



The Authoritative Model of the Holy Qur'ān: A Case Study of the Concept of "Paternal Ownership Over Children"

ʿAlī Rād,¹ Muḥammad ʿAlī Mahdāvī Rād,² Ḥāmid Dihqānī Firūzābādī³

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Department of Qur'ān and Ḥadīth Studies, Farabi College, University of Tehran, Qom, Iran; level 4 Graduate of Qom Seminary in Exegesis and Quranic Sciences, Qom, Iran. Email: ali.rad@ut.ac.ir.
2. Professor, Department of Qur'ān and Ḥadīth Studies, Farabi College, University of Tehran, Qom, Iran. Email: mahdavidrad@ut.ac.ir
3. PhD Student, Department of Qur'ān and Ḥadīth Studies, Farabi College, University of Tehran, Tehran, Iran; Level 3 Seminary Student, Qom, Iran. Email: hdf.dehghani@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 29 November 2023

Received in revised form 3
March 2024

Accepted 10 September 2024

Available online 30 November
2024

Keywords:

History of law, Pre-Islamic
jurisprudence, Authoritative
rulings, Ayāt al-ahkām (Arabic:
آیات الأحكام) or Fiqh al-Qur'ān
(Arabic: فقه القرآن), "Anta wa
māluka li-abīk.



If we acknowledge that the "father's rights over the child" was a recognized and influential legal concept in the legal context of the Qur'ān, how does the Holy Qur'ān address and engage with this established norm? This question's answer can illuminate how the Holy Qur'ān addresses the pre-existing legal systems. Therefore, the present article has tested the hypothesis of the "authoritative presupposition" of the Qur'ān in legislation within the framework of the concept of paternal ownership. In conclusion, it seems that from the very first step of its revelation, (Arabic: النزل, Romanized: al.nuzūl) the Qur'ān has "confirmed" the notion of paternal ownership with its silence, and subsequently, it has only provided "authoritative" statements to correct some of the rejected consequences of that notion. The rights of a father regarding the marriage of his child, the father not being subject to retribution for the murder of his child, the permissibility of usury involving the father and child, the precedence of the grandfather's guardianship over that of the father, the involuntary release of the father, the non-application of the theft punishment on the father, and several other similar rulings all stem from the notion of paternal ownership, which has been authorized by the silence of the Qur'ān. In light of this authoritative silence, it appears that "Sunnah" (Arabic: سنة) has only the duty to clarify and elaborate the legislative model of the Qur'ān concerning this notion and has not legislated alongside the Divine book.

Cite this article: Rād, A.; Mahdāvī Rād, M., A.; Dihqānī Firūzābādī, H. (2024). The Authoritative Model of the Holy Qur'ān: A Case Study of the Concept of "Paternal Ownership Over Children". *Quranic Doctrines*, 21 (39), 181-202. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.5672.2273>





الگوی امضایی قرآن کریم؛

بررسی موردی: انگاره «مالکیت پدر بر فرزند»

علی راد¹ | محمدعلی مهدوی راد² | حامد دهقانی فیروزآبادی³

1. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران؛ دانش‌آموخته سطح چهار تفسیر و علوم قرآن حوزه علمیه قم، قم، ایران. رایانامه: ali.rad@ut.ac.ir
2. استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: mahdavirad@ut.ac.ir
3. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، تهران؛ طلبة سطح سه، حوزه علمیه قم، ایران. رایانامه: hdf.dehghani@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	اگر بپذیریم که «مالکیت پدر بر فرزند» انگاره حقوقی شناخته شده و اثرگذاری در محیط قانونی قرآن بوده است، الگوی برخورد قرآن کریم با چنین هنجار ریشه‌داری چگونه بوده است؟ پاسخ به این پرسش می‌تواند پرتوی بر مسئله چالشی چگونگی مواجهه قرآن کریم با نظام‌های قانونی پیش از خود بیفکند. از این رو نوشتار فرارو فرضیه «پیش فرض امضایی» قرآن در تشریح را در چارچوب انگاره «مالکیت پدر» به آزمون گذاشته است. نتیجه آن که قرآن در همان گام نخست نزول، با سکوت خود انگاره مالکیت پدر را «امضا» کرده و در ادامه، تنها برای اصلاح برخی پیامدهای مردود آن، بیان‌هایی تأسیسی داشته است. حق تزویج فرزند، قصاص نشدن پدر در قتل فرزند، حلیت ربای پدر و فرزند، تقدم ولایت جد بر پدر، آزاد شدن قهری پدر، جاری نشدن حد سرقت بر پدر و برخی دیگر از این دست احکام، همگی برآمده از انگاره مالکیت پدر است که با سکوت قرآن امضا شده‌اند. در سایه این سکوت امضایی قرآن، چنین می‌نماید که «سنت»، تنها وظیفه تبیین و تفصیل الگوی تشریحی قرآن درباره این انگاره را بر عهده داشته و در عرض کتاب الهی تشریحی نکرده است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۸	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۱۳	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰	
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۹/۱۰	
کلیدواژه‌ها:	
تاریخ حقوق، فقه جاهلی، احکام امضایی، آیات الاحکام، «أنت و مالک لأبیک».	
	

استناد: راد، علی؛ مهدوی راد، محمدعلی؛ دهقانی فیروزآبادی، حامد. (۱۴۰۳). الگوی امضایی قرآن کریم: بررسی موردی: انگاره «مالکیت پدر بر فرزند». آموزه‌های قرآنی، ۲۱ (۳۹)، ۱۸۱-۲۰۲.
<https://doi.org/10.30513/qd.2024.5672.2273>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

۱. بیان مسئله

تقریباً در همه نظام‌های حقوقی، این امر به رسمیت شناخته می‌شود که در دوران کودکی، فرزندان (در صورت امکان) نیاز به نگهداری دقیق والدین خود دارند؛ والدینی که به پشتوانهٔ هنجارهای اجتماعی و قانونی، قدرت گسترده‌ای برای تأدیب فرزندان و مدیریت اموال آن‌ها دارند. در نظام‌های حقوقی پیشامدرن که سنت‌های پدرسالاری را نمایندگی می‌کنند، اصلاً غیرعادی نیست که این قدرت‌ها عمدتاً در پدر متمرکز شوند، اما آنچه حقوق خاور نزدیک، روم و ایران باستان را غیرعادی نشان می‌دهد، این است که سلطهٔ پدری با رسیدن کودکان به بلوغ یا بزرگسالی پایان نمی‌یافت، و برعکس، با استثنائات اندکی، فرزند تا هنگامی که پدر یا جد پدری وی زنده بود مستقل به شمار نمی‌آمد (Frier, 2004, p. 42)، هرچند این سلطهٔ پدری در دوران باستان متأخر با محدودیت‌هایی روبه‌رو شد.

مالکیت پدر بر فرزند^۱ از اساسی‌ترین اصول هستی‌شناختی حقوق خاور نزدیک باستان و زیربنای ساختار و پویایی‌های اجتماعی و حقوقی نهاد خانواده بوده است. این اصل از یک سو، روابط میان پدر و فرزندان را تنظیم کرده و از سوی دیگر، نهادهای حقوقی دیگری همچون ازدواج، طلاق و ارث را سمت‌وسو می‌داده است. از این بیشتر، حقوق سیاسی باستان نیز که بر پایهٔ گسترش طبیعی قبیله و قدرت پدرسالار شکل گرفته، پرتویی از همین اصل مالکیت پدر بر فرزند بوده است.

در خاور نزدیک باستان، خانواده سرشت و سازمانی پدرسالار داشت. مانند پادشاهی

۱. منظور از «مالکیت بر فرزند» در ادامهٔ متن بهتر دانسته می‌شود و بی‌شک با «مالکیت بر بردگان» متفاوت بوده است. باید توجه داشت که «مالکیت» در ذهن و انگارهٔ مردمان باستان، مفهومی تشکیکی و دارای مراتب بوده است. مالکیت معنایی نزدیک و هم‌ارز با «تسلط» داشته و از نمونه‌های شدید و کامل سلطه، همچون مالکیت بر بردگان را در بر می‌گرفت تا گونه‌های ضعیف‌تری از تسلط همچون اختیارداری مرد نسبت به زن. نگاهی به کاربست‌های ریشه «ملک» در قرآن کریم نیز تأییدی بر این گفته است، تا آنجا که این ریشه بیش از هر چیز برای تسلط و اختیار داشتن بر اموری غیرمادی به کار رفته است و با فهم بسیط و غیرتشکیکی ما نسبت به مالکیت اموال تا اندازه‌ای متفاوت است.

که بر قلمرو خود حکومت می‌کند، پدرسالار نیز بر خانواده‌اش تسلط داشت. او همان‌گونه که در برخی زبان‌های سامی نامیده می‌شد، «بعل» و مالک زنان و فرزندانش بود. پدر در قلمرو خود قدرت فیزیکی و حق قانونی داشت که با زنان و فرزندانش هر گونه که می‌خواهد رفتار کند و حتی اگر مناسب می‌دید، آن‌ها را بفروشد. تزویج فرزندان در اختیار پدر بود و در سایه انکاره «مالکیت»، ازدواج سرشتی معاملاتی یافته بود و پدر در ازای دادن دختر خود، پول دریافت می‌کرد. پدر مسئولیت کامل اموال خانواده را بر عهده داشت و می‌توانست تصمیم بگیرد چه فرزندی از اموال خانواده ارث ببرند (Mendelsohn, 1948, p. 24; Westbrook, 2003, v. 1, p. 38-39).

در دوران عبرانیان نخستین، هم‌راستا با ساخت اجتماعی خاور نزدیک باستان، فرزندان تقریباً به طور کامل تحت اقتدار پدر بودند. در این دوران، اقتدار پدری حتی به اختیار مرگ و زندگی فرزندان نیز کشیده می‌شد. با این حال، بعدها بنی‌اسرائیل از سوزاندن فرزندان خود در قربانگاه «ولک» (از خدایان کنعانیان) منع شدند (لاویان، ۱۸: ۲۱). قدرت پدر در دو موقعیت دیگر محدود شد: او اجازه نداشت دخترش را فاحشه کند (لاویان، ۱۹: ۲۹) و او را به یک بیگانه بفروشد. با وجود این، پدر مختار بود که فرزندانش را هر طور که صلاح می‌دید به ازدواج درآورد ("Father", 2024; Barrows, 1872, p. 421).^۱ او همچنین این اختیار را داشت که کودکان را به‌عنوان برده به هم‌کیشان خود بفروشد (خروج، ۲۱: ۷).

پدر در شبه‌جزیره پیش از اسلام، بر فرزندان خود ولایتی مطلق داشت. او می‌توانست هر گونه که بخواهد با آن‌ها برخورد کند. پدر حتی حق زندگی و مرگ فرزندان را در اختیار داشت و می‌توانست آن‌ها را نذر و برای خدایان قربانی کند (از جمله نک: گزارش‌های نذر عبدالمطلب برای قربانی فرزندش عبدالله: ابن‌اسحاق، ۱۳۶۸، ص ۳۵؛ ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۱۰). بر پایه همین حق، عرف حقوقی پیش از اسلام به زنده‌به‌گور کردن دختران یا کشتن فرزندان پسر خرده‌ای نمی‌گرفت (نحل/۵۷-۵۸؛ تکویر/۸-۹؛ اسراء/۳۱؛ انعام/۱۳۷ و ۱۵۱). پدر حق داشت که فرزندانش را آن‌گونه که می‌خواهد تأدیب کند که از جمله آن،

۱. در دوران تلمودی این حق بسیار محدود شد: پدر هیچ حقی در ازدواج پسر، حتی صغیر، نداشت و در مورد دختری بالغ نیز رضایت او شرط ازدواج بود (Schereschewsky, 2007, p. 616; Tenney, 2010, p. 705).

تنبیه‌های بدنی، راندن و خلع کردن و محروم ساختن از ارث بود (علی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۴۱۰؛ ج ۵، ص ۴۹۱، ۵۲۸ و ۵۹۰). او حق انتخاب شوهر برای دخترش و گرفتن مهریه او را داشت (نک: ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۸۲، ذیل النافجة؛ ج ۱۴، ص ۱۹۳، ذیل الحُلوان). یکی از مهم‌ترین نشانه‌های باور مردمان عرب عصر نزول به مالکیت پدر بر فرزند، گزارش‌های متعددی است که از حق پدران برای رهن گذاشتن فرزندان خبر می‌دهد. این گزارش‌ها بیشتر به رهن گذاشتن فرزندان در برابر هزینه سنگین دیه‌ای که بر عهده پدر یا قوم اوست اختصاص یافته‌اند (برای نمونه نک: ابن حیب، ۱۴۰۵، ص ۱۵۹، ۱۸۰ و ۱۹۶؛ اصفهانی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۱۰۷؛ ج ۱۱، ص ۲۹؛ ج ۲۱، ص ۱۴۲؛ ابن اثیر، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۴۵ و ۶۷۸).

بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد که پدر در دوران‌های کهن‌تر، از قدرت و سلطه بیشتری برخوردار بوده و آنچه در تئوری، «مالکیت پدر بر فرزند» خوانده می‌شده، به طور کامل در عمل نیز اجرایی می‌شده است، اما در دوران‌های پسین و با قدرت گرفتن حکومت‌ها، زیست قبایلی و شکل‌های «گسترده» از خاندان‌ها رو به زوال گذاشته و پسران بالغ از استقلال بیشتری برخوردار شدند و انگاره مالکیت پدر دست کم در عمل با محدودیت‌هایی روبه‌رو گشت. در این دوران طولانی گذار، هنجارهای اجتماعی استقلال‌خواهی فرزندان، به‌ویژه پسران، از هنجارهای حقوقی پدرسالار پیشی گرفته و انگاره مالکیت پدر در حقوق عرفی مردمان باستان متأخر، گاه در وضعیت هنجاری «سایه‌روشن» قرار می‌گرفت.

نادیده گرفتن این سرشت طبیعی و پیچیده هنجارها در فرهنگ‌های حقوقی عرفی و هم‌سنجی آن‌ها با قواعد هنجاری زبان‌پایه در نظام‌های حقوقی مدون، داوری درباره تاریخ حقوق باستان را با چالش روبه‌رو می‌کند. در همین زمینه، می‌بایست حدیث «أنت ومالك لأبیک» را به‌مثابه بازنمودی از همان انگاره ریشه‌دار «مالکیت پدر» با همه محدودیت‌های پیش‌گفته آن بازخوانی کرد. پیش چشم نداشتن این مهم چنان ساخته که این تعبیر با وجود نقل‌های گوناگون در منابع متقدم روایی^۱ و سازگاری آن با بسیاری از احکام مسلم فقهی (که در ادامه می‌آید)، گاه از اساس واگذاشته شود (برای نمونه نک: نحاس، ۱۴۰۸،

۱. تنها در تراث حدیثی امامیه: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۳۵، ۱۳۶، ۳۹۵ (در مجموع از چهار طریق)؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۷۷؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۶؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۲۳۵.

ص ۵۹۷) و گاه با دست گذاشتن بر همین محدودیت‌های پذیرفته‌شده در نزد عرف عصر نزول، آن را به آموزه‌ای اخلاقی و نه حقوقی، فروکاهند (از جمله نک: حلی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۲۵؛ خوبی، ۱۴۳۰، ج ۳۵، ص ۴۳۷).

۲. پرسش پژوهش

اگر بپذیریم که مالکیت پدر قاعده‌ای شناخته‌شده و اثرگذار در محیط قانونی قرآن بوده است، الگوی برخورد قرآن کریم با چنین اصل حقوقی و ریشه‌داری چگونه بوده است؟ پاسخ این پرسش از آن رو اهمیت دارد که پرتویی بر مسئله چالشی چگونگی مواجهه قرآن کریم با نظام‌های قانونی پیش از خود می‌افکند، بی‌آن‌که دغدغه‌هایی همسو با برخی آثار مستشرقان و پیروان فراگفتمان «ریشه‌ها» و ادعای «اقتباس» قرآن از سنت‌های پیشینی را داشته باشیم (cf. Salaymeh, 2019, p. 276). از نظرگاهی درون‌دینی، در پی کشف الگوهایی هستیم که قرآن هنجاری پیشااسلامی را تأیید یا رد کرده است. نمونه‌ای از این الگوها، سرفصل تشریح تدریجی است که قرآن پژوهان آن را به‌مثابه یکی از رویکردهای قرآن در رد و اصلاح سنت‌های نادرست موجود در جامعه عرب مطرح کرده‌اند (معرفت، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۳۶۴).

۳. فرضیه پژوهش

فرضیه اصلی در این پژوهش آن است که «قرآن پیش فرضی امضایی نسبت به انگاره مالکیت پدر بر فرزند داشته است»، به این معنا که:

۱. در همان گام نخست نزول وحی، این انگاره پیشااسلامی با سکوت قرآن تأیید و «امضا» شده است.

۲. در ادامه روند نزول، در صورت نیاز به رد کامل یا اصلاح بخشی از این انگاره، قرآن بیان‌های «تأسیسی» داشته است.

۳. «سنت» در فرایند مواجهه با انگاره مالکیت پدر، تنها وظیفه «تبیین» و «تفصیل» تشریح قرآنی را بر عهده داشته و نقش تشریحی مستقلی در عرض کتاب نداشته است.

۴. پیشینه پژوهش

در میان آثاری که ماهیت حکم امضایی را بررسی کرده یا مطالعه‌ای تطبیقی میان فقه

اسلامی و جاهلی را در یک موضوع سامان داده‌اند، اثر بررسی جامعه‌شناختی احکام امضایی با تکیه بر احکام مربوط به خانواده (حسامی، ۱۳۷۶) نزدیکی بیشتری با موضوع این مقاله دارد. در این پایان‌نامه، نگارنده فهرستی از نهادهای حقوقی امضا شده از سوی اسلام همچون ازدواج، طلاق و برخی احکام همچون تعدد زوجات و منع ازدواج با محارم را گرد آورده و با یادکرد کارکردهای اجتماعی این‌ها، فلسفه امضا را تبیین کرده است. همچنین احمدوند و تال (۱۳۹۹) به طور ویژه ابعاد فقهی و حقوقی قاعده فقهی «أنت ومالک لأبیک» را بررسی نموده‌اند. نیز پایان‌نامه‌ای به تحلیل سندی، محتوایی و پیامدهای فقهی این قاعده پرداخته است (جوادی‌فر، ۱۳۹۶).

با این همه، نوشتار پیش‌رو، نه به دنبال فلسفه و «حکمت» امضای احکام است و نه واکوی قاعده فقهی «أنت ومالک لأبیک»، بلکه در پی فهم «الگوی» امضای احکام در قرآن در پرتو این قاعده است. چنین می‌نماید که تاکنون هیچ نگاشته‌ای این دغدغه، یعنی تبیین الگوی امضایی قرآن در تشریح را پیش چشم نداشته است.

۵. انگاره «مالکیت پدر بر فرزند» در قرآن

از قرآن کریم هیچ نهی یا تأیید صریحی نسبت به قاعده مالکیت پدر به دست نیامد. با وجود این، باید دید سکوت قرآن سکوتی کامل بوده است یا آن‌که در رد یا تأیید جزئی یا ضمنی این قاعده، به هر صورت بیان‌هایی داشته است.

۵-۱. رد و نهی‌ها

قرآن کلیت قاعده مالکیت پدر را نهی نکرده است، اما برخی اختیارات پدر را رد کرده است:

فرزندخواندگی: قرآن با حق پدر برای پذیرش فرزندخوانده و افزودن عضوی قراردادی به خانواده مخالفت می‌کند (احزاب/۴، ۳۷ و ۴۰). دستور ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ﴾ (احزاب/۵) هر گونه دستکاری قراردادی در نسب و ثمرات آن، همچون ارث را بی‌اعتبار می‌شمارد. از این رو، پدر نه حق دارد فرزند طبیعی دیگری را فرزند خود گیرد و نه می‌تواند فرزند طبیعی خود را خلع و از نسب و ارث خویش برکنار کند. البته فرزندخواندگی حتی اگر بدون دخالت پدر و با رضایت خود فرزند بالغ انجام شود نیز باطل است. از این رو،

شاید بتوان گفت نهی از فرزندخواندگی چندان میانه‌ای با محدود ساختن اختیارات پدر نداشته است.

- **قتل و قربانی فرزند:** حق پدر بر مرگ و زندگی فرزند نیز با محدودیت‌هایی روبه‌رو شده است و از مصادیقی همچون کشتن فرزند به دلیل فقر یا قربانی آن برای خدایان نهی می‌شود (نحل/۵۷-۵۸؛ تکویر/۸-۹؛ اسراء/۳۱؛ انعام/۱۳۷ و ۱۵۱).

- **نگاه دادوستدانه به نکاح دختر:** در پی انگاره مالکیت پدر، ازدواج دختر گونه‌ای دادوستد میان پدر و شوهر به شمار می‌آید و پدر در ازای دریافت مبلغی، دختر را به شوهر واگذار می‌کرد. این نگاه به ازدواج که اثرات دامنه‌داری داشت، با مخالفت قرآن روبه‌رو شد (نساء/۴؛ نیز نک: طیب‌حسینی، ۱۴۰۰).

۲-۵. تأیید و امضاها

در صورتی که قرآن با انگاره‌ای هستی‌شناختی یا قاعده‌ای حقوقی، ناسازگاری نداشته باشد، به فراخور پیش‌فرض امضایی، سکوت در برابر آن بسنده است و قرآن را از تأیید صریح و تشریحی آن بی‌نیاز می‌کند. با وجود این، به دلیل همین همراهی، ممکن است در لایه‌های «تاریخی» و «ادبی» متن (و نه تشریحی)، قرآن بیان‌های همدلانه‌ای با این انگاره داشته باشد. چنان‌که گفته شد، قرآن بیان صریحی در تأیید انگاره مالکیت پدر ندارد، اما به هر رو، در لایه‌های تاریخی یا ادبی آن، بیان‌هایی همسو با این انگاره به چشم می‌آید:

الف. «نذرت لک ما فی بطنی محرراً»: اگر از گزارش داستان قربانی اسماعیل (ع) (صافات/ ۱۰۲-۱۰۷) به‌مثابه تأییدی تاریخی بر حق پدر بر جان فرزند درگذریم، دست‌کم نذر مادر مریم^۱ را می‌توان تأییدی بر این انگاره در قرآن به شمار آورد. ابن‌قتیبه (م. ۲۷۶ق) در غریب‌الحديث با یادکردی از آیه مبارکه **﴿إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾** می‌نویسد: «یعنی فرزندم را برای تو از خدمت و بندگی دنیا آزاد کردم و برای تو قرارش دادم تا عبادتت کند، و این آیه حجت کسانی است که گفته‌اند: «الولد کالمملک»، چراکه نذر کردن تنها در «ما یملک» صحیح است» (دینوری، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۵۷). ابومحمد مکی بن

۱. بنا بر نقل‌های تاریخی، عمران پدر مریم(س) پیش از تولد او از دنیا رفت (طبری، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۳۳۰). چنان‌که مرسوم بود، در نبود پدر و جد، مادر اختیاردار فرزندان می‌شد. ازاین‌رو، مادر مریم(س) این حق را داشت که وی را نذر عبادتگاه کند.

حموش (م. ۴۳۷ق) نیز در برداشتی مشابه، این آیه را دلیلی بر این می‌داند که مرد، مالک و اختیاردار امر و مال فرزندش است، چراکه مادر حضرت مریم (س) تنها در آنچه مالک بود می‌توانست نذر کند (مکی بن حموش، ۱۴۲۹، ج ۸، ص ۵۱۶۱). زمخشری در تفسیر واژه «محرراً» می‌نویسد: «محرراً یعنی معتقاً؛ او را برای خدمت بیت المقدس آزاد کردم، من هیچ سلطه‌ای بر وی نخواهم داشت و او را به خدمت نمی‌گیرم و کاری به وی واگذار نمی‌کنم» (زمخشری، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۵۵).

ب. «أرید أن أنکحک»: نمونه دیگری از تأیید تاریخی مالکیت پدر در قرآن، حق پدر در تزویج دختر در شریعت حضرت شعیب (ع) است که از آیه «قَالَ لِيْ اُرِيْدُ اَنْ اُنْكَحَكَ اِحْدَى ابْنَتِيْ هَاتَيْنِ عَلٰى اَنْ تَاْجُرْنِيْ ثَمَانِيْ جِجَعٍ» (قصص/ ۲۷) دانسته می‌شود. همچنین از همین آیه مبارکه نگاه دادوستدانه به ازدواج دانسته می‌شود، به گونه‌ای که دختر به‌مثابه کالا میان پدر و شوهر دادوستد می‌شده است. در اینجا حضرت موسی (ع) مهر را که در قالب خدمتی چندین ساله بوده است، به پدر دختر پرداخت می‌کند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۷۲؛ نووی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۳۲۵).

ج. «المولود له»: چرا در آیه «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يُنْمِيَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ وَّلَا وَاَلِدٌ وَّلَا مَوْلُودٌ لَهُ وَّلَا مَوْلُودٌ لَهُ يُوْلَدُوْهُ» (بقره/ ۲۳۳)، با آن که از مادر با عنوان «والدة» یاد شده، در مقابل برای پدر نیز عنوان همسان و کوتاه‌تر «الوالد» که بارها در قرآن به کار رفته، نیامده و تنها در این آیه قرآن، از تعبیر «المولود له» (دو بار پشت سر هم) استفاده شده است؟ کاربرد تعبیر «المولود له» برای اشاره به «پدر» می‌تواند به‌مثابه تأییدی، دست‌کم ادبی، بر اصل پیشا‌اسلامی مالکیت پدر بر فرزند به شمار آید. این آیه که در سیاق آیات طلاق نازل شده است، تأمین خوراک و پوشاک زن مطلقه شیرده را بر عهده شوهر می‌داند، چراکه فرزند «برای» پدر است و از این رو، این پدر است که باید هزینه‌های نگهداری از فرزندش (مالش) را بپردازد. بر اساس این تفسیر از آیه، «لام» بر مالکیت حقیقی دلالت دارد. مرحوم صاحب جواهر در تأیید این برداشت می‌نویسد: «تعبیر «المولود له» به نیکی اشاره می‌کند که فرزند حقیقتاً برای پدر است. از این رو، فرزند منسوب به پدر می‌شود نه مادر، و نفقه فرزند بر پدر واجب می‌گردد (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۱، ص ۲۷۵).

د. «أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بَيْوتِكُمْ»: در آیه ۶۱ سوره مبارکه نور، در مقام بیان تفصیلی تمام کسانی که می‌توان از منازل آن‌ها بدون کسب اجازه طعامی را خورد، بی‌آن‌که اشاره‌ای به فرزندان شود، فهرستی از تمام بستگان نزدیک در پی هم می‌آید: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ [...] وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بَيْوتِكُمْ أَوْ بَيْوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بَيْوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ [...]﴾. پرسشی که ذهن بسیاری از مفسران را به خود درگیر کرده، این است که چرا با وجود بیان دقیق تمامی بستگان، نامی از «فرزندان» در این آیه نیامده است، با وجود آن‌که می‌توان با اطمینان گفت خوردن از خانه فرزند خود، بر خوردن از خانه دایی یا دوست خود که از آن‌ها در آیه یاد شده است، اولویت دارد؟ پاسخ از نگاه مفسران، این است که تعبیر «بِیُوتِكُمْ»، مفهوم «بیوت ابناءکم» را نیز در خود جای داده است، چراکه فرزند برای پدر است و خانه فرزند، خانه خود پدر به شمار می‌آید. یحیی بن سلام (م. ۲۰۰ق) در تفسیر این نکته گفته است:

خداوند در این آیه از خانه فرزند یاد نکرد و من معتقدم که پیامبر (ص) بر اساس همین آیه، تعبیر «أَنْتَ وَمَالِكَ لِأَبِيكَ» را بیان فرمود، چراکه آیه می‌گوید ﴿وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بَيْوتِكُمْ أَوْ بَيْوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بَيْوتِ أُمَّهَاتِكُمْ [...]﴾، اما «بِیُوتِ آبَائِكُمْ» را نمی‌گوید، با آن‌که از کسانی که به لحاظ قرابت و نزدیکی پس از فرزند قرار می‌گیرند و حتی از صدیق و دوست (که قرابت نسبی ندارد) یاد می‌کند (ابن‌سلام، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۴۶۳. نیز در این باره نک: فیروزآبادی، ۱۴۲۵، ص ۳۳۷؛ هواری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۷۱؛ جصاص، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۱۱؛ مکی بن حموش، ۱۴۲۹، ج ۸، ص ۵۱۵۸، ۵۱۶۱؛ ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۷، ص ۳۳؛ طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۵، ص ۱۶۵).

فراتر آن‌که اگر تعبیر «بِیُوتِكُمْ» مصادیقی همچون خانه فرزندان یا همسران را در خود نگنجاند، می‌توان گفت یادکرد آن لغو است، چراکه «خانه خود شخص» به روشنی نمی‌تواند محل نزاع باشد و دور می‌نماید که از مصادیق «بِیُوتِكُمْ» باشد (ابن‌عربی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۴۰۳).

ه. «يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنْ أَاءَا»: در برخی نصوص روایی، از آیه ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنْ أَاءَا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الدُّكُورَ﴾ (شوری/۴۹) چنین برداشت شده است که فرزند هبه خداوند به پدر است، و از این رو، پدر مالک فرزند و اموالش خواهد بود (از جمله نک: ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲،

ص ۹۶؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۳۶؛ ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۵۱۷؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۳۲۸۰).

و. « مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا »: آیه ﴿ وَ جَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا ﴾ (زخرف/۱۵) نیز بیان دیگری است که در لایه ادبی قرآن می‌تواند تأییدی بر انگاره مالکیت پدر به شمار آید. چنان که مفسران یادآور شده‌اند، واژه «جزء» در اینجا به معنای فرزند است و دلیل چنین تعبیری آن است که فرزند جزئی از پدر به شمار می‌آید (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۸، ص ۸۹). برخی دلیل نامگذاری فرزند به «بضعة» را همین می‌دانند (زمخشری، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۴۱).

این بیان‌های قرآن که هر یک به گونه‌ای انگاره مالکیت پدر را یادآور می‌شوند، هیچ یک در مقام تشریح نیستند و نمی‌توان به سادگی اشاره‌های تاریخی یا ادبی به این انگاره را به معنای امضای آن از نگاه قرآن دانست. بنابراین، قرآن در برابر کلیت قاعده مالکیت پدر، سلباً و ایجاباً، سکوت کرده و همین بس است تا ما بتوانیم فرضیه «پیش‌فرض امضایی» داشتن قرآن را در مورد این قاعده به آزمون بگذاریم.

۶. مالکیت پدر و پیش‌فرض امضایی قرآن

آیا قرآن در بیان‌ها و سکوت‌های تشریحی خود، انگاره پیشاسلامی مالکیت پدر را پیش‌فرض گرفته است؟ پاسخ مثبت به این پرسش، به آن معناست که سکوت قرآن نسبت به این قاعده، تا آنجا که شکسته نشده است، امضای آن را در پی داشته است. از این رو:

الف. در «بیان»‌های تشریحی قرآن، این قاعده به مثابه قرینه‌حالیه متصله در نظر گرفته شده است؛

ب. فروع قانونی برآمده از انگاره مالکیت پدر، با «سکوت» قرآن امضا شده است و می‌توان شواهدی از سنت بر این امضاها قرآنی به دست آورد.

۶-۱. پیش‌فرض امضایی در بیان‌ها

مالکیت پدر بر فرزند، به مثابه قاعده‌ای عام، در چندین حکم تشریحی قرآن به مثابه قرینه‌متصله‌حالیه پیش‌فرض گرفته شده است. این رویکرد امضایی قرآن آن هنگام اهمیت دوچندان می‌یابد که توجه شود بسیاری از این آیات «محفوف به قراین»، به دلیل ناآگاهی از این زمینه‌های تاریخی، عام پنداشته شده و با رویارویی با روایات به ظاهر معارض با

کتاب، فقط گره ناگشودنی «تخصیص کتاب به سنت» را نزد فقیهان کورتر کرده است.

۱-۱-۶. قصاص نشدن پدر

از ظواهر قرآن همچون ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ﴾ (بقره/۱۷۸) یا ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسُ بِالنَّفْسِ﴾ (مانده/۴۵) حق قصاص در قتل عمد برای اولیای دم اثبات می‌شود. با وجود این، قریب به اتفاق فقیهان امامیه و عامه، «انتفای ابوت» برای قاتل را از شروط اجرای قصاص برشمرده‌اند. صاحب جواهر (ره) معتقد است بر این مسئله، هم اجماع محصل فقیهان محقق است و هم اجماع منقول آن‌ها و هیچ گونه اختلافی در آن نیست (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۲، ص ۱۶۹. همچنین نک: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۷۷-۸۰؛ خوبی، ۱۴۳۰، ج ۴۲، ص ۸۶).

ازاین‌رو، آیات قصاص را باید از آیاتی شمرد که با «سنت ثابت» تخصیص خورده است، یعنی عموم این آیات مواردی را که قاتل، پدر یا جد پدری است در بر نمی‌گیرد، اما پذیرش چالش «تخصیص کتاب به سنت» در حالی است که حکم عدم قصاص پدر به پیروی از قاعده مالکیت پدر بر فرزند، در حین نزول این آیات نیز جاری بوده است و به مثابه قرینه‌ای متصل به کلام، ظهور عام را از بین برده است. بنابراین، آیات قصاص، پیش از آن‌که با قرآینی منفصل از سنت تخصیص بخورد و «ظهور مستقر» آن‌ها در عموم از حجیت بیفتد، نظام حقوقی جاری در عصر نزول، حدود حکم قصاص را تعیین کرده است.

۱-۲-۶. جاری نشدن حد سرقت بر پدر

همان‌گونه که مالکیت پدر بر جان فرزند، مفهوم و مجازات قتل را برای وی بی‌معنا می‌کرد، مالکیت او بر اموال فرزند نیز نتایجی مشابه در پی داشت. تصرف پدر در اموال فرزندش سرقت به شمار نمی‌آمد و با مجازات سرقت روبه‌رو نمی‌شد. در واقع، قاعده مالکیت پدر که قرآن آن را پیش‌فرض داشته، همچون «دلیل حاکم» نسبت به آیه مبارکه ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (مانده/۳۸) عمل کرده و موضوع «سارق» را به غیر پدر محدود کرده است. چنان‌که در ادامه می‌آید، حکم امضایی مالکیت پدر بر اموال فرزند در برخی نصوص روایی بازگو شده و اجماع فقیهان امامیه و عامه با استناد به همین

روایات و عموماتی همچون «أنت ومالك لأبيك» بر قطع نشدن دست پدر در سرقت بوده است (مرعشی، ۱۴۲۴، ص ۹۴-۱۰۰).

۳-۱-۶. جواز ربای پدر از فرزند

اگر مالکیت پدر بر فرزند، تصرف بی‌اجازه پدر در اموال فرزند را مباح می‌نماید و مصداقی از «سرقت» نمی‌گرداند، به همین ترتیب، ربا گرفتن پدر از فرزند نیز همچون ربا گرفتن شخص از اموال خود (!) به شمار آمده و در واقع، مصداقی از «ربا» نیست. در روایتی از امام صادق (ع) آمده است: «لَيْسَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَوَلَدِهِ وَبَيْنَهُ وَبَيْنَ عِبْدِهِ وَلَا بَيْنَ أَهْلِهِ رَبَا، إِنَّمَا الرَّبَا فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ مَا لَا تَمْلِكُ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۱۳۶). بنابراین، روشن است که با وجود حکم حرمت ربا در قرآن، حرمت ربا گرفتن پدر از فرزند، حکمی پسین و به مثابه تخصیص کتاب به سنت نبوده است، بلکه ظهور (حَرَمَ الرَّبَا) (بقره/۲۷۵) از همان هنگام نزول، نزد مخاطب نخستین قرآن که با قاعده مالکیت پدر با فرزند می‌زیسته است، ربای پدر از فرزند را موضوعاً در بر نمی‌گرفته است.

۴-۱-۶. جاری نشدن حد زنا در نزدیکی با کنیز پسر

برخی نصوص روایی به پدر حق می‌دهد با کنیز پسرش، در صورتی که پسر با وی نزدیکی نکرده باشد، خلوت کند (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، ص ۲۶۲، ۲۶۶؛ ج ۲۰، ص ۴۲۳). به دیگر سخن، چنان‌که فقیهان حکم داده‌اند، اگر پدری بدون اذن فرزندش با کنیز وی نزدیکی کند، بر وی حد زنا جاری نمی‌گردد (سرخسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۹-۱۹۸؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۹، ص ۳۵۵). از این رو، آیات حد زنا (نور/۲؛ مائده/۴۳) نیز به هنگام نزول، مالکیت پدر بر اموال فرزند را پیش‌فرض گرفته و نزدیکی پدر با کنیز پسر را همچون نزدیکی پدر با کنیز خود، امری مباح در نظر گرفته‌اند.

۵-۱-۶. مستطیع شدن پدر با مال فرزند

در آیه مبارکه ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران/۹۷) استطاعت مالی مکلف از جمله شروط وجوب حج بر وی شمرده شده است. با وجود این، در روایتی از امام صادق (ع)، بر پدر روا شمرده شده است که از مال پسرش بگیرد و با آن حج واجب گزارد. از این رو، قاعده مالکیت پدر همچون «دلیل وارد» بر این آیه عمل

کرده و موضوع «مستطیع» را توسعه داده است.^۱ در ذیل روایت به روشنی به همین قاعده استدلال شده است: «قَالَ إِنَّ مَالَ الْوَالِدِ لِوَالِدِهِ إِنَّ رَجُلًا اخْتَصَمَهُ هُوَ وَوَالِدُهُ إِلَى النَّبِيِّ (ص) فَقَضَى أَنَّ الْمَالَ وَالْوَالِدَ لِلْوَالِدِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۹۱).

۶-۱-۶. روا نبودن نذر و سوگند فرزند بدون اذن پدر

دستورهای عام ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ (حج/۲۹) و ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ﴾ (مانده/۸۹) از دیگر آیاتی است که به دلیل برخی شروط یادشده برای آن در روایات، می‌توان ادعای تخصیص آن‌ها با سنت را مطرح کرد، از جمله آن که فرزند بدون اذن پدر حق نذر کردن و سوگند خوردن (یمین) ندارد و در صورتی که بدون اجازه پدر چنین کند، نذر و سوگند وی باطل است: «لَا يَمِينُ لِلْوَالِدِ مَعَ وَالِدِهِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۳، ص ۲۱۶-۲۱۷)، اما شرط اذن پدر در نذر و سوگند نیز به روشنی از قرینه مالکیت پدر بر فرزند دانسته می‌شده است، چنان‌که همین معیار مالکیت نذر و سوگند مملوک را مشروط به اذن مالک کرده است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۳، ص ۲۱۶-۲۱۷). بنابراین، در این آیات نیز نباید به تخصیص کتاب با سنت قائل شد.

۶-۱-۷. جاری نشدن حد قذف بر پدر

مالکیت پدر بر فرزند، گذشته از جان و مال، عرض و آبروی فرزند را نیز برای وی مباح می‌کرد. از این رو، گرچه آیه قذف (نور/۴) کیفر هشتاد ضربه تازیانه را برای قاذف تعیین می‌کند، اما چنان‌که روایات اهل بیت (ع) روشن کرده‌اند، در اینجا نیز قرینه حالیه و متصل مالکیت پدر بر فرزند، او را از حد قذف نیز برکنار داشته است: «لَا يَحُدُّ الْوَالِدُ لِلْوَالِدِ إِذَا قَذَفَهُ وَيَحُدُّ الْوَالِدُ لِلْوَالِدِ إِذَا قَذَفَهُ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۷۹؛ ج ۲۸، ص ۱۹۶. همچنین نک: ابن‌سلام، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۴۲۸؛ سرخسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۲۳). همین حکم، و به همان مناط مالکیت، در قذف برده از سوی مالکش برقرار است و آیه قذف در اینجا نیز عمومیت

۱. این روایت را گرچه برخی قدما پذیرفته‌اند و شیخ طوسی (ره) بر وجوب اخذ مال فرزند برای گزاردن حج فتوا داده است (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۰)، اما مشهور فقیهان از این روایت صحیحه روی گردانده‌اند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۷، ص ۲۷۷).

۲. در مورد اطلاق یمین بر نذر و اتحاد حکم این دو (نک: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۳، ص ۳۱۵؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۷، ص ۳۳۷).

ندارد (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۱۷۴-۱۸۲؛ صنعانی، ۱۴۰۳، ج ۹، ص ۴۴۹؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۱، ص ۴۴۷).

۲-۶. پیش فرض امضایی در سکوت‌ها

قرآن کریم در برابر برخی پیامدهای حقوقی انگاره مالکیت پدر بر فرزند سکوتی کامل داشته است. چنین می‌نماید که این سکوت به معنای امضای این احکام بوده است.

۱-۲-۶. حق تزویج فرزندان

برآمده از حق مالکیت، پدر حق تزویج فرزندان را داشته است. ازدواج فرزندان یکی از بزنگاه‌هایی بوده است که مالکیت پدر بروز می‌یافته است و از این دریچه به نیکی می‌توان دامنه فراگیری قدرت پدر بر فرزندان را به تماشا نشست. چنین می‌نماید که حق تزویج با تمام جزئیات و محدودیت‌های خاص خود، با سکوت قرآن امضا شده است:

الف. حق پدر برای تزویج پسر و دختر صغیر: این فرع از مالکیت پدر، چندان جای گفت‌وگو ندارد و امضایی بودن آن روشن است.

ب. حق پدر برای تزویج دختر بالغ: در قراردادهای ازدواج در خاور نزدیک باستان، جز در شرایط ویژه، نام پدر دختر به‌عنوان طرف عروس ثبت می‌شد و از رضایت دختر نشانه‌ای نبود. در شبه جزیره پیش از اسلام نیز دختران نمی‌توانستند در امر ازدواج با پدر خود مخالفت کنند، گرچه چنین می‌نماید که گرایشی در میان دختران، به‌ویژه دختران خانواده‌های اصیل و شریف، برای نقش‌آفرینی در امر ازدواج خود در حال تقویت بود، هرچند این به هنجاری حقوقی تبدیل نشد (علی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۶۳۶). همین سایه روشن هنجاری با سکوت امضایی قرآن^۱ نیز ادامه می‌یابد، درحالی‌که روایات صحیح متعددی بر همان هنجار حقوقی پیشااسلامی (استقلال پدر در تزویج دختر) دلالت دارند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۹۳-۳۹۶؛ خویی، ۱۴۳۰، ج ۳۳، ص ۲۰۷). اندک روایاتی نیز با توجه به برخی هنجارهای اجتماعی، به مشورت گرفتن از دختر در امر ازدواجش سفارش کرده‌اند (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۲۷۱، ۲۷۴ و ۲۸۴).

۱. تعبیر ﴿الَّذِي يَبْدُوهُ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ (بقره/۲۳۷) که اشاره به پدر و سلطه وی بر بستن عقد نکاح دختر دارد، چه‌بسا این سکوت قرآن را شکسته و بیانی امضایی نسبت به حق پدر برای تزویج دختر بالغ به شمار آید.

ج. استقلال پسر رشید در ازدواج: گرچه در خاور نزدیک باستان پدر حتی در ازدواج پسر نیز معمولاً نقشی محوری داشت (Westbrook, 2003, p. 201, 385, 451,)، چنان‌که گفته شد، در دوران متأخرتر و از جمله در شبه‌جزیرهٔ پیش از اسلام، (535, 588)، با استقلال مالی یافتن پسر، وی در ازدواج خود می‌توانست مستقل از پدر عمل کند. استقلال مالی پسر از آن‌رو اهمیت داشت که مهم‌ترین تعهدات خانوادهٔ داماد در عقد ازدواج، تعهداتی مالی (از جمله پیشکش کردن مهریه و تعهد نفقه) بود و بی‌شک پسر فقط در صورت استقلال مالی می‌توانست خود عهده‌دار ازدواج و خانوادهٔ خویش شود. به هر رو، می‌دانیم همین محدودیت در مالکیت پدر (استقلال پسر بالغ در ازدواج)، با سکوت قرآن امضا شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۲۹۲).

د. استقلال دختر رشیده در ازدواج: همان‌گونه که استقلال مالی تا حد زیادی به‌مثابهٔ عاملی برای خروج پسر از سلطهٔ پدر عمل می‌کرد، همین رویه می‌توانست برای دختران باکره نیز کارساز باشد، گرچه بی‌شک با شرایط اجتماعی در آن روزگار، دختران کمتر چنین اقبالی می‌یافتند، اما به هر رو، احادیثی که به دختران رشیده پرداخته‌اند نشان می‌دهند برخی دختران باکره موفق می‌شدند ثروتی بیندوزند و مستقل از پدر، معاملات و تعهدات مالی داشته باشند. چنین می‌نماید که ملاک استقلال مالی، برای دختران رشیده نیز کارگر می‌افتاده است و می‌توانستند تا اندازه‌ای از ولایت پدر خارج شوند و دست‌کم در امر ازدواج خویش مستقل عمل کنند.^۱ امام باقر(ع) فرموده است: «إِذَا كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَالِكَةً أَمْرَهَا تَبِيعُ وَتَشْتَرِي وَتُعْتِقُ وَتُشْهَدُ وَتُعْطَى مِنْ مَالِهَا مَا شَاءَتْ فَإِنَّ أَمْرَهَا جَائِزٌ تَزَوُّجُ إِنْ شَاءَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيهَا وَإِنْ لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ فَلَا يَجُوزُ تَزْوِجُهَا إِلَّا بِأَمْرِ وَلِيهَا» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۲۸۵). از این‌رو، سکوت قرآن در اینجا نیز محدودیتی شناخته‌شده برای مالکیت پدر (یا دست‌کم ملاک این محدودیت، یعنی استقلال مالی فرزند) را امضا کرده است.

۱. استقلال مالی دختر اهمیتی ویژه برای استقلال وی در امر ازدواجش داشت. بر پایهٔ عرفی بسیار ریشه‌دار، همواره خانوادهٔ عروس «جهیزیه» می‌داد. در شأن نزول آیهٔ «يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ» (نساء/ ۱۱) حدیث مشهوری نقل شده است که زنی از انصار نزد پیامبر(ص) شکایت می‌برد که عموی دخترانش ارث آن‌ها را از آن خود کرده است. این زن با سوگند به خدا اوج استیصالش را چنین بروز می‌دهد که بدون اموال، هیچ کس حاضر نمی‌شود با دختران وی ازدواج کند: «فَوَاللَّهِ لَا تُكْرَهُنَّ أَبَدًا إِلَّا وَ لِهَما مَالٌ» (ابوداود، ۱۳۳۰، ج ۴، ص ۵۱۹). این امر نشان می‌دهد که تعهدات مالی خانوادهٔ عروس (جهیزیه) نیز تا چه حد از اهمیت برخوردار بوده است.

ه. استقلال دختر ثیب در نکاح: چنان که گفته شد، دختر در عقد ازدواج به گونه‌ای دادوستد می‌شد و پدر در برابر مالی که دریافت می‌کرد، دختر را از ملکیت خویش خارج می‌ساخت. از این رو منطقی بود که دختر بیوه یا مطلقه، بار دیگر به ملکیت پدر بازنگردد و مالک نفس خویش به شمار آید (برای استقلال دختر ثیب در خاور نزدیک باستان نک: Schereschewsky, Westbrook, 2003, 203, 385, 389, 451, 455, 537 p. 616, 2007. در شبه‌جزیره پیش از اسلام: اشاره (لا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا بقره/۲۳۵)). نیز گزارش ازدواج پیامبر(ص) با ام‌حبیبه، دختر ابوسفیان، که بیوه بود و حضرت بدون اذن پدر با وی ازدواج کرد: ابن‌حنبل، ۱۴۱۶، ج ۴۵، ص ۳۹۸).

۲-۲-۶. اختیار پدر نسبت به اموال فرزند

چنان که گذشت، مالکیت پدر بر اموال فرزند در برخی آیات قرآن کریم به‌مثابه قرینه متصله پیش‌فرض گرفته و امضا شده است. اکنون باید دید آیا اختیار پدر نسبت به اموال فرزند عمومیت دارد یا با محدودیت‌هایی روبه‌روست. همان‌طور که در بررسی‌های تاریخی گذشت، در دوره‌های متأخر حقوق باستان، ساخت اجتماعی مردم خاور نزدیک با تغییراتی روبه‌رو شد و فرزندان پسری که چنان «رشید» بودند که بتوانند کسب‌وکار مستقلی داشته باشند، توانستند از نظر اقتصادی و در پی آن اجتماعی، تا اندازه زیادی حساب خود را از پدران جدا کنند. گرچه این تغییرات بیشتر در عمل و به‌مثابه هنجارهایی اجتماعی رخ می‌نمود، اما در مقام نظر، هنجار حقوقی مالکیت پدر همچنان به‌سختی محدودیت می‌پذیرفت.

در همین راستا، چنین می‌نماید که مالکیت پدر بر اموال فرزند با همین جزئیات و محدودیت‌ها امضا شده است، یعنی از یک سو، دسته‌ای از روایات هستند که هنجار حقوقی را تبیین کرده‌اند و بدون هیچ قیدی، بر مالکیت پدر بر اموال فرزند صحه می‌گذارند، و از سوی دیگر، روایاتی هستند که بر پایه هنجارهای اجتماعی صادر شده‌اند و محدودیت‌هایی را پیش پای پدر می‌گذارند (برای هر دو دسته از روایات نک: بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۲۲، ص ۷۷۰-۷۸۰).

۳-۲-۶. ولایت جد و تقدم آن بر ولایت پدر

از ثمرات مالکیت، اختیارداری و ولایت پدر نسبت به شئون اقتصادی، اجتماعی و حتی عبادی فرزندان بود و همان‌گونه که پدر مالک فرزند بود، جد پدری نیز مالک پدر به شمار می‌آمد. از این رو به روشنی می‌توان نتیجه گرفت که جد نیز بر نوادگان خود مالکیت و ولایت داشت و فراتر آن‌که، ولایت وی بر ولایت پدر از نظر زمانی و رتبی مقدم بود. امضای سکوتی قرآن نسبت به این فرع فقهی را می‌توان در آئینه روایاتی دید که در ترویج‌های هم‌زمان دختر از سوی پدر و جد، تزویج جد را معتبر می‌شمرند (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۲۸۹). ناگفته نماند که این حکم فقهی از مختصات فقه امامیه است و فقیهان اهل سنت نه تنها تقدم ولایت جد، بلکه از اساس ولایت وی را در زمان حیات پدر نپذیرفته و در ولایت وی پس از مرگ پدر نیز اختلاف کرده‌اند (جزیری، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۳۱۷).

همچنین امضای قرآن نسبت به وجه سلبی این حکم نیز برقرار بوده است، یعنی چون فقط پدر مالک فرزند شمرده می‌شد، دیگر بستگان، همچون مادر، جد مادری، برادر، عمو و دیگران بر فرزندان ولایتی نداشتند.

۴-۲-۶. آزاد شدن قهری پدر

از آنجا که مملوک نمی‌تواند مالک مالک خویش شود، پسر نیز نمی‌تواند مالک پدر خویش گردد: «لَا يَمْلِكُ وَالِدَهُ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۳، ص ۱۹). از این رو، اگر پسری پدرش را به هر شکلی مالک شود، پدر خود به خود آزاد می‌شود (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۲۴۷؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۴، ص ۱۴۱). این حکم حقوقی در شبه جزیره پیش از اسلام پیشینه نداشت، چراکه نظام «ولاء» بر پایه نسب و خون بود و به اسارت و بردگی کشیدن بستگان که خودی به شمار می‌آمدند، بی‌معنا می‌نمود. با آمدن اسلام و گردش محور «ولاء» از نسب به ایمان، مالک شدن پدر موضوعیت یافت. با وجود این، سکوت امضایی قرآن در برابر قاعده مالکیت پدر، به حوزه احکام نوپدید در اسلام نیز گسترش یافت، چنان‌که در جواز ربای پدر از فرزند نیز، با وجود تأسیسی بودن حکم حرمت ربا، این قاعده اعمال شده است.

نتیجه‌گیری

قرآن کریم در الگوی تشریحی خود، نسبت به نظام قانونی جاری در جامعه، پیش‌فرضی امضایی داشته است، یعنی قرآن بی‌آن‌که قوانین و سنت‌های حقوقی جاری را یک‌باره و به کلی کنار نهد و در مقام تأسیس نظام قانونی جدیدی از نقطه صفر برآید، نظام حقوقی پیشین را در آغاز به طور کامل پذیرفته و در ادامه، صرفاً در پی اصلاح و جبران ناهنجاری‌ها و کاستی‌های نظام قانونی موجود بوده است. به دیگر سخن، بیان‌های تشریحی قرآن سویه‌ای تأسیسی و سکوت‌های آن دلالتی امضایی دارد.

ناگفته پیداست که گستره امضای قرآن نسبت به شروط و قیود یک حکم امضایی، به اندازه گستره سکوت آن است. اگر قرآن کلیت «عقد نکاح پیشااسلامی» را در دل آیات گوناگون تأیید کرده است (از جمله نساء/۲۵؛ نور/۳۲)، در واقع، شروط و جزئیات متعدد وابسته به آن (همچون کیفیت اجرای عقد نکاح، لزوم اعطای مهریه، لزوم اذن پدر در نکاح دختر، استقلال پسر بالغ و دختر ثیب در نکاح، امکان تزویج پسر یا دختر صغیر، مشروعیت تعدد زوجات، جواز نکاح برده، عدم جواز نکاح مالک با مملوکه و...) را نیز امضا کرده است. گستره این امضا تا آنجا پیش می‌رود که قرآن سکوت خود را شکسته و به مخالفت برخاسته است، همچون حرمت نکاح با همسر پدر (نساء/۲۲)، حرمت نکاح همزمان با دو خواهر (نساء/۲۳)، لزوم اعطای بلاعوض مهریه به خود زن (نساء/۴).

قرآن در ورودهای تأسیسی خود نیز پیش‌فرضی امضایی داشته است. قرآن در جایی که با قطعه‌ای از بنای حقوق پیشااسلامی مخالفت می‌کند، به پیروی از رویه‌های عقلا در «جمع عرفی» میان ادله قانونی، پیوندها و مناسبات موجود میان این قطعه و کلیت بنا را پیش چشم دارد. برای نمونه، اگر حکمی تأسیسی، جزئی از یک حکم کلی‌تر است، در واقع، قرآن حکم کلی‌تر را امضا کرده و با این حکم تأسیسی، تنها در حال تخصیص زدن آن است، چنان‌که مثلاً «نهی از نکاح با مشرک» (بقره/۲۲۱) حکم کلی «جواز نکاح» و «زنان و مردانی که می‌توان با آن‌ها ازدواج کرد» را پیش‌فرض داشته و فقط آن را تخصیص می‌زند.

قرآن با پیش‌فرض امضایی‌اش انگاره‌های حقوقی عرب را در هر دو لایه مفاهیم و گزاره‌ها، به‌مثابه «قرینه‌های متصله حالیه» در نظر گرفته و با تکیه بر همین قراین، تشریح

کرده است. از این رو اگر قانونی را امضا کرده است، شروط و قیود پیشااسلامی آن را نیز مفروض دانسته و اگر قانونی را تأسیس نموده، دلایل عام و حاکم و وارد بر آن را نیز منظور داشته است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم، (تحقیق اسعد محمد الطیب). مکه: مکتبه نزار مصطفی الباز.
۳. ابن ابی شیبہ، ابوبکر بن ابی شیبہ. (۱۴۰۹ق). المصنف. بیروت: دار التاج.
۴. ابن اثیر، علی بن محمد. (۱۳۸۶ق). الکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر.
۵. ابن اسحاق، محمد. (۱۳۶۸ش). السیر و المغازی، (تحقیق سهیل زکار). قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی، (صدوق). (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا(ع)، (تحقیق مهدی لاجوردی). تهران: نشر جهان.
۷. ابن بابویه، محمد بن علی، (صدوق). (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه، (تحقیق علی اکبر غفاری). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. ابن حبیب بغدادی، محمد. (۱۴۰۵ق). المنمق فی أخبار قریش، (تحقیق خورشید احمد فاروق). بیروت: عالم الکتب.
۹. ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). مسند الإمام أحمد بن حنبل، (تحقیق احمد محمد شاکر). قاهره: دار الحدیث.
۱۰. ابن سلام، یحیی. (۱۴۲۵ق). تفسیر یحیی بن سلام، (تحقیق هند شلبی). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۱. ابن عربی، محمد بن عبدالله. (۱۴۰۸ق). أحكام القرآن، (تحقیق علی محمد بجاوی). بیروت: دار الجیل.
۱۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۱۳. ابوداود، سلیمان بن اشعث سجستانی. (۱۴۳۰ق). سنن أبی داود، (تحقیق شعیب ارنؤوط). بیروت: دار الرساله العالمیه.
۱۴. احمدوند، خلیل الله؛ تال، حسن. (۱۳۹۹ش). بررسی ابعاد فقهی و حقوقی حدیث «أنت ومالك لأبيک» (ولایت پدر بر فرزند). تحقیقات حقوق قضایی، ش ۲، ص ۱۵۳-۱۷۰.
۱۵. اصفهانی، ابوالفرج علی بن حسین. (۱۴۱۵ق). الأغانی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۶. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲ق). صحیح البخاری. بیروت: دار طوق النجاة.
۱۷. بروجردی، سید حسین. (۱۳۸۶ش). جامع احادیث الشیعة. تهران: فرهنگ سبز.
۱۸. جزیری، عبدالرحمن. (۱۴۲۴ق). الفقه علی المذاهب الأربعة. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۹. جصاص، احمد بن علی. (۱۴۰۵ق). أحكام القرآن، (تحقیق محمد صادق قمحاوی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۲۰. جوادفر، الهام. (۱۳۹۶ش). تحلیل سندی و محتوایی حدیث «أنت ومالك لأبيك» و بررسی پیامدهای فقهی آن؛ مطالعه تطبیقی در مذاهب اسلامی، (استاد راهنما: سعید نظری توکلی. استاد مشاور: علی مظهر قراملکی). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تهران.
۲۱. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت(ع).
۲۲. حسامی، فاضل. (۱۳۷۶ش). بررسی جامعه‌شناختی احکام امضایی با تکیه بر احکام مربوط به خانواده، (استاد راهنما: غلامرضا صدیق اورعی). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۳. حلی. حسن بن یوسف، (علامه). (۱۳۸۸ق). تذکره الفقهاء. تهران: المكتبة المرتضوية.
۲۴. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۳۰ق). موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
۲۵. دینوری، ابن قتیبه. (۱۴۰۸ق). غریب الحدیث. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۶. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۱۴ق). الکشاف، (تحقیق مصطفی حسین احمد). بیروت: دار الکتب العربی.
۲۷. سرخسی، محمد بن احمد. (بی‌تا). المبسوط. قاهره: مطبعة السعادة.
۲۸. شریف مرتضی، علی بن حسین. (۱۳۷۳ق). أمالی المرتضی، (تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم). قاهره: دار إحياء الکتب العربیه.
۲۹. صنعانی، أبو بکر عبدالرزاق (۱۴۰۳ق). المصنف، (تحقیق حبيب الرحمن الأعظمی). هند: المجلس العلمی، بیروت: توزیع المکتب الإسلامی.
۳۰. ضبئی، مفضل بن محمد. (۱۴۰۱ق). أمثال العرب، (تحقیق احسان عباس). بیروت: دار الرائد العربی.
۳۱. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۵۲ش). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۲. طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۰ق). جامع البیان فی تأویل القرآن، (تحقیق احمد محمد شاکر). بی‌جا: مؤسسه الرسالة.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامیه. تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفریه.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام، (تحقیق حسن خراسان). تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). الخلاف. بی‌جا: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۶. طبیب‌حسینی، سید محمود؛ شیرزاد، محمدحسین؛ شیرزاد، محمدحسن. معناشناسی نحلہ در قرآن کریم، با رویکرد تاریخ واژه‌نگاری و ریشه‌شناسی. مشکوة. ۴۰(۱۵۲)، ۲۵-۴۹.
- <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.16838033.1400.40.3.2.6>
۳۷. علی، جواد. (۱۳۹۱ق). المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام. بیروت: دار العلم للملایین.
۳۸. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۵ق). تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۰. ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ق). تأویلات أهل السنة، (تحقیق مجدی باسلوم). بیروت: دار الکتب العلمیه.

٤١. مرعشى، شهاب الدين. (١٤٢٤ق). أحكام السرقة على ضوء القرآن والسنة. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى (ره).
٤٢. معرفت، محمد هادى. (١٤٢٨ق). التمهيد فى علوم القرآن. قم: مؤسسة فرهنگى انتشاراتى التمهيد.
٤٣. مكى بن حموش، ابى محمد. (١٤٢٩ق). الهداية إلى بلوغ النهاية. شارجه: جامعة الشارقة.
٤٤. ميدانى، احمد بن محمد. (بى تا). مجمع الأمثال، (تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد). بيروت: دار المعرفة.
٤٥. نجفى، محمد حسن. (١٣٦٢ق). جواهر الكلام. بيروت: دار إحياء التراث العربى.
٤٦. نحاس، ابو جعفر احمد بن محمد. (١٤٠٨ق). الناسخ والمنسوخ، (تحقيق محمد عبد السلام محمد). الكويت: مكتبة الفلاح.
٤٧. نووى، ابو زكريا يحيى بن شرف. (بى تا). المجموع شرح المهذب. بيروت: دار الفكر.
٤٨. هوارى، هود بن محكم. (بى تا). تفسير كتاب الله العزيز، (تحقيق بالحاج بن سعيد شريفى). الجزائر: دار البصائر.
49. Barrows, Elijah Porter. (1872). *Sacred Geography and Antiquities*. New York: American Tract Society.
50. "Father." In *Encyclopedia of the Bible*. Bible Gateway. Retrieved from www.biblegateway.com/resources/encyclopedia_of_the_bible/Father.
51. Frier, Bruce W. & Mc Ginn, Thomas A. (2004). *A Casebook on Roman Family Law*. United Kingdom: Oxford University Press.
52. Mendelsohn, I. (1984). The Family in the Ancient Near East. *The Biblical Archaeologist*, 11(2), 24–40. <https://doi.org/10.2307/3209201>
53. Salaymeh, Lena. (2019). Legal traditions of the Near East. in: Abou El Fadl, K., Atif Ahmad, A., & Fares Hassan, S. (Eds.). (2019). *Routledge Handbook of Islamic Law*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315753881>
54. Schereschewsky, Ben Zion. (2007) Child Marriage, in: *Encyclopedia Judaica*, (Ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik. Vol. 4. 2nd ed). Detroit: Macmillian Reference USA.
55. Westbrook, R. (ed). (2003). *A History of Ancient Near Eastern Law*. Netherlands: Brill.