

پیوند عضو پس از اجرای حد و قصاص از دیدگاه مذاهب فقهی

محمد جمالی^۱، مصطفی ذوالفقارطلب^۲
(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۸)

چکیده

یکی از مسائل مهم عصر حاضر در حوزه فقه و حقوق پزشکی، پیوند عضو قطع شده پس از اجرای حد و قصاص است که فقها دیدگاههای مختلفی درباره آن ارائه کرده‌اند. از جمله اسباب این اختلاف، استدلال به نصوص ظنی‌الدلاله و نیز تعارض بین مقاصد شریعت در بیان احکام است. از جمله مقاصد اجرای مجازات، تنبیه و تربیت جانی، تشفی خاطر مجنی‌علیه (رضایت او) و تأمین امنیت جامعه است که مورد اخیر، مقصد غایی در باب حدود و رضایت مجنی‌علیه مقصد اساسی در اجرای قصاص می‌باشد. نوع استدلال و اختلاف نگرش در ترجیح بین مقاصد، موجب پیدایش سه دیدگاه در این زمینه شده است: گروهی قائل به منع آن به طور مطلق هستند؛ این گروه شامل امامیه، حنابله، ظاهر قول مالکیه و برخی از معاصران است. گروهی قائل به جواز مطلق هستند؛ شافعیه و برخی از معاصران از این دسته‌اند. گروه سوم نیز با تقسیم حق به حق‌الله و حق‌الناس قائل به جواز پیوند عضو در حق‌الله و جواز آن در حق‌الناس با شروط خاص می‌باشند؛ فتوای مجمع فقهی جده و برخی از معاصران در این دسته می‌گنجد. با مطالعه و بررسی ادله دیدگاههای مختلف در پرتو اصول کلی و قواعد شریعت و مقاصد آن، این نتیجه حاصل می‌شود که در این مسئله باید قائل به تفکیک بین حقوق‌الله و حقوق‌الناس شد؛ به طوری که پیوند عضو قطع شده در حقوق‌الله (حد سرقت و محاربه) جایز نیست؛ ولی

۱. استادیار دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) / dm_jamali50@ut.ac.ir

۲. استادیار دانشگاه تهران / zolfaghar49@ut.ac.ir

پیوند آن در حقوق الناس (قصاص عضو) به شرط رضایت مجنی علیه یا بازگرداندن عضو توسط او جایز است.

کلیدواژه‌ها: پیوند اعضا، قطع، حدود، قصاص، مقاصد شریعت، مذاهب فقهی.

طرح مسئله

از خصایص بارز فقه پویا، شمولیت احکام و امکان تطبیق آن با شرایط مختلف است. موضوع پیوند اعضا از جمله مسائل نوپید و مهم و اساسی است که سه حوزه فقه، حقوق و پزشکی را به خود مشغول ساخته و از سوی دانشمندان مورد بحث و تحقیق قرار گرفته است. اهمیت و نقش این موضوع زمانی روشن تر می‌گردد که این نوع پیوند ناشی از جدا شدن عضو در پی اجرای حد و قصاص باشد.

یکی از اصول کلی شریعت، حفظ نفس (و اعضا) است که از جمله مقاصد ضروری شریعت محسوب می‌شود. این اصل کلی ناظر بر حفظ از جهت ایجابی و سلبی است و در راستای تأمین این هدف، مجموعه احکام شرعی از یک طرف بر حفظ و سلامت جسم تأکید کرده است (حفظ از جهت ایجابی) و از دیگر سو از اموری که سبب تزییع جسم شده، موجب رسیدن آسیب به آن می‌شود، نهی کرده است (حفظ از جهت سلبی).

سؤال محوری که در این راستا ذهن مخاطب را به خود معطوف می‌کند، آن است که آیا موضوع پیوند عضو قطع شده پس از اجرای حد یا قصاص (رعایت مقصود شرع در حفظ نفس و عضو)، با اصل مقصد شریعت از اجرای حدود و قصاص در تعارض نیست؟
لازمه رسیدن به حقیقت این امر، تبیین برخی از زوایای وابسته به اجرای حدود در قالب پاسخ به سؤالات ذیل است:

- هدف از اجرای حد و قصاص که منجر به قطع عضو می‌شود، چیست؟
- دیدگاه فقها پیرامون پیوند اعضای قطع شده پس از اجرای حدود چیست؟
- در صورت حکم به جواز پیوند عضو در این مقام، تعارض بین حفظ عضو و مقصد شارع از اجرای حدود چگونه رفع می‌گردد؟

مقصود از اجرای حدود و قصاص

استقرا در نصوص دینی نشان می‌دهد که هدف از تشریح احکام، محقق ساختن مصلحت (جلب منفعت و دفع مضرت) در زندگی فردی و اجتماعی انسانهاست (ابن عبدالسلام، ۱۹۹۱م، ۷۳/۲؛ شاطبی، ۱۹۹۷م، ۳۱۱/۱). مقصود از این مصلحت، محافظت از مقاصد ضروریات پنج‌گانه شریعت است که عبارت‌اند از: حفظ دین، نفس، نسل، عقل و مال (غزالی، ۱۹۹۳م، ۱۷۴/۱)؛

به طوری که تحقق این مقاصد پنج‌گانه مصلحت و ازاله آن مفسدت محسوب می‌شود (همان، ۱۷۵/۱). اکنون با تطبیق این ضابطه بر حدود و قصاص، به تبیین مقصود شریعت از اجرای این دو حکم می‌پردازیم:

با تتبع و استقرا در نصوص دینی و احکام فقهی در بخش مجازات مشتمل بر حدود، قصاص، تعزیرات و نیز غرامتهای مالی ناشی از جنایات، دست کم سه مقصد اساسی در آنها ملاحظه می‌گردد: تأدیب جانی، رضایت مجنی‌علیه و ایجاد امنیت عمومی در جامعه (ابن‌عاشور، ۱۴۲۵ق، ۵۵/۳). قابل ذکر است که اجرای حدود نه تنها مایه زجر و تنبیه جانی است، بلکه موجب تطهیر نفس شخص از رذیله هم می‌گردد (شاطبی، ۱۹۹۷م، ۲/۲۸۵) که در لسان شرع از آن تعبیر به کفاره می‌شود. با تطبیق مصالح اجرای حدود با ضروریات خمس رابطه ذیل مشهود است: «حد ارتداد ← حفظ دین»، «قصاص ← حفظ نفس»، «حد زنا ← حفظ نسل»، «حد سرقت ← حفظ مال»، «حد شرب خمر ← حفظ عقل».

جامع این مقاصد را در تطبیق با حد و قصاص در مجموعه حکمتهای حضرت علی علیه السلام ملاحظه می‌کنیم: «فرض الله... القصاص حقناً للدماء و اقامة الحدود اعظماً للمحارم» (نهج البلاغه، حکمت ۲۴۴): «خداوند قصاص را برای پاسداری از خونها و اجرای حدود را برای بزرگ شمردن حرامها فرض کرده است».

از مطالعه و بررسی مجموع مقاصد اجرای حدود چنین برداشت می‌شود که مقصود غایی آن، ایجاد امنیت عمومی در جامعه است؛ بدین معنا که با اجرای حدود و قصاص، امنیت فردی و اجتماعی و صیانت از جان، مال و ناموس مردم جامعه حاصل می‌شود. در تأیید این مطلب دست کم می‌توان به سه مورد ذیل استدلال کرد:

۱. استدلال به تشریفات اجرای حد در شرع

به اجرا گذاشتن حد در ملاعام و حضور برخی از مردم در این مراسم مؤید مدعای پیش‌گفته است. خداوند متعال می‌فرماید: «... وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (نور، ۲).

وجه استدلال: وجود این نوع تشریفات به هنگام اجرای حد، جهت عبرت‌گیری حاضران از ارتکاب به جرم و عواقب آن و انزجار و نفرت جانی حاضران از آن است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ۳۸۷/۱۴؛ فیض کاشانی، بی تا، ۸۱/۲؛ کاسانی، ۱۹۹۹م، ۵/۵۲۹)؛ بدین گونه که «حاضران با دیدن [اجرای حد از ارتکاب به جرم] انزجار و تنفر پیدا کرده و آنان که در مراسم اجرای حد حضور پیدا نکرده‌اند، از طریق خبر حاضران و شهود به آنان، به این مقصد دست می‌بایند؛ به این ترتیب انزجار و تنفر برای همگان ایجاد می‌شود و...» (کاسانی، ۱۹۹۹م، ۵/۵۲۹).

۲. استدلال به وجود تناسب بین معنای لغوی و معنای اصطلاحی حد

«حد» در لغت به دو معنای «منع» و «گوشه و آخر هر چیزی» اطلاق می‌شود (ابن فارس، ۱۹۷۹م، ۳/۲؛ ابن منظور، ۱۹۹۸م، ۸۰۰/۲). با نگاهی به آثار مترتب بر اجرای حدود، دو مفهوم لغوی مذکور در آن مشهود است؛ چه آنکه اجرای حد بر مجرم از یک سو مانع تکرار جرم از طرف او و دیگران است (جنبه بازدارندگی)؛ به طوری که مانع گسترش آن در جامعه می‌گردد و از سوی دیگر با اجرای حد، افراد جامعه از ارتکاب آن جرم فاصله می‌گیرند؛ چه آنکه ترس از اجرای حد، آنها را از ارتکاب باز می‌دارد؛ به طوری که آن جرم را به گوشه و حاشیه می‌برد.

مفهوم لغوی «قصاص» نیز مؤید مقصد نهایی (ایجاد امنیت) در جامعه است؛ چه آنکه قصاص در لغت به معنای «چیزی را دنبال و پیگیری کردن» است (ابن فارس، ۱۹۷۹م، ۱۱/۵؛ مرتضی زبیدی، بی تا، ۱۰۰/۱۸)؛ بنابراین با اجرای قصاص، افراد جامعه به خوبی متوجه می‌شوند که اگر جنایتی انجام دهند، مورد پیگرد قانونی قرار می‌گیرند و جنایت آنها همان مجازات مرگ را برای آنان به دنبال خواهد داشت.

از مجموع این مطالب می‌توان فلسفه تشریح حد و قصاص را در موارد ذیل خلاصه کرد: (۱) تنبیه و اصلاح شخص جانی (۲) منع جانی و دیگر افراد جامعه از ارتکاب جرم (۳) تطهیر مجرم از گناه ناشی از جرم (کفاره) (۴) ایجاد امنیت فراگیر در جامعه.

۳. استدلال به نوع مجازات

به طور مسلم شارع نوع خاصی از مجازات را برای حدود تعیین کرده است (قطع ید، شلاق به تعدادی خاص و...)، اگر مقصد غایی اجرای حدود تنبیه فرد جانی بود، شارع می‌توانست مجازات دیگری را که دارای قدرت زجر و تنبیه بیشتری برای جانی باشد، خاصه در عصر حاضر با وجود ابزارهای متعدد آزاردهنده، تعیین کند؛ بر این مبنا تعیین مجازات خاصی مانند قطع ید و... به دلیل آثار بازدارندگی فراگیر آن، بیانگر نکته‌ای مهم است و آن اینکه مقصود غایی از اجرای حدود در جامعه ایجاد امنیت عمومی است.

دیدگاه فقها در مورد حکم پیوند عضو قطع شده در حد و قصاص^۳

موضوع مورد بحث از جمله مسائل مهم عصر حاضر محسوب می‌شود که فقها و حقوقدانان از زوایای مختلف به احکام آن پرداخته‌اند. فقهای متقدم به این مسئله خاص، به دلیل موضوعیت نداشتن آن در روزگار آنها، به صراحت نپرداخته‌اند؛ با وجود این می‌توان برخی از احکام این موضوع نوپیدا را از منابع فقهی قدیم نیز جویا شد. بر این اساس به دیدگاه فقها در این مسئله می‌پردازیم. فقها در این مسئله دارای سه دیدگاه متفاوت هستند:

۱. عدم جواز پیوند عضو قطع شده

حنابله بنا بر قول راجح (مرداوی، بی‌تا، ۱۰/۱۰۰)، امامیه (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۳۶۵/۴۲؛ طوسی، ۱۳۸۷ق، ۹۲/۷؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ۲۰۱/۵؛ خمینی، ۱۳۹۰ق، ۵۴۴/۲) و همچنین از علمای معاصر دکتر بکر ابوزید، شیخ خلیل المیس (مجله مجمع الفقه الاسلامی، ۱۹۸۹م، ش ۶، ۳/۲۱۶۴ و ۲۲۷۵)، شیخ محمد بن محمد مختار شنقیطی (شنقیطی، ۱۹۹۴م، ۴۲۱/۱) و مجمع فقهی اسلامی جده در خصوص حد (مجله مجمع الفقه الاسلامی، ۱۹۸۹م، ش ۶، ۳/۲۳۰) و برخی از فقهای معاصر امامیه از جمله آیت‌الله صانعی (صانعی، ۱۳۷۶ش، ۶۴۶) قائل به این دیدگاه هستند. مالکیه به دیدگاه خاصی تصریح نکرده‌اند، ولی از مجموع فتوای آنان چنین استنباط می‌شود که جانی حق پیوند عضو قطع شده ناشی از اجرای حد و قصاص را ندارد و در صورت برگرداندن آن عضو، مجنی علیه مستحق دریافت دیه از او خواهد بود؛ به شرط آنکه مجنی علیه خود آن عضو را اعاده نکرده باشد (ابن رشد، بی‌تا، ۶۷/۱۶؛ علیش، ۱۹۸۹م، ۶۲/۹).

قائلان به این دیدگاه به مجموعه‌ای از ادله استدلال کرده‌اند که در این بخش به بررسی برخی از آنها را می‌پردازیم:

۱- خداوند متعال در مورد قطع ید سارق می‌فرماید: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (مائده، ۳۸).

۳. شایان ذکر است که دیدگاههای مذاهب فقهی در باره پیوند اعضا غالباً در باب اجرای قصاص است، نه اجرای حدود؛ چه آنکه موارد قطع عضو و پیوند آن در قصاص، گسترده‌تر از قطع و پیوند آن در حدود می‌باشد؛ حال آنکه اجرای حدود در ارتباط با قطع عضو منحصر در دست و پا (حد سرقت و محاربه) است که به مراتب پیوند این دو عضو در مقایسه با اعضای دیگر دشوارتر است و به همین جهت دیدگاهی از طرف فقها درباره پیوند این دو عضو در باب حدود به صراحت بیان نشده است. شاید هم فقها در زمان خویش پیوند این دو عضو را پس از اجرای حد قابل تصور نمی‌دانسته‌اند (مجله مجمع الفقه الاسلامی، ۱۹۸۹م، ش ۶، ۳/۲۱۹۷)؛ ولی علمای معاصر حکم مسئله پیوند عضو قطع شده در مقام حد را نیز به دلیل همسانی در حکم، بلکه از باب اولی بودن، غالباً همانند حکم پیوند عضو قطع شده پس از اجرای قصاص دانسته‌اند (جلعود، ۱۴۲۵ق، ۱۱۴؛ کنعان، ۱۴۲۰ق، ۷۱۲). به نظر می‌رسد که افزون بر همسانی این دو موضوع در حکم، می‌توان الحاق مسئله حدود به قصاص را در این باب، از نظر شدت در ویژگیهای حدود و توجه خاص شرع به اجرای آن، به طریق اولی اثبات کرد.

وجه استدلال: اولاً لازمه اتمام جزاء و نکال وارده در آیه آن است که عضو، قطع شود و آثار آن نیز در فرد وجود داشته باشد و حکم به جواز پیوند عضو با مفاد آیه که حصول نکال است، منافات دارد. ثانیاً قطع ید حکمی شرعی و مفید تأیید است و پیوند زدن آن مخالفت با این حکم شرعی است (مجله مجمع الفقه الاسلامی، ۱۹۸۹م، ش ۶، ۳/۲۲۷۵؛ جلعود، ۱۴۲۵ق، ۲۸).

۲- در مورد سارق آمده است که پیامبر ﷺ فرمودند: «أَذْهَبُوا بِهِ فَاقْطَعُوهُ ثُمَّ أَحْسِمُوهُ» (دارقطنی، ۲۰۰۴م، ۴/۹۷؛ بیهقی، ۲۰۰۳م، ۸/۴۷۱؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ۱۸/۱۴۷): «او را ببرید و دستش را قطع کنید و بعد (محل قطع را) داغ کنید».

وجه استدلال: پیامبر ﷺ در این قضیه امر کردند که پس از قطع ید سارق، آن را حسم کنند. واژه «حسم» در این حدیث به معنای «داغ کردن» است (ابن اثیر، ۱۹۷۹م، ۱/۳۸۶) و این خود مانع اعاده عضو است (مجله مجمع الفقه الاسلامی، ۱۹۸۹م، ش ۶، ۳/۲۱۶۳).

۳- در روایت دیگر آمده است که «أُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِسَارِقٍ فَقَطَعَتْ يَدُهُ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا؛ فَعَلَّقَتْ فِي عُقْبِهِ» (ابوداود، ۱۹۷۵م، ۶/۴۶۳؛ ترمذی، ۱۹۷۵م، ۴/۵۱؛ ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ۳/۵۶۵): «دزدی را نزد پیامبر اکرم ﷺ آوردند؛ دستش قطع شد؛ سپس (پیامبر ﷺ) دستور داد تا (آن را) بر گردنش بیاویزند».

وجه استدلال: آویزان کردن دست بریده شده بر گردن شخص، حکم شرعی و با هدف بیان عبرت برای جانی و دیگران است که با پیوند آن، این هدف محقق نمی شود (مجله مجمع الفقه الاسلامی، ۱۹۸۹م، ش ۶، ۳/۲۱۶۵؛ شنیطی، ۱۹۹۴م، ۱/۴۱۷).

دهلوی در تبیین دستور به حسم محل قطع و آویختن دست قطع شده بر گردن سارق می گوید: «امر به حسم محل قطع، برای جلوگیری از سرایت و تلف شدن فرد است و دستور پیامبر ﷺ مبنی بر آویختن دست دزد بر گردنش، برای اعلام در میان مردم و معرفی او به مردم است» (شاه ولی-الله، ۲۰۰۵م، ۲/۱۲۳).

۴- یکی از فلسفه های اجرای حدود و قصاص آن است که از تکرار جرم توسط جانی و دیگران جلوگیری شود. تحقق این مقصود با بقای اثر حد و قصاص و عدم پیوند آن حاصل می شود (مجله مجمع الفقه الاسلامی، ۱۹۸۹م، ش ۶، ۳/۲۱۶۵؛ شنیطی، ۱۹۹۴م، ۱/۴۱۷).

۵- پیوند عضو توسط جانی به معنای پنهان کردن جرم و سرپوش گذاشتن بر آن است؛ در حالی که از جمله مقاصد شرع اعلام جرم و به اجرا گذاشتن حکم جهت جلوگیری از تکرار آن می باشد (مجله مجمع الفقه الاسلامی، ۱۹۸۹م، ش ۶، ۳/۲۲۴۲).

۶- در اینکه حق مالکیت بر جسم انسان حق خداوند است یا حق بنده، اختلاف نظر وجود دارد؛ اما آنچه بیشتر محققان بر آن اند، این است که حقی دوگانه در آن وجود دارد؛ بدین معنا که

از یک طرف انسان حق انتفاع از آن را دارد و از طرف دیگر مالکیت آن برای خداوند است؛ اما عضو قطع شده در مقام حد، تنها حق خداوند است (حق محض) و در مقام قصاص، مشترک بین خدا و مجنی علیه می باشد که مقتضای آن، عدم جواز پیوند است (همان، ۲۱۶۳/۳).

۷- برگرداندن عضو قطع شده در مقام حد یا قصاص، نوعی اعراض از حکم الهی است و مقتضای آن عدم اجرای آن است (همان).

نقد و بررسی ادله

پس از مطالعه و بررسی ادله یادشده، به نظر می رسد که بخشی از ادله محل نقد و تأمل است؛ از جمله استدلال به دو روایت مذکور که از چند جهت قابل نقد است:

الف) هیچ یک از این دو روایت از نظر روایی و سند خالی از اشکال نیستند؛ چه آنکه برخی از علمای حدیث این دو روایت را ضعیف دانسته اند (البانی، ۱۹۸۵، ۸۳/۸؛ ابوداود، ۱۹۷۵، ۴۶۳/۶).

بر این مینا دو روایت مذکور، متردد بین صحت و ضعف هستند که در این حالت قابل استدلال نیستند؛ چه آنکه اولاً «الجرح مقدم علی التعديل» (سبکی، ۱۹۹۱، ۴۴۴/۱؛ شوکانی، ۱۹۹۹، ۱۸۴/۱): «در حالت قرار گرفتن حدیثی بین جرح و تعدیل، جرح مقدم بر تعدیل است». ثانیاً «الدلیل اذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال» (مروزی، ۱۹۸۵، ۶۷/۱): «دلیل احتمال پذیر قابل استدلال نیست».

ب) به فرض صحت روایت اول، نمی توان به طور یقین گفت که مقصود از داغ کردن محل قطع ید جلوگیری از اعاده آن است؛ بلکه می توان هدفی چون جلوگیری از خونریزی و تلف شدن جان شخص را بیان کرد. توجه به معنای لغوی واژه «حسم» می تواند این مقصود شارع را تقویت کند؛ چه آنکه این واژه در ادبیات عرب به معنای «منع و از بین بردن اثر شیء و قطع کردن» است (ابن فارس، ۱۹۷۹، ۵۷/۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۲۳۵/۱)؛ بنابراین پس از قطع ید، محل بریده شده را داغ می کنند تا خونریزی قطع و منجر به تلف شدن جان فرد نگردد و بر همین مبناست که فقها پس از بیان حسم محل قطع برای جلوگیری از خونریزی و سرایت آن، در حکم آن اختلاف کرده اند؛ به طوری که حنفیه، مالکیه و شافعیه در وجهی قائل به وجوب هستند و امامیه و شافعیه در قول اصح و حنابله قائل به مندوب بودن آن می باشند (ابن عابدین، ۱۹۹۲، ۲۰۶/۳؛ دسوقی، بی تا، ۳۳۲/۴؛ نووی، ۱۹۹۱، ۱۴۹/۱۰؛ مرداوی، بی تا، ۲۸۵/۱۰؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۵۴۲/۴۱) و کسی از فقها هدف از این کار را جلوگیری از اعاده عضو و پیوند آن ذکر نکرده است؛ بنابراین حمل معنای «حسم» بر منع اعاده عضو محل تردید است و با توجه به ضعف حدیث و حمل آن بر معنای جلوگیری از اعاده عضو - بر فرض صحت روایت - که محل تردید است، این روایت نمی تواند محل استدلال قوی ای برای این گروه باشد.

۲. جواز پیوند عضو قطع شده

حنفیه (بلخی، ۱۳۱۰ق، ۱۱/۶)، شافعیه (شافعی، ۱۹۹۰م، ۵۵/۶؛ نووی، ۱۹۹۱م، ۱۹۷/۹) و حنابله در وجهی (مرداوی، بی تا، ۱۰۰/۱۰؛ ابن قدامه، بی تا، ۴۳۱/۹) و برخی از معاصران از جمله محمدتقی عثمانی، خاصه در قصاص (مجله مجمع الفقه الاسلامی، ۱۹۸۹م، ش ۶، ۲۱۹۱/۳)، بر این اعتقاد هستند.

بعضی از ادله قائلان به این دیدگاه را بیان می‌کنیم:

۱- خواسته شرع به اجرا گذاشتن حد بر جانی و اجرای مساوات و مماثلت است و این امر با قطع حاصل می‌شود و در این حالت به نص شرعی عمل شده است و در بقیه امور، از جمله پیوند عضو، اصل بر اباحه است (همان، ۲۲۱۷/۳).

۲- اهداف مادی و معنوی خواسته شرع، با تنفیذ و اجرای حد محقق گشته است که عبارت‌اند از تنبیه، زجر، نکال و تشفی خاطر مجنی‌علیه (همان، ۲۲۱۸/۳).

۳- سلطه و قدرتی بر تعقیب و مؤاخذه جانی مبنی بر عدم پیوند عضو قطع شده‌اش وجود ندارد؛ همچنانکه نمی‌توان او را از داشتن عضوی مصنوعی منع و محروم کرد (شقیطی، ۱۹۹۴م، ۴۱۷/۱).

۴- پیوند عضو مصلحت بزرگی را برای شخص به دنبال دارد و آن رعایت جانب ضرورت از قبیل برآورده ساختن نیازهای زندگی است که این خود با نصوص و مقاصد شرعی تناقضی ندارد (مجله مجمع الفقه الاسلامی، ۱۹۸۹م، ش ۶، ۲۲۱۹/۳).

۵- اگر قطع عضو بنا بر حواله باشد، اصل آن است که در حقوق متعلق به خداوند مسامحه و اسقاط وجود داشته باشد. بر خلاف آنچه در حقوق بین انسانها وجود دارد (همان، ۲۲۱۷/۳).

۶- اگر عضو از نوعی باشد که در حالت طبیعی دوباره رشد کند و به حالت اول برگردد، مانند کندن دندان، حق جدیدی برای مجنی‌علیه در قبال آن عضو جدید ایجاد نمی‌شود. پیوند عضو را نیز می‌توان بر آن قیاس کرد که این قضیه نیز مانند جایگزین شدن عضو به خودی خود می‌باشد (مجله مجمع الفقه الاسلامی، ۱۹۸۹م، ش ۶، ۲۲۱۹/۳؛ شقیطی، ۱۹۹۴م، ۴۱۷/۱).

۷- همان‌گونه که انتقال عضو از انسان دیگر صحیح است، برگرداندن عضو قطع شده به حالت اول آن نیز صحیح است (شقیطی، ۱۹۹۴م، ۴۱۷/۱).

نقد و بررسی ادله

با مطالعه و تأمل در ادله مذکور، پاره‌ای از آنها محل نقد و بحث به نظر می‌رسند، به این شرح: الف) در مورد دلیل اول، اصولاً چگونه می‌توان یقین حاصل کرد که خواسته شرع تنها اجرای حد است؟ می‌توان گفت مطلوب شرع ایجاد امنیت و جلوگیری از تکرار جرم و جنایت است؛ بنابراین می‌توان مدعی شد که خواسته و مطلوب شرع این است، نه آنچه شما به عنوان دلیل ذکر

کردید و این خواسته با معانی واژگان «عدم رأفت، حسم، عزیز، حکیم» یادشده در آیه حد سرقت مطابقت دارد.

ب) دلیل دوم مبنی بر تحقق اهداف مادی و معنوی خواسته شرع را نیز می‌توان با همان ایراد و پاسخ ذکرشده در دلیل اول پاسخ داد. افزون بر آن چگونه می‌توان تشفی خاطر مجنی‌علیه در قبال عضو از دست داده‌اش را تأمین کرد، در حالی که جانی با پیوند دست خویش آن را به حالت اول بازگردانده است؟ آیا قول به عدم جواز پیوند اهداف مادی و معنوی بیشتری را محقق می‌سازد یا قول به جواز پیوند و بازگرداندن عضو به حالت اول؟ قطعاً با حکم به منع، همه این اهداف محقق خواهد شد، نه با حکم به جواز پیوند.

ج) دلیل سوم را نیز می‌توان از چند زاویه رد کرد: اولاً با استفاده از فناوریهای نوین این امر قابل کنترل است. ثانیاً به فرض عدم تسلط و تعقیب فرد بر جلوگیری از پیوند، چه بسا حکم به تحریم این عمل، انسان را در حوزه تقوا و تعامل خود و خدا قرار داده، بدون تعقیب قانونی، شخص از این کار خودداری کند.

د) در مورد دلیل چهارم نیز چنانچه از باب ضرورت باشد، حکم قضیه متفاوت می‌شود و ضرورات تابع حکم خاص خود هستند و «الضرورات تبيح المحظورات» (ابن نجیم، بی تا، ۷۳/۱)؛ اما چنانچه از باب تعارض مصالح به مسئله نگاه شود، به نظر می‌رسد رعایت مصالح عام (جلوگیری از تکرار جرم) بر مصلحت خاص (ترحم به جانی) مقدم است؛ چه آنکه «اذا تعارضت المصلحتان رجحت المصلحة العظمی» (ابن عاشور، ۱۴۲۵ق، ۲۲۵/۳)؛ «در صورت تعارض بین دو مصلحت، مصلحت بزرگ‌تر ترجیح داده می‌شود»؛ به تعبیر دیگر «المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة» (شاطبی، ۱۹۹۷م، ۸۹/۳)؛ «مصلحت عام بر مصلحت خاص مقدم است» و «المصلحة العامة كالضرورة الخاصة» (ابن عبدالسلام، ۱۹۹۱م، ۱۸۸/۲).

ه) در مورد دلیل پنجم مبنی بر اینکه اصل در حقوق خداوند دره، تسامح و اسقاط است، باید گفت که اولاً قاعده دره ناظر بر موارد وجود شبهه می‌باشد که مانع اثبات جرم است و این خارج از موضوع مورد بحث ماست؛ چه آنکه سخن ما پس از اثبات جرم است. ثانیاً ادعای اینکه اصل در حقوق خداوند اسقاط است، مورد پذیرش نیست؛ بلکه قاعده در حقوق متعلق به خداوند عدم اسقاط آن است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۴۲۵/۴۱؛ طوسی، ۱۳۸۷ق، ۹/۵؛ قرافی، بی تا، ۲۶۹/۱). وساطت اسامه بن زید برای اجرا نشدن حد درباره زنی از قبیله بنی مخزوم و پذیرفته نشدن آن از جانب رسول الله ﷺ مؤید این مدعاست (بخاری، ۱۴۲۲ق، ح ۳۴۷۵) و این موضوع به عبارات مختلفی در منابع فقهی نیز آمده است. از جمله اینکه «لیس فی الحدود نظرة» (کاشانی، ۱۴۰۴ق، ۱۶) و این قاعده خود مقتبس از نصوص روایی است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲۱۰/۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۹۴/۲۸).

و) در مورد دلیل ششم مبنی بر قیاس پیوند با عضو رشد کرده و روییده نیز باید گفت که خود این مسئله نزد فقها محل خلاف است؛ به طوری که حنفیه و برخی از مالکیه قائل به آن اند که چنانچه پس از اجرای قصاص بر جانی و کندن دندان او، دندان مجنی علیه دوباره برآید، جانی حق هیچ گونه کندن دندان وی یا باز پس گرفتن آرش و دیه پرداخت شده را ندارد (ابن نجیم، بی تا، ۳۷۴/۸؛ خطاب، ۱۹۹۲م، ۲۶۴/۶؛ علیش، ۱۹۸۹م، ۱۶/۹)؛ ولی حنابله معتقدند که در چنین حالتی، جانی حق کندن دندان وی را ندارد، ولی حق باز پس گرفتن آرش و دیه یا اخذ غرامت از مجنی علیه را دارد (مرداوی، بی تا، ۹۹/۱۰؛ ابن مفلح، ۱۹۹۷م، ۳۲۳/۷).

شافعیه نیز قائل به آن اند که چنانچه دندان مجنی علیه دوباره برآید، جانی حق کندن دندان وی را ندارد؛ ولی در اینکه آیا حق گرفتن آرش را دارد یا نه، دو وجه از آنها روایت شده است؛ بنا بر وجهی او حق باز پس گرفتن آرش را دارد و در وجه دیگر، رویش دندان به منزله هبه ای از خداوند تلقی شده است؛ بنابراین جانی حق استرداد آرش را ندارد (نووی، ۱۹۹۱م، ۲۰۰/۹؛ ماوردی، ۱۹۹۹م، ۲۷۵/۱۲).

دیدگاه امامیه نیز در این مسئله آن است که چنانچه دندان جانی دوباره برآید، مجنی علیه حق کندن آن را خواهد داشت؛ ولی چنانچه در قبال کندن دندان منغر دیه اش را گرفته باشد و دوباره برآید، بازگرداندن دیه واجب نمی شود و اگر دندان مجنی علیه پس از قصاص جانی برآید، جانی حق کندن دندان او را ندارد، ولی بر مجنی علیه لازم است دیه دندان جانی را پرداخت نماید (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۲۰۳/۵؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ۳۹۰/۹)؛ بنابراین نمی توان پیوند عضو قطع شده در مقام حد و قصاص را بر این مسئله حمل کرد؛ چه آنکه این قضیه خود محل خلاف بین فقهاست و نمی توان حکم قطعی و اتفاقی این قضیه را از مسئله ای خلافی برداشت کرد.

ز) در مورد دلیل هفتم نیز همان مسئله که در نقد دلیل ششم بیان کردیم، صادق است؛ چه آنکه بر جواز یا عدم جواز انتقال عضو از انسانی به انسان دیگر در بین فقها اختلاف وجود دارد (نظری توکلی، ۱۳۸۰ش).

۳. قول به تفصیل بین حقوق متعلق به خداوند و حقوق انسانها

برخی از علما و فقهای معاصر (زحیلی، مجمع فقهی جده و...) معتقدند که در این مسئله باید بین حقوق خداوند و حقوق انسانها تفاوت قائل شد؛ بدین معنا که چنانچه عضو قطع شده حق خداوند باشد، مانند حد سرقت و حد حرابه، حاکم پس از اجرای حد، حق منع شخص از بازگرداندن عضو را ندارد (مجله مجمع الفقه الاسلامی، ۱۹۸۹م، ش ۶، ۲۱۷۳/۳)؛ اما در مورد حقوق انسانها چنانچه رضایت شخص مجنی علیه حاصل شود، اعاده عضو جایز است؛ چه آنکه او خود بر اعاده عضو راضی است و در غیر این صورت پیوند عضو جایز نیست. این دیدگاه به طور عموم، ناظر بر جواز پیوند عضو قطع شده است؛ به طوری که جواز آن در حقوق متعلق به خداوند به طور

مطلق و در حقوق متعلق به انسانها به شرط رضایت مجنی‌علیه است. قائلان به این دیدگاه به ادله ذیل استناد کرده‌اند:

۱- اصل در حقوق متعلق به خداوند، بر خلاف حقوق فیما بین انسانها درء، اسقاط و بخشیدن است؛ بنابراین پیوند عضو، در راستای این اصل کلی و همسو با بخشش و عطوفت و رحمت الهی است (همان، ۲۲۱۹/۳).

۲- یکی از موجبات سقوط حد مربوط به خداوند توبه است. فقها اتفاق نظر دارند که در حدودی همچون حرا، سرقت و... توبه شخص پذیرفته و موجب سقوط حد می‌شود؛ بنابراین جانی با توبه‌اش حق پیوند عضو خواهد داشت (همان).

۳- نصوص شرعی در این زمینه بیانگر امر به اجرای حد است و این مهم با قطع حاصل می‌گردد و منع شخص از پیوند عضو خویش، حکمی دیگر و زیادت بر مفاد نص است و این زیادت پذیرفته نیست؛ بنابراین حکم مسئله مبنی بر اباحه اصلی است (همان، ۲۲۱۸/۳).

۴- همان‌گونه که شخص پس از قطع عضو می‌تواند از عضو مصنوعی استفاده کند و کسی حق منع او را ندارد، او نیز حق پیوند عضو قطع شده‌اش را دارد و قدرت و نفوذی بر منع فرد وجود ندارد (همان).

۵- اهداف مادی و معنوی (تنبیه بدنی، تنزل منزلت اجتماعی و شخصیتی و...) خواسته شرع با اجرای این حد تحقق یافته است؛ بنابراین پیوند عضو جایز می‌باشد (همان).

۶- قیاس پیوند عضو بر روییدن دندان و عضو (شنقیطی، ۱۹۹۴م، ۴۱۷/۱).

۷- برگرداندن عضو به حالت اول از طریق پیوند، مصالحی را برای صاحبش به دنبال دارد که گاهی این مصالح ضرورت‌های زندگی فرد را برآورده می‌کند. رعایت این نوع مصالح با نصوص شرعی دال بر اجرای حد و قصاص منافاتی ندارد؛ بنابراین پیوند عضو اصولاً جایز است (مجمعه الفقه الاسلامی، ۱۹۸۹م، ش ۶، ۲۲۱۹/۳).

۸- پیوند عضو فرار از حکم الهی و ملعبه قرار دادن احکام شرعی نیست؛ بنابراین اعاده عضو جایز است (همان).

طرفداران این دیدگاه، در زمینه حقوق انسانها و جواز پیوند در این نوع از حقوق به شرط رضایت مجنی‌علیه، علاوه بر استدلال به پاره‌ای از ادله پیش‌گفته به «رضایت مجنی‌علیه» استناد کرده، گفته‌اند: چنانچه قطع عضو حق انسانی باشد، رضایت او مبنی بر پیوند عضو بیانگر گذشتن از حق خویش و بخشیدن جانی است و این تراضی در واگذاری بسیاری از حقوق، مبنا و قاعده و از جمله شروط کلی صحت و جواز عمل است.

نقد و بررسی ادله

قائلان به تفصیل بین حقوق الله و حقوق الناس و حکم به جواز پیوند عضو در حقوق الناس با شروط خاص، به ادله‌ای استناد کرده بودند که در این بخش به نقد و بررسی آن می‌پردازیم:

الف) نقد و بررسی دلیل اول، ششم و هفتم به تفصیل در ضمن نقد و بررسی ادله گروه دوم بیان شد و نیازی به تکرار آنها نیست.

ب) در مورد دلیل دوم مبنی بر «توبه سبب سقوط...» باید گفته شود که این مسئله که آیا توبه موجب سقوط حد است یا خیر، بین فقها اختلاف نظر وجود دارد. در بعضی از حدود همچون حد حرابه محل اتفاق است که توبه محارب قبل از دستگیری او پذیرفته می‌شود؛ اما در حدودی همچون حد سرقت، زنا و شرب خمر قبل از اثبات، نزد حنفیه، حنابله، امامیه و روایتی نزد شافعیه توبه پذیرفته می‌شود؛ بر خلاف قول مالکیه و مفتی به نزد شافعیه که توبه را موجب سقوط حد نمی‌دانند (ابن عابدین، ۱۹۹۲م، ۶/۶؛ ماوردی، ۱۹۹۹م، ۲۷۰/۱۳؛ نووی، بی‌تا، ۳۰۰/۱۰؛ ابن قدامه، بی‌تا، ۱۵۲/۹؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۵۳۹/۴۱).

ج) در قبال دلیل سوم مبنی بر اینکه «دلالت نص بر اجرای حد که با تحقق آن مقصود حاصل گشته، پس منع پیوند زیادت بر نص است»، می‌توان گفت که این موضوع خود محل خلاف است؛ چه آنکه چه بسا مقصود از اجرای حد، تحقق مماثلت بین جانی و مجنی‌علیه و مقابله بین نقص عضو طرفین باشد که در این صورت تنها به اجرا گذاشتن حکم و قطع عضو برای رسیدن به این مقصود کافی نیست؛ بلکه علاوه بر قطع عضو، وجود مماثلت و تقابل زمانی میان دو عضو نیز شرط است؛ به بیان دیگر در قصاص عضو، ازاله دائمی عضو جانی همانند فقدان دائمی عضو مجنی‌علیه باید تحقق یابد. آیه شریفه ذیل نیز مؤید این مفهوم است: «الْأَنْفُ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنُ بِالْأُذُنِ وَالسِّنُّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ» (مائده، ۴۵): «جان در برابر جان و چشم در برابر چشم و بینی در مقابل بینی و گوش در برابر گوش و دندان در برابر دندان و جراحتها را قصاصی است».

بر همین مبنا جمهور فقها زمان اجرای قصاص را، خاصه در زخمهای سر و صورت، به پس از بهبودی و مشخص شدن وضعیت زخم محول کرده‌اند و بیشتر آنان قصاص قبل از اندمال را جایز نمی‌دانند. در همین زمینه برخی از فقها معتقدند که چنانچه مجنی‌علیه قبل از اندمال قصاص کند، اگر پس از اجرای قصاص، زخم مجنی‌علیه سرایت کند و به فوت عضو بینجامد، جانی پاسخگوی این ضرر نخواهد بود؛ چه آنکه او از حق خود مبنی بر صبر تا مشخص شدن وضعیت زخمش استفاده نکرده و این فرصت را از دست داده است (کاسانی، ۱۹۹۹م، ۳۱۰/۷؛ دسوقی، بی‌تا، ۲۵۹/۴؛ بهوتی، بی‌تا، ۵۶۱/۵؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۳۵۷/۴۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ۳۲۷/۱۶). از این

قول فقها چنان برداشت می‌شود که در قصاص علاوه بر مماثلت، مقابله نیز مورد توجه است و برای رسیدن به این مقصود، قصاص به زمان پس از اندمال محول شده است.

علاوه بر آنچه در برداشت از آیه و قول فقها در این زمینه بیان شد، روایت اسحاق بن عمار نیز مفید این معناست. در این روایت آمده است: «أَنَّ رَجُلًا قَطَعَ مِنْ بَعْضِ أُذُنِ رَجُلٍ شَيْئًا؛ فَرُفِعَ ذَلِكَ إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَأَقَادَهُ؛ فَأَخَذَ الْآخَرَ مَا قُطِعَ مِنْ أُذُنِهِ. فَرَدَّهُ عَلَى أُذُنِهِ بَدَمِهِ فَالْتَحَمَتْ وَ بَرَأَتْ؛ فَعَادَ الْآخَرَ إِلَى عَلِيِّ فَاسْتَقَادَهُ؛ فَأَمَرَ بِهَا فُقِطِعَتْ ثَانِيَةً وَ أَمَرَ بِهَا فِدْفِنَتْ وَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "إِنَّمَا يَكُونُ الْقِصَاصُ مِنْ أَجْلِ الشَّيْنِ"» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۸۵/۲۹). از این روایت، خاصه جمله «انما يكون القصاص من اجل الشين»، پیداست که سبب و موجب قصاص همان عیب و نقص است که در مطالب فوق‌الذکر از آن به مماثله و مقابله یاد شد.

د) در نقد دلیل چهارم، علاوه بر آنچه در ضمن بررسی ادله گروه دوم گذشت، باید بگوییم که قیاس این قضیه به مورد همسان خویش در این مسئله، از نظر تمایز کاربری بین آنها از نوع قیاس مع الفارق است و به فرض جواز قیاس می‌توان قائل به منع پیوند عضو مصنوعی نیز در این مسئله شد.

ه) در مورد دلیل پنجم مبنی بر «تحقق یافتن اهداف مادی و معنوی با اجرای حد و حکم به جواز پیوند» نیز در ضمن ادله قائلان به دیدگاه دوم مطالبی به تفصیل بیان شد. خلاصه آنکه این موضوع که همه اهداف قصاص و حد با اجرایی شدن حکم تحقق می‌یابد، خود محل نزاع است؛ چه آنکه مهم‌ترین هدف و مقصود بقای اثر قطع بر جانی با هدف پند و عبرت دیگران حاصل نشده است و این مهم با عدم جواز پیوند تأمین می‌شود.

و) درباره دلیل هشتم می‌توان گفت مقصود از اجرای مجازات تحقق معانی و غایات آن هستند، نه مجرد ظواهر آن؛ بنابراین پیوند عضو قطع شده در این باب، نقض غرض و مقصود است.

قول مختار

با استقرا و نقد و بررسی دیدگاه‌های مختلف فقها و ادله آنان در این موضوع، به نظر می‌رسد که در این مسئله باید قائل به تفکیک بین حقوق الله و حقوق الناس شد؛ به طوری که پیوند عضو قطع شده در حقوق الله (حد سرقت و محاربه) جایز نیست؛ ولی پیوند آن در حقوق الناس (قصاص عضو) به شرط رضایت مجنی علیه یا بازگرداندن عضو توسط او جایز است.

از جمله دلایل تفکیک بین حقوق الله و حقوق الناس در این موضوع، افزون بر اصل عدم تسامح در حقوق متعلق به خداوند بر خلاف حقوق الناس، استدلال به مقصد غایی شریعت از اجرای مجازات است که بر این اساس باید گفت:

اولاً ایجاد امنیت عمومی مهم‌تر و اساسی‌تر از دیگر مقاصد از قبیل تأدیب جانی و... است؛ خاصه آنکه بر اساس قاعده ذیل، مفهوم مذکور تقویت می‌گردد: «المصلحة العامة كالضرورة الخاصة» (ابن عبدالسلام، ۱۹۹۱م، ۲/۱۸۸): «مصلحت عمومی به منزله ضرورت خاص است».

ثانیاً در مقایسه بین اجرای حدود مرتبط با قطع عضو (سرقت و محاربه) و قصاص (قطع عضو)، صبغه امنیتی اجرای حدود به لحاظ مقاصدی بیشتر از قصاص است و از سوی دیگر رضایت مجنی‌علیه به عنوان یکی از مقاصد اجرای مجازات در باب حدود، فاقد مصداق است؛ چه آنکه این مقصد در باب قصاص تعیین دارد. بر اساس این تحلیل، مقاصدی که دانشمندان در اجرای احکام وابسته به جنایات بیان کرده‌اند (تأدیب جانی، رضایت مجنی‌علیه و ایجاد امنیت عمومی در جامعه) (ابن عاشور، ۱۴۲۵ق، ۳/۵۵)، در همه ابواب جنایات قابل تعمیم نیست؛ بلکه باید قائل به تفکیک بین جنایات شد؛ به طوری که رضایت مجنی‌علیه از جمله مقاصد متعلق به قصاص است و در بخش حدود قابل تصور نیست و تأدیب جانی و ایجاد امنیت از جمله مقاصد مشترک بین تمام جنایات است؛ جز آنکه ایجاد امنیت عمومی در باب حدود، مقصد غایی می‌باشد و به همین جهت قاعده عدم اسقاط و عدم تسامح در حدود جریان دارد؛ حال آنکه اصل در قصاص تسامح است و حتی شارع در مواردی به آن توصیه کرده است؛ به همین دلیل نیز به شرط رضایت مجنی‌علیه به پیوند عضو قطع شده جانی یا پیوند عضو توسط خود مجنی‌علیه، در حقیقت مجنی‌علیه از حق اسقاط و تسامح خویش استفاده کرده است؛ به طوری که راضی به عدم مماثلت در بین عضو خود و جانی شده است. بر این اساس اگر اذن مجنی‌علیه به پیوند عضو منجر به خلل در امنیت عمومی جامعه گردد، به نظر می‌رسد که نمی‌توان همچنان مانع پیوند عضو شد و جانی و مجنی‌علیه را از حق اذن و پیوند محروم ساخت؛ بلکه باید در این باب روشهای احتیاطی دیگر را به کار برد.

حفظ امنیت عمومی در بین دیگر مقاصد مهم‌تر به نظر می‌رسد که به حقوق جامعه، نه افرادی خاص، تعلق دارد و با استقرا و تأمل در جنایات مشخص می‌شود که فلسفه غایی حدود نیز ایجاد امنیت عمومی در جامعه است و بر این اساس از طرف شارع در تعامل با مسائل حدود، سختگیری خاصی در قالب قواعدی از قبیل قاعده درء، اصل عدم تسامح و اسقاط در حدود پس از اثبات وارد شده است.

اهمیت حفظ امنیت در مقایسه با مقاصد دیگر و صبغه امنیتی حدود، به خصوص در حد محاربه و سرقت، به اندازه‌ای است که برخی از دانشمندان مقاصد، آن را در ردیف مقاصد ضروری پنج‌گانه (حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسل و حفظ مال)، به طور مستقل تحت عنوان «امن» بیان کرده‌اند (نهبانی، ۲۰۰۸م، ۳/۳۸۲). با توجه به اهمیت حدود در بخش جنایات و

محوریت مقصد امنیت در حدود، دیدگاه عدم جواز پیوند عضو قطع شده ناشی از اجرای حدود تقویت می‌شود.

نتیجه

۱. حفظ نفس و اعضا از مقاصد ضروری شریعت از جهت ایجابی و سلبی است.
۲. از جمله مقاصد بارز شارع از اجرای مجازات در باب حدود و قصاص، تأدیب جانی و ایجاد امنیت عمومی است.
۳. «رضایت» مجنی‌علیه به عنوان مقصود شرع، از اجرای مجازات در باب قصاص متصور است، نه حدود و بر اساس همین «رضایت مجنی‌علیه» است که پیوند عضو قطع شده جانی صورت می‌پذیرد؛ به طوری که با اذن خویش و بر اساس حق اسقاط و اصل تسامح، راضی به عدم مماثلت بین عضو خود و جانی شده است.
۴. محوریت مقصد شرعی «حفظ امنیت» در ارتباط با حقوق جامعه و صبغه امنیتی حدود، به خصوص در حد محاربه و سرقت و نیز اصل عدم تسامح و عدم اسقاط در حدود با مقایسه با مقاصد قصاص، دیدگاه عدم جواز پیوند عضو قطع شده در پی اجرای حدود را تقویت می‌کند.
۵. با توجه به وجود مراتب بین مقاصد مختلف و نیز وجود انواع مختلف آن در باب جنایات، جهت دستیابی به حقیقت امر در موضوع پیوند عضو قطع شده پس از اجرای حد و قصاص، شناسایی انواع مقاصد و مراتب آن در این باب ضروری است. ویژگیهای خاص حدود و قصاص، مقتضی عدم جواز پیوند آن در حقوق الله (حد سرقت و محاربه) و جواز آن در حق الناس (قصاص) به شرط رضایت مجنی‌علیه یا بازگرداندن عضو توسط خود اوست.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی، *عوالی الثالی*، قم، سیدالشهداء، ١٤٠٥ق.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، بیروت، المكتبة العلمية، ١٩٧٩م.
- ابن رشد، محمد بن احمد، *البيان والتحصيل*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- ابن عابدین، محمدا مین بن عمر، *رد المحتار على الدر المختار*، بیروت، دارالفکر، ١٩٩٢م.
- ابن عاشور، محمد طاهر بن محمد، *مقاصد الشريعة الاسلامية*، تحقیق: محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر، وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامية، ١٤٢٥ق.
- ابن عبدالسلام، عبدالعزيز بن عبدالسلام، *قواعد الاحكام في مصالح الانام*، قاهره، مكتبة الكليات الازهرية، ١٩٩١م.
- ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاييس اللغة*، دمشق، دارالفکر، ١٩٧٩م.
- ابن قدامه، عبدالله بن احمد، *الشرح الكبير على متن المقنع*، بیروت، دارالکتب العربي، بی تا.
- ابن مفلح، ابراهيم بن محمد، *المبدع في شرح المقنع*، بیروت، دارالکتب العلمية، ١٩٩٧م.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قاهره، دارالمعارف، ١٩٩٨م.
- ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، بی جا، دارالکتب الاسلامی، بی تا.
- ابوداود سجستانی، سليمان بن اشعث، *سنن ابی داود*، بی جا، دارالرسالة العالمية، ١٩٧٥م.
- البانی، محمد ناصرالدين، *ارواء الغليل في تخريج احاديث منار السبيل*، بیروت، المكتب الاسلامی، ١٩٨٥م.
- بخاری، محمد بن اسماعيل، *صحيح البخارى*، بی جا، دارطوق النجاة، ١٤٢٢ق.
- بلخی، نظام الدين، *الفتاوى الهندية في مذهب الامام ابی حنیفه*، بیروت، دارالفکر، ١٣١٠ق.
- بهوتی، منصور بن یونس، *کشاف القناع*، بیروت، دارالکتب العلمية، بی تا.
- بیهقی، احمد بن حسین، *السنن الكبرى*، بیروت، دارالکتب العلمية، ٢٠٠٣م.
- ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن الترمذی*، قاهره، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥م.
- جلعود، سعد، *النوازل الفقهية في الجنایات و الحدود*، ریاض، بی نا، ١٤٢٥ق.
- حرعاملي، محمد بن حسن، *وسائل الشيعه*، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث، ١٤٠٩ق.
- خطاب، محمد بن محمد، *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل*، بیروت، دارالفکر، ١٩٩٢م.
- حلی، حسن بن یوسف، *مختلف الشيعه في احكام الشريعة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٣ق.
- خمینی، سیدروح الله، *تحریر الوسیله*، قم، دارالکتب العلمية، ١٣٩٠ق.
- دارقطنی، علی بن عمر، *سنن الدارقطنی*، بیروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤م.
- دسوقی، محمد بن احمد، *حاشية الدسوقی على الشرح الكبير*، بیروت، دارالفکر، بی تا.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق، دارالقلم، بیروت، الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
- سبکی، عبدالوهاب بن تقی‌الدین، *الاشباه و النظائر*، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۱م.
- شاطبی، ابراهیم بن موسی، *المواقفات*، دارابن عفان، ۱۹۹۷م.
- شافعی، محمد بن ادريس، *الام*، بیروت، دارالمعرفة، ۱۹۹۰م.
- شاه ولی‌الله، احمد بن عبدالرحیم، *حجة الله البالغة*، بیروت، دارالجليل، ۲۰۰۵م.
- شریف رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، قم، مؤسسه نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق.
- شنقیطی، محمد بن محمد، *احکام الجراحة الطیبة و آثار المترتبة علیها*، جده، مکتبه الصحابة، ۱۹۹۴م.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، *مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.
- شوکانی، محمد بن علی، *ارشاد الفحول*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۹۹م.
- صانعی، یوسف، *مجمع المسائل و استفتائات*، قم، میثم تمار، ۱۳۷۶ش.
- طباطبایی، سیدعلی بن محمدعلی، *ریاض المسائل*، قم، مؤسسه آل‌البتیة علیه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۸ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *الخلاف*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
- همو، *المبسوط فی فقه الامامیه*، تهران، المکتبه المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ق.
- علیش، محمد بن احمد، *منح الجلیل شرح مختصر خلیل*، بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۹م.
- غزالی، محمد بن محمد، *المستصفی*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۳م.
- فیض کاشانی، محمدحسین بن شاه مرتضی، *مفاتیح الشرائع*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی رحمته الله، بی‌تا.
- قرافی، احمد بن ادريس، *الفروق*، بی‌جا، عالم‌الکتب، بی‌تا.
- کاسانی، ابوبکر بن مسعود، *بدائع الصنائع*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۹م.
- کاشانی، حبیب‌الله بن علی مدد، *تسهیل المسالك الی المدارک فی رؤوس القواعد الفقهیة*، قم، المطبعة العلمیة، ۱۴۰۴ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- کنعان، احمدمحمد، *الموسوعة الطیبة الفقهیة*، بیروت، دارالفائس، ۱۴۲۰ق.
- ماوردی، علی بن محمد، *الحاوی الکبیر*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۹م.
- *مجله مجمع الفقه الاسلامی*، جده، مجمع الفقه الاسلامی، ۱۹۸۹م.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بی‌جا، دارالهدایة، بی‌تا.

- مرداوی، علی بن سلیمان، *الانصاف فی معرفة الراجح من الخلاف*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- مروزی، منصور بن محمد، *قواطع الأدلة فی الاصول*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ١٩٨٥م.
- نیهانی، نقی الدین، *الشخصیة الاسلامیة*، بی جا، دارالامة، ٢٠٠٨م.
- نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٤ق.
- نظری توکلی، سعید، «درآمدی بر مبانی حقوقی مالکیت انسان بر پیکر خود»، *مجله مشکوة*، شماره ٧١، تابستان ١٣٨٠ش.
- نوری، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت، مؤسسه آل بیت علیهم السلام، ١٤٠٨ق.
- نووی، یحیی بن شرف، *المجموع شرح المهدب*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- همو، *روضۃ الطالبین و عمدة المفتین*، بیروت، المکتب الاسلامی، ١٩٩١م.