

A Feasibility Study of Drafting a Cross-Denominational Personal Status Law

Ghiasoddin (Syamak) Ghyasi Sarraki¹

(Received: 2022 April 11; Accepted: 2022 May 30)

Abstract

Personal status is a combination of characteristics and circumstances that distinguish an individual from others, determining their legal status within society. In Islamic countries, there is a close tie between personal status and religion, as Islamic law governed these nations until the late nineteenth century. Islamic countries diverge in legislating laws and regulations governing personal status rights, as well as their adherence to Islamic law in legislation in the scope of personal status. The main question is: How could an inter-denominational personal status law be drafted? What mechanisms can be employed to formulate it? What are its implications? This study conducts a legal analysis of personal status systems in Islamic countries using a descriptive-analytical approach. It demonstrates that while the jurisprudential schools of thought in these countries differ in shaping family law, the general principles governing family law are largely identical due to the close relationship between these issues and religious and moral teachings. As a result, it is desirable and feasible to draft an interdenominational personal status law.

Keywords: Personal status, rights in Islam, legal system in Islamic countries, convergence.

1. Professor, Law Department, Al-Mustafa International University. Email: syamak_ghyasi@miu.ac.ir

دراسة إمكانية صياغة قانون للأحوال الشخصية عابر للمذاهب

غياث الدين (سيامك) قياسي سرركي^٢

[تاريخ الوصول: ١٤٠١/١/٢٢ هـ ش؛ تاريخ القبول: ١٤٠١/٠٤/٠٣ هـ ش]

المستخلص

الأحوال الشخصية هي مجموعة من السمات والظروف التي تميز فرد الإنسان عن غيره، وتعيّن وضعه القانوني في المجتمع. هناك علاقة وثيقة بين الأحوال الشخصية والدين في البلدان الإسلامية، حيث أنه حتى نهاية القرن التاسع عشر، كانت الشريعة الإسلامية هي التي تحكم هذه البلدان. وتنقسم الدول الإسلامية في تشريع القوانين، والأنظمة التي تحكم حقوق الأحوال الشخصية، وتمسكها بالشريعة الإسلامية في التشريعات المتعلقة بنطاق الأحوال الشخصية، إلى عدة حالات. والسؤال الرئيسي هو: كيف يمكن انجاز صياغة قانون للأحوال الشخصية عابر للمذاهب؟ وبأي آلية يمكن صياغته؟ وما هي الآثار المترتبة عليه؟ تقوم هذه الدراسة بإجراء تحليل قانوني لأنظمة الأحوال الشخصية في البلدان الإسلامية، متخذة المنهج الوصفي- التحليلي منهجا لها. ويوضح هذا المنهج، أنه على الرغم من أن المذاهب الفقهية في البلدان الإسلامية ليست متطابقة في تشكيل قانون الأسرة، ولكن بسبب عوامل، كالعلاقة الوثيقة بين قضايا هذا الجزء من القانون مع التعاليم والمعتقدات الدينية والأخلاقية، فإن المباني العامة التي تحكم قانون الأسرة في هذه البلدان متطابقة جدا. لذا، فإن إمكانية صياغة قانون للأحوال الشخصية عابر للمذاهب، أمر مرغوب فيه ويمكن تحقيقه.

الكلمات المفتاحية: الأحوال الشخصية، الحقوق في الإسلام، النظام القانوني في البلدان الإسلامية، التقارب.

٢. في قسم القانون بجامعة المصطفى العالمية، syamak_ghyasi@miu.ac.ir

تمهيد

ينقسم القانون والقانون المدني، اللذان ينظمان علاقة الانسان بالآخرين، إلى قسمين رئيسيين: الأحوال الشخصية والمعاملات. فتحدد الأحوال الشخصية علاقة الشخص بأسرته، والمعاملات، علاقاته المالية بالآخرين. الأحوال الشخصية هي مجموعة من السمات والظروف التي تميز فرد الإنسان عن غيره، وتعيّن وضعه القانوني في المجتمع. هناك علاقة وثيقة بين الأحوال الشخصية والدين في البلدان الإسلامية، حيث أنه حتى نهاية القرن التاسع عشر، كانت الشريعة الإسلامية هي التي تحكم هذه البلدان. لكن حدثت تغييرات تدريجية في قوانين الدول الإسلامية بعد ذلك الزمان. تنقسم الدول الإسلامية في تشريع القوانين، والأنظمة التي تحكم حقوق الأحوال الشخصية، وتمسكها بالشريعة الإسلامية في التشريعات المتعلقة بنطاق الأحوال الشخصية، إلى عدة حالات:

الف: البلدان التي تميل إلى التشريع على أساس الفقه. هناك دولاً، تشكل التعاليم الفقهية فيها، المصدر الأول لتشريع القوانين. لكنها لا تصر على فقه مذهب معين، وقد تجاوزت حدود تقسيمات المذاهب. بعبارة أخرى، إن هذه الدول بينما تقيّد نفسها بالالتزام بالشريعة الإسلامية، فقد تحررت من القيود المفروضة وفق مذهب معين. وهذه كمصر، وسوريا، والأردن، والعراق، والكويت. (ابوزهرة، ١٩٥٨: ج٤، ص٢٤؛ السباعي، ١٤١٧: ص١٦)

ب: البلدان التي تميل للتعددية في قانون الأحوال الشخصية على أساس التعددية في المذاهب. هذه الدول، بناءً على احترامها للمذاهب المختلفة، تعمل وفق قوانين الأحوال الشخصية المتعددة، القائمة على الشريعة الإسلامية والمذاهب المتعددة. تعد إيران، ولبنان، وأفغانستان، والبحرين من هذا القسم. (الشليبي، ١٣٧٠: ص١٨)

ج: الدول التي تميل إلى تطبيق قانون الأحوال الشخصية الموحد، على أساس مذهب معين. تصر بعض الدول على سن قوانين الأحوال الشخصية على أساس فقه مذهب معين،

كسلطنة عمان التي تسن قوانينها وفق "المذهب الإباضي"، (السالمي، ٢٠١٠: ج ٣، ص ١٩٣؛ بكوش، ١٤٠٧: ص ٤٢٨؛ صدر قانون الأحوال الشخصية في سلطنة عمان بمرسوم سلطاني، ١٩٩٧: رقم ٩٧/٣٢) والسعودية وقطر يشرعان قوانينهما وفق "المذهب الحنبلي". (صدر قانون الأسرة في قطر، ٢٠٠٦: ص ٢٢؛ قانون تنظيم الزواج من الاجانب وقانون الولاية علي اموال القاصرين، ٢٠٠٤: ص ٤٠)

د: الدول التي تميل الى العلمانية في القانون (Legal secularism). وهي دول لا تنحصر في فقه ومذهب معين في الأحوال الشخصية، والقوانين المتعلقة بنطاق قانون الأحوال الشخصية. وبمعنى آخر، فإن قوانينها لا تتبع الفقه. وفي بعض الحالات ان دولاً كتونس، والمغرب، وتركيا، وإندونيسيا، وماليزيا، اعتمدت قوانين علمانية بشأن الأحوال الشخصية. (السباعي، ١٤١٧: ١٥)

ما ذكر، هو تعبير عن الوضع الراهن للأحوال الشخصية في الدول الإسلامية. ونحاول في هذه الدراسة، بعد شرح ضرورات الأحوال الشخصية، أن نرسم الوضع المطلوب، أو "ما ينبغي أن يكون"، ونبين مقتضيات العدالة في المحاكم القضائية في الصعيد المرتبط بمجال الأحوال الشخصية. كما نناقش أيضاً، إمكانية صياغة قانون للأحوال الشخصية عابر للمذاهب. لذلك، بعد شرح بعض القضايا الأولية، لإثبات وجود قانون عادل ومرغوب فيه، وإمكانية صياغة قانون للأحوال الشخصية عابر للمذاهب، سندرس عدة مناهج، وهي تعدد قانون الأحوال الشخصية، وتطبيق قانون واحد للأحوال الشخصية، ونظرية وحدة قانون الأحوال الشخصية.

١. الأحوال الشخصية

يتكون مصطلح "الأحوال الشخصية" من كلمتين: الأحوال، جمع حال، والشخصية وهي اسم منسوب الى شخص. (انصاري وطاهري، ١٣٨٤: ص ١١٦) فجذر "الأحوال"، فعل "حال"

ثلاثي. وفي اللغة تحمل معنيين: السنوات والحالات. ويكون استخدام المعنى الثاني أكثر شيوعاً. (ابراهيم مصطفى وآخرون، د.تا: كلمة حال الشيء) و"الشخصية" هو مصدر مجعول لـ"شخص". والشخص هو عضو في المجتمع، له حق وعليه تكاليف. (ابراهيم مصطفى وآخرون، د.تا: كلمة حال الشيء) تشير الشخصية أيضاً، إلى قدرة الشخص على التمتع بالحقوق والواجبات. (جعفري لنكرودي، ١٣٧٨: ص ٣٧٩)

إن معنى هذه الكلمة في الاصطلاح، ووفقاً للمصاديق المتفق عليها في الأحوال الشخصية، كالزواج والطلاق، والابوة والبنوة، هي عبارة عن عناوين، تتسبب في ظهور، أو وجود ميزة، أو حالة في شخص، فيما يتعلق بشخص آخر، ويترتب عليها اثر قانوني. كالزواج الذي يجعل الرجل زوجاً لامرأة وتكون المرأة زوجة لرجل ما، فالقانون يترتب أثراً على هذه العلاقة". (باريكلو، ١٣٨٧: ص ٢٧) تنص المحكمة العليا في مصر، في تعريف الأحوال الشخصية: «إنها مجموعة من السمات الطبيعية، أو العائلية التي تميز الإنسان عن غيره، ويرتب القانون عليه آثاراً، كإن هذا الإنسان هو رجل أم امرأة، أعزب أو متزوج أو مطلق، ولد شرعي أم غير شرعي، مؤهل أو يفتقر إلى الاهلية بسبب صغر سنه، أو الجنون أو السفه. (عزمي بكري، ١٩٩٩: ج١، ص ١٤)

وبناءً عليه، هناك عنصران أساسيان في مفهوم الأحوال الشخصية: أولاً: أن تكون السمة الناتجة عنه، في شخص بالنسبة لشخص آخر، كالابوة والبنوة، أو الامومة والبنوة الذي تكون نسبة بين شخص وآخر.

ثانياً: هو أن القانون يقبل هذه الميزة رسمياً، ويرتب عليها آثاراً. فمثلاً، في حالة الزواج، يجب على الزوج دفع نفقة الزوجة، كما يجب أن تعيش الزوجة معه. ونتيجة لذلك، فإن مجرد وجود نسبة ما، لا يكفي، وإنما يجب أن يقرها القانون أيضاً، ويرتب عليها آثاراً. فوجود هذه الميزة، تختلف الأحوال الشخصية من الناحية المفاهيمية عن باقي الحالات، كالصغر والكبر، والرشد والسفه، والعقل والجنون؛ لأن هذه العناوين فعالة، ومؤثرة في قدرة

الشخص على التمتع بها أو استيفاءها، والقانون يرتب عليها آثاراً من هذا الحيث، بينما ترتبط الأحوال الشخصية بالآخرين، وتترتب وفقها آثاراً بالنسبة الى الآخرين. (صفايي وقاسم زاده، ١٣٩٨: ص ١٠)

٢. البلدان الإسلامية

أدى عدم هيمنة الحكم الإسلامي، وكون بعض شعوب العالم من غير المسلمين، إلى قيام الفقهاء وعلماء القانون المسلمين، بتقسيم العالم إلى تقسيم عام: دار الإسلام، ودار الكفر، ودار العهد. وبالطبع، هذا التقسيم مجرد تقسيم فقهي وقانوني، ولا يوجد معياراً، أو قاعدة لهذا التقسيم في التعاليم القرآنية والروايات. وحسب التقسيم أعلاه، فإن السؤال الذي يطرح نفسه: على أساس أي معيار يقال: إن دولة معينة هي دولة إسلامية، أو غير إسلامية؟ وهل هي على أساس ديانة غالبية سكانها؟ أم المعيار، هو النظام السياسي، والحكام، وسيادة هذه الأراضي؟ أم أن كلام المعيارين المذكورين مناط هذا التقسيم؟ اختلفت آراء الفقهاء في هذا المضممار، فاعتبر البعض، حاكمية الإسلام والاحكام الإسلامية، مقياساً. لذلك، فالأرض التي ظهرت فيها الأحكام الإسلامية، تعتبر أرضاً إسلامية، حتى لو كان معظم سكانها من الكفرة. والأرض التي تشرع فيها أحكام الكفر، ستكون أرضاً غير إسلامية، رغم أن معظم سكانها مسلمون. (اللطفي الفطاني، ١٩٩٨: ص ٣١)

واعتبر الآخر، العنصر السكاني فعلاً في صدق دار الإسلام. (الأصفي وشبيب، د.تا: صص ٣٩٥- ٣٨٤) وقال البعض، تماشياً مع هذه الفكرة، أن المهم في اعتبار دولة إسلامية، هو كثرة المسلمين وليس غالبية المسلمين. وعلى هذا الأساس، المقصود من الكثرة، الكثرة نسبياً، حيث يجب أن تكون كثافة المسلمين امراً مشهوداً به. وعليه فينبغي يكون المسلمون مؤثرين في المعادلات السياسية والوطنية لتلك الدولة، ولديهم تأثير فعال.

ارتأت منظمة التعاون الإسلامي، الدولة الإسلامية هي بلد يكون المسلمون غالبية سكانه. (ديلمي، ١٣٨١: ص ٣٥) فوفقاً لهذا المعيار، في الوقت الحالي (أي عام ٢٠٢١)، إن عدد الدول الإسلامية هو ٥٧ دولة. وللدول الإسلامية، بحسب المذاهب الفقهية المؤثرة في مجال قانون الأحوال الشخصية، عدة توجهات وهي: تعدد قانون الأحوال الشخصية، وتطبيق قانون موحد للأحوال الشخصية، ونظرية وحدة قانون الأحوال الشخصية. ولإثبات قانون منصف ومطلوب، تصبح دراسة هذه التوجهات امراً ضرورياً.

٣. نظرية تعدد قانون الأحوال الشخصية

وفقاً لقواعد القانون، ينبغي أن يحكم القانون جميع مواطني الدولة، وهذا هو الأصل. لذا، ازدواجية القانون وتعددده في الأحوال الشخصية، استثناء يحتاج إلى تبرير منطقي. وفي القضايا القانونية في الدول الإسلامية، ليست الأحوال الشخصية للأغلبية فقط، هي المهمة، وإنما الأحوال الشخصية للأقليات أيضاً مهمة في حد ذاتها. وفي المقابل، من منظور القانون الدولي الخصوصي، تلعب الجنسية والإقامة، دوراً في تحديد القانون السائد، وليس لعنصر المذهب، أي تأثير في تحديد القانون الذي يحكم الأحوال الشخصية. لتبرير هذا الرأي، الذي يتعارض مع مبدأ حكم القانون الواحد على جميع مواطني الدولة، يمكن الاستشهاد بالمباني والحجج التالية:

٣-١. المباني الفلسفية والاجتماعية لتعدد قوانين الأحوال الشخصية

إن فلسفة القانون، هي مفهوم التفكير الخارجي والنقدي حول مجموعة القواعد العامة والملزمة، التي يتم وضعها من أجل إقامة النظام، وإقامة العدل. (خسروبناه، ١٣٨٥: ص ٩٥) كما أن موضوعات فلسفة القانون غالباً هي كلية ونظرية، ويتعامل فيلسوف القانون أكثر

من أي شيء آخر، مع المناقشات النظرية لطبيعة الحق والعدل والقانون. ومن جهة أخرى، يتعامل علم الاجتماع القانوني مع الدراسات التجريبية والعلمية للقانون. ومع ذلك، فإن أوجه الشبه بين التخصصين، أدت إلى ارتباك بعض قضاياهما، بما في ذلك نظرية تعدد قوانين الأحوال الشخصية من منظور هذين التخصصين المهمين والمؤثرين:

١. العدل: قدم علماء القانون والأخلاق عدة تعريفات للعدل: «العدل بالمعنى العام، مفهوم يشمل جميع الفضائل، وبالمعنى الخاص، فضيلة يجب أن يُمنح بموجبها كل شخص ما يحق له». (كاتوزيان، ١٣٧٦: ص ٣٤) وقد أضاف البعض شرطاً لهذا التعريف: «الأيضر بالمصلحة العامة». واعتبر حكماء وعلماء القانون الغربيون، في الغالب، بيان أرسطو هذا، أفضل تعريف للعدالة، والحقوا اليه جملة من شيشرون، القانوني والخطيب الروماني. (كاتوزيان، ١٣٧٧: ج ١، ص ٢٠٥) وأما التعريف الأكثر تبريراً من وجهة نظر علماء القانون المسلمين، هو: «العدل هو منح الحق لصاحبه»، و«العدل يعني إعطاء الحق للصالحين». (كاتوزيان، ١٣٧٧: ص ٣٤) إن تعريف علماء المسلمين للعدالة، يرجع الى مراعات الاستحقاق، ومأخوذ من كلام الإمام علي عليه السلام الذي قال ردّاً لسؤال عن العدل: "الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا" (السيد الرضي، ١٤١٤: ص ٥٥٣) كما يعتقد البعض، أن هذا التعريف يمكن استنتاجه من أفكار الفيلسوف اليوناني العظيم أرسطو. (جوان، ١٣٢٦: ج ١، ص ١٢٣)

في مقابل نظرية العدالة الاستحقاقية، هناك نظرية أخرى تم التعبير عنها بالعدالة المتساوية، لأن من معاني العدل هي التساوي. عرّف بعض مؤلفي المعاجم، العدالة بأنها مصطلح يقتضي معنى التساوي. (الراغب الاصفهاني، ١٤١٢: مادة عدل) كما أن العدالة على النحو المنصوص عليه في المواثيق الدولية، بما في ذلك المادتان ٢ و ١٦ من الإعلان العالمي، والمادة ١ من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، هي التساوي.

تشخيص العدالة ووضع معيار معقول لها، بغض النظر عن معايير الوحي، هو من أصعب الموضوعات في فلسفة القانون. يعتقد بعض فلاسفة القانون، أن العدالة التي هي موضوع بحثنا، هي العدالة العامة، والمطلقة، والشاملة، والعابرة للزمان، والعابرة للمكان، كما أطلق عليها أرسطو العدالة الطبيعية. وكان يقصد من العدالة، «أنها قاعدة شمولية، وهي نوع ينبع من طبيعة الأشياء، ولا علاقة لها بمعتقدات الأفراد والقوانين التي تحكم المجتمع». (كاتوزيان، ١٣٧٧: ج١، ص ٦١٨) كما عزز البعض -من خلال منظور اجتماعي- الاعتقاد بأن العدالة تأتي من الضمير العام. كما يعتقد البعض، أنه يجب استنباط واستخراج الأحكام العادلة من خلال العقل، ومن خلال تحليل القضايا والمثل الاجتماعية. (جوان، ١٣٢٦: ج١، ص ١٩٠)

وعليه يمكن اتخاذ مفهومين محددين وعامين للعدالة: أحدهما احترام حقوق الآخرين، والآخر هو القيام بالعمل الحكيم، ووضع كل شيء في موضعه الصحيح، وهو أحد مصاديق احترام حقوق الآخرين. كما أن مقتضى تحقيق العدالة والقسط في المجتمع، هو إعطاء حقوق جميع المواطنين والأفراد، من جميع الديانات والمناهج والأعراق والقوميات. وعليه، فقد استدل بعض المفكرين المسلمين بمبدأ العدل في بعض أحكام ومصاديق الأحوال الشخصية. (مطهري، ١٣٨١: ص ٢٧١؛ حكيمي، ١٣٨٣: ص ٦٨) كما قال آخرون: «ان نظام المواطنة للأحوال الشخصية في القانون الإيراني، سيكون متوافقاً مع مصالح الأسرة، والخلفية التاريخية، والإسلامية، والمساواة، والعدالة». (متولي، ١٣٧٨: ص ٨٠)

ولذلك، إن كون لكل طائفة دينية في لبنان محكمة منفصلة، يصدر فيها حكم، بناء على الأحوال الشخصية لتلك الطائفة، يعد اجراءاً في مسار تحقيق العدالة، حيث أن إيجاد مقدمات هذا الأمر، واحترام هذا التنوع الديني وفقاً للمادة ٩ من الدستور اللبناني، هو من واجبات الحكومة.

٢. التعددية القانونية: للتعددية تطبيقات مختلفة في مجالات مختلفة من فلسفة الدين، وفلسفة الأخلاق، والقانون، وعلم الاجتماع. وكلها تشترك في الاعتراف بالتعددية، مقابل الوحدة. وإن اهتمام علماء القانون بالمجتمع، وبالوقائع الموجودة، هو نتيجة للتعاليم الاجتماعية (السوسيولوجية). إن أحد إنجازات مدارس علم الاجتماع، التي لها فوائد لا يمكن إنكارها، هي "التعددية القانونية". (صانعي، ١٣٨١: ص ٤٨) يعتقد البعض، بأن لا تعني التعددية القانونية، ديمقراطية قانونية مباشرة بمعنى وضع القانون بمشاركة جميع الناس، كما هو الحال في عدد محدود من الولايات في أمريكا وسويسرا. (صانعي، ١٣٨١: ص ٤٨) بل إن "التعددية القانونية"، قد تحققت عندما قام ممثلو الشعب المنتخبون بسن القانون، أو سن قوانين مختلفة، للمجموعات الدينية، والمذهبية، والعرقية ذات العادات والأحكام المختلفة. (صانعي، ١٣٨١: ص ٤٨)

ويرى آخرون، أن التعددية القانونية، هي قبول عدة مبادئ كمصدر لسيادة القانون. (شهابي، د.تا: ص ١٣٥) ويمكن أن يكون هذا المعنى من التعددية هرمياً أو مستقلاً. فالتعددية الهرمية، تعني الإيمان بالعديد من المبادئ التي تكون في طول بعضها البعض، حيث أن المبدأ الأدنى يستمد صلاحيته من المبدأ الأعلى. وتعني التعددية المستقلة، الإيمان بتعدد المبادئ التي تكون في عرض بعضها البعض، ولا يستمد أي من المبادئ اعتباره، من مبدأ آخر. من الإنجازات المهمة للتعددية في النظام القانوني، أنها تتيح مرونة للنظام القانوني، وتحقق إمكانية الفصل الماهوي للقواعد القانونية.

يمكن رؤية مظاهر من النهج التعددي في مختلف قوانين إيران، كما هو الحال في الدستور، حيث يمكن تسمية المادة ١٣ و ١٩ و ٢٦ بالمواد الأساسية التي قبلت تعدد القوانين في إطار العام. ويمكن رؤية هذا النهج أيضاً في القوانين والمحاكم اللبنانية، كما بينّا، فلكل من الطوائف الدينية في لبنان، محكمة منفصلة يصدر فيها حكم، بناء على الأحوال الشخصية لتلك الطائفة.

٣-٢. تحري قوانين الأحوال الشخصية للأقليات في القوانين والمواثيق الدولية

اليوم، هناك عدد قليل من البلدان التي لا تواجه قضية الأقليات على أراضيها. ليس للأقلية معنى واحد، بل لها مظاهر عرقية، ولغوية، ودينية، ومذهبية مختلفة. الأقليات هي جزء من النظام العالمي لحقوق الإنسان، ولديها حقوقها الطبيعية والخاصة. ومن القضايا المعقدة نسبياً في الدول الإسلامية، هي قضية حقوق الأقليات، خاصة فيما يتعلق بأحوالهم الشخصية. اتخذت الخطوة الأولى في صياغة حقوق الأقليات، بإبرام معاهدات ثنائية، أو متعددة الأطراف، ودعمها بجدية، من خلال جهود الأمم المتحدة ومناقشاتها الطويلة. تم تضمين الحق في الحياة، والحق في الهوية، وحرية الاعتقاد، وممارسة الدين، والتعليم الديني للأقليات، في المسودة الثانية من ميثاق الأمم. (مهربور، ١٣٧٤: ص ٣٢٥)

كما يدعم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حرية الفكر، والضمير، والدين. وهذه الحماية تشمل الأقليات أيضاً، حيث تنص المادتين ٢ و ١٨ من هذا الإعلان: «يمكن لكل فرد، التمتع بجميع الحقوق، والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان، دون أي تمييز من حيث العرق، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو المذهب، أو العقيدة السياسية، أو أي عقيدة أخرى. وكذلك التابعة، أو الوضع الاجتماعي، أو الثروة، أو الولادة، أو أي موضوع آخر. بالإضافة إلى ذلك، لا يجوز أن يكون هناك تمييز على أساس الوضع السياسي، أو الإداري، أو القضائي، أو الدولي للبلد أو الإقليم الذي ينتمي إليه الشخص. سواء كانت هذه الدولة مستقلة، أو تحت الوصاية، أو الحكم الذاتي أو أن سيادتها محدودة».

وتنص المادة ٢٧ من المعاهدة الدولية الخاصة بالقانون المدني والسياسي على: «في البلدان التي توجد فيها أقليات عرقية، أو دينية، أو قومية، لا يجوز حرمان الأشخاص المنتمين إلى هذه الأقليات من حق التعايش مع أعضاء آخرين من مجموعتهم الثقافية، ويجوز لهم إتباع دينهم، وأن يتصرفوا بموجبه، وأن يتحدثوا بلغتهم». كما تنص المادتان ١٨ و ٢٦ من المعاهدة، على الحرية في ممارسة الشعائر الدينية.

وتنص الفقرة الأولى من المادة ١ من إعلان القضاء على جميع أشكال التمييز أو عدم المساواة في الدين، الذي اعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة في عام ١٩٨١، على ما يلي: «لكل فرد، الحق في حرية الفكر، والوجدان، والدين. وهذا الحق يضمن حرية الفرد في ممارسة دينه، أو معتقده، فضلاً عن حرية الفرد في التعبير عن دينه، أو معتقده، بشكل فردي أو بالاشتراك مع آخرين، في الأماكن العامة والخاصة، من خلال الشعائر والممارسات الدينية وتعلمها».

كما يتضمن إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية، أو إثنية، وإلى أقليات دينية ولسانية، المعتمد في عام ١٩٩٢، حقوقاً مهمة للأقليات. تلزم الفقرة الأولى من المادة ٤ الحكومات، باتخاذ التدابير اللازمة لضمان أن الأشخاص المنتمين إلى الأقليات يحترمون بشكل كامل وشفاف جميع حقوق الإنسان وجميع الحريات الأساسية.

كما نرى، أنه بعد حقوق الإنسان الأساسية، فإن ما تم التأكيد عليه وتحديده في هذه اللوائح والمواثيق الدولية، هو حرية العقيدة في العبادة الدينية. وبما أن الإسلام لا يقتصر على المجال الفردي، بل تشمل قواعد الدين، الأحوال الشخصية، فإنها تشمل الحرية التي تحميها اللوائح والمواثيق الدولية أيضاً، من حرية عمل الأقليات فيما يتعلق بأحوالهم الشخصية. ومن جهة أخرى، ترى الدول الإسلامية، بصفته أعضاء في المجتمع الدولي، نفسها ملتزمة بموجب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وميثاق الأمم المتحدة، والمعاهدات بين الدول، والمعاهدات الدولية التي انضمت إليها. وبما أن الدول الإسلامية انضمت إلى العديد من معاهدات حقوق الإنسان، بما في ذلك المعاهدة الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية، وجعلت من واجبها الالتزام بأحكام هذه المواثيق، لذلك، فإن الاستقلال القضائي للأقليات الدينية في مجال قانون الأسرة والأحوال الشخصية، وكذلك الممارسات والمعتقدات الدينية الأخرى، باعتبارها شؤون شخصية، يتماشى تماماً مع العديد من اللوائح والمواثيق الدولية.

٣-٣. المباني والادلة الفقهية لنظرية تعدد قوانين الأحوال الشخصية

في كثير من البلدان الإسلامية، استلها ما من تعاليم الإسلام، يُنظر إلى الناس من منظور الإنسانية وخلق الله، وتحاول حماية حقوق جميع الأفراد والأقليات، وتضعها على سلم علاقاتها الاجتماعية. وعليه، فإن إحدى القضايا المهمة في هذا الصدد، والتي تحتاج إلى بحث ومناقشة، هي النظرة الإسلامية بشأن معرفة الأحوال الشخصية للأقليات، والاستقلال القضائي للمذاهب من منظور الفقه الإسلامي. لذلك، عبر الاستفادة من الأدلة القرآنية والروايات وسيرة الرسول ﷺ وأهل البيت  وآراء الفقهاء، ولا سيما آراءهم المشهورة، سندرس وجهة النظر الإسلامية في تحديد قانون الأحوال الشخصية للأقليات.

٣-٣-١. الأدلة القرآنية

أقرت الديانة الإسلامية المقدسة عقد زواج غير المسلمين، بما يتفق مع معاييرهم وأنظمتهم ورغباتهم، وحكمت بصحته. وفي هذا الصدد يمكن الاستشهاد بالآيات القرآنية التي نزلت حول الأفراد وزوجاتهم، كآية الشريعة: ﴿وَأَمْرُهُنَّ بِأَمْرِ الْغَيْبِ﴾ (المسد/٤) والآية الشريفة: ﴿وَقَالَتْ أُمُّ الْيَسْرِ لَوْ أَنَّكَ تَعْلَمُ الْغَيْبَ لَأَخَذْتَنِي فَجِدَّتْكِ أُنْثَىٰ﴾ (القصاص/٩) إن هاتين الآيتين، تحكمان ضمناً على صحة زواج أبي لهب من زوجته، وفرعون وزوجته، وإن كان زواجهما صحيحاً حسب ملتهم وليس الإسلام. لأن الله قد صرح في الآيتين أنهم أزواج.

٣-٣-٢. المستندات الروائية

تؤيد بعض الروايات، صحة واعتبار المقررات، والأنظمة المتعلقة بموضوع الأحوال الشخصية لغير المسلمين، كالزواج، والانفصال والطلاق، والوصايا، والارث. وتنقسم هذه الروايات إلى عدة فئات، بحسب كونها تتعلق بأبواب مختلفة من الفقه:

الفئة الاولى: روايات باب النكاح

ورد في حديث صحيح سنداً: «كَانَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام صَدِيقٌ، لَا يَكَاذُ يُفَارِقُهُ إِذَا ذَهَبَ مَكَاناً، فَبَيْنَمَا هُوَ يَمْشِي مَعَهُ فِي الْحَدَائِينِ، وَمَعَهُ عَلَامٌ لَهُ سِنْدِيٌّ، يَمْشِي خَلْفَهُمَا، إِذَا انْتَفَتَ الرَّجُلُ يُرِيدُ عَلَامَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَلَمْ يَرَهُ، فَلَمَّا نَظَرَ فِي الرَّابِعَةِ قَالَ: يَا ابْنَ الْفَاعِلَةِ، أَيْنَ كُنْتَ؟ قَالَ: فَرَفَعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَدَهُ، فَصَكَ بِهَا جَنْبَهُ نَفْسِهِ، ثُمَّ قَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ، تَقْدُفُ أُمُّهُ؟ قَدْ كُنْتُ أَرَى أَنَّ لَكَ وَرَعاً، فَإِذَا لَيْسَ لَكَ وَرَعٌ. فَقَالَ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، إِنَّ أُمَّهُ سِنْدِيَّةٌ مُشْرِكَةٌ. فَقَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ لِكُلِّ أُمَةٍ نِكَاحاً؟ تَنَحَّ عَنِّي. قَالَ: فَمَا رَأَيْتُهُ يَمْشِي مَعَهُ حَتَّى فَرَّقَ الْمَوْتُ بَيْنَهُمَا». (الكليني، ١٤٠٧: ج ٢، ص ٣٢٤)

ان مفاد هذا الحديث، والنصوص الأخرى التي تشير الى زواج المشركين، تدل على الصحة المطلقة لزواج غير المسلمين. ويلزم من هذا الامر، نفي نسبة الزنا من أمه وأبيه. فإذا كان زواجهما غير صحيح، فلم تكن تلك النسبة (الزنا) كاذبة، كما كان يعتقد الراوي ذلك، حيث نسب الزنا إلى غير المسلمين. كما جاء في حديث الإمام (ع) تعبير: «أَنَّ لِكُلِّ أُمَةٍ»، الذي يشمل جميع أمم البشر. وبالطبع الزواج الموقع عليه، هو النكاح المقبول لدى تلك الامة. لذلك إذا تزوج رجل وامرأة فيما بينهما، بشكل لا يتفق مع الزواج الشرعي وفق شريعتهما، فلن تترتب عليه آثار الصحة، ولن يدخل في مضمون روايات النكاح الموقع؛ لأن تعبير هذه الروايات لا يشمل مثل هذه الحالات، حيث تختص الرواية بالمصاديق التي يكون النكاح فيها مقبولا لدى تلك الامة.

كما ورد في نص آخر، وبسند صحيح، أن أبي الحسن الحذاء يقول: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فسألني رجل ما فعل غريمك؟ قلت: ذاك ابن الفاعلة؟ فنظر إلي أبو عبد الله عليه السلام نظراً شديداً. قال: فقلت: جعلت فداك، إنه مجوسي، أمه أخته. فقال: أوليس ذلك في دينهم نكاحاً؟». (الكليني، ١٤٠٧: ج ٧، ص ٢٣٩) وعبارة «أليس هذا زواجا في دينهم؟» تعني ما دام هناك زواج بينهما، فإن نسبة الزنا غير صحيحة.

كما هو واضح، فإن الروايات والأحاديث السابقة، وبعض الروايات المذكورة في النكاح، تحترم زواج الأقليات. والنتيجة هي ترتب مطلق صحة النكاح عليه؛ لأن أقل ما يثبتته التعليل في النهي عن القذف، هو أن القاذف كاذب. وهذا يدل على الصحة المطلقة لنكاح غير المسلمين. كما أنه يلزم منه، نفي نسبة الزنا لوالديه. فإذا كان زواجهما غير صحيح، لن تكون هذه النسبة باطلة بالنسبة لهما، كما كان يظن الراوي، حيث نسب الزنا إلى غير المسلمين. خاصة وأن الرواية تنص صراحة على أنه "أوليس ذلك في دينهم نكاحاً؟"

الفئة الثانية: روايات باب الطلاق

وورد في حديث: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن تزويج المطلقات ثلاثاً، فقال لي: إن طلاقكم لا يحل لغيركم، وطلاقهم يحل لكم، لأنكم لا ترون الثلاثة شيئاً وهم يوجبونها». (الطوسي، ١٣٩٠: ج ٣، ص ٢٩٣) إن سند هذا الحديث بسبب وجود "العلوي"، ضعيف، لأنه مجهول. لكن دلالتها تخلو من أي اشكال. وتوضيح ذلك: أنه يعرف من روايات كثيرة، أن الطلاق لا يصح في بعض الصور السائدة لدى أهل السنة، وإذا حصل هذا الطلاق بين الزوج والزوجة المنتمين للمذهب الشيعي، لم يترتب عليه أثراً، وإنما هذه المرأة تعتبر متزوجة. وفي الوقت نفسه، تنص الروايات على أنه إذا وقع هذا الطلاق بين أهل السنة، حيث يؤمنون بصحته، فإن الإمامية يعتبرونه صحيحاً، ويسمحون بالزواج القادم من هذه المرأة.

الفئة الثالثة: روايات باب الوصية

تؤكد روايات عديدة على صحة وصية أهل الذمة، حيث لم يسمح المعصوم عليه السلام بانتهاكها. من ضمن هذه الروايات، رواية "ياسر الخادم" عن الامام الرضا عليه السلام، حيث يقول: «كُتِبَ مِنْ نَيْسَابُورَ إِلَى الْمَأْمُونِ، أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْمَجُوسِ أَوْصَى عِنْدَ مَوْتِهِ بِمَالٍ جَلِيلٍ يُفَرَّقُ فِي الْمَسَاكِينِ وَالْفُقَرَاءِ، فَفَرَّقَهُ قَاضِي نَيْسَابُورَ فِي فَقَرَاءِ الْمُسْلِمِينَ. فَقَالَ الْمَأْمُونُ لِلرِّضَا عليه السلام: مَا

تَقُولُ فِي ذَلِكَ؟ فَقَالَ الرِّضَا عليه السلام: إِنَّ الْمَجُوسَ، لَا يَتَصَدَّقُونَ عَلَى فُقَرَاءِ الْمُسْلِمِينَ، فَكَتُبَ إِلَيْهِ أَنْ يُخْرِجَ بِقَدْرِ ذَلِكَ مِنْ صَدَقَاتِ الْمُسْلِمِينَ، فَيَتَصَدَّقَ بِهِ عَلَى فُقَرَاءِ الْمَجُوسِ». (الحر العاملي، ١٤٠٩: ج ١٩، ص ٣٤٣)

قال الريان بن شبیب: سألت الرضا عليه السلام فقلت: «إن أختي أوصت بوصية لقوم نصارى، وأردت أن أصرف ذلك إلى قوم من أصحابنا مسلمين، فقال: أمض الوصية على ما أوصت به، قال الله تعالى: (فإنما إثمهم على الذين يبدلونهم)». (الحر العاملي، ١٤٠٩: ج ١٩، ص ٣٤٣)

إن احترام قوانين الأحوال الشخصية لأهل الذمة، بما في ذلك وصاياهم، أمر مهم لدرجة، أنه في حالة انتهاك حاكم مسلم لوصية أهل الذمة، يأمر الإمام عليه السلام بالتعويض من أجل التصرف وفقا لوصيته.

وتجدر الإشارة إلى أنه على عكس الميراث، حيث لا يرث أهل الذمة من المسلمين، فإن الوصية تجوز لهم. في هذا الصدد، يوجد تصريح، أنه إذا قام ذمي بوصية لصالح ذمي آخر، يجب العمل وفق وصيته. (الحر العاملي، ١٤٠٩: ج ١٩، ص ٣٤٣)

الفئة الرابعة: روايات باب الإرث

«سئل أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي يَهُودِيٍّ أَوْ نَصْرَانِيٍّ يَمُوتُ، وَ لَهُ أَوْلَادٌ مُسْلِمُونَ، وَ أَوْلَادٌ غَيْرُ مُسْلِمِينَ. فَقَالَ لَهُمْ عَلَى مَوَارِيثِهِمْ». (الحر العاملي، ١٤٠٩: ج ٢٦، ص ٢٤) نقل الكليني هذا الحديث في الكافي، والشيخ الطوسي في الاستبصار والتهذيب أيضا، لكن حذفت جملة "أولاد المسلمون" فيما ورد في التهذيب.

وتم وضع باب خاص في الكتب والمصادر الحديثية، بعنوان "ميراث أهل الملل"، و"ابواب ميراث المجوس"، و"ابواب ميراث المجوس والكفار"، وقد ذكرت روايات عن تطبيق أحكامهم في الميراث. (الحر العاملي، ١٤٠٩: ج ٢٦، ص ٣١٧؛ ابن بابويه، ١٤١٣: ج ٤، ص ٣٣٤) ويستنتج من هذا الأمر، أنه حصل إهتمام بالمقررات والأحكام الخاصة بالأقليات في باب الإرث.

٣-٣-٣. السيرة العملية للزعماء المسلمين

منذ البداية وحتى الآن، رحبت المجتمعات الإسلامية دائماً بالأقليات الدينية، والعرقية، واللغوية، وعاشت معاً بحرية. ولم تفرض الأغلبية، دينها على الأقلية، بل احترمت أيضاً حقوق الأقلية تماماً، كما أكد القادة والزعماء الدينيون على حقوق كل من المسلمين وغيرهم. والواقع، أن الإسلام منحهم العديد من الحقوق، بما في ذلك استقلال القضاء، وحرية اتباع الدين. (عميد زنجاني، ١٣٦٢: ص ١٨٧) هناك أيضاً، العديد من الأمثلة، والأوامر التاريخية للزعماء الدينيين لاحترام الأقليات الدينية. فنصح الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في مرسوم حكومته لمالك الاشر، حاكم مصر، باحترام حقوق جميع الأفراد وقال: «و اشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم واللطف بهم، ولا تكوننَّ عليهم سبعا ضارياً تغتنم أكلهم، فاتهم صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق، يفرط منهم الزلل، وتعرض لهم العلل ويوتوني علي ايديهم في العمد والخطا، فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب وترضي أن يعطيك الله من عفوه وصفحه». (السيد الرضي، ١٤١٤: ص ٤٢٧)

تسري التعليمات الصادرة عن أمير المؤمنين عليه السلام في هذا المرسوم، على جميع البشر الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي، ولا فرق بينهم في التبعية، أو العرق، أو اللون، أو الطبقة و الأمور الأخرى. من وجهة النظر هذه، يتمتع جميع البشر بأهم الحقوق في جميع المجتمعات والعصور، لأنهم بشر. ولذلك يصرح: «فاتهم صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق».

كما أن دراسة كلمات كـ "الناس"، و"نظير لك في الخلق"، و"العامة"، و"كل امرئ"، و"عباد الله"، و"يابن آدم" في سائر الخطب والوصايا وأوامر الامام علي عليه السلام، تشرح بياناً كاملاً عن هذا المنهج.

كما أبرم الخليفة الثاني ميثاق مع أهل القدس بعد فتحها، ينص الاتفاق على ما يلي: هذا ما أعطى عمر، أهل إيليا، من الأمان. أعطاهم أماناً لأنفسهم، وأموالهم، ولكنائسهم، وصلبانهم...

ولا يضار أحد منهم". (الوافي، ٢٠١٦: ص ٢٢٠) هذه الرؤية التحررية تكرست على مر التاريخ في البلدان الإسلامية.

كما أنه بالنسبة للأحوال الشخصية وحقوق الأسرة، تؤكد المذاهب الإسلامية على أن زواج غير المسلمين صحيح، إذا كان قائما على مبادئ دينهم ومعتقداتهم الدينية.

٣-٣-٤. آراء ونظرات الفقهاء

بعد بيان الأدلة القرآنية، والمستندات الروائية، والسيرة العملية للمعصومين في التعرف على الحقوق الشخصية للأقليات، وإذنتهم بالرجوع إلى أحكام دينهم في أحكام النكاح، وفسخه، والإرث، والوصية، نشير إلى أفكار وأقوال عدد من الفقهاء في هذا الشأن.

ففي الأمور المتعلقة بالأحوال الشخصية للأقليات، يحكم مشهور فقهاء الإمامية بجواز اتباع أحكام دينهم في مسائل الزواج، والطلاق، والوصية، والميراث، سواء كانت تلك القواعد متوافقة مع الأحكام الإسلامية أم لا، وحتى في مرحلة تأسيس الحق، سواء أكان ذلك مرضيا للإسلام أم لا. يقول العلامة في تذكرة الفقهاء، والشيخ الطوسي في نهاية الأحكام والمبسوط، حول أحكام نكاح الكفار: «إن زواج الكفار يحمل على الصحة، وعندما يعتنقون الإسلام ويمثلون أمام محكمة إسلامية لرفع دعوى قضائية، يكفي اعترافهم بالزواج بينهم». (الحلي، ١٤١٤: ج ٢، ص ٦٤) كما يقول الشهيد في اللمعة: «أن الرجل والمرأة الكتابيين، لو اعتنق الرجل الإسلام، والمرأة بقيت على دينها، فإن النكاح بينهم يبقى على حاله». (العالمي، ١٤١٠: ص ١٨٠)

فالنتيجة والخاتمة لهذا المبحث، من خلال فحص الأدلة القرآنية، والمستندات الروائية، والسيرة العملية للمعصومين، وأقوال الفقهاء في أربعة قضايا مهمة في الأحوال الشخصية لغير المسلمين، هي أن إحالة الدعاوي في هذه القضايا، يكون إلى أحكام دينهم، وهذا الأمر له خلفية فقهية وتاريخ طويلة.

٤. الأحوال الشخصية من منظور القانون الدولي الخاص

على الساحة الدولية، تدعم الحكومات الأجانب عادة، لضمان احترام حقوق الإنسان الخاصة بهم. وتعتبر الأحوال الشخصية من أهم القضايا في تنازع القوانين في القانون الدولي الخاص. وتخضع لهذا القانون، عندما يتعلق الأمر بعامل خارجي أو أكثر؛ لأنه في هذه الحالة، يحصل تضارب في القوانين. ففي القانون الدولي الخاص بشأن الأحوال الشخصية، طُرح حلان مختلفان لدول العالم. ففي بعض البلدان تخضع الأحوال الشخصية لقانون أوطانهم، كما في المادتان ٦ و ٧ من القانون المدني الإيراني، والمادة ١٣ من القانون المدني المصري. وفي بعض البلدان الأخرى، التابعة للنظام القانوني البريطاني والأمريكي، لقد تم قبول قانون بلد الإقامة بخصوص الأحوال الشخصية للناس. (الماسي، ١٣٩٥: ص ١٥٠) وتجدر الإشارة إلى أن العوامل المؤثرة في وضع الأجانب، والقانون الذي يحكمهم، هي عنصر "المواطنة" و "الإقامة". وهما عنصران تترتب عليهما آثارا، أكثر من العناصر الأخرى. وعليه، فإن عنصر الدين له تأثير ضئيل في تحديد القانون الحاكم. لكن ما هي أسباب تفضيل أحد العنصرين على الآخر، وما هو الحل المرغوب فيه والأفضل؟، ففي التحليل القانوني، يعتبر بعض علماء القانون، أن حجج مؤيدي قانون الأحوال الشخصية وفق عنصر "المواطنة"، تتمتع بصلاية وقوة أكبر، كما قبلت معظم الدول بهذا العنصر. (الماسي، ١٣٩٥: ص ١٥٠) كما أنه من حيث الممارسة العملية، يتم تطبيق هذه النظرية على المستوى الدولي. (سلجوقي، ١٣٨٥: ج ٢، ص ٢١٣)

وتجدر الإشارة إلى أنه وفقا لمبدأ اقليمية القوانين بحدود الدولة في القانون الدولي الخاص، يتم تنفيذ القوانين والاجراءات التي تضعها الهيئة التشريعية المختصة في كل دولة بشكل أساسي داخل الحدود السياسية لتلك الدولة، وتحكم جميع الأشخاص والممتلكات في تلك الحدود. وتسمى هذه القاعدة "مبدأ اقليمية القانون". (كاتوزيان، ١٣٨٠: ص ٢٣٨) وتجاهل هذا المبدأ، يعني قبول تدخل دولة ما في سيادة أخرى، وهو يتعارض مع استقلال

الدول. ومع ذلك، لهذا المبدأ بعض الاستثناءات الهامة. فمن أجل حماية حقوق الأقليات، يتم أحياناً تجنب القوانين الوطنية، واستبدال القوانين الوطنية بالاحكام الدينية. هذا المبدأ مقبول في قوانين العديد من الدول الإسلامية، حيث يجعلون غير المسلمين وأتباع الديانات الأخرى في بعض الحالات، خاضعين للاحكام الدينية.

الاستثناء الآخر، هو أن طبيعة قوانين الأحوال الشخصية عابرة للأوطان، والتي هي نفسها معترف بها في المقام الأول في القانون الدولي الخاص. وتم قبول خلفية هذا الامر ابتداءً في فرنسا، ثم تم تأكيده في معظم دول العالم، بما في ذلك الدول الإسلامية. (الماسي، ١٣٩٥: ص ١٥٠)

لكن وفقاً لرأي بعض علماء المسلمين، تمت الطبيعة العابرة لحدود قوانين الأحوال الشخصية في الحقوق الموضوعية، بينما في الشريعة الإسلامية، كان المسلمون الذين يعيشون في الخارج، يخضعون للشريعة الإسلامية في جميع الأمور لعدة قرون، والأجانب الذين يعيشون في البلدان الإسلامية، في جميع الأمور غير القضايا الكيفية، يتبعون قوانين بلدانهم. (دانشجوه، ١٣٨١: ٢٨٤)

وفقاً لهذه الفكرة القانونية في الإسلام، تتعامل جميع الدول الإسلامية كإيران، ومصر، وسوريا، والعراق مع الأجانب، وفقاً لقانون الدولة المعنية لحل تعارض القوانين، وهو يتوافق مع كل من السلوك المسموح للإسلام والقانون الحديث. (أديب استانبولي، ١٩٨٩: ص ٣٢٤) ووفقاً للمبدأ العام، المنصوص عليه في المادتين ٦ و ٧ من القانون المدني الإيراني، تخضع الأحوال الشخصية للأفراد، لقوانين بلدانهم. فتتضمن المادة ٦ من القانون المدني على ما يلي: «تنطبق القوانين المتعلقة بالأحوال الشخصية، كالزواج، والطلاق، ومؤهلات الورثة، على جميع المواطنين الإيرانيين، حتى لو كانوا يقيمون في الخارج». كما تتضمن المادة ٧ من القانون المدني: «يخضع الأجانب المقيمون في أراضي إيران، لقوانين وأنظمة

حكوماتهم في الأمور المتعلقة بأحوالهم الشخصية وكفاءتهم، وكذلك فيما يتعلق بحقوق الميراث». والمادة ٦ من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ لمصر، تنص على أن: «أتباع الديانات الأخرى، إذا كان لديهم قانون مكتوب وقت صدور هذا القانون، وكان طرفا النزاع يتبعان نفس الدين، يتم الحكم وفق ديانتهم الخاصة». (الشلبي، ١٣٧٠: ص ٢٣) وفي لبنان، كما ورد في المناقشات السابقة، تمت صياغة قوانين الأحوال الشخصية بتعداد الطوائف الدينية وتابعيتهم. (الشلبي، ١٣٧٠: ص ٢٣)

٥. نظرية تطبيق قانون وحدة الأحوال الشخصية

كما أشرنا في المباحث السابقة، ووفقاً لقواعد القانون، فإن المبدأ، هو أن القانون يحكم الأحوال الشخصية لمواطني الدولة. إن ازدواجية وتعدد قانون الأحوال الشخصية استثناء، يجب أن يكون له مبرر عقلاني. وعلى هذا الأساس، تتم الإشارة أولاً: إلى الأدلة والمستندات القانونية لنظرية تطبيق قانون الأحوال الشخصية الموحد، وثانياً: يتم مناقشة المبادئ والأدلة الفقهية لنظرية تطبيق قانون الأحوال الشخصية الموحد.

٥-١. الأدلة والمستندات القانونية لتطبيق قانون الأحوال الشخصية الموحد

للدفاع عن نظرية تطبيق قانون الأحوال الشخصية الموحد، يمكن استخدام قضايا القانون الدولي الخاص، وخاصة مؤيدي قانون الإقامة في المناقشة التي تحكم الرعايا الأجانب، بسبب تشابه الموضوع ومبادئه. وتوضيح ذلك، أنه في النظام الإنجليزي-الأمريكي، يكون قانون الأحوال الشخصية المحلي للبلد الذي يقيم فيه الأفراد، هو القانون المؤهل. (الماسي، ١٣٩٥: ص ١٧١) كما أن في هذا النظام، يجب على المحاكم، أولاً: تحديد مصاديق الأحوال الشخصية، لأنه إذا اعتبر الأمر، داخل في مصاديق الأحوال الشخصية،

عند ذلك تقوم بتطبيق قانون الإقامة. وثانياً: فإن محاكم الدول التابعة للنظام القانوني البريطاني-الأمريكي، لا تتعامل مع تضارب الجنسيات في مسائل الأحوال الشخصية؛ أي ظاهرة ثنائية الجنسية وانعدام الجنسية، ولا مع تضارب العديد من القوانين الوطنية بشأن الأحوال الشخصية. وبناء على ذلك، تطبق هذه الدول، قوانينها الوطنية في مسائل الأحوال الشخصية، كما تُعتبر المقررات المتعلقة بالأحوال الشخصية لأقلياتها الدينية، مخالفة لوحدة أراضيها. (الماسي، ١٣٩٥: ص ١٧١)

أحد حجج هذه البلدان هو دليل عقلي، مما يعني أن إسناد كل شخص لدولة ما، أكثر ارتباطاً بالأرض، وفي الواقع، يتم تطبيق سلطة الدول على الأشخاص المقيمين على أراضيها. وهكذا، يجب حماية الشخص المولود في مكان ما بنحو قهري بموجب قوانين ذلك المكان، أي أن جنسية مكان الميلاد تُفرض عليه.

والحجة الأخرى التي يهتم به جمهور أصحاب نظرية الأرض، هي الأسباب الاجتماعية، حيث يقولون بشكل عام، الشخص الذي ولد في بيئة، وقبل تربية تلك البيئة، يكتسب تدريجياً مزاج تلك البيئة ويختلط مع سكانها، حيث قد ثبت أن العوامل البيئية ربما تقضي على العوامل الوراثية.

والدليل الثالث لأتباع مؤيدي نظام الأرض، هو المنفعة والمصلحة، حيث تتطلب مصلحة البلدان ذات الكثافة السكانية المنخفضة، أن تعتبر جميع المولودين في أراضيها مواطنين، من أجل ازدهار هذه البلدان. (نصيري، ١٣٧٢: ص ٣٧)

وفقاً لذلك، يجب على الدول، ومؤيدي نظرية وحدة قوانين الأحوال الشخصية، أن يستدلوا: أولاً: يتوقع كل شخص يعيش في بلد ما، أن يتمتع بالحماية بموجب قوانين ذلك البلد، وأن يكون له نفس الحقوق والواجبات، كالآخرين في تلك الأرض.

ثانياً: يعتقد العديد من علماء الاجتماع، أن العوامل الاجتماعية أكثر فعالية في بناء الأفراد من العوامل الوراثية. فالشخص الذي ولد ونشأ في مكان ما، واستخدم المناخ المحلي،

واعتماد على عادات وآداب الناس، سيقترب بالتأكيد من هذا المجتمع، وتكون مواطنته مع حكومة مثل هذا المجتمع أكثر طبيعية. فتطبيق قانون واحد أكثر ملاءمة لجميع شؤونه، بما في ذلك فوائد متعلقة بالظروف الشخصية والعوامل الاجتماعية.

٥-٢. المبادئ والحجج الفقهية لنظرية تطبيق قانون الأحوال الشخصية الموحد

يمكن أن تستدل بعض الدول التي تصر على سن قوانين الأحوال الشخصية على أساس فقه مذهب معين، بالحجج القرآنية، والمستندات الروائية، وأفكار واجتهادات واستنتاجات الفقهاء لتبرير هذا الأمر.

كما تمت الإشارة من قبل، يمكن الاستفادة من بعض الآيات الشريفة، أن الرسول الأكرم، كان مخيراً بأن يحكم أو يعرض عن الحكم: ﴿فَإِنْ جَاؤَكَ فَأَحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ﴾. (المائدة/٤٢) لذلك، كان لجوء أهل الكتاب لمقاضاة الرسول وقبول حكمه اختيارياً، وإذا كان الرسول يقبل الحكم بينهم كان بأمر من القرآن، مكلف بالحكم بالشرع الإلهي ورعاية القسط. (فهيمي، ١٣٨١: ص ٧٣)

كما أنه بالنظر للأدلة القرآنية، كـ ﴿وَإِنْ أَحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاتَّخِذْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَعَلِمَ أَنَّ مَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾، (المائدة/٤٩) يلتزم رسول الله ﷺ بأن يحكم بين الأقليات الدينية على ما أنزله الله عليه، أي تعاليم الإسلام، وعدم الالتفات إلى ميول أهل الكتاب الذين يريدون أن يحكم الرسول ﷺ خلافاً للعدل وبحسب مشيئتهم. كما أنه وفق مختلف المستندات، فإنه في المحاكم الإسلامية تكون الأهلية القانونية مع الشريعة الإسلامية.

وتجدر الإشارة إلى أنه في العديد من الروايات التي اعتبرت أن القانون المختص في المحاكم الإسلامية، ليس لإقانوناً واحداً؛ أي شريعة الإسلام. كما ورد في نص ينقل فيه حسن البصري

عن الرسول الاكرم: «خلوا بين اهل الكتاب وبين حاكمهم، واذا تدافعوا اليكم، فاقيموا عليهم ما في كتابكم». (المراغي، ١٣٨٥: ص ١٣٥)

كما جاء في نص معتبر آخر، يسئل الراوي من الامام الصادق: «لو ارتكب اهل الكتاب معصية في المجتمع الإسلامي هل تجري عليهم حدود الإسلام؟ ويرد عليه الامام: «نعم يحكم بأحكام المسلمين». (العالملي، ١٤١٠: ١٩، ب ١٣، ح ٨) كما اعتمد بعض الفقهاء وعلماء القانون المسلمين على دليل عقلي لإثبات القانون الموحد، وخاصة حكم الشريعة الإسلامية، عندما تتوجه الأقليات إلى المحكمة الإسلامية فاستدلوا هكذا: «الحفاظ على نزاهة واحترام الحكومة الإسلامية، يتطلب أن تسود الشريعة الإسلامية في جميع المحاكم في النظام الإسلامي، وقبول تطبيق القانون الأجنبي يتعارض مع علو الإسلام». (المراغي، ١٣٨٥: ص ١٣٦)

وكما ذكرنا في بداية المناقشة، لا يزال لهذا الرأي جمهوراً في بعض البلدان، حتى اليوم. ولهذا السبب، حتى في مسائل الأحوال الشخصية، يطبقون قانونهم الوطني، ويعتبرون قوانين الأحوال الشخصية للأقليات الدينية، غير متوافقة مع سيادة بلدهم. (الماسي، ١٣٩٥: ص ١٧١)

٦. التحليل والنتائج:

٦-١. التحليل

فيما يتعلق بتجميع أي من النظريتين: نظرية تعدد قانون الأحوال الشخصية، أم فكرة تطبيق قانون موحد للأحوال الشخصية، فالحقيقة، أننا إذا أردنا التعامل مع هذه القضية من وجهة نظر اجتماعية، يمكن تبرير النظريتين معاً. فمن جهة، يتطلب تطبيق العدالة والقسط في المجتمع، إعمال حقوق جميع المواطنين والأفراد في ظل الحكومة، بغض النظر عن

ديانتهم، ومنهجهم، وقوميتهم، ولغتهم. ومن جهة أخرى، يمكن أن نقول: لا تتحقق العدالة إلا عندما يخضع جميع الأشخاص، الذين يعيشون في بلد ما، لقانون واحد، ويذهبوا إلى محكمة واحدة للبت في دعاوى جميع مواطني الدولة. كما أنه وفقا لمبادئ القانون، فالأصل، هو أن قانون واحد يجري في الأحوال الشخصية لجميع مواطني البلد، وازدواجية قانون الأحوال الشخصية وتعددده، استثناء يحتاج مبررا عقلانيا.

لا يبدو أن الدراسة الاجتماعية لهذه القضية تسفر عن النتيجة المرجوة، فيمكن أن نقول: لا يناسب دراسة هذه المناقشة وفق قواعد علم الاجتماع؛ لأن العالم الاجتماعي، يحاول أن يصف المشكلة، ويحلل المزايا والعيوب، التي قد تكون موجودة فيها. لكن القواعد القانونية، تناقش ما يجب فعله، وما لا يجب. فتستمد هذه القواعد، خاصة في الأمور المتعلقة بالأحوال الشخصية، قوتها الملزمة من الأسس الدينية، والعقائدية، وثقافة المجتمع، لا الاستقراء والدراسات الاجتماعية. وبناءً على ذلك، يمكن اعتبار الحجج والمستندات الفقهية للمذاهب الإسلامية، من أهم المصادر للإجابة على هذا السؤال. وبالطبع، هذا لا يعني أننا نريد إنكار الدراسات الاجتماعية في موضوع القانون بشكل عام، لكن، يبدو أنه في الأمور المتعلقة بالأحوال الشخصية، ينبغي إيلاء المزيد من الاهتمام للمبادئ، التي تنشئ ما يجب فعله وما لا يجب. وبالتالي، نظرا للعلاقة الوثيقة بين الزواج، وانحلاله بالتحكيم والأخلاق الإسلامية، ووفقا للعرف الصارم للدول الإسلامية، في أنها تعتبر نفسها ملزمة باتباع قواعد الشريعة في مسائل الأحوال الشخصية، ففرض أي قانون، يجب أن يكون في سياق الشريعة والاجتهادات الحديثة في أدلة الأحكام. كما يقول أحد الخبراء القانونيين في مجال الأحوال الشخصية، والقانون المدني الإيراني: «لقد اتبع المشرع في القانون المدني الإيراني، الفقه الإمامي، وهو ليس حقوقا وقانونا جافا، بل هو مزيج من القانون والأخلاق، وتم وضعه بملاحظة جميع الأحوال الجسدية والعقلية للأسرة.

ففي الأسرة، بظروفها الخاصة، لا يمكن أن تكون القوانين الفعالة، سوى مقررات تجمع بين عنصري الأخلاق والقانون، وتشكل مقررات لتنظيم شؤون الأسرة وفقاً لهذين العاملين. لذلك، بالإضافة إلى البحث القانوني، عليهم طلب المساعدة من علم اجتماع الأسرة، لإيجاد القوانين التي تحكم العلاقات الأسرية، واعتبار المثل الدينية والإنسانية، عوامل مؤثرة في تفسير هذه القوانين؛ لأن يقوم انسجام الأسرة على هذه التقاليد والمثل، ويكمن جذور العديد من القواعد فيها. بالنظر إلى ذلك، يمكن أن نقول: إن قانون الأسرة له لونا ووجهان مختلفان، وجوانبه الإنسانية والعاطفية، تسود على المظهر المنطقي للقواعد، وهي طغت في كل مكان». (كاتوزيان، ١٣٩٠: ج١، المقدمة) وبناءً عليه، على الرغم من أن المذاهب الفقهية المؤثرة في البلدان الإسلامية ليست متساوية في تشكيل قانون الأسرة، لكن بسبب عوامل، كالعلاقة الوثيقة بين قضايا هذا القسم من القانون، والتعاليم والمعتقدات الدينية، والمعتقدات الأخلاقية، تتطابق المبادئ العامة التي تحكم قانون الأسرة في هذه البلدان، بشكل تام. وبالطبع، لا بد من استكشاف الفقه بهذا الهدف، والنهج للوصول إلى القواسم المشتركة والاختلافات الموجودة فيه.

٦-٢. نظرية وحدة قانون الأحوال الشخصية

على الرغم من أن المذاهب الفقهية المؤثرة في البلدان الإسلامية ليست متساوية في تشكيل قانون الأسرة، لكن بسبب عوامل، كالعلاقة الوثيقة بين قضايا هذا القسم من القانون، والتعاليم والمعتقدات الدينية، والمعتقدات الأخلاقية، تتطابق المبادئ العامة التي تحكم قانون الأسرة في هذه البلدان، بشكل تام، لذلك فإن وحدة قانون الأحوال الشخصية مفضلة، وقابلة للتحقيق. وبطبيعة الحال، لا تعني وحدة القانون فرض آراء مذهب واحد في شكل قانون، على المذاهب الأخرى، بل تعني صياغة قانون، تكون فيه

القضايا المتفق عليها من قبل مختلف الأطراف الفقهية الإسلامية، أو القضايا الفقهية المشهورة بين المذاهب الإسلامية، أساساً للتقنين، كما يجب إضفاء الطابع المؤسسي، على حق التحفظ لجميع المذاهب الإسلامية في الفروع الاختلافية بموجب القانون. تؤيد هذه الفكرة الآيات القرآنية مثل: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾، (آل عمران/ ١٠٣) و﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾، (الحجرات/ ١٠) و﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُون﴾، (المؤمنون/ ٥٢) حيث إن الإيمان بالوحدة كفكرة في المجتمعات الإسلامية، متجذر في القيم الدينية الأساسية، والتعاليم الإسلامية، وله أسس دينية. إن التركيز على الاوامر القرآنية والروائية على وحدة المسلمين، والتشبث بحبل الله، هو مصدر إلهام لكثير من الرجال والنخب في العالم الإسلامي، والدافع الرئيسي للتنقل بين المصلحين الدينيين، وهو أحد الاحتياجات الأساسية، والأكثر إلحاحاً في العصر الراهن. وبناءً على ذلك، فإن الباحثين القانونيين والتشريعيين المسؤولين عن استخراج القضايا الدينية، وسن القوانين للمجتمع، يمكن أن يكونوا بعيدي النظر، وعبر تقديم المصلحة العامة، يغضوا الطرف عن الفروق الطفيفة والثانوية، التي تؤثر على السلوك الاجتماعي، والثقافي، والسياسي للناس، والتي تؤدي إلى الاختلاف، والفتنة، والتعصب، والعداء، وبذلك يلجموا النزاعات. ويصوروا كل المسلمين أمة واحدة، في أجساد مختلفة، تطبيقاً لمضمون الحديث النبوي الشريف: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِهِمْ وَتَرَاحِمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى». (المجلسي، ١٤٠٣: ج ٥٨، ص ١٥٠؛ البخاري، د.تا: ج ٥، ص ٢٢٣٨)

إن ميول المذاهب الفقهية على الرغم من وجود فروق بينها، إلا أنها تتحلى بمباني مشتركة كـ"إتباع ظاهر الشرع"، و"إتباع ظاهر النص"، و"إتباع السنة"، و"تقديم الظاهر"، و"تقدم اطلاق الدليل"، و"دفع الضرر"، و"الاجماع". وهي مبادئ، التفت إليها فقهاء المذاهب

الإسلامية. (العالملي، ١٤٠٠: ص ١٢٣؛ ابن نجيم، ٢٠٠٢: ص ٦٢) إن الاهتمام بالمبادئ الفقهية والقانونية، وتطبيق القواعد الفقهية والقانونية، يمكن أن يقلل الاختلافات في مسألة الأحوال الشخصية إلى الحد الأدنى. كما أن القواعد الفقهية والقانونية، التي اتفقت عليها المذاهب الإسلامية كـ "رفع الحرج" (العالملي، ١٤٠٠: ج ١، ص ١٢٥؛ ابن نجيم، ٢٠٠٢: ص ٦٧) إضافة إلى أنها تشجع الطلاق، وتجوز الرجوع (العالملي، ١٤٠٠: ج ١، ص ١٣٠؛ ابن نجيم، ٢٠٠٢: ص ٦٩) تسهل بعض الفروق بين مختلف الميول الفقهية حسب التطورات الزمنية والمكانية، أمور كطلاق الجمع من حيث العسر والحرج، وعدم جواز الحكم بتفريق المحكمة بالفصل بين الزوج والزوجة، بسبب إيجاد الحرج للزوجة، بسبب رفض الزوج دفع النفقة، وعدم فسخ النكاح لعيوب مشتركة واختصاص الزوجة، بسبب جعل الحياة صعبة بالنسبة للطرفين. فيمكن حل جميع هذه القضايا جميعها بالقاعدة الفقهية والشرعية المتفق عليها بين المذاهب الإسلامية، أي "نفي الضرر"، (العالملي، ١٤٠٠: ج ١، ص ١٤١؛ ابن نجيم، ٢٠٠٢: ص ٧٢) المستلهمة من الحديث النبوي الشريف: «لا ضرر ولا ضرار». (الكليني، ١٤٠٧: ج ١٠، ص ٢٧٦؛ ابن ماجة، ١٤٣٠: ج ٢، ص ٧٨٢) وهناك قاعدة أخرى، يمكن أن ترفع جزءاً من الاختلافات الفقهية في مسألة الأحوال الشخصية. فإن قضايا، كعدم جواز طلاق المكره الضرري، وجواز فسخ النكاح الضرري بسبب العيوب المشتركة واختصاص الزوجة، وتضرر الزوجة بسبب استنكاف الزوج، أو عجزه، أو غيبته، هي من الموارد التي ينكشف حكمها من خلال هذه القاعدة، وتبطل أي طلاق ضرري. فيمكن لـ "بقاء اليقين" (ابن نجيم، ٢٠٠٢: ص ٤٧) أيضاً، أن يحل حكم المكونات الاختلافية، التي هي حرجية ومضرة ومشكوك، ولا يوجد دليل مقنع لمن يخالفها. وعلى هذا النحو، يمكن لهذه الواجهة المقارنة، أن تلعب دوراً مهماً في التقريب بين المذاهب الإسلامية، وإظهار وجهات النظر المتفوقة، كما أنها فعالة في إزالة التوترات الدينية والعرقية. قال الشيخ

محمود شلتوت، أحد المعتقدين بالتقارب بين المذاهب الإسلامية: «عند دراسة قانون الأحوال الشخصية المتعلق بالأسرة، فضلت بعض آراء علماء الشيعة على آراء علماء السنة... بسبب منطقها القوي واستدلالاتها الصحيح... أنا أعتبر هذه المقارنة والتقييم من واجبي الديني. لأننا نسعى لإيجاد الحكم الشرعي الصحيح، وما هو أقرب إلى الحقيقة، ودراسة الفقه الجعفري ضروري لتحقيق هذا الهدف». (جناتي، ١٤١١: ص ٩٨) ولذلك، رأى السيد حسين البروجردى: «يجب أن يكون الفقه الشيعي، مصحوبا بمعرفة آراء وأفكار الآخرين. ويجب تغيير الفقه من حالة خاصة، إلى اجتهاد مقارن وتطبيقي. وعلى الفقيه الرجوع إلى أقوال السلف، بما في ذلك فقهاء السنة والشيعة، وإثارة الموضوع». (سبحاني، ١٣٧٠ ش: ص ١٧٦)

وبالتالي، وفي هذا الصدد، ومن أجل توفير خطة لتوحيد المبادئ القانونية وقوانين الأحوال الشخصية في البلدان الإسلامية، من الضروري الاستفادة من عناصر ثلاثة: القواسم القانونية المشتركة، والفتوى المشهورة، وحق التحفظ.

٦-٣. النتائج

١. ليست الدول الإسلامية، موحدة في تشريعات القوانين، والأنظمة التي تحكم حقوق الأحوال الشخصية، وتمسكها بالشرعية الإسلامية، في التشريعات المتعلقة بنطاق الأحوال الشخصية.

٢. هناك بلدان إسلامية، يكون مصدرها القانوني الأول، هو الأحكام الفقهية، لكنها لا تصر على فقه مذهب معين، فقد تجاوزت أيضا حدود تقسيم المذاهب. بعبارة أخرى، بينما يلتزمون بالشرعية الإسلامية، فقد حرروا أنفسهم من القيود المفروضة على مذهب خاص. فمصر، وسوريا، والأردن، والعراق، والكويت من هذه الدول.

٣. وهناك دول أخرى، بناءً على احترامها لمختلف المذاهب، تقبل بتعدد قوانين الأحوال الشخصية على أساس الشريعة الإسلامية وتعدد المذاهب. فتكون دول كإيران، ولبنان، وأفغانستان، والبحرين من هذه الفئة.

٤. تصر بعض الدول على سن قوانين الأحوال الشخصية على أساس فقه مذهب معين. كما تؤكد عمان على "المذهب الإباضي"، وتعمل السعودية وقطر وفق "المذهب الحنبلي" في التشريع. ففي هذه البلدان، لم يتم اتخاذ أي إجراء مهم في مجال قانون الأحوال الشخصية للمذاهب الأخرى.

٥. الدول التي لا تقتصر على فقه ومذهب معين في الأحوال الشخصية، والقوانين المتعلقة بنطاق حقوق الأحوال الشخصية. وبعبارة أخرى، تتعدي قوانينهم الفقه، وفي بعض الحالات، اعتمدت دول كتونس، والمغرب، وتركيا، وإندونيسيا، وماليزيا قوانين علمانية في الأحوال الشخصية.

٦. على الرغم من أن المذاهب الفقهية المؤثرة في البلدان الإسلامية ليست متساوية تماماً في تشكيل قانون الأسرة، لكن بسبب عوامل، كالعلاقة الوثيقة بين قضايا هذا القسم من القانون، والتعاليم الدينية، والمعتقدات الأخلاقية، فإن المبادئ العامة التي تحكم قوانين الأسرة في هذه البلدان، متشابهة تماماً. لذلك فإن وحدة قانون الأحوال الشخصية مفضلة، وقابلة للتحقيق.

٧. إن وحدة القانون، لا تعني فرض آراء مذهب واحد في شكل قانون على المذاهب الأخرى، بل تعني صياغة قانون، تكون فيه القضايا المتفق عليها من قبل مختلف الأطراف الفقهية الإسلامية، أو القضايا الفقهية المشهورة بين المذاهب الإسلامية، أساساً للتقنين. كما يجب إضفاء الطابع المؤسسي، على حق التحفظ لجميع المذاهب الإسلامية في الفروع الاختلافية بموجب القانون.

المصادر

القرآن الكريم

ابن ماجة القزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد. (١٤٣٠ق). سنن ابن ماجة. بيروت: دار الرسالة العالمية. الطبعة الأولى.

ابن نجيم، زين الدين. (٢٠٠٢م). البحر الرائق شرح كنز الدقائق. بيروت: دار احياء التراث العربي. الطبعة الثانية.

ابو زهرة، محمد. (١٩٥٨م). محاضرات في عقد الزواج وأثاره. مصر: مطبعة مخيمر.
استانبولي، اديب. (١٩٨٩م). المرشد في قانون الاحوال الشخصية. دمشق: د.نا. الطبعة الثانية.
الراغب الاصفهاني، حسين بن محمد. (١٤١٢ق). مفردات ألفاظ القرآن. لبنان: دار العلم - الدار الشامية. الطبعة الأولى.

الماسي، نجاد علي. (١٣٩٥ش). تعارض قوانين. طهران: النشر الجبالنشر الجامعي. الطبعة الثلاثين.
_____. (١٣٧٨ش). احوال شخصيه بيكانكان در ايران. طهران: ساز و كار. الطبعة الأولى.
انصاري، مسعود وطاهري، محمد علي. (١٣٨٤ش). دانشنامه حقوق خصوصي. طهران: محراب فكر. الطبعة الثانية.

باريكلو، علي رضا. (١٣٨٧ش). اشخاص و حمايت هاي حقوقي آنان. طهران: مجد. الطبعة الأولى.
البخاري، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل. (د.تا). صحيح البخاري. بيروت: دارالجيل.
البكوش، يحيي. (١٩٨٦م). فقه الإمام جابر بن زيد. بيروت: دار الغرب الإسلامي. الطبعة الأولى.
جعفري لنكرودي، محمد جعفر. (١٣٧٨ش). مبسوط در ترمينولوژی حقوق. طهران: كنج دانش. الطبعة الأولى.

جناتي، محمد ابراهيم. (١٤١١ق). دروس في الفقه المقارن. قم: المجمع العلمي للشهيد الصدر.
جوان، موسي. (١٣٢٦ش). مباني حقوق. طهران: زنكين كمان. الطبعة الأولى.
الحراعلامي، محمد بن حسن. (١٤١٠ق). وسائل الشيعه الي تحصيل مسائل الشريعة. بيروت: دارالاحياء التراث العربي.

حكيمي، محمد هادي. (١٣٨٣ش). بررسی وضعیت حقوقی ازدواج مختلط افغانی و ایرانی. ایران: نور علم.

الحلی، حسن بن یوسف. (١٤١٤ق). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسه آل البيت. الطبعة الأولى.
 _____ (د.ت). تحرير الأحكام الشرعية علي مذهب الإمامية. مشهد: مؤسسه الطوسي.
 خسروناه، عبدالحسين. (١٣٨٥ش). فلسفه های مضاف. قم: معهد الثقافة والفكر الإسلامي.
 دانش پژوه، مصطفی. (١٣٨١ش). اسلام وحقوق بین الملل خصوصي. طهران: الوزارة الخارجية.
 الطبعة الأولى.

ديلمي، احمد. (١٣٨١ش). مقدمه اي بر مباني حقوقي و كلامي نظام سياسي در اسلام. قم: معارف.
 السالمي، عبد الله بن حميد. (٢٠١٠م). جوابات الإمام السالمي بديّة. سلطنة عمان: مكتبة الإمام
 السالمي.

السباعي، مصطفى. (١٤١٧ق). شرح قانون الاحوال الشخصية. بيروت: المكتب الاسلامي.
 سلجوقي، محمود. (١٣٨٥ش). بايسته های حقوق بين الملل خصوصي. طهران: ميزان.
 السيد رضى، محمد بن حسين. (١٤١٤ق). نهج البلاغة. قم: مؤسسة نهج البلاغة. الطبعة الأولى.
 الشلبي، محمد مصطفى. (١٣٧٠ق). احكام الاسره في الاسلام. بيروت: دارالنهضة العربيّة.
 صانعي، برويز. (١٣٨١ش). حقوق و اجتماع. طهران: طرح نو. الطبعة الأولى.
 صفائي، سيد حسين وقاسم زاده، مرتضي، (١٣٩٨ش). حقوق مدني اشخاص و محجورين. طهران: سمت.
 الطوسي، محمد بن حسن. (١٣٩٨ق). الاستبصار فيما اختلف من الأخبار. طهران: دار الكتب
 الإسلامية.

العاملی (الشهيد الأول)، محمد بن مكي. (١٤١٠ق). اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية. بيروت: دار
 التراث-الدار الإسلامية.

_____. (١٤٠٠ق). القواعد و الفوائد. قم: مفيد.

عزمي بكري، محمد. (١٩٩٩م). موسوعة الفقه والقضاء في الاحوال الشخصية. مصر: دارمحمود للنشر.

- عميد زنجاني، عباسعلي. (١٣٦٢ش). حقوق اقليت ها. طهران: فرهنگ اسلامي.
- فهيمي، عزيز الله. (١٣٨١ش). ارث اقليتهاي ديني. قم: جامعة قم.
- الكليني، محمد بن يعقوب. (١٤٠٧ش). الكافي. طهران: دار الكتب الإسلامية. الطبعة الرابعة.
- كاتوزيان، امير ناصر. (١٣٧٦ش). «حقوق و عدالت». مجله نقد و نظر، شماره ١٠ و ١١: ٣٤-٥٧.
- _____. (١٣٨٥ش). دوره مقدماتي حقوق مدني (اعمال حقوقي). طهران: الشركة العامة للنشر.
- الطبعة الأولى.
- _____. (١٣٥٧ش). تحولات حقوق خصوصي. طهران: جامعة طهران. الطبعة الأولى.
- _____. (١٣٦٩ش). وصيت در حقوق مدني ايران. طهران: نشر يلدا. الطبعة الأولى.
- _____. (١٣٧٧ش). فلسفه حقوق، طهران: الشركة العامة للنشر. الطبعة الأولى.
- _____. (١٣٧٧ش). قانون مدني در نظم كنوني. طهران: ميزان. الطبعة الثانية.
- _____. (١٣٨٠ش). مقدمه علم حقوق. طهران: الشركة العامة للنشر.
- _____. (١٣٧٦ش). حقوق مدني، قواعد عمومي قراردادها. طهران: الشركة العامة للنشر. الطبعة الرابعة.
- _____. (١٣٩٠ش). حقوق خانواده. طهران: الشركة العامة للنشر. الطبعة الثانية.
- اللطفي الفطاني، اسماعيل. (١٩٩٨م). اختلاف الدارين و اثره في احكام المناكحات و المعاملات. القاهرة: دار الاسلام.
- المجلسي، محمد باقر. (١٤٠٣ق). بحار الأنوار. بيروت: دار احياء التراث العربي.
- المراغي، عبدالله. (١٩٦٦م). الزواج و الطلاق في جميع الاديان. د.م: لجنة التعريف بالاسلام.
- مطهري، مرتضي. (١٣٨١ش). نظام حقوق زن در اسلام. طهران: صدرا. الطبعة الثانية و الثلاثون.
- مهربور، حسين. (١٣٧٤ش). حقوق بشر و راهكارهاي اجراي آن. طهران: اطلاعات. الطبعة الأولى.
- نصيري، محمد. (١٣٧٢ش). حقوق بين الملل خصوصي. بجهود: مرتضي كاخي و مرتضي نصيري.
- طهران: آكاه. الطبعة الأولى.
- الوافي، علي عبد الواحد. (٢٠١٦م). حقوق الانسان في الاسلام. القاهرة: دارالنهضة.

References

The noble Quran.

Abū Zuhra, Muḥammad. 1958. Muḥāḍarāt fī ‘aqd al-ziwāj wa-āthāriḥ. Egypt: Mukhaymar Printing House.

Albakoush, Yahya. 1986. Fiqh al-Imām Jābir b. Zayd. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.

Almasi, Najjad Ali. 1378 Sh. Aḥwāl shakhṣiyya biḡānigān dar Iran. Tehran: Sazokar.

Almasi, Najjad Ali. 1395 Sh. Ta‘āruḍ qawānīn. Tehran: al-Nashr al-Jibal, Nashr al-Jami‘i.

Amid Zanjani, Abbas-Ali. 1362 Sh. Ḥuqūq aqalliyyat-hā. Tehran: Farhang Islami.

‘Āmilī (al-Shahīd al-Awwal), Muḥammad b. Makkī al-. 1400 AH. Al-Qawā‘id wa-l-fawā‘id. Qom: Mofid.

‘Āmilī (al-Shahīd al-Awwal), Muḥammad b. Makkī al-. 1410 AH. Al-Lum‘at al-Damishqiyya fī fiqh al-Imāmiyya. Beirut: Dār al-Turāth, al-Dār al-Islāmiyya.

Ansari, Masoud, and Mohammad Ali Taheri. 1384 Sh. Dānishnāmi-yi ḥuqūq khuṣūṣī. Tehran: Mehrab Fekr.

Azmi al-Bakri, Muhammad. 1999. Mawsū‘at al-fiqh wa-l-qaḍā’ fī l-aḥwāl al-shakhṣiyya. Egypt: Dar Mahmud li-l-Nashr.

Barikloo, Alireza. 1387 Sh. Ashkhāṣ wa ḥimāyat-hāyi ḥuqūqī-yi ānān. Tehran: Majd.

Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ismā‘īl al-. n.d. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Beirut: Dar al-Jayl.

Daneshpajoo, Moṣṭafa. 1381 Sh. Islam wa ḥuqūq baynulmilal khuṣūṣī. Tehran: Foreign Ministry.

Deilami, Ahmad. 1381 Sh. Muqaddami‘ī bar mabānī-yi ḥuqūqī wa kalāmī-yi niẓām siyāsī dar Islam. Qom: Maaref.

Fahimi, Azizollah. 1381 Sh. Irth aqalliyyat-hāyi dīnī. Qom: University of Qom.

Hakimi, Mohammad Hadi. 1383 Sh. Barrasī-yi waḍ‘iyyat ḥuqūqī-yi izdiwāj mukhtaliṭ Afghānī wa Irānī. Iran: Noor-e Elm.

Ḥillī, al-Ḥasan b. Yūsuf al-. 1414 AH. Tadhkirat al-fuqahā’. Qom: Al al-Bayt Institute.

Ḥillī, al-Ḥasan b. Yūsuf al-. n.d. Taḥrīr al-aḥkām al-shar‘iyya ‘alā madhhab al-Imāmiyya. Mashhad: Al-Tusi Institute.

Hurr al-‘Āmilī, Muḥammad b. al-Ḥasan al-. 1410 AH. Wasā’il al-Shī‘a ilā taḥṣīl masā’il al-sharī‘a. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī.

- Ibn Māja al-Qazwīnī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Yazīd. 1430 AH. Sunan Ibn Māja. Beirut: Dār al-Risālat al-‘Ālamiyya.
- Ibn Najīm, Zayn al-Dīn. 2002. Al-Baḥr al-rā’iq sharḥ kanz al-daqa’iq. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Istānūlī, Adīb. 1989. Al-Murshid fī qānūn al-aḥwāl al-shakhshiyya. Damascus: n.p.
- Jafari Langaroodi, Mohammad Jafar. 1378 Sh. Mabsūt dar terminology ḥuqūq. Tehran: Ganj-e Danesh.
- Jannati, Mohammad Ebrahim. 1411 AH. Durūs fī l-fiqh al-muqārin. Qom: al-Majma‘ al-‘Ilmī li-l-Shahīd al-Ṣadr.
- Javan, Mousa. 1326 Sh. Mabānī-yi ḥuqūq. Tehran: Rangin Kaman.
- Katouzian, Amir Nasser. 1357 Sh. Taḥawwulāt ḥuqūq khuṣūṣī. Tehran: University of Tehran.
- Katouzian, Amir Nasser. 1369 Sh. Waṣiyyat dar ḥuqūq madanī-yi Iran. Tehran: Yalda Publications.
- Katouzian, Amir Nasser. 1376a Sh. “Ḥuqūq wa ‘idālat.” Naqd va Nazar, no. 10-11: 34-57.
- Katouzian, Amir Nasser. 1376b Sh. Ḥuqūq madanī, qawā‘id ‘umūmī qarārdādhā. Tehran: Shirkat Sahāmī-yi Intishār.
- Katouzian, Amir Nasser. 1377a Sh. Falsafi-yi ḥuqūq. Tehran: Shirkat Sahāmī-yi Intishār.
- Katouzian, Amir Nasser. 1377b Sh. Qānūn madanī dar naẓm kunūnī. Tehran: Mizan.
- Katouzian, Amir Nasser. 1380 Sh. Muqaddami-yi ‘ilm ḥuqūq. Tehran: Shirkat Sahāmī-yi Intishār.
- Katouzian, Amir Nasser. 1385 Sh. Dawra muqaddamātī-yi ḥuqūq madanī (a‘māl ḥuqūqī). Tehran: Shirkat Sahāmī-yi Intishār.
- Katouzian, Amir Nasser. 1390 Sh. Ḥuqūq khāniwādi. Tehran: Shirkat Sahāmī-yi Intishār.
- Khosropanah, Abdolhossein. 1385 Sh. Falsafi-hāyi muḍāf. Qom: Research Institute for Islamic Culture and Thought.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb al-. 1407 AH. Al-Kāfī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.
- Luṭfī al-Faṭānī, Ismā‘īl al-. 1998. Ikhtilāf al-dārayn wa-atharuh fī aḥkām al-munākhaṭ wa-l-mu‘āmalāt. Cairo: Dār al-Islām.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir al-. 1403 AH. Biḥār al-anwār. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Marāghī, ‘Abd Allāh al-. 1966. Al-Ziwāj wa-l-ṭalāq fī jamī‘ al-adyān. N.p.: Lujnat al-Ta‘rīf bi-l-Islām.

- Mehrpour, Hossein. 1374 Sh. Ḥuqūq bashar wa rāhkārḥāyi ijrāyi ān. Tehran: Ettelaat.
- Motahhari, Morteza. 1381 Sh. Niẓām ḥuqūq zan dar Islam. Tehran: Sadra.
- Nasiri, Mohammad. 1372 Sh. Ḥuqūq baynulumilal khuṣūṣī. Edited by Morteza Kakhi and Morteza Nasiri. Tehran: Agah.
- Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad al-. 1412 AH. Mufradāt alfāz al-Qur'ān. Lebanon: Dār al-‘Ilm, al-Dār al-Shāmiyya.
- Safaei, Seyyed Hossein and Morteza Ghasemzadeh. 1389 Sh. Ḥuqūq madanī-yi ashkhāṣ wa mahjūrīn. Tehran: Samt.
- Sālimī, ‘Abd Allāh b. Ḥamīd al-. 2010. Jawābāt al-Imām al-Sālimī badya. Oman: Maktabat al-Imām al-Sālimī.
- Saljooghi, Mahmoud. 1385 Sh. Bāyistihāyi ḥuqūq baynulumilal khuṣūṣī. Tehran: Mizan.
- Sanei, Parviz. 1381 Sh. Ḥuqūq wa ijtimā‘. Tehran: Tarh-e Now.
- Sayyid al-Raḍī, Muḥammad b. al-Ḥusayn al-. 1414 AH. Nahj al-balāgha. Qom: Nahj al-Balagha Institute.
- Shalbī, Muḥammad Muṣṭafā al-. 1370 AH. Ahkām al-usra fī l-Islām. Beirut: Dār al-Nahḍat al-‘Arabiyya.
- Sibā‘ī, Muṣṭafā al-. 1417 AH. Sharḥ qānūn al-aḥwāl al-shakhṣiyya. Beirut: al-Maktab al-Islāmī.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan al-. 1398 AH. Al-Istibṣār fīmā ikhtalaf min al-akhbār. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.
- Wāfī, ‘Alī ‘Abd al-Wāḥid al-. 2016. Ḥuqūq al-insān fī l-Islām. Cairo: Dār al-Nahḍa.