

Contemporary Islamic law Debate

A Jurisprudential Analysis of Verse 72 of Surah Yusuf (With an Approach to Identifying the Legal Institution of Bare Suretyship / Pure Guarantee)

Saeed Mahjoub¹, Mohammad Taqi Moradi²

1. Assistant Professor, Department of Private Law, University of Qom, Qom, Iran (Corresponding Author)
— sd.mahjoob@gmail.com
2. PhD Student in Jurisprudence and Foundations of Law, University of Qom, Qom, Iran
— mtmoradi1402@gmail.com

Abstract

The phrase “*wa ana bihi za'im*” (and I am responsible for it) in verse 72 of Surah Yusuf has sometimes been cited as evidence for the contract of *ḍamān* (guarantee)—with two possible interpretations: a guarantee over the reward of a *ju'ālah* (reward-based contract) or a guarantee over the wages of a hired worker—and other times as evidence for the contract of *kafālah* (suretyship/bail). These interpretations come with certain problems, and those problems basically stem from the standard definitions of *ḍamān* and *kafālah* as contractual terms. But here's the thing: contracts and obligations arise from within society itself, and they're essentially confirmatory in nature. The possibility of interpreting the word *za'im* in this verse as a customary obligation actually removes all those difficulties that come from trying to fit the verse into the standard contracts. Using an analytical-descriptive method, this paper examines the issues with applying the verse to common contracts like *ḍamān* and *kafālah*, and concludes that identifying the legal institution of “bare

Cite this article: Mahjoub, Saeed, Moradi, Mohammad Taqi V. (2025). A Jurisprudential Analysis of Verse 72 of Surah Yusuf (With an Approach to Identifying the Legal Institution of Bare Suretyship / Pure Guarantee). Contemporary Islamic Law Debate, 3(5), p. 167-188.

<https://doi.org/10.22034/cild.2026.22960.1186>

Received: 2025/01/26

Revised: 2025/04/22

Accepted: 2025/05/28

Available online: 2025/09/22

Type of article: Research Article

Publisher: Al-Mustafa International Community

<http://meh.journals.miu.ac.ir/>

©2025/authors retain the copyright and full publishing rights



suretyship” (or pure guarantee) is the correct reading. Accepting this legal institution—and formalizing it by holding the original debtor responsible even when someone else has guaranteed on their behalf—would make everyday dealings much smoother within the legal framework of guarantee. The main practical benefit of adopting this institution shows up clearly in bank guarantees: even when a third party provides the guarantee, the borrower still remains the primary person responsible.

Keywords: Za‘īm (guarantor/responsible party), Obligation (tahaddud / guarantee), Ḍamān, Kafālah, Reward of ju‘ālah

تحلیل فقهی آیه ۷۲ سوره یوسف (با رویکردی بر شناسایی نهاد حقوقی تعهد محض)

سعید محبوب^۱، محمد تقی مرادی^۲

۱. استادیار گروه حقوق خصوصی، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول) sd.mahjoob@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران mtmoradi1402@gmail.com

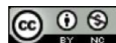
چکیده

فقره «وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ» از آیه ۷۲ سوره یوسف، گاهی به عنوان مدرک عقد ضمان با دو تطبیق ضمان از مال جعاله یا ضمان از اجرة اجیر و گاهی مدرک عقد کفالت عنوان شده است. این تطبیق با اشکالاتی همراه است که خاستگاه آن‌ها، تعاریف مصطلح عقود ضمان و کفالت است. این درحالی است که عقود و تعهدات، از متن جامعه برخاسته و جزو امور امضایی هستند. امکان تطبیق واژه «زعیم» در این آیه بر تعهد عرفی، باعث رفع ایرادات مربوط به تطبیق آیه بر عقود مصطلح می‌شود. این نوشتار با روش تحلیلی و توصیفی، ضمن بررسی ایرادات تطبیق آیه بر عقود رایجی همچون ضمان و کفالت، شناسایی نهاد حقوقی تعهد محض را صحیح ارزیابی کرده است. پذیرش نهاد حقوقی تعهد محض و قانونی کردن این نهاد با مسئول دانستن فرد مضمون عنه علی‌رغم ضمان شخص دیگر از وی، باعث تسهیل

استناد به این مقاله: محبوب، سعید، مرادی، محمد تقی (۱۴۰۴). تحلیل فقهی آیه ۷۲ سوره یوسف (با رویکردی بر شناسایی نهاد حقوقی تعهد محض) گفتمان حقوق اسلامی معاصر، ۳(۵)، ص ۱۶۷-۱۸۸.

<https://doi.org/10.22034/cild.2026.22960.1186>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۷؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۷؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۳۰
نوع مقاله: پژوهشی
ناشر: جامعه المصطفی العالمیه
۱۴۰۴ © نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند



روابط افراد در چارچوب عمل حقوقی ضمان می‌شود. کارکرد اصلی پذیرش این نهاد در ضمانت‌های بانکی نمایان می‌شود که علیرغم ضمانت توسط فرد ثالث، وام‌گیرنده همچنان متعهد اصلی به حساب می‌آید.

کلیدواژه‌ها: زعیم، تعهد، ضمان، کفالت، مال جعاله.

مقدمه

در حقوق اسلام، عموم قراردادهای از متن جامعه گرفته شده‌اند و جزء نهادهای امضایی هستند؛ در برابر عبادات که جزء قوانین تشریحی و تأسیسی‌اند. این امور امضایی (اعتبارات قانونی) قبل از شریعت هم در جامعه انسانی وجود داشته‌اند و نظام اجتماعی و اقتصادی جامعه مبتنی بر آنهاست. شارع مقدس اسلام نیز آنها را امضا و تأیید کرده است. لازمه امضایی بودن قراردادها، هماهنگی مصطلحات فقهی حقوقی با ارتکاز و عرف جامعه در مدالیل عقود است؛ یعنی آنچه در متون فقهی و حقوقی پیرامون چیستی یک قرارداد و ضوابط آن عنوان می‌شود نوعاً باید در ارتکاز و اذهان مردم هم باشد.

یکی از قراردادهای رایج، عقد ضمان است. اصطلاح فقهی و حقوقی این قرارداد عبارت است از: انتقال ذمه از مضمون عنه به ضامن و جایگزین شدن ضامن در ایفای تعهد. در حالی که با مراجعه به اغلب تعاملات روزمره مردم این‌گونه برداشت می‌شود که در ضمان، هیچ‌گاه فرد ضامن خود را جایگزین مضمون عنه تلقی نمی‌کند و همچنان وی را مسئول اصلی ادای دین و ایفای تعهد می‌داند. نمونه این امر در ضمانت وام‌های بانکی به روشنی تطبیق شدنی است که بانک نیز اولاً و بالذات فرد وام‌گیرنده را مسئول می‌داند، هرچند ضامن بابت پرداخت وام، ضمانت کرده باشد.

این رویکرد از برخی آیات قرآن کریم از جمله آیه ۷۲ سوره یوسف (ع) قابل برداشت است. فقیهان و آیات الاحکام پژوهان شیعه و سنی در تفسیر فقره «وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» دیدگاه‌های پراکنده‌ای عنوان کرده‌اند و مبانی مختلفی را به دست آورده‌اند. «زعیم» در اینجا به معنای «غارم» و کسی است که تعهد می‌کند تا در صورت پیدا شدن پیمان، پاداش معین شده را به یابنده پرداخت کند. در اینکه این تعهد، ذیل کدام یک از قراردادهای رایج و عقود با نام است، دیدگاه‌های متعددی بیان شده است که بیشتر آنها اشکال‌های متعددی همراه دارند. بازگشت عموم این اشکالات به تقابل تلقی عرفی از قراردادها با مصطلح فقهی و حقوقی آنهاست.

بنابراین مسئله اساسی این پژوهش، تحلیل فقهی فقره «وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» در آیه شریفه و بررسی چالش‌های تطبیق آن بر قراردادهای مصطلح ضمان و کفالت است تا در پرتو این تحلیل روشن شود که آیا می‌توان رویکردی جدید برای شناسایی نهادی مستقل تحت عنوان «تعهد محض» استظهار کرد یا خیر؟

طبق بررسی نگارندگان، موضوع مقاله حاضر در هیچ نوشته مشابهی یافت نشد. در نوشته‌های پیشین نه آیه ۷۲ سوره یوسف، تحلیل فقهی شده و نه امکان شناسایی نهاد تعهد محض شده است. برای ارزیابی صحت سنجی شناسایی نهاد حقوقی تعهد محض، ابتدا مفهوم تعهد و شرح و تفسیر آیه ۷۲ سوره یوسف بیان می‌شود؛ سپس رویکردهای ارائه شده در ماهیت «زعیم» نقد و بررسی می‌گردد و در نهایت، امکان استظهار تعهد محض از «زعیم» ارزیابی می‌شود.

۱. مفاهیم

برای روشن شدن موضوع این نوشتار، ابتدا مفهوم تعهد بررسی می‌گردد و سپس آیه ۷۲ سوره یوسف، شرح و تبیین می‌شود.

۱-۱. تعهد

عهد در اصل به معنای احتفاظ بر چیزی است (ابن فارس، ۱۴۰۴ هـ، ج ۴، ص ۱۶۷). تعهد به معنای تحفظ بر چیزی و پاسبانی از آن (جوهری، ۱۴۱۰ هـ، ج ۲، ص ۵۱۶) یا پذیرفتن عهد در برابر چیزی است (زبیدی، ۱۴۱۴ هـ، ج ۵، ص ۱۴۶). در اصطلاح، برخی معتقدند واژه «تعهد» در فقه جایگاه خاصی ندارد و نویسندگان قانون مدنی ایران، کلمه «تعهد» را نخستین بار در ماده ۱۴۰ به صورت جمع (تعهدات) و مفرد (تعهد) در ماده ۱۸۳ ضمن تعریف عقد آورده‌اند، بدون آنکه از «تعهد» تعریفی ارائه دهند (محقق داماد، ۱۳۹۵ هـ.ش، ص ۶۷-۶۸). با این حال به نظر می‌رسد در فقه هر دو واژه التزام و تعهد به کار رفته‌اند، اما اولی شایع‌تر است. در متون عامه، وعده معلق بر شرط را در قالب التزام و تعهد دانسته‌اند (زحیلی، ۱۴۲۷ هـ، ج ۱، ص ۵۳۳). در حقوق فرانسه (از

اقرار حقوق رم)، تعهد به التزامی گفته می‌شود که متعهد مأخوذ به آن التزام باشد، چندان که در مورد وصیت چنین چیزی نیست؛ یعنی هر چند اراده يك جانبه موصی، ناقل ملك است، برای وی تعهد آور نیست؛ زیرا پیش از قبول موصی له، حق رجوع دارد. نویسنده قانون مدنی ایران نیز در تعریف جعاله در ماده ۵۶۱ دقیقاً رعایت فکر اسلامی را در استعمال کلمه التزام کرده است؛ زیرا جعاله، ایقاعی است التزامی بدون اینکه با ایجاب جعاله به عامل، تمليك شود. با این حال در ماده ۵۶۵ ق.م.تقنن کرده و لغت تعهد را به جای التزام به کار برده است؛ ولی مقصود او تعهد رومی نیست (که مأخوذ بودن، شرط آن است)؛ زیرا در فقه دیگران هم به جای التزام، کلمه تعهد را به همان معنای التزام فقهی به کار برده‌اند (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۷ ه.ش، ص ۳۴۰ - ۳۴۲).

سید یزدی در حاشیه مکاسب عنوان داشته است: «أن نفس التعهد والالتزام بالوصف الذي هو سبب الخيار...» (یزدی، ۱۴۱۰ ه.ش، ص ۶۰). با مراجعه به کلام فقیهان می‌یابیم برخی دیگر از فقیهان نیز نظیر محقق اصفهانی (اصفهانی، ۱۴۲۷ ه.ج، ص ۳۲۷) و بجنوردی (بجنوردی، ۱۴۱۹ ه.ج، ص ۱۷۷)، التزام و تعهد را در ردیف یکدیگر به شمار آورده‌اند. بنابراین تعهد در مصطلح فقه، رابطه حقوقی الزام آور است و متعهد له، حق الزام متعهد را دارد (خویی، ۱۴۰۹ ه.ج، ص ۷۶؛ سبزواری، [بی تا]، ص ۶۴۲).

تعهد در اصطلاح حقوقدانان عبارت از رابطه اعتباری بین دو نفر است که به یکی حق می‌دهد امری را از دیگری مطالبه کند (امامی، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۴۴). به عبارتی، «تعهد عبارت است از یک رابطه حقوقی که به موجب آن شخص یا اشخاص معین نظر به اقتضای عقد یا شبه عقد یا جرم یا شبه جرم یا به حکم قانون، ملزم به دادن چیزی یا مکلف به فعل یا ترک عمل معینی به نفع شخص یا اشخاص معین می‌شوند» (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶ ه.ش، ص ۱۶۶).

بنابراین «تعهد رابطه حقوقی است که به موجب آن، شخصی در برابر دیگری مکلف به انتقال و تسلیم مال یا انجام کاری می‌شود؛ خواه سبب ایجاد آن رابطه، عقد باشد یا ایقاع یا الزام قهری» (کاتوزیان، ۱۳۷۴ ه.ش، ص ۷۱). قانون‌گذار نیز در ماده ۲۲۱ ق.م.ب.ه. الزام آور بودن تعهدات تصریح دارد و تخلف از ایفای تعهد را موجب ضمان و مسئولیت به جبران خسارت می‌داند.

۲-۱. شرح و تفسیر آیه ۷۲ سوره یوسف (ع)

بعد از اینکه حضرت یوسف گندم مورد نیاز برادرانش را داد، می‌خواست برادر مادری‌اش را نزد خود نگه دارد؛ از این رو هنگامی که بار آنها را آماده کرد، آبخوری پادشاه را داخل بار برادرش گذاشت. «ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيُّهَا الْعَبْرِيُّ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ: سپس ندادهنده‌ای بانگ زد: ای کاروان، شما دزد هستید» (یوسف ۱۲: ۷۰). در این فقره ایرادی به نظر می‌رسد که این جمله، افترای مذموم و حرامی است که حضرت یوسف به برادران زده است. مفسران دو پاسخ بدین افترا داده‌اند:

نخست: این افترا، جدی و تهمت حقیقی نبود، بلکه توصیفی صوری بود که مصلحت لازم و جازمی آن را اقتضا می‌کرده است (طباطبایی، ۱۴۰۲هـ، ج ۱۱، ص ۳۰۴). دوم: در روایتی تحلیلی آمده است: یوسف دستور داد آن جارچی جار بزند که شما کاروانیان دزدید؛ ولی مقصودش این نبود که پیمانۀ ما را دزدیده‌اید، بلکه مقصودش این بود که شما برادران یوسف را از پدرش دزدیدید و به چاه انداختید (طبرسی، ۱۴۰۳هـ، ج ۲، ص ۳۵۵).

توضیح پاسخ اول اینکه از سیاق برمی‌آید برادر مادری یوسف از ابتدا از این نقشه باخبر بوده است؛ از این رو از اول تا آخر هیچ حرفی نزد و دزدی را انکار نکرد، حتی اضطراب و ناراحتی هم به خود راه نداد؛ زیرا برادرش یوسف، خود را به او معرفی کرده و او را دل‌خوش ساخته بود. در ضمن معرفی، به او گفته بود که برای نگه‌داری تو چنین نقشه‌ای را به کار می‌برم. پس اگر او را دزد خواند، در نظر برادران به او تهمت زده، نه در نظر خود او (طباطبایی، ۱۴۰۲هـ، ج ۱۱، ص ۳۰۴). تناسب این بیان با هدف این مقاله، امکان صوری بودن فقره «وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» است. با در نظر داشتن این جهات، گفتار حضرت یوسف جزء افتراهای مذموم عقلی و حرام شرعی نیست تا با عصمت انبیا (ع) منافات داشته باشد.

البته گوینده این کلام خود حضرت یوسف نبود، بلکه اعلام‌کننده‌ای از طرف وی آن را اعلام کرده است. برادران یوسف به سوی او و کارمندانش روی آوردند و گفتند: چه چیز گم کرده‌اید؟ گفتند: پیمانۀ پادشاه را و هر کس آن را بیاورد، یک بار شتر (غله) به او داده می‌شود

و من ضامن این (پاداش) هستم: «قَالُوا نَفَقْدُ صُوعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» (یوسف ۷۲: ۱۲). چالش اصلی آیه در همین فقره است. آنچه روشن است کل عبارت «نَفَقْدُ صُوعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ»، مفعول فعل «قالوا» است که گویندگان، چند نفر بودند و منادی به نیابت از آنها سخن می‌گفت.

در اینکه گوینده فقره «وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» چه کسی است، دو احتمال قابل توجه وجود دارد:

۱. از باب التفات از جمع به حضور، سخن همان منادی باشد؛ منادی به نمایندگی از طرف شاه یا حضرت یوسف این ندا را داده بود؛ هرکه پیمان‌شاه را بیاورد، بارشتری به او می‌دهیم و من شخصاً ملتزم به این امر هستم. از ظاهر کلام بعضی از مفسران در تفسیر «وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» برمی‌آید که این جمله، تمه کلام مؤذن است که گفت: «أَيُّهَا الْعَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» (طبرسی، ۱۴۱۵هـ، ج ۵، ص ۴۳۴). بنا به گفته این مفسر، جمله «قَالُوا وَأَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ... صُوعَ الْمَلِكِ» معترضه خواهد بود.

۲. از باب استیناف، سخن حضرت یوسف باشد؛ یعنی با تمام شدن سخن کارگزاران، خود یوسف (ع) جایزه را متعهد شود. این احتمال با سیاق پادشاهی سازگارتر است. علامه طباطبایی بیان می‌دارد: «این احتمال که گوینده «نَفَقْدُ صُوعَ الْمَلِكِ»، کارمندان یوسف و گوینده «وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» خود یوسف باشد، خیلی هم بعید نیست؛ چون رئیس و سرپرست مردم، خود او بود و اعطا، منع، ضمانت، کفالت و حکم شأن او بوده است» (طباطبایی، ۱۴۰۲هـ، ج ۱۱، ص ۳۰۵-۳۰۶). البته با توجه به اینکه جاعل و ضامن نمی‌تواند یک نفر باشد، باید نظر علامه را توجیه کرد و گفت: جعاله از طرف بیت‌المال بوده و ضمانت نیز توسط حضرت یوسف از اموال شخصی او انشا شده است. گم شدن جام پادشاه نیز با جعاله از طرف بیت‌المال سازگارتر است. برخی از محققان نیز بیان داشته‌اند: «عامل دولتی در حدود صلاحیت خود اقدام به جعاله از طرف پادشاه مصر (حضرت یوسف) کرد؛ ولی خود اصالتاً نسبت به دین ملک، ضامن مال الجعاله به نفع عامل شد. سبب این دین همان جعاله بود» (جعفری لنگرودی، [بی‌تا]، ص ۳۶۷).

۲. رویکردهای ارائه شده در ماهیت «زعییم»

فقیهان و آیات الاحکام پژوهان از فقره «وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ»، استظهارهای فقهی متعددی داشته‌اند. در ادامه، رویکردهای مختلف در استنظهار قرارداد منطبق با این آیه و ایرادات آنها بیان می‌شود.

۲-۱. عقد ضمان

ماده ۶۸۴ ق.م ایران به تبعیت قول مشهور فقیهان امامیه مقرر کرده است: «عقد ضمان عبارت است از اینکه شخصی، مالی را که بر ذمه دیگری است به عهده بگیرد. متعهد را ضامن طرف دیگر را مضمون له و شخص ثالث را مضمون عنه یا مدیون اصلی می‌گویند». بیشتر محققان، فقره «وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» را بر عقد ضمان تطبیق کرده‌اند (جصاص، ۱۴۰۵هـ، ج ۳، ص ۲۲۶؛ علامه حلی، ۱۴۲۰هـ، ج ۲، ص ۵۵۷؛ راوندی، ۱۴۰۵هـ، ج ۱، ص ۳۸۸؛ ابن قدامه، ۱۴۱۴هـ، ج ۲، ص ۱۲۹).

یکی از اشکالات این تطبیق، ناشناخته بودن مضمون عنه است. این اشکال رفع شدنی است؛ چراکه شناخت مضمون عنه در ضمان لازم نیست؛ زیرا رسول خدا (ص) از میتی ضمانت کردند، بدون اینکه از مضمون له و مضمون عنه پرسشی کنند (فخرالمحققین، ۱۳۸۷هـ، ج ۲، ص ۸۱). خود این آیه، دلیل مشروعیت ضمان از مضمون عنه مجهول و ناشناخته دانسته شده است (ابن عربی، ۱۴۰۸هـ، ج ۳، ص ۱۰۹۸).

اشکال دیگر که کمتر بدان توجه می‌شود، اتحاد ضامن و مضمون عنه است؛ زیرا خود مؤذن، پاداشی را برای یابنده و آورنده جام قرار می‌دهد و از فعل خودش، ضمانت می‌کند. پاسخ اینکه فقره «وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حُمْلٌ بَعِيرٍ» را کارگزار پادشاه و فقره «أَنَا بِهِ زَعِيمٌ» را حضرت یوسف عنوان داشته است. همچنین گفته شده است فقره «أَنَا بِهِ زَعِيمٌ» را منادی بیان کرده است (بحرالعلوم، ۱۴۰۳هـ، ج ۲، ص ۳۴۲)؛ ولی پاداش را از طرف پادشاه اعلام می‌کند و ضمان را از طرف شخص حقیقی خودش؛ در نتیجه طبق هر دو تحلیل، اتحاد ضامن و مضمون عنه رفع می‌شود.

با پذیرش اصل انطباق آیه بر ضمان با توجه به دلالت فقره «وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ»، مورد ضمان گاهی جُعَلِ جَعَاله و گاهی اجرتِ اجاره دانسته شده است؛ زیرا انشای عبارت «وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ» هم داعی بر اجیرکردن دارد و هم داعی بر جعاله. شیخ انصاری نیز در رسائل، هر دو مطلب را به آیه استناد داده است (انصاری، ۱۴۲۸ هـ، ج ۳، ص ۲۳۰). برای روشن تر شدن بحث ضمان در هر دو مورد به تفکیک بیان می شود.

۱-۱-۲. ضمان مال الجعاله

بر اساس ماده ۵۶۱ ق.م ایران، «جعاله عبارت است از التزام شخصی به ادای اجرت معلوم در مقابل عملی؛ اعم از اینکه طرف، معین باشد یا غیرمعین». برخی معتقدند فقره «وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ» در مقام انشای جعاله است (بجنوردی، ۱۴۱۹ هـ، ج ۶، ص ۱۵۴؛ سبزواری، ۱۴۲۳ هـ، ج ۲، ص ۵۱۲). بنابراین فقره «وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» در مقام ضمانت و تعهد از جُعَل خواهد بود (بیضاوی، ۱۴۱۸ هـ، ج ۳، ص ۱۷۱). جاعل، حضرت یوسف (ع)، عامل، یابنده جام بدون اتهام سرقت به وی و عمل، آوردن جام و جُعَل، اندازه باریک شتر پاداش است.

اشکال اساسی این تطبیق، مانعیت قاعده «ضمان مالم یجب» است. این قاعده بیان می دارد: اگر تعهدی متوجه کسی نبوده و فعلیت نیافته است، ضمانت از آن مشروع نیست؛ از این رو نمی توان زعیم را به معنای ضامن شدن در قبال پرداخت پاداش به یابنده معنا کرد؛ زیرا ضمانت از جُعَل در این مورد، ضمانت قبل از استحقاق و از مقوله «ضمان مالم یجب» است. مال جعاله بعد از اتمام عمل بر عهده جاعل، لازم و ثابت می شود و قبل از عمل، ضمانت مال جعاله از مصادیق ضمانت مالم یجب است؛ در حالی که پیش از پیداشدن پیمان، پرداخت پاداش آن تضمین شده است.

پاسخ نقضی به این اشکال این است که آیه «وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» چنین ضمانتی را مشروع می داند (یزدی، ۱۴۰۹ هـ، ج ۲، ص ۷۷۵؛ طاهری، ۱۴۱۸ هـ، ج ۳، ص ۱۷۱)؛ یعنی دلالت این آیه، قاعده «ضمان مالم یجب» را تخصیص زده است. شیخ انصاری نیز

چنین استظهاری را به آیه نسبت داده است (رک: انصاری، ۱۴۲۸هـ، ج ۳، ص ۲۳۰). سید یزدی تصریح می‌کند مبنای مشروعیت چنین ضمانتی، دلالت آیه است، نه این مبنا که جعل از ابتدا بر ذمه جاعل می‌آید و با ترک فعل توسط عامل، ساقط می‌شود؛ زیرا ثبوت جعل به عمل عامل است (یزدی، ۱۴۰۹هـ، ج ۲، ص ۷۷۵). البته در ارزیابی دقیق، فقیهان با استناد به این آیه «ضمان ما لم یجب» را فقط در جعاله و جایزه سبق پذیرفته‌اند، نه در هر چیزی (بحرانی، ۱۴۰۵هـ، ج ۲۱، ص ۲۷). در نتیجه به دلیل مسلم نبودن شمول قاعده «ضمان ما لم یجب» در مورد مال جعاله نمی‌توان بر انطباق آیه بر ضمان ایراد گرفت.

پاسخ حلی اینکه هر چند اصل جعله قبل از انجام کار، عقد جایزی است، با انجام کار توسط عامل، لازم می‌شود و این مقدار برای ضمانت کافی است (طوسی، ۱۳۸۷هـ، ج ۲، ص ۳۲۲؛ حلی، ۱۴۱۴هـ، ج ۱۴، ص ۳۱۸؛ حلی، ۱۴۱۵هـ، ص ۳۲؛ راوندی، ۱۴۰۵هـ، ج ۱، ص ۳۸۸؛ نجفی، ۱۴۰۴هـ، ج ۲۶، ص ۱۳۷). جواب دوم آنکه جعاله برای جاعل، الزام‌آور است، هر چند ممکن است به دلیل انجام نیافتن کامل کار یا فسخ جعاله در معرض بطلان قرار گیرد. پس این مورد از مصادیق «ضمان ما لم یجب» نیست. پاسخ سوم اینکه اگر عمل، کاشف از لزوم جعاله باشد با اتمام عمل، صحت ضمان و با عدم اتمام آن، بطلان ضمان کشف می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴هـ، ج ۲۶، ص ۱۳۷-۱۳۸)؛ ولی اصل ضمان اشکالی پیدا نمی‌کند.

شیخ طوسی در خلاف می‌نویسد: «یصح ضمان مال الجعالة إذا فعل ما شرط الجعالة له» (طوسی، ۱۴۰۷هـ، ج ۳، ص ۳۱۶). مقصود شیخ از عبارت «إذا فعل ما شرط الجعالة له» نباید صحت ضمان بعد از عمل باشد؛ چون در این صورت قطعاً ضمان صحیح است و نیازی به استدلال به آیه محل بحث نیست. بنابراین باید مقصود این باشد که ضامن می‌تواند مال جعاله را برای عامل تضمین کند که اگر عامل عمل را کامل انجام دهد، بعد از انجام عمل، مال جعاله عامل بر ذمه ضامن است و ضامن ملتزم به آن خواهد بود: «وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ».

احتمال دیگر اینکه ضامن، عهده جاعل را به ذمه بگیرد و ضمانت کند؛ چون شاه تعهد کرده بود که هرکه پیمان را بیاورد، به او بارِ شتری طعام خواهد داد و منادی یا حضرت یوسف، تعهد مَلِك را برای کسی که پیمان را بیاورد، ضمانت می‌کند و به ذمه می‌گیرد. محقق بحرالعلوم می‌نویسد: «در این صورت ضامن چیزی را که به ذمه شاه ثابت شده، ضمانت نکرده است؛ چون قبل از انجام کار، چیزی بر ذمه شاه ثابت نشده که ضامن به ذمه بگیرد، بلکه ضامن فقط تعهدی را که مَلِك داده (وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ) تضمین می‌کند و این معنایی معقول و بی‌اشکال است» (بحرالعلوم، ۱۴۰۳هـ، ج ۲، ص ۳۴۲).

اشکال دیگر این تطبیق، معین نبودن مقدار جُعل و عوض جعاله است. پاسخ نقضی اینکه استناد به این آیه در باب جعاله، بیشتر برای مشروعیت جهل در مقدار جُعل صورت گرفته است (ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۱۶هـ، ص ۲۴۰؛ انصاری، ۱۴۲۸هـ، ج ۳، ص ۲۳۰). پاسخ حلّی نیز اینکه چه بسا اندازه «حمل بعیر» در عرف محل تخاطب، پیمان مشخص و رایجی بوده است (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۷هـ، ج ۲، ص ۳۲۲؛ انصاری، ۱۴۲۸هـ، ج ۳، ص ۲۳۰). بنابراین ضمانت از چنین مالی، مصداق ضمانت از مجهول نخواهد بود (راوندی، ۱۴۰۵هـ، ج ۱، ص ۳۸۸).

با وجود پاسخ‌های ارائه شده به دلالت پیش‌گفته، آیت الله خوبی در رد استناد سید یزدی به این آیه در مشروعیت ضمان جُعل قبل از عمل بیان می‌دارد: «این آیه ارتباطی با ادعای فوق ندارد؛ زیرا ماهیت ضمان مصطلح در نقل مال از ذمه یک فرد به ذمه دیگری، مستلزم تغایر ضامن و مضمون عنه است؛ درحالی‌که ظاهر آیه، اتحاد ضامن و جاعل است». وی معتقد است ضامن شدن در این مقام بر تأکید جعل و التزام بر آن دلالت می‌کند، نه ضمان مصطلح (خویی، ۱۴۰۹هـ، ج ۲، ص ۲۰۰ - ۲۰۱).

البته شیخ انصاری بیان می‌دارد که این فقره، از ناحیه مؤذن انشا شده و فعل غیرمعصوم حجیت ندارد. اذن یوسف و تقریر وی نیز به عنوان معصوم نسبت به این کار ثابت نشده

است (رک: انصاری، ۱۴۲۸هـ، ج ۳، ص ۲۳۰)؛ از این رو استناد به این فقره برای اثبات «ضمان مالم یجب» را نپذیرفته‌اند.

۲-۱-۲. ضمان اجرت در اجاره

برخی مفسران و آیات الاحکام پژوهان با بیان مثال «مَنْ حَمَلَ هَذَا الْمَتَاعَ إِلَى مَوْضِعٍ كَذَا فَلَهُ دِرْهَمٌ» و تطبیق آن بر طلب عودت جام گمشده، آیه را بر عقد اجاره منطبق دانسته‌اند و فقره «وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» ضمانت بر اجرت عمل عنوان کرده‌اند (جصاص، ۱۴۰۵هـ، ج ۴، ص ۳۹۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵هـ، ج ۷، ص ۲۶؛ خفاجی، [بی تا]، ج ۵، ص ۱۹۴).

جصاص در پاسخ به معین نبودن اجیر با آوردن مثال‌هایی همچون «مَنْ سَاقَ هَذِهِ الدَّوَابَّ إِلَى مَوْضِعٍ كَذَا» و «مَنْ حَمَلَ هَذَا الْمَتَاعَ إِلَى مَوْضِعٍ كَذَا فَلَهُ كَذَا» آن را تصحیح می‌کند (جصاص، ۱۴۰۵هـ، ج ۴، ص ۳۹۰). به نظر می‌رسد مراد وی، عقد جعاله بوده باشد، نه اجاره مصطلح؛ هرچند در متن تفسیر، عبارت «هَذِهِ إِجَارَةٌ جَائِزَةٌ» را آورده است.

اشکال دیگر در تطبیق این فقره بر اجاره، لزوم قبول اجاره از طرف اجیر است (زحیلی، [بی تا]، ج ۵، ص ۳۸۷۴). پاسخ اینکه انجام دادن مورد اجاره، مصداق قبول فعلی است (جصاص، ۱۴۰۵هـ، ج ۴، ص ۳۹۱؛ کاشف الغطا، ۱۳۶۶هـ، ج ۳، ص ۲۹).

اشکال دیگر، لزوم معین بودن اجرت در عقد اجاره است (علامه حلی، ۱۴۲۰هـ، ج ۳، ص ۶۷؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳هـ، ج ۵، ص ۱۷۱؛ ابن قدامه، ۱۳۸۸هـ، ج ۵، ص ۳۲۷). پاسخ اینکه «حمل بعیر» در عرف آن زمان معلوم بوده است (آلوسی، ۱۴۱۵هـ، ج ۷، ص ۲۶).

۲-۲. کفالت

«کفالت عقدی است که به موجب آن احد طرفین در مقابل طرف دیگر، احضار شخص ثالثی را تعهد می‌کند. متعهد را کفیل، شخص ثالث را مکفول و طرف دیگر را مکفول له می‌گویند» (ماده ۷۳۴ ق.م).

بیشتر لغت دانان، «زعیم» را به معنای «کفیل» و عهده‌دار دانسته‌اند (زبیدی، ۱۴۱۴ هـ، ج ۱۶، ص ۳۱۷؛ حمیری، ۱۴۲۰ هـ، ج ۵، ص ۲۷۹۴)؛ از این رو برخی - هرچند به احتمال ضعیف - این آیه را بر مشروعیت کفالت از نفس تطبیق کرده‌اند؛ یعنی مأمور از همان آغاز، کفالت او را بر عهده می‌گیرد (عمید زنجانی، ۱۳۸۲ هـ، ش، ص ۲۰۹). طبق این تطبیق، معنای آیه چنین می‌شود: «اگر کسی جام گمشده را بیاورد، کفیل او هستم که عذابش نکنند» (قریشی، ۱۴۱۲ هـ، ج ۳، ص ۱۶۲). علامه حلی نیز با استناد به حدیث ابن عباس که می‌گوید «الزعیم الکفیل»، این فقره را از مؤیدات باب کفالت آورده است (حلی، ۱۴۱۴ هـ، ج ۱۴، ص ۲۸۰). تأیید این معنا، روایت «الزعیم غارم» است که می‌رساند بر کفیل واجب است غرامت را ادا کند (بجنوردی، ۱۴۱۹ هـ، ج ۵، ص ۲۸۲). همچنین برخی اندیشمندان اهل تسنن بر معنای کفالت در این آیه تصریح دارند (ابن عابدین، ۱۴۱۲ هـ، ج ۷، ص ۲۸۷؛ حلبی، ۱۳۹۳ هـ، ج ۱، ص ۲۵۵؛ عینی، ۱۴۲۰ هـ، ج ۹، ص ۴۳۷).

به نظر می‌رسد در نگاه ابتدایی، فضای آیه کفالت را تأیید می‌کند؛ زیرا برادران یوسف در مقابل ندای گم شدن جام، تهمت سرقت را متوجه خود دانستند و گفتند: «به خدا سوگند، شما به خوبی دانستید که ما نیامده‌ایم در این سرزمین فساد کنیم و هیچ‌گاه دزد نبوده‌ایم» (یوسف ۱۲: ۷۳). با پذیرش فضای مجرمانه، کفالت با حمایت از نفس تناسب دارد؛ ولی پاداش دادن به مجرم بی‌معناست؛ زیرا در فرض کفالت معنا این چنین می‌شود: هر کس که جام را ربوده، اگر پس بیاورد، کفالت نفس او با من است که کاری با او نداشته باشند. با این وجود، اندازه بار شتر به آورنده جام پاداش می‌دهم. از این رو این تفسیر با سیاق آیه ناسازگار است؛ زیرا گوینده فقره «وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ»، از هیچ انسانی ضمانت نمی‌کند، بلکه خودش را بر اجرت بازگرداندن جام متعهد کرده است (جصاص، ۱۴۰۵ هـ، ج ۳، ص ۲۲۶).

جمع‌بندی اینکه مراد نویسندگانی که فقره «وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» را بر کفیل حمل کرده‌اند، کفالت اصطلاحی نیست (ر.ک: کیاهراسی، ۱۴۰۵ هـ، ج ۴، ص ۲۳۳)، بلکه منظورشان کفالت و تعهد از چیزی است. شیخ طوسی نیز بعد از تبیین معنایی زعیم به کفیل، آن را از باب کفیل در مال دانسته است (طوسی، ۱۳۸۷ هـ، ج ۲، ص ۳۲۲). خلیل ابن احمد نیز در بیان معنای «زعیم»، آن

را «الکفیل بالشیء» عنوان کرده است (فراهیدی، ۱۴۱۰هـ، ج ۱، ص ۳۶۵). از این رو برخی با استناد به این آیه، کفالت بر مال را مشروع دانسته‌اند. کفیل به مال مضمون بر غیر، متعهد به پرداخت آن شده و ملزم به ادای دین از طرف صاحب دین می‌شود (بحرالعلوم، ۱۴۰۳هـ، ج ۲، ص ۳۴۱). با این تحلیل، معنایی که در قاموس قرآن برای آیه در سیاق کفالت انسان بیان شده (رک: قرشی، ۱۴۱۲هـ، ج ۳، ص ۱۶۲) نادرست است. بنابراین حمل فقره «وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» بر کفالت اصطلاحی، نادرست است.

۳. امکان استظهار تعهد محض از «زعیم»

از مطالب پیشین روشن شد که واژه «زعیم» در فقره «وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» به معنای «غارم» و کسی است که تعهد می‌کند تا در صورت پیدا شدن پیمان، پاداشی معین شده (یک بار شتر از غله) را به یابنده آن پرداخت کند. با اشکالاتی که در تطبیق آیه بر عقود ضمان و کفالت بیان شد، باید راه دیگری برای معناشناختی آیه و کشف مراد آن جست. مقدس اردبیلی نیز بعد از بیان استناد فقیهان به این آیه در مشروعیت ضمان، این استناد را نقد می‌کند و بیان می‌دارد: «این آیات بر ضمان مشروع نزد فقیهان دلالتی ندارند؛ از این رو در مشروعیت عقد ضمان باید به سایر ادله استناد کرد» (اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۴۵۸).

نظیر این آیه، آیه ۴۰ سوره قلم است که می‌فرماید: «سَلُّهُمْ أَيُّهُمْ بِذَلِكَ زَعِيمٌ» که هر دو آیه در کنار هم برای مستندات فقهی بیان شده‌اند. معنای آیه چنین است: «پیرس کدامشان متعهد است که روز قیامت برای آنهاست». در نهج البلاغه از بیان امیرمؤمنان علی (ع) نیز آمده است: «ذمّتی بما اقول رهینه وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ: عهده‌ام در گرو [درستی] سخنم قرار دارد و به آن ضامن و پایبندم» (سید رضی، ۱۳۷۴هـ.ش، ص ۵۷).

تنها راه در معناشناختی بدون اشکال آیه، حمل آن بر تعهد محض و التزام و صرف پاسخ‌گویی است؛ بدون انطباق آن بر مفاهیمی همچون نقل ذمه در ضمان مصطلح یا کفالت از نفس. شیخ انصاری نیز معتقد است احتمال دارد مراد آیه، مجرد وعده باشد، نه جعاله (رک:

انصاری، ۱۴۲۸ هـ. ش، ج ۳، ص ۲۳۰). صاحب جواهر نیز می‌نویسد: «آیه شریفه بر تعهد عرفی حمل می‌شود، نه تعهد برخاسته از عقد» (نجفی، ۱۴۰۴ هـ، ج ۲۶، ص ۱۳۷).

برخی محققان نیز بیان داشته‌اند محکی عنه آیه در قراردادن پاداش برای آورنده جام، صوری و غیر جدی است و منادی می‌داندست جام پیش کدام یک از برادران یوسف است؛ زیرا خودش جام را داخل باریکی از آنها گذاشته بود (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۵ هـ، ص ۳۶۱). جوهر اصلی این محتوا در اشکال به استظهارهای فقیهان از آیه این است که به دلیل صوری بودن، اساساً قرار نبود فعلی صورت بگیرد تا زعیم بخواهد مالی را ضمانت یا کفالت کند. همین صوری بودن سبب شده که آیت الله فاضل این را مطلق التزام بداند (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۵ هـ، ص ۳۶۱).

آنچه در این مقام لازم است، قانونی کردن چنین تعهدی است؛ زیرا در چارچوب قوانین فعلی، هیچ راه قانونی برای الزام او به پذیرش و انجام تعهد محض نیست. همچنین احتمال دارد چنین تعهدی یک تعهد اخلاقی صرف باشد. با توجه به ماهیت تعهد که ملازم با الزام است، می‌توان الزام قانونی آن را نیز پذیرفت؛ زیرا هر متعهدی ملزم به انجام تعهد خود است. بنابراین به دلالت فقره «وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ»، اگر کسی مالی را تعهد کرد، به پرداخت آن ملزم می‌شود (بجنوردی، ۱۴۱۹ هـ، ج ۶، ص ۹۷)، البته نه از باب ضمان و نقل ذمه و امثال آن.

ثمره‌های این نظریه را می‌توان در ابعاد نظری و عملی در چند محور تبیین نمود:
 نخست: گسترش چارچوب تعهدات در فقه و حقوق؛ بدین بیان که پذیرش «تعهد محض» به مثابه یک نهاد حقوقی مستقل، چارچوبی منعطف‌تر از عقود معین مانند ضمان و کفالت ارائه می‌دهد. این نگاه، امکان شکل‌گیری روابط تعهدی نوین را بر اساس اراده و نیازهای اجتماعی فراهم می‌آورد و پویایی فقه معاملات را تقویت می‌کند.

دوم: تسهیل روابط اقتصادی و اعتباری به ویژه در ضمانت‌های بانکی؛ این نهاد سبب می‌شود ضامن و وام‌گیرنده اصلی هر دو هم‌زمان مسئولیت داشته باشند و به عنوان متعهد اولیه شناخته شوند. این امر امنیت معاملات را افزایش می‌دهد و از پیچیدگی‌های ناشی از انطباق اجباری با قالب‌های سنتی می‌کاهد.

سوم: تقریب بین فقه اسلامی و حقوق مدرن؛ با این توضیح که شناسایی «تعهد محض» مشابه با نهاد «تعهد یک طرفه» در حقوق مدرن، زمینه هم‌گرایی بیشتر حقوق اسلامی با نظام‌های حقوقی جهانی را فراهم می‌آورد. این همسویی به ویژه در اسناد بین‌المللی و تعاملات فرامرزی کاربرد فراوان خواهد داشت.

چهارم: رفع اشکالات تفسیری در فقه؛ بدین بیان که خروج از انحصار تفسیر واژه «زعیم» در آیه به ضمان یا کفالت از اختلاف‌های فقهی طولانی می‌کاهد و نشان می‌دهد مفاهیم قرآنی می‌توانند دلالت‌های گسترده‌تری مطابق با تحولات اجتماعی داشته باشند.

پنجم: تأکید بر نقش عرف در تحول حقوق اسلامی؛ با این توضیح که با استناد به امضایی بودن بسیاری از عقود، این پژوهش نقش محوری عرف و نیازهای جامعه را در تکامل نهادهای حقوقی برجسته می‌کند. این رویکرد راه را برای پذیرش سازوکارهای جدید در چارچوب شریعت هموار می‌کند. بنابراین این نظر، افزون بر غنای نظری در حوزه فقه و حقوق، کاربردهای عملی گسترده‌ای در قراردادها، تضمین‌های بانکی و حل اختلافات تجاری دارد.

نتیجه

با شرح و تفسیر مفردات آیه ۷۲ سوره یوسف و بررسی دیدگاه‌های آیات الاحکام پژوهان و فقیهان مذاهب اسلامی پیرامون فقره «وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» روشن شد که آیه بر عقد ضمان انطباق پذیر نیست. اشکال اساسی تطبیق آیه بر ضمان مال الجعالة، مانعیت قاعده «ضمان مالم یجب» است. اشکالات تطبیق بر ضمان اجرت در اجاره نیز معین نبودن اجیر، لزوم قبول اجاره از طرف اجیر به مثابه رکن عقد اجاره و لزوم معین بودن اجرت در عقد اجاره بود. هرچند فقیهان با استناد به این آیه، «ضمان مالم یجب» را در جعالة و جایزه سبق پذیرفته‌اند و به اشکالات انطباق آیه بر ضمان اجرت نیز پاسخ‌هایی داده شد، این آیه ارتباطی با ضمان ندارد؛ زیرا ماهیت ضمان مصطلح در نقل مال از ذمه یک فرد به ذمه دیگری، مستلزم تغایر ضامن و مضمون عنه است؛ درحالی که ظاهر آیه، اتحاد ضامن و جاعل است.

همچنین هرچند برخی - هرچند به احتمال ضعیف - این آیه را بر مشروعیت کفالت از نفس تطبیق کرده‌اند و با پذیرش فضای مجرمانه، کفالت با حمایت از نفس تناسب دارد، اما پاداش دادن به مجرم بی‌معناست؛ زیرا در فرض کفالت معنا چنین می‌شود: هر کسی که جام را ربوده اگر پس بیاورد، کفالت نفس او با من است که کاری با او نداشته باشند. جمع بندی اینکه مراد نویسندگان که فقره «وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» را بر کفیل حمل کرده‌اند، کفالت اصطلاحی نیست، بلکه منظورشان کفالت و تعهد از چیزی است؛ از این رو برخی با استناد به این آیه، کفالت بر مال را مشروع دانسته‌اند.

با این تحلیل، معنایی که در قاموس قرآن برای آیه در سیاق کفالت انسان بیان شده (ر.ک: قرشی، ۱۴۱۲هـ، ج ۳، ص ۱۶۲) نادرست است. بنابراین حمل فقره «وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» بر کفالت اصطلاحی، نادرست است.

با اشکالاتی که در تطبیق آیه بر عقود ضمان و کفالت بیان شد، تنها راه در معناشناختی بدون اشکال آیه، حمل آن بر تعهد محض و التزام و صرف پاسخ‌گوبودن است؛ بدون انطباق آن بر مفاهیمی همچون نقل ذمه در ضمان مصطلح یا کفالت از نفس. شیخ انصاری نیز معتقد است احتمال دارد مراد آیه، مجرد وعده باشد، نه جعاله. صاحب جواهر نیز معتقد است آیه شریفه بر تعهد عرفی حمل می‌شود، نه تعهد برخاسته از عقد.

با توجه به ماهیت تعهد که ملازم با الزام است، می‌توان الزام قانونی آن را نیز پذیرفت؛ زیرا هر متعهدی ملزم به انجام تعهد خود هست. بنابراین به دلالت فقره «وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ»، اگر کسی مالی را تعهد کرد، به پرداخت آن ملزم می‌شود، البته نه از باب ضمان و نقل ذمه و امثال آن.

تقدیر و تشکر

از داوران محترم و سردبیر گرامی که با دقت علمی و نکات راهگشای خود زمینه ارتقای کیفیت این مقاله را فراهم آوردند، صمیمانه سپاسگزاریم.

منابع مالی

این پژوهش بدون حمایت مالی خاصی از هیچ نهاد یا سازمانی انجام شده و تمامی هزینه‌های مرتبط با آن توسط نویسندگان تأمین گردیده است.

مشارکت نویسندگان

کلیه مراحل پژوهش شامل طراحی مطالعه، گردآوری و تحلیل داده‌ها، نگارش و بازبینی متن، به طور مشترک توسط نویسندگان مقاله انجام شده است.

تضاد منافع

نویسندگان پژوهش تأیید می‌کنند که هیچ‌گونه تضاد منافع (مالی، شخصی، حرفه‌ای یا دیگر روابط) که بتواند بر نتایج یا تفسیرهای ارائه شده در این پژوهش تأثیر بگذارد، وجود ندارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. ماده ۵۶۱: «جعاله عبارت است از التزام شخصی به ادای اجرت معلوم در مقابل عملی اعم از اینکه طرف معین باشد یا غیرمعین».

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم
۲. ابن عابدین، محمد امین بن عمر. (۱۴۱۲ هـ). رد المحتار. بیروت: دارالفکر.
۳. ابن عربی، محمد بن عبدالله. (۱۴۰۸ هـ). احکام القرآن. بیروت: دارالجیل.
۴. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ هـ). معجم مقاییس اللغة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. ابن قدامه مقدسی، ابومحمد. (۱۳۸۸ هـ). المغنی. قاهره: [بی‌نا].
۶. ابن قدامه مقدسی، ابومحمد. (۱۴۱۴ هـ). الکافی فی فقه الإمام احمد. بیروت: دارالکتب العلمیة.

۷. اردبیلی، احمد بن محمد. [بی تا]. زبدة البیان فی احکام القرآن. قم: مکتبه جعفریه.
۸. اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۲۷ هـ). حاشیه المکاسب. قم: ذوی القربی.
۹. آلوسی، محمود. (۱۴۱۵ هـ). روح المعانی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۲۸ هـ). فرائد الأصول. ج ۹. قم: مجمع الفکر.
۱۱. بجنوردی، سید حسن. (۱۴۱۹ هـ). القواعد الفقهیة. قم: الهادی.
۱۲. بحر العلوم، محمد بن محمد تقی. (۱۴۰۳ هـ). بلغة الفقیه. ج ۴. تهران: مکتبه الصادق.
۱۳. بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۴۰۵ هـ). الحدائق الناضرة. قم: انتشارات اسلامی.
۱۴. بیضاوی، عبدالله. (۱۴۱۸ هـ). انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. جصاص، احمد بن علی. (۱۴۰۵ هـ). احکام القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. جعفری لنگرودی، محمد جعفر. (۱۳۷۶ هـ ش). ترمینولوژی حقوق. تهران: گنج دانش.
۱۷. جعفری لنگرودی، محمد جعفر. [بی تا]. مجموعه محشی قانون مدنی. ج ۲. تهران: گنج دانش.
۱۸. جعفری لنگرودی، محمد جعفر. (۱۳۸۷ هـ ش). اندیشه و ارتقا: صدویک مقاله در علم ماهیت شناسی حقوقی. تهران: گنج دانش.
۱۹. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۰ هـ). الصحاح. بیروت: دارالعلم للملایین.
۲۰. حلبی، احمد بن محمد. (۱۳۹۳ هـ). لسان الحکام فی معرفة الأحکام. قاهر: البابی.
۲۱. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴ هـ). تذکرة الفقها. قم: آل البيت (ع).
۲۲. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۰ هـ). تحریر الأحکام الشرعیة. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۳. حلّی، حسین. (۱۴۱۵ هـ). بحوث فقهیة. ج ۴. قم: المنار.
۲۴. حمیری، نشوان بن سعید. (۱۴۲۰ هـ). شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکولم. بیروت: دارالفکر المعاصر.
۲۵. خفاجی، شهاب الدین. [بی تا]. حاشیة الشَّهَابِ عَلَی تَفْسِیرِ البِیضَاوِی. بیروت: دارصادر.
۲۶. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۰۹ هـ). مبانی العروة الوثقی. قم: مدرسه دارالعلم.
۲۷. راوندی، قطب الدین. (۱۴۰۵ هـ). فقه القرآن. ج ۲. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی (ره).
۲۸. زبیدی، سید محمد مرتضی. (۱۴۱۴ هـ). تاج العروس. بیروت: دارالفکر.
۲۹. زحیلی، وهبه. (۱۴۲۷ هـ). القواعد الفقهیة و تطبیقاتها فی المذاهب الاربعه. دمشق: دارالفکر.
۳۰. زحیلی، وهبه. [بی تا]. الفقه الاسلامی والادلته. دمشق: دارالفکر.
۳۱. سبزواری، سید عبدالاعلی. [بی تا]. جامع الأحکام الشرعیة. ج ۹. قم: مؤسسه المنار.
۳۲. سبزواری، محمد باقر. (۱۴۲۳ هـ). کفایة الأحکام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۳. سید رضی، محمد بن حسین. (۱۳۷۴ هـ ش). نهج البلاغه. قم: مرکز البحوث الاسلامی.

۳۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ هـ). مسالك الأفهام. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۳۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۶ هـ). تمهید القواعد الأصولية و العربية. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۶. طاهری، حبیب الله. (۱۴۱۸ هـ). حقوق مدنی. ج ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۷. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۰۲ هـ). ترجمه تفسیر المیزان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۸. طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ هـ). الاحتجاج. مشهد: مرتضی.
۳۹. طبرسی، امین الاسلام. (۱۴۱۵ هـ). مجمع البیان. بیروت: اعلمی.
۴۰. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ هـ). المبسوط فی فقه الإمامیه. ج ۳. تهران: مرتضویه.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ هـ). خلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۲. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۰ هـ). تحریر الأحکام الشرعیة. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۴۳. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۲ هـ.ش). آیات الأحکام. تهران: دفتر مطالعات و تحقیقات علوم اسلامی.
۴۴. عینی، ابومحمد. (۱۴۲۰ هـ). البناية شرح الهدایة. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۵. فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۲۵ هـ). تفصیل الشریعة - المضاربه، الشریعة، المزارعة، المساقاة، الیدین. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
۴۶. فخرالمحققین، محمد بن حسن بن یوسف. (۱۳۸۷ هـ). ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. قم: اسماعیلیان.
۴۷. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ هـ). العین. قم: هجرت.
۴۸. قانون مدنی ایران.
۴۹. قرشی، سید علی اکبر. (۱۴۱۲ هـ). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۵۰. کاشف الغطا، محمد حسین. (۱۳۶۶ هـ). وجیزة الأحکام. ج ۲. نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطا.
۵۱. کاتوزیان، ناصر. (۱۳۷۴ هـ.ش). نظریه عمومی تعهدات. تهران: یلدا.
۵۲. کیاهراسی، علی بن محمد. (۱۴۰۵ هـ). احکام القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۵۳. محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۹۵ هـ.ش). نظریه عمومی شروط و التزامات در حقوق اسلامی. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۵۴. نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ هـ). جواهر الکلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۵. یزدی، سید محمد کاظم. (۱۴۰۹ هـ). العروة الوثقی. ج ۲. بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۵۶. یزدی، سید محمد کاظم. (۱۴۱۰ هـ). حاشیة المکاسب. قم: اسماعیلیان.