فقه حكومتى و محيط‏ زيست

معرفت سال بيست و يكم ـ شماره 182 ـ بهمن 1391، 57ـ72

على محمدعظيمى\*

چكيده

گسترش جوامع انسانى و توسعه شهرنشينى موجب پيدايش پديده هايى همچون تخريب و آلودگى محيط زيست شده است كه اين گونه موارد موجب از بين رفتن محيط زيست گشته است. به دليل اهميت اين پديده در روند حيات انسانى عصر حاضر، اين نوشتار بر آن است تا موضع فقه را در برابر محيط زيست، با استناد به منابع فقهى، به دقت شناسايى كند. همچنين با طرح موضوع هاى متنوعى در قالب مسائل و قواعد فقهى، مسئوليت هاى ناشى از آسيب و تخريب محيط زيست تبيين شده است.

 در اين نوشتار معلوم مى شود كه مقوله محيط زيست، به خوبى مورد توجه شريعت قرار دارد و احكام و ملزومات صريحى در زمينه هاى مرتبط با آن مطرح است.

كليدواژه ها: فقه، محيط زيست، مبانى فقهى محيط زيست، قواعد فقهى.

\* دانش آموخته حوزه علميه قم. azemi\_ali@yahoo.com

دريافت: 16/2/91 پذيرش: 19/7/91.

مقدمه

بديهى است محيط زيست يكى از مشتركات جامعه به شمار مى آيد و حفظ آن، پاسخ به يكى از نيازهاى امروز جامعه براى نگهدارى بيشتر از محيط زيست و رعايت حقوق عمومى است. همچنين تخريب محيط زيست، معلول نابرابرى هاى اجتماعى و استفاده هاى نادرست از طبيعت، و يكى از عوامل تضييع حقوق انسان هاست. با نگاهى به متون دينى مى توان دريافت كه محيط زيست، توجه به تأمين سلامت آن و حركت در جهت دستيابى به محيط سالم، از حقوق اساسى بشر است؛ همان گونه كه تخريب محيط زيست در اثر نشناختن حقوق بشر است. انسان در مقام اشرف مخلوقات و جانشين خداوند بر روى زمين، حق دارد از نعمت هاى الهى استفاده كند؛ اما اين استفاده نبايد آنچنان باشد كه حق ديگران در بهره بردارى از اين نعمت الهى در خطر قرار گيرد. رابطه فقه و محيط زيست يك رابطه تنگاتنگى هست به گونه اى كه تأليفات بسيارى به زبان عربى و فارسى به نگارش درآمده اند، مانند: اسلام و محيط زيست، نوشته محمد حسينى شيرازى، حق بر محيط زيست، از فيروزى، المحافظه على البئيه من منظور الاسلام دارسه الناصيليه ى وضوء الكتاب و السنه و مقاصد الشريعه تأليف قطب ريسونى و...، ولى در مقاله حاضر در حد توان با استفاده از ادله اربعه و استدلال هاى متفاوت مسئله را واكاوى مى كنيم و از همه مهم تر به مسئله فقه حكومتى و رابطه آن با محيط زيست پرداخته شده است.

 سؤال اصلى ما تبيين رابطه فقه و محيط زيست (فقه حكومتى با محيط زيست) است و در اين بين به سؤالات فرعى (مالكيت محيط زيست، اباحه استفاده از محيط زيست) پاسخ داده شده است.

تعاريف

فقه

كلمه فقه در لغت به معناى فهميدن، دانستن، ادراك و علم آمده است (ابن منطور، بى تا، ج 13، ص 152). اما آنچه از تصريح لغويان و كاربردهاى كلمه فقه پيداست، معناى فقه، اخص از مطلق فهميدن است و منظور از آن، علم و دانستنى است كه با تأمل و دقت همراه مى شود (راغب اصفهانى، بى تا، ص 348). در اصطلاح نيز فقه به معناى ذيل آمده است:

اصطلاح عام: همه معارف و احكامى است كه از سوى خداوند نازل شده است؛ چه در زمينه اعتقادى و اخلاقى و چه در زمينه فروع عملى (تهانوى، بى تا، ج 3، ص 478).

اصطلاح خاص: احكام شرعى و فرعى عملى است كه عبادات، معاملات، مسائل حقوقى، كيفرى، تجارى و... را دربر مى گيرد و امروزه بخشى از آن در رساله هاى علمى به صورت فتوا ديده مى شود (حسين زاده، 1388، ص 26).

به معناى علم فقه: در اين اصطلاح، فقيهان در طول تاريخ فقه و سير تطور آن، معانى متعددى براى فقه بيان كرده اند كه از ميان آنها، اين عبارت شهرت بيشترى دارد: «الفقه هو العلم بالاحكام الشرعيه الفرعيه عن ادلته التفصيليه» (شهيد اول، 1412ق، ج 1، ص 40؛ فاضل مقداد، بى تا، ص 5)؛ فقه، علم به احكام شرعى فرعى از روى ادله تفصيلى است.

محيط زيست

در تعريف محيط زيست آورده اند: فضايى با تمامى شرايط فيزيكى و بيولوژيكى، اجتماعى و سياسى و غيره كه همه موجودات زيست كننده در آن را شامل مى شود و مجموعه روابط آنها را دربر مى گيرد (مجموعه قوانين محيط زيست ايران، ص 23).

اهميت محيط زيست در فقه

در آموزه هاى اسلامى به طور عام، و در نزد اماميه به طور خاص، عناصر طبيعت اعم از آب، هوا، خاك، درختان، گياهان و جانوران، جايگاه و ارزشى ويژه دارند كه بيشتر ناشى از وحدت عناصر جهان، و برگرفته از جهان بينى توحيدى است. با اينكه طبيعت و محيط زيست در اختيار انسان در مقام خليفه الهى قرار دارد، نشانه اى از قدرت و عظمت الهى توصيف شده است كه اين خليفه را آن گونه كه شايسته اوست، به حفظ و حراست از آن نيز متعهد مى كند. در واقع، محيط زيست در اسلام، امانتى است كه به انسان سپرده شده است تا از آن به شكل مناسب استفاده كند. در نزد اماميه، مسئوليت انسان نسبت به محيط زيست را مى توان در قول و فعل معصومان عليهم السلام و فقيهان متقدم و متأخر مشاهده كرد. حضرت على عليه السلام به گونه اى تكان دهنده يادآور مسئوليت انسان در برابر آنچه پيرامونش مى گذرد يادآورى مى كند: «از خدا بترسيد درباره بندگان و شهرهاى او؛ زيرا كه در قيامت مورد سؤال واقع مى شويد، از همه چيز، حتى در مورد حيوانات» (حرعاملى، بى تا، ج 5، ب 8). اين روايت بيانگر آن است كه انسان ها حتى در برابر اماكن و موجودات زنده مسئول اند. شكار تفريحى نيز در روايات و فتاواى فقيهان شيعه فعلى حرام بيان شده است كه موجب تمام بودن نماز شكارچى مى شود. زراره از امام صاق عليه السلامدر مورد شكسته يا تمام بودن نماز صيادى سؤال كرد كه براى تفريح شكار مى رود؛ امام عليه السلام فرمودند: نماز وى شكسته نيست و دليل شكسته نبودن نماز اين است كه به خاطر تفريح شكار مى كند (حرعاملى، بى تا، ج 5، باب 8). بنابراين، شكار تنها براى رفع نياز و ارتزاق صياد مجاز اعلام شده است و در صورتى كه صيادى با طى مسافتى لازم بخواهد نماز خود را شكسته به جا آورد و اين شكار براى تفريح باشد، به دليل اينكه فعل حرام مرتكب شده است، بايد نماز را تمام به جا آورد. از امام صادق عليه السلامنقل شده است كه پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله مردم را از شلاق زدن به صورت چارپايان و كشتن زنبور عسل نهى مى كردند. از نظر برخى از فقيهان شيعه، عناصر محيط زيست اعم از آب هاى عمومى، هوا، خاك، نور آفتاب از مشتركات هستند و آلوده كردن و استفاده نابجا از آنها ممنوع است. از جمله اصول و قواعدى كه در آراى فقيهان شيعه درباره محيط زيست بيان شده است، مى توان به نهى فساد در زمين، لزوم حفظ نسل، احترام به اموال و لزوم رعايت بهداشت فردى اشاره كرد.

اصل اباحه در استفاده از محيط زيست

در هنگام شك در احكام فقهى و نداشتن دليل معتبر شرعى، معمولاً اصولى وجود دارد كه فقيهان حكم اوليه آن مسائل را با توجه به اصل مربوط به آن مسئله صادر، و سپس بيان مى كنند كه صدور حكم بر خلاف اين اصل به دليل و اثبات نياز دارد. بنابراين، اگر حرمت يا كراهت يك عمل با دليل معتبر شرعى اثبات شود، آن عمل حرام يا مكروه، و چنانچه چنين دليلى وجود نداشته باشد، آن عمل حلال و مباح خواهد بود؛ به اين آزادى انسان ها در انجام دادن اعمال دلخواه خود، در اصطلاح اصل اباحه يا جواز گفته مى شود. در مورد استفاده انسان از محيط زيست نيز همين اصل جارى است و او اجازه دارد تا از محيط اطرافش به هر شكل كه خواسته باشد استفاده كند، مگر اينكه نوع خاصى از استفاده او، مشمول حكم ممنوعيت يا حرمت شده باشد. در همين زمينه، علم اصول اثبات كرده كه اصل در اشيا، اباحه و آزاد بودن است، مگر اينكه ممنوعيت با دليل قطعى و يقينى اثبات شود؛ بدين معنا كه انسان ها در تمام كارهايى كه انجام مى دهند آزادند و هيچ ممنوعيتى در كار نيست و همه امور براى آنها مباح است، مگر اينكه خلاف آن با دليل قطعى و يقينى اثبات شود (ر.ك: شهيد ثانى، 1413ق). دليل ذكرشده به خوبى بر آزادى انسان در تمام شئون زندگى، و از جمله در استفاده از محيط زيست دلالت دارد. افزون بر اين، مى توان براى اثبات آزادى انسان در استفاده از محيط زيست، به دليل هاى عقلى همچون قبح عقاب بلا بيان نيز استناد كرد. براساس اين دليل، چنانچه استفاده خاصى از محيط زيست حرام و ممنوع باشد، شارع مقدس بايد آن را بيان كند، وگرنه مؤاخذه بدون بيان قبيح خواهد بود (مظفر، 1368، ج 1، ص 251). بنابراين انسان در استفاده از محيط زيست، تا زمانى كه حرمت اثبات نشود، آزاد است.

فقه حكومتى و محيط زيست

فقه حكومتى، نگرشى كل نگر و ناظر بر ابواب فقه است كه در آن، استنباط هاى فقهى بر اساس فقه اداره نظام اجتماعى انجام مى شود و همه ابواب فقه، ناظر به امور اجتماع و اداره كشور مى باشد.

مسائل فقه حكومتى

مسائل فقه حكومتى اقسام زيادى دارد، كه يكى از آنها، استفاده از مشتركات است. بخشى از مواهب طبيعى كه هر انسانى مى تواند از آنها استفاده كند، در فقه اسلامى با عنوان مشتركات بيان شده و حق تملك در برخى و حق بهره بردارى و اباحه تصرف در بعضى ديگر مشروع است. برخى از اين مشتركات عبارتند از: آب هاى طبيعى، راه ها و معابر عمومى، امكنه و ابنيه عمومى، معادن ظاهر، اراضى باير، حق تصرف در اموال عمومى، حق اشتغال و كار، حق داشتن مسكن، حق تعليم و تعلم، و حق انتفاع از محيط زيست.

 همان گونه كه بيان شد، حق انتفاع از محيط زيست يكى از مشتركات به شمار مى رود؛ در زندگى اجتماعى، حفظ سلامت محيط زيست همانند نظم و قانون، ضرورتى اجتناب ناپذير است و هر نوع آلوده كردن هوا، فضا، زمين، منابع غذايى، فضاى سبز و اماكن عمومى، اضرار به ديگران، و از نظر شرعى ممنوع است. از اين رو، مى توان گفت در اسلام، محيط زيست از موارد حقوق عمومى است كه همه در برابر آن يكسان مسئول اند و هر فرد حق دارد از محيطى سالم استفاده كند (عميدزنجانى و موسى زاده، 1388، ص 66).

مبانى فقهى محيط زيست

مبانى فقهى عبارت است از ادلّه فقهى شامل كتاب، سنت، اجماع، عقل و همه قواعد كلى فقهى، كه به واسطه آنها، وظايف انسان در برابر محيط زيست و حوادث و تحولات آن معلوم مى شود.

 دليل عقل

پيش از بررسى اين دليل، بايد اشاره كرد كه علت بيان دليل عقل قبل از ديگر منابع فقهى، تقدم رتبى مباحث عقلى بر مباحث نقلى محض است. همچنين عقلى بودن احكام موجب مى شود مباحث شرعى مطرح در مورد حكم عقل، حيثيت ارشادى و تأكيدى پيدا كند و به مثابه حكم تأسيسى و مولوى بدان نگريسته نشود.

 مقصود از حكم عقل در موضوع محيط زيست، بخشى از مدركات عقل عملى است كه در كتب اصولى متأخر مورد توجه قرار گرفته، و بر قاعده كلامى حسن و قبح عقلى و نيز قاعده ملازمه ميان حكم عقل و شرع، استوار شده است (مظفر، 1368، ص 200ـ210). از نظر عقلى هرگونه اقدام انسانى كه به بر هم خوردن توازن و تعادل محيط زيست بينجامد و موجب اخلال در نظام زندگى و هلاكت انسان شود، قبيح است. در مقابل، تلاش آدمى به منظور حفظ و صيانت محيط زيست و احياى آن، كه به تقويت توازن و تعادل عناصر آن بينجامد، موجب حفظ نظام، بقاى انسان و مصداق عمل نيكو است. ركن اساسى اين دليل، مسئله حفظ نظام و بقاى نوع آدمى است كه از جمله قضاياى مشهور به شمار مى آيد و آراى همه عقلا بر آن استقرار يافته و شارع نيز در مقام خالق عقل، با آن موافق است. نتيجه حكم به ضميمه قاعده ملازمه حكم عقل و شرع، وجوب شرعى اصلاح محيط زيست و حرمت تخريب آن است (جعفرى، 1419ق، ص 154).

 عقلى بودن حكم، به منزله غيرشرعى بودن نيست؛ زيرا عقل يكى از منابع شرع محسوب مى شود و اصولاً قرار دادن عقل در برابر شرع، كار نادرستى است. بيان تفصيلى تر دليل عقل، بر بحثى انسان شناسانه مبتنى است. بى ترديد، انسان در ميان مجموعه آفرينش جايگاهى برتر و خلقتى استثنايى دارد؛ او موجودى است مشمول كرامت الهى كه به حكم استخلاف بر زمين سلطه يافته و جهان و عناصر آن در تسخير اوست. همه چيز در اين جهان به خاطر انسان آفريده شده است و طبيعت و نظم ساختارى آن نيز تحت سيطره اوست و بايد در جهت بقا و كمال او به كار گرفته شود. بى گمان به هم خوردن اين نظم مشكلاتى اساسى پديد مى آورد و آسيب هايى جدى به انسان وارد مى سازد. از اين رو، هر اقدامى بدان منتهى شود، ظالمانه و قبيح است. در برابر، با توجه به اينكه هر تلاشى براى تحكيم نظم و سازمان محيط زيست موجب تسهيل رسيدن انسان به كمال مى شود، عادلانه و نيكو است. اين بيان از دليل عقل، آن را در زمره غيرمستقلات عقليه قرار مى دهد؛ زيرا بر نگرش دينى و نصوص شرعى درباره جايگاه انسان در مجموعه آفرينش مبتنى است. نكته ديگر اينكه، حكم عقل در مقوله محيط زيست، از جمله احكام مبتنى بر حُسن و قبح اقتضايى است. به بيان ديگر، حسن اقدام به اصلاح محيط زيست و جلوگيرى از هدم آن، و نيز قبح اقدام به تخريب و نابودى آن اقتضايى است.

 ـ «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ... وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً» (اسراء: 70).

 ـ «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ الأَرْضِ...» (انعام: 165).

 ـ «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِيالْأَرْضِ...»(جاثيه: 13).

 اين دو علت تامه براى حسن و قبح نمى باشند؛ زيرا عناوين الزام هاى مربوط به محيط زيست، قطعى، هميشگى و استثناناپذير نيست؛ در شرايط تزاحم با مصلحت برتر، مصلحت سلامت محيط زيست مغلوب مى شود. آيه «مَا قَطَعْتُم مِن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ...» (حشر: 5)؛ هر نخله اى كه قطع كرديد يا بر ريشه هايش ايستاده وانهاديد، همه به خواست خدا بود. اقدام پيامبر صلى الله عليه و آله در قطع درختان نخل و تحريق آنها در جريان بنى نضير (طبرسى، بى تا، ج 9، ص 426؛ طبرى، بى تا، ج 28، ص 44؛ واحدى نيشابورى، 1388ق، ص 279؛ سيوطى، 1365ق، ج 6، ص 188) و بعضى از دستورهاى دينى درباره شرايط جهاد مشروع كه با مسئله صيانت از محيط زيست تعارض دارد، در همين راستا تبيين مى شود. به درستى معلوم است كه اگر احيا و اصلاح محيط زيست علت تامّه براى حسن، و تخريب و هدم آن علت تامّه قبح بود، هرگز استثنا در آن راه نمى يافت؛ زيرا احكام عقلى محض، تخصيص ناپذير است.

 قرآن كريم

الف. «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيِهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ» (بقره: 205)؛ چون بازگردد، بكوشد تا در زمين فساد ايجاد كند و كشت و نسل را تباه نمايد و خدا فساد را دوست ندارد.

 آيه مزبور در شأن منافقى به نام اخنس بن شريق ثقفى نازل شده است. وى در مدينه نزد پيامبر به اسلام تظاهر كرد و چون بيرون آمد، به كشتزار گروهى از مسلمانان رفت، آنجا را آتش زد و چهارپايى را پى كرد (واحدى نيشابورى، 1388ق، ص 29؛ سيوطى، 1365ق، ج 1، ص 238). علّامه طباطبائى در تفسير اين آيه، قوام نوع انسان را به دو مقوله تغذيه و توليدمثل وابسته مى داند. او سپس به وابستگى تغذيه آدمى به حيوان و گياه و اهميت حفاظت گياه از طريق حرث و تربيت نبات اشاره مى كند. به باور وى، افساد در زمين از طريق اهلاك حرث و نسل انجام مى شود. از اين رو، با توجه به اينكه تخريب منابع محيط زيست به هلاك نسل آدمى مى انجامد، مصداق بارز فساد در زمين است. از سوى ديگر، اين آيه در مقام استنكار فساد در زمين است و براساس ذيل آيه، هيچ گونه فسادى محبوب الهى نيست و اراده تشريعى خداوند به ضد آن تعلق گرفته است. اين معنا به ضميمه نهى در آيه «وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا» (اعراف: 85)؛ در زمين پس از اصلاح آن فساد نكنيد. كبراى قياس را تشكيل مى دهد و نتيجه آن، حرمت هرگونه اقدام تخريب كننده و ويرانگر در محيط زيست است.

 از تعابير برخى فقيهان برمى آيد كه ايشان از بين بردن جانداران را مصداق فساد، و مشمول حكم آيه دانسته اند. براى مثال، عبداللّه بن قدامه با اشاره به رواياتى كه از كشتن زنبور عسل و ديگر جنبندگان نهى مى كند، اين قبيل كارها را فساد دانسته است. ابن حزم پس از نقل اين فتواى ابوحنيفه كه نمى توان كسى را به حفظ مال خود اجبار كرد و چنانچه كسى بخواهد نخل خويش را رها گذارد، نمى توان او را به آبيارى آن وادار ساخت، از اين فتوا اظهار شگفتى مى كند و مى گويد چنانچه ترك آبيارى به از ميان رفتن محصول و درخت بينجامد، بايد شخص را به آبيارى مجبور كرد. وى با استشهاد به آيه مزبور، اين امور را مصداق فساد در زمين و هلاك حرث و نسل برمى شمارد.

 ب. «هُوَأَنشَأَكُم مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا»(هود:61)؛ خداست كه شما را از زمين پديد آورد و شما را به عمران آن واداشت.

 عمارت به معناى قرار دادن زمين در حالتى است كه بتوان از فوايد مترتب بر آن، بهره برد (طباطبائى، 1417ق، ج 10، ص 31). درباره استعمار گفته اند: «معناه أمركم من عمارتها بما تحتاجون إليه من المساكِنِ والزراعات و غرسِ الاشجارِ» (طبرسى، بى تا، ج 5، ص 264). برخى از فقيهان نيز از دلالت آيه بر وجوب عمران و آبادانى زمين با كشت و زرع و كاشت درخت و احداث ابنيه سخن گفته اند (جصاص، 1415ق، ج 3، ص 213)؛ زيرا استعمار طلب عمران، و طلب مطلق از خداوند دالّ بر وجوب است (قرطبى، 1405ق، ج 9، ص 55). بنابراين آيه كريمه به دلالت منطوقى، بر لزوم اقدام به عمران و آبادانى محيط زيست انسانى و با ملازمه عقلى بر نهى از ضد آن، يعنى عمران نكردن دلالت دارد و چون از عمران نكردن نهى شده باشد، به اولويت قطعى، تخريب و ويرانى زمين نيز متعلق نهى شرعى خواهد بود.

 ج. آيات نهى از اسراف و تبذير از قبيل:

 ـ «وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (اعراف: 31)؛ بخوريد و بياشاميد و زياده روى نكنيد كه او اسرافكاران را دوست ندارد.

 ـ «وَلاَ تُبَذِّرْ تَبْذِيرا إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُواْ إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورا» (اسراء: 26ـ27)؛ ولخرجى و اسراف مكن؛ چراكه اسراف كاران برادران شياطين اند و شيطان در برابر خداى خويش كفرپيشه است.

 درباره اين آيات چند نكته قابل توجه است: نخست آنكه، نهى از اسراف و تبذير، نهى تحريمى است و برخى آيات ديگر نيز بر شدت حرمت آن دلالت دارند؛ مانند «أَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ» (غافر: 43) (و همانا اسراف كاران اهل آتش هستند) و «إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُواْ إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ» (اسراء: 27) (و همانا اسراف كاران برادران شيطان هستند) و «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ» (غافر: 28) (به راستى خدا كسى را كه افراط كار دروغزن باشد هدايت نمى كند) به گفته محقق نراقى، در حرمت اسراف ترديدى نيست و اجماع قطعى، بلكه ضرورت دينى و آيات انبوه و اخبار متعدد، بر اين حكم دلالت مى كند (نراقى، 1418ق، ص 217).

 دوم اينكه، در آيه 31 سوره اعراف، نهى از اسراف به دنبال امر به خوردن و آشاميدن آمده است و اين مى تواند اختصاص را بفهماند؛ ولى به قرينه آيات ديگر، مانند «وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلاَ تُسْرِفُواْ» (انعام: 141)؛ روز چيدن، حق آن را بپردازيد، ولى زياده روى نكنيد. اسراف هرگونه عمل زياده از حد اعتدال را دربر مى گيرد. هرگاه در روايات، مواردى همچون دور انداختن هسته خرما و بر زمين ريختن زيادى آب، اسراف شمرده شده است (مجلسى، 1403ق، ج 72، ص 303)، به كارگيرى بى رويه محيط زيست و امورى مانند قطع درختان، شكار حيوانات و هدر دادن منابع مهم آب و گياه، از بارزترين مصاديق اسراف و تبذير به شمار مى آيد. به گفته علّامه طباطبائى، اسراف حتى در مقوله انفاق و اصلاح حرام است، چه رسد به افساد و تخريب (طباطبائى، 1417ق، ج 7، ص 364و368). در آيه دوم، مبذران «اخوان شياطين» ناميده شده اند كه مى تواند دو معنا داشته باشد: نخست آنكه در پيروى از شيطان و سلوك مسير او برادر شيطان اند؛ دوم اينكه در دوزخ همراه و همگن شيطان هستند (طبرسى، بى تا، ج 6، ص 244؛ جصاص، 1415ق، ج 3، ص 258؛ قرطبى، 1405ق، ج 10، ص 247).

 د. «اجْعَلْنِي عَلَى خَزَآئِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» (يوسف: 55)؛ يوسف گفت سرپرستى خزانه هاى اين سرزمين را به من بسپاريد كه من نگهبانى كاردانم.

 اين آيه يادآور آن است كه در مقطعى كه بحران طبيعى به سوى سرزمين مصر رو آورده بود، حضرت يوسف تدبير امر ارزاق مردم را براى خود خواست و علت آن را دارا بودن دو ويژگى حفيظ و عليم بودن بيان كرد (طبرسى، بى تا، ج 5، ص 418؛ طباطبائى، 1417ق، ج 11، ص 185)، دو ويژگى مهمى كه براى تصدى مناصب حساسى مانند اداره امر ارزاق عمومى، همواره به مثابه دو شرط لازم، و بلكه كافى، موردنظر عقلاى عالم است. به نظر مى رسد واژه «خزائن الارض» عموميت و شمول دارد و همه ذخاير، از جمله منابع محيط زيست را دربر مى گيرد. پيام آيه كريمه آن است كه امر تدبير و اداره شئون محيط زيست و سرمايه هاى طبيعى، تنها بايد بر عهده اشخاصى باشد كه دو ويژگى حفيظ بودن و مسئوليت شناسى و تخصص را دارا باشند.

 سنت

پس از قرآن كريم، سنت نيز به مقوله محيط زيست و مراقبت از آن توجه ويژه اى داشته است. اين مطلب با دقت در مضامين روايات فراوانى كه كيفيت تعامل با جانوران، گياهان، اشجار و غيره را بيان مى كند، به درستى معلوم مى شود.

 روح كلى اين روايات، ايجاد حسّ مسئوليت در برابر پديده هاى طبيعى و موجودات است. اين امر در نخستين خطبه امام على عليه السلام در بدو خلافتش تجلى يافته است: «از خدا بترسيد و تقوا پيشه كنيد كه شما در پيشگاه خداوند مسئول بندگان و شهرها و آبادى ها هستيد» (نهج البلاغه، خ 167؛ طبرى، بى تا، ج 3، ص 457). علّامه مجلسى در شرح اين عبارت مى نويسد: «سؤال از زمين ها و اينكه چرا اين زمين را ويران و ديگرى را آباد كرديد و چرا خداوند را در آن نپرستيديد و سؤال از چهارپايان، كه چرا آنها را گرسنه رها كرديد و به درد آورديد و رعايت حقشان ننموديد، نشان مى دهد مسئوليت انسان در برابر پديده ها و اشياى پيرامون بسيار جدى و همه جانبه است» (مجلسى، 1403ق، ج 65، ص 290).

 در ادامه چند دسته روايت درباره برخى موضوعات، به همراه سخنان دقيق بعضى از فقيهان بيان مى شود:

آداب جنگ: سيره پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله در جنگ ها و سفارش هاى ايشان به اميران بر اين موضوع دلالت دارد كه مقتضيات روانى جنگ و جهاد نبايد موجب شود كه جنگجويان رفتار غيرمتعارف انجام دهند و بى محابا به تخريب حداكثرى بپردازند و با اشياى پيرامون خود برخورد غيرمسئولانه كنند. روايت مسعده بن صدقه از امام صادق عليه السلام در اين باره قابل توجه است: «وقتى پيامبر صلى الله عليه و آله فرماندهى را به روستايى مى فرستاد، به او سفارشى مى كرد... از جمله اينكه، درختى را آتش نزنيد، آب را نبنديد، درختى را قطع نكنيد، زراعتى را آتش نزنيد، چهارپايان را پى نكنيد (كلينى، 1388ق، ج 5، ص 28؛ طوسى، 1365، ج 6، ص 138؛ حرعاملى، بى تا، ج 11، ص 44). فقيهان اين نوع سفارش ها را در زمره آداب جنگ و جهاد آورده اند.

 بى ترديد در شرايط استثنايى و بحرانى، اهداف و مقاصد اصلى جنگ به قدرى اهميت مى يابد كه برخى اقدام هاى غيرمتعارف را نيز توجيه پذير مى كند. براى مثال، وقتى فقيهان در باب تترّس قتل مسلمان بى گناه را تجويز مى كنند، تخريب محيطزيست و اتلاف منابع آن را به طريق اولى توجيه پذير مى دانند. از اين رو، پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله در جريان بنى نضير، به قطع درختان نخل امر كرد. به همين دليل، فقيهان از كراهت قطع اشجار و افكندن آتش و بستن آب در غير موارد ضرورت سخن گفته اند (شهيد ثانى، 1413ق، ج 3، ص 25؛ كاشف الغطاء، بى تا، ج 2، ص 406؛ نجفى، بى تا، ج 21، ص 66).

حقوق حيوانات: بخش مهمى از احكام شريعت به موضوع حقوق حيوانات و تبيين وظايف انسان در برابر آنها اختصاص دارد. اهميت حقّ حيوان در فقه اسلامى تا آنجاست كه شمارى از فقيهان آن را در زمره حق اللّه دانسته اند (نجفى، بى تا، ج 27، ص 111). آنچه از مباحث فقهى در كتاب لقطه درباره وظايف انسان در برابر حيوان و لزوم صيانت از حيات و تأمين نفقه او آمده است، در همين چارچوب تحليل مى شود (محقق حلى، 1409ق، ج 4، ص 805؛ شهيد ثانى، 1413ق، ج 12، ص 504؛ نجفى، بى تا، ج 28، ص 227). در اين باره مى توان به موارد زير اشاره كرد:

حق حيات جانوران: برخى روايات از كشتن بى رويه جانوران نهى مى كنند؛ مانند روايت امام صادق عليه السلام: «همانا رسول خدا از كشتن شش حيوان منع مى كردند: زنبور عسل، قورباغه، صرد (از گنجشك بزرگ تر)، هدهد، خطاف (نوعى كبوتر) (طوسى، 1365، ج 9، ص 20؛ طوسى، بى تا، ج 4، ص 64؛ حرعاملى، بى تا، ج 16، ص 247). هر حيوانى را كه صاحب چنگال است، نكشيد (ترمذى، 1403ق، ج 4، ص 14) و حديث مناهى پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله كه در آن از كشتن زنبور عسل نهى شده است (طوسى، 1365، ج 5، ص 279؛ حرعاملى، بى تا، ج 9، ص 382). دستورهاى فقهى درباره ممانعت از صيد در حالت احرام نيز مى تواند با توجه به اين مسئله تحليل شود. معاويه بن عمار از امام صادق عليه السلام نقل مى كند: «از كشتن كل حيوان ها بپرهيز؛ مگر افعى، عقرب، موش و مار. البته زمانى كه قصد قتل تو را اراده كردند، اگر با تو كارى نداشتند، آنها را رها كن» (طوسى، 1365، ج 5، ص 365). از اين روايات برمى آيد كه مقررات فقهى در حالت احرام حج، بيانگر اوج، تعادل رفتارى انسان است كه بقا و استمرار آن در غير حالت احرام نيز مطلوب مى باشد. در روايت آمده است در جريان جنگ خيبر، مسلمانان به سختى گرسنه شدند و به سوى چهارپايان خود شتافتند تا آنها را ذبح و طبخ كنند؛ اما پيامبر صلى الله عليه و آلهايشان را از اين كار نهى كرد. امام باقر عليه السلام در اين باره فرمود: «رسول خدا از ذبح كردن گوشت هاى خيبر (ركوب هاى جنگ خيبر) نهى كردند، به خاطر اينكه ترسيدند ركوب ها از بين بروند» (حرعاملى، بى تا، ج 16، ص 324). درباره موضوع حق حيات جانوران، بحث هاى ظريف فقهى ديگرى نيز وجود دارد. براى مثال، شهيد ثانى صرف مال براى نجات حيات چهارپايان را حتى اگر در ملك ديگرى باشد، واجب مى داند: «اگر انسان سگ گرسنه و گوسفند گرسنه اى داشته و طعام به قدر كفايت نداشته باشد، اطعام گوسفند بر او واجب است» (شهيد ثانى، بى تا، ج 2، ص 250). صاحب جواهر بر اين نظر شهيد ثانى خرده مى گيرد و احتمال اولويت داشتن سگ را مطرح مى كند؛ زيرا گوسفند را مى توان ذبح كرد؛ ولى درباره سگ چنين نيست (نجفى، بى تا، ج 36، ص 437).

 صاحب جواهر، همچنين درباره وضو به اين نكته اشاره مى كند كه اگر نزد شخصى قدر اندكى آب باشد و حيوانى همچون سگ در آنجا باشد و به ويژه بيم تشنگى آن برود، واجب است به تيمم رو آورد و آب را صرف وضو نكند (همان، ج 5، ص 114). همه موارد برشمرده شده، بيانگر توجه ويژه شريعت اسلام به حفظ حيات جانورى است كه امروزه يكى از منابع مهم محيط زيست را تشكيل مى دهد.

بهداشت محيط زيست حيوان: در روايت عبداللّه بن سنان از امام صادق عليه السلام آمده است: «نظافت كنيد طويله ها را و ازاله كنيد آب بينى هايشان را» (حرعاملى، بى تا، ج 8، ص 372). شهيد ثانى تأمين نيازمندى هاى درمانى و دارويى حيوان را در حكم نفقه آن مى داند (شهيد ثانى، 1413ق، ج 1، ص 305). صاحب جواهر پس از اين سخن محقق حلّى كه از جمله امور مكروه ادرار كردن در لانه جانداران و حشرات است، مى نويسد: «در اين حكم به مخالفى برنخوردم؛ مگر آنكه از ظاهر هدايه صدوق نقل مى شود كه گفته است اين كار بالاتر از كراهت نارواست. وى سپس به نقل از شمارى از فقيهان، علت اين حكم را امكان اذيت رساندن آن جانوران به انسان مى داند (نجفى، بى تا، ج 2، ص 67). به نظر مى رسد بتوان علت حكم را جلوگيرى از آلوده كردن محيط زيست جانوران يا نكوهيدگى بى حرمتى به آنها دانست.

حق توليدمثل: در برخى روايات، صاحبان چهارپايان از عقيم سازى آنها نهى شده اند؛ مانند روايت برقى از امام صادق عليه السلام نقل مى كند: «امام صادق عليه السلام از پدرشان نقل مى كند: همانا دورى مى كرد از كشيدن بيضه هاى حيوانات و برانگيختن آنها به هم» (برقى، بى تا، ج 2، ص 634). بى گمان اين نوع دستورها با هدف بقاى نوع چهارپايان صادر شده است.

حفاظت از حيات گياهان: حفاظت از حيات گياهان و اهتمام به احياى طبيعت، از ديگر مسائل مورد توجه شريعت است. روايات زيادى درباره نهى از قطع درختان بيان شده است؛ از جمله روايت مسعده از امام صادق عليه السلام از پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله كه فرمود: «لاتحرقوا النّخل و لاتغرقوا بالماء و لاتقطعوا شجرة مثمرة و لاتحرقوا زرعا...» (حرعاملى، بى تا، ج 3، ص 43) و روايت ديگرى از امام صادق عليه السلام كه فرمود: «لاتقطعوا الثمّار فيصبُّ اللّه عليكم العذاب صبا» (همان، ج 13، ص 198)؛ درختان ميوه ده را قطع نكنيد. پس سخت مگيرد، خداوند بر شما عذاب سختى را. روايات زيادى نيز در زمينه تشويق به زرع و درخت كارى وجود دارد؛ مانند روايت امام صادق عليه السلام «زراعت كنيد و درخت بكاريد. به خدا قسم حلال ترين و بهترين كار جز اين نيست» (كلينى، 1388ق، ج 5، ص 26؛ صدوق، بى تا، ج 3، ص 25؛ طوسى، 1365، ج 4، ص 384)؛ «بهترين كار زراعت است» (حرعاملى، بى تا، ج 6، ص 194). همچنين در منابع اهل سنت نيز رواياتى از پيامبر صلى الله عليه و آله در اين زمينه آمده است: «مسلمانى كه درخت بكارد يا زراعتى را كشت كند، پس از آن انسان با حيوان بخورد، براى آن مسلمان صدقه به شمار مى آيد» (بخارى، 1401ق، ج 3، ص 66؛ مسلم، بى تا، ج 5، ص 27). طرح دو قرارداد مزارعه و مساقات در عقود اسلامى و احكام مبسوط آن دو نيز در اين زمينه تحليل مى شود. شهيد ثانى از وجوب آبيارى درختى كه به صورت امانت به شخصى سپرده شده است سخن به ميان مى آورد (شهيد ثانى، بى تا، ج 1، ص 305).

 همچنين از گفتار صاحب جواهر، امكان اجماعى بودن اين حكم استفاده مى شود (نجفى، بى تا، ج 27، ص 109). يكى از مباحث مهم فقهى، احياى اراضى موات است كه مباحث آن يكى از فصول مهم فقه را به خود اختصاص داده است. براساس نظر مشهور فقهى، احيا و آبادانى اراضى موات موجب پديد آمدن حق و ملك براى محيى مى شود. مستند اين مسئله نيز برخى روايات است؛ مانند حديث نبوى: «من أحيا أرضا فهى لهُ» (بخارى، 1401ق، ج 3، ص 70؛ ابن حنبل، بى تا، ج 3، ص 381؛ طوسى، 1365، ج 7، ص 152؛ طوسى، بى تا، ج 3، ص 8)؛ كسى كه زمينى را احيا كند پس آن زمين براى اوست. «من اعمر ارضا ليست لاَحدٍ فهو احق» (بخارى، 1401ق، ج 3، ص 70)؛ كسى كه زمينى را آباد كند او از همه بر آن زمين سزاوارتر است. و روايت امام باقر عليه السلام: «هر قومى كه احيا كند چيزى از زمين را يا آباد كند، پس آن قوم نسبت به آن سزاوارتر هستند و آن زمين براى آنهاست» (طوسى، 1365، ج 7، ص 148؛ طوسى، بى تا، ج 3، ص 110). به اين مسئله بايد به منزله يكى از سازوكارهاى مهم تشويقى شريعت براى احياى زمين و طبيعت نگريست. اهميت آن نيز زمانى بيشتر نمايان مى شود كه به عقيده بسيارى از فقيهان، اگر زمين احياشده دوباره باير، و سپس به وسيله ديگرى احيا شود، احياى دوم دليل تازه اى براى تملك محيى دوم است و اين زمين با باير شدن از ملك محيى نخست خارج مى شود (شهيد ثانى، 1413ق، ج 12، ص 399؛ نجفى، بى تا، ج 38، ص 28؛ حلى، بى تا، ج 2، ص 401؛ محقق كركى، 1408ق، ج 7، ص 17). مستند اين رأى، رواياتى همچون صحيحه ابوخالد كابلى (حرعاملى، بى تا، ج 2، ص 329؛ طوسى، 1365، ج 7، ص 152؛ كلينى، 1388ق، ج 5، ص 279). و صحيحه معاويه بن وهب از امام صادق عليه السلام است (كلينى، 1388ق، ج 5، ص 279؛ طوسى، 1365، ج 7، ص 152). از آنجاكه به گفته صاحب جواهر مرجع در تعيين كيفيت احيا، عرف است (نجفى، بى تا، ج 38، ص 65). بى گمان كشت و درختكارى، جارى كردن نهر، اجراى طرح هاى آبيارى، احياى مراتع و مانند آن، از بالاترين مصاديق احياست.

آلوده كردن منابع محيط زيست:

 نهى از آلوده كردن آب: روايات زيادى بر كراهت و زشتى آلوده كردن آب تأكيد دارند؛ مانند رواياتى كه از ادرار كردن در آب نهى كرده اند. از جمله روايت مسمع از امام صادق عليه السلام در باب مناهى پيامبر صلى الله عليه و آله: «پيامبر خدا از ادرار كردن در آب جارى نهى كردند؛ مگر از روى ضرورت، و علت نهى شان را اين طور فرمودند كه براى آب نيز اهلى مى باشد» (طوسى، بى تا، ج 1، ص 13). روايت فضيل از امام صادق عليه السلام: «اشكالى ندارد براى مرد ادرار كردن در آب جارى، ولى ادرار كردن در آب راكد مكروه است (حرعاملى، بى تا، ج 1، ص 107). روايت عنبسه بن مصعب، ابن بكير و سماعه از امام صادق عليه السلام و حديث جابر از پيامبر: «پيامبر خدا از ادرار كردن در آب راكد نهى كرد» (مسلم، بى تا، ج 1، ص 162؛ ابن ماجه، بى تا، ج 1، ص 124؛ ابن حبان، بى تا، ج 4، ص 60). روايت ابوهريره: «ادرار نكنيد يكى از شما در آب دائم، سپس از آن وضو بگيرد» (ترمذى، 1403ق، ج 1، ص 46؛ ابن حنبل، بى تا، ج 2، ص 288؛ دارمى، بى تا، ج 1، ص 186).

 صاحب جواهر مى گويد: «چهار دسته روايت در اين باره رسيده است: رواياتى كه به طور مطلق بر نهى از اين كار دلالت دارد؛ رواياتى كه نهى از ادرار در آب راكد نموده است كه فراوان مى باشد؛ رواياتى كه مشتمل بر نهى از ادرار در آب جارى است، رواياتى كه اين كار را در آب جارى بى اشكال دانسته است.» او در مقام جمع بين اين روايات مى گويد: «بعضى نفى بأس در برخى روايات را بر كراهت خفيف تر اين كار در آب جارى حمل كرده اند و برخى هم نفى بأس را با كراهت قابل جمع دانسته اند» (نجفى، بى تا، ج 2، ص 68). بى شك روح اين حكم پرهيز از آلوده كردن آب به هر طريق ممكن است؛ چنان كه صاحب مصباح الفقيه مى نويسد: اكثر فقيهان اماميه حكم غائط را به بول نيز ملحق دانسته اند و اين ناشى از فحواى تعليلى است كه از روايات استفاده مى شود، اينكه در آب بول نكنيد؛ زيرا در آن ساكنانى به سر مى برند (همدانى، بى تا، ج 1، ص 93). از اين عبارت برمى آيد كه توجه ويژه شريعت در اين باره، مربوط به حفظ حيات آبزيان و موجودات زنده درون آب است. همچنين به خوبى مى توان حدس زد كه شدت كراهت اين كار در آب راكد و شدت نداشتن آن در آب جارى، با ميزان آلوده شدن آب ارتباط مستقيم دارد. بر اين اساس، روش هاى پيچيده آلوده شدن آب در زندگى صنعتى امروز كه مهم ترين منبع حيات انسان و ديگر جانداران را مورد تهديد قرار داده است، به مراتب كراهت بيشترى دارد. روايات مربوط به رعايت فاصله بين بئر و بالوعه نيز بر جلوگيرى از آلوده كردن آب دلالت مى كند (طوسى، بى تا، ج 1، ص 45). از اين روايات مى توان به منزله دستورالعملى براى حفاظت از منابع آب زيرزمينى استفاده كرد.

 نهى از آلوده كردن هوا: مسئله آلودگى هوا، از مسائل حادث در زندگى بشر امروز است كه به دليل افزايش جمعيت و پيشرفت صنايع و تراكم كارخانه ها و وسايل حمل و نقل، استفاده روزافزون از انرژى سوخت فسيلى و نيز شرايط تحميل شده بر بشريت در جريان درگيرى هاى منطقه اى و جهانى و به كارگيرى سلاح هاى ميكروبى، شيميايى و هسته اى به تهديدى جدى براى حيات بشر تبديل شده است؛ ولى در بعضى از عبارت هاى فقهى و احاديث، نشانه هايى وجود دارد كه به كمك آن مى توان موضع شريعت را در اين باره به طور خاص به دست آورد. براى مثال، محقق حلّى در شرايع الاسلام از حرمت القاى سم در بلاد مشركان در اثناى جهاد اسلامى سخن به ميان مى آورد. صاحب جواهر همين نظر را از نهايه، غنيه، سراير، مختصر النافع، تبصره، ارشاد، دروس و جامع المقاصد نقل مى كند و بيشتر آنها مقيد دانسته اند به اينكه نسبت به اين عمل اضطرار حاصل نباشد و فتح و ظفر هم بدان موقوف نباشد. دليل اين حكم را روايت سكونى از امام صادق عليه السلام دانسته اند: «پيامبر خدا نهى كرد از رها كردن سم در سرزمين مشركان» (كلينى، 1388ق، ج 5، ص 28؛ طوسى، 1365، ج 6، ص 143). برخى همچون نگارنده قواعد، تحرير، تذكره، لمعه و روضه خبر مزبور را به علت قصور سندى بر كراهت حمل كرده اند و صاحب جواهر معتقد است راوى خبر ـ سكونى ـ مقبول الروايه بوده و حتى بر عمل به اخبار وى، اجماع حكايت شده است. او سپس مى گويد: «قد يُقال أنه ظاهرٌ فى النهى عن القائه فى البلاد لاستلزامه قتل الاطفال و النساء و الشيوخ و من فيهم من المسلمين و نحو هم ممّن يحرم قتلهم» (نجفى، بى تا، ج 21، ص 67). مى توان گفت اين روايت، در نهى از انتشار سم در بلاد مشركان ظاهر است؛ زيرا اين كار به قتل كودكان، زنان، پيران، مسلمانان ساكن و اشخاص ديگرى مى انجامد كه قتلشان مباح نيست. از اين ديدگاه فقهى مترقى، به خوبى مى توان تكليف انواع آلاينده هاى هوا در جهان معاصر را دريافت؛ اعم از آنچه كه در شرايط صلح با ازدياد عمل سوختن و احتراق در صنعت يا نشت گازهاى سمى در فضا روى مى دهد و آنچه در اثر ساخت، انباشت و به كارگيرى سلاح هاى غيرمتعارف در جريان جنگ ها به وقوع مى پيوندد.

اصول و قواعد فقهى

آخرين بخش از مبانى فقهى محيط زيست، به موضوع اصول و قواعد فقهى اختصاص مى يابد. در ادامه از مجموعه قوانينى كلى سخن به ميان مى آيد كه بر تحولات محيط زيست قابل انطباق است. از آنجاكه بسيارى از اين تحولات از امور حادثى است كه در عصر تشريع و دوره هاى نزديك بدان وجود نداشته است، به طور طبيعى انتظار نمى رود احكام تكليفى و وضعى مرتبط بدان ها به طور خاص از كتاب و سنت به دست آيد. در اين ميان، قواعد و اصول كلى شريعت اهميت ويژه اى دارد؛ قواعدى كه راز پويايى و انطباق پذيرى فقه اسلامى بر حوادث نوپيداى جامعه در آنها نمايان شده است.

 قاعده لاضرر

خاستگاه اين قاعده مهم فقهى عقل و سيره عقلاست و در كتاب و سنت بر آن تأكيد شده است (مكارم شيرازى، 1411ق،ج1،ص29ـ42؛بجنوردى،1419ق،ج1،ص207).

 درباره نسبت اين قاعده با مقوله محيط زيست چند نكته قابل توجه است:

 الف) درباره مفهوم ضرر، ميان لغويان ديدگاه هاى متفاوتى وجود دارد؛ ولى به طور كلى پذيرفتنى است كه ضرر در مورد نقصان در نفس و مال به كار مى رود و آسيب هاى حاصل در محيط زيست، همگى به اين دو مقوله مربوط مى شود.

 ب) اين قاعده به ضررهاى شخصى اختصاص ندارد و شامل اضرار عمومى هم مى شود و حتى اهميت ضرر عمومى به مراتب بيش از ضرر فردى است. اضرار وارد بر محيط زيست، معمولاً از سنخ ضررهاى عمومى است كه حيات نوع بشر را در معرض آسيب جدى قرار مى دهند.

 ج) درباره مفاد قاعده لاضرر، با توجه به ديدگاه هاى پنج گانه اى كه مطرح شده، (بجنوردى، 1419ق، ج 1، ص 215؛ موسوى خمينى، 1408ق، ج 1، ص 51) بديهى است كه ضرر در اسلام مشروعيت ندارد. اين مشروعيت نداشتن هم شامل مرحله قانون گذارى، و هم شامل فرايند اجراى قانون مى شود (سيستانى، 1414ق، ص 134؛ مكارم شيرازى، 1411ق، ج 1، ص 68). به عبارت ديگر، هرگونه قانون گذارى اى كه به ضرر انجامد يا هرگونه رفتار فردى و اجتماعى اى كه بدان منتهى شود، براساس اين قاعده منتفى شمرده مى شود. بنابراين در موضوع مورد بحث، اولاً، قانونگذار جامعه حق ندارد قانونى وضع كند كه به تخريب و انهدام محيط زيست بينجامد؛ ثانيا، هرگونه رفتارى از سوى مردم كه به اضرار محيط زيست بينجامد، غيرمشروع و مشمول نهى تكليفى است؛ ثالثا، بر اساس ديدگاه امام خمينى قدس سره كه لاضرر را نهى حكومتى انگاشته اند (موسوى خمينى، 1408ق، ج 1، ص 51) و وظيفه دولت اسلامى براى مقابله با رفتارهاى اينچنينى كه از سوى آحاد جامعه يا بخش هايى از مراكز صاحب نفوذ و قدرت انجام بگيرد، حتميت مى يابد؛ رابعا، يكى از نكات مورد بحث پيرامون قاعده لاضرر، شمول اين قاعده بر عدميات است؛ بدين معنا كه هرگاه از فقدان يك امر وجودى ضرر پديد آيد، آيا مى توان با تمسك به اين قاعده آن ضرر را منتفى كرد يا خير. برخى از فقيهان اين باور را پذيرفته اند (سيستانى، 1414ق، ص 290؛ مكارم شيرازى، 1411ق، ج 1، ص 79). در اين صورت بايد گفت، نه تنها خسارت هاى ناشى از اقدام هاى تخريبى با قاعده لاضرر برداشته مى شود، چنانچه ترك اقدام هاى اصلاحى و سازنده هم به اضرار در محيط زيست بينجامد، اين قاعده با آن مقابله خواهد كرد. بنابراين دولت اسلامى و متصديان محيط زيست، خود را مكلف مى دانند در مرحله قانون گذارى و وضع مقررات و به كارگيرى تدابير اجرايى، همه توان خود را براى اصلاح محيط زيست و حمايت از آن صرف كنند. براى مثال، به كارگيرى روش هاى علمى براى جلوگيرى از فرسايش خاك، احياى مراتع و جنگل ها، كاشت درختان و گسترش فضاى سبز، همگى از اقدام هاى شايسته اى است كه ترك آنها به زيان هاى جبران ناپذيرى مى انجامد و قاعده لاضرر با آن مقابله مى كند. بدين سان، قاعده مزبور افزون بر نقش بازدارنده، نقش سازنده خواهد داشت. از جمله نتايج مترتب بر شمول قاعده بر عدميات اثبات ضمان است (سيستانى، 1417ق، ص 293). قاعده لاضرر نه تنها مانع از اضرار به محيط زيست مى شود، ضمان خسارت هاى ناشى از هرگونه اقدام تخريبى يا ترك اقدام اصلاحى را هم بر عهده خسارت زننده قرار مى دهد.

 قاعده اتلاف

اين قاعده از آيه «فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» (بقره: 194)؛ پس هر كه بر شما تعدى كرد با او مقابله به مثل كنيد. و رواياتى همچون «حرمة مال المسلم كحرمة دمه» (حرعاملى، بى تا، ج 3، ص 59)؛ احترام مال مسلمان مانند احترام خونش است. «من اتلف مال الغير فهو له ضامن»؛ كسى كه مال ديگرى را از بين ببرد، پس او ضامن هست، برداشت شده است. بر اساس اين قاعده، هركس به تخريب و اتلاف اموال ديگران، اعم از اموال خصوصى و عمومى اقدام كند، مسئول جبران خسارت است. در اين باره، روايت امام على عليه السلام ارتباط مصداقى اين قاعده با محيط زيست را بيان مى كند: «كسى كه به عمد حيوانى را بكشد يا زراعتى را فاسد كند يا خانه اى را ويران كند يا چاهى يا رودخانه اى را كور كند، غير از اينكه بايد غرامتش را بپردازد، بايد چند ضربه شلاق نيز بخورد و اگر به اشتباه اين كار را كرده باشد، فقط بايد غرامتش را بپردازد (محدث نورى، 1408ق، ج 17، ص 95). اين روايت ضمن يادآورى مسئوليت مدنى ناشى از تخريب و افساد منابع محيط زيست، بيانگر وظيفه حاكم اسلامى در تحميل مسئوليت بر مرتكبان است. همچنين از آن استفاده مى شود كه هرگونه اتلاف عمدى موجب پيگرد كيفرى و ثبوت مجازات تعزيرى براى متخلف است. از اين رو، فقيهان تأكيد كرده اند در صدق معناى اتلاف عنصر عمد و قصد، اعم از قصد فعل و نتيجه، دخيل نيست و اگر منشأ اتلاف اقدام غيرآگاهانه و اشتباهى هم باشد، مشمول قاعده مى شود (مكارم شيرازى، 1411ق، ج 2، ص 7).

وضعيت مالكيت منابع محيط زيست: از آنجاكه موضوع قاعده اتلاف، مال غير مى باشد؛ شايسته است درباره ماليت و مالكيت منابع محيط زيست مطالبى بيان شود. فقيهان هر آنچه را كه براى تأمين نيازمندى هاى مردم مطلوب باشد و در امر معاش آنها دخيل شود، مال ناميده اند (بجنوردى، 1419ق، ج 2، ص 30). اين تعريف بر همه عناصر محيط زيست، حتى خاك و هواى موجود در جوّ زمين صدق مى كند. درباره مالكيت اين منابع بايد گفت، بجز آنچه كه به اسباب قانونى در تملك شخصى افراد است، اغلب اين منابع در زمره ثروت ها و اموال عمومى قرار دارد. براى مثال، مواردى همچون اراضى موات، سواحل درياها و رودخانه ها، رئوس جبال و گياهان و درختان روييده در آن، درون دره ها و جنگل ها و نيزارها جزو انفال شمرده شده اند (شهيد ثانى، 1413ق، ج 1، ص، 474؛ نجفى، بى تا، ج 16، ص 117ـ120؛ موسوى خمينى، 1408ق، ص 368ـ369). منابع آب مانند رودخانه هاى بزرگ و چشمه سارهايى كه به طور طبيعى در اثر جريان سيلاب ها و ذوب برف و يخ جارى شده اند، جزو مشتركات و از مباحات اصليه مباح مى باشد و سابقه تملك ديگرى بر آن معلوم نيست (نراقى، 1408ق، ص 40؛ شهيد ثانى، بى تا، ج 2، ص 261؛ موسوى خمينى، 1408ق، ج 2، ص 216ـ217). همچنين بايد به ذخاير اكسيژن و گازهاى مفيد در طبيعت اشاره كرد. به هر حال، وضعيت مالكيت اين منابع به هر صورت كه باشد، از آنجاكه در تملك شخصى افراد قرار ندارد، شايسته است كه بر آنها «مال غير» اطلاق شود. اگر حيازت را هم سبب تملك بدانيم، موجب نمى شود فردى به اتلاف و افساد بخش هاى ديگرى كه در حيازت او قرار ندارد، اقدام كند.

 قاعده تسبيب

اين قاعده مبتنى بر برخى روايات است؛ مانند: «كل شى ءٍ يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه» (كلينى، 1388ق، ج ص 35؛ صدوق، بى تا، ج 4، ص 155) و «من حفر بئرا فى غير ملكه كان عليه ضمان» (كلينى، 1388ق، ج 7، ص 349؛ صدوق، بى تا، ج 4، ص 153). تفاوت اين قاعده با قاعده اتلاف در آن است كه اولى شامل تلف بالمباشره و دومى شامل تلف بالوسطه مى شود. بر اساس اين قاعده، هر اقدامى كه به طور غيرمباشر موجب تخريب، آلودگى و از حيّز انتفاع خارج شدن عناصر محيط زيست شود، ضمان آور خواهد بود. نكته قابل توجه آنكه، اين قاعده نقش هاى تسبيبى ناشى از ترك فعل را هم دربر مى گيرد (محقق داماد، 1381، ص 120). براى مثال، اگر اقدام نكردن به موقع اشخاص يا نهادهاى مسئول سبب خسارت هاى زيست محيطى و از بين رفتن ذخاير محيط زيست شود، به حكم اين قاعده، مسئوليت جبران خسارت بر عهده مسبب خواهد بود.

 قاعده ضمان يد

اين قاعده برگرفته از بناى عقلا، سيره متشرعه و حديث «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّى» است (بيهقى، بى تا، ج 6، ص 95؛ متقى هندى، بى تا، ج 5، ص 337). عده اى مفاد حديث را جعل حكم تكليفى دانسته اند كه بدين وسيله شارع وجوب حفظ مال و ردّ آن در صورت استيلا را يادآور مى شود؛ ولى براساس نظر مشهور، شارع به موجب اين حديث ضمانت مالى را كه مورد استيلا قرار گرفته، بر عهده مستولى قرار داده است. بر اساس اين قاعده، بديهى است كه در صورت استيلا بر منابع محيط زيست، بايد براى حفظ آن كوشيد و در صورت ايراد نقص، ارش و در صورت تلف و انهدام آن، ضمان بر عهده فرد ثابت خواهد بود (موسوى خمينى، 1408ق، ج 2، ص 180؛ نجفى، بى تا، ج 37، ص 83).

نتيجه گيرى

1. مسئله محيط زيست به دليل ارتباط تنگاتنگ با حيات انسانى و نظم آفرينش، به خوبى مورد توجه شريعت قرار دارد.

 2. براى استفاده از محيط زيست، اصل اباحه را جارى مى كنيم.

 3. يكى از مسائل مهم فقه حكومتى «حق استفاده از مشتركات» است كه بارزترين اين نوع حق، حق انتفاع از محيط زيست است.

 4. از آنجاكه احكام مربوط به حفظ محيط زيست در مرحله نخست عقلى است، اغلب احكام و بيان هاى شرعى جنبه ارشادى دارد.

 5. بسيارى از عمومات قرآن كريم و ادله روايى خاص به مسئله محيط زيست و منابع آن مربوط است، كه از ميان آنها مسئوليت هاى تكليفى انسان به درستى معلوم مى شود.

 6. برخى از قواعد فقهى بر مقوله محيط زيست منطبق است و نتيجه آنها اثبات ضمان در نتيجه هر عمل تخريبى و ترك اقدام اصلاحى در محيط زيست است.

 منابع

ـ نهج البلاغه (بى تا)، ترجمه صبحى صالح، ط. الثالثة، قم، دارالاسوه.

ـ ابن حبان، محمدبن احمد (بى تا)، صحيح ابن حبان، ط. الثانية، بيروت، مؤسسة الرسالة.

ـ ابن حنبل، احمدبن محمد (بى تا)، مسند احمد، بيروت، دارصادر.

ـ ابن ماجه، محمدبن يزيد (بى تا)، سنن ابن ماجه، بيروت، دارالفكر.

ـ ابن منظور، محمدبن مكرم (بى تا)، لسان العرب، بيروت، داراحياء التراث العربى.

ـ بجنوردى، محمدحسن (1419ق)، القواعد الفقهيه، قم، الهادى.

ـ بخارى، محمدبن اسماعيل (1401ق)، صحيح البخارى، بيروت، دارالفكر.

ـ برقى، احمدبن محمدبن خالد (بى تا)، المحاسن، تهران، دارالكتب الاسلامية.

ـ بيهقى، احمدبن حسين (بى تا)، السنن الكبرى، بيروت، دارالفكر.

ـ ترمذى، محمدبن عيسى (1403ق)، الجامع الصحيح، بيروت، دارالفكر.

ـ تهانوى، محمدعلى (بى تا)، اصطلاحات الفنون، بيروت، دارالكتب العلميه.

ـ جبعى عاملى، زين الدين (شهيد ثانى) (بى تا)، الروضه البهية فى شرح اللمعة الدمشقية، قم، مكتب الاعلام اسلامى.

ـ ـــــ (1413ق)، مسالك الافهام، قم، مؤسسة المعارف الاسلاميه.

ـ جصاص، احمدبن على (1415ق)، احكام القرآن، بيروت، دارالكتب العلمية.

ـ جعفرى، محمدتقى (1419ق)، رساله فقهى، تهران، منشورات كرامت.

ـ حجاج نيشابورى، مسلم بن (بى تا)، صحيح مسلم، بيروت، دارالفكر.

ـ حرّعاملى، محمدبن حسن (بى تا)، وسائل الشيعة، بيروت، داراحياء التراث العربى.

ـ حسين زاده، على محمد (1388)، اصطلاحات، قم پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى.

ـ حسينى سيستانى، سيدعلى (1414ق)، قاعدة لاضرر و لاضرار، قم، مكتبة آيت اللّه سيستانى.

ـ حلى، جعفربن حسن (1409ق)، شرايع الاسلام فى مسائل الحلال و الحرام، ط. الثانية، تهران، استقلال.

ـ حلّى، حسن بن يوسف (بى تا)، تذكرة الفقهاء، قم، المكتبة الرضوية لاحياء الآثارالجعفرية.

ـ خوئى، سيدابوالقاسم (بى تا)، مصباح الفقاهة، ط. الثانية، قم، سيدالشهداء.

ـ دارمى، عبدالله بن عدالرحمن (بى تا)، سنن الدارمى، دمشق، مطبعة الاعتدال.

ـ راغب اصفهانى، حسين بن محمد (بى تا)، المفردات، قم، اسماعيليان.

ـ سيوطى، جلال الدين (1365ق)، الدّر المنثور، جده، دارالمعرفة.

ـ صدوق، محمدبن على (بى تا)، من لايحضره الفقيه، قم، مؤسسه النشر الاسلامى.

ـ طباطبائى، سيدمحمدحسين (1417ق)، الميزان فى تفسيرالقرآن، قم، جامعه مدرسين.

ـ طبرسى، فضل بن حسن (بى تا)، مجمع البيان، بيروت، موسسة الاعلمى.

ـ طبرى، محمدبن جرير (بى تا)، تاريخ الامم و الملوك، بيروت، مؤسسه الاعلمى.

ـ طوسى، محمدبن حسن (بى تا)، الاستبصار فيما اختلف من الاخبار، ط. الرابعة، تهران، دارالكتب الاسلاميه.

ـ ـــــ (1365)، تهذيب الاحكام. ط. الرابعة، تهران، دارالكتب الاسلاميه.

ـ عاملى، محمدبن مكى (شهيد اول) (1412ق)، الدروس الشرعية، قم، مؤسسه النشر الاسلامى.

ـ عميدزنجانى، عباسعلى و ابراهيم موسى زاده (1388)، بايسته هاى فقه سياسى، تهران، مجد.

ـ فاضل مقداد (بى تا)، نضد القواعدالفقهيه، قم مكتبة آيت اللّه مرعشى نجفى.

ـ قرطبى، محمدبن احمد (1405ق)، الجامع لاحكام القرآن، بيروت، مؤسسة التاريخ العربى.

ـ كاشف الغطاء، جعفر (بى تا)، كشف الغطاء، اصفهان، مهدوى.

ـ كلينى، محمدبن يعقوب (1388ق)، الكافى، ط. الثالثة، تهران، دارالكتب الاسلامية.

ـ متقى هندى، حسام الدين (بى تا)، كنزالعمال فى سنن الاقوال و الافعال، بيروت، موسسة الرسالة.

ـ مجلسى، محمدباقر (1403ق)، بحارالانوار، ط. الثانية، بيروت، مؤسسه الوفاء.

ـ محدث نورى، حسين (1408ق)، مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسة آل البيت.

ـ محقق ثانى كركى، على بن حسين (1408ق)، جامع المقاصد فى شرح القواعد، قم، مؤسسة آل البيت.

ـ محقق داماد، مصطفى (1381)، قواعد فقه (بخش مدنى)، چ نهم، تهران، مركز نشر علوم اسلامى.

ـ مظفر، محمدرضا (1368)، اصول الفقه، چ سوم، قم، دفتر تبليغات اسلامى.

ـ مكارم شيرازى، ناصر (1411ق)، القواعد الفقهية، ط. الثالثه، قم، مدرسة الامام اميرالمؤمنين.

ـ موسوى خمينى، سيدروح اللّه (1408ق)، تحريرالوسيلة، چ سوم، قم، اسماعيليان.

ـ نجفى، محمدحسن (بى تا)، جواهرالكلام فى شرح شرائع الاسلام، ط. الثالثة، تهران، دارالكتب الاسلامية.

ـ نراقى، احمدبن محمد (1408ق)، عوائدالايام، قم، مكتبة بصيرتى.

ـ واحدى نيشابورى، على بن احمد (1388ق)، اسباب نزول الايات، قاهره، مؤسسة الحلبى و شركاؤه.

ـ همدانى، آقارضا (بى تا)، مصباح الفقيه، بيروت، مكتبة الصدر.