مجله اخلاق و تاریخ پزشکی

قتل ترحم‌آمیز از دیدگاه فقه جزایی

عادل ساریخانی[1*]

چکیده

امروزه به‌خاطر رشد امکانات رفاهی و بهداشتی و... سن زندگی انسان افزایش یافته است، به‌طوری که برخی از کشورها با انبوه جمعیت سالمندان مواجه هستند و از سوی دیگر بشر با امراض سخت و لاعلاجی درگیر است. به‌علاوه، انسان امروزی به کیفیت زندگی اهمیت فوق‌العاده‌ای می‌دهد و در صورتی که نتواند از حد بالای لذت در زندگی بهره برد خواستار پایان دادن به زندگی همراه با درد و مشقت است.

به همین جهت قتل از روی ترحم تبدیل به یکی از موضوعات مهم حقوقی، پزشکی، اجتماعی و فلسفی جهان امروز شده است. این امر در برخی از کشورها به‌عنوان امری قانونی و مجاز با شرایطی خاص پذیرفته شده است. قتل از روی ترحم در آینده یکی از مسائل مهم بشری در عالم و به‌خصوص در کشورهای ارزش‌مدار و به‌ویژه در ممالک اسلامی خواهد بود.

لذا در این تحقیق ابعاد فقهی این مسأله به‌طور مختصر کاویده شده است. و باید گفت که علی‌الاصول اسلام با خودکشی یا کشتن دیگری به هر شکلی (مباشرت، معاونت، تسبیب) از نظر تکلیفی مخالف است و آن را فعلی حرام و ممنوع می‌داند ولی از جهت حکم وضعی در این‌باره بین فقها اختلاف نظر وجود دارد که به‌نظر می‌رسد سقوط قصاص و دیه از پشتوانه‌ی علمی بیش‌تری برخوردار است.

واژگان کلیدی: ترحم، قتل، حکم وضعی، انقاذ

[1] استادیار دانشکده حقوق دانشگاه قم

* **نشانی**: قم، جاده‌ی قدیم اصفهان، بعداز شهرک قدس، دانشکده‌ی حقوق، دانشگاه قم، تلفن ۰۹۱۲۳۵۱۵۰۵۴، Email:adelsari@yahoo.com

[Downloaded from journals.tums.ac.ir on 2026-04-06]

مقدمه

یکی از موضوعات مهم و مشترک دانش حقوق و فقه ودانش پزشکی در جهان امروز قتل از روی ترحم است. به گزارش آبزرور دکتر هازل بیگز مدیر قانون پزشکی در دانشگاه کنت و نویسنده‌ی «قتل از روی ترحم: مرگ با عزت و قانون» برآورد کرده است که پزشکان هر سال به حداقل ۱۸ هزار نفر که به‌علت بیماری‌های لاعلاج تحت مداوای آنان هستند، کمک می‌کنند تا بمیرند. عده‌ای از این افراد خود داوطلب مرگ می شوند و عده‌ای دیگر را پزشکان به تشخیص خود خلاص می‌کنند. آنان برای این کار معمولاً مقدار بیش‌تری دارو به بیماران می‌دهند و باعث مسمومیت آنان می‌شوند. افزایش میانگین سن مردم به این معنی بوده است که تعداد فزاینده‌ای از پزشکان برای کمک به بیماران بدحال لاعلاج در مورد مرگ آنان معمولاً با افزایش مقدار داروی مصرفی شخصاً تصمیم بگیرند. این عمل با شرایطی در برخی ازکشورهای اروپایی مانند هلند و سوئد و برخی از ایالت‌های امریکا مانند مگان قانونی شده است ولی اغلب کشورها در برابر قانونی شدن آن مقاومت می‌کنند. یکی از موضوعات امروزی کشور ما نیز قتل از روی ترحم است که در مجامع علمی مورد بحث است. از آن‌جایی که مبنای قانون‌گذاری در کشور ما فقه است (اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران) این موضوع را از منظر فقه مورد بحث قرار می‌دهیم. قتل از روی ترحم اگرچه با این عنوان سابقه‌ای در فقه ندارد ولی از مناط و ملاک مباحث مطروحه در ابواب دیگر مانند اکراه و امر به قتل که در کتاب قصاص و وجوب نجات انسان درحال غرق که در ابواب دیگر آمده است، می‌توان حکم این موضوع را از دیدگاه فقهی مورد تحقیق قرارداد و حکم آن را استنباط کرد. بر این اساس، قتل از روی ترحم را می‌توان از دیدگاه فقهی به تقسیمات مختلفی دسته‌بندی نمود. گاهی این نوع ازقتل با فعل ایجابی و اذن مقتول است (ماده‌ی ۲۶۸ قانون مجازات اسلامی) و گاهی نیز بدون اذن مقتول می‌باشد وگاهی نیز در صور فوق به‌جای فعل ترک فعل موجب مرگ می‌گردد. در هر یک از فروض مذکور ممکن است حالات مقتول متفاوت باشد. مانند این‌که گاهی مقتول قبل از قتل حیات مستقر دارد و گاهی نیز مقتول در مرحله‌ی آخرین رمق حیات قرار داشته و مشرف به مرگ و فاقد حیات مستقر می‌باشد که ممکن است هر یک از صور فوق حکم تکلیفی و وضع متفاوتی داشته باشند. در این نوشته ابتدا حکم قتل از روی ترحم را در صورت حیات مستقر در مبحث نخست بررسی می‌کنیم و در مبحث دوم به حالت حیات غیرمستقر خواهیم پرداخت.

مبحث اول: قتل از روی ترحم با وجود حیات مستقر

گفتار اول: قتل از روی ترحم با فعل ایجابی

الف- قتل از روی ترحم در حال استقرار حیات و با فعل ایجابی و اذن مقتول

در این‌صورت فرض بر این است که شخصی از بیماری لاعلاجی رنج می‌برد و حیات مستقر هم دارد و از پزشک یا فرد دیگری می‌خواهد که برای رهایی وی از این حالت، با تزریق ماده‌ی کشنده به حیاتش خاتمه دهد. سؤال این است که این مسأله از نظر فقهی چه حکمی دارد؟

قبل از بررسی پاسخ حالت مذکور لازم است حیات مستقر را به‌طور مختصر تعریف کنیم. فقیهان برای حیات مستقر در ابواب تذکیه‌ی حیوان و قصاص تعاریفی ذکر کرده‌اند. در باب تذکیه‌ی شرعی نوشته‌اند: حیات مستقر آن است که حیوان یک یا چند روز زنده بماند و اگر چنین نباشد حیات، مستقر نخواهد بود (۱). در باب قصاص نیز حیات مستقر را این‌گونه تعریف کرده‌اند: حیات مستقر به معنای داشتن ادراک و نطق و حرکت اختیاری است (۳ ، ۲).

بنابر تعریف نخست اگر کسی کم‌تر از زمان حداقلی یعنی یک روز زنده بماند حیات مستقر ندارد خواه قادر به ادراک و نطق و حرکت اختیاری باشد یا خیر. ولی بنا بر تعریف دوم اگر شخص قادر به درک و نطق و حرکت اختیاری باشد

[Downloaded from journals.tums.ac.ir on 2026-04-06]

دارای حیات مستقر است گرچه کم‌تر از یک روز زنده بماند. آن‌چه درباب قتل ملاک است تعریف دوم است و تعریف اول فقط درباب تذکیه‌ی ذبح شرعی کاربرد دارد. این مسأله از نظر حکم تکلیفی و حکم وضعی قابل بحث است.

۱- حکم تکلیفی

مراد از حکم تکلیفی حرمت یا جواز چنین قتلی است. آن‌چه از کلمات فقیهان امامیه استفاده می‌شود، حرمت چنین قتلی است. زیرا این عمل به حیات انسانی خاتمه می‌دهد و به هر دلیلی که باشد جرم و حرام خواهد بود و مأذون بودن قاتل تأثیری در ارتفاع حرمت ندارد. شهید ثانی دراین‌باره می‌نویسد: *«لوقال اقتلنی والا قتلتک لم یسغ القتل لان الاذن لا یرفع الحرمه»* (۴). صاحب جواهر نیز در این مورد ادعای اجماع و عدم الخلاف کرده است (۵). فاضل هندی دراین‌باره می‌نویسد: *«لوقال کامل او ناقص لکامل اقتلنی لم یجز القتل... وهوفتوی المبسوط والشرایع والتخلیص والارشادومن کون الاذن غیرمبیح فلایرتفع العنوان»* (۶) یعنی اگر شخص کامل (عاقل و بالغ) یا ناقصی (کودک و مجنون) به دیگری بگوید مرا بکش کشتن جایز نمی شود ... این فتوی شیخ در کتاب مبسوط و محقق در شرایع و فاضل در ارشاد است، زیرا این چنین اذنی مباح و مشروع نیست پس این اذن عنوان حرمت و جرم بون عمل را از بین نمی‌برد. محقق حلی درشرایع وعلامه حلی در تحریربه حرمت فتوی داده‌اند. علامه در این‌باره می‌نویسد: *«لوقال اقتلنی والا قتلتک سقط القصاص والدیه، دون الاثم»* (۷ ، ۳) یعنی اگر کسی به دیگری بگوید مرا بکش والا تو را می‌کشم قصاص و دیه ساقط می‌شود ولی جرم بودن فعل زایل نمی‌گردد. فقهای معاصر هم دراین‌باره قائل به حرمت هستند (۹ ، ۸ ، ۲).

بنابراین، قتل با رضایت و با انگیزه‌ی ترحم با انگیزه‌ی دیگری چه توسط پزشک و چه غیرپزشک از باب حکم تکلیفی عملی حرام و ممنوع است. نکته‌ای که تذکر آن لازم است این است که اگر چه فقیهان این مسأله را در باب اکراه در قتل مطرح کرده‌اند، باید گفت در حالی که با اکراه شخصی به قتل خودش قتل مباح و مشروع نمی‌شود، در صورت رضایت به قتل خویش به طریق اولی نیز عمل مجاز و مشروع نمی‌گردد زیرا در حقیقت اگر کسی فردی را وادار و اکراه به قتل خود کند (یعنی بگوید مرابکش والا تو را خواهم کشت) نه تنها رضایت به قتل خود دارد بلکه دیگری را برای انجام آن وادار می‌کند. درعین حال برخی از فقیهان در این مسأله قائل به جوازند و اکراه به قتل را مجوز قتل می‌دانند (۱۰، ۲). باید توجه داشت که اگر بیماری پزشک معالج را وادار به قتل خود کند، از دیدگاه برخی از فقها حرمت برداشته می‌شود و این مسأله با اذن و رضایت به قتل متفاوت است.

حرمت قتل در فرض مذکور در بین فقهای امامیه امری مسلم است اما در بین علمای عامه مسأله، اختلافی است. اگرچه اکثر آنان قائل به حرمتند، عده‌ای نیز حکم به جواز قتل در این‌صورت کرده‌اند.

یکی از فقهای مالکی در این‌باره می‌نویسد: *«من قال لرجل اقتلنی ... لاشک فی الحرمه»* (۱۱) یعنی اگر کسی به مردی بگوید مرا بکش ... تردیدی نیست که حرمت عمل باقی است و سرخسی ازحنفی‌ها پس از ذکر مسأله در استدلال بر حرمت می‌گوید: *«اذ الاذن هناک غیر صحیح لان الآذن لیس له ان یفعل ذلک بنفسه»* (۱۲) یعنی اذن در این‌جا ناصحیح است زیرا اذن‌دهنده خودش حق دادن چنین اذنی راندارد.

در مقابل، شروانی و عبادی و ابن صباغ و ابوحامد قائل به جواز قتل در این‌صورت شده‌اند و جواز از ظاهر کلمات ابوبکر ابن مسعود دربدائع الصنایع و محیی الدین النووی در روضه الطالبین قابل استنباط است (۱۴ ، ۱۳). صریح‌ترین عبارت درباره‌ی قتل از روی ترحم نوشته‌ی شروانی و عبادی است که متن آن چنین است: *« ... بقی ما یقع کثیرا ان الحاکم یحبس شخصا او یصلبه مثلا ثم انه یطلب من المتفرجین علیه قتله للتهوین علیه فهل اذا اجا به انسان وهون علیه بازهاق روحه یاثم ام لا؟ فیه نظر و الاقرب عدم الحرمه لان ذالک تخفیفا علی الآذن باسراع الزهاق و عدم تطویل الالم علی ان موته بعد مقطوع به عادتا »* (۱۵).

[Downloaded from journals.tums.ac.ir on 2026-04-06]

یعنی به‌عنوان مثال، حاکم شخصی را به زندان انداخته یا او را به صلیب کشیده است و محبوس و مسلوب از دیگران می‌خواهد که برای رهایی از این حالت (از روی ترحم و آسان شدن امر بر مصلوب) وی را بکشد آیا اگر کسی در این حالت خواسته محبوس و مصلوب را اجابت کند و با خارج کردن روح از بدن وی، شخص را راحت نماید گناه کرده است یا خیر؟ در این مسأله نظر است و اقرب به صواب این است که چنین قتلی حرام نیست. زیرا چنین قتلی تخفیف و رحمت بر کسی است که خودش اذن به قتل خود داده است که زودتر روح از بدنش خارج شود و درد و رنج بیش‌تری تحمل نکند. به‌ویژه که چنین شخصی پس از مدتی به‌طور معمول می‌میرد. اگرچه این عبارت درباره‌ی محکوم به مجازات حبس و صلب است ولی ملاک و موضوع آن با قتل از روی ترحم برای نجات از مرض لاعلاج و درد و رنج شدید یکی است.

در جمع‌بندی بین دو نظریه باید گفت که حق باقول اول است که مورد پذیرش امامیه و اکثرعامه است زیرا:

اولاً: تمامی ارکان و عناصر قتل عمدی نفس محترمه در این فرض وجود دارد و یقیناً اطلاعات و عمومات حرمت قتل نفس شامل فرض مذکور می‌شود.

ثانیاً: صرف اذن مقتول نمی‌تواند مجوز قتل باشد، چون براساس مبانی کلام اسلامی، حیات از آن خداوند است و انسان نسبت به سلب حیات از خود اختیاری ندارد تا اذنش تأثیری در رفع حرمت قتل داشته باشد و سبب تقیید اطلاقات و تخصیص عمومات حرمت قتل شود. بنابراین، حرمت قتل حکم الهی است و حکم قابل اسقاط نیست.

ثالثاً: ادله‌ی حرمت خودکشی شامل فرض مذکور می‌شود.

رابعاً: در این‌جا می‌توان به اطلاق آیه‌ی ۳۱ سوره اسراکه می فرماید: *«لاتقتلوا اولاً دکم خشیه املاق»* یعنی ترس از گرسنگی فرزندان خود را نکشید نیز استناد کرد زیرا اطلاق آیه شامل موردی است که کسی فرزندش را از روی ترحم و برای نجات از رنج و الم گرسنگی به قتل برساند.

۲- *حکم وضعی*

منظور ازحکم وضعی، ثبوت یا سقوط حق قصاص و دیه است. به‌عبارت دیگر، آیا با اذن مقتول قصاص و دیه ساقط می‌شود؟ در پاسخ سؤال فوق بین فقهاء اختلاف نظر وجود دارد. آراء فقیهان را می‌توان به سه‌دسته تقسیم کرد.

۲-۱- عدم سقوط قصاص و دیه

برخی از فقیهان بر این باورند که اذن به قتل حق قصاص را ساقط نمی‌کند. زیرا انسان به اتلاف جان و حیات خود تسلط ندارد تا بتواند با اذن آن را ساقط کند. به‌علاوه، اسقاط چیزی فرع ثبوت آن است و در مورد قتل از روی ترحم و با اذن مقتول قبل از قتل قصاص و دیه‌ای ثابت نشده است. حتی براساس تعلق قصاص و دیه به خود مقتول و انتقال آن به ورثه نیز این حق قبل از قتل وجود ندارد. بنابراین، اسقاط مالم یجب صحیح نیست. یکی از فقهاء معاصر در این‌باره می‌نویسد: قصاص، عوض و بدل از نفس نیست، بلکه عقوبتی است که شارع برای ولی مقتول قرار داده است و ساقط نمی‌شود مگر به‌وسیله‌ی عفو کسی که برقصاص ولایت دارد، البته بعد از فعلیت یافتن حق قصاص (۱۶). برخی از معاصرین دیگر این چنین نوشته‌اند: *«لوقال اقتلنی... و هل یثبت القصاص عندئذ ام لا وجهان الاظهر ثبوت»* (۱۷، ۹، ۲) یعنی اگر به دیگری بگوید مرا بکش ... آیا قصاص ثابت می‌شود یا خیر؟ در این‌جا دو وجه ظاهرتر این است که قصاص ثابت می‌شود.

صاحب جواهر با وجود این‌که خودش قائل به سقوط قصاص و دیه است درعین حال می‌نویسد: ممکن است قائل به ثبوت قصاص شد و در سقوط قصاص مناقشه کرد زیرا با اذن نیز عنوان قتل نفس محترم دراین فرض ثابت است (۵).

احمد مرتضی از علماء زیدیه نیز قول به ثبوت قصاص را پذیرفته است و در این‌باره می‌نویسد: *«فاذا قال لغیره اقتلنی... ففعل لزمه القصاص و لا حکم لهذا الاذن»* (۱۸) یعنی اگر به دیگری بگوید مرا بکش ... پس او این فعل را مرتکب شود قصاص او لازم است و این اذن هیچ اثری ندارد.

[Downloaded from journals.tums.ac.ir on 2026-04-06]

شافعی از عامه نیز در یکی از اقوالش می‌گوید: اگر اذن به قتل خودش بدهد در مورد سقوط قصاص دو احتمال وجود دارد که یکی از آن دو ثبوت قصاص است. چون اذن در قتل موجب اباحه‌ی آن نمی‌شود (۱۹). ابن قاسم نیز این دو احتمال را نقل و به‌دلیل استحسان حکم به ثبوت قصاص کرده است (۱۱).

۲-۲- سقوط قصاص ودیه

مشهور فقیهان امامیه معتقدند چون مقتول به قتل خودش اذن داده، لذا قصاص و دیه ساقط می‌گردد و ولی دم نمی‌تواند پس از مرگ خواستار قصاص و دیه‌ی قاتل شود.

علامه حلی می‌نویسد: *«لو قال اقتلنی و الا قتلتک سقط القصاص والدیه...»* (۲۰) یعنی اگر بگوید مرا بکش والا می‌کشمت قصاص و دیه ساقط می‌شود. علامه صریحاً در اکراه در قتل به‌صورت فوق قائل به سقوط قصاص و دیه است. البته موضوع سخن علامه اکراه مقتول به قتل خود است و به هر حال چون در این حالت مقتول رضایت به قتل خود دارد و به‌علاوه قاتل را وادار به آن می‌کند ممکن است گفته شود ملاک سقوط قصاص و دیه یکی از حقوق قابل اسقاط به اذن و رضایت مقتول است. در قتل از روی ترحم نیز هرگاه اذن و رضایت مقتول حاصل باشد، طبعاً موجب سقوط قصاص و دیه می‌شود. بنابراین، ممکن است گفته شود عبارت علامه شامل قتل از روی ترحم نیز می‌شود.

محقق حلی می‌نویسد: *«لوقال اقتلنی... ولوباشرلم یجب القصاص لانه کان ممیزا اسقط حقه بالاذن فلا یتسلط الوارث»* (۳) یعنی اگر بگوید مرا بکش ... و قاتل مباشرت در قتل کند قصاص واجب نمی‌شود زیرا مقتول شخص ممیزی بوده که حقش را با اذن ساقط کرده است پس وارث حق قصاص ندارد. عبارت محقق صریح در سقوط قصاص است ولی نسبت به سقوط دیه صراحتی ندارد. از اطلاق عدم تسلط وارث، عدم تسلط بر قصاص و دیه هر دو استفاده می‌شود و حذف متعلق دلالت بر عموم دارد. به‌خصوص که در قتل عمد قصاص و دیه دو حکم در عرض یکدیگر نمی‌باشند که سقوط قصاص دلالتی بر عدم سقوط دیه داشته باشد بلکه قصاص در قتل عمدی حکم اصلی است و دیه حکم تبعی و بدلی و وقتی حکم اصلی ساقط شده تبعاً حکم تبعی نیز ساقط می‌گردد.

شهید ثانی در این‌باره می‌نویسد اگر معتقد به ثبوت قصاص نباشیم، در ثبوت یا سقوط دیه دو نظریه وجود دارد که مبتنی بر تعلق بدون واسطه‌ی دیه به ورثه یا تعلق آن به مقتول و سپس به ارث رسیدن به ورثه است. بنابر تعلق دیه به ورثه، دیه از قاتل ساقط نمی‌شود و اذن در این‌صورت اثری ندارد، ولی طبق نظریه‌ی دوم اذن مقتول موجب سقوط دیه است. مؤید نظریه‌ی دوم این است که وصایای مقتول نسبت به دیه نافذ است و بدی‌های او از آن پرداخت می‌شود پس اگر دیه مستقیم به ورثه تعلق داشت این تصرفات صحیح نبود. وی برای سقوط دیه به‌دلیل دیگری استدلال کرده و می‌گوید با اذن شبه در سقوط قصاص حاصل می‌شود و طبق قاعده «درء» قصاص ساقط می‌شود (۹). به‌هرحال، شهید ثانی سقوط دیه را اشهر می‌داند و فاضل هندی نیز قول به سقوط قصاص و دیه را به شیخ طوسی، محقق حلی و علامه حلی نسبت می‌دهد. صاحب جواهر ابتدا حکم به سقوط را به شیخ در مبسوط و فاضل در التخلیص و ارشاد نسبت داده است و استدلال می‌کند که در شمول ادله‌ی قصاص و دیه نسبت به چنین موردی شک می‌کنیم و در این‌صورت اصل برائت جاری می‌شود و یا لااقل اذن به قتل موجب شبه و در نتیجه جریان قاعده «درء» است (۵). محقق اردبیلی هم قائل به سقوط قصاص و دیه است (۲۱). امام خمینی نیز تمایل به این نظر دارند و می‌نویسند: اگر به مجرد وعده به قتل، تهدیدکننده به قتل را کشت، گناه کرده است و در این‌که آیا او قصاص می‌شود یا خیر، اشکال وجود دارد گرچه ارجح عدم قصاص است چنان‌چه عدم ثبوت دیه نیز بعید نیست (۸).

از فقهای عامه محیی‌الدین النووی، سمرقندی، ابوحنیفه، الشربینی و ابن حزم قائل به سقوط قصاص و دیه شده‌اند (۲۲، ۱۹، ۱۳). بهوتی نیز در صورتی‌که قاتل حر باشد این

[Downloaded from journals.tums.ac.ir on 2026-04-06]

نظر را پذیرفته است (۲۳). خطاب و عینی هم گفته‌اند در فرض مذکور حکم به ضمان قاتل مشکل است (۱۱). شروانی و عبادی هم اگر چه تصریح به سقوط هر دو نکرده‌اند، با توجه به دیدگاه آنان نسبت به جواز قتل از روی ترحم می‌توان گفت آن‌ها هم قائل به سقوط هر دو می‌باشند (۱۹).

به‌نظرمی‌رسد مقنن جمهوری اسلامی ایران به تبعیت از قول مشهور در ماده‌ی ۲۶۸ قانون مجازات اسلامی مقرر داشته است «چنان‌چه مجنی علیه قبل از مرگ، جانی را از قصاص نفس عفو نماید، حق قصاص ساقط می‌شود و اولیاء دم نمی‌توانند پس از مرگ او مطالبه‌ی قصاص کنند». البته باید توجه کرد که نظر مشهور فقها امامیه عام‌تر از چیزی است که در قانون مجازات اسلامی‌مقرر شده است که این امر از مقایسه‌ی قانون با آراء فقها به‌دست می‌آید.

۲-۳- سقوط قصاص و ثبوت دیه

این قول در بین امامیه متروک است و قائل چندانی ندارد ولی در بین عامه طرفدارانی دارد. سرخسی (۱۲) ابن نجیم (۲۴) قادری حنفی (۲۵) و ابوبکر کاشانی (۱۴) قائل به ثبوت دیه و سقوط قصاص هستند و در این‌باره می‌نویسند: *«اذا قال الرجل لآخراقتلنی فقتله انه لا قصاص عند اصحابنا... لان الامر... تورث الشبهه ... واذا لم یجب القصاص فهل تجب الدیه فیه روایتان عن ابی حنیفه واصح الروایتن و هو قول یوسف ومحمدوانما سقط القصاص لمکان الشبهه والشبهه لاتمنع وجوب المال... »* (۱۴).

یعنی اگر مردی بگوید مرا بکش و دیگری او را بکشد از نظر اصحاب ما قصاص ندارد، زیرا امر به قتل موجب شبه می‌شود و با شبهه قصاص ساقط می‌گردد و وقتی که قصاص ساقط شد آیا پرداخت دیه واجب است؟ در این‌باره دو روایت از ابی حنیفه نقل شده است، و صحیح‌ترین روایت که قول به عدم سقوط دیه است قول یوسف و محمد است. قصاص به‌خاطر حصول شبهه ساقط می‌شود و شبهه مانع وجوب دیه و پرداخت مال نیست.

۲-۴- ارزیابی آراء

به‌نظر می‌رسد که قول به سقوط قصاص و دیه از قوت بیش‌تری برخورداراست زیرا از این‌که مقتول می‌گوید : «مرا بکش ... » رضایت او بر قتل خود فهمیده می‌شود؛ از آن‌جایی که به نص قرآن وروایات ما قصاص از حقوق الناس است، پس با اسقاط صاحب حق چه پس از قتل و چه قبل از آن ساقط می‌گردد و شبهه‌ی «اسقاط مالم یجب» مانع سقوط قصاص و به تبع آن دیه نیست زیرا قاعده‌ی «الشیی مالم یجب لم یوجد» مربوط به امور واقعی و فلسفه است و در فقه و حقوق کاربرد چندانی ندارد. آن‌چه با رضایت ساقط نمی‌شود مسأله‌ی حرمت است و قصاص چه عوض نفس باشد و چه مجازات خاصی از سوی شارع تلقی شود در هر حال حق است که با رضایت صاحب حق ساقط می‌گردد.

ب- قتل از روی ترحم درحیات مستقر با فعل ایجابی و بدون اذن مقتول

فرض بر این است که طبیب یا کس دیگری بیماری را که از سرطان رنج می‌برد و امیدی هم به بهبودی و زنده ماندن او نیست با تزریق آمپول هوا از تحمل رنج و درد خلاص کند و از مریض به هر دلیلی اذن و رضایت نگرفته باشد. در این‌صورت چه جرمی محقق شده و مجازات آن چیست؟

این‌صورت یقیناً قتل عمد است، زیرا تمام ارکان و شرایط قتل عمدی در آن وجود دارد. به‌عبارت روشن، هم قتل واقع شده است و هم عمل با عمد انجام یافته است هم فرض بر این است که بیمار دارای حیات مستقر بوده است و اذن و رضایتی هم وجود ندارد تا موجب سقوط قصاص گردد. ممکن است گفته شود این بیمار به‌دلیل سرطان در مسیر مرگ و مردن قرار داشته است. لکن باید گفت اگرچه سرطان در نهایت سبب مرگ بیمار خواهد شد. ولی در این‌صورت تزریق آمپول هوا رابط علیت بین مرگ و سرطان را قطع کرده است و در این حالت علت و سبب دوم عامل قتل شناخته شده و مسؤول است. به‌علاوه، ترحم به تنهایی بدون رضایت مقتول نمی‌تواند مجوز قتل گردد.

[Downloaded from journals.tums.ac.ir on 2026-04-06]

بنابراین، شمول عمومات و اطلاقات دلالت‌کننده بر حرمت و ثبوت ضمان (قصاص یا دیه) به قوت خود باقی است و حتی کلام عده‌ای از علماء عامه که قائل به جواز قتل از روی ترحم شده‌اند از این‌صورت منصرف است و شامل این فرض نمی‌شود. زیرا در کلام آنان آمده بود که مقتول باید خودش متقاضی اقدام به مرگ شیرین باشد. پس اگر مقتول تقاضای مرگ نکرده باشد کشتن وی از روی ترحم مستوجب حرمت و ترتب قصاص است. در نتیجه، در حرمت و ضمان قاتل در این فرض شبهه‌ای وجود ندارد.

گفتاردوم: قتل از روی ترحم در حیات مستقر با ترک فعل

الف- قتل از روی ترحم در حیات مستقر با ترک فعل و اذن مقتول

در این‌صورت پزشک از دادن دارو به بیمار خوداری می‌کند و بیمار نیز به این امر رضایت دارد تا زودتر از چنگال درد و رنج بیماری رهایی یابد. سؤال این است که در این‌صورت حکم مسأله از نظر فقهی چیست؟

باید توجه نمود که فقهاء این مورد را در باب قتل و قصاص مورد بررسی قرارنداده‌اند، بلکه آن را تحت عنوان «وجوب انقاذ نفس محترم» مطرح نموده‌اند. این مسأله را مانند مسأله‌ی قبلی از منظر حکم تکلیفی و وضعی می‌توان مورد بررسی قرارداد.

۱- حکم تکلیفی

بدون شک نجات انسان محترم از مرگ واجب فوری کفایی است و ترک آن حرام است. آن‌چه از کلمات فقیهان استفاده می‌شود این است که اگر سبب پیدایش عارضه‌ای که موجب هلاکت می‌شود اعم از بیماری یا آتش‌سوزی ... عامل دیگری غیر از فرد امتناع‌کننده باشد، در این‌صورت کسی که بر نجات دادن او قدرت داشته و از این‌کار امتناع کرده است در نتیجه آن شخص مرده است امتناع‌کننده مرتکب حرام شده است (۲۶). محقق اردبیلی در باب تزاحم نماز و انقاذ حکم به تقدم انقاذ و بطلان نماز در صورت ترک انقاذ و خواندن نماز کرده‌اند حتی اگر وقت نماز ضیق باشد. از باب قاعده «الامر بالشئی یستلزم حرمه ضده و بالعکس» (۲۱). صاحب جواهر در این مسأله ادعای اجماع کرده و می‌نویسد: الانقاذ واجب بلاخلاف ولا اشکال (۵) یعنی نجات جان کسی که در حال غرق‌شدن است واجب است. امام خمینی «ره» هم می‌نویسد: *«یجوز بل یجب الانقاذ بلا اذن الغریق ووالده ومع نهیهما»* (۲۷) یعنی نجات غریق جایز بلکه واجب استحتی بدون اذن غریق و پدرش و حتی با نهی آن‌ها باید او را انجات داد. آیت الله خویی در پاسخ به این سؤال که اگر زنده ماندن بیمار موجب رنج اوست و درمان هم سودی ندارد آیا پزشک می‌تواند اقدام به درمان نکند؟ نوشته‌اند: ادامه الحیاه لمن لحیاته حرمه لازمه الا ان یزاحمهاماهو اهم واقدم (۱۶).

ادامه و استمرارزندگی برای کسی که حیاتش دارای احترام است لازم است مگر این‌که ادامه‌ی حیات او به ادامه‌ی زندگی دیگری که مهم‌تر باشد تزاحم یابد که در این‌صورت می‌توان برای حفظ زندگی فرد دیگر از معالجه‌ی او امتناع کرد.

ولی آیت الله تبریزی با نظر استاد خود مخالفت کرده و عبارت فوق را چنین اصلاح کرده است: *«ادامه الحیاه لمثل هذا الفرض غیرواجبه بالادویه اوآلات المعده للتنفس نعم لا یجوزالتسریع باماتته»* (۱۵).

ادامه‌ی زندگی به‌وسیله‌های مصنوعی و داروها برای چنین شخصی واجب نمی‌باشد: در عین حال، تسریع در مرگ او جایز نیست.

آقا ضیاء عراقی (۲۸)، و ایجی هم به‌دلیل اهم بودن انقاذ آن را مقدم دانسته‌اند. یعنی انقاذ اگر تزاحم با واجباتی مانند نماز و غیره پیدا کند، انقاذ مقدم خواهد بود (۲۹).

از میان علماء عامه عده‌ای فقط به افضلیت انقاذ نسبت به نماز نظر داده‌اند (۱۹) که این با وجوب انقاذ سازگاری ندارد.

بنابراین، وجوب درمان و کمک به بیمار و حرمت خودداری از درمان از نظر فقهی مسلم و قطعی است مگر این‌که ثابت شود که شخص مبتلا به مرگ مغزی شده و نجات او ممکن نباشد.

[Downloaded from journals.tums.ac.ir on 2026-04-06]

۲- حکم وضعی

آن‌چه از کلمات فقیهان استفاده می‌شود این است که اگرسبب عارضه‌ای که موجب مرگ شود اعم از بیماری یا آتش‌سوزی و... عامل دیگری غیر از شخص امتناع‌کننده باشد و کسی که برنجات دادن او قدرت داشته ولی امتناع کند و در نتیجه آن شخص بمیرد، امتناع‌کننده فقط مرتکب حرام شده ولی مسؤولیتی نسبت به قصاص یا دیه ندارد.

علامه حلی در این‌باره می‌نویسد: *«کل من رای انسانا فی مهلکه فلم ینجحه منها مع قدرته علی ذالک لم یلزمه ضمانه»* (۷). صاحب جواهر هم می‌نویسد: *«کذاکل من تمکن من خلاص انسان من مهلکه فلم یفعل اثم ولاضمان للاصل... بل التروک جمیعها لا یترتب علیهاضمان اذاکان علت التلف غیرها»* (۵).

بنابراین، از کلمات فقیهان استفاده می‌شود کسی که می‌تواند انسانی را از مرگ نجات دهد ولی این‌کار را نکند گناه کرده است ولی به‌دلیل اصل برائت ضامن نیست. البته این در صورتی است که علت تلف شدن چیز دیگری غیر از ترک فعلی باشد که نجات بر آن مترتب می‌شود و ترک فعل به‌منزله‌ی شرط باشد. البته این حکم درجایی است که عدم نجات به مجرد ترک فعل باشد ولی اگر به ترک فعل اموری از قبیل فعل یا تعهد و وظیفه یا حکم قانون یا امثال آن ضمیمه شود شکی در ضامن بودن تارک نیست. پزشک از افرادی است که اگر درحال طبابت و انجام وظیفه باشد ضامن خواهد بود، مگر این‌که بگوییم در این‌جا خود بیمار درخواست عدم اقدام و عدم درمان داشته و در این‌جا هم مانند فعل ایجابی قائل به سقوط ضمان گردیم که قول به عدم ضمان در این‌جا اولی است، زیرا درجایی که اقدام با رضایت مجنی علیه موجب سقوط ضمان گردد، در صورت عدم اقدام و ترک مداوا به طریق اولی ضمان ساقط می‌شود.

۱- قتل از روی ترحم در حیات مستقر با ترک فعل و بدون اذن مقتول

همان‌طوری که در فرض قبلی بیان شد نجات نفس محترم از مرگ واجب فوری است و ترک آن حرام است و از آن‌جا که این‌صورت هم از مصادیق انقاذ نفس محترم است و اذن یا عدم اذن بیمار در حکم تکلیفی و رفع حرمت اثری ندارد، پس در هر حال در صورت عدم اقدام حرمت ترک نجات بیمار مسلم است و اما در مورد غیرپزشک که یقیناً ضمانی وجود ندارد. اما در پزشک و افرادی که تعهد به اقدام نموده‌اند و از طرفی اذن بیمار هم در ترک مداوا وجود ندارد پس علی‌القاعده در این‌صورت پزشک و افراد دیگری که تعهد دارند نسبت به ضمان به پرداخت دیه مسؤول خواهند بود.

مبحث دوم : قتل از روی ترحم و عدم استقرار حیات مقتول

گفتاراول: بافعل ایجابی

در این‌صورت علی الاصول سخن از اذن چندان موردی ندارد مگر این‌که شخص قبل از دست دادن حیات مستقر چنین اذنی را داده باشد. مصداق این‌صورت بیمارانی هستند که به مرگ مغزی مبتلا شده باشند. شخص مبتلا به مرگ مغزی مسلماً حیات مستقر ندارد و آثار حیاتی در این حالت فقط با دستگاه انجام می‌پذیرد و به مجرد قطع دستگاه حیات خاتمه می‌یابد. حال اگر کسی دستگاه را از بدن بیمار جدا کند، عمل وی تحت چه عنوانی قرار می‌گیرد؟

آیت‌الله العظمی تبریزی در این‌باره می‌نویسد: *«و اذا نجح الطبیب فی اعاده النبض المتوقف عن الحرکه و لکن تبین بطرق التشخیص ان المخ قد مات فتکون حیاه المریض کحیاه النبات فلا تبقی هذه الحیاه الا تحت جهاز التنفس الصناعی والادویه والمغذیات بحیث لو فصل عنها الجسد لحظه لتوقف قلبه عن النبض ایضا ومات المخ فهل یجوز هنا ایقاف جهاز النفس عنه؟»* (۱۶) اگر پزشک بتواند نبض متوقف شده را برگرداند ولی معلوم گردد که مخ مریض مرده است در این‌صورت بیمار فقط زندگی گیاهی دارد و زندگی بدون وسایل پزشکی باقی نیست به‌طوری که اگر امکانات پزشکی لحظه‌ای قطع شود تپش قلب متوقف می‌شودآیا در این‌صورت جدا کردن تجهیزات پزشکی ازبیمار جایز است؟

[Downloaded from journals.tums.ac.ir on 2026-04-06]

آیت‌الله العظمی خویی در جواب این سؤال فتوی داده‌اند: *«لا یجوز الایقاف فی حد نفسه ولکن اذازاحم الاهم قدم الاهم»* (۱۶) کلام ایشان ظهور در حرمت عمل مذکور دارد و دلیل حرمت هم شاید این باشد که چون فاعل با این‌کار حیاتی را از بین می‌برد و فعل هم فعل وجودی است ولی نسبت به ضمان ساکت است به‌نظر می‌رسد که حداکثر ضمان در این‌صورت دیه قطع سر میت و صد دینار خواهد بود. ولی اگر این قطع به‌دلیل حفظ جان دیگری لازم باشد، در این‌جا ایشان قائل به جواز شده‌اند. لکن این سخن با اطلاقش محل مناقشه است. زیرا اگر این مریض را زنده بدانیم دراین‌صورت اهمیت معنی محصلی ندارد، زیرا اگر این اهمیت از حیث شخصیت باشد، صحیح نیست زیرا همه‌ی انسان‌ها از این جهت برابرند و اگر اهمیت از حیث مداوا باشد قطعاً شخصی که با قطع دستگاه می‌میرد به دیگران مقدم است.

مگر بگوییم که این چنین بیماری از نظر ایشان دیگر حیات نداشته و زنده تلقی نمی‌شود که دراین‌صورت قطع دستگاه موجب ضمان هم نخواهد بود که این برداشت صحیح است.

آیت‌الله العظمی تبریزی همین امر را تأیید و در این‌باره می‌نویسد: *«اذا احرز ما ذکرتم (ای موت المخ) فلا یجب الاستمرار علی وضع الجحاز»* (۱۶) هنگامی‌که معلوم شود که مخ مرده است استمرار درمان واجب نیست.

از نظر ایشان کسی که دچار مرگ مغزی شده است ملحق به مرده است، لذا قطع دستگاه حرمت نداشته و موجب ضمان هم نخواهد بود. محقق حلی و شهید ثانی در مسأله‌ی ذبح کسی که حیات مستقر ندارد می‌نویسند: *«من جنی علیه فصیره فی حکم المذبوح وهوان لاتبقی حیاته مستقره و ذبحه آخر فعلی الاول القودوعلی الثانی دیه المیت»* (۳۱، ۴،۳۰، ۳). صاحب جواهر در تفسیر دیه‌ی میت می‌نویسد: *«دیه المیت ای دیه قطع راس المیت و هو ماه دینار»* (۳۲،۳۳، ۵).

اگر چه اکثر فقهاء معاصر قائل به حرمت قطع دستگاه تنفس و ... هستند ولی حق با قائلین عدم حرمت است زیرا در جای خودش ثابت است که اولاً؛ اگر دستگاه را از مبتلا به مرگ مغزی قطع کنیم تمام علایم حیاتی از بین می‌رود و ثانیاً؛ حیات درحالت مرگ یک حیات نباتی است.

گفتار دوم: باترک فعل

اگر کسی به مرگ مغزی مبتلا شود و پزشک از وصل دستگاه‌هایی که علائم حیاتی را حفظ می‌کند خودداری نماید و بر اثر ترک فعل حیات نباتی از بین برود در این‌صورت پزشک چه مسؤولیتی دارد؟

این نوع از ترک فعل موجب ضمان نیست، زیرا شخص بر اثر مرگ مغزی حیات مستقر ندارد و تنها ممکن است به کمک وسایل مصنوعی مدتی دارای حیات نباتی باشد. در حقیقت مبتلا به مرگ مغزی مرده است. البته عده‌ای با توجه به قضاوت عرف عام و استصحاب حیات، معتقدند که مبتلا به مرگ مغزی حکم انسان زنده را دارد ولی عرف خاص (اطبا) معتقدند مرگ حتمی و واقعی و غیرقابل برگشت زمانی است که مغز دچار مرگ گردد. به بیان دیگر، مبتلا به مرگ مغزی مانند انسان بی‌سر است. بنابراین، نظریه‌ی امتناع و ترک فعل در این‌جا موجب مسؤولیت کیفری نیست.

اما از لحاظ حکم تکلیفی مبتنی براین است که آیا به وصل نکردن دستگاه مربوط، عدم انقاذ صادق است یاخیر؟ اگر انقاذ صدق کند عمل پزشک حرام است و در غیر این‌صورت حرمتی ندارد و از آن‌جایی که امروزه از نظرعلمی به‌طور یقینی ثابت شده است که مبتلا به مرگ مغزی هیچ‌گاه برگشت‌پذیر نمی‌باشد و از نظر علم پزشکی این شخص مرده است و فقهاء نیز در تشخیص موضوع مرگ به عرف مراجعه می‌کنند و چون این امر از امور فنی است، بایستی به عرف خاص مراجعه کرد؛ بنابراین، در این حالت ترک فعل حرمتی ندارد.

[Downloaded from journals.tums.ac.ir on 2026-04-06]

نتیجه‌گیری

۱- درصورتی که شخص دارای حیات مستقر است و اذن و رضایت به قتل خود می‌دهد چه از مرض غیرقابل علاجی رنج می‌برد یا نه اگر اذن به قتل خود بدهد و دیگری چه پزشک و چه غیرپزشک اقدام به قتل وی نماید یا معاونت در قتل وی کند از نظر حکم تکلیفی مرتکب فعل حرام شده است.

۲- در صور فوق بایستی بین جایی که مرتکب ماذون است و جایی که ماذون نیست تفاوت قائل شد و درصورتی که مرتکب با اذن مقتول اقدام به قتل از روی ترحم کرده است قصاص و دیه ساقط است ولی در صورتی که بدون اذن مقتول اقدام به قتل نماید اگرچه انگیزه‌ی وی ترحم و دلسوزی در حق مقتول باشد مرتکب قتل عمدی مستوجب قصاص شده است و به مجازات قصاص نفس محکوم می‌گردد.

۳- در صورتی‌که شخص دارای حیات مستقر نیست و پزشک با فعل ایجابی به حیات نباتی و غیرمستقر او خاتمه می‌دهد مرتکب جنایت بر مرده شده است و به پرداخت دیه جنایت بر مرده محکوم خواهد شد.

۴- در صورتی که پزشک با ترک فعل خود شخصی را که هیچ امیدی به نجات او نیست ازحیات نباتی محروم نماید از نظر کیفری هیچ‌گونه مسؤولیتی ندارد.

منابع

۱- شیخ مفید محمد ابن نعمان. المقنعه. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم؛ ۱۳۹۹ه.ق، ص۵۷۹.

۲- خویی سید ابوالقاسم. مبانی تکمله المنهاج. قم: العلمیه؛ ۱۳۹۶ه.ق، جلد۲، مسأله۲۴.

۳- محقق حلی. شرایع الاسلام فی مسایل الحلال والحرام. تهران: انتشارات استقلال؛ ۱۴۰۹ه.ق، جلد۴، ص۹۷۱.

۴- مکی عاملی محمدابن جمال الدین. مسالک الافهام، چاپ اول. موسسه المعارف الاسلامیه؛ ۱۴۱۶ ه.ق، جلد۱۵، ص۸۸.

۵- نجفی محمد حسن. جواهرالکلام. بیروت: دارالتراث العربی، جلد۴۲، ص۵۳، جلد۳۶، ص۱۶۰.

۶- الاصفهانی بهاءالدین محمد ابن الحسن. کشف اللثام عن قواعد الاحکام، چاپ اول. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم؛ ۱۴۱۶ه.ق، جلد۱۱، ص۳۵.

۷- الاسدی حسن بن یوسف(علامه حلی). تحریرالاحکام. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم؛ ۱۴۱۹ه.ق، جلد۵، ص ۴۲۶.

۸- موسوی الخمینی سیدروح الله. تحریر الوسیله. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، جلد ۲، ص ۵۱۴.

۹- وحیدخراسانی ح. منهاج الصالحین. جلد۳، ص، ۵۱۰.

۱۰- انصاری م.مکاسب، قاعده لاضرر. چاپ سنگی قدیم؛ ص۳۲۹.

۱۱- الخطاب الرعینی. مواهب الجلیل. جلد۷، ص۲۷۰.

۱۲- سرخسی شمس الدین. المبسوط. بیروت: دارالمعرفه للطباعه والنشر والتوزیع؛ ۱۴۰۶ه.ق، جلد ۷، ص۱۶.

۱۳- نووی محیی الدین. روضه الطالبین. بیروت: دارالکتب العلمی؛ جلد ۷، ص۲۰.

[Downloaded from journals.tums.ac.ir on 2026-04-06]

۱۴- الکاشانی ابی بکر بن مسعود. بدائع الصنایع فی ترتیب الشرایع، چاپ اول. پاکستان: مکتبه الحبیبیه؛ ۱۴۰۹ه.ق، جلد ۷، ص ۱۸۰.
۱۵- عبد المجید شروانی، احمد ابن قاسم العبادی. حواشی الشروانی. مصر: چاپ سنگی مصر؛ ۱۳۱۵ه.ق، جلد ۸، ص ۳۹۱.
۱۶- تبریزی میرزامحمد جواد. صراط النجاه. جلد۱، ۴۵۲.
۱۷- روحانی سید محمد صادق. فقه الصادق، چاپ سوم. قم: موسسه دارالکتاب؛ ۱۴۱۴ه.ق، جلد ۲۶، ص ۳۳.
۱۸- احمد مرتضی احمد ابن یحیی. شرح الازهار. صنعا: مکتبه غمصان؛ جلد ۴، ص ۴۰۷.
۱۹- الشربینی محمد بن احمدالخطیب. مغنی المحتاج. بیروت: دارالفکر؛ جلد ۴، ص ۱۱.
۲۰- الاسدی حسن بن یوسف(علامه حلی). قواعد الاحکام. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم؛ ۱۴۱۹ه.ق، جلد ۳، ص ۵۱۰.
۲۱- اردبیلی احمد. مجمع الفائده والبرهان، چاپ اول. قم: موسسه نشر اسلامی؛ ۱۴۱۶ه.ق، جلد۱۳، ص ۳۹۶.
۲۲- ابو محمد علی ابن احمد بن سعید ابن حزم. المحلی. بیروت: دارالفکر؛ جلد۱۰، ص ۵۱۱.
۲۳- البهوتی منصوربن یونس. کشاف القناع، چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه؛ ۱۴۱۸ه.ق، جلد۵، ص ۶۱۰.
۲۴- ابن نجیم المصری. البحر الرائق. جلد۳، ص ۳۴۷.
۲۵- محمد ابن حسین بن علی الطواری القادری الحنفی. تکمله البحرالرائق. ص۱۱۴.
۲۶- مکی عاملی محمد ابن جمال الدین. ذکری الشیعه فی احکام الشریعه. :بیروت ،موسسه آل البیت لاحیاء التراث؛ ۱۴۱۹ه.ق، جلد۳، ص۷۷.
۲۷- موسوی الخمینی روح الله. مکاسب محرمه. جلد۲، ص۱۹۸.
۲۸- بروجردی محمد تقی. نهایه الافکار تقریرات درس آقا ضیاءعراقی. قم: موسسه نشر اسلامی؛ ۱۴۰۵ه.ق، جلد۲، ص۳۳۵.
۲۹- ایجی. المواقف، تحقیق:عبدالرحمن عمیره، چاپ اول،بیروت: دارالجیل؛ ۱۴۱۷ه.ق، جلد۳، ص۲۶۶.
۳۰- ابن عابدین. حاشیه ردالمختار. بیروت: دارالفکر للطباعه والنشر والتوزیع؛ ۱۴۱۵ه.ق.
۳۱- طباطبایی سیدعلی. ریاض المسایل، چاپ اول. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم؛۱۴۱۹ ه.ق، جلد ۱۴.
۳۲- طوسی محمدبن الحسن. المبسوط. طهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه؛ ۱۳۸۷ ه.ق، جلد ۷.
۳۳- خوانساری سیداحمد.جامع المدارک، چاپ دوم. طهران،مکتبه الصدوق؛ ۱۴۰۵ ه.ق، جلد۷.

[Downloaded from journals.tums.ac.ir on 2026-04-06]

[Downloaded from journals.tums.ac.ir on 2026-04-06]