T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKUNDA KADIN ESİRLERLE İLGİLİ HÜKÜMLER

Abdulmohmen ALHAJJASEM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Muhittin ÖZDEMİR

Bingöl-2026

T.C.

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

İSLAM HUKUKUNDA KADIN ESİRLERLE İLGİLİ HÜKÜMLER

Abdulmohmen ALHAJJASEM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Prof. Dr. Muhittin ÖZDEMİR

Bingöl-2026

الجمهورية التركية

جامعة بنكول

معهد العلوم الاجتماعية

قسم العلوم الإسلامية الأساسية

أحكام سبايا النساء في الفقه الإسلامي

عبد المهيمن الجاسم

رسالة ماجستير

إشراف

الأستاذ المشارك محي الدين اوزديمير

بنكول –2026م

İÇİNDEKİLER

I..... BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ
II .....TEZ KABUL VE ONAY
Hata! Yer işareti tanımlanmamış. **..... ÖNSÖZ**
VI..... ÖZET
VII ..... ABSTRACT
VIII..... ملخص البحث
IX..... KISALTMALAR
المدخل **1**
أهمية البحث 1
سبب اختيار البحث 1
مشكلة البحث 2
أهداف البحث 2
منهجية البحث 3
الدراسات السابقة 3
1. الفصل الأول 6
1.1. التأصيل التاريخي والشرعي لسبايا النساء في الفقه الإسلامي 6
1.2. الإطار المفاهيمي للسبي والألفاظ ذات الصلة..... 6
1.2.1. السبي لغةً واصطلاحًا 6
1.1.2. الألفاظ ذات الصلة (الأسر، الرق، ملك اليمين) والعلاقة بينها. 9
1.3. السياق التاريخي ومشروعية السبي في الإسلام. 13
1.3.1. السياق التاريخي للسبي قبل الإسلام وبعده. 13
1.3.2. مشروعية السبي وأدلته من القرآن والسنة والإجماع. 17

2. الفصل الثاني 27

2.1. الأحكام الفقهية لسبايا النساء وتطبيقاتها المعاصرة 27

2.2. الأحكام الفقهية المتعلقة بسبايا النساء 27

2.2.1. شروط اعتبار السبي وأثر حيازته على الرابطة الزوجية. 27

2.2.2. أحكام التصرف المالي بالسبايا وأثر إسلامهم. 36

2.3. المقاصد التحريرية والشبهات المعاصرة في فقه السبايا. 42

2.3.1. المنهج التشريعي في الترغيب في العتق وتجفيف منابع الاسترقاق. 43

2.3.2. الشبهات المعاصرة حول السبي وموقف الفقه الإسلامي منها. 54

الخاتمة 60

أهم نتائج البحث: 60

أهم التوصيات: 62

المصادر والمراجع 63

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım "*İslam Hukukunda Kadın Esirlerle İlgili Hükümler"* adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

28/08/2026

Abdulmohmen ALHAJJASEM

TEZ KABUL VE ONAY
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Abdulmohmen ALHAJJASEM tarafından hazırlanan "*İslam Hukukunda Kadın Esirlerle İlgili Hükümler"* başlıklı bu çalışma, 15/08/2026 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Başkan: Doç. Dr. Hüseyin ESVED İmza: ……..

Danışman: Prof. Dr. Muhittin ÖZDEMİR İmza: ……..

Üye: Doç. Dr. Muhammed Reşit VAROL İmza: ……..

ONAY

Bu Tez, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun ...../..../ 202.. tarih ve ..... sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Emrah AKYÜZ
Enstitü Müdürü

المقدمة

تُعدُّ الأحكام المتعلقة بالأسرى والسبايا من المسائل الفقهية التي حظيت بعناية واسعة في كتب الفقه الإسلامي، لما ترتب عليها من آثار شرعية وإنسانية واجتماعية في سياق العلاقات بين الأمم زمن الحروب والنزاعات المسلحة. وقد عالج الفقه الإسلامي هذه المسائل ضمن منظومة تشريعية متكاملة هدفت إلى تنظيم واقع كان شائعًا بين الأمم والشعوب آنذاك، مع وضع ضوابط وأحكام تحفظ الحقوق وتحد من مظاهر الظلم والاعتداء. ومن بين هذه المسائل تبرز أحكام سبايا النساء بوصفها من أكثر القضايا إثارة للجدل في العصر الحديث، إذ أصبحت محل نقاش واسع في الدراسات القانونية والحقوقية المعاصرة، كما استُغلت أحيانًا في توجيه الانتقادات إلى التشريع الإسلامي، أو في تبرير ممارسات بعيدة عن الفهم الفقهي الصحيح للنصوص الشرعية ومقاصدها. والناظر في المصادر الفقهية يجد أن هذه الأحكام لم تُشرع ابتداءً لإيجاد نظام جديد للاسترقاق، وإنما جاءت لمعالجة واقع دولي قائم في ذلك العصر، حيث كانت ظاهرة الأسر والسبي ممارسة معروفة لدى مختلف الأمم والحضارات. ومن ثمّ جاءت الشريعة الإسلامية لتنظيم هذا الواقع، ووضع القيود والضوابط التي تكفل حفظ الكرامة الإنسانية، وتفتح منافذ متعددة للعتق والتحرير، بما ينسجم مع المقاصد العامة للشريعة الإسلامية في تحقيق العدل والرحمة وصيانة الحقوق. وتزداد أهمية دراسة هذا الموضوع في الوقت الحاضر في ظل المتغيرات القانونية الدولية، وما أثير حوله من إشكالات فقهية وفكرية، الأمر الذي يستدعي دراسة علمية تجمع بين التأصيل الفقهي، والتحليل المقاصدي، والنظر في الواقع المعاصر، وصولًا إلى فهم متوازن لأحكام سبايا النساء في الفقه الإسلامي وضوابط تطبيقها ومجالاتها التاريخية والشرعية.

03/09/2026

عبد المهيمن الجاسم

ÖNSÖZ

Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur. Salât ve selâm, Efendimiz Muhammed'e, onun âline ve bütün ashabının üzerine olsun. İmdi:

savaş esiri kadınlar ilgili hükümler, savaş ve silahlı çatışma dönemlerinde milletler arası ilişkiler bağlamında ortaya çıkardığı şer'i, insani ve sosyal sonuçlar nedeniyle İslam fıkıh literatüründe büyük ilgi gören fıkhi meselelerden sayılmaktadır. İslam fıkhı bu meseleleri, o dönemde milletler ve toplumlar arasında yaygın olan bir gerçekliği düzenlemeyi amaçlayan bütüncül bir yasama sistemi çerçevesinde ele almış; hakları koruyan, zulüm ve taşkınlıkları sınırlayan kural ve hükümler getirmiştir. Bu meseleler arasında kadın esirlerin hükümleri, modern çağda en çok tartışılan konulardan biri olarak öne çıkmaktadır. Zira bu konu, çağdaş hukuk ve insan hakları çalışmalarında geniş çaplı bir tartışma alanı hâline gelmiş; aynı zamanda zaman zaman İslam hukukuna yönelik eleştiriler yöneltmek veya şer'i nasların ve makasıdının doğru fıkhi anlayışından uzak uygulamaları meşrulaştırmak için kullanılmıştır. Fıkıh kaynaklarını inceleyen bir kimse, bu hükümlerin en başından yeni bir kölelik sistemi kurmak amacıyla değil; aksine esir alma ve köleleştirme olgusunun çeşitli milletler ve medeniyetler arasında bilinen bir uygulama olduğu o dönemin mevcut uluslararası gerçekliğine bir çözüm getirmek amacıyla konulduğunu görecektir. Dolayısıyla İslam şeriatı; bu gerçekliği düzene sokmak, insan onurunun korunmasını teminat altına alan kural ve kısıtlamalar getirmek ve şeriatın adalet, merhamet ve hakların korunmasını sağlama yönündeki genel makasıdıyla uyumlu olarak azat etme ve özgürlüğe kavuşturma için çok sayıda kapı aralamak üzere gelmiştir. Uluslararası hukuki değişimler ve konu etrafında ortaya atılan fıkhi ve fikrî problemler ışığında, günümüzde bu konuyu incelemenin önemi giderek artmaktadır. Bu durum; İslam fıkhındaki kadın esirlere ilişkin hükümlerin, bunların uygulanma şartlarının, tarihsel ve şer'i bağlamlarının dengeli bir şekilde anlaşılmasına ulaşmak için fıkhi temellendirmeyi, amaç analizini ve çağdaş gerçekliği bir araya getiren bilimsel bir çalışmayı gerekli kılmaktadır.

03/09/2026

Abdulmohmen ALHAJJASEM

PREFACE

Praise be to Allah, Lord of the Worlds, and peace and blessings be upon our Master Muhammad, his family, and all his companions. To proceed: The rulings concerning prisoners of war and female captives are among the jurisprudential issues that have received extensive attention in books of Islamic jurisprudence, due to the legal, humanitarian, and social consequences they entailed in the context of relations between nations during times of war and armed conflict. Islamic jurisprudence addressed these issues within a comprehensive legislative system aimed at regulating a reality that was widespread among nations and peoples at the time, establishing rules and regulations that protect rights and limit manifestations of injustice and aggression. Among these issues, the rulings on female captives stand out as one of the most controversial topics in the modern era. It has become a subject of broad debate in contemporary legal and human rights studies, and has sometimes been exploited to direct criticism at Islamic legislation, or to justify practices that are far from the correct jurisprudential understanding of Sharia texts and their underlying objectives. Anyone examining the jurisprudential sources will find that these rulings were not initially legislated to create a new system of slavery. Rather, they came to address an existing international reality of that era, where the phenomenon of captivity and enslavement was a recognized practice among various nations and civilizations. Consequently, Islamic Sharia came to regulate this reality, setting restrictions and controls that ensure the preservation of human dignity, and opening multiple avenues for emancipation and liberation. This aligns with the general objectives of Islamic Sharia in achieving justice, mercy, and the protection of rights. The importance of studying this topic is increasing at present in light of international legal changes and the jurisprudential and intellectual dilemmas raised around it. This calls for a scholarly study that combines jurisprudential grounding, objective-based analysis, and consideration of contemporary reality, ultimately leading to a balanced understanding of the rulings on female captives in Islamic jurisprudence, their application parameters, and their historical and legal contexts.

03/09/2026

Abdulmohmen ALHAJJASEM

ÖZET

Tezin Başlığı: İslam Hukukunda Kadın Esirlerle İlgili Hükümler
Tezin Yazarı: Abdulmohmen ALHAJJASEM
Danışman: Prof. Dr. Muhittin ÖZDEMİR
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı: İslam Hukuku
Kabul Tarihi: 15/08/2026
Sayfa Sayısı: IX (ön kısım) + 74 (tez)
Bu araştırma, "İslam Fıkhında Kadın Esirlerin Hükümleri" konusunu; fıkhî temellendirme, İslam'ın gayeleri analizi ile çağdaş gerçeklik ve uluslararası ilişkiler boyutunu birleştiren bir yaklaşımla ele almıştır. Araştırmanın temel problemi, esaret ve mülk-i yemin meseleleri etrafında günümüzde ortaya atılan sorunları ve şüpheleri incelemek; sahih fıkhî metinler ile tarihsel süreçteki haksız uygulamalar veya şeriatın gayelerinden kopuk bazı marjinal çağdaş grupların sapkın pratikleri arasındaki ayrımı ortaya koymaktır. Araştırmada; ilgili kavramların (esaret, kölelik, mülk-i yemin) izini sürmek, Kitap, Sünnet ve İcma'dan meşruiyet delillerini sunmak amacıyla tümevarımsal, betimsel ve analitik yöntem kullanılmıştır. Bunun yanı sıra, kadın esirin ele geçirilmesinin hemen ardından devreye giren fıkhî hükümler de detaylandırılmıştır: Esaretin nikâh akdine etkisi, istibra yani rahim temizliğinden emin olma kuralları, kadın ve çocukların öldürülmesinin haram kılınması ve anne ile çocuğunun birbirinden ayrılmasının yasaklanması gibi kısıtlamalar incelenmiştir Çalışma sonucunda, savaş esirliği uygulamasının İslam'ın bizzat ihdas edip başlattığı bir hüküm olmadığı, aksine o dönemde süregelen bir gerçeklik olduğu sonucuna varılmıştır. Şeriat bu duruma müdahale ederek onu belirli kurallara bağlamış, kaynaklarını daraltmış ve yüce bir şer'î gaye olarak azat etme yollarını genişletmiştir. Bu durum, İslam'ın silahlı çatışma zamanlarında zayıf ve savunmasız kişilerin dokunulmazlığını sağladığını ve insan onurunu koruduğunu kanıtlamaktadır.
Anahtar Kelimeler: İslam Fıkhı, Kadın Esirler, Makasıdü'ş-Şeria, Mülk-i Yemin, İslam Savaş Hukuku, Kölelik ve Özgürlük.

ABSTRACT

Titel of The Thesis: Rulings Concerning Female Captives in Islamic Law
Author: Abdulmohmen ALHAJJASEM
Supervisor: Prof. Dr. Muhittin ÖZDEMİR
Sub-field: Basic Islamic sciences
Discipline: Islamic Law
Date: 15/08/2026
Pages: IX (preliminary section) + 74 (thesis)
This research addresses the topic of "Rulings on Female Captives in Islamic Jurisprudence" through an approach that combines jurisprudential grounding, analysis of the higher objectives of Islam, and the dimensions of contemporary reality and international relations. The main problem of the research is to examine the contemporary issues and doubts raised around the matters of captivity and right-hand possession; and to demonstrate the distinction between authentic jurisprudential texts and unjust historical practices or the anomalous practices of some marginal contemporary groups that are detached from the objectives of Sharia. The research employs inductive, descriptive, and analytical methods to trace related concepts and present evidence of legitimacy from the Quran, Sunnah, and Consensus. In addition, the jurisprudential rulings that come into effect immediately after the capture of a female captive are detailed: the impact of captivity on the marriage contract, the rules of istibra, the prohibition of killing women and children, and restrictions such as the prohibition of separating a mother from her child are examined. As a result of the study, it is concluded that the practice of war captivity was not an initial ruling established and initiated by Islam, but rather an existing reality at that time. Sharia intervened in this situation by subjecting it to specific rules, narrowing its sources, and expanding the avenues for emancipation as a supreme Sharia objective. This proves that Islam ensures the inviolability of the weak and vulnerable and protects human dignity during times of armed conflict.
Keywords: Islamic Jurisprudence, Female Captives, Maqasid al-Sharia, Right-Hand Possession, Islamic Law of War, Slavery and Freedom.

ملخص البحث

عنوان البحث: أحكام سبايا النساء في الفقه الإسلامي
الطالب: عبد المهيمن الجاسم
المشرف: الأستاذ المشارك محي الدين اوزديمير
القسم: معهد العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية
الاختصاص: الفقه
تاريخ القبول: 2026/08/15
عدد الصفحات: VII (القسم التمهيدي) + 72 (الرسالة)
قام هذا البحث بدراسة "أحكام سبايا النساء في الفقه الإسلامي" دراسةً تجمع بين التأصيل الفقهي والتحليل المقاصدي والنظر في الواقع المعاصر وعلاقاته الدولية. وتكمن مشكلة البحث في معالجة الإشكالات والشبهات المعاصرة المثارة حول قضايا السبي وملك اليمين، والتمييز بين المتن الفقهي الأصيل والتطبيقات الجائرة تاريخياً أو الممارسات الشاذة لبعض الجماعات المعاصرة المعزولة عن مقاصد الشريعة. وقد اعتمد البحث على المنهج الاستقرائي الوصفي التحليلي، لتتبع الألفاظ ذات الصلة (الأسر، الرق، ملك اليمين)، وبسط أدلة المشروعية من الكتاب والسنة والإجماع، مع تفكيك الأحكام الفقهية المتعلقة بالسبية فور حيازتها، كأثر السبي على عقد النكاح، وضوابط استبراء الأرحام، وحرمة قتل النساء والذراري، والقيود المفروضة على التصرفات المالية كمنع التفريق بين الأم وولدها. وتوصلت الدراسة إلى أن السبي لم يكن حكماً ابتدائياً إنشائياً في الإسلام، بل كان واقعاً قائماً، تدخلت الشريعة لتنظيمه وتضييق منابعه وتوسيع مسارب عتقه كغاية مقاصدية عليا، مما يؤكد صيانة الإسلام للكرامة الإنسانية وحرمة المستضعفين زمن النزاعات المسلحة.
الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، سبايا النساء، مقاصد الشريعة، ملك اليمين، أحكام الحرب في الإسلام، الرق والعتق.

KISALTMALAR

م: ميلادي.

هـ: هجري.

ط: طبعة.

ت: توفي.

ص: صفحة.

ﷻ: سبحانه وتعالى.

ﷺ: صلى الله عليه وسلم.

المدخل

أهمية البحث

تنبع أهمية هذا البحث من جملة من الاعتبارات العلمية والفقهية والمعاصرة، ويمكن إجمالها فيما يأتي:

تناول أحد الموضوعات الفقهية الدقيقة التي حظيت باهتمام واسع في كتب الفقه الإسلامي، وهي الأحكام المتعلقة بسبايا النساء، وما يتصل بها من مسائل الأسر والاسترقاق وملك اليمين، والتي تشكل جانبًا مهمًا من أبواب السير والجهاد في الفقه الإسلامي.

الإسهام في بيان حقيقة الأحكام الفقهية المتعلقة بالسبايا من خلال الرجوع إلى مصادرها الأصلية في القرآن الكريم والسنة النبوية وأقوال الفقهاء، بعيدًا عن التصورات غير الدقيقة أو الأحكام المسبقة.

إبراز العلاقة بين الأحكام الفقهية الخاصة بالسبايا وبين المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ولا سيما ما يتعلق بحفظ الكرامة الإنسانية وتحقيق العدل ورعاية المصالح ودفع المفاسد.

معالجة الإشكالات والشبهات المعاصرة المثارة حول هذه الأحكام، وبيان السياق التاريخي والفقهي الذي نشأت فيه، بما يسهم في تقديم فهم علمي متوازن للمسألة.

بيان الفرق بين الأحكام الفقهية المقررة في التراث الإسلامي وبين التطبيقات المعاصرة الخاطئة التي تبنتها بعض الجماعات المتطرفة، والتي نسبت إلى الشريعة ما لا تدل عليه نصوصها وقواعدها.

دعم المكتبة الفقهية المعاصرة بدراسة متخصصة تجمع بين التأصيل الفقهي والتحليل المقاصدي والنظر في المتغيرات القانونية الدولية ذات الصلة بالموضوع.

سبب اختيار البحث

يرجع اختيار هذا الموضوع إلى جملة من الاعتبارات العلمية والموضوعية، من أبرزها أن أحكام سبايا النساء تُعد من المسائل الفقهية التي أثير حولها كثير من النقاش في العصر الحديث، ولا سيما بعد توظيفها من قبل بعض الجماعات المتطرفة توظيفًا بعيدًا عن الضوابط الشرعية التي قررها الفقهاء، وما ترتب على ذلك من انتشار تصورات خاطئة عن موقف الشريعة الإسلامية من هذه الأحكام.

كما أن هذا الموضوع يمثل أحد أبواب الفقه الإسلامي التي تحتاج إلى إعادة دراسة في ضوء النصوص الشرعية وأقوال الفقهاء ومقاصد الشريعة، مع بيان سياقه التاريخي والفقهي، والتمييز بين الأحكام التي قررتها الشريعة في ظروفها الخاصة وبين التطبيقات المعاصرة التي لا تستند إلى تأصيل فقهي صحيح.

ويأتي اختيار هذا البحث كذلك رغبةً في الإسهام في تقديم دراسة علمية تجمع بين التأصيل الفقهي والدراسة المقارنة والتحليل المقاصدي، بما يسهم في توضيح الأحكام المتعلقة بسبايا النساء، وإبراز الضوابط الشرعية التي تحكمها، وإثراء المكتبة الفقهية بدراسة متخصصة في هذا الموضوع.

مشكلة البحث

تُعدُّ أحكام سبايا النساء من المسائل الفقهية التي ارتبطت بظروف تاريخية وسياسية واجتماعية مخصوصة، وكانت جزءًا من المنظومة القانونية التي نظمت العلاقات بين الأمم زمن الحروب في العصور السابقة. وقد تناول الفقهاء هذه الأحكام بالتفصيل في أبواب الجهاد والسير والرق والنكاح، مستندين إلى النصوص الشرعية والقواعد الفقهية المقررة في مذاهبهم.

إلا أن هذه الأحكام أصبحت في العصر الحديث محلَّ نقاشٍ واسعٍ وإشكالٍ علميٍّ وحقوقيٍّ، نتيجة التحولات الكبرى التي شهدها العالم في مجال العلاقات الدولية، وظهور الاتفاقيات والمواثيق الدولية التي جرّمت الاسترقاق والسبي بمختلف صوره، فضلاً عما أثير حول هذه الأحكام من شبهات تتعلق بحقوق المرأة والكرامة الإنسانية.

كما زاد من حدة هذا الإشكال توظيف بعض الجماعات المتطرفة للنصوص الفقهية المتعلقة بالسبي خارج سياقاتها الشرعية والتاريخية، ومحاولة تنزيلها على وقائع معاصرة تختلف في ظروفها وأحكامها عن البيئات التي نشأت فيها تلك الاجتهادات الفقهية.

ومن هنا تبرز الحاجة إلى دراسة الأحكام الفقهية المتعلقة بسبايا النساء دراسةً علميةً تجمع بين التأصيل الفقهي والتحليل المقاصدي، وتبحث في ضوابط هذه الأحكام وشروطها ومجالات تطبيقها، مع النظر في مدى ارتباطها بواقعها التاريخي، وعلاقتها بالمتغيرات القانونية والدولية المعاصرة.

وعليه، تتمحور مشكلة البحث حول بيان حقيقة الأحكام الفقهية المتعلقة بسبايا النساء في الفقه الإسلامي، وضوابطها الشرعية، ومقاصدها، وكيفية فهمها في ضوء النصوص الشرعية والمستجدات المعاصرة.

أهداف البحث

يسعى هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف الأكاديمية والمقاصدية المتكاملة، يكمن أولها في تأصيل الإطار المفاهيمي والفقهي لظاهرة السبي من خلال بيان دلالاتها اللغوية والاصطلاحية، وتتبع أدلتها التشريعية في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ويتبع ذلك رصد منهجي لآراء الفقهاء في المذاهب المعتبرة، بغرض تحديد مواضع الاتفاق والافتراق في المسائل الفرعية المنبثقة عن موضوع أحكام سبايا النساء في الفقه الإسلامي.

كما تهدف الدراسة إلى استجلاء الضوابط الصارمة التي تحكم المعاملة الإنسانية للسبايا، وما يتصل بها من أحكام الأسر، وملك اليمين، وبراءة الأرحام (الاستبراء)، ليتسنى من خلال ذلك إبراز المقاصد الكلية للتشريع الإسلامي المتمثلة في حفظ الكرامة الإنسانية وتحقيق العدل الإلهي في ظروف النزاعات.

علاوة على ذلك، يرمي البحث إلى دراسة التكييف التاريخي والواقعي لهذه الأحكام ومدى ارتباطها بالبيئة والمواثيق المعاصرة، مما يسهم إسهاماً مباشراً في تفكيك وتصحيح المفاهيم المغلوطة، والتمييز الواعي بين المتن الفقهي الأصيل وبين التطبيقات والممارسات الشاذة التي تخالف روح الشريعة وضوابطها. وينتهي البحث بتحقيق هدف معرفي يتمثل في إثراء المكتبة الفقهية المعاصرة بدراسة تجمع بين جودة التأصيل، وعمق المقارنة، والتحليل المقاصدي.

منهجية البحث

تقتضي الطبيعة المركبة لموضوع –أحكام سبايا النساء في الفقه الإسلامي– الاعتماد على تكامل أدوات البحث العلمي عبر توظيف المنهج "الاستقرائي الوصفي التحليلي"، حيث يرتكز البحث على استقراء النصوص التشريعية من الكتاب والسنة، وتتبع أقوال الفقهاء ومسائلهم المنبثقة من أمهات المصادر التراثية المعتمدة.

ويتبع ذلك توصيف دقيق للمفاهيم وتحرير محل النزاع الفقهي، مع تحليل مسالك الاستدلال ومناقشة الحجج والاعتراضات بأسلوب علمي مقارن بين المذاهب –عند الضرورة–، بغرض الموازنة والوصول إلى الرأي الراجح بناءً على المرجّحات المعتبرة، مع ربط تلك الفروع بمقاصد الشريعة الإسلامية وحكمها في حفظ الكرامة والأنساب.

وفي الجانب الإجرائي، يلتزم الباحث بالقواعد الأكاديمية، من خلال عزو الآيات القرآنية إلى سورها ورقمها في المتن، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة، فضلاً عن توثيق النقول والآراء الفقهية بعزوها إلى مصادرها الأصلية وفقاً للأعراف والضوابط المتبعة في صياغة الرسائل الجامعية.

الدراسات السابقة

بعد الاطلاع على ما تيسر من الدراسات والبحوث ذات الصلة بموضوع السبي وأحكام الأسر، تبين وجود اهتمام فقهي وحقوقي بملف المرأة عموماً وأحكام الحروب خصوصاً، ويمكن تصنيف أبرز هذه الدراسات إلى مجموعتين:

أولا: الدراسات المباشرة والمتخصصة:

1: أحكام السبايا في الحروب الإسلامية" (د. عبد اللطيف عامر، جامعة الزقازيق): ركزت هذه الدراسة بشكل مباشر على أحكام النساء والأطفال في الحروب، وحقوقهم الإنسانية في المنظور الإسلامي مقارنة بالحضارات الأخرى، ويفيد البحث منها في رصد التأصيل الفقهي الأولي لمعاملة المسبية.

2: أحكام الرق في الشريعة الإسلامية" (عبد الله بن دليّل الصاعدي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة): تناولت أسباب الاسترقاق وأحكامه، وبما أن السبي هو السبب الرئيس لاسترقاق النساء قديماً، فإن الدراسة تقدم أساساً تاريخيّاً وفقهيّاً لنشوء هذه الأحكام التكليفية.

ثانياً: الدراسات غير المباشرة ذات الصلة ببعض الجزئيات:

من ناحية أحكام الأسر العامة: دراسة "أحكام الأسرى في الفقه الإسلامي" لـ د. عبد اللطيف بن سعيد، جامعة الإمام محمد بن سعود، وتكمن الاستفادة منها في تكييف وضع المرأة قبل قسمة الغنائم وبيان خيارات ولي الأمر. ودراسة "حماية النساء والأطفال في القانون الدولي الإنساني والشريعة الإسلامية" د. محمد راشد القحطاني، جامعة أم القرى، وتفيد في رد الشبهات وإبراز الجانب الإنساني وحرمة الاعتداء على النساء أثناء النزاعات.

من ناحية الحقوق والوظائف الاجتماعية: رسالة "حقوق اليتيم في الفقه الإسلامي" تسنيم استيتي، ورسالة "أحكام الخدمة في الفقه الإسلامي" هيلة بنت عبد الرحمن ابن يابس، جامعة الإمام محمد بن سعود، وتساهمان في فهم السياق الفقهي لأدوار النساء وظروفهن المعيشية والخدمية.

من ناحية براءة الرحم واستبراء السبايا: رسالة "أحكام العدة في الفقه الإسلامي" سميرة عبد المعطي ياسين، الجامعة الإسلامية بغزة، وتتقاطع مع موضوع البحث في كون أحكام العدة عند الحرائر يقابلها أحكام الاستبراء بحيضة واحدة عند السبايا لضمان عدم اختلاط الأنساب.

من ناحية المقالات والآراء المعاصرة: طُرحت مقاربات مختصرة تفاوتت بين النقد الفكري للممارسات المعاصرة كدراسة بابكر فيصل حول تنظيم داعش، أو مقالات مقتضبة حاولت تلخيص الأحكام كمقالة سحر علي، ومقالة عامر عبد المنعم.

ويتضح من استقراء الدراسات السابقة أنها إما تناولت أحكام السبايا ضمن مباحث الجهاد والرق الكبرى بشكل عام، أو ركزت على جوانب فكرية وحقوقية محددة أو ممارسات لتنظيمات متطرفة دون العناية باستقراء الأدلة الفقهية ومناقشتها من منظور مقارن.

ومن هنا تبرز القيمة العلمية لبحثنا –أحكام سبايا النساء في الفقه الإسلامي– ليسد هذا الفراغ، عبر إفراد هذه الأحكام بدراسة مستقلة تجمع بين التأصيل الفقهي، والدراسة المبادلة بين المذاهب،

وبسط المادة العلمية بأسلوب ميسر يربط المسألة بمقاصد الشريعة الإسلامية في صيانة المجتمع وحفظ الأنساب.

1. الفصل الأول

1.1. التأصيل التاريخي والشرعي لسبايا النساء في الفقه الإسلامي

تُعدُّ دراسة المصطلحات والمفاهيم المرتبطة بموضوع البحث من المقدمات المنهجية اللازمة لفهم الأحكام الفقهية المتعلقة به، إذ إن الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره، ولا يتأتى التصور الصحيح إلا بتحرير المصطلحات وبيان مدلولاتها اللغوية والشرعية والفقهية، والوقوف على السياق التاريخي الذي نشأت فيه.

ولما كانت أحكام سبايا النساء من المسائل التي ارتبطت بتاريخ العلاقات بين الأمم في أزمنة الحروب، فإن دراستها تقتضي الوقوف على مفهوم السبي، وبيان نشأته وتطوره، ثم التعرف إلى موقف الشريعة الإسلامية منه، تمهيدًا لدراسة الأحكام الفقهية المتعلقة به، وبيان مقاصدها وضوابطها.

وعليه، فقد قُسِّم هذا المدخل إلى قسمين، خُصِّص الأول للتعريف بموضوع البحث وأهم مصطلحاته، وخُصِّص الثاني لبيان نبذة تاريخية عن السبي قبل الإسلام وفي التشريع الإسلامي، ليكون ذلك أساسًا لما سيأتي من مباحث وأحكام في الفصول اللاحقة.

1.2. الإطار المفاهيمي للسبي والألفاظ ذات الصلة

1.2.1. السبي لغةً واصطلاحًا

1: السبي لغةً:

السبي في اللغة مصدر الفعل: سبى يَسبي سَبْيًا وسِباءً، ويدل في أصله على الأخذ والنقل قهرًا من موضع إلى آخر، ويغلب استعماله في الأسر الذي يقع إثر الغلبة في الحرب، وقد ورد هذا المعنى في كلام أئمة اللغة، وإن اختلفت عباراتهم في بيانه، فقد قال الفراهيدي: "السبي: معروف. تسابى القوم: سبى بعضهم بعضًا. وهؤلاء سبي كثير، وقد سبيتهم سبيًا وسباءً. وسبت الجارية قلب الفتى تَسْبِيه، أي: ذهبت به. والسابياء: كالحولاء من الناقة فيها الولد، وإذا كثر نسل الغنم سميت السابياء، ويقع اسم السابياء على المال الكثير والعدد الكثير" [1]، وقال ابن منظور: "السَّبْيُ والسِّباءُ: الأَسْرُ معروفٌ، سَبَى العدوَّ وغيرَه سَبْيًا وسِباءً إذا أَسَرَه، فهو سَبِيٌّ، وكذلك الأُنثى، والجمع سبايا"، كما نقل عن الجوهري قوله: "السبيّة:

[1] الخليل بن أحمد الفراهيدي، *العين*، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي (دار ومكتبة الهلال، د. ت.)، 7/ 313. وينظر: محمد بن أحمد الأزهري الهروي، *تهذيب اللغة*، تحقيق: محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، 13/ 69.

المرأة تُسبى"، وذكر عن ابن الأعرابي أن مادة (سبى) تأتي لمعانٍ متعددة بحسب السياق، من أشهرها الأسر والتملك [2].

وقال ابن فارس: "السين والباء والياء أصلٌ واحد يدل على أخذ شيء من بلد إلى بلد آخر كرهًا، من ذلك السبي، يقال: سبى الجارية يَسبيها سبيًا فهو سابٍ، والمأخوذة سبية"، كما أورد الكفوي أن: "السبي هو ما يُسبى، والنِّساء سُمين سبايا لأنهن يُسبين القلوب، أو يُسبين فتُملكن" [3]

ومن خلال استقراء هذه التعريفات يتبين أن اللغويين متفقون على أن المعنى الأصلي للسبي يدور حول الأخذ قهرًا بعد الغلبة، مع انتقال المأخوذ من قومه إلى من غلبه، وإن اختلفت عباراتهم في بيان هذا المعنى أو في ذكر بعض استعمالاته المجازية.

كما يظهر أن لفظ السبي في أصل اللغة لا يختص بالنساء، وإنما يشمل كل من وقع في الأسر، إلا أن الاستعمال العربي غلب فيه إطلاق السبايا على النساء، بينما شاع إطلاق الأسرى على الرجال المقاتلين، وهو ما استقر عليه استعمال الفقهاء عند حديثهم عن أحكام الجهاد والسير.

ويلاحظ كذلك أن لفظ السبي ومشتقاته لم يرد في القرآن الكريم، وإنما عبر القرآن عن هذا المعنى بألفاظ أخرى، كالأسر، والأخذ، وفك الرقاب، في حين شاع استعمال لفظ السبي في السنة النبوية وكتب الفقه والسير، حتى أصبح مصطلحًا فقهيًا مستقرًا للدلالة على أخذ النساء والذراري في الحروب المشروعة.

2: السبايا في اصطلاح الفقهاء

يتضح بالنظر والتحليل أن لفظ "السبي" قد انتقل من سياقه اللغوي العام المبني على مطلق الأخذ والنقل بالإكراه لعموم الإنسان، إلى دلالة اصطلاحية وعرفية أخص عند الفقهاء، حيث جرى العرف التشريعي على إحداث تفريق دقيق بين السبي والأسر بناءً على نوع الفئة المأخوذة في الحرب. فبينما استقر لفظ "الأسر" ليكون حكراً على الرجال المقاتلين، تمخض لفظ "السبي" ليكون علماً على أخذ النساء والأطفال (الذراري) من الأعداء إثر الحروب المشروعة. ولعل ملمح الرابط بينهما يكمن في أن الاستيلاء القهري – وهو جوهر المعنى اللغوي– قد استصحبته الشريعة في الاصطلاح، ولكن مع تضييق

---

[2] محمد بن مكرم ابن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 14/ 367.

[3] أحمد بن فارس القزويني الرازي، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (دمشق: دار الفكر، 1979)، 3/ 130. أيوب بن موسى الكفوي، *الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية*، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت.)، 515.

نطاقه الوصفي ليتناسب مع الأحكام التكليفية المترتبة على النساء والذراري من حيث الرعاية وصيانة العرض وبراءة الأرحام، وترتيب الأحكام الشرعية الخاصة بهم وفق ما يقرره الإمام أو ولي الأمر.

إن استقراء عبارات الفقهاء عبر المذاهب المتتابعة يظهر تقارباً كبيراً في تكييف هذا المصطلح، فقد تجلى مسلك المتقدمين في تفريع المسائل وبسط أحكام الغنائم، حيث نص الكاساني من الحنيفة على ثبوت الملكية بالقهر والغلبة مبيناً ما يترتب عليها من فروع وأحكام [4]، واستعرض ابن رشد من المالكية أحكام السبايا وفروعها مستقصياً مواضع الاتفاق والافتراق الشاخصة في هذا الباب [5]، في حين أكد الماوردي من الشافعية على كون السبي موجباً للرق وفصّل في أحكامه الواسعة [6]، وجرى ابن قدامة من الحنابلة على تتبع جريان أحكام الغنائم والملك عليهن تفريعاً وتأصيلاً [7].

وفي سياق التوصيف الإجرائي المتأخر، يذكر التويجري في موسوعته معرّفاً السبي بأنه:" السبي: هم نساء وصبيان الكفار إذا ظفر بهم المسلمون أحياء" [8]، وهو ذات المنحى الذي قرره الزحيلي بقوله:" السبي: هم النساء والأطفال.... والسبي بعد أسرهم وسبيهم" [9]، حيث نلاحظ هنا استخدام المشتق لإيضاح الدلالة الوصفية. ومن جهة الصياغة التوثيقية التجميعية، جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية صياغة تدمج المعنيين وتوضح غلبة الاستعمال العرفي، حيث نصت على أن:" السّبي هو: الأسر أيضا، ولكن يغلب إطلاق السّبي على أخذ النّساء والذّراريّ" وأردفت في موضع آخر:" السّبي والسّباء: الأسر، فالسّبي أخذ النّاس عبيدا وإماء، والفقهاء يطلقون لفظ السّبي على من يظفر به المسلمون حيّا من نساء أهل الحرب وأطفالهم" [10].

بالتأمل في هذا التراث الفقهي، يظهر أن الفقهاء قد اتفقوا ضمناً على ثلاثة عناصر موضوعية تشكل ماهية السبي اصطلاحاً:

الأول (السبب): المتمثل في قيام حرب وتحقق الغلبة والظفر الفعلي بالعدو.

---

[4] أبو بكر بن مسعود الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، 2/ 268.

[5] محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد* (القاهرة: دار الحديث، 2004)، 3/ 68.

[6] علي بن محمد الماوردي، *الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي*، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 8/ 45.

[7] عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، *الكافي في فقه الإمام أحمد* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 4/ 128.

[8] محمد بن إبراهيم التويجري، *موسوعة الفقه الإسلامي* (الرياض: بيت الأفكار الدولية، 2009)، 5/ 494.

[9] أوهبة بن مصطفى الزحيلي، *الفقه الإسلامي وأدلته* (دمشق: دار الفكر، د. ت.)، 8/ 5910.

[10] وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت وآخرون، *الموسوعة الفقهية الكويتية* (الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، 1427هـ)، 3/ 297، 4/ 195.

الثاني (المحل): القائم على تمييز النساء والأطفال بوصفهم مستضعفين في الحرب لا يقتلون ابتداءً.

الثالث (الأثر): المفضي إلى انتقالهم التام لولاية وإشراف الإمام أو من يقوم مقامه لترتيب الأحكام المقررة شرعاً وفق ما تقتضيه المصلحة.

ومع وجاهة تعريف الموسوعة الفقهية الكويتية من حيث بيان الواقع العرفي المستقر، إلا أن الاكتفاء بذكر فئات النساء والأطفال دون قيد المشروعية والولاية قد يفتح باباً لخلط ممارسات الحركات الشاذة وغير المنضبطة بمتن الفقه الإسلامي الأصيل.

وبناءً على هذا التتبع، وتأسيساً على البنية الكلية لأهداف هذه الرسالة، يختار الباحث التعريف الجامع الآتي ليكون المعتمد في دراستنا:

السبي: استيلاء المسلمين في حرب مشروعة على نساء الأعداء وذراريهم وقهرهم، ونقلهم إلى دولة الإسلام بقصد الاسترقاق والترتيب الشرعي، ترتباً على واقع المعركة ودفعاً لشوكة الأعداء.

ويمتاز هذا التعريف بكونه جامعاً للفئات المستهدفة، مانعاً من دخول عمليات الاختطاف أو قطع الطريق أو المعارك غير المشروعة في مسمى السبي الفقهي، ومبرزاً لسطوة ولاية الإمام ورعاية الشريعة التي تخرج السبية من دائرة الضياع إلى دائرة التنظيم المحكم، وهو ما سنفصله في المباحث التالية.

1.1.2. الألفاظ ذات الصلة (الأسر، الرق، ملك اليمين) والعلاقة بينها.

1: الأسير والأسر.

أ: الأسر في اللغة مصدر الفعل: أَسَرَ يَأْسِرُ أَسْراً وإِسَاراً، ويدل في أصله الاشتقاقي على الحبس، والمنع، والربط، والشدِّ، ومنه "الإسار" وهو القِيدُ، أو حبل الكِتاف، أو القِدُّ (السير من الجلد) الذي يُشدُّ به المأخوذ، يقال: "أَسَرَ قَتَبَهُ" أي شدَّه بالقِدِّ، وقد تضافرت عبارات أئمة اللغة على أن هذا الأصل الحسي (الشد بالقيد) قد انتقل في العرف اللغوي إلى دلالة عامة، فصار اللفظ يطلق على كل مأخوذ من العدو غلبةً وقحراً، حيث ذكر الرازي في مختار الصحاح وابن منظور في لسان العرب: "أنهم كانوا يشدون الأسير بالقِدِّ، فسُمي كل أخيذ أسيراً وإن لم يُشدَّ به" [11].

ب- الأسر اصطلاحاً:

---

[11] محمد بن أبي بكر الرازي، *مختار الصحاح*، تحقيق: يوسف الشيخ محمد (بيروت – صيدا: المكتبة العصرية، 1999)، 18. ابن منظور، *لسان العرب*، 4 .19 /وينظر: محمد بن محمد الحسيني الزبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقيق: مجموعة من المحققين (د. م.: دار الهداية، د. ت.)، 10/ 48-50.

يلتقي المدلول الاصطلاحي للأسر مع أصله اللغوي في فكرة الأخذ والظفر حياً، إلا أنه يضيق في عرف الفقهاء ليصبح حكراً على الرجال البالغين الأحرار من أهل الشوكة والمقاتلة، وبناءً على هذا الاستقرار العرفي، عرّف الزحيلي الأسرى بأنهم: "الرجال المقاتلون من الكفار إذا ظفر المسلمون بأسرهم أحياء" [12]، بينما زاوجت الموسوعة الفقهية الكويتية بين الأصل والاستعمال مبيّنة أن الأسر في العرف الفقهي:" الأسر هو: الشد بالإسار، والإسار: ما يشدّ به، وقد يطلق الأسر على الأخذ ذاته" [13].

وبتتبع الأبعاد الفقهية لهذا المصطلح، يتحدد مفهوم "الأسير" اصطلاحاً من خلال أربعة قيود موضوعية: أولها "الذكورة والبلوغ"، ليخرج النساء والأطفال –الذراري– الذين ينضوون تحت مصطلح السبي أصالة، وثانيها "الحياة"، احترازاً عمن قُتل في المعركة أو جُرح جرحاً مثخناً مات منه قبل حيازة المسلمين له، وثالثها "الأهلية الحربية –الشوكة–"، وهو الوصف الذي يُميز المقاتل عن غيره من الرهبان والشيوخ الذين لا يقاتلون، ورابعها "مشروعية القتال"، لضمان خروج قطاع الطرق والبغاة من هذا الحكم الشرعي المنضبط.

وينبني على هذا التحديد أن الأسير في الفقه الإسلامي يمثل "قوة حربية ممتنعة" جرى إبطال فاعليتها بالظفر به حياً، ولذلك غايرت الشريعة بين أحكامه وأحكام السبايا، فلم تجعل الرق له حتماً آنفاً كالسبي، بل فوّضت أمره لولاية الإمام أو من يقوم مقامه ليختار في حقه الأفضل والأصلح للأمة الإسلامية بين خمس خيارات تدور مع المصلحة العامة، وهي: القتل، أو الاسترقاق، أو المنّ بلا عوض، أو الفداء بمال أو بأسير مسلم، أو عقد الذمة بوضع الجزية [14].

2: الرق وملك اليمين.

أ: الرِّقُّ لغة: مصدر الفعل رَقَّ يَرِقُّ رِقَّةً ورِقّاً، وهو في أصل مادة "رقق" ضدُّ الغِلَظ والصلابة، ويُطلق في اللغة على معنيين رئيسين: الأول: الصحيفة البيضاء والكتاب الذي يُكتب فيه، ومنه قوله تعالى: **{فِي رَقٍّ مَنشُورٍ}** (الطور: 3). والثاني: العبودية والمِلْك، يقال: "رَقَّ فلانٌ" أي صار عبداً

[12] الزحيلي، *الفقه الإسلامي وأدلته*، 5910.8 /

[13] *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 297.3 /

[14] ينظر :*الموسوعة الفقهية الكويتية*، 298.3 /

ومملوكاً، وسُمي المملوك رِقّاً لضعف ولايته، ورقّة حاله المسلوبة عن حريّة التصرّف أصالة [15]، مع وجود معاني أخرى [16].

ملك اليمين في اللغة: مركَّب إضافي، يتكون من "المِلْك" وهو حيازة الشيء والقدرة على الاستبداد بالتصرف فيه، و"اليمين" وهي اليد اليُمنى.

وفي التعارف اللغوي والقرآني، يختص "المملوك" بالرقيق من جملة الأملاك، كما في قوله تعالى: **{عَبْدًا مَمْلُوكًا}** (النحل: 75)، وتختص "المِلْكَةُ" -بكسر الميم- بملك العبيد والجواري تحديداً، ومنه قولهم: "فلانٌ حَسَنُ المِلْكَةِ" أي: حَسَنُ الصَّنِيعةِ والمعاملةِ مع مماليكه.

وقد خَصَّ القرآن الكريم ملك العبيد والإماء بالإضافة إلى "اليمين" دون غيرها من الجوارح، كقوله سبحانه: **{لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ}** (النور: 58)، وقوله: **{أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ}** (النساء: 3). وهذا التخصيص كنايةٌ عرفية عند العرب تنبثق من أن اليد اليمنى هي مظهر القوة، والقدرة، وحوزة الغلبة، وهي الأداة التي تُعطى بها العهود وتُبرم بها العقود. وفي المقابل، يحمل هذا التعبير لفتة تشريفية ورعائية، إذ يربط الرقيق بـ "يمين المالك" التي تلتزم بنفقتهم، وكفايتهم، وحمايتهم، مما ينقل العلاقة من مجرد ملكية مادية جافة إلى ولاية شرعية منضبطة بالرعاية وصيانة الحقوق [17].

ب- الرق وملك اليمين اصطلاحاً:

الرِّقُّ: هو حالةٌ عرفية وشرعية تُنتقص فيها أهلية الآدمي وتُسلب حريته، فيصبح مملوكاً لإنسان آخر، وهو ما عبّرت عنه الموسوعة الفقهية الكويتية بكونه: "حَجزٌ حُكميّ عن الولاية، والشهادة، والقضاء، وملكية المال، والتزوّج، وغيرِها" [18]

وبالنظر إلى مجمل تعريفات الفقهاء، يمكن اعتماد التعريف الشامل الآتي: "عجزٌ حُكميٌّ يبتدئ بسببه الآدميُّ فُقدانَ الحريّة والتصرف، بحيث يصبح محلاً للملكية الشرعية" [19].

---

[15] الفراهيدي، *العين*، 5 .24 /ابن منظور، "رقق"، 10/ 121.

[16] الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، تحقيق: صفوان عدنان الداودي (دمشق: دار القلم، 1412هـ)، 361.

[17] ينظر: الراغب الأصفهاني، "يمن"، 774-775، 893.

[18] *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 7/ 163.

[19] ينظر: *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 23/ 11-13

ويمتاز التعريف المعتمد للرِّق بكونه جامعاً مانعاً من حيث التوصيف الدقيق، إذ يصف هذا الوضع بأنه "عجزٌ حُكميٌّ" ليُخرج بذلك أي عجز حسي أو بدني كالمرض والزمانة، ويؤكد في الوقت ذاته أنه وصف شرعي اعتباري تفرضه الشريعة لأسباب محددة، كما أنه يضبط حقيقة الرق باعتباره نقصاً في الأهلية القانونية والشرعية للإنسان مع بقاء أصل آدميته المكرمة ومسؤوليته التكليفية، فلا يخرجه إلى دائرة الماديات المحضة بل يبقيه محلاً للرعاية وصيانة الحقوق.

مِلْكُ اليمين: هو الأثر الشرعي المترتب على ثبوت "الرق"، ويُقصد به اصطلاحاً: "السلطة الشرعية الثابتة للمالك على رِقبة العبد أو الأمة، والتي تُتيح له الانتفاع بخدمتهما أو استثمار طاقتهما وفق الضوابط الشرعية"[20].

ويمتاز تعريف ملك اليمين بدقة التحديد الاصطلاحي والشرعي، كونه يربط العلاقة بملك الرقبة والمنفعة المنضبطة لا بذات الإنسان على وجه الاستبداد المطلق، كما يبرز البُعد التشريعي والقرآني الراقي لهذا المصطلح باعتباره رابطة التزام تبادلية تفرض على المالك –مقابل انتفاعه بمملوكه– القيام بواجب النفقة والكسوة والرعاية وحفظ الكرامة، مما يباين تماماً مفاهيم الاستعباد التاريخية الجافة ويحقق مقصد الشريعة في حماية المستضعفين وكفالتهم.

3: العلاقة بين السبي والأسر والرق وملك اليمين.

إن التداخل الظاهري بين مصطلحات " السبي، والأسر، والرق، وملك اليمين" يقتضي تتبّعاً تحليلياً دقيقاً لفكِّ الاشتباك الدلالي بينها، وإبراز الروابط والمفارقات الفقهية الشاخصة، فالعلاقة بين هذه المفاهيم تتردد بين العموم والخصوص، والسببية والأثر.

فمن حيث "العلاقة بين السبي والأسر"، يظهر التحليل المنهجي أنهما يلتقيان في "الأصل اللغوي والمآل الإجرائي"، وهو تحقق الغلبة والظفر الفعلي بالعدو حال حياته في حرب مشروعة، إلا أنهما يتمايزان تمايزاً تاماً من حيث "المحل والأثر الشرعي".

فالأسرُ حكرٌ على الرجال المقاتلين –أهل الشوكة–، وحكمه التخييري منوطٌ بمصلحة يقدّرها الإمام، بينما السبيُ علمٌ على النساء والأطفال –المستضعفين–، وحكمه حظر القتل أصالةً والانتقال التلقائي إلى ولاية الإسلام.

[20] ينظر: *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 23/ 12؛ والراغب الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، 775.

وبناءً عليه، يمكن تكييف العلاقة بينهما بأنها علاقة تباين اصطلاحي مع اتحاد في السبب المنشئ، حيث جرى العرف التشريعي على تقسيم غنائم الآدميين إثر المعركة إلى هذين القسمين المتمايزين.

أما من حيث "العلاقة بين "السبي والأسر" كسبب، و"الرق وملك اليمين" كأثر"، فإن السبي والأسر يمثلان "الوسيلة الإجرائية والسبب الواقعي" الذي يسبق ثبوت الحالة الشرعية، في حين أن الرق هو "الوصْف الحكمي القائم بذات المسبِي"، وملك اليمين هو "العلاقة الشرعية الناشئة بين المالك والمملوك".

وهنا تظهر دقة الفقه الإسلامي في أن السبي سببٌ موجِبٌ للرق وملك اليمين مباشرة وبطريق الأصالة في حق النساء والذراري دفعاً لشوكتهم وحمايةً لهم من الضياع، بينما الأسر سببٌ مفضٍ إلى الرق بطريق الجواز والخياريَّة، إذ لا يثبت الرق على الأسير المقاتل إلا إذا اختار الإمامُ مصلحة الاسترقاق دون خيارات القتل أو الفداء أو المنّ [21].

وتأسيساً على هذا التحليل، يتبين أن "السبي والأسر" هما البوابة الحصرية والسبب الشرعي الوحيد المعاصر للتشريع لورود الرق وملك اليمين على الآدمي، فلا رقَّ بلا سبي أو أسر مشروع، ولا يثبت ملك اليمين في أحكام السير إلا كمرحلة تالية ومترتبة على قهر الأعداء في جبهات القتال، مما يبرز إحكام الشريعة في تضييق منابع الاسترقاق وحصرها في سياق المعاملة بالمثل ودفع شوكة المشركين.

1.3. السياق التاريخي ومشروعية السبي في الإسلام.

إن دراسة الأحكام الشرعية بمعزل عن سياقها التاريخي والبيئة الحضارية التي تنزلت فيها يؤول بالباحث غالباً إلى أحكام منقوصة وقراءات مشوهة. وتتجلى أهمية هذا التأصيل التاريخي عند مقاربة مسألة السبي في الإسلام، إذ لم يكن هذا التشريع حكماً ابتدائياً منبت الصلة عما سبقه، بل تنزل في عالم محكوم بمنظومة عرفة واجتماعية متكاملة تجعل من استرقاق الأسرى ركيزة أساسية من ركائز الحروب ومآلاتها الحتمية لدى سائر الأمم، مما جعل التنظيم الإسلامي اللاحق له نقطة تحول كبرى نقلت هذا الملف من الفوضى والامتهان العبثي إلى قالب الانضباط والتشريع الإنساني الرفيع.

1.3.1. السياق التاريخي للسبي قبل الإسلام وبعده.

إن قراءة ظاهرة السبي واستقصاء نشأتها التاريخية يكشف عن حركة ارتقاء تشريعي وإنساني حثيثة، تتدرج من فوضى الاستعباد البشري لتنتهي إلى ضوابط الشرع الحكيم ومقاصده، حيث تمثلت

[21] التويجري، *موسوعة الفقه الإسلامي*، 5/ 494.

المرحلة الأولى في واقع السبي قبل الإسلام وفي القوانين الوضعية والدينية القديمة، وكان الرق والسباء فيها عملية اقتصادية واجتماعية متداولة لا يستنكرها أحد، بل كان خاضعاً في دول الرومان والفرس والهند والصين واليونان لمنطق القوة المحضة والاستبداد الذي تذوب فيه إنسانية الرقيق وتُنتهك كرامته تحت وطأة المسؤوليات الثقيلة، وتتجلى فظائع هذا النظام بوضوح في المجتمع الروماني الذي لم يعرف تاريخ الإسلام مثيلاً لوحشيته، إذ كان الرقيق في عرف قوانينهم مجرد "شيء" عارٍ من الحقوق، يُجلب عبر غزوات عشوائية لا تحكمها فكرة ولا مبدأ، ليُساق العبيد مصفدين بالأغلال الثقيلة في الحقول، ولا يُطعمون إلا ما يسد الرمق إبقاءً على طاقاتهم الإنتاجية كالبهائم المسخرة، لينام الخمسون منهم أو يزيدون في زنزانات مظلمة موبوءة يقيدهم السوط الذي يسوقهم السادة به التذاذاً بتعذيبهم، بل بلغ امتهان الآدمية أن جُعل الرقيق يتبارزون بالسيوف والرماح في حلبات الموت ليقضي المملوك على زميله فاقد الحياة وسط هتاف وتصفيق السادة الفرحين، في ظل قانون روماني يمنح السيد حقاً مطلقاً في القتل والتعذيب دون أدنى حق للشكوى، مما جعل حالة الرقيق قبل الإسلام تدنياً مطلقاً يفتقر لأدنى قيم البشرية المعترف بها في سائر البلدان والأعراف الجاهلية [22].

ثم تلتها المرحلة الثانية المتمثلة في التدرج والتهذيب مع بزوغ فجر الإسلام الذي جاء ليرد لهؤلاء البشر إنسانيتهم عبر منهجية فريدة موازنة في سياق العلاقات الدولية، إذ أوصد الشريعة كافة أبواب الرق المحرمة المبنية على التعسف والخطف والديون، وحصرت الظفر بالآدميين عبيداً وإماءً في بوابة حصرية واحدة مشروعة وهي القتال في سبيل الله لإعلاء دين الحق وكسر شوكة الأعداء، حيث دل على مشروعية هذا القبض قوله تعالى: **{فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ}** (محمد: 4)، وهي غاية لا تنافي عتاب الله لنبيه في قوله: **{مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ}** (الأنفال: 67)، إذ لم ترد الآية في منع الأسر أو السبي مطلقاً، وإنما جاءت للحث على المبالغة في قتل الكفار حال المعركة لكسر شوكتهم ودفع أذاهم وإبعاد فاعليتهم الحربية، وتمكين افتكاك أسرى المسلمين بهم بعد تحقق الإثخان الفعلي في الأرض أولاً، ليتداخل هذا التنظيم مع استقرار الاتفاق الفقهي على حظر قتل السبايا والذراري بعد الأسر لنهي النبي ﷺ عن قتلهم بقوله: (وَلَا تَقْتُلُوا شَيْخًا فَانِيًا وَلَا طِفْلًا وَلَا صَغِيرًا وَلَا امْرَأَةً....) [23].

---

[22] ينظر: عباس محمود العقاد، *الرق في الجاهلية والإسلام* (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، د. ت.)، 52، 86. وينظر: محمد قطب، *شبهات حول الإسلام* (القاهرة: دار الشروق، د. ت.)، 45-53. إبراهيم محمد حسن الجمل، "الرق في الجاهلية والإسلام"، *مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة* .162-154 /51-50

[23] ينظر: سليمان بن الأشعث السجستاني، *سنن أبي داود*، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (صيدا – بيروت: المكتبة العصرية، د. ت.)، 3/ 38.

بل إن الحنفية قد بلغوا ذروة التضييق الإنساني حين منعوا قتل المرأة والصبي والمعتوه حتى لو شاركوا إذا وقعوا في الأسر، لأن القتال بعد الأسر بطريق العقوبة وهم ليسوا من أهل العقوبة، وانعدم شرهم بالوقوع في القبضة حقيقة، مما أثمر حصر خيارات الإمام في السبايا بين الاسترقاق والمن والفداء عند المالكية، وثبوت الاسترقاق بمجرد الظفر والغلبة عند الحنفية والجمهور سِيراً على فعل النبي ﷺ في نساء هوازن وذراريهم واسترقاق الصحابة لنساء المرتدين [24].

وهنا تبرز المرحلة الثالثة التي تتجلى فيها القوة التحليلية والعملية للتشريع الإسلامي عبر ثلاثة بنود رئيسية صانت وجود الرقيق، تمثل البند الأول في اعتبار الرقيق كائناً إنسانياً له حق الكرامة والحياة بناءً على وحدة الأصل والمنشأ والمصير التي قررها قوله تعالى: **{يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ}** (الحجرات: 13)، وقوله ﷺ في حجة الوداع: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى أَبَلَّغْتُ "، قَالُوا: بَلَّغَ رَسُولُ اللهِ) [25].

ليتلوه البند الثاني المتمثل في مساواة الرقيق في الجنس البشري حقوقاً وواجبات وثواباً أخروياً، إذ تساووا في العقوبات والحدود لقوله ﷺ : (مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ قَتَلْنَاهُ، وَمَنْ جَدَعَ عَبْدَهُ جَدَعْنَاهُ) [26]، مع تخفيف عقوبة الحدود عليهم إلى النصف لاعتبارات نفسية وإنسانية راعت الشريعة فيها نقص ولايتهم، فضلاً عن تقرير مبدأ الأخوة الإسلامية في أجلى صورها وتساوي الأجر في الآخرة بنص قوله تعالى: **{مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا ۖ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ}** (غافر: 40)، لينبثق عن ذلك البند الثالث القائم على إلزام السيد بمعاملة إنسانية خاصة تشعره بآدميته، فأمر الله بالإحسان إليهم وقرنهم بالوالدين والأقربين في قوله: **{وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَبِذِي الْقُرْبَىٰ... وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ}** (النساء: 36)، وفرض إطعامهم مما يطعم السيد وكسوتهم مما يكتسي وعدم تكليفهم ما يغلبهم لقوله ﷺ : (إِخْوَانُكُمْ خَوَلُكُمْ، جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ، فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ، فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ، وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ...) [27]، بل وحرّم إهانتهم اللفظية بنهيه عن قول "عبدي

---

[24] ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، 4/ 196، و24/ 155. وينظر: تفصيل مذهب الحنفية في علة منع قتل المرأة بعد الأسر، الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 8/ 5911.

[25] أحمد بن حنبل الشيباني، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، 38/ 474.

[26] ابن حنبل، المسند، 33/ 296.

[27] البخاري، *الصحيح*، باب: المعاصي من أمر الجاهلية، 1/ 15.

وأمتي" والاستعاضة عنها بـ "فتاي وفتاتي"، وجعل كفارة ضرب المملوك أو لطمه عتقه حراً لوجه الله، وتجلت هذه الرحمة عملياً في قول النبي لخادمه حين أبطأ: (لَوْلَا الْقِصَاصُ لَضَرَبْتُكِ بِهَذَا السِّوَاكِ) [28]، وفي قذفه المتوعد بالجلد يوم القيامة، وفي اعتبار حبس قوته إثماً موبقاً يوجب العقاب العادل.

وقد انعكست هذه التشريعات في التطبيقات الواقعية لرجالات الصدر الأول، حيث نزل عثمان بن عفان رضي الله عنه عند ذنب عبده مطالباً إياه بالقصاص منه وقرص أذنه خشية عذاب يوم القيامة، وكان عبد الرحمن بن عوف يمشي بين عبيده فلا يميزه أحد منهم لتطابق اللباس والمظهر، ورفض سلمان الفارسي وهو أمير المدائن أن يعجن خادمه مرتين كراهة أن يجمع عليها عملاً آخر، بل إن أبا مسعود الأنصاري ترك ضرب مماليكه للأبد بعد سماعه زجر المصطفى ﷺ : (اعْلَمْ، أَبَا مَسْعُودٍ، أَنَّ اللهَ أَقْدَرُ عَلَيْكَ مِنْكَ عَلَى هَذَا الْغُلَامِ) [29].

لتتوج هذه المسيرة بأعظم مؤاخاة اجتماعية صهرت الفوارق الطبقية حين آخى النبي ﷺ بين بلال بن رباح وخالد بن رويحة الخثعمي، وبين زيد بن حارثة وأبي بكر الصديق وحمزة بن عبد المطلب، صلةً حقيقية تعدل رابطة الدم والنسب بل اقوى، وصولاً إلى آخر وصايا النبي ﷺ على فراش الموت: (الصَّلاةَ الصَّلاةَ، اتَّقُوا اللهَ فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) [30].

وتنتهي هذه المراحل والمظاهر التاريخية إلى نتيجة مقاصدية جوهرية مفادها: أن السبي والرق في المنظور الإسلامي لم يكن تشريعاً إنشائياً استعبادياً، بل كان واقعاً دولياً فرضته ظروف الحروب وتعامل معه الإسلام بـ "واقعية تشريعية وأخلاقية غائية" نقلت المسبية من ركام الامتهان ووحشية النظم الجاهلية والرومانية إلى محضن تكافلي تربوي يُعيد صياغة إنسانيتها ويحفظ كرامتها، تمهيداً لعتقها الكامل عبر مصارف التحرير الواسعة التي شرعها الدين غايةً أصيلة له يقول الامام العقاد:" شرع الإسلام العتق ولم يشرع الرق، إذ كان الرق مشروعا قبل الإسلام في القوانين الوضعية والدينية بجميع أنواعه: رق الأسر في الحروب، ورق السبي في غارات القبائل بعضها على بعض، ورق الاستدانة أو الوفاء بالدين"[31].

وتأسيساً على ما تَقَدَّم من تحريرٍ للمصطلحات، واستقراءٍ للمضامين التاريخية والتشريعية، يَخْلُص الباحث إلى أن السبي في المنظور الإسلامي لَم يكن مُبتدَأً تشريعياً لإنشاء الاسترقاق، بل كان تنظيماً

---

[28] علي بن أبي بكر الهيثمي، *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد*، تحقيق: حسام الدين القدسي (القاهرة: مكتبة القدسي، 1994)، 10/ 353.

[29] مسلم بن الحجاج النيسابوري، *صحيح مسلم*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.)، 3/ 1280 (باب صحبة المماليك).

[30] ابن حنبل، المسند، 2/ 24.

[31] الجمل، الرق في الجاهلية والإسلام، 52/ 86.

واقعياً هَذَّبَت فيه الشريعةُ أعرافاً دولية جائرة، ونَقَلَت المسبِيَّ من واقع الامتهان إلى مَحْضنٍ رِعائي كَفَل إنسانيته ورَتَّب حُقوقه، مَع حَصْر مَنابعه وتَوْسيع مَسارب عِتْقه.

وبناءً على هذه الرؤية التأصيلية والمفاهيمية المستقرة في هذا المدخل، ينعطف البحث في الفصل الأول لدراسة الأحكام الفقهية التفصيلية المتعلقة بسبايا النساء، وبيان مآلاتها ومقاصدها في التشريع الإسلامي.

1.3.2. مشروعية السبي وأدلته من القرآن والسنة والإجماع.

قام التشريع الإسلامي في تعامله مع نازلة السبي على أصل المشروعيّة المستمدة من مصدري الوحي (القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة واجماع الأمة)، حيث استقرت هذه الأحكام تعقيباً على الغزوات والمعارك التي خاضها المسلمون لردع العدوان وتأمين حرية الدعوة.

ومَرَدُّ ذلك في الفلسفة التشريعية إلى أن الآدمي إذا كفر بخالقه وحارب دينه، يكون قد تنازل بفعله عن رتبة التكريم الإنساني العام التي مَنَحها الله للبشر، فإذا وقف في وجه الإسلام محارباً ثم وقع في الأسر، غدا مصيره معلقاً بتقدير المصلحة من قِبل الإمام (بين القتل، أو الفداء، أو المنّ، أو الاسترقاق). فإذا آلَ أمره إلى الاسترقاق ثم أسلم، فتحت الشريعة له شتى أبواب العتق، ورغّبت في تحريره، تأكيداً على أن الأصل في البشر هو الحرية، وأنه لا يجوز استرقاق الآدميين بحالٍ إلا علّةٍ واحدة مستثناة، وهي الأسر في حال الكفر والمحاربة [32].

وتتنوع الأدلة وتشهد على هذا التأصيل وفق الآتي:

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم:

استدل العلماء والفقهاء على مشروعية الأسر والسبي بالعديد من الآيات المحكمات التي وردت في سياق تشريع أصول الحرب ومآلات النزاع مع المحاربين، ومن أبرز هذه الآيات وتوجيه دلالتها:

1: آية "شد الوثاق والمن والفداء" وعلاقتها بآية "الإثخان".

قال الله تعالى: **{فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا}** (محمد: 4)، اتخذ الفقهاء والمفسرون من دلالة هذه الآية المحكمة مستنداً رئيساً في تأصيل مشروعية الأسر وما يؤول إليه من سبي، حيث استقر الاستدلال بقوله سبحانه **{فَشُدُّوا الْوَثَاقَ}** على جواز إدخال العدو المحارب وكل من يلحق به عسكرياً وقانونياً في

[32] ينظر: التويجري، *موسوعة الفقه الإسلامي*، 3/ 697

دائرة الملكية والتحفظ القانوني للمسلمين، وهو الأصل الذي ينبثق منه السبي والاسترقاق عند مآل المصلحة المتروكة لتقدير الإمام [33].

وقد ذهب أئمة التفسير كـ الطبري والقرطبي إلى أن هذا الحكم مشروط بغاية تسبقه، وهي المذكورة في قوله: **{حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ}** والإثخان هو المبالغة في كسر الشوكة الحربية للعدو وإضعاف قوته عسكرياً، وبموجب هذا التقييد الأصولي يندفع التوهم بوجود تعارض بين هذه الآية وبين قوله تعالى في سورة الأنفال: **{مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ}** (الأنفال: 67) [34].

فالتحقيق الفقهي المستقر يثبت أنه لا تنافي بين النَّصّين مطلقاً، إذ لم ترد آية الأنفال لمنع الأسر والسبي كأصل مشروع، وإنما جاءت لترتيب الأولويات الاستراتيجية وبناء السياسة الشرعية للدولة الإسلامية، بتقديم الإثخان وضمان الأمن العام وكسر شوكة المحاربين على الانشغال بجمع المغانم والسبايا والأسرى، فإذا تحقق الإثخان في الأرض وأُمِنت الدولة، صار الأسر والسبي تصرفاً تشريعياً سائغاً ومحكماً ومعاملة بالمثل ضمن تلك الحقبة الزمنية [35].

وهنا تتجلى النكتة البلاغية البديعة في قوله سبحانه: **{فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً}** حيث نُصِب المصدران (مَنّاً وفِدَاءً) على المفعولية المطلقة لفعل محذوف وجوباً تقديره (فتمنون مناً أو تفدون فداءً) [36]، وحذف الفعل في هذا الميزان البياني يفيد السرعة والقطع والتعجيل، كأن الشريعة تتشوف وتُسارع إلى فتح نوافذ الحرية الفورية بمجرد انقضاء الضرورة الحربية التي استدعت شد الوثاق [37].

---

[33] ينظر: أسامة بن سعيد القحطاني وآخرون، *موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي* (الرياض: دار الفضيلة، 2012)، 6/ 239-240. التويجري، *موسوعة الفقه الإسلامي*، 5 .494 /المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر، *موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة* (القاهرة: المجلس الأعلى، د. ت.)، 318.

[34] محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000)، 14/ 59-60. محمد بن أحمد القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964)، 8/ 48، 16/ 226-227. القحطاني وآخرون، *موسوعة الإجماع*، 6.240-239 /

[35] الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 8/ 5916.

[36] محمود بن عمرو الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل* (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، 4/ 316.

[37] مِن المعلوم عند أهل النحو والبلاغة أنَّ حذف الفعل الناصب للمصدر (المفعول المطلق) وجوباً يطرد إذا وقع المصدر سياقَ الأمر أو التخيير لبيان العواقب، والسرّ البلاغي في العدول عن الجملة الفعلية (فتمنّون أو تفدون) إلى إيراد المصدر مفرداً مجرّداً هو إيثار الإيجاز الشديد؛ لأنَّ الفعل يقتضي بطبيعته دلالة زمنيّة وتدرجاً وتجدداً، بينما إيراد المصدر نائباً عنه يعطي المعنى دفعة واحدة، ويفيد القطع والفورية في تحقيق مضمون المنّ أو الفداء بمجرد زوال مانع الحرب. ويُنظر تفصيل هذه القاعدة في: محمد الطاهر بن عاشور، *التحرير والتنوير* (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، 26/ 78-80.

ويظهر للباحث في هذه المسألة جواباً على تساؤل معرفي مستحق: إذا كانت الآية قد حصرت الخيارات اللفظية في المنّ والفداء، فمن أين استنبط الفقهاء خيار السبي والاسترقاق؟

والجواب الأصولي يكمن في سياق الآية ذاتها، فإن "شد الوثاق" إثبات لحالة الأسر، فإذا عجز الأسرى عن الفداء المالي أو الإبدالي، ولم تكن مصلحة المسلمين الأمنية تسمح بالمنّ الفوري عليهم خوفاً من عودتهم المباشرة إلى ساحة القتال، فإن استبقاءهم تحت مظلة الاسترقاق والسبي يغدو علاجاً واقعياً وتنظيماً قانونياً يمنع فرارهم وإعادة تجميع صفوفهم ضد المسلمين، فهو استبقاء رِعائي محكوم بالمسؤولية، وليس ابتداءً للتشفي أو سلب الحرية بلا موجب، يقول الطبري في تفسيره للآية:" حتى إذا غلبتموهم وقهرتم من لم تضربوا رقبته منهم، فصاروا في أيديكم أسرى **{فَشُدُّوا الْوَثَاقَ}** يقول: فشدّوهم في الوثاق كيلا يقتلوكم، فيهربوا منكم" [38].

2: آية "غزوة بني قريظة" من سورة الأحزاب:

قال الله تعالى: **{فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا}** (الأحزاب: 26)، عَضد الفقهاء والمفسرون استدلالهم على مشروعية السبي بما استنبطوه من هذه الآية المحكمة التي نزلت في سياق بيان حكم الله ورسوله على يهود بني قريظة، إثر جناية نقضهم العهد العظيم ومظاهرتهم الأحزاب ضد المدينة النبوية في أحلك الظروف العسكرية والسياسية التي مرت بالأمة المسلمة. وجاء تقسيم الجزاء في الآية مُمثلاً لمطلق العدالة والردع، حيث حُكم بالقتل على الرجال المقاتلة الذين باشروا المؤامرة والجناية العسكرية، بينما استقر عمل الصحابة وفتاوى أئمة التفسير والفقهاء عبر الأعصار على أن الأسر في قوله سبحانه **{وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا}** جاء مستغرقاً وشاملاً لسبي النساء والذراري بالاتفاق [39].

وهنا تتجلى النكتة البلاغية والدلالية في تقديم المفعول به **{فَرِيقًا}** على الفعلين **{تَقْتُلُونَ}** و**{تَأْسِرُونَ}**، حيث يفيد هذا التقديم في ميزان البيان الاهتمام وتوجيه نظر السامع إلى التصنيف الدقيق للخصوم تِبعاً لجرمهم، كما يمنح النظم فواصل صوتية مُحكمة تلائم جلال الموقف وهيبة النصر الشرعي.

وتجدر الإشارة هنا إلى ملمح بلاغي دقيق وعميق في النظم القرآني، فقد استعمل سبحانه لفظ الأسر **{وَتَأْسِرُونَ}** دون لفظ السبي، بالرغم من أن المقبوض عليهم والواقعين في القبضة التشريعية ههنا هنّ النساء والأطفال بالاتفاق. والأسر في لغة العرب مشتق من الإسار، وهو ربط الرجل المقاتل بالقِدّ أو الحبل من وسط جسمه، فكان هذا العدول اللفظي من السبي إلى الأسر لتمثيل صورة التغليب

---

[38] الطبري، *التفسير*، 22/ 153.

[39] بنظر، الطبري، التفسير، 20/ 250. القرطبي، *التفسير*، 14/ 161. ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 21/ 311.

البلاغي –تغليب حكم الأسر على السبي–، إشعاراً بقوة التحفظ، والضبط التشريعي المضروب عليهن، وإلحاقاً لنساء القبيلة الناكثة بالحكم الكلي الناشئ عن غوائل الحرب وجناية الخيانة العظمى [40].

ويظهر للباحث في هذه المسألة أن الشريعة تفصل فصلاً صارماً بين الخصم المحارب وبين غير المحارب، فالمرأة والطفل لا يُقتلان في الشريعة الإسلامية لمجرد كفرهم، بل يتم استبقاؤهم عبر بوابة السبي لحمايتهم من الضياع والامتهان العبثي في بيئة الحرب، وإلحاقهم بالمجتمع المسلم كأفراد مكفولي النفقة والرعاية، لعلهم يشهدون محاسن الدين عن قُرب فيكون ذلك سبباً في هدايتهم ودخولهم في السلم كافة [41].

3: آية "ملك اليمين":

قال الله تعالى: **{إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ}** (المؤمنون: 6).

استند الفقهاء والأصوليون إلى هذه الآية المحكمة وعموم لفظها كدليلٍ قاطع على مشروعية السبي، حيث جاء النص في مقام الثناء على حفظ الفروج، وحصر العلاقات المشروعة في مسلكين لا ثالث لهما: مسلك الزوجية، ومسلك ملك اليمين.

ويتجلى وجه الاستدلال الأصولي الفقهي من الآية من خلال "دلالة الاقتضاء"، حيث إن إباحة الاستمتاع بملك اليمين، ورفع اللوم والحرج عن فاعله، يقتضي بالضرورة العقلية والتشريعية صحة ومشروعية السبب الوحيد المفضي إلى هذا الملك، وهو السبي والتحفظ التشريعي في الحروب.

إذ من المقرَّرِ في القواعد الأصولية أن "إجازة المسبَّب – وهو الأثر أو النتيجة المترتبة على العقد كالملكية والزوجية وغيرها– إجازة لسببه"، وقالوا:" ولا يحصل المسبَّب والسبب غير حاصل"، ولو كان أصل السبي الناشئ عن كسر شوكة المحاربين باطلاً أو محرماً، لما رتّب الشارع الحكيم عليه حكماً بالحلّيّة والإباحة، وجعله قسيماً للنكاح الشرعي، إذ لا يُتصور في مناهج التشريع أن يُبنى الحلّ على عين الحظر والفساد [42].

---

[40] سبق التعريف بذلك.

[41] ينظر: حسين بن عودة العوايشة، *الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة* (عمان: المكتبة الإسلامية، 1429هـ)، 7/ 228.

[42] ينظر: محمد صدقي آل بورنو، *موسوعة القواعد الفقهية* (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003)، 1/ 1/ 271.

وفي تحقيق هذا الرابط التفسيري المباشر بين الآية والسبي، يقول الإمام الطبري في تأويله: "وملكُ اليمين: السَّبايا اللواتي فرَّق بينهن وبين أزواجهن السِّبَاء، فحللن لمن صِرْن له بملك اليمين، من غير طلاق كان من زوجها الحرْبيّ لها" [43].

فالنص المنقول عن شيخ المفسرين –الطبري– يُبرهن على أن السبايا هن المحل المباشر المقصود بملك اليمين في الآية، وأن فعل "السباء" يملك من القوة التشريعية ما يقطع به العصمة الزوجية السابقة للمحاربات، ليحللن للوافد الجديد دون حاجة لطلاق طالما انقطعت الصلة بدار الحرب.

ومن جانبٍ آخر، فإن المقابلة بين الأزواج وملك اليمين تنفي أي شبهة حول عشوائية هذا الملك، فالشريعة لم تترك الباب مفتوحاً لوسائل الاسترقاق الجاهلية كالاختطاف والبيع القسري، بل حصرت هذا المسلك في المآل التشريعي لنتائج الحروب، مؤكدةً حصر العلاقة في مسارها الذكوري الرعائي الذي تترتب عليه الكفالة والنفقة. وفي هذا الملمح الأصولي المستنبط من منطوق الآية ومفهومها، يستدل الإمام القرطبي على مَنع استمتاع المرأة بعبدها لعدم دخولها في الخطاب التشريعي ههنا، حيث يقول: "وعلى هذا التّأويل في الآية فلا يحلّ لامرأة أن يطأها من تملكه إجماعا من العلماء، لأنّها غير داخلة في الآية، ولكنّها لو أعتقته بعد ملكها له جاز له أن يتزوّجها كما يجوز لغيره عند الجمهور" [44].

وهذا التدقيق الفقهي من القرطبي يوضح أن إباحة ملك اليمين حكمٌ استثنائي خاصّ، ويدل بمفهوم المخالفة على انضباط المنظومة التشريعية، فالهدف من ملك اليمين الناشئ عن السبي هو إيجاد كفيل ومسؤول يحمي السبية ويتحمل نفقاتها ضمن المجتمع المسلم، وليس مجرد علاقة منفعية متبادلة، مما يقطع الطريق على أي محاولة لتمييع المقاصد الكلية لهذا التشريع.

وتجدر الإشارة هنا إلى ملمح بلاغي دقيق في اختيار اللفظ، حيث عدل النظم القرآني عن استخدام الألفاظ الصريحة كالعبيد أو السبايا، واستعمل الاسمية الدالة على الحيازة والمسؤولية وهي **{مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ}**. واليمين في لغة العرب ترمز للقوة، والقدرة، والعهد، فكان في هذا التعبير البلاغي إشعارٌ بأن هذه العلاقة ليست علاقة قهر مهدور، بل هي ملكية محكومة بعهد اليمين ومسؤوليتها الأخلاقية والتشريعية، وفي ذلك نكتة بيانية تنأى باللفظ عن مظاهر الامتهان وتصيغها في قالب الانضباط التشريعي الكلي.

---

[43] الطبري، *التفسير*، 8 .151 /وينظر: عبد الله بن عمر البيضاوي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ)، 4/ 82-83.

[44] القرطبي، *التفسير*، 105/12.

وبما سبق كفاية وبيان للدلالة، ونكون قد استوفينا أمهات الأدلة القرآنية المباشرة في هذه المسألة، وللعلماء في استنباط مشروعية الأسر والسبي أدلة أخرى تفصيلية من آيات أخرى غير ما ذكر، كآيات سورة المائدة والنساء، ولكن يكتفي الباحث بما سبق دليلاً وتأصيلاً، نظراً لوضوح دلالتها، وإحكام سياقها، واستيعابها لجميع الجوانب الأصولية والفقهية التي تنهض ببيان وجه الحق في هذا الباب.

ثانياً: الأدلة من السيرة والسنّة النبوية:

وفي السنّة النبوية المطهرة من الأدلة والوقائع التاريخية الشيء الكثير، غير أن ما سلف ذكره من محكم النصوص القرآنية فيه كفاية ومستند تشريعي أصيل، ومع ذلك يُعضد الباحث هذا التأصيل بذكر دليلين من أظهر أدلة السنّة الشريفة التي بينت التطبيق العملي والتقنين التشريعي لأحكام السبي:

الدليل الأول: واقعة تقسيم سبايا غزوة — وفد هوازن – حنين.

روى البخاري في صحيحه:" أنّ رسول الله ﷺ قام حين جاءه وفد هوازن مسلمين، فسألوه أن يردّ إليهم أموالهم وسبيهم، فقال لهم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: (أَحَبُّ الحَدِيثِ إِلَيَّ أَصْدَقُهُ، فَاخْتَارُوا إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ: إِمَّا السَّبْيَ، وَإِمَّا المالَ، وَقَدْ كُنْتُ اسْتَأْنَيْتُ بِهِمْ)، وقد كان رسول الله ﷺ انتظرهم بضع عشرة ليلة حين قفل من الطّائف، فلمّا تبيّن لهم أنّ رسول الله ﷺ غير رادّ إليهم إلّا إحدى الطّائفتين، قالوا: فإنّا نختار سبينا، فقام رسول الله ﷺ في المسلمين، فأثنى على الله بما هو أهله، ثمّ قال: (أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ إِخْوَانَكُمْ هَؤُلاَءِ قَدْ جَاؤونَا تَائِبِينَ، وَإِنِّي قَدْ رَأَيْتُ أَنْ أَرُدَّ إِلَيْهِمْ سَبْيَهُمْ، فَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ أَنْ يُطَيِّبَ بِذَلِكَ فَلْيَفْعَلْ، وَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ أَنْ يَكُونَ عَلَى حَظِّهِ حَتَّى نُعْطِيَهُ إِيَّاهُ مِنْ أَوَّلِ مَا يُفِيءُ اللَّهُ عَلَيْنَا فَلْيَفْعَلْ) فقال النّاس: قد طيّبنا ذلك لرسول الله ﷺ لهم، فقال رسول الله ﷺ : (إِنَّا لاَ نَدْرِي مَنْ أَذِنَ مِنْكُمْ فِي ذَلِكَ مِمَّنْ لَمْ يَأْذَنْ، فَارْجِعُوا حَتَّى يَرْفَعُوا إِلَيْنَا عُرَفَاؤُكُمْ أَمْرَكُمْ) فرجع النّاس، فكلّمهم عرفاؤهم، ثمّ رجعوا إلى رسول الله ﷺ فأخبروه: أنّهم قد طيّبوا وأذنوا [45].

يتجلى وجه الاستدلال الأصولي الفقهي من هذا الحديث المستفيض من جهة "السنة الفعلية والتقريرية" المحكمة، حيث إن إقدام النبي ﷺ على حيازة سبايا قبيلة هوازن المحاربة التي بادرت بالتحشيد والعدوان، والشروع الفعلي في قسمتهن وتمليكهن للغانمين من الجيش المسلم، يُعد إقراراً تشريعياً صريحاً بوقوع السبي وصحته كأثرٍ مشروع من آثار الحرب.

ولم يكن رد السبايا اللاحق إبطالاً لأصل المشروعية، بل كان تصرفاً بموجب "السياسة الشرعية" المتروكة لنظر الإمام العام تقديراً للمصلحة العليا وتأليفاً لقلوب الوفد بعد إسلامهم، وهو ما يبرهن على

[45] البخاري، الصحيح، باب: إذا وهب شيئا إلى وكيل أو شفيع، 3/ 99.

أن السبي في المنظومة الإسلامية تصرفٌ منضبط محكوم بغايات الدعوة ومصالح الدولة العليا، وليس فعلاً للانتقام أو الابتزاز المجرد.

وفي تدبر المآلات التشريعية التي تضمنتها هذه الواقعة، يظهر إبداع الإسلام وعظمة تنظيمه لهذا الباب، إذ يتضح من قوله ﷺ: (وقَدْ كُنْتُ اسْتَأْنَيْتُ بِهِمْ) -أي تأنّيت وانتظرت قدومهم بضع عشرة ليلة- أن التشريع الإسلامي لم يكن متشوفاً للسبي كغاية في ذاته، بل ترك النبي ﷺ فرصة زمنية كافية لعل الخصم يثوب إلى رشده ويأتي تائباً قبل قسمة الغنائم، فتُرد إليه نساؤه وذراريّه بلا قيد ولا فداء.

وهذا يوضح بجلاء أن حيازة السبايا كانت تدبيراً احترازياً ملجئاً تفرضه طبيعة المواجهات الحربية آنذاك، لحماية نساء العدو وأطفاله من الضياع في بيئة الصحراء بعد هزيمة رجالهم وفقدان كفيلهم.

كما تتجلى عظمة الانضباط الالتزامي وصيانة الحقوق في هذا المشهد عندما لم ينتزع النبي ﷺ السبايا من أيدي الصحابة قسراً بعد تملّكهم لها بالقسمة الشرعية، بل احترم الملكية الفردية المنبثقة عن الحكم الكلي للحرب، وخاطبهم بقوله: (فَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ أَنْ يُطَيِّبَ بِذَلِكَ فَلْيَفْعَلْ...)، ثم قنّن هذا التنازل بآلية إدارية دقيقة عبر العُرفاء لضمان الرضا المطلق ونفي أي شبهة إكراه، وفي هذا دلالة قاطعة على أن السبي في الإسلام قد نُقِل من الفوضى والامتهان الجاهلي إلى رتبة التنظيم التشريعي العادل الذي يوازن بين المصلحة السياسية العامة للدولة وتأليف القلوب، وبين احترام الحقوق الفردية والتعويض المالي بالتراضي من بيت مال المسلمين.

الدليل الثاني: سبايا يوم أوطاس:

روى الامام مسلم عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، قَالَ: " أَصَابُوا سَبْيًا يَوْمَ أَوْطَاسَ لَهُنَّ أَزْوَاجٌ، فَتَحَوَّفُوا، فَأُنْزِلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: **{وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ}** (النساء: 24) " وزاد النسائي في سننه الكبرى: " فَاسْتَحْلَلْنَاهُنَّ " [46].

يتجلى وجه الاستدلال الأصولي والتشريعي من هذا الحديث الصحيح في أعلى مراتب البيان والدقة، حيث يربط النص ربطاً سببياً مباشراً بين واقعة السبي في ميدان الحرب ("أصابوا سبياً يوم أوطاس") وبين ترتب الأحكام والآثار التشريعية الناتجة عنه.

ووجه الحجة هنا ينبثق من دلالة التقرير والتشريع القولي والعملي معاً، إذ لو كان السبي في ذاته كسرًا لشوكة المشركين بطريق غير مشروع، أو حيازة باطلة في ميزان الإسلام، لما تتابع النظم القرآني

---

[46] مسلم، *صحيح مسلم*، 2 1080 /(باب: جواز وطء المسبية بعد الاستبراء). أحمد بن شعيب النسائي، *السنن الكبرى*، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، 5/ 211.

والبيان النبوي على إقرار مشروعيته وبناء أحكام الحليّة عليه. فالصحابة رضي الله عنهم لما "تحوّفوا" من وطء السبايا اللواتي لهن أزواج في دار الحرب رعايةً لجانب الحرمة، جاء النص الإلهي الحاسم ليرفع هذا التخوف ويضع القاعدة الكلية المستثناة من حرمة ذوات الأزواج، وهي قوله سبحانه: **{وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ}**، وزيادة السنن الكبرى للنسائي تصف هذا المآل بلفظ صريح لا يحتمل التأويل وهو: "فاستحللناهن"، والاستحلال فرعٌ عن الإذن التشريعي المسبق والرضا الإلهي بأصل السبب الموصل لهذا الحل وهو السبي [47].

وفي التدقيق داخل الأبعاد الأصولية لهذا الدليل، يظهر ملمح فقهي فريد يُثبت القوة الإنشائية لـ "السباء" في قطع العصم وحل العرى، إذ إن الأصل المستقر في الشريعة أن المرأة المتزوجة (المحصنة) يحرم وطؤها أو نكاحها قطعاً، ولكن السبي طرأ كسبب حُكمي وتمُّلك تشريعي يملك من القوة والسيادة ما يفسخ به النكاح السابق القائم في دار الحرب، ويجعل المسبية في حكم الخالية من الزوج بعد استبرائها بحيضة واحدة تضمن نفي اختلاط الأنساب [48].

وهذا الانفساخ الحكمي التلقائي بمجرد انتقال المرأة من دار الحرب والشرك إلى حوزة التحفظ والمنظومة الإسلامية هو دليل قاطع على أن السبي في الإسلام أصلٌ شرعي مستقل بذاته، تُبنى عليه الأحكام، وتترتب عليه الآثار، وتنتقل به الأملاك انتقالاً صحيحاً تنقطع معه صلات الماضي الحربي بالكلية.

أما الملمح التشريعي الإبداعي الذي يكتنفه هذا النص، فيتمثل في تلك الرعاية الرفيعة التي أوجدها الإسلام لحماية حقوق هؤلاء النساء وكرامتهن الإنسانية ضمن هذا الإطار التشريعي المنضبط، فالحديث يُظهر يقظة الضمير الفقهي لدى الرعيل الأول وتخوفهم من الإقدام على تصرف قبل استجلاء مراد الشارع، مما ينفي تماماً الصورة المشوهة التي تدعي الفوضى العشوائية في التعامل مع السبايا.

كما أن هذا الاستحلال المشروط بالاستبراء –لورود نص بالنهي عن الوطء قبل ذلك [49] –ينقل المرأة من بيئة الحروب المهلكة، والشتات في الصحراء بعد هزيمة قومها، إلى محضن الرعاية والكفالة الإنسانية التي يفرضها الخطاب التشريعي على مالك اليمين، حيث تترتب عليه حقوق النفقة، والكسوة،

---

[47] ينظر: الطبري، *التفسير*، 8 .155-153 /يحي بن شرف النووي، *المجموع شرح المهذب* (د. م.: دار الفكر، د. ت.)، 19/ 328-329.

[48] ينظر: مالك بن أنس الأصبحي، *المدونة* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 2/ 218.

[49] ينظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، *المغني* (القاهرة: مكتبة القاهرة، د. ت.)، 8/ 141. القرطبي، *التفسير*، 5 .122 /محمد متولي الشعراوي، *تفسير الشعراوي* (القاهرة: مطابع أخبار اليوم، د. ت.)، 4/ 2111.

والطبابة، وحسن المعاملة كأحد أفراد المجتمع الجديد، وفي هذا نقلة نوعية صانت المرأة المسبية من الامتهان العبثي في الحضارات الجاهلية المعاصرة لها، وصاغتها في قالب تشريعي يتدرج بها نحو الحرية والانخراط السلمي في مجتمع الدين والحضارة.

وبناءً على هذا التأصيل المحكم في دلالات الكتاب المستفيضة ونصوص السنة والوقائع المطهرة، يتضح أن منظومة السبي في الإسلام قامت على أسس متينة من المنطق التشريعي والسياسة الشرعية الحكيمة التي توازن بين الردع العسكري للمحاربين الناكثين، وبين الرحمة الإنسانية بالضعفة والذراري.

ثالثاً: الإجماع المستقر على مشروعية السبي:

تكميلاً لهذا البناء الأصولي، وتثبيتاً لعُرى الأحكام المستنبطة من محكم الكتاب ومستفيض السنة، تتابع عمل الأمة واستقر فقه المجتهدين عبر الأعصار على تقرير هذا الحكم دون نكير، حيث انعقد الإجماع القطعي بين فقهاء الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب المتبوعة على مشروعية السبي كأثرٍ حتمي حاسم ناشئ عن الحروب التشريعية ضد الأعداء المحاربين. وسندرج هنا بعض النصوص والآثار المنقولة عن أكابر المحدثين والفقهاء التي تُبرهن على ثبوت هذا الإجماع واستقراره العملي، وهي غيضٌ من فيض وقليل من كثير مما حفل به التراث الفقهي المستقر في هذا الباب.

وفي بيان إجماع الأمة على حل حيازة وقسمة ذراري أهل الحرب ونسائهم، ينقل الإمام ابن القطان الفاسي هذا الاتفاق التاريخي المحكم بعبارة حاسمة يقول فيها: "واتفقوا أن تملك صبيان أهل الحرب ما لم يكن فيمن ولدهم بأي وجه كان مرتد مسلم أو مسلمة – وإن بعدت تلك الولادة – ملكٌ حلال، وكذلك قسمتهم والقول في نسائهم" [50].

فهذا النص صريح في نقل الحلية المطلقة بالاتفاق، وفي خضوع نساء الخصوم وأطفالهم لأحكام القسمة العادلة المنبثقة عن نتائج المواجهات العسكرية الشرعية.

ولم يتوقف هذا الإجماع عند أصل الحيازة فحسب، بل امتد ليرتب الآثار التبعية المترتبة على انقطاع العصمة السابقة بوقوع السباء، وهو ما حققه الإمام ابن المنذر في مصنفه بقوله: " وأجمعوا على أن المرأة إذا وقعت في ملك رجل ولها زوج مقيم في دار الحرب، أن نكاح زوجها قد انفسخ، وحل لمالكها وطؤها بعد الاستبراء" [51].

---

[50] علي بن محمد ابن القطان، *الإقناع في مسائل الإجماع*، تحقيق: حسن فوزي الصعيدي (د. م.: الفاروق الحديثة، 2004)، 1/ 348.

[51] محمد بن إبراهيم ابن المنذر النيسابوري، *الإجماع*، تحقيق: أبو عبد الأعلى خالد بن محمد (القاهرة: دار الآثار، 2004)، 114.

وهذا التأكيد على الانفساخ الإجماعي التلقائي للنكاح يقطع أي شبهة تدعي عشوائية التصرف، ويبرهن على أن السبي في المنظومة التشريعية يملك من القوة الحُكمية ما يُنهي به علاقات الماضي المشرك، ويضع المسبية في قالب العفة والصيانة الحلال كأثر من آثار حماية الحقوق.

أما عن شمول هذا الحكم واستمراره التاريخي بعد العهد النبوي دون معارض، فيجلي حقيقته الإمام ابن رشد الحفيد في معرض حديثه عن استرقاق المحاربين من أهل الكتاب، حيث يقول بصيغة جازمة: "وأجمعت الصحابة بعده على استعباد أهل الكتاب ذكرانهم وإناثهم" [52].

وهذا النقل يثبت بالدليل التواتري العملي أن الصحابة رضي الله عنهم –وهم أعلم الأمة بمراد الشارع وسياقات التنزيل– لم يترددوا في إمضاء هذا التشريع وتطبيقه على سائر الطوائف المحاربة، مما يجعل المسألة مستقرة بقوة الإجماع المتصل الذي لا مطمع في نقضه أو تمييعه.

وبما سبق كفاية وبيان للدلالة، ونكون بذلك استوفينا أمهات الأدلة القرآنية والسنّة النبوية والاجماع المباشرة في هذه المسألة، وللعلماء في استنباط مشروعية الأسر والسبي أدلة ونصوص أخرى تفصيلية غير ما ذكر، ولكن يكتفي الباحث بما سبق دليلاً وتأصيلاً، نظراً لوضوح دلالتها، وإحكام سياقها، واستيعابها لجميع الجوانب الأصولية والفقهية التي تنهض ببيان وجه الحق في هذا الباب.

[52] ابن رشد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، 145/2.

2. الفصل الثاني

2.1. الأحكام الفقهية لسبايا النساء وتطبيقاتها المعاصرة

يقوم الفقه الإسلامي في أصله على جلب المصالح ودرء المفاسد، وتتجلى هذه الموازنة الدقيقة عند الانتقال من مرحلة التأصيل النظري والمشروعية التاريخية إلى فضاء الأحكام العملية التطبيقية التي تنظم واقع سبايا النساء ومآلاتهن.

فالشريعة لم تقف عند حدود إقرار السبي كأثر من آثار الحروب التي فرضتها البيئة والعرف آنذاك، بل شرعت منظومة متكاملة من الأحكام والضوابط الفقهية التي نقلت السبية من حالة المهدورية المطلقة التي كانت سائدة في الجاهليات القديمة، إلى حالة الانضباط التشريعي الكفيل بصيانة الحقوق وحفظ الحرمات الإنسانية، ولأجل إبراز هذه المعالم التطبيقية والرد على ما يثار حولها من إشكالات في الواقع المعاصر، ينتظم هذا الفصل في مبحثين، يُعنى أولهما بتفكيك الأحكام الفقهية التفصيلية المتعلقة بسبايا النساء في عُرف الفقهاء المتقدمين، في حين يَتخصص الثاني ببيان المقاصد التحريرية للإسلام والرد العلمي على الشبهات المعاصرة وتفنيد ممارسات التنظيمات المغالية.

2.2. الأحكام الفقهية المتعلقة بسبايا النساء

يتطلب فقه السبايا قراءة فاحصة للمسائل العملية التي تترتب بمجرد وقوع المرأة المحاربة في حوزة التحفظ والملكية الحُكمية للمسلمين، إذ تنشأ عن هذا الانتقال جملة من المتغيرات التي تمس بجهاتها أحكام الوطء والأموال وتبدل الدور والديانات.

ولقد أولى فقهاء المذاهب الإسلامية هذه المسائل عناية بالغة، وضبطوا تفاريعها استناداً إلى القواعد الأصولية المحكمة ومقاصد الشريعة في حفظ الأنساب وصيانة الحقوق المادية والمعنوية، فوضعوا شروطاً صارمة تمنع الفوضى وتنأى بهذه الأحكام عن التشهي والابتذال المجرد، ويسعى الباحث من خلال هذا المبحث إلى تصنيف هذه الأحكام وتقصي وجه الحق فيها عبر مطلبين، يُدرس في الأول منهما أحكام الفراق وانفساخ النكاح بالسبي واستبراء الأرحام، بينما يُفرد الثاني لبيان أحكام التصرف المالي بالسبية وأثر إسلامها في دار الإسلام.

2.2.1. شروط اعتبار السبي وأثر حيازته على الرابطة الزوجية.

استقر الاصطلاح الفقهي على إطلاق لفظ "السبي" على النساء والأطفال (الذراري) من الأسرى. وقد أجمع الفقهاء على مشروعية السبي – سبق بيانه– وفق ضوابط وشروط محددة، حيث جاء

إقرار الشريعة الإسلامية للسبي باعتباره تعاملاً مع واقع اجتماعي وسياسي كان قائماً ومستقراً في العلاقات العرفية والاجتماعية آنذاك، وليس تشريعاً ابتدائياً منشأً من العدم.

وبناءً على ذلك، فإن القول بأن "الإسلام أباح السبي" يحمل وجهاً من اللبس، فإما أن يُفهم منه الإباحة بعد حظر سابق وهو غير صحيح تاريخياً وتشريعياً، أو يُفهم منه مجرد السكوت عن أمر واقع، وهو قصور في التصور. فالمنهج التشريعي الإسلامي لم يترك السبي على إطلاقه، بل أخضعه لمنظومة من القيود والأحكام التقييدية.

وينعقد النظر في هذا المطلب على تفكيك الأحكام العملية التي تعتري السبية فور حيازتها، وينتظم ذلك في فروع فقهية متسلسلة:

الفرع الأول: شروط اعتبار السبي:

يتفق الفقهاء في اجتهاداتهم وفتاويهم على أن صفة السبي لا تثبت شرعاً في حق المرأة أو الطفل، ولا تترتب عليها أحكامها، إلا إذا توفرت شروط وضوابط صارمة، نقلت هذا الأمر –السبي– من الفوضى والظلم الذي كان سائداً في الجاهلية، إلى منظومة تشريعية منضبطة.

وقد اتفق عامة فقهاء المذاهب الأربعة على:

الشرط الأول: وهو أن يكون السبي ناشئاً عن حرب مشروعة ومعلنة بين دولة المسلمين وعدو محارب (كافر حربي)، وتحت راية وإذن الإمام العام أو من ينوب عنه، وبناءً على هذا الأصل، صرّح الفقهاء ببطلان كافة صور الحيازة العشوائية الناتجة عن الخطف، أو السرقة، أو القرصنة التي يقوم بها لصوص أو أفراد في دار الحرب دون إذن السلطة الشرعية.

إذ القهر المعتبر لتملك الآدمي هو قهر الجيش المنظم المستند للولاية العامة، وما عداه فهو مال مهدور أو مغصوب يجب ردّه لأصحابه في دار الحرب إن عُرفوا، لأن الشرع لم يجعل "الكفر" بمجرده مبيحاً للملك، وإنما المحرك للحكم هو "الحرب المنظمة"، وتأكيداً لهذا، يوضح ابن قدامة أن سلطة التصرف في الأسير ليست بيد الأفراد فيقول:" ومن أسر أسيرا، لم يكن له قتله، حتّى يأتي به الإمام، فيرى فيه رأيه، لأنّه إذا صار أسيرا، فالخيرة فيه إلى الإمام"، ويقول ابن عاشور في ذلك:" ففي الجاهليّة كان طريق الاختصاص بالمرأة السّبي أو الغارة أو التّعويض أو رغبة الرجل في مصاهرة قوم ورغبتهم فيه أو

إذن الرّجل امرأته بأن تستبضع من رجل ولدا .... وفي الإسلام بطلت الغارة – وكل ما في معناه–وبطل الاستبضاع..." [53].

الشرط الثاني: وهو مخصصاً لمحل السبي، حيث أجمع العلماء على أن السبي التلقائي بمجرد الأسر يختص بـ "الذراري والنساء" الذين لا يملكون قوة قتالية أصلية ولم يشاركوا في العمليات العسكرية مشاركة مباشرة، إذ تقرر في القواعد الفقهية أن الأصل في نساء الأعداء وأطفالهم هو الحفظ والاستبقاء ويحرم قتلهم ابتداءً رعاية لضعفهم، في حين لا يثبت السبي والرق التلقائي في حق الرجال المقاتلين البالغين بمجرد وقوعهم في الأسر، بل يخضع مصيرهم التشريعي الكلي لخيارات الإمام السياسية وموازناته بين المنّ، أو الفداء، أو القتل، أو الاسترقاق تَبعاً للمصلحة العليا للدولة [54].

الشرط الثالث: ويتفرع عن الضوابط السابقة شرط جوهري، وهو ألا يكون المسبِيُّ مسلماً وقت وقوع الأسر، إذ إن الإسلام عاصم أصيل للنفس والمال والحرية بالاتفاق، فلا يطرأ السبي أو الاسترقاق على من ثبت له عقد الإسلام. ولتأكيد هذا الأصل، بحث الفقهاء فروعاً دقيقة تبرهن على تشوف الشارع الحكيم للحرية وسعيه لتضييق مجاري الاسترقاق، فمن أسلم من النساء أو الأطفال في دار الحرب قبل الاستيلاء الفعلي وحيازة الجيش لهم، صينت حريتهم ومُنع سلبها حكماً عند جمهور الفقهاء، حيث استقرت القاعدة الفقهية على أنه: "إذا أسلم الحربيّ في دار الحرب حقن دمه، وأحرز ماله وأولاده الصّغار من السّبي" [55].

ويمتد هذا العاصم الشرعي ليشمل الخارجين على الدولة من المسلمين (البغاة)، فلا يجوز التعامل معهم بأحكام الحرب الدولية المعاملة للكفار الحربيين، وبناءً عليه: "فقد اتّفق الفقهاء على عدم جواز سبي نساء البغاة وذراريّهم" [56]، مما يؤكد أن علّة الاسترقاق تدور وجوداً وعدماً مع الحراب والكفر المنظم، ولا تثبت مع عصمة الإسلام بحال.

الشرط الرابع: فهو موضع التدقيق والنزاع الأصولي بين الأئمة، ويتمثل في معيار حيازة المسبي واستقرار اليد عليه حقيقة وحكماً، فذهب جمهور الفقهاء من المالكية –في قول لهم– الشافعية والحنابلة إلى أن السبي يتم حقيقة وتترتب أحكامه بمجرد الاستيلاء الفعلي والقهر العسكري لنساء المحاربين

---

[53] االكاساني، *بدائع الصنائع*، 2 .339 /ابن قدامة، *المغني*، 2219–220 /، 225 .ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 2694 /، 5 / .6الِاسْتِبْضَاعُ:"نكاح الاستبضاع"، وهو عادة جاهلية محرمة كان يرسل فيها الرجل زوجته أو أمته لرجل آخر عُرف بالشجاعة أو النبالة لتجامعه، بهدف إنجاب طفل يحمل صفات ذلك الرجل. ويكبيديا.

[54] ينظر: *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 24/ 154. وقد تم بحث ذلك مع التوثيق في الفصل الأول.

[55] *الموسوعة الفقهية الكويتية*،20/ 214. وينظر: ابن قدامة، *المغني*، 9/ 220–221.

[56] *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 208/4.

وأطفالهم في ميدان المعركة، ورأوا أن تملّك الجيش الإسلامي لهم يثبت حكماً بوقوعهم تحت سلطة المسلمين ولو كانوا لا يزالون داخل حدود دار الحرب [57].

بيد أن الحنفية خالفوا الجمهور في هذا الموضع، وانفردوا باشتراط قيد "إحراز الدار"، أي انتقال السبايا حقيقة وجسداً من دار الحرب ودخولهن إلى دار الإسلام واستقرار الأمان لهن تحت سلطة دولة الإسلام، وأصلهم في هذا أن وجود السبايا في معسكر الحرب قبل الدخول لدار الإسلام يجعله ملكاً غير مستقر وقابلاً للفسخ بمجرد كرّ الأعداء واستنقاذهم لهن، قال الكاساني:" كلّ ذات زوج إتيانها زنا إلّا ما سبيت والمراد منه الّتي سبيت وحدها وأخرجت إلى دار الإسلام، لأنّ الفرقة ثبتت بتباين الدّارين عندنا لا بنفس السّبي " [58].

وبناء عليه فلا تترتب أحكام الفسخ للأنكحة السابقة أو حل الوطء للمالكين إلا بالاستقرار الكامل داخل دار الإسلام، وهو أمر تشريعي بالغ الدقة في العصر الحديث يربط ترتيب الآثار التشريعية بمدى بسط السيادة الإقليمية المستقرة للدولة على الأسرى.

الفرع الثاني: أثر السّبي على عقد النّكاح.

يتناول هذا الفرع دراسة أثر السبي على عقد النكاح القائم في دار الحرب، وهو من أدق المباحث التي يترتب عليها معرفة مآل النكاح والوطء والعصم الزوجية بعد حدوث واقعة الاستيلاء بعد الحرب، حيث تظهر المادة الفقهية المستقرة أن سبي المتزوجات من الكفار في الحرب لا يخلو في قسمته العقلية والفقهية من ثلاثة أحوال رئيسة، تختلف أحكامها باختلاف المحل المسبي، ومدى وقوع الاستيلاء على الطرفين أو أحدهما.

وتتمثل **الحال الأولى** في أن يُسبى الزَّوجان معاً، ففي هذه الحال انقسمت آراء المذاهب الفقهيَّة على اتجاهين، فذهب المالكية والشافعية وأخرون، إلى أن ارتباطهما الزَّوجي ينحلُّ بمجرد السَّبي المشترك، واستدلوا بحديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: " أصابوا سبياً يوم أوطاس لهن أزواج فتخوفوا فأنزلت هذه الآية: **{والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم}**" [59]، فحظر الشَّارع نكاح المتزوجات واستثنى المملوكات بطريق السَّبي، فدلَّ هذا بوضوح على زوال عقد النِّكاح السابق وانقطاع العصمة بوقوع السَّبي، وعضدوا ذلك بما قرَّره الإمام الشافعي من أن رسول الله ﷺ سبى نساء أوطاس

---

[57] ينظر: عبد الرحمن بن محمد الجزيري، *الفقه على المذاهب الأربعة* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 4/ 195-198.

[58] الكاساني، *بدائع الصنائع*، 2682 /، 339.2 /

[59] سبق تخريجه. مسلم في صحيحه.

وبني المصطلق وقسم الغنائم، وأمر ألا تُوطأ حامل حتى تضع، ولا حائل حتى تحيض، ولم يستفسر عن ذات زوج ولا غيرها مما يدلُّ على اطراد الحكم [60].

غير أن الشافعية فرَّعوا على هذا الأصل فرعاً دقيقاً، فقالوا إن كان الزَّوجان مملوكين في الأصل بدار الحرب ثم سُبيا معاً، فلا يوجد نصٌّ صريح في هذه الصورة، والذِي يقتضيه قياس المذهب عندهم أن لا ينفسخ النِّكاح، نظراً لأن السَّبي هنا لم يُنشئ رقاً جديداً، وإنما أحدث مجرد انتقال لملكيَّة الرَّقبة، فلم ينحلَّ العقد كما لو انتقل ملكهما بالبيع [61].

وعلى الجانب الآخر من هذه الحال، ذهب الحنفية والحنابلة إلى أن عقد النِّكاح لا ينحلُّ بالسَّبي المشترك، وعلَّل الحنفية ذلك بعدم اختلاف الموطن، مؤكدين أن السَّبب الحقيقي للبينونة والفسخ هو تباين الدارين حقيقة وحكماً لا السَّبي بمجرَّده، لأن مقاصد النِّكاح ومصالحه لا تتحقق مع تباين الدار لانقطاع الاجتماع والقدرة على العشرة، والتباين مانع حسيٌّ منه، فلما سُبيا معاً لم يقع اختلاف في الدور، وأما السَّبي فإنه يقتضي تملُّك الرَّقبة وذلك لا يمنع النِّكاح ابتداء فكذا لا يمنعه استدامة [62].

ووافقهم الحنابلة في عدم الفسخ معلِّلين بأن الرِّق معنى لا يمنع ابتداء النِّكاح فلا يقطع استمراره كالعتق، وأجابوا عن الآية الكريمة بأنها نزلت في سبايا أوطاس وكانوا قد أسروا النِّساء دون أزواجهن، فعموم الآية مخصوص بالمملوكة المزوَّجة في دار الإسلام، فيُخصُّ منه محلُّ النِّزاع بالقياس عليه [63].

وجاءت **الحال الثانية** لتشكل موضع الاتفاق القطعي في الفقه الإسلامي، وهي أن تُسبى المرأة بمفردها، حيث ينفسخ النِّكاح في هذه الصورة بلا خلاف بين سائر الفقهاء، ودلالة الآية السَّابقة وحديث أبي سعيد الخدري في سبايا أوطاس ظاهرة في تقرير هذا الانفساخ، غير أن الفقهاء اختلفوا في تعليل هذا الفسخ والعلَّة الموجبة له، فذهب جمهور الفقهاء إلى أن السَّبب المباشر والفعلي للفسخ هو السَّبي ذاته بما يتضمنه من قهر وتملُّك يقطع العصمة الماضية، بينما أصرَّ الحنفية على طرد أصلهم

---

[60] إبراهيم بن علي الشيرازي، *المهذب في فقه الإمام الشافعي* (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.)، 3/ 288. النووي، *المجموع*، 19 / 328.

[61] الشيرازي، *المهذب في فقه الإمام الشافعي*، 3/ 288. الموسوعة الفقهية الكويتية، 24/ 163.

[62] ينظر: عبد الله بن محمود الموصلي، *الاختيار لتعليل المختار* (القاهرة: مطبعة الحلبي، 1937)، 3/ 113-114.

[63] ابن قدامة، *المغني*، 9/ 268. *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 24/ 163.

الأصولي، فرأوا أن سبب الفسخ ليس السَّبي، وإنما هو اختلاف الدار وتباينها بين الزَّوج الحربي المقيم هناك والزوجة المسبية المنقولة إلى دار الإسلام [64].

أما **الحال الثالثة** فترتبط بأن يُسبى الرَّجل وحده دون زوجته، وفي هذه الصورة ذهب جمهور الفقهاء –من الحنفية والمالكية والشافعية، وهو قول أبي الخطَّاب من الحنابلة– إلى أن النِّكاح ينفسخ أيضاً، وعلَّة الفسخ عند الحنفية هي اختلاف الدار كما هو قولهم، بينما علَّة الفسخ عند المالكية والشافعية هي وقوع السَّبي على أحد الزَّوجين، وخالف في ذلك الحنابلة في المعتمد عندهم –غير أبي الخطَّاب– فقالوا لا ينفسخ النِّكاح إذا سُبي الرَّجل وحده، لعدم ورود النصِّ فيه، ولاقتضاء القياس ببقاء العصمة، واحتجوا تاريخياً بأن النبي ﷺ سبى سبعين من الكفار يوم بدر، فمنَّ على بعضهم وفادى بعضاً، ولم يحكم عليهم بفسخ أنكحتهم من زوجاتهم الباقيات في دار الحرب، ولأننا إذا لم نحكم بفسخ النِّكاح فيما إذا سُبيا معاً مع وجود الاستيلاء على محلِّ حقه (وهي الزَّوجة)، فلأن لا ينفسخ نكاحه مع عدم الاستيلاء على محلِّ حقه أولى وأحرى بالبقاء لعدم مسيس الحاجة للفسخ [65].

وتأسياً على ما تقدم من تفصيل، يظهر ملمح تحليلي بالغ الأهمية، وهو أن هذا التباين الفقهي في تقرير أثر السبي على النكاح يعكس عمق النظرة الوقائية في السياسة الشرعية، فبينما ذهب الجمهور إلى الفسخ الفوري تخلصاً للمرأة من قيد علاقة انقطعت صلاتها الواقعية بوقوع الأسر، تلمّس الحنفية والحنابلة في عدم فسخ نكاح الزوجين إذا سُبيا معاً مقصد استدامة الرابطة الأسرية وصيانتها من التفكك متى ما أمكن ذلك شرعيا وواقعياً بوجودهما في دار واحدة.

وهذا التدقيق التشريعي يدفع بوضوح الدعاوي المعاصرة التي تحاول أن تغلق هذا الباب عبر الفوضى، ويؤكد أن منظومة الفقه الإسلامي لم تنظر للمسبية باعتبارها غنيمة مجردة، بل أحاطتها بضوابط موضوعية تُعيد تكييف مركزها القانوني والاجتماعي بما يضمن كرامتها ويراعي ظروفها الإنسانية والزوجية.

الفرع الثالث: أحكام القتل والوطء وضوابط استبراء الأرحام للسبايا.

ينعقد النظر في هذا الفرع على دراسة الأحكام الوقائية والتعبدية التي تحاط بها السبية فور وقوعها في حوزة المسلمين، وتنتظم المعالجة الفقهية هنا في مباحث عملية متسلسلة، تبدأ ببيان الحق الإنساني الأول وهو حق صيانة النفس، حيث تدرس المسألة الأولى الحكم التشريعي لقتل نساء الأعداء وأطفالهم بعد وقوع السبي.

---

[64] ينظر: الكاساني، *بدائع الصنائع*، 2 .268 /مالك، *المدونة*، 2 .224 /الجزيري، *الفقه على المذاهب الأربعة*، 4 .197-195 / التويجري، *موسوعة الفقه الإسلامي*، 5 .505-504 /*الموسوعة الفقهية الكويتية*، 24.163 /

[65] *موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي*، 3/ 345. *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 24/ 163.

وقد استقرت الأحكام الفقهية المحققة لدى المذاهب الأربعة على أن السبي (النساء والذراري) يُعد جزءاً من الغنائم، والأصل العام في أسرى الغنائم من الرجال المقاتلين أن الإمام مخير فيهم بما يراه محققاً للمصلحة العليا للمسلمين بين القتل، أو المن، أو الفداء، أو الاسترقاق، إلا أن السبي يباين أحكام الرجال المقاتلين تبايناً جذرياً في حرمة الدم، إذ اتفق عامة الفقهاء على أنه إذا سُبي النساء والصبيان فلا يجوز قتلهم بأي حال من الأحوال، استناداً إلى أن العلة الموجبة للقتل هي "الحراب ومباشرة القتال" وليست مجرد الكفر، فلما كان قتلهم محظوراً أثناء المعركة واشتعال القتال، كان حظر قتلهم بعد الأسر والسبي أوجب وأشد، وقد جاء في السنن النبوية قوله ﷺ : (لا تقتلوا امرأة ولا وليداً)، وروي كذلك أنه ﷺ رأى في بعض الغزوات امرأة مقتولة فأنكر ذلك غاية الإنكار، وقال مستفهماً ومستنكراً: (هاه، ما أراها قاتلت فِلم قتلت؟)، ثم نهى نهياً قاطعاً عن قتل النساء والصبيان [66]، والتعليل الفقهي لهذا المنع يقوم على أن هذه الفئات ليست من أهل القتال أصلاً، فلا يحل استباحة دمائهم، وهذا الحكم عام في جميع السبايا دون تفرقة بين أديانهم عند الحنفية والمالكية والحنابلة، وهو الحكم المعتمد عند الشافعية إن كان السبي من أهل الكتاب، في حين جرى خلاف بين أصحاب المذهب الشافعي في نساء الوثنيين وذراريهم [67].

بيد أن هذا الحكم القاضي بحظر قتل النساء والصبيان مقيد في المنظومة التشريعية بما إذا لم يشتركوا في العمليات العسكرية، فإن خرجوا عن طبيعتهم الفطرية وشاركوا في القتال حقيقة، وحملوا السلاح على المسلمين، جاز قتلهم بعد السبي دفعاً لشرهم وتطبيقاً لأحكام الحرب، ودليله التاريخي أن النبي ﷺ قتل يوم قريظة امرأة ألقت رحى على الصحابي خلَّاد بن سويد رضي الله عنه فقتلته، كما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: مرَّ النبي ﷺ بامرأة مقتولة يوم الخندق فقال: (من قتل هذه؟) فقال رجل: أنا يا رسول الله، قال: (ولِمْ؟) قال: نازعتني سيفي، قال: فسكت، مما يدل على أن المنع يدور مع علة ترك القتال وجوداً وعدماً [68].

غير أن الحنفية أوردت تدقيقاً أصولياً بالغ الأهمية، فقالوا إن الصبي لا يجوز قتله مطلقاً ولو شارك في القتال، لأنه غير مكلف وليس من أهل العقوبة الجنائية، واستثنوا من ذلك حالة واحدة وهي أن

---

[66] الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، 7/ 101.

[67] ينظر: ابن قدامة، *المغني*، 2219 /، 310–312 .زكريا بن محمد الأنصاري، *أسنى المطالب في شرح روض الطالب* (د. م.: دار الكتاب الإسلامي، د. ت.)، 4/ 193. الزحيلي، *الفقه الإسلامي وأدلته*، 8 .5911 /العوايشة، *الموسوعة الفقهية الميسرة*، 7 .228 / *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 157.24 /

[68] عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، *المصنف في الأحاديث والآثار*، تحقيق: كمال يوسف الحوت (الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ)، 6/ 483.

يكون الصبي مملكاً (ملكاً للأعداء)، فإن قتله يجوز حينئذ لكونه يكسر شوكة الأعداء السياسية والعسكرية ويهد أركان دولتهم، وتفرع عن هذا الأصل عندهم جواز قتل المرأة أيضاً إذا كانت ملكة ورأس القوم ولو لم تباشر القتال بنفسها، لكون تصفيتها تحقق مصلحة عامة في إنهاء الحرب وكسر منعة المحاربين [69].

ويتضح في أن هذا التقنين الصارم لحرمة دماء النساء والأطفال، وفرض حظر كلي على تصفيتهم الجسدية بمجرد الأسر، يمثل رداً قاطعاً على الشبهات التي تتهم التشريع الإسلامي بالدموية، فالشريعة نقلت المرأة المحاربة من فوضى الاستباحة والقتل السائدة في القوانين العسكرية القديمة والحديثة، إلى مظلة الحماية القانونية التي تضمن حقها في الحياة، وتجعل الاستثناء من هذا الحق محصوراً في أضيق النطاقات العسكرية وهو الدفاع الشرعي عن النفس ومواجهة القتال المباشر، مما يؤكد إنسانية الفقه الإسلامي وسبقه للاتفاقيات الدولية المعاصرة بقرون مديدة.

وتنتقل الأحكام الفقهيَّة بعد صيانة النفس إلى ضبط الأرحام وصيانتها عبر ضوابط تعبُّديَّة ووقائيَّة صارمة، حيث يحرم على مالك اليمين الاقتراب من السَّبية بالوطء فور حيازتها، بل يجب عليه تربُّصها مدَّة تشريعيَّة معلومة تُعرف بـ "استبراء الرَّحم".

والاستبراء في جهة اللُّغة مادَّته مشتقَّة من البراءة، وهو في أصله يدلُّ على الاستقصاء والبحث عن الشَّيء الغامض، كما يأتي الاستبراء بمعنى الإنقاء والتَّطهير، يُقال في لسان العرب: استبرأ ذكره إذا استنقاه من فضلة البول، واستبرأ الجارية إذا استنقاها وفحص حالها للتَّأكُّد من خلوِّها من الحمل [70].

أما في العُرف الفقهي والاصطلاحي، فقد خُصَّ الاستبراء في باب الإماء والسَّبايا بكونه: طَلَب براءة الرَّحم وخلوِّه من علوق الحمل السَّابق، ويكون ذلك بحيضة واحدة تفصل بين ملكين، فإذا حاز الرَّجل جارية أو سبية لم يحلَّ له وطؤها حتَّى تحيض عنده حيضة كاملة ثمَّ تطهر منها، لتكون هذه العلامة الظَّاهرة دليلاً قاطعاً على براءة الرَّحم ونقاء النَّسب [71].

والعلَّة المقاصديَّة الأساسيَّة من هذا المنع النَّبوي القاطع تكمن في صون الأنساب، ومنع اختلاط مياه المالكين الجدد بمياه الأزواج السَّابقين من أهل الحرب، ممَّا يضمن إرساء علاقات محكومة بالمسؤوليَّة والنَّقاء البشري.

---

[69] ينظر: الزحيلي، *الفقه الإسلامي وأدلته*، 8/ 5911. *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 24/ 158.

[70] ينظر: ابن منظور، *لسان العرب*، 33/1. الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية،1/ 42. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 42.

[71] ينظر: محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، *التعريفات الفقهية* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 23 .

ولأجل ذلك، فرَّق التَّشريع الإسلامي تفرقة حاسمة بين "العقد وثبوت الملك المستند للقهر العسكري" وبين "أهليَّة الوطء المشروطة بالبلوغ والإطاقة الجسديَّة"، فالسَّبي بمجرَّده يملك به المسلمون الرَّقبة حُكماً، لكنَّ هذا الملك لا يبيح الاستباحة الجسديَّة المطلقة، بل يُقَيَّد بضوابط الخِلقة والقدرة الطَّبيعيَّة، ممَّا يبرهن على أن الملك الفقهي وسيلة تملُّك اعتباريَّة لا أداة انتهاك مادي.

ويتبدَّى هذا التَّأصيل التَّشريعي بأعلى درجات القطعيَّة في حقِّ السَّبية الحامل، حيث وضع الشَّارع الحكيم لحمايتها ضابطاً حاسماً، فجاء النَّهي النَّبوي صريحاً وقاطعاً يوم أوطاس في قوله ﷺ: (لا تُوطأ حاملٌ حتَّى تضع)، فأجمع العلماء قاطبةً على تحريم وطء الحامل بالسَّبي حتَّى تضع حملها بالكامل. ويستقرُّ هذا الحكم تتبُّعاً وتوثيقاً في كلمات أئمَّة النَّقل والتَّحقيق عبر التَّاريخ الفقهي، إذ يقرِّر الإمام ابن المنذر هذا القيد بقوله: "وأجمعوا على منع الرَّجل وطء جارية يملكها من السَّبي، وهي حامل، حتَّى تضع" [72]، وهو ما أكَّده الفيلسوف الفقيه ابن رشد في قوله: "وأجمعوا على أن لا تُوطأ حامل مسبية حتَّى تضع، لتواتر الأخبار بذلك عن رسول الله ﷺ " [73].

كما ساق شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الحظر مساق المتَّفق عليه بقوله: " والمسبية ليس عليها إلا الاستبراء، بالسُّنَّة، واتِّفاق النَّاس" [74]، وعضَّد ابن القيم هذا النَّظر بقوله: " إنه إن كانت حاملاً، فاستبراؤها بوضع الحمل، وهذا كما أنه حكم النَّص، فهو مجمع عليه بين الأُمَّة" [75]

وإذا تتبَّعنا دلالة النُّصوص التَّشريعيَّة ومفاهيمها الأصوليَّة، نجد أن السُّنة النَّبويَّة حين أمرت بالاستبراء وحظر الوطء، توجَّهت بالنَّص إلى "الحامل" و"الحائل من ذوات القرء"، ولم يرد في النُّصوص ذِكر للصَّغيرة أو الطِّفلة التي لم تبلغ مَبلغ النِّساء، والعلَّة في هذا السُّكوت التَّشريعي ترجع إلى أن الطِّباع البشريَّة السَّليمة، فالفِطر الإنسانيَّة المستقيمة تأبى النُّزوع نحو الصَّغيرة أو توجُّه الشَّهوة إليها، إذ ليست هي موضعاً للاستمتاع ولا تطيق بنية جسدها مشاقَّ الجماع.

وبناءً على هذا النَّظر المقاصدي، حرَّم الفقهاء الاقتراب من الصَّغيرة التي لا تطيق الوطء لعدم بلوغها البنية الكافية، واعتبروا التَّعدي عليها جناية توجب العقوبة والتَّعزير، فالشَّريعة الإسلاميَّة حمت الطُّفولة وصانت كرامة الصَّغيرات من العبث والامتهان، ولم تجعل السَّبي وسيلة لهتك الفطرة، ممَّا يدفع

---

[72] ابن المنذر، *الإجماع*، 114.

[73] ابن رشد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، 3/ 70.

[74] أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، *مجموع الفتاوى*، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 1995)، 32/ 111.

[75] محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، *زاد المعاد في هدي خير العباد* (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، 5/ 645.

كافَّة التَّوهمات والشُّبهات المعاصرة التي تحاول وصم الفقه بالبشاعة، ويؤكِّد أن أحكام الاستبراء والوطء في الإسلام كانت إجراءات وقائيَّة بالغة الرُّقي الإنساني، حفظت الأجنَّة في الأرحام، وصانت حقوق الأطفال والنِّساء في أشدِّ الظُّروف العسكريَّة تقلُّباً.

2.2.2. أحكام التصرف المالي بالسبايا وأثر إسلامهم.

يظهر في هذا المطلب دقَّة الموازنة الفقهيَّة بين الحقوق الماليَّة النَّاشئة عن الغنائم، وبين القيود التَّشريعيَّة الإنسانيَّة التي تكبح جماح التَّصَرُّف الرَّأسمالي المحض، ليؤكِّد البحث من خلاله أنَّ السَّبية في الإسلام لم تُعامَل كأَمْوَال جَامِدَة، بل أُحيطت بضمانات تحفظ كيانها الأسري والنَّفسي حتَّى في أدقِّ تفاصيل المعاملات الماليَّة.

الفرع الأول: بيع السبايا والاحكام المتعلقة بذلك:

يركز الفكر الشرعي ابتداءً على تكييف الحَقِّ الشرعي في التَّصَرُّف تبعاً للمراحل الزَّمنيَّة والمكانيَّة لواقعة السَّبي، إذ يُعتبر السَّبي حكماً من جملة الغنائم الحربيَّة التي يثبت فيها حقُّ الغانمين، بيد أنَّ هذا الحقَّ يمرُّ بمرتبتين:

المرتبة الأولى: وهي السَّابقة على قِسْمَة المغانم وتوزيعها، وفيها يكون الحقُّ مطلقاً وبيد الإمام العام أو من ينوب عنه، حيث يُناط بوليِّ الأمر التَّصَرُّف في السَّبايا بموجب "السِّياسة الشرعيَّة" القائمة على تتبُّع الأصْلَح والأنْفَع للغانمين وللمصلحة العامَّة لدولة الإسلام، مراوحاً في ذلك بين المنِّ، أو الفداء، أو الاسْترقاق بناءً على المعايير الشرعية والسِّياسيَّة الدُّوليَّة [76].

المرتبة الثَّانية: وهي اللَّاحقة على استقرار القِسْمَة وفرز السِّهام، حيث ينتقل السَّبي هنا من طور المِلْك المشترك إلى طور المِلْك الفردي المستقرِّ لِمَن وقعت السَّبية في سهمه، وحينئذٍ يباح للمالك التَّصَرُّف فيها بالبيع، أو الهبة، أو سائر العقود النَّاقلة للملكيَّة، باعتباره أثراً شرعيّاً لازماً لثبوت المِلْك الخاص، غير أنَّ هذا البيع الطَّارئ ليس مطلقاً من العوارض بل تكتنفه قيودٌ أخلاقيَّة قاطعة تمنع إنفاذه وتُبطل آثاره إذا اصطدم بالحقوق الإنسانيَّة الفطريَّة.

ويتبدَّى التَّطبيق الأبرز لهذه القيود التَّشريعيَّة في مسألة "حظر التَّفريق بين الأمِّ وولدها المِسْبيَّيْنِ"، حيث انْبنى الإجماع الفقهي المستقرُّ على مَنْع كافَّة صور التَّفريق بين الوالدة وولدها، سواءً أكان ذلك عبر بوابة البيع والشِّراء، أم كان في مرحلة قِسْمَة الغنائم وتوزيع السِّهام على الجيش، وأصل الفقهاء في هذا الحظر الشَّديد هو النَّهي النَّبوي الصَّريح الكافُّ عن إيذاء العاطفة البشريَّة، ومستندهم ما رُوي عن

[76] تم التوثيق من قبل مراراً.

رسول الله ﷺ أنَّه قال: (لا تُولَهْ وَالِدَةٌ عَنْ وَلَدِهَا)، والتَّفريق بينهما حقيقةٌ هو عين التَّوليه والتَّعذيب النَّفسي فكان منهيّاً عنه كليّاً، كما عَضَّد التَّشريع هذا المنع بالوعيد الأُخروي الشَّديد في قوله ﷺ في حديث أبي أيوب الأنصاري: (مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الْوَالِدَةِ وَوَلَدِهَا فَرَّقَ اللَّهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَحِبَّتِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) [77].

ولم يقف الهدي النَّبوي عند حدود النَّهي النَّظري، بل تصرَّف النَّبيُّ ﷺ باعتباره إمام الأمة وقائد للدَّولة وقاضياً عادلاً عندما رأى امرأةً وَالِهَةً تَبكي في السَّبي، وبِالسُّؤال عن شأنها أُخبر بأنَّ ولدها قد بِيعَ مُنفرداً، فأصدر أمراً نَقضيّاً فوريّاً بردِّ البيع وفسخ العقد واستعادة الصَّبي ليكون في حِضن أمِّه بالاتِّفاق، ممَّا يُثبت أنَّ حقَّ الأُمُومة الطَّبيعي سَابِقٌ ومُقَدَّمٌ على حقِّ التَّصَرُّف المالي الرَّأسمالي ومُبطلٌ له [78].

وقد تعمق الفقهاء في تفاصيل أصوليَّة موسَّعة لتحديد النِّطاق الشرعي لهذا التَّفريق، وظهر في ذلك مَسْلَكان تفرَّعت عنهما جُملةٌ من الأحكام:

المسلك الأوَّل: يتعلَّق بالمدى العُمُري للولد، حيث بحث الفقهاء هل يختصُّ النَّهي بحال صِغَر الولد وحاجته للحضانة واللَّبن، أم يمتدُّ ليشمل حال الكِبَر والبلُوغ؟

فذهب الجمهور إلى أنَّ حظر التَّفريق آكدٌ وأوجب في حال الصِّغَر –وقدَّره بعضهم بسبع سنين أو الإثمار والاستغناء عن الأمِّ–، لكون الصَّغير يهلك حسّاً ومعنى بالفراق، بينما تلمَّس بعض الفقهاء كراهة أو منع التَّفريق حتَّى في حال الكِبَر رعايةً لحقِّ القرابة واستدامةً للأُنس النَّفسي بين الفروع والأصول [79].

المسلك الثَّاني: يتعلَّق بالامتداد العائلي للحظر، حيث لم يقصر الفقه الإسلامي هذا المنع الإنساني على رابطة الأُمُومة المحضة، بل توسَّع ليشمل غَيْر الأمِّ من ذوي الأَرْحَام والمحارم، فمنعوا التَّفريق بين الأخ وأخيه، وبين الجدَّة وولدها، وبين الأخت وأختها إذا كانوا صِغاراً، بناءً على أنَّ العِلَّة الجَامِعة في الحظر هي قطع أوْصَال القرابة وإيحاش ذوي الرَّحم، والشَّريعة مُتَشوِّفةٌ لِلصِّلَة والاجتماع حتَّى في أحلك ظروف الحرب والاسْترقاق [80].

---

[77] عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، *مسند الدارمي*، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني (د. م.: دار المغني، 2000)، 3/ 1611.

[78] عبد الله بن يوسف الزيلعي، *نصب الراية لأحاديث الهداية*، تحقيق: محمد عوامة (بيروت: مؤسسة الريان، 1997)، 4/ 24.

[79] ينظر: ابن رشد، *بداية المجتهد*، 3 .186 /ابن قدامة، *المغني*، 4 .200 /يحيى بن شرف النووي، *روضة الطالبين وعمدة المفتين* (د. م.: د. ن.، د. ت.)، 3/ 417. آل بورنو، *موسوعة القواعد الفقهية*، 1539 /، 4 .824 /القحطاني وآخرون، *موسوعة الإجماع*، 2 / 319./*الموسوعة الفقهية الكويتية*، 207.36 /

[80] ينظر: ابن قدامة، *المغني*، 4 .200 /محمد بن علي الشوكاني، *نيل الأوطار*، تحقيق: عصام الدين الصبابطي (مصر: دار الحديث، 1993)، 5/ 192 ./*الموسوعة الفقهية الكويتية*، 33.23 /

ولا يقف النطاق الحمائي للسبية في الفقه الإسلامي عند حدود صيانة روابطها الأسرية ومنع تفريق عائلتها بالبيع، بل يمتد ليشمل حماية عِرضها وكرامتها الإنسانية عبر تحريم إجبارهن على البغاء أو استغلالهن في التكسب الفاحش، إذ كان من عادات الجاهلية السائدة إكراه السبايا والإماء على ممارسة الفاحشة لجني الأموال، فقطع الإسلام دابر هذه الجريمة الأخلاقية بنزول النص القرآني الحاسم والقاطع: **{وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا}** (النور: 33)، فأجمع الفقهاء على أن ملك اليمين بالسبي لا يبيح بحال من الأحوال دفع السبية لارتكاب الزنا أو تأجير جسدها، بل إن الشارع أوجب على المالك صيانة أمتِهِ وعِفتها، وجعل المورد المالي المكتسب من هذا الوجه سحتاً ومحرماً بإجماع الأمة، مما يؤكد أن المنظومة التشريعية نظرت لعِرض السبية ومستواها الأخلاقي باعتباره حقاً مصوناً تجب حمايته بقوة القانون والقضاء، وليس مادة للاستغلال التجاري أو التبذل الجسدي [81].

وتظهر عظمة الفقه الإسلامي في إحاطة بيع السَّبايا بهذه الأحكام الوقائية، والتي تمثِّل نقضاً تامّاً للأنظمة الاسترقاقيَّة السَّائدة في المنظومات القانونيَّة الرُّومانيَّة والحديثة، والتي كانت تَنظر للرَّقيق باعتباره متاعاً مجرَّداً من المشاعر يحلُّ تمزيق عائلته تَبَعاً لتقلُّبات السُّوق التجارية، فالشَّريعة الإسلاميَّة جعلت "الكرامة الإنسانيَّة" و"حرمة الرَّحم البشري" قيداً حاكماً على عُقود التِّجارة، وضَمِنت صيانة الأسرة المسْبية من التَّشتُّت، ممَّا يبرهن على أنَّ حيازة السَّبي في الإسلام لم تكن قَصْداً للاسْتبداد أو التَّشفِّي العسكري، وإنَّما كانت ضَبْطاً لواقعٍ فرضته ظروف الحروب الملتهبة آنذاك، مع صَبِّه في قَالَبٍ رحيمٍ يحفظ حقوق الآدمي ويضمن بقاء وشَائِج النَّسب مقدَّسةً مَحميَّةً بحكم القانون والاتِّفاق.

الفرع الثَّاني: أثر إسلام السَّبايا على العصمة والحرِّيَّة.

ينعقد النظر في هذا الفرع على تحرير واحدة من أدق القواعد الأصولية الفقهية المقاصدية الضابطة لباب الاسترقاق، وهي دراسة العوارض الاعتقادية الطارئة على السبي، وبيان أثر اعتناق الإسلام في تغيير الأحكام الشرعية والجنائية للسبايا والأسرى حماية وتحريزاً، فالشريعة الإسلامية جعلت من الدين الحنيف طوق نجاة يعيد صياغة الحقوق الإنسانية في السلم والحرب على السواء.

وتنضبط المادة الفقهية علمياً بالتفريق الدقيق بين زمنين لورود الإسلام على المحارب:

[81] ينظر: الزحيلي، *الفقه الإسلامي وأدلته*، 8/ 6191-6192. *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 8/ 1293، 23/ 19.

الزمن الأول: وهو إسلام الأسير أو السبية بعد القهر العسكري الفعلي وقبل الإخراج إلى دار الإسلام، وفي هذا الموضع تقرر القاعدة الفقهية الكلية أن: "الإسلام يمنع ابتداء السبي دون دوامه" [82].

وتفصيلها أن دخول المسلمين أو الذميين دار الحرب مغيرين محاربين، وحيازتهم لرقاب أهل الحرب الأحرار يثبت به كونهم فيئاً مخمساً تملك رقبته حكماً بمجرد الاستيلاء والقهر، فإذا أسلم هؤلاء الأسرى بعد وقوعهم في الأسر وقبل ارتحالهم إلى دار الإسلام، فإن إسلامهم الطارئ يحقن دماءهم حكماً ويؤمنهم من القتل إجماعاً، لكون الإسلام عاصماً للنفس، غير أن هذا الإسلام لا يرفع عنهم وصف الرق الذي استقر في رقابهم بالقهر السابق، لأن الرق حكم ثبت بسببه الشرعي المعتبر عند وقوع القهر، والإسلام يمنع ابتداء الاسترقاق تشوُّفاً للحرية، ولكنه لا يرفع الرق الثابت المستقر، رعاية لحقوق الغانمين المستقرة واستدامة للأثر الشرعي للواقعة العسكرية الجهادية [83].

وفي هذا التقرير الأصولي يقول الإمام ابن قدامة مقعّداً هذا الأثر المستقر: " وإن أسلم الأسير صار رقيقاً في الحال، وزال التخيير، وصار حكمه حكم النساء. وبه قال الشافعي في أحد قوليه. وفي الآخر يسقط القتل، ويتخير بين الخصال الثلاث [84].

ويتبدَّى التَّطبيق العملي والأثري لهذه القاعدة الأصوليَّة في السُّنَّة النَّبويَّة التَّطبيقيَّة، فيما رواه الإمام البيهقي في سننه الكبرى عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال: " أسَر أصحاب رسول الله ﷺ رجلاً من بني عقيل، فأوثقوه فطرَحوه في الحرَّة، فمرَّ به رسول الله ﷺ ونحن معه... فناداه: يا محمد، يا محمد، فأتَاه النَّبيُّ ﷺ فقال: ما شأنك؟ قال: فيمَ أُخذتُ، وفيمَ أُخذت سابقة الحاجِّ؟ قال: أُخذتَ بجريرة حلفائكم ثقيف – وكانت ثقيف قد أسرت رجلين من أصحاب النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم– فتركَه ومضى، فناداه: يا محمد يا محمد، فرَحِمه رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجَع إليه، فقال: ما شأنك؟ فقال: إنَّه مسلم، قال: لو قلتَها وأنت تملك أمرَك أفلحتَ كلَّ الفلاح...) [85].

---

[82] أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن المعروف بـ "تقي الدين الحصني"، *القواعد*، دراسة وتحقيق: د. عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان، د. جبريل بن محمد بن حسن البصيلي، (الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض – المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1997 م) 2/ 200. *الغزي، موسوعة القواعد الفقهية*، 4/ 377.

[83] ينظر: الشوكاني، *نيل الأوطار*، 7/ 360. *الغزي، موسوعة القواعد الفقهية، 4/ 377*. التويجري، *موسوعة الفقه الإسلامي*، 5/ 504. العوايشة، *الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة*، 7/ 217-218.

[84] ابن قدامة، *المغني*،9/ 222.

[85] أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، *السنن الكبرى*، المحقق: محمد عبد القادر عطا، (الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنات، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م) 123/9.

فالنَّظر في هذا الأثر النَّبويّ يُلخص مبادئ التَّشريع الإسلامي في التَّعامل مع إسلام الأسير الطَّارئ، فالكلمة النَّبويَّة الحاسمة: (لو قلتَها وأنت تملك أمرَك أفلحتَ كلَّ الفلاح)، تُمثِّل الحدود الفاصلة بين إسلام الاختيار العاصم للمال والنَّفس والحرِّيَّة ابتداءً، وبين إسلام الاضطرار الطَّارئ بعد وقوع القهر العسكري ودخول الأسير تحت رتْبة الأسر، فالنَّبيُّ ﷺ لم يُبطل عقد الأسر ولم يرفع الحيازة القانونيَّة عن الرَّجل بمجرَّد إعلانه الإسلام، بل أبقاه قيد الاحتجاز ولم يطلقه حتَّى فداه بالرَّجلين المسلمين اللَّذين أسرتْهما ثقيف. ممَّا يبرهن أصوليّاً على أنَّ إسلام الأسير بعد وقوعه في القبضة يحقن دمه فوراً فلا يُقتل، لكنَّه لا يرفع عنه الأثر الجنائي والعسكري المترتِّب على الحرب، بل يظلُّ خاضعاً لخيارات السِّياسة الشرعيَّة التي يراها الإمام، وهو ما ينسجم تماماً مع مقاصد حماية بيضة المسلمين واستنقاذ أسراهم عبر بوَّابة الفداء والمبادلة.

وهنا يُثار تساؤل أصولي ومقاصدي بالغ الأهمية: إذا كان الإسلام حريصاً على حرية الإنسان وعصمته، فلماذا لم يجعل إسلام السبية بعد الأسر مقتضياً لفك رقبتها فوراً وإلغاء استرقاقها؟

والإجابة المنهجية عن هذا الإشكال تكمن في فقه "موازنة الحقوق وضبط الآثار الشرعية للتصرفات"، فالسبية بمجرد وقوعها في الأسر وقهرها عسكرياً، تحولت من كائن محارب مباح الدم إلى عين مالية مستقرة فيها حقوق عامة للجيش –الغانمين– وحقوق خاصة لمن تقع في سهمه، والرق في نظر الشريعة ليس عقوبة دينية على الكفر – بدليل أن الكافر الذمي والمستأمن لا يسترقان – وإنما هو "أثر شرعي" مترتب على حالة العجز والقهر الحربي، فلو كان الإسلام الطارئ بعد الأسر يسقط الرق تلقائياً، لصار ذلك ذريعة لكل أسير أو سبية لإظهار الإسلام نفاقاً وتخلصاً من الأسر دون قناعة قلبية، مما يبطل حقوق الغانمين ويخل بالتوازن العسكري في إدارة الصراع، فالشريعة إذن وازنت بين حق الأسير في "حقن دمه" بمجرد التلفظ بالشهادتين، وبين حق الجيش في "ثبات الغنيمة"، فمنع الإسلام ابتداء الاسترقاق تشوُّفاً للحرية، ولم يمنع دوامه حماية للمراكز القانونية المستقرة، ومع ذلك فتح للسبية المسلمة أبواباً تشريعية واسعة للعتق كالمكاتبة وتدبير العتق والأعطيات، مما يؤكد أن بقاء الرق هنا هو تدبير تنظيمي لا تشفٍّ ديني.

الزمن الثاني: وهو إسلام الحربي في دار الحرب طواعيةً وقبل وقوعه في الأسر، وحكمه الأصولي أنَّه يحقن دمه فوراً، ويحرز ماله، ويعصم أولاده الصِّغار من السَّبي مطلقاً تتبعاً لتبعية الأب، ويتفرَّع عن هذا الأصل خلافٌ فقهي وجنائي بالغ الأهمية إذا ما وقع اعتداء على هذا الحربي المسلم في دار الحرب.

حيث ذهب الشَّافعيَّة وهو رواية عند الحنابلة إلى أنَّ الحربي إذا أسلم في دار الحرب ثمَّ قتله مسلم عمداً، فإنَّه يقتصُّ منه، وإن قتله خطأً وجبت فيه الدِّية الكاملة والكفارة، استناداً لعموم الأدلة الشرعيَّة

القاضية بعصمة دم المسلم وماله في أيّ مكان كان وحيثما وُجد، إذ العبرة بوصف الإسلام المحصِن للنَّفس لا بالمكان [86].

بينما سلك الحنفية مسلكاً مغايراً، فقالوا إن قتله مسلم عمداً أو خطأً في دار الحرب فلا قود عليه ولا دية، وإنما تجب الكفارة في الخطأ فحسب، واستدلوا بقوله تعالى: **{فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ}** (النساء: 92)، حيث أوجب النص القرآني التحرير والكفارة ولم يذكر الدية، تعليلاً بأن دار الحرب مظنة اللبس وانعدام المنعة الشرعية للمسلمين، مما يدرأ القصاص والدية للشبهة [87].

ويقودنا هذا الخلاف الفقهي إلى تساؤل تحليلي آخر: ما أثر هذا التباين بين المذاهب على حماية ذرية السبايا وأولادهم الصغار؟

إن تعمق النظر يظهر أن كلا المسلكين الفقهيين يصبان في مصب واحد وهو "إعلاء منزلة الحماية والتحريز ببركة الإسلام"، فالإسلام لا تقتصر حمايته على ذات الشخص المسلم بل تتعدى بالتبعية الشرعية لتشمل الفروع والأموال، إذ يصبح أولاده الصغار أحراراً مسلمين تصفية لتبعية الوالد في الدين والحرية، ولا يحل سبيهم بحال، كما يحرز ماله المنقول الذي في يده، وكذلك الأموال المعصومة التي أودعها قبل الحرب بيد مسلم أو ذمي في دار الإسلام، لأن يد المودَع شرعاً كيد المالك نفسه فتبقى معصومة بعصمته، بل إن الشافعية والحنابلة أجروا هذا الأثر التبعي الحمائي حتَّى لو أسلم الحربي في دار الإسلام أو خرج إليها مهاجراً وترك أولاده الصغار وراءه في دار الحرب، حيث يثبت لهم وصف الإسلام التبعي حكماً، ويحرم على جيوش المسلمين سبيهم أو استرقاقهم إذا دخلوا تلك الدار، لكونهم أولاد مسلم تجب حمايتهم وتبعيتهم لأبيهم في الدين والحرية صيانة للنسل الناشئ [88].

وفي هذا التَّحريز الشَّامل وبسط حماية العقيدة على الإنسان وممتلكاته وأرحامه، يقول الإمام ابن حزم برهاناً وتأصيلاً: " وإذا أسلم الكافر الحربي فسواءٌ أسلم في دار الحرب، ثمَّ خرج إلى دار الإسلام، أو لم يخرج، أو خرج إلى دار الإسلام ثمَّ أسلم، كلُّ ذلك سواءٌ. وجميع ماله الذي معه في أرض الإسلام، أو في دار الحرب، أو الذي ترك وراءه في دار الحرب من عقار، أو دار، أو أرض، أو حيوان، أو متاع في منزله، أو مودعاً، أو كان ديناً: هو كلُّه له، لا حقَّ لأحد فيه، ولا يملكه المسلمون إن غنموه أو افتتحوا تلك الأرض، ومن غصبه منها شيئاً من حربيٍّ، أو مسلم، أو ذمّيٍّ: رُدَّ إلى صاحبه ويرثه ورثته إن مات،

---

[86] الشوكاني، *نيل الأوطار*، 8/ 5. *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 20/ 214.

[87] ينظر: الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، 7/ 105. 7/ 237. *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 20/ 215.

[88] *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 20/ 215.

وأولاده الصَّغار مسلمون أحرار، كذلك الذي في بطن امرأته. ... برهان ذلك: أنَّه إذا أسلم فهو بلا شكٍّ، وبلا خلاف، وبنصِّ القرآن والسُّنَّة: مسلم، وإذ هو مسلم، فهو كسائر المسلمين، وقد قال رسول الله ﷺ : (إنَّ دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام)، فصحَّ أنَّ دمه، وبشرته، وعرضه، وماله حرام على كلِّ أحد سواه" [89].

وتظهر عظمة الدِّين الإسلامي ورحمته في أن جعل الإسلام عاصماً لدم السَّبية وأولادها ومحرزاً لأموالهم وفروعهم، ممَّا يمثِّل غاية التَّشوُّف التَّشريعي نحو كفِّ يد الحرب واستنقاذ المستضعفين، فالشَّريعة لم تتَّخذ السَّبي مقصداً لذاته، بل جعلت الإسلام بوَّابتها الكبرى لكسر القيود وإثبات العصمة، وحرَّمت سبي أولاد المسلمين حتَّى لو كانوا في ديار الأعداء رعايةً لكرامة العقيدة، وهو تقنين بالوجدان يظهر أنَّ السِّياسة العسكريَّة الإسلاميَّة لم تسعَ يوماً لاستعباد البشر أو تجريدهم من حقوقهم الذَّاتيَّة، بل كانت تفتح لهم بـ "كلمة التَّوحيد" حصناً مشيداً يحفظ الرُّوح، ويحرز المال، ويحمي الطُّفولة من غوائل الأسر والامتهان، ممَّا يدحض فرية أنَّ الإسلام انتشر بالسَّيف أو استهدف استرقاق الشُّعوب، بل يكشف بوضوح أنَّ أحكام الفقه الإسلامي سبقت المواثيق الدُّوليَّة المعاصرة بقرون مديدة في تأسيس "الحصانة الشخصيَّة والتَّبعيَّة الحمائيَّة للأطفال والجنين"، وصياغة قانون دولي إنساني في أبهى حلله الفقهيَّة والمقاصديَّة.

2.3. المقاصد التحريرية والشبهات المعاصرة في فقه السبايا.

لا يمكن الوقوف على حقيقة الأحكام الشَّرعيَّة المنظِّمة لواقعة السَّبي في الفقه الإسلامي دون النَّفاذ إلى عمق المقاصد الكليَّة التي بُنيت عليها، إذ إنَّ القراءة السَّطحيَّة المعزولة عن سياقاتها التَّاريخيَّة والتَّشريعيَّة هي التي ولَّدت جملةً من الشُّبهات المعاصرة والإسقاطات الفكريَّة.

وينعقد هذا التَّمهيد ليكون جسراً معرفيّاً يربط بين المادَّة الفقهيَّة التَّطبيقيَّة وبين مقاصد الشَّريعة الغرَّاء، فالأحكام الخاصَّة بالسَّبايا لم تكن تشريعاً مَبتوراً، بل كانت محكومةً بنظرةٍ إنسانيَّةٍ متشوِّفةٍ للحرِّيَّة، ومضبوطةً بأحكام السِّياسة الشَّرعيَّة ورعاية المصالح التي حتَّمتها ظروف النَّوازل والحروب في العصور السَّابقة.

وتتأسَّس الدِّراسة في هذا المبحث على ركيزتينِ جوهريَّتينِ:

الأولى: تتبُّع المسلك التَّشريعي الذي سلكه الإسلام لتجفيف منابع الاسْترقاق وتوسيع طرق العتق عبر مسالك محكمة من القيود والأحكام التَّكليفيَّة.

[89] أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، المحلى بالآثار، (الناشر: دار الفكر – بيروت)، 365/5.

والثَّانية: رصد وإبطال الشُّبهات المعاصرة التي تُثار حول قضيَّة السَّبي، والردُّ عليها بنَفَسٍ علميٍّ نقديٍّ يفرِّق بين واقع التَّشريع الإسلامي الرَّحيم وبين الأنظمة الجاهليَّة البشريَّة السَّائدة آنذاك.

ومن ثمَّ، فإنَّ سبر أغوار هذا المبحث يمثِّل القيمة الهامة للبحث، لكونه ينتقل بالفقه من طور الصِّياغة المجرَّدة إلى طور التَّعليل المقاصدي والدِّفاع الفكري المعاصر لبيان محاسن الإسلام.

2.3.1. المنهج التشريعي في الترغيب في العتق وتجفيف منابع الاسترقاق.

تتأسس القواعد الناظمة لهذا المطلب على إستراتيجية تشريعية محكمة، سلكت فيها الشريعة الغراء مسالك متعددة ومتكاملة، لتقويض بنيان الاسترقاق وتوسيع مساحات الحرية بالتدريج والتشوف التكليفي. ويمكن إرجاع هذا المنهج الإنساني الرفيع إلى أربعة مناهج رئيسة تتضافر فيما بينها لتحقيق هذا المقصد الأسمى، تبدأ بالمنهج الزجري الرادع الذي يغلق بوابات الظلم الجاهلي، ثم تنعطف نحو تحفيز الوازع الديني للأسياد بتعظيم أجر الإعتاق، ومروراً بفرض منظومة حقوقية تكرم ذات السبايا وأخوتهم الإنسانية، وانتهاءً بتحويل الأخطاء والذنوب للمكلفين إلى نافذة يومية لخروج الأحرار عبر بوابة الكفارات، وبيان تفصيل هذه المناهج وأدلتها الفقهية على النحو الآتي:

المرحلة الأولى: المنهج الزجري الرادع في تحريم استعباد الأحرار والتعدي عليهم

إن الركيزة الأولى التي انطلقت منها الشريعة الإسلامية لتجفيف منابع الاسترقاق هي هدم الأسس الجاهلية الظالمة التي كانت تبيح استعباد الناس بالقهر والغلبة، فحرّمت الشريعة كل صور التعدي على الحرية الفطرية للآدميين، وسدت بوابات الخطف، والسلب، والنهب، والغدر، وجعلت عقوبة ذلك من أغلظ العقوبات التشريعية زجراً وردعاً.

وقد استدل الفقهاء على حرمة التعدي على دماء الأحرار وأموالهم وحريتهم بغير حق شرعي بآية المحاربة، وهي قوله سبحانه وتعالى:**{إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ}** (المائدة: 33)، ووجه الاستدلال بها أن الخاطفين والذين يسلبون الناس حريتهم في الطرقات ويمارسون الغارات لنهب الأحرار واسترقاقهم هم محاربون لله ولرسوله، وساعون في الأرض بالفساد العريض، فاستحقوا أغلظ العقوبات الشرعية الرادعة للحفاظ على حقوق البشرية وصيانة أمن المجتمع.

ويعضد هذا التغليظ القرآني ما روى الإمام البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: (قال الله تعالى: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، ومن كنت خصمه خصمته: رجل أعطى

بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره) [90] هذا وعيد شديد يخلع القلوب، إذ جعل رب العزة نفسه خصماً للمعتدي على الحر.

ومن أجل ذلك ذهبت أقضية الصحابة وفتاواهم إلى التشديد البالغ على من يقدم على هذا الفعل الجاهلي، فقد ورد عن الإمام علي رضي الله عنه الحكم بقطع يد من باع حراً [91]، تأكيداً على أن جناية استرقاق الحر تبلغ في جرمها رتبة الحرابة والسرقة التي توجب القصاص البدنيّ قطعاً وإهلاكاً، كما أكد شمس الأئمة السرخسي هذا الحكم بقوله:" وببيع الحر يرتكب الكبيرة" [92].

ولأجل ذلك أجمع علماء الأمة من السلف والخلف على بطلان كل بيع وقع على حر تم سلبُه أو خطفُه، مستندين في ذلك إلى أن الأصل في الآدمي هو الحرية الشرعية المصونة بكلمة الله تعالى، وكل عقد ينعقد على استرقاق حر فهو باطل مردود، ويجب فيه نصرة المظلوم ورده حراً إلى أهله وتغليظ العقوبة الفقهية والقضائية على الخاطف، وحكاية الإجماع في هذا الباب قاطعة للنزاع، حيث قال ابن المنذر:" وأجمعوا على أن بيع الحر باطل" [93]، وعلة هذا الإجماع تكمن في أن الجناية على الحر هي تعد على ملك خالص لله الخالق، كما قرره ابن الجوزي بقوله:" الحر عبدُ اللَّه، فمن جنى عليه، فخصمه سيده" [94].

وقد استفاض الفقهاء في تبيان عظم هذا الإثم وحرمته، ونبهوا على أن الحرية عصمة تكليفية لا يملك أحد نزعها بالظلم، وفي هذا السياق يقول الغيتابي في إثم وحرمة بيع الحر:" لأن المسلمين أكفاء في الحرية والذمة، وللمسلم على المسلم أن ينصره ولا يظلمه، وأن ينصحه ولا يغشه، وليس في الظلم أعظم ممن يستعبده أو يعرضه على ذلك، ومن باع حراً فقد منعه التصرف فيما أباح الله له وألزمه حال الذلة والصغار، فهو ذنب عظيم ينازع الله به في عباده" [95].

---

[90] البخاري، *الصحيح*، باب إثم من باع حراً، 3/ 83.

[91] أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، (الناشر: دار المعرفة - بيروت، 1379)، 418/4. الشوكاني، *نيل الأوطار*، 5/ 353.

[92] محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، *المبسوط*، (الناشر: دار المعرفة – بيروت، تاريخ النشر: 1414هـ - 1993م) 83/15. وينظر: النووي، *المجموع شرح المهذب*، 9/ 242.

[93] ابن المنذر، *الإجماع*، 103.

[94] ابن حجر، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، 418/4.

[95] أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى، *عمدة القاري شرح صحيح البخاري*، (الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت)، 42/12.

وقد بين الإمام الشعراوي ذلك بصورة رائعة عند تفصيله لتحول حركة التشريع الإسلامي في قفل منافذ العبودية، إذ يقول موضحاً تبدل الموازين في ظل الإسلام:" كانت مصادر الرق متعددة، ولم يكن للعتق إلا مصرف واحد. وهو إرادة السيد أن يعتق عبده أو يحرره. ومعنى ذلك أن عدد الرقيق والعبيد كان يتزايد ولا ينقص، لأن مصادره متعددة وليس هناك إلا باب واحد للخروج منه، وعندما جاء الإسلام ووجد الحال هكذا أراد أن يعالج مشكلة الرق ويعمل على تصفيته. ومن سمات الإسلام أنه يعالج مثل هذه الأمور بالتدريج وليس بالطفرة، فألغى الإسلام كل مصادر الرق إلا مصدراً واحداً وهو الحرب المشروعة التي يعلنها الإمام أو الحاكم. وكل رق من غير الحرب المشروعة حرام ولا يجوز الاسترقاق من غير طريقها" [96].

وإذا تصفحنا المسلك الفقهي في هذا الموضع تصفحاً أصوليّاً ومقاصديّاً، نجد أن الشريعة الإسلامية نقلت البشرية نقلة كبرى بتغيير "الأصل الحاكم" في قضية الحرية والاسترقاق، فبينما كان الأصل في العصور الجاهلية أن القوي يستعبد الضعيف بالخطف والسلب ويأكل ثمنه دون نكير، جاء الإسلام ليقرر أن الأصل في الآدمي هو الحرية والذمة المصونة، وأن الرق حكم طارئ استثنائي لا يثبت إلا بمسوغ شرعي جهادي منضبط تفرضه المعاملة بالمثل مع الأعداء. وحينما قرنت الشريعة بيع الحر وأكل ثمنه بالخصومة الإلهية يوم القيامة، فإنها ترتقي بحماية الحرية من مجرد قضية مدنية أو جنائية إلى قضية عقدية توبق صاحبها في نار جهنم. والعلة في هذا الزجر الشديد هي صيانة الكرامة الآدمية التي أعلنها الله عز وجل في سورة الإسراء، ومنع تحويل الإنسان المستخلف في الأرض إلى سلعة تباع وتشترى بالقهر واللصوصية، وبذلك جففت الشريعة أوسع وأخطر منابع الرق التي تغذت عليها الأمم السابقة عبر التاريخ.

بناءً على هذا المساق الفقهي الموثق، يستنطق من الأحكام السابقة أن كل رق نشأ عن طريق الخطف، أو السلب، أو الغدر، أو إكراه المديون، هو رق باطل ومحرم بإجماع المسلمين، وفاعله مرتكب لكبيرة من كبائر الذنوب، ويقع تحت طائلة العقاب الرادع.

كما نستنتج أن الإسلام ضيق بوابات الاسترقاق إلى أقصى حد ممكن، حاصراً إياها في المعاملة بالمثل أثناء الحروب المشروعة فقط، مما يعكس التشوف المبكر للتشريع الإسلامي نحو إنهاء منظومة العبودية العشوائية وتطهير المجتمع من مفاسد السلب والنهب البشري.

المرحلة الثانية: تعظيم الأجر التعبدي لعتق الرقاب وفك الأسرى

[96] محمد متولي الشعراوي، *تفسير الشعراوي (الخواطر)*، (الناشر: مطابع أخبار اليوم، 1997م)، 8/ 4808-4809.

وانتقالاً من المنهج الزجري الرادع الذي أغلق بوابات الاسترقاق الجائرة، انطلقت الشريعة الإسلامية نحو منهج إيجابي بنائي يقوم على تحفيز الوازع الديني والوجداني لدى الأسياد، وذلك من خلال تعظيم الأجر التعبدي والأخروي المترتب على إعتاق الرقاب وتحرير البشريّة وفك الأسرى، فجعلت الشريعة العتق من أفضل القربات الطاردة لغضب الله، والموجبة لدخول الجنان، مستخدمة في ذلك أساليب الترغيب والوعد العظيم الذي يربط نجاة الإنسان في الآخرة بمدى إسهامه في تحرير بني جنسه في الدنيا.

وقد تضافرت الأدلة القرآنية والحديثية لتأصيل هذا المنزع التعبدي، حيث برز القرآن الكريم بمفهوم "اقتحام العقبة" في قوله سبحانه وتعالى: **{فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ * فَكُّ رَقَبَةٍ}** (البلد: 11-13)، ووجه الاستدلال المقاصدي هنا أن الله جل وعلا جعل نيل مراتب الأبرار واجتياز أهوال القيامة مشروطاً بالمسارعة إلى فك الرقاب، واصفاً التحرير بأنه "العقبة" الشاقة التي تبرهن على صدق إيمان المكلف وتضحيته بماله ونفوذه ابتغاء وجه الله.

وقد بين ابن عاشور هذا الملمح التوجيهي ببيان رائع في مساق تفسير هذه الآيات يبرز كيف نقل الإسلام عقلية الإنفاق من المفاخرة الجاهلية إلى المقاصد الإنسانية، إذ يقول: " أنه يدعي إهلاك مال كثير في الفساد من ميسر وخمر ونحو ذلك أفلا أهلكه في القرب والفضائل بفك الرقاب وإطعام المساكين في زمن المجاعة فإن الإنفاق في ذلك لا يخفى على الناس خلافاً لما يدعيه من إنفاق... والكلام مسوق مساق التوبيخ على عدم اهتداء هؤلاء للأعمال الصالحة مع قيام أسباب الاهتداء من الإدراك والنطق"[97]، فالتشريع هنا يوبخ من يتلف ماله في الميسر والمفاخرة والفساد، ويدله على المجرى الحقيقي لإهلاك المال المحمود، وهو تفكيك قيود الرق وإحياء النسمة الآدمية.

ويعضد هذا التوجيه القرآني ما روى الإمام البخاري ومسلم في صحيحيهما من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: (من أعتق رقبة مسلمة، أعتق الله بكل عضو منه عضواً من النار، حتى فرجه بفرجه) [98]. وهذا الحديث الشريف يمثل قمة الترغيب النبوي، إذ جعل الجزاء من جنس العمل، فمقابل إعتاق العبد من رق العبودية للبشر، يجازي الله المعتق بالعتق الشامل لجسده من رق النار والخلود فيها. وقد عقب الإمام النووي على هذا الحديث مبيّناً عظم الأجر بقوله: " وفي هذا الحديث

---

[97] ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 30/ 355-357.

[98] البخاري، *الصحيح*، باب في العتق وفضله، 144/3؛ ومسلم، *الصحيح*، باب فضل العتق، 2/ 1147.

بيان فضل العتق وأنّه من أفضل الأعمال وممّا يحصل به العتق من النّار ودخول الجنّة وفيه استحباب عتق كامل الأعضاء " [99].

ولم تقتصر الروايات الشريفة على تقرير هذا الفضل للرجال دون النساء، بل جاء التكريم التشريعي شاملاً للمرأة المسلمة لتسهم بقوة في تصفية هذه المنظومة، فقد أخرج الإمام الطبري في جامعه بإسناده عن أبي نجيح، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (أيما مسلم أعتق رجلاً مسلماً، فإن الله جاعل وفاء كل عظم من عظامه، عظماً من عظام محرره من النار، وأيما امرأة مسلمة أعتقت امرأة مسلمة، فإن الله جاعل وفاء كل عظم من عظامها، عظماً من عظام محررها من النار) [100] وعن عقبة بن عامر الجهني، أن رسول الله ﷺ قال: (من أعتق رقبة مؤمنة، فهي فداؤه من النار) [101].

وقد لفتت الشريعة أنظار المكلفين إلى أن هذا الباب التعبدي يتسع لجميع مستويات القدرة المالية، فلا يشترط في الإعتاق أن يكون المرء مالكاً للرقبة كلها، بل فتحت باب التضامن الاجتماعي لتأهيل العبيد للحرية والمساهمة الجماعية في شرائهم، وفي بيان هذا الملحظ الفقهي الهام، أورد الجصاص وابن الفرس حديث الأعرابي الذي قال للنبي صلى الله عليه وسلم: علمني عملاً يدخلني الجنة (وفي رواية: دلني على عمل أنجو به)، فقال له ﷺ: (أعتق النسمة وفك الرقبة) فقال: أليسا سواء يا رسول الله؟ وفي رواية: أليس هذا واحداً؟ فقال ﷺ : (لا، عتق النسمة أن تنفرد بعتقها، وفك الرقبة أن تعين في ثمنها) وفي رواية ابن الفرس زيادة: (وأبق على ذي الرحم الظالم فإن لم يكن هنا كله فكف لسانك إلا من خير) [102].

وقد استنبط أبو بكر الجصاص من هذا التوجيه حكماً أصوليّاً وعمليّاً وسع بموجبه مصارف المال لدعم الحرية، حيث قال: " قد اقتضى ذلك جواز إعطاء المكاتب من الصدقات، لأنه معونة في ثمنه" [103]، مما يعني تضافر أموال الزكاة والصدقات العامة لفك الرقاب والسبايا بالتدريج والتكافل الاجتماعي.

وعقب ابن الفرس على ذات الآية مبيناً شمولية اللفظ لفك الأسر والعتق معاً بقوله: " في هذه الآية دليل على جواز العتق والندب إلى إيقاعه، وذلك يكون إما بالإخراج من الرق أو من الأسر" [104].

---

[99] يحي بن شرف النووي، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*، (الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، 1392ه)، 10/ 135.

[100] الطبري، *التفسير*، 441/24.

[101] الطبري، *التفسير*، 24/ 441. القرطبي، *التفسير*، 67/20.

[102] أبو بكر أحمد بن علي الجصاص، *أحكام القرآن*، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، (الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، 1405ه)، 3/ 637؛ وأبو محمد عبد المنعم بن محمد بن رحيم (ابن الفرس)، *أحكام القرآن*، (الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت)، 3/ 619.

[103] الجصاص، *أحكام القرآن*، 3/ 637.

ولم يقتصر هذا الترغيب على عتق المملوكين فحسب، بل اتسع ليشمل فك الأسرى من الأحرار الذين وقعوا في يد الأعداء في الحروب، تحقيقاً لمقصد صيانة الحرية وتضييق منافذ الرق الطارئ، فجاء الأمر النبوي صريحاً وقاطعاً كما في صحيح البخاري عن أبي موسي الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (أطعموا الجائع، وعودوا المريض، وفكوا العاني)، قال سفيان: " والعاني: الأسير " [105].

وقد قرر الفقهاء وجوب السعي في فك الأسرى وبذل الأموال في ذلك، وجعلوا من مصارف بيت مال الفيء أيضاً فكاك أسرى المسلمين من أيدي الكفار، حيث نقل الإمام أبو يوسف في كتاب الخراج قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "كل أسير كان في أيدي المشركين من المسلمين ففكاكه من بيت مال المسلمين" [106]، مما يؤكد التحمل التشريعي لقيمة الحرية في الفقه الإسلامي.

وعزز الفقه المقاصدي هذا التوجه التضامني لإنقاذ حرية الآدمي حتى لو استغرق ذلك مقدرات الأمة المالية، إذ ذهب الإمام القرطبي إلى أبعد مدى مقاصدي وحقوقي بقوله: "قال علماؤنا: فداء الأسارى واجب وإن لم يبق درهم واحد" [107].

وإذا تصفحنا المسلك الفقهي والأصولي في هذا الموضع، نجد أن الشريعة لم تتعامل مع إلغاء الرق كقرار سياسي جاف قد يواجه برفض اجتماعي أو اقتصادي، بل حولت تحرير الإنسان إلى "عبادة كبرى" يتنافس فيها الأغنياء طوعاً، وفتحت المصبات الجماعية والفردية للإعتاق، مما جعل التحرير ينبع من عمق العقيدة والوجدان الإسلامي. وحينما قرنت الشريعة فك الرقبة بالنجاة الكاملة من النار، وفصلت بين الاستقلال بالإعتاق والمساهمة الجزئية فيه، فإنها نزعت من نفوس الأسياد حب التملك والسيطرة، وأحلت محله رغبة عارمة في بذل الأموال لتخليص الرقاب، وبذلك تحولت البيوت الإسلامية إلى مصانع لإنتاج الأحرار تقرباً إلى الله العلي القدير، واصطبغت حركة المجتمع بصبغة مقاصدية ترفض الاستعباد وتتشوف للانعتاق.

بناءً على هذا المساق الفقهي الموثق، يستنطق من الأحكام السابقة أن الشريعة الإسلامية وضعت التحرير الإنساني في مرتبة الصدارة من القربات التعبدية، وجعلت فك الأسرى وإعانة المكاتبين واجباً كفائيّاً وتضامنيّاً يقع على عاتق الأمة بأسرها من أموال زكاتها وصدقاتها. كما نستنتج أن هذا الترغيب

---

[104] الجصاص، *أحكام القرآن*، 3/ 637.

[105] البخاري، *الصحيح*، باب فكاك الاسير، 67/7.

[106] أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبتة الأنصاري، *الخراج*، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، سعد حسن محمد، (الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث) 214. *الموسوعة الفقهية الكويتية*، 8/ 253.

[107] القرطبي، *التفسير*، 22/2.

التعبدي وتفكيك اللفظ النبوي بين العتق والفك قد أسهم تاريخيّاً في إعتاق مئات الآلاف من الرقاب طواعية ودون إكراه تشريعي مباشر، مما يؤكد أن الإستراتيجية الإسلامية كانت تسير بوعي مقاصدي حثيث نحو تجفيف منابع الاسترقاق وتوسيع رقعة الحرية في المجتمع البشري بأسره، محولة الأموال المهدورة في الجاهلية إلى أدوات لإحياء الكرامة الإنسانية.

المرحلة الثالثة: فرض أحكام تشريعية تكرم السبايا وأخوتهم الإنسانية.

وانتقالاً من بوابات التحفيز الوجداني والترغيب التعبدي في الإعتاق، أحكمت الشريعة الإسلامية قبضتها التشريعية عبر فرض منظومة أحكام إلزامية قاطعة استهدفت قلب النظرة الجاهلية للرق، ونقلت السبايا والمملوكين من مرتبة "المتاع والسلع" المقحمة في دائرة البيع والمفاخرة، إلى مرتبة "المواطنة الإنسانية" المصونة بالحقوق والكرامة.

وإذا كان الإسلام قد جاء والرق موجود وأبوابه الجائرة كثيرة متعددة ومصرفه غائب، فإنه أقفل تلك الأبواب كلها إلا باباً واحداً، وضيق الخناق عليه بفتح مصارف التحرير حتى تتم تصفية الرق تماماً بالتدريج وتجفيف مادته في المجتمع البشري.

فإذا لم يرتكب الإنسان ذنباً يوجب عتق رقبة على سبيل الكفارة الإلزامية، ولا أعتق رقبة بأريحية إيمانية وتطوع تعبدي، فإنه في هذه الحالة محكوم بقوة التشريع بمعاملة الأسير والمملوك معاملة الأخ له في الإنسانية والإسلام، حيث برزت التوجيهات النبوية لتضع حداً فاصلاً بين الكبر الجاهلي والعدل الإسلامي، معلنة مبدأ الأخوة وتكافؤ الذات البشرية، كما في الصحيحين من حديث أبي ذر رضي الله عنه — في قصة – قال: قال رسول الله ﷺ: (إخوانكم خولكم، جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم) [108].

ويتلخص الملمح المقاصدي لهذا التأصيل الحقوقي فيما بيّنه الشيخ محمد متولي الشعراوي برؤية تحليلية عميقة تبرز وجه المساواة المطلقة، إذ يقول: "إذن فقد ساوى هذا الحديث الشريف بين العبد والسيد، وألغى التمييز بينهما، فجعل العبد يلبس مما يلبس سيده ويأكل مما يأكل أو يأكل معه، وفي العمل يعينه ويجعل يده بيده، ولا يناديه إلا بـ "يا فتاي" أو "يا فتاتي" [109]

[108] البخاري، الصحيح، باب معاصي أمر الجاهلية، 15/1. ومسلم، الصحيح، باب إطعام المملوك مما يأكل وإلباسه مما يلبس، 3/ 1283.

[109] الشعراوي، التفسير، 8/ 4809.

ولم تقف الأحكام التشريعية عند حدود التوجيه الحقوقي للنفقة والتعامل، بل أقامت سياجاً زجريّاً صارماً يحمي السلامة الجسدية والنفسية للمملوك من أي بادرة استعلاء أو اعتداء من قِبل السيد، فجعلت الشريعة الاعتداء الجسدي بالضرب أو اللطم سبباً وجوبيّاً قاطعاً يوجب انعتاق العبد قهراً عن سيده كفارة للجناية، وهو ما يبرهن على أن كرامة الآدمي في الإسلام تعلو فوق الحقوق المالية للأفراد. ويتجلى هذا الحسم التشريعي بوضوح في صحيح مسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من لطم عبده أو ضربه فكفارته أن يعتقه) [110]

ويعضد هذا الحكم ويعمقه من الناحية المقاصدية والتربوية ما أخرجه الإمام مسلم من حديث أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه قال: كنت أضرب غلاماً لي، فسمعت من خلفي صوتاً: (اعلم أبا مسعود لله أقدر عليك منك عليه) فالتفت فإذا هو رسول الله ﷺ، فقلت: يا رسول الله هو حر لوجه الله، فقال: (أما لو لم تفعل للفحتك النار، أو لمستك النار) [111]، وهذا التهديد النبوي الشديد بالولوج في النار لمن يمارس القهر الجسدي على مملوكه، يوضح أصوليّاً أن اليد المالكية ليست يد تسلط مطلق، بل هي يد رعاية محكومة برقابة إلهية صارمة، فإذا انحرفت نحو الإهانة والتعذيب، رُفعت عنها الحصانة القانونية، ودُفع المالك على تحرير رقبة العبد فوراً صيانة لآدميته.

وفي ذات المساق الحقوقي الضامن لحرمة البدن، قررت الشريعة معاقبة السيد الذي ينتهك سلامة مملوكه بالبتر أو المثلة بالجناية عليه، حيث جاء من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: جاء رجل مستصرخ إلى النّبيّ ﷺ: فقال: جارية له يا رسول الله، فقال (ويحك ما لك؟) قال: شرّا، أبصر لسيّده جارية له فغار فجبّ مذاكيره، فقال رسول الله ﷺ: (عليّ بالرّجل) فطلب فلم يقدر عليه، فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: (اذهب فأنت حرّ) فقال: يا رسول الله على من نصرتي؟ قال: (على كلّ مؤمن) [112]، وبناء على هذه القواعد التشريعية، صار المملوك يتمتع بشخصية شرعية مستقلة قادرة على مخاصمة سيده أمام القضاء الإسلامي، وغلّت يد الأسياد عن التصرف المطلق في أبدان السبايا والمماليك.

كما فرضت الشريعة أحكاماً صارمة لحماية الكيان الأسري والروابط الاجتماعية للسبايا، مانعة تفريق العائلات أو قطع أواصر الأمومة بين المماليك في البيوع أو العطايا، محطمة بذلك أبشع مظاهر أسواق النخاسة العالمية، فجاء النهي النبوي قاطعاً ومقترناً بالوعيد الأخروي كما في سنن الترمذي من

---

[110] مسلم، الصحيح، باب تغليظ تحريم ضرب المملوك وكفارته، 3/ 1278.

[111] مسلم، الصحيح، باب تغليظ تحريم ضرب المملوك وكفارته، 3/ 1281. التويجري، موسوعة الفقه الإسلامي، 5/ 497.

[112] أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، *السنن*، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (الناشر: المكتبة العصرية، صيدا – بيروت) باب من قتل عبده أو مثل به أيقاد منه، 4/ 176.

حديث أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من فرق بين والدة وولدها، فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة) [113].

أما على صعيد النساء والسبايا، فقد فتح التشريع السماوي مساراً عبقريّاً لتصفية الرق من داخل البنية الاجتماعية والكيان الأسري، وتجلى ذلك بوضوح في التنظيم الإلهي لمحكمة الأسرة والعلاقات الإنسانية، حيث جاء قول الله تعالى: **{فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ}** (النساء: 3)، ليمثل باباً حقوقيّاً ونفسيّاً جديداً لتجفيف منابع العبودية وتكريم المرأة السبية. وقد حلل الشيخ الشعراوي هذا المقصد الفقهي والاجتماعي الدقيق بقوله: "وكان ذلك باباً جديداً من أبواب تصفية الرق، لأن الأمة إن تزوجت عبداً مثلها تظل على عبوديتها وأولادها عبيد، فإن أخذها الرجل إلى متاعه وأصبحت أم ولده يكون أولادها أحراراً، وبذلك واصل الإسلام تصفية الرق، وفي ذات الوقت أزاح عن الأنثى الكبت الجنسي الذي يمكن أن يجعلها تنحرف وهي بعيدة عن أهلها مقطوعة عن بيئتها، وترى حولها زوجات يتمتعن برعاية وحنان ومحبة الأزواج وهذه مسألة تحرك فيها العواطف، فأباح للرجل إن راقت عواطفهما لبعضهما أن يعاشرها كامرأته الحرة وأن ينجب منها وهي أمة، وفي ذلك رفع لشأنها لأنها بالإنجاب تصبح زوجة، وفي ذات الوقت تصفية للرق" [114].

وينتظم مع هذا التحليل نظام "أمهات الأولاد" الفقهي، فبمجرد أن تنجب الأمة السبية من سيدها ولداً، تكتسب حصانة شرعية تمنع بيعها أو رهنها أو هبتها، وتؤول رقبتها إلى الانعتاق التلقائي والحرية التامة بمجرد وفاة السيد دون حاجة لعقد عتق جديد، ويتبعها ولدها في الحرية الكاملة لينتسب إلى أبيه الحر متمتعاً بكافة حقوق المواطنة والسيادة.

وبموجب هذه المنظومة، تحولت علاقة السبايا بالتدريج إلى رابطة مصاهرة ونسب شرعي، وامتزجت دماء السبايا بدماء الأحرار، مما أدى تاريخيّاً إلى ذوبان الفوارق الطبقية، وتصفية حالة الرق من داخل الأسرة بوعي تشريعي رفيق يسوق المجتمع نحو الحرية الشاملة بأقصر الطرق وأكثرها صيانة للأعراض والنسل البشري.

بناءً على هذا الاستقراء التشريعي الموثق والاستدلال الأصولي، يستنبط أن الشريعة الإسلامية في مرحلتها الثالثة لم تقر الرق على حاله الجاهلي، بل جردته من خصائصه الجائرة وحرمت أركانه القهرية،

---

[113] محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، *السنن*، المحقق: بشار عواد معروف، (الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت، سنة النشر: 1998 م) باب في كراهية التفريق بين السبي، 3/ 594.

[114] الشعراوي، التفسير، 8/ 4809-4810.

وحولته إلى حالة عرفية شرعية مؤقتة محاطة بسياج غليظ من الأحكام الإلزامية التي تكافئ بين المالك والمملوك في المطعم والملبس والكرامة.

كما نستنتج أن الشريعة جعلت من كرامة العبد وجسده خطّاً أحمر توجب حريته وانعتاقه بمجرد اللطم أو المثلة، متوعدة منتهكي كرامة العبيد بالنار، ومنعت تفريق الأقارب، مما يؤكد أن المقصد الأقصى للتشريع كان يرمي بوضوح حثيث إلى تجفيف مادة الرق عبر دمج السبايا في الكيان الأسرى كزوجات وأمهات أولاد أحرار، وإعادة الاعتبار للأخوة الإنسانية، وتأهيل هذه الفئات المقهورة لتتبوأ مكانتها الطبيعية كأحرار مكرّمين في نسيج الأمة.

المرحلة الرابعة: تشريع العتق كفارةً للذنوب.

ولم تقف الأحكام التشريعية الإسلامية عند حدود إغلاق منابع الرق وتكريم الذات الإنسانية للمملوك، بل تقدمت خطوة حاسمة نحو تفكيك المنظومة الجاهلية عبر آلية "الإلزام التشريعي القهري"، وذلك بنقل العتق من دائرة التطوع المندوب والأريحية الإيمانية، إلى دائرة الفريضة الحتمية والعقوبة المالية المقدرة.

وقد تجلى هذا المقصد العظيم في جعل "تحرير الرقاب" مصرفاً تشريعيّاً إجباريّاً لتكفير الذنوب الكبرى والانتهاكات الجسيمة التي تقع من المكلفين في حياتهم اليومية، مما أدى أصوليّاً إلى ربط خطايا المجتمع بتصفية الرق، فكلما وقع الإنسان في خطيئة تشريعية، جعلت الشريعة مخرجها وقيمتها التكفيرية عودة مملوك إلى الحرية التامة.

وظهر هذا التوجيه الصارم في أعلى الجنايات البشريّة، إذ فرضت الشريعة عتق الرقبة كفارة وجوبية على القتل الخطأ صيانة للدماء وإحياءً لنفس أخرى بالحرية، كما في صريح القرآن الكريم في قوله تعالى: **{وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ}** (النساء: 92).

ولم تقتصر هذه الآلية الإلزامية على جنايات الدماء، بل تغلغلت في عمق النظام الأسري والاجتماعي لمعالجة الهدم المفاجئ للعلاقة الزوجية، ففرضت الشريعة تحرير الرقبة عقوبة قاطعة ومقدمة على كل كفارة لمن مارس "الظهار"، وهو تحريم الرجل لزوجته بلفظ جاهلي منكر، فاشترط التشريع أن يفك رقبة آدمي قبل أن يقرب زوجته، صوناً للأسرة وتجفيفاً لمادة العبودية، كما في قوله تعالى: **{وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ}** (المجادلة: 3). واتماماً لهذا الضبط التشريعي للرق، جعل الإسلام عتق الرقبة كفارة رئيسية لانتهاك حرمة أقدس العبادات الزمنية، وهو تعمد الفطر في نهار رمضان بالجماع، كما ثبت في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه في قصة الرجل الذي وقع على امرأته في رمضان، فقال

له النبي ﷺ: (هل تجد رقبة تعتقها؟) قال: لا [115]، قدّم الشّارع التحرير قسريّاً على خيار الصيام والإطعام.

ولم تغفل الشريعة الأيمان اللفظية التي يكثر دورانها على ألسنة الخلق، فجعلت تحرير الرقبة أحد الخيارات الواجبة لتكفير اليمين المنعقدة إذا حنث صاحبها، وفقاً لقوله تعالى: **{فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ}** (المائدة: 89).

ويتجلى البعد المقاصدي الحاسم لهذا التوظيف الأصولي للكفارات فيما قرره الشيخ محمد متولي الشعراوي برؤية استقرائية نفذت إلى غاية المشرع الحقيقية من توسيع هذه المصارف، إذ يقول: "وبعد أن كان لتصفية الرق سبب واحد هو إرادة السيد. عدد الإسلام مصاريف تصفية الرق، فارتكاب ذنب ما يقال للمذنب: أعتق رقبة كفارة اليمين. وكفارة ظهار فيؤمر رجل ظاهر من زوجته بأن يعتق رقبة وكفارة فطر في صيام، وكفارة قتل.. الخ.. إذن فالإسلام يوسع مصارف العتق، .... ومن يوسع مصارف العتق أيريد أن يُبقى على الرق، أم يريد أن يصفيه ويمحوه؟" [116]، إن هذا التساؤل الاستنكاري التحليلي يكشف عن استراتيجية مقاصدية بعيدة المدى، إذ حول الإسلام العتق إلى "ضريبة تكفيرية دائمة" تدور مع حركة المجتمع ومخالفاته اليومية، مما يعني بالضرورة الفقهية أن الشريعة وضعت الرق على مسار التآكل الذاتي المستمر، وحولته من نظام اقتصادي واجتماعي مستقر إلى حالة قانونية معروضة للتصفية الإجبارية مع كل خلل سلوكي يرتكبه الأحرار.

وبناءً على هذا الاستقراء للأدلة، يستنبط أن الشريعة الإسلامية في مرحلتها الرابعة والأخيرة لم تترك عملية التحرير خاضعة لأهواء الأسياد أو رغباتهم النفسية، بل جعلتها واجباً قانونيّاً حتميّاً ومصرفاً إجباريّاً لا فكاك للمكلف منه لتبرئة ذمته أمام الله تعالى. كما نستنتج أن تقديم "تحرير الرقبة" في الرتبة التشريعية للكفارات على الصيام والإطعام في كثير من المواضع، يعكس بوضوح حثيث أن مقصد "إحياء الحرية" ورفع القهر الاجتماعي عن الآدمي كان مقدماً في عين المشرع على مصلحة العبادات القاصرة، وفي هذا الإطار المقاصدي يقول الإمام محمد الطاهر بن عاشور:" فمن أهم المقاصد التي دل عليها الاستقراء إبطال العبوديّة وتعميم الحرية.... وأكد الفقهاء على تشوّف الشارع للحرية. فكان من أكبر مقاصد السياسة الإسلامية إيقاف غلو الأمم الظالمة الطاغية، والانصاف من الأقوياء للضعفاء. وقد سلط الإسلام عوامل الحرية على عوامل العبودية جمعاً بين نشر الحرية وحفظ نظام العالم. وذلك بإيقاف أسباب كثيرة من أسباب الاسترقاق، وقصره على سبب الأسْرِ خاصة. فأبطل الاسترقاق الاختياري،

---

[115] البخاري، الصحيح، باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فتصدق عليه فليكفر، 3/ 33.

[116] الشعراوي، التفسير، 2007- 2008.

والاسترقاق لأجل الجناية، والاسترقاق في الدَّيْن، والاسترقاق في الفتن والحروب الداخلية، واسترقاق السائبة. وعالج الإسلام الرق الموجود بجميع أنواعه بروافع تدفع ضررَه" [117].

وبتكامل هذه المراحل الأربع، ينعقد الختام المقاصدي لهذا المطلب، حيث يظهر بيقين علمي لا مرية فيه أن الرؤية التشريعية الإسلامية لم تستهدف إبقاء الرق أو شرعنته كبنية دائمة، بل أدارت عملية "تصفية تدريجية شاملة" أغلقت فيها بوابات الدخول الجاهلية، وفتحت وألزمت ببوابات خروج ومصارف عتق دائمية، مما أدى تاريخيّاً وفقهيّاً إلى محو الرق وتجفيف مادته وإعادة صياغة المجتمع على قاعدة الحرية الإنسانية الشاملة التي كفلتها الشريعة لكل آدمي.

2.3.2. الشبهات المعاصرة حول السبي وموقف الفقه الإسلامي منها.

وبعد ما تقدم بيانه وتأصيله من سعة وعمق المسالك الشرعية والمقاصدية التي اتخذتها الشريعة الإسلامية لتصفية منظومة الرق وتجفيف منابعها بالوعي والتدرج، يتولد في نفس الباحث المحقق تساؤل مشروع يفرض نفسه على بساط البحث: هل بقي بعد ما تقدم من شبهة تستحق أن تذكر أو تناقش؟

حقيقة الأمر أن المرء لا يملك إلا أن يعجب من حجم التناقض والتهافت في الطروح المعاصرة، وليس العجب في أعمى لا يبصر نور الحق لجاهليته، ولكن العجب الأكبر في البصير الذي يمتلك أدوات القراءة والاستقراء ثم يغمض عينيه فلا يرى! وحال سائل الأيام وعلى مر السنين، يبقى دين الله محارباً من سفهاء المنطق والحق والنور، الذين يلوكون شبهات بالية وعواطف مجردة من الدليل العلمي، متناسين السياقات التاريخية والمحكمات التشريعية.

ومن هذا المنطلق العلمي في المحاجة، يقتضي واجب البحث الأكاديمي تفكيك هذه الشبهات المعاصرة والرد عليها بشكل مدروس ومنطقي يتكئ على كليات الشريعة ومنطق القانون الدولي والتاريخ البشري.

أولاً: تتمثل الشبهة المعاصرة الأولى في دعوى بعض الطاعنين والمستشرقين أن الإسلام هو من ابتكر نظام السبي والرق، أو أنه يشرعنه باعتباره أصلاً تشريعيّاً دائماً وجزءاً من النظام الاجتماعي الإسلامي لا يقبل الزوال.

ويزعم أصحاب هذه الشبهة أن إبقاء الشريعة على سبي النساء والذراري في الحروب التاريخية يمثل رخصة مفتوحة ومستمرة للاسترقاق بغير ضابط زمني.

---

[117] محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، مقاصد الشريعة الإسلامية، المحقق: محمد الحبيب ابن الخوجة، (الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، عام النشر: 1425 هـ - 2004 م)،130/2 -131.

والرد العلمي والمنطقي على هذه الشبهة يتأسس على معطيات التشريع والتاريخ الاستقرائي، فمن الناحية التاريخية، ثبت يقيناً أن الإسلام لم يبتكر السبي، بل وجده نظاماً عالميّاً سائداً تتأسس عليه شريعة الحروب والحياة الاجتماعية لدى كافة الأمم السابقة. وإذا استقرأنا أحوال الحضارات القديمة، نجد أن الرق والسبي كانا عصب المنظومة الاقتصادية والطبقية لدى الأمم السابقة، فكان الرق عند الفرس بدولتهم العظيمة التي امتدت في حدود آسيا المعروفة كثيراً، فكان الأرقاء الرعاة، والأرقاء المختصون بحاجات الزينة والثروة واليسار، ومنهم من خُصص لعمل القبائح المنكرة التي قضت بها خرافات القوم. ولم تكن القوانين الفارسية تحمي أدنى حقوقهم، إذ ينقل المؤرخ هيرودت عن شريعتهم قوله: "ولا يجوز لأي قاس أن يعاقب عبده على ذنب واحد اقترفه بعقاب بالغ في الشدة والصرامة، لكن إذا عاد العبد لارتكاب هذا الذنب بعدما أصابه من العقاب، فَلِمَولاَه حينئذ أن يعدمه الحياة أو أن يعاقبه بجميع ما يتصور من أنواع العذاب" [118].

وفي المقابل، كانت الشرائع البرهمية القديمة في الهند تقسم الأشخاص الملزمين بالخدمة إلى خادمين وأرقاء، فجعلت الأعمال الطاهرة من خصائص الخادمين، والأعمال النجسة على عواتق الأرقاء، وقضت شريعتهم بأن الرقيق لم يُخلَق إلا لخدمة البرهمي وهي الطبقة المقدسة عندهم، فكانوا يتخذون الرقيق من إحدى طبقات المجتمع التي تعتبر صفة العبودية لازمة لها جبليّاً، حتى لو تخلى السيد عن عبده فإنه يبقى رقيقاً لا يصلح أن يتمتع بحريته كغيره من الناس، وكانت قوانينهم تقضي بقتل العبد لأقل هفوة يرتكبها، فضلاً عن التنكيل به والاضطهاد الوحشي [119].

وحتى الدول التي عُدت معتدلة في آسيا كالصين القديمة، فإنها بالرغم من تلطيفها للأحكام وعتق من يُكوى بالنار، إلا أنها كانت تجلب الرقيق من الخارج بواسطة الحروب والأسلاب، أو يدفعها الفقر لاسترقاق مواطنيها، حيث كان الفقير يضطر لبيع نفسه أو أولاده. وإذا تركنا آسيا وانتقلنا إلى أوروبا لم يكن حال الرقيق بأحسن مما كان عليه الحال في بلاد فارس أو الهند، فلقد كان المجتمع اليوناني المقسم إلى سادة وعبيد يبالغ في احتقار العبيد على الرغم من استخدامهم في سائر المرافق، وكانوا يعتقدون أن الأرقاء إنما خلقوا لخدمة السادة والأمراء، ويعتبرونهم جزءاً من الأرض يباعون ويشترون. وكان مورد العبيد عندهم قائماً على أسر الحروب وقرصنة النخاسين اليونانيين الذين يخطفون المسافرين والسكان الآمنين في الشواطئ الأفريقية والأوروبية لبيعهم في الأسواق بلا خجل. ولم تكن الفلسفة الدينية الغربية بمنأى عن إقرار هذا الواقع، إذ يقول القسيس الفرنسي المشهور بوسويت: "إن من حق المحارب المنتصر قتل المقهور

---

[118] ينظر: الجمل، الرق في الجاهلية والإسلام، 50 – 51/ 157.

[119] ينظر: الجمل، الرق في الجاهلية والإسلام، 50 – 51/ 156.

فإن استعبده واسترقه فذلك مِنهُ مِنّةٌ وفضل ورحمة"، كما تؤكد دائرة معارف لاروس أن رجال الدين الرسميين في المسيحية ظلوا يقرون صحة الاسترقاق ويسلّمون بشرعيته عقوداً طويلة [120].

وبناءً على هذا الاستعراض التاريخي، يتضح يقيناً أن جميع الأمم والأديان السابقة على الإسلام قد أباحت الرق والسبي واستخدمته بأبشع الصور.

وحين جاء الإسلام، لم يكن في مقدوره إلغاء هذا النظام العالمي من طرف واحد، لأن ذلك كان سيعني تجريد المسلمين من سلاح "المعاملة بالمثل"، فلو أطلق الإسلام أسرى الأعداء دون سبي في حين يُسبى نساء المسلمين وأطفالهم في حروب الفرس والروم، لكان ذلك انتكاسة عسكرية للأمة الناشئة. ومن ثم، فإن إبقاء الإسلام على السبي في الحروب لم يكن تشريعاً لأصل مبتكر، بل كان خضوعاً لضرورة سياسية ودبلوماسية مؤقتة فرضتها طبيعة العلاقات الدولية حينذاك، مع صياغة تشريعات إنسانية غير مسبوقة تضمن حماية السبايا وتدفع ضرر الرق تمهيداً لتصفيته كليّاً كما أثبته واقع الشريعة المقاصدي، يقول الامام الشعراوي:" جاء بالإسلام والرق كان موجوداً، وله ينابيع متعددة فوق العشرين، وليس له إلا مصرف واحد هو إرادة السيد، فجاء الإسلام ليصفي الرق، وأول تصفية لشيء هو أن تسد منابعه. وبدل أن يكون مجرد مصرف واحد، وهي رغبة السيد، جعل له الإسلام مصارف متعددة، إذن فنكون قد حددنا المنابع في نبع واحد، وعددنا المصارف" [121].

ثانياً: وتتبلور الشبهة المعاصرة الثانية في دعوى الطاعنين أن نظام السبي في الإسلام ينطوي على امتهان صارخ للكرامة الإنسانية للمرأة، وإهدار كامل لآدميتها وحقوقها، حيث يزعم أصحاب هذا الطرح أن الشريعة أباحت الاستمتاع بالنساء السبايا دون ضوابط حقوقية أو أخلاقية، وجعلتهن محض سلع للذة تباع وتشترى في أسواق النخاسة، مما يصدم قيم العدالة وحقوق الإنسان المعاصرة.

والرد الأكاديمي الرصين على هذه الفرية يستلزم تفكيك البنية الفلسفية والتشريعية التي أقامها الفقه الإسلامي لمعالجة ملف السبايا، وهي بنية تمثل طفرة حقوقية وإنسانية لم تعرفها القوانين الدولية إلا حديثاً، فالإسلام لم يتعامل مع المرأة السبية باعتبارها "غنيمة جسدية مهدورة الكرامة"، بل أحاطها بحزمة من الضمانات القاطعة التي تمنع ظلمها أو ابتذالها.

وأولى هذه الضمانات هي "براءة الرحم وبناء الأسرة"، إذ حرم الفقه الإسلامي قاطعة وبإجماع المذاهب أن يقرب الواطئ سبية حتى تستبرأ بحيضة كاملة إن كانت حائلاً أو تضع حملها إن كانت حاملاً، كما ثبت في السنن من قوله ﷺ في سبايا أوطاس: (لا توطأ حامل حتى تضع، ولا غير ذات

---

[120] ينظر: الرق في الجاهلية والإسلام، 50 – 51/ 156. التويجري، موسوعة الفقه الإسلامي، 3/ 697.

[121] الشعراوي، التفسير، 4/ 2221. وينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 3/ 373.

حمل حتى تحيض حيضة) [122]، وهذا التشريع يقطع دابر الابتذال الجنسي العشوائي، ويحفظ الأنساب، ويخرج العلاقة من دائرة المشاعية الجاهلية إلى دائرة الانضباط القانوني.

وثاني هذه الروافع الإبداعية هو تشريع "استيلاد الأمهات"، وهو حكم فقهي عبقري قوض منظومة السبي من داخلها، فبمجرد أن تنجب السبية من سيدها ولداً، فإنها تكتسب فوراً مركزاً قانونيّاً جديداً يُسمى فقهيّاً بـ "أم الولد"، حيث يحرم بيعها أو هبتها أو رهنها بموجب هذا الإنجاب، وتعتنق حريتها الكاملة بقوة القانون وبمجرد وفاة سيدها دون حاجة إلى كتابة أو إعتاق، بل ويصبح ولدها حراً نسيّاً يعامل كأبناء الحرائر تماماً في الإرث والنسب والمكانة الاجتماعية. وثالث هذه الضمانات هو "الإلزام بحسن المعاملة المادية والمعنوية"، حيث قرر الفقه الإسلامي أن للسبية حق النفقة، والكسوة، والمسكن، والمعاملة الإنسانية الكريمة، وحظر تكليفها بما لا تطيق، بل جعل التشريع كفارة ضرب المملوك أو لطمه على وجهه عتقه فوراً، فارتفعت السبية في ظلال الإسلام من مرتبة "المتاع المهمل" في الحضارات الغربية والشرقية إلى مرتبة "الذات المصونة" التي يحرم النيل من كرامتها.

ويظهر العمق المقاصدي هنا في أن السبي في الإسلام كان بمثابة "محضن رعاية واستيعاب اجتماعي اضطراري" لنساء العدو المحارب اللاتي فقدن معيلهن وحاميتهن في الحرب، فبدلاً من تركهن للمجاعة، أو التشرد، أو ممارسة البغاء القسري للاستمرار في الحياة، دمجت الشريعة هؤلاء النساء في البنية الأسرية للمجتمع المسلم كزوجات بملك اليمين لهنّ حقوق مقدرة ومصونة، مع فتح كل بوابات العتق والمكاتبة والتدبير أمامهنّ لاستعادة حريتهن الكاملة.

ثالثاً: وتتحصل الشبهة المعاصرة الثالثة في فرية "عدم إلغاء السبي بنص صريح قاطع"، حيث يدعي بعض الطاعنين والمستشرقين أن الشريعة الإسلامية لو كانت تتشوف حقّاً لإبطال العبودية وتعميم الحرية، لأصدرت نصّاً قرآنيّاً أو نبويّاً حاسماً يحرّم السبي والاسترقاق جملة وتفصيلاً، عوضاً عن تركه يباح في المدونات الفقهية.

ويقارن أصحاب هذه الشبهة بين هذا المسلك وبين المواثيق الدولية المعاصرة (كاتفاقية جنيف والإعلان العالمي لحقوق الإنسان) التي أصدرت قوانين صريحة وباتة تحظر استرقاق الأسرى وسبي النساء في النزاعات المسلحة، مدعين تفوق المنظومة القانونية المعاصرة على الفقه الإسلامي في هذا الملف.

والرد العلمي المنهج على هذا التهافت يتأسس على التمييز بين "الفلسفة العقلانية للتدرج التشريعي" و"الشعارات القانونية الجوفاء"، فعدم ورود نص ميكانيكي حاسم يلغي الرق والسبي في لحظة واحدة كان لضرورة بنائية واقتصادية واجتماعية واهية، إذ كان الرق يمثل عصب الاقتصاد العالمي وقوام

[122] أبو داود، السنن، باب في وطء السبايا، 2/ 246.

العلاقات الدولية، فلو أبطل الإسلام الرق بقرار فوري فجائي، لأدى ذلك إلى انهيار اقتصادي واجتماعي كارثي للمجتمع والعبيد أنفسهم، الذين كانوا سيجدون أنفسهم أحراراً بلا مأوى، ولا عمل، ولا شبكة أمان اقتصادي، مما يضطرهم للسرقة أو امتهان البغاء للعيش. ومن ثم، سلك التشريع مسلك "التصفية التدريجية وتجفيف المنابع" عبر الروافع الأربع التي فصلناها، وهو مسلك أعمق أثراً وأكثر حكمة من الإلغاء الشكلي.

أما من جهة المقارنة بالقانون الدولي المعاصر، فإن هذه الشبهة تعاني من عوار معرفي فاضح، فالقانون الدولي المعاصر لم يمنع السبي والأسر إلا في منتصف القرن العشرين بعد مئات السنين من الحروب الاستعمارية وحروب الإبادة التي شنتها القوى الغربية والتي استرقت فيها قارات بأكملها (كالقارة الأفريقية).

بينما أسس الفقه الإسلامي منذ القرن السابع الميلادي مبدأ "تقييد السبي وحصره في المعاملة بالمثل"، وفتح بوابات الخروج الإجبارية.

وعلاوة على ذلك، فإن الشريعة الإسلامية تضمنت أصلًا كلّيّاً مرناً يسبق الاتفاقيات الدولية المعاصرة، وهو إناطة ملف أسرى الحرب وسبي النسوة بالمصلحة العليا التي يقدرها حاكم الدولة المسلمة، وفقاً لقوله تعالى: **{فَإِمَّا مَنّاً بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً}** (محمد: 4).

فإذا تواضعت دول العالم اليوم بموجب معاهدات دولية ملزمة على تحريم السبي والاسترقاق في الحروب، فإن الفقه الإسلامي يوجب الوفاء بهذه المعاهدات لقوله تعالى: **{وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً}** (الإسراء: 34)، ويصبح السبي محرّماً شرعاً تَبَعاً لهذه المواثيق، لأن الأصل في الشريعة هو الحرية وإبطال العبودية كما قرر ابن عاشور.

وبالتالي، فإن القوانين الدولية المعاصرة لم تأتِ بجديد يصادم الفقه الإسلامي، بل حطت رحالها في النقطة التي تطلع إليها التشريع الإسلامي وتشوف إليها منذ أربعة عشر قرناً.

وعلى صعيد الواقع المعاش والعلاقات الدولية المعاصرة، يضع الباحث المحقق هذه الاتفاقيات والمواثيق في ميزان النقد الأكاديمي الصارم، ليتساءل بإنصاف: هل التزمت دول العالم حقيقة بهذه المعاهدات القانونية لحظر الرق والسبي؟

إن النظرة الموضوعية الفاحصة لواقع الحال تكشف زيف الشعار المرفوع، إذ لعل الأمة الإسلامية هي الوحيدة التي التزمت بهذه المواثيق والتعهدات التزاماً حقيقيّاً وصادقاً، انطلاقاً من عقيدتها الراسخة وحرمة أمر الله تعالى بوجوب الوفاء بالعقود والعهود، وتشوف الشريعة الذاتي للحرية وإبطال الاسترقاق.

وأما بقية المنظومات الحضارية والمجتمعات الغربية والشرقية التي تتبجح بإلغاء العبودية، فليتصفح الباحث المنصف واقعها المرير ليرى الفظائع التي تعج بها تقارير المنظمات الدولية، حيث تشهد العصور المعاصرة أبشع صور الاسترقاق الحديث المتمثل في "تجارة البشر"، وظاهرة "الرقيق الأبيض"، وشبكات تهريب وخطف الإناث والأطفال القسرية لاستغلالهم في أعمال السخرة والمنكرات الأخلاقية تحت رعاية عصابات منظمة تعجز القوانين الوضعية عن ردعها، بل وتغض الكثير من الحكومات الطرف عنها. فأين هي المعاهدات والمواثيق الدولية التي يتغنون بها في ثنايا المؤتمرات؟

إنها لا تعدو أن تكون حبراً على ورق في عالم مادي مصلحي يفتقر إلى الوازع الديني والأخلاقي، مما يؤكد يقيناً تفوق الفلسفة التشريعية الإسلامية التي لما منعت الرق وسدت منافذه، جعلت الرقيب على ذلك هو الإيمان والتقوى ومراقبة رب العالمين، فامتحى الرق من مجتمعاتنا ديانةً وعقيدة، لا مجرد شعارات سياسية جوفاء.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فقد وفّق الله تعالى إلى إتمام هذه الدراسة الأكاديمية الموسومة بـ "أحكام سبايا النساء في الفقه الإسلامي". وهي دراسة طوّفت في عمق الفقه التشريعي والمقاصدي المقارن، وناقشت النزاعات المسلحة وآثارها الإنسانية والاجتماعية في ضوء أحكام السير والجهاد.

وقد تجلّى من خلال هذا البحث المعمق أن الشريعة الإسلامية أحاطت ملف السبايا بسياجٍ متين من الضوابط التقييدية الصارمة.

هذه الضوابط نقلت قضية التعامل مع النساء والأطفال زمن الحروب من فوضى الاستعباد والوحشية التي سادت في الحضارات الجاهلية، والرومانية، والفارسية القديمة، إلى رتبة التنظيم التشريعي العادل والمنضبط بأعلى قيم العدالة والأخلاق الإنسانية.

إن التحليل المقاصدي الكلي لنصوص الوحيين وأقوال أئمة المذاهب المتبوعة يبرهن بصورة قاطعة على أن الإسلام لم يتشوّف يوماً لاسترقاق البشر، بل جعل الحرية هي الأصل الأصيل والغاية الكبرى للمكلفين. وحصر الإسلام مجاري الاسترقاق في بوابة سياسية حصرية واحدة تقوم على المعاملة بالمثل وكسر شوكة العدو المحارب، مع فتحه في المقابل لمسارب لا حصر لها لتحرير الرقاب وتجفيف منابع العبودية عبر الكفارات، والمكاتبة، وعتق الرّقاب، وجعل العتق من أعظم القربات.

وبناءً على ذلك، تضع هذه الدراسة حداً حاسماً للتصورات الخاطئة والاجتهادات الشاذة والممارسات المعاصرة المنحرفة التي أساءت لفهم هذا الباب، وتبرز الشريعة الإسلامية في حقيقتها كمنظومة رائدة سبقت القوانين الدولية بقرون في صيانة الكرامة الإنسانية، وحماية المستضعفين، وحظر استباحة الحرمات في أوقات النزاعات.

أهم نتائج البحث:

أسفرت هذه الدراسة الاستقرائية والتحليلية المقارنة عن جملة من النتائج العلمية والتشريعية الجوهرية، وهي كالتالي:

1: الواقعية التشريعية والغائية المقاصدية: أثبت البحث أن الرق والسبي لم يكن تشريعاً إنشائياً ابتدائياً في الإسلام، بل كان نظاماً دولياً سائداً وعُرفاً عالمياً راسخاً لدى الأمم كافة، تعامل معه الإسلام

بـ"واقعية تشريعية" متدرجة، فسيّجه بالقيود، وضيق منابعه، ووسع مسارب عتقه كغاية مقاصدية عليا تتشوق للحرية.

2: التمييز المفاهيمي الصارم بين الأسر والسبي: تمايزت الأحكام الفقهية بدقة بين "الأسر" و"السبي"، فالأسر حكر على الرجال المقاتلين وأمرهم موكول لسياسة الإمام الشرعية، بينما السبي عَلَمٌ على النساء والأطفال المستضعفين الذين يُحظر قتلهم أصالة، وتنتقل ولايتهم تلقائياً لدار الإسلام لرعايتهم وتأمينهم لا لامتهانهم.

3: حصرية المنبع وبطلان الممارسات العشوائية: انحصار سبب السبي المشروع في بوابة واحدة وهي: الحرب المشروعة المعلنة بين دولة المسلمين وعدو محارب تحت راية الإمام وبإذنه، وبناءً عليه، فإن كافة صور الحيازة الناتجة عن الخطف، أو القرصنة، أو ممارسات الجماعات المتطرّفة معطلة للأحكام ومحرمة شرعاً.

4: عصمة النفس والحرية بالإسلام المسبق: يُعد الإسلام عاصماً مطلقاً للنفس والحرية، فلا يجوز سبي نساء وأطفال البغاة (الخارجين على الدولة من المسلمين) بالإجماع، كما يحرم سبي من أسلم من نساء وأطفال دار الحرب قبل الاستيلاء الفعلي والوقوع في القبضة الشرعية.

5: إصلاح الآثار المترتبة على السبي وصيانة الأنساب: وضعت الشريعة ضوابط صارمة تمنع الاستباحة الفوضوية، حيث ينفسخ نكاح المسبية من زوجها الحربي تبعاً لتبدل الدار صيانةً لها، ويُحظر وطؤها فور حيازتها بل أُلزم المالك بـ "استبراء الرحم" بحيضة كاملة (أو بوضع الحمل للحامل) منعاً لاختلاط الأنساب، مع الحظر المطلق والتعزيري للاقتراب من الصغيرات.

6: تقديم الإنسانية على المالية (منع التفريق): تفوق الحق الإنساني والعاطفي على المنفعة المادية في المعاملات والأقسام، حيث انعقد الإجماع الفقهي على حظر التفريق بين الأم وولدها المسبيين في البيع أو القسمة أو الهبة، وإبطال كل تصرف يؤول إلى توليه الوالدة عن ولدها، مما يؤكد ريادة الفقه في صيانة الأسرة.

7: إبطال الدعاوى المعاصرة وتهافت الشبهات: تهافتت الشبهات المعاصرة التي تحاول قياس النظام الفقهي الإسلامي على وحشية الاسترقاق الروماني أو الغربي الحديث، فالمنظومة الإسلامية نقلت المسبية من رتبة "المتاع المهدر" إلى رتبة "النفس المصونة" التي تُعتق بأدنى سبب (كالكفارات، والمكاتبة، والاستيلاد).

أهم التوصيات:

في ختام هذه الدراسة يقدم الباحث جملة من التوصيات والمقترحات العلمية والعملية، ويرجو أن تحظى بعناية الباحثين والمؤسسات الأكاديمية:

1: تأصيل فقه السير في ضوء القانون الدولي الإنساني: يوصي البحث بضرورة عقد شراكات بحثية بين كليات الشريعة وكليات الحقوق، لإصدار دراسات مقارنة معمقة تبرز سبق الفقه الإسلامي في حماية الفئات المستضعفة (كالنساء والأطفال والأسرى) زمن الحروب، مقارنةً باتفاقيات جنيف والبروتوكولات الملحقة بها.

2: إنشاء موسوعة علمية لتفكيك الشبهات التاريخية: التوصية بتشكيل لجان علمية متخصصة من علماء الشريعة والمؤرخين، لتصنيف موسوعة جامعة تُعنى بالرد العلمي والمقاصدي على الشبهات المثارة حول قضايا الرق والسبي في الإسلام، وتفنيد الأطروحات الاستشراقية والتأويلات الحداثية المغرضة.

3: تفعيل المنهج المقاصدي في دراسة النوازل السياسية: من خلال حثّ الباحثين في مرحلتي الماجستير والدكتوراه على عدم الاكتفاء بالنقل الجامد للفروع الفقهية التراثية في أبواب الجهاد والعلاقات الدولية، بل ضرورة ربطها بـ"فقه المآلات" ومقاصد الشريعة الكلية، ومراعاة التبدل في منظومة العلاقات الدولية المعاصرة (كالمعاهدات والمواثيق الأممية).

4: ترجمة الخطاب الفقهي الحقوقي إلى اللغات الحية: يوصي البحث المؤسسات والجامعات الإسلامية الكبرى بترجمة البحوث الفقهية الرصينة التي تعكس سماحة الإسلام وعدالته التشريعية في التعامل مع غير المسلمين زمن النزاعات، ونشرها عالمياً لكسر الصور النمطية المشوهة في العقل الغربي.

5: مراجعة وتدقيق كتب التاريخ والمناهج التعليمية: التوصية بضرورة تنقية المقررات الدراسية والتاريخية من الروايات الضعيفة أو الممارسات الفردية الشاذة التي وقعت في التاريخ الإسلامي، والتي تخالف صريح الأحكام الفقهية والضوابط الشرعية المنضبطة لمنع خلطها بالتشريع الأصيل.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم .*المصنف في الأحاديث والآثار* .تحقيق كمال يوسف الحوت. الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ.

ابن الفرس، عبد المنعم بن محمد بن رحيم .*أحكام القرآن* .بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.

ابن القطان، علي بن محمد بن عبد الملك الفاسي .*الإقناع في مسائل الإجماع* .تحقيق حسن فوزي الصعيدي. د. م.: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2004.

ابن المنذر، محمد بن إبراهيم النيسابوري .*الإجماع* .تحقيق أبو عبد الأعلى خالد بن محمد. القاهرة: دار الآثار للنشر والتوزيع، 2004.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني .*مجموع الفتاوى* .تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 1995.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي .*فتح الباري شرح صحيح البخاري* .بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي .*المحلى بالآثار* .بيروت: دار الفكر، د. ت.

ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني .*مسند الإمام أحمد بن حنبل* .تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.

ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد القرطبي .*بداية المجتهد ونهاية المقتصد* .القاهرة: دار الحديث، 2004.

ابن عاشور، محمد الطاهر التونسي .*التحرير والتنوير* .تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.

ابن عاشور، محمد الطاهر التونسي .*مقاصد الشريعة الإسلامية* .تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004.

ابن فارس، أحمد بن زكرياء الرازي .*معجم مقاييس اللغة* .تحقيق عبد السلام محمد هارون. دمشق: دار الفكر، 1979.

ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد الجماعيلي .*الكافي في فقه الإمام أحمد* .بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد الجماعيلي .*المغني* .القاهرة: مكتبة القاهرة، د. ت.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر شمس الدين .*زاد المعاد في هدي خير العباد* .بيروت، الكويت: مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية، 1994.

ابن منظور، محمد بن مكرم الأنصاري .*لسان العرب* .بيروت: دار صادر، 1414هـ.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني .*سنن أبي داود* .تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، د. ت.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري .*الخراج* .تحقيق طه عبد الرءوف سعد وسعد حسن محمد. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د. ت.

الأزهري، محمد بن أحمد الهروي .*تهذيب اللغة* .تحقيق محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.

الأنصاري، زكريا بن محمد السنيكي .*أسنى المطالب في شرح روض الطالب* .د. م.: دار الكتاب الإسلامي، د. ت.

البخاري، محمد بن إسماعيل .*الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)* .د. م.: د. ن.، د. ت.

البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي .*التعريفات الفقهية* .بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

البيضاوي، عبد الله بن عمر الشيرازي .*أنوار التنزيل وأسرار التأويل* .تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ.

البيهقي، أحمد بن الحسين الخراساني .*السنن الكبرى* .تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

الحصني، أبو بكر بن محمد (تقي الدين) .*القواعد* .تحقيق عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان وجبريل بن محمد البصيلي. الرياض: مكتبة الرشد، 1997.

التويجري، محمد بن إبراهيم بن عبد الله .*موسوعة الفقه الإسلامي* .الرياض: بيت الأفكار الدولية، 2009.

الجصاص، أحمد بن علي .*أحكام القرآن* .تحقيق محمد صادق القمحاوي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405هـ.

الجمل، إبراهيم محمد حسن. "الرق في الجاهلية والإسلام". المدينة المنورة: مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، د. ت.

الجزيري، عبد الرحمن بن محمد عوض .*الفقه على المذاهب الأربعة* .بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

الجوهري، إسماعيل بن حماد .*الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية* .بيروت: دار العلم للملايين، د. ت.

الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن السمرقندي .*مسند الدارمي* .تحقيق حسين سليم أسد الداراني. د. م.: دار المغني للنشر والتوزيع، 2000.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر .*مختار الصحاح* .تحقيق يوسف الشيخ محمد. بيروت، صيدا: المكتبة العصرية، 1999.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد .*المفردات في غريب القرآن* .تحقيق صفوان عدنان الداودي. دمشق، بيروت: دار القلم والدار الشامية، 1412هـ.

الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق .*تاج العروس من جواهر القاموس* .تحقيق مجموعة من المحققين. د. م.: دار الهداية، د. ت.

الزحيلي، وهبة بن مصطفى .*الفقه الإسلاميّ وأدلّته* .دمشق: دار الفكر، د. ت.

الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد .*الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل* .بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ.

الزيلعي، عبد الله بن يوسف بن محمد .*نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي* .تحقيق محمد عوامة. بيروت: مؤسسة الريان، 1997.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل .*المبسوط* .بيروت: دار المعرفة، 1993.

الشعراوي، محمد متولي .*تفسير الشعراوي – الخواطر* .القاهرة: مطابع أخبار اليوم، 1997.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد .*نيل الأوطار* .تحقيق عصام الدين الصبابطي. مصر: دار الحديث، 1993.

الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف .*المهذب في فقه الإمام الشافعي* .بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.

الطبري، محمد بن جرير بن يزيد .*جامع البيان في تأويل القرآن* .تحقيق أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000.

العقاد، عباس محمود .*الرق في الجاهلية والإسلام* .القاهرة: مطبعة نهضة مصر، د. ت.

العوايشة، حسين بن عودة .*الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة* .عمان: المكتبة الإسلامية، د. ت.

العيني، محمود بن أحمد بن موسى الحنفي .*عمدة القاري شرح صحيح البخاري* .بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.

الغزي، محمد صدقي بن أحمد آل بورنو .*موسوعة القواعد الفقهية* .بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو .*العين* .تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. د. م.: دار ومكتبة الهلال، د. ت.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب .*القاموس المحيط* .بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت.

القحطاني، أسامة بن سعيد وآخرون .*موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي* .الرياض: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2012.

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري .*الجامع لأحكام القرآن* .تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964.

الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد .*بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع* .بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.

الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني .*الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية* .تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت.

مالك بن أنس، الأصبحي المدني .*المدونة* .بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

الماوردي، علي بن محمد بن حبيب البصري .*الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي* .تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.

المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر .*موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة* .القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، د. ت.

قطب، محمد .*شبهات حول الإسلام* .القاهرة: دار الشروق، د. ت.

مسلم، بن الحجاج القشيري النيسابوري .*المسند الصحيح المختصر* .تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.

الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود .*الاختيار لتعليل المختار* .القاهرة: مطبعة الحلبي، 1937.

النسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني .*السنن الكبرى* .تحقيق حسن عبد المنعم شلبي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.

النووي، يحيى بن شرف محيي الدين .*المجموع شرح المهذب* .د. م.: دار الفكر، د. ت.

النووي، يحيى بن شرف محيي الدين .*المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج* .بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ.

النووي، يحيى بن شرف محيي الدين .*روضة الطالبين وعمدة المفتين* .بيروت: المكتب الإسلامي، د. ت.

الهيثمي، علي بن أبي بكر بن سليمان .*مجمع الزوائد ومنبع الفوائد* .تحقيق حسام الدين القدسي. القاهرة: مكتبة القدسي، 1994.

وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت .*الموسوعة الفقهية الكويتية* .الكويت: وزارة الأوقاف، 1427هـ.

ويكيبيديا، الموسوعة الحرة الرقمية. "مادة: نكاح الاستبضاع". د. م.: موقع ويكيبيديا الإلكتروني، د. ت.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim.

İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim. *el-Musannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*. Tahkik: Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

İbnü'l-Feres, Abdülmün'im b. Muhammed b. Rahîm. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, t.y.

İbnü'l-Kattân, Ali b. Muhammed b. Abdülmelik el-Fâsî. *el-İknâ' fî Mesâili'l-İcmâ'*. Tahkik: Hasan Fevzi es-Saîdî. y.y.: el-Fâruk el-Hadîse li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 2004.

İbnü'l-Münzir, Muhammed b. İbrahim en-Nîsâbûrî. *el-İcmâ'*. Tahkik: Ebû Abdila'lâ Hâlid b. Muhammed. Kahire: Dârü'l-Âsâr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2004.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. Tahkik: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medine-i Münevvere: Mecmau'l-Melik Fehd, 1995.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.

İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Tahkik: Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

İbn Rüşd el-Hafîd, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *Makâsıdü'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*. Tahkik: Muhammed el-Habîb İbnü'l-Hoca. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2004.

İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyyâ er-Râzî. *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Lüga*. Tahkik: Abdüsselam Muhammed Hârûn. Şam: Dârü'l-Fikr, 1979.

İbn Kudâme el-Makdisî, Abdullah b. Ahmed el-Cemmâîlî. *el-Kâfî fî Fıkhı'l-İmâm Ahmed*. Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 1994.

İbn Kudâme el-Makdisî, Abdullah b. Ahmed el-Cemmâîlî. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, t.y.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebû Bekir Şemseddin. *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*. Beyrut, Kuveyt: Müessesetü'r-Risâle, Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, 1994.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâr Sâdır, 1414.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Sayda, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y.

Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî. *el-Harâc*. Tahkik: Tâhâ Abdürraoûf Sa'd ve Sa'd Hasan Muhammed. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, t.y.

el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Herevî. *Tehzîbü'l-Lüga*. Tahkik: Muhammed İvaz Mur'ıb. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

el-Ensârî, Zekeriyyâ b. Muhammed es-Süneykî. *Esnâ'l-Metâlib fî Şerhi Ravzi't-Tâlib*. y.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîh (Sahîh-i Buhârî)*. y.y.: y.y., t.y.

el-Berekâtî, Muhammed Amîmülihsân el-Müceddidî. *et-Ta'rîfâtü'l-Fıkhıyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 2003.

el-Beyzâvî, Abdullah b. Ömer eş-Şîrâzî. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. Tahkik: Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.

el-Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin el-Horasânî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Tahkik: Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 2003.

el-Hısnî, Ebû Bekir b. Muhammed (Takıyyüddin). *el-Kavâid*. Tahkik: Abdurrahman b. Abdullah eş-Şa'lân ve Cibrîl b. Muhammed el-Buseylî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1997.

et-Tüveycirî, Muhammed b. İbrahim b. Abdullah. *Mevsûatü'l-Fıkhı'l-İslâmî*. Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, 2009.

el-Cessâs, Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Tahkik: Muhammed Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405.

el-Cemel, İbrahim Muhammed Hasan. "er-Rık fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm" (Makale). Medine-i Münevvere: Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvere, t.y.

el-Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed İvaz. *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa*. Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 2003.

el-Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sıhâh Tâcü'l-Lüga ve Sıhâhu'l-Arabiyye*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, t.y.

ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman es-Semerkandî. *Müsnedü'd-Dârimî*. Tahkik: Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. y.y.: Dârü'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000.

er-Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülkadir. *Muhtâru's-Sıhâh*. Tahkik: Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut, Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.

er-Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*. Tahkik: Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Şam, Beyrut: Dârü'l-Kalem, ed-Dârü'ş-Şâmiyye, 1412.

ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Tahkik: Bir grup araştırmacı. y.y.: Dârü'l-Hidâye, t.y.

ez-Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh*. Şam: Dârü'l-Fikr, t.y.

ez-Zemahşerî, Mahmud b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an Hakâikı Ğavâmıdı't-Tenzîl*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

ez-Zeylaî, Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbü'r-Râye li-Ehâdîsi'l-Hidâye mea Hâşiyetihi Buğyeti'l-Elmaî*. Tahkik: Muhammed Avvâme. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.

es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.

eş-Şa'râvî, Muhammed Metvellî. *Tefsîrü'ş-Şa'râvî – el-Havâtır*. Kahire: Matâbiu Ahbâri'l-Yevm, 1997.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylü'l-Evtâr*. Tahkik: İsâmüddin es-Sabâbitî. Mısır: Dârü'l-Hadîs, 1993.

eş-Şîrâzî, İbrahim b. Ali b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fî Fıkhı'l-İmâm eş-Şâfiî*. Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, t.y.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*. Tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

el-Akkâd, Abbas Mahmud. *er-Rık fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*. Kahire: Matbaatü Nahdati Mısr, t.y.

el-Avâyişe, Hüseyin b. Avde. *el-Mevsûatü'l-Fıkhıyyetü'l-Müyessere fî Fıkhı'l-Kitâb ve's-Sünneti'l-Mutahhara*. Amman: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y.

el-Aynî, Mahmud b. Ahmed b. Mûsâ el-Hanefî. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.

el-Gazzî, Muhammed Sıdkı b. Ahmed Âl Bûrno. *Mevsûatü'l-Kavâidi'l-Fıkhıyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.

el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed b. Amr. *el-Ayn*. Tahkik: Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmerrâî. y.y.: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.

el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, t.y.

el-Kahtânî, Üsame b. Saîd vd. *Mevsûatü'l-İcmâ' fi'l-Fıkhı'l-İslâmî*. Riyad: Dârü'l-Fazîle li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2012.

el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir el-Ensârî. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*. Tahkik: Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Itfîş. Kahire: Dârü'l-Kütüb el-Mısriyye, 1964.

el-Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*. Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 1986.

el-Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî. *el-Külliyyât Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furûkı'l-Lügaviyye*. Tahkik: Adnan Derviş ve Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, t.y.

Mâlik b. Enes, el-Asbahî el-Medenî. *el-Müdevvene*. Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 1994.

el-Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhı Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. Tahkik: Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 1999.

Mısır Yüksek İslam Konseyi. *Mevsûatü'l-Mefâhîmi'l-İslâmiyyeti'l-Âmme*. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, t.y.

Kutub, Muhammed. *Şübühât Havle'l-İslâm*. Kahire: Dârü'ş-Şürûk, t.y.

Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *el-Müsnedü's-Sahîhü'l-Muhtasar (Sahîh-i Müslim)*. Tahkik: Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.

el-Mevsılî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.

en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Tahkik: Hasan Abdülmün'im Şelebî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

en-Nevevî, Yahyâ b. Şeref Muhyiddin. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. y.y.: Dârü'l-Fikr, t.y.

en-Nevevî, Yahyâ b. Şeref Muhyiddin. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392.

en-Nevevî, Yahyâ b. Şeref Muhyiddin. *Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, t.y.

el-Heysemî, Ali b. Ebû Bekir b. Süleyman. *Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*. Tahkik: Hüsâmeddin el-Kudsî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.

Kuveyt Vakıflar ve İslam İşleri Bakanlığı. *el-Mevsûatü'l-Fıkhıyyetü'l-Kuveytiyye*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1427.

Vikipedi, Özgür Ansiklopedi. "Madde: İstibdâ' Nikâhı". y.y.: Vikipedi Web Sitesi, t.y.