

# Les fondements juridiques du droit de l'environnement en Islam

Azizollah Fahimi<sup>1</sup> et Ali Arabzadeh<sup>2</sup>

## Résumé

Le droit de l'environnement - dans son sens contemporain - est le produit des crises environnementales survenues après la Seconde Guerre mondiale ainsi que des mouvements critiques de la modernité. Il s'agit d'une réaction juridique qui, à l'instar des réponses scientifiques, sociales et politiques, cherche à résoudre les graves conflits entre le mode de vie moderne et la préservation de l'environnement. À l'origine, ce cadre juridique n'était pas enraciné dans la tradition religieuse des grandes religions mondiales, ce qui peut expliquer pourquoi l'expression « droit islamique de l'environnement » peut paraître inhabituelle. Cependant, du point de vue de l'Islam, qui aborde tous les aspects de la vie humaine, cette question prend une toute autre dimension. En effet, l'Islam, dès ses prémices, a cherché à établir une relation harmonieuse et complémentaire entre l'homme et son environnement.

Cet article est un effort modeste pour mettre en lumière les contributions du droit islamique chiite à la protection de l'environnement. L'auteur reconnaît que l'étude du droit islamique chiite et de l'environnement ne saurait être complète

---

1. Faculté de Droit, Université de Qom, Qom, Iran. E-mail : Aziz.fahimi@yahoo.com

2. Faculté de Droit, Université Chahid Beheshti, Téhéran, Iran. E-mail : a.arabzadeh67@gmail.com

sans aborder les aspects économiques, politiques, artistiques et, surtout, philosophiques de l'Islam. Cependant, le cadre restreint de cet article ne permet pas une analyse exhaustive de ces dimensions. L'article se concentre donc sur trois volets : les fondements juridiques du droit islamiques, les institutions juridiques et les dispositions légales, en examinant leur impact sur l'environnement, tout en réservant l'analyse juridique détaillée pour une prochaine occasion.

**Mots-clés :** Droit de l'environnement, droit islamique de l'environnement, principes juridiques, institutions juridiques islamiques, dispositions juridiques islamiques.

## Introduction

On ne peut imaginer que le droit de l'environnement ait plus de 50 ans, son développement ayant véritablement commencé à l'occasion de la Conférence de Stockholm en 1972. Depuis lors, les règles relatives à la protection de l'environnement se sont diffusées à partir du droit européen vers d'autres régions du monde. Dans ce contexte, l'idée de chercher des fondements et des principes juridiques islamiques à cette branche du droit international peut paraître inhabituelle. Cependant, le droit islamique, en tant qu'un ensemble de préceptes et de règles religieuses régissant la vie sociale et individuelle, ne peut ignorer les problématiques émergentes de notre époque. Bien que la protection de la nature et de l'environnement humain n'ait jamais été explicitement érigée en une branche autonome du droit islamique, il existe néanmoins des principes, règles et jugements qui abordent directement ou indirectement ces questions. L'absence d'un « droit de l'environnement » en tant que discipline formelle, comparable à d'autres branches du droit islamique (comme le droit pénal, le droit privé ou le droit commercial), s'explique en grande partie par les divergences profondes entre les fondements philosophiques de l'Islam et ceux de la modernité. En effet, le droit de l'environnement est une réponse propre à l'homme moderne face à des problèmes contemporains, dont on ne trouve pas d'équivalent direct dans les sociétés prémodernes.

Avant d'aborder les détails spécifiques du droit islamique, il est essentiel d'examiner les fondements philosophiques et cosmologiques des systèmes juridiques afin de mieux comprendre les raisons des divergences existantes. Toutefois, l'espace limité de cet article ne permet pas d'approfondir cet aspect. Un élément révélateur de l'attention particulière que l'islam accorde à l'environnement est l'examen des versets coraniques qui traitent de questions environnementales. Parmi les versets bénis du Saint Coran, 198 abordent des thèmes environnementaux, la majorité d'entre eux étant liés à la terre. En outre, la terre est mentionnée dans 444 versets, dont 90 se rapportent directement à des problématiques environnementales. On pourrait donc affirmer, avec audace, que

la nature et les règles qui lui sont associées figurent parmi les thèmes majeurs abordés en islam. Cependant, il est important de noter que cet intérêt n'est pas uniquement d'ordre juridique ou jurisprudentiel, et que l'approche islamique diffère fondamentalement du droit contemporain. Pour analyser les différentes questions juridiques islamiques, il convient d'examiner d'abord les fondements, puis les institutions, et enfin les jugements juridiques et religieux relatifs au sujet étudié. C'est pourquoi cet article est structuré en trois parties, correspondant aux étapes mentionnées ci-dessus.

## **Définitions du Principe**

### **Étymologie :**

Étymologiquement, le terme fondement désigne une base ou une racine, ce qui explique pourquoi les piliers d'une maison sont également appelés fondements (Turaihi, 1997, vol. 3, p. 129).

### **Conventionnelle :**

Bien que la signification précise de fondement fasse débat parmi les juristes, les définitions suivantes permettent d'éclaircir ce concept :

1. Un Principe est un système simple d'idées et de postulats généraux à partir duquel on peut dégager un ensemble de connaissances et de principes. (Tahanawi, 1996, vol. 5, p. 1177).

2. Les principes juridiques sont des règles générales qui orientent l'interprétation et l'application de règles plus spécifiques. Ils constituent des principes permettant d'arriver aux jugements religieux divins. Toutefois, leur usage ne relève pas de l'inférence ou de l'interposition intellectuelle, mais de l'application pratique (Khoei, 1989, vol. 1, p. 5).

Quant aux institutions juridiques islamiques, il n'existe malheureusement pas encore de définition précise et scientifique du concept d'institution juridique islamique. Cependant, la question peut être éclaircie à l'aide d'exemples :

- Les butins de guerre (anfāl)
- La propriété
- Le waqf (fondation pieuse)
- La hisba (surveillance du bien public et contrôle des mœurs)

Certaines de ces institutions, comme le waqf, sont spécifiques au droit islamique, tandis que d'autres, comme la propriété, sont des institutions communes à tous les systèmes juridiques, bien qu'avec certaines différences. En outre, concernant les jugements religieux, il n'est pas nécessaire d'en fournir une définition ici, car leur nature est claire et évidente.

## 1. Les principes

Un point qu'il semble nécessaire de mentionner avant d'aborder les principes juridiques islamiques relatifs à la protection de l'environnement est que, bien que dans cet article nous nous concentrons sur les fondements spécifiques et explicites concernant la protection de l'environnement, la véritable protection de l'environnement dépend de la mise en œuvre de l'ensemble complet du droit islamique. En d'autres termes, ce qu'on appelle le mode de vie islamique garantira la protection de l'environnement, et en réalité, la réalisation complète d'une seule règle juridique islamique, isolée et séparée des autres aspects de la vie religieuse, ne sera pas possible.

Les principes juridiques islamiques créent et génèrent des jugements, et les règles environnementales juridiques islamiques produisent également des jugements impliquant des réglementations pour la protection de l'environnement. Elles empêchent la destruction et l'empiètement sur l'environnement en établissant des règles. En tenant compte des points mentionnés précédemment, on peut présenter une liste des principes environnementaux du droit islamique comme suit :

1. Le principe de non-nuisance (La dharar)
2. Le principe de destruction (Itlaf)
3. Le principe de responsabilité (Dhaman)
4. Le principe de l'intérêt public (Maslaha)

L'espace limité du présent article ne permet pas un traitement complet et exhaustif des principes susmentionnés. Par conséquent, nous nous contenterons de mentionner les points généraux concernant chacun d'entre eux.

### A. Le principe de non-nuisance (Qā'idah La Dharar)

Le principe de non-nuisance, connu en droit islamique (fiqh) sous l'expression « La Dharar wa La Dharar fi al-Islam » (Il est

proscrit de nuire à soi-même ou à autrui en Islam), repose sur le verset 233 de la sourate Al-Baqara, ainsi que sur plusieurs traditions, la raison, et le consensus des juristes (Hur al-Amili, 2010, vol. 25, p. 429 ; Al-Husseini al-Ruhani, 1992, vol. 5, p. 383). Parmi ces traditions, le hadith de Samura ibn Jundab (Sadouq al-Qommi, 1988, vol. 4, p. 96) est l'un des plus célèbres. Ce récit, rapporté par de nombreuses chaînes de transmission (mutawatir), est reconnu pour sa fiabilité. Bien que des variantes existent dans les sources, elles n'altèrent pas le sens principal du hadith, surtout dans son application à des questions comme la protection de l'environnement — un point que nous n'explorerons pas ici.

Les juristes chiites ont proposé diverses interprétations de cette tradition. Les avis de Cheikh Shariat Esfahani (Bojnourdi, 1980, vol. 1, p. 257 ; Al-Iraqi, 1997, p. 137), de l'Imam Khomeiny (Khomeiny, 1999, p. 7 ; Rashidpour, 2010, pp. 92-130 ; Al-Farhi, 2008, p. 587) et de Shahid Sadr (Sadr, 1999, p. 199) sont ceux qui se rapprochent le plus de l'interprétation recherchée. D'autres lectures, bien que pertinentes, n'expriment pas ce sens de manière aussi explicite (Rashidpour, 2010, p. 78 ; Bahrami Ahmadi, 1998, p. 292 ; Bahrami Ahmadi, 2010, pp. 287 et suiv. ; Al-Iraqi, 1997, p. 135). Selon ces juristes contemporains, la négation de la nuisance (Dharar) s'applique aussi bien aux actes individuels qu'aux actions gouvernementales. En d'autres termes, nul n'a le droit de causer préjudice à autrui dans une société religieuse, et le gouvernement islamique ne peut ni établir des lois nuisibles ni entreprendre d'actions préjudiciables (Bahrami Ahmadi, 2010, p. 170). Enfin, la notion de préjudice (dharar) doit être comprise selon son sens courant, englobant tout type de dommage ou de nuisance (Ansari, 1955, p. 372).

Les principes de « La Dharar » (non-nuisance) et « La Haraj » (le principe de négation de règles difficiles, pénibles et intolérables dans la législation islamique) sont des principes directeurs en droit islamique, ce qui signifie qu'elles gouvernent toutes les dispositions religieuses et ne permettent pas de transgresser les limites (Al-Farhi 2008, p. 598 ; Khoei, 1989, vol. 2, p. 539 ; Mostafavi, 2000, p. 264 ; Sadr, 1999, p. 349 ; Bahrami Ahmadi 2010, p. 223). Selon le martyr Allamah Morteza

Motahari : « L'une des caractéristiques qui confère à cette religion son dynamisme, son adaptabilité et la maintient vivante et éternelle, c'est qu'elle contient une série de principes et de règles dont le rôle est de contrôler et d'ajuster les autres lois. Les juristes appellent ces règles « principes directeurs », comme le principe de « La Haraj » et celui non-nuisance, qui gouvernent l'ensemble du droit islamique. Le rôle de ces principes est de contrôler et d'ajuster les autres règles. En réalité, l'Islam a accordé à ces principes un droit de veto sur les autres lois et règlements » (Motahari, 2001, vol. 19, p. 122).

Un point important, en plus de la fonction spécifique du principe de non-nuisance mentionné par le martyr Motahari, est la caractéristique dynamique et vivante de l'Islam qui la maintient pertinente face aux questions contemporaines. Les questions environnementales font partie de cette catégorie, et en se référant à ces principes et à ceux qui suivront, on peut largement déduire la position du législateur sacré à leur égard.

Le point clé dans l'examen du principe « de non-nuisance » est son autorité sur toutes les prescriptions et actions. Pour cette raison, même dans l'usage personnel et dans le cadre de sa propriété privée, l'individu n'a pas une liberté absolue et est tenu de respecter les droits environnementaux. Dans le domaine du droit environnemental, l'application du principe " principe de non-nuisance " conduit à l'interdiction de toute action, omission ou législation ayant des effets néfastes sur l'environnement.

Le premier point à considérer à cet égard est la notion d'environnement dans le droit environnemental, qui englobe tout l'environnement entourant l'être humain. De plus, toutes ses dimensions multiples (humaine, animale, végétale, objets et bâtiments, santé, paysage urbain, etc.) doivent être protégées. Par exemple, si le déversement de déchets d'une unité industrielle provoque la pollution de l'environnement en périphérie d'un village, compte tenu de la large portée du principe « de non-nuisance », on peut arrêter cette activité de différentes manières et demander réparation des dommages. Bien sûr, la notion de préjudice dans cette règle peut varier selon les situations, et c'est pourquoi une compréhension complète de ce concept nécessite une attention simultanée à la règle de

l'intérêt public (Maslaha). En d'autres termes, si l'interdiction d'une activité industrielle entre en conflit avec un intérêt considéré comme plus important du point de vue du gouvernement islamique, la détermination de la règle correcte doit être faite en considérant attentivement ces deux règles simultanément. Cependant, dans la situation actuelle, l'ampleur des catastrophes et des crises environnementales, ainsi que les effets inconnus et à long terme du non-respect des normes de protection de l'environnement peuvent largement déterminer le devoir du législateur dans ce domaine.

### **B. Le principe de destruction (Qā'ideh al-Itlāf)**

Le principe de destruction, qui est étroitement liée au principe « de non-nuisance », est une règle juridique selon laquelle si quelqu'un détruit le bien d'autrui sans son consentement, il en est responsable et doit réparer les dommages causés. Ce principe fait partie des règles dérivées, cela signifie qu'elle n'est pas basée sur une tradition spécifique, mais qu'elle est déduite du contenu d'un ensemble de versets (sourate Al-Baqara, verset 194 ; sourate An-Nahl, verset 126) et de traditions, notamment le hadith célèbre « **Quiconque détruit le bien d'autrui en est responsable** » (man atlafa mā al-ghayr fahuwa lahu dhāmin). Certes, il existe des divergences entre les juristes concernant son fondement, mais cela dépasse le cadre de notre discussion actuelle (Al-Husseini Al-Marghi, s.d., vol. 2, p. 434 ; Al-Najafi, 1981, vol. 37, p. 46 et vol. 1, p. 91 et vol. 3, p. 157 ; Khoei, 1996, vol. 1, p. 525 ; Tousi, s.d., vol. 1, p. 384).

Le principe de dissipation (itlaf) est étroitement lié au principe de la destruction par cause indirecte (tasbib), et on peut dire qu'il s'agit d'une même règle qui se manifeste de deux manières différentes : quand un bien est détruit directement par une personne, c'est de la destruction (itlaf), et quand il est détruit indirectement par son action, c'est la destruction par cause indirecte (tasbib). La destruction signifie l'anéantissement et la destruction d'un bien, ce qui est pertinent dans différents domaines du droit islamique, faisant ainsi partie des règles juridiques les plus utilisées (Bahrami Ahmadi 2009, p. 55, Mohaghegh Damad, 2008, vol. 1, p. 110). Le jugement primaire



concernant la destruction du bien d'autrui est l'interdiction du point de vue prescriptif et la responsabilité du point de vue situationnel (Al-Farahi 2008, p. 14 ; Mostafavi, 2000, p. 20). Comme expliqué en relation avec le principe " de non-nuisance ", la destruction s'applique aussi bien dans les relations entre les individus que dans leurs relations avec l'environnement. Ainsi, toute action ou omission qui entraîne la destruction de l'environnement engagera la responsabilité de son auteur. En résumé, du point de vue environnemental, le principe de dissipation peut être énoncé ainsi : quiconque cause des dommages à la nature par la pollution environnementale de manière à détruire et à anéantir les ressources naturelles communes, il est tenu de réparer les dommages.

Dans le Saint Coran, il existe également des versets qui font spécifiquement référence à la corruption, au gaspillage et à la destruction de la terre et de la nature, qui peuvent servir de base aux règles environnementales. Par exemple :

- Verset 85 de la sourate Al-A'raf : « Ne semez pas la corruption sur terre après qu'elle a été ordonnée. »
- « La corruption est apparue sur terre et en mer à cause des actions des hommes. »

À propos de ces versets, l'Allamah Tabatabai (paix à son âme) souligne que ces deux versets ont une portée générale et englobent tous les types de corruption dans le système humain qui menacent la planète Terre (Tabatabai, 2006, vol. 2, p. 56).

L'un des principes du droit international de l'environnement, établi dans le droit européen, est le principe du pollueur-payeur (PPP), qui est lié à la fois au principe de la responsabilité de la possession d'un bien d'autrui et au principe de destruction, et qui est en fait emprunté au droit interne. Selon ce principe, chaque fois qu'une personne physique ou morale est à l'origine d'une pollution, elle doit supporter les coûts de la restauration de l'état initial et/ou indemniser les dommages causés aux individus et à la société. Cependant, il existe de nombreux désaccords concernant cette règle juridique, dus à l'impossibilité d'identifier un pollueur spécifique dans le cas des pollutions environnementales, à l'impossibilité d'établir un lien de causalité entre le pollueur et le dommage causé, ainsi qu'aux

considérations économiques en jeu. Néanmoins, en résumé et en utilisant le principe du risque en matière de responsabilité civile, ce principe peut être utilisé pour prévenir les pollutions environnementales.

### **C. Le principe de la responsabilité de possession d'un bien d'autrui (Qā'ideh Al-Yad)**

Le principe stipule que toute personne qui prend possession du bien d'autrui quelle que soit la manière - que ce soit injustement, par ignorance, en tant que dépositaire, ou même par bienfaisance - en devient responsable (garante). Cette responsabilité perdure jusqu'à la restitution du bien à son propriétaire légitime. Dans l'hypothèse où le bien se perd ou est détruit avant sa restitution au propriétaire, le possesseur voit sa responsabilité civile engagée et doit, par conséquent, dédommager le propriétaire légitime. Cette règle fondamentale du droit établit ainsi que la simple possession d'un bien appartenant à autrui, indépendamment des circonstances ou des intentions du possesseur, crée une obligation de garantie envers le propriétaire légitime. Cette obligation ne s'éteint qu'avec la restitution effective du bien ou, en cas de perte ou de destruction, par le versement d'une indemnisation appropriée.

Ce principe régit la responsabilité d'une personne ayant causé un préjudice à autrui (Bahrami Ahmadi, 2009, p. 210). Ses fondements juridiques s'appuient sur plusieurs sources : la pratique rationnelle, le consensus des juristes musulmans (fouqaha), le principe du respect des biens d'autrui en droit musulman, ainsi que diverses traditions juridiques (Bojnourdi, 1980, p. 520 ; Mostafavi, 2000, p. 174 ; Al-Farahi, 2008, p. 444 ; Bahrami Ahmadi, 2009, p. 210 ; Mohaghegh Damad, 2008, p. 75). Ce principe de responsabilité en droit islamique présente des similitudes notables avec le principe du pollueur-payeur, concept fondamental du droit international de l'environnement. Cette analogie est particulièrement pertinente dans la mesure où les deux principes établissent un lien direct entre l'action dommageable et l'obligation de réparation. Comme évoqué précédemment, le principe du pollueur-payeur constitue l'un des piliers essentiels du droit environnemental moderne.

Concernant les applications spécifiques de ce principe en droit islamique pour la protection de l'environnement, on peut citer par exemple la fatwa de l'Imam Khomeiny concernant l'utilisation excessive d'eau et d'électricité contraire aux règlements de l'État islamique, qui selon lui engage la responsabilité : « L'excès d'utilisation d'eau de manière anormale est interdit (haram), et s'il cause des dommages ou des pertes, il engage la responsabilité » (Khomeiny, 1991, vol. 2, p. 549). Cette fatwa peut servir de fondement à de nombreuses lois environnementales, bien que cette fatwa et fondamentalement le principe de responsabilité civile dans le droit chiite, selon l'opinion dominante des juristes (Helli, 1989, p. 494 ; Jaami Ameli, s.d., p. 166 ; Al-Najafi, 1981, vol. 37, p. 59 et vol. 43, p. 121 ; Modarres, 1997, p. 28 ; Al-Hosseini Al-Maraghi, vol. 2, p. 355 ; Ardabili, 1989, vol. 10, p. 502), soient basées sur la théorie de la faute.

Cependant, le Professeur Safaei considère que la responsabilité civile dans le droit chiite est fondée sur la théorie du risque (Safaei, 1996, p. 248). En conséquence, bien que la possibilité de réclamer des dommages et intérêts devienne très difficile, la reconnaissance explicite des dommages environnementaux dans la fatwa susmentionnée, ainsi que dans de nombreuses autres prescriptions et recommandations religieuses, ouvre la voie à l'élaboration de règles juridiques environnementales basées sur le droit islamique.

#### **D. La règle de l'intérêt général (Qā'ideh Maslahat)**

Le terme « maslahat », qui signifie littéralement le bien-être, le bien, l'intérêt et la rectitude (Ibn Manzur, 1984, vol. 2, p. 516), désigne techniquement l'action d'attirer le bénéfice et de repousser le préjudice. Ce concept est sans aucun doute le plus fondamental dans le droit musulman chiite. C'est un concept qui, d'une part, exprime l'attribut de la création du Créateur, considérant toute chose dans sa plus haute expression de beauté et de bonté. De ce fait, il considère son devoir, en tant que Souverain et législateur, de préserver les systèmes divins. D'autre part, c'est l'objectif et le but du juriste (faqih) dans l'émission de ses fatwas, veillant à ce qu'elles ne contredisent pas les intérêts généraux. Les règles juridiques islamiques s'articulent autour des

intérêts et des préjudices. En termes plus clairs, chaque prescription religieuse implique soit l'atteinte d'un intérêt, soit l'évitement d'un préjudice. Les cinq intérêts fondamentaux que les juristes considèrent comme les objectifs de la loi islamique sont :

1. La préservation de la religion
2. La préservation de la vie
3. La préservation de la raison
4. La préservation de la descendance
5. La préservation des biens (Hakim, 1979, p. 381)

Ces types d'intérêts, dont dépendent la religion et la vie mondaine des gens, sont appelés "intérêts nécessaires". Il existe également deux autres catégories d'intérêts : les besoins (hajiyat) et les améliorations (tahsiniyat) (Khoeini, 2011, p. 10). La première catégorie concerne l'élimination des difficultés et des contraintes, tandis que la seconde suit les bonnes pratiques et les traditions de générosité et de chevalerie. Il est évident que les objectifs environnementaux s'inscrivent dans ces trois catégories d'intérêts. C'est pourquoi une attention et une protection maximales leur sont accordées du point de vue juridique islamique, notamment parce que les intérêts nécessaires ne peuvent en aucun cas être suspendus et régissent tous les règlements, programmes, principes et règles. Ainsi, tout ce qui menace l'intérêt des musulmans (par exemple, la pollution des eaux) doit être interdit, et ce qui garantit l'intérêt général (comme l'amélioration des pratiques agricoles pour une meilleure protection des sols) doit être mis en œuvre.

Deux points importants doivent être soulignés en conclusion :

1. L'intérêt général prime l'intérêt individuel, c'est pourquoi même les droits de propriété ne peuvent pas transgresser les limites de l'intérêt général.

2. Les intérêts sont hiérarchisés, et c'est le gouvernant islamique qui détermine ces priorités en cas de conflit d'intérêts.

Les crises environnementales et leur progression vers un point critique confèrent certainement une grande importance à ces objectifs dans la législation et la planification (Panahi Boroujerdi, 2010, p. 150). Dans certains cas, leur négligence peut compromettre de nombreux autres intérêts et objectifs. Par exemple, le manque d'attention sérieuse à la protection des eaux

peut, comme cela s'est produit dans de nombreux cas, rendre l'agriculture impossible et, par conséquent, porter atteinte à l'économie et à l'indépendance du pays. De plus, un aspect souvent négligé, même par les militants environnementaux, est l'interconnexion des éléments naturels et sociaux. En d'autres termes, si les principes et les normes d'exploitation et de protection de la nature ne sont pas respectés, entraînant sa dégradation, de nombreux aspects de la vie sociale, économique et même spirituelle d'une société sont menacés et se détériorent dans un processus d'influence mutuelle. Par conséquent, lors de l'établissement des priorités et des intérêts du gouvernement islamique, ce réseau complexe de la vie sociale humaine doit être pris en compte avant de légiférer et de réglementer les activités économiques.

## **2. Les institutions**

Les institutions juridiques islamiques qui incluent des considérations environnementales ou dont la mise en œuvre dans le système juridique a des effets de protection et de préservation de l'environnement naturel sont :

1. Anfal (biens publics)
2. Hisba (surveillance du bien public et contrôle des mœurs)

## **3. La propriété**

Je souligne à nouveau que la pleine réalisation de ces institutions dépend de la mise en œuvre de l'ensemble des valeurs islamiques, des lois religieuses et d'un mode de vie pieusement dévoué. Pour cette raison, il est vain d'attendre une protection de l'environnement dans le cadre de ces institutions dans une situation où l'économie, la culture et la politique suivent une voie non religieuse.

### **A. Anfal**

Le sens littéral « d'Anfal », qui est le pluriel brisé de « nafl », signifie surplus, don et butin (Naraqi, 1405, vol. 10, p. 139). Son sens juridique et terminologique désigne les biens qui ont été attribués spécifiquement au Prophète (paix soit sur lui) et aux Imams (paix soit sur eux). Pendant la période d'occultation, selon les arguments de la tutelle du juriste (wilayat al-faqih),

l'Anfal est sous l'autorité du juriste religieux et du gouvernement islamique, en tant que représentant de l'Imam.

L'Anfal est mentionné dans différents chapitres de la jurisprudence islamique, notamment dans ceux traitant du Khoms (l'impôt du cinquième), du jihad et de la revivification des terres mortes. L'auteur du Jawahir (que Dieu lui fasse miséricorde) considère que la sagesse derrière l'institution de l'Anfal est d'honorer et de privilégier la sainte personne du Prophète (paix soit sur lui) par rapport aux autres, en plus de ce qui est mentionné dans le Khoms (Al-Najafi, 1981, vol. 16, p. 115).

La principale référence concernant l'Anfal est le premier verset de la sourate Al-Anfal qui dit : *« Ils t'interrogent au sujet du butin. Dis : « Le butin appartient à Allah et à Son messenger. » Craignez donc Allah, maintenez la concorde entre vous et obéissez à Allah et à Son messenger, si vous êtes croyants. »*

En ce qui concerne les catégories d'Anfal, 8 cas ont été mentionnés, notamment :

1. Les terres des mécréants obtenues sans guerre ni effusion de sang, appelées « Fay' »

2. Les terres Mawat (terra nullius), c'est-à-dire les terres qui n'ont pas été développées ou cultivées, et qui ont été abandonnées par leur propriétaire ou qui n'ont jamais eu de propriétaire.

3. Les terres sans maître

4. Les biens des rois mécréants

5. Les butins choisis

6. Les butins obtenus dans une guerre menée sans la permission de l'Imam

7. Les héritages sans héritier

8. Les mines (Al-Najafi, 1981, vol. 16, p. 120 ; Al-Hilli, 1997, vol. 1, p. 183 ; Khomeini, 1409H, vol. 1, p. 337)

Dans le droit islamique chiite, des livres indépendants ont été écrits sur les impôts fonciers (kharajat), le rôle de l'Anfal dans ceux-ci, et la relation entre le juriste et l'Anfal (voir : Al-Karaki Al-Amili, sans date, p. 5 et suivantes ; Al-Qatifi, 1992, p. 40 et suivantes).

La différence majeure entre l'Anfal en tant qu'institution juridique islamique et les autres règles et institutions concernant le droit environnemental est que l'Anfal est spécifiquement mentionné dans la Constitution et a pris une forme juridique

complète. Par exemple, l'article 45 de la Constitution de la République Islamique d'Iran stipule que l'Anfal et les biens communs comprennent : les terres abandonnées ou en friche, les mines, les mers, les lacs, les rivières et autres eaux publiques, les montagnes, les vallées, les forêts, les roselières, les bois naturels, les pâturages qui ne sont pas des propriétés privées, les héritages sans héritier, les biens dont le propriétaire est inconnu, et les biens publics récupérés des usurpateurs. Ces biens sont sous l'autorité du gouvernement islamique qui doit les gérer selon l'intérêt général. Les détails et les modalités d'utilisation de chacun sont déterminés par la loi.

Les biens communs énumérés dans l'article ci-dessus comprennent pratiquement tout ce que nous appelons l'environnement naturel, ce qui souligne l'importance de l'article 45 de la Constitution et de l'Anfal. L'attribution du droit de propriété et de contrôle de ces éléments au gouvernement permet en réalité une meilleure application des lois et règles environnementales dans ces domaines, avec une plus grande autorité, ce qui conduit à une meilleure protection des environnements naturels.

Un autre point important concernant l'article 45 de la Constitution est la mention de l'intérêt général. Compte tenu de la très haute priorité accordée aux protections environnementales spécifiques, ainsi que des points mentionnés concernant le principe de l'intérêt public, on peut considérer ces protections comme faisant partie des intérêts de haute importance, nécessitant donc une plus grande rigueur et protection.

## **B. La Hisba**

La « Hisba » signifie linguistiquement compter, considérer et travailler pour la satisfaction de Dieu (Ibn Manzur, 1984, sous l'entrée « hisba »). Bien que ce terme ne soit pas directement issu du Coran ou des hadiths, son contenu théorique est influencé par le sens des versets et des traditions. La « Hisba » est une institution administrative et religieuse dans les gouvernements islamiques qui supervise les affaires économiques, sociales, religieuses, sanitaires et morales. Elle s'appuie sur le principe de "commander le bien et interdire le mal", et bénéficiant du soutien

du pouvoir gouvernemental, elle empêche l'émergence des déviances sociales.

La Hisba, tant dans la jurisprudence sunnite que chiite, est principalement utilisée dans les discussions sur le gouvernement, l'autorité, le droit d'intervention et la supervision. À l'origine, elle concernait principalement la surveillance des marchés et des transactions commerciales. Certains juristes anciens, tenant compte de cet aspect, considéraient la Hisba comme équivalente au principe de « commander le bien et interdire le mal » (Makki al-Amili, 2005, p. 164).

Progressivement, avec l'élargissement sémantique du terme, la Hisba en est venue à désigner toute action souhaitée par le législateur religieux qui n'a pas de responsable spécifique, mais dont l'omission serait contraire à la volonté divine (Ansari, 1955, p. 154). La Hisba, dans toutes ses acceptions anciennes et modernes, est considérée comme un devoir religieux qui, dans son sens le plus récent, couvre un large éventail de domaines tels que la prévention de la fraude commerciale, la propreté des rues, l'élimination des déchets, les bâtiments en ruine, etc. (Sarami, 1995, p. 157).

Toute action vertueuse ou répréhensible qui n'a pas de responsable ou de superviseur désignés pour la commander ou l'interdire entre dans le cadre de la Hisba, en respectant l'ordre des priorités. Il est évident que l'obligation de protéger et de préserver l'environnement, ainsi que les efforts pour y parvenir et empêcher la destruction et l'agression de l'environnement humain, sont parmi les questions les plus importantes qui peuvent aujourd'hui relever de l'institution de la Hisba.

Un point important concernant la Hisba est l'obligation de s'y consacrer en l'absence d'accomplissement de l'action souhaitée. Par conséquent, chaque musulman a le devoir de protéger l'environnement et d'ordonner sa protection, et le gouvernement est le premier responsable de cette obligation. Cette caractéristique pourrait même, selon une interprétation particulière, servir de base pour accorder aux organisations non gouvernementales et même aux personnes physiques le droit d'intenter des actions en justice concernant les affaires environnementales. Ce droit est actuellement refusé en raison du



principe exigeant un intérêt personnel des parties au litige et dans le cadre des règles traditionnelles de procédure, ce qui empêche de nombreuses affaires de ce type d'être poursuivies.

### **C. La Propriété**

À première vue, il semble que la propriété n'ait pas de lien direct avec la protection de l'environnement, et dans une perspective plus pessimiste, la propriété et ses droits dérivés ont même pu servir de prétexte à de nombreuses atteintes à l'environnement naturel. Bien que cette affirmation semble plus ou moins vraie concernant l'institution de la propriété et ses implications dans le système économique libéral, un examen même sommaire de la propriété en Islam révèle des différences profondes entre les deux approches (Vizheh, 2009, p. 26).

Le point fondamental dans l'étude de la propriété en droit islamique est que le véritable droit de propriété n'appartient pas aux personnes et aux individus. En effet, en Islam, la propriété appartient à Dieu, et aucun être ne possède de droit de propriété originel. Par conséquent, en acceptant le droit de propriété conventionnel pour tout ce qui n'est pas Dieu, la nécessité de respecter les règles religieuses établies par Dieu devient évidente. C'est à partir de ce point que la différence clé entre la propriété dans la conception occidentale et islamique devient claire, car cette institution en Occident est un droit absolu pour ses propriétaires sans aucune limitation imaginable, sauf si l'exercice de ce droit porte atteinte aux droits d'autrui. Le droit à un environnement sain n'était pas considéré comme un droit de l'homme en Occident jusqu'à récemment, et il fait encore l'objet de nombreuses controverses. En revanche, dans le système juridique islamique, la propriété est un droit conventionnel soumis à des restrictions religieuses (Bahrami, 1966, p. 20).

De ce point de vue, on peut comprendre la place de l'institution de la propriété dans le système de protection de l'environnement en Islam, car toutes les règles religieuses islamiques, explicitement ou implicitement, impliquent le respect des droits des autres êtres et de l'environnement naturel, ce qui trouve ses racines dans les fondements ontologiques de l'Islam (Vizheh, 2009, p. 32). En tout état de cause, un bref examen des chapitres

sur la propriété et ses annexes dans les livres juridiques et religieux islamiques révèlent clairement que l'adhésion aux principes énoncés dans les documents islamiques invite le musulman à respecter des normes dont beaucoup ont des effets environnementaux positifs. Par exemple, parmi les préceptes islamiques qui concernent le domaine de la propriété et qui ont également des effets environnementaux, on trouve l'interdiction de nuire aux arbres et aux animaux qui sont sous la propriété d'un musulman. Cette règle n'est en aucun cas basée sur le respect des conditions et des droits d'autrui, mais trouve ses racines dans les droits intrinsèques des autres créatures et les valeurs humaines fondamentales.

#### **4. Les Règles et avis juridiques**

Un point crucial dans l'étude des règles environnementales de l'Islam, dont nous allons présenter une petite partie ci-après, est la perspective particulière de l'Islam sur la nature et l'univers dans son ensemble. Une perspective qui considère la nature comme un être conscient, intelligent et doté de droits (Dirbaz, 2006, p. 107). L'autre aspect de cette approche est la limitation de l'homme face à la nature, qui découle bien sûr de la question précédente. En d'autres termes, l'homme n'a pas une liberté totale et est responsable de ses actes ; une responsabilité qui est à la fois juridique (religieuse), morale et spirituelle, et d'autre part, en raison de l'intelligence de la nature environnante, le comportement humain sera accompagné d'une réaction naturelle complexe (Sourate Houd, verset 52).

Voici une liste des règles environnementales religieuses :

1. Interdiction du gaspillage (Sourate Ghafir verset 43, Sourate Isra verset 27, Sourate A'raf verset 31, Sourate Furqan verset 67).
2. Interdiction de couper les arbres fruitiers
3. Interdiction de la chasse pour le divertissement (Hurr al-Amili, 1969, vol. 5, p. 511).
4. Interdiction de couper les arbres et de détruire les champs... en temps de guerre
5. Interdiction de détruire les cultures (Sourate Baqara, verset 205).
6. Interdiction de polluer les rivières en temps de guerre (Kolayni al-Razi, 1984, vol. 3, p. 65).

7. Interdiction de polluer l'eau (Kolyni al-Razi, 1984, vol. 5, p. 28).
8. Interdiction pour l'homme de polluer son environnement (Sahafi, 1996, vol. 4, p. 75 ; Hurr al-Amili, 1969, vol. 13, p. 198).
9. Interdiction de détruire les nids et habitats des animaux (Hurr al-Amili, 1969, vol. 16, p. 236).
10. Interdiction de l'accaparement
11. Interdiction de la destruction de l'environnement (Sourate A'raf, verset 5, Sourate Rum, verset 41).
12. Encouragement à la modération et à éviter la consommation excessive
13. Recommandation de planter des arbres (Delshad, 2006, pp. 493 et 535).
14. Recommandation d'arroser les arbres (Hurr al-Amili, 1969, vol. 12, p. 25 ; Majlisi, 1404H, vol. 61, pp. 26 et 113).
15. Recommandation de revivifier les terres mortes. Dans le chapitre sur la revivification des terres mortes, il faut noter que l'utilisation des biens communs dans le cadre de la revivification des terres mortes n'est autorisée que dans la limite des besoins de l'individu. À cet égard, l'auteur du livre Shara'i al-Islam écrit : « Quiconque prend l'initiative d'utiliser ces ressources avant les autres peut les utiliser selon ses besoins » (Hilli, 1418H, vol. 3, p. 222).

## Conclusion

Dans l'ensemble, et en tenant compte de ce qui a été présenté dans cet article, on peut résumer les points suivants :

1. Ce qui conduira à une protection complète et véritable de l'environnement est la réalisation globale de l'Islam dans tous ses aspects et dimensions. En d'autres termes, l'environnement ne pourra être protégé que sous l'égide d'un Islam véritable et complet.
2. Négliger les fondements théoriques du droit islamique et isoler les questions environnementales traitées dans les chapitres juridiques de leurs racines et fondements peut conduire à une faible efficacité, voire à l'inutilité de l'application des préceptes islamiques. Par conséquent, la nécessité de prêter attention et d'adhérer aux fondements théoriques de l'Islam devient évidente pour la réalisation de ses objectifs concrets.
3. Dans l'étude de la relation entre la loi islamique et la protection de l'environnement, nous sommes confrontés à trois

sections : les règles, les institutions et les préceptes, chacune contribuant à la protection de l'environnement avec ses fonctions et niveaux spécifiques.

4. L'élément principal de presque tous les points soulevés dans cet article est la restriction de l'homme dans la religion islamique, afin de l'empêcher de se rebeller et de transgresser, puis d'empiéter sur son environnement, tout en lui montrant le chemin de l'élévation et du perfectionnement. L'homme occidental libre, esclave de ses désirs, bien qu'il s'efforce à travers des théories comme le développement durable de parvenir à une protection incomplète et non durable de l'environnement, reste inconscient de la source principale de toutes ces crises, qui est la crise spirituelle et morale de l'homme moderne. Par conséquent, la racine de toutes les catastrophes et problèmes environnementaux doit être recherchée dans les transformations et changements intérieurs de l'homme moderne, et la solution pour en sortir ne peut être que le retour à la nature primordiale de l'homme.

## Bibliographie

\*Coran

\* Nahjoul Balagha

1. Amili Baha'i, Mohammad ibn Hussein (Cheikh Baha'i) (1989). *Arba'in*, Téhéran : Éditions Hikmat.
2. Ansari, Morteza (1955). *Al-Makasib*. Tabriz : Éditions Matba'at al-Matbu'at
3. Ardebili, Ahmad (1981). *Majma' al-Fa'ida wa-l-Burhan*, édité par Mojtaba Iraqi, Ali Panah Eshtehardi et Hossein Yazdi Isfahani. Qom : Éditions Jami'at al-Modarrisin.
4. Bahrami, Ahmadi Hamid (1388). *Ghawa'ed-e Feqh : Mokhtasar Haftad o Haft Qa'ede-ye Feqhi va Hoquqi ba Tatbiq bar Qavanin* (Fondements juridiques : Résumé de soixante-dix-sept principes juridiques et jurisprudentiels avec leur application dans les lois). Téhéran : Université Imam Sadiq (a.s.).
5. Bahrami, Ahmadi Hamid (1998). *Su'estefade az Haq: Motale'e Tatbiqi dar Hoquq-e Eslam va Digar Nezamha-ye Hoquqi* (L'abus de droit : étude comparative entre le droit islamique et les autres systèmes juridiques). Téhéran : Editions Ettela'at.
6. Bahrami, Ahmadi Hamid (2010). *Ghawa'ed-e Feqh: Qa'ede La Zarar ba Tatbiq bar Qavanin va Motale'e Tatbiqi* (Les Fondements juridiques islamiques : le Principe 'de non-violence (La dharar) avec son application dans les lois et une étude comparative). Téhéran : Université Imam Sadiq (a.s.).
7. Bahrami, Mostafa (1966), *Hodood-e Haq-e Malkiyat dar Feqh-e Emamiye va Qanoon-e Madani*, (les limites du droit de propriété dans le droit islamique chiite imamite et le droit civil) - Thèse de doctorat, Université de Téhéran, sous la direction du Dr Emami et Dr Nasiri.
8. Bojnourdi, Seyed Mohammad Hossein (1980). *Al-Qawa'id al-Fiqhiyya*. Qom : Éditions al-Hadi.
9. Delshad, Ja'far (2006). *Nahj al-Fasaha*. Téhéran : Éditions Institut de recherche en sciences humaines et études culturelles
10. Dirbaz, Asghar et Dadgar, Hassan (2006). *Negahi be Eslam va Tose'e-ye Paydar* (un regard sur l'Islam et le développement durable). Téhéran : Kanoon Andishe-ye Javan.
11. Farhi, al-Seyed Ali (1997). *Tahqiq fi-l-Qawa'id al-Fiqhiyya*. Qom : Éditions Mu'assasat Nashr Islami.
12. Hakim, Muhammad Taqi (1979). *Al-Usul al-'Amma lil-Fiqh al-Muqaran*, Beyrouth: Éditions Mu'assasat Al al-Bayt
13. Hilli, Abu Ja'far Muhammad ibn Mansur ibn Ahmad (Ibn Idris)

- (1989). *Al-Sara'ir*. Qom : Éditions Jami'at al-Mudarrisin
14. Hilli, Abu-l-Qasim Najm al-Din Ja'far ibn al-Hussein (Muhaqqiq Hilli) (1997). *Shara'i' al-Islam fi Masa'il al-Halal wa-l-Haram*, Beyrouth: Éditions Dar al-Adwa'
15. Hurr Amili, Muhammad ibn al-Hasan (1969). *Wasa'il al-Shi'a*. Beyrouth : Éditions Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
16. Hussein al-Maraghi, Seyed Mir Abd al-Fattah (1996). *Al-'Anawin al-Fiqhiyya*. Qom : Éditions al-Islami.
17. Hussein al-Ruhani, al- Seyed Mohammad (1992). *Al-Qawa'id al-Fiqhiyya*. Qom : Éditions Amir.
18. Ibn Manzur, Jamal al-Din Mohammad ibn Mokarram (1984). *Lisan al-Arab*. Qom : Éditions Adab.
19. Iraqi, Diya' al-Din (1997). *Qa'idat la Darar wa la Dirar*, rapporté par al-Musawi al-Khalkhali al-Sayyid Murtada, Qom : Éditions Maktab al-Tlam al-Islami
20. Jaba'i Amili, Zayn al-Din ibn Ali (al-Shahid al-Thani) (s.d.). *Masalik al-Afham*. Qom : Éditions Mu'assasat al-Ma'arif al-Islamiyya.
21. Karaki al-'Amili, Ali ibn al-Hussein (s.d.). *Qati'at al-Lajaj fi Tahqiq Hall al-Kharaj*. Qom: Éditions Jama'at al-Mudarrisin.
22. Kho'eini, Ghafour et Rezaei Nejad, Homayoun (2011). *L'intérêt public et les questions émergentes en droit*, Revue de Recherche en Droit Islamique, n° 33.
23. Kho'i, Seyed Abu-l-Qasim (1996). *Misbah al-Faqaha*, édité par Mohammad Ali Towhidi, Qom : Éditions Ansariyan
24. Kho'i, Seyed Abu-l-Qasim (2011). *Muhadarat fi Usul al-Fiqh*, édité par Fayyad Mohammad Ishaq. Qom : Éditions Jami'at al-Mudarrisin
25. Kho'i, Seyed Abu-l-Qasim (1989). *Misbah al-Usul*. Qom : Éditions Jami'at al-Mudarrisin.
26. Khomeiny, Rohollah (1991). « *Istiftaat* » (Recueil de fatwas/consultations juridiques). Qom, Publications islamiques affiliées à la corporation des Enseignants du grand séminaire.
27. Khomeiny, Seyed Ruhollah (1988). *Tahrir al-Wasila*. Qom : Éditions Isma'iliyan.
28. Khomeiny, Seyed Ruhollah (1999). *Al-Rasa'il*. Téhéran : Éditions Mu'assasat Tanzim wa Nashr Athar-e Hazrat-e Imam.
29. Kolayni al-Razi, Abi Jafar Mohammad ibn Ya'qub ibn Ishaq (2014). *Usul al-Kafi*. Traduction et commentaire de Javad Mostafavi. Téhéran : Éditions 'Ilmiyyah Islamiyyah
30. Majlisi, Mohammad Baqir (1983). *Bihâr al-Anwar*. Beyrouth : Editions Matba'at Kutub al-Islamiyya
31. Makki al-'Amili, Shams al-Din Muhammad ibn Jamal al-Din

- (2005). *Al-Durus al-Shar'iyya fi Fiqh al-Imamiyya*. Mashhad: Majma' al-Buhuth al-Islamiyya.
32. Modarres, Seyed Hassan (1987). *Al-Rasa'il al-Fiqhiyya*. Téhéran: Setad-e Bozorgdasht-e Panjahomin Salgard-e Shahid Sayyid Hassan Modarres
33. Mohaghegh Damad, Seyed Mostafa (2008). *Ghava'ed-e Feqh : Bakhsh-e Madani* (Les règles du droit islamique - Section du droit civil). Téhéran : Centre de Publication des Sciences Islamiques.
34. Mostafavi, Sayyid Mohammad Kazim (2000). *Al-Qawa'id, Mi'at Qa'ida Fiqhiyya, Ma'nan wa Madrakan wa Mawridan*. Qom : Éditions Daftar-e Nashr-e Islami Suri 'Ulum-e Islami
35. Motahhari, Morteza (2001). *Majmoo'e A'sar* (recueilles des Œuvres). Téhéran : Éditions Sadra.
36. Najafi, Mohammad Hassan (1981). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i' al-Islam*. Liban: Dar Ihya'.
37. Naraqi, Ahmad ibn Mohammad Mahdi (1984). *Mustanad al-Shi'a fi Ahkam al-Shari'a*. Qom: Éditions Ayatollah Mar'ashi
38. Panahi Boroujerdi, Zahra (2010). *Qa'ede Maslahat va Qa'ede 'Adalat va Rabete Anha dar Hoquq-e Asasi-ye Jomhouri-ye Eslami-ye Iran, Payan Name-ye Karshenasi Arshad* (Le principe de l'intérêt public et le principe de justice et leur relation dans le droit constitutionnel de la République Islamique d'Iran) - Mémoire de Master. Université de Téhéran, Complexe d'Enseignement Supérieur de Qom.
39. Qatifi, Ibrahim ibn Sulayman (1992). *Al-Siraj al-Wahhaj li-Daf' 'Ajaj Qati'at al-Lihaj (fi-l-Kharaj)*. Qom : Éditions Jama'at al-Mudarrisin.
40. RASHIDPOUR, Abolghasem (2010). *Qa'ede La Zarar az Didgah-e Emam Khomeini* (Le principe de non-violence (La dharar) selon la perspective de l'Imam Khomeini). Téhéran : Éditions Orouj.
41. Sadr, Mohammad Baqir (1999). *La Darar wa la Dirar*, édité par Haydari Seyed Kamal. Qom : Éditions Dar al-Sadiqin.
42. Sadouq Qommi, Cheikh Mohammad ibn Ali ibn Babawayh (1988). *Man la Yahduruhi al-Faqih*, traduit par Ali Akbar Ghaffari. Téhéran : Éditions Sadouq
43. Safaei, Seyyed Hossein (1996). *Maqalat Darbare-ye Hoquq-e Madani va Hoquq-e Tatbiqi* (Articles sur le droit civil et le droit comparé). Téhéran, Éditions Mizan.
44. Sohfi, Seyyed Mohammad (2000). *Ta'alim-e Ensani-ye Eslam* (les enseignements humanistes de l'Islam). Téhéran : Éditions Sazman-e Tablighat.
45. Soramy, Seyfollah (1995). *Nahad-e Hisbeh dar Manabe'-e Feqh-*

- e Shi'e (L'institution de la Hisba dans les sources du droit chiite, Revue Nameh-ye Mofid, numéro 2.
46. Tabataba'i, Seyed Mohammad Hussein (2006). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beyrouth : Éditions Dar al-Kutub al-Islamiyya.
47. Tabrizi al-Gharavi, Ali (1991). *Al-Tanqih fi Sharh al-Urwa al-Wuthqa*. Qom : Éditions Dar al-Hadi.
48. Tahanavi, Muhammad A'la ibn Ali (1996). *Mawsu'at Kashshaf Istilahat al-Funun wa-l-'Ulum*. Beyrouth : Éditions Maktabat Lubnan Nashirun.
49. Tousi, Abu Jafar (s.d.). *Nihayat al-Ahkam*, Qom : Éditions Quds Mohammadi
50. Turaihi, Fakhr al-Din ibn Mohammad (1987). *Majma' al-Bahrayn*. Qom : Éditions Farhang-e Islami.
51. Vije, Mohammad Reza (2009). *Negarareshi Tatbiqi bar Malikiyat dar Feqh-e Eslami va Hoquq-e Gharb* (Approche comparative de la propriété en droit islamique et en droit occidental). Revue Recherches juridiques, numéro 15.