

قرآن و نظام ولای جاهلی؛ از تصحیح تا امضا

علی راد^۱ - حامد دهقانی فیروزآبادی^۲

چکیده

ولاء و شهروندی در میان عرب با بیان‌های پرتکرار قرآن کریم از نظم متکی بر خون و نسب به نهادی بر پایه ایمان تبدیل شد؛ باین حال قرآن در برابر رویه‌های حقوقی ولاء که پیش از اسلام برقرار بود، سکوت کرده است. این سکوت را با توجه به انقلاب بینشی و سیاسی شگرفی که در نظام ولای پیشاسلامی ایجاد شده، چگونه باید تفسیر کرد؟ پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی مسئله‌الگوی تشریحی قرآن در نظام ولاء و شهروندی را بازخوانی کرده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که قرآن در همان گام نخست نزول، با سکوت خود رویه‌های پیشاسلامی حقوق شهروندی را امضا کرده و در ادامه، تنها برای اصلاح برخی احکام مردود مانند فرزندخواندگی، بیان‌های تأسیسی داشته است. نتیجه اینکه در ترکیب این سکوت‌ها و بیان‌های قرآنی، سویه حقوقی ولاء در اسلام شکل گرفته و وضعیت شهروندی مؤمنان، کافران غیرذمی، اهل ذمه، نوزادان، بردگان، بردگان آزادشده و مرتدان فطری و ملی روشن شده است.

کلیدواژه‌ها: آیات الاحکام، احکام امضایی، تاریخ حقوق، فقه جاهلی، ولاء.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول).
ali.rad@ut.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران.
hdf.dehghani@alumni.ut.ac.ir

۱. مقدمه

ساختار سیاسی در جوامع کهن و از جمله در شبه جزیره پیش از اسلام، امتداد طبیعی و تاریخی نهاد خانواده بود. خانواده‌ها با گذشت زمان و با رشد طبیعی خود خاندان‌ها و قبایل بزرگ‌تری را شکل می‌دادند و با شکل‌گیری هسته‌های نوپدید خانواده در میان فرزندان و نوادگان، همان الگوی «سرپرستی مبتنی بر پدرسالاری» ضمن حفظ سلسله مراتب گسترش می‌یافت. از این رو همان‌گونه که پدر در یک خانواده هسته‌ای سرپرستی زنان و فرزندان را بر عهده داشت، خود او و خانواده‌اش نیز تحت سرپرستی بزرگ خاندان بودند و به همین ترتیب، خاندان نیز تحت سرپرستی قبیله و رئیس آن بود. در این جامعه بناشده بر پیوندهای خونی، رئیس قبیله در جایگاه حاکم قرار داشت و عضویت و تابعیت در آن قهری و براساس نسب و خون بود.

نهاد سرپرستی که بنیان نظام شهروندی و تابعیت را شکل می‌داد، در میان عرب با مفهوم ولاء شناخته می‌شد. ولاء ساختاری سیاسی بود که کارکردهای اجتماعی و حقوقی بسیاری در خود داشت. این مفهوم همچنین اساس حبّ و بغض و عصیت و حمیت عرب بود. ولاء و انتساب به یک قبیله، چنان‌که جواد علی می‌گوید، همچون مفهوم ملت بود (علی، ۱۴۲۲: ۱۱۸/۲) و آن‌گونه که احسان النص آورده، حکم شناسنامه و کارت شناسایی امروزی را داشته است (نص، ۱۹۷۳: ۶۲). کسی که به هیچ قبیله‌ای پیوند نداشت، بی‌هویت، بیگانه و بی‌سرپرست به‌شمار می‌آمد. انسان عرب از طریق ولایت از حقوق و حمایت‌های اجتماعی برخوردار می‌شد و در صورت نداشتن ولی،^۱ حامی و یآوری نداشت و جان و مال و عرض او امنیت نداشت.^۲

۱. دو واژه ولی و مولی مشترک لفظی هستند و بسته به کاربرد، هر دو بر حمایت‌کننده و حمایت‌شونده دلالت دارند؛ اما در پژوهش حاضر واژه ولی برای حمایت‌کننده و مولی برای حمایت‌شونده به‌کار برده شده است.

۲. نگاهی کاربردشناختی به ۲۴ بار هم‌نشینی دو ریشه «ولی» و «نصر» در قرآن به‌خوبی نشان‌دهنده آن است که پشتیبانی و امنیت مهم‌ترین کارکرد نظام ولاء بوده است.

گذشته از بردگان که کالا به شمار می‌آمدند و شخصیت حقوقی نداشتند، اعضای خانواده از ولایت ولی خانواده و در سطحی بالاتر، تمامی اعضای قبیله از ولایت ولی جامعه (رئیس قبیله) برخوردار بودند. هرکس در این شبکه ولایت بنا شده بر رحم قرار می‌گرفت، خودی بوده و آن که بیرون از آن بود، بیگانه قلمداد می‌شد.

با قدرت گرفتن اسلام، نظام ولاء تغییری بنیادین کرد و محور آن که پیش‌تر پیوندهای خونی بود، در فرایندی تدریجی با پیوندهای ایمانی و دینی جایگزین شد. اگر نظام ولاء را دارای سه لایه جهان‌شناختی، سیاسی و حقوقی بدانیم، نخستین لایه با نزول آیاتی در دوران مکی دگرگون شد و به همین شیوه، دومین لایه با دسته‌ای از آیات مدنی شکل گرفت. اما قرآن کریم در برابر لایه حقوقی نظام ولاء بیشتر سکوت کرده است. پرداخت پررنگ و «بیان»‌های تفصیلی قرآن در بیش از صد آیه درباره لایه‌های جهان‌شناختی و سیاسی نظام ولاء از یک سو و از سوی دیگر، سکوت در برابر پیامدهای حقوقی آن را چگونه باید تفسیر کرد؟

پژوهش حاضر با پیش چشم داشتن مسئله یادشده در پی آن است که از دیدگاهی درون‌دینی چگونگی برخورد قرآن با نظام شهروندی پیشااسلامی را دریابد. فرضیه اصلی پژوهش این است که قرآن پیش‌فرضی امضایی نسبت به لایه حقوقی نظام ولاء داشته است؛ یعنی قرآن در همان گام نخست نزول، با سکوت خود رویه‌های پیشااسلامی حقوق شهروندی را امضا کرده و در ادامه، تنها برای اصلاح برخی احکام مردود آن مانند فرزندخواندگی، بیان‌های تأسیسی داشته است. در نتیجه این امر از ترکیب این سکوت‌ها و بیان‌های قرآنی، سویه حقوقی ولاء در اسلام شکل گرفته و وضعیت شهروندی مؤمنان، کافران غیرذمی، اهل ذمه، نوزادان، بردگان، بردگان آزادشده و مرتدان فطری و ملّی روشن شده است.

در پژوهش حاضر، برای بازسازی نظام شهروندی اعراب افزون بر گزارش‌های مورخان مسلمان از روزگار جاهلی، بر ایده «اشتراک فرهنگ حقوقی خاور نزدیک باستان» تکیه شده است. توضیح مطلب اینکه نظام‌های قانونی در خاور نزدیک باستان با وجود اندک

تفاوت‌هایی در لایه‌های رویین و قوانین خُرد، در لایه هستی‌شناختی از فرهنگ حقوقی یکسانی برخوردار بوده‌اند. ریموند وستبروک، از سرآمدان تاریخ حقوق خاور نزدیک باستان، از جمله کسانی است که از اشتراک حداکثری سنت‌های حقوقی در این منطقه جغرافیایی دفاع می‌کند. او در مقدمه کتابی که با همین هدف ویراستاری کرده، می‌نویسد: «من در این کتاب استدلال می‌کنم که تمام نظام‌های حقوقی خاور نزدیک باستان در مراتب گوناگون به یک فرهنگ حقوقی مشترک تعلق داشتند... و دست کم آن‌ها هستی‌شناسی حقوقی یکسانی را به اشتراک گذاشته‌اند؛ روشی برای نگاه به قوانین که منعکس‌کننده دیدگاهشان به جهان بوده و افق فکری قانون‌گذار را تعیین می‌کرده است» (Westbrook and Beckman, 2003: 4).

بیشتر پژوهش‌هایی که نهاد ولاء را با رویکردی تاریخی بررسی کرده‌اند، مفهوم قرآنی آن را پیش چشم نداشته و به موضوع موالی و زمینه‌های اجتماعی ولای عتق و عقد ولاء پرداخته‌اند. *الموالی و نظام الولاء من الجاهلیة الی اواخر العصر الاموی* از محمود مقداد و حقوق رومی، ایالتی^۱ و اسلامی؛ ریشه‌های ولاء اسلامی^۲ از پاتریشیا کرون، دو کتاب شناخته شده و خواندنی در این باره هستند که وضعیت موالی و بردگان آزاد شده را در پیش و پس از اسلام مقایسه کرده‌اند. پژوهش محمود مقداد بیشتر از دیدگاهی اجتماعی و اثر پاتریشیا کرون با دغدغه‌ای فقهی انجام شده است.

پاتریشیا کرون در کتاب خود مطالعه گسترده‌ای درباره ریشه‌های تاریخی نهاد حقوقی ولاء به مثابه نمونه‌ای از تأثیرپذیری فقه اسلامی از حقوق رومی سامان داده است. کرون ادعا می‌کند که در ولای پیشااسلامی، گروه‌های قبایلی حامی و ولی بوده‌اند و نه افراد. او

۱. ایالت‌های رومی به مناطق اداری امپراتوری روم باستان که خارج از ایتالیا یا رومی قرار داشتند، اطلاق می‌شود. هر ایالت از سوی یک رومی به‌عنوان فرماندار اداره می‌شد. این فرماندار اگرچه از نظر حقوقی به رعایت قوانین مجلس سنا ملزم بود، تا اندازه زیادی از قدرت خودمختار در حکومت بر رعایای خود برخوردار بود.

2. *Roman, provincial and Islamic law: the origins of the Islamic patronage.*

تعابیری چون «مولی بنی هاشم» را در همین راستا می‌داند. به نظر کرون در دوران بنی‌امیه است که با تأثیرپذیری از قوانین رومی، ولایت فردی در دستور کار قرار گرفت؛ از این رو هم سو با رویه‌های رومی، نمونه‌هایی همچون «مولی فلان» نیز دیده می‌شود.

در همین زمینه، اولریکه میتر، اسلام‌پژوه آلمانی، در کتاب *ولاء در صدر اسلام؛ پژوهشی در آغازهای شکل‌گیری حقوق اسلامی* دیدگاه کرون را نقد کرده^۱ و در نتیجه‌گیری چنین می‌نویسد: «اینکه کارکرد حقوقی بنی‌امیه به معنای گسست از حقوق اعراب کهن و پذیرش نهادهای حقوقی رومی- هلنیستی بوده، دیدگاهی که پاتریشیا کرون نماینده آن است، در پژوهش حاضر، دست کم در مورد ولاء قابل اثبات نیست. از آنجاکه ولای فردی در دوره پیش از بنی‌امیه وجود داشته، این نهاد نمی‌توانسته در خلافت بنی‌امیه شکل گرفته باشد. صحابه و حتی خود پیامبر اسلام ﷺ در چارچوب ولای فردی قضاوت می‌کردند و تابعین این نهاد را گسترش داده، شکلی سامان یافته بدان بخشیدند (Mitter, 2006: 541).

از جمله آثاری که به مفهوم ولاء از زاویه‌ای قرآنی پرداخته‌اند، مقاله‌ای از محمد اسماعیل نباتیان با عنوان «شبهه ولاء؛ طرحی از الگوی جامعه قرآنی از منظر آیت‌الله محمد مهدی آصفی» است (نباتیان، ۱۳۹۶). اگرچه نگاه این مقاله کلامی است و با رویکرد تاریخی- فقهی پژوهش حاضر فاصله دارد، مفهوم جامع و قرآنی ولاء را مبنا قرار داده و همین امر آن را از دیگر آثار پیش‌گفته متفاوت می‌سازد.

گذشته از رویکرد و حوزه بررسی، پژوهش حاضر در اهداف نیز از آثار پیش‌گفته متمایز می‌شود؛ فهم چگونگی برخورد قرآن کریم با سنت‌های قانونی پیش‌اسلامی و نقش کتاب و سنت در تشریح، دغدغه اصلی آن است.

درباره اهمیت پژوهش حاضر باید گفت که افزون بر بازنمایی رویکردهای امضایی و تأسیسی اسلام، پژوهش می‌تواند پرتوهایی بر پرسش‌های بنیادینی مانند جامعیت قرآن،

۱. درباره نقد دیدگاه پاتریشیا کرون همچنین بنگرید به: (Hallaq, 1990; Lecker, 2005).

تاریخی نگری یا نسبت کتاب و سنت در فرایند تشریح بیفکند. در ادامه، با کنار هم قراردادن دو نظام شهروندی پیشااسلامی و اسلامی و مقایسه عناصر اصلی هریک از آنها یعنی افراد خودی، بیگانه، شهروندان درجه دو و مانند آن تلاش می شود چگونگی بازطراحی نظام ولاء در اسلام در چندین سرفصل تبیین شده و در این میان، نقش بیانها و سکوت های قرآن کریم ارزیابی شود.

۲. مؤمن به مثابه خودی

از آنجاکه در نظام شهروندی پیشااسلامی عنصری طبیعی یعنی خون و نسب نقش هویت سازی داشت، جامعه خودی مجموعه ای بسته و صلب بود. گذر از یک جامعه به جامعه ای دیگر و درآمدن به عضویت اصیل قبیله ای بیگانه، تقریباً ناممکن و تنها راهکار آن فرزندخواندگی بود. فرزندخواندگی نهادی قراردادی بود که از طریق آن فردی از عضویت خانواده طبیعی خود درآمده و عضوی اصیل از خاندان پدرخوانده می شد. بدین سان فرزندخوانده در احکام و حقوق خانواده مانند ازدواج و ارث از اعضای خاندان پدرخوانده به شمار می آمد و نه از اعضای خانواده طبیعی خود (احزاب/ ۳۷؛ زهری، ۱۴۲۱: ۳/۴۰؛ علی، ۱۴۲۲: ۱۰/۲۰۱).

اما دروازه ورود به یک جامعه متکی بر عنصر هویت ساز قراردادی ای چون دین، بسیار گشوده بود و هرکس می توانست با ادای شهادتین به عضویت آن درآید. اگرچه قرآن کریم با بیانی تأسیسی دروازه ورود و خروج فرزندخواندگی را بست (احزاب/ ۴، ۳۷، ۴۰)، قوم یا خاندان ویژه ای را مخاطب پیام خود قرار نداد و با دعوت از تمام مردم به پذیرش اسلام، جامعه ای پذیرا و روبه گسترش را شکل داد.

۳. کافر به مثابه دشمن

پیش از اسلام، مردم یا با هم پیوند و قرابت خونی داشته و به طور طبیعی اولیای یکدیگر بودند یا با اسبابی قراردادی مانند فرزندخواندگی، عقد ولاء و حلف به خودی تبدیل می شدند. جز این موارد، دیگران همه غیرخودی و بیگانه بودند. به طور عادی هیچ

قانون و پیوند حقوقی و اجتماعی بالادستی‌ای میان اعضای دو قبیله بیگانه وجود نداشت؛ ازاین‌رو دو بیگانه درواقع دو دشمن بالقوه بودند. در نبود حلف و پیمان بیناقلبه‌ای، روبه‌رو شدن دو بیگانه در فضای آرام بیابان چیزی از رویارویی دو دشمن در آوردگاه کم نداشت. هرجا و هر زمان که کسی بر بیگانه‌ای چیره می‌شد، می‌توانست بی‌آنکه با خرده‌ای از سوی اعضای جامعه خود روبه‌رو شود، اموالش را غارت کند یا حتی او را به اسارت و بردگی درآورد. ازاین‌رو غارت کردن بیگانگان افتخار و نشانی از دلآوری و جنگاوری بود که مردان عرب بدان می‌بالیدند (علی، ۱۴۲۲: ۹/۱۰۰). در همین راستا بود که قرآن کریم از مؤمنان خواست که هنگام سفر کردن از شهر و پا گذاشتن به بادیه، از مسلمان نبودن بیگانگان مطمئن شوند و پیش از تحقیق و بررسی به جان و مال ایشان دست اندازی نکنند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَصَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (نساء/۹۴).

در نتیجه انقلابی که با شکل‌گیری جامعه اسلامی در مفهوم ولاء رخ داد، تعریف دشمن از «قبایل غیرخودی غیرهم‌پیمان» به «کافران غیرذمی» تغییر کرد. وضعیت شهروندی جدید به خودی خود و بی‌آنکه نیازی به بیان قرآن داشته باشد، احکام گوناگونی را برای کافران به اسلام پدید آورد.

کافر هرچند نزدیک‌ترین خویشاوند باشد، بیگانه به‌شمار می‌آمد و از تمام حقوق افراد خودی بی‌بهره بود. اگر تا پیش از اسلام قبایل غیرخودی بیگانه بودند و جان و مال و ناموس حرمتی نداشت و عرب حمله و جنگیدن با آن‌ها و به‌غنیمت بردن اموال و به‌اسارت و بردگی گرفتن ایشان را روا می‌شمرد، اکنون این کافران بودند که در جایگاه دشمن قرار می‌گرفتند. ازاین‌رو قتال با کافران و غنیمت گرفتن و به‌اسارت بردن آن‌ها مشروع دانسته می‌شد.

با این نگاه، در پیش از اسلام جنگ ابتدایی با دشمنان، اصلی پذیرفته‌شده و مشروع بود که تنها ممنوعیت‌هایی ویژه و فراگروهی همچون ماه‌های حرام یا شهرها و مکان‌های

حرام می‌توانست استثنایی بر آن باشد. در همین راستا، جهاد ابتدایی با کافران غیرذمی بی‌آنکه نیاز باشد بر سر دلالت‌های «دفاعی» یا «هجومی» بیان‌های نظامی قرآن گفت‌وگو شود، دریافت می‌شد؛ یعنی سکوت و نهی نکردن از جهاد ابتدایی کافی بود تا بر پایه‌ی رویه‌های پیش‌اسلامی، جنگ ابتدایی با دشمنان اسلام امضا شود.

۴. پیروی فرزند از والدین

در نظام‌های ولاء مبتنی بر خون، هرکس عضو اصیل جامعه‌ای بود که در آن به دنیا می‌آمد. به عبارت دیگر افراد از همان آغاز تولد به تبعیت از والدین خود عضوی از جامعه به‌شمار می‌آمدند. «اصل خون» و شاخص ولادت به‌مثابه «مبدأ عضویت» در جامعه، قاعده‌ای پیش‌اسلامی در نظام شهروندی عرب بود که در قرآن کریم نهی نشد. قرآن اگرچه اسلام یا کفر را به‌مثابه شاخص ولاء و عضویت در جامعه شناساند، درباره‌ی وضعیت شهروندی نوزادان که تکلیف شرعی نداشتند، سخنی نگفته است. از این رو با سکوت امضایی قرآن، این قاعده پیش‌اسلامی در نظام شهروندی اسلام نیز امتداد یافت؛ یعنی فرزند مسلمان، مسلمان و عضوی از جامعه مسلمانان شمرده شده و فرزند کافر از همان زمان تولد به‌مثابه کافر و عضوی از جامعه ایشان دانسته شد. بر این اساس در احکامی همچون طهارت و نجاست، قصاص داشتن یا نداشتن، به اسارت گرفتن، ازدواج و مانند این‌ها با فرزند مسلمان همچون مسلمانان و با فرزند کافر همچون کافران برخورد می‌شد (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۱۷/۷، ۱۰۷/۱۶)؛ حال آنکه اگر بخواهیم بدون پیش‌زمینه داوری کنیم، چه بسا در نگاه نخست برای یک جامعه دینی بهترین سنجه برای عضویت فرد، آغاز بلوغ و سن تکلیف بود یا هر زمانی که او برای نخستین بار آیینی برمی‌گزید.

در حقوق خاور نزدیک باستان، فرزند حرام‌زاده از پدر نسب و ارث نمی‌برد (، 57: 2003 Westbrook and Beckman, 395; Smith, 1875: "Incestum"; Vuolanto, 2018) و این در حالی بود که نسب نداشتن در یک نظام شهروندی خون‌محور به معنای آن بود که فرزندان نامشروع عضوی اصیل از جامعه به‌شمار نمی‌آمدند ("Mamzer" Skolnik, 2007).

پذیرش اصل خون به مثابه مبدأ عضویت در اسلام، وضعیت شهروندی فرد حرام‌زاده را در فقه اسلامی نیز به عضوی غیراصیل تبدیل می‌ساخت؛ ازاین‌رو، حرام‌زاده نسب و ارث از پدر نمی‌برد (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶/۲۷۴)، شهادت او پذیرفته نمی‌شد (همان، ۲۷/۳۷۴)، مسلمانان حق ازدواج با او نداشتند (همان، ۲۰/۴۴۱) و دیه او برابر با اهل‌ذمه (شهروندان غیراصیل) بود (همان، ۲۹/۲۲۲).

۵. مرتد ملّی به مثابه کافر

تنها بیانی از قرآن کریم که مجازات فقهی مرتدان ملّی (مرتدهای کافرزاده) را تا اندازه‌ای روشن می‌کند، آیه ۷۴ سوره توبه است: «يَخْلِفُونَ بِاللّٰهِ مَا قَالُوا وَ لَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَ كَفَرُوا بَعْدَ اِسْلَامِهِمْ ... فَاِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَّهُمْ وَ اِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبُهُمُ اللّٰهُ عَذَابًا اَلِيْمًا فِي الدُّنْيَا وَ الْاٰخِرَةِ وَ مَا لَهُمْ فِي الْاَرْضِ مِنْ وَّلِيٍّ وَ لَا نَصِيْبٍ»؛ «به خدا قسم می‌خورند که چیزی نگفته‌اند و البته که سخنی کفرآمیز گفته‌اند و بعد از اسلام آوردنشان کافر شده‌اند ... حال اگر توبه کنند، به سودشان است و اگر روی برتابند، خداوند آنان را در دنیا و آخرت به عذابی دردناک گرفتار خواهد کرد و در جهان یار و یآوری نخواهند داشت». بر پایه این آیه، مرتدان ملّی فرصت توبه کردن دارند و اگر از آن سر باز زنند، مجازات دنیوی سختی خواهند دید. اگرچه این بیان قرآن کریم از مجازات دیدن مرتدان ملّی سخن می‌گوید، درباره نوع مجازات سخت سکوت کرده است. با توجه به پیش‌فرض‌های امضایی قرآن به نظر می‌رسد که می‌توان این سکوت را تفسیر و دیدگاه قرآن درباره مجازات ارتداد ملّی را بازسازی کرد.

کافرزاده‌ای که با اسلام آوردن به عضویت جامعه اسلامی درآمده، اگر پس از مدتی از اسلام روی‌گردان شود، از او سلب تابعیت شده و به اصل و وضعیت نخستین خود بازمی‌گردد. مرتدان کافرزاده همچون دیگر کافرزادگان در شمار دشمنان اسلام قرار می‌گیرند؛ ازاین‌رو، برخورد با چنین مرتدانی مانند برخورد اسلام با کافرزادگانی است که در ذمه و پیمان با مسلمانان نیستند. توضیح مطلب اینکه کافرزاده نخست به اسلام دعوت

می‌شود^۱ و مطابق با دلالت آیه ۷۴ سوره توبه از مرتد ملّی خواسته می‌شود که توبه کند (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۴۲/۱۵، ۳۲۷/۲۸). سپس در صورت نپذیرفتن اسلام، چنانچه مرد باشد، کشته می‌شود؛ یعنی مرد مرتد ملّی به اعدام محکوم می‌شود (همان، ۴۲/۱۵، ۳۲۷/۲۸) و اما اگر کافر زاده زن باشد، به اسارت درمی‌آید «أَمَّا الْمُرْتَدُونَ... اَدْغُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَإِنْ أَجَابُوكَ وَالْأَفْقُلُ مُقَاتِلِيهِمْ وَ اَسْبِ ذَرَارِيَّهُمْ» (ثقفی، ۱۳۹۵: ۱/۳۲۹) یا همچون اسیر حبس می‌شود (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۶۴/۱۵، ۳۳۰/۲۸).

بنابراین قرآن نسبت به چپستی مجازات مرتدان ملّی و نه اصل آن سکوت کرده و چون حکم مرتد ملّی همان حکم کافر حربی است، با سکوت قرآن همان مجازات‌های کافران حربی برای مرتدان ملّی نیز امضا شده است. بدین سان باید در کنار توبه گزینه جزیه دادن نیز پیش روی مرتدان اهل کتاب می‌بود؛ اما از آنجاکه قرآن درباره اصل مجازات شدن مرتدان ملّی بیانی تأسیسی داشته و وعده داده که اگر توبه نکنند در این دنیا مجازات دنیوی سختی می‌بینند، به مرتدان اهل کتاب فرصت جزیه دادن که فرار از مجازات اعدام و حبس است، داده نمی‌شود.

۶. ارتداد فطری؛ جرم و گناهی نابخشدنی

درباره تطور مفهوم ارتداد در گذر از یک نظام شهروندی خون محور به یک نظام شهروندی بر پایه ایمان باید به تفاوت دو گونه ارتداد توجه داشت: ارتداد ملّی و ارتداد فطری. ارتداد ملّی مسئله‌ای نوپدید و بدون پیشینه در نظام حقوقی اسلام بوده که با ایمانی شدن نظام ولاء شکل گرفته است. ارتدادی که در شبه جزیره پیش از اسلام و دیگر نظام‌های اجتماعی مبتنی بر نسب شناخته شده بوده، ارتداد فطری است؛ یعنی روی گرداندن یک عضو اصیل خاندان از دین آبا و اجدادی خود. از این رو اگر حکم ارتداد در

۱. لزوم دعوت کافران به اسلام پیش از قتال را از آیه ۴۰ سوره انفال می‌توان برداشت کرد (طباطبایی، ۱۳۵۲:

پیش از اسلام بازایی شود، می‌توان آن را با حکم مرتد فطری (مرتد مسلمان زاده) در اسلام نسبت سنجی کرد.

چنین می‌نماید که ارتداد در پیش از اسلام از دو دیدگاه، جرمی نابخشودنی بوده و مجازات مرگ داشته؛ نخست اینکه ارتداد گونه‌ای از خیانت به جامعه و حکومت به‌شمار می‌آمده است. درهم‌تنیدگی دین و دولت در نظام‌های اجتماعی و سیاسی خاورمیانه باستان چنان بود که حاکم نماینده خدا (خدایان) بوده و حکومت نیز مسئول اجرای سازوکارهایی بود که برای تسکین قدرت و خشم خدا (خدایان) طراحی شده بود. براین اساس ایده‌ای مشترک در جهان بینی حقوقی و سیاسی این مردمان وجود داشت که طبق آن «حمله به دین به مثابه حمله به دولت» انگاشته می‌شد؛ برای نمونه از آنجاکه معبد به عنوان خانه خدایی در نظر گرفته می‌شد که سرپرست و محافظ دولت بود، سرقت از معبد همچون جرمی علیه دولت بود و مجرم با اعدام مجازات می‌شد (Westbrook and Beckman, 2003: 81; Smith, 1875: "Sacrilegium").^۱ در نتیجه، توهین به مقدسات و پشت کردن به دین رسمی نه یک حق و تصمیم شخصی، بلکه جرمی عمومی و گونه‌ای از خیانت به حکومت به‌شمار می‌آمد (Westbrook and Beckman, 2003: 76, 236) و همچون خیانت مجازات‌هایی برابر با مرگ را در پی داشت (میرفخرایی، ۱۳۶۷: ۴۰؛ Britannica: "Sacrilege").

از دیدگاهی دیگر ارتداد بدترین گناهی بود که خشم خدا (خدایان) را برمی‌انگیخت و آلودگی اجتماعی آن چنان شدید بود که اگر با مرگ یا تبعید مجرم تطهیر نمی‌شد، عذاب خدا (خدایان) دامن‌گیر آن سرزمین و مردمانش می‌شد (ارمیا ۹: ۳؛ حزقیال ۱۸: ۲۰)؛ برای

۱. در نتیجه درهم‌تنیدگی دین و دولت، انگاره‌ای موازی وجود داشت که «حمله به دولت به مثابه حمله به دین» است؛ برای نمونه در قانون ژوستینین مقرر شده بود که حتی «تردید در اینکه آیا شخص منصوب از سوی امپراتور شایسته آن مقام سیاسی هست یا خیر، جرمی برابر با توهین به مقدسات شمرده می‌شود» (Smith, 1875: "Sacrilegium").

نمونه در داستان گوساله پرستی جمعی از بنی اسرائیل، مجازات الهی آن بود که مرتدان کشته شوند، بلکه عذاب الهی بر تمام بنی اسرائیل نازل نشود (بقره/ ۵۴؛ سفر خروج ۲۷: ۳۲).

طبق این دو دیدگاه، ارتداد در پیش از اسلام جرم و گناهی نابخشودنی بود که با مجازات‌های برابر با مرگ روبه‌رو می‌شد. در کتاب مقدس مجازات مرگ برای ارتداد و کفرگویی بارها تکرار شده است (لاویان ۱۶: ۲۴؛ اول پادشاهان ۱۳: ۲۱؛ Skolnik, 2007: 1040 "Blasphemy"; Westbrook and Beckman, 2003: 1040). یهودیان بر پایه این اصل، حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام را به کفرگویی و در نتیجه به مرگ محکوم کردند (مرقس ۶: ۱۴؛ یوحنا ۳: ۱۰). بر این اساس، همچنین سرنوشت پیامبرانی که قوم خویش را به دست کشیدن از دین آبا و اجدادی فرا می‌خواندند، تهدید به مرگ یا جایگزین آن، یعنی تبعید بوده است (مریم/ ۴۶؛ هود/ ۹۱؛ یس/ ۱۸؛ ابراهیم/ ۱۳؛ اعراف/ ۸۸).

در گزارشی از شبه جزیره پیش از اسلام چنین آمده که خطاب بن نفیل، از بزرگان قریش و رئیس قبیله بنی عدی، برادرزاده خود زید بن عمرو بن نفیل و برخی دیگر از مردان قریش را چون از دین بت پرستان خارج شده و حنفت و یکتا پرستی پیش گرفتند، از مکه تبعید کرد (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵: ۳/ ۸۷). شیوه برخورد مشرکان قریش با تازه‌مسلمانان مکه نیز گویای آن است که اگر می‌توانستند مرتدان از دین قریش را با مرگ مجازات می‌کردند. هنگامی که ابوذر غفاری در مسجد الحرام و پیش روی مشرکان قریش شهادتین سر داد، مردان قریش گفتند: «قوموا إلی هذا الصابیء؛^۱ به سوی این مرتد برخیزید». پس در همان حال شروع به زدن ابوذر کردند تا وی را بکشند و اگر عباس عموی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به ایشان یادآور نمی‌شد که «ویلکم، تقتلون رجلاً من غفار و متجرکم و ممرکم علی غفار؟» وای بر شما، قصد کشتن مردی از قبیله غفار را دارید؛ در حالی که تجارت و سفرهای

۱. «صَبَأٌ فَلَانٌ يَضْبَأُ إِذَا خَرَجَ مِنْ دِينِهِ ... وَكَانَتِ الْعَرَبُ تُسَمِّي النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّابِيءَ، لِأَنَّهُ خَرَجَ مِنْ دِينِ قُرَيْشٍ إِلَى الْإِسْلَامِ وَيُسَمَّوْنَ مَنْ يَدْخُلُ فِي دِينِ الْإِسْلَامِ مَضْبُوءًا» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/ ۱۰۸).

شما از سرزمین‌های غفار می‌گذرد؟»،^۱ چه بسا ابوذر را به شهادت رسانده بودند (بخاری، ۱۴۱۴: ۳/۱۲۹۴).

با این همه می‌توان گفت مجازات مرگ برای مرتد فطری در امتداد همان کیفرهای پیش‌اسلامی ارتداد فطری امضا شده و همان‌گونه که پشیمانی نمی‌توانست جرم خیانت به حاکم و آلودگی اجتماعی گناهان بزرگ را از میان ببرد، به مرتد فطری نیز فرصت توبه داده نشد.^۲

گفتنی است از مرتد، چه فطری و چه ملّی، به علت خروج از اسلام سلب تابعیت شده، او از تمام حقوق و پیوندهای اجتماعی خود محروم می‌شد؛ از این رو پیوند زناشویی‌اش قطع شده، همسرش از او جدا می‌شد (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۲/۱۶۸). همچنین اموال چنین شخصی از اختیارش خارج شده و بین وارثان تقسیم می‌شد (همان، ۲۶/۲۵) و او همچون کافران حق نداشت از نزدیکان خود ارث ببرد^۳ (همان، ۱۱/۱۹). اگرچه در قرآن به این احکام پرداخته نشده، بر پایهٔ پیش‌فرض امضایی قرآن و وضعیت سلب عضویت از مرتدان، این موضوع به روشنی برداشت می‌شود.

۱. این جمله به خوبی نشان می‌دهد که چگونه نبود قدرت مرکزی واحدی که بر قبایل گوناگون عرب حکم براند، سبب می‌شده که گاه هنجار حقوقی «لزوم قتل مرتد» در عمل محقق نشده، بر اثر ملاحظات بیناخواندنی کنار گذاشته شود.

۲. مجازات زنان مرتد در پیش از اسلام چندان روشن نیست. بر پایهٔ قوانین آشوری میانه زنان مرتد و توهین‌کننده به مقدسات کیفر مشخصی نداشته‌اند و با قرعه انداختن و استفسار از خدایان دربارهٔ آنان تصمیم گرفته می‌شده است (Roth, 1995: 155). نگارنده به شواهدی بیش از این دست نیافته است. از سوی دیگر در بیان‌هایی از سنت اسلامی که کیفر مرتدان را روشن می‌کند، یا به طور مطلق دستور قتل مرتدان، زن و مرد، داده شده یا اینکه به طور مطلق دستور عدم قتل زنان مرتد داده شده و روشن نیست که بین زنان مرتد فطری و ملی در کیفر تفاوتی هست یا خیر.

۳. گزارش شده است که چون حضرت ابوطالب علیه السلام وفات یافت، عقیل و طالب که در آن زمان مشرک بودند از وی ارث بردند؛ اما مشرکان قریش جعفر و حضرت علی علیه السلام را که اسلام آورده بودند، از ارث بی‌نصیب گذاشتند (بخاری، ۱۴۱۴: ۲/۵۷۶).

۷. برده به مثابه کالا

اصل برده‌داری بر نظام ولاء بنا شده بود. توضیح مطلب اینکه چون برای دشمن در نظام شهروندی حقوقی قابل تصور نبود، صرف سلطه یافتن بر او که معمولاً از طریق اسیر کردن در جنگ بود، این حق را ایجاد می‌کرد که با او همچون کالا برخورد شود؛ چرا که غیرخودی بود و از هیچ‌یک از حقوق خودی‌ها مانند حرمت جان و مال و آبرو و ... برخوردار نبود. از این رو در جوامع کهن طبقه‌ای از مردمان حضور داشتند که بیرون از نظام شهروندی قرار می‌گرفتند.

کالانگاری برده مهم‌ترین انگاره هستی‌شناختی- حقوقی‌ای بود که نظام برده‌داری را سامان می‌داد. از آنجا که این انگاره ریشه‌دار، چنان‌که می‌دانیم، در آیات انگشت‌شمار مربوط به برده‌داری نقض نشده، چارچوب اصلی نظام حقوقی برده‌داری با سکوت امضایی قرآن تأیید شده است. بدین سان امکان خرید و فروش برده، قصاص نداشتن قتل برده، تخلف مالی دانستن جنایت علیه برده، حق مالکیت نداشتن برده، نامعتبر بودن شهادت برده، حق تمتع از کنیز، برده به شمار آمدن فرزند برده و برخی دیگر از این دست احکام پیشااسلامی (Westbrook and Beckman, 2003: 1128; Skolnik, 2007:) "Slavery"; Smith, 1875: "Servus" همگی برآمده از انگاره کالانگاری بردگان بود که با سکوت قرآن امضا شده‌اند.

قرآن کریم نگاهی ویژه به مسئله بردگان مسلمان داشته است. تا پیش از اسلام، مردمان عرب با پدیده بردگان خودی روبه‌رو نبودند؛ بلکه بردگان همگی از قبایل بیگانه اسیر یا خریداری می‌شدند. در اسلام با ایمانی شدن شاخص ولاء و اسلام آوردن بسیاری از بردگان، مسئله نوظهور برده مسلمان و خودی رخ نمود. قرآن کریم نیز در همان چارچوب بی‌آنکه حقوق مالکیتی برده‌داران را نادیده بگیرد، امتیازهای ویژه‌ای برای بردگان مسلمان در نظر گرفت: تأکیدهای چندباره بر عتق بردگان مسلمان و عبادت به شمار آوردن آن (بقره/ ۱۷۷؛ نساء/ ۹۲؛ توبه/ ۶۰)، تأکید بر تزویج بردگان مسلمان (نور/ ۳۲؛ بقره/ ۲۲۱)، جواز عقد متعه با کنیز مسلمان و محصنه به شمار آمدن کنیز مسلمان متأهل (نساء/ ۲۵).

۷-۱. بردگان آزادشده و ولای عتق

برده‌ای که با تصمیم مالکش آزاد می‌شد، در ولاء و سرپرستی او باقی می‌ماند. از آنجاکه برده آزاد شده با قبیله مالک خود رابطه خونی نداشت، قرار گرفتن در ولای مالکش او را از موالی و به‌گونه‌ای عضوی از خاندان مالک می‌ساخت و به این طریق در شمار شهروندان آن جامعه قرار می‌گرفت. این ولای قراردادی که در برابر ولای نسبی قرار می‌گرفت، همچون نسب عمل می‌کرد.^۱ ولای عتق شیوه‌ای بود که در برخی دیگر از نظام‌های حقوقی پیشااسلامی نیز برقرار بود؛ برای نمونه در روم باستان پس از آزادی برده، به خودی خود و بی‌آنکه به قراردادی نیاز باشد، بین برده و مالک رابطه مولی (Client) و ولی (Patron) برقرار می‌شد. آزادشدگان در نظام شهروندی و حقوقی روم وضعیتی بسیار شبیه به موالی در میان اعراب داشتند (Smith, 1875: "Patronus", "Libertus", "Cliens").

ولاء گذشته از اینکه پشتوانه‌ای اجتماعی برای هر دو طرف بود، اثرات حقوقی نسب را نیز داشت؛ چنان‌که در صورت وارث نداشتن مولی، ولی از او ارث می‌برد و در مقابل، ولی در جایگاه عاقله مجازات‌های مالی مولی را در صورت ارتکاب جریره (جنایت خطایی) عهده‌دار می‌شد. همچنین اگر مولی کشته می‌شد، ولی خون خواه او بود و دیه اش را می‌گرفت و اگر اسیر می‌شد، فدیه اش را می‌پرداخت (علی، ۱۴۲۲: ۱۰/۲۴۷، ۳۶۶؛ زیدان، بی تا: ۳۰۲/۴).

از آنجاکه ولای عتق با حقوق خصوصی و شخصی افراد پیوند داشت و با سویه‌های سیاسی نظام ولاء چندان درگیر نمی‌شد، با دگرگونی سیاسی در نظام ولاء، قواعد ولای عتق در اسلام تغییر نکرد و با سکوت قرآن امضا شد.

۱. «قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: أَوْلَاءُ لُحْمَةٍ لُحْمَةُ كَلْحَمَةِ النَّسَبِ»؛ ولاء پیوندی همچون پیوند نسب است (حَرَّ عَامِلِي، ۱۴۰۹:

۷۶/۲۳؛ ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹: ۳۰۸/۴).

۸. اهل ذمه به مثابۀ موالی

در شبه جزیرهٔ پیش از اسلام و در نبود حکومت مرکزی، پدیدهٔ باج‌گیری قبایل نیرومند از قبایل ضعیف به گسترده‌گی رواج داشت. واژهٔ «آتاوه» بارها در اشعار پیشااسلامی و گزارش‌هایی از این دوره برای اشاره به باج‌هایی که قاهران از مقهوران می‌ستاندند، به کار رفته است (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵: ۵۸/۹، ۵۶/۱۱، ۲۷۰/۱۲، ۱۳۰/۱۳؛ ابن حبیب بغدادی، ۱۴۰۵: ۲۰۵). عرب با مالیات‌های سرانه نیز آشنا بوده و واژهٔ قرآنی جزیه وام‌واژه‌ای سریانی و اصطلاح مالی شناخته‌شده‌ای در این زمینه بوده است. این واژه که به صورت «گزیت» به زبان فارسی هم راه یافته بود، به معنای مالیات سرانهٔ وضع‌شده بر گروه‌های دینی و اجتماعی غیرخودی بوده است (جفری، ۱۳۸۶: ۱۶۷؛ پاکتچی، ۱۳۸۶: «جزیه»).

اعراب جاهلی آتاوه و باج دادن به دیگران را نشانه‌ای از پذیرش سیادت آنان و در نتیجه حقارت بار می‌دانستند (ابن هشام، ۱۳۴۷: ۲۵۱). همان‌گونه که ممکن بود قبیله‌ای ضعیف برای در امان بودن سرزمینش از حملات دیگران و رهایی از بردگی مجبور به دادن آتاوه و باج شود (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵: ۵۸/۹، ۱۳۰/۱۳)، افراد نیز ممکن بود برای تجارت امن در سرزمین بیگانه، به اختیار خود در پناه یکی از بزرگان آن سرزمین قرار گرفته و با دادن باج به او امنیت خود را تا اندازه‌ای تضمین کنند (ابن حبیب بغدادی، ۱۴۰۵: ۲۰۷؛ حسان بن ثابت، ۱۹۷۴: ۱۷۶/۲).^۱ این پناهندگی که گونه‌ای عقد به شمار آمده و با هم سوگند شدن و تحالف دو طرف همراه بود، جوار خوانده می‌شد (علی، ۱۴۲۲: ۳۶۰/۷).

نکتهٔ مهم آن است که در پی این عقد و تحالف، گونه‌ای از ولاء برقرار می‌شد و فرد و قبیلۀ ضعیف زیر چتر حمایتی و امنیتی فرد و قبیلۀ قوی قرار می‌گرفت. این بدان معنا بود که حمایت‌شونده در شمار موالی و اعضای، هرچند غیراصیل، جامعهٔ حامی قرار

۱. برای دیدن نمونه‌ای از امان دادن حاکمان به تاجران برای عبور آزادانه و امن از سرزمین تحت حاکمیتشان در بین‌النهرین باستان بنگرید به: (Westbrook and Beckman, 2003: 235).

می‌گرفت و البته صرف عضویت به خودی خود بر او سایه‌ای از امنیت می‌افکند؛ چراکه دیگران می‌دانستند که پس از این اگر قصد جان او را بکنند، حامی به خون خواهی برخوردار خواهد خواست و حتی اگر قصاص نکند، سزاوار گرفتن دیه اوست. شاهد شعری زیر از نابغه جعدی، از شاعران مخضرم، به خوبی شکاف میان شهروندان اصیل (ولاء بر پایه نسب و قرابت) و شهروندان غیراصیل (ولاء بر پایه عقد و حلف) را نشان داده و به باج دادن به مثابه عنصری بنیادین در پذیرش شهروندان بیگانه (قطین) پرداخته است:

مَوَالِیْ حِلْفٍ لَّا مَوَالِیْ قَرَابَةٍ وَلَکِنْ قَطِیْنًا یُسْأَلُونَ الْأَتَاوِیَا؛

آن‌ها از بستگان هم‌پیمان ما هستند و نه از بستگان خونی. آن‌ها بیگانگان پناهنده هستند که از ایشان باج خواسته می‌شود (فارابی، ۱۴۲۴: ۳/۲۲۴).

باید توجه داشت که باج و جزیه گرفتن از بیگانگان و تعیین اندازه و نوع آن، به کلی به تصمیم حاکم یا قوم پناه‌دهنده بستگی داشت؛ چنان‌که احتمال داشت پیمان‌های جوار و پناهندگی بدون گرفتن باج برقرار شود.

با برقراری نظم شهروندی دینی بر پایه پذیرش اسلام، هم‌سو با اصول پیشااسلامی و با بیان‌های پی‌درپی قرآن کریم، کافران به دین اسلام دشمنان و مردمان غیرخودی به شمار آمدند. بدین سان انتظار می‌رفت کسانی که دعوت اسلام به سرزمین آن‌ها رسیده بود و از پذیرش آن سر باز می‌زدند، بتوانند همچون رویه‌های پیشااسلامی، زیر چتر حمایتی و امنیتی حکومت اسلامی قرار گرفته و درازای آن باج و جزیه بدهند؛ اما قرآن کریم این رویه را نپذیرفت و تنها راه پیش روی مشرکان را پذیرش اسلام قرار داد: «قوله تعالی: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ (بقره/۱۹۳) حجة فی عدم قبول الجزية من المشركين» (سیوطی، ۱۴۰۱: ۴۴؛ همچنین بنگرید به: کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰/۵؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۱/۶). (۱۷۳)

با این همه، اهل کتاب اگرچه کافر و در نخستین نگاه دشمن جامعه اسلامی خوانده می‌شدند، دستور قرآنی «قتال با آن‌ها تا پذیرش اسلام» تنها سرنوشت ایشان نبود؛ بلکه جزیه دادن و زندگی همراه با امنیت در جامعه اسلامی نیز فرصتی بود که می‌توانستند از

آن بهره ببرند: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ... مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (توبه/ ۲۹)؛ «با آن دسته از اهل کتاب که به خدا ایمان نمی آورند ... پیکار کنید تا به دست خویش با خاکساری جزیه پردازند». این فرصت بدان معنا بود که اهل کتاب در حکم اسیران و بردگان رهاشده و موالی و شهروندان درجه دو به شمار می آمدند؛ براین اساس بارها در روایات اهل بیت علیهم السلام به جایگاه اهل ذمه به مثابه اسیران و بردگان امام اشاره شده است: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: ... لِأَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ مَمَالِكُ لِلْإِمَامِ أَلَا تَرَى أَنَّهُمْ يُؤَدُّونَهُمُ الْجِزْيَةَ كَمَا يُؤَدِّي الْعَبْدُ الضَّرِيبَةَ إِلَى مَوْلَاهُ قَالَ وَمَنْ أَسْلَمَ مِنْهُمْ فَهُوَ حُرٌّ تُطْرَحَ عَنْهُ»^۱ (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶۶/۲۲؛ همچنین بنگرید به: همان، ۲۰/ ۵۴۵، ۳۹۱/۲۹).

پیش از اسلام، اگرچه موالی برده خوانده نمی شدند، همچون بردگان شخصیت حقوقی ناقصی داشتند و وضعیت آنان در برخی از احکام دست کمی از بردگان نداشت؛ براین اساس، اهل ذمه که در نظام شهروندی اسلام در جایگاه موالی پیشااسلامی قرار گرفتند، احکامی همسان با ایشان یافتند:

- چون یک شهروند اصیل (صریح) به جرم قتل موالی قصاص نمی شد (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵: ۳/ ۳۰)، در اسلام نیز مسلمان در برابر قتل ذمی قصاص نمی شود (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۷۰/۲۲)؛

- دیه شهروندان اصیل، دیه صریح خوانده شده و کامل بود؛ اما دیه موالی ناقص بود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵/ ۴۶؛ علی، ۱۴۲۲: ۱۰/ ۲۶۴)؛ بنابراین دیه اهل ذمه در اسلام با دیه مسلمانان برابر نیست (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۲/ ۲۱۷)؛

- همچون بردگان شهادت ذمی علیه مسلمانان پذیرفته نمی شود (همان، ۲۰/ ۳۸۶)؛
- مردان موالی کفو و هم شأن زنان حرّه به شمار نمی آمدند و نمی توانستند با آنان ازدواج

۱. «از امام باقر علیه السلام نقل شده که گفتند: ... اهل کتاب بردگان امام هستند. مگر نمی بینید همچون برده که به مالکش ضربه می پردازد، آن ها جزیه می دهند. سپس گفت: هرکس از ایشان که اسلام آورد، آزاد شده و جزیه از او برداشته می شود».

کنند (زیدان، بی تا: ۳۰۵/۴) و البته چنین می نماید که حتی مردان آزاد همچون موضوع ازدواج با کنیز در اینجا نیز از ازدواج با زنی از موالی پرهیز داشتند. در همین راستا، ازدواج میان مسلمانان و اهل کتاب ممنوع شناخته شد (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۳/۵۳۳)؛

- ولی قراردادی در نقش اولیای نَسَبی (عاقله) ضامن جنایت و جریره و جنایت مولی بوده و چنانچه قتل خطایی رخ می داد، باید جریمه مالی آن را می پرداخت. اهل ذمه از آنجا که «موالی» به شمار می آمدند، از حمایت بستگان نسبی خود برخوردار نبودند. اگر به خطا جنایتی رخ می داد، عاقله اهل ذمه در پرداخت و دریافت دیه نقشی نداشتند و امام مسلمین که به مثابه ولی و مالک آن ها بود، نقش عاقله را ایفا می کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۷/۳۶۴؛ ابن حیون، ۱۳۸۳: ۲/۴۱۶).

نتیجه

قرآن کریم هنگام مواجهه با نهاد حقوقی ولاء که از اساسی ترین نهادها در محیط قانونی پیشااسلامی بوده، پیش فرضی امضایی داشته است. این بدان معناست که قرآن از همان آغاز نزول، کلیت نظام حقوقی ولاء را پذیرفته و آن را با سکوت امضا کرده و تنها برای اندک تغییراتی در رویه های حقوقی آن نظام، مانند ممنوعیت فرزندخواندگی بیان هایی تأسیسی داشته است. به عبارت دیگر، قرآن کریم در برابر سنت های حقوقی جاری در جامعه عصر نزول در «مقام بیان» بوده و سکوت این کتاب مقدس در برابر عرف های حقوقی عرب، بر امضای آن ها دلالت داشته است.

در موضوع ولاء با اینکه لایه های بینشی و سیاسی این نهاد به کلی دگرگون شده، همچنان قرآن کریم برای بازگویی وضعیت های حقوقی نوین نیازی ندیده است. در واقع گویی قرآن فقط قبله نظام شهروندی را تغییر داده؛ اما درباره چگونگی به جا آوردن مناسک سکوت کرده و از مسلمانان خواسته که مانند گذشته در برابر قبله جدید نماز بگزارند. از این رو عناصر و ساختارهای نظام شهروندی اسلام یعنی تابعیت، بیگانگی، سلب تابعیت، شهروندی درجه دو و مانند این ها طبق همان نظام شهروندی پیشااسلامی امضا

می‌شود؛ برای نمونه ارتداد که بیشتر خوانشی اعتقادی از آن صورت می‌پذیرد، سرشتی به شدت سیاسی و حقوقی دارد و نوع فطری آن به مثابه خیانت به حکومت بوده و در نوع ملّی، سلب تابعیت از فرد و پیوستن او به جرگه دشمنان نمود می‌یابد.

مجموع آنچه از تحلیل بیان‌های قرآن و در نظر داشتن سکوت‌های امضایی آن دانسته می‌شود، نشان‌دهنده این است که سنت در موضوع ولاء نقش تشریحی مستقلی نداشته و بیان‌های معصومان علیهم‌السلام تنها در پی تبیین و تفصیل بیان‌ها و به ویژه سکوت‌های کتاب بوده است.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه غلامعلی حداد عادل، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد مقدس، ۱۳۹۰ ش.
۲. ابن ابی شیبہ، ابوبکر عبدالله بن محمد، المصنف، تحقیق: کمال یوسف الحوت، دار التاج، بیروت، ۱۴۰۹ ق.
۳. ابن حبیب بغدادی، محمد، المنطق فی أخبار قریش، تحقیق: خورشید احمد فاروق، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۰۵ ق.
۴. ابن حیون، نعمان بن محمد، دعائم الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ۱۳۸۳ ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۶. ابن هشام، عبدالملک بن هشام، التبیان فی ملوک حمیر، مرکز الدراسات والأبحاث الیمنیة، صنعاء، ۱۳۴۷ ق.
۷. ابن هشام، عبدالملک بن هشام، سیرة ابن هشام، تحقیق: مصطفی السقا، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ۱۳۷۵ ق.
۸. ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، الأغانی، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۹. ابوعبید، قاسم بن سلام، کتاب الأموال، دار الفکر، بیروت، بی تا.
۱۰. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، تحقیق: مصطفی دیب البغا، دار ابن کثیر، دمشق، ۱۴۱۴ ق.
۱۱. پاکتچی، احمد، «جزیه»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۸، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۱۲. ثقفی، ابراهیم بن محمد، المغارات، انجمن آثار ملّی، تهران، ۱۳۹۵ ش.
۱۳. جفری، آرتور، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای، توس، تهران، ۱۳۸۶ ش.

۱۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، تحقیق: مؤسسه آل البيت ع، قم، ۱۴۰۹ق.
۱۵. حسان بن ثابت، *دیوان حسان بن ثابت الأنصاری*، تحقیق: ولید عرفات، دار صادر، بیروت، ۱۹۷۴م.
۱۶. زهری، محمد بن سعد، *الطبقات الكبير*، مكتبة الخانجي، القاهرة، ۱۴۲۱ق.
۱۷. زیدان، جرجی، *تاریخ التمدن الإسلامی*، دار مكتبة الحياة، بیروت، بی تا.
۱۸. سعید، محمد، *أنبياء البدو: الحراك الثقافي والسياسي في المجتمع العربي قبل الإسلام*، دار الساقی، بیروت، ۲۰۱۸م.
۱۹. سهیلی، ابوالقاسم عبدالرحمن بن عبدالله، *الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام*، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ۱۴۲۱ق.
۲۰. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الإكليل في استنباط التنزيل*، دار الكتب العلمية، بیروت، ۱۴۰۱ق.
۲۱. شیخ طوسی، أبو جعفر محمد بن حسن، *تهذيب الأحكام*، تحقیق: حسن خراسان، دار الكتب الإسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
۲۲. طباطبائی، محمد حسین، *الميزان في تفسير القرآن*، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۵۲ش.
۲۳. علی، جواد، *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، دار الساقی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۲۴. فارابی، اسحاق بن ابراهیم، *معجم ديوان الأدب*، مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، ۱۴۲۴ق.
۲۵. *كتاب مقدس*.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، *الكافي*، دار الكتب الإسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
۲۷. میرفخرایی، مهشید (مترجم)، *روایت پهلوی: متنی به زبان فارسی میانه (پهلوی ساسانی)*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷ش.
۲۸. نباتیان، محمد اسماعیل، «شبكة ولاء؛ طرحی از الگوی جامعه قرآنی از منظر آیت الله محمد مهدی آصفی»، *علوم سیاسی*، شماره ۷۷، بهار ۱۳۹۶ش.
۲۹. نص، احسان، *العصية القبلية وأثرها في الشعر الأموي*، دار الفكر، بیروت، ۱۹۷۳م.
30. Britannica, The Editors of Encyclopaedia., "sacrilege", *Encyclopedia Britannica*, 2020.
31. Crone, Patricia., *Roman, provincial and Islamic law: the origins of the Islamic patronage*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
32. Hallaq, Weal., "Review: The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law", *Journal of American Oriental Society*, Vol. 110, No. 1 (Jan.– Mar. 1990), pp. 79– 91.
33. Lecker, Michael., "Were the Jewish tribes in Arabia clients of tribes?", *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, Brill, 2005.
34. Mitter, Ulrike., *Das frühislamische Patronat. Eine Studie zu den Anfängen des islamischen Rechts*, Würzburg, Ergon Verlag, 2006.

35. Roth, Martha T., *Law Collections from Mesopolamia and Asia Minor*, Scholars Press, Atlanta, 1995.
36. Skolnik, Fred (ed)., *Encyclopaedia Judaica*, second edition, Thomson Gale, 2007.
37. Smith, William., *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, John Murray, London, 1875.
38. Vuolanto, Ville., "children in Roman law", *Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press, February 26, 2018.
39. Westbrook, Raymond and Gary M Beckman., (ed), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Brill, Netherlands, 2003.