

Journal of Islamic Law Research

پژوهش‌نامه حقوق اسلامی

A Comparative Analysis of the 'Human Flourishing Theory' in U.S. Property Law and Islamic Jurisprudence

Authors: Ghasem Mohammadi | Amirhosein Akbari

Stable URL: <https://doi.org/10.30497/law.2025.248873.3863>

واکاوی «نظریه شکوفایی بشری» در حقوق مالکیت آمریکا
و مطالعه تطبیقی با حقوق اسلامی

نویسندگان: قاسم محمدی | امیرحسین اکبری

پیوند دائمی: <https://doi.org/10.30497/law.2025.248873.3863>

Copyright 2026 The Author(s).

Published by *Imam Sadiq University*, Tehran, Iran.

This work is fully Open Access under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license, allowing non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and not modified. *Islamic Law Research* strictly follows the ethical guidelines of the Committee on Publication Ethics (COPE), which all readers, authors, reviewers, and editors are expected to observe and uphold.



A Comparative Analysis of the 'Human Flourishing Theory' in U.S. Property Law and Islamic Jurisprudence

Ghasem Mohammadi • Assistant Professor, Department of Islamic Law, Faculty of Law,
Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. gh.mohammadi@sbu.ac.ir

Amirhosein Akbari • PhD Student in Private Law, Faculty of Law, Shahid Beheshti University,
Tehran, Iran. (Corresponding Author) am_akbari@sbu.ac.ir

Abstract

Context & Objective: The classical conception of property, defined primarily as an absolute individual right based on the owner's dominion and liberty, has faced critical re-evaluation in modern legal systems, especially within the United States. In response to this, the Human Flourishing Theory (HFT) has emerged as a novel approach, attempting to place the institution of property outside the exclusive domain of liberal individualism and redefining it to serve the broader purpose of human flourishing. This theory moves beyond focusing solely on individual interests to emphasize concepts such as capabilities and social commitment, asserting that property is an institution with inherent social and ethical capacity that must operate in alignment with human excellence and social felicity (*sa'ādat*). The present research aims to conduct a comparative analysis of HFT in U.S. property law with the perspectives found in Islamic Law (*Fiqh*). The core purpose is to determine the possibility of congruence between these two legal systems in the realm of property rights and to explore whether the central HFT concept of social obligation can be identified within Islamic legal institutions. The analysis seeks to clarify the role of property as an instrument for the advancement of both individual and communal good.

Method & Approach: This study employs a comparative and theoretical analysis method. The concepts and data utilized were systematically gathered through the investigation of philosophical theories, legal interpretations, and jurisprudential (*Fiqhī*) sources, and subsequently evaluated using a doctrinal approach. The research addresses a noticeable gap in existing scholarship by providing an analytical comparative comparison of foundational concepts in property law between the Western legal system (specifically the U.S.) and the Islamic legal system. The analytical trajectory involves establishing the



conceptual foundation of HFT in U.S. law by scrutinizing its primary elements: Property, Flourishing, Social Obligation, and Social Interdependence. Following this, an attempt is made to map these HFT concepts onto analogous concepts and principles present within Islamic Law, thereby clarifying the relationship between these two intellectual systems regarding the regulation of property.

Findings: The analysis reveals that although property is traditionally recognized as a respected and absolute right in U.S. law, mechanisms exist through which property operates under the norm of social obligation (*ta'ahhud ijtimā'ī*). HFT's core components are manifested in U.S. law through mechanisms such as Eminent Domain (compulsory acquisition), historical preservation regulations, and environmental regulations, which act as intrinsic limitations on property rights rather than external impositions, justifying state intervention for public welfare and human flourishing. Conversely, Islamic Law views property as a right inherently coupled with social and religious duties (*takālif shar'i*). The ultimate goal of property in the Islamic intellectual system is the realization of human felicity, an overarching concept recognized in Islamic philosophy that parallels HFT. While property may be viewed from a *fiqhī* perspective as a sovereign right, it is continuously constrained by the oversight of the *sharī'ah*. Crucial Islamic principles supporting this social orientation include the foundational doctrine of vicegerency (*khilāfah*), which posits that human ownership is fiduciary or representative; the principle of cooperation (*ta'āwun*); and mandatory financial obligations such as alms (*zakāt*) and one-fifth tax (*khums*), alongside the prohibition of monopolistic practices (*ihtikār*). These mechanisms collectively provide a framework for property to be directed toward the common good.

Conclusion: HFT attempts to shift the paradigm of property from a purely individualistic right to a social institution geared toward the advancement of human flourishing, grounded in the necessity of recognizing social interdependence and mutual responsibility. Although HFT requires a significant conceptual redefinition of property's traditional nature, Islamic Law achieves a similar outcome—guiding property toward social and ethical excellence—without needing to fundamentally change the essence of the right itself. Instead, Islamic Law utilizes pre-existing religious mandates (such as *zakāt* and *khums*) and ethical principles (*khilāfah* and *ta'āwun*) to ensure that private property is managed in a way that respects public interest (*maṣāliḥ 'umūmī*) and prevents the accumulation of wealth in the hands of a few. The common thread linking both the American theory and Islamic principles is the emphasis on balance between individual rights and social obligations. This comparative analysis confirms the theoretical capacity within both systems to develop a balanced approach to property that transforms it from a simple individual right into an ethical and social commitment, thereby reinforcing its role as an instrument for both individual and communal felicity and flourishing.

Keywords: Social Obligation, Social Solidarity, Human Flourishing Theory, Property Law.

واکاوی «نظریه شکوفایی بشری» در حقوق مالکیت آمریکا و مطالعه تطبیقی با حقوق اسلامی

قاسم محمدی • استادیار، گروه حقوق اسلامی، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

gh.mohammadi@sbu.ac.ir

امیرحسین اکبری • دانشجوی دکتری حقوق خصوصی، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

am_akbari@sbu.ac.ir

چکیده

نظریه «شکوفایی بشری» به عنوان یکی از رویکردهای نوین حقوق مالکیت در ایالات متحده، کوشیده است نهاد مالکیت را فراتر از منافع فردی تعریف کند و آن را در خدمت رشد قابلیت‌ها و ارتقای شکوفایی انسانی قرار دهد. این نظریه با تأکید بر تعهد اجتماعی و اصل همبستگی، مالکیت را نهادی اجتماعی می‌داند که باید در راستای شکوفایی انسان عمل کند. اهمیت این دیدگاه در آن است که مالکیت، به عنوان یکی از ارکان اقتصاد، افزون بر نقشی که در تأمین رفاه و تولید ثروت دارد، باید به تعالی اجتماعی و انسانی نیز توجه داشته باشد. در پژوهش حاضر، با بررسی نظریه شکوفایی بشری در حقوق ایالات متحده آمریکا و تحلیل تطبیقی آن با آموزه‌های حقوق اسلامی، تلاش شده است تا امکان هم‌راستایی این دو منظومه حقوقی در حوزه حقوق مالکیت مورد مطالعه قرار گیرد. یافته‌های نوشتار پیش‌رو که با روش توصیفی تحلیلی سامان یافته، نشان می‌دهد که اگر چه در حقوق اسلامی، مالکیت به عنوان حقی مطلق و محترم شناسایی شده است، اما از طریق سازوکارهایی هم‌چون الزام به پرداخت زکات و خمس، تحریم احتکار، اصل تعاون و آموزه استخلاف، در عمل تحت نظارت مصالح عمومی قرار دارد. از این رو، بدون آن که نیاز به بازتعریف ماهیت سنتی حق مالکیت باشد، نظام فقهی اسلام با تأکید بر تعهدات اجتماعی مالک و هدف‌گذاری بر سعادت انسانی، زمینه‌ای برای مقایسه با مؤلفه‌های نظریه شکوفایی بشری فراهم می‌آورد. نتیجه مقاله هویداگر این مهم است که حقوق اسلامی، در بطن قواعد سنتی خود، ابزارهای مناسبی برای پاسخ‌گویی به دغدغه‌های اخلاقی و اجتماعی معاصر در حوزه حقوق مالکیت فراهم آورده است. واژگان کلیدی: تعهد اجتماعی، همبستگی اجتماعی، نظریه شکوفایی بشری، حقوق مالکیت.



مقدمه

تلقی کلاسیک از مالکیت به عنوان یک حق مطلق فردی که مبتنی بر آزادی و سلطه مالکانه است، همواره در نظام‌های حقوقی مدرن به ویژه ایالات متحده مورد نقد و بازاندیشی قرار گرفته است. یکی از مهم‌ترین رویکردهای انتقادی در این زمینه، نظریه شکوفایی بشری^۱ است که با تکیه بر مفاهیمی مانند شکوفایی، تأمین زندگی شایسته، تعهد اجتماعی و رشد قابلیت‌های انسانی، تلاش دارد نهاد مالکیت را از انحصار فردگرایی لیبرال خارج سازد و آن را در خدمت ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی قرار دهد. این نظریه با تأکید بر اصل هم‌بستگی اجتماعی و وابستگی متقابل افراد جامعه، مالکیت را نهادی دارای ظرفیت اجتماعی و اخلاقی معرفی می‌کند. به این ترتیب، تعهد اجتماعی به عنوان بعد ذاتی مالکیت مطرح می‌شود و نقش آن در ارتقای خیر جمعی مورد توجه قرار می‌گیرد. بر مبنای نظریه شکوفایی بشری، مالکیت رابطه‌ای اجتماعی است که تعهداتی را برای مالکان در قبال جامعه ایجاد می‌کند. این تعهدات، محدودیتی ذاتی در خود مالکیت هستند نه الزاماتی که تحمیل شده باشند. شکوفایی نه صرفاً به دارایی‌های مادی، بلکه به توانمندی‌های فرد بستگی دارد و به او این فرصت را می‌دهد که زندگی رضایت‌بخشی را تجربه کند. هیچ‌کس نمی‌تواند این توانایی‌ها را به تنهایی پرورش دهد. انسان‌ها برای رشد به دیگران و جامعه وابسته‌اند. وابستگی متقابل پایه‌ای است که بر اساس آن، همه صاحبان دارایی‌ها ملزم‌اند در حفظ و تقویت زیرساخت‌های مادی و اجتماعی جامعه مشارکت کنند. در این میان، بررسی تطبیقی نظریه شکوفایی بشری با حقوق اسلامی نه تنها امکان تحلیل دقیق‌تر ماهیت و کارکرد اجتماعی مالکیت را فراهم می‌کند، بلکه به فهم روشن‌تر مبانی قواعد اسلامی و ارزیابی کارکرد آن‌ها در تدوین و اجرای اصول و مقررات حقوقی ایران یاری می‌رساند. حقوق اسلامی در عین وفاداری به مفهوم سنتی حق مالکیت، با بهره‌گیری از اصول و احکام دینی مانند تعاون، تکافل، استخلاف و نیز نظام گسترده‌ای از تکالیف مالی و محدودیت‌های شرعی نظیر زکات، خمس و تحریم احتکار، چهارچوبی فراهم می‌آورد که مالکیت را به سوی مصالح عامه و سعادت اجتماعی سوق می‌دهد. این پژوهش با رویکردی تطبیقی میان دو منظومه فکری حقوق اسلام و ایالات متحده، در پی پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی اساسی است از جمله اینکه، نظریه شکوفایی بشری چه تحولی در تلقی

1. Human Flourishing

از نهاد مالکیت در حقوق آمریکا ایجاد کرده است؟ آیا می‌توان مفهوم تعهد اجتماعی مورد اشاره این نظریه را در حقوق اسلامی نیز بازشناسی کرد؟ کدام نهادها و مفاهیم فقهی اسلامی قابلیت ایفای نقش مشابه را دارند؟ حقوق اسلامی چگونه مالکیت را به سمت مصالح اجتماعی و شکوفایی انسانی سوق می‌دهد؟

آنچه به عنوان اهداف پژوهش می‌توان در نظر داشت، تبیین مفهومی و مبنایی نظریه شکوفایی بشری در حقوق آمریکا و جایگاه آن در حقوق مالکیت، تحلیل مؤلفه‌های اجتماعی مالکیت در احکام فقه اسلامی، بررسی امکان تطبیق یا هم‌گرایی میان نظریه شکوفایی بشری و دیدگاه اسلامی نسبت به مالکیت و کشف ظرفیت‌های فقه اسلامی برای تأمین اهداف نظریه شکوفایی بشری است. در این مسیر، به منظور تبیین نظریه شکوفایی بشری در حقوق آمریکا، عناصر اصلی آن یعنی «شکوفایی»، «مالکیت»، «تعهد اجتماعی» و «هم‌بستگی اجتماعی» مورد واکاوی قرار خواهند گرفت. سپس با تطبیق این مفاهیم با مفاهیم متناظر در حقوق اسلامی، تلاش خواهد شد تا با بازشناسی این عناصر در چهارچوب این نظام، قابلیت‌های آن در پاسخ‌گویی به خلاءهای موجود در شکل‌گیری نظریه شکوفایی بشری تبیین شود.

پیشینه پژوهش: نظریه شکوفایی بشری مفهومی نسبتاً نوظهور در حوزه حقوق مالکیت ایالات متحده آمریکاست. پژوهشی جامع در نظام حقوقی ایران به‌ویژه در حوزه حقوق مالکیت، در این زمینه مشاهده نمی‌شود. در مقابل، در بخش حقوق اسلامی، تحقیقات فراوانی در موضوعاتی مانند سعادت، تکلیف و مالکیت انجام شده است. با این حال، تحلیل ارتباط ساختاری و کارکردی این مفاهیم با نظریه شکوفایی بشری و تبیین رویکرد حقوق اسلامی به این دیدگاه نوین، مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است. از سوی دیگر، پژوهش‌های تطبیقی که با نگاه تحلیلی به مقایسه ساختاری و مفهومی میان نظام حقوقی اسلام و نظام حقوقی غرب (به‌ویژه آمریکا) در حوزه مالکیت بپردازند، ملاحظه نمی‌شود. این مقاله می‌کوشد با بهره‌گیری از رویکردی نظری و تطبیقی، ضمن بررسی مبنایی نظریه شکوفایی بشری و واکاوی مفاهیم بنیادین در حقوق اسلامی، شکاف مطالعاتی موجود را پر کند و گامی در جهت تبیین نسبت این دو دیدگاه در عرصه مالکیت بردارد. روش پژوهش: روش تحقیق در این مقاله، تحلیل نظری و تطبیقی است که با بهره‌گیری از منابع فقهی، تفاسیر حقوقی و نظریه‌های فلسفی انجام شده است. داده‌ها و مفاهیم از طریق مطالعه

کتابخانه‌ای گردآوری و سپس به صورت تحلیلی-توصیفی ارزیابی شده‌اند.

۱. نظریه شکوفایی بشری

۱.۱. مفهوم شکوفایی بشری

شکوفایی دارای معنای واحد و ثابتی نیست و در بسترهای فلسفی تعاریف متنوعی می‌یابد. شکوفایی در سنت ارسطویی با تمرکز بر فضیلت و عقلانیت تعریف می‌شود درحالی که در مکاتب مدرن مثل لیبرالیسم، ممکن است بر مفاهیمی مانند رضایت فردی یا ترجیحات شخصی تأکید شود. در پیوند با حقوق مالکیت باید توجه داشت که مالکیت صرفاً مفهومی فردی و اقتصادی نیست، بلکه دارای بعد اجتماعی نیز است. از این رو تحلیل شکوفایی باید در چهارچوب روابط اجتماعی و مختصات جامعه بشری صورت گیرد.

یکی از نخستین حقوق‌دانانی که ایده شکوفایی را به عنوان کارکرد نهاد مالکیت مطرح کرد، گریگوری الکساندر^۱، استاد حقوق دانشگاه کرنل^۲ است. او در آثار خود به ویژه کتاب مالکیت و شکوفایی انسانی^۳ (۲۰۱۸) تلاش می‌کند مالکیت را نه صرفاً به مثابه حقی فردی، بلکه به عنوان نهادی اجتماعی بازتعریف کند که هدف نهایی آن ارتقای شکوفایی انسانی است. در این راستا، الکساندر با الهام از سنت ارسطویی درباره فضیلت و زندگی نیک و همچنین، بهره‌گیری از نظریه توانمندی‌های انسانی آمارتیا سن و نوسبام^۴، چهارچوبی مفهومی ارائه می‌دهد که در آن، حقوق مالکیت باید در خدمت تحقق قابلیت‌های انسانی و مشارکت در زندگی اجتماعی قرار گیرد. از نظر ارسطو، همه خوبی‌ها به این دلیل ارزشمندند که یا بخشی از سعادت‌اند یا به آن منتهی می‌شوند (Alexander & Penalver, 2012, p. 81). بر اساس این نگاه، شکوفایی غایت زندگی انسانی است؛ یعنی نقطه‌ای که تمام فعالیت‌ها و انتخاب‌ها، آگاهانه یا ناآگاهانه، برای رسیدن به آن انجام می‌شوند. در این راستا، مالکیت زمانی ارزشمند است که به رشد و شکوفایی انسان بینجامد.

1. Gregory S Alexander

2. Cornell Law School

3. Property and Human Flourishing

۴. آمارتیا سن، اقتصاددان و فیلسوف هندی است که نظریه «توانمندی‌ها» را برای ارزیابی عدالت، فقر و توسعه انسانی ارائه کرد و برنده جایزه نوبل اقتصاد در سال ۱۹۹۸ شد. مارتا نوسبام، فیلسوف آمریکایی است که با گسترش نظریه سن، بُعد اخلاقی و انسانی «توانمندی‌ها» را در زمینه‌هایی مانند حقوق، جنسیت و آموزش توسعه داد.

شکوفایی بیش از آنکه به مالکیت یا ثروت مادی وابسته باشد، بر ظرفیت‌ها و توانمندی‌هایی استوار است که فرد توان بروز و پرورش آن‌ها را دارد. قابلیت‌های اساسی مثل آزادی انتخاب، استدلال عملی و جامعه‌پذیری اهمیت دارند (Alexander, 2013, p. 4).

شکوفایی انسانی دو بعد خوب زیستن و خوب عمل کردن را به هم آمیخته است. برای دستیابی به شکوفایی، انسان‌ها باید دست‌کم در شرایط قابل قبولی زندگی کنند؛ به‌گونه‌ای که نیازهای اساسی‌شان در مواقع ضروری برآورده شود. خوب عمل کردن یعنی زندگی بر پایه فضیلت که مستلزم پرورش ظرفیت انسانی برای استدلال و همکاری با دیگران است (Alexander & Penalver, 2012, p. 87). روشن است که شکوفایی نیازمند شرایط اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی حداقلی است و برای تحقق قابلیت‌ها، انسان نیازمند منابع بیرونی است که تنها از طریق رابطه با جهان مادی و اجتماعی ممکن می‌شود.

حقوق‌دان برجسته آمریکایی، مارگارت جین رادین^۱ تأکید می‌کند که «توسعه شخصیت نیازمند تصاحب برخی منابع بیرونی است؛ امری که ارتباط مستقیم با مفهوم شکوفایی انسانی دارد» (Radin, 1982, p. 957). مالکیت نه تنها به‌عنوان یک حق فردی، بلکه به‌عنوان ابزاری برای شکوفایی فرد معنا پیدا می‌کند. وی با تأکید بر دیدگاه‌های هگل و کانت، روابط مالکانه‌ای را موجه می‌داند که به خودسازی و تحقق فردی کمک کنند (Radin, 1993, p. 7).

از نظر هگل، مالکیت بیانگر اراده و شخصیت فرد است. از طریق تصاحب اشیا، فرد آزادی خود را عینیت می‌بخشد و به خودشکوفایی می‌رسد. کانت نیز معتقد است حقوق مالکیت برای خودمختاری ضروری‌اند و به فرد اجازه می‌دهند اهداف خود را دنبال کند. مالکیت امن با ایجاد ثبات مادی، زمینه‌ساز خلاقیت، بهره‌وری و برنامه‌ریزی بلندمدت می‌شود و شکوفایی انسان را تقویت می‌کند (Waldron, 2004). این توضیح روشن می‌کند که چرا باید مالکیت را به‌عنوان یکی از ابزارهای بنیادین برای توانمندسازی انسانی تلقی کرد.

هدف اصلی مالکیت، توانمند ساختن فرد برای دستیابی به شکوفایی انسانی است (Alexander, 2013, p. 2). با این حال، این توانمندسازی باید در چهارچوبی انجام شود که مانع تحقق شکوفایی

1. Margaret Jane Radin

دیگران نشود؛ چنان‌که گفته شده است که «فرد می‌تواند از دارایی خود آزادانه استفاده کند مشروط بر آنکه، این استفاده، توان دیگران را برای بهره‌گیری از ظرفیت‌های انسانی‌شان مختل نکند» (Feser, 2005, p. 103).

از اینجا مفهوم «کارکرد اجتماعی مالکیت» شکل می‌گیرد؛ یعنی ایده‌ای که مالکیت تنها در صورتی مشروع است که به شکوفایی عمومی خدمت کند. کارکرد اجتماعی مالکیت می‌تواند به‌عنوان مفهومی درک شود که هدف آن تأمین شکوفایی انسان برای همه شهروندان در هر کشوری است (Crawford, 2011, p. 1089).

در یک نظام عادلانه، مالکیت باید به‌گونه‌ای طراحی و محدود شود که در خدمت تحقق جمعی قابلیت‌ها قرار گیرد. رادین استدلال می‌کند که در دنیای غیرایده‌آل، باید میان آزادی بازار و حفاظت از شکوفایی انسانی توازن برقرار کرد (Radin, 1987, p. 1937). این نکته حائز اهمیت است که ارزش‌گذاری مطلق بر آزادی مالکیت می‌تواند به نادیده‌گرفتن ارزش‌هایی مانند عدالت و کرامت انسانی منجر شود. با این حال، این دیدگاه به معنای نفی آزادی در مالکیت نیست؛ زیرا هر فرد در تعیین شیوه زندگی مطلوب خود دارای حق انتخاب است و قانون جز در موارد استثنایی نباید در تعریف «زندگی خوب» مداخله کند. همان‌طور که نگهبان مرز یک ملک نباید به صاحب زمین مجاور دیکته کند چه نوع چمنی بکارد، قانون نیز نباید سبک خاصی از شکوفایی را بر دیگران تحمیل کند (Kaveny, 2012, p. 19).

در عین حال، باید بین بی‌طرفی دولت نسبت به سبک‌های زندگی مختلف و حمایت ساختاری از شرایط شکوفایی انسانی تمایز قائل شد. دولت می‌تواند با ایجاد زیرساخت‌ها و قوانین حمایتی، فضایی فراهم آورد که همه افراد صرف‌نظر از تفاوت‌های فردی و فرهنگی، فرصت رشد و تحقق قابلیت‌های خود را داشته باشند. این تعادل ظریف بین احترام به آزادی فردی و تأمین عدالت اجتماعی، اساس یک نظام حقوقی انسانی و پیشرو را تشکیل می‌دهد. شکوفایی بشری در مفهومی که تبیین شد، می‌تواند یادآور اسناد بین‌المللی مهمی باشد. ماده ۵ کنوانسیون بین‌المللی رفع تبعیض نژادی^۱ بر برابری در آموزش، اشتغال، بهداشت و خدمات اجتماعی بدون تبعیض تأکید دارد.

1. International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination (ICERD)

همچنین، کنوانسیون بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی^۱ در مواد ۶، ۷ و ۱۱، حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی از جمله حق کار، شرایط کاری ایمن و استاندارد زندگی مناسب، غذا، مسکن و بهداشت را تضمین می‌کند. این اسناد بر این نکته تأکید دارند که عدالت اجتماعی نه تنها شامل برابری حقوق قانونی، بلکه دسترسی برابر به منابع و فرصت‌ها برای زندگی باکیفیت است.

۲.۱. حق مالکیت^۲ با محور شکوفایی

مفهوم حق مالکیت در نظام حقوقی ایالات متحده آمریکا یکی از موضوعات چالش‌برانگیز حقوق خصوصی به شمار می‌آید. در ایالات متحده، مالکیت صرفاً به معنای در اختیار داشتن یک شیء نیست، بلکه به عنوان رابطه‌ای حقوقی و اجتماعی میان فرد و مال تعریف می‌شود که دربردارنده مجموعه‌ای از حقوق و اختیارات قانونی است.

گفته شده است مفهوم مالکیت بر یک شیء، به «بسته‌ای از حقوق»^۳ اشاره دارد که ممکن است در رابطه با آن شیء اعمال شود که عمدتاً شامل حقوق مربوط به تصرف و استفاده از ملک، محروم کردن دیگران و واگذاری ملک است (Merril & Henry, 2017, p. 217). این تعریف نشان می‌دهد که مالکیت شامل توانایی قانونی برای تصمیم‌گیری درباره استفاده، انتقال یا ممنوعیت استفاده دیگران می‌شود.

دیدگاهی نسبت به مالکیت نیز وجود دارد که آن را به عنوان رابطه‌ای میان فرد و شیء تلقی می‌کند. به این معنا که فرد دارای اختیار انحصاری نسبت به شیء خاص است و تصمیم او درباره آن شیء در نظم اجتماعی پذیرفته و محترم شمرده می‌شود. در این رویکرد، مالکیت مجموعه‌ای از حقوق، آزادی‌ها، قدرت‌ها، مصونیت‌ها و مسئولیت‌ها را به افراد در رابطه با منابع مادی اختصاص می‌دهد (Waldron, 1990, p. 52). با این حال، دیدگاه دیگری وجود دارد که مالکیت را نه صرفاً به عنوان رابطه‌ای میان فرد و دارایی، بلکه به مثابه نهادی اجتماعی می‌نگرد که وظیفه آن تنظیم روابط میان افراد است. در این چهارچوب، حقوق مالکیت، روابط اجتماعی را دربرمی‌گیرد و

1. International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (ICESCR)
2. Ownership
3. Bundle of Rights

ساختار می‌دهد و تنها در این پرتو می‌توان آن‌ها را به‌طور کافی درک و قضاوت کرد (Singer, 2000, p. 90). قانون مالکیت به ساختاردهی و شکل‌دهی به خطوط کلی روابط اجتماعی کمک می‌کند. انتخاب قوانین مالکیت ناگزیر مستلزم انتخاب‌هایی در مورد کیفیت و ماهیت روابط انسانی است (Singer, 2000, p. 88).

در حقوق خصوصی آمریکا، مالکیت به‌صورت سنتی با حق استفاده، دریافت منفعت و تصرف و انتقال مشخص می‌شود. همه این حق‌ها در حق محروم کردن تجمیع شده‌اند که هسته اصلی مالکیت را تشکیل می‌دهد (Singer et al, 2006, p. 3).

حقوق مالکیت آمریکا در دوره مدرن (قرن ۱۹) از توسعه الگوی لیبرال مالکیت استقبال کرده است. حوزه‌های قضایی قانون مدنی آمریکا به‌تدریج به این الگوی جدید روی آوردند و آرمان لیبرال برای یک حق مالکیت واقعی، مطلق، منحصر به فرد و دائمی را پذیرفتند که تابع اراده یک مالک واحد است (Parise, 2017, pp. 179-180). این مدل مالکیت که از سنت حقوق کامن‌لا ریشه گرفته است، بر آزادی فردی، حاکمیت مالک بر مال خود و حداقل دخالت نهادهای عمومی تأکید دارد. قرن ۲۰ شاهد تغییری در الگوی مالکیت در حوزه‌های قضایی قانون مدنی آمریکا بود. الگوی لیبرال مالکیت به‌تدریج با الگویی در حال جایگزینی بود که از کارکرد اجتماعی اموال حمایت می‌کرد (Parise, 2017, p. 259).

در این دیدگاه، مالکیت نه تنها باید حقوق فردی را تأمین کند، بلکه باید در راستای منافع عمومی و رفاه اجتماعی نیز عمل کند. این تغییر نشان‌دهنده تحول مهمی در درک حقوق مالکیت از یک ابزار فردگرایانه به ابزاری با مسئولیت اجتماعی است. امروزه در حقوق آمریکا، اصل آزادی مالکیت همچنان حفظ شده است، اما در کنار آن، مقررات مربوط به بهره‌برداری مسئولانه، محدودیت‌های زیست‌محیطی، مالیاتی و شهرسازی، بخشی از ساختار حقوق مالکیت را تشکیل می‌دهند. در کنار بررسی ساختار مالکیت در حقوق آمریکا، توجه به رویکردهای بین‌المللی درباره مالکیت و اسناد مرتبط در این حوزه نیز خالی از فایده نیست. حق مالکیت به‌عنوان یکی از حقوق اساسی بشر در اسناد بین‌المللی به‌صراحت مورد توجه قرار گرفته است. در ماده ۱۷ اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است «هرکس حق دارد به‌تنهایی یا به‌صورت جمعی مالکیت داشته باشد.

هیچ‌کس را نمی‌توان خودسرانه از مالکیت خود محروم کرد»^۱. این ماده نشان‌دهنده اهمیت حفاظت از دارایی‌های فردی و تضمین امنیت اقتصادی افراد است. مواد ۲۳ و ۲۵ اعلامیه با تأکید بر شرایط عادلانه کاری و استاندارد زندگی مناسب و رفاه اجتماعی در پرتوی نظریه شکوفایی بشری، نشان می‌دهد که انسان باید مالک استعدادها، محصول کار، زمان و شرایط کاری خود باشد. مالکیت شرط رشد کرامت انسانی، عدالت اجتماعی و بالندگی فردی است. بدون رعایت این حقوق، کارگر صرفاً ابزار تولید باقی می‌ماند و شکوفایی انسانی محقق نمی‌شود. ماده ۱ پروتکل ۱ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، در متنی کامل‌تر، افزون‌بر به رسمیت شناختن حق مالکیت، به امکان محدودیت در آن به سبب منافع عمومی و نیز به حق دولت در دریافت مالیات اشاره کرده است.^۲ در سطح جوامع بومی و محلی نیز ماده ۲۶ اعلامیه سازمان ملل درباره حقوق مردم بومی و جوامع محلی، حق مالکیت و کنترل بر زمین‌ها و منابع سنتی را تضمین می‌کند.^۳ این موضوع نشان‌دهنده توجه به ابعاد فرهنگی و اجتماعی مالکیت است.

۳.۱. تعهد اجتماعی^۴

تعهد اجتماعی به معنای الزام مالکان به مشارکت در فراهم‌سازی شرایط مادی و ساختاری است که یک جامعه انسانی برای تحقق شکوفایی اعضای خود بدان نیاز دارد (Alexander, 2018, p. 56). این مفهوم ناظر به تعهدات عام اجتماعی است که همه اعضای جامعه در قبال آن مسئول‌اند؛ در کنار تعهدات خاصی که نسبت به افراد یا گروه‌های معین درون اجتماع برقرار می‌شود و مبتنی بر روابط خاص شخصی یا نهادی است (Alexander, 2018, p. 57). در چهارچوب نظریه شکوفایی انسانی، اجتماع بستری است که منابع، فرصت‌ها و نهادهای لازم را برای توسعه

1. (1) Everyone has the right to own property alone as well as in association with others. (2) No one shall be arbitrarily deprived of his property.

2. ARTICLE 1(Protection of property): Every natural or legal person is entitled to the peaceful enjoyment of his possessions. No one shall be deprived of his possessions except in the public interest and subject to the conditions provided for by law and by the general principles of international law.

The preceding provisions shall not, however, in any way impair the right of a State to enforce such laws as it deems necessary to control the use of property in accordance with the general interest or to secure the payment of taxes or other contributions or penalties

3. Indigenous peoples have the right to the lands, territories and resources which they have traditionally owned, occupied or otherwise used or acquired

4. Social Obligation

قابلیت‌های انسانی فراهم می‌کند. در این زمینه، مالکان مکلف‌اند با بهره‌گیری از دارایی‌ها و اموال خود به‌گونه‌ای در جامعه مشارکت کنند که رشد قابلیت‌های اساسی دیگران را امکان‌پذیر سازد. تعهد اجتماعی در حقوق مالکیت آمریکا، مفهومی بنیادین و درهم‌تنیده با مالکیت است؛ زیرا حقوق مالکیت ذاتاً رابطه‌ای اجتماعی است و به دلیل این ویژگی، مالکان الزاماً تعهداتی در قبال دیگران دارند (Alexander, 2013, p. 2). تعهدات اجتماعی نه به‌عنوان محدودیت‌هایی تحمیلی از بیرون، بلکه به‌مثابه بخشی درونی و ذاتی از ساختار حقوق مالکیت قابل درک‌اند (Alexander, 2008, p. 1071). در این معنا، تعهد اجتماعی ویژگی ذاتی مالکیت است.

تعهد اجتماعی نه تنها با مفاهیم آزادی و مالکیت در تضاد نیست، بلکه خود بخشی جدایی‌ناپذیر از تعریف مالکیت به‌شمار می‌آید؛ چنان‌که گفته شده مالکیت مجموعه‌ای از حقوق و امتیازات و همچنین، تعهدات است (Merrill & Henry, 2017, p. 217) و آزادی فردی زمانی معنا می‌یابد که تعهد متقابل در حوزه حقوق مالکیت درک شود (Purdy, 2008, p. 950).

محدودیت‌های مالک در بهره‌برداری از مالکیت، تجلی تعهد او نسبت به رعایت حقوق اجتماعی است. همان‌طور که گفته شده است، مالکان علاوه بر داشتن حقوق، تعهداتی نیز دارند. در مقابل حقوقی که قانون مالکیت به آن‌ها اعطا می‌کند، مالکان وظیفه دارند که از اموال خود به‌گونه‌ای استفاده کنند که به دیگران آسیبی وارد نشود (Singer, 2000, p. 89).

حقوق‌دان برجسته آمریکایی، ویلیام سینگر، سه مدل از مالکیت را برای فهم بهتر دکترین تصرف بررسی می‌کند. در مدل اول، مالکیت همچون قلعه‌ای تلقی می‌شود که در آن مالک از اختیارات مطلق برخوردار است. مدل دوم، مالکیت را نوعی سرمایه‌گذاری اقتصادی می‌بیند که بر حمایت از انتظارات سرمایه‌گذاران تأکید دارد، اما در مدل شهروندی که مدل منتخب اوست، مالکیت صرفاً مجموعه‌ای از حقوق نیست، بلکه شامل تعهدات اجتماعی نیز است. در این الگو، مالک عضوی از جامعه تلقی می‌شود که باید در برابر دیگران متعهد باشد. از دیدگاه او، مدل شهروندی با تأکید بر تعهد اجتماعی مالکان، چهارچوبی عادلانه‌تر و واقع‌بینانه‌تر برای حل تعارضات مالکیتی ارائه می‌دهد (Singer, 2006, p. 309).

۴.۱. وابستگی متقابل^۱

در حقوق مالکیت آمریکا، مفهوم وابستگی متقابل نشان‌دهنده فاصله گرفتن از تصور فردگرایانه و مطلق مالکیت است. همه انسان‌ها به شکوفایی نیاز دارند و افراد موظف‌اند در شکل‌گیری شرایطی که این شکوفایی را ممکن می‌سازد، مشارکت کنند. عضویت انسان در جامعه، امری اجتناب‌ناپذیر و ذاتی است نه انتخابی صرف که به دلایل شخصی یا سودمحور انجام شود؛ یعنی انسان به‌طور طبیعی و ناگزیر در بستر اجتماعی زاده می‌شود و شکل می‌گیرد (Alexander, 2006, p. 231). اینکه فایده‌گرایان جامعه را وسیله‌ای برای ارضای ترجیحات می‌دانند و قراردادگرایان زندگی اجتماعی را یک انتخاب داوطلبانه فرض می‌کنند، نشان از درک ضعیفی از اهمیت جامعه دارد (Alexander & Penalver, 2008, p. 140). اگر فردی برای شکوفایی خودش ارزش قائل باشد، باید شکوفایی سایر اعضای اجتماع را نیز به رسمیت بشناسد و از آن حمایت کند (Alexander & Penalver, 2008, p. 141).

جوامع ابزار میانجی هستند که از طریق آن‌ها می‌توانیم منابعی را که برای شکوفایی نیاز داریم، به دست آوریم. وابستگی ما به دیگران و جوامعی که در آن‌ها عضو هستیم، ما را به مشارکت در زندگی اجتماعی متعهد می‌کند و ما را به حمایت از شبکه‌ها و ساختارهای اجتماعی فرامی‌خواند؛ ساختارهایی که به ما کمک می‌کنند قابلیت‌های انسانی‌مان را پرورش دهیم و زمینه شکوفایی را فراهم آوریم (Alexander, 2013, pp. 5-6). برای درک رابطه بین مالکیت و وابستگی متقابل باید بر این تصور که عوامل اقتصادی مستقل عمل می‌کنند، غلبه کنیم. کنترل بر دارایی معنای خود را از طریق تنظیم جامعه به دست می‌آورد (Runge, 1984, p. 4). مالکیت در قالب روابط اجتماعی معنا پیدا می‌کند و متکی بر شبکه‌های اجتماعی است که افراد را به یکدیگر پیوند می‌دهد.

برداشت مطلق‌گرایانه از مالکیت، بازتاب‌دهنده و تقویت‌کننده فرهنگی از بیگانگی است که اهمیت تعلق داشتن به یک جامعه را نادیده می‌گیرد. این دیدگاه، هم شهروندی ما و هم عضویت‌مان در جوامع محلی را به کالا تبدیل می‌کند (Dagan, 2006, p. 1260). چنین نگرشی موجب می‌شود که مالکیت از بستر اجتماعی خود جدا و به یک حق صرفاً فردی و منفعل تبدیل شود غافل از

1. Interdependency

اینکه مالکیت در چهارچوب روابط اجتماعی و تعهدات متقابل معنا می‌یابد. وابستگی متقابل برای صاحبان دارایی این تعهد را ایجاد می‌کند که به روش‌های مناسب در توسعه زیرساخت‌های مادی جامعه مشارکت کنند (Dagan, 2006, p. 9). در غیاب قابل پیش‌بینی انتقال‌های داوطلبانه کافی، دولت ممکن است مجبور شود که برای وادار کردن ثروتمندان به تقسیم ثروت خود با فقرا وارد عمل شود تا فقرا بتوانند توانایی‌های لازم را توسعه دهند (Alexander, 2013, p. 6).

۵.۱. نقد و ارزیابی نظریه شکوفایی بشری

اندیشمندان در پیشبرد انگیزه شکوفایی در مالکیت هم‌نظر نیستند. از منظر لیبرتارین‌ها^۱، محدود کردن مالکیت یا بازار کالاها به دلایل متعدد می‌تواند مانع آزادی فردی شود. اگر افراد بالغ و آگاه قادر به مبادله و مالکیت آزاد منابع خود هستند، جلوگیری از این مبادلات نه تنها نوعی اجبار است، بلکه ممکن است توانایی آن‌ها برای شکوفایی شخصی را محدود کند. رابرت نوزیک^۲ استدلال می‌کند که توزیع‌های هدفمند^۳ مثل آنچه هدف آن شکوفایی جمعی است، درحقیقت، آزادی افراد را نقض می‌کند. او معتقد است مالیات برای تحقق چنین نظریات توزیعی، عملاً به نوعی کار اجباری روی انسان‌ها تبدیل می‌شود. نوزیک با حمایت از ایده دولت حداقلی و اینکه هر دولت گسترده‌تری حقوق افراد را نقض خواهد کرد (Nozick, 2017, p. 333)، بر این باور است وقتی دولت برای حمایت از همه، برخی را مجبور به پرداخت هزینه می‌کند، این کار با اصول اخلاقی مربوط به شیوه رفتار با افراد در تضاد است (Nozick, 2017, p. 51). بنابراین، وی نماینده دیدگاهی است که بین مالکیت و شکوفایی جمعی فاصله می‌اندازد و ترجیح می‌دهد مالکیت خصوصی به جای پیروی از آثار توزیعی از پیش طراحی شده آزاد باشد. گفته شده است، «وضعیت جهان بدون کنترل مؤثر دولت با ایجاد عدم قطعیت و ناامنی، برنامه‌ریزی را دشوار می‌کند و مانع استفاده مؤثر افراد از استعدادها و کالاهای بیرونی‌شان می‌شود» (Epstein, 1985, p. 3)، اما باید مرزی برای مداخله دولت قائل بود. حقوق دولت هرگز نمی‌تواند از حقوق افراد خصوصی که

1. Libertarians
2. Robert Nozick
3. patterned distributions

نماینده آن است، فراتر رود (Epstein, 1985, p. 75).

در حقوق آمریکا، برخی در برابر هرگونه تفسیر مبتنی بر مزیت حقوق جمعی مقاومت کرده‌اند. رندی بارنت تفسیر جمع‌گرایانه از متمم دهم^۱ قانون اساسی را رد می‌کند. دیدگاه جمع‌گرایانه بر این باور است که واژه مردم در متمم دهم و بخش‌های دیگر قانون اساسی معنایی جمعی دارد، پس در متمم نهم^۲ نیز باید به همان معنا فهمیده شود (Barnett, 2006, p. 16). بارنت در برابر این برداشت، از مدل حقوق طبیعی فردی دفاع می‌کند و استدلالش این است که متمم نهم دقیقاً بر معنای ظاهری خود دلالت می‌کند. تفسیر اختیارات دولت فدرال باید به گونه‌ای محدود باشد که آسیبی به حقوق فردی وارد نکند (Barnett, 2006, p. 1).

اقتصاددانان بازار آزاد نیز هشدار می‌دهند که محدود کردن مالکیت ممکن است کارایی اقتصادی را کاهش دهد. به عنوان مثال، اگر امکان فروش یا استفاده آزاد از منابع محدود شود، منابع موجود به افراد نیازمند یا کارآمد منتقل نخواهند شد و در نتیجه، فرصت‌های واقعی برای شکوفایی انسانی کاهش می‌یابد. لزومی به پیروی از ایده تعهد اجتماعی در کسب‌وکارها وجود ندارد. فریدمن بر این باور است که وظیفه اصلی کسب‌وکار در جامعه آزاد، کسب سود مشروع است و شعار مسئولیت اجتماعی اغلب پوششی برای منافع شخصی یا جلب محبوبیت است که در نهایت، آزادی اقتصادی را تضعیف می‌کند (Friedman, 1970, p. 5).

برخی از اقتصاددانان هشدار داده‌اند که هرچه قدرت تصمیم‌گیری در یک جامعه بیشتر به دست یک نهاد مرکزی متمرکز شود، خطر دیکتاتوری افزایش می‌یابد؛ حتی اگر در ظاهر قدرت مرکزی از طریق رأی‌گیری و روندهای دمکراتیک مشروعیت داشته باشد. دلیلش این است که برای اجرای برنامه‌ریزی سراسری، ابزارهای قهری و قدرت نامحدود لازم است و این عملاً آزادی فردی را از بین می‌برد. آزادی فردی را نمی‌توان با برتری یک هدف واحد که کل جامعه دائماً تابع آن است، تطبیق داد (Hayek & Caldwell, 2014, p. 50). نظم خودجوش بازار یگانه ابزاری است که

۱. متمم دهم مقرر داشته است که «اختیاراتی که به موجب قانون اساسی به دولت فدرال ایالات متحده واگذار نشده یا برای ایالت‌ها ممنوع نشده است، برای ایالت‌ها یا برای مردم محفوظ خواهد بود».

۲. متمم نهم مقرر داشته است که «ذکر برخی حقوق در قانون اساسی نباید به گونه‌ای تفسیر شود که موجب انکار یا کوچک شمردن سایر حقوقی شود که مردم برای خود محفوظ داشته‌اند».

می‌تواند هماهنگی بین افراد را ممکن سازد و افراد را به اهدافشان برساند. بازار بهترین شیوه برای نظم‌بخشی جامعه است و این نظم خودجوش، سعادت و خیر اجتماعی را به ارمغان می‌آورد (مسعودی و همکاران، ۱۴۰۲، ص. ۲۲۶).

ایده دیگری که در تقابل با نظریه شکوفایی بشری و نتیجه آن یعنی تعهد اجتماعی قرار دارد، تئوری مرسوم فایده‌گرایی^۱ است. در چهارچوب فایده‌گرایی، فرد صرفاً به‌متابه یکی از اجزای سازنده منفعت کلان در نظر گرفته می‌شود؛ اجزایی که تجربه‌هایی همچون میل، لذت و درد را از سر می‌گذرانند. از این رو رویکرد فایده‌گرایانه هنگام پرداختن به سود فردی، جایگاهی برای مقوله تعهد اجتماعی قائل نیست (Sen & Williams, 1982, p. 4). آنچه در بدو امر ضرورت دارد، کسب لذت و رضایت فرد است و به‌طور غیرمستقیم جامعه نیز به ثروت دست می‌یابد. در دیدگاه فایده‌گرایی، نفع جامعه از طریق برآیند منافع اعضای جامعه تأمین می‌شود و الزام به ایفای تعهد اجتماعی به‌صورت رکن مستقل و ذاتی در آن وجود ندارد. از دید فایده‌گرایان، محدود کردن مالکیت ممکن است رفاه اجتماعی را کاهش دهد. حتی اگر برخی مبادلات از نظر فرهنگی یا اخلاقی نامطلوب باشند، منع آن‌ها ممکن است فرصت‌هایی برای بهبود زندگی و تحقق پتانسیل انسانی را از بین ببرد.

در برابر نظریه شکوفایی بشری، برخی از فلاسفه، شکوفایی را در گروی پیروی از منافع شخصی می‌پندارند و معتقدند شکوفایی انسان وابسته به عقلانیت، حفظ خودارزشمندی و پیگیری منافع عقلانی فردی است. بر این اساس، اخلاق جمع‌گرا مخرب است و پروژه‌های جمع‌گرایانه و برنامه‌های رفاهی دولتی با قربانی کردن برخی افراد برای منافع دیگران، حقوق فردی را نقض می‌کنند. مثلاً گفته شده است که «ذهن جمع‌گرا می‌تواند می‌تواند انسان‌های زنده را به‌خاطر منافع ادعایی علم یا صنعت عمومی یا برای نسل‌هایی که هنوز زاده نشده‌اند، قربانی و این را کاری اخلاقی یا مطلوب تلقی کند» (Rand, 1964, p. 80). این دیدگاه همه حقوق را متعلق به فرد می‌داند و بر این باور است که حقوق جمعی یک تناقض است (Rand, 1964, p. 96).

در برخی دیدگاه‌ها، آزادی فردی ارزشی بنیادین و پیش‌شرط شکوفایی انسان به شمار می‌رود. در این رویکرد تعهدات اجتماعی تا جایی پذیرفته می‌شوند که با آزادی فرد تعارضی نداشته باشند.

1. Utilitarianism

در برخی قرائت‌ها، تأکید بر حقوق و استقلال فردی به حد افراط می‌رسد. به عنوان نمونه، مکس اشتیرنر^۱، تقریباً هرگونه الزام اخلاقی یا تعهد به دیگری را انکار می‌کند و تنها «خود یکتا» را واقعی می‌داند (Leopold, 2023).

۶.۱. جلوه‌های نظریه شکوفایی بشری در حقوق آمریکا

۱.۶.۱. اصل تملک اجباری^۲

این اصل به قدرت دولت در تصاحب اموال خصوصی و تبدیل آن به استفاده عمومی اشاره دارد (Stoebuck, 1971, p. 556). تملک اجباری در نظام حقوقی ایالات متحده آمریکا یکی از مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین مفاهیم در حوزه حقوق مالکیت است که بیان می‌کند دولت می‌تواند برای منافع و پروژه‌های عمومی مانند مدرسه، جاده یا حتی توسعه اقتصادی شهری، اموال خصوصی را تملک کند. این تملک مشروط به اراده مالک نیست، بلکه در صورت مخالفت وی نیز انجام می‌پذیرد. تعلق به جامعه و نفع عمومی می‌تواند مقدم بر حق مالکیت فردی شود. حفظ حقوق فردی مالک نیز با پرداخت عوض عادلانه^۳ تأمین می‌شود. این ابزار برای غلبه بر انحصاراتی ایجاد شده است که پیشبرد پروژه‌های عمومی را ناممکن می‌سازد. برای مثال، در فرضی که مدیران شهری قصد دارند فرودگاهی جدید برای رفع نیاز شهروندان بسازند و با توجه به موقعیت جغرافیایی، احداث فرودگاه مستلزم استفاده از زمینی است که مالکیت آن متعلق به اشخاص خصوصی است، دولت ناچار است این املاک را خریداری کند. تملک اجباری به دولت این امکان را می‌دهد که با صرف هزینه کمتر برای مالیات‌دهندگان، از مزایای احداث فرودگاه بهره‌مند شود درحالی‌که خرید هر قطعه زمین از طریق معاملات جداگانه در بازار هزینه بیشتری دربردارد. از منظر تعهد اجتماعی نیز می‌توان این موضوع را تحلیل کرد. ظرفیت‌های لازم برای شکوفایی افراد نه تنها وابسته به وجود شبکه‌های اجتماعی است که افراد بتوانند در آن آزادی را تجربه کنند، بلکه به عناصر مادی و زیرساختی نیز بستگی دارد که بدون آن‌ها فعالیت‌های اجتماعی ممکن نیست (Taylor, 1985, p. 205). تحلیل این اصل از منظر تعهدات اجتماعی ناشی از مالکیت، رویکردی نوگرا و انتقادی به

1. Max Stirner

2. Eminent Domain

3. Just Compensation

یکی از مهم‌ترین ابزارهای مداخله دولت در حقوق مالکیت است. در این چهارچوب، مالکیت نهادی اجتماعی تلقی می‌شود که در خدمت غایات اجتماعی از جمله شکوفایی انسانی، عدالت توزیعی و منافع عمومی قرار دارد.

۲.۶.۱. قوانین حفاظت تاریخی

قوانین حفاظت تاریخی، محدودیت‌های قابل توجهی بر اختیارات مالک ساختمان‌های تاریخی یا زمین‌های واقع در مناطق تاریخی اعمال می‌کنند. این محدودیت‌ها بر پایه تعهد اجتماعی مالک استوارند. برای مثال، ممکن است سازمان مسئول حفظ مناطق تاریخی، طرح پیشنهادی بازسازی یک خانه مسکونی را تأیید نکند؛ با این استدلال که سبک طراحی پیشنهادی آشکارا با ویژگی‌های ساختمان‌های موجود و هویت تاریخی منطقه ناسازگار است. هر مالک تعهد دارد که ارزش تاریخی املاک خود را حفظ کند؛ زیرا این امکان نماد زندگی و فرهنگ جامعه‌ای هستند که در طول زمان شکل گرفته‌اند (O'Neill, 2001, p. 695). ویژگی منحصربه‌فرد و یگانگی فرهنگی نواحی تاریخی، مالکان املاک در این مناطق را ملزم به رعایت حقوق سایر مالکین و جامعه می‌کند. نتیجه پرونده پن سنترال علیه کمیسیون حفظ آثار تاریخی شهر نیویورک^۱ به خوبی نمایانگر تعهد مالکین به حفاظت از اموال تاریخی در حقوق ایالات متحده آمریکاست^۲. امکان فرهنگی با معماری غنی و متمایز، جزء جدایی‌ناپذیری از هویت جامعه شهری و ساکنان آن هستند. بناهای تاریخی حافظه جمعی شهر را شکل می‌دهند و تخریب یا تغییر بنیادین آن‌ها به نابودی این حافظه منجر می‌شود. محو حافظه تاریخی یک جامعه موجب بی‌ثباتی فرهنگ آن می‌شود و پیامدهای

1. Penn Central Transportation Co. v. New York

۲. کمیسیون لندمارک شهر نیویورک، ترمینال معروف گراندسنترال را به دلیل نمای بی‌نظیر هنرهای زیبای قرن‌نوزدهمی آن به عنوان یک مکان برجسته تاریخی تعیین کرده بود. مالک ترمینال، شرکت پن سنترال، قصد داشت یک ساختمان تجاری چندطبقه در بالای ترمینال احداث کند، اما کمیسیون دو طرح ارائه شده را رد کرد. دلیل کمیسیون این بود که هر دو طرح، آسیب جدی به جنبه‌های منحصربه‌فرد ترمینال وارد می‌کند. مالک در دادگاه طرح دعوی کرد و مدعی شد که مخالفت کمیسیون با توسعه فضای هوایی بالای ترمینال به منزله تصرف غیرقانونی اموال خصوصی است، اما دادگاه اقدامات کمیسیون را تأیید و استدلال کرد که هیچ کاهش قابل توجهی در ارزش ملک رخ نداده است؛ زیرا مالک هنوز می‌تواند با استفاده‌های احتمالی از فضای هوایی بالای ترمینال، بازده معقولی از سرمایه خود به دست آورد. دادگاه تجدیدنظر نیویورک نیز بر این استدلال تأکید کرد که جامعه منافع مشروعی در بهره‌برداری از ارزش منبعی دارد که ناشی از مشارکت و مالکیت جمعی است.

سیاسی بالقوه شدیدی به دنبال دارد. به همین دلیل، در طول تاریخ، رژیم‌های سرکوبگر بارها تلاش کرده‌اند خاطرات تاریخی فرهنگ‌های گذشته را پاک کنند؛ زیرا این حافظه ظرفیت‌های لازم برای پرورش شهروندی آزاد و قوی را فراهم می‌کند (Alexander, 2008, p. 795).

۳.۶.۱. مقررات محیط‌زیستی^۱

در جوامع مدرن، مفهوم مالکیت به منابع طبیعی و محیط‌زیست نیز گسترش یافته است. ایجاد تعادل میان تعهدات اجتماعی و نیاز به پایداری زیست‌محیطی یکی از چالش‌های اساسی محسوب می‌شود. مالکیت منابع طبیعی اغلب با تعهداتی برای حفاظت و صیانت از آن‌ها در برابر نسل‌های آینده همراه است که ممکن است با منافع اقتصادی کوتاه‌مدت در تضاد قرار گیرد. تقریباً تمام مقررات محدودکننده زیست‌محیطی را می‌توان بر اساس تعهد اجتماعی و نظریه شکوفایی بشری توجیه کرد.

دعوی لوکاس نمونه بارزی از تعهد مالک به حفاظت محیط‌زیست است.^۲ خواهان زمینی در ساحل خریداری کرد تا خانه‌ای بسازد، اما ایالت کارولینای جنوبی با تصویب قانونی، ساخت‌وساز در آن منطقه را به‌منظور جلوگیری از فرسایش ساحلی و آسیب‌های زیست‌محیطی ممنوع کرد. لوکاس ادعا کرد که این قانون عملاً مالکیت او را از بین برده و او مستحق دریافت خسارت است. دادگاه عالی حکم داد که برای مالک محدودیت ایجاد شده و او مستحق دریافت غرامت است. دادگاه به‌طور ضمنی به مشروعیت هدف زیست‌محیطی نیز اشاره کرد. این امر نشان داد که مقررات زیست‌محیطی می‌توانند حق مالک را محدود کنند. هم‌بستگی اجتماعی با نسل‌های آینده و محیط‌زیست به‌عنوان توجیه محدودسازی مالکیت به رسمیت شناخته شد. توسعه اقتصادی و حفاظت از محیط‌زیست به‌عنوان دو رکن اساسی در تحقق شکوفایی بشری رابطه‌ای متقابل و پیچیده دارند. از یک سو رشد اقتصادی می‌تواند با افزایش مصرف منابع طبیعی و ایجاد آلودگی فشار زیادی بر اکوسیستم‌ها وارد کند. از سوی دیگر، اقتصاد پایدار و قوی این امکان را فراهم می‌آورد که سرمایه‌گذاری بیشتری در فناوری‌های پاک و انرژی‌های تجدیدپذیر صورت گیرد. در

1. Environmental Regulations

2. Lucas v. South Carolina Coastal Council (1992).

واقع، توسعه پایدار زمانی محقق می‌شود که میان رشد اقتصادی و حفاظت از محیط‌زیست توازن برقرار شود. در این زمینه، مطالعه برخی از اسناد بین‌المللی مفید به نظر می‌رسد. اهداف توسعه پایدار سازمان ملل^۱ که در سال ۲۰۱۵ توسط سازمان ملل متحد به‌عنوان فراخوانی جهانی برای اقدام جهت پایان دادن به فقر تصویب شده است، در بخش‌های اول (پایان دادن به فقر)، هفتم (دسترسی به انرژی پاک)، یازدهم (شهرهای پایدار) و سیزدهم (مقابله با تغییرات اقلیمی)، به ارتباط متقابل توسعه اقتصادی و اجتماعی با حفاظت از محیط‌زیست اشاره کرده است. ماده ۲ کنوانسیون چهارچوب سازمان ملل درباره تغییرات اقلیمی^۲، به‌صراحت هدف خود را در پایدار کردن سطح انتشار گازهای گلخانه‌ای و تشویق توسعه پایدار بیان می‌کند؛ امری که نشان می‌دهد توسعه پایدار نیازمند تعادل بین رشد اقتصادی، حفاظت محیط‌زیست و رفاه اجتماعی است. در زمینه توسعه پایدار که ارتباط تنگاتنگی با رشد و شکوفایی جوامع انسانی دارد، اسناد بین‌المللی چهارچوب عملیاتی مشخصی ارائه می‌دهند. کنفرانس محیط‌زیست و توسعه^۳ که به‌طور غیررسمی با عنوان اجلاس زمین شناخته می‌شود، با هدف یافتن راه‌های جدیدی برای کشورها جهت حفظ منابع طبیعی و کاهش چشمگیر آلودگی در عین توسعه اقتصادی، در بخش اول که به ابعاد اجتماعی و اقتصادی اختصاص دارد، برنامه‌هایی را برای کاهش فقر و کمک به ایجاد اقتصاد پایدار پوشش می‌دهد و در بخش دوم، به حفاظت و مدیریت منابع برای توسعه می‌پردازد (Bily, 2024).

۲. دیدگاه حقوق اسلامی

در بررسی نظریه شکوفایی بشری، به تحلیل چهار رکن کلیدی شامل شکوفایی، مالکیت، تعهد اجتماعی و وابستگی متقابل پرداختیم. هریک از این عناصر با جهت‌گیری خاص، نقشی اساسی در شکل‌دهی و تکمیل محتوای این نظریه ایفا می‌کنند. این نظریه در متون اسلامی مطرح نشده است، اما بازشناسی دقیق معادل این مؤلفه‌ها در منابع اسلامی نشان می‌دهد که شناسایی و تطبیق آن با اصول حقوق اسلامی امکان‌پذیر است. این مطالعه، ما را با منبعی غنی از مفاهیم و آموزه‌هایی روبه‌رو می‌سازد که بازآفرینی هریک از آن‌ها می‌تواند فهمی جامع‌تر از این نظریه ارائه دهد و

1. The Sustainable Development Goals (SDGs)
2. United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC)
3. United Nations Conference on Environment and Development (UNCED)

تصویری کامل‌تر از آن ترسیم کند؛ تصویری که قابلیت طرح و بررسی در چهارچوب حقوق اسلامی را داراست. در اندیشه اسلامی، واژه «شکوفایی» به‌ندرت به کار رفته است، اما مفهوم متناظر با آن را می‌توان در واژه «سعادت» جست‌وجو کرد که در فلسفه اسلامی به‌ویژه در آثار فارابی و ابن‌سینا به‌عنوان کمالی که عقل، اخلاق و جامعه در تحقق آن نقش دارند، مطرح شده است. این سعادت همان به فعلیت رساندن قوای انسانی در مسیر عقلانیت، فضیلت و قرب الهی است. از این‌رو در این پژوهش، مفهوم سعادت در اندیشه اسلامی با شکوفایی انسانی در نظریه‌های معاصر تطبیق داده می‌شود. با این رویکرد که هر دو در پی بیان غایت حیات انسانی، فعلیت استعدادها و رشد هماهنگ ابعاد وجودی انسان هستند؛ گرچه چهارچوب‌های معرفتی و مبانی آن‌ها متفاوت است.

مالکیت در نظام حقوقی اسلام، حقی محترم، اما مشروط است. این حق، مشروط به تکالیفی است که به آن ماهیتی اجتماعی می‌بخشد. در بحث الزامات مالک در حقوق اسلامی، استفاده از واژه تکلیف اجتماعی دقیق‌تر از تعهد اجتماعی است؛ زیرا تکلیف برآمده از اراده شارع و دارای الزام شرعی است. معادل مفهومی هم‌بستگی اجتماعی در نظریه شکوفایی بشری، اصل «تعاون» در اندیشه اسلامی است؛ اصلی که با کارایی و اثربخشی بیشتر، زمینه‌ساز تحقق هم‌بستگی در جامعه مسلمانان می‌شود. اسلام با حفظ حرمت مالکیت خصوصی، چهارچوبی ارائه می‌دهد که عدالت اجتماعی، رفاه عمومی و هم‌بستگی اجتماعی را نیز تضمین می‌کند.

۱.۲. سعادت در اندیشه اسلامی

سعادت در فلسفه اسلامی، غایتی نهایی و ذاتی است که انسان آن را به‌خاطر خودش می‌جوید. از این منظر، همه ارزش‌های دیگر مانند عدالت یا آزادی فقط در صورتی ارزشمندند که به سعادت بینجامند. هرگاه انسان، غایاتی جز سعادت را در نظر گیرد و در پی آن‌ها باشد و گمان کند که آن اهداف موجب خیر و نیک‌بختی او خواهند شد، درحقیقت، مقصود نهایی او از طلب آن‌ها همان دستیابی به سعادت است (ابن‌سینا، ۱۳۶۰، ج ۱، ص. ۱۸۸).

فیلسوفان مسلمان به‌ویژه فارابی و ابن‌سینا، سعادت را در کمال نهایی انسان می‌دانند و انسان تنها در پرتوی عقل، فضیلت اخلاقی و مشارکت در جامعه‌ای نظام‌مند می‌تواند به این کمال نائل شود.

اعمالی که انسان را به سعادت می‌رسانند، نیکو هستند و از فضایل یعنی تمایلات و قوای درونی مثبت سرچشمه می‌گیرند. قوای تغذیه، حواس و تخیل در خدمت بدن قرار دارند، اما این خدمت در نهایت برای تعالی عقل است که غایت وجود انسان به شمار می‌رود (فارابی، بی‌تا، ص. ۱۰۱).

بهترین مردم کسی است که عقل خود را در عمل کامل کرده باشد و اخلاق نیکویی را که فضایل عملی را تشکیل می‌دهند، کسب کرده باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص. ۴۳۵). سعادت هر انسانی در رسیدن به کمال خاص خود اوست و کمالی که مختص انسان است، علم و اندیشه است. سعادت در پی بردن به حقیقت هستی، نگرستن به مبدأ اول و تفکر در افق اعلی است (بیومی، ۲۰۲۲م، ص. ۳۱۸).

از دیدگاه فارابی، نقش اجتماع در دستیابی به سعادت انکارناپذیر است. او معتقد است که سعادت تنها از طریق تشکیل جامعه‌ای فاضله امکان‌پذیر می‌شود. براین اساس، جامعه‌ای فاضله به شمار می‌رود که اعضای آن با همکاری و همیاری در مسیر تحقق سعادت حقیقی مشارکت داشته باشند. به باور فارابی، بدون زندگی اجتماعی، بسیاری از فضایل و کمالات انسانی مجال بروز و تحقق نمی‌یابند.

آن‌چنان‌که تبیین کرده است که «شهری که در آن هدف، همکاری در اموری است که حقیقتاً به سعادت منجر می‌شود، شهر فاضله است. جامعه‌ای که در آن همکاری برای رسیدن به سعادت مورد نظر است، جامعه فاضله است. ملتی که تمام شهرهای آن در آنچه به سعادت منجر می‌شود، همکاری می‌کنند، ملت فاضله است» (فارابی، بی‌تا، ص. ۱۱۳).

از سوی دیگر، سعادت نه تنها در بعد مادی، بلکه در نسبت با جهان فرامادی نیز معنا پیدا می‌کند. انسان در نگاه دینی، برای رسیدن به کمال ابدی و قرب الهی آفریده شده است. در نتیجه، دستیابی به سعادت نهایی تنها در سایه اطاعت از قوانین الهی و شکوفایی روح در مسیر حق ممکن است. ابن سینا، سعادت را مطلوب و مقصود نهایی انسان می‌داند که در عالمی ورای این جهان مادی و فانی وجود دارد. از نگاه او، آنچه در این جهان یافت می‌شود، صرفاً مقدمه‌ای برای نیل به سعادت حقیقی و دستیابی به کمالات انسانی است (ابن سینا، ۱۳۶۰، ج ۱، ص. ۱۹۳).

با این حال، نیل به سعادت محدود به جهان آخرت نیست، حیات مادی انسان نیز مستلزم پیمودن مراحل سعادت است؛ امری که در بستر اجتماع و از رهگذر پیروی از دستورات شرعی

تحقق می‌یابد؛ چنان‌که گفته شده است که «کمال و سعادت باید در حال حیات تحقق یابد و حیات انسان بی‌اجتماع حاصل نخواهد شد و کمال به معنای ظهور و بروز قوا و به فعلیت رسیدن استعدادهای نهفته انسان است و فعلیت قوا زمانی است که انسان در میان هموعان خود باشد» (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱۷، صص. ۶۵-۶۶). سعادت و کمال انسان و جوامع تنها در گرو اطاعت از قوانین الهی است. (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱۷، ص. ۴۹۲).

در جهان محدود و نابرابر کنونی، تحقق این سعادت نیازمند فراهم آمدن عدالت، کاهش تبعیض در دسترسی به منابع و فراهم شدن امکان رشد استعداد برای همه است.

دستیابی همگانی به سعادت نیازمند تدوین قانونی اجتماعی است که زمینه بهره‌مندی همه افراد از امکانات موجود را فراهم سازد؛ البته این قانون باید برخاسته از فطرت اجتماعی انسان و مبتنی بر غرایز طبیعی افراد جامعه باشد. همچنین، باید متناسب با شرایط واقعی و عینی جامعه تدوین شود تا تمام طبقات اجتماع، راه خود را به سوی کمال حیات طی کنند و در نتیجه، جامعه رو به کمال قدم بردارد و در این راه طبقات مختلف با برقرار کردن عدالت اجتماعی، کمک کار یکدیگر در سیر و پیشرفت شوند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص. ۲۷۹).

برخی فقه را ابزار تحقق کامل انسان و شکوفایی استعدادهای او می‌دانند. بر این مبنا، هدف شریعت، محدود به اطاعت محض از اصول و قوانین نیست، بلکه مقصود، هدایت انسان به سوی کمال و سعادت واقعی است. احکام الهی وسیله‌ای برای تحقق استعدادهای انسانی و رشد اخلاقی و عملی انسان هستند. برخلاف کسانی که احکام را تعبدی محض می‌دانند، برخی بر این باورند که احکام بر اساس مصالح و مفاسد واقعی تشریع شده‌اند. نهایتاً، هدف، سود رساندن به بندگان و دفع زیان از آنان است (عاملی، ۱۴۰۰ق، صص. ۳۳-۳۶). فایده احکام شرعی، آموزش مردم برای برقراری نظم معیشت در امور دنیوی است (حلی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۲). این نکته نشان می‌دهد که شریعت علاوه بر بعد عبادی و اخلاقی، جنبه اجتماعی و اقتصادی دارد. فقه سامان‌دهنده امور دنیا و آخرت است و به وسیله آن کمال نوع انسان تحقق می‌یابد. از راه فقه، آشنایی با اوامر و نواهی خدا حاصل می‌شود که سبب نجات و موجب استحقاق ثواب هستند. از این رو فقه از همه علوم برتر است (حلی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۲). فقه قانون دنیا و آخرت است (موسوی خمینی، ۱۴۲۶ق، ص. ۱۲).

۲.۲. مالکیت در حقوق اسلامی

۱.۲.۲. مفهوم مالکیت

از منظر شیخ انصاری، مالکیت نسبت بین مالک و مملوک است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص. ۹).^۱ برخی از فقها از مالکیت به معنای سلطنت فعلی یاد کرده‌اند (الطباطبایی الیزدی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص. ۵۸). مالکیت در فقه حنفی این‌گونه تعریف شده است که ارتباط مشروع بین یک شخص و چیزی که به او کنترل مطلق بر آن را می‌دهد و مانع کنترل دیگران بر آن می‌شود (محبوبی الحنفی، ۲۰۰۶م، ج ۳، ص. ۱۴۰). مالکیت، توانایی‌ای است که شرع برای تصرف ابتدایی در چیزی ایجاد می‌کند (حنفی، ۱۹۷۰م، ج ۶، ص. ۲۴۸). در فقه مالکی به استحقاق در چیزی به‌نحو مشروع، چه در عمل و چه در حکم، مالکیت می‌گویند (انصاری، ۱۳۵۰ق، ص. ۴۶۶). در فقه حنبلی، مالکیت توانایی مشروع برای تصرف در اموال است (ابن تیمیه، ۱۴۲۲ق، ص. ۳۰۰). در فقه شافعی، ملک به اختصاص شرعی تعریف شده است (ابن دهان، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص. ۱۲۲).^۲ با استناد به تعریف مالکیت در فقه اسلامی، می‌توان دریافت که مالکیت به‌منزله سلطه و حق شرعی است. در میان نظریات حقوق‌دانان اسلامی می‌توان ردپای تعریفی از مالکیت را ملاحظه کرد که بر جنبه تکلیفی آن اشاره دارد. مثلاً گفته شده، مالکیت یک ویژگی حقوقی است که مستلزم وظایف خاصی است. مالک تنها یکی از طرفین یک رابطه حقوقی است که برای او تعهداتی ایجاد می‌کند؛ همان‌طور که حقوقی را ایجاد می‌کند (خفیف، ۱۴۱۶ق، ص. ۷). مالکیت در اسلام با مسئولیت و وظیفه همراه است. مالک نمی‌تواند آن را به کار برد مگر برای مصلحت عمومی و در راه رضایت خداوند (صدر (امام)، بی‌تا، ص. ۱۱۵). با این حال، باید به نکته‌ای ظریف توجه داشت؛ مالکیت به‌منظور رعایت مصالح عامه یا بر اساس قاعده لاضرر، محدود شده است. این محدودیت برخلاف آنچه در نظریه شکوفایی بشری مطرح شده است، یک قید ذاتی در مالکیت نیست، بلکه با اتکا به ادله خارجی بر مطلق بودن مالکیت وارد شده است و قلمرو آن را محدود می‌کند. در فقه، مالکیت در ذات خود فقط حق است. تعهدات و تکالیف مالک، عوارض و احکام خارجی‌اند نه اجزای تشکیل‌دهنده

۱. «الملك فإنَّها نسبة بين المالك و المملوك».

۲. «اِختِصاصُ شَرْعِيٍّ بِمَحَلٍّ مُتَنَفِعٍ بِهِ يُطْلَقُ اِلِاتِّفَاعُ الْمَشْرُوعِ».

مالکیت. قاعده سلطنت بر یک حق محض دلالت دارد. می‌توان گفت این سلطنت است که اساس ملکیت اولیه را تشکیل داده است (کربلایی آقازاده و همکاران، ۱۴۰۳، ص. ۱۰). اگر تعهدی بر مالک بار شود از ناحیه ادله دیگر مثل قاعده لاضرر است. در فقه، تجزیه مالکیت به حقوق متعدد یا ترکیب حق و تعهد، مانند آنچه در ارکان نظریه شکوفایی بشری مطرح شده است، سابقه ندارد. از این رو می‌توان نقد اساسی به ایده نظریه شکوفایی بشری نسبت به مالکیت ارائه کرد؛ اینکه حقوق و تعهدات مربوط به مالکیت را با خود مالکیت خلط می‌کند (پیلوار، ۱۴۰۱، ص. ۶۳). حق مالکیت دارای یک کارکرد اجتماعی است، اما این به معنای کارکرد ذاتاً اجتماعی اعطاشده توسط جامعه نیست؛ زیرا این امر در نهایت، منجر به بیهودگی مفهوم حق می‌شود (الزحیلی، بی‌تا، ج ۷، ص. ۴۹۸۰). از دیدگاه اصولی می‌توان استدلال کرد که در علم حقوق، نهادهای حقوقی بر پایه یک مقتضی یا عنصر بنیادین شکل می‌گیرند. این مقتضی، مبنای پیدایش آثار حقوقی است. مقتضی مالکیت در واقع، همان سلطه و اختیار مالک بر مال محسوب می‌شود. حقوق در پیرامون مقتضی، مجموعه‌ای از آثار و احکام را به وجود می‌آورد. از جمله این آثار می‌توان به حقوق و تعهدات مالک اشاره کرد. تعهدات مالک زمانی پدیدار می‌شود که حقوق دیگران یا مصالح عمومی جامعه به‌عنوان مانع در برابر اعمال مطلق حق مالکیت قرار گیرند. به بیان دیگر، حق مالکیت محدود به رعایت حقوق اشخاص دیگر و منافع اجتماعی است.

در نظریه شکوفایی، دولت نقشی پررنگ در ایجاد زیرساخت‌ها و اعمال محدودیت‌ها دارد. پرسشی که ممکن است مطرح شود این است که در حقوق اسلامی، دولت چگونه و بر اساس چه مبنایی مجاز به تحدید مالکیت خصوصی است؟ گفته شده است که «محدودیت‌های متعددی توسط حکومت اسلامی در هر سه مرحله تملک، استفاده و انتقال وضع شده است تا مالکیت متعادل و متوازن باشد» (رضایی‌زاده و امینی طامه، ۱۳۹۸، ص. ۱۴۲). آنچه با موضوع بحث حاضر ارتباط دارد، دخالت دولت در تحدید استفاده از مالکیت خصوصی است. مبنای دخالت دولت را می‌توان با استناد به چند قاعده توجیه کرد. مهم‌ترین مبنای، تقدم منفعت عمومی بر منفعت خصوصی است.

گفته شده است که «اموال موجود در دنیا، متعلق به همه است و اموال خصوصی تنها به‌خاطر مصالح خاصه به بعضی از افراد جامعه اختصاص می‌یابد. در جایی که مالکیت فردی و خصوصی مزاحم با حق جمع باشد و حقوق جمع را ضایع سازد، بدون تردید رعایت مصلحت جمع مقدم بر

رعایت مصلحت فرد خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص. ۲۷۳). مبنای دیگر، قاعده فقهی ولایت حاکم بر ممتنع است. این قاعده که اهمیت بالایی در نظام زندگی و روابط اجتماعی مردم دارد و فقدان آن نظم اجتماعی در حوزه معاملات و احکام عبادی و اجتماعی را از بین می‌برد (الهیان و همکاران، ۱۴۰۰، ص. ۴۲)، به دولت اسلامی این اختیار را می‌دهد که در مواردی که فرد از تکالیف قانونی خود امتناع ورزد یا مانع تحقق منافع عمومی شود، به جای او تصمیم بگیرد. سومین مبنا، قاعده فقهی لاضرر است. این قاعده که جایگاهی برجسته در فقه اسلامی دارد، به دولت اجازه می‌دهد در شرایطی که مالکیت خصوصی سبب زیان به جامعه یا آسیب به منافع عمومی شود، نسبت به تحدید آن اقدام کند.

۲.۲.۲. انفال

در حقوق اسلامی، نهاد انفال و اموال عمومی جایگاهی مهم دارند که کارکرد اجتماعی مالکیت را از اساس متفاوت می‌کند. انفال که شامل زمین‌های موات، جنگل‌ها، معادن، دریاها، مراتع، اموال بدون وارث و منابع کلان طبیعی است، قابلیت تملک خصوصی را ندارند، ملک عموم جامعه‌اند و اختیار اداره و بهره‌برداری از آن‌ها در دست حاکم اسلامی قرار دارد. انفال به اموالی گفته می‌شود که امام (علیه السلام) به خاطر مقام امامتش، به طور خاص شایسته آن است؛ همان‌طور که پیامبر (صلی الله علیه و آله) به خاطر رهبری الهی خود شایسته آن بود (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص. ۳۴۱).

انفال را می‌توان مترادف با اموال عمومی دانست؛ زیرا گفته شده است که «تنها یک تفاوت بین انفال و اموال عمومی ذکر شده که این تفاوت نیز ظاهری و لفظی است. مالکیت اموال عمومی متعلق به عموم است، لکن مالکیت انفال متعلق به منصب و مقام امامت و رهبری جامعه اسلامی است» (حبیبی و نجارزاده، ۱۳۸۸، ص. ۶۳). مقصود از اینکه اموال عمومی متعلق به همه مردم است، این است که این اموال باید در جهت منافع و مصالح عمومی مورد استفاده قرار گیرند؛ همان‌گونه که در تعریف انفال نیز بر لزوم بهره‌برداری در راستای مصالح عمومی تأکید شده است. لذا می‌توان نتیجه گرفت اموال عمومی در حقوق موضوعه معادل معنی انفال در اسلام است. (حبیبی و نجارزاده، ۱۳۸۸، ص. ۶۴). فلسفه اصلی انفال، تضمین عدالت اجتماعی و اقتصادی و جلوگیری از انحصار ثروت است. کارکرد اجتماعی انفال در چند محور اساسی قابل توضیح است.

اول اینکه، انفال پشتوانه مالی حکومت اسلامی به شمار می‌آیند و امکان اداره کشور، تأمین هزینه‌های عمومی، دفاعی و آموزشی را بدون تحمیل هزینه سنگین بر مردم فراهم می‌سازند. دوم آنکه، انفال ابزار مهمی برای تحقق عدالت توزیعی هستند. منابع طبیعی و ثروت‌های کلان از طریق حاکم اسلامی در خدمت عموم مردم قرار می‌گیرند و برای رفع فقر، حمایت از مستضعفان و توسعه رفاه اجتماعی به کار گرفته می‌شوند. اسلام ضمن تأکید بر حفظ مالکیت خصوصی، بخشی از اموال را به انفال و مشترکات عمومی اختصاص داده است تا توازن میان حقوق فردی و مصالح جمعی برقرار شود و از طریق توزیع عادلانه، زمینه شکوفایی انسانی فراهم شود. در جوامع انسانی همواره برای مدیریت منابع مشترک مقرراتی تدوین شده است. این مقررات با هدف تعیین بخشی از اموال به‌عنوان دارایی عمومی و هدایت منافع آن‌ها به سود عموم مردم وضع می‌شوند. اگر اموال عمومی به‌درستی نگهداری نشوند و در مسیر تحقق اهداف جمعی قرار نگیرند، موجب نابسامانی و تضییع منافع جامعه خواهند شد. دین اسلام نیز اصول عقلایی حاکم بر روابط اجتماعی را تأیید کرده است و نهاد انفال نمونه‌ای روشن از این رویکرد به شمار می‌آید. امضایی بودن اغلب احکام سیاسی-اجتماعی اسلام نشان می‌دهد که شارع، اصول عقلایی حاکم بر روابط اجتماعی پذیرفته است (منتظر قائم، ۱۴۰۳، ص. ۷۵۳). این ایده با محدودیت‌های مالکیت در راستای منافع عمومی همخوانی دارد.

انفال نقش مهمی در تأمین منافع جامعه و هزینه‌کرد در امور عمومی دارد. به‌طور خلاصه می‌توان گفت «مالکیت در اسلام در مسیر جمع حق فردی و اجتماعی است. مسیر اعتدال است که اصل و ریشه‌اش، توحید، شاخه آن، احکام فقهی و حقوقی و میوه آن، رشد و شکوفایی جامعه اسلامی است» (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱۷، صص. ۲۷۳-۲۷۴).

۳.۲.۲. استخلاف

استخلاف در مالکیت به این معناست که مالکیت انسان اعتباری و نیابتی است. مالک حقیقی خداست و انسان باید در چهارچوبی که خدا تعیین کرده است، عمل کند. استخلاف یکی از مفاهیم بنیادین در اندیشه اقتصادی و اجتماعی اسلام است که بیان می‌کند انسان اموال را به‌عنوان امانت در اختیار دارد تا از آن در مسیری که مالک حقیقی تعیین کرده است، استفاده کند. دیدگاه استخلاف مانع فردگرایی در اقتصاد می‌شود و با زمینه‌سازی برای رشد جمعی، عدالت اجتماعی و

بهره‌وری از منابع، موجبات شکوفایی فردی و اجتماعی را فراهم می‌آورد. مالکیت خصوصی جانشینی فرد از طرف جامعه است و طبیعی است که فرد در تصرفاتش احساس مسئولیت کند (صدر، ۱۳۹۳، الف، صص. ۴۹-۵۲). بر اساس مبنای امانت، انسان چیزی از حقوق خود را از دست نمی‌دهد، بلکه سعادت و کمال خویش را در دنیا و آخرت تضمین می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۹۸).

خداوند تشریع مالکیت خصوصی را شیوه‌ای ساخته تا هر فرد به اقتضای این جانشینی رفتار کند؛ یعنی از این مال بهره‌گیرد و در مسیر منافع انسانی به کار بندد. پس مالکیت فرایندی است که فرد به سود جامعه و نیز به سود خود در ضمن اجتماع به کار می‌گیرد (صدر، ۱۳۹۳، ب، ص. ۳۸). منبع استخلاف قرآن کریم است و آثار حقوقی و اخلاقی فراوانی دارد. بیان شده است که آیه ۷ سوره مبارکه حدید^۱، مالکیت حقیقی را مخصوص خدا می‌شمرد و همه را نماینده او در این اموال می‌داند. این بینش می‌تواند دست و دل انسان را در انفاق باز کند و جامعه‌ای بر اساس پیوندهای عاطفی و روح اجتماعی و تعاون عمیق بسازد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، الف، ص. ۳۲۲).

هدف از جانشینی انسان فقط حفظ مصلحت فردی نیست، بلکه پایداری قوام جامعه و توجه به مصلحت اجتماعی اولویت است. در تفسیر آیه ۷ سوره حدید گفته شده است که خدا مال را به انسان عطا کرده و او را وکیل و جانشین خود ساخته است تا آن را انفاق کند (زمخشری، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص. ۴۳).

مالکیت خصوصی، حق فردی است که در آن منافع جمع در نظر گرفته می‌شود و او باید حق جمع را به عنوان یک وظیفه نه یک امر اختیاری در نظر بگیرد (عبده، ۱۹۸۴م، ج ۱، ص. ۱۴۱). خلافت آثار فراوانی دارد و یکی از مهم‌ترین آن‌ها، پذیرش تکالیف مالی در اسلام است. خداوند به انسان به سبب خلافت، حقی داده تا بر آنچه در جهان است، تسلط یابد، اما در کنار این حق، وظایف زیادی نیز بر دوش او نهاده است. یکی از این وظایف، پرداخت زکات است (عبده، ۱۳۹۷ق، صص. ۳۰ و ۳۱). پذیرش اینکه انسان خلیفه خداست، موجب می‌شود به راحتی از آنچه خدا به او عطا کرده است، انفاق کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص. ۵۲۵).

۱. «آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ...».

نمی‌توان استنباط از مفهوم استخلاف در اندیشه اسلامی را به آنچه تاکنون گفته شده است، محدود دانست. در این زمینه اشاره به دیدگاه غالب فقهای امامیه نیز سودمند است. به‌طور کلی، بیشتر مفسران شیعه امامیه با استناد به روایات معتبر، مصداق کامل آیه استخلاف را حضرت حجت (عج‌الله تعالی) می‌دانند و سایر تطبیق‌ها را ناقص تلقی می‌کنند. در میان مفسران امامیه، درباره مصداق آیه استخلاف (آیه ۵۵ سوره نور) دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است که عمدتاً بر محور امامت به‌عنوان کامل‌ترین مصداق این آیه شکل گرفته‌اند.

شیخ طوسی بر اساس روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)، حضرت مهدی (عج‌الله تعالی) را مصداق کامل این آیه معرفی می‌کند (طوسی، بی‌تا، ج ۷، صص. ۴۵۴-۴۵۸). شیخ طبرسی معتقد است که مراد از آیه استخلاف، اهل بیت (علیهم‌السلام) هستند که در زمان قیام مهدی (عج‌الله تعالی) خلافت را به دست می‌گیرند و در سراسر جهان قدرت خواهند یافت (طبرسی، ۱۳۶۳، ج ۱۷، ص. ۱۶۴). علامه طباطبایی در *المیزان* با پذیرش قاعده کلی آیه درباره حاکمیت صالحان، تأکید می‌کند که تحقق کامل استخلاف تنها در اجتماعی امکان‌پذیر است که با ظهور حضرت مهدی (عج‌الله تعالی) شکل می‌گیرد. با این حال، به‌صورت مسامحه‌آمیز می‌توان گفت که مراد از استخلاف، جانشینی همه امت نیز است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص. ۲۱۷). امام خمینی نیز خلافت را شأن بالقوه نوع انسان می‌داند. بدین معنا که هر انسانی استعداد خلافت دارد. با این حال، در مقام تحقق، این خلافت تنها در کسانی فعلیت می‌یابد که به فقر محض و فنا در حق رسیده باشند و این همان مقام انبیا و اولیای کامل است (موسوی خمینی، ۱۳۶۰، ص. ۳۱).

۳.۲. تعاون

در نظریه شکوفایی بشری، همکاری و حمایت متقابل بین افراد، زمینه را برای رشد و شکوفایی فراهم می‌کند. به همین ترتیب، در اسلام نیز تعاون و تکافل اجتماعی باعث بهبود روابط بین مسلمانان می‌شود و محیطی سالم و پویا برای پیشرفت همه اعضای جامعه ایجاد می‌کند.

تعاون از ریشه «عون» به معنای حمایت و پشتیبانی کردن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۹۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص. ۲۶۷). مستند این قاعده، آیه شریفه «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (مائده، آیه ۲) است. صیغه تفاعل در واژه تعاون گویای این حقیقت است که این مفهوم ذاتاً مشارکتی و متقابل است. تعاون نه یک عمل انفرادی، بلکه

پدیده‌ای اجتماعی است که در بستر روابط متقابل معنا می‌یابد. نظر مشهور این است که تعاون بر وجوب دلالت دارد (شهید ثانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۲، ص. ۴۷۱). برخی نیز قلمرو وجوب را محدود به موارد حفظ جان و دین می‌دانند (سبزواری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۶۷). آیه تعاون یک اصل کلی را بیان می‌کند که همیاری در کار خیر، ارزشمند و مطلوب است. از این منظر، تعاون یک فضیلت اخلاقی است که اسلام آن را تشویق می‌کند، اما در مواردی که ترک تعاون به حق الناس یا تضییع حقوق جامعه منجر شود، دیگر صرفاً اخلاقی نیست، بلکه الزام شرعی دارد.

ظهور قاعده تعاون در اجتماع و جامعه است. پذیرش مسئولیت‌های اجتماعی و سیاسی، دادن مالیات و عوارض به منظور کمک به دولت اسلامی همه بر اساس این قاعده توصیه می‌شود (ربانی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص. ۱۷۰). همکاری در حوزه‌های اقتصادی جامعه اسلامی یکی از مهم‌ترین مصادیق همکاری در نیکی و تقوا محسوب می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص. ۲۴۶). اهمیت تعاون در زندگی اجتماعی آن‌چنان بالاست که گفته شده است «سعادت نوع بشر به حد کمال نمی‌رسد مگر به اجتماع و تعاون» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص. ۴۴۴).

قاعده تعاون در اسلام، افراد جامعه را به همکاری در کارهای نیک و تقوا دعوت می‌کند و این شامل تعهدات اجتماعی مالکین نیز می‌شود. مالکیت در اسلام مشروط به رعایت حقوق دیگران است و قاعده تعاون تأکید می‌کند که مالکین نباید تنها به منافع شخصی بیندیشند، بلکه باید به مصالح عمومی نیز توجه داشته باشند. تعهدات اجتماعی مالکین مانند پرداخت مالیات، رعایت حقوق همسایگان و مشارکت در امور عام‌المنفعه، نمونه‌هایی از اجرای قاعده تعاون هستند که به تحقق عدالت اجتماعی کمک می‌کنند. عدم پایبندی به تعهدات اجتماعی باعث اختلال در نظم جامعه و تضییع حقوق دیگران می‌شود که با روح تعاون در تضاد است. قاعده تعاون به عنوان پشتوانه شرعی، الزام مالکین به رعایت تعهدات را توجیه می‌کند. در فقه اسلامی، حقوق جامعه بر مالکیت فردی ارجحیت دارد. بنابراین، اگر تعهدات اجتماعی نادیده گرفته شوند، حاکم اسلامی می‌تواند مالکین را ملزم به رعایت آن‌ها کند. نتیجه قاعده تعاون این است که مالکین در استفاده از اموال خود آزاد نیستند، بلکه باید توازن بین حقوق فردی و جمعی را رعایت کنند. روایات اسلامی در منابع تشیع و اهل سنت، حاوی عبارات والایی است که بر فضیلت تعاون تأکید کرده است و مسلمانان را به این امر مهم اجتماعی ترغیب می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص. ۲۴۸).

گاه از تکافل در کنار تعاون نام برده شده است (مدرسی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص. ۳۶۲؛ الشاربی،

۱۴۱۲ق، ج ۲، ص. ۶۵۸؛ ذهبیات، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص. ۵۵). تکافل اجتماعی به این معناست که مردم در برابر جامعه خود مسئول هستند. هر فرد توانمند مسئول ایجاد خیر در جامعه است. همه در حفظ منافع و دفع ضرر از ساختار اجتماعی و استقرار آن بر پایه‌های محکم همکاری می‌کنند (ابوزهره، ۱۹۹۱م، ص. ۷).

ایمان واقعی باید با اعمالی همراه باشد که روابط اجتماعی را اصلاح و بر پایه محکمی از عشق، هماهنگی، محبت، وحدت، همکاری یا هم‌بستگی اجتماعی و حمایت متقابل بنا کند. سعادت واقعی تنها با گسترش آن به اطرافیان حاصل می‌شود (الزحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص. ۹۷). دین اسلام شبکه‌ای از کمک و یاری در میان اعضای خود ایجاد کرده است تا پیوندهای محبت و عشق را بین آن‌ها برقرار کند و در اتخاذ این روش از همه ملت‌ها پیشی گرفته است (حیدر، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص. ۴۱۶).

۴.۲. تکالیف اجتماعی

فقه اسلامی سرشار از اصول و قواعدی است که عمل به تکلیف در مالکیت را پررنگ می‌سازد. اگر تکالیف اجتماعی را به دو دسته تکالیف ایجابی و سلبی تقسیم بندی کنیم، احکام مالی مانند خمس، زکات، انفاق و صدقه، نماد بارز تکالیف اجتماعی ایجابی محسوب می‌شوند. این واجبات مالی، نقش محوری در تحقق عدالت اقتصادی، کاهش فقر و تقویت بنیه مالی جامعه ایفا می‌کنند. زکات با تأمین معیشت نیازمندان و جلوگیری از انباشت ثروت در دست گروهی خاص، به کاهش فقر می‌انجامد. خمس نیز کارکردهای گسترده‌ای دارد. این واجب مالی، هم عدالت اقتصادی را محقق می‌سازد و هم از تمرکز ثروت‌های کلان جلوگیری می‌کند. در کنار این تعهدات ایجابی، فقه اسلامی تعهدات سلبی مهمی نیز وضع کرده است که از جمله می‌توان به حرمت اسراف و تبذیر، منع احتکار و تحریم ربا اشاره کرد. بررسی تمام تکالیف اجتماعی مالک از دید اسلام در این مجال نمی‌گنجد، اما برای تطبیق با نظریه شکوفایی بشری و تحکیم تکلیف اجتماعی مالک، به‌طور گذرا به زکات در تکالیف ایجابی و قاعده منع احتکار در تکالیف سلبی اشاره می‌کنیم. زکات هم پاک‌کننده فرد و اجتماع است و هم سبب پیشرفت جامعه و از سوی دیگر تکامل‌آفرین است. هم‌بستگی اجتماعی و پیشرفت اقتصادی در پرتوی آن تأمین می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ب، ص. ۱۱۸).

از سخن امیرالمؤمنین (علیه السلام) در حکمت ۴۰۴ نهج البلاغه می‌توان به ارتباط میان زکات و تکلیف اجتماعی ناظر بر مالکیت پی برد. آن‌گاه که از حضرت درباره معنای «لا حول و لا قوه الا بالله» پرسیده شد، ایشان فرمودند «ما در برابر خدا، مالک هیچ چیز نیستیم و جز آنچه او به ما بخشیده است، مالک چیزی نمی‌شویم. پس چون خداوند چیزی را به ما عطا کرده که خود نسبت به آن سزاوارتر است، وظایفی نیز بر عهده‌مان نهاده است و هرگاه آن را از ما بازگیرد، تکلیف را نیز از ما برداشته است» (دشتی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص. ۷۲۷).

مفسرین در تبیین تکلیفی که در این حکمت ذکر شده است، معنای زکات را برداشت کرده‌اند. خدا به ما اموالی بخشیده و تملیک کرده، اما در کنار آن، تکلیف پرداخت خمس و زکات را نیز مقرر فرموده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱۵، ص. ۲۸۹). خداوند در قبال آنچه مالک هستیم، تکلیفی برای ما تعیین فرموده است (مهدوی دامغانی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص. ۱۷۵).

بی‌گمان زکات نقش مهمی در شکل‌گیری جامعه بر مبنای تعهد اجتماعی متقابل دارد؛ چنان‌که گفته شده است که «نگاه اجمالی به مصارف زکات و معنای همکاری در آن نشان می‌دهد که سبب ایجاد جامعه‌ای با فضیلت است» (ابوزهره، ۱۴۰۱، ق، ص. ۱۲۸).

در بخش تکالیف سلبی مرتبط با مالکیت، قاعده منع احتکار از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. بر اساس قول مشهور فقها، احتکار تنها در شش قلم کالا شامل گندم، جو، خرما، کشمش، روغن و نمک تحقق می‌یابد. باین‌حال، برخی دیگر از فقیهان بر این باورند که در صورت نیاز و بر اساس مصلحت عمومی، با صلاح‌دید حاکم اسلامی می‌توان دایره احتکار را به سایر کالاهای اساسی و ضروری جامعه نیز گسترش داد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص. ۳۳۳). این دیدگاه در نظام قانون‌گذاری ایران نیز مورد توجه قرار گرفته است؛ به‌گونه‌ای که مطابق ماده ۶۰ قانون نظام صنفی کشور مصوب ۱۳۸۲، دامنه احتکار محدود به همان شش قلم سنتی نیست. در تعریف قانونی، احتکار به صورت مطلق و بدون اشاره به نوع خاصی از کالاها ذکر شده است. منع احتکار جلوه‌ای از تکلیف اجتماعی مالکین در جامعه‌ای است که در آن، تحقق عدالت و شکوفایی همه اعضای اجتماع اهمیت بسزایی دارد. احکام مربوط به احتکار با هدف تحقق عدالت اجتماعی که از ارکان اصلی نظام حقوقی و اقتصادی اسلام به شمار می‌رود، تدوین شده است. این احکام نشان می‌دهند که در فقه و حقوق اسلامی، مالکیت تنها به معنای برخورداری مطلق از حقوق فردی نیست. زمانی که منافع عمومی در تعارض با حقوق مالکانه قرار می‌گیرد، منافع عمومی مقدم می‌شود.

براین اساس، بهره‌برداری از اموال باید با در نظر گرفتن مصالح عمومی جامعه انجام گیرد. مالک موظف است در کنار حقوق فردی خود، به مسئولیت‌های اجتماعی نیز پایبند باشد. چنین رویکردی، نقطه تعادلی میان حقوق فردی و منافع عمومی ترسیم می‌کند و نشانگر دیدگاه جامع اسلام در عرصه مالکیت است. در نظریه شکوفایی، ضمانت اجراهای حقوقی (مانند محدودیت‌های زیست‌محیطی و تملک اجباری) تبیین شده است. در حقوق اسلام نیز برای اجرای تکالیف اجتماعی مانند پرداخت زکات و خمس ضمانت‌های اجرایی وجود دارد. اصل کلی این است که اگر شخصی از ادای واجبات مالی سر باز زند، حاکم شرع (امام معصوم یا فقیه جامع‌الشرایط در عصر غیبت) اختیار دارد او را الزام کند. مثلاً اشاره شده است که «اگر مالک از تحویل زکات خودداری کند، امام آن را به اجبار از او می‌گیرد»^۱ (حلی (محقق)، ۱۳۶۴، ج ۲، ص. ۵۶۰). با توجه به اینکه در فقه اسلامی تعزیر برای انجام هر گناه کبیره‌ای مقرر شده است^۲ (صاحب‌الجواهر، ۱۳۶۲، ج ۴۱، ص. ۴۴۸)، می‌توان ادعا کرد در خمس و زکات که از ضروریات دین است، در صورت امتناع مالک، امکان تعزیر او نیز وجود دارد. به تعزیر هم در کلام برخی فقها اشاره شده است. مثلاً علامه حلی می‌گوید «اگر کسی زکات را نپردازد و فقط خودش نزد امام آشکار شود، امام او را تحت فشار قرار می‌دهد و زندانی می‌کند تا مالش را آشکار کند و اگر هم خودش و هم مالش آشکار شوند، امام او را سخت می‌گیرد تا زکات را بپردازد و اگر باز هم امتناع ورزد، امام زکات را به اجبار از او می‌گیرد»^۳ (حلی (علامه)، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص. ۱۷).

در خصوص الزامات مالک در حوزه حقوق محیط‌زیست، مستقیماً به مجازات مرتکب در فقه اشاره نشده است، اما برخی به قاعده ضمان در کلام فقها برای حفظ محیط‌زیست متوسل شده‌اند (فهیمی و عرب‌زاده، ۱۳۹۱، ص. ۱۹۶). در این راستا می‌توان به جهت رعایت مصالح عامه به وضع مقررات کیفری نیز اقدام کرد؛ رویکردی که قانون‌گذار ایران در قوانین مثل قانون حفاظت و بهسازی محیط‌زیست، قانون حفاظت و بهره‌برداری از جنگل‌ها و مراتع و قانون هوای پاک از آن

۱. «لو امتنع المالك من التسليم أخذها الإمام قهراً».

۲. «كل من فعل محرماً أو ترك واجباً وكان من الكبائر فللإمام تعزيره بما لا يبلغ الحد».

۳. «إن ظهر المانع للإمام دون ماله ضيق عليه و حبسه حتى يظهره و إن ظهر و ماله ضيق عليه حتى يؤدبها، فإن امتنع أخذها الإمام قهراً».

تبعیت کرده است.

۵.۲. جلوه‌های تعاون و شکوفایی در حقوق کشورهای اسلامی

۱.۵.۲. حقوق ایران

در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به رشد، پرورش و شکوفایی استعدادهای انسانی توجه ویژه‌ای شده است. شهید بهشتی نیز آماده‌سازی محیط اجتماعی برای تکامل انسان را زیربنای قانون اساسی می‌داند (بهشتی، ۱۳۷۸، ص. ۴۳). تأکید بر مفاهیمی مانند «پرورش»^۱، «بروز و شکوفایی استعدادها»^۲، «تکامل»^۳، «حرکت تکاملی»^۴، «بروز خلاقیت‌های انسانی»^۵ و «رشد و تعالی»^۶ در مقدمه قانون اساسی نشان می‌دهد که نظام اسلامی، تعالی و رشد انسان را در صدر اهداف خود قرار داده است. براین اساس، حکومت اسلامی برای پرورش انسان و شکوفایی استعدادهای او شکل گرفته است تا زمینه‌ساز تحقق ارزش‌های والای انسانی باشد. در اقتصاد نیز اصولی مانند ایجاد اشتغال، تأمین فرصت‌های برابر و رفع نیازهای اساسی، با هدف توانمندسازی انسان و پرورش استعدادهای او طراحی شده‌اند. در این میان، مالکیت به عنوان یکی از ارکان نظام اقتصادی، زمانی مشروع است که به رشد استعدادها، ارتقای انسان و سعادت جمعی بینجامد. اقتصاد باید به گونه‌ای سامان یابد که مالکیت هم نیاز فردی را برآورده سازد و هم موجب عدالت و پیشرفت اجتماعی شود. در این مسیر، حکومت مسئول سامان‌دهی اقتصاد است و شهروندان باید از مالکیتی برخوردار باشند که در خدمت فرد و جامعه باشد. در نهایت، شارع مقدس اسلام امکان

۱. رسالت قانون اساسی این است که زمینه‌های اعتقادی نهضت را عینیت بخشد و شرایطی را به وجود آورد که در آن انسان با ارزش‌های والا و جهان‌شمول پرورش یابد.

۲. هدف حکومت، رشد دادن انسان در حرکت به سوی نظام الهی است تا زمینه بروز و شکوفایی استعدادها به منظور تجلی ابعاد خداگونه انسان فراهم آید.

۳. در تحکیم بنیادهای اقتصادی، اصل، رفع نیازهای انسان در جریان رشد و تکامل اوست.

۴. تأمین امکانات مساوی و متناسب و ایجاد کار برای همه افراد و رفع نیازهای ضروری جهت استمرار حرکت تکاملی او بر عهده حکومت اسلامی است.

۵. برنامه اقتصادی اسلامی فراهم کردن زمینه مناسب برای بروز خلاقیت‌های متفاوت انسانی است.

۶. خانواده واحد بنیادین جامعه و کانون اصلی رشد و تعالی انسان است.

مالکیت را برای افراد فراهم ساخته است تا از طریق آن، مسیر کمال انسانی را بپیمایند و به حیاتی شایسته و همراه با کرامت دست یابند (هاشمی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص. ۳۷۴).

در این راستا، اشاره به قوانین موضوعه ایران و ذکر چند مثال در قوانین مدنی، مقررات مالکیت فکری، محیط‌زیست و مالیات مفید به نظر می‌رسد. مقررات حق ارتفاق نسبت به اموال در قانون مدنی نماد تعاون و شکوفایی انسانی است. گفته شده است که «به‌منظور ایجاد دوستی و جلوگیری از اختلاف بین همسایه‌ها، قانون مدنی قسمتی از اختیار مالک زمین را گرفته است» (کاتوزیان، ۱۳۹۰، ص. ۱۱۱). در قانون «حمایت از مالکیت صنعتی» مواردی از «استفاده منصفانه»^۱ وجود دارد که حقوق مادی صاحب اثر را محدود می‌کند؛ به‌طوری‌که استفاده از اختراع ثبت‌شده برای اهداف تحقیقاتی، آموزشی یا پژوهشی شامل حمایت مادی نمی‌شود؛ اهدافی که لازمه رشد جوامع انسانی هستند.

در حوزه محیط‌زیست می‌توان گفت که در صورت عدم رعایت اصول و استانداردهای بهره‌برداری و حفاظت از طبیعت و در نتیجه، تخریب آن، بسیاری از جنبه‌های حیات اجتماعی، اقتصادی و حتی معنوی حیات یک جامعه به مخاطره می‌افتد و دچار تنزل کیفیت می‌شود (فهیمی و عرب‌زاده، ۱۳۹۱، ص. ۱۹۷). در حقوق ایران، محدودیت مالکیت برای حفظ و بهسازی محیط‌زیست به رسمیت شناخته شده است. قانون حفاظت و بهسازی محیط‌زیست، حق مالکیت افراد در مناطق حفاظت‌شده را محترم می‌شمارد، اما ایجاد سازمان حفاظت محیط‌زیست و مقررات آن، محدودیت‌هایی در حقوق مالکیتی اعمال می‌کند از جمله لزوم تحصیل پروانه و مجوز برای شکار و صید و پرورش و تکثیر و نگاهداری و خرید و فروش جانوران وحشی^۲ و ممنوعیت اقداماتی که موجبات آلودگی محیط‌زیست را فراهم کند^۳، ممنوعیت پخش و ایجاد صداهای زیان‌آور^۴ و ممنوعیت فعالیت کارخانه‌هایی که موجبات آلودگی محیط‌زیست را فراهم کنند^۵.

۱. ماده ۳۸.

۲. ماده ۸.

۳. ماده ۹.

۴. ماده ۱۰.

۵. ماده ۱۱.

حسب ماده ۷ قانون شکار و صید، مبادرت به هرگونه شکار و صید و پرورش و تکثیر و نگاهداری و خریدوفروش و صادرات حیوانات قابل شکار و صید و اجزای آن در تمام کشور مستلزم تحصیل پروانه و با رعایت مقررات و ضوابط سازمان شکاربانی است.

قانون مالیات بر خانه‌های خالی^۱ که مانع احتکار و سوداگری در بخش مسکن می‌شود و با هدف افزایش عرضه برای مصرف‌کنندگان واقعی وضع شده است، به باور نگارنده، نمونه‌ای از قوانین منطبق با نظریه شکوفایی در حقوق ایران به شمار می‌آید. جلوگیری از تمرکز و احتکار، شرط اساسی برای دسترسی عادلانه مردم به مسکن و تحقق شکوفایی انسانی است. مالکیت صرفاً ابزاری برای کسب منفعت نیست، بلکه باید بستری را برای تأمین نیازهای اساسی افراد، توانمندسازی جامعه و تحقق عدالت اجتماعی فراهم آورد. در این راستا، مالیات بر خانه‌های خالی و تخصیص درآمد حاصل از آن به اهداف اجتماعی، مالکیت خصوصی را در خدمت ارتقای ظرفیت‌های انسانی قرار می‌دهد.

قانون زمین شهری^۲ و اصلاحات بعدی آن، با هدف برقراری عدالت و تنظیم مالکیت اراضی شهری، بهره‌برداری صحیح و گسترده‌تر از این اراضی، تعدیل و تثبیت قیمت زمین و تأمین مسکن و خدمات عمومی تصویب شد. فلسفه این قانون بر این امر استوار است که زمین شهری یک کالای صرفاً خصوصی نیست و باید برای رفع نیاز عمومی به‌ویژه تأمین مسکن مدیریت شود. به همین ترتیب، قانون سامان‌دهی و حمایت از تولید و عرضه مسکن^۳ که با هدف افزایش تولید مسکن و فراهم آوردن دسترسی مردم به خانه مناسب وضع شده، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

۲.۵.۲. حقوق مصر

قانون اساسی جدید مصر^۴ پس از اعلام حمایت از مالکیت خصوصی در ماده ۳۵، در ماده ۳۶ مقرر داشته است که دولت بخش خصوصی را برای انجام مسئولیت‌های اجتماعی در خدمت به

۱. ماده ۵۴ مکرر قانون مالیات‌های مستقیم (اصلاحی ۱۴۰۳/۲/۱۰).

۲. مصوب ۱۳۶۶/۶/۲۲.

۳. مصوب ۱۳۸۷/۲/۲۵.

۴. قانون اساسی مصوب ۲۰۱۴ با اصلاحات ۲۳ آوریل ۲۰۱۹.

اقتصاد و جامعه تشویق می‌کند.^۱ ماده ۸ قانون اساسی مصر ضمن نام بردن از هم‌بستگی اجتماعی به حیات کریمه اشاره کرده است. جامعه بر اساس هم‌بستگی اجتماعی بنا شده است. دولت متعهد به تحقق عدالت اجتماعی و فراهم کردن وسایل هم‌بستگی اجتماعی و تضمین زندگی شایسته برای همه شهروندان طبق قانون است.^۲

بر اساس قانون مدنی مصر، مالکیت هم حقی فردی است و هم حقی اجتماعی. اجتماعی بودن مالکیت بر دو پایه استوار است. اول، تضامن یا هم‌بستگی اجتماعی و دوم، نقشی که جامعه در ایجاد حق مالکیت داشته است (سنه‌وری، ۲۰۰۹م، ج ۸، ص. ۵۵۴). مطابق ماده ۸۰۶ قانون مدنی مصر،^۳ مالکیت هم به واسطه منفعت عمومی و هم منفعت خصوصی محدود شده است. منافع عمومی در حوزه‌هایی مانند املاک عمومی، امنیت عمومی، سلامت، منافع کشاورزی و نظامی، معادن و حفاظت از آثار تاریخی تعیین شده است. منافع خصوصی نیز برای رعایت حسن هم‌جواری در روابط همسایگی، برای مالکان، تعهدات ایجابی و سلبی ایجاد کرده که عمدتاً در مواد ۸۰۷ تا ۸۲۱ قانون مدنی منعکس شده است. محدودیت حق مالکیت به نفع منافع خصوصی، تجلی اصل هم‌بستگی اجتماعی است (سنه‌وری، ۲۰۰۹م، ج ۸، ص. ۵۵۶). تصریح به اینکه مالکیت متضمن تعهدی اجتماعی است، با مخالفت کمیسیون مجلس مواجه شد؛ نه به این دلیل که مالکیت فاقد چنین تعهدی است، بلکه به این علت که توجیه فقهی آن با چالش‌های نظری روبه‌روست (سنه‌وری، ۲۰۰۹م، ج ۸، ص. ۴۹۴). در حقوق مصر به حقوق محیط‌زیست توجه شایانی شده است. در قانون محیط‌زیست مصر (۱۹۹۴)، مقررات متعددی وجود دارد که برای حفاظت از محیط‌زیست، حقوق شخصی مالک را محدود می‌کند از جمله محدودیت ساخت‌وساز در اراضی ساحلی،^۴ محدودیت در حمل و دفع پسماند^۵ و کنترل آلاینده‌ها توسط تأسیسات و کارخانه‌ها.

۱. «تعمل الدولة على تحفيز القطاع الخاص لأداء مسئولياته الاجتماعية في خدمة الاقتصاد الوطني والمجتمع».

۲. «يقوم المجتمع على التضامن الاجتماعي. وتلتزم الدولة بتحقيق العدالة الاجتماعية وتوفير سبل التكافل الاجتماعي، بما يضمن الحياة الكريمة لجميع المواطنين، على النحو الذي ينظمه القانون».

۳. «على المالك أن يراعى في استعمال حقه ما تقتضيه القوانين والمراسيم واللوائح المتعلقة بالمصلحة العامة أو المصلحة الخاصة. و عليه أيضا مراعاة الأحكام الآتية»

۴. مواد ۷۳ و ۷۴.

۵. ماده ۲۹.

باوجوداین، برخی این حمایت‌های قانونی را ناکافی می‌دانند و بر این باورند که محیط‌زیست مستلزم حمایت بیشتری است؛ زیرا مشکلات زیست‌محیطی مانعی جدی در برابر تحقق اهداف توسعه مربوط به ریشه‌کنی فقر هستند و توسعه و حفاظت از محیط‌زیست دو جنبه مکمل برای رفاه و سعادت ملت‌ها به شمار می‌روند (عبدالرزاق، ۲۰۲۱، ص. ۱).

۳.۵.۲. حقوق الجزایر

نظریه شکوفایی بشری در پی آن است که شرایطی فراهم کند تا افراد بتوانند استعدادها، کرامت، زندگی انسانی کامل و مشارکت در جامعه را تحقق بخشند. قانون اساسی و قوانین عادی الجزایر به‌گونه‌ای پذیرای این دیدگاه در مالکیت است؛ اگرچه به‌صورت صریح با نام شکوفایی بشری بیان نشده است. در نظام حقوقی الجزایر، تکلیف اجتماعی مالک در قالب پذیرش امکان سلب مالکیت برای تحقق منفعت عمومی تجلی می‌یابد. قانون اساسی و قوانین عادی حق مالکیت را تضمین می‌کنند، اما این حق مطلق نیست و در برابر ضرورت‌های توسعه ملی و منفعت عمومی مانند ایجاد پروژه‌های بزرگ زیربنایی، تأسیسات جمعی و رفع نیازهای اساسی جامعه محدود می‌شود. ماده ۶۰ قانون اساسی پس از ذکر حمایت از مالکیت خصوصی، دقیقاً منطوق ماده ۲۰ قانون اساسی ۲۰۰۸ را در شرایط سلب مالکیت تکرار کرده است. اموال در چهارچوب قانون و با پرداخت غرامت عادلانه و منصفانه قابل سلب مالکیت هستند. در خصوص سیاست تقنینی این مقررہ گفته شده است که «درحالی‌که مالکیت قبلاً یک حق مطلق بود، رویه قضایی و قوه قضائیه ثابت کردند که سلب مالکیت برای منافع عمومی، امتیازی برای مرجع عمومی است. متعاقباً، قوانین اساسی، حق دولت برای سلب مالکیت برای منافع عمومی و تنظیم سلب مالکیت آن را از طریق قوانین و مقررات تصریح کردند» (قانه، ۲۰۱۶، ص. ۲۳۸). آنچه در شرایط سلب مالکیت در مقررہ فوق فقدان آن محسوس است، قید ضرورت در سلب مالکیت خصوصی است؛ یعنی اولویت با استفاده از اموال عمومی است و در صورت عدم کفایت مالکیت عمومی، دولت به سلب مالکیت خصوصی متوسل می‌شود (مداح، ۲۰۲۴، ص. ۱۸۱). مطابق ماده ۶۰، اموال عمومی باید توسط شهروندان محافظت شود. ماده ۸۳، محافظت از اموال عمومی و حفظ مصالح عامه را واجب می‌داند. قانون

اساسی الجزایر به توسعه پایدار در حوزه محیط‌زیست و حقوق مالکیت فکری اشاره کرده است. ماده ۶۴ قانون اساسی الجزایر مقرر داشته است «شهروندان حق دارند از محیط‌زیست سالم در چهارچوب توسعه پایدار برخوردار باشند». ارتقا و ارزش‌گذاری پژوهش علمی در خدمت توسعه پایدار نیز در ماده ۷۵ مورد تأکید واقع شده است. به لازم‌ه حفظ توسعه پایدار که از تکالیف اجتماعی اشخاص است، در ادامه ماده ۶۴ چنین اشاره شده است که «قانون، وظایف اشخاص حقیقی و حقوقی را در قبال حفاظت از محیط‌زیست مشخص می‌کند». تکالیف اجتماعی منحصر به شهروندان نیست. دولت در قبال افراد تعهداتی را بر عهده دارد. ماده ۶۳ به تکلیف دولت به فراهم کردن نیازهای اولیه که لازم‌ه شکوفایی‌اند از قبیل آب آشامیدنی، مراقبت‌های بهداشتی و مسکن به‌ویژه برای قشر محروم اشاره کرده است.

نتیجه‌گیری

در نظام حقوقی ایالات متحده، نظریه شکوفایی بشری در مقام پاسخ و نقد دیدگاه‌های کلاسیک نسبت به مالکیت، تلاش می‌کند این نهاد حقوقی را از قالب صرفاً فردگرایانه خارج کند و در خدمت ارزش‌های انسانی، اخلاقی و اجتماعی درآورد. این نظریه با تأکید بر عناصری مانند فضیلت، تعالی اخلاقی، رشد قابلیت‌ها و زندگی خوب، سعی دارد مالکیت را به‌عنوان ابزاری برای شکوفایی فرد و جامعه بازتعریف کند. در این چهارچوب، مالکیت نه صرفاً یک حق فردی مطلق، بلکه نهادی با بار اجتماعی و اخلاقی تلقی می‌شود. نظریه شکوفایی بشری با تکیه بر اصل هم‌بستگی اجتماعی و لزوم در نظر گرفتن روابط متقابل و اجتناب‌ناپذیر افراد در بستر اجتماع، ایده مالکیت متعهد را مطرح می‌کند. براین اساس، تعهد اجتماعی را به‌عنوان یکی از ابعاد ذاتی مالکیت تلقی کرده است و با تفسیر نوین از آن، با هدف تعدیل منافع فردی در برابر منافع جمعی، نقش اجتماعی مالکیت را تقویت می‌کند. در حقوق اسلامی به‌رغم تأکید بر احترام و اهمیت مالکیت خصوصی، این نهاد حقوقی همواره با قیود شرعی و اجتماعی متعدد همراه بوده و در مسیر مصالح عمومی هدایت شده است. در اسلام، مالکیت از منظر فقهی، حق مطلق و سلطه‌آمیز شمرده می‌شود، اما تحت نظارت مستمر شرع و در چهارچوب احکام تکلیفی محدود می‌شود. مفاهیمی مانند تعاون، تکافل، استخلاف و نیز احکام شرعی نظیر وجوب زکات و خمس و تحریم احتکار، چهارچوبی غنی برای هدایت مالکیت به سمت خیر عمومی فراهم آورده‌اند. نکته محوری در

اندیشه اسلامی، اعتقاد به مفهوم استخلاف انسان در زمین است. بدین معنا که انسان به‌عنوان جانشین خداوند در زمین، موظف است تا از منابع و اموال در راستای اهداف الهی، آبادانی زمین و شکوفایی اجتماعی بهره‌گیرد. بنابراین، برخلاف نظریه شکوفایی بشری که نیازمند بازتعریف ماهیت حق مالکیت است، در نظام حقوقی اسلام بدون تغییر در ماهیت سنتی مالکیت، با بهره‌گیری از احکام ایجابی و سلبی شرع و تأکید بر تعاون و تکافل اجتماعی، مالکیت به خدمت تعالی اجتماعی و اخلاقی درآمده است. از سوی دیگر، نظریه آمریکایی با تأکید بر شکوفایی انسان، تلاش دارد تا مسیر مالکیت را در جهت رشد و تعالی بشری هدایت کند. این رویکرد در نظام‌های حقوقی معاصر نیز مورد توجه قرار گرفته است. با این حال، باید توجه داشت که مفهوم متناظر با شکوفایی انسانی در قالب سعادت دارای پیشینه‌ای دیرینه در فلسفه اسلامی است. بازشناسی این مفهوم در چهارچوب حقوق مالکیت، منبعی جامع‌تر و کامل‌تر نسبت به نظریه شکوفایی بشری برای تعریف کارکرد اجتماعی مالکیت فراهم می‌آورد. در منظومه فکری اسلام، هدف غایی، سعادت انسان است. از این منظر، مالکیت تنها زمانی مشروع و مقبول است که در خدمت مسیر اعتقادی، اخلاقی و شرعی فرد و جامعه قرار گیرد. به بیان دیگر، در تعریف مالکیت در شرع اسلام، تعهد اجتماعی نقشی ندارد، لیکن مالکیت همواره در معرض الزام‌ها و محدودیت‌های متعددی قرار دارد که آن را از یک حق صرفاً فردی، به تعهدی اجتماعی و معنوی تبدیل می‌سازد.

پیشنهاده‌ها

در نظام حقوقی ایران، مفهوم مالکیت به‌طور صریح و جامع تعریف نشده و ضوابط، محدودیت‌ها و اهداف آن به‌روشنی مورد تبیین قرار نگرفته است. با وجود تأکید قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بر رشد و شکوفایی اقتصادی، نهاد مالکیت در مقام عمل از توجه و عنایت کافی برخوردار نبوده است. با توجه به جایگاه بنیادین مالکیت در ساختار حقوقی و اجتماعی کشور و تأثیر آن بر روند توسعه اقتصادی، ضروری است بازناندیشی در مفهوم و کارکرد آن صورت گیرد. در این راستا، بهره‌گیری از آموزه‌های اسلامی و نظریه‌های معاصر شکوفایی انسانی می‌تواند مبنای بازتعریف مالکیت قرار گیرد؛ به‌گونه‌ای که مالکیت نه صرفاً به‌مثابه یک حق فردی مطلق، بلکه به‌عنوان نهادی با کارکرد اجتماعی تلقی شود. براین اساس، لازم است در قوانین داخلی تعریفی روشن از مالکیت با رویکرد اجتماعی ارائه و ضوابط مشخصی برای اعمال آن مقرر شود تا از پدیده‌هایی

مانند احتکار، انحصار، رانت، ثروت‌اندوزی، سوداگری‌های فردگرایانه، رهاسازی ملک و بهره‌برداری مغایر با مصالح عمومی جلوگیری شود. در این چهارچوب، مالک مکلف خواهد بود اموال و دارایی‌های خویش را در راستای منافع عمومی و ارتقای فردی و اجتماعی به کار گیرد. مالکیت خصوصی باید در پرتوی اصول و قواعد شرع مقدس اسلام ازجمله وجوب زکات و خمس، تعاون و تکافل اجتماعی و با رعایت الزامات اخلاقی و شرعی سامان یابد تا در خدمت اعتلای اجتماعی و معنوی جامعه قرار گیرد. از سوی دیگر، مالکیت عمومی که در فقه اسلامی بر پایه قواعد انفال از پشتوانه نظری غنی برخوردار است، در عرصه عملی کمتر توانسته است به توسعه قابلیت‌های انسانی و تحقق شکوفایی فردی و جمعی منجر شود. ازاین‌رو بازطراحی نظام اجرایی و اعمال سیاست‌های کارآمد در این حوزه امری اجتناب‌ناپذیر است. بدین ترتیب، شایسته است با بهره‌گیری از منابع غنی فقه اسلامی در سطح قانون‌گذاری، بر تکالیف اجتماعی مالک تأکید شود تا تحقق هم‌زمان اهداف فردی و جمعی در پرتوی نظام مالکیت اسلامی میسر شود. در همین راستا، می‌توان اصلی به مضمون زیر در قانون اساسی پیش‌بینی کرد.

«مالکیت در جمهوری اسلامی ایران افزون‌بر جنبه فردی، به تبعیت از اصول اسلامی واجد کارکرد اجتماعی و اخلاقی است و باید در جهت منافع عمومی، عدالت اجتماعی و تعالی فردی و جمعی به کار گرفته شود. دولت مکلف است با وضع سیاست‌ها و مقررات ضروری، هم از حقوق فردی مالک صیانت کند و هم فرهنگ مسئولیت‌پذیری اجتماعی را ترویج کند».

همچنین، در سطح قوانین عادی، قوه مقننه می‌تواند با توجه به ضرورت‌های اجتماعی و مقتضیات زمان، محدودیت‌هایی متناسب بر مالکیت خصوصی در حوزه‌هایی نظیر مسکن، کشاورزی، محیط‌زیست و مالکیت‌های فکری وضع کند.

منابع

- ۱) قرآن کریم.
- ۲) ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۲۲ق). القواعد النورانیة الفقهية. چاپ ۱، بغداد: دار ابن الجوزی.
- ۳) ابن دهان، سعید بن علی (۱۴۲۲ق). تقویم النظر فی مسائل خلافة ذائعة (جلد ۵). چاپ ۱، الرياض: مكتبة الرشد.
- ۴) ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۰). رسائل ابن سینا (ضیاء الدین درّی، مترجم) (جلد ۱). تهران: مرکزی.
- ۵) ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء الالهيات (سعید زائدوالاب قنوتی، مصحح) (جلد ۱). قم: نشر مرعشی نجفی.
- ۶) ابوزهره، محمد (۱۴۰۱ق). المجتمع الانسانی فی ظل الاسلام. جده: الدار السعودیة للنشر والتوزیع.
- ۷) ابوزهره، محمد (۱۹۹۱م). التكافل الاجتماعي فی الاسلام. قاهره: دارالفکر العربی.
- ۸) الهیان، سیدغفور، خیرالهی، محمدعلی و فقیهی، علی (۱۴۰۰). بررسی مدارک قاعده ولایت حاکم بر ممتنع. نشریه پژوهش‌های حقوقی میان‌رشته‌ای، شماره ۸، صص. ۴۲-۵۳.
- ۹) انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق). المكاسب (جلد ۳). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- ۱۰) انصاری، محمد بن قاسم (۱۳۵۰ق). شرح حدود ابن عرفة للصراف. چاپ ۱، قم: المكتبة العلمية.
- ۱۱) بهشتی، سید محمد (۱۳۷۸). مبانی نظری قانون اساسی. چاپ ۲، تهران: بقیه.
- ۱۲) بیومی، عمرو محمد (۲۰۲۲م). نظریة السعادة عند ابن سینا؛ دراسة تحليلية. آفاق حولیة کلیة الدراسات الاسلامیة والعربیة للبنین بالشرقیة. ۹ (۱)، صص. ۳۰۵-۳۵۳.
- ۱۳) ییلوار، رحیم (۱۴۰۱). فلسفه حق مالکیت. چاپ ۵، تهران: سهامی انتشار.
- ۱۴) جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). حق و تکلیف در اسلام. قم: مرکز بین‌المللی نشر اسرا.
- ۱۵) جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). مجموعه آثار آیت الله جوادی آملی (جلد ۱۰). قم: مرکز بین‌المللی نشر اسرا.
- ۱۶) جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷). تفسیر موضوعی قرآن (جلد ۱۷ (جامعه در قرآن)). قم: مرکز بین‌المللی نشر اسرا.
- ۱۷) حبیبی، محمدحسن و نجارزاده، مجید (۱۳۸۸). ملاک تمییز انفال و نسبت آن با سایر عناوین مالکیت عمومی. نشریه حقوق خصوصی دانشگاه تهران، شماره ۱۵، صص. ۷۶-۵۵.
- ۱۸) حلی (علامه)، حسن بن یوسف (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب (جلد ۸). مشهد: آستان قدس رضوی.
- ۱۹) حلی (محقق)، جعفر بن حسن (۱۳۶۴). المعبر فی شرح المختصر (جلد ۲). قم: مؤسسه سیدالشهدا.

- ۲۰) حلی، حسن بن یوسف (بی تا)، تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیة (جلد ۱). چاپ ۱، مشهد: مؤسسه آل البيت.
- ۲۱) حنفی، ابن الهمام (۱۹۷۰م). شرح فتح القدير علی الهدایة (جلد ۶)، بیروت: دارالفکر.
- ۲۲) حیدر، اسد (۱۴۲۲ق). الامام الصادق والمذاهب الاربعة (جلد ۲). بیروت: دارالتعارف.
- ۲۳) خفیف، علی (۱۴۱۶ق). الملكية فی الشريعة الاسلامیة مع المقارنة بالشرائع الوضعیة، بیروت: دارالفکر العربی.
- ۲۴) دشتی، محمد (۱۳۷۹). نهج البلاغة (ترجمه) (جلد ۱). قم: مشهور.
- ۲۵) ذهبی، عباس (۱۴۲۶ق). دور العقيدة فی بناء النسان (جلد ۱). چاپ ۲، ریاض: مرکز الرسالة.
- ۲۶) راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ قرآن (جلد ۱). چاپ ۱، بیروت: دارالشامیة.
- ۲۷) ربانی، محمدباقر (۱۳۹۶). فقه و جامعه (جلد ۱). قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام).
- ۲۸) رضایی زاده، محمدجواد و امینی طامه، علیرضا (۱۳۹۸). الگوی مطلوب رویکرد فقهی-حقوقی در حدود دخالت دولت در مالکیت خصوصی. پژوهشنامه حقوق اسلامی، ۲۰(۱)، ۱۲۵-۱۴۶. doi: 10.30497/law.2019.2542
- ۲۹) الزحیلی، وهبة بن مصطفى (۱۴۱۸ق). التفسیر المنیر (جلد ۲). دمشق: دارالفکر المعاصر.
- ۳۰) الزحیلی، وهبة بن مصطفى (بی تا). الفقه الاسلامی و ادلته (جلد ۷). چاپ ۱۰، دمشق: دارالفکر.
- ۳۱) زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۸ق). الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل (جلد ۶). ریاض: مکتبة العیکان.
- ۳۲) سیزواری، محمدباقر (۱۴۲۳ق). کفایة الاحکام (جلد ۱). چاپ ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۳۳) سنهوری، عبدالرزاق احمد (۲۰۰۹م)، الوسیط فی شرح القانون المدنی الجدید (جلد ۸). بیروت: الحلبيّة الحقوقی.
- ۳۴) الشاربی، سید قطب (۱۴۱۲ق). فی ظلال القرآن (جلد ۲). چاپ ۱۷، بیروت: دارالشروق.
- ۳۵) شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۲۵ق). مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام (جلد ۱۲). چاپ ۳، قم: بنیاد معارف اسلامی.
- ۳۶) صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر (۱۳۶۲). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام (جلد ۴۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۳۷) صدر (امام)، موسی (بی تا). رهیافت های اقتصادی اسلام (مهدی فرخیان و احمد ناظم، مترجمان). نرم افزار طاقچه.
- ۳۸) صدر، محمدباقر (۱۳۹۳، الف). اسلام؛ راهبر زندگی، مکتب اسلام؛ رسالت ما (جلد ۱). قم: دارالصدر.

- ۳۹) صدر، محمدباقر (۱۳۹۳، ب). اقتصاد ما (جلد ۲). قم: پژوهشگاه علمی-تخصصی شهید صدر (دارالصدر).
- ۴۰) طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۸). تفسیرالمیزان (سیدمحمدباقر موسوی همدانی، مترجم) (جلد ۴)، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۴۱) الطباطبایی الیزدی، السیدمحمدکاظم (۱۳۷۰). حاشیه‌های مکاسب (جلد ۱). چاپ ۴، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ۴۲) طبرسی، فضل‌بن حسن (۱۳۶۳). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن (هاشم رسولی، مترجم) (جلد ۱۷). تهران: فراهانی.
- ۴۳) طوسی، محمدبن حسن (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن (جلد ۷). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۴۴) عاملی، محمدبن مکی (۱۴۰۰ق). القواعد والفوائد (جلد ۱). قم: مفید.
- ۴۵) عبدالرزاق، مصباح (۲۰۲۱م). الحماية القانونية للبيئة فی ضوء القانون المصری. SVU-International Journal of Environmental Researches, ۳ (۲).
- ۴۶) عبده، عیسی (۱۹۸۴م). الملكية فی الاسلام؛ کتاب یربحث فی المال والاستخلاف والملکیة فی النظم الوضعیة و الاحکام الشرعیة (جلد ۱). قاهره: دارالمعارف.
- ۴۷) عوده، عبدالقادر (۱۳۹۷ق). المال والحکم فی الاسلام. قاهره: المختار الاسلامی.
- ۴۸) فارابی، ابونصر (بی‌تا). آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها (شرح الدكتور علی بومحلم). بیروت: دار و مكتبة الهلال للطباعة والنشر.
- ۴۹) فهیمی، عزیزالله و عرب‌زاده، علی (۱۳۹۱). مبانی فقهی حقوق محیط‌زیست. پژوهشنامه حقوق اسلامی، ۱۳ (۱)، ۱۸۹-۲۰۶. doi: 10.30497/law.2012.1018
- ۵۰) قانه، رمزی (۲۰۱۶م). نزاع الملكية للمنفعة العامة و تطبیقها علی الملكية الوقفیة دراسة مقارنة بین الفقه الاسلامی و التشريع الجزائری. مجله جامعة الامیر عبدالقادر للعلوم الاسلامیة، ۳۰ (۲)، صص. ۲۳۷-۲۵۶.
- ۵۱) کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۰). اموال و مالکیت. چاپ ۳۵، تهران: میزان.
- ۵۲) کربلایی آقازاده، مصطفی، قنات، جلیل و الفت، نعمت‌الله (۱۴۰۴). تحلیل بر نسبت نظریه ملکیت در نظام حقوقی اسلام و نظریه تعهدات در نظام حقوقی رومی ژرمنی معاصر، پژوهشنامه حقوق اسلامی، ۲۶ (۳)، ۸۶۰-۸۱۵. doi: 10.30497/law.2025.247051.3634
- ۵۳) محبوبی الحنفی، عبیدالله بن مسعود (۲۰۰۶م). شرح الوقایة (جلد ۳). چاپ ۱، عمان: دارالوراق.
- ۵۴) مداح، العربی (۲۰۲۴م). نطاق فكرة المنفعة العامة فی قرار التصريح بالمنفعة العمومية؛ دراسة علی

- ضوء القانون الجزائري المتعلق بنزع الملكية للمنفعة العمومية. مجله الدراسات القانونية والاقتصادية، ۶ (۲)، صص. ۱۸۱-۲۰۰.
- ۵۵) مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۳ق). التشریع الاسلامی مناهجه و مقاصده (جلد ۸). چاپ ۲، تهران: المدرسی.
- ۵۶) مسعودی، سیداسماعیل، رعناهی، علیرضا و حسینی، سیدعقیل (۱۴۰۲). بنیان‌گذاری اقتصاد اجتماعی ویر از رهگذر جدال روش‌ها و جایگاه آن در شکل‌گیری اقتصاد سیاسی هایدک. نشریه فلسفه علم، سال ۱۳، شماره ۲، صص. ۲۱۳-۲۳۹.
- ۵۷) مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم (جلد ۸). چاپ ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۵۸) مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴، الف). تفسیر نمونه (جلد ۲۳). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۵۹) مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴، ب). تفسیر نمونه؛ تفسیر و بررسی تازه‌ای درباره قرآن مجید با در نظر گرفتن نیازها، خواست‌ها، پرسش‌ها، مکتب‌ها و مسائل روز (جلد ۸). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۶۰) مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵). پیام امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) (جلد ۱۵). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۶۱) مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۰). موسوعة الفقه الاسلامی المقارن (جلد ۲). قم: دارالنشر الامام علی بن ابی طالب.
- ۶۲) منتظر قائم، مهدی (۱۴۰۳). همراهی، سکوت یا مدارای شارح با سیره‌های عقلا. پژوهشنامه حقوق اسلامی، ۲۵(۴)، ۷۴۳-۷۸۲. doi: 10.30497/law.2024.246176.3531
- ۶۳) موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۶۰). مصباح الهدایه (سیداحمد فهری، مترجم). تهران: پیام آزادی.
- ۶۴) موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۶۸). تحریر الوسیله (جلد ۱). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمت الله علیه).
- ۶۵) موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۲۶ق). الاجتهاد والتقلید. چاپ ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمت الله علیه).
- ۶۶) مهدوی دامغانی، محمود (۱۳۷۵). جلوه تاریخ در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید (جلد ۸). تهران: نشر نی.
- ۶۷) هاشمی، سیدمحمد (۱۳۸۲). حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران (جلد ۱). چاپ ۴، تهران: میزان.

68) Alexander, G. S. (2006). The global debate over constitutional property: Lessons for American takings jurisprudence. University of Chicago Press.

69) Alexander, G. S. (2008). The complex core of property. Cornell Law Review, 94, 1063-1071.

- 70) Alexander, G. S. (2008). The social-obligation norm in American property law. *Cornell Law Review*, 94, 745.
- 71) Alexander, G. S. (2013). Ownership and obligations: The human flourishing theory of property. *Hong Kong Law Journal*.
- 72) Alexander, G. S. (2018). *Property and human flourishing*. Oxford University Press.
- 73) Alexander, G. S., & Peñalver, E. M. (2008). Properties of community. *Theoretical Inquiries in Law*, 10(1), 127-160.
- 74) Alexander, G. S., & Peñalver, E. M. (2012). *An introduction to property theory*. Cambridge University Press.
- 75) Barnett, R. E. (2006). The Ninth Amendment: It means what it says. *Georgetown University Law Center*, 85(1), 1-83.
- 76) Bily, C. A. (2024). Agenda 21. EBSCO Research.
<https://www.ebsco.com/research-starters/environmental-sciences/agenda-21>
- 77) Crawford, C. (2011). The social function of property and the human capacity to flourish. *Fordham Law Review*, 80, 1089-1134.
- 78) Dagan, H. (2006). The social responsibility of ownership. *Cornell Law Review*, 92, 1255.
- 79) Epstein, R. A. (1985). *Takings: Private property and the power of eminent domain* (1st ed.). Cambridge: Harvard University Press.
- 80) Feser, E. (2005). Personal identity and self-ownership. *Social Philosophy and Policy*, 22(2), 100-125.
- 81) Friedman, M. (1970). The social responsibility of business is to increase its profits. *The New York Times Magazine*.
<https://www.academia.edu/download/31114154/Friedman.pdf>
- 82) Hayek, F. A., & Caldwell, B. (2014). *The road to serfdom: Text and documents: The definitive edition*. Routledge.
- 83) Kaveny, C. (2012). *Law's virtues: Fostering autonomy and solidarity in American society*. Georgetown University Press.
- 84) Leopold, D. (2023, October 29). Max Stirner. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 ed.). The Metaphysics Research Lab, Stanford University.
<https://plato.stanford.edu/entries/max-stirner/>
- 85) Merrill, Thomas W., & Smith, Henry E. (2017). *Property: Principles and policies* (3rd ed.). Minnesota: Foundation Press.
- 86) Nozick, Robert. (2017). *Anarchy, state, and utopia*. Malden: Blackwell.
- 87) O'Neill, J. (2001). Property, care, and environment. *Environment and Planning C: Government and Policy*, 19(5), 695-711.
- 88) Parise, A. (2017). Ownership paradigms in American civil law jurisdictions: Manifestations of the shifts in the legislation of Louisiana, Chile, and Argentina (16th-20th centuries) (Vol. 21). Brill.
- 89) Purdy, J. (2008). A few questions about the social-obligation norm. *Cornell Law Review*, 94, 949-958.
- 90) Radin, M. J. (1982). Property and personhood. *Stanford Law Review*, 957-1015.

- 91) Radin, M. J. (1987). Market-inalienability. *Harvard Law Review*, 1849-1937.
- 92) Radin, M. J. (1993). *Reinterpreting property*. University of Chicago Press.
- 93) Rand, A. (1964). *The virtue of selfishness*. New York: Penguin.
- 94) Runge, C. F. (1984). Strategic interdependence in models of property rights. *American Journal of Agricultural Economics*, 66(5), 807-813.
- 95) Sen, Amartya, & Williams, B. (1982). *Utilitarianism and beyond*. Cambridge University Press.
- 96) Singer, J. W. (2000). Property and social relations: From title to entitlement. *Property and Values: Alternatives to Public and Private Ownership*, 3(8), 69-90.
- 97) Singer, J. W. (2006). The ownership society and takings of property: Castles, investments, and just obligations. *Harvard Environmental Law Review*.
- 98) Singer, J. W., Berger, B. R., Davidson, N. M., & Peñalver, E. M. (2006). *Property law: Rules, policies, and practices*. New York: Aspen Publishers.
- 99) Stoebe, W. B. (1971). A general theory of eminent domain. *Washington Law Review*, 47, 553.
- 100) Taylor, C. (1985). *Philosophical papers: Volume 1, Human agency and language (Vol. 1)*. Cambridge University Press.
- 101) Waldron, J. (1990). *The right to private property*. Oxford University Press.
- 102) Waldron, J. (2020, March 21). Property. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/property/>

References

- 1) The Holy Quran.
- 2) Abd al-Razzaq, Misbah (2021). *al-Ḥimāyah al-qānūniyah lil-bi'ah fi daw' al-qānūn al-Miṣri*. SVU-International Journal of Environmental Researches, Vol. 3, No. 2 [in Arabic].
- 3) Abduh, Eisa (1984). *al-Mil kiyah fi al-Eslām: Ketāb yabḥaṭ fi al-māl va al-istiklāf va al-mil kiyah fi al-nuẓum al-waḍ'iyah va al-aḥkām al-šar'iyah* (Vol. 1). Cairo: Dar al-Ma'arif [in Arabic].
- 4) Abu Zahrah, Mohammad (1401 AH/1981). *al-Mujtama' al-insānī fi ẓill al-Eslām*. Jeddah: Saudi Publishing and Distribution House [in Arabic].
- 5) Abu Zahrah, Mohammad (1991). *al-Takāful al-ijtimā'ī fi al-Eslām*. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi [in Arabic].
- 6) Alexander, G. S. (2006). The global debate over constitutional property: Lessons for American takings jurisprudence. University of Chicago Press.
- 7) Alexander, G. S. (2008). The complex core of property. *Cornell Law Review*, 94, 1063–1071.
- 8) Alexander, G. S. (2008). The social-obligation norm in American property law. *Cornell Law Review*, 94, 745.
- 9) Alexander, G. S. (2013). Ownership and obligations: The human flourishing theory of property. *Hong Kong Law Journal*.
- 10) Alexander, G. S. (2018). *Property and human flourishing*. Oxford University Press.
- 11) Alexander, G. S., & Peñalver, E. M. (2008). Properties of community. *Theoretical Inquiries in Law*, 10(1), 127–160.
- 12) Alexander, G. S., & Peñalver, E. M. (2012). *An introduction to property theory*. Cambridge University Press.
- 13) Amili, Mohammad ibn Makki (1400 AH/1980). *al-Qavā'id va al-favā'id* (Vol. 1). Qom: Mofid [in Arabic].
- 14) Ansari, Mohammad ibn Qasim (1350 AH/1931). *Šarḥ ḥudūd Ibn 'Arafah lil-Raṣṣā'* (1st ed.). Qom: Al-Maktabah al-Ilmiyah [in Arabic].
- 15) Ansari, Morteza (1415 AH/1994). *al-Makāsib* (Vol. 3). Qom: Islamic Thought Assembly [in Arabic].
- 16) Barnett, R. E. (2006). The Ninth Amendment: It means what it says. *Georgetown University Law Center*, 85(1), 1–83.
- 17) Bayoumi, Amr Mohammad (2022). *Naẓariyat al-sa'adah 'inda Ibn Sīnā: Dirāsah taḥlīliyah. Āfāq Ḥawliyat Kulliyat al-Dirāsāt al-Islāmiyah wa-al-'Arabīyah lil-Banīn bi-al-Sharqīyah*, Vol. 9, No. 1, pp. 305–353 [in Arabic].
- 18) Beheshti, Sayyid Mohammad (1378 SH/1999). *Mabānī-ye Nazārī-ye Qānūn-e Asāsi* [Theoretical Foundations of the Constitution] (2nd ed.). Tehran: Boq'eh [in Persian].
- 19) Bily, C. A. (2024). Agenda 21. EBSCO Research. <https://www.ebsco.com/research-starters/environmental-sciences/agenda-21>
- 20) Crawford, C. (2011). The social function of property and the human capacity to flourish. *Fordham Law Review*, 80, 1089–1134.

- 21) Dagan, H. (2006). The social responsibility of ownership. *Cornell Law Review*, 92, 1255.
- 22) Dahabiyat, Abbas (1426 AH/2005). *Dawr al-‘aqidah fi binā’ al-insān* (Vol. 1, 2nd ed.). Riyadh: Markaz al-Risalah [in Arabic].
- 23) Dashti, Mohammad (1379 SH/2000). *Nahj al-Balāghah* (Trans.) (Vol. 1). Qom: Mashhoor [in Persian].
- 24) Elahiyan, Sayyid Ghafoor, Kheirollahi, Mohammad Ali, & Faqihi, Ali (1400 SH/2021). *Barresi-ye Madārek-e Qā’ideh-ye Velāyat-e Hākem bar Momtane’* [Investigating the Documents of the Rule of the Ruler's Guardianship over the Refuser]. *Nashriyeh-ye Pazhoheshhay-e Hoquqi-ye Miyanreshteh-i* [Interdisciplinary Legal Research Journal], No. 8, pp. 42–53 [in Persian].
- 25) Epstein, R. A. (1985). *Takings: Private property and the power of eminent domain* (1st ed.). Cambridge: Harvard University Press.
- 26) Fahimi, Azizollah, & Arabzadeh, Ali (1391 SH/2012). *Mabāni-ye Feqhī-ye Hoqūq-e Moḥit-e Zist* [Jurisprudential Basics The Law of Environment]. *Pazhoheshnameh-ye Hoquq-e Eslami* [Journal of Islamic Law Research], Vol. 13, No. 1, pp. 189–206. doi: 10.30497/law.2012.1018 [in Persian].
- 27) Farabi, Abu Nasr (n.d.). *Ārā’ ahl al-madīnah al-fāḍilah va muḍāddātuhā* (Ali Boumelhem, Ed.). Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal [in Arabic].
- 28) Feser, E. (2005). Personal identity and self-ownership. *Social Philosophy and Policy*, 22(2), 100–125.
- 29) Friedman, M. (1970). The social responsibility of business is to increase its profits. *The New York Times Magazine*.
<https://www.academia.edu/download/31114154/Friedman.pdf>
- 30) Habibi, Mohammad Hasan, & Najarzadeh, Majid (1388 SH/2009). *Malāk-e Tamyīz-e Anfāl va Nesbat-e Ān bā Sāyer-e ‘Anāvin-e Mālekiyat-e ‘Umūmī* [Criterion for Distinguishing Anfāl and Its Relation to Other Titles of Public Ownership]. *Nashriyeh-ye Hoquq-e Khososi-ye Daneshgah-e Tehran* [Private Law Journal], No. 15, pp. 55–76 [in Persian].
- 31) Hanafi, Ibn al-Humam (1970). *Šarḥ Fath al-qadīr ‘alā al-Hidāyah* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Fikr [in Arabic].
- 32) Hashemi, Sayyid Mohammad (1382 SH/2003). *Hoqūq-e Asāsī-ye Jomhūrī-ye Eslāmī-ye Īrān* [Constitutional Law of the Islamic Republic of Iran] (Vol. 1, 4th ed.). Tehran: Mizan [in Persian].
- 33) Haydar, Asad (1422 AH/2001). *al-Imām al-Šādiq va al-maḍāhib al-arba‘ah* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Ta’aruf [in Arabic].
- 34) Hayek, F. A., & Caldwell, B. (2014). *The road to serfdom: Text and documents: The definitive edition*. Routledge.
- 35) Hilli (Allamah), Hasan ibn Yousuf (1412 AH/1991). *Muntahā al-maṭlab fi taḥqīq al-maḍhab* (Vol. 8). Mashhad: Astan Quds Razavi [in Arabic].
- 36) Hilli (Muhaqqiq), Jafar ibn Hasan (1364 SH/1985). *al-Mu‘tabar fi šarḥ al-Mukṭašar* (Vol. 2). Qom: Sayyid al-Shohada Institute [in Arabic].
- 37) Hilli, Hasan ibn Yousuf (n.d.). *Tahrīr al-aḥkām al-šar‘īyah ‘alā maḍhab al-Emāmīyah* (Vol. 1, 1st ed.). Mashhad: Aal al-Bayt Institute [in Arabic].

- 38) Ibn al-Dahhan, Saeed ibn Ali (1422 AH/2001). Taqwīm al-naẓar fī masā'il kīlāfiyah dā'i'ah (Vol. 5, 1st ed.). Riyadh: Maktabat al-Rushd [in Arabic].
- 39) Ibn Sina, Hossein ibn Abdallah (1360 SH/1981). Rasā'il-e Ibn Sīnā (Ziya al-Din Dorri, Trans.) (Vol. 1). Tehran: Markazi [in Persian].
- 40) Ibn Sina, Hossein ibn Abdallah (1404 AH/1984). al-Šifā': al-Ilāhiyāt (Saeed Zayed & Father Anawati, Eds.) (Vol. 1). Qom: Mar'ashi Najafi Publishing [in Arabic].
- 41) Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim (1422 AH/2001). al-Qavā'id al-nūrāniyah al-feqhīyah (1st ed.). Baghdad: Dar Ibn al-Jawzi [in Arabic].
- 42) Javadi Amoli, Abdollah (1388 SH/2009). Ḥaqq va Taklīf dar Eslām [Right and Duty in Islam]. Qom: Isra International Publishing Center [in Persian].
- 43) Javadi Amoli, Abdollah (1389 SH/2010). Majmū'eh-ye Ātār-e Āyatollāh Javādi Āmolī [Collected Works of Ayatollah Javadi Amoli] (Vol. 10). Qom: Isra International Publishing Center [in Persian].
- 44) Javadi Amoli, Abdollah (1397 SH/2018). Tafsīr-e Mawzū'i-ye Qur'ān (Vol. 17: Jāme'eh dar Qur'ān) [Thematic Exegesis of the Quran (Vol. 17: Society in the Quran)]. Qom: Isra International Publishing Center [in Persian].
- 45) Karbalaee Aghazadeh, Mostafa, Ghanavati, Jalil, & Olfat, Nematollah (1404 SH/2025). Taḥlīlī bar Nesbat-e Nazariyeh-ye Melkiyat dar Neẓām-e Ḥoqūqī-ye Eslām va Nazariyeh-ye Ta'ahhodāt dar Neẓām-e Ḥoqūqī-ye Rūmī Žermanī-ye Mo'āsher [An Analysis of the Relationship Between the Theory of Ownership in the Islamic Legal System and the Theory of Obligations in the Contemporary Romano-Germanic Legal System]. Pazhoheshnameh-ye Hoquq-e Eslami [Journal of Islamic Law Research], Vol. 26, No. 3, pp. 815-860. doi: 10.30497/law.2025.247051.3634 [in Persian].
- 46) Katouzian, Nasser (1390 SH/2011). Amvāl va Mālekīyat [Property and Ownership] (35th ed.). Tehran: Mizan [in Persian].
- 47) Kaveny, C. (2012). Law's virtues: Fostering autonomy and solidarity in American society. Georgetown University Press.
- 48) Khafif, Ali (1416 AH/1995). al-Mīl kīyah fī al-šarī'ah al-Eslāmiyah ma'a al-muqāranah bi-al-šarā'i' al-waḍ'īyah. Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi [in Arabic].
- 49) Leopold, D. (2023, October 29). Max Stirner. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 ed.). The Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/entries/max-stirner/>
- 50) Maddah, Al-Arabi (2024). Niṭāq fikrat al-manfa'ah al-'āmmah fī qarār al-tašrīḥ bi-al-manfa'ah al-'umūmiyah: Dirāsah 'alā ḍaw' al-qānūn al-Jazā'irī al-muta'alliq bi-naz' al-mil kīyah lil-manfa'ah al-'umūmiyah. Majallat al-Dirāsāt al-Qānūniyah wa-al-Iqtisādiyah, Vol. 6, No. 2, pp. 181-200 [in Arabic].
- 51) Mahbubiy al-Hanafi, Ubaydallah ibn Mas'ud (2006). Šarḥ al-Wiqāyah (Vol. 3, 1st ed.). Amman: Dar al-Warraq [in Arabic].
- 52) Mahdavi Damghani, Mahmoud (1375 SH/1996). Jelveh-ye Tāriḳ dar Šarḥ-e Nahj al-Balāghah-ye Ibn Abī al-Ḥadīd [Manifestation of History in the Commentary of Nahj al-Balaghah by Ibn Abi al-Hadid] (Vol. 8). Tehran: Ney

- Publishing [in Persian].
- 53) Makarem Shirazi, Naser (1374 SH/1995a). Tafsīr-e Namūneh [Exegesis Namoooneh] (Vol. 23). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah [in Persian].
 - 54) Makarem Shirazi, Naser (1374 SH/1995b). Tafsīr-e Namūneh [Exegesis Namoooneh] (Vol. 8). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah [in Persian].
 - 55) Makarem Shirazi, Naser (1375 SH/1996). Payām-e Emām Amīr al-Mu'minīn ('Alayhi al-Salām) [Message of Imam Amir al-Mu'minin (pbuh)] (Vol. 15). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah [in Persian].
 - 56) Makarem Shirazi, Naser (1390 SH/2011). Mawsū'at al-feqh al-Eslāmī al-muqāran (Vol. 2). Qom: Dar al-Nashr Imam Ali ibn Abi Talib [in Arabic].
 - 57) Masoudi, Sayyid Esmail, Ranaei, Alireza, & Hosseini, Sayyid Aqil (1402 SH/2023). Bonyāngozārī-ye Eqtesād-e Ejtemā'ī-ye Weber az Rahgozār-e Jedāl-e Rovešhā va Jāygāh-e Ān dar Šeklgirī-ye Eqtesād-e Siyāsī-ye Hayek [Founding Weber's Social Economics through the Methodenstreit and Its Place in the Formation of Hayek's Political Economy]. Nashriyeh-ye Falsafeh-ye Elm [Philosophy of Science Journal], Year 13, No. 2, pp. 213–239 [in Persian].
 - 58) Merrill, Thomas W., & Smith, Henry E. (2017). Property: Principles and policies (3rd ed.). Minnesota: Foundation Press.
 - 59) Modarresi, Mohammad Taqi (1413 AH/1992). al-Tašrī' al-Eslāmī: Manāhijuhu va maqāšiduhu (Vol. 8, 2nd ed.). Tehran: Al-Modarresi [in Arabic].
 - 60) Montazerqaem, Mahdi (1403 SH/2024). Hamrāhī, Sokūt yā Modārā-ye Šāre' bā Sireh-ye 'Oqalā [Accompaniment, Silence, or Tolerance of the Islamic Legislator with the Conduct of the Wise]. Pazhoheshnameh-ye Hoquq-e Eslami [Journal of Islamic Law Research], Year 25, No. 4, pp. 743–782. doi: 10.30497/law.2024.246176.3531 [in Persian].
 - 61) Mostafavi, Hasan (1368 SH/1989). al-Taḥqīq fī kalimāt al-Qur'ān al-karīm (Vol. 8, 1st ed.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance [in Arabic].
 - 62) Mousavi Khomeini, Sayyid Ruhollah (1360 SH/1981). Mišbāḥ al-Hidāyah (Sayyid Ahmad Fehri, Trans.). Tehran: Payam-e Azadi [in Persian].
 - 63) Mousavi Khomeini, Sayyid Ruhollah (1368 SH/1989). Taḥrīr al-vasilah (Vol. 1). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works [in Arabic].
 - 64) Mousavi Khomeini, Sayyid Ruhollah (1426 AH/2005). al-Ijtihād va al-taqlid (2nd ed.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works [in Arabic].
 - 65) Nozick, Robert. (2017). Anarchy, state, and utopia. Malden: Blackwell.
 - 66) O'Neill, J. (2001). Property, care, and environment. Environment and Planning C: Government and Policy, 19(5), 695–711.
 - 67) Odah, Abd al-Qadir (1397 AH/1977). al-Māl va al-ḥukm fī al-Eslām. Cairo: Al-Mukhtar al-Islami [in Arabic].
 - 68) Parise, A. (2017). Ownership paradigms in American civil law jurisdictions: Manifestations of the shifts in the legislation of Louisiana, Chile, and Argentina (16th–20th centuries) (Vol. 21). Brill.
 - 69) Pilvar, Rahim (1401 SH/2022). Falsafeh-ye Ḥaqq-e Mālekīyat [Philosophy of

- Property Right] (5th ed.). Tehran: Enteshar Publishing Company [in Persian].
- 70) Purdy, J. (2008). A few questions about the social-obligation norm. *Cornell Law Review*, 94, 949-958.
 - 71) Qana, Ramzi (2016). Naz' al-mil kiyah lil-manfa'ah al-'āmmah wa-taṭbiqihā 'alā al-mil kiyah al-waqfiyah dirāsah muqāranah bayna al-fiqh al-Islāmī wa-al-tashrī' al-Jazā'irī. *Majallat Jāmi'at al-Amīr 'Abd al-Qādir lil-'Ulūm al-Islāmiyah*, Vol. 30, No. 2, pp. 237-256 [in Arabic].
 - 72) Qutb, Sayyid (1412 AH/1991). *Fī ḡilāl al-Qur'ān* (Vol. 2, 17th ed.). Beirut: Dar al-Shuruq [in Arabic].
 - 73) Rabbani, Mohammad Baqir (1396 SH/2017). *Feqh va Jāme'eh* [Jurisprudence and Society] (Vol. 1). Qom: Jurisprudential Center of Pure Imams [in Persian].
 - 74) Radin, M. J. (1982). Property and personhood. *Stanford Law Review*, 957-1015.
 - 75) Radin, M. J. (1987). Market-inalienability. *Harvard Law Review*, 1849-1937.
 - 76) Radin, M. J. (1993). *Reinterpreting property*. University of Chicago Press.
 - 77) Raghīb Isfahani, Hossein ibn Mohammad (1412 AH/1991). *Mufradāt alfāz al-Qur'ān* (Vol. 1, 1st ed.). Beirut: Dar al-Shamiyah [in Arabic].
 - 78) Rand, A. (1964). *The virtue of selfishness*. New York: Penguin.
 - 79) Rezaei Zadeh, Mohammad Javad, & Amini Tame, Alireza (1398 SH/2019). Olgū-ye Maṭlūb-e Rūykerd-e Feqhi-Ḥoqūqī dar Ḥodūd-e Deqālat-e Dowlat dar Mālekīyat-e Koşūşī [Desirable pattern Jurisprudential approach - legal of government involvement in private property]. *Pazhoheshnameh-ye Hoquq-e Eslami* [Journal of Islamic Law Research], Vol. 20, No. 1, pp. 125-146. doi: 10.30497/law.2019.2542 [in Persian].
 - 80) Runge, C. F. (1984). Strategic interdependence in models of property rights. *American Journal of Agricultural Economics*, 66(5), 807-813.
 - 81) Sabzawari, Mohammad Baqir (1423 AH/2002). *Kifāyat al-aḥkām* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Islamic Publications Office [in Arabic].
 - 82) Sadr (Imam), Musa (n.d.). *Rahyāfthā-ye Eqteşādī-ye Eslām* (Mehdi Farokhian & Ahmad Nazem, Trans.) [Economic Approaches of Islam]. Taaghche Software [in Persian].
 - 83) Sadr, Mohammad Baqir (1393 SH/2014a). *Eslām; Rāhbar-e Zendegī, Maktab-e Eslām; Resālat-e Mā* [Islam: Guide to Life, School of Islam: Our Mission] (Vol. 1). Qom: Dar al-Sadr [in Persian].
 - 84) Sadr, Mohammad Baqir (1393 SH/2014b). *Eqteşād-e Mā* [Our Economics] (Vol. 2). Qom: Shahid Sadr Scientific-Specialized Research Institute (Dar al-Sadr) [in Persian].
 - 85) Sahib al-Jawahir, Mohammad Hasan ibn Baqir (1362 SH/1983). *Javāhir al-kalām fī šarḥ Šarā'i' al-Eslām* (Vol. 41). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi [in Arabic].
 - 86) Sanhuri, Abd al-Razzaq Ahmad (2009). *al-Wasīṭ fī šarḥ al-qānūn al-madanī al-jadīd* (Vol. 8). Beirut: Al-Halabiya al-Huquqiyah [in Arabic].
 - 87) Sen, Amartya, & Williams, B. (1982). *Utilitarianism and beyond*. Cambridge University Press.
 - 88) Shahid-e Sani, Zain al-Din ibn Ali (1425 AH/2004). *Masālik al-afhām ilā tanqīḥ*

- Šarā'ī' al-Eslām (Vol. 12, 3rd ed.). Qom: Islamic Knowledge Foundation [in Arabic].
- 89) Singer, J. W. (2000). Property and social relations: From title to entitlement. *Property and Values: Alternatives to Public and Private Ownership*, 3(8), 69-90.
 - 90) Singer, J. W. (2006). The ownership society and takings of property: Castles, investments, and just obligations. *Harvard Environmental Law Review*.
 - 91) Singer, J. W., Berger, B. R., Davidson, N. M., & Peñalver, E. M. (2006). *Property law: Rules, policies, and practices*. New York: Aspen Publishers.
 - 92) Stoebe, W. B. (1971). A general theory of eminent domain. *Washington Law Review*, 47, 553.
 - 93) Tabarsi, Fazl ibn Hasan (1363 SH/1984). *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* (Hashem Rasouli, Trans.) (Vol. 17). Tehran: Farahani [in Persian].
 - 94) Tabatabai Yazdi, Sayyid Mohammad Kazim (1370 SH/1991). *Hāshiyat al-Makāsib* (Vol. 1, 4th ed.). Qom: Ismā'īlīyān Institute [in Arabic].
 - 95) Tabatabai, Sayyid Mohammad Hossein (1378 SH/1999). *Tafsīr al-Mizān* (Sayyid Mohammad Baqir Mousavi Hamedani, Trans.) (Vol. 4). Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers [in Persian].
 - 96) Taylor, C. (1985). *Philosophical papers: Volume 1, Human agency and language* (Vol. 1). Cambridge University Press.
 - 97) Tusi, Mohammad ibn Hasan (n.d.). *al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān* (Vol. 7). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi [in Arabic].
 - 98) Waldron, J. (1990). *The right to private property*. Oxford University Press.
 - 99) Waldron, J. (2020, March 21). Property. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/property/>
 - 100) Zamakhshari, Mahmud ibn Umar (1418 AH/1997). *al-Kaššāf 'an ḥaqā'ik al-tanzīl wa 'uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta'wīl* (Vol. 6). Riyadh: Maktabat al-Obeikan [in Arabic].
 - 101) Zuhayli, Wahbah ibn Mustafa (1418 AH/1997). *al-Tafsīr al-munīr* (Vol. 2). Damascus: Dar al-Fikr al-Mu'asir [in Arabic].
 - 102) Zuhayli, Wahbah ibn Mustafa (n.d.). *al-Feqh al-Eslāmī va adillatuhu* (Vol. 7, 10th ed.). Damascus: Dar al-Fikr [in Arabic].



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی