Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection
EISSN: 2716-960X
PISSN: 1026-8952

Green Theology: Policy-Making for Green Space Development in Islamic and Christian Texts

Mohammad Sahhaf Kashani
Assistant Professor, Theology Department, Research Institute for Islamic Philosophy and Theology, Research Institute for Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran.
mskashani@chmail.ir

Article Info

Article Type: Research

Article history:

Received: 2026/05/10
Revised: 2026/08/16
Accepted: 2026/09/27
Online Publication: 2026/12/22

Keywords:
Green Theology;
Environmental Policy-Making;
Green Space Development;
Green Endowment;
Revival of Dead Lands;
Hima;
Responsible Stewardship;
Land Sabbath.

EXTENDED ABSTRACT

Escalating environmental crises—ranging from the destruction of vegetation cover and soil erosion to the decline of biodiversity—have demonstrated that nature conservation cannot be achieved solely through technical interventions and administrative regulations; rather, it requires ethical, legal, and institutional foundations. Beyond elucidating humanity's position in creation, the foundational texts of Islam and Christianity contain teachings regarding the cultivation of the earth, modes of resource utilization, and responsibility toward living creatures. Nonetheless, studies in this field have predominantly focused on individual ethics or the theological interpretation of nature, rarely demonstrating how these teachings can be translated into principles for public policy-making. The core problem of the present research is what capacities exist within Islamic and Christian texts for designing mechanisms to develop and preserve green spaces, what common or distinct foundations these capacities possess, and how a methodical link can be

Cite this article Sahhaf Kashani, M. (2026). Green Theology: Policy-Making for Green Space Development in Islamic and Christian Texts. *Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection*, *31*(4), pp. 1-32.
https://doi.org/10.22081/jpt.2026.73260.2295

© **The Author(s)**; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy
https://doi.org/10.22081/jpt.2026.73260.2295

established between historical decrees and narratives and contemporary environmental governance needs.

The present research has been conducted with a qualitative approach, using a descriptive-analytical method based on library study and comparative text analysis. In the Islamic section, Quranic verses, traditions (Hadiths), Nahj al-Balagha, and historical and jurisprudential instances concerning land, agriculture, endowment, and resource conservation were examined. In the Christian section, related themes in the Old and New Testaments were analyzed utilizing exegetical and research literature. Data were categorized around axes such as the status of nature, human responsibility, supportive and financial instruments, the regulation of usufruct rights, the protection of common-pool resources, and the limitation of destruction, followed by a comparative analysis of their policy implications. The research examines the normative capacity of the texts and does not claim a field test of the efficacy of the proposed policies.

The primary objective of the research is to elucidate a comparative framework of "Green Theology" that explains the linkage between religious foundations and the practical mechanisms of green space development. Specifically, the study endeavors to identify legal, economic, and social tools extractable from the Islamic tradition; clarify the principles of stewardship, land sabbath, distributive justice, and the intrinsic value of creation within the Christian tradition; and demonstrate their points of convergence and divergence to inspire indigenous policies for environmental conservation and restoration.

The findings of the research indicate that in Islamic texts, nature is not merely a resource for livelihood, but a divine sign and an arena of human responsibility. On this basis, a set of complementary mechanisms for environmental policy-making is identifiable. First, traditions encouraging agriculture and tree-planting present farming as a beneficial, clean activity endowed with spiritual reward. This approach serves as a cultural underpinning for supporting production, increasing vegetation cover, and strengthening food security. Second, the principle of "reviving dead lands", by linking usufruct rights and—under certain jurisprudential conditions—land ownership to developmental action, strengthens the incentive to return abandoned lands to the production cycle. Third, "Green Endowment" provides the possibility of preserving the core assets of properties such as gardens, palm groves, and water sources, dedicating their yields to public use. Imam Ali's will concerning the preservation of endowed assets and safeguarding palm saplings is a clear exemplar of linking natural asset management with long-term commitment.

Fourth, supporting the agents of development is formulated in the form of prohibiting oppression against farmers and emphasizing the precedence of land cultivation over tax collection (kharaj); such that in Imam Ali's covenant to Malik al-Ashtar, the sustainability of public revenue is rendered dependent upon land development. Fifth, the institution of Hima (protected pasture) provides a model for preserving rangelands and regulating the use of common-pool resources with regard to public interest, creating constraints against arbitrary and monopolistic enclosure. Sixth, agricultural zakat and the prohibition of extravagance link the exploitation of land with social responsibility and the observance of the rights of the needy. Seventh, the rule of "No Harm" in the story of Samurah ibn Jundab's tree demonstrates that private usufruct of trees and land cannot nullify the security and rights of others; hence, it possesses argumentative capacity for regulating conflicting rights in urban green spaces.

Alongside these mechanisms, traditions concerning the avoidance of polluting waterways, public thoroughfares, and shade areas emphasize the hygiene of shared spaces. The report of planting a grapevine in place of a cut-down tree can also inspire the compensation and replacement of vegetation cover, although by itself it is insufficient to prove a general legal obligation. Furthermore, instructions concerning the avoidance of unnecessary tree felling, the burning of fields, and the use of poison in enemy territory delineate ethical boundaries regarding harm to natural resources during armed conflicts. Consequently, Islamic teachings transcend individual encouragement and possess policy capacity at the levels of economic support, property regulation, preservation of common resources, social justice, and curb on destruction.

In Christian texts, the central emphasis is on "responsible stewardship": humanity is commanded in the Garden of Eden to work and keep it, binding utilization with care. The ordinance of the "Land Sabbath" prescribes periodic cessation of cultivation; gleaning laws and the Year of Jubilee similarly link the enjoyment of produce and land with the rights of the needy and limits on the concentration of ownership. The prohibition against cutting fruit-bearing trees during military siege raises the protection of biological resources even in a state of war. Moreover, the description of creation as "very good," the imagery of the "groaning of creation," and the hope for a new creation provide a theological foundation for valuing nature and striving to repair its damages.

The comparative conclusion demonstrates that both traditions restrict the view of nature as an unconstrained human asset and highlight human responsibility toward creation. The primary emphasis differs across the

reviewed texts: in the Islamic section, the diversity of jurisprudential, financial, and institutional tools is more prominent; in the Christian section, the principles of stewardship, land sabbath, and the value of creation hold a stronger place. Therefore, "Green Theology" can serve as an inspiring foundation for formulating indigenous policies such as environmental endowment, the revival of barren lands, rangeland preservation, support for farmers, and compensatory remediation of destruction; naturally, translating these capacities into law and executive programs requires independent jurisprudential and legal examination alongside the evaluation of social and environmental impacts.

نقد و نظر
درفلسفه و کلام
EISSN: ۲۷۱۶-۹۶۰X
PISSN: ۱۰۲۶-۸۹۵۲

الهیات سبز: سیاست‌گذاری توسعهٔ فضای سبز در متون اسلامی و مسیحی

محمد صحاف کاشانی

.استادیار، گروه الهیات، پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران
mskashani@chmail.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۰
تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۵/۲۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۷/۰۵
تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۱۰/۰۱

کلیدواژه‌ها:
سیاست‌گذاری زیست‌محیطی،
حکمرانی زیست‌محیطی،
وقف سبز،
حِمی (منطقهٔ حفاظت‌شده)،
سبّت زمین،
حقوق طبیعت،
فقه محیط‌زیست

چکیده

این پژوهش ظرفیت‌های سیاست‌گذارانهٔ متون بنیادین دین اسلام و مسیحیت را در حوزهٔ توسعه و حفاظت از فضای سبز در مواجهه با بحران‌های زیست‌محیطیِ معاصر بررسی می‌کند. این تحقیق با رویکردی توصیفی ـ تحلیلی و با روش مطالعهٔ کتابخانه‌ای انجام شده است. داده‌ها ازطریق تحلیل محتوای کیفی متون اولیه (قرآن و منابع حدیثی، عهد عتیق و عهد جدید در مسیحیت) استخراج شده و به‌صورت تطبیقی مورد واکاوی قرار گرفته‌اند. مسئلهٔ محوری این است که چگونه این سنت‌های دینی فراتر از توصیه‌های اخلاقی، اصول و سازوکارهای مشخصی برای حکمرانی زیست‌محیطی ارائه می‌دهند. تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که هر دو سنت، دارای مدل‌های نظام‌مند برای سیاست‌گذاری هستند و طبیعت را امانتی الهی می‌دانند. در سنت اسلامی، اصل «خلافت انسان بر زمین» به سیاست‌های عملی ترجمه شده است. این سیاست‌ها شامل وقف سبز به‌عنوان ابزاری برای ایجاد سرمایه‌های طبیعی پایدار و تخصیص منافع آن برای اهداف عام‌المنفعه؛ احیا اراضی موات سیاستی برای اعطای مالکیت مبتنی بر کار مولد و آبادانی زمین‌های بایر؛ حِمی الگوی مناطق حفاظت‌شده استراتژیک برای جلوگیری از بهره‌کشی بی‌رویه؛ و حمایت از کشاورزان ازطریق عدالت مالیاتی و منع ظلم، برای تضمین آبادانی بلندمدت است. در سنت مسیحی، مبانی الهیاتی بر چهار محور اصلی استوار است: نخست، اصل «مباشرت مسئولانه» که انسان را به‌عنوان «نگاهدارنده و کارکننده» در باغ عدن تعریف می‌کند؛ دوم، اصل «سبّت زمین» است که «حق استراحت»

استناد: صحاف کاشانی، محمد. (۱۴۰۵). الهیات سبز: سیاست‌گذاری توسعهٔ فضای سبز در متون اسلامی و مسیحی. نقدونظر، ۳۱(۴)، صص ۱-۳۲.
https://doi.org/10.22081/jpt.2026.73260.2295

ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۴۰۵ © «نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند»

قانونی را برای طبیعت به رسمیت می‌شناسد؛ سوم، اصل «ارزش‌گذاری ذاتی» است که آفرینش را به‌عنوان امری «بسیار نیکو» اعلام می‌کند و حفاظت از آن را ضرورتی الهیاتی می‌داند؛ و چهارم، اصل «منع تخریب در جنگ» است که قطع درختان میوه‌دار در محاصرهٔ نظامی را به‌مثابهٔ اصلی اخلاقی ـ حقوقی تحریم می‌کند. این متون مقدس دارای ظرفیتی بالا برای الهام‌بخشی به مدل‌های بومی و پایدارِ توسعهٔ فضای سبز در جوامع امروز هستند.

مقدمه

عصر انسان‌محور، بشریت را با تناقضی عمیق مواجه ساخته است: در عین دستیابی به توان بی‌سابقه برای تصرف در طبیعت، با بحران‌های هم‌افزا و نظام‌مند ـ از تغییرات اقلیمی و جنگل‌زدایی تا فروپاشی تنوع زیستی ـ روبه‌رو شده است که خود، شالودهٔ حیات تمدنی را تهدید می‌کند. در واکنش به این وضعیت، «سیاست‌گذاری سبز» به‌مثابهٔ ضرورتی راهبردی، در کانون حکمرانی مدرن قرار گرفته است.

ادیان ابراهیمی، به‌ویژه اسلام و مسیحیت، تنها مجموعه‌ای از توصیه‌های اخلاقی فردی نیستند، بلکه حاملان جهان‌بینی‌های جامعی هستند که می‌توانند مبانی نظری و چارچوب‌های عملی برای «الهیات سیاسی محیط‌زیست» را فراهم آورند. مسئلهٔ محوری این پژوهش، فراتررفتن از سطح «اخلاق زیست‌محیطی» و ورود به حوزهٔ «سیاست‌گذاری زیست‌محیطی» است. مقصود از «سیاست‌گذاری سبز»، تنها قوانین و مقررات دولتی نیست، بلکه اکوسیستمی جامع از کنش‌ها و ساختارهاست که شامل چارچوب‌های حقوقی، سازوکارهای اقتصادی، نهادهای اجتماعی و هنجارهای فرهنگی ریشه‌دار در جامعه می‌شود.

براین‌اساس، پرسش بنیادین نه در این است که آیا ادیان به طبیعت‌دوستی توصیه می‌کنند یا خیر، بلکه در این است که چگونه می‌توان از دل متون مقدس اسلامی و مسیحی، مدل‌هایی مشخص، نظام‌مند و قابل اجرا برای این اکوسیستم سیاست‌گذاری استخراج کرد؛ و آیا این متون از ظرفیت ارائهٔ یک «نظریهٔ دینی دولت» در حوزهٔ محیط‌زیست برخوردارند؟

ادبیات پژوهشی موجود، اگرچه گام‌های ارزشمندی در حوزهٔ «الهیات خلقت» در مسیحیت و «فقه محیط‌زیست» در اسلام برداشته است، اما عمدتاً در دو سطح، متوقف مانده است: یا به تحلیل‌های کلامی ـ اخلاقی بسنده کرده و یا به استنباط احکام فقهی خرد پرداخته است. جای خالی پژوهشی تطبیقی که به‌مثابهٔ پلی میان این دو سنت دینی عمل کرده است و به‌طور مشخص بر استخراج اصول حکمرانی متمرکز باشد، به‌وضوح احساس می‌شود. این تحقیق درصدد است با پرکردن همین خلأ معرفت‌شناختی، نشان دهد که چگونه می‌توان از آموزه‌های وحیانی به «سیاست‌گذاری مبتنی بر شواهد وحیانی» گذار کرد.

۱. مبانی و سازوکارهای سیاست‌گذاری سبز در پارادایم اسلامی

پارادایم الگووارهٔ اسلام در قبال محیط‌زیست، نظامی ساختارمند و راهبردی است که از توصیه‌های اخلاقی فردی فراتر می‌رود. در متون دینی و فقهی، مجموعه‌ای از اصول و سازوکارهای اجرایی، به این حکمرانی عینیت می‌بخشند. مفاهیمی چون حُرمت اسراف و تبذیر، اولویت‌بخشی به «احیا اراضی موات» (آبادسازی زمین‌های بایر)، سنت حسنهٔ «وقف سبز» برای توسعهٔ فضاهای عام‌المنفعه، تعیین «حِمی» (منطقهٔ حفاظت‌شده) برای جلوگیری از بهره‌کشی بی‌رویه، و تشویق مؤکد به غرس اشجار و زراعت، همگی اجزای سیاست‌گذاری کلان و تمدنی هستند. این سیاست‌ها بر سه پایهٔ عدالت زیست‌محیطی توزیع منصفانهٔ منابع، تعادل زیست‌محیطی (حفظ توازن در خلقت) و توسعهٔ پایدار (تأمین نیازهای نسل حاضر بدون به خطر انداختن توانایی نسل‌های آینده) استوار شده‌اند.

این فصل می‌کوشد با تحلیلی عمیق از این مبانی در قرآن، سنت و تجربه‌های تاریخی، تصویری نظام‌مند از الگوی مواجههٔ اسلام با مسئلهٔ توسعهٔ فضای سبز و حفاظت از زیست‌بوم ارائه دهد؛ الگویی که در آن، کنشگری زیست‌محیطی با جهان‌بینی توحیدی، مسئولیت‌پذیری اجتماعی و حکمت الهی پیوندی ناگسستنی دارد.

۱-۱. سیاست تشویقی توسعهٔ کشاورزی: از امنیت غذایی تا عبادت زیست‌محیطی

شالودهٔ هر سیاست‌گذاری‌ای جهان‌بینی بنیادین آن است. قرآن بارها پدیده‌های طبیعی را «آیات» یا نشانه‌هایی برای خردمندان می‌خواند. این نگاه، طبیعت را از یک منبع مادی صرف به یک «کتاب معرفت» و ابژه‌ای موضوعی برای «تفکر و تدبر» ارتقا می‌بخشد. خداوند متعال در سورهٔ بقره می‌فرماید:

«إِنَّ فِی خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّیْلِ وَالنَّهَارِ [...] لَآیَاتٍ لِقَوْمٍ یَعْقِلُونَ؛ بی‌گمان در آفرینش آسمان‌ها و زمین، و آمدوشد شب و روز، [...] نشانه‌هایی برای مردمی است که خرد می‌ورزند» (بقره، ۱۶۴). در این آیه، خداوند مؤمنان را به تدبر در آسمان و زمین فرا می‌خواند.

این جهان‌بینی، حفاظت از محیط‌زیست را از یک «سیاست دولتی» صرف به یک «تکلیف ایمانی» بدل می‌سازد. یکی از کلیدی‌ترین و مؤثرترین سیاست‌های اسلام در

راستای توسعهٔ فضای سبز، تشویق مستمر و نظام‌مند به کشاورزی و درختکاری است. این سیاست راهبردی، مؤمنان را فرامی‌خواند تا با بهره‌گیری از هر فرصت و توانی، در فرایند آبادانی زمین (عمارت الارض) و افزایش پوشش گیاهی، مشارکت فعال داشته باشند. این امر تنها کنشی اقتصادی نیست، بلکه ابعاد تمدنی، امنیتی و عبادی عمیقی را در بر می‌گیرد که به تضمین «امنیت غذایی» و استقلال اقتصادی جامعه می‌انجامد.

پیامبرﷺ بنابر نقل، در پاسخ به پرسشی دربارهٔ برترین نوع دارایی، کشاورزی را در صدر قرار می‌دهند: «زَرْعٌ زَرَعَهُ صَاحِبُهُ وَ أَصْلَحَهُ؛ کِشتی است که صاحبش آن را کاشته و پرورش داده است» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ص ۲۹۱).

این آموزه‌ها «اصل حمایت» را در نظام حقوقی اسلام بنیان می‌نهند. براساس این اصل، سیاست‌های عمومی (ازجمله قوانین مالیاتی، تخصیص آب و کاربری اراضی) باید در جهت تشویق و تسهیل کشاورزی تنظیم شوند، نه ایجاد موانع برای آن. این رویکرد، مبنایی برای تدوین «حقوق کشاورزی» است که امنیت شغلی و اقتصادی تولیدکنندگان را تضمین می‌کند. «انسان ایدئال» در این منظر، کنشگرِ فعال و آبادگر است که با کار روی زمین، استعدادهای به ودیعه نهاده‌شده در طبیعت را شکوفا می‌سازد. این عمل، مصداق بارز «شکر نعمت» و نوعی عبادت عملی است.

این سیاست تشویقی با عباراتی مؤکدتر، در روایاتی دیگر نیز آمده است: «اَحرِثوا فَإنَّ الحرثَ مُبَارَک؛ هر کس آب و خاک در اختیار داشته باشد و بااین‌حال به فقر دچار شود، خداوند او را از رحمت خود دور سازد» (متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ج۴، ص ۳۱).

در همین چارچوب، امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام مسئولیت فردی در قبال بهره‌برداری از منابع را به «تکلیفی» قطعی بدل می‌سازند: «مَنْ وَجَدَ مَاءً وَ تُرَاباً ثُمَّ افْتَقَرَ فَأَبْعَدَهُ اللَّهُ؛ هر کس آب و خاک در اختیار داشته باشد و بااین‌حال به فقر دچار شود، خداوند او را از رحمت خود دور سازد» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۵).

این آموزه، «حق مالکیت» بر زمین را به «وظیفهٔ آبادانی» آن گره می‌زند. فقر در کنار امکانات تولیدی، نتیجهٔ «تقصیر» و کوتاهی در انجام وظیفه است. براساس این منطق، رهاکردن زمین کشاورزی مستعد، تضییع سرمایهٔ زیست‌بومی جامعه است و حاکمیت مجاز به وضع سیاست‌های تنبیهی همچون «مالیات بر اراضی بایر» است.

نگاه ارزشی به حفظ و توسعهٔ فضای سبز تا آنجا پیش می‌رود که حتی فروش آن نیز امری ناپسند تلقی می‌شود، مگر آنکه با سرمایه‌گذاری دوباره در همین حوزه همراه باشد. امام باقر علیه‌السلام می‌فرمایند: «مُشتَرِی العُقدَهِ مرزوق و بائعها ممحوق؛ هرکس مزرعه‌ای بخرد، خدا او را روزی می‌دهد و هرکس بفروشد، مال او محو شده است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص ۹۲). در نهایت، امام صادق علیه‌السلام جایگاه این عمل را در منظومهٔ ارزشی اسلام به اوج می‌رساند: «إِزْرَعُوا وَ اغْرِسُوا وَ اللَّهِ مَا عَمِلَ النَّاسُ عَمَلًا أَحَلَّ وَ لَا أَطْيَبَ مِنْهُ؛ زراعت کنید و درخت بکارید؛ به خدا سوگند، مردم هیچ کاری حلال‌تر و پاکیزه‌تر از کشاورزی و درختکاری انجام نداده‌اند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص ۲۶۰). همچنین ایشان می‌فرمایند:

اَلزَّارِعُونَ كُنُوزُ اَلْأَنَامِ يَزْرَعُونَ طَيِّباً أَخْرَجَهُ اَللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ هُمْ يَوْمَ اَلْقِيَامَةِ أَحْسَنُ اَلنَّاسِ مَقَاماً وَ أَقْرَبُهُمْ مَنْزِلَةً يُدْعَوْنَ اَلْمُبَارَكِينَ؛ کشاورزان گنجینه‌های مردم‌اند؛ آنان محصولاتی پاکیزه را که خداوند عزوجل از زمین می‌رویاند، کشت می‌کنند و در روز قیامت، از نظر جایگاه، برترین مردم و از حیث منزلت، نزدیک‌ترین آنان خواهند بود و «مبارکان» خوانده می‌شوند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص ۲۶۱).

این روایات، سیاست حفظ کاربری اراضی سبز را تشویق می‌کند و از تبدیل آن‌ها به کاربری‌های دیگر برحذر می‌دارد.

بدین‌ترتیب، سیاست اسلام در این حوزه، سیاستی تشویقی، حمایتی و ارزش‌مدار است که در آن، آبادانی زمین راهی برای نیل به توسعه‌ای پایدار و عدالت‌محور است.

۱-۲. سیاست جنگل‌کاری و تکثیر سرمایهٔ طبیعی

سده‌ها پیش از آنکه مفاهیمی چون «توسعهٔ پایدار» یا «سرمایهٔ طبیعی» در گفتمان جهانی شکل گیرد، در تمدن اسلامی، سندی حقوقی ـ الهیاتی تدوین شد که می‌توان آن را «منشور راهبردی توسعهٔ جنگل» نامید. این سند، وصیت‌نامهٔ امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام دربارهٔ اموال وقفی خویش است؛ متنی که در آن، حفاظت از محیط‌زیست و توسعهٔ فضای سبز نه توصیه‌ای اخلاقی، بلکه در قالب شروط حقوقیِ الزام‌آور برای نسل‌های آینده صورت‌بندی می‌شود.

در این وصیت‌نامه، امام علیه‌السلام دستورالعملی مشخص و مترقی را برای مدیریت باغ‌های نخل خود صادر می‌کند:

هَذَا مَا أَمَرَ بِهِ عَبْدُ اللهِ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فِي مَالِهِ، ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللهِ، لِيُولِجَهُ بِهِ الْجَنَّةَ، وَ يَعْطِيَهُ بِهِ الْأَمَنَةَ [...] وَ يَشْتَرِطُ عَلَى الَّذِي يَجْعَلُهُ إِلَيْهِ أَنْ يَتْرُكَ الْمَالَ عَلَى أُصُولِهِ، وَ يُنْفِقَ مِنْ ثَمَرِهِ حَيْثُ أُمِرَ بِهِ [...] وَ أَلَّا يَبِيعَ مِنْ أَوْلَادِ نَخِيلِ هَذِهِ الْقُرَى وَدِيَّةً حَتَّى تُشْكِلَ أَرْضُهَا غِرَاساً؛ این فرمانی است که بنده خدا، علی بن ابی‌طالب، امیر مؤمنان، درباره اموال خویش صادر کرده است؛ به انگیزه جلب رضای خداوند، تا خداوند به‌واسطه آن، وی را به بهشت وارد سازد و از امنیت و آرامش برخوردار گرداند [...] و بر کسی که سرپرستی این اموال را به او می‌سپارد، شرط می‌کند که اصل اموال را حفظ کند و درآمد و محصولات آن را در مواردی که دستور داده شده است، به مصرف برساند [...] و هیچ‌یک از نهال‌های جوان نخل این آبادی‌ها را نفروشد، تا آنکه زمین‌هایشان چنان از نخل‌های کاشته‌شده پوشیده شود که تشخیص بخش‌های مختلف آن دشوار گردد (نهج‌البلاغه، نامهٔ ۲۴).

این سند یک وقف‌نامه است و شرط ذکرشده، یک «شرط ضمن عقدِ» الزام‌آور برای متولیان وقف در همهٔ زمان‌هاست. این نشان می‌دهد که چگونه می‌توان از ابزارهای «حقوق خصوصی» (وقف) برای تحقق اهداف «سیاست عمومی» (توسعهٔ پایدار و جنگل‌کاری) بهره برد. متولی وقف به‌لحاظ قانونی، موظف به اجرای این سیاست تکثیر و توسعه است.

می‌توان به دیگر نمونه‌های تاریخی وقف برای اهداف زیست‌محیطی در صدر اسلام اشاره کرد. موقوفاتی برای کاشت درخت در مسیر کاروان‌ها، تأمین آب برای حیوانات و پرندگان، یا ایجاد باغ‌های عمومی، همگی نشان‌دهندهٔ فرهنگی ریشه‌دار هستند، ازجمله در احوالات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله آمده است که از اموال مخیریق یهودی ـ که زمین‌ها و باغ‌هایش را پیش از مرگ به پیامبر اکرم سپرد و در جنگ احد به شهادت رسید ـ برای صدقات به نیازمندان استفاده می‌کردند (سمهودی، ۱۴۱۹ق، ج۳، ص ۱۵۱). امروزه می‌توان از ابزارهای مالی اسلامی مانند صکوک وقفی (اوراق بهادار وقفی) برای تأمین مالی پروژه‌های بزرگ احیای جنگل‌ها یا توسعهٔ فضای سبز شهری استفاده کرد. در این مدل، اصل پروژه (مثلاً جنگل) به‌عنوان دارایی وقفی برای همیشه حفظ و توسعه می‌یابد.

۱-۳. سیاست حمایت از عاملان توسعهٔ فضای سبز

سیاست‌های توسعهٔ فضای سبز بدون حمایت از عاملان و مجریان آن ـ یعنی کشاورزان ـ در حد نظریه‌ای روی کاغذ باقی خواهند ماند. در پارادایم حکمرانی اسلامی، کشاورز تنها تولیدکنندهٔ اقتصادی نیست، بلکه «متولی زیست‌محیطی» است؛ ازاین‌رو، هرگونه ظلم یا بی‌عدالتی در حق او، تضعیف شالوده‌های امنیت و توسعهٔ پایدار کل جامعه تلقی می‌شود. اگر کشاورز احساس امنیت و عدالت نکند، از تولید دست می‌کشد و حیات سبز سرزمین به قهقرا می‌رود.

براین‌اساس، نظام حقوقی و سیاسی اسلام، سیاست‌های حمایتیِ روشنی را برای تضمین حقوق این قشرِ کلیدی وضع کرده است. این حمایت، بیش از هرچیز، در حوزهٔ «عدالت مالیاتی» و جلوگیری از ظلم حاکمیت تجلی می‌یابد. در این راستا، رسول اکرمﷺ در دستوری راهبردی به امیرالمؤمنین علی‌ؑ چنین می‌فرمایند: «يَا عَلِيُّ لَا يَظْلِمُ الْفَلَّاحُونَ بِحَضْرَتِكَ وَلَا يَزْدَادُ عَلَى أَرْضٍ وَضَعْتَ عَلَيْهَا؛ ای علی، مبادا در حضور تو به کشاورزان ستم شود و بر زمینی که برای آن خراجی تعیین کرده‌ای، مبلغی بیش از میزان مقرر تحمیل گردد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص ۲۸۴). این نگاه، بعدها در عهدنامهٔ امام علی‌ؑ به مالک اشتر (والی مصر)، به یک دکترین اقتصادی ـ سیاسی کامل تبدیل شد. ایشان با نگاهی عمیق و آینده‌نگر، اولویت‌های دولتی توسعه‌گرا را چنین ترسیم می‌کنند:

> وَ لْيَكُنْ نَظَرُكَ فِي عِمَارَةِ الْأَرْضِ أَبْلَغَ مِنْ نَظَرِكَ فِي اسْتِجْلَابِ الْخَرَاجِ، لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يُدْرَكُ إِلَّا بِالْعِمَارَةِ. وَ مَنْ طَلَبَ الْخَرَاجَ بِغَيْرِ عِمَارَةٍ أَخْرَبَ الْبِلَادَ، وَ أَهْلَكَ الْعِبَادَ؛ باید توجه تو به آبادانی زمین، بیش از اهتمامت به گردآوری خراج و مالیات باشد؛ زیرا خراج جز از راه آبادانی به دست نمی‌آید. هر کس بدون توجه به آبادانی، در پی دریافت خراج باشد، سرزمین‌ها را ویران و مردم را نابود می‌سازد (نهج‌البلاغه، نامهٔ ۵۳).

این دو فرمان، نظریهٔ جامع در «اقتصاد سیاسی توسعه» را بنیان می‌نهند:

دستور پیامبرﷺ: ظلم به کشاورزان را به‌لحاظ حقوقی، «ممنوع» و «جرم» اعلام می‌کند؛ امری که «حق مکتسبه‌ای» را برای قشر کشاورز در برابر دولت ایجاد می‌کند و امنیت شغلی و قضایی آنان را تضمین می‌نماید.

کلام امام علی علیه‌السلام: اصلی بنیادین در «سیاست مالی پایدار» است که «توسعه» را بر «درآمد» مقدم می‌شمارد. دولت حق ندارد برای تأمین نیازهای کوتاه‌مدت خود، با فشار مالیاتی، انگیزهٔ تولید و سرمایه‌گذاری بلندمدت را از بین ببرد. این نگرش، قرن‌ها پیش به این حقیقت اشاره دارد که رونق اقتصادی و پایه‌های تولید، منبع اصلی درآمدهای پایدار دولت است.

این رویکرد، فلسفهٔ وجودی دولت را بازتعریف می‌کند. دولت «ماشین استخراج ثروت» نیست، بلکه «بسترساز آبادانی» است.

۱-۴. سیاست احیا اراضی موات

در مبانی حقوقی اسلام برای مبارزهٔ هم‌زمان با تخریب سرزمین و نابرابری اجتماعی، اصل «احیاء اراضی موات» (آبادسازی زمین‌های متروک) قدرتمند و ظریف است. این سیاست، با ایجاد «رقابتی سازنده»، افراد و گروه‌ها را به آبادانی زمین‌های رهاشده فرامی‌خواند و در ازای آن، مشروع‌ترین حق یعنی «مالکیت مبتنی بر کار» را به ایشان اعطا می‌کند.

این اصل بنیادین که ازسوی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله اعلان شد، مالکیت اولیهٔ اراضی بایر را به حاکمیت اسلامی می‌سپارد؛ اما بی‌درنگ این حق را به مردم تفویض می‌کند:

«مَوْتَانُ الْأَرْضِ لِلَّهِ وَ لِرَسُولِهِ، فَمَنْ أَحْيَا مِنْهَا شَيْئاً فَهُوَ لَهُ؛ زمین‌های موات و آبادنشده از آنِ خدا و پیامبر اوست؛ پس هر کس بخشی از این زمین‌ها را آباد کند، آن بخش از آنِ او خواهد بود» (ابن‌ابی‌الجمهور احسائی، ۱۴۰۵ق، ج۳، ص ۴۸۰؛ سیوطی، ۱۴۰۱ق، ج۲، ص ۶۵۸).

این قاعده ازسوی پیشوایان دین نیز تأیید و تنفیذ شده است، چه برای اشخاص «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ؛ هر کس زمین مواتی را آباد کند، آن زمین از آنِ او خواهد بود» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۰۱، ص ۲۵۵) و چه برای گروه‌ها «أَيُّمَا قَوْمٍ أَحْيَوْا شَيْئًا مِنَ الْأَرْضِ أَوْ عَمَرُوهَا فَهُمْ أَحَقُّ بِهَا؛ هر گروهی از مردم که بخشی از زمین را احیا یا آباد کنند، نسبت به آن زمین سزاوارتر و دارای حق تقدم خواهند بود» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۷، ص ۱۴۹).

قاعدهٔ احیا با پیوندزدن «مالکیت» به «آبادگری»، مانع انحصار اراضی و شکل‌گیری مالکیت راکد می‌شود. این سیاست ازطریق ایجاد حق تملک بر پایهٔ کار، به توزیع عادلانهٔ

ثروت و اصلاحات ارضی درون‌زا کمک می‌کند و با تشویق به آبادانی مناطق بایر، سبب توسعهٔ متوازن سرزمینی و مدیریت مهاجرت می‌شود. در واقع، این مکانیسم خودکار، زمین‌های رهاشده را به نفع تولید و گسترش فضای سبز، به چرخهٔ اقتصاد بازمی‌گرداند.

فقیهان اقداماتی نظیر کاشت نهال، حفر چاه یا قنات، و یا آماده‌کردن زمین برای زراعت و آبادانیِ آن را از مصادیق روشن احیا دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۷، صص ۱۵۲-۱۵۱؛ حلی، ۱۴۱۰ق، ج۱، صص ۳۴۸-۳۴۹).

۱-۴-۱. پاداش مضاعف: از منفعت مادی تا صدقهٔ اکولوژیک

اسلام، افزون‌بر پاداش مادیِ مالکیت، افقی معنوی نیز برای این‌گونه فعالیت‌ها در نظر گرفته است. پیامبر اکرمﷺ می‌فرمایند: «سِتُّ خِصَالٍ يَنْتَفِعُ بِهَا الْمُؤْمِنُ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهِ: [...] وَغَرْسٌ يَغْرِسُهُ؛ شش چیز است که مؤمن پس از مرگ خود نیز از آن‌ها بهره‌مند می‌شود: [...] و درختی که می‌کارد» (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ص ۲۳۳).

این بیان به «دارایی معنوی» و «صدقهٔ جاریه» برای مالک اشاره دارد. این اصل، مبنای اخلاقی قدرتمند برای کشاورزی سازگار با محیط‌زیست و حفظ تنوع زیستی فراهم می‌آورد.

در جمع‌بندی، اصل احیا اراضی موات با درهم‌تنیدن هوشمندانهٔ انگیزهٔ شخصی (کسب مالکیت)، منفعت عمومی (توسعه و امنیت غذایی)، مسئولیت فردی (تکلیف به آبادانی) و پاداش معنوی (اجر و صدقه)، الگویی جامع و بی‌بدیل برای توسعهٔ پایدار ارائه می‌دهد.

۱-۵. سیاست جبران و جایگزینی فضای سبز

در نظام حقوقی اسلام، حفاظت از فضای سبز چنان اهمیتی دارد که حتی در موارد اضطرار نیز تخریب آن تابع قواعدی سختگیرانه است. این نظام بر دو اصل مکمل استوار است: ۱) حرمت قطع درخت بدون ضرورت قطعی؛ ۲) تکلیف به جبران و جایگزینی پس از قطع. این رویکرد که می‌توان آن را سیاست «عدم اضرار خالص به زیست‌بوم» نامید، تضمین می‌کند که سرمایهٔ طبیعی جامعه در درازمدت کاهش نیابد.

این اصل در سیرهٔ پیشوایان دین مشهود است. از امام کاظمؑ نقل شده است که چنین

رفتار کردند: «قَدْ قَطَعَ أَبُو الْحَسَنِ علیه‌السلام سِدْرًا وَغَرَسَ مَكَانَهُ عِنَبًا؛ ابوالحسن علیه‌السلام درخت سدری را قطع کرد و به‌جای آن، تاک انگور کاشت» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، صص ۲۶۴-۲۶۵).

این روایت، اصل «جایگزینی فوری» را بنا می‌نهد. قطع درخت عملی مستقل و پایان‌یافته نیست، بلکه فاز اول فرایندی دومرحله‌ای است که فاز دوم و تکمیل‌کنندهٔ آن، کاشت جایگزین است. این می‌تواند مبنای حقوقی برای الزام قانونی به «جبران زیست‌محیطی» در پروژه‌های عمرانی مدرن باشد.

۱-۶. سیاست حفاظت از زیست‌بوم در وضعیت منازعات مسلحانه

پارادایم اخلاقی ـ حقوقی اسلام، حتی در شرایط جنگ و مخاصمه، زنجیره‌ای از محدودیت‌ها را برای حفاظت از حیات و محیط‌زیست وضع می‌کند. این رویکرد، جنگ را نه یک خشونت بی‌قاعده، بلکه یک «کنش حقوقی مقید» می‌داند. حفاظت از طبیعت چنان اهمیتی دارد که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله پیش از اعزام نیروها، آن را به‌عنوان فرمان نظامی صریح ابلاغ می‌کردند:

> سِيرُوا بِاسْمِ اللهِ وَ بِاللهِ وَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَ عَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللهِ [...] وَ لَا تَقْطَعُوا شَجَرَةً إِلَّا أَنْ تُضْطَرُّوا إِلَيْهَا؛ به نام خدا، با توکل بر خدا، در راه خدا و بر آیین رسول خدا حرکت کنید [...] و هیچ درختی را قطع نکنید، مگر آنکه به قطع آن ناگزیر باشید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص ۲۷).

این دستورالعمل، اصل کلی «حرمت تخریب محیط‌زیست» را در «حقوق جنگ اسلامی» بنا می‌نهد؛ به‌طوری که هرگونه اقدام متقابل، مستلزم اثبات «اضطرارِ قطعی» خواهد بود. این نگاه، طبیعت و منابع آن را «موجودیت ثالث» و غیررزمنده تلقی می‌کند که حتی اگر در سرزمین دشمن قرار داشته باشد، دارای حرمت و حق حیات است.

این اصل کلی، با دستورات مشخص‌تری تکمیل می‌شود که هرگونه استفاده از «تاکتیک زمین سوخته» را ممنوع می‌سازد. حضرت در باب قواعد جنگ می‌فرماید:

> [...] لَا تَغْدِرُوا وَ لَا تَغُلُّوا وَ لَا تُمَثِّلُوا وَ لَا تَقْتُلُوا وَلِيداً [...] وَ لَا تُحْرِقُوا النَّخْلَ وَ لَا تُغْرِقُوهُ بِالْمَاءِ وَ لَا تَقْطَعُوا شَجَرَةً مُثْمِرَةً وَ لَا تُحْرِقُوا زَرْعاً؛ [...] پیمان‌شکنی نکنید، در غنائم خیانت نورزید، بدن کشته‌شدگان را مُثله نکنید و کودکی را نکشید [...] و

درختان خرما را نسوزانید و آن‌ها را در آب غرق نکنید، هیچ درخت میوه‌داری را قطع نکنید و کشتزارها را به آتش نکشید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص ۲۹).

در اوج این سیاست‌گذاری، پیامبر اسلامﷺ استفاده از سلاح‌های کشتارجمعی و آلوده‌کنندهٔ محیط‌زیست را به‌صراحت ممنوع اعلام می‌کنند: «نَهَی رَسُولُ اللهِﷺ أَنْ یُلْقَی السُّمُّ فِی بِلَادِ الْمُشْرِکِینَ؛ رسول خداﷺ از ریختن سم در سرزمین‌های مشرکان نهی فرمودند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص ۲۸؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۶، ص ۱۴۳).

این دستورات، سنگ بنای حقوق محیط‌زیست در مخاصمات مسلحانه است و به‌روشنی، اصولی چون تفکیک میان اهداف نظامی و غیرنظامی (شامل طبیعت) و تناسب را به رسمیت می‌شناسد. نهی از «سم»، ممنوعیت پیشامدرن برای سلاح‌های شیمیایی و بیولوژیکی و هسته‌ای است که به‌دلیل ماهیت غیرقابل کنترل و تأثیرات بلندمدت بر اکوسیستم، نامشروع تلقی می‌شود. این اصول، قرن‌ها بعد در پروتکل‌های کنوانسیون ژنو (به‌ویژه پروتکل اول ۱۹۷۷) مورد تأکید قرار گرفتند (International Committee of the Red Cross [ICRC], 1977).

۱-۷. سیاست تأسیس مناطق حفاظت‌شده (حِمی)

نظام سیاست‌گذاری اسلامی باهدف پیشگیری از «تراژدی منابع مشترک»، سازوکار حقوقی «حِمی» را بنیان نهاد. حِمی به معنای منطقه‌ای است که به حکم حاکم اسلامی، به‌عنوان «منطقهٔ حفاظت‌شده» تعیین شده است و بهره‌برداری بی‌رویه از آن ممنوع اعلام می‌شود. این نهاد، نمایانگر یک درک پیشامدرن از مفاهیم «سرمایهٔ طبیعی» و «مدیریت پایدار بازده» است.

این سیاست در سنت نبوی، برای حفاظت از مراتع استراتژیک به کار گرفته می‌شد؛ مراتعی که عمدتاً به چراگاه دام‌های بیت‌المال (مانند شتران زکات) و اسب‌های دفاعی اختصاص می‌یافت. نمونهٔ بارز تاریخی آن، «حِمی النَّقِیع» است، آن‌گونه که روایت شده است: «أَنَّ النَّبِیَّﷺ حَمَی النَّقِیع؛ پیامبر اکرمﷺ منطقه نقیع را به‌عنوان چراگاه حفاظت‌شده قرار دادند» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ح ۲۳۷۰).

حِمی یک مقولهٔ حقوقی متمایز ایجاد می‌کند و به دولت اختیار اعمال «حاکمیت بر کاربری اراضی» را می‌دهد. حاکم در اینجا نه به‌عنوان مالک، بلکه به‌مثابهٔ یک «امین» و

«متولی» منافع عمومی عمل می‌کند. منطق پشت این سیاست، اخلاق «مصلحت‌گرای جامعه‌محور» است. حفاظت از طبیعت در این موارد، به‌دلیل نقش حیاتی آن در تحقق عدالت اجتماعی و امنیت جمعی است. برای جلوگیری از سوءاستفاده از این اختیار، پیامبر اکرمﷺ قیدی مهم وضع کردند: «لَا حِمَى إِلَّا لِلّٰهِ وَلِرَسُولِهِ؛ هیچ‌کس جز خدا و پیامبرش حق ندارد چراگاهی را به‌صورت اختصاصی قرق کند» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ح ۲۳۷۰). این عبارت کوتاه، یک «اصل قانون اساسی» برای محدودکردن قدرت دولت در حوزهٔ محیط‌زیست است.

۱-۸. سیاست وقف فضای سبز

نهاد «وقف» در منظومهٔ حقوقی و اقتصادی اسلام، ابزاری چندوجهی است که کارکردهای آن به حوزه‌های «توسعهٔ پایدار» و «حفاظت از محیط‌زیست» نیز تسری می‌یابد. «وقف سبز» به معنای حبس دائمی دارایی طبیعی (باغ، زمین کشاورزی، منبع آب) و تخصیص منافع آن برای اهداف عمومی، یکی از مترقی‌ترین سازوکارهای حقوقی ـ اجتماعی برای آبادانی زمین و تضمین حقوق بین‌نسلی است. این سنت، تجلی عملی اصل «خلافت انسان بر زمین» و مسئولیت انسان در قبال آبادانی آن به شمار می‌آید.

سنت وقف سبز ریشه در عمل مستقیم پیامبر اسلامﷺ دارد. ایشان با دو اقدام کلیدی، الگوی تبدیل دارایی خصوصی و فضای طبیعی به منفعت عمومی و معنوی پایدار را بنا نهادند:

وقف باغ بِیرحاء: هنگامی که ابوطلحه انصاری محبوب‌ترین باغ خود را به پیامبرﷺ بخشید، ایشان بی‌درنگ آن را برای بهره‌مندی نیازمندان وقف کردند (بخاری، ۱۴۲۲ق، ح ۱۴۶۱). این درس راهبردی نشان می‌دهد که بهترین کاربری برای یک سرمایهٔ طبیعی ارزشمند، تبدیل آن به منبع پایدار برای خیر عمومی است.

تخصیص بقیع‌الغَرقَد: انتخاب این فضای سرسبز برای کاربری معنوی و عمومی، پیوندی نمادین میان حیات طبیعی و حیات معنوی برقرار کرد و یک نمونهٔ اولیه از «برنامه‌ریزی کاربری زمین» بود (سمهودی، ۱۴۱۹ق، ج۳، ص ۷۸).

اوج تجلی سیاست وقف سبز را می‌توان در سیرهٔ امیرالمؤمنین علی‌ؑ مشاهده کرد.

اقدامات ایشان نه یک رشته فعالیت‌های خیریهٔ پراکنده، بلکه یک «مدل نظام‌مند و قابل تکرار» برای توسعهٔ پایدار بود؛ مدلی که شامل چرخهٔ کاملِ احیا اراضی بایر (إحیاء الموات)، توسعهٔ زیرساخت آبی (حفر قنوات) و تولید ثروت (درخت‌کاری) و در نهایت به سرمایهٔ پایدار (وقف عام) تبدیل می‌شد. سیرهٔ عملی ایشان در حفر قنوات و احیای اراضی و سپس وقف آن‌ها در مکان‌هایی چون «یَنبُع»، «وادی القُری» و «اُذَینَه» بیان شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۹). درآمد حاصل از این موقوفات، مانند زمین بغیبغه، بخش قابل‌توجهی از نیازهای فقرا در جامعهٔ حجاز را تأمین می‌کرد (ابن‌شبّه، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۲۲۰).

وقف سبز یک نهاد حقوقی منحصربه‌فردی است که دارایی را از چرخهٔ مالکیت خصوصی و دولتی خارج می‌کند و آن را به یک «شخصیت حقوقی مستقل» با اهداف غیرانتفاعی تبدیل می‌نماید. این دارایی «حبس ابدی» است؛ یعنی غیرقابل فروش، غیرقابل ارث و مصون از مصادره است.



۱-۹. سیاست مالی سبز: اهرم اقتصادی توسعهٔ پایدار

در کنار سیاست‌های حقوقی و تشویقی، سازوکار اقتصادی قدرتمند و نظام‌مندی نیز در قالب «سیاست زکات بر محصولات کشاورزی» طراحی شده است که منافع دولت و جامعه را مستقیماً با سلامت و پایداری محیط‌زیست پیوند می‌دهد. این نهاد مالی، اهرمی اقتصادی است که حاکمیت را به‌طور ساختاری به حمایت از توسعهٔ باغ‌ها و مزارع ترغیب می‌کند.

در نظام مالی اسلام، بخش قابل‌توجهی از درآمدهای دولت که برای تحقق عدالت اجتماعی و حمایت از نیازمندان هزینه می‌شود، ازطریق زکات بر محصولات کشاورزی و باغی تأمین می‌گردد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۳، صص ۵۰۹-۵۱۱)؛ امری که پیوندی استراتژیک میان «پایداری فضای سبز» و «پایداری نظام تأمین اجتماعی» برقرار می‌سازد. براین‌اساس، دولتی که به‌دنبال انجام تکالیف اجتماعی خود است، به‌طور خودکار باید در پی تقویت زیرساخت‌های کشاورزی و حفاظت از فضاهای سبز مولد باشد.

شالودهٔ حقوقی این سیاست در قرآن کریم به‌صراحت بیان شده و پرداخت حق فقرا از محصولات زمین در روز برداشت، تکلیفی الزامی معرفی شده است:

«وَآتُوا حَقَّهُ یَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا یُحِبُّ الْمُسْرِفِینَ؛ و حقّ آن را روز

بهره‌برداری از آن بدهید، و زیاده‌روی مکنید که او اسرافکاران را دوست ندارد» (انعام، ۱۴۱).

در این مدل، سلامت و وسعت فضاهای سبز مستقیماً به افزایش درآمدهای دولت برای مصارف عمومی (به‌ویژه حمایت از فقرا) منجر می‌شود. این امر، دولت را از ناظری منفعل، به «کنشگری فعال» و «ذینفع» در توسعهٔ کشاورزی و باغداری تبدیل می‌کند؛ به‌گونه‌ای که حفاظت از محیط‌زیست، به ضرورتی اقتصادی برای دولت بدل می‌شود.

۱-۹-۱. مدیریت تعارض حقوق در فضای سبز

فقه اسلامی تعارضات میان حق مالکیت خصوصی بر فضای سبز و حقوق عمومی (مانند حق عبور و حق امنیت) را ازطریق قاعدهٔ مشهور «لا ضَرَرَ و لا ضِرار فی الاسلام؛ هیچ ضرر و ضرررسانی در اسلام مشروع نیست» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، صص ۲۹۲-۲۹۴؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۷، ص ۱۴۶) مدیریت می‌کند. این اصل حاکم، مبنای سیاست‌گذاری شهری در این حوزه است.

مطالعهٔ موردی کلاسیک «قضیهٔ سمرة بن جندب» این اصل را تبیین می‌کند: سمره بن جندب درخت نخلی در ملک یک مرد انصاری داشت و برای سرکشی به آن، بارها بدون اجازه وارد حریم خصوصی خانهٔ انصاری می‌شد و برای خانواده‌اش مزاحمت ایجاد می‌کرد. پیامبر اکرمﷺ پس از رد پیشنهادهای فروش یا بخشیدن درخت ازسوی سمره، برای رفع ضرر از خانوادهٔ انصاری، دستور به کندن درخت دادند و خطاب به سمره فرمودند: «إِنَّکَ رَجُلٌ مُضَارٌّ؛ تو مردی ضرررسان هستی» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص ۲۹۴، ح ۸؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ، ج۲۵، ص ۴۲۸، ح ۳۲۲۷۹).

این واقعه، اصلی بنیادین را در سیاست‌گذاری شهری بنا می‌نهد: حقوق مالکیت خصوصی مطلق نیست و درصورت تعارض با حقوق دیگران (مانند حق امنیت و حریم خصوصی) محدود می‌شود. این اصل مبنای حقوقی محکمی برای نهادهای مدیریت شهری فراهم می‌کند تا قوانینی را برای موارد زیر وضع نمایند:

- الزام مالکان به هرس‌کردن شاخه‌هایی که وارد حریم همسایه یا معابر عمومی می‌شوند؛
- ممنوعیت کاشت درختانی که ریشه یا ساختار آن‌ها به املاک مجاور آسیب می‌رساند؛

- صدور مجوز برای قطع درختان خطرآفرین در املاک خصوصی که امنیت عمومی را تهدید می‌کنند.

۱-۱۰. سیاست بهداشت فضاهای سبز

پایداری فضای سبز و محیط‌زیست علاوه‌بر کاشت و توسعه، به سیاست‌های نگهدارنده و حفاظتی نیز نیازمند است. در این راستا، سیرهٔ نبوی شامل «سیاست بهداشت عمومی» دقیق برای تضمین سلامت و پاکیزگی فضاهای مشترک شهری و روستایی است.

«وَلَا تُفْسِدُوا فِی الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا؛ و در زمین، پس از اصلاح آن، فساد مکنید» (اعراف، ۵۶).

این اصل کلی در سنت نبوی، به قوانین مشخص و کاربردی ترجمه می‌شود که از آلودگی محیط‌زیست، به‌ویژه در نقاط کلیدی آن، جلوگیری می‌کند. یکی از این قوانین، نهی از آلودن زیر درختان میوه‌دار است که هم منبع غذایی و هم محل استراحت هستند: «نهیان یتخلی الرجل تحت شجره مثمره» (متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ج۹، ص ۳۵۳).

اوج این سیاست‌گذاری را می‌توان در فرمانی مشاهده کرد که پیامبر اکرمﷺ در آن، آلوده‌کنندگان فضاهای حیاتی عمومی را مستوجب «لعن» ـ یعنی دوری از رحمت الهی و نفرت عمومی ـ معرفی می‌کنند:

قَالَ رَجُلٌ لِعَلِیٍّ بْنِ الْحُسَیْنِ علیه‌السلام أَیْنَ یَتَوَضَّأُ الْغُرَبَاءُ قَالَ یَتَّقِی شُطُوطَ الْأَنْهَارِ وَ الطُّرُقَ النَّافِذَةَ وَ تَحْتَ الْأَشْجَارِ الْمُثْمِرَةِ وَ مَوَاضِعَ اللَّعْنِ فَقِیلَ لَهُ وَ أَیْنَ مَوَاضِعُ اللَّعْنِ قَالَ أَبْوَابُ الدُّورِ؛ مردی از امام علی بن الحسین علیه‌السلام پرسید: افراد غریب و مسافر کجا می‌توانند قضای حاجت کنند؟ حضرت فرمودند: باید از کناره‌های رودخانه‌ها، راه‌های عمومی و پررفت‌وآمد، زیر درختان میوه‌دار و مکان‌هایی که موجب نفرین مردم می‌شود، پرهیز کنند. از ایشان پرسیده شد: مکان‌هایی که موجب نفرین می‌شود کجاست؟ فرمودند: درِ خانه‌های مردم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۳، ص ۱۵).

«اتَّقُوا الْمَلَاعِنَ الثَّلَاثَةَ: الْبَرَازَ فِی الْمَوَارِدِ، وَقَارِعَةِ الطَّرِیقِ، وَالظِّلِّ؛ از سه کاری که موجب لعنت و نفرین مردم می‌شود، بپرهیزید: قضای حاجت در محل‌های برداشت آب،

در مسیر راه‌های عمومی و در سایه‌گاه‌هایی که مردم از آن‌ها استفاده می‌کنند» (ابوداوود، ۱۴۳۰ق، ج۱، ص ۲۱).

این دستورات مبنای حقوقی محکمی برای جرم‌انگاری آلودن فضاهای عمومی فراهم می‌آورند. «منابع آب»، «مسیر اصلی» و «سایه» سه زیرساخت حیاتی زندگی اجتماعی به شمار می‌روند و هرگونه تعرض به آن‌ها ممنوع است. این اصل، الهام‌بخش قوانین مدرن شهرداری در زمینهٔ ممنوعیت ریختن زباله و حفظ پاکیزگی پارک‌ها و منابع آبی است.

۱-۱۱. سیاست گناه زیست‌محیطی

در پارادایم اسلامی، تخریب محیط‌زیست از سطح خطای مدیریتی فراتر می‌رود و به حوزهٔ «گناه» و «عصیان در برابر خالق» وارد می‌شود. این نگرش، چارچوبی سیاستی مبتنی بر «مسئولیت‌پذیری غایی» را بنیان می‌نهد که در آن، هرگونه آسیب به طبیعت مستوجب بازخواست الهی است.

این سیاست بر دو اصل استوار است:

- جایگاه انسان به‌عنوان امانت‌دار: در نگرش قرآن کریم، انسان‌ها برای مدتی از نعمت‌ها بهره‌مند می‌شوند و جانشین گذشتگان خود می‌گردند تا در این مهلت مقرر، میزان فضیلت و عمل ایشان در امتحانات دنیا سنجیده شود (انعام، ۱۳۲-۱۳۳؛ اعراف، ۱۲۹؛ هود، ۵۷؛ نور، ۵۵) و در نهایت، در برابر همهٔ نعمت‌هایی که دریافت کرده‌اند، بازخواست می‌شوند (تکاثر، ۸). پیامبر اکرمﷺ دنیا را «شیرین و سرسبز» (حُلْوَةٌ خَضِرَةٌ) توصیف می‌کنند و بیان می‌دارند که «خداوند شما را جانشین خود در آن قرار داده تا بنگرد چگونه رفتار می‌کنید» (مُسْتَخْلِفُكُمْ فيها) (مسلم، ۱۴۰۰، ج۴، ص ۲۰۹۸). انسان مالک مطلق طبیعت نیست، بلکه وکیلی است که باید از امانت الهی محافظت کند و در برابر صاحب آن پاسخ‌گو باشد.
- گسترهٔ مسئولیت‌پذیری در برابر تمام هستی: امیرالمؤمنین علی‌ؑ دایرهٔ مسئولیت انسان را به تمام اجزای غیرانسانی آفرینش تسری می‌دهند و می‌فرمایند: «اتَّقُوا اللهَ فِي عِبَادِهِ وَبِلَادِهِ، فَإِنَّكُمْ مَسْؤولُونَ حَتَّى عَنِ الْبِقَاعِ وَالْبَهَائِمِ؛ درباره بندگان خدا و سرزمین‌های او تقوای الهی پیشه کنید؛ زیرا شما حتی در برابر زمین‌ها و چهارپایان

نیز مسئول خواهید بود» (نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۶۷). براساس این فرمان، حتی یک قطعهٔ زمین یا یک حیوان نیز دارای «حق» است و انسان در برابر تضییع آن مسئول است.

۱-۱۱-۱. جرم‌انگاری تخریب فضای سبز (عذاب اخروی)

این سیاست با تعیین مجازات‌های اخروی برای تخریب‌کنندگان، ضمانت اجرایی پیدا می‌کند. قطع‌کردن درخت سدر به‌عنوان «سرمایهٔ اکولوژیک» کلیدی در اقلیم خشک، مستوجب عذابی سخت دانسته شده است: «مَنْ قَطَعَ سِدْرَة صَوَّبَ اللهُ رَأْسَهُ فی النَّارَ؛ هر کس درخت سدری را قطع کند، خداوند سر او را در آتش دوزخ فرو خواهد برد» (ابوداوود، ۱۴۳۰ق، ج۷، ص ۵۲۳، ح ۵۲۳۹). امام صادق علیه‌السلام این حکم را به همهٔ درختان میوه‌دار تعمیم می‌دهد و تخریب آن‌ها را زمینه‌ساز نزول عذاب الهی معرفی می‌کنند: «لَا تُقَطِّعُوا الثِّمَارَ فَیَبعَثَ اللهُ عَلَیْکُمُ الْعَذَابَ صَبّاً؛ درختان میوه‌دار را قطع نکنید که در این صورت، خداوند عذاب خود را به‌شدت بر شما فرو خواهد ریخت» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص ۲۶۴).

۱-۱۲. طراحی باغ اسلامی (سیاست فرهنگی و معنوی)

توصیف‌های قرآن از بهشت، همواره تصویری از باغ‌های سرسبز و پرآب است: «جَنَّاتٍ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ؛ باغ‌هایی که از زیر [درختانِ] آن‌ها جویبارها روان است» (بقره، ۲۵؛ آل‌عمران، ۱۵). این امر، یک الگوی ایدئال و «زیبایی‌شناسی معنوی» در ذهن مؤمن ایجاد می‌کند که الهام‌بخش معماری، شهرسازی و طراحی منظر است. «طراحی باغ در تمدن اسلامی، بازتابی زمینی از انگاره بهشت است. این باغ‌ها به‌مثابه فضاهای قدسی در قلب شهرها عمل می‌کردند تا تعادلی میان کالبد مادی شهر و نیازهای روحانی شهروندان ایجاد کنند» (خوانساری و همکاران، ۱۳۸۳، ص ۴۵؛ بورکهارت، ۱۳۸۶، ص ۱۹۸).

۲. الهیات زیست‌محیطی در کتاب مقدس

آفرینش در چشم‌انداز الهیاتی کتاب مقدس، مخلوقی زنده، پاسخ‌گو و شریک در طرح نجات‌بخش الهی است. در این دیدگاه، انسان نه مالک مطلق، بلکه «مباشر» و امین خداوند است که مأموریتش کار در زمین و در عین حال، نگاهبانی از آن است (سفر پیدایش، ۲: ۱۵). از

این منظر، تخریب طبیعت، عهدشکنی در برابر خالق و بی‌حرمتی به پیمانی است که خداوند با زمین بسته است (سفر پیدایش، ۹: ۹-۱۱).

۲-۱. اصل مباشرت: تعریف مسئولیت انسان در باغ عدن

نقطهٔ عزیمت الهیات زیست‌محیطی کتاب مقدس در سفر پیدایش، بر پایهٔ «مباشرت مسئولانه» بنا نهاده شده است. آیهٔ «و خداوندْ خدا آدم را گرفت و او را در باغ عدن گذاشت تا آن را کار کند و آن را نگاه دارد» (سفر پیدایش ۲: ۱۵) در واقع یک قرارداد حقوقی ـ الهی میان خدا، انسان و زمین را ترسیم می‌کند. فعل عبری «کارکردن»[1] در معنای «خدمت‌کردن» و «پرستیدن» است و فعل «نگاه‌داشتن»[2] به معنای «حفاظت‌کردن» و «پاسداری‌نمودن» است. بنابراین مأموریت انسان نه بهره‌کشی، بلکه «خدمت به زمین» و «حفاظت از آن» است (Strong, 2001, H5647 & H8104; Brown et al., 1906, pp. 712, 1036).

۲-۲. حقوق طبیعت و تقدیس محصول: تحلیل شرایع زیست‌محیطی تورات

در شریعت موسوی (تورات)، رابطهٔ انسان و زمین ازطریق قوانین دقیق تنظیم می‌شود؛ قوانینی که ابزاری برای نهادینه‌سازی «اقتصاد مقدس» و آموزش احترام به طبیعت هستند.

سَبَّت برای زمین (حق استراحت): در احکام تورات، زمین پس از شش سال کشت، مستحق یک سال استراحت است. در تورات آمده است: «اما در سال هفتم، سَبَّتِ آرامش برای زمین خواهد بود، سَبَّتی برای خداوند؛ که در آن نه مزرعه خود را بِکاری و نه تاکستان خویش را هَرَس نمایی» (سفر لاویان ۲۵: ۴). این قانون، بر پایهٔ «حق استراحت»، حقی ذاتی و قانونی برای طبیعت قائل می‌شود و زمین را از «ابزار تولید» به «شخصیت حقوقی» ارتقا می‌دهد. این سیاست با جلوگیری از بهره‌کشی بی‌وقفه، از فرسایش خاک جلوگیری می‌کند و الگوی اقتصادی پایدار را ترویج می‌نماید.

تقدیس نخستین میوه‌ها (مهار حرص): «و چون به آن زمین درآیید و هرگونه درخت

1. ‘avad
2. shamar

خوردنی غرس نمایید، پس میوه آن را نامختون شمارید؛ سه سال برای شما نامختون باشد و از آن خورده نشود. و در سال چهارم، تمام میوه‌اش برای ستایش خداوند، مقدس خواهد بود. و در سال پنجم از میوه‌اش بخورید» (سفر لاویان ۱۹: ۲۳-۲۵). این قانون، حق مالکیت انسان بر محصول را محدود و مشروط می‌کند؛ به‌گونه‌ای که محصولِ سه سال اول، غیرقابل تصرف و محصول سال چهارم، وقف‌شده برای ستایش است. این ساختار، یک نظام حقوقی پیچیده برای مهار حرص و تعریف مالکیت در چارچوب الهی است.

۲-۳. گناه زیست‌محیطی: از بی‌عدالتی در چراگاه تا داوری نهایی

کتاب مقدس، تخریب محیط‌زیست را نه خطای مدیریتی، بلکه «بی‌عدالتی اجتماعی» و «گناه هستی‌شناختی» می‌داند.

بی‌عدالتی زیست‌محیطی: «آیا شما را این بس نیست که در چراگاه خوب بچرید، که بقیه چراگاه خود را به پای‌های خویش پایمال کنید؟ و اینکه آب صاف بنوشید، و باقی‌مانده را به پای‌های خود گل‌آلود سازید؟» (کتاب حزقیال ۳۴: ۱۸). این آیه، ثروتمندانی را تقبیح می‌کند که نه‌تنها بهترین منابع را مصرف می‌کنند، بلکه مابقی را برای دیگران (فقرا، حیوانات و نسل‌های آینده) غیرقابل استفاده می‌سازند؛ امری که نقض مستقیم «حق دسترسی برابر به منابع» است.

داوری بر مُفسدان: «[...] و زمان آن رسیده است [...] که هلاک‌کنندگان زمین را هلاک گردانی» (کتاب مکاشفهٔ یوحنا ۱۱: ۱۸). آیهٔ مکاشفه، تخریب محیط‌زیست را به سطح یک «جنایت علیه آفرینش» ارتقا می‌دهد؛ به این معنا که «هلاک‌کنندگان زمین» در روز داوری نهایی مؤاخذه خواهند شد. برخلاف تصور اولیه، این داوری تنها متوجه مفسدان اخلاقی نیست، بلکه مستقیماً کسانی را هدف قرار می‌دهد که با بهره‌کشی حریصانه، «نظم زیستی زمین» را به نابودی می‌کشانند(Bauckham, 1994, pp. 38-40). در این دیدگاه، زمین به‌عنوان «مخلوق خدا»، دارای حق حیات است و هرگونه کنش انسانی که به تخریب اکولوژیک منجر شود، نوعی شورش علیه حاکمیت الهی تلقی می‌گردد و در روز داوری با «پادافره الهی» روبه‌رو خواهد شد (Gorman, 2011, p. 164).

۲-۴. طنین آفرینش در کلام مسیح

عیسی مسیح علیه‌السلام طبیعت را تابلوی زندهٔ تعلیم الهی قرار می‌دهد.

مَثَل‌های طبیعت‌محور عیسی علیه‌السلام با مَثَل‌هایی چون «برزگر» (متی ۱۳: ۳-۹)، «دانهٔ خردل» (مرقس ۴: ۳۰-۳۲) و «تاک و شاخه‌ها» (یوحنا ۱۵: ۱-۸)، فرایندهای طبیعی را به‌مثابهٔ «متنی قدسی» برای تبیین ملکوت الهی به کار می‌گیرد. ایشان با استفاده از فرایندهای طبیعی، عمیق‌ترین حقایق ملکوت خداوند را تبیین می‌کند و خودِ طبیعت را به‌مثابهٔ «متنی مقدس» تقدیس می‌نماید.

عنایت الهی در جزئیات خلقت: در موعظهٔ سر کوه، عیسی علیه‌السلام برای اثبات رزاقیت خداوند، به ظریف‌ترین عناصر طبیعت اشاره می‌کند: «و برای پوشاک چرا نگرانید؟ در سوسن‌های وحشی تأمل کنید، چگونه نمو می‌کنند؛ نه زحمت می‌کشند و نه می‌ریسند. لیکن به شما می‌گویم که سلیمان هم با همه جلال خود، چون یکی از آن‌ها آراسته نشد» (انجیل متی ۶: ۲۸-۲۹). عیسی در این مثل، بر ارزش ذاتی خلقت تأکید می‌کند. این استدلال نشان می‌دهد که اگر خداوند حتی برای گیاهی خودرو، جلال و زیبایی فراتر از جلال سلیمان قائل است، پس طبیعت دارای «کرامت خدادادی» است. از این منظر، طبیعت دیگر نمی‌تواند تنها یک «کالای مصرفی» در دست انسان باشد؛ زیرا تخریب چیزی که خداوند آن را با چنین ظرافتی آراسته است، در واقع بی‌حرمتی به هنر و عنایت خالق تلقی می‌شود (McDonagh, 1990, p. 124; Edwards, 2006, p. 52).

۲-۵. سیاست حفاظت از زیست‌بوم در وضعیت مخاصمه

تعهد به اصول زیست‌محیطی، حتی در شدیدترین شرایط، یعنی جنگ و محاصرهٔ نظامی، به‌مثابهٔ تکلیفی الهی باقی می‌ماند. فرمان سفر تثنیه، تخریب بی‌رویهٔ درختان را حتی برای اهداف نظامی منع می‌کند و بدین‌ترتیب، اصلی بنیادین را در «فقه جنگ اخلاق‌محور» پایه‌گذاری می‌کند: «هنگامی که شهری را برای مدتی طولانی محاصره می‌کنی تا با آن بجنگی و آن را تصرف کنی، درختانش را با زدن تبر از بین مبر، زیرا از [میوه] آن‌ها می‌خوری؛ پس آن‌ها را قطع مکن. آیا درخت دشت، انسان است که از تو محاصره شود؟ تنها درختانی را که می‌دانی برای خوردن نیستند، می‌توانی از بین ببری و قطع کنی تا با

آن‌ها علیه شهری که با تو می‌جنگد، ادوات محاصره بسازی» (سفر تثنیه ۲۰: ۱۹-۲۰).

این متن با قائل‌شدن «وضعیت شبه‌غیرنظامی» برای اکوسیستم، مبنای قاعدهٔ حقوقی «بال تاشخیت»[1] به معنای «نابود مکن» را پایه‌گذاری کرده است (Helfand, 1986, p. 41). مفسران، این فرمان را فراتر از محدودهٔ درختان میوه، به‌عنوان راهبردی آینده‌نگرانه برای جلوگیری از سیاست «زمین سوخته» و حفظ زیرساخت‌های زیستی برای دوران پس از جنگ تحلیل می‌کنند (Gottlieb, 2006, p. 24).

۲-۶. سازوکارهای شبه‌وقف: ریشه‌های مفهومی حبس و توزیع منافع در کتاب مقدس

هرچند واژهٔ «وقف» مستقیماً در کتاب مقدس به کار نرفته، اما روح حاکم بر آن (حبس دارایی و تخصیص منافع برای اهداف عام‌المنفعه) در قالب «نهادهای شبه‌وقف» قابل ردیابی است.

وقف زراعی: قانون گوشه‌چینی: «و چون محصول زمین خود را درو کنید، گوشه‌های مزرعه‌ات را تماماً درو مکن و خوشه‌های ریخته شده محصولت را جمع منما [...] آن‌ها را برای مسکین و غریب واگذار» (لاویان ۱۹: ۹-۱۰، ۲۳: ۲۲). این فرامین در سنت حقوقی یهود، در بخش «سِدِر زِراعیم»[2] از کتاب تلمود، تحت سه عنوان حقوقی به‌دقت تبیین شده‌اند: نخست، «پِئاه»[3] که به باقی‌گذاردن گوشهٔ مزرعه مربوط است؛ دوم، «لِکِت»[4] که به خوشه‌های افتاده در حین درو اختصاص دارد؛ و سوم، «شیکخا»[5] که به بسته‌های فراموش‌شدهٔ محصول اشاره دارد (Mishnah, Peah, 1:1-2:2; Neusner, 1991, pp. 15-18). این ساختار حقوقی که منافع بخشی از زمین را برای همیشه به نیازمندان اختصاص می‌دهد، شباهتی بنیادین با نهاد «وقف منافع» در فقه اسلامی دارد.

بازتوزیع ادواری: سال یوبیل:[6] «سال پنجاهم را تقدیس نمایید و در تمامی زمین برای

1. Bal Tashchit
2. Seder Zeraim
3. Peah
4. Leket
5. Shikhah
6. Jubilee

همه ساکنانش آزادی را اعلام کنید؛ آن برای شما یوبیل خواهد بود و هر یک از شما به مِلک خود و به قبیله خود باز خواهد گشت» (لاویان ۲۵: ۱۰). براساس قانون تکمیلی در همین باب، زمین هرگز به‌صورت قطعی فروخته نمی‌شود، بلکه به میزان سال‌های باقی‌مانده تا یوبیل اجاره داده می‌شود: «زمین به صورت دائمی فروخته نشود، زیرا زمین از آنِ من است و شما نزد من غریب و مهمان هستید» (لاویان ۲۵: ۲۳)؛ ازاین‌رو، در سال پنجاهم، ملک به صاحب اولیه یا ورثهٔ او بازمی‌گردد تا از انباشت ثروت و ایجاد طبقهٔ اشرافِ زمین‌دار جلوگیری شود (Milgrom, 2001, pp. 2166-2170). هدف این نهاد حقوقی، مبارزه با تمرکزگرایی و تضمین «عدالت بینانسلی» است تا فقرِ یک نسل، مانع از دسترسی نسل‌های بعدی به منابع تولید (زمین) نگردد (North, 1954, p. 158).

وقف کامل دارایی: الگوی کلیسای اولیه: «و در میان ایشان هیچ‌کس محتاج نبود، زیرا همه کسانی که صاحب زمین یا خانه بودند، آن‌ها را می‌فروختند و قیمت فروخته شده را می‌آوردند و پیش پای رسولان می‌گذاشتند؛ و به هر کس به اندازه احتیاجش داده می‌شد» (اعمال رسولان ۴: ۳۴-۳۷). این سنت، در فرمان عیسی علیه‌السلام ریشه دارد: «آنچه دارید بفروشید و صدقه دهید» (انجیل لوقا ۱۲: ۳۳). این الگو، نوعی «وقف منقطع» است که در آن، اصل و منفعت دارایی به‌صورت یکجا برای مصارف عام‌المنفعه اهدا می‌شود.

۲-۷. سیاست ارزش‌گذاری ذاتی: اصل «بسیار نیکو» در آفرینش

در چشم‌انداز الهیاتی سفر پیدایش، طبیعت پیش از آنکه برای انسان سودمند باشد، به‌دلیل انتساب به خالق، دارای ارزش است: «و خدا هرآنچه را که ساخته بود، دید و اینک بسیار نیکو بود» (سفر پیدایش ۱: ۳۱). اگرچه در فرامین اضطراری (مانند قوانین جنگ در سفر تثنیه)، اولویت‌های معیشتی برای حفظ جان انسان لحاظ شده است، اما مفسران معاصر تأکید می‌کنند که اعلام «نیکویی مطلق» ازسوی خداوند، نشان‌دهندهٔ ارزش ذاتی[1] آفرینش است؛ ارزشی که مستقل از سودمندی آن برای بشر تعریف می‌شود (Bauckham, 2010, pp. 14-16). بنابراین سیاست‌های زیست‌محیطی در تمدن دینی، نباید تنها بر «تحلیل هزینه ـ فایدهٔ

1. Intrinsic Value

اقتصادی» استوار باشند، بلکه باید صیانت از تنوع زیستی را به‌عنوان پاسداری از یک «اثر هنری الهی» مدنظر قرار دهند (Gottlieb, 2006, p. 9).

۲-۸. سیاست مبتنی بر شفقت: «نالهٔ آفرینش» و رسالت عدالت ترمیمی

عهد جدید طبیعت را شریکی دردمند و در انتظار رهایی می‌داند. پولس رسول تصویری از هم‌سرنوشتی انسان و طبیعت ارائه می‌دهد: «زیرا انتظار خلقت، منتظر ظهور پسران خداست [...] چون خودِ خلقت نیز از بندگی فساد، به آزادی جلال فرزندان خدا آزاد خواهد شد. زیرا می‌دانیم که تمام خلقت تا الان با هم در آه کشیدن و درد زه می‌باشند» (نامه به رومیان ۸: ۱۹-۲۲). این نگاه، سیاست‌گذاری زیست‌محیطی را از «وظیفهٔ مدیریتی» به «رسالت رهایی‌بخش» تبدیل می‌کند. هرگونه اقدام برای احیای جنگل‌ها، نوعی پاسخ به این ناله و تلاشی برای کاهش درد و رنج موجودی زنده است.

۲-۹. سیاست‌گذاری مبتنی بر امید: چشم‌انداز آفرینش نوین

کتاب مقدس غایت نهایی جهان را نه نابودی، بلکه تجدید و شفای آن در قالب «آسمانی جدید و زمینی جدید» به‌دست خالق ترسیم می‌کند: «و دیدم آسمانی جدید و زمینی جدید [...] و برگ‌های آن درخت [حیات] برای شفای امت‌ها است» (مکاشفه ۲۱: ۱، ۲۲: ۲). مفسران تأکید می‌کنند که این وعدهٔ آینده به معنای بی‌تفاوتی به وضعیت فعلی زمین نیست، بلکه برعکس، مؤمنان فراخوانده شده‌اند تا با حفاظت از طبیعت، به‌مثابهٔ «همکاران خدا»، پیش‌نمون‌هایی از آن آفرینشِ شفایافته را در زمان حال متجلی سازند (Wright, 2008, pp. 200-205). این نگاه، الهام‌بخش سیاست‌هایی است که هدف خود را فراتر از حفظ وضع موجود، بر «احیای فعال اکوسیستم‌های آسیب‌دیده»[1] بنا نهاده‌اند تا هماهنگی میان انسان و طبیعت را بازسازی کنند (Wirzba, 2003, p. 150).

1. Ecological Restoration

نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان می‌دهد که متون مقدس اسلام و مسیحیت، فراتر از توصیه‌های اخلاقی، مخازنی غنی برای سیاست‌گذاری نظام‌مند فضای سبز و حکمرانی زیست‌محیطی هستند و هر دو سنت، طبیعت را امانت الهی می‌دانند. در سنت اسلامی، اصل «خلافت انسان بر زمین» به سیاست‌های عملی ترجمه شده است، ازجمله وقف سبز (ایجاد سرمایه‌های پایدار بین‌نسلی)، احیا اراضی موات (گره‌زدن مالکیت به آبادانی)، حِمی (ایجاد مناطق حفاظت‌شده استراتژیک)، و منع مطلق «تاکتیک زمین سوخته» در جنگ. در سنت مسیحی، اصل «مباشرت مسئولانه»، به‌رسمیت‌شناختن «حقوق طبیعت» ازطریق نهادهایی مانند سبّت زمین، ارزش‌گذاری ذاتی بر آفرینش به‌عنوان امری «بسیار نیکو»، و فقه جنگ اخلاق‌محور (منع قطع درختان میوه‌دار در محاصرهٔ نظامی)، یک چارچوب اخلاقی ـ الهیاتی عمیق را فراهم آورده است. نقطهٔ اشتراک کلیدی، گذار از نگرش انسان‌محورانه به رویکردی مسئولیت‌محور است که در آن، انسان نه به‌عنوان محور و مالک مطلق طبیعت، بلکه به‌مثابهٔ موجودی دارای وظایف و مسئولیت‌های اخلاقی در قبال آفرینش تعریف می‌شود. راهکارهای عملی برای انطباق این آموزه‌ها با دنیای مدرن شامل تأسیس صکوک وقفی سبز، الزام به جبران زیست‌محیطی (کاشت جایگزین فوری) و ایجاد قوانین مالیاتی مشوق آبادانی (مالیات بر اراضی بایر) است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** کتاب مقدس

*** نهج‌البلاغه. (۱۴۱۴ق). (به کوشش محمد بن حسین شریف الرضی، مصحح: صبحی صالح). قم: انتشارات هجرت.

ابن‌ابی‌الجمهور احسائی، محمد بن علی. (۱۴۰۵ق). عوالی اللئالی العزیزیة فی الأحادیث الدینیة (ج۳). قم: دار سیدالشهداء للنشر. ابن‌بابویه، محمد بن علی (صدوق). (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (مصحح: علی‌اکبر غفاری). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

ابن‌شبّه، عمر بن شبّه. (۱۳۹۹ق). تاریخ المدینة المنورة (أخبار المدینة النبویة)(ج۱). جده: دار اصفهانی.

ابوداوود، سلیمان بن اشعث. (۱۴۳۰ق). سنن أبی داوود (محققان: شعیب الأرنؤوط و محمد کامل قره‌بللی، ج۱، ۷). بیروت: دار الرسالة العالمیة.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲ق). صحیح البخاری. بیروت: دار طوق النجاة.

بورکهارت، تیتوس. (۱۳۸۶). هنر اسلامی: زبان و بیان (مترجم: مسعود رجب‌نیا). تهران: سروش.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة (ج۲۵). قم: مؤسسه آل‌البیت لإحیاء التراث.

حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی). (۱۴۱۰ق). إرشاد الأذهان إلی أحکام الإیمان (ج۱). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). قرب الإسناد. قم: مؤسسة آل‌البیت لإحیاء التراث.

خوانساری، مهدی؛ مقتدر، محمدرضا؛ و یاوری، مینو. (۱۳۸۳). باغ ایرانی: بازتابی از پارادایس. تهران: پیام.

سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۰۱ق). الجامع الصغیر فی أحادیث البشیر النذیر (ج۲). بیروت: دارالفکر.

سمهودی، علی بن عبدالله. (۱۴۱۹ق). وفاء الوفا بأخبار دار المصطفی (ج۳). بیروت: دارالکتب العلمیة.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام فی شرح المقنعة (ج۶، ۷). تهران: دارالکتب الإسلامیة.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج۳، ۵، ۷). تهران: دارالکتب الإسلامیة.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ج۱۰۱). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

متقی هندی، علی بن حسام‌الدین. (۱۴۰۱ق). کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال (ج۴، ۹). بیروت: مؤسسة الرسالة.

مسلم بن حجاج نیشابوری. (۱۴۰۰ق). صحیح مسلم (محقق: محمد فؤاد عبدالباقی). ریاض: رئاسة إدارات البحوث العلمیة والإفتاء والدعوة والإرشاد.

Bauckham, R. (1994). *The theology of the Book of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bauckham, R. (2010). *Bible and ecology: Rediscovering the community of creation*. Waco, TX: Baylor University Press.

Brown, F., Driver, S. R., & Briggs, C. A. (1906). *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press.

Edwards, D. (2006). *Ecology at the heart of faith*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Gorman, M. J. (2011). *Reading Revelation responsibly: Uncivil worship and witness: Following the Lamb into the new creation*. Eugene, OR: Cascade Books.

Gottlieb, R. S. (2006). *A greener faith: Religious environmentalism and our planet's future*. Oxford: Oxford University Press.

Helfand, J. (1986). The earth is the Lord's: Judaism and environmental ethics. In *Religion and environmental crisis* (E. C. Hargrove Ed., pp. 38–52). Athens, GA: University of Georgia Press.

International Committee of the Red Cross (ICRC). (1977). *Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and Relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol I).* https://ihl-databases.icrc.org/en/ihl-treaties/api-1977

McDonagh, S. (1990). *The greening of the church*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Milgrom, J. (2001). *Leviticus 23-27: A new translation with introduction and commentary* (The Anchor Bible, Vol. 3B). New York: Doubleday.

Neusner, J. (Trans.). (1991). *The Mishnah: A new translation (including Peah 1:1-2:2).* New Haven, CT: Yale University Press.

North, R. (1954). *Sociology of the Biblical Jubilee*. Rome: Pontifical Biblical Institute.

Strong, J. (2001). *The New Strong's expanded exhaustive concordance of the Bible*. Nashville, TN: Thomas Nelson.

Wirzba, N. (2003). *The paradise of God: Renewing religion in an ecological age*. Oxford: Oxford University Press.

Wright, N. T. (2008). *Surprised by hope: Rethinking heaven, the resurrection, and the mission of the church*. New York: HarperOne.