

جریان قاعده قرعه در علم اجمالی
(با تأکید بر دیدگاه استاد محمدجواد فاضل لنکرانی)مهدی اخلاصی فرداد^۱

چکیده

قاعده «قرعه» از قواعد فقهی پرکاربرد است که کارایی بالایی را در حل چالش‌های فقهی به خود اختصاص داده است. از این رو، تلاش‌های فراوانی برای تبیین بستر قاعده قرعه و ضابطه‌مند کردن آن صورت پذیرفته است. بر این اساس تلاش‌های یاد شده به عنوان ضابطه‌ای جامع و موافق با مستندات قرعه آن است که کاربست قرعه در مواردی است که هیچ راه حل عقلی و نقلی برای مشکل به وجود آمده، یافت نشود. در پرتو چنین ضابطه‌ای، قرعه در شبهات مقرون به علم اجمالی از جایگاهی برخوردار نخواهد بود، چرا که علم اجمالی بیانی عقلی به شمار می‌رود؛ مگر در مواردی که عمل به مقتضای علم اجمالی (احتیاط) ممکن نباشد. با تمامی این اوصاف به نظر می‌رسد بازخوانی فرایند تحلیل مستندات قاعده قرعه و تأملی در ساختار علم اجمالی، جریان قرعه در بستر این نوع از علم را امری ممکن می‌سازد؛ همان گونه که آیت‌الله فاضل لنکرانی نیز به درستی بر آن اصرار می‌ورزد. بدیهی است که در پرتو چنین نگاهی بایی جدید در مواجهه با شبهات محصوره گشوده خواهد شد. نتایج بررسی‌ها نشان می‌دهد که از منظر قواعد و صناعت فقهی، عمومیت مستندات قاعده قرعه و تبیین عرفی واژگان کلیدی آن و نیز با لحاظ ابهام به کاررفته در ساختار علم اجمالی، بهره‌گیری از قرعه در تمامی موارد علم اجمالی امری موجه به شمار می‌رود.

واژگان کلیدی: قرعه، علم اجمالی، ابهام و تردید، شبهه، بیان نقلی و عقلی، عمومیت دلیل.

۱. سطح سه حوزه علمیه و دانش آموخته مرکز تخصصی فقه ائمه اطهار (علیهم‌السلام)،

mehdi.ekhlasi.fardad@gmail.com

مقدمه

قاعده «قرعه» از جایگاهی ویژه در گستره فقه برخوردار است و می‌توان با تکیه بر آن پاسخگوی برخی از چالش‌های فقهی بود. تحلیل‌های متعدد فقهی پیرامون قاعده قرعه نشان از آن دارد که این قاعده به‌عنوان راهکاری برای برون‌رفت از تحیر و بن‌بستی است که هیچ‌گونه راه معتبر شرعی و عقلی برای خروج از آن در دسترس نباشد. بر پایه چنین تحلیلی از قرعه که اساس آن نیز برآمده از عملکرد اصحاب امامیه و تفسیر واژگان «مجهول»، «مشتبه» و «مشکل» است، غالب شبهات مقرون به علم اجمالی از گستره عملکرد قرعه خارج خواهند بود و تنها در موارد محدودی (عدم امکان احتیاط) به کار گرفته می‌شود. این در حالی است که نگاهی به ساختار علم اجمالی و نیز بازخوانی مستندات قرعه و تفسیر واژگان کلیدی آن، خروج موارد علم اجمالی از مجرای قاعده قرعه را با چالش مواجه می‌سازد. بدین منظور، پژوهش حاضر با بررسی این سؤال که «آیا مکلف در مواردی که علم اجمالی داشته و دچار تحیر و ابهام است؛ می‌تواند از قرعه بهره‌برد؟» در صدد آن است تا فضای جدیدی را پیش‌روی قاعده قرعه به تصویر کشد. نسبت به پیشینه این موضوع نیز نگاهی به بحث‌های قرعه و آثار منتشر شده از سوی اندیشمندان علوم اسلامی حاکی از نوعی «اتفاق همگانی» در عدم به‌کارگیری قرعه در گستره موارد اجمالی است. اگر چه نظراتی متفاوت از نگاه مشهور در کلمات فقیهانی همچون؛ علامه مجلسی (مجلسی، ۱۳۹۹ق، ص ۵۸۲)، سید ابن طاووس (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ص ۹۴) و میرزای نائینی (نائینی، ۱۳۷۶ش، ج ۴، ص ۶۸۰) را می‌توان آغازی برای نواندیشی در زمینه جریان قرعه در علم اجمالی دانست. در این میان استاد محترم آیت‌الله محمدجواد فاضل لنکرانی (حفظه‌الله) از اندیشمندانی است که با نقد و بررسی دیدگاه مشهور و ارائه مستندات تحلیلی، بر جریان قاعده قرعه در موارد علم اجمالی تأکید دارد. واضح است که گشودن باب فقهی جدیدی در مواجهه با شبهات محصوره از ثمرات مهمی است که تحلیل و پردازش دیدگاه جریان قاعده قرعه پیرامون علم اجمالی را به مسئله‌ای شایسته تحقیق مبدل می‌سازد. براین اساس، در نوشتار حاضر که با روش

توصیفی - تحلیلی و جمع‌آوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای سامان یافته است، بعد از مروری اجمالی بر مفاهیم تأثیرگذار در بحث، به آراء و مستندات دیدگاه‌های موافق و مخالف پرداخته‌ایم و در نهایت، نگاه جریان قاعده قرعه پیرامون علم اجمالی را طرح، تبیین و مستدل می‌نماییم.

۱. واژه شناسی

۱-۱. قرعه

قرعه در کتاب‌های لغت به «زدن» (ابن زکریا، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۷۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۲۶۳)، «نصیب و بهره» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۲۶۶)، «مال برگزیده» (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۲۶۴) و «انتخاب کردن و برگزیدن» معنا شده است. نسبت به معنای اصطلاحی نیز به «چاره‌جویی در تعیین مطلوب در هنگام شبهه و ابهام» معنا شده است (مشکینی، ۱۴۱۶ق، ص ۳). با همین رویکرد؛ مراغی در *العناوین الفقهیه* می‌نویسد: «قرعه در عرف متشرعه عمل معهود و متعارفی است که موجب تمیز حقوق و کشف از واقع یا تعیین یکی از امور می‌شود» (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۱). نراقی نیز قرعه را به همان عمل شناخته شده معنا کرده است (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۶۶۸). در موسوعه فقهی اهل سنت قرعه به معنای چاره‌جویی در تعیین سهم و نصیب انسان تعریف شده است (الموسوعة الفقهية، ۱۴۱۶ ق، ج ۳۳، ص ۱۳۶). با نگاهی به تعاریف بیان شده می‌توان چنین نتیجه گرفت که معنای اصطلاحی قرعه امری خارج از معنای لغوی آن نیست.

۱-۲. علم اجمالی

علم اجمالی، علمی است که بین دو یا چند چیز مردد است، مانند آنکه شخصی به وجود خمر در یکی از دو ظرف موجود علم دارد، اما نمی‌داند خمر به طور معین در کدام یک از آنها قرار دارد. ازاین‌رو گفته شده است که علم اجمالی از ناحیه علم بودن هم سنخ علم تفصیلی است؛ اما به دلیل آمیختگی با اجمال و مخلوط بودنش با جهل، علمی متمایز با علم تفصیلی به شمار می‌رود (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۶۵). اصولیون در تفسیر و تبیین ماهیت علم اجمالی اختلاف نظرهای بنیادینی دارند. برخی ماهیت آن را علمی می‌دانند که

متعلقش فرد مردد است. (آخوندخراسانی، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۹۷) عده‌ای آن را بر مدار جامعی انتزاع یافته از اطراف علم اجمالی مورد تحلیل قرار داده‌اند. (نائینی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۱؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۲۳۶؛ عراقی، ج ۳، ص ۲۹۹-۳۰۰؛ خویی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۸۳) وجه مشترک تمامی تعاریف بیان شده، وجود نوعی «ابهام و تردید» و «مشکل» در ساختار علم اجمالی است که در شبهات محصوره، احتیاط و عمل بر طبق مقتضای علم اجمالی پوشش دهنده خطایی است که ممکن است از ناحیه اجمال و ابهام یاد شده متوجه مکلف گردد و در شبهات غیرمحصوره نیز به دلیل گستردگی ابهام یاد شده، علم اجمالی در مقام عمل، کارایی خویش را از دست می‌دهد. شایان ذکر است که با تمامی این اوصاف و اختلاف‌نظرها در تبیین ماهیت این علم، مسئولیت و تکلیف‌آور بودن علم اجمالی از منظر مشهور اصولیون امری مقبول و مسلم به شمار می‌رود. (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۲۸۲؛ آخوند خراسانی، ۱۴۳۱ق، ج ۲، ص ۳۳ و ص ۱۶۴) بدین معنا که تکلیف به واسطه این علم گریبان‌گیر مکلف شده و در مقام عمل باید بر وفق مقتضای آن رفتار نماید.

۲. بیان دیدگاه‌ها

مراجعه به کتب فقهی و اصولی نشان از دو دیدگاه بنیادین نسبت به جریان قرعه در موارد علم اجمالی دارد که در ادامه طرح و مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد.

دیدگاه اول: عدم جریان قرعه در مواجهه با علم اجمالی

از نگاه بسیاری از اندیشمندان عرصه فقه و اصول در مواردی که علم اجمالی وجود دارد، نمی‌توان برای تعیین تکلیف و رفع تحیر از قرعه بهره برد؛ بلکه باید عمل را بر وفق علم اجمالی سامان داد. ابن ادریس در این باره می‌گوید: «قرعه در مواضع مخصوصی کاربرد دارد و هیچ یک از اصحاب نگفته است که در مشته شدن ظروف، لباس و یا لیوان‌های نجس با طاهر قرعه زده می‌شود، بلکه اصحاب در چنین مواردی از به‌کاربردن مشته‌ها اجتناب می‌نمایند» (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۸۷). «اجتناب از مشته‌ها» که در کلام ابن ادریس به اصحاب نسبت داده شده، نتیجه عمل بر اساس علم اجمالی است. حسینی

مراغی در «العناوین الفقهیه» (۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۶)؛ آقاضیاء عراقی در «نهاية الأفكار» (۱۳۶۴ق، ج ۴، ص ۱۰۵)؛ بجنوردی در «القواعد الفقهیه» (۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۶۶)؛ خویی در المستند فی شرح العروة الوثقی» (۱۴۲۶ق، ج ۲۳، ص ۱۰۸) و نیز در «مصباح الأصول» (۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۱۲-۴۱۴) همگی از فقیهان و اصولیونی هستند که در راستای تقدم علم اجمالی و کنارگذاشتن قرعه قلم زده‌اند. از نگاه این عده، تنها در مصادیقی از علم اجمالی به قرعه عمل می‌شود که نتوان در راستای مقتضای علم اجمالی حرکت کرد.

مستندات عدم جریان قرعه در مواجهه با علم اجمالی

جراپی عدم کاربست «قرعه» در مواجهه با علم اجمالی را می‌توان ضمن سه مرحله تحلیل نمود که در ادامه بدان می‌پردازیم.

۱. لزوم ابهام و تردید در مجرای قرعه

محوری‌ترین بخش استدلالی که جریان قرعه در مواجهه با علم اجمالی را با چالش روبه‌رو می‌سازد؛ تفسیر واژگان «مجهول»، «مشتبه» و «مشکل» است که در منابع باب قرعه به کار رفته و بسترساز جریان قاعده قرعه است. در این میان، نگرشی بر کلمات محققین نشان از تفاوت‌هایی در تفسیر واژگان کلیدی قرعه دارد به‌طوری‌که از نگاه برخی، کاربست عناوینی همچون «مجهول و مشتبه» در فضایی است که شیء مشتبه و مجهول از نوعی «تعیّن و تشخّص در واقع و نفس الامر» برخوردار است؛ اما عنوان «مشکل» اختصاص به مواردی دارد که شیء کاملاً «مبهم بوده» و هیچ‌گونه تعیّن و تشخصی برای آن در واقع و نفس الامر وجود ندارد (عراقی، ۱۳۶۴ق، ج ۴، ص ۱۰۴). در مقابل، برخی نیز تمامی عناوین به‌کاررفته در مستندات قرعه را یکسان دانسته و آن را چنین تفسیر نموده‌اند: «حالتی از ابهام و تحیر که هیچ‌گونه راه معتبر شرعی برای خروج از ابهام در دسترس نباشد» (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۲). در این راستا؛ محقق خویی واژه «مشکل» را در روایات باب قرعه به موضوعی تفسیر می‌نماید که حکم واقعی و ظاهری آن مشخص نباشد، به دیگر سخن «مشکل» آن است که مکلف در مواجهه با تشخیص وظیفه خویش متحیر باشد. براین‌د چنین نگاهی اختصاص قرعه به مجهول، مطلق است؛

زیرا با تبیین وظیفه ظاهری، شبهه و اشکالی باقی نمی‌ماند تا در پرتو آن به قرعه مراجعه شود (خویی، بی‌تا، ص ۱۴۸). اما با لحاظ تمامی تفاوت‌های بیان شده، این نکته در نظر همگان امری مسلم است که مجرای قرعه «تحریر و ابهام» بوده و مکلف تنها در این بستر است که می‌تواند از قرعه به‌عنوان راهکاری برای خروج از حالت رخ داده، استفاده کند.

۲. منتفی بودن قرعه از ره‌آورد وجود حجت و بیان شرعی

توجه به ساختار بیان شده در مجرای قرعه این مهم را رهنمون می‌سازد که در موارد وجود «بیان» و «راهکار» برای خروج از حالت ابهام و تردید، جایی برای اعمال قرعه نیست. ترسیم چنین فرایندی برای اعمال قرعه بستری دیرینه دارد به‌طوری‌که ابن ادریس حلی می‌نویسد: «بستر قرعه در هر امر مشکلی است که در آن بیان شرعی و نص مبین حکم وجود نداشته باشد؛ اما در مواردی که بیانی از سوی شارع مقدس در دسترس باشد، رجوع به قرعه جایز نیست و اختلافی در این فرایند بین اصحاب امامیه وجود ندارد» (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۸۲). محقق کرکی نیز همین رویکرد را مجرای قرعه دنبال کرده است (کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۴۵). در پرتو چنین ضابطه و ملاکی برای جریان قرعه، شبهات ذیل از دایره کاربست قرعه خارج خواهند بود:

الف) شبهات حکمیه: این شبهات که به معنای معلوم‌نبودن حکم موضوعی در گستره شریعت است، داخل در عنوان شبهه نبوده و قرعه در آن از جایگاهی برخوردار نیست؛ زیرا با بررسی ادله و اصول معتبر مانند: اصالة الاباحه، برائت، استصحاب و احتیاط می‌توان به راه‌حلی دست یافت (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۳). در نتیجه موردی نیست که در آن حکم شرعی نامعلوم و مجهول باشد و راه خروج قابل‌اعتمادی از ناحیه شرع برای آن یافت نشود. از همین رو، شهید اول در کتاب «القواعد و الفوائد» می‌نویسد: «اجماع بر عدم استعمال قرعه در فتاوی و احکام قائم است» (شهید اول، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳)؛ بلکه از نظرگاه محقق خویی خارج بودن شبهات حکمیه از دایره قرعه امری «متسالم علیه» است (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۵۹).

ب) **شبهه مفهومی:** در مواردی که معنا و مفهوم یک لفظ روشن نبوده و برای مکلف مبهم است، نمی‌توان به قرعه استناد کرد، زیرا با رجوع به عرف، لغت و سایر امارات پاسخ در این باره دست یافتنی است؛ بنابراین عنوان مجهول در این موارد صادق نیست (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۵).

ج) **شبهه موضوعیه:** در این قسم از شبهه که شک در افراد و مصادیق خارجی حکم رخ داده است، در مواردی که مجرای اصولی مانند: برائت، استصحاب و غیره باشد و یا دلیل خاصی برای رفع شبهه در دست باشد (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۸) قاعده قرعه جاری نمی‌شود و تنها مواردی مجرای جریان قرعه به حساب می‌آیند که هیچ اصل و اماره‌ای برای مرتفع کردن تحیر رخ داده وجود نداشته باشد (همان).

۳. بیان بودن علم اجمالی و رفع ابهام از ره آورد آن

از منظر بسیاری از اندیشمندان علوم اسلامی، ماهیت علم اجمالی به گونه‌ای است که تکلیف‌آور بوده و در صورت تحقق آن، مکلف موظف است که عمل خویش را مطابق علم اجمالی سامان بخشد. تحلیل چنین نگاهی آن است که علم اجمالی خود نوعی «بیان» به شمار رفته (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۸۸) و با وجود آن نباید برای تعیین تکلیف و رفع تحیر از قرعه بهره برد؛ بلکه لازم است بر وفق علم اجمالی عمل گردد. میرزای نائینی در این باره می‌گوید: «از نظرگاه عقل، تفاوتی در آثار مترتب بر علم نسبت به علم تفصیلی و علم اجمالی وجود ندارد؛ چرا که علم اجمالی از ناحیه علم بودن همانند علم تفصیلی است؛ اگر چه از ناحیه اجمال و جهلی که در آن تعبیه شده است با علم تفصیلی فرق دارد» (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۶۵). محقق ایروانی نیز می‌نگارد: «اگر عقل در موردی همچون علم اجمالی حکم به احتیاط نمود، بیان به واسطه لسان عقل تحقق می‌یابد» (ایروانی، ۱۳۷۹ش، ج ۲، ص ۱۰۰). حال از رهگذر بیان بودن علم اجمالی، بستری برای قرعه مهیا نمی‌گردد و جریان آن در فضای علم اجمالی منتفی می‌شود. مراغی با همین رویکرد می‌گوید: در موارد علم اجمالی نیز با توجه به جریان قاعده اشتغال و یا برائت در شبهات محصوره و جریان برائت در شبهه غیرمحصوره، قرعه جایگاهی نخواهد داشت

(مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۶). محقق خوئی نیز در رد جریان قرعه در موارد تحقق علم اجمالی می‌گوید: در موارد علم اجمالی بهره‌ای از قرعه برده نمی‌شود؛ چرا که عقل راهکار را احتیاط می‌داند (خوئی، بی‌تا، ص ۱۴۸) و با وجود بیان ناشی از علم اجمالی بستر قرعه که همان موارد مشکل و مشتبه باشد؛ از میان خواهد رفت (همان، ص ۱۵۲). با عنایت به مطالب بیان شده، تنها در مصادیقی از علم اجمالی که «احتیاط ممکن نبوده» یا «عسر و حرج» را به دنبال دارد و یا از خارج می‌دانیم که شارع مقدس در این موارد احتیاط را واجب نکرده است؛ می‌توان به قاعده قرعه تمسک کرد و شبهه را برطرف نمود (بجنوردی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۶۶-۶۷). آیت‌الله شبیری زنجانی نیز همین رویه را دنبال کرده است: «در برخی موارد هم با احتیاط می‌توان مشکل را حل کرد، مثلاً کسی نمی‌داند که هزار تومان به زید بدهکار است یا به عمرو، اینجا می‌توان احتیاط کرد و مشکلی نیست. لزوم احتیاط هم می‌تواند مستند به علم اجمالی یا قاعده اشتغال یا استصحاب بقاء ذمه باشد، در این مورد هم دلیل نداریم که قاعده قرعه بر قاعده احتیاط مقدم باشد» (شبیری، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۲۹۸۳).

بررسی و نقد

از منظر استاد فاضل لنکرانی مناقشات متعددی بر استدلال یادشده وارد است که در ادامه بیان می‌شود.

۱. اشکالات نقضی

این کبرای کلی «هر موردی که در آن راه شرعی برای خروج و برون‌رفت از مشکل وجود داشته باشد، تحقق عنوان مشتبه و مشکل متفی بوده و جایگاهی برای قرعه متصور نیست» امری ناتمام بوده و موارد نقض متعددی برای آن وجود دارد که به قرار ذیل است:

نقض اول: هرگاه دو نفر به طور مجزا، هر یک زنی را به همسری خود انتخاب نمایند و بعد از عقد معلوم نشود که کدام یک از دو زن به کدام مرد تعلق دارد، در این جا گفته شده است که برای تعیین زن‌ها می‌توان از قرعه بهره برد. صاحب جواهر در این باره می‌نگارد: «أما إذا اشتبه علی کل منهما زوجته و لم یکن ثم طریق إلی معرفتهما منع کل واحد من

الرجلین عن الامرأتین حتی یقرع، فإن القرعة لكل أمر مشکل، لكن فی القواعد ألزم كل منهما الطلاق» ... و لعل الأقوی ما ذكرنا (نجفی، بی تا، ج ۳۰، ص ۳۸۲). این در حالی است که به طور حتم تنها راه حل برون رفت از این مشکل قرعه نیست، بلکه در این جا آن دو می توانند زن واقعی خود را طلاق داده و سپس بعد از تعیین دوباره هر کدام به صورت معین زن مورد نظر خویش را عقد نمایند (فاضل لنکرانی، ۱۴۰۰، ص ۱۵۲)، همان گونه که علامه حلی به لزوم طلاق فتوا داده است. وی می نگارد: «و لو اشتبه علی کلّ منهما زوجته بالأخری قبل الدخول منع منه و ألزم الطلاق» (حلی، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۷۱).

نقض دوم: هرگاه دو نفر صلاحیت اذان گویی داشته باشند و هیچ مرجعی برای تقدیم یکی بر دیگری یافت نشود، گفته شده است که قرعه انداخته می شود و این در حالی است که راه دیگری برای رفع نزاع مذکور وجود دارد و آن تخییر است؛ بنابراین با این که امکان رجوع به تخییر به عنوان اصل عملی مطرح است، اما به کارگیری قرعه پیشنهاد شده است (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ ق، ج ۱، ص ۹۸؛ ابن براج، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۹۱؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۶۷؛ علامه حلی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۱۳۳)؛ حتی صاحب جواهر علاوه بر تصریح به کار بست قرعه در بستر یاد شده، اجرای آن را از جریان تخییر اولی می داند «و مع فرض عدم حصول المرجح لتعارض المرجحات أو تساویها یقرع بینهم، إذ التخییر و إن كان ممكنا لكن لا ریب فی أولویة القرعة منه» (نجفی، بی تا، ج ۹، ص ۱۳۱).

نقض سوم: مورد دیگری که می توان از آن به عنوان نقض یاد کرد؛ جریان قاعده قرعه با امکان جریان قاعده «عدل و انصاف» است. توضیح آنکه در روایتی حسین بن مختار نقل می نماید که امام صادق علیه السلام به ابوحنیفه فرمود: اگر سقفی بر سر گروهی خراب شود و فقط دو بچه از آن ها باقی بماند که یکی برده و دیگری آزاد است و هیچ کدام نیز معلوم نیست، در اینجا چه باید کرد؟ ابوحنیفه پاسخ گفت: از هر یک از بچه ها نصفشان آزاد می شود. امام علیه السلام فرمود: اشتباه می کنی و این حکم نادرست است. در این گونه موارد بایستی قرعه انداخته شود؛ کسی که قرعه به نامش درآمد آزاد و آن دیگری بنده خواهد بود (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۷، ص ۱۳۸). همان گونه که به وضوح قابل مشاهده است در مورد

تشخیص بچه ابوحنیفه فتوای به تنصیف داد و قاعده «عدل و انصاف» را جاری ساخت؛ اما امام علی (ع) آن را نپذیرفته و حکم به قرعه نمودند، یعنی در عین این که راه دیگری به نام عدل و انصاف وجود دارد، امام علی (ع) بر اساس قاعده قرعه به حل مشکل پرداختند (فاضل لنکرانی، ۱۴۰۰، ص ۱۵۳).

۲. اشکالات حلی

اشکال اول: لزوم حمل الفاظ بر معانی عرفی

نکته واضح اما بسیار مهم در استدلالاتی که بر عدم کاربست قرعه در مواجهه با علم اجمالی بیان می‌شود، تفسیر نادرستی است که از واژه «شبهه» و «مجهول» صورت می‌پذیرد؛ بدین بیانکه تفسیر شبهه به «ابهامی که هیچ راهکاری برای رفع آن وجود ندارد» تصرف در ساختار مفهومی واژه «قرعه» بوده و نیازمند قرینه است. دلیل این مدعا نیز آن است که الفاظ و عناوین به‌کاررفته در خطابات شارع مقدس را باید بر معانی عرفی حمل نمود (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۵؛ امام خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۱) و از نظر عرف، لفظ «مشکل» یا «مجهول» که در روایات قرعه به‌کاررفته است؛ از معنای واضحی برخوردار بوده و به اطلاقش شامل تمامی موارد مشکل و مشکوک می‌شود؛ اعم از این که راه حل شرعی و معتبر برای آن وجود داشته باشد یا نه؟ (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۱). از همین رو، برخی از فقیهان معاصر در مقام اعتراض بر تفسیر واژه مجهول به «ابهامی که هیچ راهکاری برای رفع آن وجود ندارد» گفته‌اند که اگر استظهار بیان شده از خود کلمه مجهول باشد، وجهی برای آن وجود ندارد؛ چرا که ظاهر معنای کلمه یاد شده «شک» است (ربانی، تقریرات دروس آیت الله سیستانی، ۱۴۳۶ق، ص ۳۹۷). نگرش عرف محور به واژه «مشکل» نیز در کلام محقق عراقی منعکس شده است: «ان المشکل فی العرف عبارة عما يصعب حله و ما يتحیر المکلف فی مقام العمل...» (عراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۰۵).

در نتیجه با عنایت به لزوم تفسیر عرفی واژگان بیانگر مجرای قرعه و نیز با در نظر گرفتن این نکته که در ماهیت علم اجمالی نوعی از ابهام و تردید نهفته است، می‌توان در بستر این سنخ از علم به قرعه تمسک کرد.

اشکال دوم: عدم وجود دلیل بر تقدم جریان اصل عملی بر قاعده قرعه

استدلال قائلین به عدم جریان قرعه در مواجهه با اصل عملی آن بود که جریان اصل عملی (احتیاط) باعث از میان رفتن موضوع قرعه (مشکل) می شود و در نتیجه مجالی برای جریان قرعه نخواهد بود و این در حالی است که استدلال بیان شده مصادره به مطلوب بوده و دلیلی بر این تقدم وجود ندارد و می توان چنین ادعا کرد که همان طور که با اجرای اصل عملی عنوان «مشکل» از میان می رود، با اجرای قرعه نیز علم اجمالی زائل شده و نوبت به اجرای اصل عملی مانند احتیاط نمی رسد (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۲). شاهد بر مدعای تقدم قرعه بر علم اجمالی نیز کلام مراغی در العناوین الفقهیه است که حکم قرعه به دست آمده از روایت غنم را اخص از قواعد و ضوابط علم اجمالی دانسته است (مراغی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۵۷).

اشکال سوم: اجماعی نبودن عدم جریان قرعه در شبهات حکمیه

همان گونه که گذشت از نظرگاه بسیاری از فقیهان شبهات حکمیه به طور کلی و به دلیل اجماع از گستره ادله قرعه خارج هستند (شهید اول، بی تا، ج ۱، ص ۲۳) حال در این میان برخی این خروج را تخصیص (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۳۸۵) و برخی نیز آن را خروج تخصّصی (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۴؛ نائینی، ۱۳۷۶ش، ج ۴، ص ۶۷۹) تحلیل می کنند، اما جستجو در متون فقهی مواردی را در دسترس قرار می دهد که فقیهان در شبهات حکمیه به قرعه عمل کرده اند و در نتیجه نمی توان «اجماعی» را بر خروج شبهات حکمیه از ادله قرعه ادعا نمود. در ادامه به برخی از این موارد اشاره می نمایم.

مسئله اول: در مسئله ای که فردی مرده و دیگری جنب و نفر سوم محدث به حدث اصغر باشد و هر سه نیز محتاج به آب بوده و آب تنها به مقدار رفع نیاز یکی از این افراد در دسترس است، در این که آب به چه کسی داده شود، بین فقیهان اختلاف است. برخی بر این نظرنند که آب را به جنب داده تا غسل کند؛ میّت را تیمّم دهند و محدث به حدث اصغر نیز خود تیمّم کند. در مقابل عده ای نیز معتقدند که اگر آب ملک یکی از آنها باشد، همو آن را مصرف می کند، اما اگر استفاده از آب برای همه مباح باشد، افضل آن

است که آب را به جُنب دهند. حال در صورتی که به تعداد این عده اضافه شود به این صورت که سه نفر به چهار نفر تبدیل شود؛ مثلاً زن حائضی به آن‌ها ضمیمه گردد و یا پنج نفر شوند؛ مثلاً شخصی که مسّ میّت کرده به آن‌ها اضافه شود. در این فرض از نگاه برخی فقیهان به کارگیری قرعه در این فرض اولویت دارد؛ هرچند که تخییر حَسَن است (عاملی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲، ص ۲۵۲). صاحب جواهر قدس سره نیز در این مسئله میل به قرعه پیدا کرده است (نجفی، بی تا، ج ۵، ص ۲۶۰). در نتیجه با این که این مسئله از نوع شبهه حکمیه است، امّا صاحب مدارک و صاحب جواهر فتوای به قرعه داده‌اند.

مسئله دوم: مورد دوم از مواردی که قرعه در شبهات حکمیه جاری شده، این است که اگر شخص جُنُبی مدّتی بدون آب بوده و برای انجام اعمال و نمازهایش هم تیمّم بدل از غسل و هم تیمّم بدل از وضو کرده است؛ بعد از آنکه مقداری آب پیدا می‌کند که به اندازه یکی از آن دو وضو یا غسل است، چه وظیفه‌ای دارد؟ سه نظر از سوی فقیهان مطرح گردیده است: یک نظر آن است که هر دو تیمّم به محض پیداشدن آب، نقض و باطل می‌گردد. نظر دوم آن است که مکلف مخیر است در انتخاب غسل و یا وضو؛ هر کدام را اختیار کرد، تیمّم بدل از آن نقض می‌شود. نظر سومی که ارائه گردیده، عمل به قرعه است. صاحب جواهر در این فرع، نظر اوّل را قوی می‌داند که به محض پیداشدن آب، هم تیمّم بدل از وضو و هم تیمّم بدل از غسل نقض می‌شود (نجفی، بی تا، ج ۵، ص ۲۶۴). برای نقض اجماع همین مقدار کافی است که در این مسئله با آنکه از موارد شبهات حکمیه است قرعه به عنوان راه حل ارائه شده است (فاضل لنکرانی، ۱۴۰۰، ص ۱۵۹).

مسئله سوم: اگر کسی نذر کند زمانی که مالش به حدنصاب برسد، آن را صدقه دهد. حال، زمانی که مال به حدنصاب رسید، فقیهان اختلاف پیدا کرده‌اند که آیا بعد از اخراج زکات، بقیّه مالش را صدقه دهد یا آنکه زکات بر وی واجب نمی‌گردد و تمام مال را باید صدقه دهد؟ صاحب جواهر در این مسئله، نظری را از برخی فقیهان نقل می‌کند که قائل شده‌اند برای تعیین صدقه یا زکات باید قرعه انداخته شود (نجفی، بی تا، ج ۱۵، ص ۴۶). این مسئله نیز به نوعی شبهه حکمیه است (فاضل لنکرانی، ۱۴۰۰، ص ۱۶۱).

با عنایت به آنچه گذشت، ادله قرعه عمومیت داشته و به شبهات موضوعیه اختصاص ندارد و شبهات حکمیه را نیز در بر می‌گیرد، اما باید توجه داشت که بسیاری از شبهات حکمیه تخصیصاً از این عموم خارج می‌شوند (همان).

دیدگاه دوم: جریان قاعده قرعه در مواجهه با علم اجمالی

با نگاهی به متون فقهی و اصولی می‌توان به رگه‌هایی از کاربرست اندیشه قرعه در مواجهه با موارد علم اجمالی دست یافت که خود به‌نوعی زمینه‌ساز تبیین و ارائه دیدگاه عمومیت کاربرست قاعده قرعه نسبت به موارد علم اجمالی است. سید ابن طاووس در بحث قبله بعد از آنکه راهکارهایی را جهت تعیین قبله معرفی می‌نماید؛ چنین می‌نویسد: در صورت تعدّر این راه‌ها به هر سمتی که گمان داشت نماز می‌خواند و اگر این حالت نیز تحقق نیافت با قرعه به تعیین قبله می‌پردازد و نیازی به خواندن نماز به چهار سمت نیست؛ زیرا قرعه راهکاری شرعی بوده که با توجه به روایات آن قابل‌اعتماد است (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ص ۹۴). در کلمات محقق نائینی آمده است: «زمانی که گوسفندی وطنی شده با غیر آن مشتهه گردد، به دلیل روایت، قرعه انداخته می‌شود؛ اما در صورتی که گوشت حرام با غیر آن مشتهه گردد، قرعه جاری نمی‌شود با این که تفاوت میان این دو مسئله معلوم نیست؛ بنابراین ضروری است که در پیرامون این مسئله تأمل و دقت کرده و به کلمات بزرگان مراجعه نمود» (نائینی، ۱۳۷۶ش، ج ۴، ص ۶۸۰). با همین رویکرد میرزای قمی در قوانین الأصول به نقل دیدگاهی می‌پردازد که راهکار رهایی از «حلال مشتهه به حرام» را قرعه می‌داند (میرزای قمی، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۷۱). علامه مجلسی نیز با جریان قرعه در مواجهه با علم اجمالی موافق بوده و آن را به برخی از اصحاب نسبت می‌دهد (همان، ص ۷۲). در همین راستا، استاد آیت‌الله فاضل لنکرانی بر این عقیده است که از نگاه صنعت، قواعد و سازوکارهای فقهی، دلیل معتبری بر ممنوعیت کاربرست قرعه در مواجهه با موارد علم اجمالی وجود ندارد. ایشان معتقد است که آنچه از مستندات قاعده قرعه، قابل‌برداشت است کاربرد آن در شبهات موضوعیه مقرون به علم اجمالی است؛ اگر چه امکان احتیاط نیز وجود داشته باشد (فاضل لنکرانی، ۱۴۰۰، ص ۱۷۸). به دیگر سخن، با

آنکه راهکار احتیاط به عنوان ابزار حل مشکل در دسترس است، می‌توان با قرعه به تعیین وظیفه پرداخت و بدین‌سان مکلف را از تحیر خارج ساخت.

مستندات جریان قرعه در مواجهه با علم اجمالی

برای اثبات بهره‌بری از قاعده قرعه در مواجهه با علم اجمالی، مستندات متعددی را می‌توان مطرح ساخت که در ادامه مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد.

۱. روایات عام

لسان برخی از روایات قرعه، عام بوده و حاکی از کاربرد قرعه در مواجهه با هر نوع مجهول و مشتبهی است. محقق روحانی در منتهی الأصول با تکیه بر همین روایات می‌گوید: «أن القرعة بمقتضى رواياتها عامة لجميع موارد الاشتباه البدوية و المقرونة بالعلم الإجمالی الحکمیة و الموضوعیة» (روحانی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۲۳۴). براین اثبات چنین عمومیتی آن خواهد بود که در هر شبهه و مجهولی می‌توان به قرعه رجوع نمود، نهایتاً در هر موردی که دلیلی خاص وجود داشت از عموم یاد شده رفع ید می‌شود (طباطبایی قمی، ۱۳۷۱ش، ج ۳، ص ۱۶۲؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۰۰ش، ص ۱۵۶)؛ همان‌گونه که محقق روحانی با پذیرش عمومیت مستندات قرعه معتقد است که اصحاب امامیه به چنین عمومی پایبند نبوده و از رهگذر آن باید از ظاهر ادله رفع ید نمود. (همان) در ادامه به برخی از روایات عام اشاره می‌نماییم.

۱-۱. روایت محمد بن حکیم

در روایت محمد بن حکیم که از کلیدی‌ترین مستندات قرعه به شمار می‌رود؛ چنین آمده است: در مورد امری از حضرت موسی بن جعفر علیه السلام سؤال کردم. حضرت در پاسخ فرمودند: «كُلُّ مَجْهُولٍ فِيهِ الْقُرْعَةُ فَقُلْتُ إِنَّ الْقُرْعَةَ تُخْطِئُ وَ تُصِيبُ فَقَالَ كُلُّ مَا حَكَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ فَلَيْسَ بِمُخْطِئٍ»؛ در هر موضوع مجهولی قرعه جاری است. گفتم قرعه ممکن است به خطا رود و ممکن است صواب باشد؟ حضرت فرمودند: آنچه را که خداوند دستور داده است، خطا نخواهد کرد (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۹۲).

روایت یاد شده از منظر اعتبارسنجی سندی قابل اعتماد است، زیرا مرحوم شیخ صدوق به دو طریق (همان، ج ۴، ص ۴۸۹) صحیح از محمد بن حکیم نقل روایت می نماید (خویی، بی تا، ج ۱۷، ص ۳۷). نسبت به «محمد بن حکیم» نیز اگر چه توثیق صریحی درباره وی یافت نشد، اما با توجه به آنکه وی از متکلمین امامیه بوده و اجلائی از اصحاب اجماع همچون؛ صفوان بن یحیی، محمد بن ابی عمیر، حماد بن عثمان و ابان بن عثمان که در وصف برخی از ایشان گفته شده است «الذین عرفوا بأنهم لا یروون و لا یرسلون إلا عن یوثق به» (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۴)، از محمد بن حکیم نقل روایت کرده اند (خویی، بی تا، ج ۱۷، ص ۳۸)، اعتماد بر وی بی اشکال خواهد بود. شایان ذکر است که از منظر برخی از اندیشمندان از آن جایی که روایات باب قرعه به حد تواتر معنوی رسیده است، نیازی به بررسی اسناد روایات نیست (فاضل لنکرانی، ۱۴۰۰، ص ۴۹).

کیفیت استدلال: یکی از اصطلاحات محوری گفتمان جریان قرعه در اطراف علم اجمالی واژه «مجهول» است. این واژه با واژگانی همسو مانند: «مشتبّه» و «مشکل» در روایت ها و متون فقهی مختلفی که در راستای تبیین و مشروعیت قرعه در دسترس هستند، حضوری پررنگ دارد و به نوعی تعیین کننده ظرفیت و بستر قرعه است. آنچه در این میان مهم است؛ شناخت مرجع تفسیر این واژگان است. از نگاه آیت الله فاضل لنکرانی واژگان یاد شده باید از دریچه عرف مورد تبیین و تحلیل قرار گیرند (فاضل لنکرانی، ۱۴۰۰، ص ۱۵۱) و از نظر عرف لفظ «مشکل» و یا «مجهول» که در روایات قرعه به کار رفته است؛ از معنای واضحی برخوردار بوده و به اطلاقش شامل تمامی موارد مشکل می شود؛ اعم از این که راه حل شرعی داشته باشد یا نه؟ (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۱).

۲. روایت ابراهیم بن عمر

مستند عام دیگر، روایتی است که از ابراهیم بن عمر چنین نقل شده است: «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ سَيَّابَةَ وَابِرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رَجُلٍ قَالَ أَوَّلُ مَمْلُوكٍ أَمْلِكُهُ فَهُوَ حُرٌّ فَوَرِثَ ثَلَاثَةَ قَالَ يُقْرَعُ بَيْنَهُمْ فَمَنْ أَصَابَتْهُ الْقُرْعَةُ أُعْتِقَ قَالَ وَالْقُرْعَةُ سُنَّةٌ؛ از امام صادق علیه السلام در مورد مردی سؤال شد که نذر کرده اولین بنده ای را که مالک شوم،

آزاد باشد و بعد سه بنده به صورت یکجا به وی ارث رسید. حضرت فرمودند: میان ایشان قرعه زده و هر بنده‌ای که قرعه به نام وی درآمد، آزاد خواهد بود. سپس امام علیه السلام ادامه دادند: قرعه سنت است» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۳۹).

نسبت به سند روایت باید گفت که شیخ طوسی این روایت را از حسین بن سعید اهوازی به سند خویش نقل می‌کند که طریق او به حسین بن سعید صحیح است. در سند این روایت، «سیابه» مجهول الحال است، ولی از آنجاکه دیگر ناقل روایت یعنی «ابراهیم بن عمر» مورد وثوق است، ضرری به سند وارد نمی‌شود؛ بنابراین، روایت فوق صحیح است (خویی، ۱۴۱۸، ج ۳۲، ص ۱۵۵؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۰۰، ص ۶۱).

کیفیت استدلال: این روایت عمومیت قاعده قرعه را به اثبات می‌رساند و مستند این نگاه نیز عبارت پایانی روایت است که قرعه را به عنوان یک «سنت» معرفی می‌نماید که مراد از آن عمل متعارفی است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا انبیای گذشته و یا امامان معصوم پیشین علیهم السلام به عنوان یک امر لازم و مسلم صورت می‌پذیرفته است (فاضل لنکرانی، ۱۴۰۰، ص ۶۲). از نگاه آیت الله خویی چنین عبارتی همانند یک کبرای کلی بر موارد خویش تطبیق می‌شود. از این رو ایشان با تمسک به «عموم» یاد شده قرعه را برای رهایی از مطلق شبهات (چه از تعینی در واقع برخوردار باشد یا نه) می‌پذیرد (خویی، ۱۴۱۸، ج ۳۲، ص ۱۵۵).

بررسی و نقد

ممکن است گفته شود که تفسیر عبارت «القرعة سنة» به معنای یاد شده جای مناقشه دارد؛ چرا که در بسیاری از روایات واژه «سنت» در معنای استحباب به کار رفته است و در این روایت نیز به همین معنا است؛ در نتیجه معنای روایت چنین خواهد بود: «در صورتی که شخص وارث سه برده شود، وی در آزاد کردن هر یک مخیر است، اما مستحب آن است که برای تعیین قرعه بزند» (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۰، ص ۷۰). برخی از فقیهان معاصر نیز در مواجهه با این بخش کلیدی از روایت، چنین قلم زده‌اند که عبارت «القرعة سنة» در روایت به منزله تعلیل نیست، بلکه برای بیان «مشروعیت فی الجملة قرعه» است؛ بدین

معنا که اصل قرعه امری «مشروع» به شمار می‌رود، بدون آنکه در مقام بیان جزئیات آن باشد (حکیم، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸۴). با عنایت به مطالب بیان شده، روایت فوق از محلّ استشهاد به روایات عام قرعه خارج می‌شود.

در پاسخ به اشکال یاد شده باید گفت که عبارت «القرعة سنّة» به منزله کبرای کلی است که توسط امام علیه السلام بر مورد روایت تطبیق شده است و از همین رو، اختصاصی به مورد یاد شده در روایت ندارد (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۳۲، ص ۱۵۶)؛ بنابراین، حضرت بعد از پاسخ در صدد بیان این نکته هستند که قرعه عملی مسلم و مورد قبول اهل بیت علیهم السلام بوده و ریشه آن در عمل پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و انبیای پیشین است. به عبارت دیگر، اصطلاح «فریضه» در عملی است که به دستور قرآن کریم ثابت شده باشد و کلمه «سنّت» در موردی کاربرد دارد که عملی به دستور نبی اکرم صلی الله علیه و آله مشروع و یا واجب گردیده باشد (فاضل لنکرانی، ۱۴۰۰، ص ۶۳). برخی از روایات نیز مؤید این نظر هستند؛ به طور نمونه، عیاشی در تفسیر خویش چنین نقل می‌نماید: «عَنِ الثُّمَالِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي حَدِيثِ يُونُسَ عليه السلام قَالَ: فَسَاهَمَهُمْ فَوَقَعَتِ السَّهَامُ عَلَيْهِ فَجَرَتْ السُّنَّةُ...» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۲۶۳). در نتیجه روایت به عمومیت خویش باقی است.

با عنایت به روایت‌هایی که بیانگر عمومیت قاعده قرعه نسبت به هر مشکل و ابهامی بوده و نیز توجه به این نکته که مکلف در موارد علم اجمالی که متعلق تکلیف خویش را میان افراد و اطراف متعددی محصور می‌داند و از این رو، با پدیده مشکل، مجهول و ابهام روبه‌رو است؛ رجوع به قرعه امری موجه و مقبول خواهد بود. توضیح بیشتر آنکه بسیاری از اندیشمندان علم اصول در تبیین ساختار علم اجمالی به وجود جهل و مشکل در ماهیت این علم تصریح کرده‌اند؛ به طور نمونه مرحوم آخوند خراسانی متعلق علم اجمالی را فرد مردّد یا احدهمای مصداقی می‌دانند که در خارج دارای تعینی نیست (آخوند خراسانی، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۱۹۷). مرحوم میرزای نائینی نیز در تبیین خویش از علم اجمالی می‌نویسد: علم اجمالی آمیخته‌ای از علم و جهل است و از این رهگذر معلوم به اجمال به دو قضیه منحل می‌شود: قضیه اول گزاره‌ای که علم تفصیلی به آن تعلق یافته

است که همان علم به جامع انتزاعی است و از آن با عنوان «معلوم بالذات» تعبیر می‌شود. قضیه دوم دو گزاره مشکوک که شامل هر یک از اطراف علم اجمالی (به نحو متعین) می‌شود؛ بنابراین برآیند علم اجمالی در وجوب یکی از دو شیء عبارت است از علم تفصیلی به جامع (وجوب) و وجوبی مشکوک و مردد نسبت به هر یک از اطراف به طور معین و تفصیلی (این طرف یا آن طرف) (نائینی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۱). از نگاه محقق عراقی هنگامی که علم اجمالی به شیئی تعلق می‌گیرد، متعلق این علم، صورتی اجمالی است که حاکی از واقع است و با توجه به آنکه وزان این علم با علم تفصیلی متفاوت است، از لوازم آن شک وجدانی در تطبیق بر اطراف به نحو تفصیلی است؛ به این معنا که متعلق این علم به طور دقیق و تفصیلی، امری مشکوک و نامعین است (ر. ک: عراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۹۹). در پرتو چنین تحلیل‌هایی از علم اجمالی، بهره‌بری از قرعه در مواجهه با مصادیق و مجاری علم اجمالی و ازمیان‌بردن جهل و ابهام، امری مطابق با صنعت و قواعد ساختاری مطرح شده در علم اجمالی و متناسب با عمومیتی است که از روایات قرعه قابل برداشت است (فاضل لنکرانی، ۱۴۰۰، ص ۱۰۴).

۲. روایت خاص

در مجامع حدیثی از محمد بن عیسی روایتی نقل شده است که مضمون آن زمینه‌ساز استفاده از قرعه در بستر علم اجمالی است. متن این روایت چنین است: «مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الرَّجُلِ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ نَظَرَ إِلَى رَاعٍ نَزَا عَلَى شَاةٍ قَالَ: إِنَّ عَرَفَهَا ذَبَحَهَا وَأَخْرَقَهَا وَإِنْ لَمْ يَعْرِفَهَا قَسَمَهَا نَصْفَيْنِ أَبَدًا حَتَّى يَقَعَ السَّهْمُ بِهَا فَتَذْبَحُ وَتُخْرِقُ وَ قَدْ نَجَتْ سَائِرُهَا» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۴۳).

از نگاه اعتبارسنجی سندی؛ «محمد بن احمد بن یحیی» فردی ثقه بوده (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۴۸؛ شیخ طوسی، بی‌تا، ص ۱۴۴) و طریق شیخ طوسی به وی (طوسی، ۱۴۰۷ق، مشیخه، ص ۷۱) نیز صحیح است (خویی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۵۳). نسبت به «محمد بن عیسی» نیز اگر مراد «محمد بن عیسی الأشعری» باشد، فردی ثقه به شمار می‌رود (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۳۸) و اگر «محمد بن عیسی بن عبید یقطینی» منظور باشد؛ کما

این که برخی تصریح کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۶۲، ص ۲۵۵؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۰۰، ص ۹۹)؛ اگر چه از ناحیه شیخ طوسی تضعیف شده است (طوسی، بی‌تا، ص ۱۴۰)، اما نجاشی وی را توثیق نموده (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۳۳) و در تعارض میان کلام این دو غالباً قول نجاشی به دلیل خبریّت [برای جایگاه نجاشی (امام خمینی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۴۵)] مقدم می‌شود. (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۱۵۵؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۰۰، ص ۹۸) علاوه بر آنکه محقق خویی بر وثاقت «محمد بن عیسی بن عبید یقطینی» اصرار داشته و منشأ تضعیف شیخ طوسی را قابل‌اعتماد نمی‌داند (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۱۵۰-۱۵۳). واژه «الرجل» در روایت نیز اگر چه بر چهار امام شریف امام کاظم، امام جواد، امام هادی و امام عسکری علیهم‌السلام اطلاق شده است اما در این روایت با توجه به عدم حضور محمد بن عیسی الأشعری و یقطینی در زمان امام کاظم علیه‌السلام و نیز تحقق بستر تقیه شدید در بعد از امام رضا علیه‌السلام، مصداق رجل در سه امام دیگر منحصر می‌شود (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۶۲، ص ۲۵۵). در نهایت، روایت از نظر سند بی‌اشکال است (فاضل لنکرانی، ۱۴۰۰، ص ۱۰۰).

کیفیت استدلال: بر اساس حدیث فوق مردی از امام علیه‌السلام سؤال می‌کند که اگر چوپانی گوسفندی را و طی کند، چه حکمی دارد؟ پاسخ می‌شود که اگر بداند کدام گوسفند است باید او را بکشد و سپس جسدش را بسوزاند. اما اگر ندانست کدام است و امر بر او مشتبه شد، در این صورت گله را دو نصف کند و بین آنها قرعه بیندازد تا بفهمد که حیوان و طی شده در کدام نیمه است و به همین منوال ادامه دهد، بدین معنا که تعداد را به دو قسمت تقسیم کند و قرعه بیندازد تا در نهایت به دو گوسفند ختم شود و هر کدام از دو گوسفند که قرعه آخر به آن اصابت کرد را ذبح کند و بسوزاند.

آنچه در این روایت مورد بحث واقع شده، تعیین نوع شبهه رخ داده است به گونه‌ای که برخی شبهه را غیر محصوره تبیین کرده (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۷؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۰۰، ص ۱۰۲) و عده‌ای نیز بر محصوره بودن آن پافشاری دارند (سبزواری، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۰۶؛ نجفی، بی‌تا، ج ۳۶، ص ۲۸۹). حال چه این روایت را متعین در محصوره بدانیم

و یا از رهگذر اطلاق آن شبهات محصوره را نیز مشمول روایت بدانیم آنچه در این میان نیازمند تحلیل است، رجوع به قرعه در شبهه محصوره و غیر محصوره است. بدین بیان که اگر شبهه غیر محصوره باشد بر طبق قواعد احتیاط لزومی ندارد و در این فرض، مفاد روایت یا به عنوان استثنای این قاعده محسوب شده (فاضل لنکرانی، ۱۴۰۰ش، ص ۱۰۴) و یا رجوع به قرعه امری مستحب بوده و از جهت دفع نفرت و آسودگی خاطر صورت پذیرفته است (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۷) و اگر مراد شبهه محصوره باشد بر طبق قاعده باید از تمامی اطراف شبهه اجتناب کرد و رجوع به قرعه نیازمند توجیه و تحلیل است. پذیرش محصوره بودن شبهه در روایت غنم این برآیند را به دنبال خواهد داشت که می توان با تکیه بر آن در مسلک مشهور نسبت به لزوم احتیاط در شبهه محصوره تردید کرد، همان گونه که مرحوم مجلسی می گوید: «ان هذا الخبر يدل على أن الحلال المشته به بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة كما اختاره بعض الأصحاب» (مجلسی، ۱۳۹۹ق، ص ۵۸۲)؛ آن گاه در قدم بعدی از مسئله غنم موطوئه، الغای خصوصیت کرده و حکم عدم لزوم احتیاط و رجوع به قرعه را به تمامی موارد شبهه محصوره توسعه داد. ره آورد این نگاه آن است که نه تنها بهره بری از قرعه در غنم موطوئه بر وفق قاعده بوده و نیازی به توجیه خلاف قاعده بودن آن نیست (فاضل لنکرانی، ۱۴۰۰ش، ص ۱۰۴)؛ بلکه در تمامی موارد علم اجمالی و تحقق شبهه محصوره قرعه متعین می گردد.

نقد و بررسی

استدلال یاد شده با چالش هایی روبه است که در ادامه مطرح می شود و مورد تحلیل قرار می گیرد.

اشکال اول: ممنوعیت الغای خصوصیت

همان گونه که در کلام مستدل بیان شد، الغای خصوصیت از جایگاهی کلیدی در ساختار استدلال برخوردار است. از این رو، در فرض محصوره بودن شبهه یاد شده اگر چه روایت، اخص از قواعدی همچون اشتغال و ادله اجتناب از شبهه محصوره است؛ اما باید گستره قرعه را منحصر در همان مورد خاص (غنم موطوئه) دانست و الغای خصوصیت از آن

به سایر موارد امری نادرست است (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۷). شاهد بر این مدعا نیز آنکه در موارد اختلاط «گوشت میت به گوشت مذکی»، انتفاع از هیچ یک مجاز نبوده و تنها می‌توان آن را به کسی که بهره‌بری از آن را حلال می‌شمارد فروخت و این حکم نشان از نادرست بودن الغای خصوصیت بیان شده است. مستندات عدم جواز استفاده از میت به مشتبّه با مذکی به شرح ذیل است:

روایت اول: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ لَهُ غَنَمٌ وَبَقَرٌ وَكَانَ يُدْرِكُ الذِّكْيَ مِنْهَا فَيَعِزُّهُ وَيَعِزُّ الْمَيْتَةَ ثُمَّ إِنَّ الْمَيْتَةَ وَالذِّكْيَ اخْتَلَطَا فَكَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ؟ فَقَالَ: يَبِيعُهُ مِمَّنْ يَسْتَحِلُّ الْمَيْتَةَ وَيَأْكُلُ ثَمَنَهُ فَإِنَّهُ لَا بَأْسَ بِهِ؛ حَلْبِي مَيَّ گويد: از امام صادق عليه السلام شنيدم که فرمود: چنانچه گوشت حيواني که ذبح شرعي شده با گوشت مردار مخلوط شود، اگر به کسی که مردار را حلال می‌داند فروخته شود و پول آن به مصرف رسد، اشکالی ندارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۶۰). در این روایت صحیح (سبحانی، ۱۴۲۴، ص ۱۲۲) و یا حسنه (خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۴) از وضعیت اختلاط میت و مذکی سؤال شده است که امام عليه السلام در پاسخ می‌فرمایند: این کالای مخلوط حلال به حرام را به کسی که استفاده از میت را حلال می‌داند بفروش و ثمن آن را نیز استفاده کن؛ مانعی در این میان نیست.

روایت دوم: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنْ الْحَلْبِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: إِذَا اخْتَلَطَ الذِّكْيُ وَالْمَيْتَةُ بَاعَهُ مِمَّنْ يَسْتَحِلُّ الْمَيْتَةَ وَيَأْكُلُ ثَمَنَهُ (همان). در این روایت صحیح (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۷۴ «پاورقی») نیز تنها راه انتفاع از گوشت‌های حلال مخلوط به حرام، فروش به مستحل است.

در نتیجه همان‌گونه که از روایات به‌وضوح قابل‌برداشت است، الغای خصوصیت از غنم و تعدی به سایر موارد مثل «گوشت‌های تذکيه شده مخلوط به میت» صحیح نیست. در پاسخ به اشکال ممنوعیت «الغای خصوصیت» باید گفت که رفتار فقیهان امامیه در مواجهه با روایت غنم از نوعی تعدی و الغای خصوصیت حکایت دارد؛ چرا که روایت در خصوص «شاة» وارد شده است و این در حالی است که برخی حکم را به تمامی

حیوانات حلال گوشت مانند پرندگان سرایت داده‌اند (محقق حلّی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۷۱؛ نجفی، ج ۳۶، ص ۲۸۷). بر همین اساس استاد فاضل لنکرانی نیز می‌گوید این که امام علیه السلام در مسئله اختلاط میتة با مذکی به قرعه اشاره نکردند؛ بدین معنا نیست که جایگاهی برای جریان قرعه در مسئله نیست؛ بلکه تنها تفاوت میان دو مسئله آن است که گوسفند بایستی ذبح شده و سپس جسدش آتش زده شود که این نکته نیز نمی‌تواند فارق بین دو مسئله باشد. از این رو به نظر می‌رسد به حسب قواعد و صناعت فقهی، حکم غنم موطوئه یعنی قرعه در مسئله اختلاط میتة با مذکی نیز جاری است؛ همان‌طور که حکم فروش به مستحل در غنم موطوئه جاری است (فاضل لنکرانی، ۱۴۰۰، ص ۱۰۵). شایان ذکر است که از جمله فقیهانی که به عدم وجود تفاوت میان دو مسئله اشاره کرده، محقق نائینی است؛ وی در این باره می‌نگارد: «زمانی که گوسفند وطی شده با غیر آن مشته شد، به دلیل روایت قرعه انداخته می‌شود؛ اما در صورتی که گوشت حرام با غیر آن مشته گردید قرعه جاری نمی‌شود؛ با این که تفاوت بین این دو معلوم نیست» (نائینی، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۸۰). از این رو، ایشان در نهایت می‌گوید: «ضروری است که در این مسئله دقت و به نظرات بزرگان مراجعه شود» (همان). در نتیجه آیت‌الله فاضل لنکرانی بر این امر تصریح می‌نماید که «با پذیرش این نکته که در الغای خصوصیت باید تابع عرف بود، معتقدیم در مثل باب قرعه، الغای خصوصیت از غنم به سایر موارد از منظر عرف با مشکلی مواجه نیست» (فاضل لنکرانی، ۱۴۰۰، ص ۱۰۷).

اشکال دوم: عدم منافات جریان قرعه در فرض حرج

کاربست قاعده قرعه در روایت غنم منافاتی با جریان علم اجمالی ندارد؛ زیرا همان‌طور که مرز تکالیف تا حد حرج است، هم چنین اجتناب از جمیع در شبهات محصوره تا زمانی است که حرج پیش نیاید. به عنوان مثال در جایی که دو ظرف وجود دارد و علم اجمالی به نجاست یکی از آنها مطرح است؛ در این فرض اجتناب از آنها موجب حرج نیست. اما اگر دو گوسفند باشد که به موطوئه بودن یکی از آنها علم اجمالی هست و لازمه اجتناب از هر دو این است که حدود ۱۰۰ نفر گرسنه بمانند - به‌ویژه که برای غذا

مورد نیاز باشد - اجتناب در این مورد باعث حرج می‌شود؛ بنابراین، شارع در اینجا مسئله قرعه را مطرح کرده است. بر همین اساس برخی از فقیهان چرایی اجرای قرعه در جایی که مقتضای احتیاط در شبهات محصوره اجتناب از کل است را چنین تحلیل کرده‌اند: «احتیاط در این مورد تضييع مال فراوانی را به همراه دارد که عادتاً قابل تحمل نیست» (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۶). فقیه دیگری نیز معتقد است: «بعید نیست که وجه اجرای قرعه در روایت و به حساب آوردن آن از مصادیق امور مشکل از آن جهت باشد که ذبح همه گوسفندان و سوزاندن آنها یا ضرر است و یا باعث حرج می‌شود و از همین رو، با منتفی بودن احتیاط و عدم جریان برائت تنها راه باقی مانده برای برون رفت از مشکل و مجهول به کار بردن قرعه است» (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۴۶).

به نظر می‌رسد که پذیرش این نقد در صورتی است که ملاک اجرای قرعه در شبهه محصوره «حرج» باشد و این در حالی است که دیدگاه ارائه شده، صرف طرح یک احتمال بوده و قرینه‌ای بر درستی آن در دست نیست؛ بنابراین، نمی‌توان بر آن اعتماد نمود و در پرتو آن جریان قاعده قرعه را در روایت غنم را مورد تحلیل و بررسی قرار دارد (فاضل لنکرانی، ۱۴۰۰، ص ۱۰۳-۱۰۴).

نتیجه

در این نوشتار امکان استفاده از قاعده قرعه در مواجهه با موارد علم اجمالی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت. از نگاه بسیاری از اندیشمندان علوم اسلامی مجرای قرعه با توجه به منابع روایی در حالتی از ابهام و تحیر است که هیچ گونه راه معتبر شرعی اعم از بیان نقلی و عقلی برای خروج از آن در دسترس نباشد. از آن جایی که علم اجمالی نوعی بیان به حساب می‌آید، طبیعتاً قرعه در مواجهه با علم اجمالی جایگاهی نخواهد داشت و باید بر مقتضای علم اجمالی عمل کرد و تنها در مصادیقی از آن، که «احتیاط ممکن نبوده» یا «عسرو حرج» را به دنبال دارد؛ به قاعده قرعه رجوع شده و شبهه را برطرف نمود. در مقابل نتایج نوشتار حاضر نشان داد همان گونه که آیت الله فاضل لنکرانی نیز به درستی بر

آن تکیه دارد، در تمامی موارد علم اجمالی می‌توان از قرعه به‌عنوان راهکاری شرعی بهره برد. مستندات این نگاه اولاً: پذیرش ابهام و تردیدی است که در ساختار علم اجمالی وجود داشت و زمینه‌ساز جریان قرعه بود. ثانیاً: عمومیت روایاتی بود که قرعه را در موارد شبهه و مجهول تجویز می‌نمود که با نگاه عرفی شامل ابهام یاد شده در علم اجمالی نیز می‌شد. در پایان روایت خاصی نیز ارائه شد که در مورد غنم موطوئه بود. تفسیر و تحلیل این روایت در فضای شبهه محصوره خود گواهی روشن بر جریان قرعه در مواجهه با علم اجمالی است که با ضمیمه‌کردن این نکته که غنم خصوصیتی نداشته و می‌توان با نگاهی برآمده از عرف از آن الغای خصوصیت کرد، جریان قرعه را به‌تمامی موارد علم اجمالی سرایت داد.



منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (ابن بابویه) (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. ابن براج، قاضی عبدالعزیز (۱۴۰۶ق). المذهب. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. ابن زکریا، احمد (۱۴۰۴ق). معجم مقانیس اللغة. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. ابن طاووس، سید رضی‌الدین علی (۱۴۰۹ق). الأمان من أخطار الأسفار والأزمان. قم: مؤسسه آل‌البیت علیه‌السلام.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. دارالفکر للطباعة و النشر و التوزيع، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
۶. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۲۹ق). نهاية الدراية فی شرح الکفایة. چاپ دوم، بیروت: ۱۴۲۹ق. مؤسسة آل‌البیت علیه‌السلام لاحیاء التراث.
۷. امام خمینی، سید روح‌الله (بی‌تا). کتاب الطهارة. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
۸. انصاری، مرتضی بن محمدامین (۱۴۲۸ق). فرائد الأصول. چاپ نهم، قم: مجمع‌الفکر الاسلامی.
۹. ایروانی، علی (۱۳۷۰ش). نهاية النهایة فی شرح الکفایة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۰. آقابزرگ تهرانی، محمدحسن (۱۴۰۳ق). الذریعة إلى تصانیف الشیعة. چاپ سوم، بیروت: دار الأضواء.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق). الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: دار العلم للملایین.
۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل‌البیت علیه‌السلام.

۱۳. حسینی سیستانی، سید علی (۱۴۳۶ق). *القواعد الفقہیہ* (تقریرات بہ قلم سید محمد علی ربانی). بی جا: بی نا.
۱۴. حسینی مراغی، سید میر عبدالفتاح بن علی (۱۴۱۷ق). *العناوین الفقہیہ*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابستہ بہ جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم.
۱۵. حلّی، جعفر بن حسن (۱۴۰۷ق). *المعتبر فی شرح المختصر*. قم: مؤسسہ سید الشہداء علیہ السلام.
۱۶. حلّی، حسن بن یوسف بن مطہر (۱۴۱۳ق). *قواعد الأحکام فی معرفۃ الحلال و الحرام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابستہ بہ جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم.
۱۷. خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۷ق). *مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات)*. چاپ پنجم، قم: مکتبۃ الداوری.
۱۸. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق). *موسوعة الإمام الخوئی*. قم: مؤسسۃ إحياء آثار الإمام الخوئی.
۱۹. خویی، سید ابوالقاسم (بی تا). *المستند فی شرح العروة الوثقی*. بی جا.
۲۰. خویی، سید ابوالقاسم (بی تا). *مبانی تکملة المنہاج*. بی جا.
۲۱. روحانی، محمد (۱۴۱۳ق). *منتقى الأصول*. قم: دفتر آیت اللہ سید محمد حسینی روحانی.
۲۲. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۲۴ق). *المواهب فی تحریر أحكام المكاسب*. قم: مؤسسہ امام صادق علیہ السلام.
۲۳. سبزواری، محقق، محمدباقر (بی تا). *کفایۃ الأحکام*. اصفہان: انتشارات مہدوی.
۲۴. شبیری زنجانی، سید موسی (۱۴۱۹ق). *کتاب نکاح*. قم: مؤسسہ پژوهشی رای پرداز.
۲۵. طباطبائی قمی، تقی (۱۳۷۱ش). *آراءونا فی أصول الفقه*. قم: محلاتی.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق). *العدة فی اصول الفقه*. تحقیق محمد رضا انصاری، قم: ستار.

۲۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق). *المبسوط فی فقه الإمامیه*. تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *الفهرست*. نجف اشرف: المكتبة الرضوية.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). *تهذیب الأحکام*. چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳۰. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول) (بی تا). *القواعد و الفوائد*. قم: کتاب فروشی مفید.
۳۱. عراقی، ضیاء‌الدین، (۱۴۱۷ق). *نهایة الأفكار*. چاپ سوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
۳۲. فاضل لنکرانی، محمدجواد (۱۴۰۰ش). *قاعده قرعه*. چاپ دوم، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم‌السلام).
۳۳. کرکی عاملی، علی بن حسین (محقق ثانی) (۱۴۱۴ق). *جامع المقاصد فی شرح القواعد*. چاپ دوم، مؤسسه آل‌البیت (علیهم‌السلام).
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۰ق). *بحار الأنوار*. بیروت: مؤسسة الطبع و النشر.
۳۶. محقق حلّی، نجم‌الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق). *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۳۷. محمدباقر بن محمد تقی (مجلسی دوم) (۱۴۰۶ق). *ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی ره.
۳۸. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی (۱۳۸۹ش). *فرهنگ نامه اصول فقه*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۹. مشکینی، میرزا علی (۱۴۱۶ق). *اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها*. چاپ ششم، قم: نشر الهادی.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۱ق). *القواعد الفقهية*. چاپ سوم، قم: مدرسه امام امیر المؤمنین (علیه‌السلام).

۴۱. موسوی بجنوردی، سید حسن بن آقابزرگ (۱۴۱۹ق). *القواعد الفقهية*. قم: نشر الہادی.
۴۲. موسوی عاملی، محمد بن علی (۱۴۱۱ق). *مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرایع الإسلام*. بیروت: مؤسسه آل البيت علیہ السلام.
۴۳. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۴۳۰ق). *التوانین المحکمة فی الأصول*. قم: احیاء الكتب الاسلامیه
۴۴. نائینی، محمد حسین (۱۳۷۶ش). *فوائد الأصول*. قم: جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم.
۴۵. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق). *رجال النجاشی - فهرست أسماء مصنفی الشيعة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابستہ بہ جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم.
۴۶. نجفی، محمد حسن (بی تا). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. چاپ ہفتم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۷. نراقی، مولی احمد بن محمد مہدی (۱۴۱۷ق). *عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزہ علمیہ قم.
۴۸. وزارتہ الاوقاف و الشئون الاسلامیہ (۱۴۱۴-۱۴۲۷ق). *الموسوعة الفقهية*. کویت: وزارة الاوقاف و الشئون الاسلامیة.