

الگوریتم قانونگذاری منابع طبیعی

(مورد پژوهی قانونگذاری فقه مبنا)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۱۷ سیدمحسن قائمی خرق *

محمد جواد کرمی **

چکیده

بحران «منابع طبیعی» در جهان و اذعان به «ناکارآمدی قوانین موضوعه» داخلی و بین‌المللی، دانشیان زیست‌محیط را بر «فقد عنصر معنویت در نظام حقوق محیط‌زیست» و «لزوم رجعت به اساسی‌سازی گزاره‌های اسلام‌محور در بین تمام نظامات دینی» همساز کرده است. پیرو این غایت، مسئله تحقیقی توصیفی - تحلیلی حاضر، استقرای اجتهادی «ظرفیت‌ها، اصول و بایسته‌های فقه امامیه» در تقنین «تعامل با منابع طبیعی» در بستر گزاره‌های الزامی است. تحقیق حاضر با حرکت بر سیاق پذیرفته‌شده در «نظم ساختاری فقه (سنجش حجیت و عدم حجیت گزاره‌ها)»، به نظم جوهری منابع طبیعی (اعم از تکالیف و حقوق دوسویه حکومت - مردم) دست می‌یابد. براین مبنا، پژوهی زیر، افقی پیشاروی قانونگذاران در حمایت از منابع طبیعی خواهد گشود که مبتنی بر دو مؤلفه «اصول» و «سیاسات و تضمینات» خواهد بود. راهکارهای عملی دین در برابر پارلمان، اصولی و هنجارهای فرازین و برآمده از «ارزش‌ها» در قبال «واقعیت‌های فعلی و بین‌النسلی» منابع طبیعی است.

واژگان کلیدی: منابع طبیعی، فقه و قانونگذاری، اصول زیست‌محیطی، سیاست‌های حمایتی و تضمین منابع طبیعی.

*. مدرس حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه علامه طباطبائی (M.Ghaemi313@gmail.com).

**. پژوهشگر حوزه محیط‌زیست و دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق عمومی دانشگاه قم.

مقدمه

فقه محیط‌زیستی با درج «عنصر زمان و مکان» در اصدار گزاره‌های حقوقی و نیز فقد سختی و ثابت‌انگاری در این گزاره‌ها، ابرگزاره‌هایی را به‌عنوان «سیاست‌ها» بر «گزاره‌ها و هنجارهای فقهی» حاکم می‌سازد که بر مبنای آنها امکان «تحلیل و تفسیر الگوهای زیست‌محیطی و بررسی سازگاری یا عدم سازگاری آنها با نظام اسلامی (اعم از لزوم مطابقت یا صرف عدم مغایرت)، فراهم می‌شود. الگوهای زیست‌محیطی یا «تبدل موضوع» یا «عدم امکان پیش‌روی وفق گزاره‌های سنتی فقه» را باعث می‌شوند. به‌هرروی در همین چشم‌انداز، فقه، چارچوبی را برای تهیه «اصول حاکم بر تقنین در حوزه محیط‌زیست» فراروی می‌نهد که مسئله تحقیق حاضر است.

از حیث ادبیات پژوهشی، آثار نگاشته‌شده عمدتاً معطوف به اقدامات انجام‌گرفته و معاهدات و کنوانسیون‌های این حوزه است؛ ولی هیچگاه از «بایسته‌های» این حوزه و لزوم «تنظیم‌گیری و مقررات‌گذاری» سخن به میان نیامده است. در ذیل، افزون بر این، پالایشی بر الگوی مرسوم قانون‌نهادی در تفکر تقنینی حاکم بر رفتار با منابع طبیعی انجام خواهد شد. مع‌الوصف ضروری است ابتدا ماهیت منابع طبیعی و امکان‌سنجی حکم اولیه در منابع طبیعی (اعم از امکان دخالت حاکمیت در منابع طبیعی یا عدم آن) و تشخیص حالت ثانویه و ضروریه در آن و پس از آن میزان و محدوده اختیارات حکومت در منابع طبیعی و تقنین رفتارهای در قبال آن مورد بحث قرار گیرد و پس از آن به اصول تقنینی منابع طبیعی رهنمون شد.

۱. ماهیت فقهی منابع طبیعی: تئوری «دولت ژاندارم» در پاسخ به «سپهر دخالت دولت در منابع طبیعی»

عدم توان اثبات «انفال‌انگاری جنگل‌ها و مراتع و به‌طورکلی منابع طبیعی منظور در این تحقیق» یا اثبات آن ولی عدم توان اثبات «تعلق انفال به دولت اسلامی» تأثیر بسزایی در تحقیق خواهد داشت. گرچه تأثیر اثبات نشدن هر دو وجه اخیر به یک

اندازه نیست؛ زیرا در صورت به شمار نیامدن منابع طبیعی در زمره انفال، تحقیق معطوف به رابطه «شهروندان و مردم با منابع طبیعی» خواهد بود؛ ولی در صورت انفال بودن و تعلق انفال به مردم در عصر غیبت، بررسی رابطه دولت با منابع طبیعی شایسته و ممکن بوده، اما حیثیت دولت در این مورد، حیثیت ناظر بر منابع طبیعی خواهد بود، ولی نه «ولی و مالک منابع طبیعی در عصر غیبت» که این دو حیثیت در حیطه اختیارات دولت تأثیر بسزایی در بردارد.

الگوهای مفروض در خصوص «منابع طبیعی» در یکی از صور زیر قابل تصور است:

— «انفال»

— «مباحات عمومی»

— «مشترکات»

حیثیت ملکیت در هریک از سه احتمال فوق با دیگری متفاوت است؛ به گونه‌ای که اگر منابع طبیعی در زمره انفال قرار گیرد، به امام معصوم (ع) یا مقام رهبری حکومت اسلامی در عصر غیبت تعلق دارد و از این رو هرگونه تصرف در آنها منوط به مناصب فوق است. ولی بنا بر پذیرش احتمال مشترکات عمومی، منابع طبیعی از آن عموم خواهد بود که امکان حصول ملکیت خصوصی برای افراد و بخش خصوصی ممتنع می‌شود (محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ۲۷۰؛ شیخ طوسی، بی‌تا: ۴۱۸). مبنای این نظریه، در روایتی از رسول خدا (ص) نقل شده است: «مسلمانان در آب آتش و مرتع شریک هستند» (ابن ماجه، بی‌تا: ۲، ح ۲۴۷۲). حتی در این فرض، بنابر قولی، حاکم اسلامی و رهبری نخواهد توانست مشترکات و سرمایه‌های ملی را به مردم واگذار کند (محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ۷۹۵).

برخلاف دو فرضیه فوق، در صورت مباحات انگاشتن منابع طبیعی، تصرف در آنها برای عموم مردم مباح و حلال است در حالی که ملک هیچ‌کس به شمار

نمی‌آید؛ ولی امکان به ملکیت درآوردن مقداری از آنها وجود دارد و همگان در این قابلیت، مساوی هستند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۵۳۸؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۲۷۸). پس چنان‌که تبیین شد، تفاوت مباحات عمومی با انفال در لازم نبودن اذن حکومت به منظور استفاده از این مباحات است. همچنین چنان‌که خواهد آمد، وجه فارق مباحات عمومی با مشترکات عمومی در امکان‌پذیری تملک است.

در میان گزاره‌های روایی، بی‌هیچ اشکالی زمین موات در زمره انفال قرار می‌گیرد؛ ازجمله آنکه از پیامبر خدا در این باره چنین نقل شده است: «زمین موات ملک خدا و رسول اوست ...» (محدث نوری، ۱۴۰۸ق: ج ۱۷، ص ۱۱۱؛ همچنین ر.ک: همان: ج ۵، ص ۱۱۲) و با لحاظ دو ملاک «نبود مالک خصوصی» (مقری فیومی، ۱۴۱۴ق: ۵۸۴؛ زحیلی، ۱۴۰۹ق: ج ۵، ص ۵۵۵) و «مرجعیت عرف در تشخیص زمین‌های موات» می‌توان حداقل مراتع را در زمره زمین‌های موات قرار دارد. مؤید بر استنباط فوق، نظریه مراجع معظم تقلید در روزگار معاصر است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق: ۵۹۹-۵۹۷).

یکی دیگر از عناوین قابل تطبیق بر «منابع طبیعی» زمین‌هایی است که به‌طور طبیعی و خودبه‌خود آباد هستند و منابع طبیعی را در زمره انفال قرار می‌دهد. بنابر توضیحات فوق اولاً، روایات معتبری نشان می‌دهد که منابع طبیعی، انفال محسوب می‌شود؛ ازجمله در روایتی از امام کاظم (ع) چنین نقل شده است: «سر کوه‌ها، ته دره‌ها و نیزارها (یا جنگل‌ها) و هر زمین مواتی که مالک خصوصی نداشته باشد، از آن امام است» (حر عاملی، بی‌تا: ج ۴، ص ۲۶۵). افزون بر اینها در صورتی‌که منابع طبیعی از طریق روایات ثابت نشود، می‌توان آنها را ذیل «زمین موات» یا «زمین‌های فاقد مالک خصوصی» یا «زمین‌های آباد طبیعی» قرار داد. ولی در مقابل نیز روایات متعددی وجود دارد که منابع طبیعی را جزو مباحات عامه یا مشترکات عمومی قرار می‌دهد. از این حیث نوعی تعارض میان این‌دست از روایات وجود

دارد. چند روش برای وفق‌دهی میان اطراف تعارض می‌توان پیش‌رو نهاد:

طریقه اول: در تحلیل تاریخی احادیث، باید چنین گفت که هریک از این دسته‌های روایی، از حیث فضای صدور و وضعیت شیعه با دیگری تفاوت دارد. توضیح اینکه، روایات مستند حکم «اباحه» یا «مشرک بودن» منابع طبیعی همه زمان‌ها را شامل نمی‌شود و مختص زمانی است که حکومت، غیرمشروع باشد (و نه دوره حکومت اسلامی). این معنا از منطق رفتاری امام صادق (ع) در برابر مسمع به‌صراحت قابل برداشت است که حضرت در ماجرای به او فرمود: «ای ابا سیر! این مال را برای تو پاکیزه و حلال کردیم؛ پس مالت را بردار و با خود ببر و [بدان] که همه زمین‌هایی که در اختیار شیعیان ما قرار دارد، برای آنان حلال است تا زمانی که قائم ما قیام کند که در آن هنگام از آنان خراج خواهد گرفت، اما خود زمین را به آنان واگذار خواهد کرد ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۲۳۷).

از این روایت استفاده می‌شود که حکم اباحه و اشتراک، یک حکم مصلحتی و حکومی است و نه حکمی از جنس تبلیغی و شرعی دائمی؛ بدین‌سان که ائمه (ع) در روزگاری زندگی می‌کردند که امویان و عباسیان بر سر کار بودند؛ حکومت‌هایی غیرمشروع که حق تصرف در انفال را نداشتند و ائمه (ع) مصلحت را در آن دیدند که این اموال را برای شیعیان مباح بدانند، چه در غیر این صورت آنان گاه مجبور می‌شدند در این اموال تصرف کنند و این تصرف درواقع تصرف در مال حرام و غاصبانه بود. بدیهی است که در روزگار فعلی این مصلحت وجود ندارد و فراتر از آن، باتوجه به در معرض خطر بودن منابع طبیعی و امکان تسلط ذی‌نفوذان و صاحبان قدرت، برقراری توازن در بهره‌مندی همگان، امری ناگزیر خواهد بود.

طریقه دوم: طریق دیگر آن است که روایات دال بر اباحه و اشتراک، بیانگر وجود سیره عقلا در آن زمان بوده باشد و از این طریق نظریه اباحه یا اشتراک درخصوص منابع طبیعی به اثبات رسد. درخصوص این فرض نیز اولاً اینکه اگر چنین سیره‌ای از

سوی عقلا وجود داشته باشد، افتقار و احتیاج به اثبات و استدلال دارد. ثانیاً چنین سیره‌ای اجمال دارد و نمی‌تواند مستند قرار گیرد. ثالثاً بعید است که عقلا چنین سیره‌ای داشته باشند که در طول زمان، هرکس زودتر به مرتع وارد می‌شده، مرتع به وی مختص شود؛ بلکه عموماً به دنبال استقرار عدالت در بهره‌برداری از منابع طبیعی بوده‌اند.

افزون‌براین به فرض که چنین سیره‌ای وجود داشته باشد، به دلیل وجود روایاتی که منابع طبیعی را در زمره انفال می‌داند، چنین سیره‌ای که دال بر مباح‌انگاری یا مشترک‌انگاری منابع طبیعی است، تأیید نشده است.

طریقه سوم: افزون بر موارد فوق، فلسفه مباح یا مشترک شمردن یک منبع، تهیه زمینه‌ای برای بهره‌برداری همگانی است. بدیهی است که بدون وجود حکومت و وضع مقررات در این خصوص، تعادل در بهره‌برداری‌ها به سود گروهی خاص از بین می‌رود. بنابراین چنین هدفی در سایه انفال‌انگاری منابع طبیعی به نحو بهتری محقق می‌شود (مقصد شریعت چنین اجازه‌ای صادر می‌کند). بنابراین می‌توان «دولت را به‌مثابه ژاندارم» در حراست از منابع طبیعی دانست.

طریقه چهارم: چه منابع طبیعی در زمره انفال قرار گیرند و چه در دسته مباحات باشند، در هر دو وجه، حکومت اسلامی در صورت اول، از باب ولایت و در حالت دوم از باب ناظر مطلقه و مدبر امور عمومی می‌تواند مقررات و نظاماتی را در خصوص مالکیت منابع طبیعی و تحدید آنها وضع کند.

همچنین به نظر می‌رسد برای رفع این تهافت ظاهری میان نصوص فقهی در طول ادوار، تحلیلی مبتنی بر روح و مقصد شریعت ارائه شود. توضیح آنکه علی‌رغم فقدان تعریفی جامع از «انفال» در روایات و متون فقهی، می‌توان از عبارات فقه‌های معاصر و به‌طور خاص عبارات حضرت امام خمینی (ره) به ملاکی در خصوص انفال دست یافت (امام خمینی، ۱۳۶۶: ۳، ص ۲۰). به تعبیر واضح‌تر، نه تنها نداشتن مالک

خصوصی، سبب شمارش آن مال، در زمره انفال می‌شود، مصادیق مباحات و مشترکات عامه نیز از آن رو که تملک خصوصی آن، موجب محدودیت نامتعارف در بهره‌برداری سایرین یا نسل‌های آینده یا نابودی آن مباح و مشترک عمومی است، در زمره انفال قرار می‌گیرند. این حیثیت حمایتی، خصوصاً در حکومت اسلامی وجود دارد؛ از آن رو که چنین حکومتی بر انفال ولایت دارد.

قوت این نظریه از جانب ادله لفظی نیز ثابت است. توضیح آنکه «أل» در آیه شریفه «یَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ» (انفال: ۱) آل جنس است. همچنان‌که برخی از مفسران فرموده‌اند (طباطبایی، ۱۴۰۵: ج ۹، ص ۱۰)، چه بسا الف و لام در لفظ «الانفال» اولی، الف و لام عهد و در «الانفال» دومی برای جنس بوده باشد (که جنس بودن، یعنی هرآنچه که قابلیت انفال شدن دارد، منظور آیه می‌باشد) و برای همین نفرمود: «قل هی لله والرسل»، بلکه فرمود: «قل الانفال لله والرسل». این استدلال به جنس بودن آل در کلمه انفال دومی، برای توسعه معنی انفال و خارج کردن آن از موارد غیرمحصور در لسان فقها موجه و مناسب است.

۲. تقنین در «حوزه منابع طبیعی»؛ اصل و بایستگی

پس از امکان‌سنجی دخالت دولت در حوزه منابع طبیعی، در وهله بعد، سخن از برخی سیاست‌های تقنینی بایسته در حوزه محیط‌زیست است.

۲.۱. اساسی‌سازی فن «جنگل‌داری اجتماعی»^۱

جنگل‌داری اجتماعی، مهم‌ترین اصل در سیاست‌ها و تضمینات دولت مبتنی بر فقه است. این سیاست ابعاد متنوع و مختلفی دارد که پایبندی به مجموع آنها در عمل، موجد آثار مهمی در حفاظت از منابع طبیعی خواهد بود؛ از جمله:

1. Social forestry.

۲.۱.۱. توجه به منافع مردم در عرصه قانونگذاری

در خصوص این جنبه نمی‌توان نسبت به منافع عمومی و نیز اقتصاد محلی وابسته به جنگل بی‌اعتنا بوده و بی‌توجه به منافع آنان قانونگذاری کرد. قانون باید برآمده از اقتصاد مبتنی بر منابع طبیعی باشد، نه ممنوعیت یا حرمت کلی چنین اقتصادی. مبنای تسخیر در آیات و روایات نیز به معنای استفاده صحیح و به اندازه از منابع طبیعی است و نه ممنوعیت مطلق.

۲.۱.۲. وجوب اجتماعی حفاظت از محیط زیست: تقنین مدیریت جمعی زیست محیط

در نظم قانونگذاری اسلامی، فراتر از دغدغه دولت و جمعی از دوستداران محیط زیست، باید این دغدغه به سطح عموم مردم کشانده شود و مراقبت از منابع طبیعی، وظیفه تمامی افراد جامعه به‌شمار رود.

در کشور سوئد مدیریت جمعی بر عرصه‌های منابع طبیعی اعمال می‌شود. در این شیوه گروه‌های مختلف به تناسب از عرصه‌های جنگلی یا مرتعی استفاده نموده و در مقابل اجباراً باید در احیا و حفاظت از آن مشارکت جدی داشته باشند. در این کشور مهار آتش سوزی و سیل تماماً توسط تشکلهای مردمی صورت می‌گیرد. در کشور فرانسه از نهاد مشارکتی شورای روستا در مدیریت و توسعه منابع طبیعی استفاده می‌شود؛ به این ترتیب که در محدوده عرفی روستا، مسئولیت اجرایی طرح‌های جنگلداری و بهره‌برداری از مراتع به شورای ده واگذار می‌شود. این شورا با کمک مردم و حمایت دولت طرح‌ها را انجام داده و درآمد حاصل از آن را صرف امور توسعه روستا می‌کند (hancock, 2004: 19).

ترکیه از جمله کشورهایی است که در مدیریت منابع طبیعی به توافقی مشترک با مردم دست یافته است؛ از جمله عملیات کندن پوست درخت و سرشاخه‌ها با نظارت دولت و توسط مردم صورت می‌گیرد. آنها می‌توانند چوب تراشیده را برای سوخت به منزل برده یا به فروش رسانند و ۲۰٪ درآمد را به حساب دولت واریز کنند.

علاوه بر این در اجرای طرح‌های جنگلداری از نیروهای بومی استفاده می‌شود (شاعری، ۱۳۸۲: ۳۲-۴۲).

بعد مهم وجوب عینی امر به رعایت حقوق منابع طبیعی و نهی از تخریب این منابع، آنجایی است که چنین عملی از سوی همگی افراد ترک شود و تخریب به انتهای ضرر رسد. برای اثبات مسئولیت شهروندان آگاه، بدو باید به وجوب این دستور، نگاهی دوباره افکنده شود.

«وجوب تعاون بر برّ در حفاظت از منابع طبیعی» (مأده: ۲) «امکان فقهی الزام شهروندان در قالب وجوب عینی حفاظت از منابع در قالب حکم حکومتی یا منطقه الفراغ شارع» مبانی وجوب پیش گفته هستند. همچنین تکلیف مؤمنان (فروتر از ولایت عدول مؤمنین) در امور حسیه (و منابع طبیعی به عنوان مصداقی از این امور) مبنای دیگر این سیاست است.

۲.۱.۳. واگذاری منابع طبیعی در قالب انفال به مردم: تقنین نظام حفاظت غیر متمرکز

عمومی کردن کارویژه حفاظت از محیط زیست، به عنوان یک متغیر میانجی (محیط زیست مردم) در امر حفاظت از محیط زیست همواره با مردم همگام است. از همین رو جلب مشارکت مردم در قالب واگذاری منابع طبیعی از ملزومات زیربنایی حفاظت منابع طبیعی است. در این الگو، بدل از تصمیم گیری و به کارگیری قوه قهریه برای واداشتن مردم به حمایت از منابع طبیعی، تصمیم گیری به خود مردم در قالب شوراها و قانونگذاری واگذار می‌شود.

در این صورت (محسوس شدن مالکیت وی بر منابع طبیعی) مقاومت مدنی در برابر قوانین مصوب و تمرد از آن، کمتر خواهد بود (ادوارد بونفو، ۱۳۷۵: ۲۶۵) و مردمان از این جهت که خود را دخیل در مرتع داری یا جنگل داری می‌بینند، نسبت به تخریب منابع طبیعی حساس تر و فعال تر شده و امنیت زیست محیطی را افزایش خواهد یافت. همچنان که «پایداری زیست محیطی» تقویت شده و «عدالت اجتماعی»

و «استفاده مسئولانه از منابع» افزایش خواهد یافت.

در این تعامل سه ضلعی میان «حکومت»، «مردم» و «منابع طبیعی» خواهد بود که سه اصل «جنگل‌ها برای نیازهای متعارف و معقول مردم»، «جنگل‌ها برای زمین: لزوم سلامت جنگل‌ها» و «سازگاری مردم و جنگل‌ها» محقق خواهد شد.

می‌توان از سیاست پیش گفته به «سیاست عدم تمرکز در اداره منابع طبیعی» و «توسعه سیاست مشارکتی در طرح‌ریزی و اجرا»ی اصول حفاظت از منابع طبیعی یاد کرد. این سیاست در کنار «وظیفه دادخواهی نسبت به منابع طبیعی» و «وجوب امر به معروف و نهی از منکر» قرار می‌گیرد و نشانگر مردمی بودن حمایت از منابع طبیعی در رویکردهای اسلامی است. درحقیقت برخلاف سازوکار فعلی اعطای مجوزهای بهره‌برداری از منابع، در قانونگذاری به ضوابط زیر توجه شود.

یکی از ضوابط واگذاری انفال (در قالب حق انتفاع) ملاحظه نیاز و حاجت واقعی طرف مقابل است اعم از آنکه شخصیت حقیقی یا حقوقی باشد؛ چنانکه بر مبنای آیه «کی لا یکون دوله بین الأغنیاء منکم» (حشر: ۷) و پیوستار «سیره حضرت امیر (ع)^۱»، دولت اسلامی باید با مدیریت بر ثروت‌های عمومی و نحوه واگذاری آن مانع تمرکز ثروت برای گروه‌های خاصی شود. نکته مورد توجه آنکه اگر کسی از اموال عمومی مازاد بر حاجت خود استفاده کند، به گونه‌ای که استفاده دیگران را تحت تأثیر قرار دهد، امام و حکومت اسلامی می‌توانند او را منع کنند (بر مبنای عدالت در توزیع و ادله همگانی بودن اموال عمومی). درحقیقت اجازه حاکم براساس مصلحت است و بهره‌برداری از ثروت‌های طبیعی در اسلام به نحوی است که مانع تمرکز این ثروت‌ها در دست افراد خاصی می‌شود؛ بلکه باعث توازن در توزیع این ثروت‌ها در جامعه می‌گردد. افزون بر آنکه بر سیاق صناعات اجتهادی می‌توان چنین گفت که چون بر

۱. «...مَحَوْتُ دَوَاوِينَ الْعَطَايَا وَ أَعْطَيْتُ كَمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ يُعْطِي بِالسَّوِيَّةِ وَ لَمْ أَجْعَلْهَا دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ...» سند

این روایت صحیح بوده و روات آن، جملگی از بزرگان علمای شیعه است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۸، ص ۵۸).

پایه آموزه‌های اسلامی، رفع فقر از جامعه بر اغنیای جامعه واجب است و حکومت حق دارد برای فراغ ذمه اغنیا، از حقی که اغنیا در اموال عمومی دارند؛ به فقیران بپردازد. بنابراین تا زمانی که فقیر در جامعه وجود دارد، اغنیا نمی‌توانند حق خود را از اموال عمومی مطالبه کنند. بعد از رفع فقر از جامعه در صورتی که فرض شود همه در اموال عمومی حق دارند و موارد دیگر مصرف اموال عمومی از اهمیت بیشتری برخوردار نیست، باید همه بتوانند از حق خود در بیت‌المال بهره‌مند گردند.

اصل بایسته دیگر، توجه به میزان توسعه یا محرومیت منابع طبیعی هر منطقه است. اگر در منطقه‌ای، منابع طبیعی اندک باشد، در سپارش آن به مردم، حظر و عسری در میان است؛ خصوصاً که احتمال تبعیض در میان دریافت‌کنندگان نیز وجود خواهد داشت.

ملاک دیگر نیز میزان وابستگی اقتصاد ساکنان به منابع طبیعی و امکان تغییر و جابجایی این اقتصاد به اقتصاد جایگزین است.

ضابطه چهارم، بهره‌وری و توان عمارت و آبادانی منابع طبیعی توسط دریافت‌کننده مجوز است؛ چراکه ثروت‌های عمومی را خدای متعال برای عمران و در عین حال استفاده خلق کرده است. شایان ذکر است که این ضابطه، توأمان حدوثی و استدامه‌ای (لزوم استمرار و تداوم شرط) است. روایت امام صادق (ع) مبنی بر آنکه «قومی که چیزی از زمین را احیا و آباد کنند، ایشان بر دیگران نسبت به آن چیز محق‌اند» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق: ۱۷) و نیز عبارات مشابه فقها (محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ج ۳، ص ۲۱۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ص ۳۰)، اشاره به یک ضابطه عقلایی دارد که ثروت برای حرکت چرخ‌های اقتصادی است و هرچه باعث تعطیلی یا کندی این حرکت شود، پذیرفته نیست.

۱. «أیما قوم احبوا شیئاً من الارض و عمروها فهم احق بها».

۲.۲. تقنین هنجارهای «حمایتی»: اصول و سازوکارها

توازن در نظام تقنینی، در گرو تعاضد سیاست تنبیهی در کنار سیاست تشویقی است.

منطق حمایت از «کشاورزان»، «محیطبانان» و انجمن‌های فعال زیست‌محیطی و ...، این است که اینان گرچه در ظاهر به نفع خویش کار می‌کنند ولی درواقع آثار اعمال آنان، فرافردی و فرامرزی است. این عمومیت در فایده‌رسانی، در روایت حضرت علی بن الحسین (ع) که می‌فرماید: بهترین اعمال کاشتن است بکارید، زراعت کنید. پس نیکوکار و فاجر از آن می‌خورند؛ درندگان و پرندگان از آن نیز می‌خورند» (محدث نوری، ۱۴۰۸ق: ج ۲، ص ۵۰۱) بیان شده است.

دلیل دیگر حمایت، نفی اشتغال به مشاغل کاذب یا جرایم اجتماعی است. امام صادق (ع) فرمودند: «خداوند نان را چنان قرار داد که جز با نیروی کار و مهارت و تلاش به دست نیاید تا انسان به کاری مشغول شود و از پیامدهای بیکاری و گستاخی رفاه زندگی و بیهودگی بازماند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۳، ص ۸۷). بر همین مبانی است که امیرمؤمنان (ع) در فرامین حکومتی خود به نمایندگان و فرمانداران می‌نوشت: «مسلمانان را به بیکاری نکشید و در نامه‌های خود کشاورزان را مورد سفارش قرار می‌داد» (همان).

پس از بیان موجهات سیاست مذکور، مصادیق حمایتی می‌تواند برحسب زمان و منطقه متفاوت باشد؛ ازجمله واگذاری زمین‌های دیگر به عنوان سیاست تشویقی، یا پرداخت سوبسیدها و یارانه‌های زیست‌محیطی به حامیان محیط‌زیست در قالب پرداخت یارانه برای کاهش آلودگی منابع طبیعی، پرداخت یارانه به وسایل کنترل آلاینده‌ها، پرداخت یارانه برای انتقال آلاینده‌های منابع طبیعی به خارج از شهر، کاهش مالیات بر زمین و ...

رسول خدا (ص) فرمود: یا علی! مبادا با حضور تو به کشاورزان ظلمی بشود و

مالیات زمین را زیاد مکن» (حر عاملی، ۱۴۱۵ق: ج ۱۳، ص ۲۱۶). بنابراین به نظر می‌رسد در راستای سیاست حمایتی از کشاورزان، با ادغام مالیات دولتی در زکات، تنها یک نوع مالیات از آنها گرفته شود و نه آنکه مالیات مضاعف شرعی و قانونی از آنان بازستانده شود. منطق حاکم بر این نظر، همان نتایج برآمده از گزاره‌های «وضع مالیات شرعی تنها بر برخی از اقلام و نه همه محصولات، از جمله تنها بر غلات، گندم، جو، کشمش و خرما»، «لزوم رعایت نصاب و عدم وجوب زکات در کمتر از نصاب» و «رعایت توان مالی افراد» است.

۲.۳. مناطات «جرم انگاری و کیفردهی» در قانونگذاری زیست محیطی

در نظامات مختلف امروزی، دو رویکرد در میزان جرم انگاری وجود دارد. برخی از این نظامات، بر این عقیده‌اند که شهروندی، نوعی حق است. بدیهی است که در این جامعه حفاظت از محیط زیست، بیشتر به حق می‌ماند تا تکلیف و عدم مخالفت با خاطی مقررات زیست محیطی یا تخریب مباشرتی منابع طبیعی، یا جرم نیست یا مجازات سنگینی ندارد و با پرداخت مبلغی ناچیز تهاثر می‌شود. ولی در نظاماتی که شهروندی آمیخته‌ای از «مسئولیت» و «حق» است، به تعبیری شهروندی مسئولانه و متهورانه، شهروند مسئول حفظ محیط زیست است و در صورت ترک مسئولیت و موارد وجوبی، به مجازات «متناسب» و «بازدارنده» محکوم می‌شود. رویکرد اخیر، رویکرد اصیل اسلامی است؛ آن‌چنان‌که در دوگانه «حق الناس [معادل تقریبی حقوق و آزادی‌های مصطلح] - حق الله [تکالیف]» به عنوان آمیزه‌ای مطرح در هر رسته از آزادی‌ها و حقوق مشهود است. تحدید حق‌ها به دلیل مسئولیت اجتماعی و الهی نیز دال بر شهروندی مرکب از «حق - مسئولیت» است.

دوم آنکه برخی از بیانات اهل بیت (ع) درخصوص اهمیت منابع طبیعی و مراعات حقوق آنها به شکل آداب و تهی از تدابیر کیفری مطرح شده است. احتمال می‌رود، دلیل آن، نهفته در عواملی همچون: «نبود زمینه لازم در جامعه آن سامان» و

«فقد حکومت مشروع در راستای اتخاذ تدابیر کیفری» باشد؛ گرچه در «حکومت ناقص»^۱ وجود نهاد حسبه و الزام نمودن برخی آداب از سوی این دیوان در دوران خلفا (قائمی و همکاران، ۱۳۹۷: ۴۰) در تاریخ ثبت شده است. ولی امروزه با توجه به رویکرد «منطقه الفراغ» و «تأثیر زمان و مکان بر اجتهاد» باید قائل به صلاحیت حکومت بر قاعده‌گذاری آداب در سبک هنجاری شد. همچنین ملاک افساد در زمین، مبنای موجهه‌ای برای اعمال ممنوعیت در این موارد خواهد بود. بررسی آنکه منظور از فساد در بسیاری از آیات مبارکه قرآن کریم (از جمله بقره: ۱۱)، ایجاد اختلال و تباهی در وضعیت زندگی مطلوب بشری، از نظر آرامش، محل زندگی و امنیت جانی، مالی و عرضی و مانند آن است که از آن تعبیر به فساد تشریعی می‌شود و به تعبیر بسیاری از فقهای فریقین، ظهور در حرمت دارد (علامه حلی، ۱۴۱۲ق: ج ۱۵، ص ۳۲۲؛ ابن قدامه، بی تا: ج ۳، ص ۱۵۰؛ حائری طباطبائی، ۱۴۱۸ق: ج ۱۳، ص ۴۶۹؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶ق: ج ۴، ص ۴۶۷). پس از این مطلب، ضروری است به عناوین و مناطات دخیل در جرم‌انگاری پرداخت.

۲.۳.۱. برهم زدن توازن طبیعت

قرآن کریم از تعادل طبیعت با کلمه موزون یاد می‌نماید و می‌فرماید: «و الارضَ مَدَدَنَاهَا وَ الْقِینَا فِیْهَا رَوَاسِیَ وَ انبَتْنَا فِیْهَا مِنْ كُلِّ شَیْءٍ مَّوْزُونٍ؛ و زمین را گسترده‌ایم و در آن کوه‌های استوار برنهادیم و از هرچیز متناسب و موزون رویاندیم» (حجر: ۱۹). خداوند به انسان‌ها اجازه داده است تا به صورت حلال از آنچه خداوند در اختیارشان قرار داده، بهره‌مند گردند. بنابراین کسی حق ندارد خارج از دستورهای الهی از مقدرات پروردگار استفاده کند و هرگونه تصرف در طبیعت باید با رعایت احکام الهی و حلال و حرام خداوند باشد (راوندی، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ص ۲۱).

۱. حکومت ناقص، حکومت بر پایه «ضرورت» و عدم امکان تحقق حکومت صحیح و ملتزم به همه احکام اسلامی است (سنهوری، ۲۰۰۰: ۲۴۱).

۲.۳.۲. اعتداء

قرآن کریم تجاوز به طبیعت و ضایع ساختن و تخریب منابع زیستی را اعتداء دانسته و می‌فرماید: «منابع پاکیزه‌ای که خداوند در اختیار شما قرار داده است، ضایع نکنید و از حدود خویش تجاوز نکنید؛ چراکه متجاوزین مشمول محبت خداوند نخواهند بود» (مائده: ۸۶). همین تجاوز از حد، مجازات متجاوز را موجب خواهد شد.

۲.۳.۳. طغیان

راوندی نیز در توضیح معنای «طغیان» می‌نویسد: تعدی نکردن به این معنی است که از نعمت‌های خداوند به وجهی استفاده کنید که خداوند حرام نکرده باشد و اگر طبق دستور خداوند استفاده نکنید و بر وجهی که خداوند حرام می‌داند استفاده کنید، غضب خداوند را در پی خواهید داشت (راوندی، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ص ۲۳). معنای «میزان حرمت» نیز باید با فقر یا کمبود منابع طبیعی در تناسب قرار داشته باشد.

۲.۳.۴. ضرر

ضرر، از حیث لغوی به معنای خلاف نفع (جوهری، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۷۱۹) و ضیق (زبیدی، ج ۳، ص ۳۴۹) است. از نظر اصطلاحی نیز همین معنا مراد است؛ جز آنکه برخی از فقها، جلوگیری از نفع آینده را نیز به مثابه ضرر برشمرده‌اند (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۲۰۷؛ طباطبایی، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ص ۳۰۲).

به‌طورکلی ضرر را باید شامل ضرر حال و ضرر آینده نیز دانست. البته ضرر آینده با ضرر احتمالی تفاوت دارد و ضرر آینده، ضرری است که عرفاً وجود و تحقق آن در آینده حتمی و مسلم است و چنین خسارتی قابل مطالبه است (شهیدی، ۱۳۷۷: ۷۳).

به نظر می‌رسد حتی اگر فعلی از افعال یا هرگونه رفتاری در انسان دارای نفع باشد، ولی ضرری معتابه در دیدگاه عقلا داشته باشد، فعل و عنوانی «ضرری»

به‌شمار می‌رود؛ خصوصاً به دلیل اهمیت منابع طبیعی، احتمال ضرری شمرده شدن این اعمال بیشتر می‌باشد؛ زیرا چه‌بسا در برابر نفع شخص (اعم از حقیقی یا حقوقی) یا گروهی، ضرر برای عموم ملت یا عموم انام و جهانیان وجود داشته باشد. البته اگر تغییر و ضرر رساندن در حیات نباتات با هدف اصلاح و تحقیق باشد، نمی‌توان آن را تحت قاعده لاضرر ممنوع کرد؛ زیرا قاعده مذکور اضرائی را در بر می‌گیرد که ضرر در آن بسیار باشد. درخصوص محصولات ژنتیکی و تراریخته، در نگاه اول زیان وارده فراوان به نظر می‌رسد، ولی اگر اقدام تحت کنترل صورت گرفته یا کارشناس و متخصص انجام دهد، ضرر و زیان محسوب نمی‌شود. گاه به‌عنوان جلوگیری از ضرری بزرگ‌تر، انجام برخی افعال مورد تأیید عقل و عرف می‌باشد. بنابراین آسیب رساندن در صورتی می‌تواند مصداق ضرر باشد که هیچ نفعی در آن نبوده یا اگر سودی دارد، چنان اندک باشد که از طرف عقلاً قابل‌پذیرش نباشد. ولی نمی‌توان با استناد به ضررهای احتمالی در آینده مانع فعالیت در زمینه تحقیقات تراریخته شد؛ گرچه که تجارت و فروش این محصولات می‌تواند تابع مصالح زمانه باشد و گاه در ذیل عنوان ضرر بوده و در زمانه دیگری چنین نباشد و به دواعی عقلایی قابل‌توجهی انجام شود.

۲.۳.۵. اسراف در بهره‌برداری از منابع طبیعی

سیاق حکمی بهره‌مندی از منابع طبیعی در قرآن، به نحو قید و مقید است. به تعبیری در هر مورد، در کنار امر به بهره‌مندی از طبیعت، از عدم تعادل در مصرف آن نیز در قالب «ممنوعیت تبذیر و اسراف» نهی شده است: «وکلوا واشربوا ولا تسرفوا إِنَّه لا یحبّ المرفین» (اعراف: ۳۱) و از سویی، «بحثی در حرمت اسراف نیست و اجماع قطعی، بلکه ضرورت دینی و آیات زیاد و روایات بسیار بر حرمت آن دلالت دارد» (ملا احمد نراقی، ۱۴۱۷ق: ۶۱۵). براساس مناط اسراف می‌توان به جرم‌انگاری مواردی از قبیل اشتراک پرمصرف یا ممنوعیت اسراف و بهره بیش از حد مقرر در

پروانه یا سهم مشخص شده رسید.

مع الوصف مجازات متناسب این جرم‌انگاری‌ها و ضمان نیز موضوع مورد بحث دیگری است. از جمله این مجازات‌ها، مجازات افساد فی الارض است که به تناسب به توضیح آن پرداخته می‌شود.

توضیح آنکه نزد فقهای امامیه، افساد در زمین یکی از عناوین خاص برای قتل مفسد است. مع الوصف حکم قتل به عنوان مسئولیت کیفری برای تروریسم‌های زیست‌محیطی (در کنار مسئولیت مدنی به اعاده وضع به حالت سابق یا اعطای غرامت) نمی‌تواند به چنین اطلاقی باشد؛ بلکه همچون سایر مجازات‌ها باید متصف به عنوان ضرورت شود. همچنین در آیه شریفه «...یسعون فی الارض فسادا...» (مائده: ۳۳) از هیئت فعل مضارع «یَسْعَوْنَ» - که معنای حال و استمرار می‌دهد - چنین شرطی به ذهن متبادر می‌شود که باید در تخریب منابع زیست‌محیطی، سعی و تلاش و استمرار محقق باشد. البته به نظر می‌رسد که عرف نیز این‌گونه حکم می‌کند؛ چراکه حرمت‌شکنی نظام صالح الهی زمانی صورت می‌گیرد که سعی در انجام فساد وجود داشته باشد. لذا باید تخریب به شکل گسترده باشد، تکرار شود یا به نحوی برنامه‌ریزی شده صورت پذیرد تا ارتکاب یک بار آن نیز افساد فی الارض شناخته شود. البته صرف آثار گسترده نامطلوب عمل مرتکب نیز می‌تواند حاکی از سعی عامل مخرب منابع طبیعی در فساد تلقی گردد.

شرط فوق با احتیاط در دماء نیز سازگارتر است. افزون بر این در تجویز قتل به صرف تحقق عنوان «فساد فی الارض» بر تروریست زیست‌محیطی، بدون آنکه عمل مصداق «سعی در فساد زمین» باشد، شبهه وجود دارد و وفق قاعده فقهی «درء»، مجازات مرتکب بدون احراز تلاش و جدیت او در ارتکاب جرم، متفی می‌شود (امام خمینی، ۱۴۲۵ق: ۴۳۳).

جریمه‌های نقدی نیز یکی از بهترین مجازات‌های مرتبط با منابع طبیعی در

مواردی است که انگیزه و دواعی مخربان محیط زیست، اقتصادی بوده باشد. ازاین‌رو در چنین مواردی و یا در اکثر مواردی که توان اعاده به وضع سابق وجود نداشته باشد، می‌توان از این جریمه استفاده کرد. البته میزان جریمه باید با سود حاصله تناسب داشته باشد تا در تحلیل «هزینه - فایده» توسط مجرمان، «ارزش به مخاطره افکندن» در ذهن آنان پدیدار نشود.

مجازات‌های مالی در نظام زیست‌محیطی شریعت، در حج پیشینه داشته است؛ از جمله هرگاه شخصی (اعم از محرم و غیرمحرم) درخت بزرگی از حرم را قلع کند، باید گاوی را به عنوان فداء بدهد، ولی اگر آن درخت، کوچک باشد، فدیة آن گوسفند است (طباطبائی یزدی، ۱۴۰۹ق: ج ۲، ص ۴۲۲) و در صورت قطع شاخه‌ای از آن، باید قیمت مقدار قطع شده را بپردازد (تناسب در مجازات با تفاوت نوع منبع طبیعی تخریب شده) (علامه حلی، ۱۴۲۰ق: ج ۲، ص ۶۸).

مصادره کارگاه یا وسایل مخرب منابع طبیعی نیز باید با توجه به «گسترده‌گی میزان تخریب» و نیز «تکرار تخریب منابع طبیعی علی‌رغم اعلام تخلف و تذکر مبنی بر مصادره اموال» انجام پذیرد (بر مبنای «تناسب میان جرم و مجازات»). مصادره اموال، هم به جهت استرداد مال به مالک اصلی - دولت و بیت‌المال - و هم ابزاری در راستای نفی تخریب‌های آتی (به معنای وجوب نفی مقدمه عمل حرام) مطرح است.

۲.۴. تقنین «لزوم اطلاع‌رسانی زیست‌محیطی و استلزامات آن»

نظام جامع قانون زیست‌محیطی باید در پی شفاف‌سازی و جلب توجه اذهان و افکار عمومی نسبت به برخی آثار زیست‌محیطی جنگل‌ها و نیز پیامد برخی مواد خطرناک بر محیط و شیوه پاکسازی محیط باشد. امر فوق، به‌عنوان سیاست اطلاع‌رسانی زیست‌محیطی، امری در راستای حق دادخواهی زیست‌محیطی مردم و نیز وجوب امر به معروف و نهی از منکر در عرصه منابع طبیعی بوده و جنبه مقدمیت برای این وجوب‌ها دارد. این اطلاع‌رسانی به آنها امکان می‌دهد حقوقی را که از آن

منتفع هستند استیفا و درعین حال تعهداتی را نیز که در این زمینه برعهده دارند، حداقل تا حدودی ایفا نمایند. زمانی که کشوری شهروندش را از دسترسی به اطلاعات محیط زیستی (به هر شکلی) محروم می‌کند، نباید انتظار بقای زیست محیط را در پرتو نهادهای دولتی خود داشته باشد.

حق دسترسی به اطلاعات زیست محیطی براساس اصل ۱۰ اعلامیه ریو، از یک طرف به حق افراد در کسب اطلاعات زیست محیطی اشاره دارد و از طرف دیگر به تکالیف دولت‌ها در واگذاری این اطلاعات به افراد جامعه اشاره دارد؛ یعنی حق بر آموزش مسائل زیست محیطی؛ ازجمله روش‌های بهسازی کشاورزی و منابع طبیعی. صالح بن عقبه می‌گوید: امام صادق (ع) به من فرمود: «باغ شما را دیدم، آیا پس از آن درختی در آن کاشته‌ای؟ گفتم: می‌خواستم از باغ شما نهالی بگیرم [و در باغ خود بکارم]. آن جناب فرمود: آیا نمی‌خواهی راهی بهتر و کوتاه‌تر به تو نشان دهم؟ گفتم: بله، در پی آنم. فرمود: چون میوه در آستانه رسیدن قرار گرفت و خواستی باغ را آب دهی، درخت بکار. در این صورت درختانت مانند درختان من خواهد شد. صالح می‌گوید: همان‌گونه که حضرت فرمود، عمل کردم و درختانی مانند درختان امام (ع) رویده شد» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۰۳).

دیگر موارد مفتقر به اطلاع‌رسانی، اطلاعات و دانش مربوط به شرایط اکولوژیکی خاک‌های خاص و استثنائی است.

از دیگر وظایف قانونگذاری، الزام به ارائه اطلاعات در مورد فعالیت‌ها یا اقداماتی است که آثار نامطلوب بر شرایط محیط دارند یا احتمالاً خواهند داشت. این اطلاع‌رسانی که مهم‌ترین بُعد این سیاست است، دولت را نسبت به آگاه‌سازی کشورهای دیگر درخصوص بلایای طبیعی یا سایر موارد اضطراری که احتمال تأثیرات مخرب و زیانبار کوتاه‌مدت یا بلندمدت برای محیط خاک کشورهای دیگر دارد، متعهد می‌سازد. همچنین است اخطار و اطلاع‌رسانی به‌موقع در مورد

فعالیت‌هایی که ممکن است آثار مخرب فرامرزی بر منابع طبیعی کشورهای دیگر داشته باشند، به کشوری که به‌طور بالقوه تحت تأثیر آن آثار مخرب هستند و مذاکره و مشورت با آن کشورها در همان مراحل اولیه.

سیاست اطلاع‌رسانی فوق باید حاوی «زمین‌هایی که این مواد در آنها دفن شده»، «دوری یا نزدیکی محل دفن به محل‌های مسکونی»، «سطح زمین حاوی مواد فوق و محدوده اقماری متأثر از این مواد»، «نوع مواد زاید»، «آموزش پیامدهای خطرناک پسماندها» و «طریقه برخورد با اثرات مواد» باشد (Blackman, 1998, 57).

در همین راستا مناسب است دولت‌ها، به پایه‌گذاری شبکه اطلاع‌رسانی زیست‌محیطی برای تشویق جامعه اقتصادی به سوی یک سیستم اطلاع‌رسانی زیست‌محیطی گام بردارند. همچنین ضرورت دارد دولت، مجریان طرح‌های توسعه و عمران یا سایر موارد مرتبط با بهداشت محیط را به نشر و پخش آثار زیست‌محیطی پروژه‌هایشان برای عموم ملزم سازد.

۲.۵. هنجارسازی برآمده از «حمی» انگاری (بر منابع طبیعی)

این رویکرد که از مَرّ فقه برمی‌آید، مشروط بر اینکه در کنار سایر سیاست‌ها قرار گیرد، می‌تواند نقایص سایر سیاست‌ها را مرتفع سازد؛ خصوصاً در مورد اعمال منع‌نشده یا اعمالی که ذاتاً جرم‌بردار نیستند، ولی می‌توانند در آینده منابع طبیعی را به مخاطره اندازند. همچنین گاهی به دلیل خاص بودن گونه‌های گیاهی یک منطقه، شریعت تحمل نابودی این قبیل گونه‌ها را ندارد؛ چه‌آنکه مجازات‌های پسینی در این خصوص، هیچ‌یک نمی‌تواند وضعیت را به حال پیشین بازگرداند. بنابراین سیاست «حمی» نوعی سیاست پیشینی است (در هر دو وجه) برخلاف سایر سیاست‌ها که یا تماماً (مانند سیاست کیفری) یا اغلب (نظیر سیاست اطلاع‌رسانی زیست‌محیطی) پسینی قلمداد می‌شدند.

درخصوص معنای منظور در این گفتار، فراهیدی می‌نویسد: «به چراگاهی که مردم عادی از ورود به آن ممنوع باشند، حمی گفته می‌شود» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ج ۳، ص ۳۱۲). از حیث اصطلاحی، حمی به روش توزیع زمین در صدر اسلام (جمعی از

پژوهشگران، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ص ۶۱۳) و نیز «منع مردم از تعرض به برخی از اراضی (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۱۷ق: ج ۲، ص ۳۸۴) به جهت اغراض و منافع عمومی (از جمله حمایت از زیست‌های خاص و گونه‌های خاص گیاهی» گفته می‌شود (مظفر، ۱۳۹۲: ۱۱۸)؛ چندانکه رسول خدا دوازده میل از اطراف مدینه را «حمی» قرار داد و صید و قطع درختان را در آن محدوده ممنوع ساخت (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۱۰۸).

احکامی برای «حمی» در کتب فقهی آمده است که تنظیم آن در دستگاه «نظام» در قالب زیر نمودار می‌شود: حق تعیین «حمی» تنها اختصاص به پیامبر و امام دارد و آحاد مسلمین نمی‌تواند برای خودشان یا برای دیگران «حمی» مشخص نمایند و این نفی حق از مسلمین، اجماع فقهاست. این شأن به دلیل استمرار شأن حکومتی امام برای ولایت فقیه نیز خواهد بود (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۱۷ق: ج ۲، ص ۳۸۵). منطق تحدید صلاحیت در ولایت فقیه، ممنوعیت و پیشگیری استیلا مجرد از هرگونه فعالیت و تلاش است (مظفر، ۱۳۹۲: ۱۸۳). خصوصاً در عصر حکومت اسلامی که ملکیت ناشی از حیازت (که قطعاً در آن تلاش و فعالیت هست) نیز منوط به اذن حکومت اسلامی است، به طریق اولی چنین نوعی (حمی) که فاقد هرگونه تلاش و تحجیر است باید توسط حکومت صورت گیرد. در صورت عدم دریافت اذن حکومت، به‌عنوان ضمانت‌اجرا، مالکیت حاصل نخواهد شد (علامه حلی، ۱۴۲۰ق: ج ۴، ص ۴۸۹).

از دیگر اصول اجماعی این هنجارگذاری توسط پارلمان اسلامی، این است که در صورت زوال مصلحتِ مبنای تعیین این «منطقه» به عنوان «حمی»، نقض حمی جایز است (علامه حلی، ۱۴۲۰ق: ۴۸۹؛ شهید ثانی، ۱۴۱۹ق: ج ۱۲، ص ۴۲۲).

جنبه دیگر سیاست حریم حمی که وسعت عمل شرعی پیشاروی قانونگذار اسلامی می‌گشاید، در روایت از رسول الله بیان شده است: «هر پادشاهی برای خود، قرقگاهی [حمی] دارد، قرقگاه خدا نیز حلال و حرام اوست و در این میان، مشتبهاتی نیز وجود دارد؛ همانگونه که اگر چوپانی گوسفند خود را نزدیک منطقه ممنوعه چرا دهد، چیزی نمی‌گذرد، مگر آنکه گوسفندش در وسط آن منطقه قرار گیرد؛ همینطور

انسانی که در حریم منطقه ممنوعه الهی وارد شود، در معرض ارتکاب حرام قرار میگیرد و به آسانی وارد آن می شود؛ بنابراین مشتبهات را رها کنید [تا وارد حرام نشوید]» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۳۸۱). مصادیق مشابه این جنبه از سیاست حریم حمی را می توان در ممنوعیت مقدمات ارتکاب حرام و جرایم مانع دید (به دلیل مقدمیت آن برای وصول به حرام و جرم)؛ نظیر حرمت جملگی مقدمات قریبه و بعیده زنا مستنبط از «لا تقربوا» در آیه شریفه ۳۲ اسراء (وجدانی فخر، ۱۴۲۶ق: ج ۱۶، ص ۹)، یا جرم انگاری بعضی از انحرافات برای ممانعت از ارتکاب جرایم مشخص؛ مثلاً حمل بدون مجوز سلاح گرم برای جلوگیری از ارتکاب قتل (نجفی ابرندآبادی و همکاران، ۱۳۸۳: ۴۸-۲۷).

مسئولیت ناشی از اعمال منع نشده (حریم حمی)، درحقیقت مبنایی برای دولت ها در جهت منع کردن اعمالی است که منجر به تخریبات عمده زیست محیطی می شود؛ مانند حکم به حرمت تولید سلاح های هسته ای؛ خصوصاً که روایت فوق، وقوع نتیجه را ملاک حرمت قرار نمی دهد، بلکه صرف انجام مقدمه را ملاک تحریم می داند.

نکته دیگر در خصوص سیاست حریم حمی این است که لازم نیست که در خصوص ممنوعیت این مقدمات، یقین به وقوع حتمی آن وجود داشته باشد؛ بلکه همین مقدار که این قبیل اقدامات نوعاً و عادتاً به حرام منتهی شود، حکم حرمت بر آن نیز بار می شود؛ مانند ساخت سلاح های هسته ای.

نتیجه

لحاظ نکردن دغدغه های زیست محیطی و منابع طبیعی در فرایند تولید و فعالیت های اقتصادی، سیستم قضایی و حقوقی و ترابط و تعایش دولت ها، در روند سیاست گذاری ها و برنامه ریزی های جهانی کاملاً محسوس است. دراین خصوص، گرچه تلاش های جهانی مستمری برای تصویب مقررات

بین‌المللی در عرصه منابع طبیعی صورت گرفته، اما تاکنون این تلاش‌ها منجر به دستیابی به یک نظام جامع حقوق بین‌الملل محیط‌زیست نشده است. علت اصلی این عدم موفقیت در نظر نوشته حاضر، واقعیت «حق محورگونی» حقوق منابع طبیعی و «نگرش ابزاری به منابع طبیعی برای انسان در نظام لیبرالیسم» است. پس اولاً سعی در تغییر نگرش افراد داشت و ثانیاً، از ابزار «مردم به دین حکمرانان و دولتیان» هستند، بر نشانه گرفتن «سیاسات دولتی» برای حمایت از منابع طبیعی بهره برد.

نظام فقهی، با سر لوحه قراردادن حقوق اساسی بشری و با تأکید بر کرامت ذاتی انسان، مجموعه‌ای از تعهدات و تکالیف برای افراد و در کنار آن، سیاست‌هایی را برای دولت‌ها در نظر گرفت تا بدین ترتیب تغییر در نگرش حاکمیتی کشورها و شیوه دید شهروندان ایجاد شود.

در همین مسیر، اصول و سیاستی برای تدوین سیاست جامع منابع طبیعی پیشنهاد گردید؛ ازجمله سیاست حریم حمی، سیاست اطلاع‌رسانی، سیاست احیای موات، سیاست جنگل‌داری اجتماعی، سیاست کیفری، سیاست اقتصاد و تکنولوژی سبز.

نکته‌ای که پس از تدوین این سیاست و مقررات باید مبنای عمل قرار گیرد، آن است که چون قوانین جنگل‌ها و مراتع، در جهت حراست از منافع عمومی و تأمین نظم عمومی اقتصادی است، باید از قابلیت «قواعد آمره» برخوردار شود. بنابراین در اینجا چگونگی تقریر و تقنین متن قانون مهم می‌شود. درحقیقت باید آن‌قدر جامع، شفاف و صریح باشد تا به‌طور مطلق ایجاد تکلیف کند و از صلاحیت‌گزینشی و قدرت تفسیری مأمور اجرایی و قاضی در حد امکان جلوگیری نماید؛ زیرا قوانین منابع طبیعی، قانونی است که با ملاحظه مقولاتی چون «بقای انسان، حفظ منابع طبیعی و پیشرفت اقتصادی» تدوین شده؛ ملاحظاتی که ممکن است قاضی و مأمور اجرایی از در نظر انگاشتن یا فهم آن عاجز یا محروم باشند.

منابع

* قرآن کریم

الف) فارسی

۱. ابراهیمی، محمدحسین، (۱۳۷۸)، کشاورزی در اسلام، قم: سازمان کشاورزی استان قم.
۲. ابن قدامه، عبدالله، (۱۴۰۳ق)، چاپ افست، بیروت.
۳. _____، (بی تا)، المغنی، تحقیق جماعه من العلماء، بیروت: دار الکتاب العربی.
۴. بونفو، ادوارد، آشتی انسان و طبیعت، ترجمه صلاح الدین محلاتی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۵. جمعی از پژوهشگران (زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی)، (۱۴۲۶ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).
۶. _____، (۱۴۱۷ق)، معجم فقه الجواهر، بیروت: الغدير للطباعة و النشر و التوزيع.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ق)، الصحاح، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ چهارم.
۸. حائری طباطبائی، سید علی بن محمد، (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۹. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۵ق)، وسایل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت.
۱۰. حسینی مراغی، سید میر عبدالفتاح، (۱۴۱۷ق)، العناوین الفقهیة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۱. حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۲ق)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.

۱۲. _____، (۱۴۲۰ق)، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۳. _____، (۱۴۱۳ق)، قواعد الاحكام فى معرفة الحلال و الحرام، قم: مؤسسه النشر الاسلامى.
۱۴. حلى (محقق)، جعفر بن الحسن، (بى تا)، شرايع الاسلام فى مسائل الحلال والحرام، قم: دارالهدى.
۱۵. خمينى (امام)، سيد روح الله، (۱۳۶۶)، تحرير الوسيلة، قم: دار الكتاب العلميه، اسماعيليان.
۱۶. _____، (۱۴۲۵ق)، تحرير الوسيله، قم: جامعه مدرسين.
۱۷. دهقان طزرجانى، مريم و محمود حائرى و حسينعلى دانش، (بى تا)، «الگوی مناسب ارتباط حقوقى بهره بردار با منابع طبيعى از دیدگاه فقه اسلامى»، مجموعه مقالات کنفرانس بين المللى كسب و كار: فرصت ها و چالش ها، رشت: ۱۳۹۵.
۱۸. راوندی، سعيد بن عبدالله، (۱۴۰۵ق)، فقه القرآن، قم: انتشارات كتابخانه آيه الله مرعشى نجفى.
۱۹. زبيدى، محمدتقى، (بى تا)، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: مكتبة الاحياء.
۲۰. زحيلي، وهبه، (۱۴۰۹ق)، الفقه الاسلامى وادلته، بيروت: دار الفكر.
۲۱. شاعرى، على محمد و حشمت الله سعدى، (۱۳۸۲)، راهنماى علمى مشاركت و ترويج منابع طبيعى، تهران: چاپ صيادى.
۲۲. شهيد ثانى، زين الدين بن على، (بى تا)، الروضة البهيه فى شرح اللمعة الدمشقيه، بيروت: دار احياء التراث العربى.
۲۳. _____، (۱۴۱۹ق)، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم: بى نا.

٢٤. شهیدی، مهدی، (١٣٧٧)، آثار قراردادهای و تعهدات، تهران: نشر حقوقدان.
٢٥. شیخ طوسی، محمدبن حسن، (١٤١٤ق)، الأمالی، قم: دار الثقافة.
٢٦. شیخ مفید، محمدبن نعمان، (بی تا)، المقنعة فی الاصول والفروع، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٢٧. طباطبائی، محمدحسین، (١٤٠٥ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
٢٨. طباطبائی، سید علی، (١٤٠٤ق)، ریاض المسائل، نشر آل البيت، چاپ دوم.
٢٩. طباطبائی یزدی، سیدمحمدکاظم، (١٤٠٩ق)، العروة الوثقی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
٣٠. طریحی، فخرالدین، (١٣٧٥)، مجمع البحرین، تحقیق سیداحمد حسینی، تهران: المکتبه المرتضویه.
٣١. _____، (بی تا)، النهایه فی مجرد الفقه والفتوی، قم: قدس محمدی.
٣٢. فاضل هندی، محمدبن حسن، (١٤١٦ق)، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
٣٣. کلینی، محمدبن یعقوب، (١٤٠٧ق)، الکافی، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: نشر دار الکتب الاسلامیه.
٣٤. متقی الهندی، علاءالدین علی بن حسام، (١٤٠٩ق)، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، تصحیح: صفوه سقا بکری حیاتی، بیروت: مؤسسه الرساله.
٣٥. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (١٤٠٣ق)، بحار الانوار، بیروت: دارالحیاه تراث العربی.

۳۶. مجلسی، محمدتقی، لواصع صاحبقرانی، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.
۳۷. محدث نوری، حسین بن محمدتقی، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل، بیروت: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۸. مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما، (اسفند ۱۳۸۴)، «جهانی‌شدن کشاورزی و رشد ناامنی غذایی / شبکه جهان سوم»، سیاحت غرب، ش ۳۲، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
۳۹. مطهری، (بی‌تا)، فقه و حقوق، قم: بی‌نا.
۴۰. مطهری، مرتضی، (۱۴۰۳ق)، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: حکمت.
۴۱. مظفر، محمود بن محمدحسن، (۱۳۹۲ق)، إحياء الأراضی الموات، قاهره: المطبعة العالمیة.
۴۲. مقری فیومی، علی، (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر، قم: دارالهجرة.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۲ق)، انوار الفقاهه، کتاب الخمس والانفال، قم: نسل جوان.
۴۴. نجفی ابرندآبادی، علی حسین و محمدجعفر حبیب‌زاده و محمدعلی بابایی، (زمستان ۱۳۸۳)، «جرایم مانع»، فصلنامه مدرس علوم انسانی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، ش ۳۷.
۴۵. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، (۱۴۱۷ق)، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴۶. همدانی، حاج آقا رضا، (بی‌تا)، کتاب الخمس، قم: کتابفروشی مصطفوی.
۴۷. وجدانی فخر، قدرت‌الله، (۱۴۲۶ق)، الجواهر الفخریة فی شر الروضة البهیة، قم: انتشارات سماء، چاپ دوم.
- ۴۸.

ب) لاتین

49. Blackman W.C., (2001), Basic Hazardous Waste Management, 3rd Edition, USA: Lewis publisher.
50. Keily G., (1998), Environmental Engineering, Malaysia: McGraw-Hill.
51. hancock (j), (2004), environmental human rights, ashgate publishing Limited.