بحث عام | قسم الدراسات الدينية | 18 مايو 2017

معالجة مِلْك اليمين:
بين إسلام سُنّي كلاسيكيّ وآخر معاصر

أحمد أسامة الشربيني
باحث مصري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

ملخَّص:

تتناول هذه الدراسة قضيَّة ملك اليمين في الإسلام، مركّزة على الأدبيَّات التي اصطلح على تسميتها «بالسُنّيَّة»، لتبحث التشريعات التي أحاطت بملكات اليمين بهدف عرض وتفصيل أوضاعهنَّ الاجتماعيَّة والقانونيَّة في نصوص الفقه الكلاسيكيَّة. ثمَّ تنتقل بعد ذلك إلى مقارنة هذه التشريعات بالمعالجة الحديثة للمسألة نفسها في التفسيرات والمصنّفات المعاصرة، مشدّدة في ذلك على أوجه الاختلاف الجوهريَّة بين المعالجتين، بهدف إثبات قطيعة معرفيَّة ما بين نسقَي الفقه القديم والحديث، برغم كلّ ما يدَّعيه الأخير من كونه استمراراً متّصلاً بالأوَّل. وتحدّد أوجه الاختلاف هذه في قيام نسق التشريع الكلاسيكي على تمييز جوهري في الحقوق والقيمة بين الأحرار والإماء، وبين الرجال والنساء؛ بينما يغيب هذا التمييز عن المعالجة المعاصرة التي حاولت تطويع أحكامها الجزئيَّة للانسجام مع فلسفة مساواتيَّة وإنسانيَّة، وهي الفلسفة التي تشكّل جوهر القطيعة المقصودة.

مقدّمة في المنهج والإشكاليّات وأهمّيّة البحث:

تلجأ هذه الدراسة إلى استخدام منهج **تحليلي مقارن** بهدف إلقاء الضوء على مواطن اللَّا-تطابق بين المعالجة الإسلاميَّة السُنّيَّة الكلاسيكيَّة (في صدر الإسلام والعصور الوسطى) وبين المعالجة السُنّيَّة المعاصرة (للقرنين التاسع عشر والعشرين) لموضوع بعينه؛ هو قضية السبايا وملكات اليمين. وإذا كان البحث في ظاهره مجرَّد دراسة مقارنة بين الموقفين لا تهدف إلى أبعد من وصف مساحات التشابه والاختلاف، فإنَّه يرمي في جوهره إلى ما هو أبعد من ذلك؛ إذ يروم تفكيك المقولة الاستشراقيَّة عن تطابق دائم للإسلام مع نفسه، والتي يظهر عوارها عند وضع أيدينا على مساحة واسعة للشقاق بين الفقه الكلاسيكي والتيارات السلفيَّة الحديثة، مؤسّسين في ذلك لإمكانيَّة تجاوز المقولة المستقرَّة بين هذه التيارات وخصومها على السواء: إنَّ السلفيَّة هي إعادة إنتاج حرفيَّة لخطاب إسلامي قروسطي، وممهّدين لإمكانيَّة قراءة الإسلام الحالي باعتباره ممارسة خطابيَّة حديثة، وليس استمراراً لأنماط قبل-حداثيَّة من الثقافة.

وفي الوقت الذي تدعو فيه هذه الدراسة إلى نمط جديد من البحث التاريخي في الدراسات الإسلاميَّة، يشدّد على مناطق الخلاف والقطيعة ولا يشغل نفسه بالبحث الدائم عن البنى الثابتة والمستقرَّة، فإنَّها تدعو كذلك إلى إعادة قراءة نصوص الفكر العربي الحديث والمعاصر من منطلق الأرضيَّة المشتركة المؤسّسة له في الخطاب. فإذا كان معظم البحث السابق قد انشغل بالبحث في اتصال وتطابق للإسلام عبر التاريخ، معضداً في ذلك مقولات ثبات العقليَّة الإسلاميَّة وركودها، فإنَّه قد سعى في الآن نفسه إلى البحث عن مواطن الشقاق والانفصال بين التيارات الإسلاميَّة، وتلك التيارات التي دعاها «ليبراليَّة» أو «علمانيَّة»، مكرّساً بذلك لانفصال تام بين شرق إسلامي وغرب علماني، ومكرّساً في الوقت ذاته لتكفير هذه التيارات الأخيرة التي افتُرض فيها ترجمة الخطاب الغربي والتماهي معه. إنَّنا ننادي عكس هذا تماماً إلى قلب هذا النمط من الدراسة، من أجل بحث أكثر رصانة وعلميَّة في الدراسات الإسلاميَّة: فندعو للانتباه إلى مناطق القطيعة التاريخيَّة على امتداد التراث الإسلامي، ونسعى للبحث في الآن نفسه عن مواطن الاتفاق التي تميز مرحلة بعينها من مراحل الخطاب. وإذا كانت خطورة هذا المذهب تكمن في أنَّه يحمل تهديداً بفقد الأصل ونسيانه والاغتراب عنه، إلا أنَّه يحمل هذا التهديد فقط كوجه آخر لاحتفائه بإنسانيَّة العالم الإسلامي وتاريخيته.

المفاهيم الأساسيَّة للدراسة

أ. الإسلام السُنّي

تبحث هذه الورقة مسألة ملك اليمين فيما يُصطلح على تسميته بالإسلام السُنّي، وهو النسق الدّيني والتشريعي الذي قامت في المركز منه مذاهب الأئمة الأربعة، وفي المركز من تلك قام القرآن، وبيان معناه في «أمهات التفاسير»، و«السنَّة» كما رواها الشيخان وغيرهما من «الثقات». والظاهر بداية أنَّ مُصطلح الإسلام السنّي يستعصي على التحديد الدقيق لما يدخل فيه، فمذاهب الأئمة الأربعة قد كُتب عليها من الحواشي والشروح والتلاخيص ما كُتب على كثرته، ولا يمكن التحقق من كون جميعها مقبولاً عند جملة المنتسبين إلى المذهب، ناهيك عن التحقق من الإجماع على النصوص المركزيَّة للمذاهب الأربعة.

إلا أنَّنا نضع كمسلَّمة لهذا البحث قيام مجموعة من النصوص المركزيَّة في القلب من خطاب بعينه، على قدر كبير من التجانس، داخل الخطابات المتعددة للإسلام. ونعتني بالتالي بالانكباب على تلك النصوص وتمحيصها بحثاً عمَّا ندَّعيه موقفاً بعينه «للإسلام السنّي» من قضيَّة بعينها، هي هنا قضيَّة ملك اليمين. ونحن نأخذ من بين المذاهب على اختلافها انطلاقاً من تلك المسلّمة بالذات، فقد يُعترض على إحدى قضايا البحث بالقول إنَّك أخذت كذا من مالك وكذا من أبي حنيفة فجعلتهما مقدّمتين لاستنباط كذا وكذا ممَّا لم يجز استنباطه لو أنَك أخذت كلتا المقدمتين من مالك وحده، أو من أبي حنيفة وحده. وهكذا رغم اعترافنا بإمكان الانتساب لمالك وحده أو لأبي حنيفة وحده، إلا أنَّنا نطرح كمسلّمة كون كلّ هؤلاء المنتسبين يتشاركون إنتاج خطاب واحد أشمل. وهكذا نعرف الإسلام السُنّي بالنصوص التي نسلّم بنسبتها إليه.

ب. مِلْك اليَمين

أمَّا ملك اليمين فهنَّ النساء اللاتي وقعن تحت «مِلْك» الرَّجل: «يعني بذلك جلَّ ثناؤه: والذين ملكتموهم من أرقائكم. فأضاف الملك إلى اليمين، كما يقال: تكلم فوك، ومشت رجلُك، وبطشت يدُك، بمعنى: تكلمتَ، ومشيتَ، وبطشتَ. غير أنَّ ما وصفت به كلَّ عضو من ذلك، فإنَّما أضيف إليه ما وصفت به، لأنَّه بذلك يكون في المتعارف في الناس دون سائر جوارح الجسد، فكان معلوماً بوصف ذلك العضو بما وُصف به من ذلك المعنى المراد من الكلام، فكذلك قوله: {وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ} لأنَّ مماليك أحدنا تحت يده، إنَّما يَطعم ما تناوله أيماننا ويكتسي ما تكسوه وتصرِّفه فيما أحبَّ صرفه فيه بها. فأضيف ملكهم إلى الأيمان لذلك».[1]

1- تفسير الطبري، 347/8 - 348.

وذهب الطبري وغيره من المفسرين في تأويلهم آيات أخرى إلى أنَّ ملك اليمين يشمل كلاً من الرقيق المملوك والزوجات، فيذهب الطبري في تفسيره للآية {وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا}: «إنَّ الله تعالى لم يخصّ بقوله: {إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ} المملوكات الرقاب دون المملوك عليها بعقد النكاح أمرها، بل عمَّ بقوله: {إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ} كلا المعنيين، أعني ملك الرقبة وملك الاستمتاع بالنكاح، لأنَّ جميع ذلك ملكته أيماننا، أمَّا هذه فملك استمتاع، وأمَّا تلك فملك استخدام واستمتاع وتصريف فيما أبيح لمالكها منها».[2] كما نقرأ في القرطبي: «{إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ} قالوا: معناه بنكاح أو شراء. هذا قول أبي العالِية وعبيدة السّلْمانيّ وطاوس وسعيد بن جُبير وعطاء، ورواه عبيدة عن عمر؛ فأدخلوا النكاح تحت مِلك اليمين، ويكون معنى الآية عندهم في قوله تعالىٰ: {إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ} يعني تملكون عصمتهنَّ بالنكاح وتملكون الرقبة بالشراء، فكأنهنَّ كلهنَّ ملك يمين وما عدا ذلك فزِنى، وهذا قول حسن».[3]

إلا أنَّ تفسير ملك اليمين «بالإماء»[4] و«الرقيق»[5] و«الجواري»[6] و«السراري»[7] يبدو أكثر شيوعاً. ولعلَّ ملك اليمين يأتي ليقصد الزوجات مجازاً، وهو يعني الإماء على الحقيقة، ولهذا قيل «فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم»، أي زوجة واحدة أو ملك يمين. وملكات اليمين لهنَّ وضع قانوني يختلف كلَّ الاختلاف عن الزوجات، وقد شكَّلن موضوعاً خاصَّاً للتشريع، وتقاطعن مع الزوجات في مواضع نادرة أو لم يتقاطعن على الإطلاق، ولهذا نفضّل أن نجعل ملك اليمين على الحقيقة هنَّ الجواري والأرقاء من النساء، اللاتي يملك سيدهنَّ رقابهنَّ، وهنَّ الزوجات على المجاز، إذ أنَّ علاقة الرجل بزوجته ليست «ملك رقبة» وإنَّما «استحلال بُضْع». وسنرى ما التشريعات التي شكَّلت وضع هؤلاء النساء في حينه، كما ننظر في القراءات المعاصرة للقضيَّة نفسها بهدف إلقاء الضوء على مواطن الشبه والاختلاف بين المعالجتين، مع وضع السياق التاريخي لهما بالاعتبار.

2- تفسير الطبري، 168/8.
3- تفسير القرطبي، 6/203 - 204.
4- تفسير القرطبي، 6/38.
5- تفسير الطبري، 8/347.
6- تفسير الزمخشري، 860.
7- تفسير الطبري، 7/548.

مَلَكات اليمين في الإسلام الكلاسيكي

أ. مصادر ملكات اليمين في المجتمع الإسلامي

ملكات اليمين هنَّ من امتدادات ظاهرة الرّق المتجذّرة في التاريخ البشري التي ورثها الإسلام. والرقيق يكتسبون وضعهم العبودي بأكثر من طريقة، بالخطف ثمَّ البيع، أو بالسبي في الحرب، أو بالإفلاس الذي يؤدي بالمُفلس إلى استرقاق دائنه له.[8] أمَّا الخطف ورقّ المُفلس فليسا ممَّا قبله الإسلام، وإن كان شراء الرقيق ظلَّ مُباحاً من دون أن يصبح مصدر الاسترقاق مسألة للتشريع. فلا نقع في أمَّهات كتب الفقه على أيَّة مساءلة، في أبواب البيوع التي تتناول الرقيق، للمصدر الذي جاء الرقيق منه، إلّا أن يكون ملكاً لغير بائعه، أو أن يكون المشتري عالماً بذلك، فلا يجوز له شراؤه.

والرقيق يكوّنون طبقة اجتماعيَّة تلعب فيها ملكات اليمين دوراً أساسيًّا، إذ هنَّ مصدر الرّقّ ومورثاته. فالرّقّ ينتقل في النسل الأنثوي، إذ كلّما تلد الأَمَة رقيقاً للسيد طالما ليسوا أبناءً له اعترف بنسبهم: «الرق إنَّما يكون بالأمّ لا بالأب، كما ينكح الحر [يقصد غير السيد] الأَمَة فيكون ولده رقيقاً، وكما ينكح العبد الحرَّة فيكون ولده كلهم أحراراً».[9] وإذا ولدت الأمة للسيد ابناً صارت «أم ولد»، ولها أحكام خاصَّة، وتُعتق بموت سيدها. وأهمُّ مصادر ملكات اليمين في الإسلام، وأهمُّ مصادر بقاء طبقة الرقيق والحفاظ عليها، بحسب هذه الصورة التي ترسمها لنا الأدبيات الإسلاميَّة هي على التوالي: السبي في الحرب، وتناسل الرقيق، وتجارة العبيد (استيرادهم إلى مجتمع المسلمين من خارجه).

ب. الوضع القانوني لملكات اليمين

تدخل ملكات اليمين في جملة «مال» السيد، فينقل القرطبي عن ابن عطية في تفسيره للآية {وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا} : «وقدح الزجَّاج وغيره في تأويل عال من العيال بأن قال: إنَّ الله تعالى قد أباح كثرة السَّراري وفي ذلك تكثير العيال، فكيف يكون أقربَ إلى ألَّا يكثر العيال. وهذا القدح غير صحيح؛ لأنَّ السَّراري إنَّما هي مال يُتصرّف فيه بالبيع، وإنَّما (العيال) [...] الحرائرُ ذوات الحقوق الواجبة».[10]

ويترتب على كون الأمة مالاً مجموعة من التبعات. فهي ليست ذاتاً يُمكن الاعتداء عليها، وإنَّما يقع الاعتداء على مالكها فيها بما هي ماله، أي في ماله:

8- عبد السلام الترمانيني، الرّق: ماضيه وحاضره، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (الكويت)، 1979، ص. 15-18.

9- الأمّ، 5/700.

10- تفسير القرطبي، 6/42.

«فلما كان مالكها لبضعها، فهي كالأمة غير أم الولد، ويدلك على أنّه مالك لبضعها: أنَّها إذا وُطئت بشبهة: كان المهر لمولاها، وليس كالزوجة؛ لأنَّ الزوج لا يملك بُضعها بعقد النكاح، وإنَّما يملك الاستباحة، ألا ترى أنَّها لو وُطئت بشبهة: كان المهر لها دون الزوج».[11] أي أنَّ الرجل إذا وطئ امرأة اشتبهت عليه (ظنَّها زوجته أو أمته)، لم يُحدّ للشبهة، وكان عليه المهر (أجرة الاستمتاع)، للحرَّة أو لمالك الأمة، إذ الحرَّة في الحالة الأولى صاحبة الحق في البُضع، الذي يستخدمه زوجها بالمهر ولا تنتقل إليه ملكيته، والسيد في الحالة الثانية صاحب الحق في بُضع أمته. ولهذا جاز أن يزوج المالك عبده أو أمته من دون إذنهما، ولم يجز ذلك مع الحرَّة. يقول الجصاص:

«وإنَّما كان العقد عليهما [العبد والأمة] جائزاً وإن كرها: لقول الله تعالى: {وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم}.

وظاهره يقتضي جواز العقد على الجميع، إذ ليس في الآية شرط رضاهم، وخصَّصنا الأيامى البالغات من الحرائر في امتناع نفاذ العقد عليهنَّ بالاتفاق، وبقي حكم اللفظ في الأيامى الصغار والعبيد والإماء.

وأيضاً: فلا خلاف أنَّ العبد والأمة لا يملكان عقد النكاح لأنفسهما، وكلُّ حق لا يملكه العبد من نفسه، فالمولى يملكه منه.

ألا ترى أنَّ العبد لمَّا لم يملك التصرُّف من نفسه في البيع والإجارة ونحوهما، ملك المولى ذلك منه، وكذلك لمَّا لم يملك الإقرار بالدَّين على نفسه، ملك المولى ذلك منه، وجاز إقراره عليه، رضي أو سخط، فكذلك عقد النكاح، لمَّا لم يملكه العبد من نفسه، ملكه المولى منه».[12]

وتدخل الإماء بالتالي في الغنائم وتُقسم كما تُقسم الأموال لا فرق: «وكذلك الجارية إذا كانت سبيَّة مالكها، وخطبة سيفه ورمحه، وممَّا غنمه الله من دار الحرب أحلّ وأطيب ممَّا يشتري من شقّ الجلب. والسبي على ضربين: سبي طيبة، وسبي خبيثة: فسبي الطيبة: ما سبي من أهل الحرب. وأمَّا من كان له عهد فالمسبي منهم سبي خبيثة، ويدلّ عليه قوله تعالى: {مِمَّا أَفَاءَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ} لأنَّ فيء الله لا يطلق إلَّا على الطيب دون الخبيث، كما أنَّ رزق الله يجب إطلاقه على الحلال دون الحرام». والسبي ممَّن له عهد سبي خبيث، لأنَّه في تلك الحالة سرقة لا غنيمة، كما أنَّ وطء المسبيَّة قبل توزيع الغنائم يُعدُّ اعتداءً على مال المسلمين، وهذه هي الإشكاليَّة الأساسيَّة التي يعالجها الشافعي عند النظر في المسألة، فحدُّ الزنى ساقط من على الواطئ لشبهة التملك، والاعتداء الوحيد الواقع هو اعتداء على حرمة مال المسلمين، أمَّا الأمة نفسها فلا يبدو أنَّ الاعتداء

11- الجصاص، أحكام القرآن، 320/8.

12- الجصاص، أحكام القرآن 304/4.

عليها ممكن: «وإذا وقع الرجل من المسلمين قد شهد الحرب على جارية من الرقيق قبل أن يقسم، فإن لم تحمل أخذ منه عُقرها وردت إلى المغنم، فإن كان من أهل الجهالة نهي، وإن كان من أهل العلم عزّر ولا حد؛ من قبل الشبهة في أنَّه يملك منها شيئاً، وإن أحصى المغنم فعرف كم قدر ملكه منها مع جماعة أهل المغنم وقع عنه من المهر بحصته، وإن حملت فهكذا، وتُقوّم عليه، وتكون أمَّ ولده».[13] وهكذا فالرجل إذا وطئ المسبيَّة قبل قسم المغنم دفع للغانمين مهرها، فإذا كانت قد حملت منه قوّمت عليه فاشتراها من الغانمين فأصبحت أمَّاً لولده. عالج الفقه الإسلامي إذاً الاعتداء على الأمة باعتباره اعتداءً على مال مالكها.

إنَّ فقرة أخرى من مالك قد تكون ذات دلالة في هذا السياق:

«قلت: أرأيت الجارية تكون بين الشريكين، فيعتق أحدهما حصَّته ـ ولا مال له أو له مال ـ فيطؤها المتماسك بالرق من قبل أن تقوَّم على شريكه إن كان له مال، أتقيم عليه الحدّ في قول مالك أم لا؟

قال: لا، لمكان الرق الذي له فيها، لأنَّها لو ماتت قبل أن تقوَّم عليه وإن كان شريكه موسراً فلا شيء له على شريكه، وأدرأ الحدّ عنه بالشبهة. قلت: أرأيت إن كانت طاوعته، أيكون عليه من الصداق شيء أم لا أو ممَّا نقصها؟

قال: لا يكون عليه شيء في الوجهين جميعاً إذا طاوعته. ألا ترى أنَّه إن كان وطؤه إيَّاها عيباً دخلها فإنَّما ذلك على السيد الذي وطئ، لأنَّ الرقَّ له. وهي إذا طاوعته فلا شيء عليه في النصف الذي كان يكون لها ممَّا ينقصها من قيمتها، وإن هو استكرهها كان عليه نصف ما نقص من ثمنها ولا شيء عليه من الصداق، لأنَّ مالكاً قال لي في الأمة يكون نصفها حرَّاً ونصفها مملوكاً، فيجرحها رجل: إن عقل ذلك الجرح بينها وبين سيدها الذي له فيها الرق، وإنَّما قيمة جرحها قيمة جرح أمة. وقال: قال لي مالك أيَّما رجل غصب أمة فوطئها فإنَّما عليه ما نقصها مع الحد. فهذه وإن كان نصفها حراً، فالذي وطئها ليس عليه إلا ما نقصها إذا كان استكرهها، لأنَّه لو أنَّ أجنبياً غصبها لم يكن عليه أيضاً إلا ما نقص من ثمنها، لأنَّ الحر منها تبع للرق منها. فإذا أخذت ذلك، كان لها النصف وللسيد المتمسك بالرق النصف، وإنَّما أعطينا السيد المتمسك بالرق النصف لأنَّها لو جرحت جرحاً ينقصها كان له نصفه، ولو جرحت هي كان عليه نصف ما جرحت أو يسلم نصفه، وكذلك ما وجب لها في اغتصابها نفسها إنَّ ذلك بينها وبين سيدها بمنزلة جراحاتها، لأنَّ مالكاً جعل في اغتصابها نفسها ما نقصها، وفي الجراحات إنَّما فيها ما نقصها ولا يشبه ما قضى لها به في الاغتصاب مهرها الذي تتزوج به بإذن سيدها، لأنَّ مهرها بمنزلة الأموال التي تستفيدها ومهرها موقوف في يديها، بمنزلة ما استفادت من الأموال.

13- الأمّ، 662/5.

قلت: ومن يزوج هذه الأمة في قول مالك؟

قال: سيدها المتمسك بالرق، وليس للآخر في تزويجها قليل ولا كثير.

قال مالك: ولا يزوجها هذا المتمسك بالرقّ إلا برضاها».[14]

يكشف لنا تحليل هذه الفقرة عن جوانب متعدّدة من الوضع القانوني للأمة في المجتمع الإسلامي، فمالك يُسأل عن أمة بين رجلين يملكانها، أعتقها واحد وتمسَّك الثاني بالرق، وفي هذه الحالة قد يُقوم نصيب شريكه من الجارية عليه فيدفعه ليعتقها عتقاً كاملاً، وهذا إذا كان موسراً، أو قد يعجز عن شراء نصيب شريكه فيها وإعتاقه فتسعى الجارية، بما قد أصبح نصفها حرًّاً، إلى شراء نصفها المُسترق. والسؤال عن وطء الشريك المتمسك بالرقّ للأمة إذا كانت لم تُقوَّم على شريكه المُعتِق بعد، أو كان شريكه مُعسراً فظلّت الجارية بين نفسها وبينه، وهو يبني استدلاله على عدد من الأحكام الفقهيَّة الأخرى: فإذا كان الرجل وطئها، فكان الوطء عيباً أصابها فلا شيء عليه ولا شيء عليها، إذ النقص الحاصل عن الوطء هو يتحمله بما له فيها من رق، وهي بما طاوعته في وطئها تتحمل بالحر منها ما دخل عليها من نقص. أمَّا إذا استكرهها على الوطء كان عليه لنصفها الحر نصف ما نقص من ثمنها لكونها تشاركه نفسها بالحر منها، وهذا بدلالة أنَّ الأجنبي يطأ الأمة فيرد ما دخل عليها من نقص (إلى سيدها الذي يملك نفسها) ويُحدُّ (للزنى). وهكذا فبالنسبة إلى مالك الأمة مِلكًا كاملاً، وطالما أنَّ غير مالكها يُغرم مهرها، ومالك نصفها يُغرم نصف المهر، فمالكها كلها لا يُغرم شيئاً بالضرورة كما لا يُحدُّ إذا استكرهها على وطء. وهذا يظهر بالقياس على أحكام أخرى كذلك، كجرح الرجل للأمة أو للعبد، تكون ديته للسيد، ولو جرحت هي الرجل تكون ديته على السيد.

وكتبعة متوقّعة لذلك لا يُقتل السيّد بعبده، ولا يُقتل الحرّ بالعبد إطلاقاً، ولكنَّ الحرَّ إذا قتل عبداً كان عليه ديَّته إلى مولاه، ويسهل من ذلك استنباط أنَّه لا ديَّة على السيد في إتلافه ماله الخاص. «قال الشافعي رحمة الله عليه: وكذلك لا يقتل الرجل الحر بالعبد بحال، ولو قتل حر ذمي عبداً مؤمناً لم يُقتل به».[15] و«قال الشافعي رضي الله عنه: وإذا جنى الحر على العبد عمداً فلا قصاص بينهما، فإن أتت الجناية على نفسه ففيه قيمته في الساعة التي جنى فيها عليه مع وقوع الجناية بالغة ما بلغت وإن كانت ديات/ أحرار، وقيمته في مال الجاني دون عاقلته».[16] وربَّما لا تختل هذه التراتبية إلا إذا تقاطعت مع تراتبية أخرى لها شأنها في الثقافة العربيَّة،

14- المدوّنة، 479/4.

15- الأم، 62/7.

16- الأم، 67/7.

وهي تراتبية الأبويَّة: «قال الشافعي رحمة الله عليه: وإذا كان الأب عبداً والابن حراً، فقتله الأب لم يقتل به، وكانت ديته في عنقه، وكذلك لو كان الابن عبداً».[17]

هكذا يبدو لنا أنَّ التشريع الإسلامي قد تعامل مع الإماء كمحض متاع لا حقوق لهنَّ على ساداتهنَّ بعد الكفاف إلا على سبيل الإحسان. يؤكد على ذلك الطبري بقوله: «تسرّوا من المماليك، فإنَّكم أحرى أن لا تجوروا عليهنَّ، لأنهنَّ أملاككم وأموالكم، ولا يلزمكم لهنَّ من الحقوق كالذي يلزمكم للحرائر».[18] وجاء في الكشاف: «سوَّى في السُّهولة واليسر بين الحرَّة الواحدة وبين الإماء، من غير حصر ولا توقيت عدد. ولعمري إنهنَّ أقلّ تبعة وأقصر شغباً وأخفّ مؤنة من المهائر، لا عليك أكثرت منهن أم أقللت، عدلت بينهنَّ في القسم أم لم تعدل، عزلت عنهن أم لم تعزل».[19] وملكات اليمين بالتالي يُستخدمن كما شاء لهنَّ صاحبهنَّ، من غير أن يكون لهنَّ في ذلك رأي. وقد جاء في الموطّأ: «عن يحيى بن سعيد، أنَّ أبا نهشل بن الأسود، قال للقاسم بن محمَّد: إنّي رأيت جارية لي منكشفاً عنها، وهي في القَمَر. فجلست منها مجلس الرجل من امرأته. فقالت: إنّي حائض. فقمت. فلم أقربها بعد. أفأهبها لابني يطؤها؟ فنهاه القاسم عن ذلك».[20] فهذا سيّد يهمُّ بمباشرة جاريته للمرَّة الأولى (فلم أقربها بعد)، وهذا يكشف نمطاً للتفاعل تغيب فيه الجارية تماماً من ناحية، وتعرف من ناحية أخرى بالضبط ما هو مطلوب منها، فالرجل يراها منكشفة، فيجلس منها مجلس الرجل من امرأته، فلا يعلم إلا حينئذ أنَّها حائض، أي حين يأخذ معها بالفعل وضع الجماع. ثمَّ هو يسأل بعد ذلك في وهبها لابنه، الذي تحرم عليه بشهوة أبيه.

لقد بلغ الأمر أن قيل فيما بعد إنَّ المرأة كانت تعير الرجل أمَتَها والرجل يعيرُها بنيه وأخاه وأباه وضيفه، فأصبحت هذه الإعارة محلاً للاختلاف. فجاء في الدرّ المنثور: «أخرج عبد الرزاق عن سعيد بن وهب قال: جاء رجل إلى ابن عمر فقال: إنَّ أمي كانت لها جارية وأنَّها أحلتها إليَّ أطوف عليها. فقال: لا تحلُّ لك إلا أن تشتريها أو تهبها لك. وأخرج عبد الرزاق عن ابن عباس قال: إذا أحلت امرأة الرجل، أو ابنته، أو أخته، له جاريتها فليصبها وهي لها. وأخرج عبد الرزاق عن طاوس أنه قال: هو أحلُّ من الطعام، فإن ولدت فولدها للذي أحلت له، وهي لسيّدها الأوَّل. وأخرج عبد الرزاق عن عطاء قال: كان يفعل، يحلّ الرجل وليدته لغلامه، وابنه، وأخيه، وأبيه، والمرأة لزوجها، ولقد بلغني أنَّ الرجل يرسل وليدته إلى ضيفه. وأخرج ابن أبي شيبة عن ابن سيرين قال: الفرج لا يُعار. وأخرج ابن أبي شيبة عن الحسن قال: لا يعار الفرج».[21]

17- الأم، 7/ 87.

18- تفسير الطبري، 7/541.

19- تفسير الزمخشري، 218.

20- الموطأ، 540.

21- السيوطي، الدر المنثور، 568/10.

وهكذا يظهر لنا تدريجيًّا الموقع الذي احتلّته ملكات اليمين في المجتمع الإسلامي القديم، استناداً إلى التشريعات التي أحاطت بهنَّ.

ج. الوضع الاجتماعي لملكات اليمين

صاحبَتْ ملكات اليمين بطول تاريخ وجودهنَّ نظرة دونيَّة جعلتهنَّ أقلَّ شأناً من غيرهنَّ من النساء. ولا فرق في ذلك بين قديم الإسلام وحديثه إلا ربَّما في القرن العشرين، ولو نظرنا إلى تفسير الألوسي من القرن التاسع عشر لوجدنا في تفسيره الآية: {إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ}: «والمراد ممَّا ملكت أيمانهم السريَّات، والتخصيص بذلك للإجماع على عدم حلّ وطء المملوك الذكر، والتعبير عنهن ـ بما ـ على القول باختصاصها بغير العقلاء لأنهنَّ يشبهن السلع بيعاً وشراءً أو لأنهنَّ لأنوثتهنَّ المنبئة عن قلة عقولهنَّ جاريات مجرى غير العقلاء، وهذا ظاهر فيما إذا كنَّ من الجركس أو الروم أو نحوهم، فكيف إذا كنَّ من الزنج والحبش وسائر السودان؟ فلعمري إنَّهنَّ حينئذٍ إن لم يكنَّ من نوع البهائم فما نوع البهائم منهنَّ ببعيد».[22] وهنا تتقاطع عند الألوسي العبوديَّة مع الأنوثة والزنجيَّة لتضفي طابعاً بهيميًّا على موضوعها.

والشاهد أنَّ هذه ليست بالظاهرة الحديثة، أنَّنا نجد عند القرطبي كذلك في تفسيره {وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ}: «وكان عُرْف الإماء في الجاهليَّة الزّنى؛ ألا ترى إلى قول هِند بنتِ عُتبة للنبيّ صلى الله عليه وسلم حين بايعته: (وَهَلْ تَزْنِي الحُرَّة)؟» وبالرغم من أنَّ الإسلام حرَّم الزنى على الإماء إلا أنَّ الأمة ظلت تلعب دورها الاجتماعي كموضوع جنسي بالأساس، فعورتها ليست إلا ما دون السرَّة إلى الركبتين، «ولا ينبغي للرجل أن ينظر من أمة غيره إذا كانت بالغة أو تشتهي مثلها أو توطأ إلا ما ينظر إليه من ذوات المحرم ولا بأس بأن ينظر إلى شعرها وإلى صدرها وإلى ثديها وعضدها وقدمها وساقها ولا ينظر إلى بطنها ولا إلى ظهرها ولا إلى ما بين السرَّة منها حتى يجاوز الركبة. وكلُّ ما لم ينظر إليه منها فلا ينبغي له أن يمسّه مكشوفاً وإن لم يره ولا غير مكشوف إلا أن يضطر إلى حملها أو إلى النزول بها، ولا بأس بأن يمسَّ منها ما يحلُّ له النظر إليه؛ لا بأس بأن يمسَّ ساقها وصدرها وشعرها وعضديها. بلغنا أنَّ ابن عمر مرَّ بجارية تباع فضرب في صدرها ومسَّ ذراعيها وقال اشتروا، ثم مضى وتركها، فهذا ونحوه لا بأس به ممَّن أراد الشراء أو ممَّن لم يرد».[23]

وبالرغم من أنَّ حقَّ الأمة على سيدها «كفايتها بالمعروف»، إلا أنَّ حضورها كموضوع جنسي يتخلل كذلك مواضع التشريع فيها، وهكذا يخبرنا الشافعي في باب نفقة المماليك أنَّ «الجواري إذا كانت

22- الألوسي، 18/6.

23- المبسوط، 54/3.

لهنَّ فراهة وجمال، فالمعروف أنهنَّ يكسين أحسن من كسوة اللاتي دونهنَّ».[24] وهو لا يلجأ هنا إلى مقولات فقهيَّة من قبيل الحلال والحرام والمستحب والمكروه، لكن يكتفي بإقراره كمعروف، إذ ليس ثمَّة سند فقهي على مذهبه للقول الشرعي في مسألة كهذه، وهي ليست مسألة من الأساس، لكنَّها إشارة تكشف رغماً عن ذلك عن الدور الاجتماعي الأبرز لملكات اليمين كموضوع جنسي، والذي يقرُّه الشافعي كجزء من الخلفيَّة الثقافيَّة لتشريعه.

ويبدو أنَّ الجارية كموضوع جنسي قد طاردت المخيّلة الإسلاميَّة التي وجدت، نتيجة لذلك، صعوبة شديدة في تقبّل زواج الحرّ من الأمة، والذي بدا بالنسبة إلى الفقهاء ومفسّري الكتاب شكلاً من أشكال المهانة والنقصان. يخبرنا الطبري في تفسيره الآية: {وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ}، وفي ذهنه الخلاف بين المفسرين حول «الطول» هل يعني مال الرجل أم يعني الهوى لجارية يريد أن ينكحها: «وأولى القولين في ذلك بالصواب قول من قال: معنى الطول في هذا الموضع: السعة والغنى من المال، لإجماع الجميع على أنَّ الله تبارك وتعالى لم يحرّم شيئاً من الأشياء سوى نكاح الإماء لواجد الطول إلى الحرَّة، فأحلَّ ما حرَّم من ذلك عند غلبته المحرم عليه له لقضاء لذة. فإذا كان ذلك إجماعاً من الجميع فيما عدا نكاح الإماء لواجد الطول، فمثله في التحريم نكاح الإماء لواجد الطول: لا يحلُّ له من أجل غلبة هوى سرّه فيها، لأنَّ ذلك مع وجوده الطول إلى الحرَّة منه قضاء لذة وشهوة، وليس بموضع ضرورة تدفع ترخصه كالميتة للمضطر الذي يخاف هلاك نفسه فيترخص في أكلها ليحيي بها نفسه، وما أشبه ذلك من المحرَّمات اللواتي رخَّص الله لعباده في حال الضرورة والخوف على أنفسهم الهلاك منه ما حرم عليهم منها فيغيرها من الأحوال. ولم يرخص الله تبارك وتعالى لعبد في حرام لقضاء لذة، وفي إجماع الجميع على أنَّ رجلاً لو غلبه هوى امرأة حرَّة أو أمة أنَّها لا تحلّ له إلا بنكاح أو شراء على ما أذن الله به، ما يوضح فساد قول من قال: معنى الطول في هذا الموضع: الهوى، وأجاز لواجد الطول لحرَّة نكاح الإماء».[25]

وعلى الرغم من ذهاب القرطبي إلى أنَّ «الله تبارك وتعالى لم يحرّم شيئاً من الأشياء سوى نكاح الإماء لواجد الطول إلى الحرَّة»، فإنَّ الفقه قد انشغل في الآن نفسه الذي كره فيه أن يتزوج الحرُّ الأمة إذا قدر على الزواج من الحرَّة. «حدثني يحيى عن مالك، أنَّه بلغه أنَّ عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، سُئلا عن رجل كانت تحته امرأة حرَّة، فأراد أن ينكح عليها أمة، فكرها أن يجمع بينهما»،[26] فقد انشغل في الآن نفسه بالتمييز بين ما للأمة وما للحرَّة المتزوّجتيْن من رجل واحد. «وحدثني عن مالك، عن يحيى بن سعيد، عن

24- الأمّ، 262/6.

25- الطبري، 8/184 - 185.

26- الموطأ، 536.

سعيد بن المسيب أنَّه كان يقول: لا تُنكح الأمة على الحرَّة، إلا أن تشاء الحرَّة. فإن طاعت الحرَّة، فلها الثلثان من القَسْم».[27] «فإذا نُكحت الحرَّة على الأمة كان للحرَّة يومان وللأمة يوم».[28] وإذا كان الطبري ارتأى زواج الحرّ الأمة لهوى سرَّه فيها مع وجود الطول إلى الحرَّة «ليس بموضع ضرورة تدفع ترخصه كالميتة في حال الضرورة والخوف على أنفسهم الهلاك». وهي فيما يبدو الحالة الوحيدة التي يجوز فيها زواج الحرّ الأمة، فإنَّ هذا لا يُفسّر استقرار المذاهب الفقهيَّة على أنَّ للأمة التي تزوجها الرجل على الحرَّة ثلث القسم، وهو ما يعني أنَّ زواج الرجل الأمة على الحرَّة والحرَّة على الأمة كان مسألة ومحلاً للنظر والتشريع، وهو يناقض حُرمة زواج الأمة لواجد الطول (فهو يتزوَّج الأمة على الحرَّة أو يجد الطول إلى الحرَّة وتحته الأمة فيبقيها)، ويعكس بالتالي تذبذباً تشريعيًّاً بين الجواز والكراهة، وإن كان مُعبّراً في كلّ الأحوال عن دونيَّة أعمق للإماء نسبة إلى الأحرار، إلى الحدّ الذي تضعها معه المخيّلة الإسلاميَّة بمقابلة عزَّة المؤمنين. «فإن قلت: لمَ كان نكاح الأمة منحطاً عن نكاح الحرَّة؟ قلت: لما فيه من اتباع الولد الأم في الرّق، ولثبوت حقّ المولى فيها وفي استخدامها، ولأنَّها ممتهنة مبتذلة خرَّاجة ولَّاجة، وذلك كله نقصان راجع إلى الناكح ومهانة، والعزة من صفات المؤمنين»،[29] وتجعل القرار للزوجة الحرَّة في نكاح زوجها الأمة عليها.

ويبدو أنَّ الوضع العبودي لملكات اليمين وجنسنتهن كانا المحرّك الرئيس وراء الكراهة التي نُظر بها للزواج منهنَّ، ووراء ربط هذه الكراهة بالمهانة، إذ أنَّ سلطة السيد على ملكات يمينه ظلت مرتبطة بسلطة الوطء، وظلت بالتالي منافسة، حتى ولو على مستوى المُخيِّلة، لسلطة الزوج، وقد وجد الفقه بالتالي نفسه في أزمة عندما حاول التعامل مع تلك المسألة بالذات. وهكذا عند النظر في الآيات {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ [...] والْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا}. نجد أنَّ «ما ملكت أيمانكم» هنا تقبل أكثر من تأويل. فهي تحتمل التأويلَ الأشهَرَ والذي ذهب إليه تقريباً جُملة المفسّرين والفُقهاء، وهو أنَّ المستثنى من التحريم هنَّ ملكات اليمين بالسبي بعد استبرائهنَّ: فالمُحصنات وفقاً لهذه القراءة «هنَّ ذوات الأزواج غير المسبيات منهنَّ. وملكُ اليمين: السبايا اللواتي فرَّق بينهنَّ وبين أزواجهنَّ السباء، فحللن لمن صرن له بملك اليمين من غير طلاق كان من زوجها الحربيّ لها».[30] «وقال آخرون: بل معنى المحصنات في هذا الموضع: العفائف. قالوا: وتأويل الآية: والعفائف من النساء حرام أيضاً عليكم، إلا ما ملكت أيمانكم منهنَّ بنكاح وصداق وسنة وشهود

27- نفسه.
28- تفسير القرطبي، 228/6.
29- تفسير الزمخشري، 232.
30- الطبري، 151/8.

من واحدة إلى أربع».[31] وهو تأويل قديم نجده كذلك عند المُفسر المبكر مُقاتل بن سُليمان (ت 150 هـ)، وقد أوّل باقي الآية قائلًا بالمُتعة: «{وَٱلْمُحْصَنَاتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ}، يعنى وكلّ امرأة أيضاً فنكاحها حرام مع ما حرم من النسب والصهر، ثم استثنى من المحصنات، فقال سبحانه: {إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ} من الحرائر مثنى وثلاث ورباع، {كِتَابَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ}، يعني فريضة الله لكم بتحليل أربع، {وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ}، يعني ما وراء الأربع، {أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَالِكُمْ مُّحْصِنِينَ} لفروجهن {غَيْرَ مُسَافِحِينَ} بالزنى علانية، ثم ذكر المتعة، فقال: {فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ} إلى أجل مسمًّى، {فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً}، يعنى أعطوهنَّ مهورهنَّ، {وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِن بَعْدِ ٱلْفَرِيضَةِ}، يقول: لا حرج عليكم فيما زدتم من المهر وازددتم في الأجل بعد الأمر الأوّل، {إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا} بخلقه {حَكِيمًا} في أمره، نسختها آية الطلاق وآية المواريث».[32] وهذا يضعنا أمام تأويلين للآية:

- تأويل أوّل مأخوذ به عند الجمهور: وهو تأويل الحُرمة في الآية بحُرمة الوطء، والمُحصنات بذوات الأزواج، وملكات اليمين بالمسبيات. ويعني هذا أنَّ الله قد حرَّم على المسلمين وطء أمَّهاتهم إلى آخر الآية، وحرَّم عليهم كلَّ امرأة متزوّجة، إلا زوجات الحربيّين اللاتي تمَّ سبيهنَّ، يُفرق بينهنَّ وبين أزواجهن ويحلّ لمُلَّاكهم وطؤهم.

- تأويل ثانٍ يشير إليه الطبري ويأخذ به مُقاتل: وهو تأويل الحُرمة في الآية بحُرمة الوطء، والمُحصنات «بالعفيفات» ومَلَكات اليمين بالزوجات من الحرائر مثنى وثلاث ورباع. ويعني هذا أنَّ الله قد حرَّم على المسلمين وطء أمهاتهم إلى آخر الآية، وحرَّم عليهم كلَّ امرأة «عفيفة» عدا زوجاتهم.

إنَّ ما يثير اهتمامنا بخصوص التأويل الثاني (المهجور) أنَّه: أوَّلاً يُحرّم الزنى، إذ أنَّه يضع «العفيفات» (في لفظ مُقاتل «يعني وكلّ امرأة») كموضوع لتحريم الوطء، وثانياً أنَّه لا يضع الإماء في الاعتبار كموضوع للتحريم أصلاً، متزوجات أو غير متزوجات. ويدعم هذا القول مُلاحظة للشافعي يعرِّف فيها الإحصان فيقصره على الأحرار من الرجال والنساء. يقول: «وأيّ رجل أصاب زوجة صحيحة النكاح حرَّة ذميَّة، أو أمة مسلمة، وهو حرّ بالغ فهو محصن، وكذلك الحرَّة المسلمة يصيبها المسلم، وكذلك الحرَّة الذميَّة يصيبها الزوج المسلم أو الذمي، إنَّما الإحصان الجماع بالنكاح لا غيره، فمتى وجدنا جماعاً بنكاح صحيح فهو إحصان للحرّ منهما».[33] إنَّ النكاح هنا يُحصن الحُرَّ دون العبد، والحُرَّة دون الأمة، ويوافق هذا التذبذب قول الكتاب: {فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ}، وهو الذي يجعل الإحصان في اللفظ الأوَّل الزواج بشكل مُطلق، وفي اللفظ الثاني يقصد به الأحرار فقط دوناً عن العبيد. وإذا

31- نفسه.

32- تفسير مُقاتل بن سليمان، 366/1 - 367.

33- الأمّ، 709/5.

أخذنا في الاعتبار دفاع مُقاتل عن المُتعة، التي حدث حولها بعض اللغط كذلك في أوائل التفاسير ومصنفات الفقه، رجَّحنا أنَّ التأويل الثاني لعله يرتبط بمنظومة أقدم للجنس ألغاها الإسلام، وكان الرقيق فيها مُستباحاً (من قبل السادة بالطبع) حتى إن «تزوج» وهو بالتالي غير «مُحصن» في كلّ الأحوال، وإنَّما يقتصر «الإحصان» على الأحرار، ولعلَّ هذا يستدعي بحثاً أشمل يستند إلى الأنثروبولوجيا ودراسات عرب ما قبل الإسلام. وعلى كلٍّ، فليست هذه الإشارة الوحيدة بين أيدينا إلى صراع ربَّما يكون قد دار بين سادة الإماء وأزواجهم حول السلطة على الإماء، والتي قد نجد لها مظاهر محتملة أخرى في الخلاف الفقهي حول طلاق الأمة من زوجها ببيعها أو هبتها من مالك إلى آخر. «حدثني يعقوب بن إبراهيم، قال: ثنا ابن عُلَية، عن خالد، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: طلاق الأمة ستّ: بيعها طلاقها، وعتقها طلاقها، وهبتها طلاقها، وبراءتها طلاقها، وطلاق زوجها طلاقها [...] حدثنا ابن حميد، قال: ثنا جرير، عن مغيرة، عن إبراهيم، عن عبد الله في قوله: {وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَاءِ إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ} قال: كلُّ ذات زوج عليك حرام، إلا ما اشتريت بمالك، وكان يقول: بيع الأمة: طلاقها [...]، وأمَّا الأمة التي لها زوج فإنَّها لا تحلُّ لمالكها إلا بعد طلاق زوجها إيَّاها، أو وفاته وانقضاء عدتها منه، فأمَّا بيع سيدها إيَّاها فغير موجب بينها وبين زوجها فراقاً ولا تحليلاً لمشتريها، لصحة الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أنه خيَّر بريرة إذ أعتقتها عائشة بين المقام مع زوجها الذي كان سادتها زوَّجوها منه في حال رقها، وبين فراقه)».[34]

فإذا كانت الأمة قد تشكَّلت في المُخيِّلة الإسلاميَّة أولاً كموضوع جنسي كما أشرنا، فقد تشكَّلت ثانياً كموضوع جنسي مهدَّد دائماً وبشكل متواصل للانتهاك والابتذال. ومردُّ هذا أنَّها واقعة تحت سيدها وإن تزوجت، فإذا لم تكن حلالاً له في زواجها تظلُّ حقيقة واقعة أنَّ عقد نكاحها وبالتالي كذلك عقد خُلعها بيد السيد، فإن انسدَّت كلُّ المداخل القانونيَّة لانتهاكها فهي تظلُّ عند بيت سيدها كما أشار الزمخشري «خراجة ولاجة» ما يثير خوفاً مستمرَّاً من قُدرة سيدها على مشاركة زوجها فيها. إنَّ كلَّ هذه القضايا تتضافر لتنتج وضعاً دونيَّاً أحاط بملكات اليمين في المجتمع الإسلامي، وتميزن نتيجة له بوضوح عن غيرهنَّ من النساء الأحرار، على كلّ المستويات تقريباً، كموضوعات للمتعة المُبتذلة. وهذه النتيجة سوف تُصبح محلاً للهجوم على الدّين الإسلامي من قبل المستشرقين في القرن التاسع عشر، الأمر الذي سيؤدّي بمعاصري المفسّرين إلى تقديم قراءات جديدة لنصّ القرآن وللفقه الإسلامي للردّ على تلك الهجمات.

ملكات اليمين في الإسلام السُنّي المُعاصر

حاول الإسلام المعاصر تحت وطأة الانتقاد أن يعيد النظر في كثير من مقولات الفقه والشريعة التقليديَّة، وإذا كانت العادة قد جرت على وصم الإسلام السنّي في ثوبه المُعاصر بالرجعيَّة والماضويَّة، فقد يُفيد هذا الوصم عند الكثيرين تماهياً مع تصوُّرات بدويَّة عن العالم. إلا أنَّ هذا غير صحيح، والإسلام السُّني المُعاصر

34- تفسير الطبري، 157/8، 167.

ينطلق من مُنطلقات تختلف كلَّ الاختلاف عمَّا كان سائداً في الفقه القديم، والنظر في قضيَّة مِلك اليمين بالذات كما رآها مُعاصرو المُفسّرين قد تجعل هذا واضحاً. فإذا كان الفِقه القديم قد شرَّع حول ملكات اليمين باعتبارهنَّ موضوعات جنسيَّة مملوكة لأصحابها، وكان همُّه ينصبُّ بالتالي على رعاية مصلحة هؤلاء الأصحاب، فإنَّ الإسلام السُّني المُعاصر قد حاول أن يحتفظ بنسق الشريعة التقليدي كله بينما يعيد بناء أساسه في الوقت نفسه، على ثلاث قضايا نتناولها بالترتيب: إذ يجعل من غرض الشريعة في فقه ملكات اليمين رعاية مصالح الإماء كمصالح سادتهنَّ، كما تُجعل تشريعاته بخصوص الرقيق مُقدّمة عامَّة للقضاء عليه تدريجياً، والقضيَّة الثالثة تابعة للثانية، وهي أنَّ اعتراف الإسلام بالرقّ كان ضرورة راجعة للعُرف الدولي في ذلك الوقت.

أ. مصلحة الإماء بين الإسلام الكلاسيكي والمُعاصر

إنَّ قضيَّة مصلحة الإماء وإن كانت قد غابت تماماً عن أمَّهات كتب الفقه والتفسير، لها حضور قويّ في المُعاصر من الكتابات السُّنّيَّة، إذ بناءً على ضرورة الاعتراف بالمساواة بين البشر والتي قبلها خطاب الإسلام السُّني المُعاصر بدون تمييز تقريباً، شكّل وضع ملكات اليمين القانوني في الإسلام أزمة لضمير المُسلم في القرن العشرين، والذي كان واقعاً تحت وطأة الهزيمة وخطاب الاستعلاء الاستعماري في الآن نفسه. وهكذا يقول سيد قُطب في تفسيره للقرآن: «على أنَّه يحسن ألَّا ننسى أنَّ هؤلاء الأسيرات المسترقات، لهنَّ مطالب فطريَّة لا بدَّ أن يحسب حسابها في حياتهنَّ، ولا يمكن إغفالها في نظام واقعي يراعي فطرة الإنسان وواقعه ... فإمّا أن تتمَّ تلبية هذه المطالب عن طريق الزواج، وإمَّا أن تتمَّ عن طريق تسرّي السيد، ما دام نظام الاسترقاق قائماً، كي لا ينشرن في المجتمع حالة من الانحلال الخلقي، والفوضى الجنسيَّة، لا ضابط لها، حين يلبين حاجتهنَّ الفطريَّة عن طريق البغاء أو المخادنة، كما كانت الحال في الجاهلية».[35] إنَّ هذه القضيَّة ليست جديدة فحسب، بل هي ممَّا لا يمكن تخيله داخل الجسد الأقدم للفقه.

وفي تفسيره للآية ذاتها يقول محمَّد متولّي الشعراوي:

«إن لم يكن عندك ما يستحق التكفير، فعليك أن تطعم الجارية ممَّا تأكل وتلبسها ما يلبس أهل بيتك، لا تكلفها ما لا تطيق، فإن كلفتها فأعنها، أي فضل هذا، يدها بيد سيدها وسيدتها، فما الذي ينقصها؟ إنَّ الذي ينقصها إرواء إلحاح الغريزة، وخاصَّة أنَّها تكون في بيت للرجل فيه امرأة، وتراها حين تتزين لزوجها، وتراها حين تخرج في الصباح لتستحم، والنساء عندهنَّ حساسيَّة لهذا الأمر، فتصوَّروا أنَّ واحدة ممَّا ملكت يمين السيد بهذه المواقف؟ ألا تهاج فيها الغرائز؟

حين يبيح الله للسيد أن يستمتع بها وأن تستمتع به، فإنَّه يرحمها من هذه الناحية ويعلمها أنَّها لا تقلُّ عن سيدتها امرأة الرجل فتتمتع مثلها. ويريد الحق أيضاً أن يعمق تصفية الرق، لأنَّه إن زوَّجها من رجل رقيق

35- في ظلال القرآن، 583/1.

فإنَّها تظلُّ جارية أمة، والذي تلده يكون رقيقاً، لكن عندما تتمتع مع سيدها وتأتي منه بولد، فإنَّها تكون قد حرَّرت نفسها وحرَّرت ولدها، وفي ذلك زيادة في تصفية الرّق، وفي ذلك إكرام لغريزتها. لكنَّ الحمقى يريدون أن يؤاخذوا الإسلام على هذا».[36]

وهذه الفقرة تكشف لنا مدى البون الواقع بين القراءات المُعاصرة للآية وبين قراءاتها التقليديَّة، فقد ظهرت الأمة في القراءة المُعاصرة فجأة كذات تُوضع في الاعتبار، وبينما انشغل الفِقه التقليدي بالتشديد على ارتفاع الحقوق عن ملكات اليمين: «وفي هذا دليل على ألا حقَّ لِملك اليمين في الوطء ولا القَسْم».[37] و«لعمري إنهنَّ أقلَّ تبعة وأقصر شغباً وأخفَّ مؤنة من المهائر، لا عليك أكثرت منهن أم أقللت، عدلت بينهن في القسم أم لم تعدل، عزلت عنهنَّ أم لم تعزل».[38] وبينما انشغل الفِقه التقليدي بالتشديد في مواطن تمييز الأمة على الحرَّة، يرى الشعراوي أنَّ الله ـ في التشريع نفسه ـ «يُعلمها أنَّها لا تقلُّ عن سيدتها امرأة الرجل فتتمتع مثلها»، ولعل هذا البون يظهر أكثر ما يظهر إذا أخذنا فقرة من القديم وفقرة من المُعاصر فوضعناهما جنباً إلى جنب.

جدول (1): دخول مصلحة الأمة في اعتبار التشريع بين الفقه الكلاسيكي والمعاصر

"وهذا المأخذ ناشئ عن عدم فهم هؤلاء للحكمة من مِلك اليمين، وأنَّ كرامة المملوكة ارتفعت بهذه الإباحة، فالمملوكة أخذت في حرب أو خلافه، وكان في إمكان من يأخذها أن يقتلها، لكنَّ الحق سبحانه حمى دمها، ونمَّى في النفس مسألة النفعيَّة، فأباح لمن يأسرها أن ينتفع بها وأحلها له أيضاً. ولك أن تتصوَّر هذه الأمة أو الأسيرة في بيت سيدها ومعه زوجة أو أكثر وهي تشاهد هذه العلاقات الزوجيَّة في المجتمع من حولها، إنَّ من حكمة الله أن أباح لسيدها مُعاشرتها؛ لأنَّها لن ترى لربة البيت بعد ذلك مزية عليها؛ لأنهما أصبحتا سواء، فإذا ما حملت من سيدها فقد أصبحت حرَّة بولدها، وكأنَّ الحق سبحانه يُسيِّر الأمور تجاه العِتق والحريَّة".*	"ولو أفضاها [أي الأمة] أحدهما [الشريكان فيها]، ضمن لشريكه نصف قيمتها ونصف مهرها. ولو أفضيت فادَّعى كلُّ واحد منهما على صاحبه أنَّه أفضاها تحالفا، ولم يلزم واحداً منهما لصاحبه في الإفضاء شيء. ولو تناكرا الوطء، لم يلزم أحدهما بالوطء شيء حتى يقرّ به، أو تقوم عليه بينة. قال الربيع: أفضاها يعني: شق الفرج إلى الدبر، وفيه الدية إذا كانت حرَّة، وهي على العاقلة. وذلك عند الخطأ، وكذلك السوط والعصا مغلظة منها: ثلاثون حُقَّة، وثلاثون جذَعة، وأربعون خلِفة في بطونها أولادها. وإذا أفضى الرجل أمة لرجل فعليه قيمتها في ماله، والشافعي رضي الله عنه يجعل قيمتها على العاقلة".**

36- تفسير الشعراوي، 2008/4.

37- تفسير القرطبي، 6/38.

38- تفسير الزمخشري، 218.

* تفسير الشعراوي، 9967/16.

** الأمّ، 398/7.

وهكذا رغم أنَّ الشعراوي يعمل داخل النسق الفقهي ذاته الذي ورثه عن الشافعي، إلا أنَّه يعيد بنينة التشريع على حقوق الأمة، فالتشريع يعنى بكرامتها وحماية دمها، ويبيح في الوقت ذاته لآسرها أن ينتفع بها. والشعراوي لا يسكت عند هذه النقطة التي قد فقدت أساسها التقليدي في كون الأمة أصلاً موضوعاً للاستمتاع، وأصبحت بالتالي تستلزم تبريراً، وهو ما يجعله يذهب إلى إقرار هذا التبرير كمساواة بينها وبين زوجة آسرها، فمن حكمة الله أن أباح لسيدها معاشرتها، وهذا من فضل الله عليها لا على السيد، لأنَّها لن ترى فرقاً بينها وبين زوجته إذ أصبحتا عند استمتاعه بها سواء. أمَّا الفقرة الثانية فترسم لنا صورة مختلفة تمام الاختلاف، فيظهر فيها بجلاء: أولاً كون الأمة موضوعاً للملكيَّة، فهي قبل كلّ شيء مشتركة بين رجلين، ويظهر فيها ثانياً غياب مصلحتها عن التشريع، إذ لو «أفضاها» أحد مالكيها، أي تسبب في شق فرجها إلى أن اتصل بالدبر، كان عليه نصف قيمتها ونصف مهرها لشريكه الآخر، ولو ادَّعى كلّ منهما أنَّ الآخر أفضاها ولم تقم بينة سقط الحق عن كليهما، إذ أنَّ الحق هنا للشريك ولا حقَّ للأمة. ثم يظهر في الفقرة بعد ذلك التمييز الذي يحاول الشعراوي إلغاءه بين الأمة والحرَّة جليًّا كذلك في اختلاف الديات وفي غياب الأمة كصاحبة حق أصلاً، فينصّ الشافعي: «إذا أفضى الرجل أمة **لرجل** فعليه قيمتها في ماله»، فالرجل يُتلف الأمة على مالكها ولا يُتلفها على نفسها. أضف إلى كلّ ذلك بالطبع كون فقرة الشعراوي مشغولة من البداية بالتبرير الدفاعي: «وهذا المأخذ ناشئ عن ...».

فإذا ما كان الفقه القديم وقراءاته المعاصرة افترضا مسلمات جوهريَّة مختلفة كلَّ الاختلاف، فهل يجب أن نتوقع صدامات بينهما عند بعض المواضع، بالرغم من كون القراءة المُعاصرة معنيَّة أساساً بتبرير هذا الفقه القديم والحفاظ عليه وإعادة تأسيسه؟ لا يصعب تصوُّر أنَّ رؤية عن العالم تفترض ضرورة المساواة بين البشر لا بدَّ وأن تصطدم إن عاجلاً أو آجلاً بالفقه الذي تحاول تبريره، والذي يقع في القلب منه تصوُّر الأمة كموضوع مملوك للمتعة الجنسيَّة. وهكذا نجد إشارة من محمَّد رشيد رضا إلى أنَّ محمَّد عبده قد ارتأى بالفعل ضرورة وضع حدٍّ لما يمكن تملكه من الجواري: «وأتذكر أنَّني سمعت منه أنَّه يرى عدم الزيادة في الإماء على أربع ولكنَّني لم أرَ ذلك مكتوباً عندي».[39] إذاً يرى محمَّد عبده ضرورة قصر الإماء على عدد محدَّد خلافاً لكلّ ما جاء في أمهَّات التفاسير وكتب الفقه: «لا عليك أكثرت منهنَّ أم أقللت»،[40] «إنَّ الله تعالى قد أباح كثرة السَّراري»،[41] «ومن الإماء ما شئت».[42] ولعلَّ هذا القول المناقض للفِقه التقليدي قد قيل بشكل هامشي وعلى استحياء للدرجة التي لم يستدع معها أن يكتبه تلاميذه.

ويعطينا سيّد قطب مثالاً أبرز على ظاهرة تعارض الفقه السُنّي المُعاصر مع نفسه، أي تعارض بعض تبعاته اللاحقة لمحاولة إعادة تأسيسه مع بعض تشريعاته التي كانت مفهومة تماماً فيما سبق. يقول قُطب:

39- تفسير المنار، 350/4.
40- تفسير الزمخشري، 218.
41- تفسير القرطبي، 42/6.
42- تفسير الزمخشري، 704.

«أمَّا ما وقع في بعض العصور من الاستكثار من الإماء، عن طريق الشراء والخطف والنخاسة وتجميعهنَّ في القصور، واتخاذهنَّ وسيلة للالتذاذ الجنسي البهيمي، وتمضية الليالي الحمراء بين قطعان الإماء، وعربدة السكر والرقص والغناء ... إلى آخر ما نقلته إلينا الأخبار الصادقة والمبالغ فيها على السواء ... أمَّا هذا كله فليس هو الإسلام، وليس من فعل الإسلام، ولا إيحاء الإسلام. ولا يجوز أن يحسب على النظام الإسلامي، ولا أن يضاف إلى واقعه التاريخي».[43] والآليَّة التي يستخدمها قُطب في هذه الفقرة لتجنب التناقض أنَّه يضع «الاستكثار من الإماء» وهو الموضوع الذي يروم مهاجمته لتبرير الفِقه التقليدي، بين مجموعة أكبر من الأحكام الأخلاقيَّة: «الالتذاذ الجنسي البهيمي»، و«قطعان الإماء»، ومجموعة من الأحكام الفقهيَّة التي ثبتت فيها الحرمانيَّة: «عربدة السكر والرقص والغناء». وهو يسعى في ذلك إلى وصم الزيادة في استخدام الإماء بربطه بصورة بعينها، تتقاطع مع الحرام ومع البهيمي وتُلاقي نُفوراً من العامَّة. وواقع الأمر أنَّنا إذا عُدنا إلى مصنفات الفِقه التقليدي لما وجدنا أيَّ حُرمانيَّة تمسُّ «الاستكثار من الإماء عن طريق الشراء ...»، «واتخاذهنَّ وسيلة للالتذاذ الجنسي..». وهي ما تنحل إليه فقرة سيد قطب بعد تنقيحها من الحكم الأخلاقي والأحكام الفِقهيَّة الدخيلة على المسألة الأساسيَّة للاستكثار من الإماء، واستخدامهنَّ لأغراض جنسيَّة حصراً، وهو الأمر الذي لا ينسجم مع رأي قُطب أنَّ التشريع التقليدي بخصوص الإماء يمكن إعادة بنينته على قواعد مصلحة المجتمع باعتباره موضعاً لاجتماع أفراد متساوين في القيمة، لا على أساسه التقليدي: أي الأمة كموضوع مملوك لاستمتاع مالكها بها. لهذا يذهب قطب حد القول: «[فواحدة] أو «ما ملكت أيمانكم» من الإماء زواجاً أو تسريًّا، فالنصُّ لم يحدد»،[44] كأنَّ النص إنَّما قصد أنَّ الرجل إذا خشي على زوجاته الجور، كان الأولى أن يتزوج من مملوكاته من الإماء؛ وهذا إمَّا أنَّه يعني عِتق الأمة ثمَّ تزوجها، ما يلزم عنه سريان خشية الجور عليها وبالتالي تناقض قُطب مع نفسه، أو أنَّه يعني زواجها بينما هي أمة، ما يتضارب بالضرورة مع الرأي التقليدي في المسألة: «قوله تعالى: {فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم} أي فَلْيَتَزَوّج بأَمَة الغير. ولا خلاف بين العلماء أنَّه لا يجوز له أن يتزوَّج أَمَةَ نفسه؛ لتعارض الحقوق واختلافها».[45]

والنموذج الأخير لقضَّية ناتجة عن محاولة إعادة التأسيس تلك تتناقض مع أحكام فقهيَّة تقليديَّة، هي قضيَّة تطليق المسبيَّة من زوجها، فقد جاء عند الفُقهاء قديماً أنَّ المسبيَّة سبيها طلاقها، ولو كانوا اختلفوا كما ذكرنا من قبل حول بيع الأمة وهبتها أيكون فيهما طلاقها أم لا؟ «ملكُ اليمين: السبايا اللواتي فرَّق بينهنَّ وبين أزواجهنَّ السباء، فحللن لمن صرن له بملك اليمين من غير طلاق كان من زوجها الحربيّ لها»،[46] «كلُّ ذات زوج إتيانها زنى، إلا ما سَبَيْتَ»،[47] «{إِلاَّ مَا مَلَكْتَ أَيْمَٰنُكُمْ} من الإماءِ بالسبي فلكم وطؤهنَّ وإن كان

43- في ظلال القرآن، 583/1.
44- نفسه.
45- تفسير القرطبي، 6/231.
46- تفسير الطبري، 8/151.
47- نفسه.

لهنَّ أزواج في دار الحرب بعد الاستبراء»،[48] «وقد ذكر ابن مسعود رضي الله عنه أنَّ قول الله عزَّ وجلَّ «والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم» ذوات الأزواج اللاتي ملكتموهنَّ بالسبي، ولم يكن استئماؤهنَّ بعد الحريَّة بأكثر من قطع العصمة بينهنَّ وبين أزواجهنَّ».[49] وقد جاء عند مُعاصري المفسّرين، كما ذكرنا آنفاً، أنَّ التسرّي بالسبايا يراعي مصلحتهنَّ: «هؤلاء الأسيرات المسترقات، لهنَّ مطالب فطريَّة»، كما يراعي المصلحة الاجتماعيَّة: «كي لا ينشرن في المجتمع حالة من الانحلال الخلقي، والفوضى الجنسيَّة، لا ضابط لها، حين يلبين حاجتهنَّ الفطريَة عن طريق البغاء أو المخادنة». هكذا يرى قطب، وكذا ذهب الشعراوي، إلى تبرير أحكام تسرّي السيد بالحاجات الغريزيَّة للإماء، وهذا يعني إذاً، أنَّ المسبيَّة إذا سُبيت مع زوجها كان لها أن تظلَّ له، بما أنَّ تسري السيد بها قائم أساساً لرعاية حاجاتها الجنسيَّة، وهذا بالضبط ما يذهب إليه تفسير المنار:

«وبعضهم يقول إنَّ اختلاف الدار لا دخل له في حلّ السبايا، وإنَّما سببه أنَّ من سبيت دون زوجها فإنَّها إنَّما تحلُّ للسابي بعد استبراء رحمها للشك في حياة زوجها، أي وعدم الطمع في لحوقه بها إن فرض أنَّه بقي حياً إلا على سبيل الندور الذي لا حكم له. وهذا ينطبق على الحكمة العامَّة في حلّ الاستمتاع بالمملوكات، وهي أنَّه لمَّا كان الشأن الغالب أن يقتل بعض أزواجهن ويفرّ بعضهم الآخر حتى لا يعود إلى بلاد المسلمين وكان من الواجب على المسلمين كفالة هؤلاء السبايا بالإنفاق عليهن ومنعهن من الفسق كان من المصلحة لهنَّ وللهيئة الاجتماعيَّة أن يكون لكلّ واحدة منهنَّ أو أكثر كافل يكفيها همَّ الرزق وبذل العرض لكلّ طالب، ولا يخفى ما في هذا الأخير من الشقاء على النساء.

فإن قيل أليس الخير لهنَّ أن يرجعن إلى بلادهنَّ فمن كان زوجها حيَّاً عادت إليه، ومن كان زوجها مفقوداً تزوَّجت غيره، أو كان سرّ فسقها على قومها؟ نقول إنَّ الإسلام ما فرض السبي ولا أوجبه ولا حرَّمه أيضاً لأنَّه قد يكون فيه المصلحة حتى للسبايا أنفسهنَّ في بعض الأوقات والأحوال، ومنها أن تستأصل الحرب جميع الرجال من قبيلة محدودة العدد مثلاً. فإن رأى المسلمون أنَّ الخير والمصلحة في بعض الأحوال أن تردَّ السبايا إلى قومهنَّ جاز لهم ذلك، أو وجب عملاً بقاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد».[50]

على أنَّنا إذا نظرنا عند الشافعي وجدنا حكماً يختلف تمام الاختلاف: «ودون البالغين من الرجال والنساء إذا أسروا بأيّ وجه ما كان الإسار فهم كالمتاع المغنوم ليس له ترك أحد منهم ولا قتله فإن فعل كان ضامناً لقيمته، وكذلك غيره من الجند إن فعل كان ضامناً لقيمة ما استهلك منهم وأتلف»،[51] وكذلك: «الأسير لا تنكح امرأته: قال الشافعي رحمة الله عليه: وإذا أسر المسلم فكان في دار الحرب فلا تنكح امرأته إلا بعد يقين

48- تفسير الجلالين، 82.

49- الأمّ، 664/5.

50- تفسير المنار، 4/5-5.

51- الأمّ، 637/5.

وفاته، عرف مكانه، أو خفي مكانه، وكذلك لا يقسم ميراثه».[52] ففي القول الأوَّل «ليس له» أي للمسلم ترك أحد المأسورين أو قتله، إذ أنَّ القاعدة فيه أنَّه أسير، وهكذا عندما يقول رشيد رضا إنَّ الإسلام «ما فرض السبي ولا أوجبه ولا حرَّمه» فهو يقلب القاعدة الفِقهيَّة الأصليَّة على رأسها. أمَّا القول الثاني فيدلنا على أنَّ المشاعر الجنسيَّة للنساء لم تكن ممَّا انشغل الفِقه قديماً بالتشريع له، وإلا لترتب على ذلك أن يسعى الفِقه في تزويج المرأة المأسور زوجها المسلم، كما يسعى في التسري بالإماء. وهذه الأحكام بالتالي لا يمكن تبريرها إلا استناداً إلى أرضيَّة من احترام مِلكيَّة الرجال، لا من احترام الحاجات الجنسيَّة للنساء.

وهكذا كان انشغال الإسلام السُنّي المُعاصر بتبرير الأحكام الفقهيَّة التقليديَّة وإعادة تأسيسها في مفاهيم المصلحة العامَّة وحقوق الإنسان والحريات ليُنتج أحكاماً فِقهيَّة على هامش التشريع التقليدي بالتصريح أحياناً، وبالتلميح أحياناً أخرى، تُناقض في مُعظمها ما استقرَّ عليه الفِقه القديم. ومن المقولات الثابتة للسُّنيَّة المُعاصرة كذلك أنَّ الإسلام سعى منذ نشأته إلى تخليص الإنسانيَّة من الرِّق، وأنَّ هذه النتيجة كانت ستصبح حتميَّة لو ظلَّ الإسلام قائماً في شكله الصحيح، وهي المسألة التالية.

ب. سعي الإسلام لتصفية الرِّق

القول إنَّ الإسلام قد جاء ليقضي على الرِّق تدريجياً (ربَّما بطريقة مشابهة للطريقة التي حرّم بها الخمر) هو قول قد أصبح جزءاً من الفِكرة التقليديَّة المُعاصرة عن الإسلام في علاقته بالرِّق. نقرأ عند الشعراوي:

«ولكنَّا ندافع عنه أيام كان هناك ملك يمين. ولنزَ المعنى الناضج حين يبيح الله متعة السيد بما ملكت يمينه، انظر إلى المعنى، فالإسلام قد جاء ومن بين أهدافه أن يصفي الرِّق، ولم يأتِ ليجيء بالرّق.

وبعد أن كان لتصفية الرّق سبب واحد هو إرادة السيد. عدَّدَ الإسلام مصارف تصفية الرّق؛ 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... إلخ. إذن فالإسلام يوسع مصارف العتق. ومَنْ يوسع مصارف العتق أيريد أن يبقي على الرّق، أم يريد أن يصفيّه ويمحوه»؟[53]

وهو يُلخِّص في هذه الفِقرة رأياً قد أصبح محلَّاً لقبول واسع، فعند رشيد رضا كذلك: «الحق أنَّ الاسترقاق فيه مفاسد كثيرة وهو منافٍ لمحاسن الإسلام وحكمه العالية، ولكنَّه قد كان ممَّا عمَّت به البلوى بين الأمم فلذلك لم يمنعه منعاً باتاً، ولكنَّه خفَّف مصائبه ومهَّد السبل لمنعه، حتى إذا جاء وقت تقتضي فيه المصلحة العامَّة منعه مع عدم وجود مفسدة تعارض المنع وترجَّح عليه كان لأولي الأمر منعه، فإنَّ المصلحة

52- الأمّ، 680/5.

53- تفسير الشعراوي، 2007/4-2008.

أصل في الأحكام السياسيَّة والمدنيَّة يرجع إليه في غير تحليل المحرمات أو إبطال الواجبات».[54] وعند صاحب الظلال: «لقد فصَّلت القول في مسألة الرّق في الجزء الثاني من الظلال، وبيَّنت هناك أنَّ الإسلام قد جاء والرّق نظام عالمي، واسترقاق أسرى الحرب نظام دولي. فما كان يمكن والإسلام مشتبك في حروب مع أعدائه الواقفين بالقوَّة الماديَّة في طريقه أن يلغي هذا النظام من جانب واحد، فيصبح أسارى المسلمين رقيقاً عند أعدائه، بينما هو يحرّر أسارى الأعداء. فجفَّف الإسلام كلَّ منابع الرّق ـ عدا أسرى الحرب ـ إلى أن يتاح للبشريَّة وضع نظام دولي للتعامل بالمثل في مسألة الأسرى».[55]

ورغم الغياب التام لهذه القضيَّة في أمهَّات كتب الفِقه، فلم يكن ليخطر ببال الشافعي أو مالِك أنَّ الإسلام إنَّما يسعى إلى تصفية الرِّق تدريجياً، ولم يقم الفِقه بوضع هذه القضيَّة في حسابه، وكان تبعاً لذلك أنَّ أحداً من المُعاصرين لم يعتبر الرِّق قد انتهى نهاية فِعليَّة: فالإسلام سعى لتصفية الرِّق، لكنَّ الفِقه لم يضع هذه القضيَّة في اعتباره مُطلقاً، ويلزم عن ذلك أنَّ الرِّق قائم في النسق التقليدي للفِقه بشكل مستمر، فإذا أمسكت بالفِقه القديم فقد أمسكت بالرِّق، وهي النتيجة التي ينتهي إليها كلّ من رشيد رضا وقُطب والشعراوي كذلك: «ومِلْك اليمين حلال لم يَعُد له موضع، ولم يَعُد له وجود الآن، وقد حرَّم هذا القانون البشري الدولي، فلم يعد هناك إماء كما كان قبل الإسلام، فهذا حكم مُعطّل لم يَعُدْ له مدلول، وفرق بين أن يُعطّل الحكم لعدم وجود موضوعه وبين أن يُلْغى الحكم، فمِلْك اليمين حكم لم يُلْغ الحكم قائم، إنَّما لا يوجد له موضوع».[56]

وواقع الأمر أنَّ «تجفيف كلّ منابع الرقّ» هي قضيَّة تثير الشَّك، ولا يبدو أنَّ أحداً من الباحثين قد قام على دراستها دراسة موضوعيَّة متأنية للتحقق ممَّا يُنسب لقدوم الإسلام بخصوص تحسين أوضاع الرقيق وتحريرهم على الحقيقة. وما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق هو: أنَّ «كلَّ منابع الرّق، عدا أسرى الحرب» ليست بالضرورة شيئاً يُذكر، فالرقيق الذين يكونون طبقة اجتماعيَّة شبه مُغلقة يُعدُّ تناسلهم، فيما بينهم أو بين سادتهم طالما لم يعترفوا بالأبناء، هو المنبع الأهم للرّق، وبالنسبة إلى مُجتمع مُحارب قد يكون السبي هو المصدر التالي عليه مباشرة. وهكذا فالقول إنَّ الإسلام قد أدَّى بفعاليَّة إلى «تجفيف منابع الرق» لا يُلقى هكذا على عواهنه، وإنَّما يلزم لقوله بحث متأنٍّ يسعى لتحديد القيمة النسبيَّة لما حرَّمه الإسلام من سُبُل الاسترقاق بالنسبة إلى مصادر الرقيق في المُجتمع العربي ككل. أمَّا السبب الحقيقي لإطلاق هذا الحُكم، فهو أنَّ الإسلام جفَّف منابع الرّق وسعى في تحريره، وأنَّ الرِّق فُرض على الإسلام من خارجه (المسألة التالية) فكان سبباً إيديولوجيَّاً بالأساس، نعرض له في التعقيب الأخير.

54- تفسير المنار، 9/5.

55- في ظلال القرآن، 2455/4.

56- تفسير الشعراوي، 9965/16-9966.

ج. كان الرِّق في الإسلام لضرورة خارجة عنه

في الاقتباس الأخير عن الشعراوي يقول إنَّ مِلك اليمين حلال لم يعد له موضع ولا وجود، وقد حرَّمه القانون البشري الدولي. يعني هذا من ناحية أنَّ الرق قائم في الإسلام إذا سمح به القانون الدولي كان قائماً، وإذا حرَّمه القانون الدولي فلا. «ولقائل أن يقول: إذا دارت حرب بين المؤمنين والكافرين وأسروا منَّا وأسرنا منهم، ألا يوجد حينئذ مِلْك اليمين؟ نقول: نعم يوجد مِلْك اليمين، لكن ستواجهك قوانين دوليَّة ألزمتَ نفسك بها وارتضيتها تقول بمنع الرقِّ وعليك الالتزام بها، لكن إنْ وُجِد الرقُّ فمِلْك اليمين قائم وموجود».[57] وهذا يتناقض من ناحية مع القضيَّة السابقة عن سعي الإسلام لتصفية الرق، إذ أنَّ الرق وفقاً لهذا الرأي قد صُفّي بالفعل من قِبل قوانين دوليَّة، وعودته تظلُّ بيد المسلمين ارتضوا القوانين الدوليَّة وألزموا أنفسهم بها أم لا (وهكذا عاد الرِّق صريحاً مشروعاً أوَّل ما ظهرت دولة لا ترتضي القوانين الدوليَّة)، وهو يتقاطع من ناحية أخرى مع اعتقاد يحمله الإسلام السنّي المُعاصر بخصوص الرّق في الإسلام، وهو أنَّ الرق مفروض على الإسلام من خارجه، فإن وُجد في الخارج وُجد في الإسلام: «وعلى أيَّة حال فقد كان الاسترقاق في الحرب ضرورة وقتيَّة، وهي ضرورة المعاملة بالمثل في عالم كله يسترق الأسرى، ولم يكن جزءاً من النظام الاجتماعي في الإسلام»،[58] «ولكنَّه قد كان ممَّا عمَّت به البلوى بين الأمم، فلذلك لم يمنعه منعاً باتّاً».[59]

وقد رأينا أنَّ جملة هذه المقولات غريبة تماماً عن النسق التقليدي للشريعة، وهي أسئلة غير مطروحة بالنسبة إلى الفِقه الإسلامي القديم. وعندما حاول الإسلام السُّنّي المُعاصر أن ينبذ الرقَّ من دون أن ينبذ الشريعة دارت مقالاته حول «المن» والأخذ بالرخصة: «فإذا جاز لنا أن نمنَّ على الأسرى من الرجال المحاربين الذين يخشى أن يعودوا إلى حربنا أفلا يجوز لنا أن نمنَّ على النساء اللاتي لا ضرر من إطلاقهنَّ، وقد يكون الضرر في استرقاقهنَّ؟ وناهيك بالتنفير من الإسلام، وتأريث الفتن بين أهله وسائر الأقوام، فإنَّ ضرره في هذا الزمان فوق كلّ ضرر، ومفسدته شرّ من كلّ مفسدة».[60] ولا تصعب رؤية التناقض بين صورة إسلام يسعى حثيثاً في تحرير الرقيق، وبين صورة إسلامٍ يُحاجّ فيه لصالح الحريَّة بصيغة: «أفلا يجوز لنا أن نمنَّ على النساء...»؟ وهو التناقض الراجع إلى محاولة الإبقاء على نسق تشريعي كامل مع نبذ ما قام عليه من أساس في التمييز بين الناس في الحقوق والواجبات والأدوار الاجتماعيَّة، ووضع أساس آخر مكانه.

57- نفسه.

58- في الظلال القرآن، 2456/4.

59- المنار، 9/5.

60- نفسه.

تعقيب: نحو تفكيك خطاب الإسلام السُّني المُعاصر

عرضنا في القسم الفائت لموقف الإسلام السُنّي المُعاصر من قضيَّة الرقّ عموماً وملكات اليمين خصوصاً، وقد ذهبنا إلى أنَّ هذا الموقف قد جاء مُلغّماً بالتناقضات، وأرجعنا هذه التناقضات إلى مُحاولة الإسلام السُنّي المُعاصر الحفاظ على نسق تشريعي من دون الحِفاظ على أساسه الذي قام في شكل المُجتمع العربي القديم المتراتب بالمِلك والمُتحزِّب بالنسب. لقد حاول الإسلام السنّي المُعاصر أن يحلَّ هذا الأساس ويربط بدلاً عنه أساساً يقوم على المساواة بين البشر وعلى العدالة وحكم القانون والديمقراطيَّة، وكنتيجة طبيعيَّة لهذا الإحلال تفجَّرت التناقضات في كثير من أجزاء خطابه، وعند بحثنا لقضيَّة مِلك اليمين فقط وجدنا أنَّ الإسلام السنّي المُعاصر يعجُّ بالإشارة والتلميح إلى تشريعات تتناقض مع المأثور، ويقلب القواعد بأن يشدّد على الرُّخصة والاستثناء فيجعلهما مطلوبين لذاتهما وكأنَّهما القاعدة. ويُمكن لنا إذاً أن نُجمل بعض نماذج الخِلاف بين الإسلام السُّنّي المُعاصر وسلفه، فيما يتعلق بقضيَّة مِلك اليمين، في مسألة جوهريَّة تترتَّب عنها مسائل فرعيَّة كالتالي:

جدول (2): نقاط الاختلاف بين معالجة الإسلام السنّي الكلاسيكي والإسلام السنّي المعاصر لمسألة الإماء

الإسلام السُنّي الكلاسيكي	الإسلام السُنّي المُعاصر
- صُلب فلسفة التشريع: التمييز في القيمة بالنسب وبالجنس، والتشديد على مصالح الرجال، والآباء، والأحرار، دوناً عن غيرهم. - يكره زواج الحُر من الأمة. - يُجيز الإكثار من الإماء، ويعتبر التفريق بينهنَّ "بالجمال" طبيعياً. - مصلحة الأمة غائبة عن التشريع. - تُعالج أحكام الأمة باعتبارها متاعاً لسيدها، والتشريع يستند حصراً لحقه فيها. - يكره تحرير ما يغنم المسلمون. - لا يطرح سؤال إنهاء الرق.	- صُلب فلسفة التشريع: المساواة في القيمة بالنسب وبالجنس، والتشديد على الصالح الاجتماعي، والحريات، وبناء الحضارة. - يُحبِّذ زواج الحُر من الأمة. يكره الإكثار من الإماء، ويُحبِّذ المساواة بينهنَّ وبين الزوجات إلى الحد الممكن. - مصلحة الأمة من أساسات التشريع. - تُعالج أحكام الأمة باعتبار الأمة نفسها والسياق الاجتماعي. - يُحبِّذ تحرير ما يغنم المسلمون. - يسعى إلى إنهاء الرق.

ويبدو أنَّ البحث في تاريخ الفكر الإسلامي قد استقرَّ على مقولة مركزيَّة شارك في إنتاجها جميع منتجي خطابه على اختلاف أطيافهم، وهذه المقولة هي التطابق المستمر للإسلام مع نفسه، فهذه قضيَّة نجدها عند التيارات الأصوليَّة التي ترى في خطابها إعادة إنتاج حرفيَّة لخطاب القرن الأوَّل الهجري، كما نجدها عند التيارات الاستشراقيَّة التي رأت في الإسلام تكراراً مستمرَّاً وجموداً للتاريخ، ونجدها بالمثل عند أصحاب المشاريع الفكريَّة المعاصرة من الإصلاحيين والمجدّدين والمثوِّرين، الذين قالوا بثبوت بنية العقل العربي/

الإسلامي عبر حقب زمنيَّة طويلة، أو قالوا بخضوع جميع مقولات الثقافة العربيَّة قديماً وحديثاً لمجموعة من القواعد الخطابيَّة التي وضعت الأساس لهذه الثقافة في القرون الأولى للهجرة.

وتؤدّي هذه المقولة المركزيَّة بالضرورة إلى شكل معيَّن للبحث يهيمن على حقل الدراسات الإسلاميَّة: وهو البحث باستمرار عن مواطن الاتصال التاريخي في «الثقافة الإسلاميَّة»، والبحث باستمرار عن مواطن الشقاق بين التيارات المعروفة بالإسلاميَّة وغيرها من التيارات «العلمانيَّة» أو «الليبراليَّة». إلَّا أنَّ ما يقترحه هذا البحث يسير بالضبط ضدَّ هذا الاتجاه؛ إنَّنا ندعو إلى البحث في التاريخ الإسلامي عن مواطن الانكسار والتحوُّل والقطائع المعرفيَّة، بينما ندعو للبحث في الأرضيَّة الخطابيَّة المشتركة التي أدَّت إلى إمكانية انبثاق هذه التيارات الحديثة كتيارات متخاصمة. وبدلاً من الانزلاق وراء تفسير أسطوري للطابع التبريري لخطاب الإسلام المعاصر، ندعو إلى البحث عن الجذور الاجتماعيَّة والسياسيَّة لهذا الشكل بالذات من الإسلام؛ إذ لا يمكن أن يتمَّ تلخيص المسألة في إدراك المسلمين للتفوُّق الغربي وسعيهم لاستبطان قيمه داخل أنساقهم الأصوليَّة، لأنَّ هذا التفوُّق ليس معطى بدهيَّاً أو موضوعيَّاً يفرض الاتفاق، وإنَّما هو مقولة تأويليَّة أساساً، تدعو إلى النظر في أنماط البرامج الاجتماعيَّة/ السياسيَّة التي اقترنت بهذا الإدراك والنظر في جذوره في الثقافة العثمانيَّة.

ومن هذه النقطة بالذات تتجدَّد الإشكاليَّة مرَّة أخرى: فما الذي أنتج هذا الموقف المليء بالتناقضات؟ ولماذا حاول الإسلام السُنّي المُعاصر إعادة إنتاج الشريعة الإسلاميَّة القديمة على أساس غير أساسها الثقافي والاجتماعي؟ وما الذي دعاه إلى حدّ تزييف هذا الأساس أحياناً (عندما يقول إنَّ مشروع تحرير الرقيق كان كامناً في الإسلام من البداية، من دون بحث ولا تمحيص) ليظلَّ منتسباً لجسد التشريع التقليدي، بينما هو يحاول التحرُّر منه في كلّ لحظة، ولوي عنقه لإنتاج أحكام مُختلفة إلى حدّ مُناقضة المأثور من الأحكام؟ وما سرّ رغبة الإسلام المعاصر في أن يبتلع «مبادئ الحضارة الغربيَّة» في جوفه، بالحديث عن حقوق الإنسان في الإسلام وحقوق المرأة في الإسلام وعن التفكير كفريضة إسلاميَّة وعن الإعجاز العلمي في القرآن؟ ولماذا تكشف قراءة نصوص أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين عن أصوليَّة تتجاوز الحدود المذهبيَّة والإيديولوجيَّة، فتؤدّي بالأفغاني إلى صياغة التاريخ في صورة حرب بين الإسلام والماديَّة، في ردّه على الدهريين، وتؤدي بمحمَّد عبده إلى وضع الإسلام مبدأ وحيداً للحضارة تدور معه وجوداً وعدماً في الإسلام والنصرانيَّة مع العلم والمدنيَّة، وتؤدي بطه حسين إلى قراءة أصوليَّة للفتنة الكبرى تجعلها صراعاً بين الأصول الحقة والإنسانيَّة للإسلام، وبين محاولات الجاهليَّة للانقلاب على هذه الأصول، ولماذا صاغ مصطفى كامل المسألة الشرقيَّة في صورة حرب بين المسيحيَّة والإسلام؟ ولماذا انتهت كلّ هذه الرؤى إلى تبلورها النهائي في تصوُّر سيد قطب عن التاريخ كحرب أزليَّة بين الإسلام والجاهليَّة في الظلال وغيره؟

تكتسب هذه الأسئلة زخماً جديداً عند إدراكنا أنَّ الدراسة التي ظلّت عالقة في بحثها عن مواطن الاتفاق الرأسيَّة/ التاريخيَّة ومواطن الاختلاف الأفقيَّة/ الإيديولوجيَّة أصبح من الواجب تجاوزها، بل وقلبها، من أجل أيّ تطوير لحقل الدراسات الإسلاميَّة خارج المقولات التي أورثها الاستشراق لنا. وهذا أمر يحتاج إلى جهود بحثيَّة تعمل عبر حقول الدراسة التقليديَّة، وتتميَّز بالإقدام والرصانة معاً.

لائحة المصادر والمراجع

ـ كتب مُقدَّسة

القرآن الكريم.

ـ تفاسير كلاسيكيَّة

1. مُقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي، تفسير مُقاتل بن سليمان، تحقيق عبد الله محمود شحاتة، دار إحياء التراث (بيروت)، 2002.

2. الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 2001.

3. أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، الكشَّاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي (بيروت)، 1407 هـ.

4. أبو عبد الله محمَّد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصريَّة (القاهرة)، 1964.

5. المحلي والسيوطي، تفسير الجلالين، دار الحديث (القاهرة)، بدون تاريخ.

6. جلال الدين السيوطي، الدُّر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر (بيروت)، بدون تاريخ.

ـ فِقه إسلامي كلاسيكي

7. فقه حنفي

- محمد بن الحسن الشيباني، المبسوط (أو الأصل)، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دار المعارف النعمانيَّة (لاهور)، بدون تاريخ.

- الجصَّاص (أبو بكر الرازي)، شرح مختصر الطحاوي، تحقيق عصمت الله عنايت الله محمَّد، دار البشائر الإسلاميَّة (بيروت)، 2010.

- شمس الدين السرخسي، المبسوط، دار المعرفة (بيروت)، بدون تاريخ.

8. فقه مالكي

- مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق محمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي (بيروت)، 1985.

- مالك بن أنس، المدونة الكبرى (برواية سحنون عن عبد الرحمن بن قاسم)، دار الكتب العلميَّة (بيروت)، 1994.

9. فقه شافعي

- محمَّد بن إدريس الشافعي، الأم، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء (المنصورة)، 2001.

- علي بن محمد الماوردي البصري، الحاوي الكبير (في فقه مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه، وهو شرح مختصر المزني)، تحقيق علي محمَّد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلميَّة (بيروت)، 1994.

10. فقه حنبلي

- عبد الله بن أحمد بن قدامة، عمدة الفقه في المذهب الحنبلي، تحقيق أحمد محمَّد عزوز، المكتبة العصريَّة (بيروت)، 2003.

- تفاسير حديثة ومعاصرة

11. شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية (بيروت)، 1415 هـ.

12. محمَّد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب (القاهرة)، 1990.

13. سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق (القاهرة)، بدون تاريخ.

14. محمَّد متولي الشعراوي، الخواطر، أخبار اليوم (القاهرة)، بدون تاريخ.

- كتابات أخرى

15. عبد السلام الترمانيني، الرّق: ماضيه وحاضره، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (الكويت)، 1979.

16. جمال الدين الأفغاني ومحمَّد عبده، العروة الوثقى، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، نسخة رقميَّة، 2015.

17. مصطفى كامل، المسألة الشرقيَّة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، نسخة رقميَّة، 2014.

18. محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار الحداثة (بيروت)، 1988.

19. عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلاميَّة، نهضة مصر (القاهرة)، بدون تاريخ.

20. محمَّد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، سلسلة عالم العرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (الكويت)، 1985.

21. خالد زيادة، المسلمون والحداثة الأوروبيَّة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب (القاهرة)، 2010.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017