

The Philosophy of Property Rights from the View of Islam; The Basic Solution to Overcome the Challenge of State's intervention or None in the Field of Social Welfare

Seyed Said Vesali¹ , Mohsen Dabirian² 

¹ Associate Professor, Department of Cooperatives and Social Welfare, Faculty of Social Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. saidvesali2005@yahoo.com

² Ph.D. Student, Faculty of Social Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran
(**Corresponding author**). mohsendabiriyani@gmail.com

Abstract

One of the most fundamental rights of human beings is the right to property, which is called as the essential and important topic of social welfare. Because the prohibition or permission of states to enter the field of social and economic policies pertains to the theoretical foundations of human property rights. Usually, the thinkers having presented an opinion about the right to property, either consider the origin and emergence of the right to be natural and inherent, or considered it as a mere result of contracts and credits within the society. The prominence of private property or public property among the rest ideas of social scientists comes from the heart of the two types of philosophical basis. The current research here, has examined the opinions of both groups by hiring the descriptive-analytical method, comparing the third theory, whose foundations are derived from Islamic verses and traditions. According to the Islamic theory, the right to trust property belongs only to God Almighty, and human and society are God's successors on it. Therefore, regarding the issue of ownership, sometimes the succession is viewed as the responsibility of human being and thus private ownership is valid, and occasionally the succession is on the burden of the community of people, hitherto whole public ownership will be valid. In the Islamic theory of trust right, besides public and private ownership, it deals with the position of state ownership in relation with the mere collective one. To wrap up, from the theory of trust ownership, unlike the two categories of the theory of contractual ownership and natural one, neither collective rights is violated, nor individual rights, and they are neither neglected never ignored one after the other. In this way, the philosophical foundations of justice-oriented social welfare are established in the society.

Keywords: property right, private property, public property, collective property, trust property, natural right, contractual right.

Cite this article: Vesali, S.S. & Dabirian, M. (2023). The Philosophy of Property Rights from the View of Islam; The Basic Solution to Overcome the Challenge of State's intervention or None in the Field of Social Welfare. *Philosophy of Law*, 2(2), p.47-66. <https://doi.org/10.22081/PHLQ.2024.68664.1056>

Received: 2023-05-23 ; **Revised:** 2023-07-19 ; **Accepted:** 2023-08-06 ; **Published online:** 2023-09-27

© The Author(s).

Article type: Research Article

Publisher: Baqir al-Olum University



فلسفه حق مالکیت از منظر اسلامی؛ راهکار مبنایی برون رفت از چالش دخالت یا عدم دخالت دولت در حوزه رفاه اجتماعی

سید سعید وصالی^۱، محسن دبیریان^۲

^۱ دانشیار، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. saidvesali2005@yahoo.com
^۲ دانشجوی دکتری، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). mohsendabiriyani@gmail.com

چکیده

یکی از حقوق اساسی افراد انسان، حق مالکیت می باشد که از مباحث ریشه‌ای و مهم رفاه اجتماعی است؛ چرا که ممنوعیت یا جواز ورود دولت‌ها به عرصه سیاست‌های اجتماعی و اقتصادی، وابسته به مبانی نظری حقوق مالکیت انسان‌ها است. معمولاً اندیشمندانی که در مورد حق مالکیت نظری ارائه کرده‌اند، یا ریشه و منشأ این حق را طبیعی و ذاتی پنداشته‌اند و یا آن را صرفاً برآمده از قراردادهای و اعتباریات درون جامعه دانسته‌اند. برجسته شدن مالکیت خصوصی و یا مالکیت عمومی در میان نظریات اندیشمندان علوم اجتماعی، از دل این دو نوع مبنای فلسفی بیرون می‌آید. پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، نظرات هر دو دسته را در کنار نظریه سوم که مبنای آن برآمده از آیات و روایات اسلامی است، بررسی کرده است. در نظریه اسلامی، حق امانی مالکیت صرفاً به خداوند اختصاص دارد و انسان و اجتماع جانشین خداوند در این حق هستند. لذا، به تناسب موضوع مالکیت، گاهی این جانشینی برعهده فرد انسانی بوده و مالکیت خصوصی معتبر می‌باشد، و گاهی هم این جانشینی برعهده اجتماع مردم است که مالکیت عمومی معتبر خواهد بود. در نظریه اسلامی حق امانی علاوه بر مالکیت عمومی و مالکیت خصوصی، به جایگاه مالکیت دولتی در مالکیت مزدوج می‌پردازد. نتیجه اینکه، در نظریه مالکیت امانی برخلاف دو دسته نظریه مالکیت قراردادی و مالکیت طبیعی، نه حقوق جمع پایمال خواهد شد و نه اینکه حق فرد ضایع می‌شود و هیچ کدام فدای دیگری نمی‌شود. به این ترتیب پایه‌های فلسفی رفاه اجتماعی عدالت‌محور در جامعه بنا می‌شود.

کلیدواژه‌ها: حق مالکیت، مالکیت خصوصی، مالکیت عمومی، مالکیت مزدوج، مالکیت امانی، حق طبیعی،

حق قراردادی.

پژوهش حاضر برگرفته از: رساله دکتری محسن دبیریان با عنوان «سیاست‌های دولتی حوزه قیمت در بازار مسلمانان با تکیه بر مهم‌ترین منابع حدیثی شیعه»، ارائه شده در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی تهران، استاد راهنما: سید سعید وصالی و استاد مشاور احمدعلی قانع است.

استناد به این مقاله: وصالی، سید سعید؛ دبیریان، محسن (۱۴۰۲). فلسفه حق مالکیت از منظر اسلامی؛ راهکار مبنایی برون رفت از چالش دخالت یا عدم دخالت دولت در حوزه رفاه اجتماعی. *فلسفه حقوق*، (۲۲)، ص ۴۷-۶۶. <https://doi.org/10.22081/PHLQ.2024.68664.1056>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۳؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۴/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۱۶؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۰۷/۰۵

نشر: دانشگاه باقرالعلوم (ع)

نوع مقاله: پژوهشی

© نویسندگان.



۱. مقدمه

یکی از مسائل حوزه رفاه اجتماعی، بحث جواز یا ممنوعیت دولت برای ورود به حوزه رفاهی است. با نگاه به نظریات غیربومی در حوزه سیاست‌گذاری اجتماعی، طیفی از رویکردهای دخالت حداکثری تا دخالت حداقلی دولت مشخص می‌شوند. جریان‌های چپ اقتصادی گرایش بیشتری به این دخالت‌ها دارند و در مقابل، جریان‌های راست به هرچه کم‌رنگ‌تر کردن دخالت‌های دولتی در حوزه رفاهی تأکید می‌کنند. ریشه اصلی این چالش در مسئله مالکیت و حقوقی که بر آن بار می‌شود، نهفته است. معمولاً اندیشمندانی که در مورد حق مالکیت نظری ارائه کرده‌اند یا ریشه و منشأ این حق را طبیعی و ذاتی پنداشته‌اند و یا آن را صرفاً برآمده از قراردادها و اعتباریات درون جامعه دانسته‌اند. هرکدام از این دو مبنا دارای لوازمی هستند که به جواز یا ممنوعیت دخالت دولت در عرصه رفاه اجتماعی ختم می‌شود. در پژوهش حاضر نظرات هر دو دسته در کنار نظریه سوم که برگرفته از آیات و روایات اسلامی است، بررسی شده و نظریه اسلامی حق مالکیت امانی مطرح گردیده، تا پاسخی برای مسئله جواز یا ممنوعیت دخالت دولت در حوزه رفاه اجتماعی از منظر اسلامی ارائه شود.

۲. اهداف پژوهش

از آنجا که ما در جامعه اسلامی زندگی می‌کنیم، نیاز به مبنایی و نظریات اسلامی و بومی برای حل مسائل در حوزه‌های گوناگون اجتماعی داریم که حوزه رفاه اجتماعی از این قاعده مستثنی نیست. همچنین یکی از علل شکست سیاست‌های اجتماعی جمهوری اسلامی ایران در راستای تحقق رفاه اجتماعی، بهره نبردن از یک نظریه بومی متناسب با فرهنگ اسلامی - ایرانی و پناه بردن به دامن سوسیالیسم و لیبرالیسم و یا ترکیب‌های ناهمگون میان این دو بوده است، ترکیب‌هایی که گاهی ما را از فواید نظریات اصلی دور کرده و آسیب‌های جدیدی هم وارد کرده‌اند. لذا، ضروری است تا با استفاده از منابع دین و فرهنگ اسلامی، به سمت نظریه‌ای بومی در حوزه رفاه اجتماعی حرکت کنیم. مهم‌ترین هدف این پژوهش، یافتن چارچوبی اسلامی برای مبنایی فلسفی رفاه اجتماعی می‌باشد که این چارچوب را در مبنایی فلسفی مالکیت دنبال می‌کنیم؛ زیرا مبنایی فلسفی حق مالکیت، از بنیان‌های اصلی دانش رفاه اجتماعی است.

۳. پرسش‌های پژوهش

۱) مبنای فلسفی مالکیت از منظر اسلامی چیست؟ (۲) در اندیشه اسلامی کدام نوع از مالکیت معتبر است؟ (۳) آیا از منظر اسلامی، دولت جواز ورود و دخالت در عرصه رفاه اجتماعی را دارد؟

۴. پیشینه تحقیق

مهم‌ترین پژوهش صورت گرفته در زمینه سیستم اقتصادی اسلام، کتاب «اقتصادنا» اثر شهید صدر (۱۳۴۹) است. شهید صدر در این اثر با روشی اجتهادی برای کشف سیستم اقتصادی اسلام سعی کرده

با حرکت از روبنا، به زیربنای این سیستم دست یابد. منظور از روبنای سیستم اقتصادی، عبارت است از احکام و قوانین و همچنین نظام مالی اسلام. علاوه بر این، شهید صدر از مفاهیم اقتصادی اسلام برای کشف سیستم اقتصادی کمک می‌گیرد که از آن جمله مفاهیم مالکیت و آزادی است. لذا، ایشان در بحث مالکیت به مبانی فلسفی این حوزه اهتمام داشته و به اهمیت عنصر «کار» در مبانی اسلامی مالکیت پرداخته‌اند.

پیلوار (۱۳۹۱) در کتاب «فلسفه حق مالکیت» به طور مستقیم به موضوع فلسفه مالکیت ورود کرده است. وی در این کتاب با مقایسه متون حقوق انگلیس، فرانسه، ایران و فقه اسلامی، به مبانی فلسفی حق مالکیت پرداخته است. ویژگی ممتاز این اثر توجه به نتایج اجتماعی مثبت و منفی حاصل از آن مبانی فلسفی است.

معمولاً فقها و اندیشمندان اسلامی ذیل بحث مالکیت تکوینی و غیر تکوینی (تشریحی)، به مبانی فلسفی حق مالکیت پرداخته‌اند که یکی از بهترین این آراء را علامه طباطبایی در بحث اعتباریات رساله الولایه (۱۳۶۰) و روش رئالیسم (۱۳۳۲) ارائه کرده است.

امینی (۱۳۹۶) در پژوهشی با عنوان «احترام به حق مالکیت در حقوق اساسی»، به تأکیدات قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در مورد حفظ حرمت حق مالکیت پرداخته است. رویکرد مبنایی این پژوهش در مورد مالکیت، اصالت مالکیت خصوصی می‌باشد و به آیات و روایاتی در این زمینه نیز استناد کرده و نهایتاً قانون اساسی را در این زمینه دارای ابهام دانسته است. یکی از نواقص این پژوهش، پرداخت یک‌جانبه به آیات و روایات اسلامی و نادیده گرفتن مالکیت عمومی می‌باشد که پژوهش حاضر به جبران این نقیصه پرداخته است.

رضایی‌زاده (۱۳۹۸) در پژوهشی با عنوان «الگوی مطلوب رویکرد فقهی - حقوقی در حدود دخالت دولت در مالکیت خصوصی» به بحث جواز و میزان دخالت مشروع دولت در مالکیت خصوصی پرداخته است. وی هرچند مالکیت خصوصی را اصیل می‌داند، ولی آن را مطلق نمی‌انگارد و معتقد است، دولت موظف به دخالت‌هایی معقول است، تا مالکیت عادلانه و متوازن برقرار شود و از سوءاستفاده سودجویان و زمین‌خواران جلوگیری گردد. نکته حائز اهمیت این پژوهش آن است که ادله آن بر لزوم دخالت دولت بیش از آنکه جنبه شرعی داشته باشد، ضرورت اخلاقی و انسانی را مورد تأکید قرار داده است. یکی از تفاوت‌های مهم تحقیق حاضر با پژوهش مذکور، رویکرد اسلامی محض آن به ضرورت دخالت دولت در مالکیت است.

موسوی (۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان «بررسی تکوینی یا اعتباری بودن حق از دیدگاه آیت‌الله مصباح»، به دوگانه تکوینی و اعتباری بودن حق پرداخته و نقدهای آیت‌الله مصباح یزدی را به نظریات حقوق طبیعی مطرح می‌کند. از تمایزات تحقیق حاضر با این اثر، بررسی آرای متفکران اسلامی و عدم

تمرکز بر نظر یک متفکر خاص می‌باشد.

نیویان (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «بررسی منشأ حق‌های طبیعی بشر» به بررسی مبانی حقوق طبیعی پرداخته است. این اثر، پس از بررسی معانی حق و طبیعی بودن آن، به طرح و نقد نظرات جان لاک و توماس هابز در مورد منشأ حقوق طبیعی که قانون طبیعی است، پرداخته، سپس با طرح نظریه ملکیت به عنوان منشأ حقوق طبیعی، از آرای علامه طباطبایی، شهید مطهری و آیت‌الله مصباح یزدی استمداد می‌گیرد. تفاوت اساسی تحقیق حاضر با این اثر پرداختن به نظریات حقوق قراردادی علاوه بر حقوق طبیعی است که از آن جمله می‌توان به نظرات ژان ژاک روسو اشاره کرد.

ناگهی (۱۳۹۸) در پژوهشی با عنوان «نقش اعتباری بودن مالکیت و امانی بودن اموال انسان در بازتوزیع ثروت از منظر قرآن»، به بررسی مبانی مالکیت از منظر آیات قرآن کریم پرداخته است. این اثر با استناد به آیات قرآنی و نیز نظرات علامه طباطبایی و شهید مطهری، به بحث اعتباری بودن مالکیت انسان‌ها پرداخته است. این تحقیق بیش از آنکه بر مبانی مالکیت تمرکز کند، به نقش مثبت آگاهی انسان نسبت به اعتباری و امانی بودن دارایی‌اش و تاثیری که این آگاهی فردی در کمک کردن به فقرا و بازتوزیع ثروت دارد، می‌پردازد. تمایز پژوهش حاضر با این اثر، تمرکز و تدقیق بیشتر در مبانی فلسفی مالکیت از منظر اسلامی است.

۵. چهارچوب مفهومی

«حق» در لغت و اصطلاح معانی متعددی دارد، ولی آنچه در این پژوهش مدنظر است، معنای اختیار، جواز و سزاواری برای انجام کار یا داشتن چیزی است. ترکیب «حق مالکیت» به معنای اختیار، جواز و سزاواری برای داشتن و صاحب چیزی بودن است. مثلاً اگر کسی حق مالکیت بر زمینی را داشته باشد، دیگرانی که از آن حق برخوردار نیستند، نتوانند به آن زمین تعدی کنند. این تحقیق ذیل دو گفتمان اصلی فلسفه حقوق یعنی حقوق طبیعی و حقوق قراردادی، به بازخوانی نظری فلسفه حق مالکیت از منظری اسلامی می‌پردازد. نظریه اسلامی مالکیت مزدوج در چهارچوب مفهوم مالکیت امانی مطرح می‌شود. هرچند باید شهید صدر را مبدع اصطلاح مالکیت مزدوج (مختلط) دانست، ولی مضمون این نظریه در دل آیات و روایات اسلامی موجود است و دیگر متفکران مسلمان نیز به آن پرداخته‌اند. برای درک بهتر این مفهوم اسلامی نیاز به شناخت مفاهیم مالکیت خصوصی و عمومی و ریشه‌های فلسفی این دو، یعنی مالکیت طبیعی و قراردادی است. همچنین نظریه اعتباریات علامه طباطبایی ما را به درک بهتر مالکیت قراردادی رهنمون می‌کند.

۶. یافته‌های تحقیق

۶-۱. مبانی مالکیت

پر واضح است که هر گزاره اجتماعی دارای پیشینه و مبنایی فلسفی است. در واقع تفاوت در بذره‌های

فلسفی است که میوه‌های گوناگونی در گزاره‌های اجتماعی به بار می‌آورد. لذا، با شناخت این بذره‌های فلسفی و در صورت لزوم استفاده از بذره‌های جدید می‌توان میوه‌های سالم‌تری در علوم اجتماعی تولید کرد. در حوزه رفاه اجتماعی وقتی با چالش جواز یا ممنوعیت دخالت دولت به این حوزه مواجه می‌شویم، یکی از مهم‌ترین مبانی فلسفی که می‌تواند راهگشا باشد، حق مالکیت است. در واقع بسیاری از اندیشمندان حوزه رفاه و سیاست اجتماعی در پاسخ به چالش جواز یا ممنوعیت دخالت دولت، در نظریه خود از مبانی فلسفی حق مالکیت بهره برده‌اند؛ اگرچه این بهره‌مندی گاه شفاف بوده و گاه در لایه‌های زیرین نظریه پنهان مانده است. در بررسی مبانی فلسفی مالکیت دو دسته نظریه اصلی مطرح هستند که عبارتند از: مالکیت طبیعی و مالکیت قراردادی. در پژوهش حاضر نظریه سومی با نام «مالکیت امانی» به عنوان مبنای مورد پذیرش اندیشه اسلامی مطرح شده است.

۶-۱-۱. مالکیت تکوینی، ذاتی و طبیعی

مایکل سندل در درس گفتار عدالت^۱ که دانشگاه هاروارد میزبان آن بود، جان لاک را از جمله اندیشمندان معرفی می‌کند که به مالکیت طبیعی معتقد است. لاک درباره مالکیت خصوصی اعتقاد دارد که چون مالک نیروی کار خود هستیم، مالک هر چیزی که با نیروی کار ما ترکیب شود، می‌شویم. مثلاً اگر زمینی را آباد کنیم و درخت بکاریم، علاوه بر درخت، مالک زمین هم می‌شویم. این نوع مالکیت درباره شکار و... هم صدق می‌کند. هرچند لاک به مالکیت طبیعی معتقد است، ولی انحصارطلبی در بهره‌مندی از طبیعت، احتکار وسیع آن و محروم کردن دیگران از آن را خلاف قانون طبیعی می‌داند (رجایی و معلمی، ۱۳۹۴، ص ۳۷). در واقع حق تصرف دو شرط دارد: یکی اینکه متصرف مال را هدر ندهد و عاقل نگذارد، و دوم اینکه دیگران را ممنوع و محروم نسازد و حد اعتدال را رعایت کند (فروغی، ۱۳۴۴، ص ۱۳۰). لذا، باید از آن منابع به اندازه کافی و مرغوب برای دیگران هم باقی بماند. رابرت نوزیک^۲ از راه‌های گوناگون سعی در احیاء و تقویت دیدگاه‌های جان لاک در زمینه حقوق مالکیت فردی و دفاع از آنها دارد. نوزیک مانند لاک معتقد است که افراد حقوق و وظایف اساسی و طبیعی دارند و هیچ امر اخلاقی، اجتماعی و فلسفی نباید محدودیتی برای این حقوق ایجاد کند. نتیجه آن می‌شود که افراد می‌توانند بر منابع مالی خود کنترل کامل و نامحدود داشته باشند. هرچند محدودیت‌هایی برآمده از الزامات اخلاقی فرعی برای عمل افراد وجود دارد که ناشی از همان حقوق طبیعی مالکیت بوده و محور این الزامات هم «رعایت حقوق ملکی دیگران» است (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۳۲۳-۳۲۴). نوزیک در نظریه عدالت خود با عنوان «نظریه استحقاق»، به طور مفصل به مباحث عدالت در تصاحب و انتقال دارایی و نیز جبران بی‌عدالتی در آنها

1. <https://engare.net/justice-with-michael-sandel-7-8>

2. Robert Nozick

می‌پردازد که همه متکی بر پیش فرض طبیعی بودن حق مالکیت هستند.

۶-۱-۲. مالکیت قراردادی

با شروع رنسانس، اندیشه حقوق طبیعی مورد انتقاد قرار گرفت و افول کرد و نظریه پوزیتیویسم حقوقی جایگزین آن شد. ادعای اصلی پوزیتیویسم حقوقی این است که منشأ حقوق، توافق جمعی (قرارداد اجتماعی) است. آنچه باعث ایجاد و پیدایش حق می‌شود، این است که مردم یک جامعه خودشان آن را بپذیرند. معنای اینکه فلان حق وجود دارد یا وجود ندارد، چیزی جز این نیست که جامعه آن را پذیرفته یا نپذیرفته است. توافق اجتماعی، منشأ ثبوت حق می‌شود و اگر این توافق از میان برود، آن حق هم زایل می‌شود و تغییر می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۵۲). از جمله حقوقی که این نظریه بر آن بار شد، حق مالکیت است. در واقع این نظریه می‌گوید توافق و قرارداد اجتماع است که حق مالکیت را برای افراد انسان معتبر می‌کند و اگر چنین توافق جمعی وجود نداشته باشد، کسی نمی‌تواند بر چیزی ادعای مالکیت کند. مثلاً اگر کسی زمینی را تصاحب کند و در آن کشت و کار نماید، در صورتی مالک آن زمین خواهد بود که اجتماع، مالکیت او را بپذیرد. در غیر این صورت نمی‌تواند ادعای حق مالکیت آن زمین را داشته باشد. ژان ژاک روسو از جمله نظریه پردازانی است که به مالکیت قراردادی معتقد است. از نظر روسو، هر انسانی طبیعتاً نسبت به هر چیزی که مورد نیاز اوست، حقی دارد، اما فقط عمل رسمی و تشریفاتی (قرارداد) است که او را مالک بعضی از اموال می‌کند و بقیه را از قلمرو مالکیت او خارج می‌سازد؛ سهم او وقتی مشخص شد، باید به آن اکتفاء کند (روسو، ۱۳۷۹، ص ۱۲۷). در واقع روسو معتقد است برآورده شدن نیاز انسان، یک حق طبیعی است، ولی مالکیت آن چیزی که نیازش را رفع می‌کند، یک عمل قراردادی است.

به عقیده ویل دورانت، در گذشته غیر از اشیای شخصی، نسبت به سایر چیزها به اندازه‌ای حس مالکیت ضعیف بوده که باید گفت چنین مالکیتی فطری و ذاتی انسان نبوده و برای پیدا شدن مفهوم آن، تلقینات مستمری ضرورت داشته است (دورانت، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۲). بنابراین، ویل دورانت مالکیت خصوصی را برآمده از ذات انسانی ندانسته و آن را ماحصل فرهنگ و تمدن بشری و قراردادهای درون اجتماع می‌داند. در نگاه طالقانی، از یک سو قدرت، تصرف و نیازمندی و از سوی دیگر سودبخشی موجودات، رابطه و علاقه مالکیت را پدید آورده است؛ با این رابطه مالکیت، اختیار و حق تصرف نسبت به چیزی است که در تصرف درآمده است. لذا، اصل مالکیت پیش از آنکه موضوع قانونی و اعتباری باشد، اصل فطری و نفسانی است، پس از آن منشأ احکام حقوقی گردیده، آنگاه مسلک‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی از آن پدید آمده است. به طوری که پیش از توجه به قوانین و اعتباریات، احساس به این علاقه و حق، در غریزه حیوانات و فطرت ساده انسان مشاهده می‌شود (طالقانی، ۱۳۴۴، ص ۷). با این نظرگاه هر چند آیت الله طالقانی قراردادی بودن مالکیت را در جوامع انسانی پذیرفته است، ولی ریشه این حق را

احساسات و علاقه‌ای انسانی دانسته که خداوند در فطرت بشر قرار داده است. علامه طباطبایی از جمله متفکران اسلامی است که به مالکیت اعتباری معتقد است. برای درک مبحث مالکیت اعتباری علامه طباطبایی، شناخت نظریه اعتباریات ایشان اهمیت فراوانی دارد؛ چراکه از منظر ایشان، زیربنای ارتباطات انسانی، قرارداد و تشکیل اجتماع، تعاون، جنگ، مالکیت و ریاست و... همگی در اعتباریات نهفته است. بنابراین، ابتدا به توضیح نظریه اعتباریات به عنوان بنیاد مبحث مالکیت اعتباری پرداخته می‌شود.

دو نوع معنا نزد انسان‌ها موجود است که عبارتند از:

الف) معانی حقیقی: این معانی بر موجودات خارجی‌ه فی حد نفسها واقع می‌شوند و بر آنها انطباق می‌یابند؛ به نحوی که این موجودات ذاتاً مطابق این معانی هستند، چه این معانی را انتزاع کنیم و تعقل نماییم و بر آنها منطبق سازیم و چه نه؛ مانند معنای «زمین»، «آسمان»، «ستارگان» و «انسان» که مطابق این معانی فی حد نفسها در خارج موجود است، بدون اینکه انتزاع، تعقل و انطباق معانی مذکور و یا عدم آنها، تاثیری در واقع این امور داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۴۹).

ویژگی این دسته از ادراکات انسان، فقط اشاره کردن به موجودات خارجی است و باعث اراده یا عملی در انسان نمی‌شوند. به عنوان نمونه، وقتی ادراک می‌کنیم که این آسمان است، آب جاری است، سیب میوه است و امثال اینگونه تصورات و تصدیقات که صرفاً از طریق فعل و انفعالات مغزی ایجاد می‌شوند؛ یعنی اینگونه فهم‌ها در زمان انفصال حس هنگامی که ماده خارجی در برابر آن قرار می‌گیرد، حاصل می‌شود و هیچ اراده و عملی در ما ایجاد نمی‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۲-۱۷۳).

ب) معانی اعتباری: معانی که بر امور خارجی‌ه منطبق می‌سازیم، ولی اگر از تعقل و تصور آنها صرف نظر کنیم، برای آنها در خارج تحقق و وقوعی نیست، مثل معنای «ملک» یا «ریاست». اگر در این دو معنا قدری تأمل کنیم، در خارج جز انسان و عین خارجی وجود ندارد و اگر تعقل و تصور ما نباشد، از مفهوم ملک و مالک و مملوک یا ریاست و رئیس و مرئوس در خارج عین و اثری نیست. در اینگونه معانی به حسب اختلاف انظار عقلا، برخلاف معانی حقیقی تغییر و تبدل بسیاری روی می‌دهد. مثلاً اجتماعی بنا بر ملکیت شیئی می‌گذارند و اجتماعی دیگر چنین اذعانی ندارند و یا اجتماعی بنابر ریاست انسانی دارند و اجتماعی دیگر چنین فکری ندارند. این قسم معانی را اعتباریات و وهمیات می‌نامیم (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۵۰).

همه ما انسان‌ها در امور زندگی خود افکار و ادراکاتی را مورد استفاده قرار می‌دهیم. یا حواس ظاهری و باطنی انسان کار گردآوری، دسته‌بندی، جداسازی و ترکیب اینگونه ادراکات را انجام می‌دهد و یا این امور از طریق تصرف قوه فکریه انسان محقق می‌شود.

فقط زمانی به این دست ادراکات می‌پردازیم که بخواهیم آنها را به کار ببریم و واسطه دستیابی به کمالات و یا مواهبی در زندگی خود کنیم. واضح است که هیچ یک از افعال ما از آن ادراکات بی‌بهره

نیست، مثلاً تصدیقاتی از این دست که کدام کارها زشت و کدام کارها خوب است، چه کارهایی را نباید انجام داد و چه کارهایی را باید انجام داد. یا اینکه عدالت خوب و ظلم است. همچنین تصوراتی مثل مفهوم ریاست و مرنوسیت از این نوع ادراکات هستند. این نوع ادراکات را خود انسان با الهام احساسات باطنی‌اش برای خود آماده می‌کند، احساساتی که خودشان نتیجه اقتضایی هستند که قوای فعاله ما و جهازات عامله ما دارد و ما را وادار به اعمالی می‌کند، به عنوان نمونه قوای تناسلی ما اقتضای اعمالی را دارد که می‌خواهد انجام گیرد و یا اقتضای چیزهایی را دارد که باید از خود دور کند، این دو اقتضاء، باعث ایجاد صورت‌هایی از احساسات از قبیل حبّ و بغض، و شوق، میل و رغبت می‌شود. سپس این صورت‌ها، احساس ما را وادار می‌کند تا علوم و ادراکاتی از معانی حُسن و قبح و شایسته و ناشایست، واجب و جایز و امثال آن اعتبار کنیم، در ادامه آن علوم و ادراکات را بین خود و ماده خارجی واسطه قرار دهیم و عملی بر طبق آن انجام دهیم تا هدف ما حاصل شود.

از این رو این علوم و ادراکات هیچ ارزشی ندارد، مگر در عمل انسان. لذا، اینگونه ادراکات را علوم عملی می‌نامیم. خداوند این دسته از علوم و ادراکات را به ما الهام کرده، تا ما را برای وارد شدن به مرحله عمل مجهز کند و ما شروع به تصرف در عالم کنیم. مثلاً لباسی که يك انسان به تن کرده، آنچه از این لباس در خارج هست، خود لباس است، اما مملوک بودنش برای او در خارج نیست، تنها در وهم و خیال صاحب لباس است، و تمامی شؤون زندگی دنیا بر همین قیاس است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۲-۱۷۵). به عنوان نمونه، اشتراك مساعی در امور زندگی و اختصاص هر فردی به آنچه که تولید می‌کند، موجب اعتبار ملکیت در مختصات هر شخص می‌گردد و احتیاج همه افراد اجتماع به آنچه که در تملک دیگری است، موجب اعتبار تبدیل در ملک و معاملات گوناگون از خرید و فروش و اجاره و غیر آن شده است. همچنین حفظ نسبت بین اشیای قابل برای تبدیل، از حیث قَلت و کثرت، موجب اعتبار واحدهای پولی از دینار و غیره شده است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۵۵). به عبارت دیگر، اصل «اختصاص» پیش از اجتماع، به اصل «ملک» پس از اجتماع تغییر می‌یابد، سپس انسان به علت تنوع نیازها، «تبدیل» را در آنچه مالک است، اعتبار می‌کند و از آنجا که دیگری نیز به چنین اعتباری رسیده است، «مبادله» به صورت بین‌الادّهانی اعتبار می‌شود؛ سپس از آنجا که لزوماً تعادلی میان نیازهای دو طرف وجود ندارد، «پول» به عنوان واسطه مبادله اعتبار می‌شود (قائم‌نیا، ۱۳۹۵، ص ۷۱-۷۰). بنابراین، علامه طباطبایی هم مالکیت را اعتباری می‌داند و هم روابطی که حاصل مالکیت است. یعنی اعتبارهای جدیدی از اعتبار قبلی تولید می‌شوند و هیچ حقیقت طبیعی و ذاتی در آنها نیست.

۶-۱-۳. نظریه اسلامی مالکیت امانی

به عقیده سیدقطب- اندیشمند مسلمان اهل سنت- اولین قانونی که اسلام به موازات حق مالکیت فردی مقرر می‌دارد، این است که فرد در این مال بیش از هر چیز به وکیلی شبیه است که از طرف اجتماع معین

شده و تملک این مال به وسیله او، بیشتر به یک وظیفه می ماند، تا تملک و صاحب مال شدن. در واقع، ثروت و مال به حسب عمومیت خود، حق اجتماع است و اجتماع هم در این مال از طرف خداوندی که جز او مالکی نیست، جانشین است (سیدقطب، ۱۳۹۲، ص ۱۶۷). بنابراین، نه مالکیت فرد حقیقی است، و نه مالکیت اجتماع؛ بلکه هر دو نوعی وکالت و جانشینی هستند. شهید صدر به تبعیت از آیات و روایات اسلامی، مالکیت را حقی قرارداد می داند، و نه طبیعی و ذاتی (صدر، ۱۳۴۹، ج ۲، ص ۱۷۶). مالکیت خصوصی جز رابطه اجتماعی میان فرد و مال، چیز دیگری نیست و این رابطه جز فرض و اعتباری که جامعه یا قانون گذار برای تحقق منظور خاص وضع کرده، چیزی نیست (صدر، ۱۳۴۹، ج ۲، ص ۳۷). بنابراین، حقوق مالکیت خصوصی، طبیعی یا غریزی و فطری نیست، بلکه نظام اجتماعی تعیین کننده این حقوق است (صدر، ۱۳۵۰، ج ۱، ص ۴۳۹).

در واقع، حق ذاتی تلقی کردن مالکیت و استنباط غلط آن، باعث انحراف و امتیازطلبی شده است. با محدودیتی که اسلام برای مالکیت خصوصی قائل شده و آن را در چارچوب «جانشینی» مطرح کرده، مالکیت از صورت «هدف» خارج و به صورت «وسیله» درآمده است. لذا، شخصی که روح و روانش با تعالیم اسلام درآمیخته، به مالکیت به صورت وسیله ای برای رسیدن به هدف جانشینی عمومی یعنی تأمین نیازهای مختلف انسان ها می نگرد، نه هدف سیری ناپذیر فردی و روی هم نهادن آن (صدر، ۱۳۴۹، ج ۲، ص ۱۸۰-۱۸۲). بنابراین، از منظر شهید صدر مالکیت خصوصی در مفهوم «جانشینی»، نوعی «وکالت» است. به این معنا که مالک به رسم امانت از جانب خداوند، یعنی صاحب اصلی جهان، اموالی را در اختیار دارد. بنابراین، مکلف است طبق قواعد و مقررات الهی از آنها استفاده کند، همانطور که وکیل همواره ملزم به رعایت نظر موکل است. اسلام مالکیت را به عنوان حقی که متضمن مسئولیت است، قبول دارد، و نه به عنوان یک تسلط مطلق (صدر، ۱۳۵۰، ج ۱، ص ۳۷۴). لذا، طبیعی است که مفهوم اسلام درباره مالکیت، طبق محدوده اسلامی آن، تاثیر بسیاری در کیفیت استفاده از حق مالکیت خصوصی و تعیین آن دارد (صدر، ۱۳۵۰، ج ۱، ص ۳۷۵).

ریشه مالکیت رغبت و تمایلی است که در انسان به صورت طبیعی نهفته و به موجب آن می خواهد به حاصل کار خویش در برابر دیگران جنبه اختصاصی بدهد، چیزی که در مفهوم اجتماعی، «تملک» نامیده می شود. ولی نوع حقوقی که بر این اختصاص یا تملک مترتب بوده، ناشی از فطرت یا غریزه نمی باشد، بلکه «نظام اجتماعی» است که حقوق مالکیت خصوصی را معین می کند. به همین علت اسلام در مورد تعیین حقوق مالکیت خصوصی دخالت می کند و براساس ایده ها و ارزش هایی که در تحقق آنها کوشا می باشد، برخی از تصرفات را که به حال اجتماع زیان بخش است، غیر مجاز می شمارد و از طرفی برخی تصرفات را تجویز می کند (صدر، ۱۳۵۰، ج ۱، ص ۴۰۰). بنابراین، میل و رغبت به مالکیت یک امر طبیعی است، ولی حق مالکیت یک امر اجتماعی است.

به عبارت دیگر، مالکیت نقشی است اجتماعی که قانونگذار ایفای آن را به فرد اسناد داده، تا در حمل بار گران جانشینی که خداوند بشر را در این جهان بدان مفتخر گردانیده، شرکت و مساعدت نماید. بنابراین، مالکیت حقی ذاتی و غیرقابل تخصیص و استثناء نبوده و طبیعتاً تابع مقتضیات جانشینی است و از این رو قبول نصوص دائر بر محدودیت سلطه مالکانه و حتی نصوصی که خلع ید از مالک را در شرایطی (مثلاً خودداری از عمران و بهره‌برداری) افاده می‌نمایند، به آسانی مقدر و عملی می‌باشد (صدر، ۱۳۴۹، ج ۲، ص ۲۹). این بیان شهید صدر نشان می‌دهد که اختیار دولت اسلامی برای وضع برخی محدودیت‌ها در حوزه مالکیت، ریشه در محدودیت‌هایی دارد که خداوند برای جانشین خود وضع کرده است، لذا، اجتماعی که قوانین الهی اسلام را برگزیده است، در کنار پذیرش مالکیت خصوصی، این محدودیت‌ها را نیز معتبر می‌داند.

علامه جعفر مرتضی عاملی معتقد است، هر چیزی در هستی نه تنها از اراده خداوند سبحان و قدرت او منحرف نیست، بلکه از آن اوست و انسان جز جانشین خداوند متعال، در قلمرو خداوند نیست. پس، باید با صداقت و آگاهی به وظایف خود عمل کند و از تصمیمات و حدودی که صاحب واقعی مال برای او ترسیم کرده، حق تخطی ندارد که آیات و احادیث متعددی بیانگر این معنا است (عاملی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۳-۱۴). لذا، ایشان نیز در باب مالکیت انسان با استناد به آیات و روایات، نظریه خلافت و امانت را مطرح می‌کند که در تضاد با مالکیت ذاتی می‌باشد.

آیت‌الله جوادی آملی نیز با استناد به آیات قرآن کریم هر چند مالکیت را میان انسان‌ها یک اصل پذیرفته شده می‌داند، ولی در رابطه میان انسان و خداوند، دارایی‌ها امانتی از سوی پروردگار هستند و آدمی جانشین خدا در بهره‌وری از آنهاست. لذا، جانشین براساس پیمانی که با خداوند بسته، نمی‌تواند گامی جز آنچه مایه خشنودی مالک اصلی است، بردارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۴). بنابراین، آیت‌الله جوادی آملی نیز با طرح نظریه امانت و جانشینی انسان، مالکیت ذاتی و طبیعی او را بر دارایی‌ها رد می‌کند.

در ادامه نظریه مالکیت امانی در آیات و روایات اسلامی بررسی می‌شوند. آیات قرآن کریم بحث مالکیت تکوینی و طبیعی انسان را مردود دانسته و امانت و خلافت (جانشینی) را به جای مالکیت مطرح می‌کند. مثلاً در آیه ۳۳ سوره نور می‌فرماید: «از مالی که خدا به شما داده، بدید»، «وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ»، یعنی مال از آن شما نیست، بلکه از آن خداوند است و حق اوست که مورد مصرف را تعیین کند. در آیات ۱۶۵ سوره انعام و ۳۹ سوره فاطر عبارت «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ»، و یا در آیه ۷ سوره حدید می‌فرماید: «آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ»، یعنی با اینکه توصیه به انفاق دارد، ولی تذکر می‌دهد که ای انسان این دارایی خودت نیست و فقط جانشین و امانت‌دار خداوند هستی، چنانکه در آیات دیگر می‌فرماید، مالک حقیقی فقط خداوند است.

دین اسلام ابتدا انسان را متوجه این معنی می‌کند که مالکیت حقیقی از آن خداوند است و انسان مالک دارایی‌ها نیست، بلکه اموال به او امانت داده شده است. لذا، در مصرف اموال هم باید رعایت این امانت را بکند و محدودیت‌هایی که مالک اموال برایش تعیین کرده را بپذیرد. در واقع با طرح مالکیت خداوند بر انسان به جای مالکیت انسان بر خودش، نوعی از مالکیت طبیعی که هیچ‌گونه قید و شرط و محدودیت الهی نداشته باشد، مردود خواهد بود. بدین طریق اسلام ریشه ظلم‌های فردی و اجتماعی را که مالکیت ذاتی و طبیعی است، همین ابتدا می‌خشکاند. برخی از آیات قرآن مصرف بی‌قید و شرط اموال را رد کرده و محدوده‌هایی برای آن تعیین می‌کند: «كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ...»، «از روزی‌های پاکیزه که به شما داده‌ایم، بخورید و در آن زیاده‌روی نکنید...» (طاهّا، ۸۱). «بِأَيِّهَا النَّاسُ! كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا، وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ...»، «ای مردم! از آنچه در زمین حلال و پاکیزه است، بخورید، و پا جای پای شیطان نگذارید...» (بقره، ۱۶۸).

«مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى، فَلِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ، كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ...»، «غنیمتی که خدا از مردم آبادی‌ها نصیب پیامبر خود کرد، مخصوص خداست و فرستاده خدا و خویشاوندان او و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان، تا چنان نباشد که در انحصار توانگران درآید...» (حشر، ۷). این آیات با رد آزادی بی‌قید و شرط در مصرف اموال، در واقع مالکیت طبیعی و ذاتی انسان بر دارایی‌هایش را مردود دانسته است.

این مضمون امانت‌دار بودن انسان، نسبت به ملک الهی در احادیث فراوانی وجود دارد. به عنوان نمونه، امام صادق (ع) می‌فرماید: «مال، مال خداست که آن را نزد مالداران به امانت می‌دهد، و به آنها اجازه می‌دهد که از این مال به اعتدال بخورند و بیاشامند و ببوشند و ازدواج کنند و از سواری استفاده کنند؛ و چیزی که باقی ماند، به فقرا مؤمن بدهند، و نابسامانی زندگی آنان را اصلاح کنند؛ پس، هر که چنین کند، آنچه می‌خورد و می‌آشامد و سوار می‌شود و ازدواج می‌کند، برایش حلال است، و هر چه از این حد بگذرد، بر او حرام است». در ادامه امام (ع) این آیه را تلاوت کردند: «وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ»، «اسراف مکنید که خدا اسراف‌کنندگان را دوست نمی‌دارد». همچنین فرمود: «آیا خیال می‌کنید که خدا مردی را بر مالی - که به او بخشیده است - امین بداند، که برای خود اسبی به ده هزار درهم بخرد، با اینکه اسب بیست درهمی برای او بس است؟!».

صراحت این روایت حاکی از آن است که خداوند وقتی مالی به فردی عطاء کند، او را در آن مال امین قرار داده است. لذا، بر صاحب مال واجب است که مانند فردی امین و مورد اعتماد خدا عمل کند (حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۲۴). در حدیث معروف «عنوان بصری»، امام صادق (ع) در پاسخ به وی، یکی از نشانه‌های بندگی را اینگونه بیان می‌فرماید که: بنده، آنچه را خدا به او بخشیده، ملک خود نداند؛ زیرا بندگان مالک نیستند، بلکه مال را از آن خدا می‌بینند و هر کجا خدا فرمان داد، مصرفش می‌کنند

(طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۳۲۷).

۶-۲. انواع مالکیت

معمولاً در تقسیم انواع مالکیت، دو دسته اصلی مالکیت یعنی مالکیت خصوصی و مالکیت عمومی یا اشتراکی مطرح است. البته برخی متفکران مسلمان همچون شهید صدر، براساس آیات و روایات اسلامی نوع سوم از مالکیت را به نام مالکیت مزدوج یا مختلط مطرح کرده‌اند. هر کدام از مالکیت خصوصی و عمومی از دل مبنای فلسفی پیش گفته، یعنی مالکیت طبیعی و مالکیت قراردادی بیرون می‌آید. بدین صورت که مالکیت طبیعی گاهی ما را به مالکیت خصوصی و گاه به مالکیت اشتراکی رهنمون می‌کند و مالکیت قراردادی گاهی به شکل مالکیت خصوصی و گاهی به صورت مالکیت عمومی بروز می‌نماید.

۶-۲-۱. مالکیت خصوصی

ارسطو از جمله اندیشمندانی است که به مالکیت خصوصی معتقد است. یکی از انتقاداتی که وی به نظام مالکیت اشتراکی افلاطون می‌گیرد، این است که مردم همواره به دنبال نگهداری اموال خصوصی خود هستند و برای حفاظت از دارایی مشترک، نگرانی ندارند؛ چراکه دیگران را مجری آن می‌دانند و لذا کوششی در این راه نمی‌کنند (ارسطو، ۱۳۶۴، ص ۴۵). مدل پیشنهادی ارسطو مالکیت خصوصی در دارایی، ولی اشتراک در مصرف است. البته اشتراک برآمده از اخلاق و گشاده‌دستی و نه الزامات قانونی (ارسطو، ۱۳۶۴، ص ۵۰-۵۱). هرچند ارسطو معتقد به مالکیت خصوصی است، ولی با تکیه بر مبنای اخلاقی اعتدال‌گرایانه‌اش، مال‌اندوزی را در حد لزوم زندگی می‌پذیرد و سودجویی را نکوهش می‌کند. آدام اسمیت معتقد بود، هرکس مالک کار و نتیجه کار و آنچه از مبادله کالا و یا خدمت ناشی از کارش به دست می‌آید، می‌باشد (طالب، ۱۳۸۷، ص ۲۷). بر همین مبنا بود که اسمیت دخالت دولت در بازار را ممنوع و تعیین قیمت‌ها را صرفاً برعهده مبادلات بازار آزاد می‌دانست.

به طور کلی تاکید نظریه پردازان لیبرال بر اهمیت مالکیت خصوصی است (فیتز پتریک، ۱۳۸۱، ص ۹۷-۹۱). جان رالز در «عدالت به مثابه انصاف»، یکی از حقوق اساسی انسان را حق مالکیت شخصی و استفاده انحصاری از آن می‌داند و یکی از مبنای اساسی بودن آن را فراهم آوردن بنیان مادی کافی برای استقلال شخصی و احساس عزت نفس می‌داند. با این مبنا رالز دو برداشت گسترده‌تر از حق مالکیت را اساسی نمی‌داند: (۱) حق مالکیت خصوصی منابع طبیعی و ابزارهای تولید به طور کلی شامل حقوق اکتساب و ارث‌گذاری، (۲) حق مالکیت شامل حق برابر برای مشارکت در کنترل ابزارهای تولید و منابع طبیعی که هر دوی آنها باید تحت مالکیت عمومی، و نه خصوصی باشند. این دو برداشت گسترده‌تر از مالکیت، به این علت به کار نمی‌روند که برای پرورش کافی و کاربست کامل قوای اخلاقی، ضرورت

ندارند و لذا مبنای اجتماعی ضروری عزت نفس نیستند (رالز، ۱۳۹۴، ص ۱۹۱-۱۹۰). با این توضیح باید میان رالز و برخی دیگر از اندیشمندان لیبرالیسم تفاوت قائل شد؛ چراکه او با وجود مخالفت با مالکیت عمومی منابع طبیعی و ابزارهای تولید، مالکیت خصوصی مطلق بر این دورا از حقوق اساسی ندانسته و بحث درباره آن را در چارچوب برداشتی سیاسی از عدالت محول می‌کند.

۶-۲-۲. مالکیت عمومی

در میان اندیشمندان سیاست اجتماعی، جامعه‌گرایان بر اهمیت مالکیت عمومی تاکید دارند (فیتز پتریک، ۱۳۸۱، ص ۲۰۹). در نگاه افلاطون، طبقه پاسداران باید در زندگی خانوادگی و دارایی مشترک باشند. دلیل اصلی افلاطون در توجیه شیوه زندگی اشتراکی فرمانروایان این است که بدین‌گونه ریشه حرص و کینه و دشمنی از میانشان رفته و نهال دوستی و همکاری به جای آن می‌نشیند (عنایت، ۱۳۹۰، ص ۵۹). البته نظام اشتراکی افلاطون با کمونیسم یکسان نیست؛ زیرا وی به مالکیت مشترک وسایل تولید معتقد نبوده و در واقع پاسداران را نه به مالکیت مشترک، بلکه به چشم‌پوشی از مالکیت فرامی‌خواند؛ چراکه اگر این طبقه یک‌دل و یک‌زبان، از مالکیت خصوصی دست بکشند، پیوندشان با یکدیگر و با توده مردم استوارتر خواهد شد و هیچ‌گونه نفع خصوصی نخواهند داشت و اختیارات خود را فقط در رفاه همگان به کار خواهند برد (عنایت، ۱۳۹۰، ص ۶۱). به هر حال با توجه به نظرات افلاطون، باید او را طرفدار نوع خاصی از مالکیت اشتراکی و مخالف مالکیت خصوصی به طور مطلق دانست؛ چراکه او توده مردم را از مالکیت خصوصی منع نمی‌کند.

توماس مور^۱ در کتاب «جزیره خیالی یا بهترین جمهوری‌ها» که بعد از مرگش چاپ شد، معتقد است هر جا مالکیت شخصی وجود داشته باشد و پول معیار همه چیز باشد، عدالت و رفاه از آن سرزمین می‌رود و بهترین نعمت‌ها به بدترین مردم تعلق می‌گیرد (طالقانی، ۱۳۴۴، ص ۲۰). لذا، توماس مور از طرفداران مالکیت اشتراکی بوده و جامعه ایده‌آلش جامعه‌ای به دور از طبقه‌بندی مبتنی بر مالکیت و ثروت است. یکی دیگر از معتقدان مالکیت اشتراکی، ویل دورانت است. او بازرگانی را بزرگ‌ترین اسباب پریشانی عالم اولیه می‌داند؛ زیرا قبل از آنکه پول و سود در جهان پیدا شود، هیچ‌گونه مالکیتی وجود نداشت و مردم با وضع ساده‌ای روزگار می‌گذراندند. غیر از اشیای شخصی نسبت به سایر چیزها به اندازه‌ای حس مالکیت ضعیف بوده که باید گفت چنین مالکیتی فطری و ذاتی انسان نبوده و برای پیدا شدن مفهوم آن، تلقینات مستمری ضرورت داشته است. از نظر ویل دورانت، تقریباً در همه جا نزد مردم اولیه، زمین به صورت اشتراکی ملک همگان بوده است (دورانت، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۲). ویل دورانت را باید از مخالفان جدی مالکیت خصوصی دانست؛ به طوری که وی بردگی را نتیجه چنین مالکیتی می‌داند

که تا عصر کنونی ادامه داشته است.

۶-۲-۳. مالکیت مزدوج (مختلط)

با توجه به نظریه مالکیت امانی در مبنای اقتصاد اسلامی، گونه‌ای دیگر از مالکیت مطرح می‌شود که امام و دولت اسلامی جایگاه مهمی دارند. شهید صدر این نوع از مالکیت را مالکیت مزدوج یا مختلط عنوان می‌کند. در این نگاه هم مالکیت خصوصی محترم است و هم مالکیت عمومی؛ و افزون‌بر آنها مالکیت دولتی نیز دارای اعتبار است (صدر، ۱۳۵۰، ج ۱، ص ۳۵۶). پس، نوع مالکیت در اسلام ترکیب سرمایه‌داری و سوسیالیسم نیست، بلکه نوع متمایزی از مالکیت است. تفاوت مالکیت مزدوج در اقتصاد اسلامی با مالکیت‌های مورد بحث در مکاتب چپ و راست در این است که موضوع مالکیت تعیین‌کننده نوع مالکیت بوده و نمی‌توان از ابتدا یک نوع مالکیت را اصیل دانست و در تمامی موضوعات آن را به کار برد. یعنی در برخی از موضوعات، مالکیت خصوصی معتبر است، در برخی موضوعات مالکیت عمومی اعتبار دارد و در پاره‌ای از موضوعات نیز مالکیت دولتی دارای جایگاه است.

۶-۲-۳-۱. جایگاه مالکیت خصوصی در مالکیت مزدوج

همانطور که بیان شد این موضوع مالکیت است که تعیین‌کننده نوع مالکیت خواهد بود. به عنوان مثال در اقتصاد اسلامی، مالکیت خصوصی در موضوع اموال شخصی مورد احترام است و کسی حق ندارد به مالکیت شخص بر اموالش دست‌اندازی کند. پس، مالکیت فرد بر اموالش از حقوق مورد احترام در جامعه و دولت اسلامی است که قوانین قضایی هم در حمایت از آن می‌کوشد.

اسلام در مورد اموال، حق مالکیت فردی را با وسایل مشروعه تملک، مسلم و ثابت دانسته و حفظ این حق را از دزدی و غارت و گرفتن به زور و هرگونه اختلاسی تضمین نموده و حدودی وضع کرده که ضامن همه اینها باشد، جلوی تجاوزگران را بگیرد و نیز خطباتی اخلاقی بیان نموده که مردم را از دخالت در غیر حق خود بازداشته است. از طرفی همه گونه حق تصرف برای صاحب مال از فروش، اجاره، رهن، بخشش، وصیت و سایر تصرفات حلال و غیر مخالف با قوانین دین را اجازه داده است (سید قطب، ۱۳۹۲، ص ۱۶۳).

با توجه به تفکیکی که شهید بهشتی میان مالکیت خصوصی و شخصی مطرح می‌کند، و مالکیت خصوصی را آن نوع از مالکیت شخصی می‌داند که «ابزار تولید» موضوع مالکیت است (بهشتی، ۱۳۷۵، ص ۶)، باید دانست که در مالکیت مزدوج هم مالکیت شخصی و هم خصوصی دارای جایگاه هستند.

۶-۲-۳-۲. جایگاه مالکیت عمومی در مالکیت مزدوج

برخی موضوعات مثل غنایم جنگی، در حوزه مالکیت عمومی قرار می‌گیرد و عموم مسلمانان می‌توانند از آن غنایم بهره‌مند شوند. در فقه، سرزمین‌های خراجی یا مفتوح‌العنوه، یعنی زمین‌هایی که به قدرت

سپاهیان اسلام فتح شده و در آن موقع آباد بوده، اینها ملک عموم مسلمین است و در روایات صریحاً گفته می‌شود که هیچ‌کس نمی‌تواند اینها را واگذار کند، اینها ملک تمام امت اسلامی در پهنه جغرافیا و در طول تاریخ است. این یک نمونه مشخص از مالکیت عمومی است، یعنی دولت هم در اینجا نمی‌تواند عمل یک مالک را انجام دهد، حق نقل و انتقال هم ندارد (بهشتی، ۱۳۷۵، ص ۷-۸).

۶-۲-۳. جایگاه مالکیت دولتی در مالکیت مزدوج

منظور از مالکیت دولت، مالکیت پیامبر یا امام است نسبت به بعضی از ثروت‌ها مثل معادن که طبق نظر بعضی حقوق‌دانان اسلامی در مالکیت دولت قرار دارد (صدر، ۱۳۴۹، ج ۲، ص ۵۸). مالکیت دولتی در اسلام از فراوانی قابل توجهی برخوردار است. در اسلام همه زمین‌های آباد طبیعی مثل مراتع و جنگل‌ها، یا آنهایی که غیرآباد است، ملک عامه مردم است. اما امام یعنی دولت می‌تواند در آن تصرف کند. می‌تواند آن را با شرایط خاصی بنابر مصلحت جامعه به اشخاص واگذار کند. یعنی دولت به نمایندگی از عامه مردم حق نقل و انتقال و تصرفات مالکانه در آن را دارد. در مالکیت عمومی، دولت صرفاً مدیر است، یعنی همان کاری را که متولی در موقوفه می‌تواند بکند، دولت هم در اراضی مفتوح العنوه می‌تواند انجام دهد؛ لذا دولت هیچ نقش و اختیار مالکیتی ندارد. ولی مالکیت دولتی به نوعی از مالکیت عمومی گفته می‌شود که دولت می‌تواند به نمایندگی از عامه مردم اختیارات مالکیت را اعمال بکند، حتی در حد نقل و انتقال (بهشتی، ۱۳۷۵، ص ۸).

۶-۳. جواز و ممنوعیت ورود دولت به حوزه رفاه اجتماعی براساس مبانی مالکیت

در طول تاریخ بشر هرچه از بدویت به سمت مدنیت پیش آمدیم و حکومت در قبایل و اجتماعات کوچک به دولت‌های بزرگ و پیچیده مبدل شد، همواره این چالش وجود داشته که آیا حکومت اجازه ورود به عرصه‌های مختلف زندگی مردم را دارد یا نه؟ اگر آری، در کدام حوزه‌ها و تا چه حد؟ که در پژوهش حاضر به طور خاص ورود دولت به حوزه رفاه اجتماعی مدنظر است. همانطور که گذشت، پاسخ به این چالش اجتماعی را در مبانی فلسفی مالکیت جستجو می‌کنیم. در مبحث انواع مالکیت، هرچه اعتقاد به مالکیت خصوصی بیشتر باشد، دولت از دخالت در حوزه‌های رفاهی منع شده و این امور به خود افراد و نهادهای خصوصی واگذار می‌شود.

از سوی دیگر، هرچه باور به مالکیت عمومی پررنگ‌تر باشد، نقش سیاستی دولت در حوزه رفاهی جدی‌تر شده و نهادهای دولتی حضور پررنگی در این عرصه دارند. چراکه دولت نمایندگی عموم مردم را در مالکیتشان عهده‌دار است. اگر پاسخ به این مسئله در یک طیف مدنظر قرار گیرد که از جواز مطلق تا ممنوعیت مطلق کشیده شده، یک سر طیف، دسته‌ای از نظام‌های توتالیتر قرار دارند که دولت در تمامی عرصه‌های زندگی مردم از جمله حوزه رفاه اجتماعی، حکمرانی و دخالت دارد. به تعبیر والدمار گوریان در نظام‌های

توتالیتر فرد باید خویشتن را فدای تحرک جمعی کند (فولادوند، ۱۳۹۰، ص ۳۳۸) و حقوق خود را به دولت که نماینده تام‌الاختیار مالکیت اجتماع شده، واگذار کند.

در آن سوی طیف آنارشیزم‌ها قرار دارند. فرهادی‌پور در کتاب «دالان باریک»، معنای دقیق آنارشی را بی‌حکمرانی یا بی‌فرمانروایی و به سخن دیگر مخالفت با حکومت و فرمانروایی می‌داند (عاصم‌اوغلو و رابینسون، ۱۳۹۸، ص ۲۴). بدین ترتیب در ممنوعیت مطلق، اساساً دولتی وجود ندارد که بخواهد دخالتی داشته باشد. هرچه از افراط و تفریط دو سر طیف بکاهیم، به نظریات دولت حداقلی لیبرالیسم و دولت‌های پرکار سوسیالیسم می‌رسیم. بدین ترتیب لیبرالیسم با تأکید بر مالکیت خصوصی، جوازی حداقلی برای ورود دولت در حوزه رفاهی می‌دهد و سوسیالیسم بر مبنای اعتقاد به مالکیت عمومی، دست دولت را برای ورود به حوزه‌های رفاهی بازتر می‌کند. در بحث مبنایی مالکیت، به مالکیت طبیعی و قراردادی اشاره شد. تأثیر این دو مبنا در چالش جواز و ممنوعیت دخالت دولت از این قرار است که نظام‌های مبتنی بر مالکیت طبیعی، در جواز یا منع دخالت دولت شدت بیشتری نسبت به نظام‌های مبتنی بر مالکیت قراردادی به خرج می‌دهند. به عنوان مثال، لیبرالیسم نازیک که مبتنی بر مالکیت طبیعی است، نسبت به لیبرالیسم قراردادی‌گرایانه رالز، محدودیت شدیدتری برای دخالت دولت به حوزه رفاهی قائل است؛ چراکه مالکیت را حقی طبیعی و خدشه‌ناپذیر برای شخص می‌داند که حتی با توافق جمعی نمی‌توان به آن رخنه کرد.

همچنین نظام کمونیستی که مالکیت اشتراکی را حقی طبیعی و اصیل برای اجتماع می‌داند و مالکیت خصوصی را زاییده تلقینات و آموزش و اکتساب می‌خواند، در جواز دخالت دولت به حوزه رفاهی، نسبت به سوسیالیسمی که بر مبنای مالکیت قراردادی استوار است، از شدت عمل بیشتری بهره می‌برد. به عنوان نمونه نظام کمونیستی شوروی دخالت شدیدتری نسبت به نظام سوسیالیستی قراردادی‌گرایانه ژان ژاک روسو اعمال می‌کند.

در پایان، تأثیر نظرگاه اسلامی مالکیت بر جواز دخالت دولت در حوزه رفاهی بررسی شد. با توجه به نظریه اسلامی مالکیت امانی و به تبع آن مالکیت مزدوج، فرد و اجتماع هر دو جانشین خداوند در مالکیت هستند و به تناسب موضوع مالکیت، جانشین تعیین می‌شود. به عنوان نمونه با توجه به احادیث متعدد در بحث قیمت‌گذاری اجناس بازار، این شخص فروشنده است که حق قیمت‌گذاری بر متاع خود را دارد و دولت جز در موارد نادر، حق دخالت در این مورد را ندارد. اما در موضوع زمین، همه زمین‌ها، آباد و غیرآباد، آنهایی که آباد طبیعی است، مثل مراتع و جنگل‌ها، یا آنهایی که غیرآباد است، مثل زمین‌هایی که هیچ آبادی در آنها نیست، همه اینها ملک عامه مردم است و امام یا دولت اسلامی می‌تواند در آن تصرف کند.

۷. نتیجه‌گیری

در مورد مبدأ و منشأ مالکیت، متفکران غیراسلامی دو نظرگاه عمده دارند. عده‌ای حق مالکیت را حقی

ذاتی، فطری و طبیعی دانسته و عده دیگر مالکیت را حقی قراردادی و اعتباری در میان اعضای جامعه می‌دانند. تفاوت تبعات این دو نوع نگاه در رفاه و سیاست اجتماعی آن است که اگر مالکیت، حقی طبیعی دانسته شود، چه حق طبیعی فرد در مالکیت خصوصی و چه حق طبیعی جمع در مالکیت عمومی، یا جمع فدای فرد خواهد شد به واسطه آزادی‌های بی حد و حصر و یا فرد فدای جمع می‌شود به واسطه دخالت‌ها و محدودیت‌های بیش از حد. پس، در هر حال حقوق عده‌ای پایمال می‌شود و لذا چنین نگاهی از منظر اسلامی مردود است. اگر مالکیت، حقی قراردادی و اعتباری فرض شود که اجتماع میان خودش مقرر داشته و معتبر دانسته، چه این قرارداد پذیرفته شده برای حق فرد در مالکیت خصوصی باشد و چه برای حق جمع در مالکیت عمومی، یا جمع فدای فرد می‌شود و یا فرد فدای جمع خواهد شد که باز هم حقوق عده‌ای زیر پا گذاشته شده است؛ با این تفاوت که این ضایع شدن حقوق، شکلی رسمی‌تر گرفته و از طرف خود اجتماع در قالب قرارداد پذیرفته شده است.

پاسخ پرسش‌های تحقیق با توجه به یافته‌های پژوهش حاضر:

(۱) مبنای فلسفی مالکیت از منظر اسلامی چیست؟ در نگاه اسلامی با نوع سومی از منشأ مالکیت مواجه هستیم که می‌توان آن را حق امانی نام نهاد. در مالکیت امانی، این خداوند است که مالک حقیقی جهان، انسان و اجتماع است و حق مالکیت خود را به انسان و اجتماع به امانت سپرده است.

(۲) در اندیشه اسلامی کدام نوع از مالکیت معتبر است؟ با توجه به نظریه مالکیت امانی، خداوند حق مالکیت خود را به تناسب موضوع در مواردی به انسان سپرده و مالکیت خصوصی را محترم دانسته و در مواردی حق خود را به اجتماع واگذارده و مالکیت عمومی را معتبر شمرده است که از این دوگانگی با نام مالکیت مزدوج یا مختلط نام برده شد.

(۳) آیا از منظر اسلامی، دولت جواز ورود و دخالت در عرصه رفاه اجتماعی را دارد؟ حاصل نظریات مالکیت امانی و مالکیت مزدوج این است که دولت اسلامی در برخی از موضوعات رفاهی که مالکیت عمومی در آنها معتبر است، اجازه ورود و سیاست‌گذاری دارد و در موضوعاتی که مالکیت خصوصی معتبر است، عموماً حق دخالت و تعدی به مالکیت افراد ندارد. بنابراین، نه با آزادی‌های فردی بی‌قید و شرط، حقوق اجتماع ضایع شده و نه با محدودیت‌های شدید دولتی (نماینده اجتماع) حقوق فردی زیر پا گذاشته شده، بلکه حق هر کدام در جای خود و به تناسب موضوع داده شده است تا پایه‌های رفاه اجتماعی عدالت‌محور بنیان نهاده شود.

منابع

- قرآن کریم.
- ارسطو (۱۳۶۴). سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: سپهر.
- امینی، منصور (۱۳۹۶). احترام به حق مالکیت در حقوق اساسی. تحقیقات حقوقی، شماره ۷۹.
- بهشتی، سید محمد (۱۳۷۵). اهمیت شیوه تعاون از دیدگاه شهید مظلوم آیت الله دکتر بهشتی. تعاون، شماره ۵۹.
- پیلوار، رحیم (۱۳۹۱). فلسفه حق مالکیت. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). فلسفه حقوق بشر. قم: مرکز نشر اسراء.
- حکیمی، محمدرضا؛ حکیمی، محمد؛ حکیمی، علی (۱۳۸۰). الحیاه. ترجمه احمد آرام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۳.
- دورانت، ویل (۱۳۸۷). تاریخ تمدن. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱.
- رالز، جان (۱۳۹۴). عدالت به مثابه انصاف. ترجمه عرفان ثابتی. تهران: ققنوس.
- رجایی، سید محمدکاظم؛ معلمی، سید مهدی (۱۳۹۴). درآمدی بر مفهوم عدالت اقتصادی و شاخص‌های آن. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رضایی‌زاده، محمدجواد (۱۳۹۸). الگوی مطلوب رویکرد فقهی - حقوقی در حدود دخالت دولت در مالکیت خصوصی. پژوهشنامه حقوق اسلامی، شماره ۴۹.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۷۹). قرارداد اجتماعی (متن و در زمینه متن). ترجمه مرتضی کلانتریان. تهران: آگاه.
- صدر، محمدباقر (۱۳۴۹). اقتصاد ما. ترجمه ع. اسپهبدی. تهران: موسسه انتشارات اسلامی، ج ۲.
- صدر، محمدباقر (۱۳۵۰). اقتصاد ما. ترجمه محمدکاظم بجنوردی. تهران: موسسه انتشارات اسلامی، ج ۱.
- طالب، مهدی (۱۳۸۷). اصول و اندیشه‌های تعاونی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۴۴). اسلام و مالکیت. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۲.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). انسان از آغاز تا انجام. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- طبرسی، علی بن حسن (۱۳۸۵ق). مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار. نجف: المكتبة الحیدریة.
- عاصم‌اوغلو، دارون؛ رایبسون، جیمز (۱۳۹۸). دالان باریک. ترجمه محمدرضا فرهادی‌پور. تهران: پگاه روزگار نو.
- عاملی، جعفر مرتضی (۱۴۲۴ق). السوق فی ظل الدولة الإسلامية. المركز الإسلامي للدراسات.
- عنایت، حمید (۱۳۹۰). بنیاد فلسفه سیاسی در غرب. تهران: انتشارات زمستان.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۴۴). سیر حکمت در اروپا. تهران: انتشارات زوار.
- فولادوند، عزت‌الله (۱۳۹۰). فلسفه و جامعه و سیاست. تهران: نشر ماهی.
- فیتز پتریک، تونی (۱۳۸۱). نظریه رفاه. ترجمه هرمز همایون‌فر. تهران: موسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی.
- قائم‌نیا، علی اصغر (۱۳۹۵). پول در اقتصاد اسلامی از دید اعتباریات علامه طباطبایی. اقتصاد اسلامی، شماره ۶۳، ص ۸۹-۶۹.

قطب، سید (۱۳۹۲). *عدالت اجتماعی در اسلام*. ترجمه محمدعلی گرامی و سید هادی خسروشاهی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

موسوی، سید عباس (۱۳۹۵). *بررسی تکوینی یا اعتباری بودن حق از دیدگاه آیت الله مصباح*. *معرفت فلسفی*، ۱۴(۲). ناگهی، حسین (۱۳۹۸). *نقش اعتباری بودن مالکیت و امانی بودن اموال انسان در بازتوزیع ثروت از منظر قرآن*. *معرفت*، شماره ۲۶۵.

نیویان، سید محمود (۱۳۹۷). *بررسی منشأ حق‌های طبیعی بشر*. *آیین حکمت*، شماره ۳۷. واعظی، احمد (۱۳۹۳). *تقد و بررسی نظریه‌های عدالت*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.