

Le conflit entre le droit à un environnement sain et le droit au développement dans la perspective de la charia

Zein Al-Abidin Najafi¹ et Zohreh Najafi²

Résumé

Un des défis majeurs dans le domaine environnemental est le conflit entre le droit à un environnement sain et le droit au développement. D'un côté, le développement, sous ses diverses formes, est indispensable à la vie humaine ; de l'autre, il entraîne souvent une dégradation de l'environnement. Pour remédier à cette problématique, les Nations Unies ont introduit le principe de développement durable dans plusieurs accords internationaux, notamment la Déclaration de Stockholm et la Déclaration de Rio, en insistant sur la protection de l'environnement et la préservation des besoins des générations futures. Dans cet article, en nous fondant sur les versets coraniques, les traditions prophétiques, les principes juridiques et une méthode rationnelle, nous analysons la perspective de la charia sur la conciliation entre le droit à l'environnement et le

1. Professeur assistant au département de jurisprudence et des principes du droit islamique, complexe d'enseignement supérieur Shahid Mahallati, Iran. E-mail : abedin414@yahoo.com

2. Diplômée en master de droit privé, Université Shahed, Téhéran, Iran. E-mail : znnajafi2010@gmail.com

droit au développement. Nous mettons en lumière les limites du principe de développement durable et démontrons que la véritable solution à ce conflit repose sur un modèle de développement centré sur la justice islamique. Ce modèle se construit autour de l'institutionnalisation de la sacralité de l'environnement, d'une éthique et de règles environnementales, des droits environnementaux islamiques, ainsi que des notions de justice systémique et universelle, de justice intergénérationnelle et intra-générationnelle.

Mots-clés : droit à l'environnement, droit au développement, développement durable, développement axé sur la justice.

Introduction

L'environnement représente aujourd'hui l'un des enjeux les plus pressants de l'humanité, menacé par un risque croissant de destruction. Autrefois riche en ressources et en bienfaits, la nature est désormais appauvrie et en déclin. Chaque minute, environ 38 hectares de forêts disparaissent à travers le monde (Lavasani, 1993 : 97), et de nombreuses espèces animales sont en voie d'extinction. Selon les Nations Unies, entre 1970 et 2014, près de 60 % des vertébrés ont disparu, et 25 à 42 % des invertébrés sont aujourd'hui menacés d'extinction (www.isna.ir, 18/5/2012).

En parallèle, la pollution industrielle, les déchets, les détergents, ainsi que la pollution agricole et pétrolière plongent l'environnement dans une profonde crise. La quantité d'eau contaminée rejetée dans les océans par les lacs et rivières est telle que certains scientifiques estiment que les océans sont en train de mourir (Azarang, 1985). De plus, la pollution de l'air demeure l'un des problèmes environnementaux les plus graves. Elle résulte de l'utilisation des combustibles fossiles, de l'augmentation rapide du nombre de véhicules, de l'expansion industrielle, de la déforestation et des gaz à effet de serre, contribuant à l'amincissement de la couche d'ozone et au réchauffement climatique. Selon l'Organisation mondiale de la santé (OMS), rien qu'en Europe, l'excès de soufre provoque chaque année le décès de 6 000 à 13 000 personnes de plus de 65 ans (Rahimi, 2009).

Les données et statistiques montrent que la dégradation de l'environnement résulte principalement de l'industrialisation et du développement économique, notamment par les grandes puissances économiques qui poursuivent une croissance industrielle effrénée visant à maximiser les profits, mais avec des conséquences dévastatrices pour l'environnement. D'un point de vue islamique, la charia confère une importance particulière au droit à un environnement sain, puisque la vie humaine, sous toutes ses dimensions, dépend d'un environnement équilibré. Ainsi, le Saint Coran considère l'abattage des arbres, la déforestation, la destruction des pâturages et des champs, ainsi que l'extinction d'espèces comme

des formes de corruption sur terre (Sourate Baqara : 205).

Cependant, le droit au développement, à la production et à l'industrialisation ne peut être ignoré, car ces éléments jouent un rôle crucial dans l'amélioration des conditions de vie, la génération de revenus, l'économie mondiale et l'emploi. Le Saint Coran enseigne que la prospérité et le développement de la terre sont des responsabilités confiées à l'homme : « *C'est Lui qui vous a créés de la terre et vous a demandé de la développer et de la faire prospérer* » (Sourate Hud : 61). Cette prospérité englobe de vastes domaines, comme l'industrie, l'agriculture, et l'élevage. C'est dans cette perspective qu'apparaît le conflit entre le droit à un environnement sain et le droit au développement. Cet article vise à exposer les raisons de la nécessité de respecter chacun de ces droits et à proposer une voie de conciliation entre eux du point de vue de la charia.

Cadre conceptuel

A. L'environnement

Étymologiquement, le terme « environnement » signifie littéralement « ce qui entoure » ou « ce qui se trouve autour ». En ce sens, il désigne, d'un point de vue linguistique, l'espace de vie et tout ce qui englobe celle-ci (Ma'luf, 1986 ; Amid, 1978 ; Moin, 2009). Sur le plan conventionnel, l'environnement a reçu diverses définitions. Dans le cadre juridique de la Communauté économique européenne, il est ainsi décrit : « L'environnement comprend l'eau, l'air, le sol, et les facteurs internes et externes qui influencent la vie de tout être vivant » (Kiss et al., 2000). En droit français, l'environnement recouvre des composantes variées :

« Les ressources naturelles vivantes et non vivantes, telles que l'air, l'eau, le sol, les espèces animales et végétales, ainsi que leurs interactions au sein d'un écosystème complet ; les caractéristiques du paysage naturel ; et les éléments du patrimoine culturel, tels que les bâtiments et les sites historiques » (Fahimi, 2012).

Certains spécialistes notent l'absence de définition exhaustive et exclusive de l'environnement dans les textes juridiques. Les lois existantes ne fournissent pas de définition fixe, mais

abordent l'environnement en lien avec trois éléments : la nature, les ressources naturelles, et les paysages urbains (Taghizadeh Ansari, 1995).

En revanche, la définition des lois et règlements de protection de l'environnement en Iran paraît plus appropriée en termes de formulation, de contenu et de portée : « L'environnement est un espace comprenant toutes les conditions physiques, biologiques, sociales, économiques, politiques et autres, qui englobent l'ensemble des êtres vivants et les relations qui les unissent. » (Bureau juridique et parlementaire, 2004).

Selon les experts, l'environnement se divise en deux catégories :

a) L'environnement naturel

Cette catégorie désigne la partie de l'environnement façonnée sans intervention humaine, constituant un don de la nature. Elle comprend les forêts, pâturages, montagnes, plaines, rivières, mers, marais, paysages, etc. L'environnement naturel est composé d'éléments vivants (plantes et animaux) et d'éléments non vivants (sol, eau, et air) (Firouzi, 2006).

b) L'environnement humain

Il s'agit de la partie de l'environnement qui a été modifiée ou créée par l'homme, fruit de son activité et de sa pensée (ibid.).

B. Le Développement

Le mot « développement » est dérivé du verbe « développer » qui signifie croître, s'étendre, se révéler, progresser et prospérer (Haghshenas et al. 2019).

Le « développement » dans sa conception moderne a été introduit pour la première fois par Ibn Khaldoun. Il a utilisé le terme « Omran » comme équivalent du concept de "développement" et en a largement discuté. Par exemple, il considérait que la multiplication des sciences était liée à la multiplication du développement, déclarant : « Les sciences se multiplient là où le développement se multiplie » (Ibn Khaldoun, 1987). En utilisant l'expression « science du développement », il considérait que toutes les sciences de son époque étaient des sous-ensembles du développement (ibid., 1987). Il affirmait également que le développement devait être méthodique et gouverné par une politique (ibid., 1987).

À l'époque moderne, diverses définitions du développement ont été proposées. Selon Jacques-Yves Cousteau, le « développement » fait référence à toutes les activités et actions humaines entreprises pour améliorer la vie dans l'environnement (Mehrara et al. 2017). Todaro considère le développement comme un processus multidimensionnel impliquant des changements fondamentaux dans la structure sociale, les attitudes populaires, les institutions nationales, ainsi que la croissance économique, la réduction des inégalités et l'éradication de la pauvreté absolue (Todaro 1991). Dans le dictionnaire des sciences politiques, le « développement » est défini comme l'expansion de la capacité du système social à répondre aux besoins tangibles d'une société (Aghabakhshi, 1987).

Parmi les nombreuses définitions du « développement », la plus appropriée semble être celle mentionnée dans le préambule de la « Déclaration sur le droit au développement » adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies :

Le développement est un processus économique, social, culturel et politique qui vise l'amélioration continue du bien-être de l'ensemble de la population et de tous les individus, sur la base de leur participation active, libre et significative au développement et au partage équitable des bénéfices qui en découlent (Kharazi, 2008).

Cette définition prend en compte à la fois les droits de l'homme et les libertés fondamentales connexes.

Discussion et résultats de la recherche

A. La place du droit à l'environnement dans la charia

Du point de vue de la charia, le droit à un environnement sain est universel et s'applique à tous les êtres humains, sans distinction de temps ni de lieu. Cela implique que tous les individus présents sur Terre aujourd'hui – indépendamment de leur couleur, race, genre ou âge – possèdent un droit égal sur l'environnement. Ce droit s'étend également aux générations futures, qui auront elles aussi le droit de jouir d'un environnement préservé. En conséquence, il incombe à chacun, y compris aux États, de veiller activement à la protection de

l'environnement et de prévenir tout acte susceptible de lui nuire. Toute atteinte à cet environnement constitue une violation des droits humains, touchant à la fois les générations actuelles et celles à venir, et engage la responsabilité de ceux qui en sont la cause. De nombreuses preuves étayent cette vision, notamment :

Les textes sacrés

L'Islam accorde une grande importance à la préservation de l'environnement. Le Coran met en garde contre la destruction de la nature, assimilant des actes tels que l'abattage d'arbres, la dévastation des forêts et des pâturages, ainsi que l'élimination d'espèces animales et humaines, à des formes de corruption sur Terre. Par exemple, dans la sourate La Vache, il est dit : « *Et quand il tourne le dos, il parcourt la terre pour y semer la corruption et saccager culture et bétail.* » (Sourate La Vache : 205). Les exégètes précisent que le terme « cultures » dans ce verset désigne les plantes de manière générale, tandis que « bétail » inclut aussi bien la descendance humaine qu'animale (Tabatabai, 2014 ; Tabarsi, 2008)

Le Prophète lui-même a interdit de couper les arbres et de détruire l'environnement, même en temps de guerre : « Ne tuez ni les vieillards, ni les enfants, ni les femmes, et ne coupez pas les arbres, sauf en cas de nécessité absolue » (Kolayni, 1996). De même, il a formellement interdit aux musulmans de recourir à des poisons ou à des substances chimiques sur les terres ennemies. L'Imam Ali (as) rapporte : « Le Messenger de Dieu a interdit de répandre du poison dans les terres des polythéistes » (ibid., 1996).

Les Imams infaillibles ont aussi mis en garde contre tout acte nuisant à l'environnement, même le plus minime. L'Imam Ali (as) a ainsi déclaré : « Il n'est pas permis de déféquer sur les rives des fleuves » (Toussi, 1985). Ces enseignements mettent en lumière l'obligation morale de protéger la nature et de respecter un équilibre qui est à la fois un droit et un devoir pour les générations présentes et futures.

L'analyse des versets et traditions islamiques nous conduit aux conclusions suivantes :

1. L'importance centrale de l'environnement dans la

charia : La charia accorde une place primordiale à la protection de l'environnement.

2. **Un droit universel et égalitaire** : L'environnement est un droit commun à l'ensemble des êtres humains, et la charia ne reconnaît aucun privilège particulier concernant son accès ou son usage.

3. **Un droit sans frontières de temps ou d'espace** : Ce droit à l'environnement transcende les époques et les lieux, assurant à tous les humains les mêmes droits de bénéficier d'un environnement sain et préservé.

4. **Responsabilité civile et sanctions en cas de destruction environnementale** : Toute atteinte à l'environnement engage la responsabilité de l'auteur, qui peut être soumis à des compensations financières et à des sanctions pénales. Une tradition rapporte ainsi les propos de l'Imam Ali : « Quiconque tue un animal sans raison, coupe un arbre ou détruit une culture... doit verser une compensation équivalente à la valeur de ce qui a été détruit ou endommagé, et recevra en outre plusieurs coups de fouet en guise de punition pénale » (Nouri, 1988).

1. Le principe de justice

Le Coran invite les musulmans à la justice à de nombreuses reprises, affirmant : « *Certes, Allah commande l'équité et la bienfaisance...* » (Sourate Les Abeilles : 90). En droit islamique, cette directive est connue sous le nom de « principe de justice et d'équité, » fondé sur les traditions, la raison et le consensus des sages (Mostafawi, 1996 : 159-160). L'analyse du champ d'application de ce principe, appuyée par des preuves établies, montre que l'environnement fait partie intégrante de ces domaines. La justice exige que tous les êtres humains jouissent de droits égaux sur l'environnement, qui, étant indivisible, est partagé par tous comme un navire collectif dont les habitants bénéficient autant qu'ils en assument les pertes. Par conséquent, chaque individu ou génération doit utiliser les ressources environnementales de manière équitable. Une exploitation injuste porterait atteinte aux droits d'autrui et engagerait la responsabilité de ceux qui en sont responsables.

2. Le principe d'inviolabilité des biens d'un musulman

Ce principe établit que les biens d'un musulman sont inviolables : nul ne peut les utiliser sans son consentement ni les endommager (ibid. 24). Solidement enraciné dans la tradition islamique et les pratiques des juristes, il s'appuie sur un hadith authentique rapporté par l'Imam Baqir (as), qui transmet les paroles du Prophète : « Insulter un croyant est une perversion... et la sacralité de ses biens est comparable à celle de son sang » (Kolayni, 2009, vol. 2 : 360). Cette analogie entre les biens et le sang d'un croyant met en lumière l'importance cruciale accordée au respect des biens dans le droit islamique.

Dans un contexte où de nombreux pays musulmans reconnaissent l'interdépendance des éléments environnementaux tels que l'eau, l'air, les sols, les forêts et les pâturages, ces ressources naturelles peuvent être considérées comme un bien collectif appartenant à la communauté musulmane. Leur préservation revêt donc une importance similaire à celle de la protection de la vie des musulmans. En conséquence, les auteurs de dégradations environnementales s'exposent à des sanctions pénales et sont légalement tenus de réparer les dommages causés.

3. Le principe de non-nuisance

Ce principe repose sur l'interdiction de tout jugement ou acte préjudiciable en droit islamique (Mostafawi 1417 : 243). Les traditions relatives à ce principe atteignent presque le niveau de transmission multiple continue (tawatur) (ibid. 244 ; Bojnourdi, 1386, vol. 1 : 213). Le fondement principal de ce principe est le célèbre hadith « Pas de préjudice ni de préjudice réciproque », reconnu tant par les écoles sunnites que chiites (Mostafawi, 1417 : 244 ; Bojnourdi, 1386, vol. 1 : 211). Certaines traditions rapportent également que le Prophète a déclaré : « Il n'y a pas de préjudice ni de préjudice réciproque en Islam » (Sadouq, 1404, vol. 4 : 334). Mousavi Khomeini, après une analyse approfondie, interprète la particule « la » (non) utilisée dans ce hadith comme une négation catégorique, relevant de l'autorité gouvernementale. Selon lui, le Prophète, en tant que chef de la communauté islamique, a édicté un

décret interdisant tout acte nuisible entre individus, rendant ainsi ces actes illicites (Mousavi Khomeini, s.d., vol. 3 : 117).

Dans cette perspective, le sens du hadith est clair : causer un préjudice à autrui est interdit en Islam. Naraqi souligne que ce jugement impose également l'obligation de compenser tout dommage causer. En d'autres termes, quiconque nuit à autrui est tenu de réparer le préjudice (Naraqi, 1417 : 51-65). Ainsi, la règle de non-nuisance s'applique tant aux jugements prescriptifs qu'aux jugements constitutifs.

Par conséquent, toute forme de destruction, pollution, détérioration ou mise hors d'usage d'un élément de l'environnement, en tant que bien public, constitue un préjudice envers autrui. De ce fait, de tels actes sont interdits d'un point de vue prescriptif, considérés comme nuls et non exécutoires d'un point de vue constitutif, et entraînent une responsabilité légale (Fahimi, 1391 : 74).

4. La raison et le fondement rationnel

L'analyse rationnelle établit que l'environnement constitue un droit collectif de l'humanité. Sa destruction engage une responsabilité civile et peut entraîner des sanctions pénales. En effet, la raison exige que ce qui est essentiel à la survie de tous les êtres humains sur Terre, et dont la détérioration mettrait gravement en péril leur existence, soit protégé avec sérieux par l'ensemble de la communauté humaine. En l'absence de garanties juridiques et de sanctions pour sa destruction, ce serait comparable à permettre à quelques ignorants de percer la coque d'un navire, menaçant ainsi de noyer tous ses passagers.

Ce raisonnement a conduit les esprits éclairés du monde entier à accorder une importance particulière à la protection de l'environnement. Celle-ci a été intégrée dans les principaux traités internationaux. Ainsi, en 1972, la Conférence des Nations Unies sur l'environnement, tenue à Stockholm en Suède, a marqué un tournant. Réunissant plus de 6000 participants issus de 113 pays, cette conférence a abouti à la Déclaration de Stockholm, un document historique. Dès son premier article, cette déclaration reconnaît l'environnement comme un droit fondamental de l'humanité (Firouzi, 1385 : 11).

Au fil du temps, les préoccupations environnementales ont pris une portée mondiale, donnant naissance à un droit international de l'environnement. Celui-ci est défini comme « l'ensemble des règles juridiques internationales visant à protéger l'environnement » (ibid. : 25). Cette codification reflète l'engagement collectif pour sauvegarder un patrimoine essentiel à la survie et au bien-être des générations présentes et futures.

B. La place du droit au développement dans la loi islamique

En Islam, le développement et la prospérité occupent une place essentielle. Le Saint Coran considère ces notions comme une responsabilité confiée à l'humanité dès sa création (Houd : 61). De même, le développement de la terre est présenté comme l'un des objectifs majeurs assignés à l'humanité après la descente d'Adam sur terre (Nahj al-Balagha, sermon 91 : 166). Par ailleurs, la tradition islamique met en avant le développement et le bien-être général comme des caractéristiques clés du gouvernement attendu de l'Imam Mahdi (Majlisi, 1415, vol. 51 : 83). Ainsi, selon la perspective islamique, le droit au développement et à la prospérité constitue un droit fondamental de l'humanité. Ce droit, inaliénable, ne peut être facilement retiré à un individu ou à un État. Les textes sacrés fournissent les principales preuves qui appuient cette vision, notamment :

Les textes sacrés

Les versets coraniques et les traditions prophétiques soulignent l'importance centrale du développement et de la prospérité dans la vie humaine.

1. Les versets coraniques :

Dans le Saint Coran, Allah déclare : « *C'est Lui qui vous a créés de la terre et vous a demandé de la développer* » (Houd : 61).

Ce verset met en évidence plusieurs aspects fondamentaux. Il propose une vision globale du développement, englobant des activités modernes telles que l'agriculture, l'élevage et l'industrie. Il reflète également l'importance capitale que l'Islam accorde à cette notion, en la définissant comme une responsabilité essentielle confiée à l'humanité dès sa création. La terminologie

utilisée dans le verset renforce ce message : le terme arabe « ista'mara », issu de la forme « istif'al », exprime l'idée de rechercher ou de favoriser la prospérité. Selon Zamakhshari, « isti'mar » est une injonction divine au développement et à la prospérité (Zamakhshari, s.d., vol. 2 : 407).

2. Les hadiths

Les traditions prophétiques et les enseignements des Imams renforcent cette perspective.

L'Imam Ali (as) déclare : « **Dieu a fait descendre Adam sur terre après son repentir pour qu'il la développe avec sa descendance** » (Nahj al-Balagha, sermon 91 : 166). Dans ce hadith, l'utilisation du « lam » dans « li-ya'mur » indique un objectif précis, mettant en avant le développement de la terre comme l'un des buts majeurs de la présence d'Adam sur terre.

Dans une autre tradition, l'Imam Ali conseille à son gouverneur Malik al-Ashtar : « **Que ton attention au développement du pays soit plus grande que ton attention à la collecte des impôts** » (Nahj al-Balagha, lettre 53 : 688). Ici, l'Imam souligne la primauté du développement sur la fiscalité, bien que cette dernière soit un pilier important de la gouvernance.

Le Prophète Mohammad (psl) a également affirmé : « **Ma communauté jouira sous le gouvernement du Mahdi de bienfaits sans précédent. Le ciel déversera constamment sa pluie de miséricorde, et la terre révélera toutes ses ressources** » (Majlisi, 1415, vol. 51 : 83).

Cette tradition met en lumière que le développement constitue non seulement un objectif islamique, mais également une caractéristique essentielle du gouvernement parfait et universel attendu de l'Imam Mahdi. Ainsi, les textes sacrés montrent que le développement, dans ses multiples dimensions, est à la fois un droit fondamental et une responsabilité essentielle en Islam.

3. Le principe de l'absolutisme du droit de propriété

Ce principe affirme que le propriétaire exerce un contrôle total et absolu sur son bien, avec la liberté d'en disposer comme il le souhaite, à condition de respecter les limites des actions licites (Mostafavi, 1417 : 136).

La base principale de ce principe repose sur le hadith prophétique : « Les gens ont la souveraineté sur leurs biens ». Ce hadith établit le principe de souveraineté absolue, applicable à toutes les formes de propriété (Ansari, 1430, vol. 3 : 41 ; Mostafavi, 1417 : 136). Cependant, ce hadith présente une faiblesse au niveau de sa chaîne de transmission, car il est « mural » ² (transmission interrompue) et n'est pas mentionné dans les quatre principaux ouvrages chiites. Malgré cela, son contenu se retrouve dans plusieurs traditions authentiques liées aux transactions (Mostafavi, 1417 : 137). Par ailleurs, la pratique rationnelle établie reconnaît le contrôle total et illimité du propriétaire sur son bien, sauf en cas de préjudice ou de restriction spécifique. Le consensus des juristes renforce également la validité de ce principe (ibid.).

L'absolutisme du droit de propriété permet aux individus et aux États de gérer leurs biens personnels, publics ou gouvernementaux selon leur droit de propriété. Cela inclut la liberté de développer leurs ressources, de s'engager dans des activités industrielles, d'exploiter leurs richesses naturelles (pétrole, gaz, ressources minières, réserves souterraines, etc.) et de contribuer au développement économique et national. Cependant, lorsque ces activités entraînent des impacts environnementaux, il est essentiel de trouver des solutions équilibrées. Tout en respectant le principe de souveraineté des propriétaires, il convient de prendre en compte le droit à un environnement sain et d'adopter des mesures qui préservent à la fois les intérêts des propriétaires et la durabilité écologique.

4. La raison et le fondement rationnel

L'analyse rationnelle du développement et de la prospérité conduit à la conclusion que des activités hautement bénéfiques, telles que l'industrie pétrolière et gazière, jouent un rôle direct ou indirect significatif dans la vie des êtres humains. D'un point de vue rationnel, il n'est pas acceptable que l'humanité soit privée de ces activités. Aujourd'hui, l'industrie représente une part importante des revenus économiques, et de nombreux travailleurs en dépendent pour leur subsistance. Le pétrole et le gaz, en tant que principales sources d'énergie, revêtent une importance

stratégique dans les équilibres économiques et politiques mondiaux, avec de nombreuses opportunités économiques qui leur sont liées. Par ailleurs, l'industrie technologique, perçue comme un moteur d'émancipation, stimule le développement de nombreux autres secteurs. Ainsi, les gouvernements accordent une attention particulière à des industries telles que l'automobile, une part significative des revenus nationaux provenant de ce secteur et de ses équipementiers.

Du point de vue de la raison, il est inacceptable d'ignorer des activités aussi bénéfiques et avantageuses ou de fermer l'ensemble de ces industries et productions dans leurs diverses dimensions, laissant des milliers de personnes sans emploi et démunies, sauf en cas de nécessité impérieuse. De plus, les penseurs rationnels s'accordent unanimement sur l'importance cruciale de l'industrie et du développement, qui bénéficient du soutien de tous les pays. À ce jour, aucun pays n'a renoncé à son développement et à sa prospérité au nom de l'environnement. Au contraire, tous les esprits rationnels cherchent des solutions conciliant ces deux impératifs.

Les accords internationaux, conclus par des penseurs rationnels pour la protection de l'environnement, soutiennent et mettent en avant le développement économique et social (Mousavi, 1380 : 364). Le développement, dans toutes ses dimensions, est si crucial pour les penseurs rationnels qu'en 1986, l'Assemblée générale des Nations Unies a adopté la Déclaration sur le droit au développement. Ce texte reconnaît le droit au développement comme un droit universel et inaliénable, faisant partie intégrante des droits fondamentaux de l'humanité (Kharazi, 1387 : 28-35). Par conséquent, selon la loi religieuse, le droit au développement et à la prospérité est indéniable et occupe une place prépondérante. Ce droit ne peut être écarté au profit du droit à l'environnement. De même, le droit à un environnement sain est prioritaire dans la vie humaine, étant irremplaçable, et ne peut non plus être ignoré au profit du développement. Face à ce conflit entre deux droits fondamentaux, il est impératif de rechercher une solution qui respecte et concilie ces deux enjeux essentiels.

C. Le développement durable

Les organisations internationales ont introduit la notion de développement durable pour résoudre le conflit entre le droit à l'environnement et le droit au développement. Ainsi, à la fin des années 1980, le concept de développement durable a été proposé comme une solution clé pour répondre aux défis de la protection environnementale (Kiss et al., 1379 : 99). Dans le rapport de la Commission mondiale sur l'environnement et le développement publié en 1987, le développement durable est défini comme suit : « Le développement durable est un développement qui répond aux besoins des sociétés actuelles sans compromettre la capacité des générations futures à répondre à leurs propres besoins » (ibid. 199 ; Firouzi, 1385 : 69).

Les axes du développement durable

L'équité intergénérationnelle

Comme mentionné dans la définition du développement durable, l'un des piliers fondamentaux de ce concept est l'équité intergénérationnelle. Selon le troisième principe de la Déclaration sur l'environnement et le développement, connue sous le nom de Déclaration de Rio, « le droit au développement doit être exercé de manière à satisfaire équitablement les besoins des générations présentes et futures en matière de développement et d'environnement » (Lavasani, 1372 : 130).

La protection de l'environnement

La protection de l'environnement est également un élément central du développement durable. Le quatrième principe de la déclaration stipule que « pour parvenir à un développement durable, la protection de l'environnement doit faire partie intégrante du processus de développement et ne peut être considérée isolément » (ibid.).

L'élimination de la pauvreté

Le cinquième principe de la déclaration affirme que les États et les peuples doivent coopérer pour remplir la tâche essentielle d'éliminer la pauvreté. Cela constitue une condition préalable au développement durable et vise à réduire les disparités dans les

niveaux de vie tout en répondant mieux aux besoins de la majorité des populations mondiales (Mousavi, 1380 : 371).

La promotion des politiques de contrôle démographique

Selon le huitième principe de la déclaration, « afin de parvenir à un développement durable et à une meilleure qualité de vie pour tous, les États devraient réduire et éliminer les modes de production et de consommation non viables et promouvoir des politiques démographiques appropriées » (ibid. : 372).

Analyse

Bien que le principe du développement durable présenté dans les accords internationaux comporte des aspects positifs, il ne constitue pas une solution complète aux problèmes environnementaux et aux autres objectifs visés par l'humanité, pour les raisons suivantes :

1. Une ambiguïté conceptuelle et des contradictions internes

Le concept de développement durable est ambigu et parfois contradictoire, sans consensus général sur les modalités concrètes de sa mise en œuvre (Griffiths, 1390 : 337). Les termes « développement » et « durable » sont eux-mêmes sujets à diverses interprétations. De plus, une contradiction fondamentale existe entre ces deux notions, un sujet qui dépasse le cadre de cet article mais qui a été traité dans des ouvrages spécialisés, tels que l'Encyclopédie des relations internationales et de la politique mondiale de Griffiths (ibid. : 328-339). Après une analyse approfondie de ces contradictions, Griffiths conclut que le développement équivaut au capitalisme et contribue au réchauffement climatique (ibid. : 338).

2. Une justice limitée et sélective

La justice envisagée dans le cadre du développement durable est restreinte et sélective. Elle se limite à quelques besoins matériels, comme l'équité intergénérationnelle, la lutte contre la pauvreté, et le contrôle démographique. Une telle approche, qui néglige la justice universelle et intégrale, et qui ignore les

potentialités matérielles et spirituelles infinies du monde, est manifestement insuffisante. Une justice partielle et réductrice ne peut répondre efficacement aux aspirations profondes de l'humanité.

3. Une perspective fondée sur la culture occidentale

Le développement durable repose sur une conception occidentale, impliquant l'imposition de cette culture aux autres sociétés. Sous le prétexte du « développement », il cible même les valeurs fondamentales des nations, y compris leurs traditions et leurs croyances religieuses. Michael Todaro écrit : « Le développement, en plus d'augmenter les revenus et la production, implique clairement des changements fondamentaux dans les structures institutionnelles, sociales et administratives, ainsi que dans la mentalité publique et, dans la plupart des cas, même dans les coutumes et les croyances » (Todaro, 1370 : 136).

En outre, le huitième principe de la « Déclaration sur l'environnement et le développement » met explicitement en avant le contrôle démographique comme un axe central du développement durable (Mousavi, 1380 : 372). Cela illustre que, sous ce modèle, les problèmes des autres sociétés risquent de s'aggraver : destruction de l'environnement, vieillissement démographique et même extinction progressive des populations. Comme le souligne Todaro, des pays qualifiés de « en développement » dans les années 1960 n'ont vu aucune amélioration significative en matière de pauvreté, d'inégalité ou d'emploi (Todaro, 1370 : 134).

4. Une approche superficielle déconnectée de la justice universelle

Le modèle occidental de développement durable est superficiel et manque de fondements profonds en matière de foi, de morale et de culture. En conséquence, il apporte peu de bénéfices réels à l'humanité et à son environnement. L'état alarmant de la planète, malgré les nombreux accords internationaux comme les Déclarations de Stockholm et de Rio, en témoigne (Mousavi, 1380 : 376-359).

En revanche, un développement fondé sur la justice islamique,

prenant appui sur des principes de foi, de morale et de culture enracinés dans une vision sacrée de l'environnement, offre une alternative durable et véritable. Cette approche, qui s'appuie sur des croyances justes et profondes — telles que la justice systémique et intégrale régissant l'univers —, est en harmonie avec la nature humaine. Une fois mise en œuvre, elle s'enracine dans l'âme des individus, contribuant à la fois à la protection de l'environnement et à un développement authentique et continu.

D. Le développement islamique centré sur la justice

Comme nous l'avons vu, le développement durable selon le modèle occidental ne constitue pas une solution adéquate au conflit entre développement et environnement. Cependant, une analyse approfondie des arguments juridiques mentionnés, et en particulier des textes sacrés, conduit à la conclusion suivante : selon la loi religieuse (*charia*), la véritable solution à ce conflit réside dans un développement islamique centré sur la justice, reposant sur les axes suivants :

Axes de développement basés sur la justice islamique

Institutionnalisation des axes religieux liés à l'environnement :

L'un des principaux défauts du développement durable occidental est l'absence d'un soutien profond de foi et de culture dans des domaines tels que l'environnement. Comme l'affirme Iqbal Lahouri : « La crise environnementale est fondamentalement une crise culturelle, et la solution doit également être recherchée dans ce contexte. Les approches actuelles, telles que les réunions et les conventions, ne constituent pas une solution définitive » (Moqaddam Damad, 2014, p. 147). Par conséquent, il est nécessaire d'institutionnaliser les axes religieux liés à l'environnement dans la société, tels que :

1. La sacralité de l'environnement :

Jawadi Amoli a comparé la préservation de l'environnement à la récompense spirituelle de la récitation du Coran (Jawadi Amoli, 2009 : 85) et a évoqué l'impact de la restauration de

l'environnement sur le bonheur dans l'au-delà (ibid. : 199). Seyyed Hossein Nasr a également souligné la sacralité de la nature en déclarant : « Préservons le caractère sacré de la nature et évitons de la mutiler avec une avidité insatiable, car notre vie sur Terre en dépend... La nature a été sacrée dès le commencement, par la volonté de Dieu » (Nasr, 2010 : 513). Moqaddam Damad a également abordé la manifestation de la parole divine dans la nature (Moqaddam Damad, 2014, p. 163).

2. L'éthique environnementale :

Il est juste de dire que l'environnement ne peut être préservé sans institutionnaliser l'éthique environnementale dans la société. Des ouvrages, tels que « Éthique et environnement », explorent des sujets comme l'éthique et les modèles de consommation des ressources naturelles du point de vue de l'islam (Seyyed Emami, 2010 : 125).

3. Les lois environnementales :

La promotion et l'institutionnalisation des lois environnementales parmi les populations jouent un rôle essentiel dans la préservation de l'environnement. Ces lois sont issues des sources authentiques du droit islamique (fiqh). Par exemple, le livre « Théologie environnementale » traite du droit islamique relatif à l'environnement (Moqaddam Damad, 2014 : 177).

4. Les droits environnementaux islamiques :

La promotion et l'institutionnalisation de ce domaine contribuent également de manière significative à la préservation de l'environnement. Bien que la promotion des droits environnementaux en général ait un impact, celle des droits environnementaux islamiques, qui sont en harmonie avec la nature humaine et la foi, a un effet plus profond. Malgré la publication de nombreux livres et articles sur les droits environnementaux, peu de travaux ont été réalisés sous le titre spécifique de « droits environnementaux islamiques ».

Justice systémique et universelle :

L'un des axes fondamentaux du développement basé sur la justice islamique est la justice systémique et universelle. En effet,

la justice prônée par l'islam ne se limite pas à la justice individuelle et sociale, mais inclut également une justice intégrée et universelle, qui s'étend à l'ensemble de l'univers, de l'atome jusqu'aux galaxies. Cette justice est désignée comme « justice cosmique ». La « justice cosmique » signifie l'existence d'un équilibre et d'une harmonie dans l'ensemble de la création. Cela implique que Dieu, dans Sa création, a respecté toutes les potentialités possibles et accordé à chaque entité tout ce qu'elle mérite. Motahari explique : « La justice signifie respecter les mérites dans l'octroi de l'existence... La Sainte Essence divine accorde à chaque être tout ce qu'il peut recevoir en termes d'existence et de perfection... La justice divine dans le système cosmique signifie que chaque être reçoit le degré d'existence et de perfection qu'il mérite et qu'il est possible pour lui d'atteindre » (Motahari, 2009, vol. 1, p. 82).

Le Saint Coran affirme : « Il a élevé le ciel et établi la balance » (Sourate Ar-Rahman, verset 7). Feyz Kashani, dans son exégèse de ce verset, écrit : « Dieu a établi la justice de manière à ce qu'Il accorde à chaque être doté d'aptitudes ce qu'il mérite » (Feyz Kashani, s.d., vol. 5, p. 107). Motahari, interprétant ce verset, ajoute : « Cela signifie que l'équilibre a été respecté dans la structure de l'univers : chaque chose contient exactement la quantité de matière nécessaire » (Motahari, 2009, vol. 1, p. 79). Le Prophète (pslf) a dit : « Les cieux et la terre reposent sur la justice » (Feyz Kashani, s.d., vol. 5, p. 107).

Ce qui maintient l'équilibre entre le droit à l'environnement et le droit au développement, c'est une foi et un comportement fondés sur la justice systémique et universelle, telle que prônée par la grande religion de l'islam. Selon ce principe, l'homme n'a pas le droit de perturber l'équilibre et l'harmonie existants sur Terre. La croyance en une justice universelle pousse l'être humain à considérer toute exploitation excessive de la nature comme une grave injustice. Elle l'incite à respecter tous les êtres, à ne pas rompre l'équilibre écologique, à rechercher la justice non seulement au sein de la société humaine, mais également parmi les espèces animales, végétales et les autres phénomènes naturels. Cela implique de ne pas infliger de souffrances aux animaux ni causer leur extinction, de ne pas détruire les plantes,

de ne pas endommager les rochers, les montagnes et d'autres éléments naturels, d'exploiter équitablement les ressources et les mines, de ne pas dégrader les pâturages, et d'éviter une consommation excessive de l'eau.

Justice intergénérationnelle

La justice intergénérationnelle est abordée dans plusieurs pactes internationaux, tels que le rapport de la Commission mondiale sur l'environnement et le développement (1987) et la Déclaration de Rio (1992). Par exemple, le rapport de la Commission mondiale indique : « Le développement durable est un développement qui répond aux besoins des générations présentes sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs » (Kiss et al., 1993, p. 99 ; Firoozi, 2006, p. 69). En islam, la justice intergénérationnelle dans les questions de développement et d'environnement est considérée de manière profonde et globale. Outre la « justice cosmique », qui est universelle et intégrée, l'islam introduit également la notion de la « justice législative » (ou normative). Cette dernière, à laquelle tous les musulmans sont tenus dans tous les aspects de leur vie, se divise en deux catégories :

1. Justice législative divine : Cela signifie que dans la promulgation et l'établissement des lois divines, le principe de justice est toujours respecté. Le Coran dit : « Dis : Mon Seigneur a ordonné la justice » (Sourate Al-A'raf, verset 29). Motahari commente ce verset en disant qu'il se réfère au système législatif de l'islam (Motahari, 2009, vol. 1, p. 60).

2. Justice législative humaine : Cela correspond à ce que l'on appelle la justice sociale. Motahari la définit ainsi : « Respecter les droits des individus et accorder à chacun ce qui lui revient ». Il ajoute : « La véritable justice sociale humaine signifie la justice qui doit être respectée dans les lois humaines et par les individus » (ibid., p. 80). Selon lui, la majorité des versets coraniques relatifs à la justice concernent cette forme collective et sociale. Le Coran établit que toute la structure islamique, depuis le monothéisme jusqu'à la résurrection, en passant par la prophétie et le leadership, repose sur le principe de justice (ibid., p. 61).

Dans ce contexte, la justice législative désigne spécifiquement la justice sociale, qui, selon l'islam, est d'une telle importance qu'elle ne peut être abandonnée en aucune circonstance, même envers un ennemi ou en temps de guerre. Le Coran ordonne : « *Et que la haine pour un peuple ne vous incite pas à être injustes. Pratiquez l'équité : cela est plus proche de la piété.* » (Sourate Al-Ma'ida, verset 8).

Dieu commande universellement à tous les humains de respecter la justice : « *En vérité, Allah ordonne la justice et la bienfaisance* » (sourate An-Nahl, verset 90). Motahari affirme également que l'objectif de la législation prophétique dans le Coran est d'établir la justice : « Nous avons envoyé Nos messagers avec des preuves claires et avons fait descendre avec eux le Livre et la Balance afin que les hommes observent la justice » (sourate Al-Hadid, verset 25).

Un exemple de justice législative est la justice intergénérationnelle dans le domaine du développement et de l'environnement. Cela signifie que les musulmans ont l'obligation de répondre à leurs besoins en matière de développement et d'environnement d'une manière qui ne compromette pas la capacité des générations futures à répondre aux leurs. Ainsi, outre la justice cosmique universelle, la justice législative exige également que les humains évitent toute action qui pourrait porter atteinte aux droits d'autrui ou leur causer du tort.

Il est évident que l'exploitation excessive de l'environnement et sa destruction constituent une injustice envers les autres, y compris envers les générations futures. Quelle plus grande injustice que l'exploitation des ressources naturelles par certains individus ou gouvernements, au point de nuire gravement à la vie, à la santé et à l'existence d'autres êtres humains ? Par conséquent, selon les principes de justice cosmique et législative, toute l'humanité est tenue d'utiliser les ressources de la nature de manière équitable. De plus, en islam, la justice ne se limite pas aux relations entre humains ; elle englobe également leurs interactions avec les animaux, les plantes et même les objets inanimés. Comme cela a été démontré dans les discussions précédentes, il est essentiel que la relation des êtres humains avec toutes les créatures de l'univers, y compris l'environnement

et les droits des générations futures, soit empreinte de justice.

Justice intragénérationnelle

L'examen attentif des versets relatifs à la justice législative (Al-Maidah : 8, An-Nahl : 90, Al-Hadid : 25) met en évidence que la justice intragénérationnelle constitue également une dimension essentielle de cette justice. Cela signifie que, parallèlement à la justice naturelle et unifiée, la justice législative exige une répartition équitable du développement et de l'exploitation des ressources naturelles entre les membres des générations présentes. En d'autres termes, tous les peuples doivent participer au développement, et des opportunités égales doivent être offertes à tous les pays et à chaque individu de la génération actuelle en ce qui concerne l'accès aux ressources naturelles et leur utilisation. Comme mentionné, la plupart des versets relatifs à la justice mettent l'accent sur la justice collective et communautaire (Motahari, 2009, vol. 1 : 61). L'importance accordée à la justice dans le Saint Coran est telle qu'elle figure, aux côtés du monothéisme, comme un pilier de la résurrection. Elle représente à la fois un objectif de la législation divine, une philosophie du leadership et de l'imamat, un critère de perfection individuelle et une mesure de la santé sociale.

Ainsi, une analyse approfondie des versets relatifs à la justice révèle que la justice intragénérationnelle y est plus explicitement mise en avant que la justice intergénérationnelle. En effet, dans le cadre de la justice intragénérationnelle, toutes les parties concernées sont présentes et vivantes. Par conséquent, l'accès équitable aux bienfaits de l'environnement pour ces parties s'impose avec évidence : il ne doit pas y avoir de distinctions entre riches et pauvres, ni entre les grandes puissances industrielles et les autres nations. Cependant, à l'heure actuelle, les grandes puissances industrielles ont profondément déséquilibré l'environnement mondial, des forêts et pâturages à la couche d'ozone, et menacent de détruire les derniers espoirs pour l'humanité. Elles enferment la majorité des habitants de la Terre dans des environnements dégradés, marqués par des murs de béton, des fumées toxiques et diverses formes de pollution industrielle. Si les hommes libres et déterminés du monde ne se

mobilisent pas pour exiger une exploitation équitable des ressources, une compensation des dommages et une restauration de l'environnement, une catastrophe humanitaire planétaire deviendra inévitable. C'est pourquoi la justice intragénérationnelle constitue l'un des axes fondamentaux du développement islamique fondé sur la justice. Bien que la Déclaration de la Conférence des Nations Unies sur l'environnement de 1972, notamment dans ses principes 11, 19, 20 et 24 (Mousavi, 2001 : 359), ainsi que la Déclaration de Rio, dans ses principes 5, 6, 8, 10, et autres (Lavasani, 1993 : 129), aient abordé la question de la justice intragénérationnelle, elles restent insuffisantes. Elles manquent de la profondeur et du soutien systématique que propose le programme islamique dans ce domaine.

Conclusion

Les discussions précédentes mettent en lumière que, face au conflit entre le droit à l'environnement sain et le droit au développement, le principe de développement durable tel que proposé par les organisations internationales se révèle insuffisant. Ce principe, qui prétend équilibrer la protection de l'environnement avec la satisfaction des besoins des générations futures, manque de fondement sur les plans religieux, éthique et culturel. Il s'agit d'une approche superficielle, déconnectée de la notion de justice universelle, et construite sur une perspective exclusivement occidentale, risquant ainsi d'imposer cette culture à d'autres sociétés sans prendre en compte leurs particularités. En revanche, les enseignements tirés des versets coraniques, des traditions prophétiques, des principes juridiques islamiques, des pratiques rationnelles et des avis d'experts soulignent la nécessité d'une approche fondée sur la loi islamique. Dans ce cadre, la résolution du conflit entre le droit à l'environnement et le droit au développement repose sur un modèle de développement centré sur la justice islamique, dont les fondements sont la justice systémique et universelle ainsi que la reconnaissance du caractère sacré de l'environnement. La clé de l'équilibre entre l'environnement et le développement réside dans une croyance et un comportement basés sur la justice

universelle, soutenus par l'institutionnalisation du caractère sacré de l'environnement. Cette perspective oriente l'humanité à ne pas surexploiter la nature au-delà de ses besoins réels, à respecter la dignité intrinsèque de toutes les créatures, à éviter de nuire aux animaux ou de détruire les plantes, à ne pas gaspiller l'eau, et à exploiter les ressources naturelles et les mines de manière équitable. Le développement centré sur la justice islamique englobe également des dimensions fondamentales telles que la justice intragénérationnelle, qui garantit une répartition équitable des ressources entre tous les peuples et nations de la génération actuelle, et la justice intergénérationnelle, qui veille à préserver les droits des générations futures à profiter des ressources naturelles. De plus, il met l'accent sur l'institutionnalisation de l'éthique environnementale en intégrant des valeurs morales et spirituelles dans la gestion des ressources, ainsi que sur l'application des règles et des droits environnementaux islamiques pour encadrer les actions humaines envers la nature. Cette approche holistique et équilibrée assure une harmonisation entre le développement humain et la préservation de l'environnement naturel. Elle transcende les limites d'un modèle exclusivement matériel et occidental, en proposant une vision intégrée fondée sur la justice, l'éthique et la durabilité.

Bibliographie

*Coran

*Nahj al-Balagha (2013), compilation de Sharif Radi, traduction de Ali Shirvani, Qom : Éditions Daftar Nashr Ma'arif, 3ème édition.

1. Agha Bakhshi, Ali (1987). *Farhang-e Oloum-e Siyasi Englisi-Farsi*. Téhéran : Éditions Behrang, 2ème édition.

2. Amid, Hassan (1978). *Farhang-e Farsi Amid*. Téhéran : Éditions Amir Kabir, 13ème édition.

3. Ansari, Morteza (2008). *Al-Makasib*. Qom : Éditions Majma' al-Fikr al-Islami, 11ème édition.

4. Azarang, Abdolhossein (1985). *Teknologi va Bohran-e Mohit Zist (Technologie et crise environnementale)*. Téhéran : Éditions Amir Kabir, 1ère édition.

5. Bojnourdi, Mohammad Hassan (2007). *Al-Qawa'id al-Fiqhiyya*. Qom : Éditions Dalil-e Ma, 3ème édition.

6. Fahimi, Azizollah (2012). Mas'ouliyat-e Madani Nashi az Takhrīb-e Mohit Zist dar Feqh va Hoqouq-e Iran. Qom : Éditions Pajoheshgah-e Oloum va Farhang-e Eslami, 1ère édition.

7. Feyz Kashani, Mohammad Hassan (sans date). *Tafsir al-Safi*. Mashhad : Éditions Dar al-Mortadha.

8. Firouzi, Mehdi (2006). *Haq bar Mohit Zist*. Téhéran : Éditions Sazman-e Entesharat-e Jihad-e Daneshgahi, 1ère édition

9. Griffiths, Martin (2011). *Daneshnameh-ye Ravabet-e Bein al-Melal-e Mohit Zist*. Téhéran : Éditions Ney, 2ème édition.

10. Haqshenas, Ali Mohammad et al. (2019). *Farhang-e Mo'aser-e Hezareh*. Téhéran : Éditions Farhang-e Mo'aser, 10ème édition.

11. Ibn Khaldun (1987). *Muqaddimat Ibn Khaldun*. Beyrouth : Éditions Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1ère édition.

12. Javadi Amoli, Abdullah (2009). *Islam va Mohit Zist*. Qom : Éditions Esra, 4ème édition

13. Kharazi, Fardin (2008). *Haq-e Tose'eh Bastarsaz-e Tahaqoq-e Hoqouq-e Bashar*. Éditions Pajoheshnameh-ye Ravabet-e Bein al-Melal, année 2, n°4, pp. 9-74

14. Kiss, Alexandre, Sand, Peter H., Weinfried Lang (2000). *Hoqouq-e Mohit Zist, traduit par Mohammad Hassan Habibi*. Téhéran : Éditions Presses Universitaires de Téhéran, 1ère édition.

15. Kolayni, Mohammad ibn Ya'qub (1986). *Al-Furu' min al-Kafi*. Téhéran : Éditions Dar al-Kutub al-Islamiyya, 4ème édition.

16. Kolayni, Mohammad ibn Ya'qub (2009). *Al-Oussoul min al-Kafi*. Téhéran : Éditions Dar al-Kutub al-Islamiyya, 3ème édition.

17. Lavasani, Ahmad (1993). *Konferans-e Bein al-Melali-ye Mohit*

- Zist dar Rio*. Téhéran : Éditions Mo'asseseh-ye Chap va Entesharat-e Vezarat-e Omour-e Kharejeh, 1ère édition.
18. Majlisi, Mohammad Baqer (1994). *Bihâr al-Anwar*. Téhéran : Éditions Ketabchi.
19. Ma'luf, Louis (1986). *Al-Munjid fi al-Lugha wa al-A'lam*. Beyrouth : Éditions Dar al-Mashriq, 21ème édition.
20. Mehrara, Asadollah; Madanloo Joybari, Sepideh; Zare' Zeidi, Ali Reza (2017). *Barresi-ye Naqsh-e Hefazat az Mohit Zist dar Tose'eh-ye Paydar*. n°29, pp. 91-102
21. Mohaghegh Damad, Seyyed Mostafa (2014). *Elahiyat-e Mohit Zist*. Téhéran : Éditions Mo'asseseh-ye Pajoheshi-ye Hekmat va Falsafeh-ye Iran, 1ère édition.
22. Mo'in, Mohammad (2009). *Farhang-e Farsi Mo'in*. Téhéran : Éditions Amir Kabir, 16ème édition.
23. Mostafavi, Seyyed Mohammad Kazem (1996). *Al-Qawa'id (Mi'at Qa'ida Fiqhiyya)*. Qom : Éditions Nashr al-Islami, 3ème édition.
24. Motahhari, Morteza (2009). *Majmou'eh-ye Athar*. Téhéran : Éditions Sadra, 16ème édition.
25. Mousavi Khomeini, Ruhollah (sans date). *Tahdhib al-Ousul*, édité par Jafar Sobhani Tabrizi. Qom : Éditions Mo'asseseh-ye Isma'iliyan.
26. Mousavi, Seyyed Fazlollah (2001). *Hoqouq-e Bein al-Melal-e Mohit Zist*. Téhéran : Mizan, 1ère édition.
27. Naraqi, Molla Ahmad (1996). *Awa'id al-Ayyam*. Qom : Éditions Daftar-e Tabliqat-e Islami-ye Howzeh-ye 'Elmiyeh-ye Qom, 1ère édition.
28. Nasr, Seyyed Hossein (2010). *Din va Nezam-e Tabi'at*. Téhéran : Éditions Ney, 1ère édition.
29. Nouri, Mirza Hassan (1988). *Mustadrak al-Wasa'il*. Beyrouth : Éditions Mo'assasat Al al-Bayt, 2ème édition.
30. Rahimi, Ali (2009). Ensan, Tose'eh va Mohit Zist dar Oloum-e Ejtema'i, n°20, pp. 110-118
31. Sadouq, Mohammad ibn Ali (1983). *Man la Yahduruhi al-Faqih*. Qom : Éditions Mu'assasat al-Nashr al-Islami, 2ème édition.
32. Seyed Emami, Kavous (2010). *Akhlaq va Mohit Zist*, Téhéran : Éditions Entesharat-e Daneshgah-e Imam Sadeq, 1ère édition.
33. Tabarsi, Fadl ibn Hassan (2008). *Majma' al-Bayan*. Najaf : Éditions Maktabat Dar al-Mujtaba, 1ère édition.
34. Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hossein (2014). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Qom: Éditions Mo'asseseh-ye Matbou'ati

Isma'iliyan, 2ème édition

35. Taftazani, Sa'd al-Din (1989). *Sharh al-Mukhtasar*. Qom : Éditions Allameh, 2ème édition.

36. Taghizadeh Ansari, Mostafa (1995). *Hoquq-e Mohit Zist dar Iran*. Téhéran : Éditions SAMT, 1ère édition.

37. Todaro, Michael (1991). *Tose'eh Eqtesadi dar Jahan-e Sevom*. Traduit par Gholam Ali Farjadi. Téhéran : Éditions Sazman-e Barnameh va Budjeh, 5ème édition.

38. Toussi, Mohammad ibn Hassan (1985). *Tahdhib al-Ahkam*. Téhéran : Éditions Dar al-Kutub al-Islamiyya, 3ème édition.

39. Zamakhshari, Mahmud ibn Umar (sans date). *Al-Kashshaf*. Qom: Éditions Nashr Adab al-Hawza.

40. www.isna.ir 18/5/2012