



The Jurisprudential Rule of "Shin"

Ardavān. Arzhang^{1*} - Aghaei Nejad. Somayeh²

1: Associate Professor, Meybod University, Meybod, Iran: (Corresponding Author) (Arzhang1345@gmail.com)

2: PhD Student, Meybod University, Meybod, Iran.

Abstract: According to this rule, retaliation of a limb is for the "shain" (defect) that has occurred due to the crime, not merely the cutting and separation of the limb. "Shin" has not yet found its place as a jurisprudential rule. Therefore, the question of this research is to extract and establish the jurisprudential rule of Shin, as a fundamental rule in the chapter of retaliation of limbs. Based on the descriptive-analytical method, this paper presents the evidences of the rule (including the verse of Eteda, the narration of Ishaq Ibn Ammar, and consensus and also explains the characteristics of the rule such as the continuity of Shain, the actuality of Shain, and the similarity of Shin. Organizing the related titles in the form of a rule (based on the jurists methodology) will lead the towards a disciplined practice. Moreover, this rule is worth considering from the perspective of criminal philosophy and its affirmative and customary nature contributes to its validity, discipline, and regularity.

Keywords Jurisprudential rule, Shain, retaliation of limbs, similarity.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فصلنامه مطالعات فقه و حقوق اسلامی

سال ۱۵ - شماره ۳۳ - زمستان ۱۴۰۲

صفحات ۳۹-۶۸ (مقاله پژوهشی)

تاریخ: وصول ۱۴۰۱/۰۴/۱۶ - بازنگری ۱۴۰۱/۰۶/۱۲ - پذیرش ۱۴۰۱/۰۶/۱۳

قاعده فقهی «شین»

ارژنگ اردوان^۱ / سمیه آقایی نژاد^۲

haghighatpoor@yazd.ac.ir

۱: دانشیار دانشگاه میبد، میبد، ایران. (نویسنده مسئول)

۲: دانشجوی دکتری دانشگاه میبد، میبد، ایران.

چکیده: براساس این قاعده، قصاص عضو به جهت «شین» (عیب) است که به سبب جنایت پدید آمده است (انما یکون القصاص من أجل الشین)، نه مجرد قطع و جدا شدن عضو. «شین» تا کنون جایگاه خود را به مثابه یک قاعده فقهی به دست نیاورده است. بر این اساس، مسأله این جستار تحقیقی، استخراج و تأسیس قاعده فقهی شین، به عنوان قاعده‌ای اساسی در باب قصاص عضو است. نوشته حاضر با ابتنای بر روش توصیفی - تحلیلی، به بیان مدارک قاعده (از جمله آیه اعتداء، روایت اسحاق بن عمار و اجماع) و نیز تبیین ویژگی های قاعده نظیر استمرار شین، فعلیت شین، مماثلت شین پرداخته است. تنظیم قاعده وار عناوین مرتبط (بر منهج و مسلک فقیهان) موجب می شود باب قصاص عضو به سوی ضابطه مندی در رویه رهنمون شود. همچنین این قاعده، از منظر فلسفه کیفری قابل تأمل و درنگ است و هویت امضایی و ارتكازی آن به اعتبار، انضباط و روال مندی آن کمک می کند.

کلیدواژه: قاعده فقهی، شین، قصاص عضو، مماثلت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

اردوان، ارژنگ؛ آقایی نژاد، سمیه (۱۴۰۲). قاعده فقهی «شین». مجله مطالعات فقه و حقوق اسلامی دانشگاه

سمنان، شماره ۳۳، صفحات ۳۹-۶۸.

Doi: [10.22075/feqh.2022.23910.2939](https://doi.org/10.22075/feqh.2022.23910.2939)

مقدمه

قواعد فقهی در بسیاری از بخش‌های فقه (اعمّ از عبادات و معاملات) متکثر و متعدّد اند، ولی حوزه مجازات‌ها و به ویژه قصاص، از کمی آنها رنجور؛ به همین دلیل، استخراج قواعد در این بخش نیازمند پژوهش‌های مستمرّ، مستند و مستدلّ است.

پیشرفت دانش پزشکی و علوم مرتبط، امکان برخی جراحی‌های بهبود دهنده و نیز عمل پیوند اعضا را که می‌تواند رافع شین باشد، فراهم نموده است. همین امر، ضرورت و بایستگی پژوهش در قصاص عضو، به لحاظ شین و ترمیم آن را بیشتر می‌کند. جستار حاضر، مبتنی بر این ضرورت و بر پایه فرآیند قاعده‌انگاری و با عنایت به اهمیت ضابطه‌مندسازی باب قصاص عضو بر مبنای علّت و فلسفه مجازات آن سامان یافته است.

بنابراین مسأله اصلی استخراج، تبیین و طرح قاعده‌ای با عنوان قاعده فقهی «شین» است. در روایات آمده است که علّت ایجاد حقّ قصاص برای مجنیّ علیه، شین حاصل از جنایت است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸۵/۲۹). شین به معنای عیب و نقص و یا به معنای نازیبایی (برخلاف زینت) است؛ یعنی نقص و عیب و یا زشتی و نازیبایی که بر اثر جنایت پدید می‌آید. چگونه می‌توان «شین» مندرج در روایت را که علّت یا حکمت قصاص دانسته شده است، به عنوان قاعده‌ای پیش کشید که با منطبق قاعده‌گونه بر جزئیات خود منطبق باشد؟ به نظر می‌رسد به قدر تکافو، ادلّه حاکی از این قاعده وجود دارد و به شایستگی نیز می‌توان قاعده‌وار به آن سامان داد. از همین رو، بر مبنای روش معهود و مرسوم فقیهان در تأسیس و تبیین قواعد فقهی، نخست، به تبیین مفاهیم قاعده و سپس به بررسی مستندات قاعده، و در نهایت به گستره مفاد و تطبیق آن پرداخته می‌شود.

۱- مفاهیم و مفردات قاعده

تبیین واژه‌های اساسی، اولین بایسته و گام نخست در امر قاعده‌انگاری است. ایضاح مفهومی (لغت و اصطلاح) قاعده فقهی، قصاص و شین در ادامه می‌آید.

الف: قاعده فقهی

واژه قاعده به معنای اساس و ریشه است. تسمیه ستون های خانه به قواعد، بر همین معنا استوار است (طریحی، ۱۴۱۶: ۱۲۹/۳). قواعد فقهی در اصطلاح، قواعدی هستند که در مسیر به دست آوردن احکام شرعی الهی واقع می شوند ولی این بهره گیری، نه از باب استنباط و توسط، بلکه از باب تطبیق است (فیاض، ۱۳۱۹: ۸/۱). گویی قاعده امری است کلی که در هنگام شناسایی و استخراج احکام جزئیات از آن، بر تمامی جزئیات خود منطبق بوده (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۴/۱) و نتیجه آن، حکم جزئی عملی باشد، نه حکم کلی که به واسطه تطبیق بر خارج، مورد عمل واقع می شود. البته در این انطباق، بایستی نسبت میان افراد مندرج در تحت قاعده با خود قاعده، از قبیل انواع و اصناف باشد و نه آن که نظیر مسأله فقهی، نسبت جزئی اضافی نوعی باشد. شایان ذکر است که قواعد فقهی، تکوین یافته فرآیند استقراء در بسیاری از فروع فقهی و ایجاد ارتباط میان آنها و یا دستیابی به مدرک و علتی است که سبب جمع بین آنها و به دست آمدن قاعده می شود.

ب: قصاص

واژه شناسان، قصاص را اسم مصدر و مشتق از بُن «ق ص ص» و به معنای «اقتفاء الأثر، یعنی تبعیت و پیگیری اثر چیزی» دانسته اند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷۴/۷؛ واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۳۴/۹). فعل امر از همین ریشه و با همین معنا در قرآن کریم آمده است: «وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّیْهِ: مادر حضرت موسی به خواهر ایشان گفت: دنبال موسی برو» (قصص: ۱۱؛ کهف: ۶۴).

از منظر اصطلاحی و دانش واژه، قصاص به اخصّ از معنای لغوی تعریف شده است: «استیفاء و اخذ مثل اثر جنایت قتل عمد، قطع عضو و یا جرم، به نحوی که مقتصّ (قصاص کننده) عین همان جنایتی را که بر او وارد شده است، بر جانی (مقتصّ منه) وارد سازد (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۱۱/۱۰؛ حائری طباطبائی، ۱۴۰۹: ۴۰۱/۳). گفتنی است قصاص

بر دو نوع است: قصاص نفس و قصاص عضو (طرف). مسأله این نوشتار، ناظر به قصاص عضو است.

ج: الشین

بر پایه قاعده، قصاص به جهت «شین» حاصل از جنایت است، نه مجرد قطع و جدا شدن عضو. واژه شین در برخی دیگر از ابواب فقه، غیر از قصاص نیز به کار رفته است. در باب معاملات بنده (عبد)، معصوم فرمود: «لَا تَشْتَرِينَ شَيْنًا وَلَا عَيْبًا...» (کلینی، ۱۴۲۹: ۲۱۲/۵).

پاره‌ای از واژه شناسان، واژه «شین» را به معنای «عیب و نقص» (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۵۲۱/۲) و برخی دیگر به معنای «نازیبایی و زشتی» در برابر «زین و زینت» دانسته‌اند (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۶۸/۱۸؛ جوهری، ۱۴۱۰: ۲۱۴/۵). البته علّامه مجلسی با توجه به دوگانگی ظاهری در روایت منقول، بین شین و عیب چنین تفاوت نهاده که شین، نسبت به خلقت و طبیعت اصلی است ولی عیب، نسبت به خُلق (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۳۸/۱۹). به عبارت دیگر، هر دو، گونه‌ای از نقص و ایراد است: یکی در خلقت و طبیعت انسان و دیگری اشکال در خُلق و اخلاق. مراد حدیث این است که بنده‌ای نخر که دارای اشکال در طبیعت و اعضاء و دارای ایراد در اخلاق باشد.

عمده فقیهان بدون تبیین اصطلاح شین، آن را در باب قصاص و دیات به کار برده‌اند. شیخ طوسی در دیه مو (شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ۸۳/۷) و دیه ترقوه (شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ۱۵۶/۷) و در موارد متعدد دیگر، شین را به معنای نازیبایی به کار برده است: «کَلَّمَا كَانَ الشَّيْنُ أَكْثَرَ، كَانَتِ الْحُكُومَةُ أَكْثَرَ» (شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ۱۲۳/۷). همو در جای دیگر به صراحت، شین را امری غیر از ضعف عضو (شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ۱۴۱/۷) و در جای دیگر به معنای قباحت (شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ۸۳/۷) استعمال نموده است. برخی دیگر نیز به همین معنای لغوی یعنی «ضدّ الزین» توجه نموده‌اند (حلی، ۱۴۰۵: ۵۹۷). صاحب جامع المدارک دو احتمال را مطرح می‌کند: یکی نقصان عضو، که موجب کراهت

منظر است و دیگری به معنای مطلق جرح که از بین این دو احتمال، معنای اول را بعید می‌داند (خوانساری، ۱۴۰۵: ۲۷۵/۷).

ولی به نظر می‌رسد که شین به معنای نقص در خلقت اصلی باشد و گرنه گاه به سبب بزرگی برخی اعضاء مانند گوش یا بینی، نقص ایجاد شده در اثر جنایت، چه بسا موجب زینت نیز بشود، ولی همچنان در این موارد قصاص واجب است و نمی‌توان به دلیل آن که شین در معنای ضدّ زین در اینجا محقق نشده، قصاص را منتفی دانست؛ بنابراین، شین به معنای نقص در خلقت اصلی موجه تر است؛ هر چند لازمه نقص در خلقت اصلی در برخی موارد، پیدایش نازیبایی است.

۲- مدارک و مستندات قاعده

۲-۱- کتاب

آیات متعددی می‌تواند مبنای قاعده فقهی شین قرار گیرد؛ از جمله: آیه اول: «وَالْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ: ماه‌های حرام را در مقابل ماه‌های حرام قرار دهید، که اگر حرمت آن را نگاه نداشته و با شما قتال کنند شما نیز قصاص کنید. هر که به ستم بر شما دست دراز کند او را از پای در آورید به قدر ستمی که به شما رسانده است» (بقره: ۱۹۴).

آیه دوم: «وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَاللِّسَانَ بِاللِّسَانِ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ: و در تورات بر بنی اسرائیل حکم کردیم که نفس را در مقابل نفس قصاص کنید و چشم را مقابل چشم و بینی را به بینی و گوش را به گوش و دندان را به دندان، و هر زخمی را قصاص خواهد بود» (مائده: ۴۹).

آیه سوم: «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوِقْتُمْ بِهِ: و اگر به شما مسلمانان کسی عقوبت و ستمی رسانید شما باید به قدر آن در مقابل انتقام کشید (نه بیشتر)» (نحل: ۱۲۶).

بر پایه آیات شریفه فوق، مماثله و مراعات یکسانی بین جنایت و قصاص، اساس مشروعیت قصاص و مقابله بوده و هر نوع تخطی از این شرط موجب می‌شود عکس

العمل در برابر بی عدالتی (اعتداء و تجاوز)، خود تبدیل به مصداق بی عدالتی شود؛ چراکه اصل لا تَعْتَدُوا (هیچ گاه تجاوز از حدّ، روا ندارید)، همواره حاکم بر مقابله به مثل است (عمید زنجانی، ۱۳۷۷: ۴۸۶/۳).

افزون بر این، تعبیر «مثل» در این آیات بسیار قابل تأمل است؛ چه آن که قصاص به معنای افتفاء الاثر (بنابر معنای لغوی) مقتضی آن است که «مثل شین» بر عضو جانی وارد شود.

برخی تشبیه در آیه را خاصّ و مدلول آیه را لزوم اعتبار مماثلت در مقدار اعتداء دانسته اند (میرزای قمی، ۱۴۱۳: ۳۰۰/۲). مقصود از «مقدار» در این خوانش، تساوی در کمّ و کیف و ... نیست، بلکه مثلیّت در مقدار بر مبنای پذیرش اهل عرف است. گویی مثلیّت، انصراف به مثلیّت عرفی دارد، اما اگر این انصراف، مانع اطلاق دانسته نشده و بر اطلاق تشبیه و مثلیّت در آیه پافشاری شود، رعایت همانندی از هر جهت و تجاوز نکردن از آن حدّ، بایسته و ضروری است (نجفی، ۱۴۰۴: ۸۶/۳۷). نتیجه خوانش مماثلت مطلق در آیه شریفه، همانا محدودیّت در مقدار، کیفیّت اعتداء و نیز ابزار قصاص قاتل است (علامه حلّی، ۱۴۱۸: ۴۵۳/۹؛ عمید زنجانی، ۱۳۸۸: ۵۸/۱).

ولی به نظر می‌رسد مماثلت در آیه شریفه، نمی‌تواند دالّ بر مثلیّت نسبت به مقدار اعتداء و ابزار آن باشد؛ بلکه آیه اجمالاً برای رفع توهمّ حظر، فقط اصل جواز مشروعیّت مقابله به مثل را بیان می‌کند و از حیث کمیت و کیفیّت مماثلت، در مقام بیان نیست تا اطلاق داشته باشد. افزون بر این، اصولاً در تمامی موارد، اجرای مماثلت در کیفیّت ممکن نیست (خمینی، ۱۴۲۱: ۴۸۱/۱). به دیگر سخن، لزوم مثلیّت، ناظر به فرض امکان است؛ چراکه ناپذیرفتنی است که شارع، قصاصِ موجبِ حیات (بقره: ۱۷۹) را به فرض نادر وابسته کرده و در بستر امر نادر، لازم التحقّق بداند. این تفسیر و تطبیق با فضای نزول آیه نیز قرابت و سازگاری بیشتری دارد؛ چه آن که به دلیل وقوع جنگ بین مسلمانان و مشرکان مکه در ماه حرام ذیقعدّه، توهمّ حظر و حرمت نزاع در این ماه وجود داشته (رازی، ۱۴۰۸: ۷۶/۳) و آیه با تجویز مقابله به مثل، این ذهنیّت را می‌زداید.

از آیه شریفه «الْأَنْفُ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنُ بِالْأُذُنِ وَالسِّنُّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ...» نیز بر می آید که مقابله میان دو عضو انجام گیرد، نه میان دو قطع و دو جدا شدن. بدین معنا که هر عضوی از مجنی علیه گرفته شود و نقص پیدا کند، در عوض آن، همان عضو از جانی گرفته شده و او نیز ناقص شود. بر این پایه، قصاص از این جهت صورت نمی گیرد که چون جانی، مجنی علیه را با قطع کردن عضو او آزار داده، پس مجنی علیه نیز حق داشته باشد او را با قطع کردن عضو مقابلش آزار دهد، بلکه قصاص به لحاظ خود عضو و شین حاصل از قطع آن صورت می گیرد (ر.ک: هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۳: ۴۰/۱).

۲-۲- روایت: «... اِنَّمَا يَكُونُ الْقِصَاصُ مِنْ أَجْلِ الشَّيْنِ»

در روایت آمده است: «... عَنْ غِيَاثِ بْنِ كَلُوبٍ عَنْ اسْحَاقِ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ: «أَنَّ رَجُلًا قَطَعَ مِنْ بَعْضِ أُذُنِ رَجُلٍ شَيْئًا فَرَفَعَ ذَلِكَ إِلَيَّ عَلَى فَأَقَادَهُ فَأَخَذَ الْآخَرَ مَا قُطِعَ مِنْ أُذُنِهِ فَرَدَّهُ عَلَيَّ بِدَمِهِ فَالْتَحَمْتُ وَبَرَّاتُ فَعَادَ الْآخَرَ إِلَيَّ عَلَى فَاَسْتَقَادَهُ فَأَمَرَهَا فَقَطَعْتُ ثَانِيَةً وَأَمَرَهَا فَدَفَنْتُ وَقَالَ إِنَّمَا يَكُونُ الْقِصَاصُ مِنْ أَجْلِ الشَّيْنِ: مردی مقداری از گوش مرد دیگری را برید، به امام علی (ع) شکایت شد. ایشان جانی را قصاص کرد، آنگاه مجنی علیه مقداری از گوش جانی را که بریده شده بود، برداشت و به گوش خود چسباند و پس از مدتی گوشت آورد و خوب شد. سپس جانی به علی (ع) شکایت کرد. حضرت این دفعه او را قصاص کرد و فرمان داد دوباره گوش او را بریده و دفن کردند و فرمود: «إِنَّمَا يَكُونُ الْقِصَاصُ مِنْ أَجْلِ الشَّيْنِ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸۵/۲۹).

۱-۲-۲- سند؛ چالش و راه حل

طیف گسترده‌ای از اظهارنظرها در توصیف سند روایت به «حسن» (مجلسی اول، ۱۴۰۶: ۵۹۷/۱۶)، «موثق» (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۶۵/۴۲) و از سوی برخی معاصران با عنوان «ضعیف» (خمینی، ۱۳۷۹: ۵۴۴/۲) و «معتبر» (خوئی، ۱۴۲۲: ۱۹۷/۴۲) وجود دارد.

این اختلاف، بررسی رجالی روایت را به عنوان یکی از پایه‌های اصلی تأسیس قاعده، ضروری می‌نماید. گویی مشکل سندی به خاطر وجود «اسحاق بن عمار» در سلسله سند است که مشترک میان سه راوی: «اسحاق بن عمار بن حیان»، «اسحاق بن عمار ساباطی» و «اسحاق بن عمار صیرفی» می‌باشد. این اشتراک به دلیل نبودن قرینه دالّ بر تعیین، استناد را با چالش مواجه می‌کند. افزون بر این (بر فرض تعیین)، اگر مراد، اسحاق بن عمار ساباطی باشد که اتهام فطحی مذهبی متوجّه اوست (شیخ طوسی، ۱۲۷۱: ۱۵) چنان چه منظور، اسحاق بن عمار صیرفی باشد که مجهول بوده و در مصادر رجالی، توثیق و یا تضعیف نشده است.

البته اتکا بر بیان نجاشی و شیخ طوسی مسأله را روشن نموده و بخشی از چالش را می‌زداید؛ چرا که از نظر نجاشی، صیرفی، ثقه بوده و لقب اسحاق بن عمار بن حیان است (نجاشی، ۱۴۱۸: ۷۱) و بدین طریق، مجهولیت صیرفی برطرف می‌شود. ساباطی نیز علیرغم فطحی بودن، از سوی شیخ طوسی، با عباراتی خاصّ توثیق شده است: «له أصل و كان فطحياً إلا أنه ثقه و أصله معتمد علیه» (شیخ طوسی، ۱۲۷۱: ۱۵).

اشکال اشتراک نسبت به دو عنوان باقیمانده نیز بدین صورت رفع می‌شود که برخی از بزرگان رجال تصریح کرده‌اند که هر دو عنوان «اسحاق بن عمار بن حیان» و «اسحاق بن عمار ساباطی»، متعلّق به یک راوی می‌باشد، نه دو راوی (علامه حلّی، ۱۳۸۱: ۳۱۷). استدلال بر نفی تعدّد بدین صورت است که شیخ در رجال خود، کشی در رجال خویش و صدوق در مشیخه، «اسحاق بن عمار» را بدون هیچگونه توصیفی ذکر کرده‌اند؛ در حالی که اگر مسمای این دو عنوان، متعدّد بود ضرورت داشت که دانشوران رجالی، در راستای رسالت خود، توصیفات ممیزه را بیان نمایند (خوئی، ۱۴۲۲: ۱۹۷/۴۲).

البته در برابر، می‌توان با استدلال شیخ یوسف بحرانی، همدل شد. وی بر این باور است که نجاشی، لقب صیرفی را از آن اسحاق بن عمار بن حیان دانسته و برای وی، انساب و برادرانی ذکر کرده که هیچ یک صفت ساباطی ندارند. اما شیخ در کتاب فهرست برای اسحاق بن عمار ساباطی، فرزندان را نام برده و برای همه آنان صفت

ساباطی را آورده است. بر این اساس، از آنجا که رجالیون، در پی ذکر صفات ممیزه هستند بایستی این تعدّد نام را در کتاب فهرست شیخ، بر تعدّد مسمی حمل کرد (بحرانی، ۱۴۲۳: ۱۸۳/۲).

ولی به هر روی، فارغ از تعدّد مسمی، بی شک اسحاق بن عمار، همان اسحاق بن عمار بن حیان است که امامی و ثقه است؛ چه آن که روایت، منقول از امام صادق (ع) است. از سوی دیگر، طبق گزارش دانشوران علم رجال، ابن عمار ساباطی از هیچ یک از امامان، روایتی را نقل نکرده است. همچنین بنا بر ضابطه خاص در اینجا، هرگاه در طریق حدیث، غیاث بن کلوب واقع شود مراد از اسحاق بن عمار، به قرینه وجود غیاث در سلسله سند، اسحاق بن عمار بن حیان است (حسینی عاملی، بی تا: ۱۷۲/۱۱؛ حائری، ۱۴۱۶: ۲۶/۲).

ضعیف دانستن روایت از سوی برخی (خمینی، ۱۳۷۹: ۵۴۴/۲) گویی به دلیل عدم توثیق غیاث بن کلوب از سوی رجالیون است. اما در پاسخ می توان گفت غیاث بن کلوب، گرچه تضعیف شده و عامی است ولی این خدشه، با شهادت شیخ طوسی نسبت به عمل اصحاب به اخبار نقل شده از غیاث و از جمله این روایت (شیخ طوسی، ۱۴۰۳: ۳۸۰) رفع می شود. در حقیقت، شیخ طوسی با بیان عمل اصحاب به این خبر، وی را به گونه ای ضمنی توثیق کرده است که در عمل به مفاد روایت کفایت می کند. فقهای دیگر نیز قصور سند یا ضعف آن را به واسطه عمل فقها منجبر دانسته اند (حائری طباطبائی، ۱۴۱۸: ۳۲۸/۱۶؛ حسینی عاملی، بی تا: ۱۷۲/۱۱). البته برخی تضعیف ها نسبت به غیاث بن کلوب نیز حدسی و فاقد اعتبار است (علامه مجلسی، ۱۳۱۲: ۲۲۷). علاوه بر اینها حسن بن موسی در طریق روایت نیز ممدوح است (حسینی عاملی، بی تا: ۱۷۲/۱۱).

سرانجام می توان بر حجّیت روایت این نکته را پیش کشید که شیخ صدوق در المقنع، روایت را به صورت مرسله نقل کرده و آن را به صورت جزمی به معصوم اسناد داده

است (صدوق، ۱۴۱۵: ۵۱۸) و مراسیل صدوق نیز با انکار و ادبار فقیهان و رجالیون روبرو نشده و مآلاً حجّت هستند. حتّی اگر مبنای حجّیت مراسلات صدوق (مراسیله کَمَسائیده) پذیرفته نشود، اما به جهت اسناد جازمانه شیخ به معصوم، پذیرش این مرسله با منعی مواجهه نخواهد شد؛ چراکه اگر راوی یا راویان محذوف از سند، نزد کسی که روایت را به صورت مرسل نقل کرده، عادل نباشد جایز نیست آن حدیث را به معصوم نسبت دهد.

افزون بر این، مبنای برخی در مراسیل صدوق، مقایسه با مراسیل ابن ابی عمیر است. اینان مراسیل صدوق را که به صورت «رُوی عنه علیه السلام» ذکر نشده و به طور جزم به حضرت نسبت داده شده، از حیث اعتبار، کمتر از مراسلات ابن ابی عمیر نمی‌دانند (خمینی، ۱۴۲۱: ۶۲۸ و ۵۴۴/۲). ایشان بر این باورند که روش شیخ صدوق همانند اهل اجتهاد متعارف، بخصوص اجتهاد متأخران نیست تا بتوان گفت قطع وی ناشی از اجتهاد وی بوده و ثمره ای ندارد؛ چراکه نقل‌های شیخ صدوق، مبتنی بر قرائن اطمینان بخش و اخباراً است، نه اجتهاداً. گویی قرائنی نزد وی بوده که اگر به ما هم می‌رسید سبب اطمینان ما نیز می‌شد. به هر روی، ردّ این مراسلات، جرأت بر مولا است (خمینی، ۱۴۱۵: ۱۱۶/۱).

۲-۲-۲- دلالت روایت

بسته به آن که مرجع ضمیر منصوبی در «فأقاده» به جانی یا مجنی^۳ علیه بازگردد، اقتضائات و احتمالات متفاوتی وجود دارد. احتمال نخست آن است که «رجلاً: جانی» در عبارت «إن رجلاً قطع أذن ...» مرجع بوده و مقصود از «فأخذ الآخر» نیز مجنی^۳ علیه باشد. وفق این احتمال، روایت، ناظر به فرضی خواهد شد که مجنی^۳ علیه بعد از قصاص جانی، گوش خود را پیوند زده باشد. احتمال دوم آن است که «رجل: مجنی^۳ علیه» در عبارت «من بعض أذن رجل شيئاً» مرجع، و مقصود از «فأخذ الآخر» نیز جانی باشد. بر اساس این احتمال، مورد روایت، بر

عکس مورد قبل، آنجاست که جانی بعد از قصاص، گوش خود را پیوند زده باشد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۳: ۴۲/۱)

۳-۲- اجماع

لازمه ماهیت تعلیل وار قاعده شین و لزوم مماثلت در قصاص، عدم نیاز تمسک به اجماع است، اما با این حال و حتی با وجود آیات و روایت، به اجماع نیز استناد شده است. شیخ طوسی می نویسد: «چنان چه پس از قصاص دندان، دندان جانی برآید مجنی علیه می تواند مجدداً وی را قصاص کند. دلیل این حکم، اجماع و روایات است» (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۰۴/۵). ابن ادریس، اجماع ادعایی وی را در مسأله دندان، نقد کرده و می گوید موضوع و معقد اجماع، قطع گوش است (ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۳۸۷/۳). گویی اشکال ابن ادریس به شیخ طوسی این است که چرا اجماع بر حکم گوش را به دندان تسری می دهد، نه این که ابن ادریس در مسأله گوش، اجماع را قبول نداشته باشد. البته اجماع و استناد شیخ طوسی، بر پایه دفاع علامه حلی از شیخ، ناظر به شین و مماثلت در قصاص است و نه برداشت ابن ادریس مبنی بر آن که «گوش پیوندی نجس است و نمی توان با آن نماز خواند و از اینرو قیاس آن به دندان توسط شیخ پذیرفته نیست» (علامه حلی، ۱۴۱۸: ۳۸۹/۹)؛ افزون بر اجماع، ارتکاز عقلا با توجه به امضایی بودن قاعده نیز می تواند دلیل عقلایی را نیز مبنایی برای این قاعده قرار دهد.

گفتنی است گرچه روایت اسحاق، ناظر به مورد قطع گوش است ولی مورد، مخصّص نبوده و به اعتبار عموم تعلیل در ذیل آن و ظهور روایت در بیان مناط کلی، جمیع موارد قصاص اطراف و اعضاء را در بر می گیرد. از همین رو، اشکالی بر اطلاق گیری شیخ طوسی نسبت به فراگیری حکم به همه اعضاء وارد نیست. بنابراین، پاسخ امام در ذیل روایت که فرمود: «إنما یکون القصاص من أجل الشین»، بیان نکته ای کلی و قاعده ای فراگیر در باب قصاص اعضاء است و اختصاص به قطع گوش ندارد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۳: ۳۶/۱).

۳- مفاد قاعده شین

براساس قاعده شین، وجوب قصاص به جهت «شین» پدید آمده در بدن مجنی^۱ علیه است، اما این که مختصات شین ایجاد شده در بدن مجنی^۲ علیه، به عنوان مبنای وجوب قصاص و نیز مختصات شین ایجاد یافته در بدن جانی باشد به عنوان پیامد قاعده، محلّ تأمل است. دلیل تأمل آن است که با توجه به این که قصاص، حقّی الهی نیست نمی توان حصول شین را بدون قید، در آن در نظر داشت. قصاص، حقّی انسانی است که در آن تناسب و مماثلت شرط است و نمی توان تعدی در آن را جایز دانست. از جمله آن که گاهی جنایت، علت تامه شین نیست. به این معنا که فقط عمل قطع توسط جانی صورت گرفته و اما بقای شین از آثار مسامحه مجنی^۳ علیه و ناشی از اقدام خود وی بوده است؛ در این حالت نمی توان به شینی بیشتر از صرف قطع، در قصاص ملتزم شد.

۴- ویژگی های خاص قاعده

بر این اساس، شین موضوع قاعده را می توان دارای ویژگی های خاص دانسته و بر این اساس، مفاد قاعده را سامان داده و به پیش برد.

۴-۱- فعلیت شین

فعلیت شین به این معنا است که شین، موجود بوده و قابل رفع نباشد. بنابراین اگر مجنی^۴ علیه پیش از قصاص، شین را (مثلاً با پیوند عضو) رفع کند در این فرض، شین، فعلیت ندارد و حق قصاص وی از جانی ساقط می شود. البته احتمال دیگر (یعنی لزوم اجرای قصاص) نیز قابل تصور است؛ به دلیل این که مقتضای قصاص یعنی قطع و ابانه، محقق شده و پیوند نیز مانعی در بقای این مقتضی ایجاد نمی کند، اما برای نفی قصاص به ادله ای تمسک شده است:

اول: زنده انگاری عضو پیوند یافته و استقرار حیات در آن

برخی عضو پیوند زده شده را قطعه ای از میته دانسته و بر این نظرند که مجنی^۵ علیه، میته را به خود ملصق کرده است و چنان بر این نظر پای می فشرند که بایستی ایشان آن را از خود دور کند یا حاکم آن را از باب نهی از منکر ازاله کند (فاضل هندی، ۱۴۱۶:

۲۱۱/۱۱)؛ چراکه بر این باورند که این پیوند در نظر شارع استقرار وجودی (حیات) ندارد و به همین جهت نمی‌تواند مُسقط حقّ قصاص باشد (علامه حلّی، ۱۴۱۸: ۸۲۱). اما باید دانست که به سبب پیشرفت های دانش پزشکی در حوزه پیوند اعضاء، عضو پیوندی استقرار حیات دارد و حیات مستقرّ پیدا می‌کند. عضو پیوندی، کارکردی همانند عضو اصلی دارد؛ هم زیبایی ناشی از فقدان عضو مفقوده مقطوعه را برطرف می‌کند و هم کارکرد عضو قطع شده را به عهده دارد؛ بنابراین اطلاق عنوان میتّه بر آن صحیح نیست، به همین جهت اسقاط حقّ قصاص می‌تواند موجه باشد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۳: ۳۴/۱).

دوم: قاعده شین و لزوم تساوی در شین

در حقیقت اگر قصاص ساقط نشود لازم می‌آید که قصاص از جنایت شدیدتر باشد (حکیم، ۱۴۲۷: ۱۳۹)؛ یعنی گویا در فرض لزوم قصاص، در واقع، به تساوی در شینیت بی‌توجهی شده و به آن عمل نمی‌شود. صاحب جواهر تعلیل سابق و این دلیل را توأمان در نظر داشته‌اند که در صورت نبود یکی، دیگری مانع باشد؛ از جمله وقتی که به دلیل عدم انفصال کامل، حیات در عضو برقرار باشد و یا جایی که به دلیل ضرر، وجوب ازاله نجس ساقط شود دلیل تساوی در شین، مانع بقای عضو پیوند یافته تلقی می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۶۵/۴۲).

سوم: اطلاقات ادله قصاص عضو

به حسب اطلاقات ادله قصاص، قصاص برای تدارک نقص وارده بر مجنی علیه و ایراد مثل آن بر جانی، به پشتوانه مصلحت حفظ نظام زندگی مردم و جلوگیری از تعدی به دیگران است. از اینرو در صورت عدم نقص و نبود شین (در واقع رفع شین)، موضوعی برای قصاص باقی نمی‌ماند. الم و نیز تضرر مالی نیز منوط به قصاص نبوده و با جریمه قابل جبران است و از سوی دیگر، مجازات تعزیری جانی به دلیل فعل منکر، از سوی حاکم شرعی روا و جایز است (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۹/۲۹).

چهارم: روایت

ممکن است برای اسقاط حق قصاص به روایت جمیل ابن درّاج مبنی بر «عدم قصاص و حکم به ارش در خصوص فردی که دست دیگری را شکسته و سپس دست بهبود یافته بود»، و یا «حکم به ارش در روایت دیگری در خصوص انبات مجدد دندان صبی» استناد شود (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۰۷/۲۹). اما باید گفت در مورد شکستگی دست، به دلیل عدم امکان قصاص، از ابتدا قصاصی تعلّق نگرفته و در مورد دندان کودک نیز به دلیل آن که عود و رویش در آن رخ می‌دهد قصاص، ساقط است.

به هر روی، برخی سقوط حق قصاص و انتقال به دیه را اظهر دانسته‌اند (خوئی، ۱۴۲۲: ۱۶۲/۴۲). دسته‌ای دیگر، ثبوت دیه را مشکل دانسته و در این خصوص، قائل به حکومت شده‌اند؛ چراکه حق قصاص به دلیل حصول شین بر مجنی‌علیه بوده که اکنون رفع شده است (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱: ۳۸۸؛ تبریزی، ۱۴۲۶: ۲۹۷). در نتیجه، ادّله قصاص عضو شامل آن نمی‌شود، زیرا با پیوند عضو مقطوع به بدن، موضوع این ادّله منتفی می‌شود. از طرفی، تعلیل موجود در روایت اسحاق، این مورد را در بر می‌گیرد. همچنین با فرض بهبود و اتصال عضو بریده شده، ادّله دیات اعضاء نیز شامل آن نمی‌شود، زیرا ظاهر این ادّله آن است که دیه در برابر فقدان عضو و به عنوان قیمت آن است؛ بنابراین تنها ارش (با سنجح حکومت) واجب است. البته اگر رفع شین توسط مجنی‌علیه با عضو اجنبی باشد حق قصاص یا دیه وی ساقط نمی‌شود (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۳: ۳۶/۱).

ذکر این نکته بایسته است که استدلال بر عدم جواز قصاص در فرض رفع شین توسط خود مجنی‌علیه مبتنی بر این است که عبارت *أما القصاص من أجل الشین*، دالّ بر علّت قصاص باشد، نه حاکی از حکمت آن؛ چراکه اگر بیان حکمت باشد با رفع شین، قصاص بلا توجیه خواهد شد. این سخن بسیار موجه است که قاعده، تنها زمانی موجب قصاص می‌شود که تعبیر *أما یكون القصاص من أجل الشین*، بیان حکمت قصاص باشد و نه علّت آن (سبزواری، ۱۴۱۳: ۲۰/۲۹). حال آیا این عبارت، دالّ بر علّت است یا بیانگر حکمت؟ باید گفت در دوران بین حکمت و علّت، به ویژه در جایی که قرینه‌ای نباشد

(نظیر محلّ بحث)، اصل بر تعلیل است. افزون بر این، قاعده شین، امضایی و عقلایی است؛ از همین رو عقل، توانایی درک اجمالی ملاک‌ها از جمله قصاص عضو را دارد. همچنان که در دلیل نقلی (روایت) اسحاق نیز این علت بیان شده است. ماهیت تعلیلی متن قاعده نیز بنا بر تلقی برخی به گونه‌ای است که حکم شرعی قصاص، حدوثاً و بقائاً دائر مدار شین می باشد (منتظری نجف آبادی، ۱۴۲۹: ۳۲).

گفتنی است برخی دانشوران حتی بنا بر آن که عبارت آنما یکون القصاص من أجل الشین، ماهیت تعلیل داشته باشد این قاعده را نیز مانع نفی قصاص نمی‌دانند؛ چراکه مفروض قاعده با موضوع حاضر متفاوت است، چه آن که «أنّ المعاد عین المبتدأ بلا شین فی البین أصلاً» و شین وجود ندارد و حال آن که قاعده نیز قصاص را به سبب شین می‌داند (سبزواری، ۱۴۱۳: ۲۹/۲۰).

در مقابل، دلیل دیدگاه جواز قصاص، مستند به این است که مقتضی قصاص، موجود بوده و مانعش هم مفقود است. مقتضی همانا اطلاق ادله قصاص است و امری که دلالت بر منع مجنی علیه از پیوند عضو کند، مفقود است. این فقها، از آن رو این وجه را اظهر دانسته‌اند که تساوی در شین، علت قصاص نیست. بر این اساس، در جراحت‌ها، قصاص، مطلقاً ثابت است (حتی بعد از اندمال و رفع شین) و در اعضاء نیز قصاص ثابت است (حتی اگر قطع عضو، موجب شین نشده و بلکه موجب زین شود)؛ در این مورد، حتی با نبود شین، قصاص ثابت است (حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۲۶/۱۵۲).

ولی این اندیشه از آن جهت قابل پذیرش نیست که لزوم تبعیت از اصاله التعلیل در بیان و در اینجا (و نه اصاله الحکمه در موارد تردید میان علت و حکمت) (حسینی روحانی، ۱۴۲۹: ۵/۳۳۰) به قوت خود باقی است؛ چراکه ظاهر بیان چنین مواردی توسط امام، بیان تعلیل است و نه حکمت. همچنین، اگر تساوی در شین، علت نباشد و گفته شود موضوع شین، علت نیست آیا می‌توان علت را یافت؟ آیا تألم ناشی از قطع، علت است و یا امر دیگری؟ مگر آن که این دیدگاه، به دلیل متفاهم عرفی از آیه شریفه،

«مبنی بر عنوان تقابل اعضای مجنی^۱ علیه در برابر مماثل آن عضو در جانی، در صورتی که عضو مقطوع بهبودی یابد»، قصاص عضو را منتفی دانسته و رأی به قصاص جرح بدهد. در این فرض، چنان چه قطع عضو جانی و وصل آن ممکن باشد از باب قصاص جراحات وارد شده، جایز است و چنان چه این قطع و اتصال ممکن نباشد، به دیه جرح منتقل می شود.

۲-۴- استمرار شین

استمرار شین می تواند نسبت به هر یک از مجنی^۲ علیه و جانی مطرح شود. بر همین اساس، صورت و حالت های مختلف و متفاوتی رخ نمایی می کند. بررسی این اشکال، گام بایسته فعلی است.

۱-۲-۴- استمرار شین نسبت به جانی

برخی بر این باورند از آن رو که قصاص به خاطر شین وارد بر مجنی^۳ علیه، مشروع و لازم است پس رفع شین جانی از طریق بازگرداندن عضو مقطوع به محلش جایز نیست (مدنی کاشانی، ۱۴۱۰: ۲۱۶). معنای این سخن آن است که شینیت همچنان باید بر عضو و وجود جانی باقی بماند و استمرار داشته باشد و وی مجاز نیست که شینیت حاصل از اجرای قصاص را (مثلاً از طریق پیوند همان عضو بریده به محل خودش) برطرف کند و اگر اینکار را هم انجام دهد، باید عضو را دوباره قطع کنند.

پاره ای دیگر لزوم تجدید قطع عضو را ناشی از اجرای این قاعده نمی دانند، بلکه آن را مستند به ناروایی حمل نجاست و عدم جواز همراه داشتن اجزاء میتة در نماز دانسته اند. از نظر ابن برّاج چنین پیوندی که مستلزم حمل نجاست است توسط جانی بدون ضرورت و اضطرار بوده و به همین دلیل، نماز این فرد فاقد صفت صحّت خواهد بود (ابن برّاج، ۱۴۰۶: ۴۸۰/۲). ابن ادریس نیز دلیل امکان و جواز قطع مجدد، به درخواست مجنی^۴ علیه (در خصوص جانی) و یا به درخواست جانی (در حق مجنی^۵ علیه) و یا درخواست دیگران را ناروایی حمل نجاست توسط جانی یا مجنی^۶ علیه دانسته است (ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۴۰۵/۳). بنابراین دلیل چنین مواجهه ای از سوی برخی فقیهان، دلیل

مندرج در روایت نیست، بلکه ناروایی حمل نجاست و عدم جواز همراه داشتن اجزاء میتة در نماز است.

البته این تعلیل بر فرض پذیرش، شامل وضعیتی نمی شود که قطعه پیوندی با بدن جوش خورده و جزو بدن شود؛ چراکه اخبار ناظر به حرمت حمل نجاست، حقیقتاً و عرفاً از فرض مورد بحث (یعنی پیوند عضو جدا شده قبل از سرد شدن و استمرار حیات مجدد در آن) منصرف است. در حقیقت، هیچ یک از ادله نجاست، گستره اطلاقی و اطلاق گسترده نداشته تا شامل حالتی بشود که عضو مقطوع، جزو بدن موجود زنده دیگر شده و مانند دیگر اعضای وی از بدن او تغذیه کند.

استصحاب نیز کارساز نبوده و نمی تواند مستند نجاست قرار گیرد؛ چراکه استصحاب در صورتی جریان خواهد داشت که عضو جدا شده، بماهی میتة و یا بماهی مبانة باشد، در حالی که این دو قید، حیثیت تقیدیه دارند، نه تعلیلیه. اما با اجرای عمل پیوند و تحقق و حصول حیات در آن عضو، دیگر این حیثیت تقیدیه «میتة» و یا «مبانة»، محقق نیست و موضوع تغییر یافته و عرفاً متعدد شده است؛ از اینرو شرط وحدت موضوع حکم مستصحب و بقاء موضوع - از مقومات و ارکان اصلی استصحاب (مظفر، ۱۳۷۱: ۲۵۱/۲) - در اینجا وجود نداشته و از همین رو نمی توان به استصحاب استناد کرد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۳: ۳۷/۱). همچنین نسبت به اجزایی که حیات در آنها جریان ندارد (نظیر مو و ناخن) نیز شمول ندارد؛ چه آن که دلیلی بر ممنوعیت حمل و همراه داشتن این موارد در حال نماز نیست.

مضاف بر این، بر فرض پذیرش بقاء نجاست و بلامانع بودن اجرای استصحاب باید گفت این امر، شامل داخل چشم و عروق قلب و نظیر این موارد نمی شود؛ زیرا این موارد جزو بواطن محسوب شده و نجاست آنها اشکالی به صحت نماز وارد نمی سازد (حتی اگر حمل نجاست به شمار رود) مگر اجزای ظاهری مانند پوست که در مورد آن نیز اشکال از ناحیه مس و لمس آن است، چراکه پوست از قبیل لباس نیست تا شیء حمل

شده و همراه به شمار آید، بلکه فقط از جهت مس و لمس (نه از باب حمل نجاست) موضوع وجوب اجتناب قرار می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲: ۳۳۴).

ولی به نظر می‌رسد همسو با انگاره مخالف تعلیل به نجاست (ابن برّاج، ۱۴۰۶: ۴۸۰/۲؛ حائری طباطبائی، ۱۴۱۸: ۳۲۹/۱۶) روایت اسحاق نشان می‌دهد که اگر عضو پیوند شده، بعد از التیام، حکم نجاست را داشته است بر امام لازم بوده است که به این مطلب اشاره کرده و وی را ارشاد نماید؛ چراکه در تمام این مدّت، در نماز و مس، فرد آن عضو را طاهر (و نه نجس) دانسته و بر اساس همین طهارت، عمل و مواجهه داشته است مگر آن که گفته شود روایت از این جهت در مقام بیان نیست.

با تضعیف دلیل بیانگر نجاست، می‌توان به استدلال دیگری در فرض پیوند عضو توسط جانی اشاره کرد. توضیح این که: امر (مندرج در روایت اسحاق) بنا بر نظر مشهور دانشوران علم اصول، از حیث ماده، دلالت بر لزوم تکرار یا کفایت یکبار (مرّه و تکرار) نمی‌کند (خوئی، ۱۴۱۳: ۲۰۸/۱) و صرفاً بر انجام مأمور^۱ به دلالت داشته و لزوم تکرار یا کفایت مرّه را بایستی از قرائن دیگر فهمید (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲: ۱۰۰/۱) اما در خصوص شین، امر مجدّد حضرت، بر تکرار قصاص^۱ و نیز مقابله برداشت شده از آیه الأذن بالأذن و نیز مماثله فهم شده از آیه اعتداء، قرینه و اماره‌ای بر لزوم تکرار قصاص (یا به تعبیر دقیق تر، قطع مجدّد) نسبت به جانی است.

البته تعبیر «فقطعت ثانیه» در روایت مذکور، منافاتی با قاعده ناروایی عدم تعدّد قصاص ندارد؛ چراکه این عمل، تکرار قصاص نیست تا مستلزم این تنافی و ناسازگاری باشد بلکه از این باب است که اصل اجرای قصاص، اقتضای تداوم قطع عضو جانی (و استمرار شینیت در وجود وی) را دارد.

۱. البته اتکا بر این قرینه، منوط به پذیرش احتمال دوم در معنای روایت است: یعنی منظور از «رجل» در عبارت «من بعض أذن رجل شيئاً» مجنی علیه بوده و مرجع و مقصود از الآخر در عبارت «فأخذ الآخر» نیز جانی باشد. بر اساس این احتمال، مورد روایت، آنجا است که جانی بعد از قصاص، گوش خود را پیوند زده باشد (برعکس احتمال دیگر).

حق مجنی^۱ علیه در منع جانی از پیوند عضو نیز در صورتی است که جنایت وی علت تامه «شین مجنی^۱ علیه» باشد. به تعبیر دیگر، اگر به دلیل ناآگاهی از امکان پیوند و یا نبود امکانات (که روایت اسحاق نیز ناظر به همین فرض است) مجنی^۱ علیه بدون گوش شود، وی می تواند به مقتضای ادله قصاص، همان کار را با جانی انجام دهد تا مثل هم شوند، زیرا افزون بر بی گوش شدن مجنی^۱ علیه، بی گوش ماندن وی نیز مستند به جنایت جانی است؛ اما در صورت مسامحه مجنی^۱ علیه در این خصوص به نحوی که جنایت جانی علت تامه بقای شین نباشد نمی توان حق منع برای مجنی^۱ علیه نسبت به پیوند عضو جانی در نظر گرفت. بر این اساس، قطع دوم (در روایت) قضیه ای غالبی بوده و بر عدم امکان رفع شین ایجاد شده در اعضای مجنی^۱ علیه و یا بر جهل و غفلت مردم آن روزگار از چنین امکانی حمل می شود (مؤمن، ۱۴۱۵: ۱۸۴).

با استناد به قاعده شین، وجه محتمل دیگر این است که اگر مجنی^۱ علیه، عضو مقطوع خود را پیوند زده باشد نمی تواند مانع پیوند عضو جانی بشود، ولی اگر چنین پیوندی نداشته باشد با توجه به تعلیل روایت، می تواند مانع جانی شود (حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۱۵۴/۲۶).

۲-۲-۴- استمرار شین نسبت به مجنی^۱ علیه

در فرضی که مجنی^۱ علیه، پس از قصاص نمودن جانی (یعنی اعمال حق خود بر وی)، عضو مقطوع خود را پیوند زند به مقتضای تعلیل و قاعده شین (بنابر احتمال دوم در معنای روایت) می توان جانی را در «ایجاد شین در عضو مجنی^۱ علیه و قطع مجدد آن»، ذیحق دانست (خوئی، ۱۴۲۲: ۱۹۷/۴۲).

البته این امر را می توان از منظر فلسفه حق و مجازات به گونه دیگری تحلیل کرد. توضیح این که با عنایت به این که مجازات قصاص در دایره حق الناس قرار می گیرد، مذاق شارع به گونه ای است که نمی توان تنها بر پایه یک موازنه و رویارویی دائمی گام برداشته و تأکید بر نکال و بازدارندگی مجازات را در بر هم ریختن این موازنه بی تأثیر

دانست. به عبارت دیگر، گرچه مقتضای مفهومی اصطلاح قصاص و قاعده شین، پیگیری همان اثر ایجاد شده است ولی روح حاکم بر شریعت در حوزه مجازات قصاص، مانع از آن خواهد شد که در برابر حقّ مجنیّ علیه بر مجازات (قصاص) جانی، لازمه‌ای در قالب «حقّ قصاص جانی نسبت به مجنیّ علیه در صورت پیوند عضو قطع شده توسط وی»، وجود داشته باشد؛ چراکه آن چه سبب حقّ مجنیّ علیه بر جانی شده، عمل ناحقّ و مجرمانه جانی بوده است (و نه چیز دیگر)؛ پس اقدام مجنیّ علیه در پیوند عضو نمی‌تواند حقّ و سیطره‌ای را برای جانی نسبت به مجنیّ علیه ایجاد کند. بنابراین، موجبی برای منع مجنیّ علیه از حقّ برخورداری مجدد از عضو و رفع شین وجود ندارد.

در حقیقت نمی‌توان گفت که شریعت، قصاص را در پی شین لازم بداند ولی نفس عدوان و تعدّی با سوء نیت نسبت به مجنیّ علیه را بی جواب بگذارد و حکم پیوند عضو توسط مجنیّ علیه با پیوند عضو توسط جانی را یکی انگاشته و هر دو را نسبت به تعرّض به این پیوند، محقّ قرار دهد. این تفاوت در قالب طریق اولویّت چنین صورت بندی می‌شود که «هرگاه جانی که عدواناً و به ناحقّ، عضو مجنیّ علیه را قطع کرده است بعد از قصاص حقّ داشته باشد که مجنیّ علیه را از بازگرداندن عضو مقطوع به بدن خود بازدارد، پس مجنیّ علیه به داشتن چنین حقّی در منع جانی در بازگرداندن عضو قصاص شده، اولی است» (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۳: ۴۳/۱)؛ بنابراین نفس نابرابری نیز مورد اذعان فقها است.

بنابراین در صورت رأی به لزوم بقای شین در طرف مجنیّ علیه، اثر ظالمانه ناشی از عمل جانی باقی خواهد ماند و جانی بیش از آن که در اثر نداشتن عضو تا ابد، از انجام جرم بازداشته شود مطمئن خواهد بود که می‌تواند تنها با تحمّل ألم ناشی از قصاص تا ابد مجنیّ علیه را بدون آن عضو قرار دهد؛ بنابراین اهداف مجازات‌ها یعنی بازدارندگی و ناتوان‌سازی (ر.ک: خسروشاهی، ۱۳۸۰: ۸۵-۶۱) چنین حکمی را بر نمی‌تابد و بالتّبع، حیات موردنظر در آیه قصاص (بقره: ۱۷۹) برای جامعه محقّق نخواهد شد؛ از اینرو ترمیم شین توسط مجنیّ علیه (با استناد به قاعده)، مجوّز وضع حقّ برای جانی نیست.

افزون بر این، تشفی خاطر به مثابه یکی از اهداف قصاص (آقایی، ۱۳۸۶: ۱۲۴) نیز مستلزم همین تفصیل است. گرچه این مطلب به دلیل این که قطع عضو ظاهر، جنبه رسواکنندگی دارد اما امکان بازگشت جانی به جامعه و اصلاح و بازپروری مجرم را که جزو اهداف مجازات هاست، مشکل می نماید.

بنابراین «ملازمه عرفی و طرفینی میان دو شین» که مبنای برخی دانشوران است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۳: ۴۴/۱) پذیرفتنی نبوده و استناد به آن به منظور شناسایی حق برای جانی ناپذیرفتنی تر است. مبنای دیگر در این خصوص، استفاده از عمومیت تعبیر «ثم جاء الآخر» (در روایت) است. به این معنا که مقصود، هر یک از آن دو است (چه جانی، چه مجنی علیه) و هیچ کدام خصوصیتی ندارند و گرنه بیان می شد. البته خود روایت نیز قرائنی بر این مطلب دارد؛ از جمله این که ظاهر عبارت «فقطعت ثانیه» زمانی معنا می یابد که گوش جانی بار دوم قطع شود. بنابراین، پیوند مدنظر در روایت، توسط جانی صورت گرفته و از منظر دانش پزشکی نیز ماجرای روایت تنها در مورد پیوند توسط جانی عادتاً ممکن است.

مضاف بر این، اگر آخذ در این روایت، مجنی علیه بود جانی حق مطالبه قسمت بریده شده را داشت و شایسته بود که امام، قطعه گوش را به صاحبش (یعنی جانی) رد می کرد و تصرف مجنی علیه را در آن را حرام می دانست، نه آن که با عبارت «انما یكون القصاص من أجل الشین» تعلیل بیاورند (مدنی کاشانی، ۱۴۱۰: ۲۱۸).

همچنین تعبیر «فاستقاده» (به معنای طلب قصاص) با مراجعه مجنی علیه می تواند معنا داشته باشد (نه جانی)، زیرا مراجعه جانی برای قطع عضو پیوندی مجنی علیه، عنوان «قود و قصاص» ندارد، زیرا از جانب مجنی علیه، نقصی به وی وارد نشده تا طلب قصاص نماید. با توجه به جمله اخیر و عدم صدق عنوان قصاص بر درخواست جانی، حتی از عمومیت تعلیل و قاعده نمی توان برای فرض «پیوند عضو توسط مجنی علیه و درخواست جانی» حکمی به دست آورد.

۳-۴- مماثلت در شین

بر پایه عنوان مماثلت است که فقها به همسانی و مطابقت در راست و چپ بودن، سالم و ناقص بودن و اصلی و زاید بودن در قصاص عضو، حتی جایگاه انگشتان و دندان ها نیز توجه داشته‌اند (فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۱۸۳/۱۱). مماثلت آنقدر مهم و اساسی است که در ألم و درد ناشی از قصاص، نیز سخن به میان می‌آید (غنی زاده و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۸۸) بر همین اساس، عضو سالم در برابر عضو ناقص، قطع نمی‌شود (هرچند جانی آن را اجازه دهد)، ولی عضو ناقص در برابر عضو سالم جدا می‌شود (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۴/۵؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۳۴۸/۴۲).

تالی فاسد رأی به لزوم مماثلت در بزرگی و کوچکی دو عضو یا قوت و ضعف آن، به دلیل آن که مماثلت در غالب موارد، میان بزرگی و کوچکی، چاقی و لاغرگی اعضا وجود ندارد موجب تعطیلی قصاص خواهد شد. از همین رو با اقبال فقیهان روبرو نشده است (ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۳۸۰/۲۵) چه آن که دو عضو از این جهات، به ندرت همسانی و همانندی دارند تا بتوان مماثلت دقیق در شین را محقق ساخت.

البته صرف نظر کردن از موضوع مماثلت در شین نسبت به قصاص عضو غیر مماثل (مثلاً در جایی که جانی، فاقد دست راست بوده و دست راست کسی را قطع کند) می‌تواند مستند به این استدلال باشد که اطلاق آیه العین بالعین (مائده: ۴۹) بیانگر لزوم همانندی جنس اعضا و جوارح است. اعضای انسان صرف نظر از ویژگی‌های متفاوت، نظیر چپ و راست، مماثل تلقی می‌شوند. شاید بتوان عرف را نیز مؤید این مماثلت قرار داد؛ یعنی گفته شود در آیه «بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى»، مماثله در هر عملی با معیار علمی یا عرفی مناسب سنجیده می‌شود (عمید زنجانی، ۱۳۸۲: ۸۵). گویی وجود مماثلت عرفی و برابری ذاتی آن دو کفایت می‌کند و از نظر کارکرد و منافع نیز تفاوت مهمی بین آنها دیده نمی‌شود (خمینی، ۱۳۷۹: ۵۴۴/۲).

همچنین، مراد از مماثلت در شین به عنوان قید قصاص عضو، به لحاظ اعضای بدن خود مجنی^{۲۲} علیه و جانی است و با اجرای قصاص، این مماثله محقق می‌شود. مفهوم

مخالف این برداشت آن است که پیوند عضوی از بدن انسان دیگر توسط جانی، متعلق حق مجنی علیه و مشمول مقابله نیست. در حقیقت، روایت اسحاق، ناظر به نقص و عیبی است که در خود اجزای بدن حاصل شده است، نه آن چه ممکن است از خارج به بدن افزوده شده یا خداوند دوباره به او عطا کرده باشد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۳: ۳۹/۱). بر این اساس، همان طور که امکان پیوند برای جانی وجود دارد برای مجنی علیه نیز وجود دارد؛ بنابراین پیوند عضو جانی با عضو انسان یا حیوان دیگری، ممنوعیت نخواهد داشت.

۴-۴- عمومیت و اطلاق قاعده

از دیگر نکات این است که شین در قاعده، دو نوع شمول و فراگیری دارد: یکی اطلاق در خصوص یک عضو؛ یعنی چه یک قسمت از گوش کنده شود و چه تمام گوش، در هر صورت، احکام و صور مختلف در اینجا نیز ساری و جاری است. گرچه نص وارد، در مورد قطع قسمتی از گوش است، ولی ظاهر آن است که قطع تمام گوش نیز چنین است. عمومیت دیگر در مورد نوع عضو است؛ یعنی قاعده شین علاوه بر گوش (که منصوص است) در مورد سایر اعضا نیز جاری است. همچنین برخی فقیهان، شین را در موردی که عضوی قطع شده و تنها به پوست آویزان باشد نیز مشمول قاعده تلقی نموده و قصاص به مثل را در مورد آن امکان پذیر می دانند (مدنی کاشانی، ۱۴۱۰: ۲۱۸). برخلاف پاره‌ای فقیهان که به دلیل تعدد در مماثلت، قصاص را جایز ندانسته و در صورتی که مجنی علیه پیش از قصاص آن را پیوند دهد، قصاص و دیه را از جانی ساقط دانسته و امر را به «حکومت» وا نهاده اند (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۶۷/۴۲).

البته فروعی نیز از محل قاعده خارج است، نظیر آنجا که قطعه جدا شده، مجدداً به بدن ملصق شود، بی آن که جوش بخورد و خوب شود. چنین پیوندی، فقط برای حفظ ظاهر است؛ مانند آن که ناخن کسی قطع شود و آن را بردارد و برای حفظ ظاهر، آن را به محل خود بچسباند. دلیل عدم تأثیر سلبی یا ایجابی قاعده بر این فرض، آن است که نمی توان محل قاعده شین را (بنا بر صدر روایت اسحاق) تنها در فرضی دانست که قطعه

جدا شده پس از پیوند، با بدن جوش خورده و خوب شده باشد؛ زیرا ذیل روایت (انما یکون القصاص من أجل الشین) اطلاق قصاص نسبت به وجود شین در هر جایی و نفی قصاص نسبت به موارد عدم شین دارد و از این جهت، قید خاصی ندارد؛ خواه جوش خوردن و خوب شدن، محقق شود یا نشود. البته این عمومیت تا آنجا قابل پذیرش خواهد بود که مفهوم شین آنقدر مضیق انگاشته نشود که شین، تنها با جوش خوردن و خوب شدن همان عضو انسانی رفع شود و در صورتی که جوش نخورد و یا عضوی از دیگر انسان یا حیوانات باشد، شین همچنان پابرجا دانسته شود؛ چه آن که مراد از شین، ضدّ الزین نیست و به معنای نقص ظاهر در خلقت اصلی است.

۵- برخی از تطبیقات قاعده

در مورد دیه لب ها، برخی برای هر یک از دو لب، نصف دیه (خوئی، ۱۴۲۲: ۳۵۳/۴۲) و پاره ای دیگر برای لب بالا، ثلث دیه و برای لب پائین دو ثلث دیه در نظر گرفته‌اند (مفید، ۱۴۱۳: ۷۵۵). در نظریه سوم، لب بالا، ۴۰۰ دینار و لب پائین، ۶۰۰ دینار دیه دارد (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۱۲۵/۳)؛ نگرش چهارم مبتنی بر نصف دیه برای لب بالا و برای لب پائین است (حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۲۶/۲۵۵).

در این میان، گرچه روایات گوناگون (صدوق، ۱۴۱۳: ۱۳۳/۴؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۳۳/۷) بر نظریه اول دلالت دارد، ولی باورمندان به نگرش دوم نیز در کنار استناد به برخی روایات و یا وجوه مستظهر به روایات، از جمله تعلیل مطرح در خبر أبان بن تغلب (صدوق، ۱۴۱۳: ۱۳۳/۴) و اصل ظریف از امیرالمومنین (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۳۲/۷)، دیه لب پائین را به دلیل این که نگهدارنده آب و غذا است، بیشتر قرار داده‌اند. شیخ مفید، افزون بر این مطلب، به توجیه موجود در عبارت «انما یکون القصاص من أجل الشین» نیز استناد کرده و می‌گوید: «شین لب پائین، قبیح تر و بیشتر از لب بالاست، زیرا شین لب بالا غالباً با موی روی لب بالا (سبیل و شارب) پوشیده می‌شود، برخلاف لب پائین» (مفید، ۱۴۱۳: ۷۵۵). بنابر برخی اظهارات، این قاعده، صلاحیت تعیین مقدار قصاص را نداشته و از

اینرو غیر از روایت اسحاق، روایات دیگری را ناظر به تعیین مقدار می دانند (حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۲۶/۲۵۶).

اما این استدلال و اخبار با نصوصی که لازمه آنها تنصیف دیه است، معارضه دارد و مخالفت این اخبار با عامه نیز نمی تواند مرجح اخبار دالّ بر زیادتی دیه لب پائین باشد؛ چراکه مرجح جهتی «مخالفت با عامه»، در مراتب متأخر مرجحات قرار دارد و پیش از آن، ادله خبری نظریه اول، موافق با سنت هستند و به دلیل تقدّم این مرجح، اولویت تعیینی (نه تفضیلی) دارند.

نتیجه گیری

قاعده فقهی شین، برگرفته از نصّ عبارت «أما یكون القصاص من أجل الشین» است که افزون بر اتقان در مبانی روایی از جمله روایت اسحاق بن عمار، مستند به کتاب، اجماع و سیره ارتکازی عقلا است. هویت تعلیلی این قاعده، زمینه را برای خروج از مورد نصّ روایت و تعمیم آن به قطع تمام گوش و نیز سایر اعضاء و جوارح فراهم می سازد. در سویه دیگر، قاعده مختصّ به مجازات های ناظر به حقوق الناس است و نمی توان از آن در سایر موارد قطع، از جمله قطع دست در جرم حدی سرقت و محاربه بهره برد. استفاد از قاعده، شین بایستی فعلیت داشته باشد. به تعبیری، عرف از شین و نقصان عضو، در قاعده ارتکازی و امضایی شین، هم فعلیت و هم استمرار نقص در بدن از ناحیه همان عضو قطع شده را می فهمد. بر این اساس، در صورت پیوند عضو توسط معنی علیّه و یا بهبودی عضو پیش از قصاص، این قاعده، قصاص را منتفی دانسته و امر را به حکومت وا می نهد. استمرار شین نیز ایجاب می نماید در خصوص پیوند عضو توسط جانی، به دلیل عدم قوّت و شمول دلیل «ناروایی حمل نجاست» و مشروط به آن که جنایت جانی، علت تامّه شین معنی علیّه باشد، بتوان قائل به قطع مجدد عضو جانی شد. همچنین، امر مجدد حضرت بر تکرار قطع در روایت اسحاق و نیز مقابله برداشت شده از آیه الاذن بالاذن و مماثله فهم شده از آیه اعتداء، به این حکم منتج می شود.

استمرار شین نسبت به مجنی‌علیه نیز گرچه مقتضی حقّ جانی نسبت به قطع عضو پیوند یافته توسط مجنی‌علیه پس از قصاص است ولی فلسفه مجازات و نیز برخی قرائن در مدارک قاعده، این حقّ را محدود می‌سازد. ویژگی دیگر این قاعده، لزوم مماثلت در شین است. مراد از مماثلت در شین به عنوان قید قصاص عضو، به لحاظ اعضای بدن خود مجنی‌علیه و جانی است و با اجرای قصاص، این مماثلت محقق می‌شود.

منابع

- قرآن کریم.

- آخوند خراسانی، سید محمد کاظم (۱۴۱۲ق)، **کفایه الاصول**، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- آقایی، معجد (۱۳۸۶)، **مکاتب کبیری**، تهران: خرسندی.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷)، **النهایه**، ج ۲، قم: اسماعیلیان.
- ابن ادریس حلّی، محمد بن منصور (۱۴۱۰ق)، **السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی**، ج ۵، چ ۲ قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ابن برّاج، قاضی عبدالعزیز (۱۴۰۶ق)، **المهذب**، ج ۲، چ ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، ج ۷، چ ۳، بیروت: دار الفکر.
- بحرانی، شیخ یوسف (۱۴۲۳ق)، **الدرر النجفیّه**، ج ۲، بیروت: دار المصطفی.
- تبریزی، میرزا جواد (۱۴۲۶ق)، **تنقیح مبانی الأحکام (القصاص)**، قم: دار الصدیقه الشهیده (س).
- جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۱۰ق)، **الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه**، ج ۱۰، قم: داوری.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق)، **الصّحاح**، ج ۵، بیروت: دار العلم.
- حائری طباطبائی، سید علی (۱۴۱۸ق)، **ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل**، ج ۳، قم: آل البيت (ع).
- حائری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۶ق)، **منتهی المقال**، ج ۲، قم: آل البيت (ع).
- حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، **تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه**، ج ۲۹، قم: آل البيت (ع).
- حسینی روحانی، سید محمدصادق (۱۴۱۲ق)، **فقه الصادق (ع)**، ج ۲۶، قم: دار الکتاب.
- حسینی روحانی، سید محمدصادق (۱۴۲۹ق)، **منهاج الفقاهه**، ج ۵، چ ۵، قم: انوار الهدی.

- حسینی عاملی، سید جواد (بی تا)، **مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه**، ج ۱۱، بیروت: دار
إحياء التراث.
- حکیم، سید محمدسعید (۱۴۲۷ق)، **مسائل معاصره**، چ ۲، نجف: دار الهلال.
- حلی (علامه)، حسن بن یوسف (۱۳۸۱)، **خلاصه الاقوال**، چ ۲، بی جا: بی نا.
- حلی (علامه)، حسن بن یوسف (۱۴۱۸ق)، **مختلف الشیعه فی احکام الشریعه**، ج ۹، قم: مکتب
الاعلام.
- حلی، یحیی بن سعید (۱۴۰۵ق)، **الجامع للشرائع**، قم، مؤسسه سید الشهداء (ع).
- خسروشاهی، قدرت الله (۱۳۸۰)، **فلسفه قصاص از دیدگاه اسلام**، قم: بوستان کتاب.
- خمینی (امام)، سید روح الله (۱۴۱۵ق)، **المکاسب**، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام
خمینی (ره).
- خمینی (امام)، سید روح الله (۱۴۲۱ق)، **البیع**، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی (امام)، سید روح الله (۱۳۷۹)، **تحریر الوسیله**، ج ۲، قم: دار العلم.
- خوانساری، سید احمد (۱۴۰۵ق)، **جامع المدارک فی شرح القواعد**، ج ۷، چ ۲، قم: اسماعیلیان.
- خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، **محاضرات فی اصول الفقه**، تقریر: محمداسحاق فیاض، ج ۱،
قم: دار الهادی.
- خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲ق)، **مبانی تکمله المنهاج**، ج ۴۲، قم: مؤسسه آثار.
- رازی، ابوالفتح (۱۴۰۸ق)، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، ج ۳، چ ۲، مشهد:
آستان قدس رضوی.
- سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ق)، **مهذب الأحکام**، ج ۲۹، چ ۴، قم: المنار.
- صدوق (شیخ)، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (۱۴۱۳ق)، **من لایحضره الفقیه**، ج ۴، قم:
مؤسسه النشر الاسلامی.
- صدوق (شیخ)، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (۱۴۱۵ق)، **المقنع**، قم: پیام امام هادی.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ق)، **مجمع البحرين**، ج ۳، چ ۳، تهران: مرتضوی.
- طوسی (شیخ الطائفه)، محمد بن حسن (۱۲۷۱ق)، **الفهرست**، نجف اشرف: الرضویه.
- طوسی (شیخ الطائفه)، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق)، **العدّه فی الاصول**، نجف: مؤسسه آل البيت (ع).
- طوسی (شیخ الطائفه)، محمد بن حسن (۱۳۸۷)، **المبسوط فی فقه الامامیه**، ج ۷، چ ۳، تهران: المکتبه
المرتضویه.

- طوسی (شیخ الطائفه)، محمد بن حسن (۱۴۲۰ق)، **الخلافا**، ج ۵، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۲)، **آیات الأحکام**، تهران: علوم اسلامی.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۸)، **قواعد فقه**، ج ۱، ج ۳، تهران: سمت.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۷)، **فقه سیاسی**، ج ۳، ج ۴، تهران: امیرکبیر.
- غنی زاده، مهدیه؛ تولایی، علی؛ کیخا، محمدرضا (۱۳۹۷)، **چالش های فقهی قصاص عضو در دو قلوهای به هم چسبیده**، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۱۸، ۲۷۹-۳۰۴.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۱ق)، **تفصیل الشریعه (القصاص)**، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
- فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، **کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام**، ج ۱۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، ج ۵، ج ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مجلسی (اول)، محمدتقی (۱۴۰۶ق)، **روضه المتقین**، ج ۱۶، ج ۲، قم: مؤسسه کوشانپور.
- مجلسی (علامه)، محمدباقر (۱۳۱۲)، **الوجیزه**، تهران، بی جا: بی نا.
- مجلسی (علامه)، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، **مرآه العقول**، ج ۱۹، ج ۲، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مدنی کاشانی، حاج آقارضا (۱۴۱۰ق)، **کتاب القصاص للفقهاء و الخواص**، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵)، **اصول الفقه**، ج ۲، ج ۲، قم: اسماعیلیان.
- مفید (شیخ)، محمد بن نعمان عکبری (۱۴۱۳ق)، **المقنعه**، قم: کنگره شیخ مفید (ره).
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۲ق)، **بحوث فقهیه هائمه**، قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب (ع).
- منتظری نجف آبادی، حسینعلی (۱۴۲۹ق)، **مجازات های اسلامی و حقوق بشر**، قم: ارغوان دانش.
- موسوی بجنوردی، سید حسن (۱۴۱۹ق)، **القواعد الفقهیه**، ج ۱، قم: الهادی.
- مؤمن قمی، محمد (۱۴۱۵ق)، **کلمات سدیده**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- میرزای قمی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، **جامع الشتات**، ج ۲، تهران: کیهان.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۸ق)، **رجال النجاشی**، ج ۶، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن (۱۴۰۴ق)، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، ج ۳۷ و ۴۲، ج ۷، بیروت: دار إحياء التراث.
- واسطی زبیدی، سید محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، **تاج العروس**، ج ۱۸، بیروت: دار الفکر.

- هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۳۳ق)، **قراءات فقهیه معاصره**، ج ۱، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).

