

فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی / سال دهم / شماره سی و هفت / پاییز ۹۳ / صفحات ۸۴-۵۷

تأملی در حکم فقهی سرقت از بیت المال^۱

علی اکبر ایزدی فرد*

حسن قلی پور**

سید مجتبی حسین نژاد***

چکیده

باید دانست که در حکم سرقت از بیت‌المال بین فقها اختلاف نظر است؛ گروهی از آنها با موضوعیت قراردادن صحیحہ عبد الله بن سنان که در حکم سرقت از غنیمت وارد شده است و الغای خصوصیت از این روایت و تسری حکم در آن به سرقت از بیت‌المال، معتقدند که تصرف در بیت‌المال مانند تصرف در غنیمت است زیرا یکایک افراد در بیت‌المال سهیم هستند لذا اگر سارق بیش از سهم خود از بیت‌المال برآید به طوری که آن مقدار زائد به قدر نصاب قطع برسد در این صورت دستش قطع می‌شود ولی اگر به مقدار سهم خود یا کمتر برآید، دستش قطع نمی‌شود. گروهی دیگر از فقها با مد نظر قرار دادن نکاتی همچون مشخص نبودن مالکین بیت‌المال و سهمشان از بیت‌المال و حصول شبهه به تبع آن، بر خلاف نظریه اول معتقدند که به صورت مطلق و تحت هر شرایطی حد قطع بر سارق از بیت‌المال اجرا نمی‌شود. گروهی دیگر از فقها نیز با توجه به دلائل گروه اول و دوم در حکم این مسأله تردید کردند. نگارندگان پس از بررسی تفصیلی دلائل هر یک از این نظریات در نهایت به این نتیجه می‌رسند اگرچه حصول شبهه از جهت معین نبودن مالکین بیت‌المال و مشخص نبودن سهمشان از بیت‌المال، مقتضی عدم اجرای حد قطع بر سارقین از بیت‌المال است، منتها توجه به این نکته لازم است در صورتی که عمل وی از جهت اختلال در آسایش عمومی مردم و نظم در جامعه، تحت عنوان مساعی بر فساد قرار گیرد در این صورت با دانستن عنوان مساعی بر فساد در آیه ۳۳ سوره مائده به عنوان موضوع حکم، چه بسا اینکه می‌توان مجازات‌های مذکور در آیه ۳۳ سوره مائده را به نحو تخییری یا تعیینی - بنا بر اختلافی که در آن است - بر وی اجرا نمود و یا حداقل، اشد مجازات‌های تزییری را در صورت موضوع ندانستن عنوان مساعی فی‌الارض در آیه ۳۳ سوره مائده، بر وی جاری کرد.

کلید واژه ها: سرقت، بیت‌المال، غنیمت، مساعی بر فساد.

۱- تاریخ وصول: ۹۲/۱۲/۱۰ تاریخ پذیرش: ۹۳/۷/۱۴

* استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران izadifard@umz.ac.ir
** عضو هیأت علمی گروه فقه و حقوق اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران

gholipour@baboliau.ac.ir

*** دکتری گروه فقه و اصول حوزه علمیه قم، قم، ایران

۱- مقدمه

یکی از مسائل مبتلابه در جامعه از قدیم‌الایام تاکنون مسأله سرقت است که این مسأله در بیت‌المال شیوع بسزایی را دارا می‌باشد. بیت‌المال به عنوان مهمترین پشتوانه مالی حکومت، دارای مصارف خاص و عام بوده که اساس بودجه و برنامه‌ریزی اقتصادی دولت را تشکیل می‌دهد. کنترل موارد مصرف بیت‌المال و برنامه‌ریزی دقیق آن مطابق نیازهای موجود از حساسترین زیرساخت‌های اقتصادی حکومت است. اگر این بخش دچار کجروی و انحراف شود و به خوبی اداره نشود، دریافت‌ها و درآمدهای بیت‌المال به هر میزان که باشد پاسخگو نخواهد بود. هر کدام از نظرات مطرح‌شده در باب سرقت از بیت‌المال قابل نقد و بررسی است و در جای خود آثار و تبعات مهمی را به همراه دارد و آنچه که در این مقاله مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد، تبیین نظریه‌ای است که بتواند امروزه در محاکم در جهت حل صحیح مسأله مؤثر باشد که اینک ما به صورت کمی به بررسی اقوال و ادله فقها در حکم سرقت از بیت‌المال می‌پردازیم.

۲- اقوال فقها در حکم سرقت از بیت‌المال

باید دانست که مراد از بیت‌المال کلیه دارایی‌هایی در نظر گرفته می‌شود که جزء اموال صندوق دولت اسلامی می‌باشد لذا حتی شامل اموالی می‌شود که تحت عنوان وجوهات شرعیه همچون زکات و خمس، توسط مردم به امام(ع) و یا نائیش داده می‌شود(حسینی روحانی، بی‌تا، ۳، ۲۸۳) که امام(ع) یا نایب او متولی آن می‌باشند و هرگونه صلاح ببیند آن را در مصالح مسلمانان هزینه می‌کند(کرکی، ۱۴۱۴، ۳، ۴۷۶) بیت‌المال از منابع متعددی گردآوری می‌شود که از آن جمله به انفال، زکات، خمس، خراج و مقاسمه، جزیه و مالیات‌های ضروری اشاره نمود. توجه اکید به این نکته لازم است همانطوری که در ضمن بحث نیز روشن خواهد شد، موضوع مسأله و اختلاف مطرح‌شده از ناحیه فقها در مسأله سرقت از بیت‌المال، تنها در جایی است که سارق سهیم در بیت‌المال باشد لذا در صورتی که سارق از بیت‌المال، هیچ سهمی در بیت‌المال نداشته باشد، بدون هیچ گونه شکی از ناحیه فقها؛ فرقی بین سرقت از بیت‌المال و غیر آن از اموال مسروقه دیگر در اجرای حد بر سارق در این فرض نیست. به عنوان مثال اگر بیت‌المال اموالی باشد که مردم تحت عنوان زکات به امام(ع) و یا نایب او اعطا کنند، اگر سارق از بیت‌المال در این فرض یکی از مستحقین زکات به حساب آید مانند اینکه مسکین و یا فقیر باشد در این صورت این بحث مطرح است از اینکه آیا این شخص مستحق اجرای حد قطع می‌باشد یا نه که بین فقها در اجرای حد قطع بر این شخص

اختلاف است. ولی اگر سارق از بیت‌المال از مستحقین زکات و از موارد مصرف آن به شمار نیاید بدون شک حد قطع بر وی اجرا خواهد شد.

مصدق دیگر اینکه بیت‌المال از اموالی باشد که مردم به عنوان خمس پرداخت نمودند در این صورت اختلاف بیان شده از ناحیه فقها و مطالب مطرح شده در این تحقیق تنها در صورتی لازم می‌آید که یکی از مستحقین خمس از بیت‌المال سرقت نمایند لذا در صورتی که سارق از مستحقین خمس نباشد، به اتفاق تمامی فقها هیچ فرقی بین این نوع از سرقت و غیر آن نیست.

مصدق دیگری که می‌توان برای موضوع مورد بحث بیان نمود؛ اینکه سرقت از بیت‌المال از ناحیه مسؤول اداره‌ای و یا کارمندان وی باشد که به آنها این اجازه داده شد که مقداری از بیت‌المالی را که در اختیار آنان است، برای رفاه و مخارج ماهیانه زندگی خود و خانواده‌شان به عنوان حقوق ماهیانه و یا عناوین دیگر بردارند.^۱

با حفظ این مطلب اگر سارق از بیت‌المالی سرقت کند که برایش حق و سهمی در آن بیت المال است، در اینکه آیا دست وی به واسطه چنین سرقتی قطع می‌شود یا نه بین فقها اختلاف نظر وجود دارد که در مجموع می‌توان انتظار آنها را به سه نظریه تقسیم نمود:

نظریه اول: تصرف در بیت المال مانند تصرف در غنیمت است زیرا یکایک افراد در بیت المال سهیم هستند لذا اگر سارق بیش از سهم خود از بیت المال برآید به طوری که آن مقدار زائد به قدر نصاب قطع برسد در این صورت دستش قطع می‌شود ولی اگر به مقدار سهم خود یا کمتر برآید، دستش قطع نمی‌شود.

۱. البته ممکن است گفته شود که یکی از شرایط سرقت مستوجب حد آن است که سرقت از حرز صورت گیرد در حالی که در این نوع از مثال‌ها این شرط جایگاهی ندارد زیرا شرط حرز (به خاطر صدق حرز) آن است که مال در دست غیر سارق باشد و شخص دیگری غیر از سارق محرزیت آن را به عهده بگیرد درحالی که در این نوع از امثله خود مسؤول اداره و یا کارمندان وی کلید دار و حافظین بیت‌المال به حساب می‌آیند و در نتیجه محرزیت آن را به عهده خود آنهاست. در جواب از مناقشه فوق باید گفت: این طور نیست که شخص حافظ و کسی که محرزیت اموال را به عهده می‌گیرد، اموال نسبت به او در حرز نباشند و در نتیجه بر عمل سرقت او، سرقت از حرز تلقی نشود بلکه آن اموال محرز به او نیز در بسیاری از موارد در حرز می‌باشد (فاضل لنگرانی، ۱۴۲۲، ۵۴۱/۵۴۱) چنانچه آیت‌الله فاضل برای تقریب به ذهن در قالب مثال می‌فرمایند:
اگر در اداره‌ای مثل بانک گاو صندوقی زیر نظر رئیس بوده باشد به طوری که او با توجه به ضوابط و قوانین این حق برایش باشد که بگوید فلان مبلغ از گاو صندوق را به فلان شخص بدهید و یا اینکه این مقدار از مبلغ گاو صندوق را در این امور مصرف کنید. حال اگر همین رئیس بانک با استفاده از موقعیت ریاست خود، شبانه آمد و از غیبت صندوقدار استفاده کرده و پس از هتک حرز (گاو صندوق) اموال را از آن حرز بردارد، در این صورت در حق وی سرقت از حرز صادق است. و (با وجود سائر شرایط) باید حد قطع در حقتش اجرا شود. لذا نباید این طور گمان کرد که اگر کسی نسبت به مالی مقام تولیت داشت، دیگر آن مال نسبت به او در حرز نمی‌باشد (درس خارج فقه الحدود).

از جمله فقهای قائل به این نظریه، (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ۵، ۴۵۰؛ قاضی ابن براج، ۲، ۱۴۰۶، ۵۴۲) و از فقهای معاصر نیز (آیت‌الله خویی، ۱۴۱۰، ۴۶)؛ آیت‌الله گلپایگانی، ۳، ۱۴۱۲؛ آیت‌الله تبریزی، ۱۴۱۷، ۳۱۴ و درس خارج فقه الحدود آیت‌الله فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲، ۵۰۹ و درس خارج فقه الحدود می‌باشند. به طوری که حتی شیخ طوسی در خلاف در دلیل بر این نظریه ادعای اجماع می‌کند.

توجه به این نکته لازم است که با توجه به حاکمیت قاعده درء در باب حدود، تفصیل مزبور تنها در صورتی است که سارق علم به تحریم تصرف خودسرانه در بیت‌المال داشته باشد که ظاهراً قائلین به نظریه مذکور با توجه به وضوح این مطلب آن را مفروغ عنه قرار داده‌اند.

نظریه دوم: سرقت از بیت‌المال مطلقاً حد ندارد خواه به مقدار سهم رایبنده باشد و یا کمتر و یا بیشتر از آن.

از جمله فقهای قائل به این نظریه علامه حلّی، عمیدی، فخرالمحققین، شهید ثانی و فاضل هندی می‌باشند.

توجه به این نکته لازم است که علاوه بر این فقها که با صراحت حکم سرقت از بیت‌المال را عدم اجرای حد قطع دانسته‌اند، مستفاد از عبارت فقهای همچون شیخ مفید، ۱۴۱۳، ۸۰۳؛ سار، ۱۴۰۴، ۲۵۸؛ ابن زهره، ۱۴۱۷، ۴۳۰؛ علامه، ۱۴۱۰، ۲۵۸؛ فاضل مقداد (۱۴۰۴، ۳۷۴)، ابن فهد (بی‌تا، ۹۳/۵) نیز همین نظریه است. زیرا این دسته از فقها گرچه متذکر حکم سرقت از بیت‌المال نشده‌اند منتها در حکم سرقت از غنائم معتقدند که سارق از غنائم از جهت اینکه برایش حقی در غنائم است، لذا حد قطع بر وی اجرا نمی‌شود که از باب تنقیح، مناط به علت وجود سهم برای سارق از بیت‌المال در بیت‌المال، می‌توان گفت که سارقین از بیت‌المال نیز از دیدگاه این دسته از فقها حد قطع بر آنها اجرا نمی‌شوند.

نظریه سوم: ظاهر عبارات تعدادی از فقها از جمله (شهید ثانی ۱۴۱۲، ۲۳۰/۹؛ نجفی، بی‌تا، ۴۸۴/۴۱-۴۸۵)، تردد در حکم این مسأله می‌باشد زیرا این دسته از فقها با وجود بررسی دقیق این مسأله به صورت قاطع هیچ گونه فتوایی در این مقام ارائه ندادند.

۳- ادله اقوال فقها در حکم سرقت از بیت‌المال

مستند قائلین به نظریه اول:

مستند اول: اجماع؛ همانطوری که گذشت، شیخ طوسی در کتاب خلاف ادعای اجماع بر این نظریه نموده است (طوسی، ۱۴۰۷، ۵، ۴۵۰).

مستند دوم: باید در نظر داشت که قائلین به نظریه اول از آنجایی که حکم سرقت از بیت‌المال را مانند حکم سرقت از غنائم دانستند، لذا بر حسب ظاهر با الغای خصوصیت به روایات وارده در حکم سرقت از غنائم استناد جستند.

این روایات بر سه دسته‌اند: روایات دسته اول: گروهی از روایات به صورت مطلق دلالت بر اجرا نشدن حد قطع بر سارق می‌کنند اگرچه مقدار زائد بر سهم وی به اندازه نصاب قطع یا بیشتر نیز برسد. از جمله این روایات: سکونی گوید: امام صادق (ع) نقل می‌کند که حضرت علی (ع) می‌فرماید: چهار دسته‌اند که حد قطع بر آن جاری نمی‌شود که عبارتند از: ۱. مختلس (کسی که مال را به صورت آشکار دزدی می‌کند) ۲. غلول (کسی که در اموال شخص دیگر خیانت بکند) ۳. سرقت غانم از غنیمت ۴. سرقت اجیر از اموال مستأجر (کلینی، ۱۴۰۷، ۲۲۶/۷، طوسی، ۱۴۰۷، ۱۱۴/۱۰، ۱۳۹۰، ۲۴۱/۴، عاملی، ۱۴۰۹، ۲۶۸/۲۸).

سند این روایت در کافی عبارت است از: محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابيه عن النوفلی عن السکونی عن ابي عبدالله (ع)... محمد بن الحسن عن علی بن ابراهیم عن ابيه عن النوفلی عن السکونی عن ابي عبدالله... در سند این روایت، طریق شیخ به علی بن ابراهیم بدون هیچ گونه شک و شبهه‌ای صحیح است (حلی، ۱۳۸۱/۲۷۵؛ موسوی خویی، بی‌تا، ۱۹۴/۱۱) علی بن ابراهیم نیز امامی ثقه و از اجلا می‌باشد (نجاشی، ۱۴۰۷، ۲۶۰؛ حلی، ۱۳۸۱، ۱۰۰) همچنین پدر وی ابراهیم بن هاشم قمی نیز امامی ثقه جلیل می‌باشد. زیرا ابراهیم بن هاشم قمی گرچه توثیق خاص ندارد منتها بنابر مذهب تحقیق از طریق قرائنی امامی ثقه جلیل می‌باشد. که مهمترین این قرائن آن است که اصحاب و عالمان بزرگ شیعه، همچون کشی، نجاشی و شیخ طوسی، در شرح حال این راوی نگاشته‌اند: «آنه اول من نشر احادیث الکوفیین بقم» زیرا قمیین در پذیرش روایات، شیوه سختگیرانه‌ای را متحمل بوده‌اند و نمی‌توانستند نسبت به روایات ابراهیم و انتشار آن بی‌تفاوت باشند. از این جهت عدم طرد او از جانب مشایخ قم، دلیل بر نهایت وثاقت او است (بحرالعلوم، ۱۳۶۳، ۴۶۲/۱-۴۶۴؛ حائری، ۱۴۱۶، ۲۱۳-۲۱۸؛ موسوی خویی، بی‌تا، ۱/۳۱۷-۳۱۸) به طوری که حتی بعضی از دانشمندان رجالی همچون سید بن طاووس ادعای اجماع در وثاقت وی می‌نمایند (ابن طاووس، ۱۴۰۶/۱۵۸) منتها سند روایت با توجه به بودن اسماعیل بن ابی زیاد سکونی به عنوان راوی عامه (حلی، ۱۴۱۰، ۱۹۶/۲؛ حلی، ۱۳۹۴، ۲۰ و ۱۴۱) موثق (طوسی، ۱۴۱۷، ۱/۱۵۰؛ محدث

نوری، ۱۴۱۷، ۱۶۱/۴-۱۶۳) و همچنین حسین بن یزید نوفلی البته بنا بر اینکه وی نیز در اواخر عمر خودش غالی شده باشد؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ۴۹۲/۷)، موثق می‌باشد (برای تبیین وثاقت نوفلی، موسوی خویی، بی‌تا، ۱۱۴/۶؛ تبریزی، ۱۴۱۶، ۱۸۶/۱؛ شب‌زنده‌دار، بی‌تا، ۲۳۵/۱۳؛ سبحانی، ۱۴۱۶، ۶۰-۶۱ و درس خارج اصول و درس فقه القصاص و الديات)

روایات دسته دوم: گروهی از روایات نیز در این زمینه تفصیل می‌دهند که اگر غانم از غنیمت به اندازه سهمش یا بیشتر بردارد منتها مقدار زائد بر سهم وی به اندازه حد نصاب قطع نرسد، در این صورت دستش قطع نمی‌شود اما اگر بیش از سهم خود بردارد به طوری که مقدار زائد بر سهم وی به اندازه حد نصاب قطع برسد، دستش قطع می‌شود. از جمله این روایات:

۱- عبدالله بن سنان می‌گوید: از امام صادق(ع) پرسیدم: مردی از غنائم سرقت کرده است حکم او چیست؟ آیا دست او قطع می‌شود؟ حضرت فرمودند: مشخص می‌شود که چه اندازه برداشته است؛ اگر آن چه گرفته کمتر از سهم اوست، تعزیر می‌شود و تمام سهمش به او پرداخت می‌شود و اگر آنچه گرفته است به اندازه سهم اوست چیزی بر او نیست ولی اگر به اندازه بهای یک سپری که یک چهارم دینار است، بیشتر از سهم خویش گرفته است، دستش قطع می‌شود (قمی، ۱۴۱۳، ۶۳/۴؛ طوسی، ۱۴۰۷، ۱۰۶/۱۰ و ۱۳۹۰، ۲۴۲/۴؛ عاملی، ۱۴۰۹، ۲۸۹/۲۸)

سند این روایت در من لا یحضره الفقیه عبارت است از: محمد بن علی بن الحسین عن یونس عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله(ع)... و در تهذیب و استبصار عبارت است از: محمد بن الحسن عن یونس بن عبدالرحمن عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله(ع)... اگرچه شیخ صدوق در مشیخه‌اش طریق خود را به یونس بن عبد الرحمن ذکر نکرد و به تبع آن سند این روایت نیز مطابق با نقل من لا یحضره الفقیه مرسله به حساب می‌آید، منتها طریق شیخ طوسی در تهذیب و استبصار به یونس بن عبد الرحمن صحیح است (حلی، ۱۳۸۱، ۲۷۶-۲۷۷؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ۸۹/۱۳؛ موسوی خویی، بی‌تا، ۲۱۸/۲۰) با حفظ این مطلب یونس بن عبد الرحمن (نجاشی، ۱۴۰۷، ۴۴۷/۱۴؛ طوسی، بی‌تا، ۳۴۶ و ۳۶۸) باشد (نجاشی، ۱۴۰۷، ۲۱۴؛ طوسی، بی‌تا، ۲۹۱) امامی ثقه جلیل می‌باشند. بنابراین سند این روایت با مرسل بودن نقل من لا یحضر، حداقل بنا بر نقل تهذیب و استبصار صحیح است.

دسته سوم: باید دانست که یک روایت نیز به طور مطلق دال بر اجرای حد قطع بر سارق از غنیمت می‌کند که عبارت است از: عبد الرحمن بن ابی عبدالله گوید: از امام صادق(ع) درباره کلاه خودی که

امیرالمؤمنین(ع) برای آن دست برید، پرسیدم. حضرت فرمود: کلاه خود آهنینی بود که مردی از غنیمت سرقت کرده بود و حضرت دست او را قطع کرد(طوسی، ۱۴۰۷، ۱۰/ ۱۰۵ و الاستبصار، ۱۳۹۰، ۴/ ۲۴۱؛ عاملی، ۱۴۰۹، ۲۸۸/۲۸). سند این روایت در تهذیب و استبصار عبارت است از: محمد بن الحسن بن الحسين بن سعید عن فضاله عن أبان عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال سألت أبا عبدالله(ع)... طریق شیخ طوسی به حسین بن سعید اهوازی با در نظر گرفتن مشیخه‌اش به خاطر قرار گرفتن راویان امامی ثقه در این میان، صحیح است(عاملی، ۱۴۱۹، ۱/ ۷۰-۷۱؛ علوی عاملی، بی‌تا، ۱/ ۱۸) با حفظ این مطلب، حسین بن سعید اهوازی (طوسی، بی‌تا/ ۱۵۰ و رجال الطوسی، ۱۴۲۷، ۳۵۵) و فضال^۱ بن ایوب ازدی(نجاشی، ۱۴۰۷، ۳۱۱/ طوسی، ۱۴۲۷، ۳۴۲) امامی ثقه جلیل می‌باشند. اما در مورد ابان بن عثمان احمر باید گفت که وی امامی ثقه جلیل می‌باشد و قرار گرفتن او در طریق سند این روایت لطمه‌ای ایجاد نمی‌کند و از اینکه گفته شده که وی دارای مذهب انحرافی ناووسی^۲ می‌باشد، صحیح نیست. مرحوم کشی در رجال خود نوشته است: «محمد بن مسعود (العیاشی)، قال: حدثني علي بن الحسن (بن علي فضال)، قال: كان أبان من أهل البصره و كان مولی بجبيله و كان يسكن الكوفه و كان من الناووسيه»(کشی، بی‌تا، ۳۵۲) کتابهای رجالی بعدی - جدای از شیخ و نجاشی که اصلاً از این مطلب سخنی نگفته‌اند - همه با استناد به این نقل، درباره گرایش ناووسی بودن ابان سخن گفته‌اند. علامه نیز پس از آوردن عبارت کشی «کان أبان من الناووسيه» در ادامه با استناد به آنکه کشی ابان را در شمار اصحاب اجماع دانسته و در مقایسه آن با این اتهام، در مقام نتیجه می‌نویسد: «فالاقرب عندي قبول روايته و إن كان فاسد المذهب»(حلی، ۱۳۸۱، ۲۱) ابن داود حلی نیز با اشاره به آنکه ابان در شمار اصحاب اجماع است، در ادامه می‌نویسد: «و قد ذکر أصحابنا أنه كان ناووسياً. فهو بالضعفاء أجدر لکن ذکرته هنا لثناء الكشي عليه»(رجال ابن داود/ ۳۰) با وجود عبارت «ذکر أصحابنا» در سخن ابن داود نباید تردید کرد که مصدر سخن او همان نقل کشی بوده است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که تنها منبع این اتهام، عبارت موجود در کشی است که ناووسی بودن وی را از ابن

۱. «أما السند فان طریق الشیخ الی الحسین بن سعید عن الشیخ المفید و الحسین بن عبید الله و احمد بن عبدون کلهم عن احمد بن محمد بن الحسن بن الولید عن ابيه محمد بن الحسن الولید عن الحسین بن الحسن بن ابان عن الحسین بن سعید و هو صحیح جداً»

۲. ناووسیه فرقه‌ای است که باور به موت امام صادق (ع) نداشته و به مهدویت آن حضرت اعتقاد داشته‌اند(موسوی خویی، بی‌تا،

فضال فطحی نقل نموده است (جزائری، بی‌تا، ۳۲) شاید مهمترین زمینه شک و تردید در این اتهام و حتی یقین پیدا کردن بر ناووسی نبودن وی و انکار این اتهام، این است که با وجود شهرت فراوان اَبان در میان محدثان، هیچ یک از مصادر حدیثی کهن و مهمتر از آن نجاشی و شیخ از این اتهام سخنی نگفته‌اند و عدم اشاره شیخ و نجاشی به این اتهام چه بسا اینکه می‌تواند اشاره به عدم صحت این اتهام باشد (یوسفی غروی، ۱۳۵۶/۱، ۲۹۵؛ تستری، بی‌تا، ۱۱۴/۱-۱۱۵) نکته دیگر آن است که در برخی از نسخ کَشی، به جای ناووسیه «قادسیه» ضبط شده است (یوسفی غروی، ۱۳۵۶/۱، ۲۹۵) این امر با توجه به مغلوب بودن نُسخ کَشی و همچنین با توجه به اینکه نقل مزبور در صدد بیان هویت شخصی اَبان و محل سکونت اوست «کان اَبان من اهل البصره و کان مولی بجیله و کان یسکن کوفه و کان من القادسیه» و قادسیه نیز تنها پانزده فرسخ با کوفه فاصله داشته و به تبع آن می‌توان تصور کرد که ساکنان قادسیه نیز از لحاظ منطقه‌ای در شمار کوفیان به حساب آورده می‌شوند (تستری، بی‌تا، ۱۱۶/۱)، احتمال صحت نسخه بدل را تقویت و بلکه آن را به عنوان نسخه صحیح متعین می‌کند (موسوی خویی، بی‌تا، ۱۶۰/۱) چنانچه محقق اردبیلی در کتاب مجمع‌الفائده در باب کفالت در این زمینه می‌فرماید: «غیر واضح کونه ناووسیا، بل قیل کان ناووسیا. و فی کش الذی عندی: قیل: کان قادسیا، اُی: من القادسیه، فکأنه تصحیف» (اردبیلی، ۱۴۰۳، ۹، ۳۲۳) علاوه بر اینکه صرف سخن ابن فضال که خود فطحی مذهب بوده است نمی‌تواند دلیل بر اثبات ناووسی بودن او شود (حائری، منتهی المقال، ۱۳۷/۱) خصوصاً با توجه به اینکه کشی خود نیز اَبان را در شمار اصحاب اجماع آورده است (الکشی، بی‌تا، ۳۷۵). البته بررسی شخصیت اَبان بن عثمان خود نیازمند به تحقیق مستقلی است منتها در هر حال در مقام نتیجه می‌توان گفت که ناووسی بودن اَبان نوعاً از سوی محققان مورد انکار قرار گرفته است (حائری، ۱۴۱۶/۱، ۱۳۶-۱۴۳) اگرچه ممکن است برخی از این دلایل به تنهایی نادرستی این نسبت را ثابت نکند اما مجموعاً همان گونه آیت‌الله خویی نیز ابراز داشته‌اند (معجم، بی‌تا، ۱۶۰/۱)، به هیچ وجه نمی‌توان چنین نسبتی را پذیرفت در نتیجه قرار گرفتن وی در سلسله سند روایات همچون سند روایت مورد بحث، نمی‌تواند هیچ لطمه‌ای وارد کند (عاملی، ۱۳۷۲، ۲۷۰) همچنین عبدالرحمن بن اَبی عبدالله بصری نیز امامی ثقة می‌باشد (نجاشی، ۱۴۰۷، ۳۰؛ حلی، ۱۴۰۷، ۱۰ و ۱۱۳) بنابراین سند این روایت صحیح است.

باید دانست که بر حسب ظاهر طرفداران نظریه اول روایات دسته اول را با توجه به اینکه از نظر دلالی مطلق می‌باشند، اطلاق آن را به واسطه تفصیل موجود در صحیح عبدالله بن سنان (روایت دسته

دوم)، مقید کردند به جایی که شخص غانم یا به اندازه سهم خود سرقت کند یا اگر بیشتر از سهم خود سرقت کرد آن مقدار زائد به اندازه نصاب قطع نرسد (موسوی خویی، بی تا، ۳۴۴/۴۱-۳۴۵) همچنین در مورد دسته سوم از روایات یعنی روایت عبدالرحمن، معتقدند که این روایت با توجه به صحیحہ عبدالله بن سنان به سه وجه توجیه می‌شود به طوری که با توجه به این توجیہات، هیچ گونه منافاتی بین این روایت و روایت صحیحہ عبدالله بن سنان که دلالت بر تفصیل در قطع می‌کند، نمی‌باشد و آن سه وجه عبارت است از: وجه اول: حکم در این روایت اختصاص به فعل امام دارد و اینکه امام آن را به خاطر مصلحتی انجام داد. وجه دوم: این روایت حمل می‌شود بر جایی که برای شخص هیچ گونه سهمی در غنیمت نباشد یعنی سارق از جمله غانمین نباشد به طوری که ظاهر روایت نیز می‌تواند مؤید این حمل باشد زیرا امام در این روایت کلمه «رجل» را به کار برده است که این تنکیر ظهور در آن دارد که شخص سارق از جمله غانمین نبوده است. وجه سوم: این روایت حمل می‌شود بر جایی که شخص غانم بیش از نصیبش از غنیمت دزدی کند به طوری که آن مقدار زائد بر نصیبش به اندازه حد نصاب قطع نرسد (طوسی، ۱۳۹۰، ۴، ۲۴۱؛ طوسی، ۱۴۰۷، ۱۰، ۱۰۵). بنابراین اساس طرفداران نظریه اول در مورد حکم سرقت از غنیمت، با معیار قرار دادن روایت صحیحہ عبدالله بن سنان و به تبع آن با الغای خصوصیت از مورد آن و تسری حکم سرقت از غنیمت به سرقت از بیت‌المال، در نهایت این نظریه را نتیجه گرفتند.

مستند نظریه دوم: مستند نظریه این دسته از فقها آن است که شخص در بیت‌المال سهیم است و اصولاً بیت‌المال مالک معین ندارد گذشته از اینکه مقدار سهم هر یک از افراد از بیت‌المال نیز مشخص نمی‌باشد لذا حداقل این مورد می‌تواند از مصادیق شبهه نیز در نظر گرفته شود (حسینی عمیدی، ۱۴۱۶، ۳/۶۳۵؛ حلی، ۱۴۱۱، ۴/۵۲۶؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶، ۱۰، ۵۸۴)

مستند نظریه سوم: شاید دلیل تردد و توقف این دسته از فقها، در نظر گرفتن دلائل فقهای قائل به نظریه اول و دوم باشد. زیرا هر یک از دلائل این دو نظریه تا حدودی قانع‌کننده می‌باشند لذا تعارض دلائل نظریه اول با دلائل نظریه دوم چه بسا اینکه می‌تواند منشأ تردد و باعث به وجود آمدن نظریه سوم شود.

۴- نقد و بررسی ادله فقها در حکم سرقت از بیت‌المال

قبل از نقد و بررسی اقوال و ادله فقها در این زمینه لازم است که روایات وارده در خصوص حکم سرقت از بیت‌المال مورد تحلیل و ارزیابی قرار گیرد. این روایات عبارتند از:

روایت اول: مسمع بن عبدالملک نقل می‌کند که امام صادق (ع) فرمود: مردی را که از بیت‌المال سرقت کرده نزد امیرالمؤمنین (ع) آوردند حضرت فرمود: دستش قطع نمی‌شود چرا که او هم در بیت‌المال سهمی دارد (کلینی، ۱۴۰۷، ۲۳۱/۷؛ طوسی، ۱۴۰۷، ۱۰۵/۱۰ و الاستبصار، ۴/ ۲۴۱؛ عاملی، ۱۴۰۹، ۲۸۸/۲۸). در این روایت از آنجایی که امام (ع) حد قطع را بر سارق از بیت‌المال به خاطر سهمیم بودنش در بیت‌المال قطع نکرد، مقتضایش موافق با نظریه دوم است منتها سند این روایت به شدت ضعیف است. زیرا سند این روایت در کافی عبارت است از: محمد بن یعقوب عن عدة من أصحابنا عن سهل عن محمد بن الحسن عن عبدالله بن عبدالرحمن الأصم عن مسمع بن عبدالملک عن أبي عبدالله (ع) ...

و در تهذیب و استبصار عبارت است از: محمد بن الحسن عن سهل بن زیاد عن محمد بن الحسن عن عبدالله بن عبدالرحمن الأصم عن مسمع بن عبدالملک عن أبي عبدالله (ع) ...

همان طوری که ملاحظه می‌شود سند این روایت در هر سه طریق از نقل گذشته از اختلافات دیگر، از جهت قرارگرفتن محمد بن الحسن بن شمون و عبدالله بن عبدالرحمن الأصم ضعیف است. از جهت اینکه محمد بن الحسن بن شمون در ابتدا واقفی بوده و سپس مذهب انحرافی غلو را اختیار نموده به طوری که علمای رجالی در تضعیف وی تأکید فراوانی کردند (نجاشی، ۱۴۰۷، ۳۳۵؛ طوسی، ۱۴۲۷/۴۰۲). همچنین عبدالله بن عبدالرحمن الأصم نیز ضعیف و کذاب و دارای مذهب انحرافی غلو بوده است. (نجاشی، ۱۴۰۷/۲۱۷؛ ابن‌الغضائری، بی‌تا، ۱/۷۷)

روایت دوم: امیرالمؤمنین (ع) اهل کوفه را گرد آورد تا اجناسی را که نزد او جمع‌آوری شده است، بین آنان تقسیم کند. فردی از آنان برخاست و مغفری به تن کرد و آن را برداشت. او را نزد امیرالمؤمنین (ع) بردند. حضرت فرمود: «قطع دست بر این فرد نیست؛ چرا که خود او در این متاع شریک است. او سارق محسوب نمی‌شود ولی خیانتکار است» (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵، ۲/۴۷۲).

این روایت بر فرض اینکه از اشکالاتی همچون ذکر نشدنش در منابع روایی چهارگانه شیعه مصون بماند، مرسله نیز می‌باشد^۱ و در نتیجه همچون روایات مرسله دیگر دارای ارزش استنادی نمی‌باشد.

۱. زیرا سند این روایت در دعائم الاسلام عبارت است از: رُوِينَا عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ (ع) ... همانطوری که ملاحظه می‌شود، قاضی نعمان با وجود اینکه فاصله زمانی بین او و امام صادق (ع) زیاد است، با این حال به طور مستقیم از امام صادق (ع) نقل حدیث کرد لذا این روایت به خاطر ذکر نشدن طریق قاضی نعمان به امام (ع) و راویان واسطه در این میان، از ناحیه قاضی نعمان مرسله است.

روایت سوم: علی بن ابی رافع گوید: «من مسؤول بیت‌المال علی بن ابی طالب(ع) و کاتب ایشان بودم و در بیت‌المال حضرت یک گردنبند لولوء بود که حضرت در روز بصره [درگیری و تصرف بصره] بدان دست یافته بود. علی بن ابی رافع گوید: دختر امیرالمؤمنین(ع) کسی را نزد من فرستاد و به من پیام داد که به من رسیده است که در بیت‌المال امیرالمؤمنین(ع) گردنبند لولویی است و آن در دست توست و من دوست دارم که تو آن را به عاریه به من دهی تا در روزهای عید قربان خودم را با آن بیارایم. من هم به دختر امیرالمؤمنین(ع) پیام دادم که: ای دختر امیرالمؤمنین، این به عنوان عاریه‌ای مضمونه که باید بازگردانده شود خواهد بود. ایشان هم پذیرفت و گفت: باشد به عنوان عاریه مضمونه که پس از سه روز بازگردانده می‌شود. پس از آن، گردنبند را به او دادم. ولی امیرالمؤمنین(ع) چون گردنبند را در گردن دخترشان دید و آن را شناخت به او فرمود: از کجا این گردنبند پیش تو آمده است؟

او گفت: من این را از علی بن ابی رافع - خزانه‌دار بیت‌المال امیرالمؤمنین(ع) - گرفته‌ام تا در عید خودم را با آن زینت کنم و پس از آن بازگردانم. علی بن ابی رافع گوید: امیرالمؤمنین(ع) به من پیام داد و من نزد ایشان رفتم. ایشان به من فرمود: آیا تو به مسلمانان خیانت می‌کنی ای ابن ابی رافع؟ به حضرت گفتم: به خدا پناه می‌برم از این که به مسلمانان خیانت کنم! حضرت فرمود: چگونه گردنبندی که در بیت المال مسلمانان بوده - بدون رضایت من و رضایت مسلمانان - آن را به دختر امیرالمؤمنین(ع) عاریه داده‌ای؟ گفتم: ای امیرالمؤمنین، او دختر شما بود و از من خواست که به او عاریه دهم تا خویش را با آن زینت کند؛ من هم آن را به عنوان عاریه مضمونه مردوده عاریه دادم و ضمانت آن را در مال خودم به عهده گرفتم و بر من است که آن را سالم به جایگاهش بازگردانم. حضرت فرمود: همین امروز آن را بازگردان و مبادا که مجدداً چنین کاری کنی که در این صورت کیفرم به تو می‌رسد. آن‌گاه امام فرمود: وای بر دخترم! اگر این گردنبند را به شکل عاریه مضمونه مردوده نگرفته بود، هر آینه اولین زن هاشمی بود که دستش برای سرقت قطع می‌شد...» (طوسی، ۱۴۰۷، ۱۵۱/۱۰؛ عاملی، ۱۴۰۹، ۲۸/۲۹۲)

سند این روایت در تهذیب عبارت است از: محمد بن الحسن بن علی بن ابراهیم بن هاشم بن الحجال بن صالح بن السندی عن الحسن بن محبوب عن عبدالله بن غالب عن ابيه عن سعيد بن المسيب عن علی بن ابی رافع قال كنت علی بیت مال علی بن ابی طالب(ع)... مضمون این روایت اگرچه در بدو نظر می‌تواند دلالت بر اجرای حد قطع بر سارق از بیت‌المال کند منتها به صورت خیلی خلاصه باید گفت: اولاً؛ تعدادی از روایان این حدیث همچون علی بن محمد حجال و پدر عبدالله بن غالب یعنی غالب بن

هذیل مجهول می باشند گرچه بنا بر تحقیق در صورت اثبات حسن بن محبوب سراد از اصحاب اجماع- زیرا در اصحاب اجماع بودن حسن بن محبوب سراد اختلاف است منتها بنا بر اعتقاد کشی وی در زمره اصحاب اجماع می باشد(کشی، بی تا، ۵۵۶)- می توان از ناشناخته بودن شخصیت رجالی غالب بن هذیل چشم پوشی کرد از جهت اینکه با پذیرفتن حسن بن محبوب سراد از اصحاب اجماع، تمامی راویان از قبل وی تا امام معصوم(ع) که از جمله آنها غالب بن هذیل است، حکم به وثاقت آنها می شود و صحت سند حدیث از ناحیه این راویان جای اشکال نیست و لیکن در نهایت نمی توان سند این حدیث را از ناحیه علی بن محمد حجال تصحیح نمود. در نتیجه سند این روایت حداقل از ناحیه علی بن محمد حجال ضعیف است.

البته ممکن است در ابتدا این طور به نظر برسد که ظاهر از حجال در سند این روایت، عبدالله بن محمد اسدی حجال به خاطر مشهور بودنش باشد زیرا این راوی در اسناد بسیاری از روایات قرار گرفته است و در عین حال امامی ثقة جلیل نیز می باشد(طوسی، ۱۴۲۷/۳۶۰؛ حلی، ۱۳۸۱/۱۰۵) لذا با توثیق حجال مشکل صحت سند این حدیث نیز برطرف می شود. منتها باید دانست اگر مراد از حجال، عبدالله بن محمد حجال به خاطر شهرتش باشد، علی بن ابراهیم به خاطر اینکه در طبقه این راوی نیست نمی تواند به صورت مستقیم و بدون هیچ گونه واسطه ای از وی نقل حدیث کند گذشته از اینکه عبدالله بن محمد حجال در طبقه صالح بن سندی نیز نمی باشد تا اینکه وی به صورت مستقیم بخواهد از صالح بن سندی نقل روایت کند لذا مراد از حجال به صورت قطعی نمی تواند عبد الله بن محمد حجال باشد بلکه مراد از وی، علی بن محمد بن عبدالرحمن حجال است زیرا وی در کتاب مختصر بصائر الدرجات(صفار قمی، بی- تا/۶۴) از جمله راویانی است که سعد بن عبدالله که در طبقه علی بن ابراهیم و از معاصران وی است، از وی نقل حدیث می کند گذشته از اینکه روایت خود علی بن ابراهیم نیز از علی بن محمد بن عبدالرحمن حجال در کتاب کافی وارد شده است(کلینی، ۱۴۰۷/۷، ۲۶۵). بنابراین مراد از حجال علی بن محمد بن عبدالرحمن حجال می باشد نه عبدالله بن محمد حجال.

البته بعضی از فقهای معاصر همچون آیت الله موسوی اردبیلی سند این روایت را از ناحیه صالح بن سندی نیز به علت توثیق نشدنش ضعیف دانستند(موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ۳/۴۴) منتها از نظر نگارندگان صالح بن سندی اگرچه به نحو خاص توثیق نشده است ولی از طریق قرائن و توثیقات عامه می توان پی به وثاقتش برد زیرا وی از جمله کسانی است که همانند محمد بن عیسی و اسماعیل بن مرار، زیاد از یونس

بن عبدالرحمن روایت می کند و طبق ادعای قمیون تمامی روایات یونس غیر از روایت محمد بن عیسی از وی، صحیح می باشند(نجاشی، ۳۳۳/۱۴۰۷؛ استرآبادی، منهاج المقال/۳۱۳) در نتیجه با توجه به این قرینه نمی توان شکی در وثاقت صالح بن السندي نمود(بهبهانی، ۷۱۶/۱۴۱۷ و بهبهانی، ۱۴۲۴، ۳۰۴/۲؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ۵۲۸/۱۰)

ثانیاً: بر فرض اینکه سند این روایت صحیح باشد و مطابق با ادعای صاحب جواهر ضعف آن نیز به دلیل موافقتش با عموماً آیه و روایات دال بر قطع جبران شود(نجفی، بی تا، ۴۸۵/۴۱)، توجه اکید به این نکته لازم است که گرفتن گردنبندها اگر از باب عاریه مضمونه هم نبود، باز هم از باب سرقت، حد قطع بر دختر امام(ع) - که به نقل مرحوم محدث نوری از شیخ مفید، ام کلثوم نام داشت(محدث نوری، ۱۴۰۸، ۱۴۱/۱۸، ۱۴۲)- جاری نمی شد. زیرا مطابق با ظاهر مضمون این روایت، دختر امام(ع) گردنبندها را خود مستقیماً از حرز و مخزن بیت المال نگرفت بلکه با درخواست از علی بن رافع و گرفتن علی بن رافع - که به عنوان امین بیت المال بود- گردنبندها را از مخزن بیت المال، توانست آن را از علی بن رافع بگیرد لذا نهایتاً این ربودن نمی تواند از حرز صورت گیرد و ذکر قطع ید در این روایت از ناحیه امام(ع) چه بسا اینکه به احتمال زیاد از باب تهدید بوده است(اصفهانی، ۱۴۰۶، ۳۰۱/۱۶) در نتیجه سخن امام(ع) از باب تحذیر و «إِنَّا كُنَّا أَعْنَىٰ وَاسْمَعَىٰ يَأْتِي جَارَهُ» می باشد.

البته بعضی فقها از جمله مرحوم فاضل هندی معتقدند که ممکن است دختر امام(ع) در این روایت از جمله کسانی باشد که برایش در بیت المال حقی نیست در حالی که فرض مسأله ما چنانچه در اول بحث نیز اشاره شد آن است که سارق در بیت المال حقی داشته باشد(فاضل هندی، ۱۴۱۶، ۵۸۵/۱۰) ولی این نکته را باید در نظر داشت حتی بر فرض وجود این احتمال نیز همانطوری که گفته شد، وقوع سرقت دارای شرائط حدی از جمله وجود شرط ربودن از حرز در این روایت منتفی است.

روایت چهارم: مفصل بن صالح نقل می کند که امام صادق(ع) می فرماید: اگر سارق از خرمن حاکم ستمگر سرقت کند قطع دست بر او نیست او تنها حق خویش را گرفته است ولی اگر از امام عادل باشد، کشته می شود.

سند این روایت گذشته از قرار گرفتن یزید بن عبد الملک - که به عنوان راوی مجهول شمرده می شود- در سه طریق از آن، از جهت صالح بن عقبه بن خالد أسدی(ابن الغضائری، بی تا، ۶۹/۱؛ حلی، ۲۳۰/۱۳۸۱) و مفصل بن صالح(نجاشی، ۱۲۹/۱۴۰۷؛ ابن الغضائری، بی تا، ۸۸/۱) نیز ضعیف است. علاوه بر

اینکه از نظر دلالتی نیز، انتهای این روایت به شدت دارای اضطراب است. زیرا این روایت حکم سرقت از حاکم عادل را قتل دانست در حالی که حکم سرقت، اجرای حد قطع بر سارق است نه مجازات اعدام. لذا با توجه به این مطلب، بسیاری از فقهای معاصر همچون (آیت‌الله خوئی، ۱۴۲۲، ۳۴۵/۴۱؛ آیت‌الله فاضل، ۵۰۸/۱۴۲۲ و درس خارج فقه الحدود؛ آیت‌الله تبریزی، ۱۴۱۷، ۳۱۵؛ درس خارج فقه الحدود) انتهای این روایت را به صورت قطعی باطل می‌دانند با تعلیل بر اینکه حکم قتل بر سرقت سارق مترتب نمی‌شود اگرچه این سرقت از خرمن امام نیز صورت بگیرد.

روایت پنجم: محمد بن قیس می‌گوید که امام باقر(ع) فرمود: «امیرالمؤمنین(ع) درباره دو نفر که از مال خدا سرقت کرده بودند؛ یکی از آنها برده‌ای بود مال خدا و دیگری از خود مردم بود. فرمود: اما این یکی از مال خداست و چیزی بر او نیست. بعضی از مال خدا، بعضی دیگر را خورده است. ولی دیگری را پیش آورد و دستش را قطع کرد. پس از آن حضرت دستور داد که روغن و گوشت به او بخوراند تا آن که بهبود یابد» (طوسی، ۱۴۰۷، ۱۲۵/۱۰؛ عاملی، ۱۴۰۹، ۲۸/۲۹۹).

سند این روایت در تهذیب عبارت است از:

محمد بن الحسن عن علی عن أبيه عن الوشاء عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر(ع)... علی بن ابراهیم قمی و پدرش ابراهیم بن هاشم قمی همانطوری که قبلاً گذشت، امامی ثقة و از اجلا می‌باشند. همچنین دیگر راویان این حدیث یعنی حسن بن علی و شاء(نجاشی، ۱۴۰۷/۳۹) و عاصم بن حمید حناط(همان، ۳۰۲) نیز امامی ثقة جلیل می‌باشند. اما در محمد بن قیس باید گفت که وی نیز همان طوری که خواهد آمد، امامی ثقة می‌باشد. بنابر این اساس این روایت از نظر سند صحیح است و بر حسب دلالت نیز امام(ع) با صراحت حکم سرقت از بیت المال را اجرای حد قطع دانست و نمی‌توان بر این حکم همچون مضمون روایت قبلی مناقشه‌ای وارد نمود.

البته بعضی از فقها همچون آیت‌الله موسوی اردبیلی در این مقام معتقدند که با توجه به تعلیل و جواب موجود در روایت محمد بن قیس که در زمره روایات دسته اول در مورد سرقت از غنیمت وارد شده است، نمی‌توان حد قطع را بر سارق اجرا نمود (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ۴۵/۳)

تبیین این مطلب از این قرار است: محمد بن قیس گوید که امام باقر(ع) فرمود: امام علی(ع) درباره مردی که کلاه خودی از غنائم برده بود و گفتند که سرقت کرده، دستش را قطع کن. حضرت فرمود: من دست کسی را که خودش نیز در آنچه برداشته شریک است، قطع نمی‌کنم(کلینی، ۱۴۰۷، ۲۲۳/۷؛ طوسی،

۱۰، ۱۴۰۷/۱۰۴؛ عاملی، ۱۴۰۹، ۲۸/۲۸۸) سند این روایت در کافی عبارت است از: محمد بن یعقوب عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن ابن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر(ع)... و محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر(ع)... و در تهذيب و استبصار عبارت است از:

محمد بن الحسن عن سهل بن زياد عن ابن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر(ع)... در مورد سند این روایت باید گفت که در نقل کافی مراد از «عدة من اصحابنا» در این روایت از جهت قرار گرفتن سهل بن زياد بعد از آن، علی بن محمد بن ابراهيم بن ابان رازی و محمد بن ابی عبدالله و محمد بن الحسن و محمد بن عقيل کلینی می‌باشد(حلی، ۱۳۸۱/۲۷۲؛ خواجویی، ۱۴۱۴/۱۰۱) که علی بن محمد بن ابراهيم بن ابان رازی معروف به علان به لام مشدده(حلی، ۱۴۱۱/۲۲۱)، امامی ثقة و از اجلاست(نجاشی، ۱۴۰۷/۲۶۰؛ حلی، ۱۳۸۱/۲۴۸) اما محمد بن ابی عبدالله که همان محمد بن جعفر بن محمد بن عون اسدی می‌باشد(محدث نوری، ۱۴۱۷، ۷۹/۹؛ اصفهانی، ۱۴۱۴، ۲/۴۱۰) وی نیز امامی ثقة صحیح الحدیث است(نجاشی، ۱۴۰۷/۳۷۳). محمد بن الحسن که همان محمد بن الحسن بن فروخ الصفار است(علوی عاملی، بی تا، ۳۱/۱)، امامی ثقة جلیل است به طوری که نجاشی از وی به «کان وجهها فی أصحابنا القميين» تعبیر می‌کند(نجاشی، ۱۴۰۷/۳۵۴) قمیونی که در پذیرفتن حدیث و نسبت به انتشار آن شیوه سخت‌گیرانه را متحمل بوده‌اند. اما در مورد محمد بن عقيل کلینی نیز باید گفت که وی از مشایخ محمد بن یعقوب کلینی می‌باشد و از جمله غرائب می‌باشد که شاگرد وی یعنی محمد بن یعقوب کلینی «أوثق الناس و أثبتهم فی الحدیث» بوده باشد در حالی که خود وی ثقة نبوده باشد.(محدث نوری، ۱۴۱۷، ۷۹/۹) لذا شکی در وثاقت وی نیز نمی‌باشد. البته کلام و سخن در تمیز هر یک از این افراد و به تبع آن وثاقت هر یک از اینها، بسی طولانیست که آوردن آن خارج از حوصله تحقیق حاضر است منتها در نهایت می‌توان وثاقت و صحیح الحدیث بودن هر یک از اینها را نتیجه گرفت(همان، ۵۰۹/۳-۵۱۰)

در نقل تهذيب و استبصار نیز طریق شیخ به سهل بن زياد صحیح است.(موسوی خویی، بی تا، ۸، ۳۴۱) با حفظ تمامی این مطالب، محمد بن قيس در سلسله سند روایات زیادی قرار گرفته است که یا مانند روایت مزبور از امام باقر(ع) نقل می‌کند و یا از امام صادق(ع). آنچه که در اینجا شایان ذکر است اینکه محمد بن قيس مشترک بین یکی از این اشخاص است که عبارتند از: ۱- محمد بن قيس ابی أحمد الأسدی که ضعیف است. ۲- محمد بن قيس أبو عبد الله الأسدی، که ممدوح است. ۳- محمد بن قيس أبو

عبد الله البجلی، که ثقة است. ۴- محمد بن قیس أبو قدامه الأسدی که مهمل است. ۵- محمد بن قیس أبو نصر الأسدی که ثقة است. ۶- محمد بن قیس الانصاری که مهمل است.

منتها از میان اینها محمد بن قیس ابوعبدالله بجلی و محمد بن قیس ابونصر اسدی معروف و مشهورند که هر یک از آن دو ثقة هستند لذا به خاطر شهرتشان هنگامی که محمد بن قیس به طور مطلق آورده می‌شود بدون شک فقط به سوی یکی از آن دو انصراف پیدا می‌کند بدون اینکه به سوی افراد دیگری که مشهور نیستند، انصراف پیدا کند و از آنجایی که هر یک از آن دو ثقة می‌باشند، لذا هیچ اثر و فائده‌ای در تمییز آن دو از یکدیگر نیست. البته محمد بن قیس زمانی که یوسف بن عقیل یا پسرش عبید از او نقل حدیث کند قطعاً محمد بن قیس بجلی است. همانطور زمانی که اگر ابن اُبی عمیر از او روایت کند قطعاً محمد بن قیس اسدی است. اما زمانی که علی بن رثاب و ثعلبه بن میمون یا راویان دیگر از وی حدیث نقل کنند، در این صورت محمد بن قیس مشترک بین محمد بن قیس بجلی و اسدی می‌باشد و لکن همان طوری که گذشت به خاطر وثاقت هر یک از آن دو هیچ فائده و اثری در تمییز آن دو از یکدیگر نمی‌باشد لذا این اشتراک نمی‌تواند لطمه زنده باشد (موسوی خویی، بی‌تا، ۱۷/۱۷۶) بنابراین محمد بن قیس امامی ثقة است. حال با اثبات وثاقت محمد بن قیس که در هر چهار طریق از نقل قرار دارد باید گفت: عبد الرحمن بن ابی نجران (نجاشی، ۱۴۰۷، ۳۳۶؛ حلی، ۱۱۴) و عاصم بن حمید الحنات (نجاشی، رجال النجاشی، ۳۰۲؛ حلی، ۱۳۸۱/۱۲۵) نیز در هر چهار طریق از نقل روایت، امامی ثقة و از اجلا محسوب می‌شوند. علی بن ابراهیم قمی و همچنین پدر وی ابراهیم بن هاشم قمی نیز که همانند فرزندش در طریق دوم از نقل کافی قرار گرفته است، همانطوری که قبلاً گذشت از راویان امامی ثقة جلیل می‌باشند. بنابراین طریق دوم از نقل کافی قطعاً صحیح بوده و هیچ مشکل سندی ندارد. اما در نقل اول از کافی و نقل سوم و چهارم (نقل تهذیب و استبصار) باید گفت که در مورد ابوسعید سهل بن زیاد اگرچه گفتند: «الامر فی سهل سهل» (طباطبایی، ۱۴۱۸، ۱۶، ۹۰) منتها این نکته را باید در نظر داشت که شخصیت رجالی وی خالی از مناقشه نیست زیرا تعدادی از دانشمندان رجالی وی را ضعیف و غیرقابل اعتماد در نقل حدیث می‌دانند- گرچه شیخ طوسی او را در کتاب رجالی خود ثقة دانسته است منتها همین شیخ او را در کتاب فهرست خود ضعیف شمرده است (طوسی، بی‌تا، ۲۲۸). همچنین نجاشی نیز درباره وی معتقد است: او ضعیف و غیر قابل اعتماد در حدیث است و احمد بن محمد بن عیسی به غلو و دروغ‌گویی او شهادت داد و او را از قم به ری اخراج کرد که در آنجا ماندگار شد. نجاشی، ۱۴۰۷، ۱۸۵) - ولی باید گفت: سهل بن زیاد گذشته از اینکه بنا

بر مذهب تحقیق - که آوردن آن خارج از حوصله این مقاله است و خود تحقیق مستقلی را می‌طلبد - امامی ثقه است، بر فرض ضعفش تنها در طریق اول از دو طریق در کافی و طریق سوم و چهارم (طریق مذکور در تهذیب و استبصار) قرار گرفته است و در طریق سندی دوم از نقل کافی قرار نگرفته است لذا سند این روایت حداقل بنا بر یک طریق یعنی نقل دوم از کافی صحیح است.

فقهایی همچون آیت‌الله موسوی اردبیلی پس از آوردن این روایت در این مقام معتقد است که عبارت «من دست کسی را که خودش نیز در آنچه برداشته شریک است، قطع نمی‌کنم» در این روایت صحیحی که از جمله دسته اول از روایات وارده در زمینه سرقت از بیت‌المال است، می‌تواند دلیل بر آن باشد که شخص سارق از بیت‌المال از آنجایی که در آن بیت‌المال سهیم است، حد قطع بر وی اجرا نمی‌شود لذا در نهایت نظریه اول در این مقام به عنوان نظریه صحیح در نظر گرفته می‌شود. وی در ادامه متذکر آن می‌شود که نمی‌توان از تفصیل موجود در روایت صحیح عبدالله بن سنان که در سرقت از غنیمت وارد شده است، الغای خصوصیت نمود و حکم موجود در آن را به سرقت از بیت‌المال توسعه داد. آنگاه در انتهای بحث پس از آوردن روایت محمد بن قیس - که در خصوص سرقت از بیت‌المال وارد شده مبنی بر اینکه حد قطع بر عبدی که از اموال مردم است و سارق از بیت‌المال می‌باشد، اجرا می‌شود - معتقد است که این روایت اگرچه از نظر سند معتبر است منتها حکم در آن با توجه به عبارت «من دست کسی را که خودش نیز در آنچه برداشته شریک است، قطع نمی‌کنم» در روایت صحیح محمد بن قیس - که در سرقت از غنیمت وارد شده است - حمل می‌شود بر اینکه تفصیل امام (ع) در آن میان دو صورت سرقت از ناحیه برده‌ای که از مال خدا است و سرقت از ناحیه برده‌ای که از اموال مردم است از اینکه بر اولی حد قطع اجرا نمی‌شود و بر دومی حد قطع اجرا می‌شود، به خاطر آن می‌باشد که هیچ حصّه و سهمی برای دومی در بیت‌المال نبوده است و لذا حد قطع بر وی اجرا شده است (فاضل لنکرانی، بی‌تا، ۳/۴۵-۴۶) منتها در نقد این سخن باید گفت که با توجه به وجود روایات وارده در خصوص سرقت از بیت‌المال، نه تنها از باب الغای خصوصیت وجهی برای اخذ کردن به تفصیل موجود در روایت صحیح عبدالله بن سنان (دسته دوم از روایات) - که در خصوص سرقت از غنیمت وارد شده است - در استنباط حکم سرقت از بیت‌المال نیست و به تبع آن نظریه اول صحیح نمی‌باشد، بلکه وجهی برای اخذ کردن به روایت محمد بن قیس که در سرقت از غنیمت وارد شده است، نیز نمی‌باشد زیرا این روایت نیز همانند روایت صحیح عبدالله بن سنان در خصوص سرقت از غنیمت وارد شده است لذا با وجود روایات وارده در زمینه سرقت از بیت‌المال،

نه تنها تمسک جستن به روایت صحیح عبدالله بن سنان جایز نیست، تمسک به روایت محمد بن قیس نیز صحیح نمی‌باشد گذشته از اینکه روایت محمد بن قیس که از جمله روایات دسته اول است همچون روایت سکونی که قبلاً گذشت، با وجود اینکه در سرقت از غنیمت وارد شد حتی در مسأله سرقت از غنیمت نیز با توجه به روایت عبدالله بن سنان نمی‌تواند موضوعیتی داشته باشد بلکه با در نظر گرفتن صحیح عبدالله بن سنان حمل بر وجوهی از جمله اینکه شخص غانم به اندازه سهم خود سرقت کند، می‌شود تا چه رسد به اینکه در باب سرقت از بیت‌المال بخواهد مد نظر قرار گیرد لذا اعتقاد به عدم صحت تسری حکم از روایت صحیح عبدالله بن سنان به سرقت از بیت‌المال با توجه به میزان بودن این روایت در حکم سرقت از غنیمت (همانطوری که گذشت)، به طریق اولی می‌تواند عدم صحت تسری حکم موجود در روایت صحیح محمد بن قیس که از جمله دسته اول از روایات وارده در باب سرقت از غنیمت است، به سرقت از بیت‌المال را به دنبال داشته باشد. بنابراین اساس سؤالی که در اینجا مطرح است اینکه با وجود اینکه این دسته از فقها در باب سرقت از غنیمت حکم موجود در روایت عبدالله بن سنان را نتیجه گرفتند و این روایت را به عنوان معیار و میزان در میان روایات وارده در سرقت از غنیمت، در استنتاج حکم سرقت از غنیمت قرار داده‌اند و روایات دسته اول همچون روایت محمد بن قیس و سوم را با توجه به این روایت صحیح حمل بر وجوه مختلف نمودند و حاضر به پذیرش ظاهر آن نشدند (همان، ۴۰)، پس چرا با توجه به این اعتقادات، در سرقت از بیت‌المال مضمون روایت محمد بن قیس را که از جمله دسته اول از روایات وارده در زمینه سرقت از غنائم است، مد نظر قرار داده‌اند.^۱

بله اکثریت روایات وارده در خصوص سرقت از بیت‌المال دارای ضعف سندی و یا توأم با ضعف دلالی می‌باشند منتها از میان این روایات، روایت محمد بن قیس همانطوری که گذشت هم از نظر سند و هم از نظر دلالت تام می‌باشند در نتیجه با توجه به این روایت صحیح که در خصوص سرقت از بیت‌المال است و از نظر سند و دلالت نیز صحیح است نمی‌توان به روایات وارده در زمینه سرقت از غنیمت تمسک جست و در دلالت این روایت تصرف نمود بلکه در صورت عدم توجیه مضمون این روایت، تعبداً باید حکم به

۱. توجه به این نکته لازم است که آیت الله موسوی اردبیلی دلیل دیگر حکم به عدم اجرای حد قطع بر سارق از بیت‌المال را روایت اول (مسمع بن عبدالملک) و روایت دوم (خبر دعائم الاسلام) که در خصوص سرقت از بیت‌المال وارد شده‌اند، می‌داند (موسوی اردبیلی، فقه الحدود، ۳/۴۵) منتها باید دانست این دو روایت همان طوری که گذشت از نظر سندی به شدت ضعیف می‌باشند.

اجرای حد قطع را پذیرفت. اما در مورد اجماعی که صریح کلام شیخ طوسی در کتاب خلاف و از جمله دلائل نظریه اول در نظر گرفته می‌شود باید گفت که از آنجایی که این اجماع مدرکی یا محتمل المدرکیت می‌باشد، ارزش استنادی ندارد. زیرا اجماع تنها در صورتی حجت می‌باشد که کاشف از قول معصوم باشد از آنجایی که در فرض مزبور مدرک قطعی و یا به صورت احتمالی این اجماع، دلائل لفظی همچون روایات می‌باشد، لذا آنچه که در واقع اگر بخواهد حجت باشد، منشأ این اجماع یعنی روایات است. به عبارت دیگر از آن جایی که ممکن است در اجماع مدرکی، منشأ کشف قول معصوم، همان مدرکی باشد که اجماع-کنندگان به آن استناد کرده‌اند، باید بدون تکیه بر خود اجماع‌کنندگان به آن مدرک مراجعه کرد تا از صحت سند و میزان دلالتش بر مدعی آنان اطمینان حاصل شود؛ زیرا ممکن است اجماع‌کنندگان در اشتباه و از اشکالات موجود در سند یا دلالت روایت غافل باشند. و مجتهدی که با اجماع مدرکی روبرو می‌شود در صحت سند روایت خدشه‌ای وارد کرده و یا دلالت روایت بر حکم یاد شده را نپذیرد در نتیجه در این گونه موارد مجتهد نمی‌تواند به اجماع استناد کند بلکه باید مستقیماً به مدرک این اجماع مراجعه نماید و اگر آن را معتبر دانست به آن عمل کرده و در صورتی که به اعتقاد وی دلیل یاد شده دلالت بر حکم مورد نظر نداشته باشد، باید از آن صرف‌نظر کند (جناتی، ۲۱۹/۱۳۷۰) و با توجه به مطلبی که گذشت، احتمال دارد روایات وارده در زمینه سرقت از غنائم به عنوان دلیل و مدرک این اجماع در نظر گرفته شوند و همانطوری که گذشت هیچ یک از این دلائل نمی‌توانند اثبات کننده ادعای شیخ طوسی و سخنان قائلین به نظریه اول باشد.

۵- نظریه مختار در حکم سرقت از بیت‌المال

همانطوری که گذشت با توجه به ورود روایت صحیح در خصوص سرقت از بیت‌المال نه تنها سخنان قائلین به نظریه اول که با الغای خصوصیت به صحیح عبدالله بن سنان تمسک جستند، صحیح نیست بلکه سخنان فقهایی همچون آیت‌الله موسوی اردبیلی نیز که به روایت محمد بن قیس که در خصوص سرقت از غنیمت وارد شده است و حکم موجود در آن را در سرقت از بیت‌المال نیز جاری دانستند، تمام نیست.

منتها از نظر نگارندگان نظریه دوم صحیح می‌باشد و نمی‌توان به ظاهر روایت صحیح محمد بن قیس که در خصوص سرقت از بیت‌المال وارد شده است، تمسک نمود بلکه باید آن را حمل نمود بر اینکه

اجرای حد قطع بر عبدی که از اموال مردم است به خاطر آن می‌باشد که هیچ حصه و سهمی برای وی در بیت‌المال نبوده است. منتها قبول کردن نظریه دوم و پذیرش حمل مذکور در مورد روایت صحیحه محمد بن قیس وارده در خصوص سرقت از بیت‌المال، از باب اخذ کردن به مضمون روایت محمد بن قیس وارده در سرقت از غنیمت و تمام دانستن راه حل فقهای بزرگواری همچون آیت الله موسوی اردبیلی نیست بلکه اخذ نکردن به ظاهر مقتضای روایت صحیحه محمد قیس وارده در خصوص سرقت از بیت‌المال از آن جهت است که حداقل در این موارد مطابق با تعلیل شارحین کتاب قواعد الاحکام از جمله فخرالمحقق و عمیدی، سهم افراد از جمله خود سارق مشخص نیست. زیرا اگر بخواهیم به مقتضای ظاهر روایت محمد بن قیس که در خصوص سرقت از بیت‌المال وارد شده است، تمسک کنیم نمی‌توان به صورت مطلق حکم به اجرای حد قطع بر سارق از بیت‌المال داد بلکه مطابق با قاعده یعنی با در نظر گرفتن قاعده درء و ملکیت اموال به نحو اشاعه و شرائط دیگر سرقت مستوجب حد همچون رسیدن مال مسروقه به یک چهارم دینار، باید این طور تفصیل داد:

اگر شخصی از بیت‌المال مقداری از اموال را که گمان می‌کند سهم وی در بیت‌المال می‌باشد، بردارد با توهم به اینکه برای وی چنین برداشتی به صورت خودسرانه جایز می‌باشد، در اینجا حد قطع مطلقاً ثبوت پیدا نمی‌کند اعم از اینکه به مقدار سهم خود بردارد یا زیادت و آن مقدار زائد نیز به حد نصاب قطع (یک چهارم دینار بنا بر قول اصح) برسد یا نرسد زیرا این مورد یکی از مصادیق تحقق شبهه بوده است. در نتیجه با توجه به قاعده اجماعی «الحدود تدرأ بالشبهات» حد قطع ساقط می‌شود اما در فرضی که شخص تصرف کننده علم به عدم جواز تصرف در بیت‌المال را به صورت خودسرانه داشته باشد و لکن با این وجود در بیت‌المال تصرف کند در این فرض با لحاظ کردن ملکیت اموال به نحو اشاعه و مالکیت شرکاء در هر جزیی از اموال - از آن جهت که شراکت افراد در بیت‌المال قبل از تقسیم به نحو مشاع می‌باشد لذا در حکم سرقت از بیت‌المال نیز باید این ملکیت به نحو اشاعه لحاظ شود - اگر به مقدار نصیبش بردارد، حد قطع بر او ثبوت پیدا نمی‌کند و اگر بیش از مقدار نصیبش بردارد و آن مقدار زائد نیز به حد نصاب قطع برسد، در این صورت کیفر حد قطع بر وی اجرا می‌شود و در صورتی که آن مقدار زائد به حد نصاب قطع نرسد، مورد تعزیر قرار می‌گیرد. لذا مضمون روایت صحیحه محمد بن قیس که در خصوص سرقت از بیت‌المال است، با توجه به مطالب فوق حمل می‌شود بر اینکه اجرای حد قطع بر عبدی که از اموال مردم است از آن جهت است که وی هیچ سهمی از بیت‌المال نداشت و یا اینکه اگر سهمی هم از بیت‌المال داشت، با علم به تحریم

تصرف خودسرانه در بیت المال، بیش از مقدار سهمش از بیت المال برداشت به طوری که آن مقدار زائد بر سهمش به حد نصاب قطع رسیده بود.

همان طوری که ملاحظه می شود در صورتی که سارق بیش از سهم خود از بیت المال بردارد به طوری که آن مقدار زائد نیز با لحاظ کردن اشاعه اموال به بیش از یک چهارم دینار برسد، تنها در این صورت حد قطع بر وی اجرا می شود در حالی که این نکته را باید دانست که اساساً در بیت‌المال سهم هیچ یک از افراد از جمله سهم سارق به صورت دقیق مشخص نیست تا اینکه بتوان این تفصیل را پذیرفت در نتیجه موضوعیت داشتن تفصیل مزبور تنها در صورتی است که سهم هر یک افراد مشخص باشد گذشته از اینکه نه تنها سهم افراد در بیت‌المال مشخص نیست بلکه مالکینش نیز معین نمی‌باشند لذا حداقل در این موارد شبهه حاصل می شود و به تبع آن سرقت از بیت المال به صورت مطلق و در تحت هر شرائطی نمی‌تواند در زمره سرقت حدی به شمار آید.

نکته‌ای که در آخر این تحقیق از اهمیت بسزایی برخوردار است اینکه سرقت از بیت‌المال اگرچه با توجه به آنچه آمد مستوجب حد قطع نیست منتها این نکته را باید در نظر داشت که در صورتی که این نوع از سرقت‌ها با توجه به دلائلی همچون رقم بالای ارزش اقتصادی اموال مسروقه، موجب اختلال در آسایش عمومی مردم و نظم در جامعه شود و باعث سلب اعتماد مردم و جامعه نسبت به دولت و کارکنانش گردد و صدمه آن نیز قبل از آنکه متوجه افراد بخصوصی شود، عائد نظام اداری مملکت شود، در یک چنین صورتی چه بسا اینکه جرم مذکور با توجه اینکه مجرم در صدد از بین بردن حالت تعادل جامعه می‌باشد حتی اگر در غالب جرم سرقت هم صورت نگیرد بلکه در تحت عنوان جرائمی همچون اختلاس شکل بگیرد، به قرار گرفتنش تحت عنوان افساد فی الارض، مستوجب اجرای کیفر افساد فی الارض بر فرد مجرم می شود.

تبیین این مطلب نیز از این قرار است:

در مورد آیه ۳۳ سوره مائده «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» دو تفسیر بیان شده است که عبارتند از:

تفسیر اول: حکم موجود در این آیه اختصاص به محاربه دارد و عبارت «يسعون في الارض فسادا» به عنوان جزئی از سبب، در واقع شرائط تحقق محاربه را بیان می کند و آیه به دو فعل و فاعل مستقلی اشاره ندارد بلکه تنها به یک فعل، که هم محاربه با خدا و رسول و هم سعی در ایجاد فساد در زمین است، اشاره

دارد یعنی ظاهر آن است که احکام چهارگانه مذکور در آیه شریفه صرفاً از آن جهت مترتب بر محارب است که او تلاش بر فساد در زمین می‌کند. از جمله فقهای قائل به این نظریه می‌توان از امام خمینی(خمینی، بی‌تا، ۴۹۲/۲) و آیت الله فاضل لنکرانی(لنکرانی، ۱۴۲۲، ۶۳۸ و درس خارج فقه الحدود) یاد نمود. زیرا در صورتی که آیه اگر بخواهد حکم دو عنوان محاربه و مساعی فی الارض را بیان کند، حتماً می‌بایست کلمه الذین را تکرار می‌فرمود.

تفسیر دوم: در این آیه شریفه دو عنوان مطرح شده است؛ یکی عنوان محاربه و دیگری عنوان افساد فی الارض است به طوری که افساد فی الارض و محاربه دو تأسیس مجزا می‌باشند و افساد فی الارض تمامی گناهایی را که دارای مفسده عمومی می‌باشند از جمله محاربه - که به نوعی روشن‌ترین مصداق و کاملترین آن است - را شامل می‌شود. آنچه که می‌تواند به عنوان مستند این تفسیر در نظر گرفته شود اینکه در آیه قبل از این آیه یعنی در آیه ۳۲ سوره مائده خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...». مطابق با مضمون این آیه، خداوند به خاطر اینکه قایل، هابیل را به قتل رسانید، بر بنی اسرائیل نوشت: هر کس که دیگری را به صورت ناحق و بدون آن که مرتکب فساد در زمین شود به قتل رساند، مانند آن است که همه مردم را کشته است و هر کس نفسی را احیا نماید، مانند آن است که همه مردم را احیا کرده است. مفهوم این آیه این است که اگر کسی شخصی را بکشد که دیگری را کشته است و یا فسادی در زمین مرتکب شده است مانند آن نمی‌باشد که همه مردم را کشته باشد پس طبق مفهوم این آیه دو دسته را می‌توان کشت یک دسته افرادی هستند که قتل نفس مرتکب شده‌اند و دسته دیگر افرادی هستند که در زمین مرتکب فسادی شده‌اند. لذا در این آیه شریفه عنوان محارب به عنوان موضوع قرار نگرفت بلکه خداوند تبارک و تعالی عنوان افساد فی الارض را به کار می‌برد و محاربه تحت این عنوان قرار می‌گیرد و عناوین دیگری نیز همچون زنای محصنه یا زنای به عنف حکمش قتل است که این مشروعیت قتل تحت دایره فساد فی الارض قرار دارد در نتیجه یک موضوع به عنوان افساد فی الارض داریم که جامع همه قتل‌های مشروع است بنابر این اساس این آیه می‌تواند قرینه شود بر اینکه در آیه ۳۳ سوره مائده، موضوع مساعی فی الارض است و محارب تنها به عنوان یکی از مصداقی بارز و اکمل افراد آن در نظر گرفته می‌شود. (مقتدائی، درس خارج فقه الحدود) از جمله قائلین به

این نظریه، فیض کاشانی(کاشانی، ۱۳۷۷، ۱/۴۳۸) و آیت الله مکارم شیرازی(مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ۴۹۹/۲) می‌باشد.

پذیرفتن هر یک از این دو نظریه، آثار و تبعات متفاوت مهمی را به همراه دارد یکی از مهم‌ترین ثمرات آن در مسأله حاضر روشن می‌شود از اینکه در صورتی می‌توان کیفر سارق از بیت‌المال را با شرائطی که ذکر شد- از اینکه سرقتش موجب اختلال در نظم و آسایش عمومی مردم شود- یکی از حدود چهارگانه مذکور در آیه ۳۳ سوره مائده دانست که سعی در تحقق فساد بر زمین به عنوان یک موضوع مستقلی که محارب یکی از مصادیق آن است محسوب شود که در این صورت سارق از بیت المال با شرائط مذکور می-تواند مصداق دیگری از مساعی فساد در زمین تلقی شود و به تبع آن یکی از مجازات‌های چهارگانه بر وی به صورت تعیینی یا تخییری- بنابر اختلافی که در آن است- اجرا شود و گرنه با میزان قراردادن محاربه به عنوان موضوع حکم و از اینکه دو عنوان محارب و سعی در تحقق فساد بر زمین از باب ترادف بر موضوع واحدی صادق می‌باشند، نمی‌توان مجازات این دسته از سارقین را از باب مفسد فی الارض یکی از چهار مجازات مطرح‌شده در آیه دانست. بر هر یک از این دو نظریه که به صورت عمده در کتب فقهی و تفسیری وارد شده اند، اشکالات متعددی وارد شده است که آوردن این اشکالات و نقد و بررسی آن خارج از حوصله این تحقیق است به طوری که خود نیازمند پژوهشی مستقل است. منتها در مقام نتیجه می‌توان گفت حتی اگر محارب به عنوان موضوع قرار گیرد و عنوان «یسعون فی الارض فساداً» یکی از شرائط ماهوی جرم محارب محسوب شود، در این صورت اگرچه نمی‌توان یکی از مجازات‌های چهارگانه مذکور در آیه ۳۳ سوره مائده را اجرا نمود منتها حداقل در این نوع از جرائم حتی اگر جرم مذکور شرائط سرقت مستوجب حد را نداشته باشد و یا اصلاً در تحت عنوان جرم سرقت هم صورت نگیرد بلکه در غالب جرائمی همچون اختلاس صورت گیرد، از آن جهت که باعث از بین رفتن تعادل و نظم عمومی جامعه می‌شود، می‌توان اشد مجازات تعزیر را برای این دسته از مجرمین در نظر گرفت.

۶- نتیجه

در حکم سرقت از بیت المال با توجه به وجود روایت صحیحه ای همچون روایت محمد بن قیس که در خصوص سرقت از بیت المال وارد شده است، نمی‌توان به روایات وارده در باب سرقت از غنیمت همچون روایت صحیحه عبدالله بن سنان و محمد بن قیس تمسک نمود. بلکه باید روایت محمد بن قیس

را که در خصوص سرقت از بیت المال وارد شده است را مد نظر قرار داد منتها با توجه به وجود شبهه در اثر دلائلی همچون مشخص نبودن مالکین و سهمشان، نمی‌توان به ظاهر این روایت تمسک نمود بلکه بنا بر مقتضای قاعده درء باید حد قطع را در این موارد ساقط دانست و مقتضای روایت را حمل بر سهیم نبودن آن عبد در بیت المال دانست و لکن توجه به این نکته لازم است در صورتی که عمل این شخص موجب اختلال در آسایش عمومی مردم و نظم در جامعه شود و سر از افساد فی الارض در آورد، چه بسا اینکه با محوریت قرار دادن عنوان مساعی فی الارض در آیه ۳۳ سوره مائده به عنوان موضوع حکم، می‌توان یکی از مجازات‌های مذکور در آیه ۳۳ سوره مائده را به نحو تخییری یا تعیینی-بنا بر اختلافی که در آن است- بر وی اجرا نمود و در صورتی که موضوع و معیار در حکم این آیه، مساعی فی الارض نباشد بلکه موضوع محارب باشد و سعی در فساد جزئی از ماهیت محارب به حساب آید، می‌توان اشد مجازات‌های تعزیری را برای جرم وی تقدیر نمود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۴۰۶)، فلاح السائل و نجاح المسائل فی عمل الیوم و اللیل، بوستان کتاب، قم، چاپ اول.
۳. ابن غضائری، ابو الحسن احمد بن ابی عبد الله، (بی‌تا)، رجال ابن غضائری، بی‌نا.
۴. استرآبادی، محمد بن علی، (بی‌تا)، منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال، بی‌نا، بی‌جا، چاپ اول.
۵. اصفهانی، محمد تقی (مجلسی اول)، (۱۴۱۴)، لوامع صاحبقرانی، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ دوم.
۶. اصفهانی، محمد باقر بن محمد تقی (مجلسی دوم)، (۱۴۰۶)، ملاذالاخیار فی فهم تهذیب الاخبار، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، چاپ اول.
۷. بحر العلوم، سید محمد مهدی بن سید مرتضی، (۱۳۶۳)، الفوائد الرجالیه، مکتبه الصادق، تهران.
۸. بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، (۱۴۳۴)، مصابیح الظلام، مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، قم.
۹. بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، ۱۴۱۷، حاشیه مجمع الفائده و البرهان، مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، قم.
۱۰. تبریزی، جواد بن علی، (۱۴۱۶)، إرشاد الطالب إلى التعلیق علی المکاسب، مؤسسه اسماعیلیان، قم.
۱۱. تبریزی، جواد بن علی، ۱۴۱۷، أسس الحدود و التعزیرات، دفتر آیت الله تبریزی، قم، چاپ اول.
۱۲. تبریزی، جواد بن علی، (بی‌تا)، درس خارج فقه الحدود و التعزیرات، مقرر: سید مجتبی حسین نژاد، نسخه خطی.

۱۳. تمیمی مغربی، نعمان بن محمد (ابوحنیفه)، (۱۳۸۵)، دعائم الإسلام، مؤسسه آل البيت (ع)، قم.
۱۴. تستری، محمد تقی، (بی تا)، قاموس الرجال، بی نا، بی جا.
۱۵. جزائری، عبد النبی بن سعد الدین، (بی تا)، حاوی الاقوال فی معرفه الرجال، مؤسسه الهدایه لاحیاء التراث، بی جا.
۱۶. جناتی، ابراهیم، (۱۳۷۰)، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، انتشارات کیهان، تهران.
۱۷. حائری مازندرانی، محمد بن اسماعیل، (۱۴۱۶)، منتهی المقال فی أحوال الرجال، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول.
۱۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹)، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، مؤسسه آل البيت (ع)، قم، چاپ اول.
۱۹. حسینی، حمزه بن علی (ابن زهره)، (۱۴۱۷)، غنیه النزوع الی علمی الأصول و الفروع، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، چاپ اول.
۲۰. حسینی روحانی، سید صادق، (بی تا)، منهج الصالحین، بی نا، بی جا، چاپ اول.
۲۱. حسینی عاملی، سید جواد بن محمد، (۱۴۱۹)، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۲۲. حسینی عمیدی، سید عمید الدین بن محمد اعرج، (۱۴۱۶)، کنز الفوائد فی حل مشکلات القواعد، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۲۳. حلّی، جمال الدین احمد بن محمد اسدی، (۱۴۰۷)، المهذب البارع فی شرح المختصر النافع، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ اول.
۲۴. حلّی، حسن بن علی بن داود، (۱۳۸۳)، رجال ابن داود، دانشگاه تهران، تهران، چاپ اول.
۲۵. حلّی، حسن بن یوسف مطهر (علّامه)، (۱۴۱۰)، ارشاد الاذهان الی احکام الایمان، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ اول.
۲۶. حلّی، حسن بن یوسف مطهر (علّامه)، (۱۴۱۱)، ایضاح الاشتباه، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ اول.
۲۷. حلّی، حسن بن یوسف مطهر (علّامه)، (۱۳۸۱)، الخلاصه، المطبعه الحیدریه، نجف اشرف، چاپ دوم.
۲۸. حلّی، حسن بن یوسف مطهر (علّامه)، (۱۴۱۳)، قواعد الاحکام فی معرفه الحلال والحرام، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ اول.
۲۹. حلّی، محمد بن حسن بن یوسف مطهر (فخر المحققین)، (۱۳۸۷)، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ اول.
۳۰. حلّی، محمد بن منصور بن احمد (ابن ادریس)، (۱۴۱۰)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، دفتر انتشارات اسلامی، قم.

۳۱. حلی، یحیی بن سعید، (۱۳۹۴)، نزهة الناظر فی الجمع بین الأشباه و النظائر، منشورات رضی، قم، چاپ اول.
۳۲. خواجه‌ی، محمداسماعیل، (۱۴۱۴)، تعلیقات بر مشرق الشمسین و إکسیر السعادتین، مجمع البحوث الإسلامیه، مشهد، چاپ اول.
۳۳. سبحانی تبریزی، جعفر، (بی‌تا)، اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرایه، موسسه نشر اسلامی، قم.
۳۴. سبحانی تبریزی، جعفر، (بی‌تا)، درس خارج اصول، بحث حجیت خبر واحد، مقرر: سید مجتبی حسین نژاد، نسخه خطی.
۳۵. سبحانی تبریزی، جعفر، (بی‌تا)، درس خارج فقه القصاص و الدیات، مقرر: سید مجتبی حسین نژاد، نسخه خطی.
۳۶. سیوری، مقداد بن عبد الله (فاضل مقداد)، (۱۴۰۴)، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی، چاپ اول.
۳۷. شب زنده‌دار، محمد مهدی، (بی‌تا)، درس خارج فقه الطهاره و البیع، مقرر: سید مجتبی حسین نژاد، نسخه خطی.
۳۸. صفار قمی، ابوجعفر محمد بن حسن بن فروخ، (بی‌تا)، مختصر بصائر الدرجات، بی‌نا، بی‌جا.
۳۹. طباطبایی، سید علی بن محمد، (۱۴۱۸)، ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل، موسسه آل البيت (ع)، قم، چاپ اول.
۴۰. طرابلسی، عبد العزیز (قاضی ابن براج)، (۱۴۰۶)، المهذب، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ اول.
۴۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۳۹۰)، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ اول.
۴۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۴۰۷)، الخلاف، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ اول.
۴۳. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۴۱۷)، العدة فی اصول الفقه، چاپخانه ستاره، قم.
۴۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (بی‌تا)، الفهرست، المكتبة الرضویة، نجف اشرف، چاپ اول.
۴۵. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۴۰۷)، تهذیب الاحکام، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم.
۴۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۴۲۷)، رجال الطوسی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ سوم.
۴۷. دیلمی، حمزه بن عبد العزیز (سالار)، (۱۴۰۴)، المراسم العلویة و الأحکام النبویه، منشورات الحرمین، قم، چاپ اول.
۴۸. عاملی، ابو جعفر محمد بن حسن، (۱۴۱۹)، استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار، مؤسسه آل البيت (ع)، قم.
۴۹. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، (۱۴۲۲)، حاشیة المختصر النافع، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اول.
۵۰. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، (۱۴۱۲)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة دمشقیه، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.

۵۱. عاملی، محمد بن حسین (شیخ بهایی)، (۱۳۷۲)، مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین، آستان قدس رضوی، مشهد.
۵۲. عکبری، محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید)، (۱۴۱۳)، المقنعه، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید (ره)، قم، چاپ اول.
۵۳. علوی عاملی، میر سید احمد، (بی تا)، مناهج الأخیار فی شرح الاستبصار، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ اول.
۵۴. فاضل لنکرانی، محمد، (۱۴۲۲)، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله (کتاب الحدود)، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، قم.
۵۵. فاضل لنکرانی، محمد، (۱۴۲۲)، درس خارج فقه الحدود و التعزیرات، مقرر: سید مجتبی حسین نژاد، نسخه خطی.
۵۶. فاضل هندی، محمد بن حسن، (۱۴۱۶)، کشف اللثام و الایهام عن قواعد الاحکام، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ اول.
۵۷. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۳۷۷)، تفسیر صافی، دارالکتب الاسلامی، تهران.
۵۸. قمی، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، (۱۴۱۳)، کتاب من لایحضره الفقیه، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ دوم.
۵۹. کرکی، علی بن حسین (محقق ثانی)، (۱۴۱۴)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، مؤسسه آل البیت (ع)، چاپ دوم.
۶۰. کشی، ابو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزیز، (بی تا)، الرجال، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، مشهد، چاپ اول.
۶۱. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، بی جا، چاپ چهارم.
۶۲. محدث نوری، میرزا حسین، (۱۴۱۷)، خاتمه المستدرک، مؤسسه آل البیت، قم، چاپ اول.
۶۳. محدث نوری، میرزا حسین، (۱۴۰۸)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، مؤسسه آل البیت (ع)، قم، چاپ اول.
۶۳. مقتدائی، مرتضی، (بی تا)، درس خارج فقه الحدود و القصاص، مقرر: سید مجتبی حسین نژاد، نسخه خطی.
۶۴. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۴۰۳)، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ اول.
۶۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۷)، استفتائات جدید، انتشارات مدرسه علی بن ابی طالب (ع)، قم.
۶۶. موسوی اردبیلی، سید عبد الکریم، (۱۴۲۷)، فقه الحدود و التعزیرات، مؤسسه النشر لجامعه المفید (ره)، قم، چاپ دوم.
۶۷. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۰)، تکملة المنهاج، نشر مدینه العلم، قم، چاپ بیست و هشت.
۶۸. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۲۲)، مبانی تکملة المنهاج، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی (ره)، قم، چاپ اول.
۶۹. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، (بی تا)، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، بی نا.

۷۰. موسوی خمینی، سید روح الله، (بی تا)، تحریر الوسیله، مؤسسه مطبوعات دار العلم، قم.
۷۱. موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا، (۱۴۱۲)، الدر المنضود فی احکام الحدود، تقریرات درس خارج آیت الله گلپایگانی، مقرر: علی کریمی جهرمی، دارالقرآن الکریم، قم، چاپ اول.
۷۲. موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا، (بی تا)، درس خارج فقه الحدود و التعزیرات، مقرر: سید مجتبی حسین نژاد، نسخه خطی.
۷۳. نجاشی، ابی العباس أحمد بن علی، (۱۴۰۷)، رجال النجاشی، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۷۴. نجفی، محمد حسن بن باقر، (بی تا)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم.
۷۵. یوسفی غروی، محمد هادی، (۱۳۵۶)، بهجة الآمال فی شرح زبده المقال، بنیاد فرهنگی اسلامی کوشانپور، بی- جا.