

Legal and Jurisprudential Examination of Organ Donation After Qisas

1. Ahmad Heydari: PhD Student of Theology, Jurisprudence and Fundamentals of Islamic law, Ramhormoz Branch, Islamic Azad University, Ramhormoz, Iran
2. Hassan Heydari*: Associate Professor, Department of Law, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran. Email: dr.hasanheidari@yahoo.com (Corresponding Author)
3. Hormoz Asadi Kohbad: Associate Professor, Department of Law, Ramhormoz Branch, Islamic Azad University, Ramhormoz, Iran

ABSTRACT

Qisas is one of the criminal laws in Islam, which the Quran regards as a means of preserving the life of society. The legislation of the Qisas punishment was established to prevent blind vengeance and actions devoid of justice, as well as to deter criminals from committing murder or causing bodily harm to citizens. The Qisas law is intended to protect the crucial pillar of society, namely the life of individuals, from criminals. In this context, the issue of organ donation may be one of the positive aspects. A criminal or convict who is sentenced to Qisas or execution usually repents before the execution of the sentence, and after the punishment is carried out, their body is cleansed of sin. If such a person bequeaths that their organs be donated to patients in need after death, this noble act of charity will also result in the forgiveness and mercy of their soul, granting them eternal peace. However, there remains ongoing debate among scholars, jurists, and legal experts regarding this matter.

Keywords: *organ donation, Qisas, reasons for prohibiting donation, Islamic Penal Code*

How to cite: Heydari, A., Heydari, H., & Asadi Kohbad, H. (2024). Legal and Jurisprudential Examination of Organ Donation After Qisas. *Comparative Studies in Jurisprudence, Law, and Politics*, 6(3), 305-320.

© 2024 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 16 September 2024
Revise Date: 25 October 2024
Accept Date: 13 November 2024
Publish Date: 21 November 2024



پژوهش‌هاک تطبیقی فقه،

حقوق و سیاست

بررسی فقهی و حقوقی پیوند اعضا بعد از قصاص

۱. احمد حیدری: دانشجوی دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران
۲. حسن حیدری*: استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران. پست الکترونیک: dr.hasanheidari@yahoo.com (نویسنده مسئول)
۳. هرمز اسدی کوهباد: دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران

چکیده

قصاص یکی از احکام کیفری در اسلام است که قرآن آن را مایه حیات جامعه می‌داند. تشریح حکم قصاص برای جلوگیری از انتقام‌های کور و دور از عدالت، همچنین برای جلوگیری از جرأت یافتن جنایتکاران در قتل یا ضرب و جرح شهروندان، وضع شده است. حکم قصاص برای محافظت رکن مهم جامعه، یعنی جان افراد، در برابر جنایتکاران وضع شده است. در این میان موضوع اهدای عضو شاید یکی از همین حسنات باشد. مجرم یا محکومی که قرار است حکم قصاص یا اعدام بر او جاری شود، به طور معمول قبل از اجرای حکم توبه می‌کند و پس از اجرای حکم نیز جسمش از گناه پاک می‌شود. حال اگر چنین فردی وصیت کند پس از مرگ، اعضای بدنش را به بیماران نیازمند اهدا کنند، با این کار پسندیده و خیر روحش نیز مورد بخشش و آمرزش قرار می‌گیرد و آرامش ابدی شامل حال او خواهد شد. در این باره هنوز هم میان علما، فقها و حقوقدانان بحث‌های مختلفی وجود دارد. **واژگان کلیدی:** پیوند اعضا، قصاص، ادله منع پیوند، قانون مجازات اسلامی.

نحوه استناددهی: حیدری، احمد، حیدری، حسن. و اسدی کوهباد، هرمز. (۱۴۰۳). بررسی فقهی و حقوقی پیوند اعضا بعد از قصاص. پژوهش‌های تطبیقی فقه، حقوق و سیاست، ۶(۳)، ۳۰۵-۳۲۰.

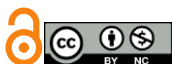
© ۱۴۰۳ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۲۶ شهریور ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری: ۴ آبان ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش: ۲۳ آبان ۱۴۰۳

تاریخ چاپ: ۱ آذر ۱۴۰۳



قصاص به سبب جنایت عمدی بر نفس یا منفعت تحقق پیدا می‌کند. در این جا مشخص است که مفهوم جنایت شامل کلیه جرایم علیه تمامیت جسمانی است. در واقع، صدمات عمدی منتهی به قتل یا جرح (و نه ضرب) و زوال منفعت اعضای بدن (مانند منفعت عقل، بویایی، چشایی، و بینایی و ...) موجب قصاص می‌شوند. ماده ۳۸۱ مقرر می‌دارد که مجازات قتل عمدی در صورت تقاضای ولی دم و وجود سایر شرایط مقرر در قانون قصاص و در غیر این صورت مطابق موارد دیگر این قانون از حیث دیه و تعزیر عمل می‌گردد. ماده ۳۸۶ مقرر می‌دارد که مجازات جنایت عمدی بر عضو در صورت تقاضای مجنی‌علیه یا ولی او و وجود سایر شرایط مقرر در قانون قصاص و در غیر این صورت مطابق قانون از حیث دیه و تعزیر عمل می‌گردد. همچنین، ماده ۳۷۸ مقرر می‌دارد که جنایت بر عضو عبارت است از هر آسیب کمتر از قتل، مانند قطع عضو، جرح و صدمه‌های وارد بر منافع.

اصلی بودن مجازات قصاص در جرایم علیه تمامیت جسمانی اشخاص در موارد مختلف قانون مجازات اسلامی مورد تأکید قرار گرفته است. از جمله، ماده ۳۸۱ اشعار می‌دارد که مجازات قتل عمدی در صورت تقاضای ولی دم و وجود سایر شرایط مقرر در قانون، قصاص است و در غیر این صورت مطابق مواد دیگر این قانون از حیث دیه و تعزیر عمل می‌گردد. به پیروی از فقه اسلامی و بر خلاف آنچه که در برخی از نظام‌های حقوقی دیگر پذیرفته شده است، تفاوتی بین انواع مختلف قتل یا جراحات عمدی از حیث انگیزه، شیوه کشتن، هویت قاتل یا مقتول و نظایر آن‌ها نگذاشته و مجازات اصلی و اولیه را در همه موارد جنایات عمدی قصاص می‌داند، مگر آنکه این مجازات به دلایل دیگری قابل اجرا نباشد. وجود مجازات ثابت و شدید برای جرایم علیه تمامیت جسمانی اشخاص، به ویژه قتل، در سایر نظام‌های حقوقی هم به چشم می‌خورد. این مجازات در اکثر کشورهای جهان علیه قاتلان اجرا می‌شد که همین موضوع در ماده ۱۷۰ (قانون مجازات عمومی) سابق هم پذیرفته شده بود (Sadeghi, 2016).

موضوع پیوند عضو بعد از قصاص همواره در زمره حقوق جانی و مجنی‌علیه می‌باشد. در مورد مجنی‌علیه بدین مضمون که به تمامیت جسمانی وی تعرض شده و بر مبنای اصل بیست و دوم مندرج در قانون اساسی که اشعار می‌دارد "حیثیت، جان، مال، شغل و مسکن اشخاص مصون از تعرض است مگر به موجب قانون"، در کلیه مواردی که بطور غیرقانونی به شخصیت جسمانی شخص تعرض وارد می‌شود، همراه این حق برای وی محفوظ می‌باشد که در صدد ختنی‌سازی و امحای آثار تعرض برآید. به ویژه که در آیات و مضامین قرآنی از حیث ابعاد وجودی، انسان بر اشرف مخلوقات تعبیر شده و لازمه شریف دانستن انسان، امحای آثار تعرض نسبت به وی می‌باشد. نسبت به جانی، مسئله پیوند عضو این‌گونه مطرح می‌شود که بزهکار درست است که بر اثر جدا شدن عضوی از مجنی‌علیه حکم قصاص نسبت به وی اجرا می‌شود، ولی وی نیز به عنوان موجودی انسانی از حقوقی برخوردار می‌باشد که پیوند عضو نیز از این حقوق مستثنی نمی‌باشد. مثلاً در مورد سارقی که اقدام به سرقت حدی نموده، بر مبنای قاعده جزایی وی به قطع ید محکوم می‌شود نه به مقطوع الید بودن. در واقع، مقطوع الید بودن سارق با اهداف مجازات‌ها که همواره اصلاح و تربیت بزهکار را در رأس خود دارد در تضاد به نظر می‌رسد، چون با اعمال این امر در واقع توانایی‌های وی سلب می‌گردد.

در مورد ویژگی‌های پیوند عضو پس از قصاص باید گفت که جدا شدن عضو مربوطه ممکن است عمدی و ناشی از جنایت باشد یا غیرعمدی و اتفاقی باشد. عضو جدا شده بعد از پیوند ممکن است تبدیل به مردار شود یا به عضوی که دارای حیات است تبدیل گردد. عضو جدا شده ممکن است قابلیت پیوند داشته باشد یا اینکه غیرقابل پیوند باشد. عضو جدا شده ممکن است عضوی اساسی و حیاتی از بدن باشد یا عضوی

غیرحیاتی. مبحث قصاص در همه موارد قطع عضو مطرح نمی‌شود، در بعضی از موارد دیه و ارش ثابت می‌گردد. مسئله پیوند عضو ممکن است هم برای جانی و هم برای مجنی‌علیه مطرح شود. با توجه به مطالب ذکر شده در این پژوهش، به روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به بررسی فقهی و حقوقی پیوند اعضا بعد از قصاص پرداخته می‌شود.

قصاص

واژه قصاص از ماده "قص" به معنی متابعت کردن و دنباله‌کردن اثر چیزی به کار رفته است. فقها قصاص را انجام کاری مشابه جنایت ارتكابی - اعم از قتل، ضرب یا جرح - علیه جانی دانسته‌اند (Shahid Thani, 2011). بدین ترتیب، این مجازات مبتنی بر سزادهی است و علاوه بر لزوم عمدی بودن عمل مجرمانه، مماثلت و برابری مهم‌ترین اصل در آن می‌باشد، به طوری که در صورت عدم امکان رعایت این اصل، قصاص علیه جانی قابل اجرا نخواهد بود. این نکته در ماده ۱۶ (قانون مجازات اسلامی) در تعریف قصاص مورد تصریح مقنن قرار گرفته است. قصاص مجازات اصلی جنایت عمدی بر نفس، اعضا و منافع است که به شرح مندرج در کتاب سوم قانون مجازات اسلامی اعمال می‌شود. این تساوی بین جنایت و مجازات در بسیاری از مواد دیگر قانون هم مورد تأکید قرار گرفته است. قصاص به عنوان مجازات اصلی در جرایم علیه تمامیت جسمانی اشخاص، در آیات مختلف قرآن به طور صریح و غیرصریح مورد اشاره و تأکید قرار گرفته است (آیات ۱۷۹-۱۷۸ بقره، ۴۵ مائده، ۳۵ اسراء، ۲۶ نحل، ۴۰ شوری).

تفاوت قصاص و اعدام

یکی از اقسام مجازات‌ها، مجازات خارج کردن روح و جان مجرم از جسم اوست. اما این مجازات در قانون با نام‌های مختلفی مورد شناسایی قرار می‌گیرد، مانند اعدام، قصاص صلب، قتل، رجم و ... بیشتر این مجازات‌ها مربوط به جرایم مستوجب حد هستند. یکی از مجازات‌های قانونی، اعدام است که شبیه مجازات قصاص است. اما این دو مجازات تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند که در زیر به آن‌ها اشاره می‌کنیم. مجازات اعدام یک مجازات عمومی است که هیئت حاکمه در اعمال آن نقش دارد، اما مجازات قصاص یک مجازات خصوصی است که اجرای آن بر عهده اولیای دم می‌باشد، مگر در موارد خاص که به عنوان حکم ثانوی، جنبه عمومی پیدا می‌کند، مانند جایی که مقتول ولی نداشته باشد. مهم‌ترین ثمره‌ای که بر این تفاوت بار می‌شود آن است که گذشت شاکی خصوصی در مجازات اعدام تأثیری ندارد و حداکثر آن است که به حبس ابد یا مجازات دیگری تخفیف پیدا می‌کند. اما در مجازات قصاص، گذشت شاکی خصوصی موجب سقوط آن می‌شود. مجازات قصاص مجازاتی است که کیفیت و شرایط آن از سوی شارع تعیین شده است، بنابراین قوه مقننه در تعیین ضوابط آن را برای جرایم خاصی در نظر می‌گیرد. گروهی از فقها اعتقاد دارند که مجازات قصاص جزو حدود است. راه اثبات جرایمی که مجازات آن‌ها اعدام است، با جرم قتل که مجازات آن قصاص است، متفاوت می‌باشد. مثلاً در جرم قتل می‌توان از قسامه نیز برای اثبات آن استفاده کرد، اما در جرایم دیگر باید از راه‌های عمومی کشف جرایم استفاده کرد. اجرای حکم قصاص نفس و اعدام معمولاً به شکل یکسانی انجام می‌شود، اما ماهیت قصاص اقتضا می‌کند که در اجرای قصاص، مماثلت میان عمل قاتل و قصاص رعایت شود. هرچند فقها در این مسئله اختلاف دارند که مماثلت در اصل قتل است یا این که شامل شیوه قتل نیز می‌شود. در صورت نخست تنها باید قاتل را به قتل رساند، اما در صورت دوم باید به همان شکلی که قاتل عملیات مادی خود را انجام داده است، قصاص شود. مرجع رسیدگی به این دو جرم متفاوت است، زیرا مجازات اعدام معمولاً از طریق دادگاه انقلاب اعمال می‌شود، چون رسیدگی به بیشتر جرایمی که مستوجب اعدام هستند در صلاحیت دادگاه انقلاب قرار دارد، اما مجازات قصاص معمولاً از سوی دادگاه‌های عمومی اعمال می‌شود.

شرایط اجرای قصاص

صرف وجود شرایطی که برای "ثبوت" قصاص ضروری است، موجب نمی‌شود که بتوان قصاص را علیه جانی "اجرا" کرد؛ بلکه اجرای قصاص منوط به وجود شرایطی است که در این گفتار به تفکیک به آن‌ها خواهیم پرداخت.

قصاص یک حق شخصی است و به همین دلیل نیز، بنا به تصریح ماده ۱۱۶ "قانون مجازات اسلامی"، مصوب سال ۱۳۹۲، با توبه ساقط نمی‌شود. به دلیل شخصی بودن این حق است که قرآن مجید سلطه بر قاتل را بر اولیای دم به رسمیت شناخته است: "... و من قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیه سلطاناً" (سوره اسراء - ۳۳). بدین ترتیب، در جنایات علیه مادون نفس مجنی علیه و در قتل، اولیای دم باید مطالبه اجرای قصاص را بنمایند؛ وگرنه قصاص قابل اجرا نخواهد بود. در مطالبه خود مجنی علیه بحث چندانی وجود ندارد، لیکن تعیین اولیای دمی که عفو یا قصاص نفس در اختیار آن‌هاست از اهمیت برخوردار می‌باشد. مطابق ماده ۳۵۱، "قانون مجازات اسلامی"، که با نظر مشهور فقهای امامیه و نظر برخی فقهای اهل سنت هماهنگ است.

هرگاه ولی دم صغیر یا مجنون باشد، ولی او (پدری یا جد یا قیم منصوب از طرف آن‌ها یا حاکم شرع) بارعایت غبطه صغیر و مجنون قصاص می‌کند یا قصاص را به مقدار دیه کمتر یا بیشتر از آن تبدیل می‌نماید. این ماده از جهت این که تکلیف اجرای قصاص یا دیه را در صورت صغیر یا مجنون بودن ولی دم بعضی از اولیای دم به روشنی مشخص می‌کرد مطلوب، لیکن در معرض این انتقاد قرار داشت که ولایت منحصر و محدود به امور مالی و مدنی است و قابل تسری به امور کیفری مثل قصاص نمی‌باشد. بدین ترتیب مقنن این ماده را در "قانون مجازات اسلامی" مصوب سال ۱۳۷۰ حذف کرد بدون آن که تکلیف مواردی را که ولی دم یا بعضی از اولیای دم صغیر یا مجنون هستند روشن کند. در صورتی که برخی از اولیای دم موقتا غایب باشند، اولیای دم حاضر می‌توانند با پذیرش مسئولیت پرداخت سهم اولیای دم غایب از دیه، قاتل را ضمن رعایت سایر شرایط قصاص کنند (ماده ۴۲۴ قانون مجازات اسلامی). همچنین اگر تمام یا بعضی از اولیای دم در حال حاضر غایب بوده، لیکن امکان حضور آن‌ها در آینده عرفاً متصور باشد، در این حالت طبق ماده ۴۲۴ صدور حکم تا آمدن غایب به تعویق می‌افتد. قصاص هرچند حق شخصی است، لیکن اجرای آن حتی پس از ثبوت، مثل هر مجازات دیگری از اختیارات حکومت است، زیرا این امر نیاز به دقت و آشنایی با موازین دارد. عدم رعایت این اصل موجب هرج و مرج و احیاناً تضییع حقوق افراد خواهد شد. به همین دلیل، مواد ۴۱۷ الی ۴۲۰ قانون مجازات اسلامی بر لزوم استیذان از مقام رهبری یا نماینده او قبل از اجرای قصاص از سوی ولی دم تأکید کرده‌اند. ماده ۴۱۷ اشعار می‌دارد که در اجرای قصاص، اذن رهبری یا نماینده او لازم است. ماده ۴۱۹ هم از لزوم استیذان از مقام رهبری و اجرای قصاص از سوی واحد اجرای احکام کیفری سخن گفته است. البته طبق ماده ۴۱۸، مراسم استیذان نباید مانع از امکان استیفای قصاص توسط صاحب حق قصاص و محروم شدن او از حق خود شود. در روایتی از امام محمد باقر علیه السلام آمده است: «من قتلہ القصاص بأمر الامام فلا دیه له فی قتل و لا جراحه» (Shahid Awal, 2015).

صدور حکم قصاص منوط به مطالبه مجنی علیه (در مورد جراحات یا قطع عضو و نظایر آن) یا اولیای دم (در مورد قتل) است. برای اجرای آن نیز نیاز به درخواست آن‌ها و احیاناً توکیل به شخص خاص برای اجرا وجود دارد. به همین دلیل، ماده ۲ "آئین نامه نحوه اجرای احکام قصاص نفس و اعدام و..." مقرر می‌دارد: "حکم قصاص نفس پس از احراز قطعیت آن توسط دادگاه بدوی صادر کننده رأی و نیز طی مرحله استیذان از ولی امر مسلمین و تنفیذ آن از سوی رئیس قوه قضائیه با اذن ولی دم یا اولیای دم به موقع اجرا گذاشته خواهد شد." بدین ترتیب، اگر کسی شخص محکوم به قصاص را بدون اذن ولی دم بکشد، بنا به تصریح ماده ۴۲۱ "قانون مجازات اسلامی"، مستحق قصاص است.

دلیل این امر آن است که محکوم به قصاص مهدورالدم مطلق نمی‌باشد، که کشتن وی از سوی هر کس موجب ساقط شدن قصاص و دیه شود، بلکه وی، بنا به تصریح بند پ ماده ۳۹۲ "قانون مجازات اسلامی"، تنها نسبت به مجنی علیه یا اولیای دم مقتول مهدورالدم است (Shahid Thani, 2011). البته، اگر کسی که بدون اذن ولی دم قاتلی را کشته است با اعتقاد به مهدورالدم بودن آن قاتل نسبت به او این کار را کرده باشد، وی می‌تواند از مفاد ماده ۳۰۳ "قانون مجازات اسلامی" بهره‌مند شود، که به موجب آن، اگر مرتکب با اعتقاد به مهدورالدم بودن مقتول دست به قتل او زده باشد، قصاص نمی‌شود و تنها طبق "قانون تعزیرات" قابل تعزیر بوده و قتل وی نیز شبه عمد خواهد بود (Khomeini, 2004).

در موارد مختلفی مرتکب جنایات علیه نفس یا مادون نفس را تنها در صورتی می‌توان قصاص کرد که مبلغی به عنوان تفاضل دیه به وی (یا گاهی به سایر اولیای دم) پرداخت شود. این امر از آن رو صورت می‌گیرد که رعایت شرایط قانونی، از جمله شرط مماثلت، در قصاص شده باشد. پرداخت مازاد دیه، بنا به تصریح ماده ۴۲۶ و ماده ۴۲۷ "قانون مجازات اسلامی"، باید قبل از اجرای قصاص باشد. بدین ترتیب، علاوه بر این که مبلغ پرداختی، طبق ماده ۴۳۱، جزء اموال قصاص شونده و قابل هرگونه تصرف توسط وی تا قبل از مرگ می‌باشد، تا قبل از پرداخت آن امکان اجرای قصاص، بنا به تصریح ماده ۴۲۶، وجود ندارد و باید "... هر زمان که متقاضی قادر به پرداخت شد، پس از استیذان، حکم قصاص برابر موازین قانونی به مرحله اجرا در آید." البته اگر مقتول یا صاحب حق قصاص طلبی از مرتکب داشته باشد، به موجب ماده ۲۳۰ "قانون مجازات اسلامی"، طلب مذکور با رضایت صاحب آن، هر چند بدون رضایت مرتکب، به عنوان فاضل دیه قابل محاسبه است. تصمیم‌گیری در مورد اجرای قصاص یا مطالبه دیه حق اولیای دم است. که در صورت متعدد بودن، ممکن است درخواست‌های متفاوتی داشته باشند. هرگاه بعضی از اولیای دم خواهان قصاص بوده ولی بعضی خواهان آن نباشند، دسته اول تنها در صورتی می‌توانند قصاص را اجرا نمایند که مقدار دیه مازاد بر استحقاق خود را پرداخت نمایند. این مبلغ در صورتی که اولیای دم دسته دوم خواهان عفو جانی پس از دریافت دیه باشند به خود آن‌ها و در صورتی که خواهان عفو بلا عوض جانی باشند به جانی پرداخت می‌شود و پس از آن قصاص قابل اجرا خواهد بود.

در قصاص نفس یا مادون نفس، تفاوت موجود بین جانی و مجنی علیه از لحاظ علم، شرافت، ثروت، سلامتی، قدرت، سن و نظایر آن‌ها تغییری در حکم قصاص و قابلیت اجرای آن و نیز میزان دیه ایجاد نمی‌کند (Shahid Thani, 2011). تفاوت در جنسیت نیز موجب عدم اجرای قصاص نمی‌شود. لیکن، نظر مشهور در فقه امامیه (شاید با توجه به تعهدات مالی مرد و وظیفه وی در تأمین هزینه‌های خانواده‌اش) آن است که اگر مقتول زن باشد و اولیای دم وی خواهان قصاص قاتل (که مرد بوده است) باشند، آن‌ها باید قبل از اجرای قصاص، نصف دیه مرد را به وی پرداخته و سپس او را قصاص کنند. این نظر مشهور در ماده ۳۸۲ "قانون مجازات اسلامی" منعکس شده است. گاه چند نفر در قتل دیگری یا ایراد جراحت به وی شرکت دارند، به گونه‌ای که قتل یا جرح مستند به عمل همه آن‌هاست. در این حالت ممکن است موضوع رد مازاد دیه، در صورت تصمیم به قصاص همه مرتکبان یا برخی از آن‌ها، پیش آید. در این مورد، ماده ۲۱۲ "قانون مجازات اسلامی" سابق اشعار می‌دارد که هرگاه دو نفر به طور مشترک در قتل فردی مشارکت داشته باشند و اجرای قصاص مستلزم دیه بیشتر از دیه تعیین شده در قانون باشد، طبق ضوابط موجود، پرداخت این مازاد دیه به وسیله همه یا بعضی از آن‌ها باید انجام گیرد.

موانع اجرای قصاص

منظور از موانع اجرای قصاص عواملی هستند که اجرای قصاص را به‌طور موقت با مانع مواجه می‌سازند. اهم این موارد در قانون "قانون مجازات اسلامی" مورد اشاره قرار گرفته است.

هرگاه زنی که محکوم به قصاص است حامله باشد، اعم از این‌که پس از ارتکاب جنایت یا قبل از آن باردار شده و اعم از این‌که حمل او مشروع یا ناشی از زنا باشد، اجرای قصاص علیه وی معوق می‌شود (Shahid Thani, 2011). حتی به صرف ادعای زن به بارداری نیز، بنا به نظر مشهور فقها، باید اجرای قصاص را تا تعیین وضعیت وی به تأخیر انداخت (Shahid Thani, 2011). پس از وضع حمل هم تا زمانی که حیات طفل به مادر وابسته است، نمی‌توان قصاص را اجرا کرد زیرا وقتی برای مراعات حال جنین، اجرای قصاص به تعویق می‌افتد، تعویق آن به‌خاطر رعایت طفلی که حیات متعین یافته است اولی می‌باشد. حتی بعید نیست بتوان کسی را که مادری را می‌کشد به قصد آن‌که طفل نوزادی از بی‌غذایی تلف شود، یا در صورتی‌که این عمل نسبت به طفل، نوعاً کشنده و قاتل هم از این امر مطلع باشد، در صورت مردن طفل، قاتل عمدی و مستحق قصاص (به‌خاطر کشتن کودک) دانست. دیدگاه فقهی فوق در ماده ۴۳۷ "قانون مجازات اسلامی" منعکس شده است که اشعار می‌دارد، "زن حامله که محکوم به قصاص نفس است نباید پیش از وضع حمل قصاص شود. اگر پس از وضع حمل نیز بیم تلف طفل باشد، تا زمانی که حیات طفل محفوظ بماند، قصاص به تأخیر می‌افتد."

در صورت فرار جانی مستحق قصاص، اجرای قصاص تا زمانی‌که به او دسترسی پیدا نشود با مانع مواجه خواهد شد. "قانون مجازات اسلامی"، در ماده ۴۳۵ دیه جنایت جانی را که می‌میرد یا به‌گونه‌ای فرار می‌کند که دسترسی به وی ممکن نیست، در خصوص قتل عمد از مال خود یا نزدیکانش و یا از بیت‌المال، و در غیر قتل، از بیت‌المال قابل پرداخت دانسته است. جمله آخر ماده ۴۳۵ مقرر می‌دارد، "چنانچه پس از اخذ دیه دسترسی به مرتکب جنایت، اعم از قتل و غیرقتل ممکن شود، در صورتی‌که اخذ دیه به‌جهت گذشت از قصاص نباشد، حق قصاص حسب مورد برای ولی دم یا مجنی علیه محفوظ است، لکن باید قبل از قصاص دیه گرفته شده را بازگرداند." بدین ترتیب، فرار مرتکب مانع اجرای قصاص تا زمان دسترسی به او می‌باشد.

از سوی دیگر، علی‌رغم تحقق جنایت عمدی و عدم شمول موارد سلب مسئولیت کیفری نسبت به جانی، مجازات قصاص، به‌دلیل وقوع عواملی، ساقط یا غیرقابل اجرا می‌شود. اهم این عوامل که در "قانون مجازات اسلامی" مورد اشاره قرار گرفته‌اند، دو مورد می‌باشند. مجازات اصلی و ابتدایی در جنایات عمدی قصاص است و نه یکی از دو امر، یعنی قصاص و دیه (Shahid Awal, 2015). بدین ترتیب قصاص به دیه، طبق ماده ۳۵۹ "قانون مجازات اسلامی"، تنها در صورت تراضی طرفین و با توجه به این‌که قصاص حق است و می‌تواند در مقابل اخذ مال یا تعهدی اسقاط شود، ممکن خواهد بود (همان: ۷۵). نتیجه آن می‌شود که اگر جانی بمیرد، در واقع مجنی علیه به نتیجه‌ای که از اعمال حق اولیه و ابتدایی وی حاصل می‌شده رسیده است، بدون این‌که نسبت به تبدیل آن حق به دیه با جانی به توافقی رسیده باشد. بنابراین، در این حالت قصاص و دیه، به‌موجب آنچه که در ماده ۲۵۹ "قانون مجازات اسلامی" سابق، به‌تبعیت از قول مشهور فقهای امامیه آمده بود، هر دو ساقط می‌شد و از این جهت تفاوتی بین علت‌های مختلف مرگ، مثل حوادث غیرمترقبه یا مرگ طبیعی یا در مورد جنایت واقع شدن، وجود نداشت.

دومین عاملی که موجب سقوط قصاص می‌شود، بخشیده شدن جانی از سوی مجنی علیه یا اولیای دم است، از آن‌رو که از لحاظ موازین فقهی، قصاص حق شخصی محسوب می‌شود.

هرگاه کسی که به طور بالقوه وارث منحصر به فرد دیگری می باشد مورث بالقوه خود را بکشد. چون باتوجه به ماده ۸۸۰ "قانون مدنی" و ماده ۴۵۱ "قانون مجازات اسلامی" از وی ارث نخواهد برد، از زمره اولیای دم هم محسوب نخواهد شد. دلیل این امر آن است که ماده ۳۵۱ "قانون مجازات اسلامی" اولیای دم را همان ورثه مقتول دانسته است. بنابراین اگر تنها فرزند کسی او را بکشد در حالی که مقتول پدر و مادر هم ندارد، قاتل ولی دم مقتول محسوب نخواهد شد و در نتیجه مورد ماده ۳۵۶ "قانون مجازات اسلامی" شده و ولی امر مسلمین ولی دم مقتول خواهد بود. لیکن فرض کنید شخصی که پدرش زنده است، پدر بزرگ (پدر پدر) خود را بکشد. سپس پدرش که در واقع صاحب حق قصاص است نیز بمیرد. در این حالت قاتل به عنوان تنها فرزند کلیه اموال و حقوق را از پدرش به ارث می برد که از جمله آنها طبق ماده ۳۴۸ "قانون مجازات اسلامی" مصوب سال ۱۳۹۲، حق قصاص می باشد؛ بنابراین در آن واحد حق قصاص له و علیه وی جریان می یابد و این طبق نظر فقهای اهل سنت موجب سقوط قصاص خواهد بود (Sadeghi, 2016).

محقق حلی در "شرایع الاسلام" در خصوص مسلمانی که به گمان این که فردی همچنان مرتد است وی را، علی رغم این که توبه کرده است، می کشد، قصاص را ساقط می داند (Amir Abdul Aziz, 2007).

اگر قصاص نفس موجب هلاک دیگری شود، اجرا نشده و تبدیل به دیه می شود. نمونه بارز این حالت اجرای قصاص نفس علیه یکی از دو قلوهای به هم چسبیده است. هرگاه در چنین حالتی بیم تلف شدن دیگری، مثلاً در زمان جداکردن جسد فرد قصاص شده از دیگری، برود، قصاص ساقط شده و دیه جایگزین آن می شود.

پیوند عضو پس از قصاص

پیوند عضو به معنای برداشتن بافت یا عضوی از بدن و قراردادن آن در جای دیگر همان فرد یا فردی دیگر و همچنین پیوند عضو به این معنا نیز تعبیر شده: اتصال یافتن عضو پیوندی با بدن و پذیرفته شدن آن.

پیوند گوش و سایر اعضا و تاثیر پیوند عضو بر قصاص جانی

در این گفتار فرضی را مطرح می کنیم به این صورت که اگر شخصی گوش دیگری را قطع کند، سپس گوش جانی را به قصاص قطع کنند، آن گاه یکی از آن دو، گوش بریده خود را دوباره پیوند بزند. آیا دیگری حق دارد آن را برای بار دوم قطع کند یا خیر؟

در مورد این مسئله اختلاف نظر وجود دارد و آراء مطروحه در خصوص این مسئله را در ذیل بررسی می کنیم:

"اگر مردی نرمی گوش مرد دیگری را برید و گوش جانی را نیز به قصاص بریدند، سپس مجنی علیه گوش خود را معالجه کرده و قسمت بریده شده را دوباره پیوند زد، شخص قصاص شده حق دارد همان قسمت از گوش او را دوباره قطع کند تا به حالت قبل از قصاص برگردد. در هر یک از اعضا و جوارح که مورد قصاص قرار بگیرد و سپس معالجه شده و خوب شود، همین حکم جاری است و اختصاص به نرمی گوش ندارد. حاکم می بایست مهلت دهد تا شخص مجروح خود را معالجه کند و بهبود یابد، اگر با معالجه خوب شد جانی را قصاص نکند، ولی او را به پرداخت ارش محکوم کند. اما اگر شخص مجروح علاج نشد، جانی را به قصاص محکوم کند." (Sheikh Mufid, 1989).

این عبارت به صراحت می رساند که بعد از قصاص جانی، اگر مجنی علیه عضو قطع شده خود را پیوند زد، جانی حق دارد دوباره آن را قطع کند و این حکم، اختصاص به گوش ندارد و همه اعضا را دربر می گیرد.

"در مورد هیچ زخم یا قطع عضو یا شکستگی یا دررفتگی تا یأس از بهبود آن حاصل نشود، نمی‌توان حکم به قصاص کرد. بنابراین، اگر در مورد جراحتی حکم به قصاص شود، ولی مجروح تا زمانی که کاملاً بهبودی نیافته‌است از این حکم معاف باشد و در صورت‌نیاز به تأخیر در اجرا، محکوم به پرداخت غرامت می‌شود."

تأثیر پیوند عضو بر قصاص جانی

در شروع این گفتار مسئله‌ای را مطرح می‌کنیم تحت این عنوان که: "هرگاه مردی گوش مرد دیگری را قطع کند و مجنی‌علیه فوراً گوش خود را پیوند بزند و گوش نیز به جای خود پیوند بخورد، آیا با این حال مجنی‌علیه حق قصاص دارد؟"

جواب: بله، حق قصاص دارد؛ زیرا با جدا شدن گوش، قصاص واجب می‌شود و جدا شدن گوش تحقق یافته بود و پیوند آن تأثیری در اسقاط حق قصاص ندارد. این کار، چسباندن تکه‌ای مردار به بدن است و برطرف کردن آن از بدن واجب است.

مسئله: در همان فرض مسئله پیشین، جانی می‌گوید: اگر می‌خواهید مرا قصاص کنید، آن قطعه‌ای را که او پیوند زده است جدا کنید، آیا جانی حق چنین درخواستی را دارد و آیا می‌تواند تا عملی شدن درخواست خود از اجرای قصاص جلوگیری کند؟

جواب: گفتیم که جدا کردن این قطعه قهراً واجب است، چه جانی خواستار آن شده باشد چه نشده باشد، اما اینکه او حق جلوگیری از قصاص را به جهت انجام این کار داشته باشد، درست نیست؛ زیرا گفتیم که آنچه موجب قصاص است جدا شدن گوش است و جدا شدن تحقق یافته بود (Qazi, 1991).

در این دو مسئله به این نکته پرداخته شده است که در صورت پیوند گوش مجنی‌علیه، حق قصاص او از جانی ساقط نخواهد شد، ولی در هر صورت جدا کردن گوش پیوندی واجب خواهد بود چون مردار است.

در مسئله‌ای دیگر آمده است: "اگر گوش کسی قطع شود سپس مجنی‌علیه قبل از قصاص جانی گوش خود را پیوند بزند، آیا با این پیوند، حق قصاص ساقط می‌شود؟ رأی مشهور عدم سقوط حق قصاص است. ولی رأی روشن‌تر سقوط حق قصاص و تبدیل آن به دیه است." (Qazi, 1991).

"اگر گوش کسی قطع شود و آن را پیوند بزند، ظاهر عدم سقوط حق قصاص است. اما اگر جانی پس از قصاص، گوش خود را پیوند بزند، در روایتی آمده است که باید دوباره قطع شود تا نقص و عیب آن باقی بماند و گفته شده که باید حاکم دستور دهد آن را جدا کنند زیرا مردار و نجس است. روایت مزبور ضعیف است. اگر با پیوند عضو حیات در آن مانند سایر اعضا جریان پیدا کند، حکم آن مانند سایر اعضا است و نه حاکم نه غیر او حق ندارد آن را جدا کند.

اگر کسی بخشی از گوش دیگری را ببرد ولی آن را جدا نکند، چنانچه مماثله در قصاص آن ممکن باشد، قصاص می‌شود، حتی اگر مجنی‌علیه آن را پیوند بزند، باز هم حق قصاص دارد، اما اگر مماثله ممکن نباشد، قصاص نمی‌شود." (Khomeini, 2004).

حکم پیوند عضو قطع شده و تأثیر آن بر حکم قصاص

عضوی که پس از قصاص و قطع شدن پیوند زده شود، از نظر تکلیفی چه حکمی دارد؟ آیا مردار و نجس است و نماز با آن صحیح نبوده و باید جدا شود یا چنین نیست؟

عضوی که پیوند زده می‌شود، دو حالت ممکن است پیدا کند:

حالت اول: به این صورت که قطعه پیوندی با بدن جوش می‌خورد و جزء بدن می‌شود و مانند سایر اجزای بدن، حیات در آن جریان می‌یابد.

حالت دوم: این گونه که عضو مزبور مانند اعضای مصنوعی فقط در ظاهر به بدن متصل می‌شود و حیات در آن جریان نمی‌یابد، مثل آنکه پاره‌ای از استخوان انسان یا دندان یا ناخن او را بردارند و به بدن وصل کنند. این گونه پیوندها معمولاً فقط در موارد اجزایی که حیات در آنها جریان ندارد صورت می‌گیرد.

در مورد حالت اول، صحیح آن است که عضو پیوندی جزء زنده‌ای از بدن انسان می‌شود و نه مردار است و نه نجس. در این نوع از پیوند، تمسک به اخباری که قطعه جدا شده از بدن زنده را مردار و نجس می‌داند، نادرست است؛ زیرا این اخبار از فرض مورد بحث، یعنی پیوند عضو جدا شده قبل از سرد شدن آن و استمرار حیات دوباره در آن، منصرف است. این ناظر به قطعه‌ای است که جدا شده باشد و به واسطه جدا شدن مرده باشد؛ چنین قطعه‌ای حقیقتاً و عرفاً مردار است.

اما در حالت دوم، یعنی آنکه قطعه جدا شده بعد از پیوند، حیات نداشته باشد، بی‌هیچ اشکالی این قطعه مردار است و همچنان قطعه‌ای جدا از بدن به شمار می‌آید. ولی اگر از اجزایی باشد که حیات در آنها جریان ندارد مثل استخوان، دندان، ناخن و مو، نجس نیست و دلیلی وجود ندارد که حمل آن در حال نماز ممنوع باشد. بنابراین آنچه فقهای عامه گفته‌اند که حاکم یا شخص دیگری ملزم به جدا کردن چنین قطعه‌ای است، بی‌وجه است.

تاثیر پیوند عضو قطع شده بر حکم قصاص

در این مقام نیز دو فرض وجود دارد:

فرض نخست آنکه، قطعه جدا شده را به بدن می‌چسبانند بی‌آنکه با بدن جوش بخورد و خوب شود. این گونه پیوند، فقط برای حفظ ظاهر است، مانند آنکه ناخن کسی قطع شود و آن را بردارد و برای حفظ صورت ظاهر آن را به جای خود بچسبانند بی‌آنکه جزء بدن شده و مانند دیگر ناخن‌ها رشد و نمو داشته باشد. پیوند استخوان و پوست نیز اگر امکان پیوند آنها وجود داشته باشد، از همین قبیل است (Allameh Hili, 1961).

فرض دوم آنکه، قطعه جدا شده پس از پیوند، جزء بدن شده و به حال اول خود برگردد و دارای رشد و نمو بوده و مانند دیگر اجزای بدن، حیات داشته باشد (Allameh Hili, 1961).

در بررسی فرض نخست، باید بیان کرد که جای اشکال نیست که این گونه پیوند هیچ تأثیری نه سلبی و نه ایجابی بر قصاص ندارد و روایت اسحاق بن عمار قطعاً ناظر به این فرض نیست؛ زیرا در آن تصریح شده که قطعه جدا شده پس از پیوند، با بدن جوش خورده و خوب شده باشد. ظهور این تعبیر در فرض دوم است و بنا بر این، همین فرض باید موضوع بحث در این مسأله قرار گیرد (Allameh Hili, 1961). یک حالت دیگر نیز به فرض نخست ملحق می‌شود و آن اینکه مجنی‌علیه یا جانی، قطعه‌ای از بدن انسان یا حیوان دیگری را به جای عضو قطع شده پیوند بزند و این قطعه جزء زنده بدن او شود و نقص عضو او را برطرف کند. این فرض نیز با موضوع بحث ما بیگانه است؛ زیرا این کار، افزودن قطعه‌ای که جزء بدن نبوده به بدن است. مماثله در قصاص به لحاظ اجزای بدن خود مجنی‌علیه و جانی است و با اجرای قصاص، این مماثله حاصل شده است. اما پیوند عضوی غیر از اعضای بدن خود آنها به جای عضو قطع شده، حق هر یک از آن دو است. همچنین فرض مذکور با آنچه مورد نظر ادله قصاص است نیز بیگانه است؛ زیرا روایت اسحاق دلالت بر آن دارد که قصاص به خاطر نقص و عیبی که در بدن مجنی‌علیه حاصل شده انجام می‌گیرد. ظهور این روایت ناظر به نقص و عیبی است که در خود اجزای بدن حاصل شده است، نه آنچه ممکن است از خارج به بدن افزوده شده یا خداوند دوباره به او عطا کرده باشد.

در بررسی فرض دوم از سه مسأله بحث می‌شود:

مسأله اول: اگر جانی یا مجنی علیه عضو قطع شده خود را بعد از قصاص به حال اول برگرداند، آیا هریک از آن دو حق دارد آن را جدا کند؟
مسأله دوم: اگر مجنی علیه قبل از قصاص جانی، عضو قطع شده خود را به حال اول برگرداند، آیا با این کار، حق او برای اجرای قصاص ساقط و به دیه یا ارش تبدیل می‌شود؟

مسأله سوم: آیا جایز است به مجرد جدا شدن عضو حتی اگر با پیوند، امکان علاج آن وجود داشته باشد، جانی را قصاص کرد یا واجب است صبر شود و قصاص به تأخیر بیفتد تا وضع علاج روشن گردد؟

مسأله اول مسلم است که اقتضای اصل اولی، حرمت اضرار به مسلمان یا قطع عضوی از اعضای او است مگر اینکه جواز آن با دلیل ثابت شده باشد و در باب جنایات عمدی، ثابت شد که مجنی علیه حق دارد جانی را قصاص کند. پس لازم است در دو مقام بحث شود: نخست آنکه مقتضای ادله قصاص اعضا چیست و آیا می‌توان از این ادله به دست آورد که مجنی علیه یا جانی حق دارد عضوی را که یکی از آن دو پس از قصاص، پیوند زده باشد جدا کند؟

مسأله دوم: سبب قصاص در اعضا، قطع بودن عضو است. بنابراین هرگاه قبل از قصاص، عضو مقطوع پیوند زده شود، ادله قصاص عضو، شامل آن نمی‌شود زیرا با پیوند عضو مقطوع به بدن، موضوع این ادله منتفی می‌شود. از طرفی تعلیل موجود در معتبره استحقاق، این مورد را دربرمی‌گیرد، بنابراین اگر هم ادله قصاص اطلاق داشته باشد، آن را با ظهور تعلیل روایت اسحاق قید می‌زنیم (Allameh Hili, 1961). البته این سخن منافاتی با آن ندارد که تا وقتی مجنی علیه، عضو مقطوع را به بدن خود پیوند زده باشد، حق قصاص خواهد داشت. گاهی برای اثبات سقوط حق قصاص عضو بعد از بهبود و سلامت آن، به روایاتی مانند مرسله جمیل استدلال می‌شود:

عن جمیل عن بعض اصحابنا عن احدهما (ع) فی رجل کسر ید رجل ثم برأت ید الرجل قال: لیس فی هذا قصاص ولكن یعطى الارش.
جمیل از برخی از اصحاب از یکی از دو امام باقر یا صادق (ع) در مورد مردی که دست مرد دیگری را شکست سپس دست آن مرد بهبود یافت، نقل کرد که فرمود: «قصاص ندارد و لیکن باید ارش بپردازد».

در مرسله دیگری نیز به نقل از یکی از دو امام باقر یا صادق (ع) آمده است:

إنه قال: فی سنّ الصبى یضربها الرجل فتسقط ثم تنبت، قال: «لیس علیه قصاص و علیه الارش»،

امام (ع) در مورد مردی که به دندان کودکی آسیب رساند و آن دندان افتاد سپس دوباره روید، فرمود: «بر او قصاص نیست ولی ارش هست».
(Majlesi, 1982).

اشکال این استدلال علاوه بر ضعف سند روایت و مرسل بودن آن، این است که سقوط قصاص در مورد شکستگی دست از آن رواست که استخوان‌ها به طور کلی قصاص ندارند. تعبیر «لیس فی هذا قصاص» ظهور در نفی قصاص از این نوع جنایت دارد نه اینکه چون شکستگی خوب شد قصاص ندارد. بنابراین، روایت مذکور همانند برخی روایات معتبر دیگر است که می‌گویند استخوان قصاص ندارد» (Majlesi, 1982) دست‌کم چنین احتمالی می‌رود و همین موجب اجمال روایت می‌شود. «همچنین نفی قصاص در مورد دندان کودک که بعد از جنایت دوباره بروید، از آن روی است که این دندان، دندان اصلی نبوده بلکه موقت است و دندان اصلی قصاص دارد. بنابراین آنچه ما در پی اثبات آن هستیم از این روایت نیز به دست نمی‌آید. تنها راه اثبات مدعا منحصر به همان وجهی است که بیان کردیم. برخی از بزرگان معاصر با

تمسک به روایت اسحاق فتوا داده‌اند که اگر عضو بریده شده، بهبود یافته و به بدن متصل شود، قصاص ندارد. (Khoei, 2008). چنان‌که از ظاهر سخنان شیخ مفید و برخی دیگر از فقهای پیشین نیز همین نظر به دست می‌آید.

پیوند عضو در باب قصاص از دیدگاه شیعه و مذاهب اربعه

فقهای شیعه در مسئله «قصاص الطرف» قائل به عدم جواز پیوند عضو مقطوع شده‌اند، حتی شیخ طوسی (ره) ادعای اجماع نموده است (Allameh Hili, 1961). البته علامه حلی (ره) معتقد است مجنی‌علیه حق ندارد عضو پیوند خورده در بدن جانی را دوباره قطع نماید. اما فقهای معاصر در این مسئله اختلاف نظر دارند. بعضی از آنان مانند امام خمینی (ره) (Khomeini, 2004) قائل به جواز و بعضی دیگر مانند آیت‌الله خویی (ره) (Nawi, 1991) قائل به عدم جوازند.

فقهای شافعیه نیز مانند فقهای متقدم شیعه قائل به عدم جواز هستند. از آنجا که ملاک جواز یا عدم جواز پیوند - نزد حنابله - فقط طهارت و نجاست عضو پیوند خورده است، و عضو پیوند خورده نزد ایشان طاهر است، می‌توان گفت که پیوند عضو در باب قصاص از نظر حنابله جایز است.

از نظر فقهای حنفیه و مالکیه، طبق ملاک طهارت و نجاست عضو پیوند خورده می‌توان گفت که از نظر بعضی فقهای حنفیه و جمیع فقهای حنابله، پیوند عضو در باب قصاص هم جایز است، چون طبق نظر ایشان عضو پیوند خورده طاهر است.

پیوند عضو مجنی‌علیه بعد از استیفای قصاص

طبق ملاک طهارت و نجاست عضو پیوند خورده می‌توان گفت که از نظر بعضی فقهای حنفیه و جمیع فقهای حنابله، پیوند عضو در باب قصاص هم جایز است، چون طبق نظر ایشان عضو پیوند خورده طاهر است.

قسم اول پیوند: فی الجمله برای اثبات منع پیوند عضو در باب قصاص، مجموعاً به سه دلیل تمسک شده است که مسئله طهارت و نجاست عضو پیوند خورده را در مسئله قبل بحث کردیم و اثبات نمودیم که عضو پیوندی مراد نیست. پس این دلیل بالمره ساقط است. اجماع هم بر فرض تحققش در قسم دوم از پیوند ادعا شده است. لذا اجماع هم قسم اول از پیوند را شامل نمی‌شود. مورد روایت اسحاق بن عمار نیز بر فرض تمامیت سندش، پیوند عضو جانی است نه مجنی‌علیه.

قسم دوم پیوند: برای منع پیوند عضو در این قسم هم اجماع داریم و هم روایت اسحاق بن عمار در دست است. اما اجماع ذکر شده قبلاً استناد نیست، چون بر فرض تحققش احتمال مدرکیت دارد. البته روایت مذکور از دو جهت (سند و دلالت) قابل بررسی است. علاوه بر آن بعضی از علمای معاصر از آیه قصاص هم منع پیوند عضو جانی را استفاده کرده‌اند. آیه شریفه زیر بر این مطلب دلالت دارد:

وکتبنا علیهم فیها ان النفس بالنفس والعین بالعين والانف بالانف.... (مائده: آیه ۴۵).

قسم سوم پیوند: مجنی‌علیه بعد از قصاص کردن جانی هم می‌تواند عضو خویش را پیوند دهد، متنها دیگر حق جلوگیری از پیوند عضو جانی را نخواهد داشت، چون از پیوند خوردن عضو مجنی‌علیه معلوم می‌شود که جنایت جانی فقط از حیث حدوث قطع بوده که مجنی‌علیه آن را قصاص کرده است.

یکی از انجای پیوند، پیوند عضو محدود است. مثلاً کسی که بر اثر اجرای حد سرقت یا محاربه عضوی از بدن خویش را از دست داده، آیا چنین شخصی حق پیوند عضو مقطوع خود را دارد یا خیر؟

هرچند در کتب علمای گذشته سخنی راجع به این نوع پیوند دیده نمی‌شود، اما از آنجا که بسیاری از فقهای اعصار گذشته از شافعیه و امامیه در مسئله قصاص طرف برای اثبات عدم جواز پیوند به میته و نجس بودن عضو مقطوع استناد کرده‌اند، می‌توان گفت که نظرشان راجع به عضو محدود هم عدم جواز است. اما کسانی که عضو جانی را قصاص کرده‌اند، نه تنها جایز بلکه لازم است. پس این مدل پیوند را جایز دانسته‌اند.

ادله منع پیوند

دلیل اول: آیه حد سرق

والسارق والسارقه فاقطعوا ایدیهما جزاء بما کسبا نکالا من الله والله عزیز حکیم. (مائده: آیه ۳۸)

نظر برخی از علما این است که آیه شریفه بر منع پیوند دلالت نمی‌کند، چون در این آیه فقط امر به بریدن دست سارق شده و قید مقطوع ماندن نیامده است (Kharazi, 2001). پس از بریدن دست سارق، امر مولا امتثال شده و فتوا به مقطوع ماندن نیازمند دلیل است. اما این استدلال تمام نیست، زیرا درست است که مأموریه در آیه شریفه بقای اثر قطع نیست، بلکه مجرد قطع است، منتها عرفاً به تناسب حکم و موضوع می‌فهمیم که مأموریه فقط قطع کردن نیست، بلکه بقای اثر قطع یعنی مقطوع ماندن دست نیز هست، زیرا در آیه شریفه کلمه "نکال" آمده است که مفعول له برای قطع است، یعنی غرض از بریدن دست سارق عقوبت است و عرف از عقاب و ثواب دوام را می‌فهماند نه فقط حدوث را. تا زمانی نیز که شارع فهم عرف را تخطئه نکند و برخلاف فهم عرف ابراز عقیده نکند، فهم عرف لازم‌الاتباع است، چون خطابات شرعی به عرف القا شده است و عرف از این کلام دوام را می‌فهمد. پس سارق حق ندارد دست خویش را پیوند بزند.

دلیل دوم: روایات

برای اثبات منع پیوند، تمسک به روایات این باب تمام نیست؛ هرچند برای تأیید مطلب مناسب است.

ادله جواز

برخی برای اثبات جواز پیوند، به اصل براءت تمسک کرده‌اند (Tusi, 1970, 1992). اما با وجود دلیل بر عدم جواز، نوبت به اصل نمی‌رسد و روایت اصبع بن نباته که طبق آن، حضرت امیر(ع) دست سارق را پس از اجرای حد دوباره به حالت قبل بازگردانده‌اند (Majlesi, 1982)، هرچند از نظر دلالت تمام است، اما از نظر سند مشکل دارد. پس نتیجه بحث این است که پیوند زدن دست سارق جایز نیست.

نتیجه‌گیری

علمای دین معتقدند گناه جسم با اجرای احکام مجازات پاک می‌شود، اما این که روح و جان انسان را چگونه می‌توان پاک و تطهیر کرد شاید یکی از راه‌ها حسناتی است که فرد پس از مرگ از خود به جا می‌گذارد. در این میان موضوع اهدای عضو شاید یکی از همین حسنات باشد. مجرم یا محکومی که قرار است حکم قصاص یا اعدام بر او جاری شود، به طور معمول قبل از اجرای حکم توبه می‌کند و پس از اجرای حکم نیز جسمش از گناه پاک می‌شود. در این باره هنوز هم میان علما، فقها و حقوقدانان بحث‌های مختلفی وجود دارد، همچنین باید توجه داشت که به موجب قاعده "تسلیط"، مردم بر اموال و نفوس خود مسلط هستند. هرچند در مورد کلمه "انفس" در قاعده، تردید شده است، اما به هر حال شکلی از قاعده که انفس را هم دربر دارد، موجود و مورد قبول بعضی‌ها است. همه می‌دانند که فعل خودکشی حرام است، اما این مورد با خودکشی تفاوت دارد. علت حرمت این است که خودکشی دال بر ناامید شدن از رحمت حق است اما در این مورد فردی که به حکم قانون قرار است اعدام شود، با اراده آزاد تصمیم می‌گیرد که ارتباطی به سلب حیات توسط خودش ندارد. ماده ۳۶۵ قانون مجازات

اسلامی نیز می‌گوید: "در قتل و سایر جنایات عمدی، مجنی علیه می‌تواند پس از وقوع جنایت و پیش از فوت از حق قصاص گذشت کرده یا مصالحه نماید و اولیای دم و وارثان نمی‌توانند پس از فوت او حسب مورد، مطالبه قصاص یا دیه کنند." این ماده که به نوعی قبول همان قاعده تسلیط را دربر دارد، به طریق اولی دلالت بر صحت سرایت قاعده تسلیط بر انفس می‌کند. یعنی مردم نسبت به جان و تمامیت بدنی خود مسلط هستند.

نتایج زیر به دست می‌آید: اگر کسی عضوی از شخص دیگری را قطع کند — عضوی از اعضای که در آنها قصاص هست — و در عوض آن قصاص شود، سپس یکی از آن دو، عضو مقطوع خود را پیوند بزند و به حال اول برگرداند، دیگری که عضو او همچنان ناقص است حق خواهد داشت او را منع کند و آن را دوباره جدا سازد. آری اگر عضوی غیر از عین همان عضو قطع شده را به بدن خود پیوند بزند، دیگری حق نخواهد داشت او را منع کند، چنانکه مثلاً کسی چشم دیگری را درآورد و او چشم زنده یا مرده‌ای را به جای آن بکارد، یا نرمی گوش کسی قطع شود و او تکه‌ای از گوشت بدن خود یا بدن دیگری را با عمل جراحی پلاستیک به جای آن بگذارد. اگر کسی عضوی از اعضای را که قصاص دارند، از بدن دیگری قطع کند و قبل از آنکه قصاص شود، مجنی علیه عضو قطع شده را پیوند زده و به جای خود برگرداند، حق قصاص ساقط می‌شود و اثبات دیه نیز برای آن مشکل است، بلکه پرداخت غرامت باید به حکومت تعیین شود. این در صورتی است که عین همان عضو قطع شده را پیوند زده باشد، اما اگر عضوی را از خارج بدن خود به دست آورده و به بدن خود پیوند بزند، حق قصاص یا دیه — چنانکه پیش‌تر اشاره کردیم — برای او محفوظ است. در موارد قصاص اعضا واجب است صبر شود تا وضع معالجه و بهبود عضو قطع شده روشن گردد. اگر خوب شد، قصاص منتفی می‌شود و اگر خوب نشد، قصاص مستقر خواهد شد. این حکم نیز در صورتی است که علاج با عضوی از بدنی دیگر انجام ننگرفته باشد، بلکه عین همان عضو قطع شده پیوند زده شود، و گرنه از همان ابتدا، قصاص مستقر است.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

حامی مالی

این پژوهش حامی مالی نداشته است.

EXTENDED SUMMARY

The intersection of Islamic jurisprudence, medical ethics, and criminal law presents unique challenges when addressing issues such as bodily harm, retribution (qisas), and organ transplantation. This paper explores the theological and legal frameworks surrounding the permissibility of organ transplantation, particularly following the judicial execution of retribution for bodily harm. While the permissibility of organ transplantation has garnered significant attention in contemporary discourse, the application of these principles within the realm of Islamic law, particularly in cases of bodily injury, requires a nuanced understanding of classical and modern interpretations.

The foundation of qisas in Islamic law is rooted in the principle of equivalence in retribution for bodily harm, as articulated in the Qur'an and further expounded in Hadiths. The notion of equivalence in punishment underlines the importance of proportional justice in Islamic legal systems (Al-Qur'an, 5:45). Qisas mandates the retribution of bodily harm, ensuring that if an individual causes injury or harm to another person, the same injury or harm may be inflicted as punishment. In classical Islamic jurisprudence, scholars have emphasized the permanence of bodily harm following a qisas execution, especially in cases of mutilation or amputation. This permanence raises questions regarding the legal and ethical permissibility of reattaching or transplanting severed body parts. According to traditional views, once the bodily harm is inflicted, the principle of the punishment's permanence must be maintained unless the injured party or their heirs waive the right to retribution. Therefore, the act of reattaching or transplanting organs after qisas might be seen as an affront to the very nature of the punishment, which aims to permanently mark the wrongdoer (Shahid Thani, 2011).

A significant portion of the article addresses the historical perspectives on organ transplantation, particularly in the context of bodily harm and punishment. Classical Islamic scholars have consistently prohibited the reattachment of severed limbs, particularly when the limb or organ was removed as a form of legal punishment. The basis of this prohibition lies in the belief that the execution of qisas must result in a permanent, unalterable physical consequence. However, some contemporary Islamic scholars have reconsidered this position, particularly as medical advancements have allowed for the possibility of reattaching severed limbs or transplanting organs. These scholars argue that the medical possibility of reattaching or transplanting organs does not inherently contradict the goals of qisas, especially if the procedure leads to the restoration of the individual's health without compromising the justice of the punishment (Khomeini, 2004). This view remains contested, with some scholars maintaining that the permanence of the punishment must be preserved, while others suggest that medical interventions do not invalidate the legal consequences of the qisas execution.

In modern times, the discourse on the permissibility of organ transplantation in Islamic jurisprudence has evolved in response to both medical advancements and the ethical concerns posed by these practices. One major area of contention is whether an individual who has undergone qisas for bodily harm retains the right to undergo an organ transplant or have their severed body parts reattached. Some scholars argue that any medical intervention that restores the body to its pre-injury state undermines the principle of qisas and its deterrent effects. Others, however, contend that the restoration of health and functionality through organ transplantation does not nullify the punishment; rather, it aligns with the Islamic ethical commitment to preserving life and dignity, which are central tenets of Islamic law (Allameh Hili, 1961).

This debate is further complicated by the concept of "blood money" (diya) and the legal distinctions between qisas and other forms of compensation. In cases where the victim chooses to forgive the perpetrator, the payment of diya replaces the punishment of qisas. This introduces a layer of complexity when considering the ethical and legal status of organ transplantation in such cases, as the forgiveness of retribution could theoretically permit the restoration of the bodily harm (Majlesi, 1982).

The article also touches upon the broader issue of organ donation and transplantation in Islamic law. Organ donation, especially posthumously, is a practice that has garnered significant debate within

the Islamic world. While some scholars argue that the donation of organs is permissible, provided it is done with the proper intent and within the boundaries of Islamic ethics, others maintain that it is impermissible, especially when it involves the selling or trading of human organs. This prohibition is rooted in the belief that the human body is a trust from God, and that its parts should not be commodified. However, in cases where organ transplantation is considered a necessary medical intervention to save a life or restore health, many scholars permit the practice under the principles of necessity (*darura*) and preserving human life (Allameh Hili, 1961; Tusi, 1970). This is particularly relevant in cases where the donor is deceased, and their organs can be transplanted to benefit a living person without violating any Islamic prohibitions.

In conclusion, the issue of organ transplantation in Islamic jurisprudence—particularly in the context of *qisas* and bodily harm—remains a highly complex and evolving area of study. While traditional interpretations of Islamic law maintain that the punishment for bodily harm must be permanent, contemporary scholars have begun to reconsider the implications of modern medical advancements on these rulings. The key to resolving these issues lies in balancing the principles of justice, retribution, and the preservation of human dignity. Islamic jurisprudence must continue to evolve in response to technological advancements in medical science while upholding its ethical and legal foundations. The ongoing dialogue between traditional and modern interpretations of Islamic law will undoubtedly shape the future of organ transplantation within the Islamic world, as well as its ethical and legal boundaries.

References

- Allameh Hili, H. b. Y. (1961). *Miskhal al-Shia fi al-Ahkam al-Sharia* (Vol. 9). Bostan Kitab Qom Publications.
- Amir Abdul Aziz. (2007). *Jurisprudence of Crime in Islam*. Dar al-Salam Publications.
- Kharazi, M. (2001). Cultivation of Organs. *Jurisprudence Journal (Arabic)*(21).
- Khoei, S. A. Q. (2008). *The Basics of Talkma al-Manhaj* (Vol. 2). The Revival Institute, the works of Imam Al-Khoei.
- Khomeini, S. R. A.-M. (2004). *Tahrir al-Wasila* (Vol. 2). Al-Nashar al-Islami Institute.
- Majlesi, M. B. b. M. T. (1982). *Bihar al-Anwar*. Darahia al-Trath al-Arabi.
- Nawi, Y. b. S. (1991). *Rawda al-Talabin and al-Muftin* (Vol. 7). Al-Diyaneh al-Islamiya Publications.
- Qazi, I. a.-B. (1991). *Javaher al-Fiqah* (Vol. 1st volume). Islamic Publishing House.
- Sadeghi, M. M. S. (2016). *Crimes Against Individuals*. Mizan Publishing House.
- Shahid Awal, L. Y. D. (2015). *Lameh Ya Damascus* (Vol. 2). Dar Al-Fikr Publishing House.
- Shahid Thani. (2011). *Sharh al-Luma* (Vol. 5). Darul Alam Publishing House.
- Sheikh Mufid, M. b. M. b. N. m. (1989). *Al-Maqna* (Vol. 2). Islamic Publishing Institute.
- Tusi, S. A. J. M. I. A.-H. (1970). *Tahdhib al-Ahkam* (Vol. 10). Dar al-Kitab Islamia.
- Tusi, S. A. J. M. I. A.-H. (1992). *Al-Massut* (Vol. VII). Dar al-Kitab al-Islami.