

Fondements et règles juridiques relatives à l'environnement

Ehsan Tarimoradi¹ et Mohammad Taghi Fakhlaei²

Résumé

L'expansion des sociétés humaines et l'intensification de l'urbanisation ont entraîné des phénomènes tels que la dégradation et la pollution de l'environnement. Face à l'importance cruciale de ces enjeux pour la survie et le bien-être de l'humanité, cet article se propose d'examiner en profondeur la position de la charia à l'égard des transformations environnementales, en s'appuyant sur ses sources fondamentales que sont le Coran, la Sunna et la raison. L'étude analyse également les responsabilités liées aux dommages et à la destruction de l'environnement, en abordant une variété de thématiques à travers des questions et des principes juridiques généraux. Elle met en évidence l'attention particulière que la charia accorde aux problématiques environnementales, en établissant des règles et des obligations précises dans les domaines qui en relèvent.

Mots-clés : Destruction, dommage, environnement, bien et mal conditionnels, responsabilité.

1. Doctorant en jurisprudence et fondements du droit islamique, Université Ferdowsi, Machhad, Iran.

2. Maître de conférences à la faculté de théologie de l'Université Ferdowsi, Machhad, Iran : E-mail : fakhlaei@ferdowsi.um.ac.

Introduction

La question de l'environnement revêt une importance croissante dans la vie humaine. L'augmentation de la population mondiale, le développement de la civilisation industrielle et mécanisée ont engendré des impacts inévitables, mettant en péril la santé de notre écosystème. Chaque jour, nous sommes confrontés à des nouvelles alarmantes révélant que, en raison de facteurs naturels ou d'actions humaines, l'environnement ainsi que la vie des êtres humains et des autres êtres vivants sont exposés à de nouvelles menaces. Un aperçu de certaines de ces situations illustre l'ampleur de la catastrophe.

- Les recherches scientifiques indiquent une tendance inquiétante à l'extinction de nombreuses espèces végétales à travers le monde.

- Chaque année, d'immenses étendues de forêts sont détruites, entraînant une réduction significative de la couverture forestière mondiale.

- La verdure des prairies et des pâturages diminue en raison de facteurs tels que la sécheresse et le surpâturage, tandis que la superficie des déserts ne cesse de s'étendre.

- Les populations d'animaux sauvages déclinent, et de nombreuses espèces animales sont aujourd'hui menacées d'extinction.

- La destruction des forêts et des prairies, ainsi que la diminution de la végétation, accélèrent l'érosion des sols, entraînant la perte de terres fertiles et productives.

- L'augmentation des volumes d'eaux usées urbaines et industrielles, ainsi que la diffusion de polluants, contaminent gravement les réserves d'eau de surface et souterraines, contribuant également à la pollution des sols.

- La consommation excessive de combustibles fossiles dans les usines et les véhicules provoque une augmentation des gaz nocifs dans l'atmosphère, endommageant la couche d'ozone et représentant une menace sérieuse pour la vie humaine et les autres êtres vivants sur Terre.

- L'utilisation d'armes non conventionnelles par des puissances expansionnistes et autoritaires a aggravé les risques pour la vie humaine. Les statistiques révèlent que d'innombrables personnes ont perdu la vie à cause d'empoisonnements liés à la diffusion de

substances toxiques et chimiques lors des guerres du siècle dernier et au début de ce siècle.

Cette situation critique exige une prise de conscience collective et des actions urgentes pour préserver notre planète et garantir un avenir durable.

Cadre conceptuel

L'environnement désigne l'ensemble des éléments naturels et artificiels qui entourent un être vivant ou une communauté. Il englobe les conditions physiques (climat, relief, eau, air, sol), biologiques (flore, faune, écosystèmes), sociales (relations humaines, cultures) et économiques (activités humaines, infrastructures) qui influencent la vie et le développement des organismes. (Recueil des lois sur l'environnement en Iran, p. 23). L'environnement est un système complexe et interconnecté où les interactions entre les différents éléments jouent un rôle crucial dans le maintien de l'équilibre écologique. Il inclut également les impacts des activités humaines, telles que la pollution, la déforestation ou l'urbanisation, qui peuvent altérer cet équilibre. Les fondements juridiques islamiques (fiqh) reposent sur des preuves tirées du Coran, de la Sunna, du consensus (ijma), de la raison (aql), ainsi que sur les règles générales de la jurisprudence islamique. Ces sources permettent de définir les responsabilités de l'homme envers l'environnement et les événements qui l'affectent. Pour éclairer l'orientation de cette recherche, il est essentiel de souligner que les actions humaines envers l'environnement peuvent être classées en deux catégories : positives et négatives. Les actions négatives consistent à renoncer à tout comportement susceptible de perturber l'équilibre et l'harmonie de l'environnement, évitant ainsi sa dégradation et la destruction de ses éléments. Les actions positives, en revanche, incluent toutes les initiatives constructives visant à restaurer l'environnement, à préserver sa santé et à promouvoir un équilibre accru de la vie en son sein. Ces deux catégories forment l'ensemble des obligations et des interdictions liées à l'environnement.

Un autre point crucial est d'expliquer la relation entre la jurisprudence islamique (fiqh) et l'environnement, en répondant

à la question suivante : que peut-on attendre des règles juridiques islamiques en matière d'environnement ? Cette question est une version plus ciblée d'une interrogation plus large : quel rôle la religion peut-elle jouer face aux défis de la vie terrestre ? Une question qui a toujours suscité l'intérêt des penseurs et alimenté des débats approfondis. En résumé, la position de la charia (loi islamique concernant l'environnement et les sujets similaires) doit être déduite de son approche pratique, sans lui imposer de fardeau excessif ni tenter de la décharger de ses responsabilités. Ni une approche minimaliste ni une approche maximaliste ne sont compatibles avec les principes de la charia et ses sources authentiques. Une réflexion approfondie sur ces sources montre que, puisque les commandements divins sont centrés sur l'existence humaine, il est inconcevable que la religion reste silencieuse ou indifférente face à un enjeu aussi crucial que l'environnement, intimement lié à la vie humaine.

L'hypothèse explorée dans cet article est la suivante : si l'on divise les actions humaines liées à l'environnement en trois catégories – les valeurs, les obligations et les méthodes –, le rôle des enseignements religieux est prépondérant dans les deux premières. Toutes les injonctions religieuses, les obligations juridiques, ainsi que certaines responsabilités civiles et pénales, telles que les compensations (diya), les sanctions (ta'zir) ou la détermination des priorités en cas de conflit, relèvent de cette analyse. En ce qui concerne les méthodes, c'est-à-dire les moyens concrets d'agir pour améliorer l'environnement, il ne faut pas trop attendre de la charia. Ces questions relèvent de la vie matérielle de l'homme, un domaine où la charia adopte une position générale de confiance envers l'homme et les fruits de sa raison et de son expérience. En d'autres termes, la charia a confirmé le principe général : « **Vous êtes les plus savants en ce qui concerne les affaires de votre monde.** »¹ Si, dans

1. Cette interprétation est tirée de la fin d'un hadith sur la pollinisation des palmiers, rapporté dans les sources sunnites (Muslim, 1957 ; Ibn Majah, 1825/2 ; Ahmad ibn Hanbal, 152/3). Bien que ce hadith ait été critiqué de manière approfondie par les penseurs chiites, tant sur le plan de sa chaîne de transmission (sanad) que de son contenu (dalalah) (Sabouhani, 127-129 ; Amili, 168/4), en dehors de ces débats, la phrase finale du hadith peut être acceptée comme une règle générale concernant la position de la charia face aux phénomènes scientifiques et naturels.

certains cas, on trouve des traces d'interventions des prophètes ou des imams, celles-ci ne relèvent pas de la législation, mais plutôt de la sagesse pratique de leur époque. Par conséquent, il ne faut pas s'attendre à ce que la charia fournisse des directives définitives et immuables dans ce domaine.

A. Le Coran et l'environnement

L'étude et l'examen du Coran révèlent que l'environnement et ses éléments font l'objet d'une attention particulière dans le Livre sacré. Plus de 23 passages abordent la question de la mise à disposition de la nature et de ses ressources¹, et 18 passages traitent de la revitalisation de la nature². Le Coran mentionne à plusieurs reprises des éléments naturels tels que la mer (plus de 15 occurrences)³, les montagnes (12 occurrences)⁴, les vents (12 occurrences)⁵, les arbres (5 occurrences)⁶, les rivières (9 occurrences)⁷, les graines et les animaux (12 occurrences)⁸, ainsi que la terre (plus de 100 occurrences)⁹ et le ciel (60 occurrences)¹⁰. Dans tous ces cas, il s'agit de la terre et du ciel physiques, qui constituent le berceau de la vie des êtres vivants et la source des bénédictions divines. Ces versets illustrent l'importance accordée par le Coran à la nature et à ses éléments,

1. Par exemple, le verset : « Et Il a mis à votre service ce qui est dans les cieux et sur la terre... » (Sourate Al-Jathiya, 45 :13).

2. Par exemple, le verset : « Regarde donc les effets de la miséricorde d'Allah comment Il redonne la vie à la terre après sa mort. » (Sourate Ar-Rum, 30 :50).

3. Par exemple, le verset : « Et c'est Lui qui a assujetti la mer afin que vous en mangiez une chair fraîche » (Sourate An-Nahl, 16 :14).

4. Par exemple, le verset : « N'avons-Nous pas fait de la terre une couche ? et (placé) les montagnes comme des piquets ? » (Sourate An-Naba, 78 :7-8).

5. Par exemple, le verset : « C'est Lui qui envoie les vents comme une annonce de Sa Miséricorde... » (Sourate Al-A'raf, 7 :57).

6. Par exemple, le verset : « c'est Lui qui, de l'arbre vert, a fait pour vous du feu... » (Sourate Ya-Sin, 36 :80).

7. Par exemple, le verset : « N'est-ce pas Lui qui a établi la terre comme lieu de séjour, placé des rivières à travers elle... » (Sourate An-Naml, 27 :61).

8. Par exemple, le verset : « Parmi Ses Preuves est la création des cieux et de la terre et des êtres vivants qu'Il y a disséminés. » (Sourate Ash-Shûrâ, 42 :29).

9. Par exemple, le verset : « Certes, Nous vous avons donné du pouvoir sur terre et Nous vous y avons assigné subsistance... » (Sourate Al-A'raf, 7 :10).

10. Par exemple, le verset : « Et il y dans le ciel votre subsistance et ce qui vous a été promis. » (Sourate Adh-Dhariyat, 51 :22).

soulignant leur rôle essentiel dans la vie humaine et leur lien étroit avec la providence divine.

Bien que les travaux juridiques des siècles passés ne permettent pas de dégager une approche systématique adaptée aux besoins et aux réalités de l'homme contemporain en matière de questions environnementales, on peut néanmoins identifier des discussions pertinentes et variées dans les débats juridiques portant sur des sujets tels que la pureté, le jihad, les biens perdus, la revitalisation des terres inexploitées, la chasse, l'abattage, ainsi que les peines légales et les compensations. Dans ces domaines, des centaines de récits et de hadiths figurent dans les recueils de traditions, formant souvent la base des débats juridiques.

B. Fondements juridiques de la protection de l'environnement

1. Le fondement rationnel

Avant d'examiner ce fondement, il convient de noter que la raison pour laquelle l'argument rationnel est abordé en premier lieu réside dans la priorité logique des discussions rationnelles par rapport aux débats purement scripturaires. Le caractère rationnel des jugements confère aux discussions religieuses une dimension de guidance et de confirmation, plutôt que de les considérer comme des injonctions absolues. C'est pourquoi nous commençons notre analyse par cet argument.¹ Le jugement de la raison concernant l'environnement s'inscrit dans le cadre des conclusions pratiques de la raison, étudiées dans les ouvrages récents de jurisprudence islamique. Il repose sur le principe théologique du bien et du mal rationnels, reconnu par les écoles de pensée islamiques, ainsi que sur la règle de corrélation entre le jugement de la raison et celui de la loi religieuse (Mouzaffar, pp. 200-220).

En résumé, l'argument rationnel affirme que toute action humaine perturbant l'équilibre de l'environnement, entraînant un

1. Il est essentiel de comprendre que le caractère rationnel d'un jugement ne signifie pas qu'il est dépourvu de dimension religieuse. En effet, la raison est reconnue comme l'une des sources de la loi religieuse. Opposer la raison à la religion est une approche erronée. Ce qui est juste, c'est de situer la raison en opposition à la transmission textuelle, et non à la religion en tant que telle.

désordre dans le système de vie et menaçant l'humanité, est moralement répréhensible. À l'inverse, les efforts visant à préserver et à restaurer l'environnement, renforçant ainsi son équilibre, sont considérés comme des actes vertueux, car ils contribuent à la préservation de la vie et à la survie de l'humanité. L'élément central de cet argument est la préservation de l'ordre et de la survie de l'espèce humaine, une idée largement reconnue par les gens rationnels et soutenue par la loi religieuse, qui s'aligne sur ce principe en tant que guide suprême des êtres rationnels. En associant ce jugement à la règle de corrélation entre la raison et la loi religieuse, on en déduit l'obligation religieuse de préserver l'environnement et l'interdiction de sa destruction.

Une explication plus approfondie de cet argument rationnel repose sur une perspective anthropologique. Sans aucun doute, l'être humain occupe une position privilégiée dans l'ordre de la création. Doté d'une dignité divine¹ et en tant que représentant de Dieu sur Terre², il exerce une autorité sur le monde et ses éléments³. Tout dans cet univers a été créé pour lui⁴, et la nature, avec son ordre structurel, est sous sa domination, devant être utilisée pour sa survie et son épanouissement. Perturber cet équilibre engendre des problèmes majeurs et cause des dommages graves à l'humanité. Toute action conduisant à une telle perturbation est injuste et moralement répréhensible, tandis que tout effort pour renforcer l'ordre et l'organisation de l'environnement, facilitant ainsi le perfectionnement humain, est juste et vertueux. Il est évident que cet argument rationnel s'inscrit dans la catégorie des jugements rationnels non indépendants, car il repose sur une vision religieuse et des textes sacrés concernant la place de l'homme dans la création.

Un autre point à souligner est que le jugement de la raison concernant l'environnement relève des jugements basés sur le bien et le mal conditionnels. Autrement dit, la vertu de préserver

1. « Certes, Nous avons honoré les fils d'Adam. Nous les avons transportés sur terre et sur mer, leur avons attribué de bonnes choses comme nourriture, et Nous les avons nettement préférés à plusieurs de Nos créatures. » (Sourate Al-Isra, 17:70)

2. « C'est Lui qui a fait de vous les successeurs sur terre... » (Sourate Al-An'am, 6:165)

3. « Et Il vous a assujetti tout ce qui est dans les cieux et sur la terre... » (Sourate Al-Jathiya, 45:13)

4. « C'est Lui qui a créé pour vous tout ce qui est sur la terre... » (Sourate Al-Baqara, 2:29)

l'environnement et d'empêcher sa destruction est conditionnelle, tout comme le caractère répréhensible de sa destruction. Ces jugements ne constituent pas des causes absolues du bien et du mal, car les obligations liées à l'environnement ne sont pas immuables, absolues ou sans exception. En effet, dans des situations de conflit d'intérêts, la préservation de l'environnement peut être subordonnée à un intérêt supérieur. Des versets tels que : « *Tout palmier que vous avez coupé ou que vous avez laissé debout sur ses racines, c'est avec la permission d'Allah...* » (Sourate Al-Hashr, 59:5), ainsi que l'action du Prophète (paix soit sur lui) de couper et de brûler les palmiers lors du conflit avec les Banu Nadir ((Tabarsi, 426/9 ; Tabari, Tafsir, 44/28 ; Wahidi, 279 ; Suyuti, 188/6), et certaines injonctions religieuses concernant les conditions du jihad légitime, qui entrent en conflit avec la préservation de l'environnement, s'expliquent dans ce contexte. Il est clair que si la préservation de l'environnement était une cause absolue du bien, et sa destruction une cause absolue du mal, aucune exception ne serait permise, car les jugements purement rationnels ne peuvent être sujets à des exceptions.

2. Le Coran

1) Le verset 205 de la sourate Al-Baqara

« *Dès qu'il tourne le dos, il parcourt la terre pour y semer la corruption, le désordre et saccager culture et bétail. Et Allah n'aime pas le désordre !* »

Il est rapporté que ce verset a été révélé à propos d'un hypocrite nommé Akhnas ibn Shariq Thaqîf. Il feignait l'islam en présence du Prophète à Médine, mais une fois sorti, il incendia les champs de musulmans et tua leur bétail (Wahidi, 29 ; Suyuti, 1/238). Dans son commentaire « Al-Mizan », Allama Tabatabaï explique que la survie de l'humanité repose sur deux piliers : la nourriture et la reproduction. Il souligne l'importance de préserver les plantes et les animaux pour assurer l'alimentation humaine, et affirme que la corruption sur Terre se traduit notamment par la destruction des cultures et de la vie animale. Ainsi, la dégradation des ressources environnementales, qui menace directement la survie de l'espèce humaine, est une forme

évidente de corruption (Allama Tabatabaï, 1996, vol.2, p.96). Ce verset condamne fermement toute action destructrice, rappelant que Dieu rejette la corruption. Associé à d'autres versets, comme « Et ne commettez pas de la corruption sur la terre après sa réforme. » (Sourate Al-A'raf, 7 :85), il établit une interdiction claire de toute action destructrice envers l'environnement.

Certains juristes ont interprété la destruction des êtres vivants comme une forme de corruption tombant sous le coup de ce verset. Par exemple, Abdullah ibn Qudama (10/506) s'appuie sur des hadiths interdisant de tuer des abeilles et d'autres créatures, considérant ces actes nuisibles comme une forme de corruption. Ibn Hazm (10/100), quant à lui, critique l'opinion d'Abu Hanifa selon laquelle on ne peut contraindre quelqu'un à entretenir ses biens, tels que les plantes et les animaux. Il soutient que si le fait de négliger un palmier conduit à sa destruction, l'arrosage doit être rendu obligatoire. Il invoque ce verset pour affirmer que de telles négligences équivalent à une corruption sur Terre.

2) Le verset 61 de la sourate Hud

« *De la terre Il vous a créés, et vous a permis de la peupler (et l'exploiter) ...* »

Le terme « exploitation » désigne le fait de mettre la Terre en mesure de produire des bienfaits. Tabatabaï précise que cela englobe des activités telles que la construction d'habitations, l'agriculture et la plantation d'arbres (Tabatabaï, 1996, 10/31). Certains juristes, comme Jassas (3/213) et Qurtubi (9/55), en concluent qu'il est obligatoire de développer et de préserver la Terre à travers des actions telles que la culture, la plantation et la construction. Ainsi, ce verset impose de valoriser l'environnement humain et interdit, par conséquent, toute forme de négligence ou de destruction à son égard.

3) Le verset 41 de la sourate Ar-Rum

« *La corruption est apparue sur la terre et dans la mer à cause de ce que les gens ont accompli de leurs propres mains ; afin qu'[Allah] leur fasse goûter une partie de ce qu'ils ont œuvré ; peut-être reviendront-ils (vers Allah).* »

Selon Allama Tabatabaï dans son exégèse « Al-Mizan », le sens apparent de ce verset est général et englobe toutes les formes de

corruption ainsi que tout ce qui menace l'équilibre de la vie humaine sur Terre. Cela inclut les désordres et les destructions, qu'ils résultent des actions humaines, comme les guerres, les pillages et l'insécurité, ou qu'ils soient indépendants de celles-ci, comme les catastrophes naturelles (tremblements de terre, sécheresses, propagation de maladies contagieuses, etc.) (Tabatabaï, 1996, 5/16). Le verset évoque les conséquences néfastes dans ce monde que l'humanité doit endurer en raison des corruptions manifestes sur Terre. Indubitablement, toutes les actions menant à la destruction et à la dégradation des ressources environnementales, ainsi que les dévastations à la surface de la Terre, telles que l'érosion, les inondations destructrices et autres phénomènes similaires découlant de la mauvaise gestion des hommes et de leur manque de responsabilité dans la prévention sont considérées comme des manifestations de corruption évoquées dans ce verset. Ainsi, avant de subir un châtiment dans l'au-delà, l'humanité en subit les conséquences dans ce monde. Ce châtiment terrestre se traduit par la destruction de l'environnement humain et la perturbation de son équilibre, entraînant de nombreuses calamités pour l'humanité.

4) Les versets qui interdisent le gaspillage

« *Et mangez et buvez ; et ne commettez pas d'excès, car Il [Allah] n'aime pas ceux qui commettent des excès.* » (Sourate Al-Araf, 7 :31)

« *Et ne gaspillez pas, car les gaspilleurs sont les frères des diables, et le Diable est ingrat envers son Seigneur.* » (Sourate Al-Isra, 17 :27)

Concernant ces versets, plusieurs éléments méritent d'être soulignés. Tout d'abord, l'interdiction du gaspillage et de la prodigalité est clairement énoncée et revêt un caractère formel. Plusieurs références scripturaires, telles que « *les outranciers seront les compagnons du Feu* » (Sourate Ghâfir, 40 :43), « *les gaspilleurs sont les frères des démons* » (Sourate Al-Isra, 17 :27), et « *Allah ne guide pas celui qui est outrancier et imposteur* » (Sourate Ghâfir, 40 :28), mettent en lumière la gravité de cette interdiction, confirmant son caractère absolu. Selon le chercheur

Naraqi, il ne fait aucun doute que le gaspillage est interdit, et cette position est soutenue par un consensus unanime, ainsi que par de nombreux textes religieux (Naraqi, 217).

Deuxièmement, bien que l'interdiction du gaspillage soit parfois mentionnée dans un contexte spécifique, comme celui de la consommation de nourriture et de boisson (« *Mangez et buvez, mais sans excès* », Sourate Al-A'raf, 7 :31), d'autres passages, tels que « *Ne gaspillez pas, car Il n'aime pas les gaspilleurs* » (Sourate Al-An'âm, 6 :141), montrent que cette interdiction s'applique à tout dépassement des limites de la modération, quelle qu'en soit la forme. Ainsi, le principe de modération et de préservation des ressources s'étend bien au-delà du simple cadre alimentaire.

Dans les traditions religieuses, des actions apparemment mineures, comme jeter un noyau de datte ou gaspiller de l'eau, sont considérées comme du gaspillage (Majlisi, 7/303/72). Cela montre que l'utilisation excessive des ressources naturelles, telles que l'abattage d'arbres, la chasse excessive ou le gaspillage de ressources vitales comme l'eau et les plantes, constitue une forme grave de gaspillage et de prodigalité. Selon Allama Tabatabaï, le gaspillage dans le cadre de la destruction ou de la corruption est strictement interdit, surtout lorsqu'il entraîne des déséquilibres ou des dommages environnementaux (Tabatabaï, 7/364 et 368). Enfin, dans l'un des versets, ceux qui gaspillent sont décrits comme les "frères des démons". Cette expression peut s'interpréter de deux manières : soit ils suivent le chemin de Satan en adoptant un comportement destructeur, soit ils partageront son sort en étant ses compagnons en enfer. Cette métaphore souligne la gravité morale et spirituelle du gaspillage, qui est considéré comme une violation des principes divins et une source de désordre dans le monde (Tabarsi, 6/244 ; Jassas, 3/258 ; Qurtubi, 10/247).

5) Le verset 5 de la sourate An-Nisa

« *Et ne confiez pas aux incapables vos biens dont Allah a fait votre subsistance... »*

Bien que ce verset parle des biens des orphelins, il peut également s'appliquer aux ressources naturelles et aux biens

publics. Ces ressources, dont Dieu est le véritable propriétaire, sont essentielles à la subsistance de la société. Les confier à des personnes irresponsables ou incompétentes risque de perturber l'équilibre social et économique. Les gestionnaires incompétents ou égoïstes qui menacent l'environnement et les générations futures entrent dans cette catégorie.

6) Le verset 55 de la sourate Yusuf

« *Place-moi à la tête des trésors du territoire, car je suis digne de confiance et compétent.* » (Sourate Yusuf, 12 :55)

Ce verset rappelle que lorsque l'Égypte a été frappée par une crise, le prophète Joseph a demandé à gérer les ressources du pays, soulignant qu'il était digne de confiance et compétent. Ces deux qualités sont essentielles pour gérer les ressources naturelles et environnementales. Le verset suggère que seules des personnes responsables et compétentes devraient être chargées de la gestion des ressources naturelles.

Ces versets et commentaires montrent que le Coran insiste sur la responsabilité humaine envers l'environnement, interdisant la corruption, le gaspillage et la destruction, et encourageant la préservation et la gestion responsable des ressources naturelles.

3. La Sunna

Après le Saint Coran, la Sunna a également accordé une grande importance à la protection de l'environnement et à sa préservation. Cela est clairement démontré par l'examen attentif des nombreux récits (hadiths) qui décrivent la manière dont il convient d'interagir avec les animaux, les plantes, les arbres et autres éléments naturels.

L'esprit général de ces récits est de cultiver un profond sentiment de responsabilité envers les phénomènes naturels et les créatures qui nous entourent. Cet esprit se reflète notamment dans le premier sermon de l'Imam Ali (AS) au début de son califat, où il déclare : « **Craignez Dieu en ce qui concerne Ses serviteurs et Ses terres, car vous êtes responsables même de la terre et des animaux.** » (Nahj al-Balagha, sermon 5 ; Tabari, Histoire, vol. 3, p. 457). L'érudit Majlissi, commentant cette parole, écrit : « Il vous sera demandé des comptes concernant les terres : pourquoi en avez-vous détruit

certaines et en avez-vous développé d'autres ? Pourquoi n'avez-vous pas adoré Dieu dans ces lieux ? Et concernant les animaux : pourquoi les avez-vous affamés ou blessés ? Pourquoi n'avez-vous pas pris soin d'eux et respecté leurs droits ? » (Majlisi, vol. 65, p. 290). Ainsi, il apparaît clairement que la responsabilité de l'homme envers les phénomènes naturels et les êtres qui l'entourent est à la fois sérieuse et globale.

Voici quelques catégories de récits, accompagnés des réflexions pertinentes des juristes, sur divers sujets liés à cette thématique :

C. La guerre et son impact sur l'environnement

La guerre est souvent le reflet du comportement violent de l'homme envers ses semblables, mais aussi envers la nature et l'environnement. Ses conséquences directes incluent la destruction et la perturbation de l'équilibre démographique ainsi que l'épuisement des ressources naturelles. Cependant, lorsque le jihad est légitimé, il devient une obligation pour les croyants. La conduite du Prophète (pslf) durant les guerres, ainsi que ses recommandations aux commandants des expéditions militaires, montrent que les exigences psychologiques et stratégiques de la guerre ne doivent pas conduire à des actes excessifs, à une destruction aveugle ou à un comportement irresponsable envers l'environnement.

Un récit notable, rapporté par Mas'ada ibn Sadaqa, cite l'Imam Sadiq (AS) qui rapporte les paroles du Prophète (psfl) : « Lorsque le Prophète envoyait un commandant à la tête d'une expédition, il lui ordonnait de craindre Dieu en ce qui le concernait personnellement, puis en ce qui concernait ses compagnons. Ensuite, il disait : « Partez au nom de Dieu et dans le sentier de Dieu. Combattez ceux qui mécroient en Dieu, mais ne commettez pas de trahison, ne mutilez pas, ne tuez pas les enfants ni ceux qui se retirent dans les montagnes pour adorer Dieu. Ne brûlez pas les palmiers, ne les noyez pas dans l'eau, ne coupez pas les arbres fruitiers, ne détruisez pas les récoltes, car vous pourriez en avoir besoin. Ne tuez pas les animaux dont la viande est comestible, sauf si vous devez les consommer... » » (Kolayni, vol. 5, p. 29 ; Toussi, Tahdhib, vol. 6, p. 138 ; Hurr al-Amili, vol. 11, p. 44). Les juristes ont intégré ces recommandations dans les règles

de conduite à respecter lors de la guerre et du jihad.

Cependant, dans des situations exceptionnelles ou critiques, les objectifs prioritaires de la guerre peuvent justifier certaines actions qui seraient autrement condamnables. Par exemple, lorsque les juristes autorisent l'utilisation de boucliers humains, ce qui peut entraîner la mort d'un musulman innocent, la destruction de l'environnement et le gaspillage des ressources peuvent également être considérés comme justifiés dans une certaine mesure. Ainsi, lors de l'expédition contre les Banu Nadir, le Prophète (pslf) lui-même ordonna de couper des palmiers. Les juristes ont toutefois souligné que la destruction d'arbres, l'usage du feu ou de l'eau pour causer des dégâts est détestable (*makruh*) sauf en cas de nécessité absolue (Shahid Thani, *Masalik*, vol. 3, p. 25 ; Kashif al-Ghita, vol. 2, p. 406 ; Najafi, vol. 21, p. 66). Néanmoins, en l'absence de nécessité, il semble plus approprié d'interpréter les interdictions du Prophète (pslf) non pas comme une simple détestation, mais comme une prohibition claire (*haram*).

D. Les droits des animaux

Une part significative des préceptes de la charia est consacrée aux droits des animaux et aux devoirs de l'homme à leur égard. L'importance de ces droits dans le droit islamique est telle que certains juristes les considèrent comme relevant des droits de Dieu (*Haqq Allah*) (Najafi, vol. 27, p. 111). Les débats juridiques sur les obligations de l'homme envers les animaux trouvés (*laqita*), la nécessité de préserver leur vie et de subvenir à leurs besoins s'inscrivent dans ce cadre (Muhaqqiq al-Hilli, vol. 4, p. 805 ; Shahid Thani, *Masalik*, vol. 12, p. 504 ; Najafi, vol. 28, p. 227). Ces questions peuvent être abordées sous plusieurs angles :

1. Le droit à la vie des animaux

De nombreux récits interdisent l'abattage injustifié des animaux, parmi lesquels : on rapport de l'Imam Sadiq (as) : « Mon père m'a transmis de mon grand-père que le Prophète (pslf) a interdit de tuer six animaux : l'abeille, la grenouille, la huppe, la pie, l'hirondelle et le rossignol. » (Toussi, *Tahdhib*, vol. 9, p. 20 ; Tousi, *Al-Istibsar*, vol. 4, p. 64 ; Hurr al-Amili, vol. 16, p. 247). D'autres hadiths viennent renforcer cette idée, comme celui

affirmant : « Ne tuez pas les animaux qui ont une valeur » (Tirmidhi, vol. 4, p. 14 ; Nishaburi, Hakim, vol. 4, p. 131) ou encore les paroles du Prophète (pslf) interdisant de tuer les abeilles (Tusi, Tahdhib, vol. 5, p. 279 ; Hurr al-Amili, vol. 9, p. 382). De même, les règles interdisant la chasse en état d’ihram (pèlerinage) peuvent être interprétées dans cette perspective. Un récit de Muawiya ibn Ammar rapporte que l’Imam Sadiq (as) a dit : « Évite de tuer tout animal, sauf le serpent venimeux, le scorpion et le rat... Si un serpent te menace, tue-le ; sinon, laisse-le en paix. » (Toussi, Tahdhib, vol. 5, p. 365). Ces règles, bien qu’appliquables pendant l’ihram, reflètent un équilibre comportemental que l’homme devrait adopter en toute circonstance. Un autre récit illustre cette préoccupation : lors de la bataille de Khaybar, les musulmans, affamés, se sont précipités pour abattre et cuire leurs bêtes. Le Prophète (pslf) les en a empêchés. L’Imam Baqir (as) explique : « Le Prophète (pslf) a interdit de consommer la viande des bêtes de Khaybar par crainte de leur extinction, car elles servaient de monture aux musulmans. » (Hurr al-Amili, vol. 16, p. 324). Cette interdiction, motivée par la préservation des ressources, montre que le massacre excessif des animaux, pouvant mener à leur disparition, est condamné.

Le droit à la vie des animaux fait l’objet de discussions juridiques nuancées. Par exemple, Shahid Thani soutient qu’il est obligatoire de dépenser de l’argent pour sauver un animal, même s’il appartient à autrui. Il précise également que si une personne possède un chien et un mouton affamés, mais ne dispose pas de nourriture en quantité suffisante pour les deux, elle doit nourrir le mouton en priorité (Shahid Thani, vol. 2, p. 250). Toutefois, Sahib al-Jawahir conteste cette position et suggère que le chien pourrait avoir la priorité, car, contrairement au mouton, il ne peut être abattu pour sa viande (Najafi, vol. 36, p. 437). Il évoque également une question liée aux ablutions (wudu) : si une personne ne possède qu’une faible quantité d’eau et qu’un animal, comme un chien, est menacé de mourir de soif, il est préférable d’opter pour le tayammum (ablutions sèches) plutôt que d’utiliser cette eau pour ses ablutions (ibid., vol. 5, p. 114).

Ces exemples illustrent l’attention particulière que la charia

islamique accorde à la protection des animaux et à la préservation de l'équilibre écologique. En insistant sur le respect de la vie animale, ces enseignements encouragent une vision globale et responsable de la relation entre l'homme et la nature, tout en mettant en avant l'importance de préserver les ressources environnementales pour les générations futures.

2. Hygiène environnementale animale

Un récit rapporté par Abdallah ibn Sinan de l'Imam Sadiq (as) mentionne que : « Le Messager de Dieu (pslf) a dit : « Nettoyez les lieux où ils se reposent et essuyez leurs yeux. » » (Hurr al-Amili, 3/372/8). Shahid al-Thani considère que la satisfaction des besoins médicaux et pharmaceutiques des animaux fait partie de leurs obligations de subsistance (Shahid al-Thani, Masalik, 1/305). Après avoir cité l'opinion de Muhaqqiq al-Hilli, qui inclut parmi les actes déconseillés celui d'uriner dans les nids des créatures et des insectes, l'auteur de Jawahir écrit : « Je n'ai trouvé aucune divergence sur ce jugement, sauf ce qui est rapporté dans *Hidayat al-Saduq*, où il est dit que cet acte dépasse le simple déconseillé et est carrément répréhensible. » Il cite ensuite plusieurs juristes qui expliquent que la raison de ce jugement est la possibilité que ces créatures causent du tort à l'homme (Najafi, 2/67). Il semble que la raison de ce jugement puisse être la prévention de la pollution de l'environnement des animaux ou la réprobation de l'irrespect envers eux.

3. Le droit à la reproduction

Certaines traditions interdisent aux propriétaires de bétail de stériliser leurs animaux. Ainsi, Barqi rapporte de l'Imam Sadiq (AS), par l'intermédiaire de son père : « Il déconseillait la castration des animaux et les incitations à se battre entre eux » (Barqi, 2/634). Sans aucun doute, ces directives ont été émises dans le but de préserver l'espèce animale.

4. Interdiction de nuire aux animaux et responsabilité civile et pénale qui en découle

Un récit prophétique relate qu'une femme a été condamnée à l'Enfer pour avoir enfermé un chat sans lui donner à manger ni à boire, jusqu'à ce qu'il meure. À l'inverse, une femme pécheresse

a été pardonnée par Dieu pour avoir eu pitié d'un chien affamé et lui avoir donné à boire malgré les difficultés (Toussi, al-Mabsut, 6/47). De nombreuses traditions interdisent également de causer du tort aux animaux sans raison valable, de les frapper, de les blesser ou de leur infliger des mutilations. Les juristes ont établi que toute atteinte à un animal nécessite un dédommagement (Najafi, 43/389 ; Imam Khomeini, Tahrir, 2/603). Cheikh Toussi rapporte, dans son chapitre sur les crimes contre les animaux, onze traditions évoquant l'obligation d'indemniser un tel préjudice (Toussi, Tahdhib, 10/309). Toutes ces estimations supposent que l'animal appartient à un propriétaire privé et que le dédommagement est une compensation. Toutefois, si l'animal n'a pas de propriétaire spécifique, ces actes ne restent pas nécessairement impunis. Ainsi, les articles 679 et 680 du Code pénal islamique prévoient des sanctions disciplinaires en cas de maltraitance animale (Code pénal, chapitre 25 du livre cinq sur les peines disciplinaires et les sanctions dissuasives).

E. Protection de la vie végétale

La protection de la végétation et la préservation de la nature occupent une place essentielle dans la charia. Plusieurs traditions interdisent l'abattage inutile des arbres. Par exemple, Mas'ada rapporte de l'Imam Sadiq (as) que le Prophète (pslf) a dit : « Ne brûlez pas les palmiers, ne noyez pas les champs, ne coupez pas les arbres fruitiers, ne brûlez pas les cultures... » (Hurr al-Amili, 11/3/43). Une autre tradition rapporte que l'Imam Sadiq (as) a dit : « Ne coupez pas les fruits, sinon Dieu vous infligera un châtiment sévère » (ibid., 13/198). Il existe des centaines de traditions qui encouragent la plantation et l'agriculture. Imam Sadiq (as) a dit : « Plantez et cultivez, car par Dieu, il n'existe pas d'action plus licite et pure que celle-ci » (Kolayni, 5/26 ; Sadouq, 3/25 ; Toussi, Tahdhib, 4/384). Une autre tradition souligne : « La meilleure des actions est de planter un arbre dont bénéficient aussi bien les bons que les mauvais » (Hurr al-Amili, 13/6/194). Dans les sources sunnites, le Prophète Muhammad (pslf) a dit : « Aucun musulman ne plante un arbre ou ne cultive une terre dont se nourrissent un être humain, un oiseau ou un animal, sans que cela ne soit compté comme une aumône en sa faveur »

(Bukhari, 3/66 ; Muslim, 5/27 ; Tirmidhi, 2/421).

Les contrats de muzara'a (métayage) et de musaqat (contrat d'irrigation) en droit islamique s'inscrivent dans ce cadre juridique. Shahid al-Thani évoque notamment l'obligation d'arroser un arbre confié en dépôt (Masalik, 1/305), tandis que l'auteur des Jawahir suggère que cette règle pourrait faire l'objet d'un consensus (Najafi, 27/109). Un des thèmes centraux en jurisprudence islamique est la revitalisation des terres mortes, qui constitue un chapitre essentiel du droit. Selon l'opinion dominante, celui qui revitalise et met en valeur une terre morte acquiert un droit de propriété sur celle-ci. Plusieurs traditions religieuses soutiennent cette position, comme le hadith prophétique : « Celui qui revitalise une terre en devient le propriétaire » (Bukhari, 3/70 ; Abu Dawud, 2/51 ; Ibn Hanbal, 3/381 ; Toussi, Tahdhib, 7/152 ; Toussi, al-Istibsar, 3/8). Une autre tradition affirme : « Celui qui met en valeur une terre qui n'appartient à personne en a plus le droit » (Bukhari, 3/70). L'Imam Baqir (as) a également déclaré : « Tout groupe qui revitalise ou met en valeur une terre en a plus le droit, et celle-ci leur appartient » (Toussi, Tahdhib, 7/148 ; al-Istibsar, 3/110 ; Hurr al-Amili, 17/1/326). Ce principe est considéré comme un mécanisme essentiel de la charia pour encourager l'exploitation des terres et la préservation de l'environnement. Son importance est renforcée par une règle selon laquelle, si une terre revitalisée retourne à l'état d'inculte et est ensuite remise en valeur par une autre personne, ce nouvel exploitant obtient le droit de propriété, indépendamment du premier propriétaire (Shahid al-Thani, Masalik, 12/399 ; Najafi, 38/28 ; Allama Hilli, 2/401 ; Muhaqqiq Karaki, 7/17 ; Sabzawari, 239). Cette opinion s'appuie sur des traditions telles que celle d'Abu Khalid al-Kabuli (Hurr al-Amili, 17/2/329 ; Toussi, Tahdhib, 7/152 ; Kolayni, 5/279) et celle de Muawiya ibn Wahb rapportée de l'Imam Sadiq (as) (Kolayni, 5/279 ; Toussi, Tahdhib, 7/152 ; Hurr al-Amili, 17/1/328). L'auteur des Jawahir souligne que la coutume locale joue un rôle crucial dans la définition de ce qu'on entend par « revitalisation » (Najafi, 38/65). Parmi les activités courantes visant à mettre en valeur une terre figurent la culture, la plantation, la construction de canaux d'irrigation, la mise en œuvre de projets hydrauliques

et la régénération des pâturages. Ces pratiques reflètent l'importance accordée par la charia à l'optimisation des ressources naturelles et à leur gestion durable.

F. Pollution des ressources environnementales

1. Interdiction de polluer l'eau

De nombreuses traditions soulignent le caractère répréhensible de la pollution de l'eau. Parmi celles-ci figurent les interdictions d'uriner dans l'eau. Une tradition authentique rapportée par l'Imam Sadiq (as) mentionne que le Prophète (pslf) a dit : « Il est interdit à un homme d'uriner dans l'eau courante, sauf en cas de nécessité. Il a également dit : « Il est interdit d'uriner dans l'eau courante, car l'eau a ses habitants. » (Toussi, al-Istibsar, 13/1). Une autre tradition, rapportée par Fadhl, indique qu'il n'y a pas de mal à uriner dans l'eau courante, mais que cela est déconseillé dans l'eau stagnante (Hurr al-Amili, 1/107/1). D'autres traditions, comme celles d'Anbasah ibn Moussa, Ibn Bakir et Sam'a, ainsi qu'un récit de Jaber rapporté du Prophète (pslf), affirment : « Il est interdit d'uriner dans l'eau stagnante » (Muslim, 162/1 ; Ibn Majah, 124/1 ; Ibn Hibban, 60/4). Une tradition d'Abou Hourayra précise : « Qu'aucun de vous n'urine dans une eau stagnante, puis n'y accomplit ses ablutions » (Tirmidhi, 46/1 ; Ibn Hanbal, 288/2 ; Dârimî, 186/1 ; Muslim, 162/1, avec légère variation). L'auteur d'*Al-Jawahir* explique : « Quatre catégories de traditions abordent cette question : certaines condamnent absolument ce comportement, d'autres interdisent spécifiquement d'uriner dans l'eau stagnante (ce qui est courant), d'autres encore interdisent d'uriner dans l'eau courante, tandis que certaines le permettent dans l'eau courante. Pour concilier ces traditions, certains juristes ont interprété l'interdiction implicite comme une simple aversion légère pour le fait d'uriner dans l'eau courante, tandis que d'autres ont combiné l'interdiction explicite avec une aversion générale » (Najafi, 68/2).

Il est évident que l'esprit de ces interdictions réside dans la préservation de la pureté de l'eau et la protection de la vie aquatique. Comme le souligne l'auteur *d'Al Mizan al-Fiqh* : « La plupart des juristes incluent les excréments dans cette

interdiction, probablement à cause des raisons évoquées dans certaines traditions, qui expliquent que l'eau abrite des créatures vivantes. Deux grands imams chiites ont également étendu cette interdiction aux excréments, en se fondant sur l'interprétation suivante : « Ne polluez pas l'eau, car elle est habitée par des êtres vivants. » » (Hamedani, 93/1). Cela démontre clairement que la charia accorde une importance particulière à la protection de la vie aquatique et des écosystèmes liés à l'eau.

On peut en conclure que l'intensité de l'aversion pour la pollution de l'eau stagnante est proportionnelle au degré de nuisance causée, tandis que cette aversion est moindre dans le cas de l'eau courante. Ainsi, les formes complexes de pollution de l'eau dans la société industrielle moderne, qui menacent aujourd'hui la principale source de vie pour les humains et les autres espèces, méritent une condamnation bien plus sévère. Les traditions qui prescrivent des distances minimales entre les puits et les égouts illustrent également cette volonté d'éviter la contamination de l'eau (Toussi, al-Istibsar, 45/1). Ces enseignements peuvent servir de base pour élaborer des directives modernes visant à protéger les ressources en eau souterraine et à préserver l'environnement.

2. Interdiction de polluer le sol

Plusieurs traditions islamiques expriment une aversion marquée pour la pollution des sols, notamment dans des lieux spécifiques tels que les rives des rivières, les zones sous les arbres fruitiers et les endroits fréquentés par les gens. Par exemple, une parole attribuée au Prophète Mohammad (pslf) déclare : « Il est déconseillé à un homme de parler sous un arbre ou une palmeraie qui a produit des fruits » (Sadouq, 557/3 ; Hurr al-Amili, 11/230/1). Une autre tradition précise : « Il est déconseillé d'uriner sur les berges des rivières courantes » (ibid.). De plus, une malédiction divine est mentionnée à l'encontre de ceux qui défèquent à l'ombre des plantations (Sadouq, 25/1 ; Toussi, Tahdhib, 30/1 ; Hurr al-Amili, 4/229/1). L'auteur d'Al-Hadaïq souligne que, selon l'interprétation des juristes imamites, en particulier des plus récents, ces actes sont généralement considérés comme répréhensibles. Certains, comme Moufid dans

son « Munâqibah », vont jusqu'à les qualifier d'actes totalement prohibés. Sadouq, dans son ouvrage « Fiqh », considère également comme interdit de déféquer à l'ombre ou sous les arbres fruitiers. Quant à l'auteur des « Riyadh », il exprime des réserves quant à la licéité de tels comportements (Bahrani, 69/2).

3. Interdiction de polluer l'air

La pollution de l'air, bien qu'étant un problème moderne lié à la surpopulation, au développement industriel, à la concentration des usines et des moyens de transport, ainsi qu'à l'utilisation accrue des énergies fossiles, représente aujourd'hui une menace grave pour la vie humaine. Cette menace est exacerbée par les conflits régionaux et mondiaux, ainsi que par l'emploi d'armes microbiologiques, chimiques et nucléaires. Cependant, certaines traditions et certains discours juridiques fournissent des indices sur la position de la charia à ce sujet. Par exemple, Mohaqiq Helli, dans « Sharây' al-Islâm », mentionne l'interdiction de jeter du poison dans les terres des polythéistes pendant le jihad islamique. L'auteur « d'Al-Jawahir » reprend cette opinion en s'appuyant sur des sources telles que « Nihâyat al-Faqîh », « Sarâ'ir », « Tadhkirah », « Irshâd » et « Jamî' al-Maqâsid », bien que la plupart de ces sources limitent cette règle aux situations où aucune nécessité ne la justifie et où la victoire ne dépend pas de cette méthode.

Le fondement de cette règle repose sur une tradition rapportée par Sakkûnî de l'Imam Sadiq (as) : « Le Prophète a interdit de jeter du poison dans les terres des polythéistes » (Kolayni, 28/5 ; Toussi, Tahdhib, 143/6 ; Hurr al-Amili, 1/46/11). Certains auteurs, comme celui de l'ouvrage « Qawâ'id Tahrîr al-Tadhkirah », considèrent cette tradition comme indiquant simplement une aversion, en raison de faiblesses dans sa chaîne de transmission. Cependant, l'auteur d'Al-Jawahir affirme que Sakkûnî était un narrateur fiable et qu'un consensus existe sur l'application de ses traditions. L'auteur ajoute : « On pourrait dire que cela implique une interdiction de jeter du poison dans les terres ennemis, car cela entraînerait la mort d'enfants, de femmes, de vieillards, de musulmans et d'autres personnes dont le meurtre est interdit » (Najafi, 8/67/21).

D'un point de vue juridique progressiste, cette interdiction peut être étendue à divers types de pollution atmosphérique contemporaine, qu'il s'agisse des émissions industrielles, de l'augmentation des combustions et des fuites de gaz toxiques en temps de paix, ou des conséquences de l'utilisation d'armes non conventionnelles en période de guerre. Ces pratiques violent clairement les principes moraux et environnementaux établis par la charia, qui prône la préservation de la vie et de l'environnement.

Principes et règles juridiques

La dernière section des fondements juridiques de l'environnement est consacrée à la discussion des principes et règles juridiques. Ici, il est question d'un ensemble de lois générales qui peuvent s'appliquer aux évolutions de l'environnement. Étant donné que beaucoup de ces évolutions sont des événements nouveaux qui n'existaient pas à l'époque de la législation islamique (Tashri') ou aux périodes proches de celle-ci, il est naturel de ne pas s'attendre à ce que les jugements obligatoires et conditionnels qui y sont liés soient spécifiquement dérivés des sources scripturaires que sont le Coran et la Sunna. Dans ce contexte, les règles et principes généraux de la Charia prennent une importance particulière, car ils révèlent la dynamique et l'adaptabilité de la jurisprudence islamique face aux nouveaux événements de la société.

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

Ce principe juridique fondamental repose sur les fondements rationnels et la pratique des hommes raisonnables, et est largement confirmé par les sources scripturaires, notamment le Coran et la Sunna (Makarem, 1/29-42 ; Behjoudī, 1/207). Concernant la relation entre cette règle et la question de l'environnement, plusieurs points méritent d'être notés :

1. Bien que les linguistes aient des opinions divergentes sur la définition du terme « *Dharar* » (préjudice), il est généralement admis qu'il désigne un dommage causé à la personne ou à ses biens. Les dommages causés à l'environnement également de cette définition, car elles affectent indirectement ces deux catégories.

2. Cette règle ne se limite pas aux préjudices individuels, mais inclut également les préjudices collectifs, dont l'importance dépasse largement celle des dommages personnels. Les atteintes à l'environnement constituent généralement des préjudices collectifs mettant en danger la survie de l'espèce humaine.

3. Selon les vues exposées par plusieurs érudits (Behjoudī, 1/215 ; Imam Khomeini, Al-Rasā'il, 1/51), il est clair que tout acte entraînant un préjudice est inacceptable dans l'islam, que ce soit au niveau législatif ou exécutif (Sistānī, 134 ; Makarem, 1/68). En d'autres termes, toute législation qui entraîne un préjudice ou tout comportement individuel ou social qui y conduit est considéré comme nul en vertu de cette règle. Par conséquent, dans le sujet en question, premièrement, le législateur de la société n'a pas le droit d'établir une loi qui conduit à la destruction de l'environnement. Deuxièmement, tout comportement de la part des citoyens qui entraîne un préjudice à l'environnement est jugé illégal et soumis à interdiction. De plus, conformément à la vision de l'Imam Khomeiny, qui considère cette règle comme une interdiction gouvernementale (nahy hukumati), il incombe à l'État islamique de prendre des mesures fermes contre de tels comportements qu'ils proviennent d'individus ou d'institutions gouvernementales (Imam Khomeini, Al-Rasā'il, 1/51).

4. Un point crucial concernant le principe de "non-nuisance" est son application aux cas d'omission. Cela soulève la question suivante : lorsqu'un préjudice résulte de l'absence d'une action nécessaire, peut-on, en se fondant sur cette règle, sanctionner l'auteur de l'omission ayant causé ce préjudice ? Certains juristes (Sistānī, 290 ; Makarem, 79/1) affirment que cette règle ne doit pas seulement s'appliquer aux dommages résultant d'actions destructrices, mais également à l'omission d'actions bénéfiques susceptibles de protéger l'environnement. Par exemple, si le manque d'initiatives, telles que l'utilisation de méthodes scientifiques pour prévenir l'érosion des sols, la restauration des pâturages et des forêts, la plantation d'arbres ou l'extension des espaces verts, entraîne des dommages irréversibles, le principe de "non-nuisance" peut être invoqué pour sanctionner les responsables. Par conséquent, l'État islamique et ses

responsables environnementaux sont tenus de déployer tous les moyens nécessaires dans l'élaboration des lois, la mise en œuvre des réglementations et des politiques visant à restaurer et protéger l'environnement. Ainsi, ce principe joue non seulement un rôle préventif, mais aussi un rôle constructif dans la préservation de l'environnement.

Parmi les résultats découlant de l'application de cette règle aux cas d'omission, on trouve la preuve de la responsabilité civile (Sistānī, 293). Le principe de « non-nuisance » non seulement empêche les dommages à l'environnement, mais impose également à l'auteur des dommages la responsabilité des pertes résultant de toute action destructrice ou de l'omission d'actions positives. Ce principe juridique fondamental s'avère essentiel pour la préservation de l'environnement, tant en prévenant les dommages que par son rôle incitatif à entreprendre des actions positives pour la protection de la nature.

B. Le principe de destruction (Qā'ida Itlaf)

Cette règle est dérivée du verset coranique : « *Combattez dans le sentier d'Allah ceux qui vous combattent, et ne transgressez pas. Certes, Allah n'aime pas les transgresseurs !* » (Sourate Al-Baqara, 2 :190), ainsi que sur des hadiths tels que « **L'inviolabilité des biens d'un musulman est comparable à l'inviolabilité de son sang** » (Al-Hurr al-Amili, 59/3) et « **Celui qui détruit les biens d'autrui est tenu de les restituer** ». Selon cette règle, toute personne qui détruit ou endommage les biens d'autrui, qu'ils soient privés ou publics, est responsable de la réparation des dommages causés. Un hadith de l'Imam Ali (as) illustre l'application de cette règle en matière d'environnement : « Celui qui tue un animal sans raison, coupe un arbre, détruit une récolte, démolit une maison, obstrue un puits ou une rivière, doit compenser la valeur de ce qu'il a détruit ou gaspillé et sera puni par des coups de fouet à titre de dissuasion. S'il agit par erreur et non intentionnellement, il doit seulement compenser les dommages, sans encourir d'emprisonnement ni de châtiment. S'il cause du tort à un animal, il doit payer la perte de valeur de celui-ci » (Al-Mouhaddith al-Nouri, 95/17). Ce hadith souligne non seulement

la responsabilité civile liée à la destruction des ressources environnementales, mais aussi le devoir de l'autorité islamique d'imposer cette responsabilité aux contrevenants. De plus, il en ressort que toute destruction intentionnelle entraîne des poursuites pénales et l'application de peines discrétionnaires (*ta'zir*) pour l'auteur. Les juristes ont insisté sur le fait que l'intention (qu'il s'agisse de l'acte ou du résultat) n'est pas un élément nécessaire pour qualifier un acte de destruction. Ainsi, même si la destruction résulte d'une action involontaire ou erronée, elle reste soumise à cette règle (Makarem, 7/2).

Statut de la propriété des ressources environnementales

Puisque la règle de la destruction concerne les biens d'autrui, il est pertinent d'examiner la notion de propriété appliquée aux ressources environnementales. Les juristes définissent comme « bien » tout ce qui est utile pour répondre aux besoins des individus et qui contribue à leur subsistance (Al-Bahjourdi, 30/2). Cette définition s'applique à tous les éléments de l'environnement, y compris le sol et l'air. En ce qui concerne la propriété de ces ressources, il convient de noter qu'à l'exception de ce qui est légalement acquis par des individus, la majorité de ces ressources sont considérées comme des biens publics. Par exemple, les terres inoccupées, les côtes maritimes, les rivières, les sommets des montagnes les plantes et les arbres qui y poussent, les vallées, les forêts et les marais sont classés comme « *Anfal* » (biens publics) (Al-Shahid al-Thani, *Masalik*, 474/1 ; Al-Najafi, 117/16-120 ; Imam Khomeini, *Tahrir*, 1368 et 369). Les ressources en eau, telles que les grandes rivières et les sources qui coulent naturellement en raison des inondations ou de la fonte des neiges et des glaces, font partie des « biens communs » et sont considérées comme des biens sans maître (*mubahat asliyya*) (Al-Shahid al-Thani, *Al-Rawdha*, 261/2 ; Imam Khomeini, *Tahrir*, 216/2 et 217). Il en va de même pour les réserves d'oxygène et les gaz utiles dans la nature. Quoi qu'il en soit, quel que soit le statut de propriété de ces ressources, puisqu'elles ne sont pas la propriété privée d'individus, il est correct de les qualifier de « biens d'autrui ». Même si l'appropriation (*ihyâ*) est

considérée comme un moyen d'acquérir la propriété, cela n'autorise pas un individu à détruire ou à endommager des parties de l'environnement qui ne sont pas sous son contrôle. Cependant, des questions subsistent concernant les limites du contrôle d'une personne sur ses biens et l'analyse des « Anfal », que nous aborderons à la fin de cette partie.

C. Le principe de la causalité (Qa'idat al-Tasbib)

Ce principe repose sur plusieurs sources scripturaires, parmi lesquelles on trouve : « Quiconque cause un préjudice aux musulmans dans leur environnement immédiat est tenu responsable des dommages causés » (Al-Kolayni, 35/7 ; Al-Sadouq, 155/4) et « Celui qui creuse un puits sur un terrain qui ne lui appartient pas assume la responsabilité des dommages résultants » (Al-Kolayni, 349/7 ; Al-Sadouq, 153/4). Ce principe est également soutenu par le consensus des juristes. Il convient de distinguer ce principe du principe de destruction (Qa'idat al-Itlaf), car le premier concerne les dommages directs, tandis que le second s'applique aux dommages indirects. Selon ce dernier, toute action ou omission entraînant indirectement la destruction, la pollution ou la perte d'utilité des éléments de l'environnement engage la responsabilité de son auteur. Comme le souligne Mohaqiq Damad, cette règle inclut également les conséquences néfastes résultant d'une absence d'action (Mohaqiq Damad, 120). Par exemple, si l'inaction de personnes ou d'institutions responsables provoque des dégradations environnementales ou la disparition de ressources naturelles, ces dernières sont tenues de réparer les dommages selon cette règle.

D. Le principe de la garantie (Qa'idat al-Daman)

Ce principe s'appuie sur la pratique des gens raisonnables (*bina' al-'uqala*), les usages établis dans la tradition juridique (*sirat al-moutacharri'a*) et un hadith selon lequel : « La main est responsable de ce qu'elle a pris jusqu'à ce qu'elle le restitue » (Al-Bayhaqi, 95/6 ; Al-Muttaqi al-Hindi, 337/5). Certains savants interprètent ce hadith comme une obligation religieuse (*hukm taklifi*), mettant ainsi en avant le devoir moral et légal de préserver les biens et de les rendre à leur propriétaire initial. Cependant, l'opinion majoritaire considère que ce hadith

instaure une responsabilité financière pour toute personne ayant pris possession d'un bien. En application de cette règle, il ressort de cela que toute exploitation ou prise de contrôle des ressources environnementales doit être accompagnée d'efforts visant à les protéger et à les maintenir en bon état. En cas de dommage partiel à ces ressources, une compensation (arsh) est exigée. Si elles sont détruites intégralement, la responsabilité financière incombe entièrement à celui qui en est à l'origine (Maraghi, 258 ; Ansari, 101 ; Imam Khomeini, Tahrir, 180/2 ; Najafi, 83/37).

Analyse de deux objections

Dans cette section, nous examinerons deux objections importantes concernant l'application de principes juridiques à des questions environnementales.

Première objection : La règle de la souveraineté et son impact sur l'environnement

Parmi les règles juridiques les plus connues figure celle de la "souveraineté", qui repose sur plusieurs fondements, notamment le Coran, la Sunna, le consensus (ijma') et la pratique rationnelle des gens raisonnables (sirat al-uqala). Son principal hadith narratif est celui du Prophète : « Les gens ont autorité sur leurs biens » (Al-Bayhaqi, 100/6 ; Al-Ahsa'i, 222/1). Bien que diverses interprétations aient été proposées par plusieurs juristes (Ansari 83, Isfahani 109/1, Khouei, 58/3, Imam Khomeini, Al-Bay', 79/1), il est généralement admis que cette règle établit la propriété privée des individus et reconnaît leur autonomie dans la gestion de leurs biens. Cependant, une objection majeure concerne les conflits potentiels entre l'exercice de cette souveraineté et les droits individuels ou collectifs. Par exemple, une personne pourrait invoquer sa souveraineté pour détruire intentionnellement des terres fertiles riches en ressources naturelles ou même les incendier par pur amusement. Un autre cas problématique serait celui d'un individu ayant construit une usine industrielle sur ses terres personnelles, dont l'activité, due à l'expansion urbaine, se trouve désormais au cœur d'un quartier résidentiel. Cette situation provoque la diffusion de toxines et de gaz nocifs, compromettant ainsi la qualité de vie des habitants. Dans ces exemples, l'application stricte de la règle de la souveraineté susciterait inévitablement des critiques environnementales.

Pour répondre à cette objection, certains juristes soulignent que la règle de la souveraineté doit être limitée aux actions conformes aux normes sociales et rationnelles (Imam Khomeini, *Al-Bay'*, 79/1). En conséquence, les comportements irrationnels ou destructeurs ne sont pas couverts par cette règle. Ainsi, nul ne peut justifier une destruction de l'environnement, même sur ses propres terres, en s'appuyant sur ce principe.

Une deuxième approche consiste à prioriser la règle interdisant tout préjudice (la darar) sur d'autres principes, y compris celui de la souveraineté (Bujnordi, 230/1). En cas de conflit entre intérêts privés et publics, les règles relatives aux conflits d'intérêts préconisent de privilégier les premiers. La raison et la loi religieuse accordent toujours une priorité aux intérêts collectifs sur les intérêts individuels. Par conséquent, toute mesure visant à protéger l'environnement prendra préséance, même si elle entre en contradiction avec les droits de propriété, en raison de l'importance cruciale de la santé environnementale pour la société.

Deuxième objection : L'interprétation du concept d'Anfal et ses implications environnementales

Un autre défi juridique important réside dans l'interprétation du concept d'Anfal. Selon l'opinion dominante en droit musulman chiite, les ressources publiques (Anfal) sont accessibles aux musulmans durant l'époque de l'occultation de l'Imam Mahdi, permettant ainsi leur exploitation libre. Certains juristes restreignent cette permission aux terrains vagues et aux logements abandonnés, tandis qu'un autre groupe soutient une interprétation absolue de l'anfal. Shahid al-Awwal explique dans ses œuvres que pendant l'occultation, l'autorisation de l'Anfal s'étend également aux terres non cultivées, pâturages, mines, ainsi qu'aux arbres et plantes présents sur ces terrains (Shahid al-Awwal, 264/1). De même, l'auteur des Jawahir considère cette permission comme largement transmise par les traditions prophétiques, allant jusqu'à convaincre les juristes de manière quasi-certaine que les Imams ont jugé l'Anfal permis non seulement pendant l'occultation, mais aussi lorsqu'ils étaient physiquement présents (Najafi, 141/16).

Il n'y a donc aucune objection lorsque les musulmans exploitent les ressources naturelles dans un but de conservation et de revitalisation. Cependant, une objection se pose lorsque l'exploitation excessive et irresponsable entraîne l'épuisement des ressources naturelles, telles que les réserves d'eau, la végétation ou les forêts. De plus, dans une telle situation, ceux disposant de pouvoir et de moyens cherchent souvent à maximiser leur profit, marginalisant ainsi la majorité de la population et compromettant le principe fondamental de justice islamique. Ces deux objections montrent que l'application des principes juridiques traditionnels nécessite une adaptation aux défis contemporains, notamment ceux liés à la protection de l'environnement et à la promotion de l'équité sociale.

L'un des jurisconsultes contemporains, après avoir examiné ces objections, a tenté de résoudre cette question en s'appuyant sur l'élément du temps et en intégrant les lois gouvernementales dans son raisonnement. Il a proposé que l'interprétation des règles relatives aux biens sans maître (Anfal) pour les chiites pourrait être spécifique à une époque où les gouvernants injustes exerçaient leur pouvoir de manière tyrannique, limitant ainsi la capacité des chiites à faire valoir leurs droits. Dans un tel contexte, abandonner complètement ces règles sans les répartir selon les principes d'équité et de justice risquerait de permettre à certains groupes de s'en emparer de manière exclusive, privant ainsi les faibles et les opprimés de leurs droits légitimes (Montazeri 82/3).

L'Imam Khomeini, bien qu'il ait initialement adopté la même fatwa célèbre dans son ouvrage *Tahrir al-Wasila*, autorisant les Anfal pour les chiites (Khomeini, *Tahrir al-Wasila*, 369/1), a modifié son avis après avoir assumé ses fonctions de dirigeant politique. À un moment donné, il déclara : « Les Anfals, qui ont été autorisés pour les chiites, signifient-ils aujourd'hui que les chiites peuvent détruire les forêts avec des machines destructrices, sans aucune restriction, abîmer ce qui préserve et protège l'environnement, mettre en danger la vie humaine, et que personne n'aurait le droit de les empêcher ? » (Imam Khomeini, *Sahifeh-e Nur*, 34/21). À partir de cette perspective, on peut mieux comprendre le rôle essentiel et la position centrale

de la tutelle islamique (Wilayat) dans l'élaboration de lois restrictives visant à protéger l'environnement. Sans aucun doute, l'État islamique a pour mission de préserver les intérêts fondamentaux de l'Islam, tels que la préservation de la vie humaine, la justice sociale, etc. Ces objectifs, qui incarnent l'esprit des lois de la charia, sont d'une importance capitale. En cas de nécessité, certaines règles primaires peuvent donc être réexaminées ou leur application suspendue temporairement afin de garantir la réalisation de ces objectifs essentiels.

Conclusion

1. La question environnementale, en raison de son lien indissociable avec la vie humaine et l'équilibre de la création, occupe une place centrale dans la charia.
2. Les principes relatifs à la préservation de l'environnement, fondés avant tout sur la raison, se traduisent dans la charia par des enseignements à vocation éducative, guidant l'être humain vers une conduite responsable.
3. Le Coran, à travers ses généralités, ainsi que les traditions prophétiques (hadiths), aborde de manière explicite ou implicite les questions liées à l'environnement et à ses ressources. Ces sources éclairent de manière précise les obligations légales de l'homme en matière de protection de la nature.
4. Plusieurs principes du droit islamique (fiqh) s'appliquent directement à la protection de l'environnement. Leur analyse souligne l'impératif de réparer les dommages causés à l'écosystème et de mettre en œuvre des mesures correctives pour en assurer la préservation.

Les réflexions développées dans cet article ont permis de mettre en lumière les multiples dimensions de la responsabilité humaine envers l'environnement. Elles appellent également les juristes à s'engager davantage pour intégrer ces enjeux dans leur pratique et à promouvoir activement les devoirs de chacun envers la nature.

Bibliographie

*Le Saint Coran.

*Nahj al-Balaghah

1. Ibn Abi Jamhour, Mohammad ibn Zayd al-Din (1982). Awali al-Layali al-Aziz fi al-Hadiths. Qom: Sayyid al-Shuhada, première édition.
2. Ibn Babawayh, Mohammad b. 'Ali (1983). *Man La Yahduruhu al-Faqih*. Qom : Islami.
3. Ibn Hibban Mohammad ibn Ahmed (1993). *Sahih Ibn Hibban*. Beyrouth : Al-Resala, deuxième édition.
4. Ibn Hazm, 'Ali b. Ahmad (s.d.). *Al-Mahali*, recherche Ahmad Mohammad Shakir. Beyrouth: Dar-ul-Fikr.
5. Ibn Hanbal Ahmad b. Mohammad (s.d.). *Musnad Ahmad b. Hanbal*. Beyrouth : Dar Sadr.
6. Ibn Qodamah Abdulla ibn Ahmed (s.d.). *Al-Moghni*. Beyrouth: Dar al-Kutub al-Arabi.
7. Ibn Majah Muhammad bin Yazid (s.d.). *Sunan Ibn Majah*. Beyrouth, Dar-al-Fikr.
8. Abou Dawoud Suleiman ibn Ash'ath (1989). *Sunan Abi Dawoud*. Beyrouth: Dar al-Fikr, première édition.
9. Ispahani Mohammad Hussein (1997). *Hashiyat al-Makasib*. Ilmiyya, première édition.
10. Ansari Mortadha ibn Mohammad al-Amin (1989). *Al-Makasib*. Qom : Al-'Allama, troisième édition.
11. Bojnourdi, Mohammad Hassan (1998). *Al-Qawa'id Al-Fiqiyyah*. Qom : Al-Hadi, première édition.
12. Bahrani, Yusuf (s.d.). *Al-Hadā'iq an-Nādhirat*. Qom : Fondation d'édition islamique.
13. Al-Boukhari, Mohammad ibn Isma'il (1980). *Sahih al-Boukhari*, Beyrouth: Dar-ul-Fikr.
14. Barqi Ahmad b. Mohammad b. Khalid (s.d.). *Al-Mahasin*. Téhéran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
15. Bayhaqi, Ahmad b. Hussein b. 'Ali (s.d.). *Al-Sunan al-Kubra*. Beyrouth: Dar-ul-Fikr.
16. Tirmidhi, Mohammad bin Issa (1982). *Al-Jami al-Sahih Sunan al-Tirmidhi*. Beyrouth: Dar-ul-Fikr.
17. Jassas, Ahmed ibn Ali Razi (1994). Ahkam Al- Qur'an. Beyrouth: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, première édition.
18. Hakim Nishabouri, Mohammad ibn Abdallah (1985). al-Mustadrak 'ala al-Sahihin Beyrouth: Dar al-Maarifa.
19. Hurr Amili, Mohammad ibn Hassan (s.d.). *Wasā'il al-Shī'a ilā*

- Tahsīl Masā'il al-Sharī'a. Beyrouth: Darhyā Arab Heritage.
20. Husseini Sistani Ali (1993). *Qā'idat lā darar wa lā dirār*. Qom : Bibliothèque de Qom du Grand Ayatollah al-Sistani, première édition.
21. Hosseini Maraghi, Abd al-Fattah ibn Ali (1996). *Al-'Anāwīn*. Qom : Al-Islamiyya, première édition.
22. Khomeini Ruhollah (1987). *Tahrir al-Wasila*. Qom : Ismaīliyyan, troisième édition.
23. Khomeini, Ruhollah (2006). *Al-Risā'il*. Qom : Ismaīliyyan.
24. Khomeiny, Ruhollah (1991). *Sahifeh Noor*. Téhéran, Publications du Ministère de la Culture et de l'Orientation islamique.
25. Khomeini Ruhollah (1989). *Kitab Al-Bayi'*. Qom : Ismaīliyyan, quatrième édition.
26. Khoei, Abu al-Qasim (s.d.). *Misbah al-Fiqhat*, Qom : Sayyid al-Shouhada, deuxième édition.
27. Darimi, Abdallah ibn 'Abd al-Rahman (s.d.). *Sunan al-Darimi*. Damas: Al-Etidal.
28. Subhani, Jafar (1995). *Al-Bid'a wa atharuha al-mūbiqa*. Téhéran : Mash'ar.
29. Suyuti, Jalal al-Din (1945). *Al-Durr al-Manthur*. Djeddah : Dar al-Maarifa, première édition.
30. Shahid Awal Mohammad ibn Makki (1991). *Ad-Durūs ash-Shar'iyyah*. Qom : Al-Islami, première édition.
31. Shahid Thani Zain al-Din ibn Ali (s.d.). *Al-Rawdah Al-Bahiya fi Sharh Al-Luma'a Al-Dimashqiya*. Qom : Al-Islami.
32. Shahid Thani Zayn al-Din ibn Ali (1992). *Maslak al-Afham*. Qom : Marif Al-Islamiyya, première édition.
33. Tabatabaï Mohammad Hussein (1996). *Tafsir Al-Mizan*. Qom: Jami' Modarasine.
34. Tabarsi, Abu 'Ali Fadl ibn al-Hassan (1991). *Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān*. Beyrouth : Dar Al-Ma'rifat.
35. Tabari, Mohammad ibn Jarir (1967). *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*. Beyrouth: Dar Al-Turath Al- Arabi.
36. Tabari, Mohammad ibn Jarir (1991). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān*. Tafsir al-Tabari, Beyrouth: Dar al- Marifat.
37. Toussi, Mohammad ibn Hassan (1991). *Al-Istibsār fīmā ukhtulifa min al-Akhbār*. Téhéran: Dar al-Kutub Islamiyya, quatrième édition.
38. Toussi, Mohammad ibn Hassan (1986). *Tahdhib al-Hakam*. Téhéran : Dar al-Kutub al-Islamiyya, quatrième édition.
39. Toussi, Mohammad ibn Hassan (1996). *Al-Khilaf*. Qom : Dar Al-Kutub Al-Islamiyya, première édition.

40. Toussi, Mohammad ibn Hassan (1967). *Al-Mabsout fi Fiqh al-Imamiya*. Téhéran : Al-Maktaba al-Murtadawiyya.
41. Amili, Jafar Mortaza (1994). *As-Sahih min Sirat an-Nabî al-A'zam*. Beyrouth : Dar al-Hadi, quatrième édition.
42. Alama Hilli, Hassan ibn Yusuf (s.d.). *Tadhkirat al-Fuqaha*. Qom: Al-Maktabat al-Ridawiyyat li-Ihya' al-Athar al-Ja'fariyyat.
43. Qurtubi, Mohammad ibn Ahmed (1984). *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Beyrouth : Fondation de l'histoire arabe.
44. Kashif al-Ghita, Jafar (2001). *Kashif al-Ghita*. Qom: Boustan Kitab.
45. Kolayni, Mohammad ibn Ya'qub (1968). *al-Kafi*. Téhéran Dar al-Kutub al-Islamiyya, troisième édition.
46. Muttaqi Hindi, 'Ali ibn Hisam al-Din (s.d.). *Kanz al-'Ummal fi Sunan al-Aqwal wa al-A'fa'al*. Beyrouth: Al-Risala.
47. Mohaqiq Thani, Al-Karaki Ali ibn al-Hussein (1987). *Jami' al-Maqasid fi Sharh al-Qa'im*. Qom : Fondation Aal al-Bayt, première édition.
48. Mohaqiq Sabzwari, Mohammad Baqarbin Mohammad (s.d.). *Kifayat al-Hakam*. Ispahan Sadr Mahdavi.
49. Majlisi, Mohammad Baqir (1982). *Bihar al-Anwar*. Beyrouth : Al-Wafa, deuxième édition.
50. Mohaqiq al-Hilli, Jafar b. al-Hassan (1988). *Shara'i al-Islam fi Masa'il al-Halal wa Haram*. Téhéran : Esteghlal, deuxième édition.
51. Mohaqiq Damad, Mostafa (2002). *Qawa'id-e-Fiqh*. Centre d'édition des sciences islamiques, neuvième édition.
52. Muslim ibn al-Hajjaj Al-Nishaburi(s.d.). *Sahih Muslim*, Beyrouth: Dar-ul-Fikr.
53. Mozaffar, Mohammad Reza (1989). *Usul al-Fiqh*. Qom, Islamic Propagation Office Publications, troisième édition.
54. Montazeri, Hossein Ali (s.d.). *Dirasat fi Wilayat al-Faqih wa Fiqh al-Dawlah al-Islamiyyah*. Qom : Dar al-Fikr.
55. Makarem Shirazi, Nasser (1660). *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*. Ispahan : École Amir al-Mu'minin, troisième édition.
56. Mansour, Jahangir (2003). *Code pénal islamique*. Agah Publications, 16e édition.
57. Najafi, Mohammad Hassan (1983). *Jawaher al-Kalam fi Sharh al-Sharia al-Islam*. Téhéran : Dar al-Kutub al-Islamiyya, troisième édition.
58. Naraqi Ahmed ibn Mohammad Mahdi (1987). *Awa'id al-Ayyam*. Qom: Maktabat Basirati at-Tab'a al-Hajariyya.

59. Nouri, Hussein (1987). *Mostadrak al-Wasil wa Montahid al-Masa'il*. Qom : Fondation Al-Bayt, première édition.
60. Hamedani Aqa Reza (s.d.). *Misbah al-Faqih*. Al-Sadr.
61. Wahidi Nishaburi, Ali bin Ahmad (1968). *Asbab Nuzul al-Ayat*. Le Caire : Institut Al-Halabi.