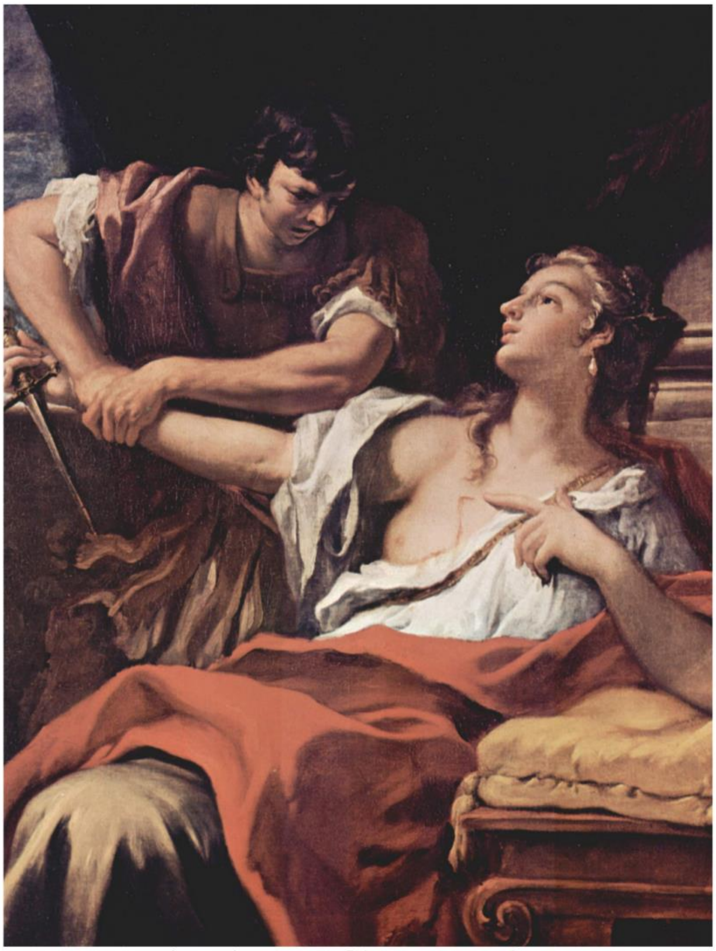
السبي و الاغتصاب



رمضان مصطفى سليمان

المقدّمة

إنَّ الإحاطة بتاريخ ظاهرة **السبي** تمثّل مدخلاً أساسياً لفهم التحولات الاجتماعية والفكرية التي مرّت بها الإنسانية منذ نشأة التجمعات البشرية الأولى. فالسبي ، بوصفه ممارسةً قائمة على الغلبة والقهر، لم يكن مجرد فعل عسكري أو اقتصادي عابر ، بل كان **انعكاساً لبنية عميقة من التصورات الحضارية** المرتبطة بمفهوم الإنسان والملكية والسلطة والجندر. ولعلّ خطورة هذه الظاهرة تكمن في كونها **تعبيراً عن أنماط الوعي الجمعي** التي سادت المجتمعات القديمة ، وعن الكيفية التي بُنيت بها العلاقات بين المنتصر والمغلوب ، بين السيد والعبد، وبين الرجل والمرأة.

لقد نشأت ظاهرة السبي في رحم المجتمعات القديمة التي اعتمدت الحرب وسيلةً للسيطرة ، وإعادة توزيع الثروة والسكان ، فحين كان النصر العسكري يُعدّ برهاناً على التفوق الإلهي والجدارة الحضارية ، كان السبي وسيلة لترجمة هذا النصر إلى واقع اجتماعي واقتصادي ملموس . وبهذا تحوّل الإنسان ، ولا سيّما المرأة ، إلى **رمزٍ للغنيمة والانتصار** ، تُستباح حريته الشخصية وتُعاد صياغة وجوده ضمن منظومة جديدة من التبعية.

من **المنظور التاريخي** ، يمكن القول إنّ السبي ارتبط بظهور أولى الحضارات الزراعية الكبرى ، مثل حضارات بلاد الرافدين ووادي النيل ، حيث شكّلت الحروب بين الدويلات والمدن– الدول مصدراً لتأمين الأيدي العاملة ولتعزيز المكانة الطبقية للحكام . وقد وثّقت النصوص المسمارية والبرديات المصرية إشاراتٍ واضحة إلى استرقاق الأسرى واستخدامهم في خدمة المعابد والمشاريع العامة . ومع مرور الزمن ، ترسّخت هذه الممارسة في القوانين ، كما في **شريعة حمورابي** و**القانون الروماني** ، لتصبح جزءاً من النظام الاجتماعي والديني معاً.

أما **من الزاوية الاجتماعية** ، فقد أسهم السبي في إعادة إنتاج هرمية السلطة داخل المجتمع. إذ لم يكن الأسير أو الأسيرة يُنظر إليهما ككائنين مستقلين ، بل كأدواتٍ تُوظَّف لخدمة الجماعة المنتصرة . وكان

لذلك أثرٌ مزدوج: فمن جهة ، عزّز الإحساس بالتفوّق لدى الطبقة المهيمنة ، ومن جهةٍ أخرى ، خلق لدى المستَرقّين حالةً من **الاغتراب والانسلاخ عن الهوية** ، إذ جُرِّدوا من روابطهم الأسرية والثقافية . ومع الوقت ، تحوّل السبي إلى مؤسسة اجتماعية تضبطها الأعراف والمواثيق ، بل أُضفيت عليها صبغةٌ دينية تُبرّرها باسم الآلهة أو القدر.

وفي **البعد النفسي** ، تمثّل ظاهرة السبي أحد أعمق الجروح في تاريخ الوعي الإنساني ، لأنها تمسّ جوهر الكرامة والحرية . فالأسير ، وهو يواجه اقتلاعاً قسرياً من جذوره ، يعيش صراعاً داخلياً بين الرغبة في النجاة والخضوع للواقع المفروض. أما السيد ، فيقع بدوره تحت تأثيرٍ نفسي مغاير يتمثّل في **تضخم الأنا وتشييء الآخر** ، وهو ما يُفسَّر بلغة علم النفس الاجتماعي كآلية دفاعية لتبرير العدوان وتخفيف الشعور بالذنب . وهكذا تولّد عن السبي نظامٌ نفسي–اجتماعي متكامل يُعيد إنتاج العنف جيلاً بعد جيل.

ومن **المنظور الفلسفي** ، تُثير ظاهرة السبي أسئلة عميقة حول طبيعة الإنسان والعدالة والحرية . فهي تكشف عن المفارقة الكبرى في التاريخ الإنساني : كيف استطاع العقل الذي اخترع الكتابة والقانون أن يبرّر استعباد إنسانٍ آخر ؟ وكيف تحوّل "الآخر" إلى **موضوعٍ للامتلاك** لا شريكٍ في الإنسانية ؟ لقد رأى الفلاسفة الإغريق ، كأرسطو ، أن العبودية أمرٌ "طبيعي"، لأن بعض البشر – في نظرهم – خُلقوا للخدمة لا للحكم. غير أن هذا التبرير الفلسفي ما لبث أن تعرّض للنقد ، خصوصاً في الفلسفات اللاحقة التي ربطت بين الحرية والعقل والكرامة الإنسانية ، كما في الفكر الرواقي ثمّ في الفلسفات الدينية التوحيدية.

وعند الانتقال إلى **المجتمع العربي قبل الإسلام** ، نجد أن السبي كان معروفاً ، لكنه لم يكن ممارسة مستقلة أو منظمة كما في الإمبراطوريات الكبرى ، بل ارتبط بالحروب القبلية والغارات. كانت المرأة تُسبى أحياناً كرهينة أو ضمانٍ للصلح أو كرمزٍ للنصر، وكانت تُعامل وفق أعراف القبيلة ، التي قد تدمجها أو تبيعها أو تردّها بفدية . ومع ذلك ، لا يمكن القول إنّ ظاهرة السبي كانت "عربية المنشأ" ، إذ تشير الدراسات المقارنة إلى أنّها **ظاهرة كونية** ترافقت مع نشوء الحرب كأداة سياسية واقتصادية . لكن العرب ، شأن غيرهم من الأمم ، تفاعلوا معها في إطارٍ ثقافي خاص ، صاغته قيم الشرف والغنيمة والنسب.

ثم جاء **الإسلام** في سياقٍ تاريخي كانت فيه العبودية والسبي جزءاً من النظام العالمي. وقد تعامل الإسلام مع هذه الظاهرة تعاملاً تدريجياً إصلاحياً ، إذ لم يلغها فوراً ، بل وضع لها قيوداً صارمة تهدف إلى تقليصها تمهيداً لتجفيف منابعها . فجعل **العتق من أعظم القربات** ، وفتح أبواب التحرير بالزكاة والكفارات ، وأعاد للسبايا بعض حقوقهن الإنسانية كحق الزواج والكرامة والمعاملة الحسنة. ومن هنا يمكن القول إنّ **التحول الإسلامي في مفهوم السبي** لم يكن عسكرياً بقدر ما كان أخلاقياً وإنسانياً ، إذ غيّر من موقع "الآخر" داخل البنية الاجتماعية.

إنّ دراسة ظاهرة السبي ، إذن، تقتضي **مقاربة متعددة الأبعاد** ، تتداخل فيها القراءة التاريخية مع التحليل الاجتماعي والنفسي والفلسفي.

فمن الناحية **السببية**، نشأت الظاهرة نتيجة لعوامل مركبة: الصراع على الموارد ، والرغبة في السيطرة ، والتفاوت الطبقي ، والتصورات الدينية التي ربطت النصر الإلهي بالاستيلاء على البشر والأرض . أما من ناحية **النتائج** ، فقد أسهمت في تشكيل أنماط السلطة والعلاقات الجندرية ، وأنتجت ثقافة الخضوع والتملك التي ظلت تلاحق البنى الذهنية حتى العصور الحديثة.

وعلى الرغم من أن الإنسانية قطعت شوطاً كبيراً نحو إلغاء الاسترقاق العلني ، فإنّ آثار السبي لا تزال حاضرة في **الذاكرة الجمعية والسلوك الثقافي** ، من خلال التمثلات الأدبية والدينية والسياسية . فالمجتمعات التي عاشت قروناً على منطق الغلبة والاستحواذ ما تزال تعاني من آثار هذا الإرث في شكل علاقات غير متكافئة بين الجنسين ، وبين الطبقات ، بل وحتى بين الدول. ولهذا فإنّ دراسة السبي ليست مجرد بحث في الماضي، بل هي **سعي لفهم جذور العنف والهيمنة في الحاضر**.

إن هذا البحث يسعى إلى تحليل ظاهرة السبي بوصفها مرآةً لتطور الوعي الإنساني، متتبعاً مسارها من المجتمعات القديمة إلى العربية فالإسلامية، ومبيناً كيف تداخلت **الأسباب المادية والنفسية والفكرية** في نشأتها واستمرارها، وكيف أفرزت **نتائج حضارية وأخلاقية** ما زالت ماثلة إلى اليوم. ففهم الماضي في عمقه هو الخطوة الأولى نحو تفكيك آلياته في الحاضر، وتحرير الإنسان من أشكال الاستعباد المادية والمعنوية التي ما زالت تتخفّى بأقنعة جديدة.

الباب الأول

ظاهرة السبي في التاريخ الإنساني

تمتدّ مشكلة العنف البشري بجذورها إلى أزمنة سحيقة سبقت ظهور الكتابة والتدوين ، حيث تشكّلت ملامح الصراع بين الجماعات البشرية الأولى حول الماء والمرعى والأرض ، ثم تطوّرت تلك الصراعات مع تشكّل القبائل وقيام الدول ، فصارت الحروب جزءاً من التاريخ الإنساني ومحرّكاً من محرّكاته الكبرى.

غير أنّ وجه العنف الأكثر مأساوية تجلّى في ظاهرة **السبي** ، سبي النساء ، تلك الظاهرة التي رافقت الحروب منذ القدم وكانت تجسيداً مباشراً للعلاقات الهرمية بين المنتصر والمهزوم ، وللرؤية الذكورية المهيمنة التي نظرت إلى المرأة بوصفها ملكية أو جزءاً من الغنيمة.

ومع تطوّر الحضارات البشرية وتغيّر النظم السياسية والقانونية ، بقيت الظاهرة نفسها تتبدّى بصور مختلفة: فبعد أن كان السبي مصطلحاً شائعاً في المجتمعات القديمة ، ظهر في العصر الحديث بشكل أكثر وحشية تحت مسمّيات جديدة ، أبرزها **الاغتصاب في زمن الحرب** أو في حالات الانهيار الاجتماعي.

إن البحث في السبي ليس بحثاً في ظاهرة هامشية، بل هو مقاربة في عمق **العلاقات الاجتماعية، والبنى النفسية، والفلسفات الحضارية** التي شكّلت تاريخ الإنسان.

+

إنَّ الإحاطة بتاريخ ظاهرة السبي تتطلب جهداً بحثياً مستقلاً، إذ ترتبط هذه الظاهرة ببنية المجتمعات القديمة وعلاقات القوة والهيمنة فيها. فالسبي لم يكن مجرد ممارسة عسكرية أو اقتصادية، بل كان انعكاساً لتصورات حضارية حول المرأة والملكية والسلطة.

ومن هنا تأتي أهمية دراسة جذور هذه الظاهرة ومقارنتها عبر الحضارات المختلفة، للوقوف على أسبابها ونتائجها ، ولمعرفة ما إذا كانت عربية المنشأ أم دخيلة على المجتمع العربي ، وكيف انتقلت إلى العصر الإسلامي.

فالسبي يمثل مرآةً تعكس البنية الأخلاقية والسياسية في مراحل مختلفة من تطور الإنسان ، إذ يتقاطع فيه الاقتصادي بالديني ، والسياسي بالاجتماعي ، والنفسي بالفلسفي. ومن خلال تتبع المراحل التاريخية للسبي يمكن الكشف عن التحولات في مفهوم الكرامة الإنسانية، ومكانة المرأة، ودور الحرب في تشكيل القيم والسلوك الجمعي.

الفصل الأول:
الجذور التاريخية لظاهرة السبي
في الحضارات القديمة

في الحضارتين الرافدية والفرعونية

تُعدّ حضارات وادي الرافدين ومصر القديمة من أقدم النماذج التي عرفت السبي كأسلوب من أساليب تثبيت السلطة وتوسيع النفوذ. فقد وثقت النقوش السومرية والبابلية مشاهد لأسرى الحروب يُساقون في صفوف طويلة ، بينما تُؤخذ النساء والأطفال كغنائم تؤول إلى المنتصرين . وكان السبي آنذاك يمثل امتداداً لمفهوم " الغنيمة " الاقتصادية والرمزية ، إذ يُظهر تفوق المنتصر على المهزوم لا في السلاح فحسب ، بل في السيطرة على مصيره ونسله.

+

أما في مصر القديمة، فقد ارتبط السبي بطقوس دينية وسياسية ، إذ كان يُنظر إلى الفرعون بوصفه " إلهاً منتصراً " يملك أرواح أعدائه وأجسادهم. وتظهر النقوش في معابد الأقصر والكرنك صوراً لأسرى مقيدين ، في إشارة إلى إخضاعهم الكامل للسلطة الإلهية. وهكذا امتزج السبي في هذه الحضارات بالتصور الكوني للعدالة والهيمنة.

+

في الحضارة اليونانية والرومانية

في اليونان القديمة، اتخذ السبي بعداً فلسفياً ، إذ نظر إليه بعض الفلاسفة ، مثل أرسطو ، بوصفه حالة طبيعية لبعض البشر، قائلاً : " إن من الناس من خُلقوا أحراراً ، ومنهم من خُلقوا عبيداً بطبيعتهم ". كانت هذه الفكرة تؤسس لمشروعية اجتماعية للسبي ، وتربطه بمفهوم " الطبيعة " و" العقل ". أما في روما ، فقد أصبح السبي نظاماً اقتصادياً متكاملاً ، إذ اعتمدت الإمبراطورية على الأرقاء في الزراعة والصناعة والخدمة العسكرية . وقد وُضعت تشريعات مفصلة تنظم حقوق المالكين

والعقوبات على العبيد الفارين، مما يعكس مؤسسة متجذرة يصعب تجاوزها.

+

السبي في الجزيرة العربية قبل الإسلام

الممارسات الاجتماعية والدوافع القبلية

قبل الإسلام ، كانت الحروب القبلية المتكررة تؤدي إلى وقوع الأسرى ، وكان السبي جزءاً من أعراف الحرب . فالمرأة كانت تُسبى وتُعتبر من المتاع الذي يحق للغالب امتلاكه ، وتُستخدم أحياناً وسيلة للمصالحة أو للثأر أو للزواج السياسي . وقد روت المعلقات أخباراً عن فخر الفرسان بعدد السبايا اللاتي غنموهن ، ما يدل على حضور السبي كرمز من رموز البطولة والجاه.

لكن لا بد من التمييز بين نوعين من السبي في الجاهلية: سبي الحروب القبلية المحدودة، الذي كان غالباً ما ينتهي بالفداء أو الزواج، وسبي الغزوات الكبرى، الذي كانت غايته الاقتصادية أو السياسية. فالسبي في المجتمع العربي لم يكن مؤسسة اقتصادية متكاملة كما في روما ، بل ممارسة ظرفية مرتبطة بموازين القوة والشرف.

+

التحول في مفهوم السبي بعد الإسلام

التشريع الإسلامي وتقييد الظاهرة

عندما جاء الإسلام، لم يلغِ السبي مباشرة، بل وضع له ضوابط أخلاقية وتشريعية صارمة هدفت إلى تقليصه تمهيداً لإلغائه التدريجي. فقد قرر القرآن الكريم أن الأسرى لا يجوز قتلهم عبثاً، بل يجب التعامل معهم بإنسانية :فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً" (محمد: 4.)

كما حثّ على عتق الرقاب وجعلها من أعظم القربات، وربط تحرير الرقيق بالكفارات الشرعية. وهكذا تحوّل السبي من ممارسة قبلية عشوائية إلى نظام منضبط بقواعد الرحمة والعدل.

ومن أبرز الأمثلة التاريخية تعامل النبي محمد ﷺ مع سبايا بني المصطلق ، إذ أطلق سراحهن بعد أن تزوج جويرية بنت الحارث ، فكان زواجه سبباً لتحرير مئات الأسرى.

البعد الإنساني والتحول الحضاري

أحدث الإسلام نقلة نوعية في النظرة إلى الإنسان ، إذ نقض الأساس الفلسفي للسبي بوصفه "حقاً للمنتصر"، وبدلاً من ذلك ربط الكرامة بالإنسانية لا بالنصر أو القوة. ومع اتساع الفتوحات الإسلامية، حافظ المسلمون على هذا التوجه الإنساني، فكانت هناك محاولات مستمرة لتقييد الظاهرة حتى تلاشت تدريجياً في العصور اللاحقة مع تطور مفهوم حقوق الإنسان.

الأبعاد الاجتماعية والنفسية والفلسفية للسبي

البعد الاجتماعي

أدى السبي إلى تغيّر البنى الاجتماعية في كثير من الحضارات. ففي بعض المجتمعات، اندمج السبايا في التركيبة السكانية وأسهمن في نقل ثقافات جديدة، كما في الدولة العباسية حيث أنجبت الجواري العلماء والأدباء. لكن في المقابل ، أسهم السبي في ترسيخ الفوارق الطبقية وتثبيت سلطة الذكور على حساب المرأة.

البعد النفسي

من منظور علم النفس الاجتماعي ، يمكن النظرج إلى السبي كظاهرة تعبيرية عن "غريزة السيطرة " المتأصلة في الإنسان. فالمنتصر لا يكتفي بإخضاع خصمه عسكرياً ، بل يسعى إلى امتلاك رموز هزيمته - الزوجة، الأبناء، الممتلكات - ليؤكد تفوقه الوجودي. وعلى الطرف الآخر ، يولّد السبي لدى الضحية شعوراً عميقاً بالاغتراب والمهانة ، مما يترك آثاراً تمتد عبر الأجيال.

وقد تناول علماء النفس الحديثون مثل "إريك فروم" و"كارل يونغ" مفهوم العبودية النفسية كحالة من الاغتراب ، حيث يفقد الإنسان حريته الداخلية تحت سلطة القوة.

البعد الفلسفي

من الزاوية الفلسفية ، يثير السبي تساؤلات عميقة حول الحرية والإرادة والعدالة. فإذا كانت القوة تبرر الامتلاك ، فهل تسقط الكرامة الإنسانية تحت منطق الضرورة التاريخية؟

يرى الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو أن العبودية "تتناقض مع الطبيعة" ، لأن الإنسان يولد حراً ، لكن القيود الاجتماعية تصنع منه عبداً. في حين برر هيغل ، من خلال جدلية السيد والعبد ، وجود العبودية كمرحلة ضرورية لتطور الوعي الإنساني ، إذ لا يعي الإنسان ذاته إلا في صراعه مع الآخر.

أما في الفكر الإسلامي ، فالفلسفة الأخلاقية تقوم على مبدأ التكريم الإلهي:

"وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" (الإسراء: 70)،

مما يجعل أي شكل من أشكال الاستعباد منافياً للفطرة والعدالة الإلهية.

انحسار الظاهرة في العصور الحديثة

مع دخول العالم في عصر النهضة الأوروبية وبروز مفاهيم حقوق الإنسان ، بدأت الدول تتجه نحو تجريم السبي والعبودية . ففي القرن التاسع عشر ، ألغت بريطانيا تجارة العبيد ، وتبعتها بقية الدول تباعاً.

وفي العالم الإسلامي ، صدر في الدولة العثمانية فرمان بتحريم تجارة الرقيق عام 1847م ، ثم تأكد هذا الاتجاه في الدول العربية الحديثة.

وقد أسهمت التحولات الفكرية ، خصوصاً مع صعود الحركات الإصلاحية الإسلامية ، في ترسيخ القناعة بأن السبي لم يعد له مكان في عالم تحكمه القوانين الدولية والمبادئ الإنسانية العالمية.

يتضح من هذا العرض أن السبي لم يكن مجرد ظاهرة عابرة في التاريخ الإنساني ، بل كان نتاجاً لمراحل طويلة من الصراع بين القوة والضمير ، بين الغريزة والعدالة. ومع أن الإسلام جاء في بيئة تعرف السبي ، إلا أنه أعاد تعريفه وأسس لنظام إنساني أوسع يقوم على الحرية والمساواة.

إن دراسة هذه الظاهرة تكشف أن تطور الإنسانية ليس فقط في التقدم المادي ، بل في ترسيخ القيم التي تصون كرامة الإنسان أيّاً كان جنسه أو أصله. ولعل التأمل في تاريخ السبي يذكّرنا بأن الكفاح من أجل الحرية ليس معركة في الماضي، بل هو جهاد دائم في الحاضر والمستقبل

الفصل الثاني :السبي في المجتمع العربي قبل الإسلام

أول من مارس السبي في الجزيرة العربية

دراسة تاريخية اجتماعية نفسية فلسفية

يُعدّ مفهوم **السبي** من أبرز الظواهر الاجتماعية التي رافقت الحروب والصراعات منذ فجر التاريخ الإنساني. فهو ممارسة ذات أبعاد مركّبة ، تتشابك فيها عناصر **الاقتصاد والقوة والسيطرة والدين والثقافة** .وفي الجزيرة العربية قبل الإسلام، كان السبي من ملامح الحياة القبلية التي تتأسس على الغزو والنهب والثأر، مما يجعله موضوعًا يستحق الدراسة من منظور **تاريخي واجتماعي ونفسي وفلسفي**.

تهدف هذه الدراسة إلى تتبّع **أصول ظاهرة السبي في الجزيرة العربية**، بدءًا من الروايات التاريخية الأولى، مرورًا بتحليل السياق الاجتماعي والنفسي الذي جعل من السبي ظاهرة مقبولة ومبرَّرة في المجتمعات القديمة، وانتهاءً بقراءة فلسفية تتناول دلالات هذه الممارسة في ضوء مفهوم السلطة والسيطرة.

+

أول من مارس السبي بين العرب

يُورِدُ اليعقوبي في تاريخه روايةً لافتة عن جذور ممارسة السبي في المجتمع العربي القديم ، فينسب أوّل ظهورٍ له إلى سبأ بن يعرب بن قحطان ، الذي عُرف ـ كما يقول ـ بعبد شمس. وينقل عنه قوله: « وهو أول من ملك ملوك العرب وسار في الأرض وسبى السبايا » (تاريخ اليعقوبي، ج1، ص195). وقد تبدو هذه الجملة للوهلة الأولى مجرّد خبرٍ تاريخي ، لكنها في حقيقتها مفتاح لفهم علاقة مبكرة بين تشكّل السلطة السياسية في الجزيرة العربية وبين ظاهرة السبي بوصفها إحدى أدوات ترسيخ الهيمنة وتثبيت السيادة.

فالملك، في المخيال العربي القديم، لم يكن لقباً شكلياً ولا مرتبة اجتماعية فحسب ، بل كان مشروعاً يقوم على ركيزتين أساسيتين :**الغزو والسيطرة** .والغزو ـ من حيث هو ـ لم يكن مجرد تحرك عسكري ، بل

ممارسة اجتماعية–اقتصادية تتضمن إعادة توزيع للثروة ، وتثبيتاً لمكانة الجماعة الغازية ، وإرسال رسائل رمزية إلى القبائل المجاورة . ومع الغزو جاء السبي ، باعتباره الوجه القاسي والمكشوف للحرب ، لكنه في الوقت نفسه كان أداة لإعادة تشكيل البنى الاجتماعية والاقتصادية والنفسية للقبيلة المنتصرة.

إن رواية اليعقوبي تكشف أن السبي، في سياقه العربي المبكر ، لم يكن فعلاً عفوياً أو حادثاً عرضياً يطرأ عند هزيمة خصمٍ ما ، بل كان ممارسة مرتبطة بظهور الملوك الأوائل (رؤوساء القبائل) ، أي بولادة السلطة المركزية التي تتجاوز حدود القبيلة إلى رحابة الكيان السياسي. فحين يقول إن سبأ «أول من ملك ملوك العرب» ، فهو يشير إلى لحظة انتقال العرب من حياة العصبيات المتوازنة ـ حيث كل قبيلة تملك قدراً من القوة يوازي قوة جاراتها ـ إلى شكل من أشكال الهيمنة السياسية المنظمة.

وفي مثل هذه اللحظة التاريخية، يصبح السبي جزءاً من دوران آلة السلطة ، لأنه يوفّر للملك ما يحتاج إليه من ثروة بشرية ومادية ، ويسهم في ترسيخ هالته الرمزية باعتباره القادر على الغزو والفتح وتوزيع الغنائم.

غير أن العرب لم يكونوا بمعزل عن الحضارات الكبرى التي أحاطت بهم. فالإنسان العربي القديم ، مهما بدا بدوياً أو معزولاً ، كان في تماسٍ دائم مع طرق التجارة الكبرى التي عبرت شبه الجزيرة وربطت جنوبها بشمالها ، وشرقها بغربها. ومن خلال هذه الطرق انتقلت الأفكار والعادات والمؤسسات السياسية ، ومنها تقاليد الحرب والسبي. فقد عرف الفراعنة منذ الدولة الحديثة عادة أسر الرجال والنساء والأطفال في حملاتهم على الشام والنوبة وليبيا، وكانوا يستخدمون الأسرى في مشروعات البناء والري ، أو يدمجونهم ضمن المجتمع عبر مراتب العبيد والخدم . كما مارس الآشوريون ـ وربما بلغوا في ذلك أقصى درجات التنظيم والقسوة ـ سياسة التهجير الجماعي للشعوب المغلوبة ، محوّلين السبي إلى أداة سياسية تهدف إلى تفتيت الجماعات المقاومة، وتذويبها داخل نسيج الإمبراطورية.

أما البابليون، فقد رسّخوا هذه الممارسة بُعداً قانونياً وفلسفياً؛ إذ صارت جزءاً من منظومة الحكم التي تعتبر الملك نائباً للآلهة في الأرض ، ومن ثمّ فإن إخضاع الشعوب والسبي كان يُبرَّر باعتباره تنفيذًا لإرادة عليا . ولم يكن الفرس أقل اتساعاً في هذا الباب ؛ فقد اعتمدت

الإمبراطوريات الأخمينية والساسانية على الأسرى في تلبية حاجات اقتصادها الحربي ، مستفيدين منهم في الزراعة ، والمحاجر ، وشقّ الطرق ، وإقامة المنشآت.

وعندما بزغ نجم الرومان في أقصى الغرب الآسيوي ، رفعوا السبي إلى درجات من التنظيم القانوني والإداري جعلته جزءاً لا يتجزأ من عالمهم . فالأسرى كانوا يرفدون سوق العبيد الضخم ، الذي لم يكن مجرد سوق للمتاع البشري ، بل بنية اقتصادية قائمة بذاتها ، تعتمد على تشغيل الملايين في الزراعة والصناعة والخدمات . ومن يتمعّن في آثار روما يدرك أن كثيراً من عظمتها بُنيت بأيدي هؤلاء المأسورين.

ضمن هذا المحيط المتخم بالنماذج الإمبراطورية ، كان من الطبيعي أن يتأثر العرب بما حولهم ، سواء عبر التجارة أو عبر الاحتكاك العسكري أو عبر التقاليد التي تسري في الأطراف قبل أن تبلغ المركز. ومن ثم فإن قول اليعقوبي إن سبأ بن يعرب هو «أول من سبى في العرب» لا يمكن أن يُفهم حرفياً بمعنى أنه أول من عرف السبي في التاريخ العربي، بل بمعنى أدق: إنه أول من نقل السبي من ممارسة قبلية محدودة إلى **ممارسة ملوكية منظّمة** ترتبط بتكوين السلطة واتساع نطاقها.

وإذا تأملنا ظاهرة السبي من زاوية اجتماعية–نفسية، وجدنا أنها تمثل انعكاساً لذهنية الحرب القديمة التي كانت تقوم على ثنائية «الغالب/المغلوب». فالمنتصر لا يكتفي بإقصاء خصمه عسكرياً ، بل يسعى إلى تفكيك كيانه الاجتماعي عبر الاستحواذ على عناصره البشرية. بذلك يتحول السبي إلى آلية رمزية تمحو آثار السيادة القديمة، وتثبت سيادة جديدة. وهو، بهذا المعنى ، ليس مجرد أَخْذٍ للنساء أو الأطفال ، بل **إعادة تشكيلٍ للنسيج الاجتماعي،** لأن المأسورين يصبحون جزءاً من القبيلة المنتصرة، يضيفون إلى عددها ومواردها ودوائر نفوذها.

وتكشف دراسات الأنثروبولوجيا أن المجتمعات القديمة كانت ترى في السبي نوعاً من «إعادة الميلاد» القسري: يدخل الشخص في جماعة جديدة، يتعلم لغتها ، ويندمج في تقاليدها ، ويصبح بعد جيل أو جيلين فرداً كامل الانتماء. هكذا تتوسع الجماعات ، لا فقط عبر الولادة الطبيعية ، بل عبر «الولادة الاجتماعية» التي يفرضها السبي. ومع الوقت ، تتحول هذه العملية إلى عنصر مهم في بناء الهويات الجمعية.

وفي الجانب النفسي ، يبدو السبي أداة لإشباع نزعة التفوق لدى المنتصر ، وتعويض مخاوفه الوجودية. فالقبيلة التي تعيش في بيئة قاسية ومهددة تميل إلى احتضان كل مورد بشري تظفر به ، لا فقط بوصفه يضيف إلى قوتها ، بل لأنه يخفف من توترها الجماعي الناشئ عن خشية الفناء . لذلك نجد أن كثيراً من المجتمعات البدائية كانت تحتفظ بالأسرى لا لقتلهم ، بل لدمجهم ضمنها وإعادة تدويرهم اجتماعياً.

أما في السياق الفلسفي ، فإن السبي يعكس علاقة الإنسان بالسلطة في صورتها الأولى : سلطة القوة. فقبل ظهور مفاهيم الدولة والقانون والعقد الاجتماعي ، كان الحق يُبنى على القدرة ، وكان الأقوياء يرون في أخْذ الضعفاء جزءاً من «نظام الطبيعة». وقد عبّر عن ذلك فلاسفة الإغريق الأوائل حين تحدثوا عن «حق الأقوى the right of the stronger)» ، معتبرين أن القوة أساس الملك ، وأن التفوق العسكري يتيح لصاحبه وضع قواعد العلاقات الإنسانية. غير أن هذا التصور لم يدم طويلاً ؛ فقد بدأ يتراجع مع تطور فكرة العدالة والقانون وحقوق الإنسان ، وإن ظلّت آثاره باقية في كثير من الممارسات البشرية حتى الأزمنة الحديثة.

وإذا عدنا إلى السياق العربي قبل الإسلام ، نجد أن السبي كان جزءاً من منظومة الغزو التي قامت عليها حياة البدو. فالغزو لم يكن مجرد وسيلة لكسب العيش، بل كان شكلاً من أشكال التربية الاجتماعية التي تعلّم الشاب الشجاعة، والصبر، والالتزام بالعصبية . وكانت الغنيمة ، بما فيها الأسرى ، تمثل مكافأة لهذه المشاركة. ويبدو أن الملوك الأوائل، مثل سبأ بن يعرب ، سعوا إلى تحويل هذا الشكل القبلي للغزو إلى مؤسسة سياسية واسعة تتجاوز النزاعات الصغيرة إلى مشروع سيطرة إقليمي.

ولعلّ مثال سبأ نفسه ذو دلالة هنا ؛ فالروايات القديمة تصوره مؤسساً لسلطة جنوبية واسعة ، ارتبط اسمها لاحقاً بمملكة سبأ الشهيرة. ومن المعروف تاريخياً أن ممالك اليمن القديم ـ كقتبان وحضرموت ومعين وسبأ ـ كانت على صلة وثيقة بالمراكز الحضارية في الشام وبلاد الرافدين وشرق أفريقيا. ومن ثم، فإن ممارساتهم الحربية لم تكن بدائية، بل كانت تحمل تأثيرات واضحة من النماذج الإمبراطورية التي عاصروها.

إن المثير في رواية اليعقوبي أنها تجعل من السبي علامة على الانتقال من مجتمع قبلي إلى مجتمع سياسي. فالمجتمعات القبلية، وإن مارست السبي في حالات الحرب ، إلا أن هذا السبي كان محدود الأثر ، ولا يؤدي إلى بناء هالة ملوكية. أما حين يصبح السبي جزءاً من **مشروع ملكي**، فإنه يتخذ معنى جديداً؛ إذ يتحول إلى طقس من طقوس السلطة ، يعزز صورة الملك في أعين رعيته ، ويُشعر القبائل الأخرى بعظمته. وهكذا يبدو سبأ بن يعرب أشبه ببطل تأسيسي أدخل العرب في مرحلة جديدة من تنظيم القوة.

ويمكن تقريب المعنى من خلال مقارنة تاريخية: فقد كان الملك سرجون الأكدي ، في بلاد الرافدين ، أول من نظم حملات السبي في إطار توسّع إمبراطوري ، فجعلها جزءاً من بناء الدولة. وكذلك فعل ملوك آشور حين حوّلوا السبي إلى سياسة ثابتة من سياساتهم الخارجية. ومن ثم ، فإن قرار سبأ بانتهاج السبي قد يكون انعكاساً لروح العصر، التي ترى في السيطرة على البشر جزءاً من بناء الملك.

ومن منظور اجتماعي–اقتصادي ، يمكن القول إن السبي مثّل مورداً للعمالة النادرة في بيئة صحراوية محدودة الإنتاجية. فالحياة في الجزيرة العربية كانت تقوم على الرعي المحدود والزراعة القائمة على الواحات القليلة ، وكان النمو الديمغرافي محكوماً بحدود البيئة. وفي مثل هذه الظروف، يصبح الحصول على اليد العاملة عبر السبي وسيلة لتعويض نقص البشر. وربما أسهم ذلك في بناء التحالفات القبلية وتوسيع نطاقها ، لأن المأسورين ينخرطون في شبكات الرعي والزراعة والتجارة ، مما يزيد قدرة الجماعة على البقاء.

ومع كل ذلك ، فإن السبي ظل ظاهرةً مرتبطة بعصور ما قبل الدولة الحديثة. فمع ظهور الإسلام ، أعيد تنظيم العلاقات بين الجماعات على أساس قانوني وأخلاقي جديد ، وتحوّل السبي ـ الذي كان قبل ذلك ممارسة عشوائية ـ إلى مسألة تخضع لقواعد شرعية تهدف تدريجياً إلى تضييق نطاقه، وفتح أبواب العتق والتحرير، تمهيداً لإلغاء أوسع لمظالم القرون السابقة. وهنا نرى أن التاريخ ليس خطاً ثابتاً، بل مسار تحولات تنقل المجتمعات من دائرة القوة العارية إلى دائرة القانون.

في ضوء ما سبق، يتضح أن رواية اليعقوبي ليست مجرد خبرٍ عن رجل يُدعى سبأ بن يعرب ، بل هي إشارة إلى **نقطة تحول** في تاريخ العرب: لحظة دخولهم إلى عصر الملوكية المنظمة ، واستعارتهم تقاليد

الحرب من الحضارات المجاورة، وتشكيلهم لنماذج خاصة بهم في ممارسة السلطة. وإن كان السبي جزءاً من تلك النماذج، فإنه كان في الوقت نفسه دليلاً على أن السلطة ـ في مراحلها الأولى ـ تحتاج إلى أدوات خشنة تفرض حضورها في العقل الجمعي.

وهكذا ، فحين نفهم السبي في سياقه التاريخي ، نراه ممارسةً ارتبطت بالبناء السياسي والاجتماعي للعالم القديم ، لا مجرد فعل عنف منفصل عن شروطه. فهو ظاهرة ذات جذور فلسفية ونفسية واقتصادية وتاريخية ، تعكس مسيرة الإنسان في بحثه عن القوة ، وتكشف حدود العالم الذي عاش فيه. ومن ثم، فإن القول بأن سبأ «أول من سبى في العرب» لا يعني أنه مبتدع هذه الظاهرة ، بل رائد في تحويلها إلى مؤسسة ملوكية ، أسهمت في تشكيل الملامح الأولى للسلطة العربية قبل الإسلام.

+

البنية الاجتماعية والقبلية للسبي

السَّبْي في المجتمع العربيّ الجاهلي

كان السَّبْي في المجتمع العربيّ قبل الإسلام ظاهرةً مركّبة تتشابك فيها البنى الاجتماعية بالمنظومات القيمية ، وتنعكس فيها رؤية الإنسان الجاهلي للعالم وللعلاقات بين القوى المتنافسة. ولم يكن السبي عند العرب فعلاً طارئًا ، بل ممارسة راسخة قوامها الأعراف القبلية ، تُبرِّرُها الحاجة إلى إثبات التفوّق ، وصيانة الشرف ، وتأمين الموارد، وإعادة تشكيل موازين القوى . وعلى الرغم من أن عالم اليوم ينظر إلى السبي بوصفه فعلاً وحشيًا يناقض كرامة الإنسان ، فإن المجتمع الجاهلي كان يرى فيه جزءًا من النظام الاجتماعي المشروع الذي يحفظ للقبيلة مكانتها بين القبائل.

الإطار التاريخي للسبي في المجتمع الجاهلي

عُرِف العصر الجاهلي بنظام قبلي شديد التماسك يقوم على رابطة الدم ، وعلى قيمتي العصبية والثأر. وكانت القبائل تُدرك أنّ بقاءها مرهون بالقوة: قوة السلاح ، وقوة العدد ، وقوة الهيبة. ومن هنا نشأت الغزوات ، وهي حملات عسكرية صغيرة وسريعة كانت تهدف إلى حماية المياه والمرعى ، أو الاستيلاء على موارد القبائل الأخرى ، أو ردّ عدوان سابق.

وفي سياق هذه الغزوات نشأ السبي ، فأصبح جزءًا من العرف القبلي الذي يُجيز للمنتصر أن يأخذ ما يشاء من المهزوم : مالًا ، أو نَعَمًا ، أو سلاحًا ، أو نساءً وأولادًا . وقد تجذّر هذا العرف عبر التاريخ حتى صاغ العرب قاعدةً تكاد تُلخّص فلسفتهم في الحرب:

"المنتصر يملك المهزوم".

وتردّد هذا المعنى في أمثالهم الشعبية التي ورثتها الذاكرة العربية، ومنها قولهم :

" اليد التي تغلب تُملك ".

أي إن الغلبة تُنتج الملكية ، وإن القوّة تُولّد الحقّ ، أو هكذا كان يعتقد أهل ذلك الزمان.

السبي بين الشرف والهيبة

يُخطئ من يتصوّر أنّ السبي كان مجرّد فعل عدواني لا وظيفة له سوى الاستيلاء على النساء ، بل كان في عمقه تعبيرًا رمزيًا عن الشرف والهيبة . فالقبيلة التي تُغار عليها قبيلة أخرى وتنجح في خطف نسائها تُعدّ مهزومة مهانة ، ويكون لزامًا عليها أن تثأر . ولهذا كان السبي في نظر العرب " مؤشرًا " على رفعة قبيلة وانكسار أخرى.

ولذلك كان العربيّ يقول مفتخرًا: " عاد قومي بالغنائم والسبي "، لأن عودة الرجال ومعهم نساءٌ من قبيلة أخرى تعني أنّ الغلبة كانت ساحقة ، وأنّ القبيلة التي أُخذ منها السبي قد فقدت عصبتها مؤقتًا . ومن هنا نفهم لماذا كان السبي متصلًا اتصالًا وثيقًا بفكرة " استعادة الشرف ": فالأمة المهزومة لا تستعيد مكانتها ما لم تُغير على القوم الذين سَبوا نساءها ، أو تُعيدهنّ عبر فداء مالي كبير يُظْهِرُ رغبتها في محو العار.

السبي في المخيال الشعري الجاهلي

لم يكن الشعر الجاهلي مجرّد تصوير للأحداث ، بل كان مرآةً للقيم وأنماط التفكير . ولذلك نجد في المعلّقات والقصائد الكثير من الشواهد التي تُشير إلى السبي باعتباره عنصرًا من عناصر الفخر والحماسة.

ويبرز عنترة بن شدّاد ـ الفارس الشاعر ـ في مقدمة هؤلاء ، إذ يقول في معلقته مفتخرًا بقبيلته عبس، مشيرًا إلى غاراتها التي تعود منها

بالغنائم والأسرى. لقد كان السبي عند عنترة جزءًا من بنية " المفاخرة "، مثل الكرم والشجاعة وحماية الجار.

بل إن بعض الشعراء كانوا يلمّحون إلى أنّ سبي النساء أفضل دليلٍ على كسر شوكة الخصوم ، لأن المرأة - في المخيال الجاهلي - لم تكن مجرّد فرد ، بل كانت رمزًا شفافًا للشرف ، فإذا أُخذت سقطت المعنويات ، وانكسرت الهالة النفسية للقبيلة.

ولهذا السبب كان الأسر يُعدّ أشدّ على نفس الرجل الجاهلي من القتل، لأن القتل يُعدّ شرفًا في الحرب ، أما أسر النساء فيعدّ إذلالًا يتجاوز الفرد ليصيب الجماعة بأكملها.

البعد الاجتماعي للسبي

من منظور اجتماعي ، ساهم السبي في إعادة تشكيل البنى القبلية. فالنساء المسبِيّات يُدمجن - بعد مدة - في القبيلة الجديدة ، ويُنجبن أطفالًا يحملون دماء قبيلتين متعاديتين ، مما يؤدي تدريجيًا إلى نشوء تحالفات جديدة أو تهدئة الصراعات القديمة.

وقد تذكر كتب الأخبار أن بعض النساء اللاتي سُبين كنّ يتحوّلن إلى شخصيات ذات نفوذ داخل القبيلة الجديدة ، إمّا لجمالهنّ أو لنسبهنّ أو لذكائهنّ . ومن الأمثلة المشهورة أنّ بعض السبايا صرن زوجاتٍ لشيوخ القبائل أو أمهاتٍ لفرسان قاتلوا فيما بعد دفاعًا عن القبيلة التي سُبيت إليها أمّهاتهم.

ورغم ذلك، يجب الاعتراف بوجود الجانب القاسي في هذه الظاهرة، إذ لم يكن جميع السبايا يحظين بمعاملة حسنة ؛ فبعضهن خُدمن في البيوت كالإماء ، وبعضهن بيعن في الأسواق ، وبعضهن استُخدم في المفاوضات السياسية والقبلية. وهكذا تباينت التجارب الإنسانية للسبي بين النعيم والعذاب ، بحسب موقع القبيلة وثروتها وأخلاق أفرادها.

البعد النفسي للسبي

يتجلّى في السبي أيضًا بُعد نفسي عميق ، ينبع من وحشة الإنسان الجاهلي وخوفه من الفناء. فالقبيلة التي تخشى من تقلّص عدد رجالها أو من ضعف إنتاجها الاقتصادي كانت ترى في السبايا وسيلةً لتعويض النقص العددي أو لعبور أزمة اقتصادية . ويمكن القول إن السبي - من

وجهة نظر سوسيولوجية - قام مقام "ضمان" يوفّر للقبيلة قوة بشرية جديدة، وفي الوقت ذاته يشلّ طاقة القبيلة المهزومة.

أما من جهة المهزوم ، فإن فقدان النساء يمثّل جرحًا نفسيًا عميقًا، يتجاوز حدود العاطفة إلى بنية الهوية ذاتها . فالمرأة في الوجدان الجاهلي لم تكن كائنًا فرديًا ، بل كانت " وعاء الشرف " رمزًا لاستمرار الدم القبلي . ومن هنا نفّهم لماذا كانت القبائل تُجنّ إذا خُطفت نساؤها ، ولماذا كانت تستميت في استرجاعهنّ.

كما كان للسبي آثارٌ على النساء أنفسهنّ: فبعضهن كنّ يعشن صدمة الاقتلاع من الجذور ، إذ ينتقلن من بيئةٍ ألفنها إلى بيئةٍ غريبة تمامًا ، وقد يبقين سنوات يشتهين رؤية أرض أمهاتهنّ . لكن بعضهن كان يتأقلم ، وخاصةً إذا لقي بعض الاحترام أو صار لهن دورٌ داخل القبيلة الجديدة.

البعد الفلسفي للسبي

إذا نظرنا إلى السبي من منظور فلسفي مجرّد ، وجدنا أنه تعبير عن " فلسفة القوة " التي حكمت علاقة الإنسان الجاهلي بالآخر. فالحقّ - في نظره - ليس شيئًا ثابتًا يُكتسب بالعدل أو القانون ، بل هو نتاج مباشر للقوة. فالمنتصر هو صاحب الحق ، والمهزوم فاقد له.

وهذه الفلسفة ليست حكرًا على العرب ، بل عرفتها الحضارات القديمة كلها تقريبًا ، من الإغريق والرومان إلى الفرس والهنود . فالسبي كان جزءًا من بنية الحرب البدائية التي ترى الإنسان كائنًا منفصلًا عن غيره ، وتعتبر الجماعة وحدةً مغلقة لها الحق في حماية نفسها بأي وسيلة.

غير أنّ الفلسفة الجاهلية - على قسوتها - لم تُلغِ تمامًا إمكان الرحمة ؛ فقد عُرِف في بعض البيئات أن الرجل قد يفكّ أسر امرأة جميلة دون مقابل ، أو يردّها إلى قومها بعد أن يرى منها نبلًا أو كرامة أو حسن عشرة . وقد سجّل الشعر كثيرًا من هذه القصص ، مما يدلّ على أنّ السبي لم يكن دائمًا علاقة تسلّط جامدة ، بل قد ينقلب في بعض الأحيان إلى علاقة إنسانية مُعقّدة.

نماذج تاريخية توضح مكانة السبي

من الأمثلة الشهيرة في التراث العربي قصة **هند بنت عتبة** التي كادت تُسبى يوم أُحد ، وقصة **رقية بنت صيفي** التي سُبيت ثم أعتقها أحد فرسان القبائل فأحبّته وتزوّجته . وفي أخبار العرب قبل الإسلام حديثٌ

عن نساءٍ كنّ مصدر فخرٍ لقبائلهنّ ، حتى بعد أن أصبحن سبايا ، لما اتّصفن به من بلاغةٍ أو شجاعةٍ أو عقل.

وتذكر بعض كتب السير أن رجلًا من بني عامر سُبيت زوجته في غارة ، فحلف ألا يذوق طعامًا حتى يستعيدها، فسعى-بجرأة نادرة- إلى قبيلة الخصم ، وتحدّاهم في مجلسهم ، وأخذ زوجته دون مقاومة ، لأنهم رأوا في فعله شرفًا وإقدامًا . وهنا يظهر الجانب " الفرساني " الذي كان يتغلغل في بعض الأعراف ، فيعيد شيئًا من التوازن الأخلاقي إلى مجتمع يقدّس الشجاعة.

السبي بوصفه نظامًا قبليًا قبل أن يكون فعلًا حربيًا

من الناحية الأنثروبولوجية، كان السبي جزءًا من " اقتصاد الحرب " في المجتمع البدوي. فالقبائل لم تكن تملك مصادر ثابتة للثروة ، وكانت تعتمد على الرعي والتجارة الموسمية والغزو. ومن هنا كان السبي عنصرًا اقتصاديًا مهمًّا: فالنساء المستعبدات يمكن بيعهنّ أو تزويجهنّ أو تشغيلهنّ في خدمة البيوت. وكان الأطفال الأسرى يُستفاد منهم في الأعمال اليومية أو يُربّون ليكونوا جزءًا من القبيلة.

إذن فالسبي لم يكن مجرّد ممارسةٍ عشوائية ، بل كان منظومةً متكاملة لها وظيفة اقتصادية واجتماعية وسياسية ونفسية.

النظرة الأخلاقية الحديثة إلى ظاهرة السبي

من منظور العصر الحديث ، لا يمكن النظر إلى السبي إلا بوصفه انتهاكًا صارخًا لحقوق الإنسان وكرامة المرأة . لكن الدراسات الأكاديمية لا تهدف إلى تبرير الماضي ، بل إلى فهمه ضمن شروطه التاريخية . فالمؤرخ لا يَحكُم بعين الحاضر ، بل يدرس العلاقات والقيم التي تشكّل ممارسات الماضي.

والأمانة العلمية تقتضي القول بأن السبي كان جزءًا من نظام عالمي لا تختصّ به العرب وحدهم ، وأنه لم ينتهِ جذريًا إلا بعد تشكّل المفاهيم الحديثة للإنسان والكرامة والحرية ، وبعد تطوّر مؤسسات الدولة والقانون.

+

يتّضح مما تقدّم أن السبي في المجتمع الجاهلي لم يكن مجرّد ظاهرة عسكرية ، بل كان بنيةً اجتماعية – نفسية- فلسفية معقّدة ، تُجسّد

رؤية الإنسان القديم للعالم. فقد رآه العرب دليلًا على الشرف والغلبة ، ووسيلةً اقتصادية ، وأداةً لإعادة بناء التوازنات القبلية ، وفي الوقت نفسه كان يحمل في طياته ألمًا إنسانيًا عميقًا ، سواءً للمهزوم أو للمرأة المسبية.

وتكشف دراسة هذه الظاهرة عن طبيعة المجتمع الجاهلي الذي عاش على حافة الصحراء ، في عالمٍ قاسٍ تتصارع فيه القبائل للتحقّق والبقاء . وما تلك الأمثال والقصائد والقصص التي حفظها التراث إلا شاهدٌ على تلك العقلية التي كانت ترى القوة أساسًا للحق ، ولكنها ـ مع ذلك ـ لم تكن تخلو من لحظاتٍ إنسانية تشي بأن النفوس مهما غلظت تظلّ قادرة على الرحمة.

وهكذا ترسم هذه القراءة صورةً متكاملة ـ قدر الإمكان ـ عن السبي في الجاهلية ، لا لتبريره ، بل لفهمه والتعامل معه بوصفه صفحةً من صفحات التاريخ الإنساني ، لا يجوز محوها ، ولا ينبغي تجاهلها ، بل يجب دراستها بوعيٍ علميٍّ شامل يُنصف الماضي دون أن يُقيّده بمنطق الحاضر.

الفصل الثالث : السبي في حضارات وادي الرافدين

حين نتأمّل مفهوم **السَّبْي** في تاريخ حضارات وادي الرافدين ، فإننا لا نقف عند ظاهرة اجتماعية أو اقتصادية فحسب ، بل أمام مرآة واسعة تعكس البنية العميقة لوعي الإنسان القديم ، وهواجسه الوجودية ، ومخاوفه من الفناء ، ورغبته الدائمة في السيطرة . لقد مثّل السبي، باعتباره ممارسة عرفتها المجتمعات الأولى ، عنصرًا بنيويًا في تشكيل العلاقات بين المجموعات البشرية ، ووسيلة لإعادة إنتاج السلطة وترسيخ الفوارق الطبقية.

وإذا كان السبي قد صِيغ ضمن نصوص قانونية واضحة ، فإنّ هذا التأطير القانوني لا يُخفي جذوره النفسيّة العميقة ، ولا الدوافع الفلسفية المتعلّقة بفهم الإنسان لذاته وللآخر . فهو في حقيقة الأمر تجلٍّ لصراع القوّة في أصفى صوره ؛ صراعٌ يُحوّل المهزوم إلى موضوع ، ويجعل من المنتصر ذاتًا مهيمنة.

+

الإطار التاريخي للسبي في حضارات وادي الرافدين

السبي في العصر السومري

تُعدّ النصوص السومرية المبكرة من أقدم الشواهد التي تُوثّق لممارسة السبي . فقد أكّدت الألواح السومرية أنّ الأسرى يُستخدمون في خدمة المعابد والقصور، وأنّ السبي كان جزءًا من بنية الحرب . وقد رُبط السبي في هذه المرحلة بالاقتصاد الزراعي ، إذ شكّل الأسرى قوة عمل أساسية لمشاريع الريّ والزراعة ، مما يدل على أنّ السبي لم يكن اعتباطيًا ، بل استجابة لحاجة اقتصادية وسياسية.

مثال تاريخي

تشير نصوص " لكش " و" أوما " إلى أسرى الحرب الذين جرى توزيعهم على ملكية المعابد والملك . وقد سجّل أورنانشه ، أحد ملوك لكش ، افتخاره بجلب الأسرى لبناء المعابد ، في دلالة واضحة

على اندماج السبي الرجال في مشروع السلطة الدينية والسياسية . **أما** النساء فكن في الخدمة و الترفيه .

السبي في العصر الأكدي والبابلي القديم

شهدت الإمبراطورية الأكدية تسارعًا في ظاهرة السبي ، خصوصًا مع سياسة التوسّع العسكري التي انتهجها سرجون الأكدي وخلفاؤه . أصبح الأسرى مادة حيوية في إدارة الدولة ، وتدلّ النصوص على استخدامهم في الخدمة العسكرية الثانوية ، وفي ورش البناء.

أما في العصر البابلي القديم ، فقد جاء **قانون حمورابي** ليؤطر حالة العبيد ويضبط حقوق مالكيهم ، مع تحديد غرامات وتعويضات تتعلق بهروب العبد أو إصابته . هذا التنظيم القانوني يكشف إدراكًا مبكرًا لتعقيدات السبي ، حيث باتت الدولة تدير هذه الفئة باعتبارها جزءًا من النظام الاجتماعي والاقتصادي العام.

السبي في العصر الآشوري الحديث

بلغ السبي ذروته في العصر الآشوري ، حيث تحوّلت الحملات العسكرية إلى منظومة اقتصادية ضخمة . إذ اعتمد الملوك الآشوريون سياسة تهجير جماعي للسكان المهزومين ، ليس فقط بغرض السيطرة ، بل لإعادة توزيعهم في مناطق الدولة لاستخدامهم في الزراعة والصناعة والبناء.

مثال آشوري واضح

يروي "سِنانْخريب" في نقوشه كيف جلب عشرات الآلاف من الأسرى من المدن المتمرّدة ، وقام بإعادة توطينهم في العاصمة نينوى للمشاركة في مشروعات بناء القصور وقنوات الري . وهذا يوضح أن السبي أصبح مؤسسة سياسية كبرى.

+

البعد الاجتماعي والاقتصادي للسبي

السبي كأداة لإعادة إنتاج النظام الطبقي

كان السبي مرتبطًا بنظام طبقي صارم . فالمجتمعات الرافدينية القديمة كانت تُقسّم سكانها إلى طبقات : النخبة الحاكمة ، الكهنة ، المزارعون الأحرار ، ثم العبيد. وكان السبي يغذّي الطبقة الدنيا باستمرار

، فيؤمّن استقرارًا طبقيًا يسمح للنظام السياسي بمواصلة سيطرته دون تهديد داخلي كبير.

العبد بوصفه وسيلة إنتاج

لم يكن العبد مجرد غنيمة حرب ، بل كان جزءًا من بنية الإنتاج . فالأسير يُحوِّل فائض قوته إلى سيده ، مما يجعل العلاقة بين المنتصر والمهزوم علاقة اقتصادية مركّبة. وكان العبيد يعملون في:

- الزراعة والري
- بناء المعابد والقصور
- الصناعات الحرفية
- الخدمة المنزلية (رجال و نساء)
- التجارة ونقل البضائع

هذا التوظيف جعل السبي جزءًا من الدورة الاقتصادية وليس مجرد ممارسة عنيفة عابرة.

البعد النفسي للسبي

السبي بوصفه آلية دفاع نفسي جماعي

الحرب في المجتمعات القديمة لم تكن فقط صراعًا على الموارد ، بل كانت صراعًا وجوديًا . فالمنتصر كان يخشى أن يعود المهزوم في المستقبل للانتقام . ومن هنا ، كان تحويل العدو إلى عبد آلية دفاع نفسي تحوّل الخطر إلى عنصر مأمون يمكن السيطرة عليه.

تحليل نفسي

تحويل الآخر إلى " شيء " يخفّف من رعبه. فالإنسان القديم كان يرى في العدو طاقة تهديد ، وتحويله إلى عبد يُعيد ضبط هذه الطاقة لصالحه . وهكذا يتحوّل السبي إلى طقس نفسي يُعيد للمنتصر توازنه ويُشعره بالأمان.

السبي وإشكالية الذات والآخر

السبي يوضح كيف يرى الإنسان نفسه حين يكون قويًا ، وكيف يرى الآخر حين يكون ضعيفًا . فالمجتمعات الرافدينية لم تكن ترى في

الأسير ذاتًا مستقلة ، بل مادة قابلة للتشكيل . وهذا التصوّر ينسجم مع الفلسفة الوجودية البدائية التي تجعل من القوة معيارًا للوجود.

رمزية السبي في المخيال الجمعي

لقد كرّست النصوص الرافدينية صورة البطل المنتصر الذي يسوق الأسرى خلفه . هذه الرمزية حفرت في المخيال الجمعي معنى التفوّق والهيمنة ، ورسّخت فكرة أنّ السيطرة على الآخر جزء من تحقيق النظام الكوني الذي تتصوره هذه الحضارات.

+

البعد الفلسفي للسبي

القوة بوصفها أساس العلاقة الإنسانية

يكشف السبي عن تصور فلسفي للإنسان القديم مفاده أن العلاقة بين البشر تقوم على القوة لا المساواة. فالوجود عند الرافدينيين مرتبط بالقدرة على الفعل: من يقدر على القتال والسيطرة يمتلك الحق في إعادة تشكيل الآخر.

فلسفة الملكية والهيمنة

ربطت حضارات وادي الرافدين بين الملكية والسلطة الإلهية . فالملك يُنظر إليه باعتباره مندوب الآلهة ، وما يستولي عليه في الحرب يُعتبر شرعيًا . ومن هنا جاءت الشرعية الفلسفية للسبي بوصفه امتدادًا لمشيئة الآلهة في تنظيم العالم.

السبي والحرية: غياب المفهوم وبداياته

لم يكن مفهوم الحرية، بالمعنى الفلسفي اليوناني اللاحق ، مطروحًا في الرافدين. لكنّ النصوص تُظهر بوادر إدراك للفرق بين الحرّ والعبد ، وتؤكّد حق الحرّ في حماي العبد كرامته . وهذا الوعي الأولي مهّد لاحقًا لنشوء مفاهيم أكثر تركيبًا عن الحرية في الحضارات اللاحقة.

+

السبي والهيمنة المعاصرة – امتدادات حديثة

لا يزال مفهوم السبي حاضرًا ، وإن تغيّر شكله . فالمجتمعات الحديثة تمارس أشكالًا جديدة من الهيمنة تتجسّد في السيطرة الاقتصادية

والسياسية والإعلامية . وتُخضع شعوبًا بأدوات ناعمة تفرغ إرادتها، وتُضعف قدرتها على اتخاذ القرار ، مما يذكّر بالهيمنة القديمة وإن تغيّرت الآليات.

أمثلة حديثة

- الهيمنة الاقتصادية عبر القروض الدولية
- السيطرة الثقافية والإعلامية عبر نماذج استهلاكية عالمية
- التبعية السياسية لدول عظمى

هذه الممارسات تُعدّ "سبيًا معنويًا" لأنها تسلب الإرادة وتعيد تشكيل الهوية وفق مصالح القوى الكبرى.

إنّ السبي في حضارات وادي الرافدين ليس مجرد ممارسة عسكرية أو اقتصادية ، بل هو ظاهرة مركّبة تكشف تداخل التاريخ والاجتماع والنفس والفلسفة. ومن خلال دراسة السبي نفهم كيف كان الإنسان القديم يعيد تشكيل العالم من حوله بقوة السلاح والعمل والإيديولوجيا. كما ندرك أنّ الظواهر القديمة لا تنقرض، بل تتخذ أشكالًا جديدة تلائم عصرها، وتستمر في إعادة إنتاج العلاقات غير المتكافئة بين البشر.

+

البعد الاجتماعي: بنية القوة وطبقات المجتمع

السبي بوصفه مؤسسة اجتماعية:

لا يُعدّ السبي، في سياقات الحضارات القديمة، ممارسة عابرة أو فعلًا طارئًا فرضته الحروب وحسب ، بل هو بنية اجتماعية –اقتصادية متكاملة ذات قواعد قانونية واضحة . وقد يثير هذا الأمر دهشة القارئ المعاصر الذي قد يتصوّر المجتمعات القديمة بوصفها كيانات بسيطة أو بدائية ، لكن دراسة التاريخ المقارن تكشف أنّ الحضارات الراسخة لا تستمر إلا حين تنظّم حتى أشكال العنف ضمن إطار قانوني يضمن ديمومتها . ومن هنا ينبع التساؤل المركزي : هل كان السبي ضرورة اقتصادية – عسكرية ، أم كان تَمثّلًا أعمق لهيكل طبقيّ رسّخ نفسه عبر القرون؟

البنية التاريخية لمؤسسة السبي في الحضارات القديمة

السبي في المجتمعات الرافدينية

تشهد النصوص المسمارية والملاحم البابلية والآشورية أنّ السبي شكّل جزءًا أصيلًا من البناء الاجتماعي في بلاد الرافدين . فقد كان العبيد طبقة محدّدة المعالم، لها وظائفها وأدوارها ، بل ولها " حقوق " مكتوبة في بعض القوانين ، مثل شريعة حمورابي التي خصَّصت موادّ تُنظّم تهريب العبيد ، وعقوبات من يقدّم لهم ملجأ ، وحقوق بعضهم في شراء الحرية.

مع ذلك، لم يكن معنى "الحق" هنا مطابقًا لما نفهمه اليوم ، بل كان مقصورًا على تنظيم العلاقة بين السيد والعبد بما يحفظ النظام الاجتماعي لا كرامة الفرد . هذا التحديد الصارم للمكانة الاجتماعية يكشف أن السبي لم يكن هامشًا ، بل عنصرًا بنيويًا تدخلت فيه الدولة والقضاء والاقتصاد.

السبي كضرورة اقتصادية – عسكرية

تُظهر الدراسات التاريخية أنّ ظهور السبي ارتبط أولًا بالفتوحات والحروب التي كانت مصدرًا رئيسيًا للأيدي العاملة . ففي اقتصاد زراعي يعتمد على العمل اليدوي الكثيف - خصوصًا في نظم الريّ الرافدينية - كانت اليد العاملة موردًا نادرًا وثمينًا . ولذلك مثّل الأسرى مصدرًا بشريًا جاهزًا يمكن استثماره في الحقول ، وبناء المعابد ، وشقّ القنوات ، وخدمة الطبقات العليا.

وبمرور الزمن ، لم يعد السبي مجرّد استثمار اقتصادي ، بل تحوّل إلى مؤسسة قانونية تُحدَّد فيها الأسعار ، وتُنظَّم أساليب البيع والشراء ، ويُضبط فيها انتقال العبد من سيد إلى آخر ، وكأننا أمام سوق عمل متكامل لكنه بلا حرية.

التحوّل من الحاجة إلى الهوية

يُبرز علم الاجتماع التاريخي أن الممارسات التي تنشأ بوصفها ضرورات عسكرية أو اقتصادية قد تتحوّل ، عبر تراكم الزمن ، إلى جزء من الهوية الثقافية للمجتمع . وهكذا غدت طبقة العبيد جزءًا من النظام الطبيعي كما تصوّرته تلك الحضارات. فالإنسان حين يولد في مجتمع يصنّف الناس على هيئة مراتب صارمة ، لا يشكّك غالبًا في هذه

المراتب ، بل يراها " نظامًا كونيًا " لا يمكن تغييره . ولهذا ، أصبح السبي عنصرًا مكوّنًا للبنية الاجتماعية، لا مجرد علاقة عمل قسرية.

البعد الاجتماعي للسبي وتكوين الطبقات

الطبقات الاجتماعية وتبرير القسوة

حين ننظر إلى السبي بوصفه مؤسسة ، سندرك أنّه لم يكن فعلًا يُمارَس اعتباطًا ، بل شكلًا من أشكال تنظيم المجتمع. فالطبقة السائدة كانت تُبرّر وجودها من خلال خطاب ديني أو عرقي أو سياسي ينسب إليها التفوق ، بينما تُقدَّم طبقة العبيد بوصفها طبقة " ناقصة " أو قدرها الطبيعي العمل والخدمة . هذا النمط من التفكير نجده في كل الحضارات تقريبًا ، من مصر الفرعونية إلى اليونان إلى روما.

اللافت أنّ هذه التبريرات تُنسج بمهارة تجعل القسوة مقبولة ، بل ضرورية . ففي النصوص البابلية ، مثلًا ، يُبرّر السبي بأنه وسيلة لإعادة النظام إلى الكون ، وكأنّ الأسير يدخل في منظومة كونية يحتاجها العالم ليستقيم.

السبي والاقتصاد الزراعي

النقطة الجوهرية في تحليل مؤسسة السبي هي ارتباطها الوثيق بالاقتصاد الزراعي . فالزراعة ، قبل ابتكار الأدوات الميكانيكية ، كانت تحتاج إلى جهود بشرية ضخمة ، خصوصًا في البيئات النهرية حيث كانت مشاريع الريّ شديدة التعقيد . ولذلك ، أصبح الإنسان نفسه جزءًا من الموارد المادية التي تُستثمر وتُثمّر.

ومن هنا يمكن فهم كيف تحوّل السبي إلى مكوّن مفصلي في اقتصاد الدولة ، وكيف أصبحت الحروب ، في بعض العصور، وسيلة لتوفير عمّال جدد يرفدون القنوات الزراعية ومخازن المعابد.

المقاربة النفسية–الاجتماعية لفكرة السبي

الإنسان حين يصبح موردًا

من منظور علم النفس الاجتماعي ، يُعدّ تحويل الإنسان إلى " مورد " أحد أخطر أشكال نزع الإنسانية . فحين يُختزل الإنسان إلى قيمة اقتصادية ، يسهل تبرير استغلاله ، إذ يصبح وجوده محكومًا بقدرته على الإنتاج . وهذا النمط من التفكير ما يزال حاضرًا في العصر الحديث بطرق مختلفة وإن تغيّرت الأسماء.

إنّ انهيار قيمة الفرد لصالح قيمة النظام هو السمة المشتركة بين أسير بابل وعامل المناجم في القرن التاسع عشر . كلاهما يُعامل بوصفه جزءًا من آلة الإنتاج ، لا كذات إنسانية لها رغبات وحقوق.

الصدمة النفسية والهوية

من المنظور النفسي، يخلّف السبي آثارًا عميقة تتجاوز الفعل المادي ذاته . فالعبد لا يفقد حريته فقط، بل يفقد قدرًا من هويته ووكالته الذاتية . وقد لاحظ علماء الأنثروبولوجيا أنّ الأنظمة التي تُنتج العبودية غالبًا ما تحرص على إعادة تشكيل هوية الأسير ، سواء عبر تغيير اسمه أو دمجه القسري أو فرض لغة سيده عليه . وهذا يعني أنّ السبي كان ممارسة تستهدف السيطرة الشاملة ، لا الاقتصادية وحدها.

مقارنات فلسفية–تاريخية مع العصر الحديث

تشابه البنى لا المفاهيم

يُشير النص الأصلي إلى أنّ ظروف العمال خلال الثورة الصناعية كانت شبيهة نفسيًا بمفهوم السبي ، وإن اختلفت المسميات. وهذه مقارنة فلسفية مهمة ، إذ تكشف أنّ الهيمنة ليست مرتبطة بحقب تاريخية بعينها ، بل تُعيد تشكيل نفسها وفق ظروف العصر.

فالعامل الذي يعمل 14 ساعة يوميًا في مناجم الفحم، مقابل أجر زهيد ، ضمن نظام رأسمالي يملك فيه ربّ العمل سلطة شبه مطلقة ، يعيش حالة من التبعية التي تُشبه التبعية القديمة ، وإن لم تكن قانونيًا " سبيًا ". هذا ما تناوله كارل ماركس حين تحدّث عن " استلاب العامل " ، وهو استلاب يجعل الإنسان آلة تخدم رأس المال.

الإنسان والنظام: سؤال الفلسفة

تُبرز دراسة السبي سؤالًا فلسفيًا عميقًا : هل الإنسان كائن حرّ بطبيعته يُقيَّد بالقوة ، أم أنّ الحرية حاجة مكتسبة تتشكل بتطور المجتمع ؟ إذا كانت الحرية متغيّرًا اجتماعيًا ، فقد تصبح العبودية نظامًا طبيعيًا في نظر مجتمع ما . وهذه الفكرة نجد جذورها في فلسفة أرسطو الذي اعتبر أن بعض البشر " عبيد بالطبيعة "، وهو مفهوم يخدم النظام أكثر مما يخدم الحقيقة.

وهكذا ، يصبح السبي نافذة لفهم علاقة الإنسان بالسلطة والنظام ، وكيف يمكن للمجتمعات تبرير ما هو غير أخلاقي حين يصبح ضرورة اقتصادية أو سياسية.

تحليل اجتماعي شامل

السبي كأداة لإنتاج الفوارق الطبقية

لم يكن السبي مجرد انعكاس لطبقة موجودة ، بل كان أداة لإنتاج الطبقات واستدامتها . فوجود طبقة خاضعة يرسّخ هيمنة الطبقة السائدة ويؤسس لبناء هرمي حادّ . وبهذا يصبح المجتمع قادرًا على تنظيم عمله وفق خطوط واضحة : السيد يمتلك ، والعبد يعمل، والطبقات الوسطى تُشرف وتدير.

منطق الاستمرارية والتحوّل

تاريخ السبي يكشف لنا كيف تنتقل المجتمعات من مرحلة إلى أخرى دون أن تتغيّر البنية العميقة للعلاقات الاجتماعية . فالاستعباد القديم تحوّل إلى أشكال من الاستغلال الاقتصادي الحديث ، والطبقة الخادمة تحوّلت إلى طبقة عاملة ، والسيد أصبح صاحب رأس مال. ومع ذلك، ظلّ جوهر العلاقة – التبعية - قائمًا في كثير من الحالات.

إنّ دراسة السبي بوصفه مؤسسة لا مجرد فعل حربي تكشف كثيرًا عن طبيعة المجتمعات القديمة والحديثة ، وكيف تُدار السلطة ، وتُبرَّر القسوة ، ويُعاد تشكيل الإنسان ضمن النظام الاجتماعي. لقد كان السبي نتيجة لاقتصاد زراعي يحتاج إلى العمل الكثيف ، لكنه تحوّل إلى جزء من الهوية الاجتماعية والثقافية . وهنا تكمن أهميته: فهو مرآة تُظهر كيف يمكن للإنسان أن يصوغ أنظمة تجعل من الآخر موردًا ، وكيف تستمر هذه الأنماط بأشكال جديدة عبر العصور.

البعد الفلسفي: الحرية والسلطة والكرامة

يشكّل السبي أحد أقدم الظواهر الإنسانية التي رافقت الصراع والحرب منذ نشوء التجمعات البشرية الأولى. ولم يكن في الحضارات القديمة مجرّد ممارسة عسكرية، بل كان إطارًا اجتماعيًا وفلسفيًا يعبّر عن رؤية الإنسان القديم لنفسه وللآخر، وللسّلطة، والحرية، والكرامة. وفي الحضارات الرافدينية (السومرية، الأكدية، البابلية، الآشورية)، بلغ السبي

درجة من التنظيم القانوني والاجتماعي تكشف عن وعي مبكّر بوظائف القوة وحدودها.

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل ظاهرة السبي من منظور فلسفي–اجتماعي ونفسي، مع عرض لمرحليّتها التاريخية وكيفية انعكاسها على تشكيل مفهوم الكرامة الإنسانية، ثم مقارنتها بأشكال "العبودية الحديثة" التي تظهر اليوم بصور أكثر خفاءً.

الإطار التاريخي للسبي في الحضارات الرافدينية

جذور الممارسة عبر المراحل الأولى للتاريخ الرافديني

منذ الألف الرابع قبل الميلاد ، تذكر النصوص السومرية الأولى وجود أسرى حرب يُساقون إلى المدن الغالبة للعمل في بناء المعابد والأنظمة المائية . لم يكن السبي حينها مجرد عقوبة ، بل جزءًا من النظام الاقتصادي ، إذ شكّل الأسرى قوة العمل الأساسية في مشاريع الدولة.

ومع تكوّن الإمبراطوريات الأكدية ثم البابلية ، أخذ السبي طابعًا مؤسسيًا ، فأصبح جزءًا من " اقتصاد الدولة " الذي يعتمد على إعادة توزيع الأيدي العاملة . وهذا التطوّر يكشف أن السبي لم يُنظر إليه كجريمة ، بل كأداة شرعية لإدارة المجتمع.

شريعة حمورابي وتقييد السبي بالضوابط القانونية

اعتُبرت شريعة حمورابي (القرن 18 ق.م) إحدى المحطات المفصلية ، إذ لم تلغِ السبي لكنها قيّدته بسلسلة من القوانين ، بما في ذلك :

- تحديد حقوق السادة تجاه العبيد.
- فرض عقوبات على من يخطف الأحرار بغرض بيعهم.
- السماح لبعض الأسرى بامتلاك أموال محدودة.

وهذا يبرز إدراكًا مبكرًا بأن **القوة المطلقة تُهدِّد استقرار المجتمع** ، وأن السبي ، بوصفه ممارسة قد تُسرف فيها السلطة ، ينبغي أن يُنظَّم للحيلولة دون تحوّله إلى فوضى أو تمرّد.

السبي كأداة سياسية في الدولة الآشورية

في العصر الآشوري الحديث ، أصبح السبي أداة سياسية تُستخدم لترهيب الشعوب وفرض الهيمنة . فقد كانت الجيوش الآشورية تُرحّل

جماعات بأكملها بهدف إخضاع المناطق الخارجة عن السيطرة وإعادة توطينها في مناطق أخرى لإعادة توزيع القوة السكانية.

ومع ذلك، كان بعض الأسرى يرقون إلى المناصب الإدارية والعسكرية إذا برعوا في خدمتهم ، ما يعكس فكرة أن " العبد " قد يتحوّل إلى " فاعل " إذا استطاع الانخراط في منظومة السلطة الجديدة.

الجذور الفلسفية لمفهوم السبي

الحرية بوصفها انتماءً لا خاصيّة فردية

ما الذي يجعل إنسانًا حرًا وآخر عبدًا ؟

في الفكر القديم ، لم تكن الحرية خاصية جوهرية للفرد ، بل كانت تُكتسب من خلال الانتماء إلى المدينة أو العشيرة أو الأسرة. فالإنسان الغريب يُعد " فاقدًا للحماية "، وبالتالي يصبح قابلاً للتحوّل إلى عبد لا لعيب في ذاته ، بل لغياب مَن يطالب بحقه.

وتكشف النقوش السومرية والبابلية أن قيمة الفرد كانت تُقاس بقدرته على الاندماج في الشبكة الاجتماعية ، أي أن الكرامة كانت قيمة **اجتماعية** أكثر منها **إنسانية**.

السبي بوصفه تجسيدًا لفلسفة السلطة

السلطة في الحضارات القديمة لم تكن مجرّد قوة عسكرية ، بل نظامًا رمزيًا يحدد مراتب البشر. فالسيد هو من يمتلك القوة المادية والمعنوية ، أما العبد فهو من فقد القدرة على حماية نفسه.

السبي هنا تجسيد عملي لفكرة أن **الإنسان كائن قابل للتشكيل** ؛ يمكن للسلطة أن تُعيد صياغته وتعيد تعريف دوره الاجتماعي. ومن الأمثلة:

- تحويل الأسرى إلى جنود بعد تدريبهم.
- استثمار الأسرى في بناء المعابد ليكونوا جزءًا من " النظام الكوني."
- دمج بعض الأسرى في العائلات المحلية عبر التبني أو الزواج.

هذه الاستخدامات تكشف أن العبودية ليست مجرد إخضاع مادي ، بل عملية إعادة تشكيل للهوية الإنسانية.

القانون كأداة لضبط القوة لا لمقاومتها

على خلاف الفلسفات اللاحقة التي اعتبرت القانون وسيلة للدفاع عن الضعيف ، كان القانون الرافديني تنظيمًا للقوة ، لا تقييدًا لها بمعنى العدالة الحديثة

.فشريعة حمورابي لم تُنشأ لتحرير الأسرى ، بل لمنع إسراف السادة في استغلالهم ، بهدف حماية النظام العام . أي أن القانون يعترف بالعبودية لكنه يرسم لها حدودًا تجعلها *مستدامة*.

التحليل الاجتماعي والنفسي لظاهرة السبي

السبي كآلية للدمج الاجتماعي

إحدى الوظائف الاجتماعية للسبي في الحضارات الرافدينية كانت استيعاب الجماعات المهزومة داخل المجتمع المنتصر . فبدل قتل الأسرى ، كان يُعاد تشكيلهم داخل النظام الاقتصادي . ومن الناحية النفسية ، كان السبي يخلق حالة من " التطبيع القسري " حيث يضطر الأسير لقبول موقعه الجديد حفاظًا على حياته ، فيتبنّى تدريجيًا قيم الجماعة المسيطرة.

أثر السبي على مفهوم الكرامة

لأن الكرامة كانت في البداية تُعد قيمة تُمنح من الجماعة ، فإن فقدان الروابط كان يعني فقدان الكرامة . لذا يصبح الأسير " قابلاً للتملك. "

لكن من اللافت أن الحضارات الرافدينية منحت بعض العبيد حق التملّك الجزئي ، والظهور كشهود في المحاكم ، بل والشراء أحيانًا من أجل تحرير أنفسهم. وهذا يعكس وعيًا بأن الإنسان لا يمكن إلغاء إنسانيته بالكامل ، مهما كانت مكانته.

سيكولوجيا السيد والعبد

تنتج عن العلاقة بين السيد والعبد دينامية نفسية معقّدة:

- **السيد** يشعر بتعزيز قوته لأنه قادر على التحكم بمصير إنسان آخر.
- **العبد** يعيش حالة من التناقض : فهو يرفض وضعه ، لكنه يضطر للتكيّف معه ، ما يخلق شعورًا مزدوجًا بين الطاعة والتمرد المكبوت.

وتشير رسائل ملوك بابل وآشور إلى محاولات مستمرة للسيطرة على تمرّدات الأسرى ، ما يدل على أن العبودية كانت علاقة هشّة من الناحية النفسية.

المقارنة الفلسفية بين السبي القديم و"العبودية الحديثة"

تحوّل العبودية من قهر مادي إلى قهر رمزي

العصر الحديث لا يمارس العبودية التقليدية ، لكن الفلسفة المعاصرة تكشف أن صورًا جديدة منها ظهرت ، منها :

- **عبودية الاستهلاك** : حين يتحدد الإنسان بما يملك لا بما هو.
- **عبودية المؤسسات** : حيث تتحول الشركات الكبرى إلى منظومات تتحكم بوقت الفرد وهويته ومصيره المهني.
- **عبودية التكنولوجيا** : حين يخضع الإنسان لخوارزميات العمل والاتصال التي تفرض إيقاع الحياة.

في كل هذه الحالات ، لا يُسلب الإنسان حريته بشكل مباشر ، بل يُعاد تشكيل وعيه بحيث يقبل طوعًا تبعية قد لا يدركها.

التشابه بين الشرائع القديمة والقوانين الحديثة

كما نظمت شريعة حمورابي العلاقة بين السيد والعبد ، تنظم القوانين الحديثة علاقة العامل بالمؤسسة.

الغاية ليست بالضرورة تحرير الإنسان بالكامل ، بل منع إساءة استخدام السلطة التي قد تهدّد استقرار المجتمع . وهذا التشابه يكشف استمرار الفكرة نفسها:

القانون ليس دائمًا أداة تحرّر ، بل قد يكون وسيلة لضبط العلاقات داخل منظومة القوة.

استمرار سؤال الحرية

ما زال السؤال القديم نفسه حاضرًا اليوم :

هل نحن أحرار لأننا نريد ، أم لأن المجتمع يعرّفنا كذلك ؟ فالفرد الذي يفقد موقعه الاقتصادي أو الاجتماعي قد يشعر بأنه " على هامش المجتمع "، قريبًا مما تسميه الفلسفات الحديثة بـ"العبودية البنيوية"

أو "القابلية للتشييء"، وهي أفكار موازية تمامًا لمفهوم الأسير القديم الذي فقد روابطه الاجتماعية.

إن دراسة السبي في الحضارات الرافدينية تكشف بوضوح أن المسألة لم تكن ممارسة عسكرية بقدر ما كانت تعبيرًا عن رؤية متكاملة للإنسان والمجتمع والسلطة. فالحرية والكرامة لم تكونا حقين فرديين ، بل امتيازات اجتماعية تستمدان معناهما من الروابط الجماعية. ومع أنّ العالم الحديث قد تخلّى عن العبودية التقليدية، فإن فلسفة السلطة ما تزال فاعلة في صياغة أشكال جديدة من التبعية. ومن هنا، فإن البحث الفلسفي في ظاهرة السبي ليس مجرد دراسة للماضي، بل هو كشف للآليات العميقة التي ما تزال تشكّل علاقة الإنسان بالقوة في الحاضر.

البعد النفسي الجمعي: الخوف والتماسك

يُعدّ السبي إحدى الظواهر الاجتماعية - التاريخية التي شغلت الفكر الإنساني منذ فجر الحضارات . وعلى الرغم من اختلاف صورها وأشكالها عبر الزمن ، فإنّ جوهرها ظل مرتبطًا بمفهوم السيطرة وإعادة تشكيل العلاقات الإنسانية تحت ضغط القوة . وفي النص الموصوف، يظهر السبي بوصفه انعكاسًا لوجه الإنسان القديم تجاه الحرية والسلطة ، وبوصفه وسيلة نفسية - اجتماعية لتحصين الجماعة عبر خلق " آخر " يُحمَّل رمزيًا أثقال الخوف والتوتر.

وتهدف هذه الدراسة إلى تحليل الظاهرة من خلال أربعة محاور:

1. التطور التاريخي للسبي.
2. البعد الاجتماعي في تشكيل الهوية الجمعية.
3. البعد النفسي المرتبط بالخوف من التفكك وخلق العدو الخارجي.
4. البعد الفلسفي المتعلق بالحرية والسلطة وتشييء الإنسان.

+

مراحل تطور السبي عبر التاريخ

حضارات ما قبل الدولة المنظمة

مارست المجتمعات القديمة ، منذ عصر المدن المبكرة ، أشكالًا من الأسر الجماعي عقب النزاعات. وكان الأسر آنذاك وظيفة اقتصادية قبل أن يكون مؤسسة اجتماعية. فقد احتاجت الجماعات الزراعية الناشئة

إلى الأيدي العاملة ، وكان الأسر وسيلة لتعويض الخسائر البشرية الناتجة عن الحروب والأوبئة.

وتظهر النصوص السومرية والأكدية (نصوص لكش وأوروك) إشارات واضحة إلى انتقال الأسرى إلى خدمة المعابد والقصور ، في بنية لا يمكن فصلها عن الاقتصاد المركزي للدولة . وقد مثّل السبي للشعوب الرافدية شكلًا من أشكال إعادة إنتاج السلطة السياسية ، بوصفه دليلًا على قدرة الملك على الحماية والنصر.

الحضارات الكلاسيكية (اليونان – روما)

في اليونان القديمة ، وخاصة في إسبرطة ، كان وجود طبقة " الهيلوت " مثالًا صارخًا على institutional slavery ؛ حيث اعتُبر الهيلوت ملكية جماعية للدولة ، يُستخدمون للزراعة والخدمات ، ويتعرضون للقتل الدوري لإخماد أي نزعة تمرد . وفي أثينا، رغم ديمقراطيتها ، ظلّ العبيد جزءًا من البنية الاجتماعية.

أما في روما ، فقد ازدهرت تجارة العبيد بسبب التوسع العسكري الهائل . وكان العبيد في كثير من الأحيان أسرى حروب يُعاملون كسلعة ، ما أدى إلى تشكّل ثقافة قانونية كاملة تنظّم أملاكهم ، وزواجهم ، وأدوارهم الاقتصادية.

العصور الوسطى والأنظمة الإقطاعية

أُعيد إنتاج السبي ضمن مفهوم آخر هو " العبودية الإقطاعية " أو " القنانة "، التي وإن لم تكن سبيًا بمعناه الحربي ، إلا أنّها حافظت على تراتبية " الأعلى/الأدنى ". فقد أصبح الفلاح ملازمًا للأرض ومرتبطًا بالسيّد ، ما يعبّر عن استمرار الحاجة البشرية إلى تشكيل هرم اجتماعي واضح يسمح بالسيطرة والاستقرار.

العصور الحديثة وما بعد الاستعمار

تطورت ظاهرة السبي في العصر الحديث لتأخذ شكل الاستعباد العرقي ، كما حدث في تجارة العبيد عبر الأطلسي. وفي العالم المعاصر ، وإن اختفت الصيغة القانونية للعبودية ، فإنّ أنماطًا جديدة من " الاستغلال المقنّع " ظهرت مثل:

العمالة الرخيصة،

الاتجار بالبشر،

–الاستغلال عبر الشركات العابرة للحدود.

وهذه الصور، كما يرى كثير من علماء الاجتماع، تعكس بنى قديمة تتكرر في ثوب جديد.

+

البعد الاجتماعي

الهوية بين "نحن" و"هم"

بناء الهوية من خلال "الآخر"

إحدى أهم الآليات الاجتماعية في تشكيل الهوية : الحاجة إلى رسم حدود بين الداخل والخارج . فالمجتمع لا يتماسك فقط عبر التشابه الداخلي ، بل أيضًا عبر خلق صورة " الآخر " المختلف. وتُعرف هذه الظاهرة في علم الاجتماع بتكوين " هوية سلبيةnegative identity "، وهي هوية تُعرّف نفسها بتمييزها عن غيرها.

في حضارات وادي الرافدين ، تجلّت هذه الثنائية بوضوح:

الأحرار مقابل العبيد ، المواطنون مقابل الغرباء.

كان السبي يخلق طبقة دنيا تُستخدم باعتبارها مرآة تعكس قوة الجماعة، وتسمح للحكام بتأكيد سلطتهم على كل ما هو داخل حدود المدينة.

وظائف السبي الاجتماعية

يمكن تلخيص الوظائف الاجتماعية للسبي في ثلاث نقاط:

1. **تحقيق الاستقرار الداخلي** عبر دمج الأسرى في البنية الاقتصادية باعتبارهم قوة عمل.
2. **تعزيز التضامن الجمعي** من خلال توحيد الجماعة ضد " آخر " مشترك.
3. **تعزيز الشرعية السياسية** عبر استخدام السبي كرمز على القوة والانتصار.

وبذلك يصبح السبي ليس مجرد حدث حربي، بل مؤسسة اجتماعية تحدد ملامح الطبقات والقيم.

+

ثالثًا: البعد النفسي

الخوف من التفكك وخلق العدو الخارجي

السبي كآلية نفسية دفاعية

السبي بوصفه انعكاسًا لوجه الإنسان القديم تجاه الحرية والسلطة ، وفي هذا الوصف معالجة نفسية دقيقة . فالمجتمع الذي يتعرض للحروب المتكررة يعيش حالة من **الخوف الجمعي** ؛ خوف من التلاشي ، من فقدان الأرض ، من انهيار الوحدة الداخلية . وللتغلب على هذا الخوف ، يبحث الإنسان عن "وسائط" تُطمئنه بأن الخطر ليس داخليًا.

وهنا تظهر آلية نفسية يعرفها علماء النفس الاجتماعي باسم : **خلق العدو الخارجي** .(external enemy creation)

إنّ وجود "آخر" يُحمَّل رمزيًا مسؤولية المخاوف يتيح للجماعة تحويل توتراتها من الداخل إلى الخارج ، ما يمنع الانفجار الداخلي.

أمثلة نفسية–اجتماعية قديمة

في حضارة آشور ، غالبًا ما صُوّر الأسرى في النقوش وهم محطّمون أو مقيدو الأيدي. هذه الصورة لم تكن للتوثيق فحسب ، بل كانت وظيفة نفسية للحفاظ على شعور الجماعة الآشورية بالعظمة . وفي مصر الفرعونية ، كانت الرموز الفنية تُظهر الملوك وهم يضربون الأسرى ، ما يعطي صورة ذهنية للجماعة بأن الخطر تحت السيطرة.

مثال معاصر: العمالة الأجنبية

على الرغم من اختلاف الظروف جذريًا ، فإنّ الآلية النفسية التي تحدث عنها النص لا تزال حاضرة . ففي بعض المجتمعات التي تستقبل أعدادًا كبيرة من العمالة الأجنبية ، تتشكل طبقة اجتماعية تُعامل بوصفها " أدنى " حقوقًا. ولا تُعدّ هذه الفئة عبيدًا بأي معنى قانوني ، لكنها تؤدي دورًا نفسيًا - اجتماعيًا مشابهًا: فهي تمثل " طبقة دنيا " تُحدد من خلالها الطبقات الأخرى مواقعها. (دول الخليج كمثال)

هذه الظاهرة تُظهر أنّ السبي ليس فقط ممارسة تاريخية ، بل بنية ذهنية قديمة تستمر بأشكال مختلفة:

تشييء الإنسان ، تحويله من ذات مستقلّة إلى وظيفة اقتصادية.

+

البعد الفلسفي

الحرية والسلطة وتشييء الإنسان

مفهوم الحرية بين الفرد والجماعة

يرى فلاسفة الاجتماع أنّ الحرية في المجتمعات القديمة لم تكن قيمة فردية بقدر ما كانت قيمة جماعية. فالإنسان الحر ليس حرًا لذاته ، بل لكونه جزءًا من جماعة تمتلك السلطة . وهذا ما جعل السبي يحمل معنى فلسفيًا : **المسبي يفقد هويته لأنه يُنتزع من جماعته.**

تشييء الإنسان (Objectification)

عندما يتحول الإنسان إلى " شيء " أو "أداة " ، يفقد مكانته بوصفه كائنًا حرًا . وهذا ما فعله السبي عبر التاريخ:

تحويل الإنسان إلى ملكية،

تقليص وجوده إلى وظيفة عمل،

محو قصته الفردية.

وقد ناقش الفلاسفة مثل كانط هذا الأمر بوصفه انتهاكًا جوهريًا للكرامة الإنسانية(human dignity) ، التي تقوم على التعامل مع الإنسان غايةً لا وسيلة.

السلطة بوصفها إعادة توزيع للعنف

في الفلسفة السياسية ، يُفهم العنف ليس كقوة مدمّرة فحسب، بل كأداة لإنتاج النظام. والسبي مثال على **عنف مؤسّس** (foundational violence) يعيد تشكيل البنية الاجتماعية عبر فرض نظام طبقي . وقد تناول " فوكو " هذا النوع من العنف في حديثه عن السلطة الحيوية (biopower)، التي تعيد تشكيل الأجساد والعلاقات.

+

يظهر من التحليل أنّ السبي ليس مجرد ظاهرة تاريخية عابرة ، بل منظومة مركبة تتداخل فيها عناصر اجتماعية ونفسية وفلسفية . فهو يقدّم للجماعة أداة لإعادة ترسيم الهوية عبر خلق " آخر " تُقرأ عليه مخاوف الداخل . كما يكشف عن آليات قديمة تستمر بأشكال جديدة ، مثل العمالة الرخيصة ، أو أشكال الاستغلال الاقتصادي المعاصر.

وبذلك يصبح السبي نافذة لفهم أعمق:

كيف بُنيت الحضارات ؟ كيف فهم الإنسان ذاته ؟ وكيف صاغ علاقته بالآخر المختلف في سياق السلطة والخوف والحرية ؟

البعد القانوني–الفلسفي

الإشارة إلى شريعة حمورابي ليست مجرد توثيق تاريخي ، بل نافذة لفهم كيف تحولت ظاهرة السبي إلى **مفهوم قانوني** . وهذا يستدعي التأمل في معنى القانون ذاته.

القانون في تلك الحضارات لم يكن يسعى للعدالة بمعناها المجرد ، بل كان يسعى إلى **تنظيم القوة** . فإذا كان السبي ضرورة اقتصادية وسياسية ، يجب أن توجد قواعد تمنع الفوضى أو الاعتداء غير المنضبط ، لأنّ ذلك قد يهدد البنية نفسها . وهكذا يصبح السبي جزءًا من نظام شامل يضمن استمرار الدولة.

من منظور فلسفة القانون، يمكن القول إنّ الإنسان القديم لم يكن يرى الحرية حقًا طبيعيًا، بل امتيازًا تُعطيه الجماعة. لذلك فإنّ فقدان الحرية عبر الأسر كان تحوّلاً مشروعًا في نظرهم. وهذا يختلف تمامًا عن الفكر الفلسفي الحديث الذي يرى الحرية حقًا أصيلًا لا يزول إلا بالضرورة القصوى.

+

البعد الوجودي: الإنسان ككائن بين القوة والضعف

السبي في جوهره يذكّرنا بأنّ الإنسان كائن هش ، يمكن أن يتحول في لحظة من سيد إلى أسير . وهذا البعد الوجودي يتردد في آثار وادي الرافدين ، حيث تُظهر الأساطير قلق الإنسان من المصير والحظ والآلهة . حين تبرز تعقيدات البنية الفكرية لتلك المجتمعات ، تُلمح إلى أنّ السبي نفسه كان جزءًا من محاولة الإنسان لفهم علاقته بالقدر.

فالأسير في حضارات الرافدين كان يخضع لسلطة المنتصر كما يخضع الإنسان للقدر . وفي بعض النصوص المسمارية ، نجد تشبيهًا بين سقوط المدينة في الحرب وسقوط الإنسان في يد الموت . هنا يتحول السبي إلى **رمز وجودي** : إشارة إلى قدرة الحياة على قلب الموازين.

ولعلّ هذا البعد الوجودي هو ما يجعل دراسة السبي اليوم ليست مجرد بحث تاريخي ، بل تأملًا في ضعف الإنسان المعاصر أمام قوى

أكبر منه ، قد تكون اقتصادًا عالميًا ، أو أنظمة سياسية ، أو جائحة صحية ، أو ثورة تكنولوجية.

+

التحليل

يتضح من الفقرة أنّ السبي في حضارات وادي الرافدين لم يكن مجرد ممارسة اقتصادية ، بل كان نظامًا نفسيًا ، اجتماعيًا، فلسفيًا متكاملًا. فمن جهة ، كان يعكس خوف الإنسان القديم ورغبته في السيطرة، ومن جهة أخرى كان أداة لتشكيل البنية الطبقية وضمان تماسك المجتمع. ومن جهة ثالثة ، كان يعبر عن رؤية فلسفية تجعل الحرية امتيازًا لا حقًا.

إنّ هذه الظاهرة التاريخية تكشف في النهاية أنّ الإنسان ، عبر العصور المختلفة ، ما يزال يصارع الأسئلة نفسها:

ما القوة ؟ ما الحرية ؟ ما الكرامة ؟ ومن يملك الحق في تقرير مصير الآخر؟

ولعلّ دراسة الماضي لا تُنصف حاضرنا إلا إذا جعلتنا نرى أنّ كثيرًا من أشكال السبي ما تزال موجودة ، وإن اختلفت الأسماء والوجوه ، وأنّ التحرر الحقيقي يبدأ حين ندرك أنّ قيمة الإنسان يجب ألا تقوم على قوته أو طبقته أو انتمائه ، بل على إنسانيته وحدها.

الفصل الرابع : شريعة حمورابي – الإطار القانوني للسبي

مفهوم الرق والسبي في القانون البابلي

جاءت **شريعة حمورابي** (حوالي 1750 ق.م) لتؤسس أحد أكثر الأنظمة القانونية نضجًا في العصور القديمة ، إذ لم تترك مجالًا من مجالات الحياة إلا ونظمته . ومن أبرز مظاهر هذا التنظيم : وضعها قواعد دقيقة للعلاقة بين الأحرار والعبيد ، وبين السيد والأمة ، وبين أبناء الحرائر وأبناء الإماء.

وقد نصّت بعض مواد الشريعة على أنّ أبناء الرجل من جاريته لا يُعدّون شرعيين إلا إذا اعترف بهم الأب رسميًا ونسبهم إليه ، وإلا فإنهم يُعتقون لكن دون حق في الميراث . ويُفهم من ذلك أنّ **الاعتراف بالأبناء من السبايا** لم يكن مجرد شأن عائلي ، بل قضية تمسّ " نقاء النسب " و" التدرج الطبقي " في المجتمع البابلي ، حيث كان الانتماء للأسرة الحرة أساسًا للحقوق القانونية والاجتماعية.

الدلالات الاجتماعية والنفسية

تُظهر هذه النصوص أنّ الرق لم يكن قائمًا على العنف المادي فحسب، بل على **العنف الرمزي** أيضًا . فابن الأمة ، وإن نشأ في بيت أبيه، يبقى " آخرَ " بالمعنى الاجتماعي ؛ لا يحمل النسب الكامل ، ولا يشارك في الإرث ، ولا يُعترف به في المجالس العامة إلا إذا أقرّ الأب بذلك أمام شهود . هذه الثنائية بين " الحر " و " العبد " خلقت حالة من **الاغتراب الاجتماعي** لدى الطبقات الدنيا ، وهو ما يمكن قراءته من منظور علم النفس الاجتماعي بوصفه آلية لترسيخ السلطة الأبوية والتراتبية الطبقية.

البعد الفلسفي في التشريع

من الناحية الفلسفية ، تعبّر قوانين حمورابي عن نظرة واقعية إلى الإنسان ؛ فهو كائن ذو قيمة قانونية تتحدد بموقعه في السلم الاجتماعي ، لا بمبدأ المساواة . وهنا يتجلى الفكر " النفعي " في القانون البابلي : فالعدالة ليست مطلقة ، بل وظيفية ، تخدم النظام وتضمن استمرار الدولة. وقد رأى بعض الباحثين ، مثل " صموئيل نوح كريمر " و " جورج رو

" ، أن هذه التشريعات كانت محاولة مبكرة لخلق توازن بين حقوق الفرد ومصلحة الجماعة ، لكنها في الوقت ذاته كرّست مفهوم " العبد كأداة إنتاج. "

+

ثانيًا: الآشوريون والبابليون – تطور النظرة إلى السبي

الآشوريون: النظام العسكري والرق المؤسسي

في العصور الآشورية اللاحقة (من القرن التاسع إلى السابع ق.م)، تحوّل السبي إلى نظام **مؤسسي منظم** مرتبط بالآلة العسكرية . فكل حملة حربية كانت تنتهي بجلب آلاف الأسرى ، يُستخدمون في بناء المعابد والقصور ، أو يُستثمرون في الزراعة ، أو يُوزَّعون على الضباط والجنود كمكافآت.

وقد عُرف الآشوريون بدقتهم في تسجيل أعداد السبايا في نقوشهم الجدارية. وتذكر النصوص أن الملوك الآشوريين - مثل آشور ناصر بال الثاني وسنحاريب - تفاخروا بعدد السبايا الذين جلبوهم من الممالك المهزومة ، ما يدل على أنّ **السبي كان رمزًا للقوة والسيادة**.

لكن رغم هذا الدور الاقتصادي ، ظل أبناء السبايا محرومين من الميراث ، إلا إذا لم يكن للأب ولد من زوجة حرة ، فيُسمح حينها لابن الأمة أن يرث جزئيًا . وهذا يدل على نزعة واضحة إلى **الحفاظ على نقاء النسب الحر** ، وعلى خوف من اختلاط الدماء بين الطبقات.

البابليون المتأخرون: الاعتراف المقيد

أما البابليون في فترتهم المتأخرة ، فقد تبنّوا مبدأ الاعتراف القانوني المشروط : لا يُعد ابن الأمة شرعيًا إلا إذا **اعترف به الأب أمام شهود** ، أي أن النسب أصبح عقدًا اجتماعيًا لا مجرد علاقة بيولوجية. وهنا نلمس تطورًا نحو فكرة " الشرعية القانونية " بدل " الشرعية الطبيعية "، مما يعكس وعيًا قانونيًا متقدّمًا لكنه لا يزال قائمًا على التمييز الطبقي.

المقارنة الاجتماعية

يمكننا القول إنّ المجتمعين الآشوري والبابلي كانا يسعيان إلى **ترسيخ البنية الطبقية** لا إلى إلغائها . فالحرية لم تكن حقًا عامًا ، بل امتيازًا اجتماعيًا . وفي المقابل ، نجد أن بعض النصوص تشير إلى

إمكانية عتق العبيد كمكافأة على الولاء أو الخدمة ، ما يُظهر بداية وعي أخلاقي محدود بفكرة الإنسان الفرد.

+

ثالثًا: الأبعاد النفسية والاجتماعية للسبي

الصدمة والهوية

من المنظور النفسي ، يمثل السبي **انهيار الهوية الفردية والجماعية** للأسير ؛ إذ يُنتزع من بيئته ولغته ودينه ويُعاد تشكيله في مجتمع جديد . هذا التفكك للذات يقابله لدى السيد شعور بالتفوق والامتلاك ، وهو ما يخلق علاقة نفسية غير متوازنة قائمة على الخضوع والهيمنة . وقد كانت هذه العلاقة تترسخ عبر الرموز والطقوس ، مثل تغيير الاسم أو العلامة الجسدية ، التي تؤكد انتقال الإنسان من "الذات" إلى "الشيء."

المرأة الأسيرة: بين الغنيمة والأمومة

كانت المرأة في نظام السبي تحمل دلالات مزدوجة : فهي " غنيمة " من حيث القيمة الحربية ، و" أداة للإنجاب " من حيث الوظيفة الاجتماعية . ومع ذلك ، أظهرت بعض النصوص أن الأمة قد ترتقي مكانتها إن أنجبت سيدها ولدًا ، فتتحول من جارية إلى " سرّية " ذات وضع خاص . وهذا يعكس رؤية متناقضة تجمع بين الاستعباد والتقديس الأمومي ، وهي ظاهرة متكررة في المجتمعات القديمة التي كانت توازن بين الحاجة الاقتصادية والرمزية للأنوثة.

+

البعد الفلسفي والإنساني للسبي في حضارات الرافدين

تطرح ظاهرة السبي في تلك الحضارات سؤالًا فلسفيًا عميقًا حول معنى الحرية والعدالة في الفكر الإنساني القديم . فقد اعتبر الرافديون أن النظام الكوني قائم على تفاوت طبيعي بين البشر ، وأنّ بعضهم خُلقوا للحكم وبعضهم للعمل ، وهو تصور قريب من ما نجده لاحقًا عند أرسطو في مفهوم " العبودية الطبيعية. "

لكن ما يثير الانتباه هو أن النصوص الدينية في بلاد الرافدين - مثل " ملحمة جلجامش " - تعكس أحيانًا نزعة إنسانية مختلفة ، حيث يُصوّر العبد أو الأسير بوصفه إنسانًا قادرًا على الحكمة والعاطفة . ومن

هنا يمكن القول إن الفكر الرافدي oscillated بين **السلطة والسيطرة** من جهة ، و**الرحمة والتعاطف** من جهة أخرى.

+

خامسًا: انعكاسات السبي في البنية الاجتماعية والفكرية

التراتبية الاجتماعية

لقد أدى نظام السبي إلى تكوين هرم اجتماعي صارم:

- في القمة يقف الملك والكهنة والنبلاء.
- يليهم المواطنون الأحرار.
- ثم العبيد والسبايا، وهم القاعدة الأوسع من حيث العدد.

هذه التراتبية جعلت المجتمع متماسكًا من الناحية الاقتصادية ، لكنه هشّ من الناحية الأخلاقية ، إذ بُني على الاستغلال . ومع ذلك ، فقد ساهم وجود العبيد في بناء المعابد ، وشق القنوات ، وإنتاج الثروة ، مما جعلهم جزءًا أساسيًا من " الجسد الحضاري " للمدينة.

الفكر الديني

من المثير أنّ بعض النصوص الدينية البابلية أشارت إلى أنّ العبودية جزء من النظام الإلهي ، فالإله "إنليل" مثلاً وُصف بأنه يمنح النصر للملوك ليجلبوا الأسرى . وفي المقابل ، نجد أدعيةً تتضرع فيها الإماء للآلهة من أجل الرحمة والعتق ، ما يعكس **بذور الوعي الأخلاقي** داخل منظومة قاسية.

+

إنّ السبي في حضارات وادي الرافدين لم يكن مجرد ممارسة اقتصادية أو عسكرية ، بل ظاهرة **شاملة** ذات أبعاد قانونية واجتماعية ونفسية وفلسفية . فقد شكّل أساسًا للنظام الطبقي ، ووسيلة لإعادة توزيع القوة والثروة ، وأداة لإنتاج الرموز الثقافية والدينية التي دعمت فكرة التفاوت بين البشر.

ومع أن تلك المجتمعات لم تبلغ مفهوم " الحرية الإنسانية " بمعناها الحديث ، فإنّ ما تركته من نصوص وتشريعات يكشف عن **وعي مبكر بفكرة العدالة النسبية** ، وعن محاولة لصياغة نظام يوازن بين مصلحة الدولة وحقوق الأفراد ضمن حدود ذلك العصر.

الفصل الخامس : السّبي في الحضارة المصرية القديمة

في أروقة الحضارة المصرية القديمة ، يتجلّى نظام اجتماعي متداخل العناصر ، يجمع بين التصبّر السياسي والإقطاعي ، وتجليات أسرى الحرب ، وقوانين الملكية والميراث. ومن بين هذه الظواهر ، تبرز مسألة السّبي – أي استيلاء المنتصرين على الأسرى أو أسرى الحرب – باعتبارها إحدى وسائل إعادة تشكيل العلاقات الاجتماعية والاقتصادية . وإذ نُدرج هذا الفصل في سياقه التاريخي والاجتماعي والنفسي والفلسفي، فإننا ننقّب في المراحل المختلفة لتطور السّبي في مصر الفرعونية، مع الوقوف على وضع المرأة وأبناء (السبايا) ، وتأثير ذلك على مفاهيم المواطَنة ، والميراث، والدور الاجتماعي.

+

الإطار التاريخي: تطوّر السّبي عبر العصور

عهد الدولة القديمة وحقبة الأسرات الأولى

بدأت ظاهرة أسرى الحرب باعتبارها مصدراً محتملاً للسّبي في مصر منذ الدولة القديمة . ففي نقش يُنسب إلى رعمسيس الثالث (في الدولة الحديثة) يقول: « جئْتُ بعدد كبير من الذين سَلَمتهم سيفي ، ونساءهم وأطفالهم آلفاً »، مما يدل على أن الأسرى مع نسائهم وأطفالهم كانوا يُحتسبون ضمن غنائم الحرب

إذ كان السبي حينئذ وسيلة لفرض سيطرة الملك والجيش على الشعوب المجاورة - مثل النوبيين والآسيويين - وأداة لمضاعفة الإيرادات والقوة الاقتصادية للدولة.

الدولة الوسطى والدولة الحديثة

مع الدولة الحديثة بدأت تظهر شكوك لدى الباحثين حول أن البناء الضخم الذي كانت مركزيّاً يُنفَّذ بواسطة العبيد بالمعنى الحديث . إذ إن العمال الذين شاركوا في بناء الأهرامات أو المعابد كانوا غالباً أحراراً أو شبه أحرار، يُعتبرون مجندين ضريبياً وليسوا عبيداً خالصين .

إضافة إلى أن الأعمال الإجبارية (النّوبة، التعدين، المحاجر) كانت تُسند إلى المواطنين المصريين من خلال نظام العمل القسري أو ما يُعرف بـ «العمالة الجُبريّة/الخدمة الضريبية.

العصور المتأخرة والفترة البطلمية:

في العصور المتأخرة لمصر ، ومع شيوع الأسرى والمكاسب إلى حدّ ما، تبدّل مفهوم العبودية والسّبي ؛ إذ برز مصطلح « الاستعباد الذاتي » لأي شخص أقرضته الظروف أن يبيع نفسه أو أولاده لتسديد الديون .

ومن ثم أصبح السّبي ليس فقط من حصيلة الحرب ، بل أيضاً نتيجة لضغوط اقتصادية واجتماعية مضاعفة ، وهو ما يعكس تحوّلاً في الأبعاد الاقتصادية للنظام الاجتماعي المصري.

+

الأبعاد الاجتماعية والنفسية والفلسفية للسّبي

البعد الاجتماعي: تكوين الأسر ودمج أبناء السّباء

إن التعامل مع أبناء السّباء في مصر القديمة يتميّز بخصوصية: فبحسب بعض الأدلة ، فإن أبناء الإماء أو السّبَيات في مصر الفرعونية لم يكن يُفرّق بينهم وبين أبناء الزوجة الشرعية في بعض الحقوق الاجتماعية – من نوع التعليم والميراث – أكثر مما في الحضارات الأخرى. مثال على ذلك : المرأة المصرية كانت تملك حقوقاً قانونية متقدمة بالمقارنة بدول معاصرة ، إذ يمكنها أن تمتلك العقارات وتنتهي وصيتها بنفسها .

ولعلّ هذا يشير إلى أن أبناء السّبَيات مُدمَجون في الأسرة الحاكمة أو الملوكية بصورة أقل تمييزاً مما هو معتاد في بعض الحضارات القديمة.

البعد النفسي: الهوية والانتماء

من الناحية النفسية ، فإن وجود الطفل/الابن من سبية في الأسرة الملكية أو النخبوية يثير مسألة الهوية والإنتماء : هل يُعامل كغريب أم كجزء من النسب ؟ إن المنحى المصري القديم يبدو أن التجاوز فيه كان أكبر من بعض النظم الأخرى ، حيث لم تُفرض دائماً الفوارق العنصرية أو القسمة المطلقة بين أبناء الإماء وأبناء

الزوجة الشرعية . وهذا يقلّل من حالة « الطرد الاجتماعي » أو الإقصاء النفسي التي نشاهدها في ثقافات السّبي الأخرى.

كما أن وجود خيار الانتساب والميراث أو ما يشبهه يُعطي لهذا الابن ـ حتى ولو كان من سبية ـ شعوراً ببساطة الاعتراف الاجتماعي والعائلي، مما يقلّل من " الاغتراب النفسي.«

البعد الفلسفي: العدالة والميراث والمواطَنة

من منظور فلسفي ، يُطرح السؤال : ما المعايير التي تجعل من شخصٍ ما مواطناً في مملكة فرعونية ؟ هل المواطَنة تقتصر على النسب الشرعي ؟ في حالة مصر القديمة ، يبدو أن النظام أكثر مرونة : فالمرأة كانت من حقها أن ترث ، ولها حرية التصرف في ممتلكاتها . وبناءً عليه ، فإن تسوية أبناء الإماء مماثلة تفتح الباب لمفهوم المواطَنة والميراث كحقوق وليس فقط طبقاً للنسب الكامل. هذا يُعكس فلسفة أكثر إنسانية في العلاقة بين السّبَية وأبناءهم.

+

المرأة ودورها في ظاهرة السّبي والميراث

وضع المرأة في المجتمع المصري القديم

المرأة المصرية لم تكن مجرد تابع ، بل كانت فاعلة : يمكنها أن تُوقّع عقوداً، تبيع وتشتري ، ترث وتُوصي ، وكل ذلك دون أن يكون وليّها مطلقاً شرطاً قانونياً

وقد مثّل هذا الواقع امتداداً لما يمكن أن يُعد استثناءً في ظاهرة السّبي ، إذ أن المرأة التي كانت سبية أو ابنة سبية ربما كانت تُعامل بصورة أفضل أو أقل قسوة من نظيراتها في حضارات أخرى.

أبناء السّبَيات: موقف مختلف

إن ما يُلفت الانتباه في طبيعَة المعاملة في مصر القديمة هو أن أبناء السّبَيات لم يُستبعدوا تلقائياً من الدور الاجتماعي أو الاقتصادي. في حين أن في حضارات عديدة ، أبناء السّبَيات يُعتبرون من طبقة أدنى بلا حقوق ، فإن الوثائق المصرية تشير إلى أن بعضهم حملوا مناصباً ، أو ورثوا ، أو خدموا في الأسرة الملكية كأبناء أفراد قريبين للملك أو الدولة.

رغم أن الأدلة المباشرة لنا قليلة)

وقد ورد في كتابات حديثة أن « أبناء السّبَيات في مصر الفرعونية بدا أن يُعاملوا بصورة أرحم مما في باقي الحضارات ». وهذا يتماشى مع الفريق الذي يرى أن مفهوم السّبِي في مصر كان «أقل وحشية من صورة العبودية الكلاسيكية_.«

مثال تطبيقي: عقد الاستعباد الذاتي لعائلة مصرية

ورد في الوثائق أن امرأة دخلت عقد استعباد ذاتي لنفسها وأولادها لدى معبد أو شخص لتسديد دين أو لضمان المعيشة ، وهو ما يدلّ على أن المسألة كانت أكثر أبعاداً اقتصادية واجتماعية منها مجرد صراع على الهوية_ .

النظر إلى هذا من زاوية المرأة يُضيف بعداً إنسانياً : فالمرأة تختار (في حدود ضيقة) أن تبيع نفسها أو أولادها كخدمة ، حتى وإن كان ذلك تحت ضغط الظروف ، لكن حقوقها القانونية تظل معترف بها ، وربّما انعكس ذلك على وضع أبناءها لاحقاً.

+

الأمثلة التاريخية

- في نقش نُسب إلى رعمسيس الثالث : « جئتُ بعدد كبير من الذين سَلّمتهم سيفي ، ونساءهم وأطفالهم آلافاً...» مما يدل على أن الأسرى والنساء والأطفال كانوا يُعاملون كجزء من غنيمة الحرب_ .
- في الوثيقة القانونية المعروفة باسم « وصية نوناخته » (ويلي- عائلة المعمّرين بمدينة العمال في دير ال-ميدينا) تظهر أن الأمّ كانت لها حق التوزيع بين أبناءها ذكوراً وإناثاً ، وكأن أبناء الزوجة وأبناء غيرها (لم تُوضّح سبْية أو غيرها) كان لهم حق المشاركة .
- في المصادر المصرية يُشرح أن العبيد أو السّبَيان كانوا يُمنَحون « ديناً قريباً من المواطَنة » إن أُعفيوا أو دمجوا ، أو إن أبناءهم ولدوا داخل الأسرة الحاكمة أو بين نخب الدولة . (رغم أن المصادر لا تفصل دائماً ما إذا كانوا أبناء سبايا أم غيرهم)_ .

+

.تحليل نقدي: ما مدى صدق الاستثناء المصري؟

على الرغم من الإيحاء بأن أبناء السّبَيات في مصر كانوا يُعاملون بصورة أقل قسوة ، لا ينبغي المبالغة في هذا الافتراض. فعالم السّبي والعبودية – حتى بصورة مخفّفة – يحتمل الضرر النفسي والاجتماعي : فقد يعيش الفرد حالة من الاغتراب ، أو احتياط اجتماعي أقل ، أو ترقّب مستقبلي مختلف.

كما أن الدراسات الحديثة في العبودية القديمة تؤكد أن مفهوم العبودية في الشرق الأدنى (بما في ذلك مصر) ليس مطابقاً تماماً للعبودية الكلاسيكية أو الحديثة ؛ بل إنه يشمل أشكالاً من العمالة القسرية ، والخدمة الضريبية ، والاعتماد ، أكثر من كونها ملكية عبيد بالمعنى الحديث _ .

إذًا ، فـ« الاستثناء » المصري ليس بالضرورة صرفاً لكنّه تمايز يُشير إلى مدخل أكثر مرونة داخل هذه الحضارة.

+

في الختام ، يتبيّن أن ظاهرة السّبي في الحضارة المصرية القديمة ليست مجرد قصة سلب أو احتلال ، بل هي جزء من نسيج اجتماعي- اقتصادي معقَّد ، تتداخل فيه الحرب والدين والعمل والقانون. وبالنسبة للمرأة وأبناء السّبَيات ، فقد شكّلت مصر الفرعونية أحد النماذج التي درست فيها حقوق أفراد أسرى الحرب وأبناءهم بقدر من الاعتراف القانوني والاجتماعي ، وإن بدرجات متفاوتة . إن هذه النظرة تقدم لنا رؤية مفيدة عن كيفية تعامل المجتمعات القديمة مع الآخر « المحتوَج »، مما يفتح أفقاً للتأمل الفلسفي في معنى المواطَنة ، والتكامل الاجتماعي ، والهوية الإنسانية.

الفصل السادس : السبي عند اليونان والرومان

يشكّل مفهوم السبي أحد المفاهيم المحورية في دراسة البنية الاجتماعية للحضارات القديمة ، إذ يعكس تصوّرات الأمم الأولى حول الحرب ، والسلطة ، وملكية الجسد ، وأدوار المرأة في مجتمع يهيمن عليه الصراع العسكري . ويُعدّ المجتمعان اليوناني والروماني نموذجين بارزين لتطوّر هذا المفهوم في إطار حضارتين ازدهرت فيهما الفلسفة والقانون والعمارة والسياسة ، إلا أنّ ذلك الازدهار لم يمنع استمرار تصوّرات طبقية صارمة تجاه السبايا وأبنائهن.

يتناول هذا الفصل الأسس القانونية والاجتماعية والنفسية لمفهوم السبي عند اليونان والرومان، ويقارن بينهما، مع التوقف عند انعكاسات هذا المفهوم على المرأة ونسلها.

+

أولاً: السبي في الحضارة اليونانية

الإطار التاريخي للسبي عند اليونان

عرفت المدن- الدول اليونانية (البوليس) كأثينا وإسبرطة وغيرها نظاماً اجتماعياً يقوم على التراتب الطبقي الشديد . وقد شكلت الحروب المستمرة بين هذه المدن ، إضافة إلى الحروب ضد الشعوب المجاورة كالفرس ، مصدراً أساسياً لتدفّق الأسرى والسبايا.

كانت المرأة المسبية تُدرَج غالباً ضمن ممتلكات المنتصر ، وتُعامل بوصفها غنيمة حرب ، وقد تُباع أو تُخصَّص لخدمة سيدها في البيت أو الحقل. وفي هذا السياق ، لعبت الخلفية العسكرية للمجتمع دوراً محورياً في ترسيخ هذا النظام.

الوضع القانوني لأبناء الإماء في اليونان

تميّز الإغريق بتصور خاص حول أبناء الإماء ؛ إذ اعتُبر هؤلاء **أحراراً ناقصي الحرية** ، وهي منزلة فريدة تجمع بين الحرية المقيّدة والخضوع.

كان ابن الأمة يُعدّ منتمياً إلى الأب طالما كان هذا الأب على قيد الحياة . لكنّ المفارقة أنّ هذا الابن ، على الرغم من نسبته للأب ، قد **يُعاد**

إلى حالة الرق بعد وفاة أبيه ، وذلك لأنّ حرّيته الجزئية كانت مرتبطة بسلطة الأب الشخصية لا بحقوق قانونية مستقلة.

أمثلة تاريخية

- في أثينا، أشار بعض المشرّعين إلى إمكان ترقية أبناء الإماء في حال اعترف بهم الأب رسمياً ، إلا أنّ هذا الاعتراف لم يمنحهم حصانة كاملة بعد وفاته.
- أما في إسبرطة ، فرغم التركيز على القوة العسكرية ، كانت فئة " الهيلاوت " (العبيد الزراعيين) مثالاً على طبقة واسعة تفرض على المجتمع رؤية متصلّبة تجاه التفاوتات الاجتماعية.

البعد الاجتماعي والنفسي

أدّت هذه المكانة الهشّة إلى نشوء شعور مزدوج لدى أبناء الإماء:

- من جهة ، الانتماء الوجداني إلى الأب وإلى المنزل الذي تربّوا فيه.
- ومن جهة أخرى ، القلق الوجودي من احتمالية إعادتهم إلى الرق في أي لحظة.

هذا الاضطراب النفسي يعكس فلسفة يونانية ترى أنّ **الحرية ليست حقاً أصيلاً للجميع ، بل امتيازاً يُمنح ويُسحب** ، على خلاف الفلسفات اللاحقة التي ربطت الحرية بالإنسانية ذاتها.

الرؤية الفلسفية اليونانية للسبي

لم تخل الفلسفة اليونانية من نقاش حول الرق. فقد رأى **أرسطو** أنّ بعض البشر " عبيد بالطبيعة "، وأنّ وجود العبيد ضروري لاستقرار المدينة ؛ وذلك لتفرّغ المواطن الحر للحياة السياسية والفكرية.

من هذا التصوّر الفلسفي استمدّت ممارسة السبي شرعية فكرية ، ورسّخت الإيمان بأنّ السبية وأبناءها فئة أدنى يمكن التحكم بمصيرها وفقاً لمصلحة السيد.

ثانياً: السبي في الحضارة الرومانية

الخلفية التاريخية والقانونية

اتّسعت الإمبراطورية الرومانية عبر قرون من الفتوحات المتلاحقة ، مما أدّى إلى تدفّق هائل من السبايا والأسرى إلى داخل المجتمع الروماني . وقد أصبح الرق في روما مؤسسة متكاملة ، من حيث القوانين والضرائب وأساليب البيع والشراء ، حتى غدا جزءاً أصيلاً من الاقتصاد.

على خلاف اليونان ، فإنّ القوانين الرومانية كانت أشدّ صراحة وقسوة في التعامل مع السبايا وأبنائهن.

أبناء السبايا في القانون الروماني

نظر الرومان إلى أبناء السبايا بوصفهم **عبيداً خالصين مثل أمهاتهم**، بصرف النظر عن هوية الأب أو طبقة السيد.

فالمبدأ القانوني الروماني الشهير **"partus sequitur ventrem"** أي " الولد يتبع بطن الأم "، جعل العبودية تنتقل وراثياً من الأم إلى الابن ، مما يعني أنّ الوليد يُعدّ ملكاً للسيد مباشرةً منذ لحظة ولادته.

أمثلة تطبيقية

- إذا أنجبت السبية طفلاً من سيدها نفسه ، فإن هذا الطفل يظلّ عبداً ما لم يقم السيد بتحريره رسمياً عبر إجراءات قانونية دقيقة.
- أما إذا أنجبته من رجل حرّ آخر، فإن الطفل لا يُنسب للأب الحرّ ، بل يبقى ملكاً لمالك الأمة ، وهي إحدى أقسى صور إسقاط حقّ الأمومة والإنسانية.

التأثير الاجتماعي والنفسي لهذا النظام

أدّى هذا التشريع إلى **تشويه بنية الأسرة** في المجتمع الروماني ؛ فالسبية لا تُعامل كأمّ لها إرادة أو حقوق ، بل كمجرّد وعاء لإنتاج يد عاملة جديدة.

من الناحية النفسية، خلّف ذلك آثاراً عميقة:

- شعور السبية بالعجز المطلق أمام مصير أبنائها.

- إحساس الأب الحرّ – إن وُجد – بأنّ المجتمع حرمه من رابطة الأبوة.
- تربية الأطفال على أنهم " ملكٌ " لشخص آخر ، مما يرسّخ مفهوم الطبقية والامتياز منذ الطفولة.

الأساس الفلسفي والقانوني

سعى الرومان إلى تقنين الرق لا تبريره فلسفياً فقط ، بل جعله جزءاً من النظام القانوني الصارم.

ومع أنّ بعض الفلاسفة الرواقيين – مثل سينيكا – قد دعوا إلى معاملة العبيد برحمة ، فإن هذه الدعوات بقيت أخلاقية لا تشريعية ، ولم تغيّر من القوانين التي رسّخت علاقة الملكية المطلقة بين السيد والعبد.

+

ثالثاً: مقارنة بين النموذجين اليوناني والروماني

مقارنة قانونية

- في **اليونان** :كان وضع أبناء الإماء " حرية ناقصة " قد تُسلب بعد وفاة الأب.
- في **روما** : كانت العبودية موروثة بشكل صارم لا يقبل التأويل.

تُظهر هذه المقارنة أنّ القانون الروماني أكثر صرامة ، بينما اتسم القانون اليوناني ببعض المرونة المشروطة بشخص الأب لا بالنظام.

مقارنة اجتماعية

تميزت اليونان بنظام اجتماعي لا مركزي (مدن-دول مختلفة) ، لذا تنوعت قوانين السبي ، أما روما فكانت دولة مركزية ذات قانون موحّد ، ما جعل الرق مؤسسة قوية ثابتة.

ومع ذلك ، اتفقت الحضارتان على النظر إلى **المرأة المسبية** بوصفها أدنى مرتبة ، ووسيلة لخدمة سيدها أو لإنتاج مزيد من العبيد.

مقارنة فلسفية

تنطلق الفلسفة اليونانية – خاصة الأرسطية – من تصنيف البشر إلى طبقات " طبيعية. "

بينما سعى الرومان إلى إعطاء الرق إطاراً قانونياً محكماً أكثر منه فلسفياً ، إذ رأوا في القضبان القانونية ضمانة لاستمرار النظام الإمبراطوري.

+

رابعاً: دلالات اجتماعية-نفسية-فلسفية

المرأة المسبية: جسدٌ بلا حقوق

تجسّد السبية في الحضارتين " الجسد المستباح " الذي فقد حريته وحقّه في نفسه وفي أبنائه.

وقد أدّى هذا الوضع إلى تقليص دور المرأة إلى حدود الخدمة وتلبية رغبات السيد ، ما نتج عنه تهميش إنساني تام.

الطفل المولود من السبية: هوية معلّقة

من الناحية النفسية ، يعاني الطفل المولود من السبية من **تداخلات معقّدة في الهوية**:

- في اليونان: هو " حر ناقص " ينتظر قدره المعلّق.
- في روما: هو عبد موروث بلا خيار.

في الحالتين ، تُختزل إنسانية الطفل داخل منظومة قانونية لا تعترف بالحقوق الطبيعية.

الطبقية كفلسفة اجتماعية

تبرهن التجربتان اليونانية والرومانية على أنّ فكرة " المواطنة " في الحضارات القديمة لم تكن تشمل الجميع ؛ بل كانت مقتصرة على فئة ضيّقة.

وهذا يكشف تناقضاً بين **الخطاب الفلسفي الذي مجّد العدالة والعقل**، وبين **الممارسة الواقعية التي كرّست الظلم الطبقي والهيمنة على المرأة**.

+

على الرغم من أنّ اليونان والرومان قد أسهما في صياغة أسس الفلسفة والقانون والسياسة في العالم القديم ، فإنّ نظرتهما إلى السبية وأبنائها بقيت أسيرة تصوّرات طبقية صارمة لا تعترف بإنسانية المرأة المأسورة ولا بحقوق الطفل المولود منها.

لقد ورثت البشرية عن هاتين الحضارتين الكثير من المعارف ، لكنها ورثت كذلك نماذج تاريخية قاسية للعنف الاجتماعي المشرعن. وتدلّ هذه التجارب على أنّ التقدّم الفكري لا يضمن بالضرورة التقدّم الأخلاقي، وأنّ تطور مفهوم الحرية قد مرّ بمراحل طويلة قبل أن يرسو على مبدأ المساواة الإنسانية.

الفصل السابع : السَّبْي في الفكر اليهودي

يمثّل موضوع السبي في الفكر اليهودي محوراً معقّداً تتشابك فيه الأبعاد الدينية والتاريخية والاجتماعية – النفسية ، ويكشف عن رؤية خاصّة للعلاقة بين الجماعة المختارة ، والآخر المختلف عنها. فاليهودية ، وهي تتشكّل عبر قرون طويلة من التجارب القاسية والنفي والتهجير ، قد طوّرت منظومة خاصة للنسب والانتماء ، انعكست بوضوح في موقفها من أبناء الإماء و" النسل الغريب " ، كما ورد في النصوص المقدّسة والتقاليد الحاخامية لاحقاً.

تستند هذه الرؤية إلى منطلق فِقهي - لاهوتي يقوم على ضرورة حفظ نقاء الجماعة، بوصفها جماعة عهدٍ مع الإله، وهو ما يقود إلى مواقف اجتماعية وقانونية صارمة تجاه كل من لا يدخل في حدود هذا النقاش العقدي–النسبي. من هنا جاء القول المأثور في التراث اليهودي" : **عَصَوا الله وجاؤوا بنسلٍ غريب**" ، وهو نصّ استُدلّ به على عدم نسبة ابن الجارية إلى أبيه من نسل إسرائيل ، حتى لو تهوّد لاحقاً.

ولقراءة هذا الموقف فهماً تاريخياً علمياً ، يجدر بنا تتبّع كيفية تطوّر مفهوم السبي في المراحل المختلفة من تاريخ الشعب اليهودي ، من العصور التوراتية إلى المدراش والتلمود، وصولاً إلى القراءات الحديثة في علم الاجتماع والنفس التاريخي.

+

أولاً: السبي في العهد القديم – الإطار التشريعي والدلالات الأولى

مفهوم السبي في الشرائع التوراتية

حضر السبي في التوراة بوصفه واقعاً سياسياً واجتماعياً شائعاً في الشرق الأدنى القديم . فقد كانت الحروب تُفضي إلى أسر الرجال والنساء والأطفال ، ثم إدماجهم ضمن نظام اجتماعي يُحدّد حقوقهم وواجباتهم. وبالنسبة لبني إسرائيل ، يظهر مفهوم السبي في سياقين رئيسيين:

1. **سبي الأمم الأخرى لبني إسرائيل**، كما وقع في السبي الآشوري والبابلي.

2. **سبي بني إسرائيل لغيرهم** عند الانتصار في الحروب.

في الحالة الثانية، نجد أن التوراة تنظّم علاقة السيد بالأسير تنظيماً دقيقاً، لا سيما المرأة السبية التي قد تؤخذ زوجةً وفق شروط محددة (سفر التثنية 21: 10–14). غير أنّ هذه النصوص ، على الرغم من كونها تنظّم جوانب إنسانية في الظاهر ، فإنها تُبقي السبي خارج دائرة المواطنة الكاملة داخل الجماعة الإسرائيلية.

النسب والهوية: من يُعدّ "إسرائيلياً"؟

من أهمّ الملامح التوراتية أنّ **الانتماء إلى جماعة إسرائيل لم يكن نسبياً محضاً في المراحل المبكرة ، بل كان دينياً–قومياً** ، يقوم على الالتزام بالعهد . ومع ذلك ، فإن فكرة " نقاء الشعب " ظلت تتبلور تدريجياً ، خاصة بعد العودة من السبي البابلي في عهد عزرا ونحميا ، حينما اعتُبرت الزيجات المختلطة خطراً على الهوية ، فقامت القيادات الدينية بحلّ العديد من الزيجات من نساء أجنبيات.

هذا التطور مهّد لاحقاً لموقف أكثر تشدداً تجاه أبناء الإماء والسبيات ، إذ لم يكن هؤلاء يكتسبون هوية إسرائيلية كاملة ، بل يظلون خارج دائرة النسب الشرعي، مهما اكتسبوا من ديانة أو ممارسة شعائرية.

+

ثانياً: مرحلة ما بعد السبي البابلي

بناء الهوية وتحصين الجماعة

أثر الصدمة التاريخية للسبي البابلي

يُعدّ السبي البابلي نقطة مفصلية في التاريخ اليهودي . فخسارة الأرض والمعبد ، والعيش في مجتمع مختلف ، أدّت إلى إعادة بناء الهوية من جديد . وقد أصبح الحفاظ على " النقاء القومي – الديني " هدفاً مركزياً للمؤسسة الدينية ، التي باتت ترى أنّ كل عنصر غريب داخل الجماعة قد يهدد بقاءها.

هنا تبرز البُعد **النفسي - الجمعي** للسبي : فالصدمة الكبرى أدّت إلى رفع الحدود الفاصلة بين " نحن " و " هم "، وتحوّلت هذه الحدود إلى أسوار صلبة تمنع اختلاط النسب أو الاندماج الاجتماعي.

تشريعات عزرا ونحميا

ركز عزرا الكاتب على ضرورة إبعاد " النسل الغريب " ، وتطهير الجماعة من كل أثر قد يهدد قدسيتها . ورد في سفر عزرا (الإصحاح التاسع والعاشر) دعوة صريحة لرفض الزيجات المختلطة ، وإبعاد الأبناء الذين اعتُبروا " غريبين."

هذا السياق هو الذي أفرز لاحقاً الموقف الفقهي القائل إن **ابن الأمة - even if converted - is not counted as the father's offspring** ، لأن أساس النسب أصبح قائماً على الأم ، لا على الأب ، وهو ما يظهر في التلمود لاحقاً بوضوح.

+

ثالثاً: التقاليد الحاخامية

من التشريع إلى مؤسسة اجتماعية ثابتة

تطور مفهوم "النسب الأمومي"

في التقاليد التلمودية ، اكتمل التحوّل إلى مبدأ **النسب الأمومي** (Maternal Lineage)، أي أنّ اليهودي هو من ولد لأم يهودية دون النظر إلى الأب . نشأ هذا المبدأ في بيئة أرادت تأكيد الانتماء الحصري للجماعة ، ومن هنا جاء رفض نسبة ابن الجارية أو الابن من أم غير يهودية إلى أبيه اليهودي.

وقد استُشهد على ذلك بعبارة : "**عصوا الله وجاؤوا بنسل غريب** " لتأكيد أنّ " النسل الغريب " لا يدخل في سلسلة الأنساب المقدسة.

مكانة الإماء في المجتمع اليهودي القديم

كانت الإماء يشغلن موقعاً رخواً بين الأسرة والخارج ؛ لسن زوجات، ولا حرائر ، ولا ينلن حقوقاً اجتماعية كاملة. وبالرغم من أنّ الشريعة قد فرضت إحسان المعاملة ، فإن **أبناء الإماء ظلّوا خارج دائرة الميراث والاعتراف الاجتماعي**.

مثال ذلك في التقاليد الحاخامية:

- ابن الجارية المولود لسيّد يهودي يُعدّ "عبدًا" حتى يعتق، ولا يُنسب إلى أبيه.

- وإذا تهوّد لاحقاً، فإن تهوّده لا يكسبه نسباً، لأن الهوية في جوهرها أمومية لا أبوية.

أثر هذا النظام على البنية الاجتماعية

أسهم هذا المبدأ في خلق مجتمع طبقي واضح:

- **نسب مقدّس** :من أم يهودية حرة.
- **نسب دوني** :أبناء الإماء، وأبناء النساء الأجنبيات.
- **أغيار** :الذين لا ينتمون إلى جماعة إسرائيل أصلاً.

هذا التقسيم لم يكن مجرد قانون، بل أصبح جزءاً من الثقافة، يتوارثه المجتمع جيلاً بعد جيل.

+

رابعاً: السبي في الوعي الجمعي اليهودي

النفسية الدفاعية وبناء الأسوار

تُظهر الدراسات الحديثة في علم النفس الاجتماعي أنّ الجماعات التي تتعرض لتهديدات مستمرة تميل إلى تعزيز الهوية الداخلية ، ورفض العناصر الدخيلة ، وبناء سرديات نقاء . وهذا ما حدث في تاريخ اليهودية ، حيث شكّل السبي والاضطهاد المتكرر دافعاً لبناء هوية مغلقة جزئياً ، ترفض الاختلاط خوفاً من الذوبان.

أثر السردية الدينية على العلاقة بالآخر

من خلال قراءة الأسفار والميتولوجيا اليهودية ، يبدو الآخر غالباً إمّا عدوّاً أو سِبياً أو كائناً يحتاج إلى الضبط والتقنين . هذه الرؤية ، وإنْ بدت جزءاً من سياق تاريخي قديم ، فقد أسهمت في تكوين قابلية نفسية للتمايز ، جعلت العلاقة مع الآخر علاقة إقصاء أحياناً.

مثال تاريخي: موقف الفريسيين

الفريسيون ، الذين أصبح فقههم أساساً لليهودية الربانية ، كانوا يرون أنّ الاختلاط بالغرباء يُضعف الدين ، وأن النسب المختلط لا يُنتج جماعة قادرة على حفظ الشريعة . وهذا الاتجاه - الذي تعزز في العصر الروماني - ساهم في تثبيت مبدأ " النسب الأمومي " ، وفي الوقت ذاته

عزّز فكرة أنّ أبناء الإماء لا يمكن أن يكونوا جزءاً من البنية الروحية لليهودية.

+

خامساً: التأويلات الفلسفية – بين الأخلاق والنسب

سؤال الأخلاق في ضوء مفهوم السبي

يطرح الفلاسفة المعاصرون سؤالاً نقدياً :

كيف ينسجم مبدأ التمييز بين الأبناء على أساس الأم أو كونها " جارية " مع المبادئ الأخلاقية العامة ؟

يرى بعض المفكرين اليهود المعاصرين أن هذه التشريعات لا يمكن فصلها عن سياقها التاريخي ، وأن الأخلاق الدينية قد تطورت لاحقاً لتكون أكثر شمولاً وإنسانية . بينما يرى آخرون أنّ المبدأ الأساس - حماية الهوية الدينية - لا يزال قائماً حتى اليوم.

جدلية الحرية والعبودية في الفكر اليهودي

في الفلسفة الدينية اليهودية، تُصوَّر العبودية أحياناً باعتبارها حالة زمنية يمكن الخروج منها بالعتق ، لكن **النسب** يظلّ ثابتاً ولا يتغيّر. وهنا تنشأ مفارقة : فالعبد قد يعتق ويصبح جزءاً من المجتمع ، لكنّ ابن الأمة لا يُنسب إلى أبيه ، حتى لو تحرّر.

هذه الجدلية تعكس رؤية فلسفية تفصل بين **الانتماء الجوهري** (الهوية الأمومية) وبين **الوضع الاجتماعي** الذي يمكن تغييره.

+

سادساً: قراءة نقدية حديثة

نحو فهم جديد للتاريخ والهوية

المدارس التاريخية الحديثة

يعيد مؤرخون حديثون - مثل شالوم بارون وبول جونسون - قراءة مفهوم السبي ، معتبرين أنّ الكثير من القوانين القديمة تصاغ في سياق الحفاظ على بقاء الجماعة الصغيرة المحاصرة.

على سبيل المثال:

- يرى سيلو بارون أنّ " أسوار النسب " كانت ضرورة اجتماعية أكثر منها عقيدة لاهوتية.
- فيما يرى إسرائيل شاحاك أن هذه التشريعات أصبحت لاحقاً وسيلة لإنتاج هوية منفصلة أيديولوجياً عن المجتمعات المحيطة.

أثر الدراسات الأنثروبولوجية

تشير الأنثروبولوجيا الحديثة إلى أنّ المجتمعات التي تتعرض لضغط خارجي تميل إلى تشكيل " منظومات نقاء " تحدد من هو الداخل ومن هو الخارج ، وهو ما نجده في الفكر اليهودي بشأن أبناء الإماء والسبيات.

وتبرز هنا أهمية النص الذي استشهد به التقليد اليهودي: " عصوا الله وجاؤوا بنسل غريب "، بوصفه **نصاً تأسيسياً** يشرعن هذا الفصل.

إعادة قراءة النصوص في الفكر اليهودي المعاصر

في المدارس التنويرية واليهودية الإصلاحية ، ظهرت محاولات لإعادة تفسير النصوص القديمة بما يتناسب مع قيم المساواة. فالبعض يرى أنّ النسب الأمومي ليس حكماً لاهوتياً مطلقاً، بل هو نتيجة تاريخية لواقع اجتماعي قديم، ويمكن إعادة النظر فيه.

+

يتضح من خلال هذا العرض أنّ السبي في الفكر اليهودي ليس مسألة قانونية فحسب ، بل هو بنية متكاملة تتداخل فيها:

- **التاريخ** (السبي البابلي، الحروب القديمة) ،
- **الدين** (نقاء النسب، العهد)،
- **الاجتماع** (الطبقات ، رفض المختلط)،
- **النفس** (الخوف من الاندثار)،
- **الفلسفة** (جدلية الهوية والآخر.)

إن رفض نسبة ابن الجارية إلى أبيه اليهودي ، حتى لو تهوّد ، إنما هو تعبير عن حرصٍ شديد على بناء جماعة متماسكة ، تخشى الذوبان ، وترى في الاختلاط تهديداً لكيانها الديني- القومي. وقد أثّر هذا التصور في تكوين صورة " الآخر " عبر التاريخ اليهودي القديم ، وما زال يثير نقاشات فلسفية واجتماعية حتى اليوم.

الفصل التاسع : الإسلام وموقفه من السَّبْي

يُعدّ السبي أحد أكثر الظواهر التاريخية جدلاً وتعقيداً ، فهو ليس نتاج مجتمع بعينه ، بل ممارسة عرفتها الحضارات القديمة عبر آلاف السنين ، من سومر وبابل وآشور ، إلى الإغريق والرومان ، ومن الجاهلية العربية إلى البيئات الإفريقية والآسيوية . ومع بزوغ الإسلام وجد هذه البنية مترسّخة ، قائمة على اقتصاد يعتمد في جزء منه على الرق ، ونظام اجتماعي يدرج المسترقّين ضمن طبقات المجتمع الدنيا. فجاء الخطاب الإسلامي ليعيد صياغة موقع هذه الظاهرة ضمن منظومة جديدة قوامها الإنسان وكرامته ، وليؤسس لمسار تحوّلي طويل الأمد يفضي إلى تحرير الإنسان من «عبوديته لغير الله.

+

أولاً: التحوّل التشريعي في الموقف من السَّبْي

جذور الرق قبل الإسلام

كان السبي قبل الإسلام ممارسة مفتوحة بلا ضوابط ؛ فالمنتصر في الحروب كان يرى نفسه مالكاً لروح المهزوم وجسده ، ويتصرّف بالنساء المسبَيات دون وازع قانوني أو أخلاقي . وقد مثّلت هذه الممارسة بُعداً اقتصادياً ؛ إذ يشكّل الرق مورداً للإنتاج والزراعة والخدمة ، إضافة إلى بعد اجتماعي يتعلّق بالمكانة والهيمنة . وعليه ، فإن إلغاء الرق دفعة واحدة كان سيهدم ركناً أساسياً في البناء الاجتماعي والاقتصادي للجزيرة العربية.

التشريع الإسلامي: تقنينٌ ثم تضييق

تعامل الإسلام مع الرق والسبي بوصفهما واقعاً تاريخياً لا يمكن تجاوزه بالقرار الفوريؤ، وإنما يجب تهذيبه ثم تجفيف منابعه تدريجياً. ومن أبرز التحوّلات التشريعية:

أ- اعتبار العتق قُربة عظيمة

جاء القرآن ليجعل تحرير الرقاب من أفضل القربات:

﴿فَكُّ رَقَبَةٍ﴾

ويظهر ذلك في سياق العبادات والكفّارات ، كباب كفّارة القتل الخطأ والظهار واليمين ، مما حوّل العتق إلى وسيلة تطهير نفسي وسموّ روحي.

ب- تشجيع المجتمع على فتح أبواب الحرية

لم يكتفِ الإسلام بدعوة الفرد إلى العتق ، بل جعل للمسترق حقوقاً واضحة:

- حق المطالبة بالمكاتبة.
- الحق في الكفالة والإنفاق.
- حق المعاملة بالمعروف.

كما حثّ النبي ﷺ على تحرير الرقيق في مناسبات كثيرة ، حتى غدا العتق سلوكاً اجتماعياً شائعاً في صدر الإسلام.

ج- تنظيم العلاقة بالمرأة المسبية

من أخطر جوانب السبي في الحضارات السابقة انتهاك حرمة المرأة المسبية واعتبارها متاعاً ، فجاء الإسلام ليضبط هذه العلاقة بجملة من الأحكام:

- عدم جواز الاقتراب من المسبية إلا بعد الاستبراء وتمام الأحكام الشرعية.
- إباحة الزواج من الإماء ضمن شروط تحفظ الكرامة وتراعي مصلحة المرأة.
- إلغاء جميع أشكال الاتجار الجنسي المعهود في الجاهلية.

د- تضييق أسباب الرق

بعدما كان الرق ينتج عن الدين والفقر والخطف والإغارة ، حصره الإسلام في سبب واحد:

الاسترقاق في الحرب المشروعة وفق ضوابط أخلاقية وقضائية ، ثم فتح باب الأسرى على مصراعيه للخيار الأفضل: الفداء ، أو المنّ ، أو المبادلة ، ما جعل الرق حالة استثنائية لا قاعدة.

+

ثانياً: البعد الفلسفي–الاجتماعي لموقف الإسلام

فهم الرق بوصفه ظاهرة اجتماعية تاريخية

من منظور فلسفة التاريخ ، لا يمكن فهم موقف الإسلام من الرق إلا باستحضار طبيعة المجتمعات القديمة. فقد كان الرق بنيةً اقتصادية ونفسية واجتماعية ؛ فالإنسان آنذاك يُقاس بقوّته وبقدرته على السيطرة ، وكانت الحروب محور العلاقات بين الجماعات. وهكذا ، فإن النصوص الإسلامية جاءت في إطار عملية إعادة تشكيل الذهنية الإنسانية ، لا في إطار قفز تاريخي خارج حدود الممكن.

مثال توضيحي

حين نادى الإسلام بتحرير الرقاب ، كان يخاطب مجتمعاً يرى في العبد جزءاً من ممتلكاته ، فكان الإقناع التدريجي هو السبيل لعدم انهيار بنية المجتمع وضمان انتقال سلس نحو مفهوم جديد للإنسان.

فلسفة التحرّر التدريجي

لم يكن موقف الإسلام مجرد أحكام قانونية ، بل مشروعاً فلسفياً يهدف إلى إعادة تعريف العلاقة بين الإنسان والإنسان . ويتجلى ذلك في ثلاثة مستويات:

أـ المستوى العقدي

الإنسان عبدٌ لله وحده ، لا يجوز أن يكون عبداً لمخلوق . وهذه النقلة العقدية شكّلت ثورة فكرية في مفهوم الحرية.

ب- المستوى الأخلاقي

التركيز على المساواة : لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى .

ما ساعد على تذويب التصورات العرقية التي كانت تستخدم لتبرير الرق.

ج- المستوى التشريعي

تحويل الحرية إلى قيمة عليا من خلال:

- انتشار العتق التطوعي.
- تجريم الظلم تجاه الرقيق.
- فتح أبواب المكاتبة والعتق في الكفارات.

كل ذلك جعل الرق في المجتمع الإسلامي يتآكل جيلاً بعد جيل.

+

ثالثاً: البعد النفسي في معالجة ظاهرة السَّبْي

إعادة الاعتبار للمرأة المسبية

من منظور علم النفس الاجتماعي ، فإن المرأة المسبية في الحضارات القديمة تعاني صدمة فقد الأسرة والهوية والمكانة . فجاء الإسلام ليمتص هذه الصدمة عبر:

- تأكيد كرامتها الإنسانية.
- ضمان حقوقها في النفقة والسكن.
- إعطائها حق الأمومة ومنع التمييز ضد أطفالها.

مثال واقعي

جوَيرية بنت الحارث رضي الله عنها كانت من السبايا ، فلما تزوّجها النبي ﷺ حررت القبيلة كلها احتراماً لها ، مما أبرز كيف يمكن لحدث واحد أن يحوّل وضع مجموعة بشرية كاملة من الرق إلى الحرية.

الإدماج في المجتمع

نصوص الترغيب في عتق الرقاب لم تقف عند الحرية الشكلية ، بل سعت إلى خلق حالة اندماج نفسي - اجتماعي للرقيق المعتوقين ، أبرزها:

- مشاركة الرقيق في الحياة المدنية.
- تولي بعضهم مراكز علمية وإدارية.
- مساواتهم في الثواب والعقاب.

وهذا يعكس بوضوح أنّ الهدف لم يكن تنظيم الرق فحسب ، بل تفكيكه من الداخل.

+

رابعاً: التحوّل التاريخي عبر المراحل الإسلامية

العصر النبوي والخلافة الراشدة

كان العتق شائعاً حتى روى المؤرخون أن عشرات الرقيق أُعتقوا في حياة النبي ﷺ. وفي عهد الخلفاء الراشدين استمرت هذه السياسة ، وشجّع الخلفاء الناس على تحرير الرقاب وتخفيف التبعية الاجتماعية.

العصر الأموي والعباسي

شهد هذان العهدان توسعاً في الفتوحات ، ما أدى إلى زيادة عدد الأسرى ، لكنّ الدولة الإسلامية استمرت في تنظيم شؤونهم ، وكان كثير من الرقيق يصل إلى مناصب عالية مثل:

- **مؤذّن الكوفة،**
- **كتّاب الدواوين،**
- **قادة عسكريين،**

مما يدلّ على أن الرق لم يكن حاجزاً أبدياً دون الترقي الاجتماعي.

العصور اللاحقة

ومع تراجع الحروب وتغيّر أنماط الاقتصاد ، أصبح الرق أكثر هامشية . وحين ظهرت الحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، كان الأساس الشرعي جاهزاً لاستكمال عملية الإلغاء الكامل وفق مبادئ الإسلام الأصيلة.

+

خامساً: قراءة فلسفية مقارنة بين الإسلام والحضارات الأخرى

من منظور المقارنة التاريخية، نجد أن:

- الرومان أباحوا الاسترقاق حتى بالدَّيْن.
- الفراعنة استرقّوا الشعوب المغلوبة بالجملة.
- أوروبا في العصور الوسطى تبنّت الرق ثم أعادت إحياؤه في الاستعمار الجديد.

بينما قدّم الإسلام نموذجاً مختلفاً يقوم على:

1. **تقنين السبي** بأعلى درجات الأخلاق.
2. **منع أسبابه** إلا في أضيق نطاق.
3. **فتح باب العتق** وربطه بالقربات.
4. **تذويب الفروق بين الحر والعبد** حتى انتفى الإحساس بالطبقية.

+

لقد واجه الإسلام ظاهرة السبي والرق باعتبارها نتاجاً لتاريخ طويل ، فلم يلجأ إلى الإلغاء الفوري الذي كان سيؤدي إلى اهتزاز المجتمع والعلاقات الاقتصادية ، بل اتّبع نهجاً إصلاحياً عميقاً جمع بين التشريع والفلسفة والأخلاق والتدرّج . فانتقل بالمجتمع من مرحلة اعتبار الرق أصلاً إلى مرحلة اعتباره استثناءً مكروهاً ، ثم إلى اعتبار التحرير قيمة دينية وإنسانية عليا. وهكذا وضع الإسلام الأساس الفكري والعملي لزوال الرق من العالم الإسلامي ، منتقلاً بالإنسان من العبودية التاريخية إلى أفق جديد من الحرية والكرامة.

+

الخاتمة

أولاً: السبي بوصفه ظاهرة إنسانية لا عربية المنشأ

إنّ دراسة ظاهرة السبي تكشف أنها ليست بنت بيئة عربية خالصة، ولا ممارسة استثنائية في تاريخ العرب وحدهم ، بل هي **ظاهرة إنسانية أوسع** ارتبطت بتطور المجتمعات الأولى ، وبظهور الدولة والحرب والسلطة الذكورية . فقد مارستها معظم الحضارات القديمة دون استثناء، كلٌّ وفق منظومته الأخلاقية والقانونية والاجتماعية.

ولئن اختلفت الأشكال والآليات بين حضارة وأخرى ، فإن جوهر الظاهرة ظل ثابتاً:

هيمنة المنتصر على المهزوم ، واعتبار جسد المرأة أحد رموز النصر ومصادر الثروة وآليات الدمج السكاني.

ويكشف التاريخ المقارن أنّ المجتمعات القديمة انقسمت – في نظرتها إلى المرأة المسبية وأبنائها – إلى نموذجين أساسيين:

1. **حضارات أقصت أبناء السبايا** وعدّتهم طبقة دنيا أو غرباء بلا حقوق سياسية أو اجتماعية، مثل:
   - اليونان حيث صنّفت السبايا وأبناؤهن ضمن العبيد أو «المتسكّنين.(Metics) «
   - الرومان الذين حرموا أبناء السبايا من حقوق المواطنة الرومانية إلى أن يُعتقوا بقرار سياسي.
   - الحضارة اليهودية القديمة التي ميّزت بين «بنت الأسير» و«الزوجة العبرية» ووضعت فروقاً صارمة في النسب والحقوق.
   - البابليون الذين اعتبروا أبناء السبايا من طبقة «الوردوم» وفق شريعة حمورابي.
2. حضارات ساوت بين أبناء السبايا وغيرهم كالمصريين القدماء ، الذين أظهروا قدراً ملحوظاً من الانفتاح ؛ إذ منحت بعض الأسر الملكية أبناء الجواري فرصاً في المناصب ، وكان الاندماج الاجتماعي ممكناً في بعض الفترات ، وإن ظل محكوماً بقواعد الطبقة.

أما **العرب قبل الإسلام** فكانوا أقرب إلى النموذج الأول ، إذ ظل ابن الأمة (السرية) أقلّ مكانة من ابن الحرة ، ما لم يعترف به الأب . ورغم وجود حالات إيجابية ، فإن العرف القبلي رسّخ تمايزاً واضحاً بين « ابن الحرة » و« ابن الأمة » ، وكان السبي جزءاً من اقتصاد الحرب ومفاهيم الغلبة.

ثانياً: التحوّل الإسلامي—من الممارسة إلى التقنين التدريجي

لم يلغِ الإسلام ظاهرة السبي دفعة واحدة ، لأن جذورها كانت أعمق من أن تُجتثّ في يوم وليلة ، ولأن المجتمع العربي – كغيره من المجتمعات – كان يعيش اقتصاد حرب يعتمد على الأسر . لكنّ الإسلام أخذ بيد الظاهرة نحو **نظام أخلاقي أكثر إنسانية** ، وبدأ عملية **تفكيك تدريجي** من خلال:

تضييق مصادر السبي

جعل الإسلام **مصدر السبي الوحيد هو الحرب المشروعة** ، مع تحريم العدوان ، وإلغاء جميع الصور التجارية والمعاملاتية للسبي التي كانت موجودة قبل الإسلام أو لدى الأمم الأخرى.

تحسين وضع الأمة داخل الأسرة

منحها حقوقاً غير مألوفة في الحضارات القديمة، مثل:

- تحريم بيع « أمّ الولد » التي أنجبت من سيدها.
- انتقالها إلى الحرية بوفاة صاحبها.
- مساواة أبنائها بأبناء الحرة في النسب والحقوق والواجبات.

هذه النقطة تحديدًا كانت ثورة اجتماعية كبرى ؛ فقد صار **ابن الأمة ابنًا كامل الحقوق** ، على خلاف أغلب الحضارات التي حطّت من شأنه.

فتح «أبواب العتق» على مصاريعها

جعل الإسلام **العتق من أفضل القربات**، ووضعه ضمن:

- الكفارات (القتل الخطأ، الظهار، اليمين.(
- صدقات التطوع.
- كفالة الأسرى والمكاتبة.

وبذلك، صار السبي **مرحلة مؤقتة** تتجه نحو الانتهاء، بآليات إصلاحية مستمرة.

البعد النفسي–الأخلاقي

غيّر الإسلام النظرة إلى الأسيرة من كونها « غنيمة » إلى كونها **إنساناً له كرامة** . وجاء في التوجيه النبوي:

"إِخْوَانُكُمْ خَوَلُكُمْ، جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ ، فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ... "

وهو خطاب يعيد تعريف العلاقة السلطوية على أساس الأخوّة الإنسانية.

التحوّل السياسي–العسكري

أصبح **الفداء والتبادل ومنّ الأسرى** من الخيارات المعتبرة ، كما في سورة محمد، فغدا السبي **آخر الحلول** وليس أولها.

ثالثاً: قراءة اجتماعية نفسية—السبي بين السلطة والجندر

تكشف المقارنة التاريخية أن السبي كان جزءاً من **البنية الذكورية للسلطة** ؛ فالمجتمعات المحاربة ، ذكورية كانت أم أمومية ، استخدمت السبي لإعادة تشكيل الهرم الاجتماعي ، ولإعادة توزيع القوة عبر السيطرة على جسد المرأة.

من منظور **علم النفس الاجتماعي** ، يمكن القول إن السبي كان يمثل:

- محاولة لإخضاع العدو عبر التحكم في نسائه.
- وسيلة لإعادة إنتاج هوية المنتصر.
- آلية لدمج الغرباء بالقوة في البنية السكانية.

ويدل ظهور مفهوم « ملك اليمين » في الحضارات القديمة على أن **المجتمعات ربطت الأنوثة بالملكية** ، فيما ربطت الذكورة بالسيادة ؛ مما أوجد علاقة غير متوازنة بين الرجل والمرأة الأسيرة.

أما في الفلسفة الأخلاقية ، فقد شكّلت ظاهرة السبي **اختباراً لحدود الأخلاق البشرية** ؛ إذ كشفت أن القيم الإنسانية ليست ثابتة ، بل تتطور وفق مصالح السياسة والحرب . ومن هنا جاءت أهمية الرسالات الأخلاقية الكبرى التي سعت إلى تهذيب هذه الممارسات.

رابعاً: انتقال الظاهرة من التاريخ إلى الوعي الحديث

مع تطور القانون الدولي الإنساني ، ومع ظهور مفهوم حقوق الإنسان ، صار السبي **محرّماً عالمياً** وصنف ضمن جرائم الحرب . وهذا التطور لم يكن منفصلاً عن:

- تطور مفهوم الدولة الحديثة.
- صعود قيم المساواة بين الجنسين.
- انهيار اقتصاد العبيد.

- التغيرات التقنية التي جعلت الحروب أقل اعتماداً على الأسر البشري.

ولذلك يمكن القول إن **المجتمعات الحديثة قفزت فوق السبي** كما قفزت فوق غيره من ممارسات العصور القديمة ، لكنّ جذور الظاهرة التاريخية ما تزال حاضرة في الذاكرة الثقافية والرمزية.

خامساً: خلاصة تركيبية ـــ بين التاريخ والإصلاح

إن مقارنة النماذج الحضارية تكشف أن السبي لم يكن مجرد عادة أو حكم ، بل كان **بنيةً في تنظيم السلطة** . وعندما جاء الإسلام ، لم يَجِئ ليؤسس السبي بل ليعيد صياغته أخلاقياً ويدفع به نحو نهايته.

وعليه يمكن تلخيص الرؤية النهائية في النقاط الآتية:

1. **السبي ظاهرة إنسانية شاملة** عرفتها مختلف الأمم عبر التاريخ.
2. **العرب قبل الإسلام** كانوا يسيرون على خطى الحضارات التي أقصت أبناء السبايا.
3. **الإسلام قدّم إصلاحات جذرية** أعادت للمرأة وولدها كرامتهما ، وفتحت الطريق لإنهاء الظاهرة.
4. **الإصلاح كان تدريجياً** بسبب قوة البنى القبلية وعمق الاقتصاد الحربي.
5. **التطور الإنساني الحديث** ألغى السبي نهائياً عبر القانون الدولي ، فانتقل من ممارسة مقبولة إلى جريمة أخلاقية وقانونية.
6. إنّ فهم السبي تاريخياً يساعد على **تفكيك الإرث الثقافي العالق** في الوعي العربي ، ويجعل من قراءة النصوص القديمة قراءة سياقية لا تجزيئية.

سادساً: كلمة ختامية

إنّ السبي، في جوهره ، **مرآة لصراع الإنسان مع ذاته** ؛ فهو يعكس كيف تتشكّل الأخلاق في رحم القوة ، وكيف يمكن للتحوّل القيمي أن يعيد رسم العلاقات البشرية . وبينما كانت الحضارات القديمة تجعل من السبي عنوان النصر ، جاء الإسلام ليحوِّله إلى **نقطة بدءٍ لإصلاحٍ إنساني** ، ولرحلة طويلة نحو تحرير الإنسان من أغلال التاريخ.

وبذلك نستطيع القول بأن مسار السبي عبر الحضارات يُظهر أن **التاريخ ليس خطاً مستقيماً** ، بل هو تجربة إنسانية معقّدة تتقاطع فيها السياسة والأخلاق والاقتصاد والهوية. وإنّ قراءة هذا التاريخ ليست لإدانته أو تمجيده ، بل لفهمه ، لأن الفهم هو الخطوة الأولى نحو **تحرير المستقبل من قيود الماضي**.

السبي في الفكر الصيني
قراءة تاريخية اجتماعية نفسية فلسفية

مقدمة

يُعدّ موضوع السبي (الأسر والعبودية) من القضايا المركزية في دراسة الحضارات القديمة ، لما يحمله من دلالات أخلاقية واجتماعية ونفسية تعكس رؤية كل حضارة للإنسان والسلطة والمجتمع. غير أن الفكر الصيني التقليدي يقدّم نموذجًا مغايرًا نسبيًا لما نجده في حضارات أخرى ، إذ لم يحتل السبي مكانة محورية في منظومته الفلسفية أو الأخلاقية ، رغم حضوره الواقعي في بعض المراحل التاريخية.

يركّز هذا البحث على تحليل موقف الفكر الصيني من السبي ، من خلال تتبع جذوره الفلسفية ، ومظاهره التاريخية ، وأبعاده الاجتماعية والنفسية ، مع إبراز الفارق بين الممارسة التاريخية والمرجعية الفكرية. كما يسعى إلى بيان كيف فضّل العقل الصيني بناء المجتمع على أسس الانسجام الأخلاقي والتناغم الاجتماعي بدلًا من القهر والاستعباد.

+

أولًا: الإطار المفاهيمي للسبي في الفكر الإنساني

السبي ، في تعريفه العام ، هو أسر الأفراد في سياق الحروب أو النزاعات وتحويلهم إلى حالة من التبعية القسرية ، سواء في شكل عبودية مباشرة أو خدمة إجبارية. وقد ارتبط تاريخيًا بتوسّع الإمبراطوريات ، والاقتصاد الحربي، ونظرة دونية للآخر.

غير أن الفلسفات لا تتعامل مع السبي بوصفه مجرد ممارسة ، بل كقيمة أخلاقية أو نقيض لها . ومن هنا تظهر أهمية دراسة الفكر الصيني ، الذي نظر إلى الإنسان بوصفه عنصرًا في شبكة أخلاقية واجتماعية متكاملة ، لا مجرد أداة إنتاج أو غنيمة حرب.

+

ثانيًا: مرتكزات الفكر الصيني التقليدي

الكونفوشيوسية: الأخلاق بدل العبودية

تُعدّ الكونفوشيوسية (نسبة إلى كونفوشيوس 551–479 ق.م) العمود الفقري للفكر الصيني التقليدي. وقد انصب اهتمامها على بناء نظام اجتماعي أخلاقي قائم على القيم التالية:

- **الرين** :(**Ren**) الإنسانية والرحمة.
- **اللي** :(**Li**) الطقوس والنظام الاجتماعي.
- **يي** :(**Yi**) العدل والاستقامة.
- **شياو** :(**Xiao**) بر الوالدين.
- **شين** :(**Xin**) الصدق والثقة.

لم تدعُ الكونفوشيوسية إلى العبودية كنظام اجتماعي مشروع ، بل أكدت على **التراتبية الأخلاقية** القائمة على الواجبات المتبادلة ، لا على نزع إنسانية الآخر. فالحاكم ، وفق التصور الكونفوشيوسي ، مسؤول أخلاقيًا عن رعيته ، ويُفقد شرعيته إن حكم بالقهر.

مثال توضيحي :

يرى كونفوشيوس أن الحاكم الفاسد أخلاقيًا أخطر على المجتمع من العدو الخارجي ، وهو ما يعكس رفضًا ضمنيًا لتحويل البشر إلى أدوات أو أسرى بلا كرامة.

+

التاوية (الطاوية): الطبيعة في مواجهة القهر

تقدّم التاوية ، المرتبطة بلاو تسي ، رؤية فلسفية تقوم على مبدأ **التاو** (الطريق) ، أي الانسجام الكوني بين الإنسان والطبيعة. وتدعو إلى:

- البساطة.
- عدم التدخل القسري (وو وي.(
- نبذ الطموحات السلطوية.

من هذا المنطلق، تُعارض التاوية كل أشكال الإكراه ، بما فيها السبي ، لأنه يُعدّ خروجًا عن الطبيعة وتوازنها.

تحليل نفسي :

ترى التاوية أن القهر يولّد العنف الداخلي والاضطراب النفسي، سواء لدى السابي أو المسبي، مما يهدد استقرار المجتمع ككل.

+

الفكر الزراعي (المدرسة الزراعية)

دعت المدرسة الزراعية إلى مجتمع ريفي بسيط قائم على العمل الجماعي والاكتفاء الذاتي. ورفضت التفاوت الطبقي الحاد الذي قد يؤدي إلى استغلال الإنسان لأخيه الإنسان.

في هذا السياق ، يُنظر إلى السبي بوصفه ناتجًا عن تعقيد المجتمع وتضخم السلطة ، لا عن حاجة إنسانية حقيقية.

+

ثالثًا: السبي في التاريخ الصيني

الحروب والصراعات الحدودية

عرفت الصين تاريخيًا حالات من الأسر ، خاصة خلال النزاعات مع القبائل الشمالية (الهون، الترك، المغول) أو الجنوبية. وكان الأسر غالبًا نتيجة واقع عسكري لا خيارًا فلسفيًا.

لكن اللافت أن الأسرى لم يُحوَّلوا دائمًا إلى عبيد دائمين ، بل أُدمج كثير منهم في المجتمع الصيني عبر:

- العمل الزراعي.
- الزواج.
- التبنّي الثقافي.

الإمبراطورية والحدود الأخلاقية

رغم قوة الدولة الصينية ، لم تتبنَّ سياسة توسعية عدوانية دائمة على غرار الإمبراطوريات الاستعمارية . بل رأت أن التوسع المفرط يُثقل كاهل الدولة أخلاقيًا واقتصاديًا.

تشير دراسات حديثة ، منها أبحاث **مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية** ، إلى أن الصين التاريخية فضّلت سياسة الاحتواء الثقافي وحسن الجوار بدل الاحتلال والاستعباد.

+

رابعًا: البعد الاجتماعي والنفسي للسبي في الصين

المجتمع والأسرة

تُعد الأسرة حجر الأساس في الفكر الصيني . ومن ثمّ فإن اقتلاع الإنسان من محيطه الأسري وتحويله إلى عبد يُعدّ جريمة أخلاقية تهدد بنية المجتمع.

البعد النفسي

يركّز الفكر الصيني على تحقيق الانسجام الداخلي (Harmony)، ويرى أن العنف يولّد اضطرابًا نفسيًا طويل الأمد. ولذلك، لم يُنظر إلى السبي كوسيلة لبناء مجتمع مستقر.

+

خامسًا: مقارنة حضارية مختصرة

على خلاف بعض الحضارات التي قامت اقتصادياتها على العبودية، مثل اليونان القديمة أو روما ، لم يُؤسس النظام الصيني إنتاجه على السبي ، بل على الفلاح الحر نسبيًا ، المرتبط بالأرض والدولة بعلاقة أخلاقية.

+

يُظهر هذا البحث أن السبي ، رغم حضوره كواقع تاريخي في بعض مراحل الصين القديمة ، لم يكن جزءًا من البنية الفلسفية أو الأخلاقية للفكر الصيني . فقد انطلقت الكونفوشيوسية والتاوية والمدارس الاجتماعية الأخرى من رؤية إنسانية تُعلي من شأن الأخلاق والانسجام

والواجب المتبادل ، وتنبذ القهر والاستعباد بوصفهما خللًا في النظام الكوني والاجتماعي.

وبذلك، يقدّم الفكر الصيني نموذجًا حضاريًا يُميّز بين الضرورات التاريخية والمبادئ الأخلاقية ، ويؤكد أن قوة المجتمع لا تُقاس بعدد عبيده، بل بقدرته على تحقيق العدل والتناغم والاستقرار.

السبي في الفكر الهندي

مقدمة

يُعدّ موضوع **السبي** من أكثر القضايا تعقيدًا في دراسة التاريخ المقارن للحضارات ، لما يحمله من أبعاد أخلاقية واجتماعية ونفسية وفلسفية. ويكتسب هذا الموضوع خصوصيةً إضافية عند دراسته في السياق الهندي ، بسبب التداخل بين الواقع التاريخي للغزوات الإسلامية لشبه القارة الهندية ، وبين البنية الفكرية والدينية التقليدية للهندوسية والبوذية ، التي قدّمت تصورات مختلفة للحرية والعبودية والتفاوت الاجتماعي.

لا يهدف هذا البحث إلى إصدار أحكام قيمية ، بل إلى **فهم الظاهرة** في سياقها التاريخي والفكري ، وتحليل كيفية تعامل الفكر الهندي مع مسألة السبي ، مقارنةً بالممارسات التاريخية التي فرضتها ظروف الغزو والسيطرة السياسية.

+

أولًا: السبي في سياقه التاريخي

الفتوحات الإسلامية لشبه القارة الهندية

الغزوات الإسلامية المبكرة

بدأ الاحتكاك المباشر بين العالم الإسلامي والهند منذ القرن الأول الهجري ، وتحديدًا مع حملة **محمد بن القاسم الثقفي** (711م) ، ثم توالت الحملات العسكرية في العصور اللاحقة ، خاصة في عهد **محمود**

الغزنوي . وقد ارتبطت هذه الغزوات ، وفقًا لمصادر تاريخية إسلامية وهندية، بأسر أعداد كبيرة من السكان المحليين ، رجالًا ونساءً وأطفالًا ، حيث كان السبي يُعدّ جزءًا من غنائم الحرب في الفقه السائد آنذاك.

وتشير بعض الروايات إلى نقل آلاف الأسرى إلى أسواق الرقيق في خراسان والعراق ، وهو ما أحدث **صدمة ثقافية** في مجتمع لم يكن يعتمد العبودية الواسعة كنظام اقتصادي مركزي.

عصر السلطنات الإسلامية والمغول

في عصور **سلطنة دلهي** ثم الدولة المغولية ، استمرت ممارسات الأسر والاستعباد ، لا سيما في سياق الحروب الداخلية وقمع التمردات. وتذكر مصادر اجتماعية أن بعض الفلاحين الهنود اضطروا إلى **بيع أطفالهم** لسداد الضرائب الباهظة ، ما يُظهر أن السبي لم يكن دائمًا نتيجة مباشرة للغزو، بل أحيانًا ثمرة لضغوط اقتصادية قاسية.

ورغم ذلك ، حاول بعض الحكام " مثل **جلال الدين أكبر** " الحدّ من هذه الممارسات ، ضمن مشروعه للتسامح الديني والاجتماعي.

السبي والتحول الديني

ارتبط سبي النساء الهندوسيات أحيانًا باعتناق الإسلام ، سواء طوعًا أو قسرًا ، ما جعل السبي أداة غير مباشرة للتحول الديني . وقد خلّف هذا الواقع آثارًا نفسية واجتماعية عميقة ، انعكست في الذاكرة الجماعية الهندية وفي الأدب الشعبي.

+

ثانيًا: السبي في الفكر الهندي التقليدي

غياب العبودية كنظام اقتصادي مركزي

على عكس الحضارات اليونانية والرومانية ، لم تعرف الهند القديمة نظام عبودية اقتصادي واسع النطاق . ويرجّح بعض الباحثين أن **الوفرة السكانية** وتنوّع أنماط العمل الزراعي والحرفي قلّلت الحاجة إلى الاستعباد المنهجي.

كان العمل القسري موجودًا ، لكنه لم يتحول إلى مؤسسة اقتصادية قائمة بذاتها، بل ظلّ هامشيًا مقارنةً بنظام **الطبقات (الكاست)**.

نظام الطبقات (الكاست) كبديل اجتماعي

مثّل نظام الكاست شكلًا مختلفًا من أشكال التفاوت الاجتماعي . فالمنبوذون (الداليت) وُضعوا في أسفل الهرم الاجتماعي ، لكنهم لم يكونوا عبيدًا بالمعنى القانوني ، بل **مقيدين اجتماعيًا ودينيًا**.

وقد رأى بعض المفكرين الهنود المعاصرين ، مثل **ب. ر. أمبيدكار** ، أن هذا النظام شكّل نوعًا من " العبودية المقنّعة " ، لأنه فرض قيودًا صارمة على حرية الفرد دون الحاجة إلى تملكه جسديًا.

الكارما والتناسخ: تبرير فلسفي للتفاوت

تلعب عقيدتا **الكارما** و**التناسخ** دورًا محوريًا في تفسير التفاوت الاجتماعي ؛ فموقع الفرد في هذه الحياة يُعدّ نتيجة لأفعاله في حيوات سابقة. وبهذا ، يصبح الفقر أو الانتماء إلى طبقة دنيا أمرًا " مستحقًا كونيًا "، لا ظلمًا اجتماعيًا.

هذا التصور خفّف الحاجة إلى العبودية القسرية ، لكنه في الوقت نفسه **كرّس اللامساواة** بشكلٍ نفسي وروحي عميق.

+

ثالثًا: البعد النفسي والاجتماعي للسبي

السبي كصدمة حضارية

مثّل السبي ، في سياق الغزوات ، صدمة نفسية للمجتمع الهندي ، لأنه اصطدم بثقافة ترى الجسد مرحلة عابرة ، لا ملكية قابلة للبيع والشراء . وقد انعكس ذلك في الأدب الملحمي والأساطير ، حيث صُوِّر الأسر كأقصى درجات الإهانة الروحية.

المرأة والسبي

كان سبي النساء أكثر القضايا حساسية ، لما يحمله من تهديد للشرف العائلي والنظام الاجتماعي . وقد أدّى ذلك أحيانًا إلى ممارسات مأساوية ، مثل **الانتحار الجماعي (جوهار)**، تعبيرًا عن رفض الاستعباد.

+

رابعًا: السبي في الفكر الفلسفي والروحي الهندي

الاستعباد الرمزي

العبودية الروحية: الجسد كقيد

في الفلسفات الهندية الكبرى – اليوغا، الفيدانتا، البوذية – يظهر مفهوم مختلف للعبودية : **عبودية الروح للمادة** . فالنفس (أتمان) مقيدة بالجسد والعالم الظاهر ، وتسعى للتحرر عبر المعرفة والتأمل.

موكشا ونيرفانا: التحرر النهائي

التحرر (موكشا في الهندوسية ، ونيرفانا في البوذية) هو الخلاص من دورة الولادة والموت ، أي فكّ " سبي الروح ". وهنا يتحول مفهوم السبي من حالة اجتماعية إلى **حالة وجودية**.

الطريق الأوسط في البوذية

جاءت البوذية كردّ فعل على الزهد المتطرف والانغماس الحسي ، معتبرة أن كليهما شكل من أشكال العبودية . ويمثل **الطريق الأوسط** سعيًا للتحرر من قيود الرغبة والألم.

+

يتضح من هذا العرض أن السبي في السياق الهندي ظاهرة متعددة الأبعاد. فعلى المستوى التاريخي ، ارتبط بالفتوحات الإسلامية وممارسات الحرب في عصورها المختلفة . أما على المستوى الفكري ، فقد تعاملت الفلسفات الهندية مع مفهوم العبودية بشكل رمزي وروحي ، مفضّلة تفسير التفاوت الاجتماعي عبر الكارما والتناسخ بدل الاستعباد المباشر.

وهكذا، يكشف لنا هذا الموضوع أن الحرية في الفكر الهندي ليست مجرد تحرر جسدي ، بل **تحرر وجودي شامل** ، يتجاوز قيود السياسة والاقتصاد إلى أعمق مستويات النفس والوعي.

وابي-سابي (Wabi-Sabi) في الفكر الياباني
فلسفة الجمال في النقص والزوال بين التاريخ والإنسان

مقدمة

يشكّل مفهوم **وابي-سابي (Wabi-Sabi)** أحد أكثر المفاهيم الجمالية والفلسفية عمقًا في الفكر الياباني ، إذ يتجاوز كونه ذوقًا فنيًا أو أسلوبًا بصريًا ليغدو **رؤية شاملة للحياة والوجود** . وهو مفهوم لا يرتبط بمعنى " السَّبي " المتداول في اللغة العربية ، بل هو مصطلح ياباني مركّب (侘寂) يعبّر عن **تقبّل النقص** ، **والاحتفاء بالزوال** ، **ورؤية الجمال في البساطة والعدم والكسر**.

في عالمٍ حديثٍ يقدّس الكمال واللمعان والديمومة ، يأتي الوابي-سابي كخطاب مضاد ، يذكّر الإنسان بهشاشته ، وبأن الجمال الحقيقي يسكن ما هو غير مكتمل ، مؤقّت، وصامت . ومن هنا، تبرز أهمية دراسة هذا المفهوم من زوايا **تاريخية** ، **اجتماعية** ، **نفسية** ، **وفلسفية** ، لفهم أثره في تشكيل الذهنية اليابانية ، وامتداداته الإنسانية العابرة للثقافات.

+

أولًا: الجذور التاريخية والفلسفية لمفهوم وابي-سابي

التأثير البوذي وفلسفة الزَّن

نشأ مفهوم الوابي-سابي في سياق التأثير العميق للبوذية ، ولا سيما **بوذية الزَّن** ، التي تؤكد ثلاث حقائق كونية:

- **اللا ثبات** (無常 – Mujo)
- **المعاناة**
- **اللا ذات**

هذه المبادئ الثلاث ترى أن كل ما هو موجود محكوم بالتغيّر والفناء، وأن التعلّق بالكمال أو الديمومة هو مصدر المعاناة . ومن هنا، يصبح النقص ليس عيبًا ، بل **حقيقة وجودية** ، ويغدو الزوال شرطًا للجمال.

التحول التاريخي للمفهوم

في بداياته ، كان مصطلح **وابي** يدل على الفقر والعزلة والحرمان ، بينما كان **سابي** مرتبطًا بالقدم والذبول . غير أن الفكر الياباني ، منذ القرن الرابع عشر ، أعاد تأويل هذه الدلالات السلبية لتتحوّل إلى **قيم جمالية إيجابية** ، خاصة مع تطور فنون الزن وحفل الشاي.

+

ثانيًا: البنية المفاهيمية لوابي-سابي

وابي :(Wabi) جمال البساطة والتقشف

يشير "وابي" إلى:

- العيش المتقشّف
- العزلة التأملية
- القرب من الطبيعة
- رفض الترف والتصنّع

في هذا السياق ، تصبح البساطة أسلوب حياة ، لا نقصًا. فالكوخ الصغير ، والوعاء الخشن ، والحديقة غير المتكلفة ، تمثّل جميعها **انسجام الإنسان مع محدوديته.**

سابي :(Sabi) جمال الزمن والأثر

أما "سابي" فيركّز على:

- أثر الزمن
- الصدأ

- التشققات
- البِلى

إن الأشياء القديمة ، المتآكلة ، ليست فاقدة للقيمة ، بل تكتسب **عمقًا تاريخيًا وروحيًا** .فالكأس المتصدّع يروي قصة استعماله ، والباب الخشبي البالي يحمل ذاكرة المكان.

+

ثالثًا: الجمال في عدم الكمال – تحليل فلسفي

نقد فكرة الكمال

يرفض الوابي-سابي فكرة الكمال المثالي ، التي ترى أن الجمال مرهون بالتناسق التام والصفاء المطلق . فالكمال، في نظر هذه الفلسفة ، **وهم زائف** ، لأنه ينكر الطبيعة البشرية والزمن.

النقص بوصفه قيمة

في الوابي-سابي:

- العيب = علامة حياة
- الشق = دليل تجربة
- النقص = مجال للتأمل

وهنا يلتقي الفكر الياباني مع بعض التيارات الفلسفية الوجودية ، التي ترى أن **المعنى يُولد من الهشاشة** ، لا من الاكتمال.

+

رابعًا: الأبعاد النفسية والاجتماعية لوابي-سابي

الأثر النفسي: السلام مع الذات

يساعد الوابي-سابي الإنسان على:

- تقبّل ضعفه
- تخفيف القلق
- التحرر من ضغط المثالية

فمن يدرك أن النقص طبيعي ، يصبح أكثر **رحمة بذاته** ، وأقل قسوة في أحكامه.

الأثر الاجتماعي: التعاطف والمرونة

على المستوى الاجتماعي ، يرسّخ الوابي- سابي:

- التعاطف مع الآخرين
- قبول اختلافهم
- فهم أن كل إنسان "غير مكتمل"

وهذا ما يفسّر نزعة الثقافة اليابانية إلى الهدوء ، وضبط الانفعالات ، واحترام المساحة الشخصية.

+

خامسًا: تجليات وابي-سابي في الفنون اليابانية

فن حفل الشاي(Chanoyu)

يُعدّ حفل الشاي التجسيد الأوضح لفلسفة الوابي-سابي، حيث:

- تُستخدم أوانٍ غير متناسقة
- تُفضَّل الفخاريات الخشنة
- يُحتفى بالصمت والبطء

فالغاية ليست الشاي ذاته ، بل **التجربة الروحية للحظة العابرة**.

كينتسوجي :(Kintsugi) شفاء الكسر

يُجسّد فن كينتسوجي إصلاح الأواني المكسورة بالذهب فكرة سابي بأبهى صورها:

- الكسر لا يُخفى
- بل يُبرز ويُزيَّن
- ليصبح أجمل من السابق

وهو رمز عميق لإعادة بناء الإنسان بعد الألم ، حيث تتحوّل الجراح إلى مصادر قوة وجمال.

حدائق الزَّن

تعتمد حدائق الزن على:

- القلة
- الفراغ
- التوازن الصامت

الحجر ليس مجرد حجر ، بل رمز ، والفراغ ليس نقصًا ، بل **مساحة للتأمل** .

+

سادسًا: وابي-سابي في مواجهة الحداثة

في عصر السرعة والاستهلاك:

- يعارض الوابي-سابي ثقافة " الجديد دائمًا "
- ينتقد الهوس بالمظهر
- يدعو إلى الاستدامة والهدوء

لذلك ، عاد المفهوم ليحظى باهتمام عالمي في مجالات:

- التصميم الداخلي
- العلاج النفسي
- التنمية الذاتية

+

إن الوابي-سابي ليس مجرد فلسفة جمالية يابانية ، بل **حكمة إنسانية شاملة** ، تذكّر الإنسان بأن الحياة غير مكتملة بطبيعتها ، وأن الجمال الحقيقي يسكن الصمت ، والقدم ، والندوب . إنه دعوة للسلام مع الزمن، والتصالح مع النقص ، والنظر إلى العالم بعينٍ أكثر تواضعًا وعمقًا.

في زمن يسعى فيه الإنسان إلى الكمال الخارجي ، يهمس الوابي-سابي:
كن كما أنت، فهشاشتك هي أجمل ما فيك.

الباب الثاني **الاغتصاب في الحرب**

الاغتصاب الحربي: دراسة تاريخية–اجتماعية–نفسية–فلسفية

يُعدّ الاغتصاب في سياقات الحروب والصراعات المسلحة واحداً من أبشع الجرائم التي عرفتها البشرية عبر مختلف مراحل التاريخ . فهو ليس مجرد اعتداء جسدي أو فعل عدائي فردي، بل أداة قمع منظّمة تسعى إلى تفكيك البنى النفسية والاجتماعية والثقافية للمجتمعات المستهدفة. ويتحوّل الجسد في الحرب إلى مساحة للصراع تتجاوز حدود الفعل العنيف نحو ترسيخ الهيمنة السياسية والرمزية، إذ يُستخدم الاغتصاب كسلاح يرمي إلى كسر إرادة الجماعة وإذلالها، وإلى إعادة تشكيل الذاكرة الجمعية بما يخدم أهداف المعتدي.

تهدف هذه الدراسة إلى تقديم تحليل شامل للاغتصاب الحربي من خلال تتبّع جذوره التاريخية، واستعراض أبعاده الاجتماعية والنفسية والفلسفية، وبيان كيفية توظيفه كأداة في النزاعات المختلفة، إضافة إلى بحث التطورات القانونية الدولية ذات الصلة بتجريمه.

أولاً: الجذور التاريخية للاغتصاب الحربي

1 - المرحلة القديمة:

اغتصاب المنتصر كـ" غنيمة حرب "

عرفت الحضارات القديمة الاغتصاب كجزء من ممارسات الحرب ، حيث كان يُعتبر في كثير من الأحيان امتداداً لحقّ المنتصر في

السيطرة على كل ما يملكه المهزوم . ففي الحروب الإغريقية والرومانية ، مثلاً ، كانت النساء تُعامل باعتبارهنّ جزءاً من " أسلاب " الحرب ، تُوزّع على الجنود أو تُباع في الأسواق . وتذكر الأساطير اليونانية قصصاً مثل اختطاف "هيلين" التي شكّلت شرارة حرب طروادة ، والتي تحمل في جوهرها دلالة على استخدام المرأة كرمز للصراع بين القوى.

2 - العصور الوسطى:

العنف الجنسي كأداة لترسيخ السلطة الدينية والسياسية

مع هيمنة الإمبراطوريات الدينية والإقطاعية ، اتخذ الاغتصاب بُعداً آخر ، فأصبح وسيلة لترهيب المدن المتمردة . ففي الحملات الصليبية ، وثّقت المصادر الأوروبية والعربية حالات اغتصاب جماعي رافقت احتلال القدس سنة 1099، إذ كان الهدف منها تحقيق إرهاب نفسي يثني الجماعات المحلية عن المقاومة.

3 - العصر الحديث:

من الفعل المنفلت إلى الاستراتيجية الممنهجة

شهد القرنان التاسع عشر والعشرون تحوّلاً واضحاً في طبيعة الاغتصاب الحربي، حيث انتقل من كونه فعلاً ناتجاً عن الفوضى إلى أداة استراتيجية تُمارس بإشراف القيادات العسكرية. ويتضح ذلك في حالات كثيرة، منها:

+

حرب البلقان (1912–1913) حيث استخدمت القوات المتحاربة الاغتصاب لتغيير التوازنات الديموغرافية.

الاحتلال الياباني للصين في ثلاثينيات القرن العشرين ، خاصة في مذبحة نانجينغ التي شهدت آلاف حالات الاغتصاب ، مما شكّل واحدة من أفظع الجرائم الموثقة .

الحرب العالمية الثانية حيث مورست الاغتصابات على نطاق واسع ، خصوصاً عند دخول الجيش الأحمر إلى برلين عام 1945.

+

ثانياً: الاغتصاب كسلاح في الحروب المعاصرة

1 - النزاعات العرقية: التطهير الجسدي والرمزي

تُعدّ حروب البلقان في التسعينيات نموذجاً دالاً على استخدام الاغتصاب سلاحاً بهدف " كسر هوية " الجماعة. إذ هدفت بعض الميليشيات إلى فرض حمل غير مرغوب فيه على النساء من جماعات أخرى بهدف إحداث " تغيير قومي " في نسل المستقبل ، وهو ما وصفته بعض الدراسات بـ" التطهير العِرقي عبر الجسد."

وفي الإبادة الرواندية عام 1994، استخدم الجناح المتطرف من الهوتو الاغتصاب ضمن استراتيجية تهدف إلى إذلال جماعة التوتسي وتقويض تماسكها الداخلي.

2 - الحروب الأهلية: تفكيك المجتمع من الداخل

في الحروب الأهلية ، لا يكون العنف الجنسي مجرد اعتداء على «الآخر» العدو ، بل يتحول إلى وسيلة لزعزعة ثقة المجتمع بنفسه. حدث ذلك في:

الحرب الأهلية في سيراليون وليبيريا ، حيث استخدمت الميليشيات الاغتصاب العلني كوسيلة لتجنيد الأطفال عبر ترهيب المجتمع.

الحرب السورية ، حيث وثّقت منظمات دولية استخدام الاغتصاب في السجون ومراكز الاعتقال كوسيلة لإخضاع المعارضة وبثّ الخوف في بيئاتها.

3 - الاحتلالات العسكرية: السيطرة عبر الإذلال

في حالات الاحتلال الممتد ، يصبح الاغتصاب وسيلة لفرض الهيمنة المستمرة . ظهرت هذه النزعة في الاحتلالات الاستعمارية الأوروبية في إفريقيا وآسيا ، حيث انتشرت حالات استغلال جنسي مؤسسي . كما ظهر في احتلال العراق للكويت كما ظهر في ممارسات

بعض القوات في العراق وأفغانستان بعد 2001 في سياق يتداخل فيه البعد العسكري مع السياسي والثقافي ،.

ثالثاً: الأبعاد الاجتماعية والنفسية للاغتصاب الحربي

1 - الصدمة النفسية: من الألم الفردي إلى الانكسار الجماعي

يعاني الناجون من الاغتصاب الحربي من اضطرابات نفسية معقّدة تشمل:

اضطراب ما بعد الصدمة (PTSD)

الشعور بالذنب والعار

فقدان الشعور بالانتماء أو الأمان

اضطرابات الهوية الجسدية

إلا أن الأثر لا يقتصر على الفرد ، بل يمتد إلى العائلة والجماعة. فالمرأة المغتصَبة تُحمَّل – في بعض المجتمعات – مسؤولية فعل لم ترتكبه ، مما يزيد من شعورها بالنبذ.

2 - التفكك الاجتماعي: الجسد كمساحة لتمزيق الروابط

يؤدي الاغتصاب الحربي إلى:

تقويض الثقة داخل المجتمع

هدم البنى الأسرية

خلق فجوات بين الأجيال

نشر ثقافة الصمت والخوف

وفي كثير من الحالات - مثل ما حدث في البوسنة - أدى هذا العنف إلى تغيير مكانة النساء داخل المجتمع ، فإما يُنظر إليهن كضحايا بحاجة إلى حماية ، أو كرموز لمأساة جماعية تتجاوز حدود الفرد.

3 - البعد الفلسفي : الجسد كحقل للعنف السياسي

يُقارب الفلاسفة المعاصرون - خصوصاً فوكو - الجسد باعتباره نقطة تقاطع بين السلطة والمعرفة . وفي هذا السياق ، يصبح الاغتصاب الحربي أداة لإعادة كتابة علاقة السلطة بالجسد ، حيث يتم تحويل

الضحية إلى نصّ سياسي يُعاد تأويله في إطار الصراع . كذلك ترى الفيلسوفة جوديث باتلر أن العنف الجنسي يعيد إنتاج الهشاشة البشرية بطريقة تسلب الفرد agency وتذوّب الحدود بين الخاص والعام.

رابعاً: الاغتصاب الحربي في القانون الدولي

1 - التطور التاريخي للتجريم

لم يكن الاغتصاب الحربي مُجرَّماً بشكل صريح في القانون الدولي التقليدي ، رغم الإشارة إليه ضمنياً في اتفاقيات لاهاي (1907(التي نصّت على حماية “ شرف العائلة ”. ومع تطور الوعي الحقوقي بعد الحرب العالمية الثانية ، بدأت اتفاقيات جنيف (1949(وبروتوكولاتها بتضمين حماية أكبر للنساء، لكن دون إيراد مصطلح “ الاغتصاب " صراحة.

2 - النقطة الحاسمة: المحاكم الجنائية الدولية

جاء التحول الجذري مع:

المحكمة الجنائية الخاصة برواندا (ICTR) التي اعتبرت الاغتصاب فعلاً يمكن أن يكون جزءاً من جريمة الإبادة الجماعية.

محكمة يوغسلافيا السابقة (ICTY) التي أدانت للمرة الأولى ضباطاً بتهمة استخدام الاغتصاب كأداة للتطهير العرقي.

3 - نظام روما الأساسي (1998)

اعترف نظام روما (المؤسس للمحكمة الجنائية الدولية بالاغتصاب كجريمة حرب وجريمة ضد الإنسانية، مما شكّل إطاراً قانونياً أكثر صرامة تجاه مرتكبي هذه الجرائم.

خامساً: قراءة اجتماعية–فلسفية معاصرة

1 - الاغتصاب الحربي كسلاح "فعّال" منخفض التكلفة

يُعدّ هذا النوع من العنف سلاحاً منخفض التكلفة مقارنة بالأسلحة التقليدية ، لكنه مرتفع الأثر. فهو لا يحتاج إلى تجهيزات عسكرية، ويؤدي إلى:

إرهاب جماعي

تفكيك البنى الاجتماعية

تهجير السكان

خلق أجيال من الأطفال المنبوذين اجتماعياً

2 - سياسات الذاكرة وإعادة الاعتبار

تسعى العديد من المجتمعات بعد الحروب إلى بناء " ذاكرة جماعية " تحيي ذكرى الضحايا وتعيد الاعتبار إليهم. حدث ذلك في:

البوسنة عبر إقامة نصب تذكارية وبرامج دعم نفسي

رواندا عبر نظام "الغاتشا" للمصالحة

سيراليون عبر لجان الحقيقة والمصالحة

3.تحديات البحث المعرفي

تعاني الدراسات حول الاغتصاب الحربي من عدة إشكاليات:

صعوبة التوثيق

خوف الضحايا من الإفصاح

حساسية الموضوع في المجتمعات المحافظة

استخدام الموضوع سياسياً

يمثل الاغتصاب الحربي ظاهرة مركّبة تتداخل فيها العوامل التاريخية والاجتماعية والنفسية والسياسية . فهو ليس فعلاً عرضياً ، بل استراتيجية متعمدة تسعى إلى سحق إرادة الشعوب وتدمير نسيجها الاجتماعي. ومع أن الوعي العالمي بهذه الظاهرة قد ازداد في العقود الأخيرة ، إلا أن الطريق ما زال طويلاً نحو محاسبة الجناة ، وبناء منظومات دعم فعالة للضحايا ، وتفكيك البنى الفكرية والثقافية التي تسمح بتحويل الجسد إلى حقل من حقول الحرب.

إن فهم الاغتصاب الحربي لا يكتمل إلا بنظرة شمولية تتجاوز حدود التحليل القانوني إلى مقاربة اجتماعية–نفسية–فلسفية تكشف جذور العنف وآلياته، وتفتح باباً نحو عالم أكثر عدالة وإنسانية.

+

أولاً: مفهوم الاغتصاب الحربي

1 - تعريف الاغتصاب العام

يُستخدم مصطلح الاغتصاب أحياناً بالتداخل مع الاعتداء الجنسي والعنف الجنسي ، إلا أن الوثيقة التفسيرية **لنظام روما الأساسي** حدّدت الاغتصاب على أنه:

" إيلاج عضو من جسم الجاني أو أداة في الفتحة التناسلية أو الشرجية أو أي جزء من جسم الضحية باستعمال القوة أو التهديد أو القسر أو استغلال حالة عجز عن إعطاء الموافقة. "

يتسم هذا التعريف بالشمول والحياد بين الجنسين ، بحيث يشمل النساء والرجال معاً ، ويأخذ بعين الاعتبار الظروف القسرية الملازمة للحرب.

2 - تعريف الاغتصاب الحربي

هو كل ممارسة جنسية قسرية يرتكبها أفراد القوات النظامية أو الميليشيات أو المدنيون خلال النزاعات المسلحة ، سواء كانت ممارسة فردية أو ممنهجة، وتشمل:

- الاغتصاب المباشر
- الاغتصاب الجماعي
- الاستعباد الجنسي
- إجبار النساء على الدعارة
- الاغتصاب المقرون بالتعذيب
- استهداف الرجال لأغراض الإذلال السياسي والنفسي

وفي حالات الاحتلال العسكري غالباً ما يُستغل غياب القانون ، وانهيار المؤسسات ، وتفكك السلطة المجتمعية ، ليصبح الاغتصاب أداة حرب لا تقل خطورة عن الأسلحة التقليدية.

ثانياً: الجذور التاريخية للاغتصاب في الحروب

1 - العصور القديمة

أشارت مصادر تاريخية يونانية ورومانية إلى أن أخذ النساء سبايا واغتصابهن كان يُعدّ جزءاً من غنائم الحرب . كان الجسد الأنثوي يُنظر إليه كملكية تُنقل من المنتصر إلى المهزوم ، في إطار نظام اجتماعي أبوي يُشرعن العنف.

2- العصور الوسطى

برز الاغتصاب كجزء من " حقّ المنتصر ". خلال الحروب الدينية والحملات الصليبية ، تكرّست صور اغتصاب الجماعات المهزومة لإذلالها ، وظهرت سرديات تربط بين " طهارة " الجماعة و" شرف " نسائها.

3 - الحربان العالميتان

أخذ الاغتصاب طابعاً مؤسسياً.

من أبرز الأمثلة:

- **الجيش الياباني** ونظام " نساء المتعة " الذي اختطف خلاله مئات الآلاف من النساء من كوريا والصين والفلبين.
- **الجيش الأحمر السوفيتي** الذي ارتُكب على يده آلاف حالات الاغتصاب بحق النساء الألمانيات مع دخول برلين عام 1945.
- **المسؤوليات الغربية** ؛ إذ وثّق مكتب القاضي المحامي العام 971 إدانة لجنود أمريكيين بجرائم اغتصاب بين 1942–1947.

4 - النزاعات الحديثة

تواترت الجرائم في:

- رواندا (1994)
- البوسنة (1992–1995(حيث أنشئت "معسكرات اغتصاب" منظمة)
- الكونغو الديمقراطية
- كمبوديا
- الكويت أثناء احتلال العرق .
- العراق (حادثة سجن أبو غريب)
- سوريا خلال الحرب الأهلية

تُظهر هذه الأمثلة أن الاغتصاب لم يعد مجرد تجاوز فردي ، بل صار **آلية عسكرية** تُستخدم لتغيير خرائط سكانية ، أو كسر إرادة الخصم ، أو تعزيز تماسك الجماعات المسلحة.

ثالثاً: الأبعاد الاجتماعية والنفسية للاغتصاب الحربي

1 - الجسد كساحة للصراع

يمثل الجسد في الحرب رمزاً للهوية الثقافية والجماعية. وعليه، فإن الاعتداء على جسد الفرد هو اعتداء على الجماعة بأسرها . تُحوّل الجيوش والميليشيات جسد المرأة - والمرأة هنا تمثل " شرف الجماعة " في المجتمعات الأبوية - إلى رسالة سياسية.

2 - التأثيرات النفسية على الضحايا

تشمل الآثار قصيرة المدى:

- الخوف
- العجز
- الصدمة
- اليأس
- الاضطرابات الجسدية

أما الآثار طويلة المدى فتشمل:

- الاكتئاب
- اضطرابات القلق
- اضطراب ما بعد الصدمة
- فقدان الثقة بالنفس
- انهيار العلاقات الأسرية
- وصمة اجتماعية قد تصل إلى نبذ الضحية

في بعض المجتمعات التقليدية ، قد يُلام الضحية أو تُحمّل مسؤولية الجريمة ، مما يضاعف الألم النفسي.

3 - اغتصاب الرجال

بيّنت دراسة لارا ستيمبل (2009) أن الاغتصاب ضد الرجال ظاهرة واسعة لكنها " غير مرئية " بسبب الخوف من الوصمة. من الأمثلة:

- 76%من السجناء السياسيين في السلفادور
- 80%من المعتقلين في معسكرات معينة
- 22%من الرجال في شرق الكونغو
- 10%من المحتجزين السودانيين

الاغتصاب هنا وسيلة لإذلال الرجل وتفكيك صورته الذكورية التي ترتبط بالسيطرة والقوة . إنه اعتداء على " هويته الاجتماعية " بقدر ما هو اعتداء على جسده.

رابعاً: الأسباب البنيوية لانتشار الاغتصاب الحربي

1 - انهيار القانون والإفلات من العقاب

الحرب تُسقط الضوابط القانونية والأخلاقية ، فينتشر العنف الجنسي باعتباره فعلاً بلا عقاب ، أو " غنيمة حرب. "

2 - الثقافة العسكرية والميليشياوية

بعض الجماعات المسلحة تستخدم الاغتصاب:

- مكافأة للجنود
- أداة لخلق تماسك داخلي
- وسيلة لترسيخ ذكورية عدوانية
- طقس " نضج " في الجيوش التي تجند الأطفال

3 - التطهير العرقي

وفق تقارير الأمم المتحدة ، استُخدم الاغتصاب الممنهج كسلاح للتطهير العرقي في: البوسنة ، رواندا ، الكونغو ، وغيرها ، بهدف:

- تهجير السكان
- فرض حمل قسري لتغيير " التركيبة السكانية "
- نشر الإيدز عمداً
- تحطيم الروابط الدينية والثقافية

4 - الاغتصاب كسلاح نفسي

يُستخدم لكسر الروح المعنوية للمدنيين ، وإذلال العدو ، وبثّ الرعب في المجتمعات . الهدف النهائي هو **تحويل الجسد إلى رسالة حربية**.

خامساً: القراءة الفلسفية لظاهرة الاغتصاب في الحرب

يرى بعض الفلاسفة أن الاغتصاب الحربي هو:

- **ممارسة سيادية** تتحكم بالجسد كجزء من السيطرة السياسية.
- **انحراف بنيوي** لسلطة القوة ، حيث يصبح الجسد " موضوعاً للحرب. "
- **إعادة إنتاج للهيمنة الذكورية** كما حللت **سوزان براونميلر** في كتابها *ضد إرادتنا* (1975) إذ ترى أن الاغتصاب تعبير عن نزعة تاريخية للسيطرة ، ليست فعلاً جنسياً بل سياسياً–اجتماعياً.

تضيف براونميلر أن الحرب تمنح الرجال " ترخيصاً " لاستثمار البنية الذكورية العنيفة ، مستخدمين الاغتصاب لتأكيد تفوقهم وإذلال نساء العدو.

سادساً: التطور القانوني الدولي

1 - إغفال تاريخي

لم يُعترف بالاغتصاب كجريمة حرب لوقت طويل.

- محكمة نورمبرغ **لم تُدن النازيين بالاغتصاب** رغم شهادات كثيرة.
- محكمة طوكيو لم تُدن القادة اليابانيين عن "اغتصاب نانجينغ."

2 - التحول في التسعينات

شكّلت محكمة رواندا الدولية (ICTR) عام 1998 نقطة تحول ، حين أقرت بأن **الاغتصاب يمكن أن يكون فعلاً من أفعال الإبادة الجماعية**.

ثم جاء نظام روما الأساسي (1998) لتأسيس المحكمة الجنائية الدولية، مع الاعتراف صراحة بأن:

- الاغتصاب
- الاستعباد الجنسي

- الحمل القسري
- أي عنف جنسي آخر

هي جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية.

سابعاً: معسكرات الاغتصاب

تمثل معسكرات الاغتصاب نموذجاً للاغتصاب المؤسسي. الأمثلة الأبرز:

1 - نساء المتعة" في اليابان

خطف الجيش الياباني مئات الآلاف من النساء خلال الحرب العالمية الثانية، واستُخدمن كرقيق جنس.

2 - البوسنة والهرسك

وثّق العالم وجود معسكرات مثل:

- فيلين فلاس
- كيراتيرم
- أومارسكا

كانت هذه المعسكرات تُدار بهدف إذلال النساء ، وتغيير التركيبة العرقية عبر الحمل القسري ، وتحطيم الروابط الاجتماعية.

ثامناً: آثار الاغتصاب الحربي على الضحايا والمجتمعات

1 - الآثار الجسدية

- التمزقات والرضوض
- الأمراض المنقولة جنسياً
- الحمل القسري
- غياب العلاج الطبي بسبب ظروف الحرب

2 - الآثار النفسية

الصدمة الناتجة قد تكون أعمق من الجرح الجسدي. وتشمل:

- الاكتئاب
- فقدان الحافز
- الاغتراب
- اضطراب ما بعد الصدمة
- الرغبة في العزلة
- فقدان الأمان الوجودي

3 - الآثار الاجتماعية

قد تعاني الضحية من:

- نبذ المجتمع
- انهيار العلاقات الأسرية
- فقدان فرص الزواج
- اعتبار الضحية "عاراً اجتماعياً"

أما على مستوى المجتمع بحد ذاته، فيحدث:

- تفكك البنى الأسرية
- تراجع معدلات التكافل
- زرع الخوف والشك بين الأفراد
- +

يمثل الاغتصاب في الحرب ظاهرة مركّبة تتجاوز حدود الجريمة الفردية لتصبح **سلاحاً استراتيجياً** يستهدف تدمير الإنسان نفسياً وجسدياً وثقافياً. وعلى الرغم من التطورات القانونية التي حققتها البشرية في العقود الأخيرة، فإن انتشار العنف الجنسي في النزاعات الراهنة يثبت أن الطريق ما يزال طويلاً نحو بناء منظومة حماية فعّالة.

إن فهم جذور هذه الظاهرة وتحليل أبعادها التاريخية والاجتماعية والنفسية والفلسفية ضرورة لا غنى عنها لصياغة مستقبلٍ يحفظ كرامة الإنسان، ويضع الجسد خارج حسابات الحرب.

المراجع

أولًا: المراجع العربية (مرتبة أبجديًا)

1. **ابن هشام**، السيرة النبوية.
2. **أبو غزالة، نهى**، العنف الجنسي في النزاعات المسلحة، بيروت: المركز العربي للأبحاث، 2016.
3. **إسرائيل شاحاك**، التاريخ اليهودي واليهودية المعاصرة، ترجمة: عفيف الرزّاز.
4. **أحمد فخري**، تاريخ اليمن القديم، القاهرة: دار النهضة.
5. **الجاحظ**، العباسية.
6. **القرآن الكريم والسنة النبوية** (نصوص العتق والرق)
7. **القبانجي، علي**، شرح رسالة الحقوق للإمام زين العابدين.
8. **الجواد علي**، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام.
9. **حسن إبراهيم حسن**، تاريخ مصر القديمة.
10. **حسن عبد الحميد**، الفكر السياسي عند اليونان، القاهرة: دار المعرفة الجامعية.
11. **حسين أحمد أمين**

- الصين: التاريخ والفكر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

12. الهند: دراسة حضارية، دار الشروق .
13. **حسين فهيم**، الإنسان وتطور المجتمع، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

14. **خليل، منى**، المرأة والحرب: مقاربة اجتماعية، عمّان: دار رسلان، 2014.
15. **زهير حمدان**، علم الاجتماع السياسي، بيروت: دار الفكر المعاصر.
16. **زكي نجيب محمود**، تجديد الفكر العربي، دار الشروق.
17. **سامي سعيد الأحمد**، تاريخ العراق القديم، دار الحرية للطباعة.
18. **سليم حسن**، موسوعة مصر القديمة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
19. **شريعة حمورابي**، النصوص القانونية.
20. **طه باقر**، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، بغداد: وزارة الثقافة العراقية.
21. **عبد العزيز الدوري**
- مقدمة في تاريخ العرب قبل الإسلام.
- مقدمة في تاريخ المجتمع العربي.
- مقدمة في تاريخ الحضارة الإنسانية.

21. مقدمة في تاريخ صدر الإسلام.
22. **عبد الرحمن بدوي**
- مناهج البحث الفلسفي.
- مذاهب الفلسفة الشرقية.
- الإنسانية والوجودية في الفكر الشرقي.
- الزمان الوجودي.

22. **عبد الغفار مكاوي**، الفلسفة اليابانية وفلسفة الزن.
23. **عبد الله العروي**، مفهوم الحرية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
24. **عبد الوهاب المسيري**، اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد.
25. **علي فاضل عبد الواحد**
- مقدمة في حضارة وادي الرافدين.
- الأسطورة والملحمة في العراق القديم.

26. **علي سامي النشار**، نشأة الفكر الفلسفي في الهند.
27. **فاضل الربيعي**، القدس ليست أورشليم.
28. **لطفي عبد الوهاب**، تاريخ الفكر الديني اليهودي.
29. **محمد عبد القادر**، تاريخ العبودية في الحضارات القديمة.
30. **محمد حميد الله**، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة.
31. **محمد خليفة حسن**، تاريخ اليهودية.
32. **محمد الطالبي**، مدخل إلى تاريخ العبودية.
33. **محمد عمارة**، الإسلام وتحديات العصر.
34. **مصطفى السباعي**، من روائع حضارتنا.
35. **ناصر الدين الأسد**
- العبودية في التاريخ العربي.
36. الحضارات القديمة ونظمها الاجتماعية.
37. **مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية**، دراسات حول السياسة الخارجية الصينية.
38. **هيرودوت**، التواريخ.
39. **اليعقوبي**، تاريخ اليعقوبي.
40. **المصادر التاريخية القديمة** :النصوص البابلية، الآشورية، المصرية.

ثانيًا: المراجع الأجنبية (مرتبة أبجديًا(

1. **Alan Watts**, The Way of Zen.
2. **Baron, Salo W.**, A Social and Religious History of the Jews.
3. **Benjamin Schwartz**, The World of Thought in Ancient China.
4. **Bottéro, Jean**
   - Everyday Life in Ancient Mesopotamia.
   - Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods.

5. **Brown, Jonathan A.C.**, Slavery & Islam.
6. **Cohen, Dara Kay**, Rape During Civil War.
7. **Confucius**, The Analects.
8. **Crone, Patricia**, Pre-Industrial Societies.
9. **Doniger, Wendy**, Hindu Myths.
10. **Foucault, Michel**, Discipline and Punish.
11. **Freud, Sigmund**, Civilization and Its Discontents.
12. **Fromm, Erich**, Escape from Freedom.
13. **Gernet, Jacques**, A History of Chinese Civilization.
14. **Goffman, Erving**, Stigma.
15. **Gombrich, Richard**, What the Buddha Thought.
16. **Hugh Kennedy**, The Prophet and the Age of the Caliphates.
17. **Hunt, Peter**, War, Peace, and Alliance in Ancient Greece.
18. **Jacob Neusner**, The Way of Torah.
19. **Jean Bottéro** (انظر Bottéro).
20. **Jonathan A.C. Brown** (انظر Brown).
21. **Jun'ichirō Tanizaki**, In Praise of Shadows.
22. **Karl Marx**, Capital.
23. **Kramer, Samuel Noah**, History Begins at Sumer.
24. **Laozi**, Tao Te Ching.
25. **Leon Poliakov**, The History of Anti-Semitism.

Leonard Koren, Wabi-Sabi for Artists, Designers, Poets & Philosophers. .26
Liverani, Mario, The Ancient Near East. .27
Margaret Mead, Culture and Commitment. .28
Orlando Patterson, Slavery and Social Death. .29
Paul Johnson, A History of the Jews. .30
Postgate, J. N., Early Mesopotamia. .31
R. S. Sharma, Sudras in Ancient India. .32
Raymond Westbrook (ed.), A History of Ancient Near Eastern Law. .33
Romila Thapar, Early India. .34
Roth, Martha T., Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor. .35
Shaye J. D. Cohen, The Beginnings of Jewishness. .36
Stemple, Lara, "Male Rape and Human Rights". .37
Suzuki, D. T., Zen and Japanese Culture. .38
United Nations, Sexual Violence in Conflict Reports. .39
Van De Mieroop, Marc, A History of the Ancient Near East. .40
W. Montgomery Watt, Muhammad at Medina. .41
Westermann, William, The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity. .42

Wiedemann, Thomas, Greek and Roman Slavery. .43