مفتتح

حين تفقد الأخلاق غايتها:
نقد الأسس الميتافيزيقية للخطاب البيئي الحديث

رئيس التحرير

د.محمد محمود مرتضى

يصعب تصوُّر الأزمة البيئيَّة المعاصرة على أنَّها مجرّد اختلال في توازنات الطبيعة أو ندرة في الموارد؛ إذ غدت علامة كاشفة عن خلل أعمق في تصوّر الإنسان للوجود، وفي الكيفيَّة التي أعاد بها تعريف علاقته بالخالق والعالم من حوله. فطريقة النظر إلى الطبيعة هي امتداد مباشر للتصوّر العقدي والمعرفي الذي يحدّد موقع الإنسان، وحدود فعله، ومعنى حضوره في الكون.

وقد أسهم المسار الفكري الحديث، عبر فصله المتدرّج بين الدين والعالم الطبيعي، في تحويل البيئة إلى مسألة تقنية خالصة، تُدار بأدوات العلم والاقتصاد، وتُفصل عن سؤال الغاية. وبهذا الانفصال، جرى تفريغ الطبيعة من بُعدها القِيمي، وأُقصي السؤال الخُلُقي المتعالي لصالح منطق التدبير والسيطرة، بدل منطق الأمانة والمسؤولية.

من هنا، نقارب الإشكال البيئي بوصفه أزمة في التصوّر العقدي قبل أن يكون أزمة في الموارد أو السياسات. فإعادة التفكير في علاقة الإنسان بالطبيعة تفضي، في جوهرها، إلى إعادة مساءلة الأسس المعرفية واللاهوتية التي حكمت فهم العالم، وفتحت الطريق أمام نمط من العلاقة المنقطعة عن الغاية.

أوَّلًا: الطبيعة في الميتافيزيقا الغربية الحديثة

يمثّل التحوّل الذي عرفته الميتافيزيقا الغربية الحديثة في فهم الطبيعة أحد أخطر الانعطافات المعرفية التي أسهمت في إعادة تشكيل علاقة الإنسان بالعالم. فهذا التحوّل مثّل، في جوهره، انقلابًا في التصوّر الوجودي نفسه؛ أعني انقلاب نقل الطبيعة من كونها مجالًا دالًّا مشحونًا بالمعنى والغاية، إلى كونها نظامًا مغلقًا محكومًا بالصدفة والضرورة، لا يحيل إلى ما يتجاوز ذاته، ولا يستدعي سؤال الخلق أو الحكمة. ومن هنا، فإنَّ الأزمة البيئيَّة المعاصرة لا يمكن فصلها عن هذا التحوّل الميتافيزيقي العميق، الذي أعاد تعريف الوجود الطبيعي خارج أفق الدلالة والقداسة.

في الأطر الفلسفيَّة واللاهوتيَّة السابقة على الحداثة، سواء في الفكر اليوناني المتأخِّر أم في الفلسفات الدينيَّة، كانت الطبيعة تُفهم ضمن نظام كوني ذي معنى. لم يكن العالم الطبيعي مجرَّد تجمُّع للأشياء، بقدر ما كان كيانًا منظَّمًا تحكمه غاية، وتربطه علاقة سببيَّة مفتوحة على العلّة الأولى. فالكون، في هذا التصوّر، ليس مكتفيًا بذاته، وإنَّما قائم بغيره ومشير إليه. ومن ثَمّ، كانت دراسة الطبيعة، في عمقها، فعل تأمّل في النظام الكوني. هذا الفهم جعل الطبيعة حقلًا للمعرفة الخُلُقيَّة والروحيَّة بقدر ما هو مجال للمعرفة العقلية.

لكنَّ الميتافيزيقا الغربيَّة الحديثة قامت، منذ بداياتها، على تفكيك هذا الأفق الغائي. فقد أُعيد تعريف الطبيعة بوصفها مادة ممتدَّة، خاضعة لقوانين صارمة، تعمل وفق انتظام داخلي لا يحتاج إلى إحالة على غاية أو حكمة متعالية. وبذلك، جرى نزع الطابع الدلالي عن العالم الطبيعي، لصالح تصوُّر يقوم على الاكتفاء السببي؛ حيث كل ظاهرة تُفسَّر من داخل النظام نفسه، دون حاجة إلى ما يتجاوزه. هذا التحوّل كان يحمل في طيّاته إعادة صياغة شاملة للعلاقة بين الإنسان والعالم.

إن نزع الغائيَّة من الطبيعة أدّى بالضرورة إلى إعادة تعريف العلّيَّة. فبعد أن كانت العلّة تتجاوز مجرّد التفسير الميكانيكي لتفتح على سؤال الحكمة والغاية، جرى اختزالها في علاقات سببية صمّاء، لا تحمل أي بُعد قِيمي أو دلالي. ومع هذا التحوّل، لم يعد للعالم الطبيعي أي معنى يتجاوز كونه موضوعًا للفحص والتجريب، ولم يعد الإنسان مدعوًا إلى الوقوف أمام الطبيعة بوصفها مجالًا للمساءلة الخُلُقية، وإنَّما بوصفها موضوعًا للسيطرة والتحكّم.

هذا التحوّل المعرفي كان له أثر مباشر في إعادة بناء صورة الإنسان نفسه. فالإنسان، الذي كان يُفهم على أنه كائنًا مندرجًا في نظام كوني أوسع، أصبح يُنظر إليه بوصفه ذاتًا مستقلَّة، تقف في مواجهة الطبيعة لا في قلبها. ومع انفصال الذات عن العالم، نشأت علاقة قائمة على التشييء؛ حيث تحوّلت الطبيعة إلى «موضوع» في مقابل «ذات» عارفة ومتحكّمة. ومن هنا، لم يعد السؤال عن حدود الفعل الإنساني مطروحًا بوصفه سؤالاً خُلُقيًّا، بقدر ما أضحى مرتبطًا بحدود القدرة التقنيَّة فقط. فما يمكن فعله علميًّا، صار مشروعًا فعله خُلُقيًّا، ما دام العالم الطبيعي قد جُرّد من أي قداسة أو دلالة متعالية.

في هذا السياق، مهّد التحوّل الميتافيزيقي الحديث لشرعنة الاستغلال باسم العلم والتقدُّم. فحين يُنظر إلى الطبيعة على أنَّها نظام بلا غاية، يصبح إخضاعها فعلاً عقلانيًّا لا يثير أي قلق خُلُقي بل إنَّ السيطرة على الطبيعة تُقدَّم، في هذا الإطار، بوصفها دليلاً على نضج العقل الإنساني وتحرّره من الأوهام الميتافيزيقية. وهكذا، ارتبط مفهوم التقدُّم ارتباطًا وثيقًا بقدرة الإنسان على إخضاع العالم الطبيعي، لا بقدرته على العيش في انسجام معه. فتحوّل العلم من أداة لفهم النظام الكوني إلى وسيلة لإعادة تشكيله وفق رغبات الإنسان وحاجاته المتنامية.

إن خطورة هذا المسار تكمن في الأساس الفلسفي الذي يمنحه مشروعيَّته. فحين تُفهم الطبيعة بوصفها صامتة، بلا معنى ولا غاية، تصبح كل أشكال الاستنزاف قابلة للتبرير، ما دامت تخدم منطق النموّ والتقدُّم. ومن هنا، فإنَّ أيَّ محاولة لمعالجة الإشكال البيئي من داخل هذا الأفق الميتافيزيقي ستبقى عاجزة عن بلوغ الجذور الحقيقيَّة للأزمة.

إنَّ استعادة السؤال البيئي، تقتضي مساءلة هذا التحوّل الميتافيزيقي من أساسه. فقبل البحث في سياسات الحماية أو تقنيَّات الاستدامة، لا بدَّ من إعادة النظر في التصوّر الذي حكم فهم الطبيعة والإنسان معًا؛ إذ لا يمكن بناء أخلاق بيئيَّة فاعلة في إطار رؤية تنفي الغاية، وتقصيِّ الخلق، وتختزل العالم في انتظام سببي مغلق.

ثانيًا: قصور الخُلُقيَّات البيئيَّة الغربيَّة من منظور كلامي

رغم الزخم الذي عرفته الخُلُقيَّات البيئيَّة في الفكر الغربي المعاصر، فإنَّ هذا الحقل، عند

مسـاءلته من منظور كلامي وفلسـفي دقيق، يكشـف عن قصـور بنيوي عميق يتجـاوز حدود التطبيقات والسياسات إلى الأسس التي يقوم عليها أصلاً. فالمشكلة لا تكمن في غياب الوعي البيئـي أو ضعـف النوايا الإصلاحيَّة، وإنَّما في الإطار الفلسـفي الذي حاولـت من خلاله هذه الخُلُقيَّات أن تؤسّس نفسها، وهو إطار ظلّ أسيراً لمنظومة فكريَّة فصلت الأخلاق عن الإلهيَّات، وقطعت الصلة بين القِيم والمعنى المتعالي.

تقوم أغلب الخُلُقيَّات البيئيَّة الغربيَّة على أحد نموذجين رئيسين: نموذج التوافق الاجتماعي، ونمـوذج المنفعة. ففي النموذج الأوَّل، تُبنى القِيم البيئيَّـة بوصفها نتيجة تعاقد أو اتفاق بشري، تُحدَّد معاييره وفق ما تراه الجماعة مناسـبًا لحماية مصالحها واستمرار نمط عيشها. أمَّا النموذج الثاني، فيربط القِيمة الخُلُقيَّة بالفعل بقدر ما يحقّقه من منفعة، سواء للإنسان الفرد أم للمجتمع أم حتى للنظام البيئي بوصفه شرطًا لاستدامة الحياة البشريَّة. ورغم الاختلافات الظاهرة بين هذين النموذجين، فإنهما يشتركان في نقطة جوهريَّة واحدة وهي أنّ كليهما يؤسّس الأخلاق داخل أفق إنساني مغلق، لا يستند إلى مرجعيَّة متعالية تتجاوز الإرادة البشريَّة.

مـن منظار كلامي، يكمن الخلل الأسـاس في هذا التأسـيس في أنَّ الأخـلاق، حين تُختزل في التوافـق أو المنفعة، تفقد طابعها المعياري الثابت، وتتحوَّل إلى منظومة نسـبيَّة قابلة لإعادة الصياغة بحسب تبدّل المصالح والظروف. فالتوافق الاجتماعي، مهما بدا عقلانيًّا، يظلّ مشروطًا بموازين القوى، وبما تفرضه المصالح الاقتصاديَّة والسياسـيَّة السائدة. وما يُعدّ اليوم قيمة بيئيَّة عُليا، يمكـن أن يُعاد تعريفه غدًا بوصفـه عائقًا أمام النموّ أو التقدّم. أمَّـا المنفعة، فإنها -بحكم طبيعتها- عاجزة عن تقديم مبدأ خُلُقي ملزم؛ لأنَّها تُقاس دائمًا بميزان الربح والخسارة، لا بميزان الحقّ والواجب.

إنَّ غياب المرجعيَّة المتعالية في هذه المقاربات لا يمثّل نقصًا جزئيًّا يمكن تداركه بإضافة بعض القِيم، وإنَّما يشـكّل نقطة ضعف بنيويَّة في صلب التصوُّر الخُلُقي نفسه. فحين تُفصل الأخلاق عن الإلهيَّات، تُنتزع منها قدرتها على الإلزام الداخلي العميق، وتتحوَّل إلى منظومة إرشـاديَّة أو تنظيميَّـة، لا إلى التزام وجودي. وبذلك، تصبح الأخلاق البيئيَّة أشـبه بمجموعة توصيات قابلة للتعليق أو التجاوز متى تعارضت مع المصالح الكبرى، لا ميثاقًا خُلُقيًّا يُحاسَـب الإنسـان على

خرقه بوصفه خرقًا لمعنى وجوده.

عـلى أنَّـه لا يمكن فهم الإلـزام الخُلُقي إلا في ضوء تصوُّر شـامل للوجود، يُدرج الإنسـان والطبيعـة معًا ضمـن نظام خَلقي ذي غاية. فالأخلاق، في هذا الأفـق، هي امتداد مباشر لعلاقة الإنسـان بالخالق، وتجسـيد لموقعه التكليفي في العالم. أما حين يُلغى هذا البُعد، فإنَّ السؤال الخُلُقي يفقد جذره الأعمق، ويتحوّل إلى مسـألة تدبيريَّة محكومة بحسـابات المصلحة الآنيَّة. وهذا ما يفسّر هشاشـة الالتزام البيئي في المجتمعـات الحديثة، رغم الخطاب الخُلُقي الكثيف الذي يحيط به.

يظهر هذا القصور بوضوح حين تُختبر الخُلُقيَّات البيئيَّة الغربيَّة في لحظات التعارض الحادّ بين البيئة والاقتصاد. ففي مثل هذه اللحظات، تتقدّم غالبًا اعتبارات النموّ، والأمن الطاقي، والمنافسة الاقتصادية، على أي التزام خُلُقي طويل المدى تجاه الطبيعة. وليس ذلك ناتجًا عن نفاق خُلُقي أو ضعف إرادة فحسـب، بقدر ما يمثِّل غياب أسـاس معياري قادر على فرض حدود غير قابلة للتجاوز. فحين تكون الطبيعة ذات قيمة بقدر ما تنفع الإنسـان، فإنَّ قيمتها تتراجع تلقائيًّا عندما تُصوَّر بوصفها عائقًا أمام مصالحه.

إنَّ هذا النمط من الخُلُقيَّات، بحكم انفصاله عن الإلهيَّات، يعيد إنتاج المركزيَّة الإنسانيَّة التي كان يُفـترض به نقدها. فحتى حين تُمنح الطبيعـة أو الكائنات غير البشرية نوعًا من «الحقوق»، فإنَّ هذه الحقوق تُبرَّر في الغالب بكونها شرطًا لاستمرار الحياة البشريَّة أو رفاهيَّتها، لا بوصفها كيانًا له قيمة ذاتية مسـتمدّة من انتمائه إلى نظام خَلقي أوسع. وهكذا، تبقى الطبيعة أسيرة منطق الأداتية وإنْ بلُغة خُلُقية أكثر تهذيبًا.

من هنا، نفهم أنّ الأخلاق لا تسـتعيد قدرتها الإلزامية إلا حين تُعاد إلى أصلها الوجودي، أي إلى علاقتهـا بالإلهيَّات. فالأخلاق ليسـت قانونًا وضعيًّا، وإنَّما تجـلٍّ لإرادة إلهيَّة تنظِّم العلاقة بين الإنسان والعالم. وحين يُدرج السلوك البيئي ضمن هذا الأفق، يتحوَّل من خيار خُلُقي قابل للتفاوض إلى واجب مرتبط بالأمانة والاستخلاف.

إنَّ قصور الخُلُقيَّات البيئيَّة الغربيَّة لا يعني إنكار ما فتحته من نقاشات، لكنَّه يكشف حدودها النهائيَّة ما دامت تتحرَّك داخل أفق فلسـفي يفصل الأخلاق عن الغيب، والقِيم عن الغاية. ومن

هنا، فإنَّ تجاوز هذا القصور لا يحصل إلا عبر إعادة تأسيس السؤال الخُلُقي نفسه على أساس عقدي ومعرفي مختلف. فالأزمة البيئيَّة، في عمقها، هي أزمة في مصدر الإلزام، وفي المرجعيَّة التي تمنح الفعل معناه وضرورته.

ثالثًا: الإنسان والطبيعة في فلسفة الدين الإسلامية

تؤسِّس فلسفة الدين الإسلاميَّة العلاقة بين الإنسان والطبيعة على قاعدة ميتافيزيقيَّة مغايرة جذريًّا للتصوّرات الحديثة التي فصلت العالم عن الخلق، والوجود عن الغاية. فالطبيعة، في الرؤية الإسلاميَّة، ليست معطىً مستقلاًّ بذاته، ولا نظامًا مغلقًا يعمل وفق ضرورة عمياء، وإنَّما هي جزء من فعل الخلق الإلهي المستمرّ، ومن ثَمّ فهي مندرجة ضمن أفق المعنى، لا خارجه. وهذا التأصيل يضع العلاقة بين الإنسان والعالم الطبيعي في سياق عقدي شامل، يسمح بفهم البيئة باعتبارها مكوّنًا من مكوّنات النظام الخَلقي الذي يحدّد موقع الإنسان، ويضبط حدود فعله، ويحمّله مسؤوليَّة خُلُقيَّة تتجاوز المنفعة الآنيَّة.

ينطلق هذا التصوّر من مبدأ الخلق الإلهي بوصفه الأساس الأوَّل لفهم الطبيعة. فالكون، بما فيه من كائنات ونُظم، ليس قديمًا بذاته ولا قائمًا بنفسه، بل هو مخلوق لله، وقائم بإرادته، وخاضع لحكمته. وهذا المعنى يغيّر جذريًّا طبيعة العلاقة المعرفيَّة والخُلُقيَّة مع العالم؛ إذ لا تعود الطبيعة شيئًا صامتًا متاحًا للتصرّف المطلق، وإنَّما تصبح كيانًا ذا وضع وجودي محدّد: مخلوق، ومرتبط بالخالق، ومندرج في نظام مقصود. ومن هنا، فإنَّ التعامل مع الطبيعة لا يمكن أن يكون تعاملاً تقنيًّا محضًا؛ لأنَّ كلَّ فعل فيها هو، في العمق، تصرّف في مجال من مجالات الخلق.

هذا الفهم للخلق يقطع مع النزعة التي تفصل بين الإلهيَّات والطبيعيَّات، ويعيد وصل العلم بالعقيدة دون أن يُلغِي استقلاليَّة البحث العلمي أو قوانينه. فالقوانين الطبيعية، في المنظور الإسلامي الفلسفي، لا تُنكر ولا تُهمَّش، لكنَّها تُفهم بوصفها سُننًا إلهيَّة، لا بدائل عن الإرادة الإلهيَّة ولا نفيًا للغائيَّة. وبذلك، تبقى الطبيعة مجالاً للبحث والمعرفة، لكنَّها لا تتحوَّل إلى فضاء مفرغ من الدلالة، ولا إلى مادة متروكة لإرادة الإنسان المنفلتة. وهذا ما يجعل فلسفة الدين الإسلامية قادرة على تقديم تأصيل خُلُقي للعلاقة مع الطبيعة دون الوقوع في تعارض مع

المعرفة العلميَّة.

ضمن هـذا الإطار، يـبرز مفهوم الاسـتخلاف بوصفه أحـد المفاتيح المركزيَّـة لفهم موقع الإنسـان في العالم. فالإنسـان، في الرؤية الإسلامية، ليس سـيّد الطبيعة ولا مالكها، بل خليفة فيها. والاسـتخلاف هنا يُفهم بوصفه موقعًا تكليفيًّا مشروطًا بالمسـؤوليَّة والمحاسبة. فالخليفة لا يتصرّف باسـم ذاته، ولا يملك حق الإفساد أو الاستنزاف وإنَّما يلتزم بضوابط الأمانة والعدل باسم من استخلفه.

هذا الفهم يختلف جذريًا عن التصورات التي جعلت الإنسـان مركـز الكون وغاية الوجود، ومنحته حق الهيمنة المطلقة على الطبيعة. ففي علم الكلام، يُنظر إلى الإنسان بوصفه كائنًا مكلّفًا، لا كائنًا متعاليًا على النظام الكوني، ومكانته تُستمد من تحمّله للأمانة. ومن هنا، فإنَّ العلاقة مع الطبيعة هي علاقة اختبار خُلُقي: كيف يتصرّف الإنسان في ما وُضع بين يديه؟ وكيف يوازن بين حاجاته ومقتضيات العدل في النظام الخَلقي؟

هذا التصوُّر يفضي إلى إعادة تعريف جوهر الأزمة البيئيَّة. فالمشـكلة، من منظور إسـلامي، تكمن في اختلال العلاقة التكليفية بين الإنسان والعالم. حين يُنسى الخلق، ويُفرَّغ الاستخلاف مـن مضمونه، وتُختزل الأمانة في خطاب خُلُقي عام بلا إلزام، تتحوَّل الطبيعة إلى مجال مفتوح للاستنزاف. وبذلك، تصبح الأزمة البيئيَّة مظهرًا من مظاهر الأزمة العقديَّة، لا قضيَّة منفصلة عنها.

يتيح هذا التأصيل الفلسفي تجاوز الثنائيَّة الزائفة بين الإنسان والطبيعة. فبدل أن تُصوَّر العلاقة بوصفهـا صراعًا بين ذات عارفة وموضوع خاضع، يُعاد بناؤها بوصفها علاقة اندراج داخل نظام واحد، يكون الإنسان فيه جزءًا مسؤولاً لا مركزًا مطلقًا. وهذا الفهم لا ينفي خصوصيَّة الإنسان، لكنَّه يقيّدها بسياقها الخَلقي، ويمنع تحوّلها إلى ذريعة للهيمنة.

رابعًا: الأخلاق البيئيَّة في الإسلام امتداد للتوحيد

لا يمكن فهم الأخلاق البيئيَّة في الإسلام بوصفها منظومة مستقلَّة أو حقلاً خُلُقيًّا جزئيًّا أُضيف لاحقًـا إلى بنية دينيَّة مكتملة، وإنَّما هـي، في جوهرها، امتداد مباشر لمركزيَّـة التوحيد بوصفه الإطار الناظم لكلّ تصوّر إسـلامي للوجود. فالتوحيد لا يقتصر على إثبات وحدانيَّة الخالق في

بُعدها العقديّ المجرَّد بل يؤسِّس لوحدة شاملة للنظام الكوني؛ حيث تتكامل العلاقة بين الله، والإنسان، والعالم ضمن بنية واحدة ذات معنى. ومن هذا المنطلق، تنبع الأخلاق البيئيَّة في الإسلام من فهم كوني يرى في الطبيعة جزءًا من نظام موحَّد، لا مجالاً منفصلاً أو محايدًا عن القِيم والغايات.

إنَّ مركزيَّة التوحيد تفرض تصوُّرًا خاصًّا للعالم الطبيعي، يغاير جذريًّا التصوُّرات التي فصلت بين الإلهيَّات والطبيعيَّات. ففي الرؤية التوحيديَّة، يُفهم الكون بوصفه نظامًا متكاملاً يخضع لإرادة واحدة وحكمة واحدة. وهذه الوحدة لا تعني التطابق بين الخالق والمخلوق، وإنَّما تعني انسجام النظام الكوني وتكامله تحت مرجعيَّة إلهيَّة واحدة. من هنا، تكون الطبيعة تجلّيًا من تجليات النظام الذي يعبرّ عن حكمة الخالق، ويستدعي من الإنسان نمطًا خاصًّا من التعامل، قوامه الاحترام والمسؤوليَّة لا السيطرة المطلقة.

ضمن هذا الأفق، لا تُستمد الأخلاق البيئيَّة من اعتبارات نفعيَّة أو تعاقديَّة، وإنَّما من إدراك وحدة النظام الكوني وما يقتضيه من انسجام في الفعل الإنساني. فحين يكون الخالق واحدًا، والنظام واحدًا، فإنَّ أي اختلال يحدثه الإنسان في هذا النظام يُفهم بوصفه إخلالاً بمقتضى التوحيد نفسه. وهكذا، تتحوَّل الأخلاق البيئيَّة إلى بُعد عقدي أصيل؛ لأنَّ العبث بالنظام الكوني هو، في عمقه، عبث بالعلاقة الصحيحة مع الخالق.

ويتجلّى هذا المعنى بوضوح في مفهوم الميزان، الذي يشكّل أحد المفاتيح المركزيَّة لفهم الأخلاق البيئيَّة في الإسلام. فالميزان مبدأ كوني يحكم انتظام العالم وتوازنه. فالعالم، في التصوُّر الإسلامي، قائم على توازن دقيق، لا يقوم بذاته ولا يستمرّ تلقائيًّا، بل هو تعبير عن حكمة إلهية أودعت في الخلق نظامًا متكاملاً. ومن ثَمّ، فإنَّ أي إخلال بهذا الميزان، سواء في الطبيعة أم في العلاقات الإنسانية، يُعدّ خروجًا عن مقتضى هذا النظام، لا مجرَّد خطأ في التدبير.

إنَّ إدراك الميزان بوصفه مبدأ كونيًّا يغيّر جذريًّا طريقة التعامل مع البيئة. فالحفاظ على التوازن البيئي يصبح التزامًا خُلُقيًّا نابعًا من احترام النظام الذي أُقيم عليه الوجود. وبهذا، تصبح الاستدامة ضرورة خُلُقيَّة مرتبطة بحفظ التوازن الذي به قوام العالم. فالإنسان، بوصفه كائنًا مكلّفًا، مطالب بأن يراعي هذا الميزان في فعله؛ لأنَّه جزء من الوفاء بالعهد التوحيدي.

ويقترن مفهوم الميزان بمفهوم الفساد، الذي يشكّل في الرؤية الإسلاميَّة توصيفًا دقيقًا لما يطرأ على النظام الكوني حين يُخرق هذا التوازن. فالفساد، في هذا السياق، يُفهم بوصفه نتيجة مباشرة لانفصال الفعل الإنساني عن مقتضى التوحيد. فالفساد هو الوجه الآخر لاختلال العلاقة بين الإنسان والنظام الكوني، وهو تعبير عن انحراف في التصوّر قبل أن يكون خللاً في الممارسة. وعليه، فإنَّ الإفساد في الأرض هي مشكلة خُلُقيَّة عميقة تتعلَّق بكيفيَّة فهم الإنسان لدوره وموقعه في الوجود.

هذا الفهم يجعل الفساد البيئي علامة على أزمة أعمق في الوعي العقدي. فحين يُختزل العالم في كونه مادة للاستغلال، ويُفصل عن بُعده الغائي، يصبح الإفساد نتيجة منطقيَّة لا انحرافًا طارئًا. أما في الرؤية التوحيديَّة، فإنَّ الإفساد يُفهم بوصفه خروجًا عن مقتضى الأمانة والاستخلاف، وانتهاكًا للميزان الذي أُقيم عليه الوجود. ومن هنا، فإنَّ مقاومة الفساد البيئي لا تنفصل عن إعادة بناء الوعي العقديَّ الذي يعيد وصل الإنسان بالعالم ضمن أفق التوحيد.

ويقابل مفهوم الفساد مفهوم العمران، الذي يشكّل البُعد الإيجابي للأخلاق البيئية في الإسلام. فالعمران يشير إلى نمط من الفعل الإنساني المنسجم مع النظام الكوني، والقائم على الإصلاح لا الإفساد. فالعمران، في هذا السياق، هو فعل خُلُقي بامتياز؛ لأنّه يفترض معرفة بالميزان، واحترامًا له، وسعيًا إلى الحفاظ عليه وتفعيله بدل تدميره. وبناء عليه، فإنَّ العمران المستدام هو مفهوم متجذّر في الرؤية التوحيديَّة للعالم.

إنَّ الربط بين الميزان والفساد والعمران يكشف أنَّ الاستدامة في المنظور الإسلامي تُفهم بوصفها نمطًا من الوجود الإنساني المنضبط بقِيم التوحيد. فالاستدامة هنا هي نتيجة طبيعيَّة لعلاقة صحيحة مع العالم. وحين يكون الفعل الإنساني منسجمًا مع مقتضيَّات الميزان، فإنَّ الاستدامة تتحقَّق بوصفها أثرًا، لا بوصفها غاية منفصلة. أما حين يُفصل الإنسان عن هذا الأفق، فإنَّ كلّ محاولات الاستدامة تتحوَّل إلى إجراءات مؤقَّتة، سرعان ما تنهار أمام ضغط المصالح.

ويبلغ هذا التصوّر ذروته حين تُفهم العلاقة مع الطبيعة بوصفها جزءًا من العبادة، لا مجالاً منفصلاً عنها. فالعبادة، في الرؤية الإسلاميَّة، لا تنحصر في الطقوس والشعائر، وإنَّما تشمل مجمل الفعل الإنساني حين يكون منضبطًا بإرادة الله ومقاصده. فالتعامل مع الطبيعة، حفظًا

ورعايةً وإصلاحًا، يدخل في صميم العبادة؛ لأنَّه تعبير عن الامتثال لمقتضى الاستخلاف والأمانة. فلا تعود الأخلاق البيئيَّة، والحالة هذه، شأنًا إضافيًّا أو ثانويًا، وإنَّما بُعدٌ أصيلٌ من أبعاد التديُّن.

هـذا الفهم يقطع مـع التصوّر الذي يحصر العبـادة في المجال الروحي المجـرَّد، ويفصلها عن الواقع المادي. فحين يُدرج السـلوك البيئيّ ضمن أفق العبادة، يتحوَّل من خيار خُلُقي قابل للتفاوض إلى التزام تعبّدي له بُعده العقدي. وهنا، يكون الحفاظ على الطبيعة فعلاً ينبع من وعي ديني يرى في العالم أمانة إلهيَّة، وفي الإنسان عبدًا مسؤولاً لا مالكًا متسلِّطًا.

إنَّ إدمـاج الأخلاق البيئيَّة في بنيـة التوحيد يمنحها قوَّة إلزاميَّة لا تتوافـر في المقاربات التي تفصـل الأخلاق عن العقيدة. فحين يكون الفعل البيئي جزءًا من العبادة، يصبح له بُعد وجودي يتجاوز الحسابات الآنية، ويكتسب معنى يتَّصل بمصير الإنسان نفسه. وبهذا، تستعيد الأخلاق قدرتهـا على الصمود أمـام الإغراءات والضغوط؛ لأنَّها لم تعد قائمـة على توافق هشّ أو منفعة متغيِّرة، بل على التزام نابع من صميم التصوُّر العقدي.

من هنا، يمكن القول إنَّ الأخلاق البيئيَّة في الإسلام ليست «أخلاقًا مضافة» إلى خطاب ديني قائم، وإنَّما هي تعبير عن عمق هذا الخطاب نفسه. فهي تنبثق من التوحيد، وتتجسّد في الميزان، وتُختبر في مقاومة الفساد، وتتحقق في العمران، وتندرج في العبادة بوصفها نمطًا شاملاً للوجود. وفي هـذا التكامل، تبرز إمكانيَّة بناء رؤيـة خُلُقيَّة بيئيَّة قادرة، نظريًّا وعمليًّا، على تجاوز القصور الذي انتهت إليه المقاربات الحديثة؛ لأنَّها لا تعالج البيئة بمعزل عن الإنسان، ولا الإنسان بمعزل عن الخالق، وإنَّما تعيد وصل الجميع ضمن أفق واحد، هو أفق التوحيد.

خامسًا: نحو أفق كلامي-فلسفي بديل في التفكير البيئي

يُفضي هذا المسـار النقـدي إلى نتيجة مركزيَّة مفادها أنَّ الإشـكال البيئي المعاصر لا يمكن تجاوزه من داخل الأطر الفلسفيَّة الغربيَّة نفسـها التي أسهمت في إنتاجه. فالمقاربات السائدة، مهما اختلفت تسمياتها، ما تزال تتحرّك ضمن أفق معرفي واحد يفصل بين الإلهيّات والطبيعيّات، ويعالـج الخلل البيئـي بوصفه أزمة إدارة أو أخـلاق تطبيقيّة، لا بوصفه عرضًـا لأزمة أعمق في التصوّر العقدي للعالم. ومن هنا، تبرز الحاجة إلى أفق بديل، لا يكتفي بنقد النموذج القائم، بل

يعمل على إعادة تأسيس التفكير البيئي من جذوره، عبر إدماج سؤال البيئة في قلب علم الكلام المعاصر وفلسفة الدين.

إنَّ إدماج سؤال البيئة في علم الكلام المعاصر وفلسفة الدين يقتضي إعادة تفعيل الوظيفة الأصليَّة لهذه العلوم بوصفها علومًا تُعنى بتنظيم العلاقة بين الله، والإنسان، والعالم. فالكلام وفلسفة الدين، في جوهرهما، لم يكونا يومًا علمًا دفاعيًّا محضًا بل كانا إطارين نظريّين لفهم الوجود في كليّته، وضبط موقع الإنسان فيه على أساس عقدي ومعرفي. لكن التحوّلات الحديثة، وما رافقها من انكفاء للكلام على قضايا جزئيّة أو سجالات تاريخيّة، أسهمت في إقصاء أسئلة كبرى، من بينها سؤال الطبيعة والبيئة، من مجال النظر الكلامي.

إعادة إدماج البيئة في علم الكلام المعاصر تقتضي، استعادة هذا الأفق الشامل، بحيث لا يُنظر إلى العالم الطبيعي بوصفه معطًى خارجيًّا عن دائرة الاهتمام العقدي بل باعتباره جزءًا من نظام الخلق الذي يتحدَّد فيه معنى التوحيد، ومغزى الاستخلاف، وحدود الفعل الإنساني. فالكلام، حين يستعيد علاقته بالطبيعيَّات، يقدّم الإطار الميتافيزيقي والخُلُقي الذي يضبط أي تفكير بيئيّ لاحق. وبهذا المعنى، لا تكون البيئة «موضوعًا جديدًا» لعلم الكلام بل مجالًا كاشفًا عن مدى حيويَّة التصوُّر العقدي وقدرته على استيعاب تحدِّيات العصر.

أما على مستوى فلسفة الدين، فإنَّ الحاجة لا تقلّ إلحاحًا إلى إعادة توجيه النقاش البيئي خارج الأطر الاختزاليَّة التي حصرته في سؤال الأخلاق المجرَّدة أو السياسات العامة. ففلسفة الدين، بما تملكه من أدوات تحليليَّة، قادرة على مساءلة الافتراضات الميتافيزيقيَّة التي تقف خلف الخطاب البيئي الحديث، سواء تعلّق الأمر بمفهوم الطبيعة أم بصورة الإنسان أم بفكرة الغاية. ومن هنا، يمكن لفلسفة الدين أن تلعب دورًا نقديًّا وبنائيًّا في آن واحد: نقد الأسس التي أفرغت العالم من دلالته، وبناء تصوّر بديل يعيد وصل القيم بالوجود.

لكن هذا المسار يقتضي تجاوز المقاربات الدفاعيَّة التي اكتفت، في كثير من الأحيان، بمحاولة إثبات أنَّ الإسلام «يدعم» البيئة، أو أنَّ النصوص الدينية تتضمن إشارات بيئيَّة يمكن استثمارها. فمثل هذا الخطاب، رغم أهميَّته التمهيديَّة، يظلّ أسير منطق ردّ الفعل، ويعالج الإشكال من مستوى الاستشهاد لا من مستوى التأسيس. أمَّا المطلوب، في هذا السياق، فهو الانتقال من

الدفاع إلى البناء، ومن التوفيق السريع إلى النقد الجذري، ومن استحضار النصوص إلى إعادة بناء الرؤية التي تمنح هذه النصوص معناها ومداها.

إنَّ بناء أفق كلامي-فلسفي بديل في التفكير البيئي يعني، قبل كلّ شيء، إعادة تأسيس الأخلاق البيئيَّة على مرجعيَّة عقديَّة واضحة، لا على توافقات عابرة أو حساسيَّات ثقافيَّة متقلّبة. فالأخلاق، حين تنبثق من العقيدة، تُفهم بوصفها مقتضى منطقيًّا للتصوُّر الوجودي نفسه. ومن هنا، يكون السلوك البيئي نتيجة طبيعيَّة لفهم الإنسان لموقعه في نظام الخلق، ولمسؤوليَّته تجاه ما أُوكل إليه.

هذا الأفق البديل لا يرفض منجزات الفكر البيئي المعاصر، ولا ينكر أهميَّة العلوم البيئيَّة أو السياسات الدَّوليَّة، لكنَّه يعيد وضعها في سياقها الصحيح. فالعلم، في هذا الإطار، أداة للفهم والتشخيص لا مرجعيَّة للمعنى. والسياسات، مهما بلغت دقَّتها، تظلّ عاجزة عن تحقيق استدامة حقيقية ما لم تستند إلى تصور خُلُقي قادر على الصمود أمام إغراء المنفعة وضغط المصالح. ومن هنا، فإنَّ الأفق الكلامي-الفلسفي لا ينافس هذه الحقول، بل يؤسِّس لها، ويمنحها عمقًا ميتافيزيقيًّا وخُلُقيًّا تفتقر إليه في صيغها السائدة.

إنَّ ما يفتحه هذا الملف، في نهاية المطاف، مسارًا لإعادة وصل ما فُصل بين الإلهيَّات والطبيعيَّات. فالفصل الذي رسّخته الحداثة كان، وقبل أي شيء آخر، فصلاً في بنية الوعي، جعل الطبيعة مجالاً بلا معنى، والدين شأنًا منزوع الأثر الكوني. وإعادة الوصل هنا تعني استعادة وحدة الرؤية التي ترى في العالم الطبيعي مجالاً لتجلِّي المعنى، وفي الدين إطارًا لفهم هذا المعنى وتنظيم العلاقة معه.

الخاتمة: البيئة اختبار للتوحيد والمعنى

يكشف ما سبق أنَّ أزمة الطبيعة لا يمكن اختزالها في اختلالات بيئية أو إخفاقات تقنية، بل تتجذّر، في عمقها، في تصوّر الإنسان لعلاقته بالله والعالم. فحين يُعاد تعريف الوجود خارج أفق الخلق، وتُفصل الطبيعة عن معناها الغائي، يتحوَّل الفعل الإنساني إلى ممارسة بلا حدود، ويغدو الإفساد نتيجة منطقية لا انحرافًا عارضًا. ومن هنا، فإنَّ ما يبدو أزمة بيئيَّة هو في حقيقته أزمة في الرؤية العقديَّة والمعرفيَّة التي حكمت حضور الإنسان في الكون، وأعادت ترتيب القيم

على نحو يفصل بين القوة والمسؤولية، وبين المعرفة والمعنى.

في هذا السياق، تُطرح الأخلاق البيئيَّة الإسلامية بوصفها استعادة لأفقٍ فُقد: أفق الوجود والمعنى في إطار التوحيد. وهكذا، لا تنفصل الأخلاق البيئية عن جوهر التديُّن، ولا تُختزل في سلوكيَّات إرشاديَّة، وإنَّما تتأسّس بوصفها التزامًا وجوديًّا نابعًا من فهمٍ مخصوص لموقع الإنسان في الخلق.

إنَّ استعادة هذا الأفق تعني إعادة وضع منجزات العلم في سياقها الصحيح. فالعلم يشرح الكيفيَّات، لكنَّه لا يحدّد الغايات، والسياسات تنظّم المصالح، لكنَّها لا تُنتج المعنى. أما الأخلاق، حين تنفصل عن مرجعيَّتها العقديَّة، فتفقد قدرتها على الإلزام الطويل المدى، وتغدو رهينة للتوافقات والهواجس الظرفيَّة. وفي المقابل، يمنح المنظور التوحيدي للأخلاق البيئيَّة عمقًا يتجاوز اللحظة؛ لأنَّه يربط الفعل الإنساني بمسؤوليَّته أمام الخالق، لا بموازين المنفعة وحدها.

وهكذا، لا يقدّم هذا الملف أجوبة جاهزة بقدر ما يفتح أفقًا للنقاش والتأسيس. فهو دعوة إلى إعادة التفكير في البيئة بوصفها مرآة لأزمة أعمق في تصوّر الإنسان للوجود. ودعوة إلى أن يكون علم الكلام وفلسفة الدين جزءًا من هذا التفكير، لا على هامشه، وأن يساهما في بناء أخلاق بيئيَّة ذات جذور عقديَّة، قادرة على مواجهة التحدّي عبر إعادة تأسيس العلاقة بين الخالق، والإنسان، والطبيعة على أسس من المعنى والمسؤوليَّة.

وعلى أيّ حال، فقد خصَّصنا العدد العاشر من مجلَّة "اعتقاد" لفتح باب مناقشة علاقة الإنسان بالطبيعة تحت عنوان "الإنسان والطبيعة: نحو أخلاق بيئيَّة مستدامة".

ففي المحور عالج مجموعة من الأساتذة الأعلام جوانب مختلفة من علاقة الإنسان بالطبيعة، وهم: د. (رمضان خلف محمد رسلان -مصر) وبحثه "الإنسان سيِّد الطبيعة أم خليفتها؟ نقد الرؤية الغربيَّة في ضوء فلسفة الاستخلاف"، والشيخ (شادي علي - مصر) وبحثه "التَّغَيُّرُ المنَاخِيُّ بوَصفِه تَجسِيدًا للترَّف: قِرَاءَةٌ كَلَامِيَّةٌ فِي عَلَاقَةِ الاستِهْلَاكِ بِالهَلَاكِ"، وأ.د. (محمد بن علي - الجزائر) وبحثه «البيئة بين العلمانية البيئية والروحانية الدينية: من خُلُقيَّات الحفظ إلى فلسفة العبادة»، ثم د. (لينا حميدوش -سورية) وبحثها " العقد الخُلُقي مع الطبيعة -قراءة فلسفيَّة إسلاميَّة

في مواجهة العقد الاجتماعيّ الغربيّ-"، وأخيراً كتب السـيد (هشـام حسن مرتضى - لبنان) عن «المشروع المَهدَوي والعدالة البيئيَّة: نحو رؤية كونيَّة للانسجام بين الإنسان والكون».

وفي باب دراسـات وبحوث، فقد وقع الاختيار على بحث أعدَّه د. (محمود كيشـانه - مصر) تحت عنوان «(الأفغاني) ونقد المادية الغربية».

أمَّا مراجعة كتاب، فقد اخترنا كتاب (الشيخ عبد الله جوادي آملي) عن «الإسلام والبيئة» الذي تكفَّلت بعرضه الكاتبة (لينا السقر - سورية).

إنَّنا إذ نقدّم هذا العدد، الذي نتمنَّى أنْ ينال اعجاب القراء الذين كلّنا أمل أنَّهم لن يبخلوا علينا بملاحظاتهم القيّمة.

والحمد لله أوّلاً وآخرًا