤكد لهن فيها أنها ستقمع أي محاولة لتغيير هذه السيطرة، وأن النساء اللواتي يحاولن ذلك سيُعاقبن بكل حزمٍ وقوةٍ من خلال القانون.

وتتعرض الناشطات اللواتي يُقدمن الدعم للنساء ضحايا العنف والاتجار، مثل الناشطات في منظمة حرية المرأة في العراق، للاعتداء والتهديد بشكل مستمر. ويتعرض المحامون والمتفقون والمدافعون عن حقوق الإنسان الذين يُعبّرون عن آرائهم للتهديد والترهيب، ليس بالعنف المباشر

فقط، بل بحملات التشهير أيضاً، التي تُشوه سمعتهم وتؤثر على حياتهم الاجتماعية والمهنية والشخصية.

أُلقي القبض على المحامية والناشطة الصريحة زينب جواد، التي كانت ضحية حملة تشويه استخدمت صورها الشخصية، ثم مُنعت من الظهور الإعلامي من قبل الحكومة. هذا مثال واضح على أساليب المؤسسة السياسية العراقية والجماعات المسلحة التابعة لها في قمع المعارضة وحرية التعبير. إن الصراحة وانتقاد النساء للمؤسسة السياسية أمرٌ خطير، كما يُظهر اغتيال ريهام يعقوب. حتى في الموت، تُحرم النساء من العدالة، كما يتضح من جرائم قتل النساء التي تُحرك الرأي العام، مثل قصة بان زياد.

علاوة على ذلك، تستغل هذه النخبة السياسية القانونَ لإضفاء طابع منهجي على قمعها للمعارضة. ففي السنوات القليلة الماضية، أصدرت عدة تشريعات لتجريم المعارضة، واستخدمت نظريات المؤامرة المعادية للغرب، وذعر "الأخلاق الجنسية" لتبرير حملات القمع العنيفة للاحتجاجات والمعارضة، وقد انتهت آخر هذه الحملات بإقرار قانون مناهض لمجتمع الميم، وحظر استخدام كلمة "جنדר".

استعادة الرجولة في العراق والعالم

الطبقة السياسية العراقية متحالفة مع إيران، ويجادل النشطاء والمتظاهرون العراقيون غالباً نتيجة لذلك، فهي تحمل أجندة سياسية إيرانية في العراق. يصوّرون أنفسهم كجزء من "المقاومة"، يحملون الثقافة المحلية الأصيلة، ويحمون الدين، ويصفون المعارضة بالعملاء "الغربيين" و"الصهاينة".

ومن دون هذا السياق، يجري التعامل مع هذا النظام بوصفه امتداداً محلياً أو "أصيلاً"، في حين أن بنيته السياسية والسلطوية تشكّلت في ظل الاحتلال الأمريكي الذي نصّبته الإدارة الأمريكية عام 2003، وضمن هندسة إقليمية ودولية محددة.

كان للغزو الأمريكي للعراق قواسم مشتركة كثيرة مع فترة تأسيس الدولة الحديثة خلال الحقبة الاستعمارية. فمثل البريطانيون في عشرينيات القرن الماضي، فضّل الأمريكيون نموذجاً مجزأً وطائفيًا وقبليًا للمواطنة، وأنشأوا نظاماً سياسياً قائماً على الحصص الطائفية، وهو نظام المحاصصة، وجلبوا إلى السلطة أكثر القوى رجعية.

لقد استغلت القوى السياسية الشيعية الحاكمة وأساءت استخدام سرديّة "المظلومية الطائفية" -أي سرديّة الضحية- التي تصور نفسها على أنها مضطهدة من قبل نظام البعث السابق، وبالتالي من قبل "السنة". ومع ذلك، فإن الجماعات التي تضغط من أجل هذا التعديل منذ عام 2003 ليست الأقلية السياسية التي كانت عليها في ظل الملكية المدعومة من بريطانيا في القرن الماضي، أو في ظل نظام صدام. فهي، منذ عام 2003، في قلب السلطة السياسية، وهيمنتها آخذة في التقلص على المستوى المجتمعي. كما أن استراتيجيتها تُشكل جزءاً أساسياً من التنافس الشيعي-الشيعي على السلطة، حيث تسعى كل جماعة إلى فرض نفسها على الأخرى.

كما ساهمت هذه النخبة السياسية التي جلبتها الإدارة الأمريكية في تفكيك الدولة ومؤسساتها، وكل آليات إعادة توزيع الثروة، وخصخصة كل ما يدعم الحياة الحضرية من الحصول على الكهرباء والمياه إلى الصحة والتعليم.

وقد ترافق هذا التفكيك مع إعادة توزيع غير عادلة للموارد والسلطة، ما عمّق الفوارق الطبقيّة، وزاد من هشاشة الفئات المهمشة، وفي مقدمتها النساء.

طالبت انتفاضة تشرين 2019 بدولة ديمقراطية ذات سيادة، قوية وفعّالة، تُعامل مواطنيها بالمساواة، وتُعيد توزيع موارد البلاد الغنية على الفقراء والمهمشين، كما أعرب العراقيون عن رفضهم لقانون أحوال شخصية طائفي. علاوة على ذلك، تثير حملة التشهير ضد ناشطات حقوق النساء والمحاميات والمتقفات، والتستر على جرائم قتل النساء، جدلاً واسعاً.

وقد أظهرت هذه الاحتجاجات أن قطاعات واسعة من المجتمع ترفض إعادة تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية على أسس طائفية أو أبوية، وتطالب بدولة قائمة على الحقوق لا الهويات المفروضة.

كما كتبت الباحثة النسوية دينيز كانديوتي في سياق ما بعد الانتفاضات في العوالم العربية¹ والمنطقة، فإن الهجمات الممنهجة على المتظاهرات والناشطات، وتسييس النقاشات حول قضايا النساء والجنس، علامة على "استعادة الذكورة"، عندما لا يعود "النظام الأبوي المعتاد" في وضع "آمن تماماً"، وعندما يشكك الناس في الأيديولوجيات الأبوية، وعندما تفقد الطبقة الحاكمة شرعيتها، ويُتنازع عليها في الشوارع، فإنها تحاول "استعادة" سلطتها وتأكيداتها من خلال قمع النساء والأجساد المؤنثة؛ ويصبح هذا العنف عنفاً على الهيكل السياسي نفسه.

وفي هذا المعنى، لا يُعد استهداف النساء عرضاً جانبياً للأزمة السياسية، بل أحد أدوات إدارتها الأساسية.

هذه الاستراتيجية الوحشية هي نسخة مبرمجة من خطاب ذكوري يميني متطرف تقليدياً، موجود في المنطقة والعالم. ولا يَسع المرء إلا أن يلاحظ أن صعود الذكورية الفاشية العنصرية البيضاء في الولايات المتحدة ليس سوى "صدمة عكسية" كما وصفها إيمي سيزير، أو "حصار ما تم زرعه" كما وصفها مالكوم إكس.

فالنظام الذي أُقيم في العراق عام 2003 -القائم على المحسوبية، والعنف، والطائفية، وكراهية النساء- لم يكن استثناءً، بل هو جزء من منطق إمبريالي أوسع عاد ليظهر في قلب الولايات المتحدة نفسها.

لقد أقامت الولايات المتحدة نظاماً طائفيًا وحشيًا وكارهاً للنساء في العراق، وهو الآن يعود إلى منشأه. يمكن للأمريكيين تعلم الكثير من النسويات والناشطين/ات والمتظاهرين/ات العراقيين/ات حول كيفية مقاومة هذا النظام.

كُتبت هذه الورقة لمنتدى الفكر التقدمي وتنشر بالشراكة مع موقع جمار.

“

المصادر :

<https://jummar.media/ar/2026/02/10/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D8%A8-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B3%D8%A7%D8%A1-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A7%D9%82/>

ترا إحنا عراقيات يمعودين".. انتزاع

الأمومة والطفولة في العراق

يحلل هذا المقال العلاقة بين القانون الجعفري والتحولات التي أصابت الخطاب العراقي عن الأمومة، وكيف أسهمت التغييرات القانونية والفقهية والاجتماعية في إعادة تعريف مكانة الأم وحقوقها.

بلسم مصطفى | 16 تموز 2026

“نحن نحتاج أمهاتنا، قال الرسول: أمك ثم أمك ثم أمك ثم أبوك، فالرسول وصى بالأم ثلاث مرات، وبالأب مرة واحدة، فالأم ليش سمت مدرسة؟ هي الي علمتنا، هي الي سهرت الليالي، هي الي إنطت، كلشي سوتلنا. من تغير هذا القانون أبوية يريد ياخذنا غصب عنا، يعني إحنا شنو ذنبنا؟ أبوي يريد يدمر مستقبلنا، يريد يزوجنا، يريد يبطلنا من الدراسة، شنو ذنبنا إحنا”.

بهذه الكلمات، وجهت طفلة رسالة تناشد بها رئيس الوزراء العراقي، في وقفة نُظمت في ساحة التحرير في بغداد يوم السبت 27 حزيران، لمجموعة من الأمهات العراقيات اللواتي سُلبت منهن حضانة الأطفال بعد تطبيق فقرات وبنود وأحكام القانون الجعفري والمدونة الجعفرية، بدعوة من تحالف 188 للدفاع عن قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لعام 1959، الذي ضمّ نساء ورجالاً ينشطون في مجال القانون وحقوق الإنسان والمجتمع المدني.

فكيف وصلنا إلى لحظة تاريخية تغيّر فيها الخطاب عن الأمومة بهذا الشكل؟ وكيف أصبحت الأمومة، التي طالما قُدمت بوصفها قيمة اجتماعية ورمزاً للعطاء والرعاية، هدفاً لخطاب يسعى إلى نزع هالتها الرمزية وتشويهها والانتقاص منها، لا إلى مساءلتها أو نقدها نقداً بناءً؟ يحاول هذا المقال فهم كيف تشكل هذا التحول في الخطاب العراقي عن الأمومة، من خلال ربطه بالتغيرات الاجتماعية التي رافقت الجدل حول القانون الجعفري ومدونته، وما أفرزته من آثار مست النساء، ولا سيما الأمهات والأطفال.

ركزت مطالب المحتجات على تعديل الأحكام القضائية الصادرة بحضانة الطفل استناداً إلى المادة (2) و(3) والفرع ثانياً التعديل رقم 1 لسنة 2025 (قانون تطبيق أحكام المذهب الشيعي الجعفري)، الذي سأسير إليه في المقال "بالقانون الجعفري"، وتخيير الطفل بين البقاء مع والدته أو والده بعد سن انتهاء الحضانة، حسب المادة 88 من مدونة "الأحكام الشرعية في مسائل الأحوال الشخصية وفق المذهب الشيعي الجعفري"، وهي تعد ملحقاً للقانون، وسأسير إليها في المقال بـ"المدونة الجعفرية". بموجب الأخيرة تُمنح الحضانة للأب بمجرد إتمام الطفل سن السادسة وحتى سن البلوغ الجنسي والتحقق من الرشد، الذي حدده القرار رقم 93 الصادر عن محكمة التمييز الاتحادية بـ"18 سنة كاملة". من قانون التعديل رقم 1 لسنة 2025 (قانون تطبيق أحكام المذهب الشيعي الجعفري)، الذي سأسير إليه في المقال "بالقانون الجعفري"، وتخيير الطفل بين البقاء مع والدته أو والده بعد سن انتهاء الحضانة، حسب المادة 88 من مدونة "الأحكام الشرعية في مسائل الأحوال الشخصية وفق المذهب الشيعي الجعفري"، وهي تعد ملحقاً للقانون، وسأسير إليها في المقال بـ"المدونة الجعفرية". بموجب الأخيرة تُمنح الحضانة للأب بمجرد إتمام الطفل سن السادسة وحتى سن البلوغ الجنسي والتحقق من الرشد، الذي حدده القرار رقم 93 الصادر عن محكمة التمييز الاتحادية بـ"18 سنة كاملة"1.

طالبات المحتجات في هذه التظاهرة بإلغاء "الأثر الرجعي" لتطبيق الأحكام القضائية وفق القانون الجعفري وملحقه، وهو تعبير غير دقيق كما سأفصل لاحقاً في المقال.

"مصلحة المحضون" لا مصلحة الأم

لم تكن تلك الوقفة الأولى، فقد شهدت بغداد وقفاتٍ مشابهة خلال الأشهر الأخيرة. لكن وقفة الـ27 من حزيران كان لها صدى خاص؛ نظراً للقصص الصادمة والمؤلمة التي شاركتها الأمهات بحرقه وغضب، وغصت بها مواقع التواصل الاجتماعي، رافعات شعارات تتمحور حول الأمومة ومصلحة المحضون بالدرجة الأولى، ولم يُطالبن بحقوقهن كأمهات، كحقهن في النفقة والإرث، رغم الكثير من "الخسارات"، كما يصف القاضي السابق رحيم العكيلي، إشارة لما فقدته المرأة من حقوق كانت قد اكتسبتها بموجب قانون 188 للأحوال الشخصية.

فركزت هتافات المشاركات على "تفعيل مصلحة المحضون" و"إنقاذ حقوق الطفل"، من قلب ساحة التحرير التي احتضنت سابقاً التظاهرات الوطنية والحركات الاجتماعية ضد فساد السلطات

ونهب الموارد. كما شاركت أمهاتٍ مكلمات آثار سلب الحضانة عليه وعلى أطفالهن، ومنها حرمان الأطفال من الدراسة، أو تعنيفهم، وإهمال من له احتياجات خاصة. فمن المتعارف عليه مجتمعياً أن الأم تتولى مسؤوليات الرعاية والتربية في معظم الأوقات، كما تجسد رمزيات إحدى منحوتات جدارية نصب الحرية الـ14 حيث تقف الأمهات، إذ تُصور الجدارية أمّاً تحتضن طفلها وتلفه بجسدها كحلقةٍ وسور؛ تعبيراً عميقاً عن الرابطة بين الاثنين وعن معاني الحنان والحب والرعاية.

الشخصي سياسي فقهي عُرفي

بات شعار "الشخصي سياسي" الذي ظهر مع الموجة الثانية من الحركة النسوية في الدول الغربية ركيزةً من ركائز الفكر النسوي، مؤكداً على عدم الفصل بين الفضائين العام والخاص والمشكلات والتجارب الفردية؛ باعتبارها مرتبطة بهياكل القوة في المنظومات الأبوية السياسية والاجتماعية. وفي ضوء هذا الشعار، فإن فهم وتحليل واقع النساء وتجاربهن الحياتية المعاشة وما يواجهن من عوائق وتحديات يتطلب دراسة تلك البنى، كما أن معالجتها لا تتم من دون تغييرات جذرية في السياسة والقوانين والمجتمع.

ورغم أن هذا الشعار لا يزال ينطبق على العراقيات، فإنه يظل محدوداً إذا لم نمده ليشمل الفقه والأعراف، فهي حجر الأساس للقوانين والتشريعات التي تشكل حيوات النساء والمجتمع بشكل عام.

فعلى أثر تشريع القانون الجعفري ومدونته قوضت مركزية وفاعلية قانون 188، وهو الآخر قانون يستمد بنوده من الفقهاء السني والشيعة، وتم الالتفاف عليه إثر فشل محاولات سابقة لإلغائه، وتعزيز السلطة الدينية على حساب القضائية. يظهر ذلك من خلال الدور المحوري للمجلس العلمي في ديوان الوقف الشيعي في إعداد وصياغة بنود المدونة، وإلزامية مخاطبته من قبل المحاكم للحصول على إجاباته الفقهية والاستفتائية بشأن المسائل الإشكالية، كسكن البلوغ والرشد وقضايا النفقة والحضانة² وتنشيز الزوجة، وتكون إجاباته قطعية وعلى القضاء الأعلى الالتزام بتنفيذها³.

وعلى الرغم من أن المدونة قد طُرحت بوصفها تعديلاً على قانون 188، الذي من شأنه أن يمنح المواطن العراقي حرية الاختيار في تنظيم شؤونه الشخصية، فإن ذلك الزعم ما هو إلا

محض تضليل، إذ يسمح القانون الجعفري للرجال المتزوجين بتحويل عقود الزواج من قانون 188 إلى المدونة الجعفرية، بما أن العقود الأصلية ذكرت عبارة أن المهر المؤجل يُستحق "عند المطالبة والميسرة"⁴، دون الحاجة إلى موافقة الزوجة، بما في ذلك من تغييب متعمد لصوت المرأة وقرارها. أما الرجال المطلقون فلهم الخيار في تحويل أحوالهم وأحوال أبنائهم القاصرين تبعاً إلى القانون الجعفري⁵. وعليه ففي الحالتين سيُحكم عند التداعي ضد الزوجة والطليلة في القضايا وفق أحكام المدونة الجعفرية، وهذا ما قصدته المحتجات في وقفة ساحة التحرير بـ"الأثر الرجعي". كما يستطيع الأوصياء والورثة اختيار التحويل إلى القانون الجعفري لتكون الأحكام في صالحهم، وفي المقابل لا يمكن لأي طرف من الأطراف عمل العكس؛ أي اختيار تحويل العقود والأحوال الشخصية من القانون الجعفري إلى قانون 188.

فالقانون الجعفري ومدونته الفقهية، وكما هو واضح من اسمها، جاءت لتفرض واقعاً جديداً على حياة الأفراد والأسر استناداً إلى الفقه الجعفري، مؤسّسة لما يمكن تسميته بـ"فقه حيوي"، على غرار السياسات الحيوية وفق نظريات ميشيل فوكو⁶. فبنودها المستمدة من الفقه الجعفري تهدف إلى ضبط وإخضاع السياسة الحيوية في العراق والفضاء الخاص والعلاقات الاجتماعية، وفق أحكام مستمدة من آراء وفتاوى فقهية، معيدة هندسة حياة النساء وأطفالهن، تحديداً الشيعيات؛ هندسة فيها الكثير من الغبن والتمييز والتقليل من شأن المرأة وكيانها، فلا تُعامل موادها النساء كذوات متكاملة أو كمواطنات أسوة بالرجال.

إذ إن المدونة الجعفرية مليئة بالنصوص التمييزية والظالمة بحق المرأة، وهي انعكاس لفقه ذكوري يعامل المرأة بمقدار ما تقدمه للرجل. فهي أداته للإمتاع الجنسي ووعائه لتكوين طفله وإنجابه وتهيته ليكون ملكاً خاصاً له، فهو -أي الأب- صاحب "الحق الأول" فيه. في المقابل لا تحصل المرأة سوى على أجر قد يكون زهيداً من مهرٍ ونفقة تشمل الطعام والكسوة، مقابل طاعتها وجميع خدماتها الرعائية والمنزلية غير المقدرة، ولا يُعترف بدورها المحوري في حياة أطفالها وارتباطها الوثيق بهم. ولا تملك المرأة حق التطلاق بصورة عامة، وفي حالة الخلع المشروط بموافقة الزوج فإن عليها التنازل عن حقوقها جزئياً أو كلياً⁷.

بانتهاء "الدخول" وبالتالي الحمل والإنجاب، لا تستحق المرأة المهر والميراث⁸. وما ترثه الزوجة من زوجها المتوفى لا يشمل "الأرض المملوكة له لا عيناً ولا قيمة"، كما جاء في المادة 314.

في هذه الهندسة الحيوية لغة مهينة من خارج العصر، فالمرأة تصبح "يائسة" إذا ما انقطع عنها الحيض، وغير "طاهرة" في فترات الحيض والنفاس، ويترتب على حالتها "يأسها" و"طهارتها" أو عدمها تبعات. كما يحق للرجل الفسخ إذا ما كانت مصابة بمجموعة من "العيوب"، من بينها "الجدام" و"البرص" و"الجنون"، وليس أي منها مدعاة للفسخ لو أصابت الرجل.

كما أن لتلك الهندسة جانباً اقتصادياً هاماً؛ إذ تتقاطع نصوص المدونة مع نزعة نيوليبرالية فاسدة تفكك من مؤسسات الدولة ومن مبدأ المواطنة نفسه لصالح الانقسامات الطائفية. تدفع العراقيات الثمن الأكبر لهذا التزاوج، ويتجسد ذلك في فتح الباب على مصراعيه لتشريع "زواج" المتعة وتزويج القاصرات. إذ تُعرّف المدونة الزواج في مادتها الأولى على أنه "عقد بين الرجل والمرأة تتحقق به علاقة خاصة بينهما يحل بسببها كل منهما على الآخر". لم تحدد تلك المادة أي مدة أو سن للزواج، كما أنها لا ترى في الزواج مؤسسة تترتب عليها حقوق وواجبات، يسودها الاحترام المتبادل و"المودة والرحمة"، كما يذكر النص القرآني، أو مبدأ "الشراكة" وفق الأطر الحقوقية والاجتماعية المعاصرة، فهي تُحيله إلى مجرد "علاقة خاصة" يحل طرفاها جنسياً للآخر.

يبرز التداخل بين العامل في تعزيز هيمنة ونفوذ رجال الدين، فكل قرار لا بد أن يبت به المرجع أولاً، وتُصرف لهم الموارد، كما تُذيل موادها في باب الميراث بما يلي: "وما يرثه الإمام (ع) بولاء الإمامة يصرف بإذن المرجع الديني في تأمين الحوائج الضرورية للمؤمنين"⁹.

إلا أن تلك القراءات، وكما ترى بتول فاروق، الأستاذة المتخصصة في فلسفة علم الفقه، تقوض مذهباً كاملاً وتنتقي ما تراه مناسباً لمواكبة الأعراف والتقاليد والمنظومة الأبوية الذكورية على نحو عام. فعلى سبيل المثال، تحتاج الدكتورة فاروق متسائلةً بأن "المدونة لا تعطي-مثلاً- للبالغة الرشيدة حق تزويج نفسها إذا كانت مستقلة، لكن هناك اجتهادات لمراجع كبار تجيز لها ذلك، فلماذا المدونة أخذت رأي المشهور، مع أنه لا ينسجم مع مجريات العصر الحاضر؟ وينسجم إلى حد ما مع البيئة العشائرية المغرقة في الأبوية". هكذا يكرس القانون الجعفري ومدونته لواقع تتسيد فيه الأعراف العشائرية، خصوصاً تلك المتعلقة بمفاهيم "الشرف" و"العفة"، وتغيب فيه القوانين والتشريعات التي تحمي النساء والأطفال.

تبرز هذه الموازنة الانتقائية بين الفقه وبين العرف في قرار المحكمة الاتحادية العليا رقم 140 وتعريفاته المتناقضة، إذ فصل بين الحضانة والأمومة زاعماً أن الصلة "الطبيعية والنفسية لا تنقطع بالانفصال بين الأم والطفل"، رغم أنه أكد في تفسيره للحاجة إلى حضانة الأم لطفلها في السنوات الست الأولى على قدرات الأم "الفطرية على الرعاية والحنان"، بينما تتطلب المرحلة العمرية بعد الدخول في سن السابعة الدور "التربوي والتوجيهي" للأب.

وفي هذا التقسيم للأدوار اعتراف بأن الأبوة في مجتمعاتنا غير مرتبطة بالرعاية والعاطفة، وهنا يصبح السؤال: "بغياب الأم، من سيمنحها للطفل بعد الانتقال إلى الحاضن؟" سؤالاً منطقياً ومشروعاً. ووقع كتاب المحكمة في تناقض آخر حين علل حكم إسقاط الحضانة عن الأم في حال الزواج برجل آخر بأنه "قد يشكل خطراً على مصلحته النفسية والتربوية"، "لانشغال الأم بزواجها الجديد عن رعاية المحضون"، لكنه في الوقت ذاته أشار إلى المادة 87 في المدونة الخاصة بحق التنازل عن الحضانة كـ "إطار قانوني يراعي المصلحة الفضلى للطفل ويكرس حرية الوالدين في تنظيم حياتهم الأسرية". لم يجد قرار المحكمة أي تناقض بين المادتين أعلاه؛ لأنه لم يستنبط تفسيراته إلا من الفقه الجعفري، ولم يستعن على ما يبدو بأراء ذوي الاختصاص.

وفي ضوء كل ما سبق، وكما تؤكد المدونة في جميع أبوابها، فإنها باتت تخترق الفضاءات الخاصة اختراقاً تبتلع معه الدولة ممثلة بمؤسساتها القضائية ومحاكمها المدنية، فللمرجع الديني السلطة العليا وهو الأمر النهائي، ولا بد من الرجوع إليه واستحصال موافقته على أي مسألة شخصية.

سياسات النعمة والتحشيد للمدونة: وحش الأمهات

لم يأت تشريع القانون الجعفري ومدونته من فراغ، إذ له تاريخٌ ممتد من محاولاتٍ حثيثة لإعادة الفضاء الخاص إلى قبضة السلطة الدينية. سبق إقرار المدونة حملاتٌ مكثفة ضد المادة 57 من قانون الأحوال الشخصية رقم 188 الخاصة بحضانة الطفل. ورغم أن السردية المؤطرة لتلك الحملات كانت تركز على مظلومية الأباء وإغفال مصلحة المحضون من جراء الفصل المزعوم عن الأباء، إلا أن المطالب، ومنذ البداية، لم تكن مدفوعة بدوافع العدالة والإنصاف.

فقد ركزت على سلب الحضانة من الأم بجعلها تنتقل إلى الأب بمجرد إتمام الطفل سن السادسة، وعقابها إذا قررت الزواج من شخص آخر هو السحب الفوري للحضانة منها، خلافاً للتطبيق الذي لا يسلبه الزواج من امرأة أخرى هذا الحق، وهو ما تم فعلاً الاستجابة له بعد تشريع المدونة.

تجاوز التحشيد لتغيير المادة 57 الفضاء الرقمي ليشمل لجاناً تنسيقية مركزية تجمع التواقيع عن العشائر وتنشر بياناتٍ داعمة للتعديل، وهو تجسيد آخر للتشابك بين الفقه والأعراف الحيوية، ودليل على تمتع تلك التعبئة بمستوى عالٍ من التنظيم والتخطيط. واليوم يعود هذا التحشيد مع تجدد المطالبات بتغيير تلك المادة والمطالبة بتشريع مدونة سنّية لم تتضح تفاصيلها بعد.

وفرت هذه التحركات أرضية خصبة للبرلمان العراقي وهو ما فتّى يعاني من شرعية مهزوزة وثقة تكاد تكون معدومة بين الشعب وممثليه. فالفساد والهدر في الموارد والمال العام، ناهيك عن نظام المحاصصة الطائفي المؤسس له منذ عام 2003، والإخفاقات المتكررة للحكومات في ملفات الخدمات والبطالة، بل في توفير حياة كريمة لكل أفراد ومكونات الشعب، كانت المحرك الأساسي لسلسلة من الاحتجاجات والمظاهرات الوطنية والشعبية منذ العام 2011. جوبهت تلك الاحتجاجات، خصوصاً حركة تشرين الاحتجاجية، بعنف جسدي ورمزي غير مسبوق، وبوعود زائفة، ليبقى الحال على ما هو عليه من دون محاسبة ومساءلة فعليين. وباللجوء إلى عدسة فريدريك نيتشه ومن بعده ماكس شيلر الفلسفية، يمكن تفسير تسابق مجموعة من البرلمانين الإسلاميين الشيعة، على رأسهم النائب رائد المالكي، باتجاه تشريع القانون الجعفري والمدونة، مقابل مساوماتٍ وصفقات برلمانية، بأنه نتاج لسياسات الضغينة أو النقمة أو الاستياء (ressentiment ريسنتموت)، التي تهدف إلى التلاعب بالمشاعر الجمعية للظلم والغضب والقنوط، وتغيير مسارها من مواجهة الظلمة والفاستدين الحقيقيين إلى مجموعة أخرى تحتل مكانة هشة في المجتمع، وبذلك يصنع الفرد المتضرر عدواً لنفسه يحمله وزر معاناته وآلامه. في السياق العراقي، لا تستفيد تلك السياسات من العواطف الجمعية فحسب، إذ إنها تتغذى أيضاً على الأعراف والتقاليد المتعلقة بتسيد النظرة الدونية للمرأة، وعلى رغبة مسبقة في بسط السيطرة الدينية على الفضاء الخاص.

وظفت أبحاث أكاديمية هذا التفسير لفهم سياسات اليمين في الغرب ضد المهاجرين، حيث يُنظر إليهم على أنهم "كبش فداء" لكل مشكلات تلك الدول الاقتصادية والاجتماعية. وبطريقة مشابهة، باتت العراقيات "كبش فداء" لأصحاب السلطة. فبدل أن يعمل البرلمان العراقي على دراسة القانون 188 دراسة مستفيضة من شأنها تقديم معالجات لأي ثغرات قد يحتويها، وبما ينصف الأطفال والأمهات والأبباء ويراعي نمط الحياة السائد في العراق، حيث تقع مسؤوليات التربية ورعاية الأطفال على كاهل الأمهات في المقام الأول، مع الاسترشاد بنصائح وتوصيات المختصين والمختصات، صاغ وأقر مواده المدونة غير المنسجمة مع متطلبات واقعنا المعاصر، والمبنية على لغة فقهية تستند إلى فتاوي المرجع بسرعة لافتة، على حساب حقوق النساء والأطفال.

لا يمكن إغفال الأبعاد الاقتصادية-الأخلاقية لسياسات النعمة. فهي تُعيد تشكيل المنظومة القيمية للأفراد، وتنتج نوعاً مهينة للفئة محل الهجوم، وهنا أقصد الأمهات، ويُستخدم الأطفال كـ"ورقة ضغط"، ويُعامل معهم على أنهم "ملكية" صرفة للأب، أو "الولي الجبري"، يتلاعب بها بعض الأبباء ويعنفها ويتنازع عليها في معركة من المساومات والابتزازات.

يلعب هذا الصراع على وتر سمعة الأم المطلقة والأم "الزوجة-الناشر"، ويتخذها وسيلة لـ"كسر" إرادتها، كما تعبر أمني الحسن في مقال نُشر على موقع السفير العربي، يُوثق معاناة الأمهات في دهاليز المحاكم العراقية، حيث يتواطأ عدد من المحامين مع الأبباء على خدش شرف الأم بغية "تجميد النفقات" وكسب الوقت، في ظل غياب رادع قانوني يحاسب الأب ويحمي الأمهات، وتجذر ثقافة الشرف والعار في كل مفاصل الحياة، ومحدودية الدعم المجتمعي لهؤلاء الأمهات. شاركت عدد من النساء المحتجات في الوقفة الأخيرة قصصاً مشابهة عرضتهن لمحاكمة أخلاقية تدور رحاها علناً في الفضاءات الرقمية الذكورية. فلا يوجد من يحاسب على محتوى الكراهية والتحريض والتعهير.

فمنذ بدء التحشيد للمدونة، يتصاعد خطابٌ عدائي ومشيطن للأمهات المطلقات والزوجات عموماً، يرشق سهامه الرجال المنتمون إلى فضاء أنصار القانون والمدونة الجعفرية أو حسابات المانوسفير، تتقدم صفوفهم نصيرات الذكورية والأبوية، على رأسهن "أم عمار"، بالإضافة إلى المحامية سجي العامري، لإحالة الأم إلى "ناشر"، أو "عاهرة"، أو "ساقطة"، وغيرها الكثير من الأوصاف المشينة. تصنع هذه الصفحات كتلة متجانسة من الأيديولوجيا والخطاب وتطرح أسئلة

عن الجهات التي تقف وراءها لإفلاتها من المساءلة والمحاسبة، إذ يبدو أن تجريم ما يُسمى بـ"المحتوى الهابط" لا يستهدف خطابات الكراهية والتحريض المستمر ليل نهار ضد العراقيات. وعلى الرغم من أن خطاب الوقفة الأخيرة لم يتصل من المذهب الشيعي، فعلى النقيض من ذلك، أكد على انتماء المحتجات إليه وعلى عدم اعتراضهن على المدونة عموماً. لم تسلم المحتجات ولا المحتجين من سيوف التشهير والتشويه الرقمية، سبقتها معلومات مضللة عن أن الوقفة تم إلغائها. وما إن مضت ووثقها الإعلام حتى غص الفضاء الرقمي العراقي بعبارات القذح والإساءة في حق كل من شارك فيها. تستلهم صفحات المانوسفير الذكورية مفرداتها من القاموس المحلي، وذلك المستورد من الفضاء الغربي، لتطعن في كل من خرج مع الأمهات أو دعمهن من خلال حساباته على السوشال ميديا، فتصفه بمجموعة من الأوصاف المذلة، منها "ديوث"، و"حفاضة".

اقرأ أيضاً

كما استعان أصحابها بأدوات الذكاء الاصطناعي لتوليد صور مزيفة عن الوقفة تدعم سردية التعرض للمذهب ورفض المدونة، أو تُظهر النساء المشاركات وهنّ يستلمن مبالغ نقدية لقاء الوقفة، مدعيةً أن المحتجات لسنّ سوى ناشطات نسويات يختبئن خلف ستار "الحجاب الزينبي". لم تكتف تلك الصفحات بذلك التزييف، بل جددت تشويهها للأمهات المطلقات، متهمَةً إياهن بالتحايل والتواطؤ مع المنظمات النسوية والجهات الغربية في سبيل هدم كيان الأسرة والمجتمع، ومهددةً من التخطيط للاحتجاج مرةً أخرى بالفضيحة والقذف.

تتساءل أمّ محتجة باستغراب عن ذلك التحشيد المُشيطن: "شنو السبب؟ السبب إنها أم ما تكرر تنطي ضناها؟... أنا هسه متوقعة، حجيت على حق، شوفو التعليقات الي رح تجيني: "ناشر" شنو "ناشر"؟... مو إحنا أصحاب الدين! جا إذا ديننا ما يحمي الضعيفين الي ههه الأم والطفل، رح تضحك علينا باقي الأديان". هكذا تصنع هذه الصفحات بمعية منابر لبعض الرجال المعتمدين، كما ذكرت إحدى المحتجات، من نسوةٍ غير مطيعات وغير صالحات، حسب المفاهيم الجعفرية والأبوية العشائرية، ومن رجال داعمين لهم جسد وحش فرانكشتاين الذي سيجلب الدمار للجميع، فيتوجب على الآخرين الحذر منه والابتعاد عنه.

في حقيقة الأمر، إن وحش فرانكشتاين المتخيل ليس إلا مجموعة من ندب وجروح تنزف، من دموعٍ لا تنضب، ومن "قلوب مزرفة تصب دم"، كما تصف إحدى الأمهات. وكما حاكت ماري

شيلي وحش فرانكشتاين في روايتها من نسج ما عاشته من أحزان الأمومة والفقدان، فإن فرانكشتاين العراقيات خلُق من أنين الأمهات وسهرهن وتعبهن وعذابهن، وكأنما كُتب لأوجاع الأمهات أن تتلاقى عبر الأماكن والأزمان.

“عرش الأمومة”: من المملكة إلى المنفى

يؤسس هذا التدنيس لخطاب مجتمعي جديد يكاد يهوي بعرش الأمومة الرمزي متمثلاً بالأم المتفانية، والمضحية، والقديسة: “ست الحبايب”، “أم الوفا”، “الهواء الذي نشم”، و”الوطن الذي يضم الجميع حباً وحناناً ودفناً”. لا ينحصر هذا الخطاب الجديد في السياق العراقي وحده، إذ قدمت الدراما الرمضانية المصرية لهذا العام صوراً مشابهة عن الأم “الشريرة” و”المؤذية”، لتطرحها كبديل عن الأم المثالية المعطاة التي تسيدت الفن المصري لعقود.

تتشترك هذه الأعمال في تقديم المرأة المطلقة أو الساعية إلى الانفصال كنموذج نمطي للأم “الجانية” والمتسببة في خراب الأسرة، تساندها الحماة بدور “الساحرة الشريرة” في حثها على الدمار. كما في العراق، يأتي سياق التحول من “القداسة” إلى “التدنيس” في إطار صراع محموم حول قوانين الأحوال الشخصية في مصر.

لا يمثل “تدنيس الأمومة” المرتبطة بشخصية الأم المطلقة تحولاً فعلياً -في الخطاب العربي عموماً والعراقي خصوصاً- في معاني ودلالات الأمومة بقدر كونه تجلياً للنظرة المتناقضة عن الأمومة، والمتمثلة في الوصم المرتبط بالطلاق والأم المطلقة، أو تلك التي تواجه المنظومة العشائرية والأبوية، من جهة، وللتدنيس السطحي الخالي من أي تقدير اجتماعي وسياسي وقانوني ملموس للأدوار المرتبطة بالأمومة، من جهة أخرى.

في كتابه “الإسلام والجنس”، يوظف المفكر التونسي عبد الوهاب بوحدية استعارة “مملكة الأمهات” في توصيف التناقض بين نظرة المنظومة الأبوية للمرأة كأداة، وبين القداسة الرمزية التي تحظى بها حين تصبح أمّاً¹⁰. فالأم تبحث عن تعويض لما فقدته في تلك المنظومة عن طريق صلة الرحم ورابط “الحبل السري” بينها وبين وليدها، خصوصاً الابن الذكر، فهي تحتاجه للحماية، وفي المقابل هو ملاذها العاطفي والنفسي من بطش الأب المجسد لسطوة النظام الأبوي وسيطرته. فيصبح البيت “مملكة للأمهات” تعبيراً عن سلطة الأمهات الرمزية المكتسبة من دورهن في الإنجاب وصنع الحياة وتوفير التربية والرعاية للأبناء والبنات.

تترجم هذه القداسة لغوياً في الأحاديث والقصائد والأغاني المبجلة للأم والأمومة، فـ"الجنة تحت أقدام الأمهات"، والجدير بالذكر أنه رغم الاتفاق على مضمون هذا الحديث، فإن هناك آراء مختلفة حول صحة أو قوة سنده لدى الفقهاء الشيعي والسني، والأم تنال منزلة عظيمة عند الفقهاء إذا ما وافتها المنية عند الولادة قد تصل إلى الشهادة. ولذا كما يؤكد بوحديبة -في معرض تركيزه على المدارس الفقهية السنية- تكون الحضانة للأم فهي وحدها القادرة على رعاية الطفل والاهتمام به.

يتركز تحليل بوحديبة على العلاقة بين الأم المتزوجة والابن ولا يخبرنا عن شكل العلاقة عند الطلاق. فيبدو أن شرط ذلك الارتباط الوثيق بين الأم وابنها هو وجودها في كنف الزوج والأب، خاضعة ومطوعة. فلا يمكن أن تنال القداسة بدون تحقق هذين الشرطين.

هذا الغياب في تحليل بوحديبة لم يكن عشوائياً أو استثناءً. ففي تقديس الأم والأمومة يُصار إلى تنميط وتعميم النموذج المثالي في الأدب والإعلام العربي، فيما تُهمل النماذج الأخرى بوصفها شذوذاً أو استثناء، وهو ما طرحه الكاتبة شيرين أبو النجا في كتابها "رحم العالم: أمومة عابرة للحدود". فتقديس الأم يحتاج إلى تحويلها إلى رمزٍ يفوق فردانيتها ليضم العطاء بلا مقابل والاقتران بالوطن والأمة والأرض، فكما يقول الزهاوي: "يا أرض أنتِ أم للإنسان".

بمعنى آخر، فإن هذا التبجيل يتطلب من كل أم أن تتجرد من أي صفات وصراعات وتجارب ذاتية، وتنصهر في صورة واحدة وثابتة عن الأمومة كقيمة أخلاقية عليا. وكما تحتاج أبو النجا، فإن هذا التقديس ليس إلا أداة من أدوات السيطرة والضغط. وعليه، ظلت الأمومة حبيسة أيديولوجيا "القداسة الشكلية"، بوصفها حصناً يمنع أي خطاب نقدي أو تفكيكي يُقدم تجارب وأشكالا متنوعة عن الأمومة بنجاحاتها وإخفاقاتها وعذاباتنا وذنوبها. فجاء كتابها ومن قبله كتاب الشاعرة المصرية إيمان مرسل "كيف تلتنم: عن الأمومة وأشباهها"، كمحاولات ريادية لتفكيك خطاب الأمومة المتجانس. إلا أن هذه المحاولات على أهميتها فتأثيرها لا يتعدى الأوساط المعرفية والأدبية والأكاديمية.

وبهذا ظلت "مملكة" الأمهات مسلماً بها، إلا أنها ولكونها مملكة رمزية، أي مصنوعة من الرمال، آيلة إلى الهدم والسقوط فور استبدال نموذج الأم-الزوجة بالأم-المطلقة، والأم-الزوجة المطيعة بالأم-الزوجة الناشز، كما في السياق العراقي.

"عقدة جودر": التخلص من شبح قداسة الأمومة

بالعودة إلى بوحديبة، يرى أن الابن لا يمكنه تحقيق الاستقلال والانفكاك عن الأم إلا عندما يدمر تلك القداسة ويتحرر منها. فالأم هي "عقدة جودر"، إشارة إلى الحكاية الخيالية "جودر الصياد" من قصص ألف ليلة وليلة. فحتى يصل إلى كنز "الشمردل" يتعين على جودر بن عمر فتح سبعة أبواب، كما يخبره الساحر الشيخ المغربي، وحين يصل إلى الباب السابع سيظهر له شبح بهيئة أمه، فيتعين عليه أن يأمرها بتعرية جسدها وإلا قتل ذلك الشبح بالسيف.

يفشل جودر في المحاولة الأولى أمام رجاء شبح والدته ودموعها، فلا يستطيع انتهاك مكانتها وكرامتها وحرمة جسدها، وهي تتوسل إليه بقولها: "يا ابني أنا أمك ولي عليك حق الرضاعة والتربية، كيف تعريني؟" إلا أنه أمام مغريات الجاه والكنز المدفون يستجمع قواه ويصر على أن يعيد الكرة بمعية الشيخ ولا يستسلم هذه المرة. وبالفعل ينجح في محاولته الثانية. ويقرأ بوحديبة هذا المشهد بوصفه عبوراً رمزياً عبر جسد الأم، لا بهدف تدنيسها، وإنما للتحرر من مكانتها المقدسة وهي تقف عائناً أمام استقلال الابن.

ولأن كل شيء يبدأ وينتهي بالأم كما يذكر بوحديبه، فالتخلص من "شبح الأم القدسية" هو، في تأويله، شرط للوصول إلى الكنز، ولتحرير كلٍّ من الأم والابن من علاقة التبعية الرمزية، ولتحقق رجولة الابن وإنقاذ الأم من براثن الفقر والجوع.

وفي السياق العراقي المعاصر، أ طرح قراءة تأويلية مختلفة لهذه الأسطورة، من أجل فهم الخطاب المؤيد للمدونة الجعفرية والطاعن بالأمهات المطلقات أو المتزوجات غير "المطيعات". فإذا كان جودر لا يمكن أن يصل إلى الكنز إلا بعد هدم قداسة الأم، فإن الخطاب المؤيد للمدونة استند في تبريره الانتقاص من حقوق الأم إلى هدم رمزيات القداسة، وإعادة بنائها باستخدام رمزيات الدناسة بغية الوصول إلى "كنز" المدونة. فبخلاف ما يطرحه بوحديبة من أن زعزعة القداسة تفضي إلى التحرر والاستقلالية، ففي حالة المدونة، لم يسع ذلك الهدم إلى تحرير الأم، وإنما إلى تدنيسها بتنميط صورة عن الأم المطلقة بوصفها موضع شبهة وتشكيك، تُقدّم باعتبارها مصدراً

للشروع يحتاج إلى الضبط والانتقام القانوني عن طريق أحكام المدونة، وإلى التأديب والردع على الانتهاك الفعلي أو المتخيل لقداسة مزعومة للمدونة، بوصفها الممثل لحكم إلهي مطلق ومذهب لا يجوز المساس به وبثوابته.

تحمل أم عمار ومثيلاتها فأس "جودر" لتهوي برمزية الأمومة الفاضلة أرضاً. فلا يتوقف حسابها عن نشر كل ما هو كاره، وجارح، وحاقق، وناقم على نساء جنسها، متخذةً الطلاق حجةً وإنصاف الأبناء تبريراً، فيما يتخذ آباء المدونة الروحيون دور "السحرة"، استعارة من ساحر حكاية ألف ليلة وليلة، يغرون الرجال العراقيين بمزيد من المكاسب والمصالح والانتصارات، بغية كسب ودهم وضمن استمرار توجيه ضغينتهم وغضبهم نحو النساء على حساب كرامات النساء والأطفال.

والحال هذه، تُداول مقاطع فيديو لسحب وفصل الأطفال عن أمهاتهم وصرخاتهم، وهي مقاطع من المفترض أن تهز الوجدان، وسط لامبالاة حكومية و انتهاك غير مسبوق للكرامات.

تُركت الأمهات ليواجهن جبهات متعددة من دون سلاح سوى جمرة قلوبهن، يُعبّر عنها نحيبٌ يتردد صده في ساحة التحرير وفي الإعلام: "دموع الأمهات ستدق آخر مسمار في نعوشكم... ماكو أم تكدر تنام وبزرها مو يمها... شأنسي؟ قراصاتها، ضحكتها؟ عمرها 14 سنة... ولكم عمر، عمر، عمر... بنتي سحبها العسكري من البيت... إحنا عراقيات يمعودين... من تاخذ الطفل من أمه إعدام"11

المدونة الشرعية في العراق: نصرة للحكم الديني واستعباداً للنساء

إذا كانت النساء مواطنات من الدرجة الثانية كما تتعامل معهن القوانين المُجحفة والسياسات التمييزية اليوم، فسيصبحن تابعات أو عبيداً تحت رحمة الأوصياء من كهنة الدين ورجال العشيرة والبيت إذا تمّ تمرير "تعديل" قانون الأحوال الشخصية.. عن "المدونة الشرعية" التي تجري المحاولة لتمريرها..

بلسم مصطفى | 20 آب 2024

إننا نعيش في عالمٍ تعوم فيه الحقائق وتحل بدلاً عنها مجموعة لا نهائية من التشابيه أو النماذج المصطنعة والنسخ التي لا تُخفي الحقيقة فحسب، بل تُقدّم على أنها الحقيقة، يكتب جان بودريار المفكر الفرنسي في كتابه "التشبيه والمحاكاة". وتنطبق نظريته على لغة "الاختيار" التي وظفها النائب رائد المالكي من أجل الترويج لمقترحه بـ "تعديل" قانون الأحوال الشخصية رقم 188 للعام 1959، مطمئناً العراقيين أنهم سيكونون مخيرين بين تنظيم مسائلهم الشخصية وفق هذا القانون أو من خلال الرجوع إلى الفقه المذهبي الذي ستنتص عليه المدونة الشرعية المقترحة، بعد أن تُصاغ فقراتها من قبل المجالس الشيعية والسنية في ظرف ستة أشهر بعد إقرار القانون، في خرقٍ لصلاحيات مجلس النواب القانونية.

لغة "الاختيار" هذه تقدم أنموذجاً لتبسيط وتضليل وطمس الكثير من الحقائق التي لا يُمكننا فهمها إلا من خلال تتبع مسار الأحداث منذ 2003 وحتى هذه اللحظة وقراءتها ضمن سياق تاريخي يعود إلى منتصف القرن العشرين حين شُرّع القانون، وردود الأفعال الراضة له في الماضي والحاضر.

2003: تفتتت الدولة والمواجهة الأولى مع القانون

ما أن مضت أشهر قليلة على سقوط النظام البعثي في 2003 حتى سارع عبد العزيز الحكيم، زعيم المجلس الأعلى الإسلامي العراقي حينها، إلى اقتراح المرسوم الأول (رقم 137)، والذي

بموجبه يُلغى قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لعام 1959 النافذ (اختصاراً – القانون 188) واستبداله بقانون يعتمد كلياً على “الشريعة الإسلامية” بحجة “حرية العقيدة”.

الاقتراح تحول إلى أمر واقع بعد تصويت أغلبية أعضاء مجلس الحكم المؤقت الذي كان يرأسه وقتها. i

كان المرسوم يرمي إلى صياغة مجموعة من “مُدُونَات القوانين المُعتمدة على الطائفة، والتي تتبع أنموذج الأسرة اللَّبنائي”، وفقاً للباحثة زهراء علي في كتابها “النساء والجنود في العراق: بين بناء الأمة والتفتت”. رَمَزَ المرسوم إلى حقبة الحكم الملكي الخالية من القوانين التي توحد من القضايا الشخصية للعراقيين.

لم يكن هذا هو القانون الوحيد الذي حاولت القوى السياسية الشيعية الموالية لإيران أن تغيّر طابعه إبان تسلمها الحكم في 2003، ولكن لم يكتب لها النجاح بفعل ضغوط ضده.

غالبية العراقيين لم يكونوا ربما على دراية بعد، بما كان يجري داخل أروقة مجلس الحكم المؤقت، إذ كانوا منهمكين بالتعامل مع الفوضى التي أعقبت الغزو. إلا أن عدداً من الناشطات العراقيات والمجموعات النسائية المستقلة، وأفراداً من المجتمع المدني عملوا على التصدي بقوة لذلك القرار، رغم دعم عدد من الناشطات الإسلامويات الشيعيات للقانون، بتبرير أحقيتهم في ممارسة حرية المعتقد بعد سنين من الاضطهاد والقمع، كما تصف علي في كتابها. وبعد أن أخذت تعبئتهم المضادة بُعْداً دولياً ومع معارضة عدد من الإسلاميين السنة، تمكنوا أخيراً من الضغط على بول بريمر، رئيس سلطة التحالف المؤقتة المسؤولة عن العراق، وإقناعه بالعدول عن التوقيع عليها.

مواجهات متتالية

لم تنته محاولات التخلص من القانون 188 واستبداله بقانون فقهي وطائفي بدعوى “حرية العقيدة” في 2003. إذ تكررّت المحاولات في الأعوام اللاحقة، تحديداً في 2005 و 2014 و 2017.

اعتمدت الأحزاب الإسلامية المادة 41 من الدستور العراقي الذي وضع عام 2005، والتي تنص على أن “العراقيين أحرار في الالتزام بأحوالهم الشخصية حسب دياناتهم أو مذاهبهم أو معتقداتهم أو اختياراتهم ويُنظَّم ذلك بقانون”، اعتمدتها منفذاً لإلغاء القانون 188 واستبداله بقانون

مذهبي؛ رغم أنها كانت قد جُمِدت وقتها بعد إثارتها الجدل والسخط لتعارضها مع مواد أخرى في الدستور.

ومع ذلك، ما فتئت هذه المادة ومنذ 2005 تشكل مرجعاً للقوى الدينية الشيعية كذريعة لدستورية وشرعية تغيير القانون النافذ. بدا ذلك جلياً في خطاب النائب رائد المالكي، الذي أعاد وبطريقة بدت عشوائية ومفاجئة للوهلة الأولى، المطالبات بـ"تعديل" القانون 188 عن طريق اقتراح صياغة "مدونة شرعية" تحتوي على بابين للفقهاء السني والشيعة، مذكرةً بلائحة قانون عام 1945 التي لم تر النور بسبب المعارضة الداخلية حينذاك من قبل آية الله محسن الحكيم بعد أن أرسل أحد أبنائه "إلى مجلس الأمة لحث النواب على عدم إقرار القانون، فانصاع النواب واضطرت الحكومة إلى إحالته على لجنة مختصة لدراسته وإعادة النظر فيه"، وفقاً لرسالة أبرقها الحكيم إلى حكومة انقلاب البعث في 1963 ليحثها على إلغاء القانون 188. عُدلت المادة الخاصة بتوزيع الإرث مناصفة بين الرجل والمرأة عقب انقلاب شباط 1963، لجعلها مطابقة لـ"الحكم الشرعي"، إلا أن تعديلها لم يثن الحكيم والنخبة النجفية عن الاستمرار في معادة القانون. وإذا كانت اللائحة علامة للتقدم بمقاييس ذلك الزمن، لكونها جاءت بعد محاولة سابقة فاشلة في عام 1933 لتوحيد أحوال العراقيين الشخصية في قانون، محيلةً القضايا الشخصية للمحاكم على الرغم من اعتمادها على الفقهاء السني والشيعة، فالمدونة المقترحة علامة انتكاس بمقاييس العصر الحالي.

وعلى العكس من المحاولات الماضية، لم يُلغَ المقترح القانون الحالي ظاهرياً، بل سَوِّقَ للمدونة الشرعية على أنها إضافة ستُتيح الاختيار أمام المواطن. ولكن مجرد خلق المدونة الشرعية في حال إقرارها "سلطة دينية موازية"، سيسحب سمة "الاختيار" من المجتمع، حيث ستتنافس هذه السلطة الدينية مع سلطة الدولة، وستقوضها حدّ ابتلاعها في المستقبل، على غرار السلطتين العسكرية والأمنية، لكونها ستنتج سلطتين: "واحدة عقائدية أيديولوجية تشتق شرعيتها من العصبية الشيعية (التي قد تكون عابرة للحدود)، وأخرى دولية تعتمد في وجودها على شرعية الدولة الحديثة"، وفق الباحث حارث حسن. وكما في حالة السلطة الأمنية، فإنه في حالة تطبيق هذه السلطة الدينية "الموازية"، ستكون لسلطة الفقهاء اليد العليا في تقرير مصائر المواطنين. وحسب السياسات المرسومة والبيئة التي لا تمنح حق الاختيار للنساء أصلاً، ستُصبح المدونة الشرعية واقع حال يرغم عليه، إن قرر الرجل ذلك.

يُذَكِّرُ عِدَاءُ الأحزاب الإسلامية الشيعية للقانون النافذ وإصرارها على تغييره بمواقف مشابهة ناهضت القانون وقت صدوره في القرن الماضي، أبرزها صدر عن المرجعية الدينية ممثلة بالسيد محسن الحكيم.

كان ذلك العداء أحد أهم الأسباب التي أدت الى بروز حركة سياسية شيعية إبان الستينات، وفقاً لعلّي في كتابها. زاد من حدته التغييرات التي طرأت على القانون في عهد الحكم البعثي والتي تأرجحت بين الروح القومية والاشتراكية في ظل النمو الاقتصادي والنزعة التشكيكية المحافظة المشوبة بـ"صبغة عشائرية إسلامية" نتيجة للحروب المتتالية وآثار العقوبات الاقتصادية وما تبعها من حملة إيمانية وظفت أيديولوجية دينية تركت بصمتها على عدد من القوانين والممارسات. ii

من هنا فإن الأحزاب والشخصيات الرافضة لقانون 1959 تدعم حجتها في المطالبة بتغييره، بالزعم بأن القانون بات يُمثل إرثاً "بعثياً" وجب التخلص منه، ضمن جملة من حجج أخرى غير حقيقية ومضللة، من بينها أن القانون "مدني" ويعارض الشريعة الإسلامية وثوابتها. تحولت هذه الحجج إلى "تشبيهات" -بلغه جان بودريار - تتداولها على أنها حقائق؛ علماً أن كلا الحجتين غير دقيقتين. فالقانون لم يُسن في زمن البعث، وإن أدخلت عليه تعديلات خلال تلك الحقبة، إلا أنه حافظ على جوهره، كما أن هذه الادعاء يبدو واهياً أمام حزمة القوانين التي سنت خلال حكم البعث وما زالت نافذة لم تغير خلال عشرين عاماً، وعلى رأسها قانون العقوبات رقم 111 للعام 1969!

كما أن المزاعم بأن القانون 188 لا يستمد مواده من الشريعة، فلا أساس له من الصحة، إذ أن القانون يجمع بين الأحكام السنية والشيعية بشكلٍ يُلغي التمايز بين الاثنين ويوفر إطاراً قانونياً موحداً يحتكم إليه العراقيون بالرجوع إلى محاكم وقضاة معينين من قبل الدولة، لا إلى علماء الدين، متجاوزاً بذلك الخطوط الطائفية الإثنية ومعبراً عن صوت النساء العراقيات في وقتها من خلال مشاركتهن في عملية إعداده ودعمه، وفي مقدمتهن نزيهة الدليمي. iii

حكم رجال الدين: ثيوقراطية اللصوص الشمولية

عند التطرق إلى الأحداث التي أعقبت الغزو الأمريكي وحلفائه للعراق وسقوط النظام البعثي وتبعاته، بات من البديهي الحديث عن غياب خطة واضحة لبناء الدولة، حيث أفضت سلسلة من السياسات والقرارات الخاطئة والكارثية، ومن ضمنها حل الجيش العراقي وما أعقبه من تأسيس نظام محاصصاتي طائفي وإثني، إلى خلق دوامة من العنف السياسي والطائفي، سرعان ما تُرجم إلى عنف اجتماعي، اشتدت حدته مع تآكل وضعف المؤسسات التعليمية والصحية والقانونية والأمنية.

إلا أن التطورات الأخيرة في العراق وسياقها المتمحور حول البنى الهيكلية والظروف التي أنتجتها ونمتها الحكومات المتعاقبة وجذورها الممتدة إلى العام 2003 تضعنا أمام صورة مختلفة.

إن خطة بناء الدولة لم تكن غائبة بل كانت مُعَيَّبة لصالح تخطيط ممنهج ومدرّس لإنشاء "ثيوقراطية" (حكم ديني) شيعية شمولية بصبغة قبلية، سعت تدريجياً لتقويض سلطة الدولة عن طريق تأسيس قوة اقتصادية وعسكرية بديلة، استنزفت وعبثت بموارد وقدرات البلد. ظلت ثيوقراطية اللصوص متسترة خلف عناوين "الديمقراطية الناشئة" البراقة والزائفة المُختزلة في صندوق انتخابات يعمل ضمن قواعد اللعبة بحيث يُعيد إنتاج الوجوه ذاتها بغض النظر عن المُعطيات. في وقت كانت تأسست فيه خلف الكواليس دعائم الثيوقراطية المذهبية المتمثلة برجال الدين ونفوذهم الاقتصادي وهيمنتهم الاجتماعية الصاعدة، هكذا تغلغل خطابهم إلى المؤسسات التعليمية والإعلامية ولم يعد محصوراً بالمنابر والحلقات الدينية، وأصبح عبّراً للمكان والزمان، مستفيداً من وسائل الاتصال والتكنولوجيا الحديثة وما تُقدمه من انتشار سريع وحضور مستمر.

وعليه، ظل شكل الحكم القائم "هجيناً"؛ في الواجهة، هناك "دولة" لها دستور على تناقضاته وفجواته، وصندوق انتخابات على شكله، ومؤسسات على هشاشتها، دولة تصادق وتوقع على المعاهدات والمواثيق الدولية، خصوصاً تلك المتعلقة بحماية النساء والأطفال (دون أن تلتزم بها أو تُنفذها)، بينما في العمق، تتحرك أذرع السلطة الدينية وتمتد باتجاهات متعددة لتفرض سطوتها بطرق مختلفة شبه أو غير رسمية، وأولى أهدافها الفتيات والنساء.

الأدلجة الدينية وقمع النساء

ما أن انزلق العراق إلى الفوضى في أعقاب الغزو حتى بدأت النساء والفتيات يدفعن الثمن الأكبر. استهدفت المجاميع المسلحة والميليشيات، السنية والشيعية على حدّ سواء، النساء غير

المحجبات، فتعرضنَ للمضايقات وأعمال العنف التي وصلت إلى حد القتل في الأماكن المحافظة الخاضعة لسيطرة تلك الميليشيات. iv ومع انقضاء موجة العنف الأولى، بدأ عهد تغييب النساء وأدلجة صغارهن وتحويلهن إلى مجرد توابع بلا كيانٍ مستقل أو عقلٍ حر. وكان السلاح وما زال هو ثالث الشرف والعفة والحشمة.

في بادئ الأمر، امتلأت شوارع بغداد خلال سنوات العنف الطائفي، خصوصاً تلك التي تتوسطها الجامعات، بلافتاتٍ تحت وتُشجع على ارتداء الحجاب والزي الشرعي، واصفةً المُلتزمة به بفضائل أو مواصفات أخلاقية حميدة تتعلق بـ"العفة" و"الحشمة" و"الستر"، وبخلافه، فإن المرأة غير الملتزمة بالحجاب أو الزي الديني، هي امرأة غير عفيفة أو محتشمة أو مستورة. فكانت تلك بداية التمييز النسائي، بمعنى تفضيل المرأة على حسب شكلها ومظهرها، وتنميطها إلى أنموذج وقالب واحد يُمثل الطُّهر والعفاف، فتحوّلت أجساد النساء إلى مجرد نواقل لتلك الرموز والأيديولوجيات، فكلما شدّ مظهر المرأة عن تلك الصورة المتجانسة، استحققت ما يقع عليها من أشكال الإساءات والانتهاكات بدعوى "الضبط" أو "التقويم".

وتدريجياً، تبلورت مرحلة الأدلجة مع تفويض المنظومة التعليمية الحكومية وخصخصتها فتم تأسيس سلطة تعليمية دينية موازية من خلال التوسع في إنشاء مدارس وجامعات خاصة تُدار من قبل رجال دين أو ساسة أو رجال أعمال نافذين ومفتقرين لأي مؤهلات علمية وأكاديمية، وهكذا أخذت نوافذ المعارف والعلوم تُغلق شيئاً فشيئاً إلا نافذة واحدة ظلت مفتوحة على مصراعيها، هي نافذة الفقه المسيرة حسب تفسيرات ذكورية لرجال الدين. تضرب المنظومة التعليمية الأهلية والدينية عصفورين بحجرٍ واحد: فهي تؤدلج الفتيات والنساء وتُسيطر عليهن، وفي الوقت ذاته تصنع منهن رأس مال سياسي واجتماعي، فيُصبحن الوجه الشرعي للمؤسسة الدينية، ووكيلاتها في فرض الهيمنة على الحيز العام من خلال محاسبة وقمع النساء المخالفات.

ومع الوقت تنامي التحجيب القسري في الكثير من المدارس والجامعات الحكومية أو الأهلية، وارتبط بسن التكليف، وهو التسعة أعوام، أو ثمانية أعوام قمرية حسب الفقه الجعفري، وصارت تُقام مراسيم احتفالية تُتوج الفتيات في هذا العمر، داخل المدارس وخارجها برعاية جهات دينية وسياسية شتى وأحياناً برعاية أو مباركة المحافظين. وفي المدن المحافظة أو تلك المرتبطة

برمزية دينية كالنصف وكربلاء، فإن الحجاب القسري يأخذ بُعداً مختلفاً إذ أنه يشمل العبادة وليس غطاء الرأس وحده، فتكاد تكون جميع النساء محجبات في الأساس في هذه المدن. ومؤخراً، تضمن كتاب مادة التربية الإسلامية ضمن منهج السادس الابتدائي موضوعاً مقرراً عنوان "الحياء والحشمة والحجاب في عامها العاشر". وارتبط بالتحجيب القسري صعود خطاب ديني في جميع المنابر، من بينها حسابات السوشيال ميديا، مخاطباً الأزواج على وجه التحديد كي يقوموا بدورهم في الضبط وفرض السيطرة، منادياً بضرورة تغطية المرأة لجسدها وتجنب التبرج وحتى الخروج إلى الفضاء العام، وحثها على التزام المنزل.

ساهم هذا الخطاب وممارسة فرض الحجاب والعبادة شبه الرسمية في تفاقم ظاهرة التحرش والابتزاز في الفضاءات العامة والخاصة والرقمية، وتُركت النساء وحدهن ليتصدّين لها بالجوء الى الهاتف النقال والتصوير والنشر على مواقع السوشيال ميديا بغية تحقيق مساءلة اجتماعية تُعوّض عن غياب رديفتها القانونية، ولم يسلمن في كل الأحوال من اللوم والتعهير والنقد الجارح.

لم تتخذ الأحزاب الحاكمة ولا الوزارات ذات الشأن أية إجراءات تُذكر للتصدي أو الوقوف بجانب المرأة أمام تفاقم التحرش ضدها، بل على النقيض من ذلك تماماً، فإن السياسات الحكومية كانت ماضية باتجاه قص أجنحة المرأة والطفلة العراقية، حيث رفض البرلمان سنّ قانون يحميها ويحمي جميع الأطفال من آفة العنف الأسري المتزايد، أسوة بإقليم كردستان. كما لم تُعالج أو تُغيّر أيّاً من البنود التمييزية المتضمنة في قانون العقوبات العراقي لعام 1969، فعلى الرغم من أنها صيغت في زمن البعث، إلا أنها تبدو متناسقة مع التوجه الثيوقراطي الشمولي، فتركبتها كما هي. وبوجود قوانين متسامحة مع الجرائم التي تُرتكب باسم "الشرف"، تُقتل العراقيات كل يوم من الشمال إلى الجنوب وتُخفف العقوبات عن الجناة، ومن ثم تُوصم الضحايا إلى الأبد وتُمحي أية ذكرى لهن بدفنهن في مقابر بلا اسم ولا أثر، سوى من عنوان جمعي عريض: "تلال المخطئات أو المنفيات".

كما لم تُبال أيّ من أحزاب السُلطة بالأرقام المخيفة لما يُعرف بـ "زواج القاصرات"، فيتم تزويج الطفلات قسراً بمباركة رجال الدين خارج المحاكم، وما يصاحب هذه الظاهرة من ارتفاع معدلات تسرّب الفتيات من المدارس والتعليم. وهذه اللامبالاة لا تبدو بريئة بل مُتعمدة بعد أن هُيأت كل الظروف المناسبة لها من تقويض للمنظومة التعليمية، والفشل في تطبيق قانون إلزامية التعليم، إذ أنه سيخلق أزمة إضافية لمجموع الأزمات التي عجزت الأحزاب عن

معالجتها، ومنها قلة المباني المدرسية وافتقار الكثير منها لإجراءات السلامة وانتشار المدارس الطينية، ونفشي الفقر، والبطالة، بالإضافة الى أزمات النزوح في المناطق التي سيطر عليها تنظيم الدولة الإسلامية الإرهابي.

كما لم تهتم الحكومات المتعاقبة بأشكالٍ أخرى من الإتجار بالصغيرات والبالغات، سواءً من تضطر منهن وتحت قسوة الظروف القاهرة العمل في الملاهي الليلية أم في الدعارة تحت رعاية الميليشيات، وهي نفسها من ترعى إغراق البلد بالمخدرات مع الأحزاب السياسية التابعة لها، أو من تقع فريسة الزيجات المؤقتة (المتعة) والمتاجرة التي تتم في مكاتب السمسرة الدينية خارج إطار المحاكم.

وبالمقابل، فإن نسبة انخراط المرأة في سوق العمل أقل من 11 بالمئة، وهي النسبة الأدنى بين بلدان منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، وهذا الرقم يفصح أي حديثٍ مضى عن "تمكين المرأة"، الذي لم يكن سوى تكتيك لتحسين صورة العراق دولياً، بعيداً عن واقع المرأة.

تشرّين والحقد على النساء

تميّزت حركة تشرّين الاحتجاجية بمشاركة مهولة وغير مسبوقة من النساء من مختلف الفئات العمرية والاجتماعية والاقتصادية، فاستعادت النساء بمشاركتهن الفضاء العام، ورغم وجود استثناءاتٍ مهمة، إلا أن مشاركة الكثرات منهن ظلت محصورة بالأدوار الاجتماعية النمطية. ومع ذلك فقد شكّل وجودهن صدمة للأحزاب الحاكمة ولرجال الدين على حد سواء، فواجهت النساء خطاباً مضاداً يطعن بالسمعة والأخلاق والشرف، التي أحالوها "أسلحة فتاكة" كما الرصاص الذي اغتال عدداً من الناشطات، ومن بينهن رهام يعقوب، وما زال يُستخدم للتخلص من أي امرأة تتحول لمصدر إزعاج. هي اغتيلات معنوية لإسكاتهن مباشرة أو بدفع وكلاء السلطات الأبوية في العشائر والبيوت إلى معاقبة النساء بالنيابة عنهم.

لم تكن تلك التصنيفات المعنوية والجسدية للنشطاء والناشطات لتنتهي مع تشرّين، إذ تنامي لدى الأحزاب الحاكمة ورجال الدين هوس السيطرة على المجتمع ككل، وخصوصاً النساء، فتوالت القوانين والسياسات والتشريعات المستهدفة لحرية التعبير طوال السنوات الماضية، بعد أن سيطرت أحزاب الإطار التنسيقي الموالية لإيران على الحكم؛ من أبرزها سياسة "المحتوى الهابط"، ومن ثم الحملة على مفهوم الجندر، التي لم تكن إلا واجهة للانقضاض أكثر على النساء

وخلق مشاركتهن في المجالين النشاطي والأكاديمي، ودفعهن الى الابتعاد عن الفضاء العام الواقعي منه والرقمي.

باتت الناشطات تُهاجم ليس من على المنابر فحسب، بل جُيشت جيوش المدونين الالكترونية وقنوات التيلجرام لشيطنتهن والتحريض عليهن. ولم يقتصر التضييق على الناشطات وحدهن وإرغام عدد منهن على كتابة تعهدات خطية، بل شمل النساء كافة، سواء من أردن المشاركة في مارثون البصرة، أو حتى المشي في المواكب الحسينية في أغلب المحافظات!

“إقطع البداية، حتى لا تصل لتلك النهاية!”

ترى العديد من النساء الناشطات والأكاديميات اللاتي قابلتهن في دراسة لي عن الحملة على الجندر، أنها أكثر من مجرد رد فعل عنيف (backlash)، بل هي تعزيز لواقع متجذر ينظر إلى المرأة بوصفها “كائنأ أدنى وإضافياً وتابعاً في مضامينها”. فتصف رقية من محافظة دينية في وسط العراق، حيث تُهيمن السلطة الدينية ممثلةً بالعتبات والحوزة على المشهد، هدف الحملة بـ“قطع البداية التي تتفرع منها صلاحيات كثيرة للمرأة تخرج منها من قوقعة الأدوار الجندرية المنسوبة إليها بالعادات الاجتماعية (المطبخ والإنجاب غيرها)”.⁷⁰

وتُضيف أن “حملة المناهضة ما هي إلا تطبيع لفكرة مكانك المطبخ”. فيُراد حصر النساء في مهام محددة ارتبطت نمطياً بالمرأة، وترك كل الوظائف والمجالات الأخرى للرجال. والأنكى، تُردف رقية، أن “لواء حملة المناهضة في العراق تقوده بعض النسوة، مثل البرلمانيات التابعات للساسة الرجال، متخوفات من تمكين النساء الأخريات”. في محافظتها، يتركز حضور النساء في المجال العام ضمن أدوار رقابية أو تفتيشية أو حتى قامعة تمارسها نساء حوزويات أو عاملات ضمن الكوادر النسائية المرتبطة بالعتبات أو في مكاتب الأحزاب لغيرهن من النساء المخالفات، وتتميز الكثير من هؤلاء النساء أو بما يعرف بـ“وكيلات السلطة” بغلاظة وسلطة اللسان؛ وكالة نسائية ما هي إلا وجه آخر من وجوه الأدلجة.

وبالفعل، ففي الوقت الذي اتخذت الحملة ضد النساء من شهر محرم منبراً لها لما يتميز به من أهمية دينية تستأثر بعواطف الجماهير الشيعية، هاجم الإسلامويون علانيةً عمل المرأة، يدعمهم جمع من المدونين وحسابات المانوسفير العراقية. وما زالت تواجه أي امرأة تحاول التعبير عن رأيها في المساحات الرقمية، الرد الذكوري الأزلي: “عودي للمطبخ!”. ظاهرياً، يبدو هذا الرد

مملأً وسخيفاً وسطحياً لا يستوجب أكثر من الإهمال أو السخرية في أقصى الأحوال، إلا أنه، واقعياً، ضمن السياق السلطوي، يهدف إلى الحدّ من دور المرأة وقولبته اجتماعياً وحتى مؤسساتياً بإيكال المهام الإدارية والمكتبية إلى النساء العاملات في وظائف ميدانية كالهندسة مثلاً، وذلك تبعاً لإرادة دينية-سياسية باتجاه اختزال دور المرأة، سواء تلك العاملة خارج البيت أو في داخله، من خلال عدم الاعتراف بحقها في الدخّل باعتبار أن العمل في البيت هو بمثابة "خدمة غير مأجورة" أو "الإمتاع الزوجي كشرط للنفقة"، كما ترمز التغييرات المقترحة لقانون الأحوال.

وكما العام الماضي، اتخذت محاولة اقتراح التغيير الممثلة بمسودة من ورقتين، وما تبعها من حملة إعلامية ورقمية يشارك فيها سياسيون ورجال دين ومدونون، وكذلك برلمانيات ممثلات عن أحزابهن الدينية، أو النساء وكيالات السلطة الدينية، من شهر محرم توقّيتاً لإثارة هذه القضية مجدداً، حتى تستفيد من الزخم والتأثير العاطفي والنفسي المرتبط بهذه المناسبة الدينية، لتلهب حماس الجماهير وتدفعهم إلى دعمها وتأييدها.

ورغم أن المسودة لم تذكر تفاصيل ما ستضمّنه المدونة الشرعية من مواد قانونية تفصيلية، إلا أن ما جاء فيها يكفي لدق ناقوس الخطر لمستقبلٍ مخيف ينتظر المجتمع العراقي عامةً، والنساء خاصةً، إذ سيحاصرن أكثر بكثير من الحاضر المتأزم والملغوم والمُتلبد.

إن إحالة المسائل الشخصية للفقهاء الشيعي والسني للبت بها، وحسب "الرأي الفقهي المشهور"، يُضرب بالدستور عرض الحائط، إذ أن ترجيح "الرأي الفقهي المشهور" على حساب "المرجع الذي تتبعه الأغلبية" على سبيل المثال إلا في حالة تعذره، يُعارض مبدأ الحرية الدينية الذي من المفترض أن الدستور قد كفلها للعراقيين. ومن جهةٍ أخرى، فإنه يُلبّي عنصراً واحداً فقط من العناصر المذكورة ضمن المادة الدستورية 41 المتعلق بالمذهب، مهملاً العناصر الأخرى، خصوصاً تلك المتعلقة بالمعتقدات والاختيارات، فلا وجود لقانون مدني مثلاً في العراق، وليس هناك إمكانية في خضم الأجواء الحالية للمطالبة بمثل هكذا قانون.

وتُعطي المسودة الأولوية لمذهب الزوج عند نشوب أي خلاف بين الزوجين "بشأن المذهب الذي جرى إبرام عقد الزواج وفقاً لأحكامه"، وبخلافه في حال "اختلاف أطراف القضية الواحدة في الأسرة بشأن تحديد مصدر الأحكام الواجب تطبيقها في طلبهم فيُعتمد الرأي الشرعي فيها"، وهنا

سُطرح الكثير من الأسئلة حول مصير الزوجات المختلطة في خضم شقاقاتٍ وخلافاتٍ أسرية متوقعة. سيسمح التغيير "لمن لم يسبق لهم اختيار تطبيق أحكام مذهب معين عند إبرام عقد الزواج، بتقديم طلب الى محكمة الأحوال الشخصية المختصة لتطبيق الأحكام الشرعية وفق المذهب الذي يختارونه"، أو بالأحرى الذي يختاره الزوج، وفق ما سبق.

كما وتنص المسودة على إلغاء نص الفقرة (5) من المادة (10) من القانون الحالي، التي تُحاسب على إبرام عقود الزواج خارج المحاكم، ليستبدلها بما يلي: "تصدق محكمة الأحوال الشخصية عقود الزواج التي يبرمها الأفراد البالغون من المسلمين، على يد من لديه تخويل شرعي أو قانوني من القضاء أو من ديواني الوقفين الشيعي والسني بإبرام عقود الزواج بعد التأكد من توافر أركان العقد وشروطه وانتفاء الموانع في الزوجين". وهذا التدخل في تغيير فقرة قانونية كاملة للقانون 188 فيه نفس القانون نفسه وتفنيد ذريعة ترك الاختيار للعراقيين لتقرير الاعتماد على القانون الحالي أو المدونة، والأدهى من ذلك أنه يترك ثغرة قانونية تسمح لزواج القاصرات حسب ما يرى المذهب المعني.

"كلا، كلا للمتعة": صرخة نسائية محلية وتعبئة دولية الصدى

جرى تحشيد أحزاب الإسلام السياسي الشيعي ورعاته من رجال الدين لـ "تعديل" قانون الأحوال الشخصية 1959 بما لا تشتهيه سفنهم. فرغم أنها لجأت لاستراتيجيات الحملة على الجندر نفسها، حيث عمدت إلى التضليل وركنت إلى ثنائية "قانون الأحوال مقابل الإسلام"، كما تذكر مسودة المدونة متحججة بالمادة الثانية من الدستور كسبب موجب للتغيير، فادعت الأحزاب الحق في "الحرية الشخصية"، وربما كانت محقة في الحجة الأخيرة سوى أنها حرية بالوصاية على النساء واستعبادهن، إلا أن حملتها لم تخلُ من تعبئة مضادة مقارنةً بحملة الجندر. فقبلت المقترحات بتغيير القانون بحركة نسائية اشترك فيها طيف واسع من الناشطات المستقلات أو العاملات ضمن منظماتٍ غير حكومية، والمحاميات، والناشطين والمحامين، وإعلاميات وإعلاميين، ومجموعة من الباحثات والأكاديميات والكاتبات، وما يُعرف بمؤثرات ومؤثري السوشيال ميديا، وبعض رجال الدين، وعلى رأسهم العلامة كمال الحيدري، في ردِّ له على استفتاء حديث، بالإضافة إلى عددٍ من البرلمانيات، في سابقةٍ في المشهد السياسي العراقي؛ إذ طالما كانت البرلمانيات وكيلات أو ممثلات عن أحزابهن، لا عن المرأة العراقية، ومع أنه مازالت الغالبية

كذلك، إلا أن وجود استثناءات تبلورت عن تنظيم الصفوف في كتلة واحدة بحد ذاته مهم ومربك لأحزاب حكومة يهيمن عليها الإطار التنسيقي الشيعي.

ركزت التعبئة التي تكثفت في البداية في الحيز الرقمي على زواج القاصرات، وتحديدًا على فئة التسعة أعوام، أما سرديّة التحشيد المضاد فقد وظفت مصطلحات وتسميات أكثر جرأة وتحدياً، أبرزها "اغتصاب الطفلات" و"البيدوفيليا المُشرّعة". ورغم أن الفئة الأكثر تضرراً من ظاهرة التزويج القسري هي أكبر عمراً بقليل من سن التاسعة، إلا أن التركيز على هذا العمر بوصفه نتيجة متوقعة للتشريعات المستندة على التفسيرات الفقهية ولتبديل الفقرة الخامسة من المادة العاشرة، قلب الطاولة أو كاد على المطالبين بالمدونات الشرعية كأساس للاحتكام "الاختياري" في الأحوال الشخصية، ومنها الزواج. فسرعان ما تردد صدى الحملة في الإعلام العربي والغربي، وحتى حسابات أقصى اليمين في أوروبا والغرب تلقفت الخبر، وصاغته على أنه حقيقة، مما شكل فضيحة للنظام العراقي برمته.

كما تحوّل الحيزان الرقمي والإعلامي إلى مساحة للنقاش وتفكيك المدارس الفقهية المتعددة ودراسة مواقفها من المرأة، مما فتح الباب إلى ظهور نقدٍ ومراجعة دينية تحاول انتزاع التفسير الديني من احتكار مجموعة محددة من الفقهاء الرجال في الوقت الذي تؤكد فيه على تغيير الزمان والمكان، وبأن الدين لا يُقدم بالضرورة إجابات أو معالجات مناسبة لكل السياقات.

بموازاة ذلك، نظم المنخرطون والمنخرطات في التحشيد المناهض لتعديلات القانون وقفات احتجاجية في العديد من مدن العراق. فاستعادت النساء الفضاء العام، في مشهدٍ ذكّر السلطات بتشرين مع اختلاف الأعداد. إلا أن مجرد خروج نسوة متجانسات في الصورة والشكل النمطي، يرتدين الحجاب والعباءة السوداء، في مدينة دينية محافظة كالنجف، أثار حفيظة رجال السلطة الدينية والعشائرية هناك. فتعرضت مساحة المحتجين والمحتجات إلى الانتهاك بعد أن قاطع وقفتهن رجال السلطة الدينية والعشائرية واعتدوا عليها، فما كان من النساء المتظاهرات إلا الهُتاف بوجههم بـ"كلا، كلا للمتعة"، في رسالة واضحة ضد الإسلاميين لفضح المتاجرين من رجال الدين، وبأن العراقيات ينشدن الكرامة لا الإتجار أو الاستعباد باسم الزواج وتحت غطاء القداسة.

لم تجد السلطة الدينية والسياسية بممثليها ووكلائها من مدونين وإعلاميين سوى الاتهامات الأخلاقية ذاتها لتردّها في الساحات أو عبر الشاشات، مرددة على سبيل المثال هتاف: "كلا، كلا

للنسوية"، وكأن هذه المفردة "سُبة" أو "تهمة" أو "شتيمة"، و"كلا كلا بعثية"، واصمة هؤلاء النسوة وأياً من المعارضات أو المعارضين للتعديل بـ"بنات وأبناء السفارات"، "بنات الرفيقات"، "الماسونيات"، "العملاء"، "الممثلات الإباحيات"، و"الفاستات" و"الفاستين"؛ والأخيرة خرجت عن لسان رجل الدين رشيد الحسيني في بثٍّ له، مخاطباً المعارضين لتغيير القانون واصفاً إياهم كذلك بـ"اللا دينيين"، ومهدداً بشكل صريح بأنه سيكون لهم "كلام آخر" في حال استمروا بالاعتراض. كما انطلقت الدعوات لمنع النساء من النزول إلى الشارع والمشاركة في الاحتجاجات، مذكرةً بأن الهدف الكامن من تغيير القانون 188 هو في شرعنة الوصاية على النساء وعبوديتهن في الأمد البعيد. وما زالت حسابات السوشيال ميديا، خصوصاً أكس، والأخير قد بات ماكنة لضخ خطاب الكراهية والعنصرية، تعج بمختلف أنواع السُّباب والطعون والاتهامات لكل من تعارض أو يعارض التغيير.

تتردد بشكلٍ خاص تهمة "أبناء وبنات السفارات" لوصم المعارضات والمعارضين على التعديل، وفي مفارقةٍ مضحكة مبكية، نستذكر كيف أن الدستور نفسه كان قد تمت صياغته برعاية حكومة الاحتلال الأمريكي وإشراف ممثلي الولايات المتحدة، فتذكر إحدى الناشطات وعضوات تحالف "نساء الرافدين" اللاتي قابلتهن زهراء علي في كتابها، كيف أخبرتها محامية أمريكية كانت تعمل مع لجنة صياغة الدستور، مستغربةً من رفضها وأخريات للمادة 41، قائلةً: "مو المفروض من مصلحة النساء إنّه يكون لكل مجموعة قانونها الخاص؟" شعرت الناشطة المعنية أن "الأجانب" كانوا منفصلين عن الواقع العراقي ولا يعرفون حقيقة مجتمعه، كما تُوضح علي.

وفي سياق الاتهامات والتحريض، تم اعتقال الناشط السياسي والحقوقى همام قباني المعارض للتعديل المقترح من داخل منزله في مدينة الكوت "على أيدي قوات ما يُسمى بالأمن الوطني"، من دون مذكرة اعتقال سوى التذرع بطبيعة منشوراته على السوشيال ميديا. ولا يُعرف مكان اعتقاله حتى هذه اللحظة.

ورغم الهجمة الأخلاقية واستمرار سياسة الترهيب والتخويف والملاحقة وما سبقها من إصرار ذهب إلى حد المساومة بالنساء والأطفال داخل قبة البرلمان، يبدو أن التحشيد المناهض للمدونة الشرعية ساهم في تغيير مجرى الأمور بعض الشيء. فأصدر الوقف السني وثيقة تمنع التزويج خارج المحاكم. وبرغم توجيهه، ما زالت القضية مثاراً للتنافس السياسي، فدعا أثيل النجيفي،

القيادي السني في حزب "متحدون"، عبر منصة أكس "علماء الدين السنة وذوي الاختصاص في قوانين الاحوال الشخصية لمناقشة ما يجب على المجلس العلمي والإفتائي في ديوان الوقف السني إدراجه في مدونة الأحكام الشرعية في مسائل الأحوال الشخصية"، مؤكداً أن ذلك أجدى من الاعتراض لأن "القانون سيمضي"، على حد تعبيره. فهل سيمضي التغيير، أم سيثني موقف الوقف السني السياسيين المعنيين من تمريره؟ في كلتا الحالتين، يُرينا التاريخ أن المحاولات قد تتعرق ولكنها لا تلبث أن تتكرر حين تكون الفرصة مواتية، والصفقات ذات منفعة لكل الأطراف.

المناخ الحالي الذي ما تزال النساء فيه حاضرات رغم إسكاتهن في العراق، لا يسمح بالمطالبة بتعديل قانون الأحوال الشخصية النافذ نحو الأفضل كي يواكب تطورات العصر وبما يضمن حقوقاً عادلة ومنصفة ومساواتية للنساء، لذا فالخيار الوحيد المتاح هو الحفاظ عليه ليظل "شوكة في حلق" الإسلام السياسي الشيعي وخططه الديستابولية. فالدفاع عنه الآن، هو دفاع عن الأطفال، الفتيات، النساء، الأسرة، المجتمع، التنوع، الدولة والوطن.

ديستوبيا المستقبل: واقع ظلامي مُتخيل

يُعتبر التخيل النسوي الديستابولي في الأدب العالمي عن المخاوف من حاضرٍ بات يُلوح بالتراجع والتقهر بالنسبة لحقوق المرأة ومكتسباتها، والهواجس من مستقبلٍ متخيلٍ لعالمٍ رجعي، فاسد، وخرب، ليس فيه للمرأة مكانة أو قيمة أو حقوق، كما في رواية "حكاية الأمة" للروائية الكندية مارغريت أتوود، ورواية "قبل أن تنام" للكاتبة الباكستانية بينا شاه، وغيرها الكثير. لا تُمثل الديستوبيا المستقبل المتخيل وحده، بل هي تعكس الوضع المتردي في الحاضر أيضاً، والقلق من الرجوع الى نقطة بعيدة في الماضي، فتنصهر فيها بذلك كل هذه الأزمنة الثلاث. وهذا ما يحصل في العراق.

إذ تستهدف المحاولات المتكررة لقانون الأحوال المستقبل، لتكرس الواقع الحالي بمنحه الشرعية القانونية. وهكذا في الديستوبيا العراقية، سُحِب السُّلطة من تحت بساط مؤسسات الدولة وتُوضع بيد رجال الدين والفقهاء. مجتمعياً، سيزداد تطييف المجتمع وتتوسع الفجوة بين السنة والشيعية وبقية المكونات. وبعد أن تقلصت الزواجات المختلطة بعد أحداث العنف الطائفي في السنوات السابقة، وتحولت من كونها عادية ومستساغة (كما في البيت الذي وُلدت وترعرعت

فيه) إلى نادرة ومستهجنة، فلن يكون لها وجود مستقبلاً. ويُغذي هذا التوجه الخطاب الديني، فعلى سبيل المثال، يُفتي رجل الدين والأستاذ في حوزة النجف رشيد الحسيني بعدم جواز زواج الشيعة من السنّي "إذا خيف على مذهبها، على الأحوط". ومع تمزيق فكرة المواطنة ذاتها، سيبدأ عهد عبودية النساء رسمياً، وباستعبادهن، سيسهل استعباد المجتمع ككل، والقضاء على تنوعه.

ستتحول الديستوبيا الى واقع مُعاش.

فإذا كانت النساء مواطنات من الدرجة الثانية كما تتعامل معهنّ القوانين المجحفة والسياسات التمييزية اليوم، فسيصبحنّ تابعات-على أفضل تقدير- أو عبيدا تحت رحمة الأوصياء من كهنة الدين ورجال العشيرة والبيت. وسينعكس التمايز الطائفي على حيوات النساء والأطفال، وستكون أوضاعهم الاجتماعية، وأحوالهم الشخصية وحقوقهم (إن وجدت) متباينة على حسب المذهب والمرجع المعني.

لا كرامة للنساء بعد شرعة المتاجرة بهن وإستغلالهنّ جنسياً عن طريق ربط نفقتهن بشرط الاستمتاع الجنسي، أو حرمانهن من حقوقهن الأخرى كالميراث وحضانة الأطفال إن قرر الزوج التخليق، فإذا كنا نتغنى بالأمومة وعظمتها اليوم بمقولاتنا وأغانينا الشعبية، فلن يصبح لهذا الخطاب أي معنى أو حتى وجود في مستقبلٍ تُحارب فيه الأمومة ويُفصل فيه الأطفال عن أحضان أمهاتهن. ستكون الأمومة محصورة بالزوجة الخائعة الخاضعة الخادمة المُمتعة لزوجها جنسياً، وإلا فسُتُحرم ذلك العنوان. ستُفرغ الأمومة من دلالاتها وتكتسب معاني سلبية جديدة، وبدأنا نشهد ملامح هذا التحول اليوم، فشَتِيمة أمهات الآخرين كوسيلة لتسقيط المقابل باتت مقروءة ومسموعة ومرئية.

في هذه الديستوبيا، سيسمح تقنين الزيجات المؤقتة (المتعة أو الميسار) أو تزويج القاصرات بتفشيها وشرعنتها، والأخير سيجعل المجتمع يُطبع مع النظر إلى الطفلات بوصفهن "سلع جنسية" يتاجر بهنّ إن قرر الوصي، الأب أو من ينوب عنه من رجال العائلة، أن الزواج من مصلحتهن. وسيحرم بذلك من التعليم والعمل، ويتقلص الحضور النسائي في الحياة والمجتمع خارج أسوار البيت.

أما خلف أسواره، فحضورها يعني قبرها حياً. وقالها مؤخراً بالحرف الواحد أحد الإعلاميين على شاشة التلفاز، “تنكبر” النساء، على حد تعبيره. فلن تكون المرأة شيئاً أو وعاءً جنسياً وأداة خدمة فحسب، بل سيُصبح تعنيفها وتعنيف أطفالها أمراً مقبولاً أكثر، فلا قانون يُجرم ولا إعلام يُحاسب ولا ضغط مدني باتجاه تجريم العنف الأسري. ومع الامتهان المقنن لكرامة الزوجات والأمهات، هل من الممكن الحديث حينها عن الأسر الفاضلة المتماسكة أو المجتمعات السوية؟ بل هل ستكون هناك كرامة للرجال؟ ستضيق دائرة الخيارات المتاحة أمام الكثير من الفتيات والنساء وأطفالهن: فإما القبول بالقهر والاضطهاد والسكوت عنه أو الضياع والتشرد بين فكي كمامة الإتجار بالبشر أو البغاء.

قراءة في قانون تعديل قانون الأحوال الشخصية رقم 1 لسنة 2025

سالم روضان الموسوي

فبراير 22, 2025

حق الاختيار في تنفيذ الوصية وتوزيع الميراث سأعرض الحلقة الثانية من سلسلة القراءة في قانون تعديل قانون الأحوال الشخصية، حيث استعرضت في الحلقة الأولى عدم سريان نطاق قانون التعديل على القاصرين عند الزواج، لانهم لا يملكون حق الاختيار وعلى وفق ما ورد في تلك القراءة، وفي هذه القراءة وهي الثانية سوف ناقش ما ورد في الفقرة (ح) من قانون التعديل التي جاء فيها (إذا اختلفت الأطراف ذات العلاقة بقضية واحدة في اختيارهم تطبيق أحكام المذهب الشيعي الجعفري أو القانون رقم (١٨٨) لسنة ١٩٥٩ في أحوالهم الشخصية، تعتمد المحاكم في قضايا إيقاع الطلاق وتنفيذ الوصية وتقسيم الميراث اختيار المطلق والموصي والمورث، وفي غيرها ما يختاره أغلب الأطراف بشرط كونهم كاملي الأهلية شرعاً وقانوناً، ومع عدم تحقق الأغلبية، تختار المحكمة ما هو الأقرب إلى مبادئ العدل والإنصاف)، وعلى وفق الاتي: جاء في النص أعلاه افتراض حالة من الخلاف بين أطراف العلاقة في اختيار القانون او المدونة الشرعية، وهذا النص يثير السؤال كيف يتخلف الأطراف اذا كان عقدهم قد تم على وفق احكام القانون ولم يقدموا طلب ليكون على وفق احكام المدونة بالنسبة للعقود السابقة على صدور قانون التعديل؟ اما اذا اختاروا المدونة عند ابرام عقد الزواج فان اختيارهم هو النافذ، مما يعني ان الاختلاف مستبعد، لان الامر حسمه القانون ذاته في نص الفقرات الأولى والثانية من التعديل؟ فهل يجوز للطرفين الذين اختاروا المدونة ان يختلفوا في القانون الواجب التطبيق عليهم، اذا ما دعي الاختيار اذا كان لاحدهم ان ينازع في تطبيق المدونة؟ لكن قد تكون إرادة المشرع انصرفت الى امر اخر غير العلاقات الزوجية الناشئة عن عقد الزواج، والمتعلقة بالأحوال الشخصية

للإنسان، لان قانون الأحوال الشخصية يتولى تنظيم حياة الانسان القانونية منذ تكوينه جنين في بطن امه ولغاية وفاته، والى ما بعد الوفاة في تنظيم الإرث والوصية، الا النص المذكور فيه إشارة الى افتراض الاختلاف في حالة الطلاق ايضاً، حيث يترك للمطلق الحق في الاختيار، ولعى وفق الاتي (تعتمد المحاكم في قضايا إيقاع الطلاق وتنفيذ الوصية وتقسيم الميراث اختيار المطلق والموصي والمورث)، وحيث ان الطلاق هو اثر من اثار عقد الزواج، وان الزوج لا يملك حق إيقاع الطلاق الا اذا كانت العلاقة الزوجية قائمة، بمعنى وجود عقد زواج، وهو الذي يوجه القضاء على شروط إيقاع الطلاق الصحيح، وعلى سبيل المثال، عندما يحضر شخص الى المحكمة ويطلب إيقاع الطلاق فان المحكمة تنظر الى عقد الزواج وتستدل من عبارة استحقاق المهر المؤجل على المذهب الذي تم بموجبه ومن ثم تطبق الشروط الشرعية للطلاق على وفق المذهب المعتمد عند الزواج، فاذا العقد كتب فيه اجل المهر المؤجل يستحق عند اقرب الاجلين فان الطلاق يكون على وفق احكام المذهب الحنفي ، وان كان عند المطالبة والميسرة فان الطلاق يتم على وفق احكام المذهب الجعفري، لوجود اختلاف في وجود شروط الصحة لكل مذهب، فاذا كان الزوج قد اختار لعقد الزواج ان يكون على القانون او على المدونة الشرعية، فانه ملزم باختياره، والنص القانوني في التعديل منع الرجوع عن الاختيار لاحقاً، وستكون لنا قراءة مفصلة حول هذه المنع لاحقاً، فكيف يمنح حق النكول عن التزامه بالاختيار، وان يعدل عنه لاحقاً اذا ما أراد إيقاع الطلاق، لان النص يقول اذا اختلف اطراف العلاقة، فكيف يختلف الأطراف في تطبيق ما اختاروه ابتداءً ليحكم العلاقة بينهم، والقانون رجح اختيار المطلق وهو الزوج في الغالب، لان قليلاً ما نجد ان العصمة (حق إيقاع الطلاق) بيد الزوجة، فكيف يمنح حق النكول عن اختياره، بين تطبيق القانون واحكام المدونة؟ ان الزوجة عندما اتفقت مع الزوج عند ابرام عقد الزواج واختارت القانون بدلا من المدونة الشرعية، فإنها قد جعلت موافقتها على عقد الزواج مشروطة بهذا الاختيار، وهو ملزم للجميع، فاذا عدنا ومنحنا الزوج (المطلق) امتياز بمنحه حق الاختيار مرة أخرى نكون اما عملية استغلال للزوجة، وضياع حقوقها، مع ان القاعدة الشرعية والقانونية تلزم من اتفق او تعهد بالالتزام بما اتفق عليه او تعهد به، والمصدر الشرعي لهذه القاعدة الآية

الكرامة 34 من سورة الاسراء (وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا)، وكذلك الحديث النبوي الشريف (آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان)، وفيها تفصيل كثير بالإمكان العودة الى كتب الفقه للاطلاع عليها، ومنها فتاوى السيد السيستاني المرجع الأعلى للطائفة، حيث يفتي بعدم نقض العهد بقوله (لا يجوز نقض العهد الا باتفاق الآخر) كما افتى بوجوب تحمل الجزاء وتقديم الكفارة لمن نقض العهد (إذا نقض العهد تجب الكفارة ويكفي فيها إطعام ستين مسكين كل واحد ٧٥٠ غراماً حنطة أو دقيقها)، لذلك فان نص هذه الفقرة فيه مجانبة لحكم الشريعة الإسلامية وهو حكم من ثوابت الإسلام حيث يجمع جميع اهل الفقه والشريعة على عدم جواز نقض العهد والاتفاق، الا إذا كان فيه مخالفة لمقاصد الشريعة، وارى بان القضاء سوف يوضح مقصد ونية النص أعلاه عند التطبيق، اما فيما يتعلق بالأطراف الأخرى (الموصي والمورث) فان نص التعديل يمنح حق اختيارهم عند الاختلاف وهو الذي يعتد به، وفي هذه الحالة توجد عدة فرضيات ونقاط سأعرضها على وفق الاتي: اختيار الموصي: هل يقصد به ان يختار الموصي بتنفيذ وصيته على وفق احكام القانون او احكام المدونة عند كتابة الوصية، ام عند التنفيذ؟ ان نص الفقرة في قانون التعديل تقول عند التنفيذ وليس عند انشاء الوصية وكتابتها، وهذا محل استغراب فكيف نعرف خيار الموصي عند التنفيذ والوصية لا تنفذ الا بعد وفاته، وهو ما يتفق عليه اهل الشريعة والقانون جميعاً، بان الوصية هي تصرف مضاف الى ما بعد الموت؟ بمعنى ان الموصي انتهت شخصيته القانونية والحقيقية في لحظة الوفاة، فكيف يتم التعرف على اختياره لتطبيق القانون او المدونة عند التنفيذ، وهو ميت؟ الا اذا كان القصد ان يختار الموصي القانون الواجب التطبيق لتنفيذ الوصية في لحظة كتابته الوصية، وهذا الفرض لا يتفق مع النص الوارد في الفقرة من قانون التعديل (محل البحث) لأنها اقرنت الاختيار عند الاختلاف في مرحلة التنفيذ وعلى وفق النص الاتي (تعتمد المحاكم في قضايا إيقاع الطلاق وتنفيذ الوصية وتقسيم الميراث اختيار المطلق والموصي والمورث) ومن الجدير بالذكر لا يوجد أي اختلاف بين القانون وفقه الشريعة في ما يتعلق بالوصية التي يوصي بها الانسان في حال حياته، كذلك لا يوجد اختلاف بين المذاهب على احكامها، ويكاد يجمع فقه المذاهب على قول

واحد، بانها لا تزيد على ثلث التركة، ولا يوجد أي مانع يحول دون إرادة الموصي بتوجيه وصيته لأي كان، فجميع المذاهب متفقة على تلك الأحكام. لكن قد كان في ذهن المشرع أن يعطل أحكام الوصية الواجبة الواردة في المادة (74) من قانون الأحوال الشخصية النافذ التي جاء فيها (١ - إذا مات الولد، ذكرا كان أم أنثى، قبل وفاة أبيه أو أمه، فإنه يعتبر بحكم الحي عند وفاة أي منهما، وينتقل استحقاقه من الإرث إلى أولاده ذكورا كانوا أم إناثا، حسب الأحكام الشرعية، باعتباره وصية واجبة، على أن لا تتجاوز ثلث التركة. ٢ - تقدم الوصية الواجبة، بموجب الفقرة ١ من هذه المادة، على غيرها من الوصايا الأخرى، في الاستيفاء من ثلث التركة.) أرى بأن المشرع لم يوفق في صياغة النص على وفق مشيئته، لأن تلك الوصية لم تكن بارادة وقول الموصي، وإنما بحكم الافتراض القانوني الملزم، وبذلك لا يملك الموصي حق الاختيار، وتبقى سارية عند توزيع الإرث، ولا يمكن الاحتجاج بأن إرادة المشرع أو كاتب النص كانت تتجه إلى إلغاء آثار تلك المادة، فإن هذا الاحتجاج واهن ولا يقوى أمام المنطق القانوني، لأن القضاء يتعامل مع إرادة النص وليس مع إرادة المشرع، حيث أن إرادة المشرع تنتهي عند صدور القانون، ويبقى حكم القانون هو النافذ ويخضع لقراءة وتفسير القضاء عند التطبيق، اختيار المورث: يكاد يكون التوضيح والتعليق على الموصي ينطبق على المورث، في شقه الأخير، فكيف يكون للمورث حق الاختيار، وهو متوفى لا وجود له في الحياة، ويجمع الفقه القانوني وفقه الشريعة الإسلامية بكافة مذاهبها على تعريف المورث بأنه الشخص الذي ترك بعد وفاته أموال، فكيف لنا أن نتصور أنه يقوى على الاختيار بعد وفاته، لكن قد ينصرف الذهن إلى أن للشخص أن يقسم أرثه وهو على قيد الحياة فهذا الأمر مستبعد، لأن هذا التصرف لن يكون في باب توزيع التركة، وإنما في باب تصرف الشخص الحي بأمواله يوزعها إلى من يشاء، أما إذا اقرن هذا التصرف بأن توزع بعد الوفاة، فإنها وصية وليس إرث وتخضع لأحكام ومحددات الوصية؟ لذلك أرى بأن النص غير قابل للتطبيق، وما عليه العمل الآن، في المحاكم عند إصدار القسام الشرعي في توزيع الإرث، فإنها تعتمد على مذهب المورث سواء كانت الزوجة أو الزوج أو أي كان، وتستدل على ذلك من خلال الاطلاع على ما مثبت في أجل استحقاق المهر المؤجل فإذا كان (عند

اقرب الاجلين) فان توزيع الإرث والتركة يكون على وفق احكام المذهب الحنفي في حال عدم وجود نص في القانون، اما اذا كان عند المطالبة والميسرة فان الإرث او التركة توزع على وفق احكام المذهب الجعفري في حال عدم وجود نص في القانون، لان اللجوء الى احكام الفقه يكون في حال عدم وجود نص في القانون وعلى وفق احكام المادة (الاولى/2) من قانون الأحوال الشخصية النافذ رقم 188 لسنة 1959 المعدل والتي لم يطالها التعديل وجاء فيها (اذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه فيحكم بمقتضى مبادئ الشريعة الاسلامية الاكثر ملائمة لنصوص هذا القانون) واردف نص الفقرة (محل البحث) بالعبرة الاتي (وفي غيرها ما يختاره أغلب الأطراف بشرط كونهم كاملي الأهلية شرعاً وقانوناً، ومع عدم تحقق الأغلبية) ، والسؤال ما هي الحالات الأخرى غير ما ذكر في القانون، وهل توجد اغلبية في حالة إيقاع الطلاق حتى نذهب الى التصويت والظفر برأي الأغلبية، وماذا لو كان الغالب من الأغلبية هم من القاصرين الذين لا يملكون حق التصويت والاختيار، أرى ان هذه العبارة ستكون مهمة عند التطبيق لان لا يوجد لها محلا في التطبيق. كذلك منح النص حكماً يترتب اثره على التصويت، بان جعل الحق ينتقل الى المحكمة في تطبيق مبادئ العدالة والانصاف في حال لم يتفق لم تحصل الأغلبية، والسؤال، هل يجوز للأغلبية ان تختار ما يتعارض مع مبادئ العدل والانصاف، الامر الثاني، كيف يكون العدل والانصاف في التمييز بين اختيار القانون ام المدونة الشرعية، وهل للمحكمة اذا ما اهدرت العمل بالمدونة سيكون من باب العدل والانصاف، وكذلك اذا اهدرت نص القانون فانها قد عملت بمبادئ العدل والانصاف؟ وهل يمكن لنا ان نتصور ان القضاء سوف يهدر مبادئ العدل والانصاف عند قيامه بأداء واجبه، ان هذا النص يتعارض مع هرمية تطبيق القاعدة القانونية التي وردت في المادة (1) من قانون الأحوال الشخصية، لأنها جعلت النص القانوني بالمرتبة الأولى وان لم يوجد يكون للقاضي حق اللجوء الى مبادئ الشريعة الإسلامية وان لم يوجد فلها ان تسترشد بأحكام القضاء في الدول الإسلامية سواء كانت في شرق العراق او في شماله وجنوبه او غربه، ولم تذكر مبادئ العدل والانصاف وانما كانت محل اعتبار في المعاملات المدنية والتجارية وليس العلاقة الزوجية حيث ورد ذكرها في الفقرة (2) من المادة (1) القانون المدني

رقم 40 لسنة 1951 المعدل. وفي الختام ستكون لنا قراءات أخرى في نص قانون التعديل بمقدار ما نرى وجوب التصدي والتوضيح وسيتم نشرها لاحقاً

هل توفر قانون تعديل قانون الأحوال الشخصية على جودة التشريع

سالم روضان الموسوي

مايو 17, 2025

قراءة في ضوء التطبيق القضائي أي تشريع له غاية وهدف ويفصح عنهما في العادة في الأسباب الموجبة، وفي بعض الأحيان في نص القانون بوضع مادة عنوانها اهداف القانون، وكلما كان القانون موفقاً في تحقيق تلك الأهداف فهو يعد من التشريعات ذات الجودة العالية، لان جودة التشريع لها معايير متعددة منها يجب أن يكون التشريع قادراً على تحقيق الأهداف التي وُضع من أجلها بأقل كلفة ممكنة وبأعلى فاعلية من الفوائد للمجتمع، ويتطلب ذلك دراسة الآثار المتوقعة للتشريع قبل إصداره، وهو ما يسمى بمعيار (الكفاءة)، كما يجب أن يضمن التشريع تحقيق العدالة والمساواة بين جميع الأفراد والفئات في المجتمع، دون تمييز غير مبرر، وكذلك توجد معايير أخرى لا محل لها في هذا الموضوع، لكن كيف لنا ان نتحقق من وجود هذه المعايير وكيف نرى ان التشريع قد حقق أهدافه؟، فان الجواب بالتأكيد سيكون عند تطبيقه على من يسري عليهم من الأشخاص، والتطبيق يكون عبر الاحكام القضائية التي تصدرها المحاكم، لأنها الجهة الوحيدة والحصريّة التي تتولى تطبيق القانون على الجميع، بعد ان صدر القانون رقم 1 لسنة 2025 قانون تعديل قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 المعدل، توقف اغلب المختصين في القانون عن ابداء الرأي تجاه جودة هذا التشريع، وهل يتوفر على المعايير الأساسية التي وضعها الفقه القانوني لبيان الجودة، حتى نرى كيفية تطبيقه، وهل حقق أهدافه المعلنة في أسبابه الموجبة، وعلى وفق المعايير التي اعتمدت لقياس جودة التشريع واثره عند التطبيق؟ وبعد ان تولى القضاء تطبيق احكامه، لوحظ ان اغلب الرجال قدموا طلبات الى محاكم الأحوال الشخصية لتطبيق احكام المدونة الشرعية على عقد زواجهم، والغرض من ذلك معروف وواضح حيث انهم يهدفون الى الحصول على حضانة الأطفال، على اعتبار ان المدونة على وفق الفقه الجعفري وعلى وفق ما ورد في قانون التعديل بانها تنتهي للام عند بلوغ الصغير سن السابعة من العمر، لكن لوحظ ان القضاء قد اختلف عند التطبيق، من خلال اجتهاد المحاكم والهيئات القضائية، حيث وجدنا بعض المحاكم قبلت طلب تطبيق احكام المدونة على عقد الزواج بإرادة

منفردة من الزوج ودون موافقة الزوجة، بل ان بعضها ذهب الى تطبيق احكام المدونة على عقد الزواج مع ان الزوجين مطلقين، بمعنى طبق على زواج منتهي، والتطبيق اصبح باثر رجعي، حتى على صدور قانون تعديل القانون، بينما في محاكم أخرى اشترط لقبول الطلب ان يكون باتفاق الزوجين ولا بد من موافقة الزوجة، وهذا الخلاف في الاجتهاد لم يكن لدى قضاة محاكم الموضوع (الأحوال الشخصية) وانما لدى هيئات الطعن في محاكم الاستئناف بصفتها التمييزية، كما وجدنا ان محاكم أخرى قد قبلت تطبيق المدونة على عقد الزواج للمتزوجين على المذهب الحنفي، مع ان الأسباب الموجبة للقانون، قد حددت ان هذا القانون شرع فقط لتطبيقه على العقود المبرمة على وفق احكام المذهب الجعفري (الشييعي) وعلى وفق النص الاتي (عدم سريان هذا التعديل على العراقيين المسلمين من أتباع المذهب السني)، وهذا الاتجاه هو على خلاف ما شرع من اجله القانون وتعتبر الأسباب الموجبة جزء لا يتجزء من القانون وعلى وفق ما ورد في المادة (121) من النظام الداخلي لمجلس النواب رقم (1) لسنة 2022 المعدل التي جاء فيها (يحق لعشرة من أعضاء المجلس اقتراح مشروعات القوانين إلى رئيس مجلس النواب مصوغة في مواد تتضمن الأسباب الموجبة للقانون.)، حيث جاء في هذا النص ان أي مقترح قانون لا بد وان يتضمن الأسباب الموجبة، وقانون التعديل محل البحث كان في اصله مقترح مقدم من أعضاء مجلس النواب، ومن خلال التطبيق القضائي وجدنا ان التعديل أصابه العوار التشريعي، في ان تكون نصوصه جازمة ومفرداته جزلة تقطع دابر الاجتهاد المتباين، والاحكام القضائية هي بمثابة التقرير الذي يصدر عن المختبر التحليلي، فيه تتضح جودة التشريع وقدرته على تحقق ما سعى اليه، وحيث ان التشريع قد منح الاجتهاد القضائي فرصة للاجتهاد الواسع الذي يولد التباين، فانه لا يتوفر على اهم معيار من معايير جودة التشريع، والمتمثل بمعيار المساواة بين الذين يسري عليهم، حيث وجدنا ان البعض قبل طلبه دون موافقة الزوجة بينما في تطبيق اخر رفض طلبه، وكذلك بين النساء فان بعضهن احتفظن بحقهن في الاختيار واخريات قد انكر عليهن هذا الحق، وهذا في ذاته مخالفة لاهم مبدأ دستوري ورد في المادة (14) من الدستور التي جاء فيها (العراقيون متساوون أمام القانون دون تمييز بسبب الجنس أو العرق أو القومية أو الاصل أو اللون أو الدين أو المذهب أو المعتقد أو الرأي أو الوضع الاقتصادي أو الاجتماعي) بل ان هذا التباين في الاجتهاد الذي ناقض وعارض المبدأ الدستوري في المساواة يجعل من قانون التعديل باطلاً، لان الدستور قد حكم بالبطلان على كل قانون يصدر على خلاف ما ورد في الدستور وعلى وفق احكام المادة (13) من الدستور التي جاء فيها (لا يجوز سن قانون يتعارض

مع هذا الدستور، ويُعد باطلاً كل نص يرد في دساتير الاقاليم أو أي نص قانوني آخر يتعارض معه) ويبقى هذا القانون تحت طائلة البطلان حتى يصدر حكم قضائي بات في موضوع القانون ومدى اتفاه مع الدستور، لان جميع الدعاوى التي أقيمت للطعن في عدم دستوريته ردتها المحكمة الاتحادية العليا لسبب شكلي ولم تتعرض لأحكامه، ويبقى الحق بالطعن قائماً، حتى يفصل في مدى دستوريته، مع التنويه الى ان القانون طالما لم يحكم بعدم دستوريته فانه يعد دستورياً عملاً بقرينة دستورية القوانينما عن التطبيق القضائي المتباين، فان أساس التباين كما اسلفت في وجود فسحة للاجتهاد القضائي، وبما ان هذا الاجتهاد يعتمد بأساسه على قدرة القاضي ومكناته الذاتية، فضلاً عن وضوح النص، لذلك قراءة النص تختلف من قاضٍ الى اخر، وكلها من حيث الشكالية في الإصدار صحيحة ولا سلطان على القاضي في تحديد تلك القراءة لأنه مستقل في اجتهاده، ولا يقيد أي قيد الا القانون وعلى وفق احكام المادة (19/أولاً) من الدستور والمادة (2) من قانون التنظيم القضائي رقم 160 لسنة 1979 المعدل موقف الفقه الجعفري من جواز قبول تطبيق احكام المادونة من طرف واحد فقط فهو محل نظر، لان عقد الزواج في أصله اتفاق بين طرفين، وليس بإرادة منفردة، وای تعديل عليه يجب ان يكون باتفاق الطرفين ايضاً، وللوقوف ولو بنظرة سريعة على موقف الفقه من هذا النقطة وعلى وفق اراء مراجع الدين العظام من فقه المذهب الجعفري اعرض الاتي: ان أي شخصين (رجل وامرأة) عند سعيهم لإنشاء الرابطة الزوجية يكون باتفاقهم ورضاهم الذي لا يشوبه أي اكراه او تغرير او غبن، حيث ان رضا الطرفين يعد من اهم اركان عقد الزواج، بل ان علماء الشريعة في المذهب الجعفري اشترطوا للقبول ان يكون برضا تام سواء من الرجل او المرأة، فانهم لا يعنون بقبول المجنون او فاقد الإرادة وعلى وفق ما ذكره المحقق الحلي في كتابه الموسوم (شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام - منشورات دار القارئ في بيروت الطبعة الحادية عشر عام 2004 - ص 513) حيث جاء فيه (لا عبرة في النكاح، بعبارة الصبي إيجاباً وقبولاً، ولا بعبارة المجنون وفي السكران الذي لا يعقل تردّد، أظهره انه لا يصح ولو أفاق فأجاز) لكن عند قبولهم واتمام الاتفاق فانهم لم يذكروا كل الشروط العامة المقررة بحكم القانون او بحكم العرف، لأنها ثابتة وانهم قبلوا بها الا إذا صرحوا بخلاف ذلك، فان لهم الحق في وضع شروطهم الخاصة والتي لايجوز إتمام اتفاق الزواج وعقد النكاح الا باتفاق الطرفين، ومن الأمثلة على ذلك ان الشريعة تجيز للزوج ان يتزوج اكثر من زوجة وكذلك القانون النافذ، فاذا لم يرد اتفاق مخالف فان الطرفين يكونوا قد اتفقوا على ذلك، لكن لو طلبت الزوجة ان تضع شرطاً على الزوج بعدم جواز زواجه من امرأة

أخرى طالما عقد الزواج والرابطة الزوجية بينهم قائمة، فإن هذا الشرط معتبر، ويلزم به الزوج ولا يجوز مخالفته، فإذا خالفه جاز للزوجة أن تختار البقاء أو فسخ العقد، وهذا ما اقره سماحة اية الله العظمى السيد السيستاني في جوابه على المسألة رقم (333) في كتابه المسائل المنتخبة المنشور في الموقع الالكتروني لمكتب سماحته والتي جاء فيه (إذا اشترطت الزوجة على الزوج في عقد النكاح أو في غيره أن لا يتزوج عليها صح الشرط ويلزم الزوج العمل به، ولكن لو تزوج صح زواجه وإن كان آثماً) وفي فتوى أخرى أشار سماحته الى جواز الاشتراط بقوله في المسألة (330) التي جاء فيها (يجوز أن يشترط في ضمن عقد النكاح كل شرط سائغ، ويجب على المشروط عليه الوفاء به كما في سائر العقود، لكن تخلفه أو تعذره لا يوجب الخيار للمشروط له، فلو شرط عليها أن تقوم بخدمة البيت أو شرطت عليه أن يعين لها خادمة تعينها في شؤون البيت، فتخلفت أو تخلف عن الوفاء بالشرط، لم يوجب ذلك الخيار وإن أثم المتخلف، نعم لو كان الشرط وجود صفة في أحد الزوجين مثل كون الزوجة باكرة أو كون الزوج هاشمياً فتبين خلافه، أوجب الخيار) وتوجد عشرات المصادر الشيعية التي تؤكد على ما تقدم ذكره، وخلاصة القول في ذلك ان عقد النكاح عند ابرامه فانه تم برضا الطرفين فاذا عقد في ظل احكام القانون النافذ، فان اصل الرضا قد تم على أساس الاحكام الواردة في هذا القانون، لانها شروط يعلمها العامة ولا يحتج بالجهل بها ، باعتبار ان الجهل في القانون لا يعتد به اذا تم نشره في الجريدة الرسمية على وفق احكام المادة (6) من قانون النشر في الجريدة الرسمية رقم 78 لسنة 1977 المعدل التي جاء فيها (لا يعتد بالجهل بمضمون ما ينشر في "الوقائع العراقية") فاذا شاء احد الأطراف التحول من احكام القانون الى احكام المدونة التي تكن نافذة في حينه، ولم تكن محل اطلاع الطرفين، فلا يجوز الا اذا اقترن بقبول الطرف الاخر، حيث ان شرط الزواج كان بناء على احكام القانون وليس على احكام المدونة، وكان في بعض التطبيقات القضائية اجتهاد يتطابق مع هذا القول، وهو الصحيح لأنه يتفق مع احكام الفقه الجعفري الذي صاغه فكر العلماء العظام ومنهم مراجع الدين، ويرى اغلب فقهاء الشريعة ومنهم علماء وفقهاء المذهب الجعفري على وجه الخصوص، بان الرضا المبني على الشروط المعلنة بشكل عام ومعروف للطرفين، او التي يتم الاتفاق عليها بشكل خاص، فان الطرفان ملزمون بها استناداً الحديث النبوي الشريف (المؤمنون على شروطهم) وعلى المؤمنين او المسلمين في قول اخر ان يلتزموا بما اتفقوا عليه من الشروط بما فيه المهور وهذا ما أشار اليه المحقق الحلي (مصدر سابق - ص562) بان الشرط ملزم للطرفينوما تقدم فان قانون التعديل لم يكن موقفاً من حيث الجودة، او تحقيق الغاية، حيث خالف

أسبابه الموجبة عندما أتاحت نصوصه المتناقضة الى قبول طلبات المتزوجون على وفق المذهب الحنفي الى تطبيق المذهب الجعفري عليهم مع ان الأسباب الموجبة لقانون التعديل قد استثنت هؤلاء من سريانه عليهم، كذلك في اتاحة الفرصة للاجتهاد المتباين تجاه قبول الطلبات بتطبيق احكام المدونة مما أدى الى مخالفة مبدأ النمساواة الوارد في المادة (14) من الدستور الذي اضى صفة البطلان على قانون التعديل استناداً لاحكام المادة (13) من الدستور، ويبقى الامل بمجلس النواب الى الالتفات الى إعادة صياغة التعديل بقانون تعديل جديد او في قرار المحكمة الاتحادية العليا في بيان مدى دستوريته بقرار حكم يتصدى لموضوع الدعوى ولا يقف عند الأسباب الشكالية لإقامة دعوى الطعن بعدم الدستورية.

بتول فاروق: المدونة الجعفرية.. من اجتهاد مفتوح إلى قانون وضعي مغلق

ا. د. بتول فاروق

صحيفة المثقف

16 حزيران/يونيو 2026

هل المدونة تشريع باسم الدين أم مصادرة له؟

(في هذه المقالة المستعجلة) كالمدونة المستعجلة- التي أقرت بلا إقرار حقيقي داخل البرلمان العراقي عام ٢٠٢٥- من دون قراءة واطلاع ومناقشة مطلقاً، لانهم تصوروها منزلة من "السماء" وهي قد قدمت للتو بتوقيع من المعصوم جعفر الصادق (عليه السلام) مباشرة - فيها نقد لكيف تم تحويل المذهب الحر الى مذهب فقهي لا يشبهه.

الأخطر ما في الأمر انهم جعلوا المدونة كما لو كانت نصاً منزلاً، غير خاضع للنقاش والمراجعة وكأنها لا تتعامل مع بشر معاصرين. بل مع "كومة أحجار" ثابتة ومتشابهة وتصوراتهم واحدة عن قضايا حياتهم ودينهم؟ أو كما لو كانت صياغة النص القانوني غير خاضع للمساءلة والتهميش والتعديل .

وهنا تبدأ المشكلة فالفقه الجعفري عبر تاريخه الطويل لم يكن مذهباً مغلقاً أبداً. بل كان قائماً على مبدأ الاجتهاد المفتوح وعلى تعدد الآراء (واختلاف الفقهاء) وحق المكلف في اختيار المرجع الذي يقلده) لم يكن هناك نص قانوني او فقهي يحتكر الحقيقة باسم المذهب لكن المدونة الجديدة فعلت العكس تماماً.

لقد حولت الفقه من حركة فكرية حيّة الى جهاز قانوني جامد) ومن تعددية الاجتهاد الى احتكار النص. ومن اختلاف الفقهاء والاراء الى مادة قانونية ملزمة تصدرها الدولة وتفرضها على المجتمع باسم الدين.

والسؤال هنا: هل ماجرى هو تشريع باسم الدين، أم مصادرة للدين نفسه؟

لأن الدولة حين تختار رأياً فقهيّاً واحداً من بين عشرات الآراء داخل المذهب الجعفري) ثم تحويله الى قانون نافذ) فإنها لا تغير نظام المجتمع فقط) بل تعيد تشكيل المذهب نفسه وفق حاجتها السياسية والإدارية .

إن أخطر ما في المدونة ليس مضمونها أو تسميتها (بل الطريقة التي قُدمت بها، فقد أريد للمجتمع أن يتعامل معها بوصفها فوق النقد) وخارج النقاش وكأن الاعتراض عليها اعتراض على الدين ذاته وعلى المذهب الجعفري، -الذي يشعر اتباعه لليوم بأنهم مستهدفون في دينهم وتشريعهم- لا على صياغة قانونية بشرية قابلة للنقد والتعديل، فهي وأن كانت مستمدة من المدونات الفقهية

الجعفرية الا أن نقلها للفتاوى ليس معصوما وطريقة الجمع والانتقاء بالأراء لم تكن معصومة بالتأكيد.

وهذه واحدة من أخطر آليات تدمير المجتمعات: أن يتحول القانون الى مقدس) وسياسة البلد الى دين والاجتهاد البشري الى حقيقة نهائية) والأخطر أن المدونة لم تطرح في مجتمع مستقر ومتوازن، بل في مجتمع عراقي ممزق بالحروب والطائفية والفقر والفساد والانهيار المؤسسي. أي أنها جاءت في بيئة متفجرة أصلا، لم تخرج من الحروب بعد، بدل أن تبحث عن ترميمها وتوحيدها .

فهل كان العراق بحاجة فعلاً إلى قانون يشوه المذهب ويجعله مع مرور الزمن مذهباً مغلقاً ويفتح نزاعات مذهبية جديدة؟ وهل كانت الأولوية هي إعادة صياغة قانون الأحوال الشخصية) وفق صراعات الهوية الطائفية، بينما الدولة نفسها تعاني من فقدان العدالة والخدمات والاستقرار وغياب الدين الفعلي في مفاصل الحياة اليومية للناس الذين اكتفوا بالطقوس الظاهرية) التي دفعتهم اليها جماعات متشددة بعيدة عن روح الدين؟

إن القوانين الكبرى لاتبنى على الاستعجال) ولا على القداسة السياسية ولاعلى التخويف الديني) بل على النقاش المجتمعي العميق، والتوافق وفهم الواقع الاجتماعي والنفسي والاقتصادي للمواطنين .

أما حين يتحول البرلمان إلى مجرد ختم سريع لنصوص يُخشى الاقتراب منها، فإننا لا نكون أمام تشريع ديمقراطي، بل أمام إعادة إنتاج للاستبداد بلغة دينية، في صورة تبدو ديمقراطية. لمصلحة من يتم تزيف كل شيء ؟

لقد كان الفقه الجعفري حياً لأنه كان مفتوحاً ومتعدد مقالة. وكان قوياً لأنه قبل الاختلاف. وكان إنسانياً لأنه فهم تغير الزمان والمكان.

أما تحويله الى " مدونة مغلقة " تدعي تمثيله النهائي (فليس انتصاراً للمذهب) كما أدعى البعض (بل اختزال له) وربما بداية فقدانه لروحه التاريخية التي قامت على الحرية والاجتهاد والتعدد .

١. د. بتول فاروق

٦/٢٠٢٦ / ١٦

بتول فاروق: تأثر أحكام الزوجة بفقه العبودية

ا. د. بتول فاروق

صحيفة المثقف

03 تشرين 2/نوفمبر 2025

من أبرز الملامح التي تكشف عن البنية الجوهرانية في الفقه الإسلامي التقليدي، هي تشابه موقع المرأة (الزوجة) بموقع العبد في فقه العبودية. هذا التشابه لم يكن دائماً مقصوداً بوعي، لكن الذهنية حاکمة بشكل غير مدرك للمرء، لكنه تشكّل من خلال العقل الفقهي الذكوري الذي رسّخ مفهوم "الملكية" و"الطاعة" كأساس للعلاقة بين الرجل والمرأة، تماماً كما استند في فقه الرّق إلى علاقة "السيد بالعبد".

فالعبد الأبق في الفقه لا تُقبل عباداته ما دام عاصياً لسيدّه، لأنه خرج عن طاعته وخالف النظام الذي يضبط العلاقة بين المالك والمملوك. ونجد صدى هذا التصور في فقه الأسرة؛ إذ يُروى في بعض المدونات الفقهية أن الزوجة إذا أغضبت زوجها أو خرجت من طاعته، لا تُقبل صلاتها أو عبادتها حتى يرضى عنها، في تشبيهه صريح أو ضمنى بـ"العبد الأبق" [1].

هذا الإسقاط المفهومي لم يكن مجرد تشبيه بل تحوّل إلى منظومة قيمية وفقهية، إذ بُنيت أحكام الطاعة الزوجية على منطق "الحق المطلق للزوج"، لا على مبدأ المساواة في الكرامة والمسؤولية. فكما كانت طاعة العبد لسيدّه واجباً دينياً، جعلت طاعة الزوجة لزوجها واجباً شرعياً يرتبط بثوابها وعقابها الأخروي، حتى غُيّبت عنها ذاتها المستقلة، وتحولت إلى كيان وظيفي في خدمة الآخر.

وقد تسلّل هذا الفهم من خلال اللغة الفقهية ذاتها؛ فالمفردات التي استُخدمت لوصف العلاقة الزوجية مثل الطاعة، النشوز، الإباحة، التمكين، الاستمتاع، الإذن، الحق في الوطاء، كلها تنتمي الحبس، إلى حقل لغوي سلطوي يشبه إلى حدّ بعيد لغة "الملك والعبودية"، وهي استعارة تحمل دلالة أن المرأة مملوكة من جهة الاستمتاع كما العبد مملوك من جهة العمل.

هكذا نُزعت عن المرأة صفة "الفاعل الأخلاقي الحر"، وصارت عبادتها مرتبطة برضا الرجل عنها، كما كانت عبادة العبد مرتبطة برضا سيده. هذا الفهم يعكس تداخلاً بنيوياً بين فقه الأسرة وفقه الرّق، حيث كلاهما تأسس على منطق "السلطة الأبوية المطلقة" لا على منطق "الكرامة الإنسانية المشتركة".

لقد أنتجت الجوهرانية في الفقه مفهوماً ساكناً للإنسان لا يتغير بتغير الزمان، ولذلك ظلت الأحكام التي صيغت في مجتمع عبودي تُطبّق في عصر انتهت فيه العبودية. فالمرأة التي شُبهت في فقه القرون الأولى بالعبد في الطاعة والتسليم، بقيت تحمل أثر هذا التشبيه في فتاوى العصور اللاحقة حتى اليوم، رغم تغيّر مفهوم الإنسان وحقوقه في المنظور الأخلاقي والقانوني الحديث.

من هنا يمكن القول إن الجوهرانية الفقهية أنتجت توازياً بين العبد والزوجة على المستويين:

الأنطولوجي: باعتبارهما كيانيين ناقصين تابعين لجوهر أتمّ (السيد/الزوج).

الوظيفي: باعتبار أن كمالهما في الطاعة لا في الحرية، وفي الامتثال لا في الاختيار. [2]

هذا التوازي تسلّل إلى النصوص الفقهية عبر مفاهيم مثل التمكين، الطاعة، الإذن، حق الاستمتاع، النشوز، العصيان، الأبق، الحبس، التي تصف علاقة ذات بطرف مملوك. وهنا تظهر أخطر نتائج الجوهرانية: تحويل العلاقة الزوجية – وهي في أصلها ميثاق تراضٍ ومودة ورحمة – إلى علاقة سلطة وملكية تشبه الرّق.

إن إعادة النظر في هذا التراث الفقهي تتطلب مساءلة عميقة للبنية التي ساوت بين الطاعة والإيمان، وبين الخضوع والعبادة، لأن تحرير المرأة في الفقه لا يتحقق بإصدار فتاوى جديدة فحسب، بل بتحرير المفاهيم التي شَبَّهت الزوجة بالعبد، والزوج بالسيد. فالعلاقة الزوجية في أصلها علاقة ميثاق، لا عقد تملك كما يفترض، وعلاقة تكامل روحي، لا علاقة تبعية وجودية. [3]

إذا كان لا يُسمح للإنسان شرعا بأقامة علاقة عاطفية بالجنس الآخر الا عبر الزواج، وحين يكون الزواج ترانتي: طائع ومطاع، فقد أفرغت هذه العلاقة من سبب وجودها وهي الإشباع العاطفي القائم على الحب والشغف، والذي لا يتحكم بهما قانون الطاعة والالزام. فالحب أما أن يأتي طواعية أو لا يأتي أبدا.

ولذلك، فإنّ ما تُنتجه هذه الصيغة من الزواج الفقهي ليس علاقة حبّ متبادل، بل علاقة وظيفية تُدار بالواجب والحق، في حين يُقصى منها البُعد الشغفي الذي يشكّل جوهر التجربة الإنسانية بين الجنسين.

إن تشابه موقع المرأة في الفقه مع موقع العبد ليس مجرد صدفة، بل هو نتاج رؤية جوهرانية جعلت الطاعة مبدأً أعلى من الكرامة، والملكية أساساً للعلاقة بين الرجل والمرأة لا المحبة. ولأن الجوهرانية تفترض ثبات الطبائع، لم يُنظر إلى المرأة بوصفها إنساناً يتطور ويمتلك إرادة، بل بوصفها طبيعة أنثوية مخلوقة لتُدار !.

د. بتول فاروق الحسون

النجف / جامعة الكوفة

.....

١- اثنان لا تُجاوِزُ صلاحتهما رؤوسهُما: عَبْدٌ أَبَقَ من مَوالِيه حتّى يرجع، وامرأة عصّت زوجها حتّى ترجع.

خلاصة حكم المحدث: صحيح

الراوي: عبدالله بن عمر | المحدث: الألباني | المصدر: صحيح الترغيب، الصفحة أو

الرقم: 1888

التخريج: أخرجه الطبراني في ((المعجم الأوسط)) (3628)، والحاكم (7330)

[2] - ظ: عبد الجبار الرفاعي: أنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين بغداد، ٢٠٢١، ١١٢

[3]- في منهاج الصالحين للسيد الخوئي، المسألة (١٤٠٧)

لا يجوز للزوجة أن تخرج من بيتها بغير إذن زوجها فيما إذا كان خروجها منافيا لحق الاستمتاع بها بل مطلقا على الأحوط فإن خرجت بغير إذنه كانت ناشزا ولا يحرم عليها سائر الأفعال بغير إذن الزوج إلا أن يكون منافيا لحق الاستمتاع.

بتول فاروق: إشكالية البيئة في الحياة الخاصة.. قراءة نقدية لسلطة الإثبات في الفضاء الخاص

١. د. بتول فاروق

صحيفة المثقف

10 كانون1/ديسمبر 2025

تتحفنا مواقع التواصل الاجتماعي بنسخ من أحكام المحاكم العراقية يوميا في أحكام الأحوال الشخصية مثل رد دعوى نفقة أو قضية حضانة الأطفال، أو حكم بالنشوز على الزوجة، أو حالات عنف يقوم بها الزوج تجاه الزوجة، ما يثير الإستغراب أن إحدى الدعاوى التي أقامتها الزوجة على الزوج بالنفقة تم ردها ، وسبب الرد عدم قدرتها على إثبات دعواها، (من كونها غير ناشز) حين خرجت من البيت دون إذن الزوج، بسبب العنف أو التضرر، وقضية أخرى لم يتم الحكم على الزوج بعقوبة لعدم كفاية الأدلة في قتل الزوجة أو انتحارها، لم يكن معها بيينة غير أقوالها قبل وفاتها.

إن قضية مطالبة الزوجة بالبيينة في المجال الخاص هو ما يجب إعادة النظر به، فالبيينة هنا غير ممكنة، والضرر لا يكون ماديا دائما، لتثبته بأدلة مادية وشهود يشهدون رؤية واقعة معينة. البيينة (الشهود) صالحة في الفضاء العام، في الأزقة والشوارع والأسواق، أما في البيوت وفي المجال الخاص، فهذا الأمر شبه مستحيل.

تقوم البيينة في الفقه التقليدي على الشهود، في القاعدة الفقهية " البيينة على من أدعى واليمين على من أنكر". (المجلسي: وسائل الشريعة، ج٢٧، ٢٣٣، ٣؛ الصنعاني، سبل السلام، ج٤، ص٥٨٨، الحديث ١٣٢٣) وطلب البيينة في الفضاء الخاص يفترض مسبقا أن الطرفين قادران على جلب البيينة، وأن المجال الذي تقع فيه الوقائع سهل الإثبات، لكن هذا الأمر غير ممكن في بيت مغلق، خاضع لسلطة الزوج، لاحضور فيه لشهود خارجيين، ولأقدرة للزوجة على التوثيق، ولا أمن لسلامتها النفسية والجسدية. ولذا يصبح من شبه المستحيل أن تثبت الزوجة مايمارس ضدها، تعيش في مكان لايسمح لها بالتحرك أو الشكوى أو تسجيل الوقائع، وتصويرها أو طلب الحماية. فمكان لا تملك فيه السلطة لايمكن فيه إثبات دعواها ببيينة. وهنا تدخل العدالة في المحك، لأن الفقه سيحسم النزاع بمجرد يمين الزوج بالإنكار.

هذه الطريقة في التعامل مع البيئة تعني مكافئة المسيطر ومعاقبة التابع (الضحية)، وتحول البيت إلى فضاء خارج القانون، وتعيد إنتاج السلطة الذكورية دون مساءلة.

السؤال المهم: هل يمكن تطبيق قواعد البيئة العامة على الحياة الخاصة؟ وهل ممكن هذا منطقيا ومعرفيا، هل توجد بيئة خاصة؟.

للإجابة على هذا السؤال لابد أن نجيب عن طبيعة اختلاف الفضاء بين الحالتين، فالبيئة في الفضاء العام تعني فضاء مفتوحا، يمكن التواجد فيه، ويمكن مراقبته والتحقق منه، وتشارك فيه أطراف متعددة.

أما الفضاء الخاص فهو فضاء مغلق، وأحادي السلطة ولاشهود فيه، ولارقابة ولاقدرة على التوثيق، ومن هنا تنهار معايير الإثبات التقليدية.

كما أن طبيعة الفعل والاعتداء في الحياة الخاصة كالإيذاء اللفظي والتحقير والتحكم هذه أفعال نفسية جسدية سياقية، لاتلتقط بالكاميرا دائما، ولاتكون مرئية ولاترك أثرا في الغالب، ولاتعامل كجرائم عامة.

لذا معاملتها كجرائم عامة يحتاج الى شهود أو أدلة مادية يجعلها غير قابلة للإثبات في أغلب الحالات.

ولأن الرجل يملك هذا الفضاء الخاص ويملك الموارد وحرية الحركة، والقدرة مع منع الشهود وكذلك بإمكانه أداء اليمين للخلاص من تبعات الجريمة. بينما تكون فيه المرأة في هذا الفضاء كائننا معرضا للإعتداء والتهديد، في فضاء لا يحميها. لذا كيف يمكن مساواتها في عبء الإثبات؟ (ظ: الكلابي، مصطفى راشد عبد الحمزة، ذاتية الإثبات في جرائم العنف الاسري، مجلة العلوم القانونية والسياسية، جامعة ديالى، المجلد العاشر، العدد الأول، حزيران ٢٠٢١، ص ٥٨)

موقف الإمامية من الوقائع السرية بين الزوجين

يعتمد الفقه الجعفري في البيئة على الشهادة واليمين والقرائن.

والقرائن الحسية الخارجية هي التي يعمل بها وليس الحدس الداخلي ولاتوجد ادلة خاصة للحياة الخاصة.

والقرائن في الحياة الزوجية غير المنظورة، يمكن ان تكون مثل: تغير الحال، كالخوف والهلع من الزوج، وعدم رغبتها المطلقة بالرجوع الى بيت الزوجية، الكآبة والأضطراب النفسي. وهذه كلها قد لا تساعد القاضي في الوصول للضرر، ولذا لا بد من اتخاذ إجراءات أخف وطأة على الزوجة منها على سبيل المثال: تصديق الضحية والبحث الموسع عن قرائن تؤيد إدعائها.

ولغياب الأدلة الظاهرة وعدم اعتماد القرائن قضائيا وفقهيا بشكل واضح وقطعي كان لا بد من اللجوء الى آلية أخرى لأنقاذ النساء من العنف المنزلي وعدم جعل البيوت منطقة خارج القانون والحصول على الطلاق للضرر على أقل تقدير.

المعايير القانونية الحديثة التي يمكن أن تستخدم لإنصاف الضحية والنظر الى وسائل الإثبات في الحياة الخاصة غيرها في الحياة العامة:

أهم هدف تستهدفه هذه المعايير هي نقل عبء الإثبات من الزوجة.
ويتم ذلك عبر:

- 1 - افتراض صحة أدعاءات الضحية في الحياة الأسرية، في الفضاء المغلق.
 - 2 - نقل عبء الأثبات للطرف الأقوى في الأسرة (كالزوج أو الأب، هو عليه أثبات أنه لم يمارس العنف).
 - 3 - اعتماد البيئة السياقية: التي لا تشترط دليل مباشر بل تعتمد على تقارير نفسية وأنماط سلوكية، وشهادات الأقارب والجيران، رسائل، وتغير صحة الضحية.
 - 4 - الإقرار بالعنف النفسي وليس الجسدي فقط.
- والى ذلك الحين الذي يتم اعتماد وسائل خاصة، ستظل النساء يدفعن الثمن في حياة غير منصفة وغير محمية، ولا تخضع للعدالة.

د بتول فاروق الحسون

النجف: ٢٠٢٥ / ١٢ / ٩

.. جزء من بحث فقهي.

بتول فاروق: الأمومة تحت التعاقد -

الكلفة بدل الإنسان

ا. د. بتول فاروق

صحيفة المثقف

25 كانون/يناير 2026

(قراءة نقدية (للمادة ٨٠) من مدونة الأحوال الشخصية لسنة ٢٠٢٥، في العراق)

في المدونة " الجعفرية" التي أقرت ٢٧ / ٢٥ / ٨ في البرلمان العراقي، في الفصل التاسع منها، المادة ٨٠ ذكرت الآتي:

" الأم أحق بإرضاع ولدها من غيرها، فليس للأب تعيين غيرها لإرضاع الولد أو إرضاعه بالحليب الصناعي إلا إذا طالبت بأجرة وكان يتيسر له إرضاعه على وجه آخر بكلفة أقل أو بدون كلفة. ويستثنى من ذلك إذا كانت مصلحة الولد تقتضي أن يرتفع من لبن أمه وطالبت الأم بالأجرة المتعارفة وكان للولد مال أو لم يكن له مال ولكن كان الأب موسرا، فإنه يتعين عليه عندئذ إيكال الإرضاع إليها ودفع الأجرة لها." (١)

هذا النص من المدونة يثير الكثير من الأسئلة وعلامات الاستفهام، الذي مثل نموذجا لإخفاق التقنين الفقهي المعاصر في تجاوز بنيته المعرفية والفكرية السابقة ودخوله لهذا العصر، فالمادة تتحدث عن رضاعة الطفل عبر استئجار لبن الأم، وهنا أعادت إنتاج الأمومة بوصفها وظيفة خاضعة للتفاوض، وليس علاقة إنسانية، تابعة للكرامة، لكون الأم ذاتا أمومية كاملة الأهلية والاعتبار.

فلا يمكن قراءة هذه المادة من المدونة بوصفها نصا فقهيًا محايدا، بل يمثل نصا يعيد إنتاج هيمنة "أبوية" قديمة داخل قالب قانوني معاصر، يكشف عن استدعاء "حرفي" لمنطق فقهي تشكّل في سياق تاريخي مختلف جذريا عن الواقع الاجتماعي والحقوق المعاصر، فالام غير مستقلة

اقتصاديا في الغالب، والطفل ينظر اليه بوصفه تابعا لولاية الأب، والأمومة وظيفة اجتماعية طبيعية، لا توتر باعتبارها علاقة حقوقية قائمة بذاتها، الأبوة فقط هي من تشكل العلاقة.

فالقانون ينظم جسد الأم ودورها الأمومي ويصفه بكونه خدمة قابلة للتفاوض والمقايضة والمناقصة ولذا تم إدراج الإرضاع من منطق المعاوضة، لعلاقة إنسانية مؤسسة لذات الطفل والأم معا.

تكمن الخطورة في هذا النص بما يعلنه صراحة وما يضمرة أيضا، فالأم ليست صاحبة حق بل صاحبة وظيفة والوظيفة لا تحمي إلا إذا كانت أقل كلفة.

فالتحليل المعرفي للمادة يتحدث عن منطق الوظيفة لامنطق العلاقة:

1 - الأم أحق بالإرضاع بشرط عدم مطالبتها بأجرة أعلى.

2 - الأب له حق استبدالها إذا وجد خيارا أقل كلفة.

3 - الأم لها دور المنفذ وليس الشريك في القرار، وهذا يعكس رؤية معرفية ترى أن الأمومة غير مستقلة عن الاعتبار المالي.

4 - الرابطة العاطفية والوجدانية بين الأم والطفل غير معترف بها تشريعيا.

هذه المادة تسأل ما الخيار الأقل كلفة على الأب، في رضاعة طفله؟، وليس ما الذي يحقق النمو النفسي والوجداني والعاطفي للطفل؟. أنها مادة تعالج مسائل الأب المالية لذلك صارت تدرس في أبواب النفقة والإجارة وليس في باب الحقوق الخاصة بالطفل والأم.

هذا الأنزلاق المعرفي يحول الأمومة الى عقد منفصل عن الرابطة الإنسانية ويجعل استمرارها مرهونا بقبول الأم بشروط السوق، من حيث سعر أقل وقابلية للاستبدال وخضوع لقرار الأب، وهنا لا ينظر للأمومة بأنها ممارسة وجودية متجذرة في الجسد والوجدان، بل بوصفها مهارة أو حرفة يمكن الاستغناء عنها إن وجد بديل أرخص. وهذا تشييء واضح للجسد الأنثوي حين يصبح الحليب موردا اقتصاديا لا أثر له في تشكيل الهوية النفسية للطفل.

وللتحليل أكثر:

1 - المادة تعيد انتاج السيادة الأبوية المطلقة:

تمنح المادة (٨٠) الأب سلطة تقريرية شبه مطلقة، فهو من يحدد استمرار الإرضاع من عدمه ويقارن بين كلفة الأم والبدائل من حليب صناعي أو مرضعة، (قد تكون زوجته الثانية)، وله حق الإقصاء إذا لم ترضخ الأم لشروطه، وهذا يرسم صورة لسيادة الرجل المطلقة الذي نظر إليه على أنه: يحسن تقدير المصلحة للطفل وهو الذي يملك الموارد بما فيه الطفل، بينما يتم النظر للأم بكونها أجيرة قابلة للتفاوض وخاضعة للمساومة المادية بوصفها أجيرة، فالمادة القانونية كانت تحمي الأب من الاستنزاف المالي حتى لو كان على حساب كرامة ومشاعر الأم واستقرار الطفل.

2 - أين مصلحة الطفل؟

بالرغم من ورود عبارة " مصلحة الولد "، إلا أنها تحمل مفهوماً بلاغياً أكثر مما هو مصلحة فعلية للطفل، ذكر لتبرير منطق اقتصادي للنص، فالمصلحة هنا لم تذكر أو تُفهم بوصفها: حاجة إلى التعلق الآمن بالطفل وضرورة الاستقرار العاطفي وعلاقة غير مشروطة بالمساومة، فهي اختزلت في كفاءة الإرضاع البايولوجي فقط، وهذا يبين الفصل القسري بين الجسد والعاطفة، فالفقه في الغالب يعترف في قضايا النساء بوظائف أجسادهن دون الاعتراف بذواتهن. في هذه المادة يلاحظ غياب مفهوم المصلحة النفسية للطفل باعتباره وصفاً مستقلاً. فما هو غير قابل للقياس يقصى من دائرة الاعتبار الشرعي كما لو كانت هذه المعايير غير موجودة شرعاً.

3 - حين يتحول غير القابل للقياس إلى غير معترف به تشريعياً:

الفقه في صيغته التقليدية يميل إلى الاعتراف بالحقوق التي يمكن تحديد موضوعها وضبط آثارها وترتيب ضماناتها كالنفقة والإجارة والرضاع بوصفه فعلاً مادياً أما الأبعاد النفسية- كالأرتباط الوجداني والأمان العاطفي والتعلق المبكر- فهي عناصر غير قابلة للقياس الكمي، فلم تدخل ضمن منظومة الأحكام الإلزامية. فما لم يتم تحديده أو إثباته فوراً أو ضبطه بأثر قانوني مباشر يعامل كما لو كان معياراً غير موجود.

هذا الإقصاء- ربما -ينبع من قصور في أدوات المعرفة المعتمدة إذ لم يمتلك الفقه التقليدي (المدرسي) جهازاً مفاهيمياً يسمح بتحويل الخبرة النفسية إلى قاعدة حكم، فتم استبعادها لصالح ما يمكن ضبطه فقهياً، فالفقه لم ينكر بالضرورة القيمة النفسية بل عجز عن تمثيلها معرفياً. مما أدى إلى اختزال قسري للإنسان، فالطفل لم ير ككائن نفسي في طور التشكل، بل كجسد يحتاج

الى غداء ونسب ونفقة. وكل ما لا يندرج تحت هذه العناوين يعد فائضا، يقصى الى خارج دائرة الفقه. ولذا سيكون مضمون " مصلحة الطفل " ماديا إجرائيا لا مصلحة إنسانية شاملة. ولذا يفسر حضور الطفل في النصوص الفقهية بوصفه موضوعا للولاية والتصرف لا ذاتا لها حاجات نفسية مستقلة. فالفقه الرسمي المنتج لا يسأل: كيف يتأثر الطفل بفصله عن أمه ؟ بل يسأل من يملك الحق؟ ومن يتحمل الكلفة ؟

هذا النمط من التفكير يكشف عن هيمنة العقل الأداتي، حيث تختزل المسائل ومنها العدالة في قابلية التطبيق، لافي تحقيق الخير الإنساني.

وهنا صارت القابلية للقياس من كونها أداة تنظيم الى شرط للاعتراف بالوحد القانوني.

والاشكالية الحقيقية تكمن في تقنين هذا المنطق في نصوص حديثة، فلم يعد منطقا فقهيا نتاج عصره بل يصبح موقفا تشريعي مقصودا يتجاهل تراكم المعرفة النفسية والإنسانية المعاصرة، التي اثبتت أن الإضطرابات النفسية المبكرة خطرة للغاية ولا تقل أثرها عن الحرمان المادي.

وهنا نصل الى سؤال خطير: هل الفقه الذي قُنن حديثا كان مهتما لحماية الطفل والانسان أم كيف القانون قسرا بحسب حدوده المعرفية بغض النظر ماذا كان يخدم الإنسان أم لا؟ أن العدالة ومصلحة الطفل لاتقاس بل تُدرك آثارها بعمق.

4 - العنف ضد الأم:

أن العنف الرمزي: هو ذلك العنف الذي يمارس بموافقة الضحية أو تحت غطاء الشرعية (٢) والمادة ٨٠ تمارس هذا العنف بشكل واضح، لأنها تقنع الأم أن حقها مشروط، وتقنن شعورها بالذنب أن طالبت بأجر، ويصور مطلبها بالأجر عبئا ماليا لا حقا إنسانيا، وبذلك يتحول النص من تنظيم قانوني الى أداة تأديب اجتماعي يجعلها تلجأ الى الطاعة الصامتة. مع الغاء العمل العاطفي غير المرئي الذي تقوم به وهو عمل لا يعترف به الا اذا كان مجانيا.

5 - التقنين من الفقه أداة لجعله جامدا على وضع غير منصف بالضرورة.

تكمن خطورة المادة من كونها مقننة أي محصنة ضد التعدد الاجتهادي، فحين يتم نقل الفقه الى مدونة حديثة دون مساءلة معرفية يتحول الاجتهاد الى " دوغما " قانونية، يجبر النساء على

العيش وفق تصورات لم تُتجّ لزمّنهن ولا لأجسادهن، قد تجرد الأم من إنسانيتها وتقدم الأب كمعيار للعدالة.

وهنا تصبح الأم في مسألة الرضاعة صاحبة حق هش لا صاحبة حق ذاتي، بل تابع لمدى امتثالها لشروط النظام المالي الأبوي.

6 - تحيز لغوي بنيوي:

حيث لا تملك المرأة لغة تعبر بها عن الضرر النفسي، دون أن تتهم بالمطالبة الزائدة. وتشير اللغة في المادة الى تشييء مزدوج، فجيد الأم كنصدر للحليب، وتشيء الطفل كمحل تغذية. (٣) وفي النهاية يمكن تلخيص الموقف من المادة ٨٠ المتعلقة بالأرضاع والمستمدة من الفقه، عند تحليل لغتها تكشف أن تغييب المصلحة النفسية للطفل ليس فراغا عارضا بل نتيجة لاختيار معرفي ممنهج يربط الاعتبار الفقهي بما هو قابل للقياس المالي والإجرائي، وعندما تُنقل هذه اللغة حرفيا الى مدونة معاصرة، فأنها تحوّل فهم الماضي الى إلزام قانوني في الحاضر، ولا يخضع لتعددية الاجتهادات ويكون ملزما في أي حال.

١. د. بتول فاروق

.....

الهوامش:

1 - تستمد هذه المادة من كتب فقهية إمامية معروفة:

الشيخ الطوسي، المبسوط في فقه الامامية ج ٤ العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء، ج ٢

المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ج ٢.

النجفي: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ٣١.

2 - بورديو، الهيمنة الذكورية، مجلة جامعة ستانفورد، ٢٠٠١م، ٤-١.

3 - فيرينا أبيشير، النساء واللغة التصورات الاجتماعية للاختلاف، ترجمة د قاسم المقداد، المقدمة.

كذلك: اللغة العربية ودعوى تحييز ضد المرأة، مجلة نزوى الالكترونية، nizwa.com, في ١ / أبريل ٢٠١٤.

بتول فاروق: المدونة الجعفرية حين تكون نتاجا لفقه فردي ويراد تطبيقها في دولة

ا. د. بتول فاروق

صحيفة المثقف

14 أيلول/سبتمبر 2025

مادام قد أخذ رأي واحد من بين اجتهادات متعددة في كل مسألة فقهية، وُجِع في مدونة، يُفرض لاحقاً كقانون على جميع أتباع المذهب الجعفري،

- في مخالفة صريحة لأبجديات الفقه الإمامي - وجعلوه قانوناً لجميع الجعفرية، كان المفترض، مادام والأمر كذلك، أن يتم اختيار أكثر الاجتهادات المناسبة والملائمة للعصر الحاضر، فيأخذون الاجتهاد الذي ينظر لملايسات الحاضر وواقع الناس في العراق في هذا الزمن، فهناك اجتهادات جعفرية تورث المرأة من العقار مثلاً، بما ينسجم مع وضع المرأة الحالي التي هي المنفقة الأولى في البيت، أو تساهم بشكل كبير فيه، سواء عبر عملها المجاني، أو عملها خارج البيت الذي تنفقه بالغالب على أسرتها، فهذه الأموال التي يمتلكها الزوج اليوم هو نتيجة عمل الزوجين معاً. فالزوج اليوم لا يجلب مرضعة ولا مربى للأطفال، ولا خادم وخادمة ولا "عبيد وإماء" يقدمون الخدمة للزوجة، حتى يستقيم الحكم الأولي في هذه المسألة، لتسجل كل الممتلكات باسمه، الواقع يقول أن الزوجة مشاركة معه لكن العرف الذكوري يسجل كل المال بأسم الزوج ظلماً وعدواناً أو حتى غفلةً.

فبدلاً من القيام بالتفتيش في الكتب الفقهية فقط، كان يجب قراءة الواقع العراقي الذي يريدون صب الأحكام عليه.

وهذا ما فعلته إيران فهي لم تجلب فتاوى من الكتب دون ملاحظة واقع الأسرة الإيرانية، لذلك نجد أنهم يدمجون الواقع مع الحكم عند التطبيق.

فالمرأة مواطنة في دولة وهي في عقد مع الدولة قبل أن تكون في عقد مع الزوج، وهذا العقد متجدد في كل واقعة، فلا يجوز أن تعقد المواطنة عقدا يخالف عقدها الأولي مع الدولة، وعلى الدولة أن تلتزم للمرأة بالتزاماتها حول حماية حقوقها الإنسانية كفرد مستقل، فالدولة حين تنفق مالا كثيرا على تعليم الفتاة مثلا، تطلب منها أن ترد هذا المال عبر العمل في قطاعاتها، فلا يحق لأحد منعها من الخروج للعمل، وهي في حالة عقد سابق مع الدولة وهو عقد ملزم، فالعقد اللاحق مع الزوج لا يجوز أن يتم به منعها من العمل، مادام يعرف أنها مواطنة متعلمة بمال الدولة، وعليها رد هذا المال بحسب العقد المبرم ابتدائيا كمواطنة.

هذه الاجتهادات مما يدور في بعض الأروقة الإيرانية. هل يملك الزوج صلاحية هدم التزامات الزوجة لمجرد أنه يريد أن يحولها الى " أداة جنسية "؟، (في رؤية مستحكمة لكيان المرأة وحصره بها) ينتفع بها طيلة الوقت متناسيا أبعاد الزوجة الأخرى والتزاماتها، من حيث كونها مواطنة لها حقوق وعليها واجبات.

أن الفقه الفردي المتحكم في عقلية " المجلس العلمي"، - والذي جعل من المرأة ملكية (انتفاع) كاملة للزوج- قد تناست أو غفلت عن الوضع القانوني للإنسان اليوم، وهو كونه مواطن في دولة، له حقوق وعليه واجبات ولا يجوز للإنسان الدخول بعقد يخالف مبادئ المواطنة.

وأن الفقه الفردي حين يراد له أن يطبق على مجتمع ودولة بقانون حديث يحكم أبناء اليوم، كان ولا بد أن يدرس الأمور من جميع جهاتها ولا يكتفي بالنقل الحرفي من المدونات الفقهية التي هي تدور في نطاق الفرد المكلف، والذي عليه تقع مسؤولية تشخيص الموضوع ويراعى فيه النية لينطبق عليه أغلب الأحكام، وهذا لا يتواجد بالضرورة في القوانين التي تسن للجميع.

فهل انتبهوا لذلك !.

١. د. بتول فاروق - النجف

٢٠٢٥ / ٩ / ١٤

بتول فاروق: حكم بلا واقع.. حكم الزواج

الثاني للرجل بلا اشتراط إعلام الزوجة

ا. د. بتول فاروق

صحيفة المثقف

25 كانون2/يناير 2025

البعض يريد ان يطبق الأحكام الفقهية على أي واقع وعلى أية حالة، أي تطبيقها بعنوانها الأولي في كل الظروف، وللأسف من هؤلاء مشرعون ورجال دين أخذوا حظا من العلم الشرعي متغافلين عن الواقع المتحرك الذي لم يبق على حاله كما حدث حين عدلوا قانون الاحوال الشخصية ليكون للزوج الحق بالزواج الثاني والثالث والرابع وعدم اجبار الزوج على اعلام زوجاته أو أخذ اذنهن وتصوروا أن هذا جائز ويصح تطبيقه شرعا في الوقت الحالي، هم هنا ضربوا تشريعات عدة ولم يأخذوها بنظر الإعتبار وشرعوا للظلم الفاحش، تحت الإكراه، كيف؟

الأسرة المعاصرة قائمة بشكل كبير على جهود وعمل المرأة الزوجة في البيت، وتقوم نيابة عن الزوج في تربية الأطفال، وفي ادارة اغلب شؤون الأسرة التي اصبحت معقدة بفعل تطور الحياة الحضارية للإنسان عبر الزمن، لكن الحكم الشرعي لا يلزم الزوجة بكل ذلك ولها في أية لحظة التخلي عن هذه الأعمال، فالزوجة تضطر للعمل مجانا وبلا تذمر حين تشعر ان الزوج مضطر للإعتماد عليها في مسؤولياته الشرعية لكن اذا تزوج من اخرى وفتح بيتا ثانيا فهذا يعني انه يسخرها لخدمته بلا وجه حق.

اكثر من مرة كتبت أن احكام الاسرة كانت منسجمة مع وجود نظام العبودية ودور العبيد في الأسرة، لكن بعد اختفاء هذا النظام حملت الزوجة اعباء العبد والعبدة والحرية، لذا من يريد أن يتزوج من اخرى لا بد من اعلام الزوجة الأولى وأخذ موافقتها حتى لا يجعلها تعمل سخرة، وعليه مثلا أخذ الاطفال معه للاعتناء بهم الى اسرته الثانية لان الاولى غير مكلفة بذلك، أما ان

يذهب لبيبات في بيت آخر مع عدم توفير الخادم المحرم على الزوجة فهذا تعد على حقوق الغير وتكليف آخر بأعماله سخرة وبالإحتيال وهذا غير جائز.

الآن اصبح تطبيق الحكم الفقهي الأولي شبه مستحيل لان المرأة الآن هي المعيلة الأولى في البيت لان عملها مال لا يستغني عنه الزوج، ولأن اغلب الأزواج لا يستطيعون اعطاء الأجر مقابله، كما ليس شرطاً كل زوجة تريد العمل لصالح الزوج فليس له اجبارها على العمل مقابل المال لو استطاع تعويضها بالأجر.

القانون حين يطلب اخذ الأذن كان ينظر للواقع هذا فهو لم يحرم الزواج الثاني بل يراعي الواقع، فالزوجة هي المعيلة الاولى اليوم، وهي التي تقوم عليها الأسرة. ولأن المرأة مجهولة ومغلوب على أمرها تم مصادرة كل حقوقها وأهم حق هو الإعتراف بهذا الدور الكبير الذي تؤديه مجاناً لصالح البشرية على عكس الرجل الذي يأخذ امتيازاً وحقوقاً أمام أي مال يدفعه.

إن التعكز على بعض الأحكام الفقهية وانتقاء بعضها وترويجها على أنها هي الدين والشرع الذي جاء به محمد ص، وإيجاد غيرها هو محاولة لجعل الإمتيازات الذكورية قارة وثابتة ولو على حساب الشريعة ذاتها، ولأن المرأة قد منعت من الدخول في الحقل الديني وتفسير الأمور الدينية ومنعت من الإفتاء للآخرين، صار الفقه يدار بطريقة أحادية لا تنظر إلا الى مصالح طرف واحد. أن الظلم الذي تتعرض له المرأة يتم تبريره وتصويره على أنه ناتج من أحكام إلهية ثابتة لعلم الله بحقيقة الذكر والأنثى، في عملية انتقائية لا تراعي التغيرات الواقعية الظاهرة للعيان جداً في المجتمع البشري، وضاربين عرض الحائط إنسانية المرأة ومشاعرها وظلمها، فهؤلاء الذين يتبنون هذا المنهج يرون أن الإنسان هو جنس واحد، وهو الذكر وأن حقوقه هي المحترمة في كل حين ويجب أن لا تمس حتى لو حمل المرأة الأعباء كلها دون حقوق تذكر مقابلها، وهذا ما تمر به المرأة العراقية، حين يريدون تطبيق أحكام فقهية دون النظر للواقع ومدى صلاحية تطبيق الحكم الأولي في الأحوال الشخصية اليوم.

بتول فاروق – النجف

بتول فاروق: المدونة الجعفرية.. ليست جعفرية بالضرورة

ا. د. بتول فاروق

صحيفة المثقف

31 آب/أغسطس 2025

الفقه الجعفري فقه كبير وعظيم وهو فقه مفتوح الاجتهاد، ولا يمكن كتابة مسودة قانونية تنطبق على الجميع، فلا بد لكل مكلف أن يعرف قضيته هو ليطبق عليه الحكم الفقهي. فليس كل حكم مذكور في الكتب الفقهية يطبق على الجميع ليكون قانونا عاما لكل الجعفرية، فكل حالة لها عنوان، والمكلف هو من يشخصه. كما ليس كل المكلفين يقلدون مرجعا واحدا، وليس شرطا المراجع يتبعون المشهور، وما كتب من مدونة سميت بأسم مذهب كبير، تمثل رأيا واحدا من آراء متعددة في كل قضية، فموقفنا يتعلق بالتعديل البرلماني الهزيل، فلا يوجد حكم إلهي يقول أن ما فعله البرلمان كان مطابقا للحكم الإلهي أو الجعفري، فالمدونة لا تعطي- مثلا - للبالغ الرشيدة حق تزويج نفسها، إذا كانت مستقلة، لكن هناك اجتهادات لمراجع كبار تجيز لها ذلك، فلماذا المدونة أخذت رأي المشهور، مع أنه لا ينسجم مع مجريات العصر الحاضر؟، وينسجم إلى حد ما مع البيئة العشائرية المغرقة في الأبوية.

الفقه الجعفري أكبر من هذه المدونة وأكبر من التعديل الذي أقر، والذي حصر أخذ الفتاوى فقط من المشهور ومن مراجع النجف (المحافظين نسبيا)، ولم يضعوا قيداً آخر وهو الإنسجام مع مفاهيم المواطنة، ومع ضرورات الفكر المعاصر.

لماذا تعامل المرأة البالغة الرشيدة كقاصر؟

في المادة (١٥) الفقرة أولا في مدونة الأحوال الشخصية العراقي التي أقرت حديثا (٢٧/٨ /٢٠٢٥)، تسقط الولاية من الأب والجد إذا منعها من الزواج بكفئها، شرعا وعرفا وخلافا لمصلحتها.

ما معنى الكفو العرفي؟ من يحدد ذلك؟ هل الذهنية العشائرية التي ترى في ابن القبيلة الفلانية، مثلاً غير كفيء لها؟، وهي غير معنية بهذه التقسيمات التي تخص ذكور العائلة، فالعرف لا يشمل النساء في الغالب، فنظراتهن العرفية تختلف عن نظرات رجالهن المغرقة في المحسوبية والتنافس والتنازع على اعتبارات قيمية زائدة، كما أن نظرة الأجيال الحديثة تخالف نظرة الآباء والأجداد في النظر للأمور، فالفارق الزمني بين البنت وأبيها وجدها يولد قناعات تختلف بينهما. فلماذا يغلب عرف الذكور على عرف النساء في قضايا تمس حياتهن !.

ثم من يقرر مصلحتها هي أم الأب أو القاضي؟ فإذا حصل تنازع بينهما فهل القاضي يحكم أن مصلحتها في هذا الزواج بهذا الشخص لا غيره، وفي هذا تضيق على النساء الراشدات المستقلات من أن يمارسن اختياراتهن بحرية عادية، في القرن الواحد والعشرين.

حياة المرأة الشخصية حرة في أن تعيشها ضمن تجاربها الخاصة، وهي في الغالب تتم بمباركة الأهل.

المدونة لاتبريء ذمة المكلف بالضرورة، فهذا أجتهد أحادي يمثل رأياً واحداً من عشرات الآراء الفقهية المعتبرة وكلها لم تخرج من عباءة فقه الجواهر (الفقه التقليدي).. لذا على المكلف اتباع الطريقة المعتمدة جعفرياً، وهي الإجتهد المفتوح وليس من يحمل جنسية معينة أو يوافق المشهور!.

د بتول فاروق / النجف

٢٠٢٥ / ٨ / ٣١

قراءة في كلفة عام من تطبيق قانون الأحوال الشخصية الجديد في العراق، وقصص ضحاياه

2026-08-27

أمني الحسن

باحثة وصحافية من العراق

لم يكن التصويت على تعديل قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959، وإقرار "المدونة الشرعية للفقهاء الجعفري" مجرد إجراء تنظيمي لإدارة أحكام الأسرة، بل كان تحولاً مفصلياً في الفلسفة القضائية، التي تحكم الأحوال الشخصية في العراق.

تضم هذه المدونة أكثر من 300 مادة صاغها ديوان الوقف الشيعي لتنظيم قضايا الزواج، والطلاق، والنفقة، والحضانة، والميراث، وذلك وفق أحكام الفقه الإمامي الاثني عشري. غير أن خطورتها التشريعية تكمن في ثلاثة عناصر رئيسية، أولها تفكيك المعيار الموحد لـ"مصلحة المحضون الفضلى"، إذ أزاحت المدونة الاعتبار الرعائي والمكاني المستقر، الذي كان يمنح الأم أولوية الحضانة حتى سن العاشرة (مع قابلية التمديد)، لصالح تطبيق التدرج الفقهي التقليدي، الذي ينتزع الحضانة بمجرد بلوغ الطفل سن السابعة، أو بلوغه سن الرشد الفقهي، من دون تقييم إجرائي لبيئة الرعاية أو أهلية المربي. ثانياً، إعادة تعريف الولاية كـ"حق حصري وجبري"، حيث كرست المدونة الفهم الفقهي الذي يعتبر الطفل امتداداً للملكية والأصول التابعة للوالد، مما فرغ مفهوم الولاية من بعدها المقاصدي، القائم على الأمانة والرعاية، وأحالها إلى سلطة تقديرية مطلقة للأب، يملك بموجبها انتزاع الأطفال تنفيذاً، من دون ربط ذلك بالوفاء بالالتزامات المالية أو الرعائية. ثالثاً، شرعنة ازدواجية المرجعية القضائية، إذ فتحت المدونة الباب أمام نفاذ الأحكام المذهبية المباشرة داخل المحاكم المدنية، مما أوجد شللاً إجرائياً وتضارباً في قرارات التمييز والهيئات القضائية، حيث تُستبعد القوانين المكتوبة لصالح التفسيرات الفقهية الفردية، وهو ما أدى عملياً، إلى تحويل الحقوق الرعائية إلى مساحات مفتوحة، للضغط القهري والمساومات المعقدة.

وعلى مدار عام من النقاشات المحمومة والمتابعات التحليلية، أثار إقرار المدونة موجة واسعة من الاعتراضات الحقوقية والدستورية، إذ رأت المنظمات النسوية والجهات الحقوقية أن هذا التعديل أحل المرجعية المذهبية محل مبدأ المواطنة والمساواة أمام القانون، موفراً غطاءً تشريعياً لتقييد النساء وإعادتهن إلى دائرة الإخضاع الأسري، وهو ما تتجلى آثاره الميدانية المباشرة، في قصص النساء والتجارب القاسية، التي رافقت دخول هذا التعديل إلى حيز التنفيذ.

إلى الأحسن؟؟

جاء نظام ما بعد العام 2003 وهو يبشر بانقضاء زمن المجازر بحق الشباب، الذين كانوا يُساقون قسراً إلى الحروب، ولا يعودون إلى أمهاتهم إلا جثثاً أو أرواحاً مبتورة. كانت الأمهات يُكبرن

أبناءهن قطرة قطرة — أو كما يقال في المأثور الشعبي: "كل شبر بنذر" — ليقضين ما تبقى من أعمارهن مرابطاتٍ عند القبور.

وما كادت السكينة تلامس قلوبهن، حتى دهمتهن الحرب الطائفية فخرن ما خسرن، وما إن التقطن أنفاسهن حتى جاءت حرب تنظيم داعش، لتستنزف الجيل الجديد فداءً للأرض والمقدسات. لم تتغير المعادلة التراجيدية، ظلت الأم تُقدّم أبناءها قرباناً مستمراً إلى الدولة والحروب المتعاقبة.

حين تُصَادَر سبع سنوات من الأمومة

"سحبوه من حضني مثل الطير"، بهاتين الكلمتين تختصر رُسل المياحي لحظة انكسار أمومتها في محافظة واسط. بأمر إلقاء قبض رسمي، انثُرَ طفلها الصغير من بين يديها، وهي التي نذرت حياتها لتربيته بمفردها منذ أن كان طفلاً في عمر السنة الواحدة وحتى بلغ السابعة. رفضت رسل كل فرص الزواج، واستثمرت سنوات عمرها في بناء "رأس مال عاطفي وتربوي" مستقل، حامية صبيها في ظل غياب تام للأب، الذي لم يفكر يوماً في رؤيته أو الإنفاق عليه.

لكن الأب، و**بدافع انتقامي**، سعى إلى إيلاهما وإخضاعها، فاستغل نافذة التعديلات التشريعية الجديدة ليحوّل ملف الدعوى إلى المدونة الجعفرية. وعلى الرغم من أن الأم هي الطرف المتمكّن الذي يوفر البيئة المستقرة، بينما الأب لا يمتلك منزلاً، ولا سكناً مستقلاً، ولا وظيفة ثابتة، إلا أن المحكمة سحبت الحضانة منها وحكمت بها للأب.

لم يكتفِ الأب بانتزاع **الطفل**، بل دأب على تهديد رسل صراحةً بقتل ابنهما. وعلى الرغم من تقديم الأم الأدلة الثبوتية التي تؤكد هذه التهديدات المباشرة، اكتفت المحكمة بالتعامل مع هذا الخطر، عبر "غرامة قدرها مليون دينار عراقي"، مُنفذةً أمر سلب الطفل بقوة القانون.

تُفترض في التشريعات الأسرية الحديثة إدارة النزاعات بموجب "منطق درء المخاطر" وإعلاء المصلحة الفضلى للقاصر. لكن ما تتكشف عنه حالة رسل هو العكس تماماً، إذ يصنع النص القانوني ببيئته الحالية "خلقاً قسرياً للمخاطر". إن اختزال التهديد الصريح بـ "قتل الطفل"، في مجرد غرامة مالية طفيفة، يُظهر كيف يُقدّم النظام المؤسسي حرمة حق الملكية الذكورية الشكلي، على حق الطفل الأصيل في الحياة والأمان الجسدي والنفسي.

هذا ما أكدته المحكمة الاتحادية العليا، من خلال قرارها (الخاص برد الطعن بدستورية أحكام الحضانة الجعفرية في الدعوى 140/اتحادية/2026)، الذي منح غطاءً قضائياً باتاً ومطلقاً، لمنطق انتزاع الأطفال. إذ اعتبرت المحكمة أن سلب الطفل من أمه عند سن السابعة، ونقله إلى الأب يمثل "تدرجاً موضوعياً يراعي مصلحة المحضون الفضلى"، عبر الانتقال من "الرعاية الفطرية للأم"، إلى "التوجيه التربوي للأب".

يمثل قرار المحكمة الاتحادية هندسة مفاهيمية، قائمة على تقسيم يختزل الأم في "الرعاية الفطرية"، واصماً إياها ووظيفتها بالبيولوجيا والغريزة المؤقتة، التي تنتهي بعبور الطفل مرحلة الطفولة المبكرة، مقابل منح الأب احتكار "التوجيه والتربية العقلانية". ومن خلال هذا الفرز، تُسبغ المحكمة مصطلح "التدرج الموضوعي" كغطاء بلاغي، يُجمل العنف الإجرائي، فيصوّر سلب الطفل من بيئته المستقرة وانتزاعه بالقوة التنفيذية، وكأنها مرحلة نمو طبيعية وسلسلة في مسيرته العمرية. هذا التكييف القضائي لا يكفي بإفراغ الأمومة من قيمتها التربوية والفكرية، بل يحوّل "المصلحة الفضلى للطفل"، من معيار إنساني مرن يُراعي سلامته النفسية، إلى قالب ميكانيكي حاف، يُقدّم حتمية السلطة الأبوية على حق القاصر في الأمان.

وفي توضيح لهذا الشلل الميداني، يؤكد المحامي علاء الإبراهيمي (عضو الهيئة العامة لنقابة المحامين) من محافظة الديوانية "أن المحاكم والقضاة حاولوا في البداية التفاوض والتملص من تطبيق المدونة، لحماية الأطفال"، إلا أن "قرار الهيئة الموسعة لمحكمة التمييز الاتحادية" أوقف ذلك بحزم، وجاء كـ "صدمة كبرى"، ألزمت المحاكم بالتطبيق القسري، وألغت مبدأ "تخيير الطفل" لمن تجاوز 7 سنوات، مُجبرةً القاضي على التسليم الشكلي، وسالبةً منه أية سلطة تقديرية لحماية الطفل.

تسليع الأمومة والمساومة على الأبناء

"أنطيني 60 مليون، وإذا مو 60 انطيني 30 مليون، وابقى البنات يمج.. هو مو بحال البنات، بس بغضاً بيّ، ويريد فلوس". بهذه العبارات الدقيقة تكشف ميامين (29 عاماً، موظفة في دائرة صحة النجف وطالبة في كلية الصيدلة)، عن وجه آخر للمأساة الميدانية، إذ يتحول النص القانوني من أداة مفترضة لحماية الأسرة، إلى سلاح لابتزاز النساء ومساومتهم على أطفالهن.

تزوجت ميامين في العام 2013 وهي في سن التاسعة عشرة من عمرها، وانفصلت فعلياً عن زوجها منذ العام 2017 بعد سلسلة طويلة من النزاعات القضائية، التي كبّدتها قرابة 26 مليون دينار عراقي، وانتهت بامتناع الزوج عن طلاقها، واستحصله قرار نشوز ضدها. وعلى مدى ثماني سنوات متواصلة (2017-2025)، تكفّلت ميامين بمفردها برعاية وتربية ابنتيها (المولودتين في 2014 و2015). استأجرت لهما سكناً كبيراً مستقلاً، ووفرت لهما البيئة الهادئة، وألحقتهم بأفضل مدارس المتميزين، في ظل غياب تام للأب عن الإنفاق أو السؤال.

لكن مع فتح خيار تطبيق التعديلات التشريعية الجديدة، استغل الأب هذه النافذة لتغيير المسار القضائي وكسب قرار حضانة الفتيات اللتين بلغتا 10 و11 عاماً. ولأن الغاية لم تكن الرعاية الفعلية، بل التشفي لكونها غير متزوجة ومستقلة. ساوم الأب ميامين صراحةً على دفع مبلغ يتراوح بين 30 إلى 60 مليون دينار عراقي، مقابل التنازل عن الدعوى وإبقاء البنيتين معها. وعلى الرغم من تصريح الأم بهذه المساومة المباشرة أمام القاضي، اكتفت المحكمة بالصمت الإجرائي والتطبيق الميكانيكي للنص، مصدرةً تبليغاً تنفيذياً بنزع الفتيات، مما تسبب في أزمة نفسية حادة للطفلتين، اللتين ترفضان الانتقال إلى بيت أبيهما. وأدى ذلك إلى انهيار المستوى الأكاديمي للأم، وتعرّضها في سنتها الدراسية تحت وطأة الصدمة.

تُظهر حالة ميامين كيف يُنتج النص التشريعي الصارم سوقاً سوداء لتسليع الأبناء، إذ لم تعد الحضانة مجرد حق ورعاية، بل صارت أصلاً مالياً وتفاوضياً يُلَوَّح به الأب، لانتزاع المكاسب المادية من الأم.

وفي تفسيرها للجذور الفكرية لهذا الانحراف، تُبين الدكتورة بتول فاروق، المختصة في فلسفة الفقه، والأستاذة في جامعة الكوفة، أن البناء الفقهي والاجتماعي التقليدي يعتبر الولد "ابن الأب"، وعائداً إليه بصفة شبه حصرية، حيث يُنظر إلى الأم مجرد "وعاء" استودع الأب فيه الطفل، ليربى ويخرج للحياة، ثم ينتهي دورها بمجرد الخروج، متجاهلاً البناء التربوي والنفسي الذي تقدّمه. وتضيف د. بتول أن نتاج هذا المنظور هو وضع تعريف "مصلحة المحضون" في يد الأب نفسه. وهنا يقع تضارب المصالح المباشر، فالأب لا يفكر حقيقةً في مصلحة الطفل، بدليل امتناعه عن النفقة لسنوات، بل يمارس سلطته الجبرية من باب الملكية والانتساب. ولأن الطفل يُنسب إلى الأب فقط، فإن القوانين المقتبسة من هذا الفهم تعتبره تبعاً كاملاً له، فلا تُقاس بيئته المعيشية أو استقراره النفسي، بل يُسلم تلقائياً إلى من يملك "حق الولاية والملكية"، مما يجعل التشريع ثغرة، ينفذ منها الأب إلى مساومة الأم الملتصقة عاطفياً ورعائياً بأبنائها.

من المساومة المالية إلى الابتزاز الجسدي

إذا كانت مأساة ميامين قد كشفت عن تسليع الحضانة وتحويلها إلى أداة لانتزاع الأموال والمساومات المادية، فإن الحدود التي يمكن أن يصل إليها هذا الاستغلال لا تتوقف عند الشق المالي فحسب، إذ تتعداه إلى مستويات أكثر قسوة وانتهاكاً لكرامة الأمهات وأجسادهن. تُجسد قصة فاطمة (34 عاماً) من البصرة هذه الذروة الحادة، لآثار التطبيق الإجرائي المجرد، إذ يتحول قرار نزع الحضانة من يد الأم، إلى سلاح قهري يُشرع عن الابتزاز المالي والانتهاك الجسدي المباشر.

تتلخص واقعة فاطمة في طفلين (ولد في المرحلة المتوسطة، وبنت في المرحلة الابتدائية)، صدر لصالح أبيهما قرار قضائي يقضي بنزع حضانتهم من الأم وتسليمهما إليه، وهو القرار الذي وصل بالفعل إلى مديرية التنفيذ ليدخل إلى مرحلة الإلزام القهري. غير أن الواقع الميداني يكشف عن مفارقة حادة. فالأب -متزوج من امرأة أخرى ترفض استقبال الطفلين، ولا يملك القدرة المالية أو اللوجستية على إعالتهم ورعايتهم، ويبدو أنه لم يستحصل القرار القضائي، بدافع ممارسة الواجبات الأبوية أو توفير بيئة استقرار، بل ليستخدمه كورقة ضغط على الأم.

وبدلاً من احتضان طفليه، استخدم الأب القرار النافذ لمساومة فاطمة على كرامتها واستقلاليتها، ملخصاً شروطه بعباراة صريحة: "تعالي شوكت ما يعجبني اجي انام وياج وتنطيني مصرف شهري.. مقابلها انطيج جهالج بيقون يمج"، واضعاً إياها أمام خيارين أحلاهما مرّ: إما تسليم الطفلين، وإما الخضوع لاستغلال وانتهاك جسدي مستمر، فضلاً عن فرضه إتاوة مالية شهرية، تدفعها فاطمة إليه مقابل السماح لابنها وبنتها بالبقاء في أحضانها.

تُظهر حالة فاطمة كيف يُفرّغ النص التشريعي الصارم، والتطبيق الميكانيكي للنصوص، مفهوم "الولاية والرعاية" من مضمونه الأخلاقي والمقاصدي، إذ يُسلم السلطة التقديرية والمطلقة لطرف

لا يملك القدرة ولا الرغبة الفعلية في الرعاية، مما يُنتج سوقاً سوداء، لا تقتصر على تسليع الأبناء مالياً فحسب، بل تمتد لثكره الأمهات على التفاوض، حول أجسادهن وكرامتهن، للبقاء مع أبنائهن.

هندسة الأبوية التشريعية: عن الجسد، الملكية، ومصادرة المواطنة

إن النزاع حول الحضانة في العراق ليس مجرد خلافٍ إجرائي، بل هو معركة سوسيلوجية وسياسية حول أدوات الضبط، وإعادة إنتاج السلطة الأبوية على أجساد النساء وحيوات الأطفال.

تختزل الشهادات الميدانية الثلاث سياقاً أعمق من المآسي الفردية، إذ تكشف عن كيفية اشتغال النص التشريعي والتطبيق القضائي الميكانيكي كـ "عنف مؤسسي"، يُعيد صياغة العقد الاجتماعي داخل الأسرة، على حساب استقلالية المرأة. يتبدى كيف يتحول القانون إلى أداة تُفَرِّغ الأمومة من قيمتها الرعائية والاجتماعية، لتعيد إنتاجها كـ "التزام بيولوجي مجاني"، يُسلب حقها بمجرد مطالباتها بالانفصال أو الاستقلال.

تُظهر هذه التعديلات الممتدة والممارسات القضائية كيف تُوظف الدولة والأحكام التقليدية مفهوم "الولاية الجبرية" كتقنية لإخضاع النساء، إذ يُعاد حصر موقع المرأة في خانة الوعاء الرعائي المجرد من الحقوق السياسية والقانونية الكاملة، بينما يُمنح الرجل سلطة مطلقة، تحوّل الأطفال إلى أصول تفاوضية ووسائل إكراه. إن هذا التفاوض - الممتد من المال إلى الجسد - يكشف عن أن الهدف ليس حماية الاستقرار الأسري أو مصلحة الطفل الفضلى، بل إعادة ترسيم حدود السيطرة الذكورية داخل المجال الخاص، بعد أن حاولت النساء انتزاع هامش من الاستقلالية، عبر التعليم والعمل والتحرر المعيشي والانعتاق من زواجات سيئة.

تتجلى هشاشة المبررات الخطابية التي سوّقتها مدافعو التعديل التشريعي - التي ادعت أن الهدف هو "تقليل نسب الطلاق وتعزيز الاستقرار الأسري" - في الأرقام والإحصائيات الرسمية الصادرة عن مجلس القضاء الأعلى للعامين 2024 و2025^[1]، إذ أظهرت مقارنة البيانات ارتفاعاً ملحوظاً في معدلات الطلاق، عقب تطبيق المدونة خلال النصف الثاني من العام 2025 في المحافظات التي شملها التطبيق. ففي الوقت الذي وُعدت فيه المجتمعات المحلية بالحد من التفكك، سجّلت محافظات الجنوب تصاعداً شهرياً متنامياً، إذ ارتفعت حالات الطلاق في البصرة من 3,524 حالة في النصف الثاني من 2024 إلى 3,973 حالة للفترة نفسها من 2025، وقفزت في ذي قار من 864 إلى 1,556 حالة طلاق، وصولاً إلى إجمالي بلغت حسبته 14,673 حالة طلاق، في ثماني محافظات جنوبية، خلال ستة أشهر فقط، مقابل 13,591 حالة، قبل دخول التعديلات إلى حيز التنفيذ.

تُثبت هذه المفارقة الإحصائية والميدانية أن التعديل التشريعي لم يُحجّم الطلاق ولم يُرمم الأسرة، بل حوّل أروقة المحاكم إلى ساحات لتصفية الحسابات والمساومات القهرية. إن المنظومة القانونية الآن لا تُمارس مجرد انحياز إجرائي، بل تُعبّر في عمقها عن كراهية صريحة، لكافة أشكال الحرية الهامشية التي تحاول النساء اقتناصها، خارج مظلة الهيمنة البطريكية، إذ يُستدعى القانون كأداة عقاب جمعي، لردع أية محاولة للخروج عن طاعة المنظومة، مُحوّلاً الأطفال إلى أدوات لكسر إرادة الأمهات.

وهكذا، ومع انقضاء عام كامل على بدء تطبيقه، يكشف الحساب الختامي لهذه التعديلات عن كلفة اجتماعية وإنسانية باهظة. فالنص لم يُنتج سوى عقد اجتماعي ممزق، غابت عنه مقاصد العدالة والرعاية، ليحل محلها صنيع إكراه يُصادر مواطنة النساء، ويترك الأمهات وأطفالهن أول الضحايا، فوق أنقاض استقرارٍ أسري زائف.