

## **The Determining of a Judge in Imāmīyah Jurisprudence Compared to the Existing Judicial System<sup>1</sup>**

**Seyyed Hadi Javadi**

Ph.D in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law University of Ferdowsi;  
s.javadi289@yahoo.com

**Mohammadtaqi Fakhlaei** 

Professor at Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law University of Ferdowsi; Mashhad- Iran; (Corresponding Author); fakhlaei@um.ac.ir

**Abbasali Soltani**

Professor at Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law University of Ferdowsi; Mashhad- Iran; soltani@um.ac.ir

**Justārḥā-ye  
Fiqhī va Uṣūlī**

Vol.9, No.31  
Summer 2023

---

Receiving Date: 2022-03-08; Approval Date: 2022-08-28

---


63

### ***Abstract***

Based on the propounded consensus, the authority of determining a judge has been given to the claimant, but on the other hand, in addition to not implementing this view in the current judicial system, some other jurists have given this importance authority to

---

1. Fakhlaei- M; (2023); “ The Determining of a Judge in Imāmīyah Jurisprudence Compared to the Existing Judicial System”; *Jostar\_ Hay Fiqhi va Usuli*; Vol: 9; No: 31; Page: 63-100;

 10.22034.JRJ.2022.63476.2446

---

© 2023, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

the ruler and the government. Now, the question that the current study has addressed is the analysis of the issue of the authority of determining a judge, in the sense that as a *Hukm Awwalī* and *Thānawī* (primary and secondary ruling) and also in the current judicial system, Is the claimant responsible for determining the judge or the government? In a research that was carried out by a library and analytical method, the widely known viewpoint has been explained along with three reasons. But due to the deficiency in these reasons and the existence of stronger reasons against it such as verses of the Holy Qur'ān and traditions, the *Hukm Awwalī* and *Thānawī* has been given the responsibility of the authority of determining a judge to the government, while various justifications have also been explained for the opinion of those who claim this authority to the claimant.

**Keywords:** Determining the Judge, Authority, Claimant, Judicial System, Primary Ruling, and Secondary Ruling.

Justārḥā-ye  
Fiqhī va Uṣūlī

Vol.9, No.31  
Summer 2023

64

# قواعد فقهی دخیل در جرم انگاری تخریب محیط زیست<sup>۱</sup>

سیده‌های جوادی

دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد. مشهد-ایران. s.javadi289@yahoo.com

محمد تقی فخلعی<sup>ID</sup>

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد. مشهد-ایران (نویسنده مسئول)، fakhlaei@um.ac.ir

عباسعلی سلطانی

دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد. مشهد-ایران soltani@um.ac.ir



قواعد فقهی دخیل  
در جرم انگاری تخریب  
محیط زیست

۶۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۶

## چکیده

تلاش‌های مخرب و فعالیت‌های بی ضابطه از سوی برخی موجب ویرانی محیط زیست و نابودی منابع آن شده است. این مسئله خطرات جدی برای حیات فعلی بشر و نسل‌های آینده به بار آورده است. در این زمینه کاستی‌ها و مشکلات تقنینی ناشی از نبود قوانین جامع در حوزه کیفری، ضمانت اجراهای ملایم و عدم رعایت اصل تناسب میان جرم و مجازات، به چشم می‌خورد که انتظار می‌رود مقنن درصدد رفع آن برآید؛ در این راستا در

۱. فخلعی، محمد تقی و دیگران. (۱۴۰۲). قواعد فقهی دخیل در جرم انگاری تخریب محیط زیست. فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی. (۹): ۲-۳۱. صص: ۶۳-۱۰۰.

گام‌های مطالعاتی ضروری است مبانی فقهی جرم‌انگاری تخریب محیط‌زیست شناسایی و تبیین شود. همین مسئله پرسش تحقیق مقاله پیش رو را تشکیل داده است. حاصل این پژوهش این است که مجموعه‌ای از قواعد فقهی مبنای این جرم‌انگاری را تشکیل می‌دهد؛ از جمله قواعد فقهی لا ضرر، تعزیر، نهی از افساد فی الارض و... که در این جستار به آن‌ها استدلال شده و ابعاد آن واکاویده شده و بسط یافته است.

**کلیدواژه‌ها:** جرم‌انگاری، تخریب محیط‌زیست، جرم‌زیست‌محیطی، لا ضرر، التعزیر لکل حرام، نهی از افساد.

## ۱- مقدمه

محیط‌زیست یک هدیه الهی است که از مجموعه منابع، موجودات، علل و شرایط هماهنگی که گرداگرد هر موجود زنده وجود دارد و استمرار زندگی و حیات منوط و وابسته به آن است تشکیل می‌شود (هنری، ۱۳۶۲، ۱۸). به این ترتیب می‌توان گفت که اجزای تشکیل‌دهنده، محیط‌زیست عبارتند از آب، هوا و زمین (خاک) که هر یک از این قسمت‌ها نیز خود دارای بخش‌های مختلف هستند.

امروزه آدمی به خاطر منافع اقتصادی، سیاسی یا اجتماعی این هدیه الهی را دستخوش تغییر قرار داده، به طوری که هر روز شاهد اثرات زیان‌بار اعمال نابخردانه او بر روی کره خاکی هستیم. بدون تردید خداوند متعال با آفرینش مواهب خویش این اجازه را داده تا انسان ضروریات و حوائج زندگی خود را برآورده نماید (طه/ ۵۴).<sup>۱</sup> این مهم باید سرلوحه اقدامات بشری قرار گیرد که رویکرد بهره‌بردن نباید موجب تخریب محیط‌زیست گردد تا نسل‌های آینده نیز از این موهبت الهی برخوردار گردیده و شکرگزار نعمات الهی باشند. بلکه رسالت انسان بر روی کره خاکی قبل از مصرف و بهره‌برداری از منابع، عمران و سازندگی است (هود/ ۶۱).<sup>۲</sup> بی‌شک استفاده بی‌رویه، مغایر اصل و قاعده عمران مستفاد از آیه کریمه است و سلامت نسل فعلی و آینده را به خطر می‌اندازد، چه رسد تلاش‌های عمدی در تخریب

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۱

تابستان ۱۴۰۲

۶۶

۱. ﴿كُلُوا وَارْزُقُوا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى﴾

۲. ﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا...﴾

و نابودی منابع طبیعت و محیط‌زیست که از زشت‌ترین و نکوهیده‌ترین افعال محسوب است. می‌توان گفت: تخریب محیط‌زیست عبارت است از فعالیت‌ها و عملیاتی که شاخص‌های طبیعی زیستگاه را متزلزل و واژگون کرده و موجب خارج شدن توازن اکوسیستم از حالت تعادل گشته، زمینه زندگی را برای زندگان تنگ و حتی غیرممکن کند.

**طبق اصل ۵۰ قانون اساسی:** «در جمهوری اسلامی، حفاظت محیط‌زیست که نسل امروز و نسل‌های بعد باید در آن حیات اجتماعی رو به رشدی داشته باشند، وظیفه عمومی تلقی می‌گردد. از این رو فعالیت‌های اقتصادی و غیر آن که با آلودگی محیط‌زیست یا تخریب غیرقابل جبران آن ملازمه پیدا کند، ممنوع است.» با توجه به خطراتی که عملیات تخریبی در محیط‌زیست، حیات جانداران و به‌ویژه جامعه انسانی را تهدید می‌کند و آسیب‌های جدی که از این طریق متصور است قانون‌گذاری و جرم‌انگاری در این حوزه ضروری به نظر می‌رسد.

**جرم‌انگاری تخریب محیط‌زیست سابقه قانون‌گذاری داشته که از جمله آن‌ها:** قانون روش‌های مدیریت پسماند مصوب ۱۳۸۶ است که در آن برخی جنبه‌های کیفری هم مدنظر بوده است. ماده ۶۸۸ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۵ نیز آلودگی محیط‌زیست را تعریف کرده و برای مرتکبان آن مجازات تا یک سال حبس را در نظر گرفته است. در کفایت قوانین کیفری حوزه محیط‌زیست تردید جدی وجود دارد و هرگونه تلاش تقنینی برای تکمیل نواقص و کاستی‌های قانونی قبل از هر چیز در انتظار انجام پژوهش‌های مناسب در تبیین مبانی جرم‌انگاری تخریب محیط‌زیست از دریچه فقه است. این امر از انتظار از فقه در رصد کردن معضلات زندگی بشری و مواجهه حقوقی و کیفری با ناهنجاری‌های رفتاری برآمده است که انتظاری به حق و متناسب با رسالت اصلی دانش فقه، بیان تفصیلی احکام و تنظیم روابط حقوقی انسانی، است. در این نوشته به این سؤال باید پاسخ داده شود که مبانی فقهی قوانین مزبور جهت جرم‌انگاری اقدامات علیه محیط‌زیست، چیست؟ و از میان همه ادله، قواعد فقهیه چه جایگاهی را در این بین به خود اختصاص داده‌اند؟ و آیا این قواعد ظرفیت تحکیم یا تشدید مجازات را دارد؟

قواعد فقهی دخیل  
در جرم‌انگاری تخریب  
محیط‌زیست  
۶۷

## پیشینه تحقیق

از آنجایی که تخریب محیط‌زیست از مسائل مستحدثه علم فقه است، فقهای اسلام اعم از متأخرین و متقدمین در این حوزه به صورت تخصصی وارد نشده‌اند؛ در این میان برخی از فقیهان یا فقه‌پژوهان معاصر مکتوباتی تحت عنوان فقه البیئه یا فقه محیط‌زیست ارائه کرده‌اند. از جمله سید مصطفی محقق داماد کتابی تحت عنوان «فقه محیط‌زیست»، سید محمد شیرازی کتابی تحت عنوان «فقه البیئه»، حسین احمد الخشن کتابی تحت عنوان «الاسلام و البیئه، خطوات نحو فقه بیئی»، محمدعلی ابراهیم‌زاده کتابی تحت عنوان «بررسی فقهی - حقوقی آلودگی محیط‌زیست و هوا»، مریم بلوچیان طرقتی کتابی تحت عنوان «حفاظت محیط‌زیست از دیدگاه اخلاقی، فقهی و حقوقی»، آیت‌الله جوادی آملی کتابی تحت عنوان «اسلام و محیط‌زیست» و عبدالله بن عمر بن محمد سحیبانی کتابی تحت عنوان «احکام البیئه فی الفقه الاسلامی» نگاشته‌اند که عمدتاً به جنبه تکلیفی بودن حفاظت از محیط‌زیست و اهمیت آن طبق آموزه‌های اسلامی و نیز مسئولیت مدنی ناشی از تخریب محیط‌زیست اختصاص یافته است. در خصوص جرم‌انگاری اقدامات زیست‌محیطی هیچ نگارشی یافت نگردید؛ البته مقالاتی در خصوص جرم‌انگاری اقدامات ضد زیست‌محیطی نگاشته شده است، از جمله نوشته‌هایی از ابوذر سالاری فر، سید محمود میر خلیلی و سید درید موسوی تحت عنوان «تحلیل مبانی قرآنی جرم‌انگاری جرائم زیست‌محیطی»، حمزه حکیمی نصرآبادی و علی حسین نجفی ابرندآبادی تحت عنوان «مبانی جرم‌انگاری اقدامات علیه محیط‌زیست از منظر حقوق بشر»، محمد حسین رضوانی قوام‌آبادی تحت عنوان «از ممنوعیت تا جرم‌انگاری خسارات وارده به محیط‌زیست در حقوق بین‌الملل»، علی خلیلی مقدم و کاظم عسکری تحت عنوان «حمایت کیفری از محیط‌زیست شهری» که تخصصاً از موضوع بحث این نوشته که جرم‌انگاری بر اساس قواعد فقهی بوده، خارج هستند.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۱

تابستان ۱۴۰۲

۶۸

## ۲- مفاهیم تحقیق

### ۲-۱- مفهوم «تخریب»

تخریب از نگاه لغت‌شناسان، واژه‌ای عربی از مصدر (خ-ر-ب)، به مفهوم خراب کردن، به معنای ویران کردن، منهدم کردن و از بین بردن است (دهخدا، ۱۳۷۷، ۹۶۲۷). نویسندگان حقوقی نیز هرکدام به‌نوبه خود تعاریفی از بزه تخریب ارائه می‌دهند. برخی ورود عمدی خسارت به اموال دیگران را تخریب گویند (صادقی، ۱۳۹۷، ۱۷۹). برخی دیگر نیز تخریب را لطمه عمدی بر تمامیت فیزیکی اشیای متعلق به غیر می‌دانند (گلدوزیان، ۱۳۸۵، ۵۴۶). عده‌ای نیز صدمه عمدی که منتهی به نقصان یا از بین رفتن اموال دیگران گردد را تخریب گویند (ولیدی، ۱۳۷۶، ۱۳).

### ۲-۲- مفهوم محیط‌زیست

اصطلاح «محیط‌زیست» خود از دو کلمه «محیط» و «زیست» ترکیب یافته است. «محیط» واژه‌ای عربی است که ریشه آن «حوط» و اسم فاعل از باب افعال است. در ادبیات فارسی به مکان زندگی آدمی (معین، ۱۳۷۱، ۱۷۱۷) اعم از شهر، روستا، جامعه و خانواده اطلاق می‌شود. همچنین به معنای احاطه اشیاء یا ناحیه یا موقعیت، عمل احاطه کردن و نتیجه این عمل، جمع کلیه شرایط خارجی و اثر آن‌ها در زندگی توسعه موجودات است (دهخدا، ۱۳۷۷، ۱۸۲۴).

«زیست» واژه‌ای فارسی از مصدر زیستن به معنای حیات و زندگی است (معین، ۱۳۷۱، ۱۷۱۷). «زیست؛ چیزی است که یک شخص برای زنده ماندن به آن نیاز دارد یعنی هستی و وجود داشتن» (نوری، ۱۳۷۲، ۴۸۱).

در تعریف «محیط‌زیست» چنین ذکر شده که «محیط‌زیست عبارت است از محیطی که فرآیند حیات را فراگرفته و با آن برهم کنش دارد. محیط‌زیست از طبیعت، جوامع انسانی و نیز فضاهایی که با فکر و به دست انسان ساخته شده‌اند، تشکیل یافته است و کل فضای زیستی کره زمین، یعنی زیست‌کره (بیوسفر) را فرامی‌گیرد» (بهرام سلطانی، ۱۳۸۶، ۱). محیط‌زیست یک هدیه الهی است که از مجموعه منابع، موجودات، علل و شرایط هماهنگی که گرداگرد هر موجود زنده وجود دارد و

استمرار زندگی و حیات منوط و وابسته به آن است تشکیل می‌شود (هنری، ۱۳۶۲، ۱۸). بعد از شناخت مفهوم محیط‌زیست می‌توان گفت آب، هوا و زمین (خاک) که اجزای تشکیل‌دهنده محیط‌زیست هستند. به عبارت دیگر محیط‌زیست از نظام‌های اتمسفر (که از هوا و ذرات آب و ذرات معلق تشکیل شده)، پدوسفر (زمین)، بیوسفر (قشر زیست‌محیطی)، و هیدروسفر (آب) تشکیل شده است.

پس از ذکر دو مفهوم تخریب و محیط‌زیست در مورد مفهوم «بزه تخریب محیط‌زیست» می‌توان گفت: عبارت است از فعالیت و عملیاتی که شاخص‌های طبیعی زیستگاه را متزلزل و واژگون کرده و موجب خارج شدن توازن اکوسیستم از حالت تعادل گذشته، زمینه زندگی را برای زندگان تنگ و حتی غیرممکن کند. براین اساس می‌توان گفت تمام اقدامات ضد محیط‌زیست که برای موجودات زنده مضر بوده و حیات آن‌ها و نسل بعدی را به خطر اندازد تخریب محسوب می‌شود. در پرتوی این تعریف به خوبی می‌توان تصدیق کرد که اقدامات تخریبی محدود از قبیل قطع برگ یک درخت و یا نهال در مفهوم تخریب به معنی مصطلح خود داخل نیست و لازم است به این نکته مهم اشاره شود که مرجع در زمینه شناسایی اعمال تخریبی در محیط‌زیست که موضوع عمل مجرمانه به شمار می‌رود کارشناسان و متخصصان مسائل محیط‌زیست هستند و در واقع چهره‌ای از عرف خاص در قضیه داور است.

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال نهم، شماره پیاپی ۳۱  
تابستان ۱۴۰۲  
۷۰

### ۳- مبانی جرم‌انگاری تخریب محیط‌زیست

در فقه امامیه قواعدی کلی بر اساس ادله اربعه؛ یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل نهادینه شده که فقیه بر اساس آن‌ها حکم شرعی را استنباط می‌کند. در خصوص جرم‌انگاری اقدامات علیه محیط‌زیست نیز قواعد فقهی چندی؛ نظیر قاعده «لا ضرر»، «التعزیر» و... وجود دارد که در ادامه کارکرد آن‌ها در مبناسازی جرم‌انگاری تخریب محیط‌زیست مورد بررسی قرار می‌گیرد.<sup>۱</sup>

---

۱. یادکردنی است که ادله جرم‌انگاری تخریب محیط‌زیست در قواعد فقهیه خلاصه نمی‌شود و مجال وسیعی برای استدلال عقلی و نیز استدلال مبتنی بر نصوص خاصه وجود دارد. لیکن از میان همه، رسالت این مقاله در شناسایی قواعد کلی فقهی که ظرفیت بالایی در استدلال بر مسائل نوپیدای فقهی دارند خلاصه شده است.



### ۱-۳- قاعده «لا ضرر»، مبنای جرم‌انگاری تخریب محیط‌زیست

در فقه قاعده مشهوری تحت عنوان «لا ضرر» وجود دارد که بر طبق آن، ضرر زدن به شخص یا اشخاص به‌هیچ‌وجه روا نیست. این قاعده مستفاد از روایتی منسوب به پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و حسب مفاد آن، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به شدت از ضرر زدن به دیگران نهی کرده است. برای دانستن اینکه «لا ضرر» می‌تواند مبنای جرم‌انگاری تخریب محیط‌زیست قرار گیرد؛ نخست باید مفاد قاعده مورد بررسی قرار گیرد. در این میان اگر «لا ضرر» صرفاً حکمی تکلیفی را اثبات کند و یا اعم از تکلیفی و وضعی را، در بحث کنونی به نتایج متفاوتی می‌انجامد.

فقا در شرح این روایت، هفت خوانش مختلف بیان کرده‌اند که طبق برخی از آن‌ها می‌توان برای جرم‌انگاری تخریب محیط‌زیست مبنای مناسبی یافت.

#### ۱-۱-۳- خوانش‌های نامرتبط با جرم‌انگاری تخریب محیط‌زیست

عده‌ای از فقها مفاد لا ضرر را نفی حکم ضرری دانسته‌اند؛ بدین معنا که شارع هیچ حکم ضرری جعل و تشریح نکرده است (شیخ انصاری، ۱۴۱۹، ۵۳۶/۲).<sup>۱</sup> عده‌ای دیگر آن را نفی حکم به لسان نفی موضوع می‌دانند، بدین معنا که در «لا ضرر» احکامی که بر موضوعات ضرری بار می‌شود برداشته می‌شوند (آخوند خراسانی، ۱۴۱۳، ۳۸۱). این دو خوانش از حیث نتیجه در اغلب موارد یکسان هستند، جز اینکه ساختار بیانی آن دو متفاوت است (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۵، ۱۹۵/۱؛ محقق داماد، ۱۳۸۵، ۱۴۹/۱).

به نظر می‌رسد بر اساس این دو قول، «لا ضرر» نتواند مبنای جرم‌انگاری اقدامات علیه محیط‌زیست محسوب شود؛ زیرا بر اساس این دو، هرگونه آزادی عمل و اباحه تصرفات شهروندان که به ضرر و زیان به محیط‌زیست انجامد توسط لا ضرر برداشته می‌شود، اما این به‌تنهایی در جرم‌انگاری مؤثر نیست.

بعضی از فقها لا ضرر را نفی ضرر غیرمتدارک دانسته‌اند. طبق این قول از آنجا که

۱. «أن هذه القاعدة تدل على عدم جعل الأحكام الضررية و اختصاص أدلة الأحكام بغير موارد الضرر».

ضرر هیچ‌گاه از ساحت زندگی بشر تکویناً و واقعاً برچیده نمی‌شود، آنچه حیثیت تشریحی پیدا می‌کند آن است که در شرع اسلام ضرر غیرمتدارک وجود ندارد (تراغی، ۱۴۱۷، ۴). حاصل این معنا حکم به وجوب تدارک و جبران ضرر است و بر این اساس «لا ضرر» مبنای مسئولیت مدنی و یکی از اسباب ضمان است و نمی‌تواند مبنای جرم‌انگاری و مثبت مسئولیت کیفری واقع شود.

طبق نظر جمعی دیگر از فقها مفاد لا ضرر نهی تحریمی است. به عبارت دیگر طبق این خوانش «لا ضرر» فقط حکم تکلیفی تحریمی را اثبات می‌کند (اصفهانی و نمازی، ۱۳۸۵، ۲۴). طبق این دیدگاه نیز «لا ضرر» نمی‌تواند مبنای جرم‌انگاری اقدامات علیه محیط‌زیست قرار گیرد؛ زیرا تعیین مجازات جهت جلوگیری از فساد و نابودی محیط‌زیست حکمی وضعی است، نه تکلیفی مگر اینکه این خوانش در پیوند با قاعده تعزیر قرار بگیرد و آنگاه قاعده تعزیر به مثابه سازوکاری در دستان حکومت برای رفتارهای تخریبی و زیان‌بار که مشمول حکم حرمت واقع شده‌اند مجازات وضع کند.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۱

تابستان ۱۴۰۲

۷۲

## ۲-۱-۳- خوانش‌های مرتبط با جرم‌انگاری تخریب محیط‌زیست

### ۱-۲-۱-۳- نهی حکومتی و سلطانی

مفاد «لا ضرر» نهی حکومتی و سلطانی است؛ به این معنا که حاکم اسلامی با به‌کارگیری اختیارات حاکمیتی خود هر جا زمینه ضرر را بیابد مداخله کرده و فاعل ضرر را از این کار بازمی‌دارد. گواه بر این برداشت اینکه در قضیه معروف حدیث لا ضرر، مرد انصاری صاحب بیت و سمره برای قضاوت نزد پیغمبر ﷺ آمدند که پیامبر ﷺ در مقام حاکم میان آن دو حکم کند و الا می‌دانستند که حکم کلی را بایستی خداوند متعال بیان کند و چه بسا حکم کلی ضرر هم بر آنان پوشیده نبود. رجوع آنان به پیغمبر ﷺ برای این بود که ایشان حکم حکومتی صادر و نقش خود به‌عنوان سرپرست جامعه اسلامی را ایفا کند (امام خمینی، ۱۴۲۰، ۵۰/۱؛ سبحانی، ۱۳۸۱، ۳/۱۱۷-۱۲۶).

چنانچه در این برداشت ظرفیت دلالتی لا ضرر در صدور حکم ناهی از ضرر

خلاصه نشود و همه اقدامات بازدارنده برای جلوگیری از ضرر را شامل شود، آنگاه می‌توان گفت کنش‌های حوزه تقنین و اجرا جملگی با نقش بازدارنده در شمول معنای لا ضرر قرار می‌گیرد و جرم‌انگاری و مجازات مجرمان هم از این قبیل است. مؤید این برداشت اینکه در جریان قصه سمرة بن جندب در روایت لا ضرر پیامبر اسلام ﷺ به صورت مرحله‌ای عمل نمود و پس از اینکه اندرز و موعظه و نهی و بازداشتن ایشان مؤثر واقع نشد دست به اقدام عملی زد، درخت سمه را از جا کند و به‌سوی وی پرتاب کرد. این از جا کردن درخت در آن قضیه نوعی مجازات در برابر لجبازی و سرپیچی سمه و اصرار وی بر تداوم اضرار به غیر محسوب می‌شد. نکته دیگر اینکه بر پایه نظریه ولایت فقیه دامنه اختیار در صدور اوامر و نواهی حکومتی و سلطانی، فقیه مبسوط‌الید را نیز در برمی‌گیرد؛ حتی در فرض عدم تمامیت نظریه ولایت فقیه به نظر می‌رسد در فرض ولایت مؤمنان عادل و یا حکمرانان عاقل هم پذیرش اختیارات حکومت در زمینه پاسداری از حقوق و ثروت‌ها و مواهب عمومی دور از ذهن نیست. تنها نکته اساسی این است که مبتکر این نظریه مفاد لا ضرر را نهی حکومتی دانسته و از این حیث به‌خودی‌خود دستاوردی در مسئله جرم‌انگاری به‌بار نمی‌آورد، مگر اینکه این دیدگاه ویرایش شود و لا ضرر اختیارات تام و همه‌جانبه در همه حوزه‌های مقابله با ضرر به حاکم اسلامی ببخشد، اعم از تقنین، اجرا، مدنی، کیفری، پیش‌گیری، علاج و ...

## ۲-۲-۱-۳- تفکیک بین دو فقره لا ضرر و لا ضرار

طبق این خوانش مفاد فقره «لا ضرر» نفی حکم ضرری است با این بیان که هرگونه ضرری از ناحیه تشریح منتفی است و مفاد «لا ضرار» نهی تحریمی است (ایروانی، ۱۴۲۶، ۱/۱۳۲؛ سیستانی، ۱۴۱۴، ۱۳۴). مبتکر این قول به این نکته نیز توجه بخشیده که تحریم اضرار بدون تشریح ابزارهای بازدارنده و جلوگیری کننده از حدوث ضرر، عقلایی نیست؛ بنابراین نهی از اضرار مستلزم همه اقدامات تشریحی است که مانع از بروز ضرر و یا بقای آن شود (ایروانی، ۱۴۲۶، ۱/۱۳۲). چنین توضیحی راه را برای استناد به عبارت «لا ضرار» در تشریح مجازات در برابر اقدامات زیان‌بار علیه محیط‌زیست می‌گشاید.

### ۳-۱-۳- نفی ضرر شخصی و نوعی در مرحله انشاء و اجرای احکام

سؤال این است که اگر ضرر حاصل به سبب عدم حکم، یا خلأ قانونی باشد، آیا با استناد به «لا ضرر» می‌توان به این نتیجه رسید که لا ضرر نقش سازنده حکم برعهده گرفته و با جعل حکم و قانون مؤثر در صدد است زمینه ضرر را از بین ببرد؟ در این خصوص میان فقها اختلاف نظر است؛ عده‌ای معتقدند که اثبات حکم به‌وسیله قاعده لا ضرر، مستلزم تأسیس فقه جدید است (نائینی، ۱۳۷۳، ۲/۲۲۱؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ۱۹۲/۵). در مقابل، برخی دیگر از فقها، عمومیت قاعده لا ضرر بر امور عدمی را پذیرفته‌اند و به‌موجب آن از جمله در مسئله حرّ مجبوس حکم به ضمان کرده‌اند (محقق داماد، ۱۴۰۶، ۱/۱۶۰).

لازم به ذکر است که جایگاه امور عدمی یا «عدم حکم» از موضوعات مهم و از چالش‌های تأثیرگذار در فقه به شمار می‌رفته است؛ اما با توجه به اینکه اسلام عبارت است از مجموعه قواعد و مقررات شرعی که خداوند برای زندگی مردم اعتبار کرده، این قواعد و مقررات نباید صرفاً به احکام وجودی اختصاص داشته باشد بلکه باید امور عدمی را نیز شامل گردد. بنابراین در مواردی که نص و حکمی وجود ندارد و در اصطلاح حقوقی، شارع در قضیۀ مطروحه ساکت است، و این سکوت، منجر به ضرر می‌گردد؛ قاعده لا ضرر می‌تواند منبع عمده‌ای برای ثبوت احکام الزام‌آور واقع شود و از این رهگذر راهگشای مشکلات نوپیدا باشد. ضمن اینکه در صدر اسلام موضوع حفاظت از محیط‌زیست و جلوگیری از تخریب آن همچون زمان حاضر نبوده و حتی رفتارها و روش‌های تخریبی نوپیدا در آن دوران مسبوق نبوده است، پس باید گفت: عدم جرم‌انگاری تخریب محیط‌زیست باعث گسترش تلاش‌های تخریبی در محیط‌زیست و زیان‌های غیرقابل جبران برای محیط‌زیست می‌شود و قانون‌گریزان زمینه را برای فرار از قانون و سوءاستفاده از خلأهای قانون‌گذاری فراهم می‌بینند.

خلاصه اینکه سکوت تشریحی با مذاق شرع در نفی تشریحی ضرر مغایر و پذیرش شمول قاعده لا ضرر در عدمیات، جبران‌کننده این خلأ و کاستی است. نتیجه اینکه قاعده «لا ضرر» تضمین‌کننده و حمایت‌کننده حقوق عمومی در مقابل هرگونه ضرر است و از آنجا که مشروعیت نداشتن ضرر تمام زوایای زندگی اجتماعی را در

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۱

تابستان ۱۴۰۲

۷۴

برمی‌گیرد بایستی وارد میدان تقنین و اجرا شود. بدین صورت که قانون نه تنها به لحاظ محتوایی و اجرایی، موجب ضرر و زیان عموم مردم نشود بلکه از حقوق عموم مردم در مقابل ظهور چنین تهدیداتی حمایت کند. بی تردید به خطر افتادن سلامتی، تغذیه و بهداشت جامعه که از آلودگی محیط زیست پدیدار شده، بدترین ضرری است که می‌توان تصور نمود. بنابراین حق مسلم جامعه است که با داشتن قوانینی کارآمد، نه تنها از حقوق خود در برابر چنین خسارت‌هایی حمایت کند، بلکه اساساً مانع از بروز چنین زیان‌هایی شود؛ از این رو ره‌آورد قاعده «لا ضرر» در بعد قانون‌گذاری در مسائل محیط زیست، صرف مسئولیت مدنی (الزام به جبران خسارت‌های وارده) نیست بلکه تضمینات محکمی برای پیشگیری از وقوع ضررهای زیست محیطی نیز ایجاد می‌کند. بخشی از این تضمینات به شکل جعل مسئولیت کیفری از طریق جرم‌انگاری اقدامات ضد زیست محیطی است.

## ۲-۳- قاعده «التعزیر لکل فعل محرّم»، مبنای جرم‌انگاری تخریب

### محیط زیست

قاعده «التعزیر فی کل معصیة» و «التعزیر لکل حرام» از قواعد مهم و پرکاربرد فقه جزایی است و با کمک سایر قواعد مرتبط با تعزیر از جمله قاعده «التعزیر بما یراه الحاکم»، جلوه مهمی از انعطاف‌پذیری فقه اسلامی در مورد مسائل کیفری جامعه را به نمایش می‌گذارد. در واقع به کمک این قاعده می‌توان خلأهای قوانین شرعی پیرامون بخش زیادی از معضلات اجتماعی از جمله جرم‌انگاری اقدامات ضد زیست محیطی را پر نمود. در این بخش از جستار ضمن آشنایی بیشتر با قاعده «التعزیر لکل فعل محرّم»، به نحوه استناد به آن برای جرم‌انگاری اقدامات علیه محیط زیست خواهیم پرداخت.

### ۱-۲-۳- تعریف و تبیین قاعده «التعزیر لکل فعل محرّم»

تعزیر در معنای اصطلاحی عبارت است از تأدیب که به فرمان خداوند متعال بر فرد مجرم اعمال می‌شود تا سبب خودداری وی و دیگران از ارتکاب جرم گردد (ابن

ادریس، ۱۴۱۰، ۵۳۵/۳). در اصطلاح مشهور فقهای امامیه عبارت است از کیفری که در شرع از حیث مقدار مشخص نیست (نجفی، بی تا، ۲۵۴/۴۱)؛ از این رو تعزیر در مقابل حدود قرار دارد.

مقصود از حرام و معصیت هرگونه فعل یا ترك فعلی است که در آن امر و نهی الهی نقض شده باشد و مصداق نافرمانی خالق جهان محسوب شود.

مفاد قاعده تعزیر این است که هرگونه فعل و ترك حرام یا معصیتی فاعل آن را مستحق مجازات تعزیری قرار می دهد. این قاعده فی الجمله مورد توافق فقهای مذاهب اسلامی واقع شده است، جز اینکه در مورد گستره آن اختلافاتی بروز کرده است.

### ۲-۲-۳- گستره قاعده «التعزیر لكل فعل محرّم»

مشهور فقها تعزیر را برای عموم گناهان ثابت دانسته اند. به عنوان مثال شیخ طوسی در این خصوص می فرماید: «هرکس معصیتی که حدی برای آن مشخص نشده را انجام بدهد، تعزیر می شود. به طور مثال اینکه مالی را به مقدار نصاب از مکانی غیر حرز سرقت کند.» (شیخ طوسی، ۱۳۷۸، ۶۹/۸). همچنین ابن ادریس حلی می فرماید: «تعزیر برای هرکسی است که اخلال در واجب پدید آورد یا حرام را اتیان کند.» (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۵۳۴/۳). فقهای زیاد دیگری از جمله: محقق حلی، ابن زهره، ابوصلاح حلبی و دیگران این قول را برگزیده اند (محقق حلی، ۱۴۰۸، ۱۵۵/۴؛ ابن زهره، ۱۴۱۱، ۴۳۵؛ حلبی، ۱۳۸۷، ۴۱۶؛ شیخ طوسی، ۱۳۷۸، ۶۶/۸). برخی از فقهای اهل سنت نیز این نظر را پذیرفته اند (ابن قدامه، ۱۴۰۳، ۳۴۸/۱۰؛ سرخسی، ۱۴۱۴، ۳۶/۲۴؛ عوده، ۱۳۶۱، ۱۲۸/۱). در مقابل برخی چون صاحب جواهر و امام خمینی تعزیر را فقط نسبت به گناهان کبیره ثابت دانسته اند (خمینی، ۱۴۲۱، ۴۷۷/۲؛ نجفی، بی تا، ۴۷۷/۴۱). می توان نتیجه گرفت نظر غالب در فقه این است که مرتکب حرام مطلقاً مستحق تعزیر است. به گفته یکی از فقهای معاصر بر این رأی شهرت عظیمه واقع شده است (خوبی، ۱۴۲۲، ۴۰۷/۱). همچنین بر این قول ادله عقلی و نقلی متعددی اقامه شده است (خوبی، ۱۴۲۲، ۴۰۷/۱-۴۰۹). اما این ادله از سوی منتقدان به چالش کشیده شده است (خوانساری، ۱۴۰۵، ۱۱۴-۱۱۸؛ گلپایگانی، ۱۴۱۲،

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال نهم، شماره پیاپی ۳۱  
تابستان ۱۴۰۲

۷۶

۱۵۴/۲-۱۵۷؛ صافی، ۱۴۰۴، ۱۳۷؛ محقق داماد، ۱۴۰۶، ۲۴۰-۲۴۴؛ حاجی ده‌آبادی، ۱۳۹۹، ۳۰۱-۳۱۰). ورود تفصیلی به مباحث انتقادی خارج از حوصله و حدود رسالت این مقاله است. ازجمله ایرادات وارد بر این قاعده این است که کارهای حرام دامنه بسیار وسیعی دارند و افعالی نظیر غیبت، دروغ، بداخلاقی، خلف وعده، عیب‌جویی، نگاه به نامحرم و ... حرام هستند در حالی که امکان مجازات مرتکبین این معاصی در همه موارد و مصادیق عادتاً وجود ندارد؛ این کار از حیثه قدرت حاکم خارج است و موجب هرج‌ومرج می‌شود، بنابراین قاعده تعزیر نمی‌تواند در مطلق گناهان مبنای جرم‌انگاری واقع شود.

به نظر می‌رسد این اشکال وارد است؛ زیرا از قول به شمول قاعده تعزیر بر همه محرمات تخصیص اکثر لازم می‌آید که هم قبح عقلایی دارد و هم موجب ناکارآمدی قاعده است. در هر صورت تردیدها موجب شده که برخی از فقها از نظر مشهور فاصله گرفته و قید «کبیره بودن» گناه را بیفزایند (خمینی، ۱۴۲۱، ۴۷۷/۲؛ نجفی، بی‌تا، ۴۷۷/۴۱) و برخی دیگر با تردید و احتیاط از آن بگذرند (خوانساری، ۱۴۰۵، ۱۱۸/۷ و ۱۲۱). به نظر می‌رسد می‌توان نظر غیر مشهور را هم تعدیل کرد و به قدر متیقن اخذ نمود، بدین بیان که بر پایه نظریه امور مهمه در شریعت، معاصی خاصی که نظم عمومی و حقوق انسانی را مورد هدف قرار دهد یا فضای طبیعی، فرهنگی و اخلاقی جامعه را شدیداً ناپاک سازند یا مصالح عمده حیات را تهدید کنند بر اساس قاعده مزبور جرم‌انگاری شود. در هر صورت قدر متیقن از قاعده این است که حاکم موظف است بر اساس ضرورت و مصلحت جامعه برخی معاصی و محرمات را جرم‌انگاری کند. یکی از فقهای معاصر در این خصوص می‌نویسد:

حکومت می‌تواند هر عملی را که باعث اذیت دیگران و اختلال نظام و هتک حرمت‌ها و فساد امور و تضعیف امنیت و اعتماد مردم به یکدیگر می‌شود، تعزیر کند و به‌طور کلی در هر مورد که در حیثه وظایف حکومت است و حکومت در آنجا مسئولیت دارد، در صورتی که عملی خلاف شرع صورت گیرد، می‌تواند مرتکب را تعزیر کند و در هر مورد که در جواز تعزیر شک شود، اصل، اقتضای عدم جواز آن را دارد.)) (صافی، ۱۴۰۴، ۱۳۸). بنابراین آن دسته از اعمال حرامی که دارای ضوابط و

معیارهای یادشده هستند و در حوزه عمومی قرار دارند، جرم محسوب شده و قابل تعزیرند.

### ۳-۲-۳- جرم انگاری اقدامات علیه محیط زیست به استناد قاعده «التعزیر

#### لکل فعل محرم»

برای احراز شمول قاعده بر اعمال تخریبی محیط زیست، ابتدا باید محرز گردد که این گونه رفتارها، مصداقی از معصیت و گناهی است که نه تنها برای فرد بلکه برای جامعه مفسده انگیز و تباه کننده است؛ زیرا در بحث گستره قاعده گفته شد حتی اگر مطلق معاصی تعزیر نداشته باشند، دست کم آن گروه از معاصی تعزیر دارند که در حوزه اجتماع و حریم عمومی واقع شده باشند. اشکال مطرح در مورد ناکارآمدی قاعده هم در این مورد وارد نیست، چه اینکه در همه طرز تلقی های عقلائی از حکومت، نگرهبانی و صیانت از حقوق عامه در زمره وظایف حاکمیتی می گنجد، بنابراین مداخله حکومت در مسائل زیست محیطی و قانون گذاری های حقوقی و کیفری با اصول و قواعد حکمرانی عاقلانه سازگار است و در شرع مقدس نیز قاعده تعزیر پشتیبان مهمی برای این منظور محسوب می شود. بلکه می توان گفت کنش های زیان رساننده به منابع زیست محیطی در اغلب مصداق، مصداق گناه و کبیره و ظلم اجتماعی است. تخریب محیط زیست به ویژه در برخی مصداق آن از قبیل آلوده سازی آب رودخانه ها یا تخریب جنگل ها منابع کشاورزی و تغذیه بشر و اکسیژن جو را در معرض تباهی قرار می دهد و مآلاً حیات نسل انسان را به طور جدی تهدید می کند و از سوی دیگر بی شک اقدامات ضد محیط زیستی مصداق ظلم به دیگران است (ظلم اجتماعی). توضیح بیشتر آنکه؛ ظلم درجایی است که شخص، خودسرانه در حق دیگری تصرف کند و بی اذن او به حقوق و دارایی وی تجاوز کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱۶۹) یا مانع استیفای دیگری از حقوق خود گردد (مطهری، ۱۳۹۰، ۱۸۷). در قرآن کریم در کنار امر به قسط و عدل (اعراف/۲۹؛ شوری/۱۵) از هرگونه ظلم و ستمگری نهی شده است (هود/۱۸؛ زخرف/۶۵). همچنین روایات بسیاری از معصومین علیهم السلام در مورد مذمت ظلم و آثار منفی آن نقل شده است (نهج البلاغه/نامه

جستارهای  
فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۱  
تابستان ۱۴۰۲

۷۸



۵۳. بی‌شک تخریب و آلوده‌سازی طبیعت از روشن‌ترین مصداق‌های ستمگری است؛ چراکه آلوده ساختن آب‌وهوا و منابع طبیعت، مانع استیفای مردم از حق خود در برخورداری از آب سالم و هوای پاک می‌شود. از سویی حق حیات و زندگی استفاده از هوا و آب سالم از اولین و ضروری‌ترین حقوق انسانی است (سید امامی، ۱۳۸۹، ۱۱۷).

علاوه بر این، از بین بردن جنگل‌ها، کوه‌ها، دشت‌ها و... مصداقی از تصرف زیان‌آور و بدون اذن نهاد حکومت در انفال و ثروت‌های عمومی است و ظلم محسوب می‌شود. انفال به نص صریح قرآن کریم به خداوند و رسول ﷺ تعلق دارد. (انفال/۱).<sup>۱</sup> به نظر فقها انفال در زمان حضور معصوم علیه السلام در اختیار وی است و در زمان غیبت، اباحه تصرف در آن برای مردم مشروط به اذن ولی فقیه یا اذن حکومت است (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۴، درس خارج فقه، ج ۴۲۴). پرواضح است که در متغیرات کنونی زندگی بشر هیچ موجبی برای اباحه تصرف در انفال وجود ندارد؛ چراکه چنین اباحه‌ای با قواعد و ضوابط بالادستی شریعت از قبیل اصل عدالت و حقوق عامه منافات دارد.

قواعد فقهی دخیل  
در جرم‌انگاری تخریب  
محیط‌زیست

۷۹

در مورد آسیب به محیط‌زیست جانوری هم بی‌گمان از بین بردن و کشتن بی‌دلیل حیوانات ظلم محسوب است؛ از این رو پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مردم را از کوچک‌ترین ستم به حیوانات نهی فرمودند (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۴، میزان الحکمه، ۳/۲۷۵).

از بیان فوق این نتیجه حاصل می‌شود که رفتارهای فاحش ضد محیط‌زیستی به‌عنوان مصداقی از ظلم اجتماعی و عمل حرام، بلکه معصیت بزرگ، تعزیر دارند. افزون بر آنچه بیان شد این نکته درخور ذکر است که دامنه تعزیر بر اساس قاعده عقلایی مجازات‌رسانی مجرمان، فراتر از قاعده تعزیر اصطلاحی است. حاصل اینکه چه‌بسا حاکم شرع بر پاره‌ای از حرام‌ها تعزیر نکند و در سوی دیگر بر اساس مصلحت عامه بر پاره‌ای رفتارها که حرمت شرعی آن‌هم قابل اثبات نباشد تعزیر کند. براین اساس ضرورتی ندارد برای ورود حاکم اسلامی در عرصه مجازات ابتدا موضوع

۱. ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾.

حرام و معصیت احراز شود و به‌طور خاص در بحث کنونی ما حرمت همه انحراف‌ها  
إضرار به محیط‌زیست اثبات شود. با توجه به اهمیت صیانت از منابع زیست‌محیطی  
در زمان حاضر که نسبت به زمان‌های گذشته تحول موضوعی سترگی در مورد آن  
رخ داده، وظیفه حکومت در اتخاذ انواع تمهیدات و اقدامات پیشگیرانه و مجازاتی  
در برابر اعمال زیان‌بار محیط‌زیست قطعی و مسلم است، گرچه تردیدهایی در مورد  
متصف بودن برخی از این رفتارها به حرام وجود داشته باشد.

### ۳-۳- قاعده «حرمت اعانه بر اثم و عدوان»، مبنای جرم‌انگاری تخریب

#### محیط‌زیست

«اثم» به معنای مخالفت با اوامر و نواهی خداوند متعال و عدوان به معنی تعرض،  
ستیزه‌جویی، تجاوز و تهاجم در سوره مبارکه مائده: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾  
(مائده ۲) مشمول نهی واقع شده است و غالب مفسران و فقیهان نهی وارد در آیه  
کریمه را تحریمی دانسته‌اند.

در مورد اخذ این قاعده به‌مثابه مبنایی در جرم‌انگاری تخریب محیط‌زیست بیان  
چند نکته ضروری است:

نخست اینکه عملیات تخریبی در محیط‌زیست به مفهوم مصطلح آن مصداق  
اثم و به‌طریق اولی مصداق عدوان است؛ از آن‌رو که تعرض آشکار به حقوق مسلم  
آدمیان در بهره‌برداری معقول و برابر از مواهب محیط‌زیست و تجاوز به آن محسوب  
می‌شود.

دوم اینکه این قاعده در حقوق کیفری در پیوند با مقوله معاونت در ارتکاب  
جرم واقع شده است. بر این اساس معاون را کسی می‌دانند که در عملیات اجرایی  
جرم دخالتی نداشته و صرفاً مجرم را کمک و یاری رسانده است (محقق داماد، ۱۴۰۶،  
۱۷۴/۴)؛ بنابراین هرگونه تلاش در تحقق مقدمات عمل تخریبی از قبیل فراهم کردن  
معدات و ادواتی که به‌طور مستقیم و بی‌واسطه به وقوع عمل تخریبی کمک کند  
و نیز آن دسته از اعمال حقوقی که چنین نقش و اثری در پی داشته باشد مصداق  
اعانه بر اثم محسوب است و در شمول حکم آیه قرار می‌گیرد. فقها گرچه در تأثیر

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۱

تابستان ۱۴۰۲

۸۰

مقدمات بعیده تردیدهایی را روا دانسته‌اند، لیکن در مورد مقدمات قریبه به صراحت نظر داده‌اند. از جمله قراردادن چاقو در کف ظالم برای شکنجه مظلوم و یا قلم در دست قاضی جور برای صدور حکم ظالمانه را مصداق قطعی اعانه بر اثم معرفی کرده‌اند (نائینی، ۱۳۷۳، ۱۱/۱).

سوم اینکه به باور جمعی از فقها مصداق اعانه اعم از فعل وجودی و عدمی است و ترک فعل‌ها را نیز شامل است. در این راستا شیخ طایفه امامیه با استناد به حدیث «من أغان علی قتل مسلم ولو بشرط کلمة جاء یوم القيمة مکتوب علی عینیه آیس من رحمة الله» بر حرمت ترک خوراندن لقمه‌ای طعام به فردی که مُشرف بر موت است استدلال کرده است (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ۶/۲۸۵) و بدین ترتیب ترک یا فعل عدمی را هم مصداق اعانه دانسته است. طبق این مبنا عدم جرم‌انگاری اعمال تخریبی مصداق اعانه بر اثم و عدوان است.

در اینجا بحث از دخالت قصد در تحقق اعانه نیز مطرح است. اینکه آیا اعانه عمل قصدی است یا بدون قصد نیز واقع می‌شود. به روایت شیخ انصاری رأی مشهور به عدم دخالت قصد در تحقق اعانه تعلق گرفته (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ۱/۱۳۳). این دیدگاه از سوی برخی معاصران نیز تقویت شده است (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۱، ۷/۱). طبق دیدگاهی که مُبدع آن محقق اردبیلی است (اردبیلی، بی‌تا، ۲۹۷ و ۸) و سرانجام از سوی شیخ انصاری نیز مورد حمایت واقع شده است (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ۱/۱۳۶). دوگانه قصد و صدق عرفی در تحقق اعانه دخیل است، بدین معنی که برخی از افعال و امور حتی در صورت عدم قصد، عرفاً اعانه محسوب می‌شود. اینک این سؤال مطرح است آیا ترک فعل متصدیان امر تقنین و به‌ویژه حوزه اجرا در مسائل مربوط به ویرانی محیط‌زیست آیا مصداق اعانه محسوب است یا خیر؟ آیا عدم اقدام مؤثر تقنینی در مواجهه با اعمال دامنه‌دار علیه محیط‌زیست که هرروز در اشکال جدیدتری ظهور یافته و خطرهای جدی‌تری را متوجه حیات انسان و جانداران می‌کند مصداق اعانه بر اثم و عدوان محسوب می‌شود یا خیر؟ از آنجاکه از قانون‌گذاران رصد کردن شرایط و زمینه‌ها و وضع قوانین کارآمد و مؤثر انتظار می‌رود، کوتاهی آنان در این زمینه به‌راحتی قابل گذشت و چشم‌پوشی نیست و چه‌بسا در شمول عنوان اعانه بگنجد و

از آن مهم‌تر در حوزه اجرا، چنانچه بر سر موضوع برخورد با مجرمان چشم‌پوشی و مماشات و حتی تباری صورت بگیرد و از این طریق زمینه‌های ارتکاب جرم بیشتر تقویت شود راحت‌تر می‌توان تصدیق کرد که اعانه بر حرام صورت گرفته است. خلاصه مطلب در این باب اینکه حضور و دخالت قاعده حرمت اعانه بر اثم را در دو زمینه اقدامات و اعمال یاری رساننده به مجرمان و نیز ترک فعل‌های متصدیان و مجریان حکومتی می‌توان ردیابی کرد و این بحث تفصیل بیشتری می‌طلبد.

#### ۴-۳- قاعده «حرمت ظلم» مبنای جرم‌انگاری تخریب محیط زیست

طبق مبانی عدلیه فعل خداوند در حوزه تکوین و تشریح و در جایگاه عقوبت و جزا بر پایه عدل است. تقابل دو مفهوم ظلم و عدل، عدم و ملکه است و در روابط انسانی چون عقل و نقل بر نیکویی و بایستگی عدل حکم کنند، بر زشتی و نبایستگی ظلم نیز حکم می‌کنند. این را اصولیان در مبحث مستقلات عقلیه به گستردگی مورد بحث قرار داده‌اند.

می‌توان گفت همه احکام شرعی متصف به وصف مقدر عدل هستند. فقیه در استنباط حکم شرعی می‌تواند با شاقول عدل و ظلم و تشخیص مصادیق آن به وجوب و حرمت فتوا دهد و همان‌طور که گفته شده «عدالت میزان و معیاری برای فقاقت و استنباط است و تمامی برداشته‌های فقهی و فتاوا باید با آن سنجیده شود» (مهریزی، ۱۳۷۹، ۱/۱۲۱). هرگاه مقام افتاء چنین است، مقام تقنین و اجرا در عرصه فقه حکومتی به طریق اولی بایستی چنین باشد و همه کنش‌های حاکمیتی بایستی تأمین کننده عدل و نفی کننده ظلم و جور باشد.

در رایج‌ترین تعریفی که از عدالت در حوزه اجتماع و روابط انسانی ارائه شده با عبارت «ایفای حقوق» شناخته می‌شود، از آن رو که عدل را «إعطاء کل ذی حق حقه» دانسته‌اند و به قرینه تقابل، ظلم عبارت است از سلب حق دیگران و عدم ایفای آن. از سویی اقدامات ضد زیست محیطی در اغلب مصادیق آن موجب ویرانی محیط زیست و از دست رفتن منابع آن شده و ضررهای مسلم برای جانداران در برداشته و خطر بزرگی برای حیات نسل‌های کنونی و آینده به‌شمار می‌رود. بی‌تردید استفاده

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۱

تابستان ۱۴۰۲

۸۲

از مواهب محیط‌زیست حق مسلم آدمیان و دیگر جانداران است و به خطر انداختن حیات آن‌ها موجب سلب این حق و قطعاً ظلم و حرام است. از سویی وضع قانون عادلانه و قراردادن تضمین‌های قانونی و اجرایی که به مهار ظلم و گسترش عدل انجامد جزو اصلی‌ترین وظایف حکمرانی است. این که متصدیان عرصه تقنین با عدم وضع قوانین کارآمد، ظالمان، متجاسران به حقوق عامه و تهدیدکنندگان محیط‌زیست را تشجیع کنند و به رفتار متجریانه بیشتر وادارند، مصداق اعانه بر ظلم محسوب می‌شود و هرچند به عمومیت قاعده حرمت اعانه بر اثم و مفاد تحریمی آن تردیدهایی متوجه شده باشد، لیکن قاعده حرمت اعانه بر ظلم از جمله قواعد فقهی است که مورد توافق فقها واقع شده و در ضمن احکام مستقل عقلی تحلیل شده است (خوبی، بی‌تا، ۱۸۰/۱) و در صدق اعانه بر ظلم تفاوتی میان فعل و ترک قائل نشده‌اند. بر پایه این توضیحات می‌توان به‌طور خلاصه نتیجه گرفت: قاعده حرمت ظلم اولاً مصداقاً بر اعمال تخریب‌کننده محیط‌زیست انطباق می‌یابد و آن را مصداق قطعی ظلم قرار می‌دهد و از سویی مقابله با آن وظیفه مسلم حاکمیتی و مستند به عقل و شرع است. وضع قوانین تضمین‌کننده کیفری و مواجهه کیفری با تخریب‌کنندگان در این راستا اهمیت پیدا می‌کند و عدم قیام به این امر، مصداق اعانه بر ظلم محسوب است.

قواعد فقهی دخیل  
در جرم‌انگاری تخریب  
محیط‌زیست

۸۳

### ۵-۳- قاعده «لزوم حفظ نظام»، مبنای جرم‌انگاری تخریب محیط‌زیست

در این بخش از مقاله مبنای جرم‌انگاری را در سایه قاعده لزوم حفظ نظام و حرمت اختلال نظام پی می‌گیریم.

ضرورت حفظ نظام عمومی چنان بدیهی و اجتناب‌ناپذیر است که هیچ‌گونه تخصیص و استثنائی نمی‌پذیرد؛ به باور بسیاری، حفظ نظام بر دیگر احکام و قواعد شرعی ارجحیت دارد و در صورت تراحم، به دلیل اهم بودن مقدم می‌شود. به تعبیر یکی از فقهای معاصر «هر حرامی که با آن تراحم یابد، به حلال تبدیل می‌شود» (منتظری، ۱۴۰۸، ۲/۸۵۳). نکته دیگر در مورد این قاعده، وجه دیگر آن؛ یعنی حرمت اخلال در نظام است. همان‌طور که عقل به وجوب حفظ نظام حکم می‌کند به بُعد سلبی آن هم که حرمت اخلال است، حکم می‌کند. بیشتر فقها هر دو وجه اثباتی

و سلبی را پذیرفته و در استدلال‌های خود به آن‌ها تمسک نموده‌اند (گلیپاگانی، ۱۴۱۲، ۲۵۴/۲؛ بحر العلوم، ۱۴۰۳، ۲۹۰/۳).

حاصل آنکه حفظ نظم و قوام جامعه انسانی یکی از اساسی‌ترین اهداف اسلام است و احکام فقه اسلامی نیز در این جهت تشریح شده‌اند. این اهمیت به قدری است که ضرورت حفظ نظام عمومی به‌عنوان قاعده فقهی، یکی از ملاک‌ها و مبانی تخصیص ناپذیر برای فتاوی شرعی بوده است.

بر کسی پوشیده نیست که نظام زیست‌محیطی بخشی از نظام عمومی و اجتماعی است. حیات انسان در همه ابعاد زندگی مادی، وابسته به عناصر موجود در محیط زیست است و اختلال در هر یک از این عناصر، می‌تواند به صورتی زندگی انسان را با چالش مواجه سازد؛ بنابراین بخشی از کارکرد قاعده حفظ نظام، در رابطه با محیط زیست نمود پیدا می‌کند. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه از ضرورت حفظ نظام طبیعت و محیط زیست، جواز کیفر (جرم انگاری) اقدامات اخلال‌کننده در این نظم ثابت می‌گردد؟

در پاسخ به سؤال مزبور می‌توان گفت: از آنجا که شریعت اسلام برای حفظ نظام اهتمام زیادی قائل است و از جمله هر آنچه را که موجب نزاع، مخاصمه، هتک اعراض و ریختن خون انسان‌های بی‌گناه می‌شود، ممنوع اعلام می‌دارد و با توجه به اینکه اجرای حدود و تعزیرات در موارد منصوصه برای این مقصود کفایت نمی‌کند، باید این اختیار برای حکومت اسلامی وجود داشته باشد که هر عملی را که مفسده و پیامد سوء دارد، به درجه‌ای که امنیت اجتماعی و حقوق عامه و مصالح جامعه را به خطر بیندازد و موجب تجزیه مردم بر هتک حریم اجتماع و تعرض به منافع عامه شود، ممنوع اعلام نموده و برای ارتکاب آن مجازات خاصی مقرر نماید. اگر چنین اختیاری به حکومت اسلامی اعطا نشود، تحقیقاً از هدف و مقصود اصلی بازداشته می‌شود؛ چرا که نقض غرض اصلی که فلسفه حکومت اسلامی است به وجود خواهد آمد و در نتیجه، اعتبار نظام از دید مردم ساقط خواهد شد. بنابراین همان‌طور که سایر حکومت‌ها در دامنه اختیارات عقلایی خود از چنین اختیاری برخوردارند، حکومت اسلامی نیز باید چنین اختیاری داشته باشد. از این رو با ملاحظه آیات قرآن،

جستارهای  
فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۱  
تابستان ۱۴۰۲

۸۴

احادیث و روایات، سیره پیامبر ﷺ و امیر مؤمنان علیؑ و فتاوی بزرگان فقهای امامیه، می‌توان به‌طور قاطع اظهار عقیده نمود که حکومت اسلامی حق دارد در هر موردی که عملی موجب اذیت و آزار مردم و سلب امنیت و حقوق آنان شده و در نظم جامعه اخلال ایجاد نماید ممنوع شمارد و برای متخلفان مجازات معین کند. بدیهی است که می‌بایست مرجعی صالح، متشکل از متخصصان و صاحب‌نظران، تبعات و آثار سوء اعمال را تحت نظارت و ارزیابی قرار دهند.

### مواردی که بر اساس حفظ مصالح عمومی جرم‌انگاری شده‌اند

۱- دلیل جواز قصاص در قرآن کریم حفظ حیات و زندگی انسان بیان شده (بقره/۱۷۹)<sup>۱</sup> که جلوه‌ای از نظام است. نیز به استناد این قاعده، برخی فقها حکم به جواز حبس قاتلی داده‌اند که با گذشت اولیای دم قصاص نشده است (مرعی شوشتری، ۱۳۷۶، ۴۷/۲).

۲- همان‌طور که نزد عقلا مجازات اخلال‌گران نظام اقتصادی یا اجتماعی جایز است، به‌طریق‌اولی در مورد اخلال‌گران نظام زیست‌محیطی چنین استحقاقی وجود دارد. به‌عبارت‌دیگر همه این موضوعات نزد شارع و عقلا از نوعی وحدت ملاک برخوردار هستند که اقتضای حمایت کیفری را داراست. این وحدت ملاک، اخلال در نظام عمومی است. بنابراین طبق مبانی حقوق کیفری اسلام، حکومت حق دارد برای تنبیه و اصلاح مخالفت‌کنندگان با نظام عمومی، آن‌ها را به مجازات برساند که اصطلاحاً به آن «تعزیر» گفته می‌شود. یکی از فقهای معاصر، تعزیر متخلفان قوانین مشروعه‌ای که شرعاً برای حفظ کشور و عدم اختلال نظام، مقرر شده را لازم و تعیین آن را با حاکم شرع جامع شرایط دانسته است (گلیپایگانی، ۱۴۰۹، ۴۰۹). از این فتوا به‌خوبی پیداست که در نگاه این فقیه مبنای تعزیر، رفتارهای اخلال‌کننده در نظام تلقی شده است.

۳- یکی از فقهای بزرگ معاصر در پاسخ به این سؤال که: اگر کسی در ملک

۱. ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.

خود زباله بریزد به طوری که سبب آسیب دیدن همسایگان شود، آیا تعیین جریمه مالی برای او جایز است؟ جواب داده است: «اگر دفع ضرر منحصر به آن باشد، جایز است» (خویی، ۱۴۱۶ق، ۴۳۲/۱). این يك نمونه از ضرر و زیان‌های جزئی در محیط زندگی همسایگان است که در فتوای فوق مشمول مجازات و جریمه واقع شده است. باملاحظه این فتاوا و سایر فتاواي مشابه در حوزه نظم عمومی می‌توان دریافت که اقدامات علیه محیط‌زیست از جهت حفظ مصالح عامه و نظام عمومی قابل مجازات تعزیری هستند، در واقع علاوه بر حکم اولیه ممنوعیت چنین اقداماتی که از آیات قرآن و سایر ادله قابل استنباط است، از آن جهت که حفظ نظام اجتماعی و مصالح عمومی و نوعی حیات زیست‌بشر، بر شناسایی و حفاظت از حقوق محیط‌زیست مبتنی است، فقیه حاکم می‌تواند با به کارگیری ابزار حکم حکومتی، از طریق وضع قوانین و مقررات، ضمن حفاظت از حقوق محیط‌زیست، برای متجاوزین به آن مسئولیت کیفری مناسب را پیش‌بینی کند؛ البته این بدان معنا نیست که تعزیر نخستین و تنها راهکار حقوق کیفری اسلام است و حاکم اسلامی در انتخاب نوع و میزان آن، دارای اختیارات تام است بلکه تجویز تعزیر منوط به شرایط خاص از جمله کارساز واقع نشدن سایر تدابیر و انحصار دفع ضرر به اعمال کیفر متخلفان است.

در پایان بحثِ قاعده لزوم حفظ نظام، ذکر این نکته ضروری است که گرچه منطوقاً مفاد این قاعده در دو بُعد ایجابی و سلبی، حکم تکلیفی است ولی در رویکردی جامع و حکومتی این قاعده وظایف فراگیر و جامعی را برای حاکمیت در راستای مراقبت و صیانت از نظام و جلوگیری از رفتارهای اخلاص‌کننده در آن تعیین می‌کند و اقدامات حوزه حقوق کیفری هم از این جمله است.

### ۶-۳- قاعده «نهی از افساد فی الارض» مبنای جرم‌انگاری تخریب

#### محیط‌زیست

قاعده فقهی دیگری که می‌توان در باب جرم‌انگاری تخریب محیط‌زیست به آن استناد کرد قاعده نهی از افساد است که گاه به‌طور مطلق و گاه با قید فی الارض مقرون است.



در خصوص نهی از افساد به طور مطلق یا با قید فی الارض می توان به آیاتی از قرآن کریم استدلال کرد. از جمله آیه ۵۶ سوره مبارکه اعراف که می فرماید: «هرگز در زمین پس از آنکه کار آن (به امر حق و شرع رسول حق) نظم و صلاح یافت به فساد و تباه کاری برنخیزید»<sup>۱</sup>. این آیه متضمن حکم تکلیفی و تحریمی نهی از افساد در زمین است. همچنین خداوند متعال در آیه ۲۰۵ سوره بقره می فرماید: «چون از حضور تو دور شود کارش فتنه و فساد در زمین است و بکوشد تا حاصل خلق به باد فنا دهد و نسل (بشر) را قطع کند؛ و خدا فساد را دوست ندارد»<sup>۲</sup>. علامه طباطبایی در ذیل این آیه به این نکته اشاره می کند که قوام نوع انسان به دو مقوله تغذیه و تولیدمثل وابسته است و بعد می گوید: افساد فی الارض از طریق اهلاک حرث و نسل انجام می شود (المیزان، ۱۳۶۳، ۹۶/۲). به درستی می توان گفت: تخریب منابع محیط زیست مآلاً به هلاک نسل آدمی می انجامد و مصداق بارز فساد در زمین و در آیه کریمه مشمول توییح و استنکار الهی و عملی مبعوض نزد وی شمرده شده است.

این دسته آیات گرچه متضمن حکم تکلیفی نهی از افساد است، لیکن استفاده جنبه جرم انگاری از آن نیازمند افزودن مقدمات استدلالی دیگر است، همچون برخی از ادله پیشین. در این میان آیه ۳۳ سوره مائده: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ آشکارا به جرم انگاری افساد فی الارض در پیوند با محاربه روی آورده است. در خصوص میزان دلالت آیه، طرح نکاتی ضروری است:

### ۱-۶-۳ - مفهوم افساد فی الارض

مقصود از افساد فی الارض انجام هر عملی است که مسیر عادی و سلامت امنیتی یا اخلاقی یا اقتصادی جامعه را به هم بزند و موجب تباهی در نظام آن شود

۱. ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوا حَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾.

۲. ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾.

(منتظری، ۱۴۰۹، ۳/۲۴۵). باید گفت افساد در اصطلاح هر نوع عملی است که جامعه را از حالت تعادل خارج کند و منشأ فساد گسترده در محیط شود.

افساد فی الأرض یکی از مهم‌ترین و پر مسئله‌ترین عناوین مجرمانه است. قانون‌گذار ایران این اصطلاح را در سال ۱۳۹۲ به موجب ماده ۲۸۶ وارد قانون مجازات اسلامی کرد و آن را به‌طور مستقل جرم‌انگاری نمود. ماده ۲۸۶ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ راه‌های تحقق این جرم را در گستره وسیعی از جرائم پیش‌بینی نموده است. بر اساس ماده فوق هرکس به‌طور گسترده مرتکب جنایت علیه تمامیت جسمانی افراد، جرائم علیه امنیت داخلی کشور، نشر اکاذیب، اختلال در نظام اقتصادی کشور، احراق و تخریب، پخش مواد سمی و میکروبی و خطرناک یا دایر کردن مراکز فساد و فحشا یا معاونت در آن‌ها گردد به گونه‌ای که موجب اختلال شدید در نظم عمومی کشور، ناامنی یا ورود خسارت عمده به تمامیت جسمانی افراد یا اموال عمومی و خصوصی، یا سبب اشاعه فساد و فحشا در حد وسیعی گردد «مفسد فی الأرض» محسوب می‌شود.

### ۲-۶-۳- جرم‌انگاری اقدامات علیه محیط زیست به استناد قاعده «نهی از افساد»

طبق نظر برخی، اقدامات ضد زیست‌محیطی را در صورتی می‌توان مشمول «افساد فی الأرض» دانست و طبق آن مجرمین محیط‌زیست را مفسد فی الأرض نامید که قید «عمده» را در درون خود داشته باشند و الا در رابطه با ورود خسارت به اموال عمومی و خصوصی، مصادیقی از جرایم زیست‌محیطی که عرفاً خسارت جدی در پی ندارند، از مشمول افساد فی الأرض خارج هستند (رهبرپور و محمدی، ۱۳۹۷، ۲۲۳).

این نظر را با درنگ در قید فی الارض می‌توان تقویت کرد، از آن‌رو که ارض مظهر وسعت و پهناوری است و افسادی که با این قید مقرون است بایستی تأثیرات ویرانگر وسیع به‌بار آورد.

به نظر می‌رسد در صورتی می‌توان با استناد به قاعده «نهی از افساد» اقدامات ضد زیست‌محیطی را جرم‌انگاری کرد که قایل به دوگانگی دو عنوان «محاربه» و «افساد

فی الارض» شویم، این در حالی است که برخی از مفسران افساد فی الارض را در آیه کریمه قید توضیحی برای محاربه تلقی کرده‌اند (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۸، ۲۰۹). برخی دیگر تصریح دارند که محاربه یکی از مصادیق افساد است و در نتیجه خود افساد هم می‌تواند عنوان مستقلی برای جواز مجازات‌های چهارگانه به‌شمار آید (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ق، ۶۳۸). یکی از فقهای معاصر پس از طرح این احتمال که موضوع آیه «افساد» است و «محاربه» یکی از مصادیق آن، این نظر را قابل‌خنده دانسته و قدر متیقن مطابق احتیاط را صورتی دانسته است که هر دو عنوان صادق باشد (منتظری، ۱۴۰۵، ۵۲۲).

برخی نوشته‌اند: آیه کریمه ۳۳ سوره مائده، هرگونه ایجاد اخلال در جامعه اسلامی را دربر می‌گیرد و شأن نزول آیه مخصص حکم نیست. اینان با این استدلال، ایجاد شبکه‌های فساد را هم مصداق آیه می‌دانند، حال آنکه عنوان مصطلح محاربه بر آن صدق نمی‌کند. باین حال از آنجا که توسعه دادن دامنه فساد به هر معصیتی، موجب تجویز مجازات‌های سنگین به دست قاضی می‌شود بعد از بحث مفصل به این جمع‌بندی رسیده است که: افساد به معنای عام که شامل هر معصیت و خلافی می‌شود به‌طور قطع مشمول آیه نیست، به‌ویژه آنکه عبارت «فی الارض» ظهور در این دارد که به افساد در جوامع انسانی بیانجامد (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ۴۹۸/۳).

برخی دیگر از فقها پس از طرح این سؤال که آیا افساد هرگونه ارتکاب مفسده و معصیت شرعی را دربر می‌گیرد یا خیر؟ بیان می‌دارند: «افساد فی الارض» به فسادی اختصاص دارد که به‌صورت ظلم و تجاوز به جان، مال و آسایش دیگران باشد و شامل همه معاصی نمی‌شود؛ باین حال اختصاص به «سلاح کشیدن و جنگیدن» هم ندارد (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۸، ۲۴۴). از جمله دلایل آن‌ها این است که عنوان «مفسد فی الارض» به‌خودی‌خود اطلاقی نداشته تا غیر از موارد عدوان و تجاوز به جان و مال و ناموس را شامل شود (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۸، ۲۴۴).

در هر صورت جرم‌انگاری اقدامات ضد محیط‌زیستی به استناد آیه کریمه ۳۳ سوره مائده، آن‌هم با مجازات شدیدی که در این آیه ذکر شده محدود به مواردی

است که در ایجاد خطر و تهدید حیات جامعه همسنگ و همسان با محاربه است؛ یعنی فرد با اقدامات ضد زیست محیطی خود موجب سلب حیات و یا تهدید جدی برای حیات انسان‌ها شده است.

### ۷-۳- قاعده «حرمت نقض قانون» مبنای جرم‌انگاری اقدامات علیه

#### محیط زیست

یکی از مواردی که می‌توان آن را به‌عنوان مبنایی برای جرم‌انگاری تخریب محیط زیست ذکر کرد، حرمت مخالفت با قانون و نقض قانون منصوص و مصرح است. توضیح اینکه زیر پا گذاشتن قوانین موضوعه در همه نظام‌های سیاسی اعم از دینی و سکولار ممنوع شمرده شده و برای آن تضمین کیفری پیش‌بینی شده است، در نظام حکومت دینی مبتنی بر نظریه ولایت فقیه هم طرفداران آن برآنند که برحسب آیات و روایات و ادله عقلیه هرآنچه را که پیامبر اسلام ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام در شئون اداره مجتمع بر آن ولایت داشته‌اند در زمان غیبت به‌صورت کلی به حاکم جامع الشرایط انتقال یافته است و از این منظر تفاوتی بین حاکم جامع الشرایط در عصر غیبت با عصر حضور نیست و گاه بر آن شده‌اند که مخالفت با آن‌هم مجازات دنیوی و هم عقاب اخروی را در پی خواهد داشت (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ۱/۴۲۱؛ امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ۵۱؛ مشکینی، ۱۳۷۴، ۷۵؛ نراغی، ۱۴۱۷ق، ۵۳۸؛ نائینی، ۱۴۱۳ق، ۲/۳۳۳).

صرف نظر از جنبه هنجارشکنی، با توجه به مشروعیت الهی نظام اسلامی این دسته اعمال تخریبی موضوع حکم حرمت هستند. از این منظر می‌توان استفتائاتی را که ناظر به جایز نبودن تخلف از مقررات دولت اسلامی صورت گرفته را تفسیر نمود.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد در استناد به این قاعده ابزارهای تحریم و جرم‌انگاری رفتارهای

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۱  
تابستان ۱۴۰۲

۹۰

۱. [http://www.imam-khomeini.ir/fa/c78\\_126969./\\_تخلف/۱۰\\_ح/\\_\(ره\)\\_/](http://www.imam-khomeini.ir/fa/c78_126969./_تخلف/۱۰_ح/_(ره)_/)  
از مقررات دولتی

<https://makarem.ir/ahkam/fa/home/istiifta/259634/> -قوانین -جمهوری -اسلامی

<https://farsi.khamenei.ir/treatise-content?id=172>

مخرب محیط‌زیست همان مواردی باشد که در مقاطع پیشین بحث، مورد توجه قرار گرفت؛ قاعده لا ضرر در برخی خوانش‌های آن، قاعده تعزیر، قاعده نهی از افساد و غیره، جملگی ابزارهای در اختیار نهاد حکومت و دولت محسوب می‌شوند. نکته دیگر اینکه حتی در صورت تردید در حرمت برخی امور بازهم وسعت دامنه اختیارات نهاد حکومت چه در تلقی عرفی و چه دینی این امکان را به نهاد تقنین، قضا و دادرسی می‌بخشد که در مقام قانون‌گذاری و اجرا، همه تدابیر ممکن را برای جلوگیری از اقدامات تخریبی در محیط‌زیست به عمل آورند و پیگردهای کیفری هم از این جمله است.

### نتیجه‌گیری

در این جستار با نظر ویژه به قابلیت‌های فقه اسلامی در یافتن راه حل کیفری برای آسیب‌های زیست‌محیطی، قواعد فقهی دخیل شناسایی و میزان دلالت آن‌ها در مسئله مورد بحث، مورد بررسی قرار گرفت. حاصل این تحقیق اینکه استدلال به قواعد فقهی بر مقصود گاه به‌طور مستقیم و گاه غیرمستقیم و به‌ضمیمه مقدمات استدلالی دیگر امکان‌پذیر است. خوانش‌های متنوع از قواعد فقهی نیز در این تفاوت شیوه استدلال دخیل است. رویکرد فقه حکومتی در برابر فقه فردی نیز در تفاوت نگرش‌ها مؤثر است.

قاعده سترگ لا ضرر طبق برخی خوانش‌ها قابلیت استدلال مستقیم در جرم‌انگاری تخریب محیط‌زیست را دارا است و بر طبق برخی دیگر از خوانش‌ها از قابلیت غیرمستقیم برخوردار است.

قاعده تعزیر حتی بر پایه مضیق‌ترین و محدودترین تفاسیر از قاعده از حیث گستره، مهم‌ترین ابزار فقهی در جرم‌انگاری تخریب محیط‌زیست محسوب می‌شود که استدلال بدان به‌طور مستقیم امکان‌پذیر است.

قاعده حرمت اعانه بر اثم و عدوان و حرمت ظلم در جرم‌انگاری اقدامات ضد زیست‌محیطی از اهمیت خاصی برخوردار هستند؛ زیرا عدم جرم‌انگاری، اعانه بر اثم و موجب ظلم به بشریت و دیگر موجودات زیست‌محیطی محسوب می‌شود.

قاعده لزوم حفظ نظام و حرمت اختلال نظام نیز وظایف فراگیر حکومتی در  
صیانت از نظام حیات انسانی را برای نهاد حاکمیت تعیین می کند و اختیارات  
وسیعی به او برای انواع کنش‌ها در حوزه تقنین و اجرا می بخشد و مواجهه کیفی با  
تخریب کنندگان محیط زیست را ممکن می سازد.

قاعده نهی از افساد فی الارض نیز در معنای مطلق خود دال بر حرمت هرگونه  
رفتار تباه کننده در طبیعت و محیط زیست است و در ضمن آیه محاربه نیز این امکان  
پدید می آید که شدیدترین مجازات‌ها برای آن دسته از اعمال مخرب که حیات  
عمومی را به طور جدی به مخاطره اندازد ثابت شود.

در نهایت هرچند قبح تخریب محیط زیست و آسیب زدن به آن، امری است که  
مورد تصدیق عقلای عالم است و وجود قوانین موضوعه در کشورهای مختلف و  
کنوانسیون‌های بین‌المللی متعدد در این خصوص، خود گواه این امر است و اراده‌ای  
فراگیر در سرتاسر دنیا برای مبارزه با تخریب محیط زیست شکل گرفته است اما  
مبانی گفته شده، به عنوان راهکاری فقهی جهت تقنین در این حوزه ذکر شده است  
و بدیهی است که این مبانی، در سیستم حقوقی ایران و سایر کشورهای اسلامی که  
مبتنی بر شرع و فقه اسلامی است، می تواند پاسخگوی نیاز امروز این جوامع باشد.  
همچنین آشنایی با آنها می تواند ظرفیت‌های فقه اسلامی را در مبارزه جدی با اشکال  
مختلف تخریب محیط زیست در مقایسه با سایر مکاتب حقوقی عیان سازد.

جستارهای  
فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۱  
تابستان ۱۴۰۲

۹۲

## منابع

### • قرآن کریم

### • نهج البلاغه

۱. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲. ابن زهره، حمزه. (۱۴۱۱ق). غنیة النزوع إلى علمی الأصول والفروع. چاپ سوم. قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۳. ابن قدامه، عبد الرحمن. (۱۴۰۳ق). المغنی و الشرح الكبير. بیروت: دار الکتب العربی.
۴. آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۳۱ق). کفایة الأصول. چاپ هفتم. قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۵. اردبیلی، احمد. (بی تا). زبدة البیان فی أحكام القرآن. تهران: المكتبة الجعفریة لإحياء الآثار الجعفریة.
۶. اصفهانی، شیخ الشریعة و فتح الله نمازی. (۱۳۸۵). قاعدة لا ضرر. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۷. امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۰ق). الرسائل. چاپ سوم. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۸. امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۱ق). تحریر الوسیله. چاپ سوم. تهران: موسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
۹. امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۳ق). ولایت فقیه. تهران: موسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
۱۰. ایروانی، باقر. (۱۴۲۶ق). دروس تمهیدیة فی القواعد الفقیهية. چاپ سوم. قم: دار الفقه للطباعة و النشر.
۱۱. بحر العلوم، محمد. (۱۴۰۳ق). بلغة الفقیه. چاپ چهارم. تهران: منشورات مكتبة الصادق.
۱۲. بهرام سلطانی، کامبیز. (۱۳۸۶). مقدمه ای بر شناخت محیط زیست. تهران: نشر سازمان حفاظت محیط زیست.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). اسلام و محیط زیست. چاپ دوم. قم: نشر اسراء.
۱۴. حاجی ده آبادی، احمد. (۱۳۹۹). قواعد فقه جزائی. چاپ چهارم. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۵. حلبی، ابی الصلاح. (۱۳۸۷). الكافي فی الفقه. چاپ سوم. قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.

۱۶. خوانساری، سید احمد. (۱۴۰۵ق). **جامع المدارك في شرح مختصر النافع**. چاپ دوم. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۷. خویی، سید ابو القاسم. (۱۴۱۶ق). **صراط النجاة**. قم: مکتب نشر المنتخب.
۱۸. خویی، سید ابو القاسم. (۱۴۲۲ق). **مبانی تکملة المنهاج**. قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.
۱۹. خویی، سید ابو القاسم. (بی تا). **مصباح الفقاهة**. بی جا.
۲۰. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). **لغت نامه**. چاپ چهاردهم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۱. رهبر پور، محمدرضا و نور محمدی، حسین (۱۳۹۷). «چالش های حقوقی - قضایی جرم افساد فی الأرض در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲». **پژوهش حقوق کیفری**: ش ۲۲. ص ۲۲۵.
۲۲. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۱). **تهذیب الأصول**. چاپ دوم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲۳. سرخسی، محمد. (۱۴۱۴ق). **المبسوط**. بیروت: دارالمعرفة.
۲۴. سید امامی، کاووس. (۱۳۸۹). **اخلاق محیط زیست**. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۲۵. سیستانی، سید علی. (۱۴۱۴ق). **قاعدة لا ضرر ولا ضرار**. قم: دفتر آیه الله سیستانی.
۲۶. شیخ انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). **کتاب مکاسب**. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۲۷. شیخ طوسی، محمد. (۱۳۸۷). **المبسوط فی فقه الإمامیه**. چاپ سوم. تهران: المکتبه المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة.
۲۸. شیخ انصاری، مرتضی. (۱۴۱۹ق). **فوائد الاصول**. قم: مجمع الفكر الاسلامی.
۲۹. شیخ طوسی، محمد. (۱۳۷۸). **المبسوط فی فقه الامامیه**. چاپ دوم. تهران: مکتب مرتضوی.
۳۰. صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۴۰۴ق). **التعزیر انواعه و ملحقاته**. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۱. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۶۳). **المیزان فی التفسیر القرآن**. مترجم سید محمد باقر موسوی همدانی. چاپ سوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۲. طباطبائی زردی، سید محمد کاظم. (۱۴۲۱). **حاشیه مکاسب**. چاپ دوم. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۳۳. عوده، عبدالقادر. (۱۳۶۱). **التشريع الجنائي الاسلامی فی المذهب الخمسه مقارنا بالقانون الوضعی**. بیروت: مؤسسه البعثه (الدراسات الاسلامیه).



۳۴. فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۲۱ق). **تفصیل الشریعه**. چاپ دوم. قم: مرکز فقه ائمه اطهار.
۳۵. گلیایگانی، سید محمد رضا. (۱۴۰۹ق). **مجمع المسائل**. چاپ دوم. قم: دارالقرآن الکریم.
۳۶. گلیایگانی، سید محمد رضا. (۱۴۱۲ق). **الدر المنضود فی أحكام الحدود**. قم: دارالقرآن الکریم.
۳۷. گلدوزیان، ایرج. (۱۳۸۵). **حقوق جزای اختصاصی**. چاپ دوازدهم. تهران: نشر دانشگاه تهران.
۳۸. محقق حلی، جعفر. (۱۴۰۸ق). **شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام**. تحقیق و تصحیح عبدالحسین محمدعلی بقال. چاپ دوم. قم: اسماعیلیان.
۳۹. محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۸۲). **قواعد فقه بخش مدنی**. چاپ دهم. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۴۰. محقق داماد، سید مصطفی. (۱۴۰۶ق). **قواعد فقه بخش جزائی**. چاپ دوازدهم. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۴۱. محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۴). **میزان الحکمه**. چاپ چهارم. قم: دارالحدیث.
۴۲. محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۹۴). **درس خارج فقه**. مبحث انفال، ۱۳۹۴/۹/۲؛ جلسه چهارصد و بیست و چهار.
۴۳. مرعشی شوشتری، سید محمد حسن. (۱۳۷۶). **دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام به تصحیح عباس شیری**. چاپ دوم. تهران: نشر میزان.
۴۴. مشکینی، علی. (۱۳۷۴). **اصطلاحات الاصول و معظم ایحاثها**. قم: نشر الهادی.
۴۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). **مجموعه آثار**. چاپ هفتم. قم: انتشارات صدرا.
۴۶. معین، محمد. (۱۳۷۱). **فرهنگ فارسی**. تهران: نشر امیر کبیر.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۱۱ق). **القواعد الفقهیه**. چاپ سوم. قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۴۸. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۵ق). **رساله استفتاءات**. قم: بی نا.
۴۹. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۸ق). **دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه**. قم: مرکز العالی للدراسات الاسلامیه.
۵۰. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۹). **مبانی فقهی حکومت اسلامی**. مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابوالفضل. قم: مؤسسه کیهان.
۵۱. مهریزی طرقی، مهدی. (۱۳۷۹). «عدالت به مثابه قاعده فقهی»، **مجله نقد و نظر**. ش ۲. سال سوم، صفحه ۱۸۳.
۵۲. موسوی اردبیلی، سید عبد الکریم. (۱۴۲۷ق). **فقه الحدود و التعزیرات**. چاپ دوم. قم: مؤسسه النشر لجامعة المفید رحمته الله علیه.

۵۳. موسوی بجنوردی، محمد. (۱۳۸۵). قواعد فقهیه. تهران: انتشارات مجد.
۵۴. میر محمد صادقی، حسین. (۱۳۹۷). حقوق جزای اختصاصی (جرائم علیه اموال). تهران: میزان.
۵۵. نائینی، محمد حسین. (۱۳۷۳). منیة الطالب فی حاشیة المکاسب. تهران: المكتبة المحمدیه.
۵۶. نائینی، محمد حسین. (۱۴۱۳ق). المکاسب و البیع. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۷. نجفی، محمد حسن. (بی تا). جواهر الکلام فی مسائل الحلال و الحرام. تحقیق شیخ عباس قوچانی. چاپ هفتم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۸. نراغی، عبد الفتاح. (۱۴۱۷). العناوین الفقهیة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۹. نراقی، احمد. (۱۴۱۷ق). عوائد الایام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶۰. نوری، جعفر. (۱۳۷۲). فرهنگ جامع محیط زیست. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶۱. هاشمی شاهرودی، سید محمد. (۱۳۷۸). بایسته های فقه جزا. تهران: میزان.
۶۲. هنری، مرتضی. (۱۳۶۲). محیط زیست و توسعه. مجله محیط زیست، سال سوم، شماره ۱۸، صفحه ۱۲۱.
۶۳. ولیدی، محمد. (۱۳۷۶). حقوق جزای اختصاصی در تفصیل قواعد تخریب. تهران: نشر داد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۱

تابستان ۱۴۰۲

۹۶

## References

### *The Holy Qur'an*

#### *Nahj al-Balāghah.*

1. Āl Baḥr al-'Ulūm, al-Sayyid Muḥammad. 1984/1403. *Bulghat al-Faqīh limā Yartajih.* 4th. Tehran: Maktabat al-Sādiq.
2. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 1994/1415. *Kitāb al-Makāsib.* Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī Bimunasabat al-Dhikrā al-Mi'awīyya al-Thānīyya li Milād al-Shaykh al-A'zam al-Anṣārī.
3. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 1998/1419. *Farā'id al-Uṣūl.* Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
4. al-Ardabīlī, Aḥmad Ibn Muḥammad (al-Muḥaqqiq al-Ardabīlī). n.d. *Zubdat al-Bayān fī Aḥkam al-Qur'an.* Tehran: al-Maktabat al-Ja'farīya li Iḥyā' al-Turāth al-Ja'farīya.
5. al-Fāḍil al-Lankarānī, Muḥammad. 2000/1421. *Tafṣīl al-Sharī'at fī Sharḥ Tahṛīr al-Wasīlah (al-Nikāh).* Qom: Markaz Fiqh al-A'immat al-Aṭḥār.
6. al-Gharawī al-Nā'inī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Nā'inī). 1953/1373. *Munyat al-Ṭālib fī Ḥāshīyat al-Makāsib.* 1<sup>st</sup>. al-Maktabat al-Muḥammadīyah.
7. al-Gharawī al-Nā'inī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Nā'inī). 1992/1413. *Al-Makāsib wa al-Bay'.* Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
8. al-Ḥalabī, Abū al-Ṣalāḥ Taqī al-Dīn Ibn Najm al-Dīn. 2008/1387. *al-Kāfi fī al-Fiqh.* 3<sup>rd</sup>. Qom: Tebyan.
9. al-Hāshimī al-Shāhrūdī, al-Sayyid Muḥammad. 1999/1378. *Bāyisīṭihā-yi Fiqh-i Jazā.* Tehran: Mīzān.
10. al-Hillī, Najm al-Dīn Ja'far Ibn al-Ḥasan (al-Muḥaqqiq al-Hillī). 1987/1408. *Sharā'ih al-Islām fī Masā'il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām.* 2nd. Edited by 'Abd al-Ḥusayn Muḥammad 'Alī Baqqāl. Qom: Mu'assasat Ismā'īlīyān.
11. al-Ḥusaynī al-Ḥalabī, Ḥamzat ibn 'Alī (Ibn Zuhra). 1992/1411. *Ghunyat al-Nuzū'ilā 'Ilmay al-Uṣūl wa al-Furū'.* Qom: Mu'assasat al-Imām al-Sādiq.
12. al-Ḥusaynī al-Sīstānī, al-Sayyid 'Alī. 1995/1414. *Qā'idat lā Ḍarar wa lā Ḍirār.* Qom: Maktab al-Sayyid al-Sīstānī.
13. al-Īrawānī, Muḥammad Bāqir. 2005/1426. *Durūs Tamhīdīyah fī al-Qawā'id al-Fiqhīyah.* 3<sup>rd</sup>. Qom: Dār al-Fiqh.
14. al-Khāwensārī, al-Sayyid Aḥmad ibn Yūsuf. 1984/1405. *Jāmi' al-Madārik fī Sharḥ al-Mukhtaṣar al-Nāfi'.* 2nd. Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī. Tehran: Mu'sissat al-Ismā'īlīyān.

15. al-Khurāsānī, Muhammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurāsānī). 2010/1431. *Kifāyat al-Uṣūl*. 7<sup>th</sup>. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.
16. al-Mishkīnī al-Ardabīlī, al-Mīrzā 'Alī. 1995/1374. *Mu'jam Iṣṭilāḥat al-Uṣūl wa Mu'zam Abḥāthuhā*. Qom: al-Hādī.
17. Al-Muntazirī, Ḥusayn 'Alī. 1984/1405. *Risālih Isṭiftā'āt*. Qom.
18. Al-Muntazirī, Ḥusayn 'Alī. 1987/1408. *Dirāsāt fī Wilāyat al-Faqīh wa Fiqh al-Dawlat al-Islāmīyah*. Qom: al-Markaz al-'Ālimī lil Dirāsāt al-Islāmīyah.
19. Al-Muntazirī, Ḥusayn 'Alī. 1988/1409. *Mabānī-yi Fiqhī-yi Ḥukūmat-i Islāmī*. Translated by Maḥmūd Ṣalawātī & Abulfaḍl Shakūrī. Qom: Mu'asissih Keyhān.
20. al-Mūsawī al-Ardabīlī. al-Sayyid 'Abd al-Karīm. 2006/1427. *Fiqh al-Ḥudūd wa al-Ta'zīrāt*. 2<sup>nd</sup>. Qom: Mū'assasat al-Nashr li Jāmiāt al-Mufīd.
21. al-Mūsawī al-Gulpāyghānī, al-Sayyid Muḥammad Riḍā. 1988/1409. *Majma' al-Masā'il*. 2<sup>nd</sup>. Qom: Dār al-Qur'ān al-Karīm.
22. al-Mūsawī al-Gulpāyghānī, al-Sayyid Muḥammad Riḍā. 1991/1412. *Al-Durr al-Mandūd fī Ahkām al-Ḥudūd*. Qom: Dār al-Qur'ān al-Karīm.
23. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 2001/1422. *Mabānī Takmilat al-Minhāj*. Qom: Mu'assasat Ihya' Āthār al-Imām al-Khu'ī.
24. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. n.d. *Miṣbāḥ al-Fiqāhah*. Edited by Muḥammad 'Alī Tawhīdī.
25. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1995/1416. *Ṣirāṭ al-Nijāt*. Qom: Maktab Nashr al-Muntakhab.
26. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2001/1420. *Al-Rasā'il*. 3<sup>rd</sup>. Tehran: Kitābfrūshī Islāmī.
27. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2000/1421. *Tahrīr al-Wasīlah*. 3<sup>rd</sup>. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
28. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2002/1423. *Wilāyat-i Faqīh*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
29. al-Najafī, Muḥammad Ḥasan. 1983/1362. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām*. 7<sup>th</sup>. Edited by 'Abbās al-Qūchānī. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
30. Al-Narāghī, 'Abd al-Fattāḥ. 1996/1417. *Al-'Anāwīn al-Fiqhīyah*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
31. al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Mahdī (al-Fāzil al-Narāqī). 1996/1375. *'Awā'id al-Ayyām fī Bayān Qawā'id al-Ahkām*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qum (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī 'Ilmīyyi-yi Qum).

32. Al-Ṣāfi al-Gulpāyghānī, Luṭfullāh. 1983/1404. *Al-Ta'zīr; Anwā'uhu wa Mulḥaqatuhu*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
33. al-Sarakhsī, Muḥammad Ibn Aḥmad. 1993/1414. *al-Mabsūṭ*. Beirut: *Dār al-Ma'rifa*.
34. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja'far. 2002/1381. *Tahdhīb al-Uṣūl*. 2<sup>nd</sup>. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
35. al-Ṭabāṭabā'ī, al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn (al-'Allāma al-Ṭabāṭabā'ī). 1984/1363. *al-Mizān fī Tafṣīr al-Qur'ān*. 5<sup>th</sup>. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
36. al-Ṭabāṭabā'ī al-Yazdī, al-Sayyid Muḥammad Kāzim. 2000/1421. *Ḥāshiyat al-Makāsib*. 2<sup>nd</sup>. Qom: Mu'assasat Isma'īliyan
37. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1967/1387. *al-Mabsūṭ fī Fiqh al-Imāmīyya*. 3<sup>rd</sup>. Tehran: al-Maktabat al-Murtaḍawīya li 'Ihya' al-Āthār al-Ja'farīyah.
38. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1967/1387. *al-Mabsūṭ fī Fiqh al-Imāmīyya*. 2<sup>nd</sup>. Tehran: al-Maktabat al-Murtaḍawīya li 'Ihya' al-Āthār al-Ja'farīyah.
39. 'Awdah, 'Abdulqādir. 1982/1361. *Al-Tashrī' al-Jinā'ī al-Islāmī fī al-Madhhab al-Khamsat Muqārīnan bi al-Qānūn al-Waḍ'ī*. Beirut: Mu'assasat al-Bi'that.
40. Bahrām Sulṭānī, Kāmbīz. 2007/1386. *Mughadimih-yi bar Shinākht-i Muḥīt-i Zīst*. Tehran: Nashr-i Sāzimān-i Hifāzat-i Muḥīt-i Zīst.
41. Dehkhudā, 'Alī Akbar. 1994/1372. *Lughat Nāmi-yi Dihkhudā*. Tehran: Mu'assisi-yi Intishārāt wa Chāp-i Danishgāh-i Tehran.
42. Guldūziyān, Īraj. 2006/1385. *Ḥuqūq-i Jazā-yi Ikhtisāṣī*. 12<sup>th</sup>. Tehran: Nashr Dānishgāh Tehran.
43. Ḥājī DihĀbādī, Aḥmad. 2010/1399. *Qawā'id-i Fiqh-i Jazā'ī*. 4<sup>th</sup>. Tehran: Pazhūhishgāh-i Ḥawzih wa Dānishgāh.
44. Hunarī, Murtaḍā. 1983/1362. *Muḥīt-i Zīst wa Tawsi'ih*. Majalīh-yi Muḥīt-i Zīst, 3-18, 121.
45. Ibn Idrīs al-Ḥillī, Muḥammad Ibn Aḥmad. 1996/1410. *al-Sarā'ir al-Ḥāwī li Tahṛīr al-Fatāwī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
46. Ibn Qudāmah al-Maqḍīsī, Muwaffaq al-Dīn Abū Muḥammad 'Abdullāh b. Aḥmad b. Muḥammad. 1983/1402. *Al-Mughnī wa al-Sharḥ al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī.
47. Iṣfahānī, Shaykh al-Islām & Namāzī, Faṭḥullāh. 2006/1385. *Qā'idat Lā Ḍararr*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

48. Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh. 2007/1386. *Islām wa Muḥīt-i Zīst. 2<sup>nd</sup>*. Qom: Nashr-i Isrā’
49. Makārim Shīrāzī, Nāṣir. 1990/1411. *Al-Qawā‘id al-Fiqhīyah. 3<sup>rd</sup>*. Qom: Madrasi-yi Imām ‘Alī Ibn Abī Ṭālib.
50. Mar‘ashī Shūshtarī, Sayyid Muḥammad Ḥasan. 1997/1376. *Dīdgāh-hāyi Naw dar Ḥuqūq-i Keyfarī-yi Islām* (edited by ‘Abbās Shīrī. 2<sup>nd</sup>. Nashr Mīān.
51. Mihrīzī Ṭuruqī, Mahdī. 2000/1379. *‘Idālat bih Muthābih-yi Qā‘idih-yi Fiqhī. Majalīh-yi Naqd wa Nazar, 2, 3, 1383.*
52. Mīr Muḥammad Ṣādiqī, Ḥusayn. 2018/1397. *Ḥuqūq-i Jazā-yi Ikhtisāṣī. Tehran: Intishārāt Mīzān.*
53. Muḥammadī Rey Shahrī, Muḥammad. 2005/1384. *Mīzān al-Ḥikmah. 4<sup>th</sup>*. Qom: Dār al-Ḥadīth.
54. Muḥammadī Rey Shahrī, Muḥammad. 2015/1394. *Dars al-Khārij al-Fiqh. 2015/1394. Session 124.*
55. Muḥaqqīq Dāmād, Sayyid Muṣṭafā. 2003/1382. *Qawā‘id-i Fiqh-i Bakhsh-i Madanī. 10<sup>th</sup>*. Tehran: Markaz Nashr Islāmī.
56. Muḥaqqīq Dāmād, Sayyid Muṣṭafā. 2003/1382. *Qawā‘id-i Fiqh-i Bakhsh-i Jazā‘ī. 12<sup>th</sup>*. Tehran: Markaz Nashr Islāmī.
57. Mu‘īn, Muḥammad. 1992/1371. *Farhang-i Mu‘īn. Tehran: Intishārāt-i Amīr Kabīr.*
58. Mūsawī Bujnurdī, Sayyid Muḥammad. 2006/1385. *Qawā‘id-i Fiqhīyyi. Tehran: Intishārāt Majd.*
59. Muṭahhari, Murtaḍā (Shahīd Muṭahhari). 2011/1390. *Majmū‘ah Āthār. 7<sup>th</sup>*. Qom: Intishārāt Ṣadrā.
60. Nūrī, Ja‘far. 1993/1372. *Farhang-i Jāmi‘-yi Muḥīt-i Zīst. Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tehran.*
61. RahbarPūr, Muḥammad-Riḍā & NūrMuḥammadī, Ḥusayn. 2018/1397. *Chālīsh-hāyi Ḥuqūqī-Qaḍāyī Jurm-i Iṣṣād fī al-Arḍ dar Qānūn-i Mujāzāt-i Islāmī 1392. Pazūhīsh-i Ḥuqūq-i Keyfarī, 22, 225.*
62. Sayyid Imāmī, Kāwūs. 2010/1389. *Akhlāk-i Muḥīt-i Zīst. Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Imām Ṣādiq.*
63. Walīdī, Muḥammad. 1997/1376. *Ḥuqūq-i Jazā-yi Ikhtisāṣī dar Tafṣīl-i Qawā‘id-i Takhrīb. Tehran: Nashr-i Dād.*