الإنسَانُ سيدُ الطبيعَةِ أم خليفتُها؟
نقدُ الرؤيةِ الغربيَّة في ضَوءِ فَلْسَفة الاسْتِخلاف

رمضان خلف محمد رسلان[1]

ملخّص

تناولتُ في هذا البحث قضيَّة فلسـفيَّة كانت محلَّ انشـغال كثيرٍ من الفلاسفة والمفكِّرين في الشرق والغرب على حدٍّ سـواء، وهي مكانة الإنسان في هذا الكون: أَيكونُ سيِّدًا عليه؟ أم خليفـةً وأمينًـا عليه؟ ومن هـذا التسـاؤل الجوهريّ حاولـتُ أن أقدّم إجابـةً من خلال دراسـة القضيَّة عند مفكِّري الغرب، ومقابلة مواقفهم برؤية توحيديَّة أصيلة في ضوء فلسفة الاستخلاف الإسلاميَّة، التي جعلت من الإنسان خليفةً على الطبيعة، بل وأمينًا عليها يحفظ لها قدسيَّتها ونظامها الإلهي الذي وُجدت عليه. ووفق هذه الرؤية الإسلاميَّة يصبح الإنسان مُكلَّفًا بمسـؤوليَّة كبرى تتمثّل في عمارة الأرض وإصلاحهـا، في مقابل الرؤية الغربيَّة التي جعلت الإنسان سيّدًا على الطبيعة ومالكًا لها، يفعل بها ما يشاء اعتمادًا على قدراته العقليَّة.

الكلمات المفتاحية: الإنسان، الطبيعة، الاستخلاف، الغرب، الرؤية الغربيَّة، المسؤوليَّة.

١ - باحث دكتوراه في الفلسفة، كليَّة الآداب، جامعة المنيا، مصر.

Human Master or Caliph of Nature?

Critique of Western Perspective Regarding Philosophy of Caliphate

Dr. Ramadan Khalaf Mohammad Reslan[1]

Abstract

In this research, I addressed a philosophical issue that has preoccupied many philosophers and thinkers in both the East and the West: The place of humanity in this universe: Is man to be its master? Or its caliph and trustee? From this fundamental question, I have attempted to provide an answer by studying the issue through the lens of Western thinkers and contrasting their perspectives with an authentic monotheistic vision in light of the Islamic philosophy of caliphate. This philosophy has made humanity a caliph of nature, even a guardian responsible for preserving its sanctity and the divine order upon which it was created. According to this Islamic perspective, man is entrusted with a great responsibility, which is to cultivate and improve the earth, in contrast to the Western perspective, which has made man the master and owner of nature, free to do with it as he pleases based on his intellectual capabilities.

Keywords:

Humanity, Nature, Caliphate, the West, Western Perspective, Responsibility.

1 - PhD researcher in Philosophy, Faculty of Arts, Minia University, Egypt.

مقدّمة

تنبع أهمِّيَّة هذا البحث من تناوله قضيَّة ملحّة في تاريخ الفكر الفلسفي، سواء في الشرق أم الغرب؛ إذ تناول المفكِّرون العلاقة بين الإنسان والطبيعة بهدف الكشف عن طبيعتها وحدودها وغاياتها. وتتأكَّد أهميَّة هذه القضيَّة في ظلّ ما آلت إليه رؤية الفكر الغربي جرَّاء سيادة النزعة العلميَّة التي مكّنت الإنسان في العصر الحديث من السيطرة على الطبيعة، ومن ثَمَّ تطويعها لخدمة أهدافه وغاياته دون وضع حدود أو اعتبارات لها، حتى سعى بعض مفكِّري الغرب إلى تمكين الإنسان من فرض سيادته المطلقة على الطبيعة، وجعله سيِّدًا عليها وعلى الكون بأسره.

وفي مقابل هذه الرؤية الغربيَّة، تبرز الرؤية الإسلاميَّة الأصيلة التي تختلف اختلافًا جذريًّا عن رؤية المفكِّرين الغربيّين في طبيعة العلاقة بين الإنسان والطبيعة؛ إذ تنطلق من فلسفة الاستخلاف التي وضعها الله – سبحانه وتعالى – للإنسان في تعامله مع الكون وموجوداته. ومن هنا تتحدَّد إشكاليَّة هذا البحث في محاولة عرض الرؤية الغربية لطبيعة العلاقة بين الإنسان والطبيعة، وبيان ما يعتريها من عثرات، فضلاً عن وضعها في مواجهة البُعد القرآني الأصيل الذي يحقِّق التوازن بين الإنسان والطبيعة ويضبط حدود تفاعل الإنسان معها.

وعليه، فإنَّ الهدف من هذا البحث هو الكشف عن ملامح الرؤية الغربيَّة في علاقة الإنسان بالطبيعة ونقدها، إلى جانب بيان البُعد القرآني الأصيل تجاه هذه العلاقة في ضوء استخلاف الله -عزّ وجلّ- للإنسان في هذا الكون، ليجعله معمِّرًا له ومحافظًا على طبيعته وموجوداته التي سخّرها الله لخدمته بوصفها وسائل تعينه على الحياة، لا مجالاً للسيطرة المطلقة والتحكّم غير المنضبط، ذلك التحكّم الذي يقود – كما تشهد السنوات الأخيرة – إلى الهلاك والكوارث البيئيَّة.

أوَّلًا: موقف مفكري الغرب للعلاقة بين الإنسان والطبيعة:

بداية نجد أن الفلسفة السوفطائيَّة أيضا من أوائل الاتجاهات الفلسفيَّة التابعة للفكر اليوناني التي كرّست مركزيَّة الإنسان، حيث انتقل الاهتمام الفلسفي من البحث في الطبيعة إلى مساءلة القيم الإنسانيَّة، وهو ما يتجلى بوضوح - في وجهة نظري- في فلسفة بروتاجوراس (ت٤٣٢ق.م) ومقولته الشهيرة «الإنسان مقياس كل شيء»، فهو مقياس الوجود كله، ما يعني هذا أن السوفطائيين كانوا اتجاهًا فلسفيًا بدائيًا عبر من خلاله عن النزعة الإنسانويَّة فى مرحلتها القديمة ؛ حيث ركزت كل اهتمامها على الإنسان فاعتبرته الأصل والأساس والمعيار فى الوجود كله.[١] ومما سبق، فقد أعطي هذا الاتجاه الفلسفي القوة للإنسان بما يعني تفوقه من كل الجوانب على كل ما هو موجود في الطبيعة من كائنات، الأمر الذي أفضى إلى تبرير تعامله معها بنظرة دونيَّة وأداتيَّة، لا تستقيم على الإطلاق مع أي تصور خُلُقي متوازن للعلاقة بين الإنسان والعالم الطبيعي، ولا مع مبدأ المسؤوليَّة الوجوديَّة تجاه الطبيعة بوصفها شريكًا في الوجود لا مجرد موضوع للسيطرة والاستغلال.

ومن هنا كانت الفلسفة السوفطائيَّة جزءا وحلقة مهمة فى تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان على وجه التحديد – على حد قول أميرة مطر – لأنهم نقلوا مشكلة البحث من عالم الطبيعة إلى عالم الإنسان وتحقيق سعادته في هذا الوجود.[٢] وإن كانت تتضمن رؤية الاتجاه السوفطائي تحرير الإنسان من ارتباطه بعالم الطبيعة، وتكوين عالمه الخاص الذى تتحقق فيه سعادته، بل واستغلاله للطبيعة ولكل مقدراتها التي ستكون في خدمته لاحقًا.

وإذا اتجهت صوب الفكر الغربي الحديث، فإننا نجد أن فكرة سيادة الإنسان على الطبيعة في هذه الفترة، والذى شهد فيه الفكر الفلسفي تحولا كبيرا في النظرة إلى علاقة الإنسان بالطبيعة، حيث أصبح النظر إليها بوصفها كيانًا منظمًا وموضوعًا خاضعًا للإنسان وعقله، وقد تزعم هذا الاتجاه (فرانسيس بيكون-Francis Bacon) (ت ١٦٢٦م) فكان من أول المفكرين في الغرب

١ - محمود طلعت: الهيومانيَّة، ص٤٨
٢ - أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، ص١٢١

الذيــن عبروا عن هذا التحول التدريجي تجاه تعامل الإنســان مع الطبيعة عبر المعرفة (العلميَّة) التجريبيَّــة التي لا تتطلب من أجل ذاتها، وإنما هي التي منحت الإنســان قدرة على التحكم في الطبيعة والســيطرة عليها من أجل تســخير كل ما فيها لخدمة الإنسان وغاياته، وقد تمثل هذا في عبارتــه: "المعرفة قوَّة"، حيث إن الطبيعة لا يمكن الســيطرة عليها إلا بالتجربة والاختبار، بل لا يتمكن الإنســان من فرضه هذه السيادة إلا إذا طوع قوانينها وفق إرادته، ومن هذا المنطلق فرؤية بيكون تتمثل في جعل الطبيعة وسيلة لخدمة الإنسان.[١]

ويؤكِّد ما ســبق، ما قاله بيكون في موضع آخر: أنَّ «الإنســان هو المُــوكَّل بالطبيعة والمفسِّر لها، وهــو بهذه الصفة لا يملك أن يفعل أو يفهم إلا بالقدر الذي تتيحه له ملاحظته التي قام بها لنظام الطبيعة، سواء أكان ذلك في الواقع أم في الفكر، وليس بوسعه أن يعرف أو يعمل أكثرَ من ذلك»، ومن خلال هذا النص فالإنســان عند (بيكون) موكل بمَهمَّة فهم وتفسير الطبيعة بكلّ ما تتضمَّنه من مقدَّرات من أجل إخضاعها له، وذلك عن طريق العقل الإنساني الذى يتمثَّل دوره في قراءة قوانين الطبيعة قراءة علميَّة تجريبيَّة تســتند إلى التجريب والملاحظة لظواهرها[٢]، ومن هنا فهو لا يفرض تصوُّرات مســبقة عليها كما فعلت الفلسفة المدرسيَّة، وإنَّما تحوَّلت هذه الفلسفة مع (بيكون) إلى فلســفة جديــدة[٣]، قوامها - على حــدّ قولي – قراءة جديــدة للطبيعة من حول الإنسان من أجل معرفتها معرفة دقيقة، ومن ثَمَّ وضع ما يلزم من خطط للهيمنة كل ما تحتويه من موجودات أخرى تكون في خدمته من جهة، وتحقِّق له غايته، وذلك دون مراعاة للقِيم الخُلُقيَّة، كالرحمة والعدل والإنصاف.

وقد شــدَّد (بيكون) على أنَّ القــوَّة العمليَّة والمعرفة متلازمتان، وأنَّ الســيطرة على الطبيعة لا تتحقَّق إلا بتأسيس العلوم على أسس عمليَّة واضحة منذ البداية، وربط الجانب النظري بالتطبيق، وصياغة القواعد والتعليمات بلغة بسيطة، بحيث يصبح الفعل التجريبي والمعرفة العمليَّة مسارًا

١ - فرانسيس بيكون: الأورجانون الجديد: إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ص١٥٤
٢ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٥٩
٣ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٤٧

متكاملاً لتمكين الإنسان من تفسير الطبيعة والسيطرة عليها[١].

وبما تضمّنه نصّ قول (بيكون) من قيمة منهجيَّة في ربط المعرفة بالفعل والتطبيق العملي، لكنَّه اختزل هذه المعرفة التجريبيَّة العمليَّة في بُعدها الأداتي الذى همَّش فيه الجانب الخُلُقي، فحوَّل الطبيعة إلى موضوع صامت للسيطرة التقنية، وقد تنبَّه (عبد الرحمن بدوي) (ت: ٢٠٠٢م) إلى أنَّ هذه السيطرة من جانب (بيكون) على الطبيعة بأنَّها وَهْم عقلاني مفاده أنَّ الطبيعة قابلة للإخضاع الكامل عبر مجموعة من القوانين الثابتة والبسيطة، لكن تطوُّر العلوم الحديثة، ولا سيِّما في مجالات الفيزياء والبيولوجيا، كشف عن قصور هذا التصوُّر؛ إذ تبيّن أنَّ الطبيعة أكثر تعقيدًا وتشابكًا ما تسمح به النماذج الاختزاليَّة، وأنَّ ظواهرها لا يمكن ردّها دائمًا إلى قواعد خطِيَّة أو آليَّات حتميَّة صارمة، وبهذا فلم تعد الطبيعة كيانًا شفَّافًا للعقل الإنساني يمكن التحكُّم فيه سيطرة شاملة، بل نظامًا مفتوحًا يتَّسم بالتعدُّد واللاَّ يقين، الأمر الذي يفرض إعادة النظر في النزعة العقلانيَّة التي بالغت في تقدير قدرة الإنسان على إخضاع الطبيعة بكلّ مواردها للتحكُّم المطلق فيها[٢].

وهكذا نقد (بدوي) هذا التصوُّر الغربي الذي أعلى من شأن العقل الإنساني وقدرته للهيمنة على الطبيعة ومواردها البيئيَّة معتبراً أنَّ هذا التصوُّر تجاهل تمامًا البُعد الخُلُقي والمسؤوليَّة الإنسانيَّة تجاه العالم الطبيعي، والتي أوجبتها عليه الرسالات السماويَّة للتعامل مع الطبيعة والبيئة على نحو حسن لا يضر الطبيعة ومواردها الغنيَّة بها.

ومن جانبي، أتفق مع ما ذهب إليه (بدوي) في هذا الصدد، وأضيف أنَّ التصوُّر التوحيدي للطبيعة وتعامل الإنسان معها هو تصور مغاير لما ذهب إليه (بيكون) وأمثاله من المفكِّرين؛ حيث تتمثَّل الرؤية التوحيديَّة في أنَّ الطبيعة نظام إلهي متكامل، بها من الآيات والدلائل التي تدلّ على قدرته وحكمته تعالى، ويُعدّ الإنسان في هذا الإطار خليفةً مسؤولاً عن حفظ التوازن الكوني وصون الموارد والمخلوقات، ويتجلَّى هذا في قوله تعالى: ﴿**وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا**﴾ [الأعراف: ٥٦]؛ حيث حذَّر الحقّ -تعالى- الإنسان من الإفساد في الأرض (الطبيعة)

١ - فرانسيس بيكون: الأورجانون الجديد: إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ص٤٩

٢ - عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج١، مادة «بيكون».

بما لا يتلاءم مع نظامها الكوني وطبيعتها الإلهيَّة المقدَّسة.

وعلى الرغم ممَّا ذهب إليه (بيكون) من تأسيسه لهذه الفكرة الخطيرة التي تجعل للإنسان الحقّ في تفسير الطبيعة وفهمها وإخضاعها بكلِّ ما فيها من ثروات للتجريب، دون وضع اعتبار لأي أهميَّة لها، ومع هذا فقد غفل (بيكون) تمامًا عن حدود المعرفة الإنسانيَّة، كما أهمل الجوانب الخُلُقيَّة والبيئيَّة لعلاقة الإنسان تجاه الطبيعة، فقد يتعدَّى الإنسان هذه الحدود على نحو خطير، وهذا ما حدث في عصرنا الراهن من التسبُّب في كوارث بيئيَّة ومناخيَّة كان لها تداعياتها الخطيرة على كوكب الأرض، ومن ثَمَّ فالطبيعة ليس كالآلة التي تُستغلّ للتجربة، وإنَّما يجب على الإنسان العمل في إطار المسؤوليَّة والاستدامة، وإلا فإنَّ السيطرة العلميَّة قد تتحوَّل إلى هيمنة مدمِّرة.

وعودة إلى مفكِّري الغرب في العصر الحديث، وعلى وجه التحديد مع (ديكارت -Descartes) (ت: ١٦٥٠م) الذي توطدَّت معه فكرة سيطرة الإنسان على الطبيعة بشكل حاسم، وذلك من خلال تكريسه للنظرة الآليَّة للطبيعة، وذلك من خلال فصله بين العقل (الإنسان) والمادَّة (الطبيعة)، ومن هذا الفصل التامّ بينهما جرى النظر إلى الطبيعة على أنَّها آلة تخضع للقوانين الرياضيَّة الصارمة، والتي يمكن للإنسان من خلال إعمال عقله على فهمها والتحكّم فيها، نظرًا لما يتميَّز العقل الإنساني من الوعي والإرادة، وفي حين خضعت الطبيعة عنده إلى القوانين كالامتداد والحركة والكم، وبهذا الفصل الجذري، فقد جرَّد (ديكارت) العالم الطبيعي (الطبيعة) من بُعده الروحي، واعتبرها نسقًا آليًّا مغلقًا يمكن تفسيره تفسيراً رياضيًّا وهندسيًّا، وبهذا التصوُّر الفلسفي فإنَّه يمثِّل قطيعة مع تصوّرات الفكر الفلسفي عند اليونان خاصَّة، وفلسفات العصر الوسيط التي نظرت إلى الطبيعة على أنَّها كيان حيٌّ ذات غاية داخليَّة، وقد حلَّ محلّ هذا التصوُّر القديم تصوُّر ميكانيكي للطبيعة، فهي أشبه بآلة يجري التعامل معها بقوانين ثابتة[١]. وهذا ما أكَّد عليه (عبد الرحمن بدوي) عندما أشار إلى أنَّ فلسفة (ديكارت) تقوم على علم يقيني غايته تطبيق هذا العلم تطبيقًا عمليًّا يمكن للناس أن يصيروا بمثابة سادة ومالكين للطبيعة[٢].

١ - رينيه ديكارت: مبادئ الفلسفة، ص٤٨

٢ - عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج١، مادَّة ديكارت.

وقد قدَّم (تيان جلسون-Etienne Gilson) نقدًا للتصوُّر الديكارتي للطبيعة، والذي اختزلها -أي الطبيعة- (ديكارت) باعتبارها مادَّة ممتدَّة تخضع لقوانين ميكانيكيَّة وهندسيَّة جامدة، بحيث تُفسّر الظواهر الطبيعيَّة تفسيراً كمّيًّا صرفًا، ولكنَّه بهذا التفسير الآلي الهندسي أدَّى إلى إفراغ الطبيعة من بُعديها الكيفي والدينامي، بل جعل الحركة المتضمِّنة فيها أمرًا خارجيًّا لا ينبع من مبدأ ذاتي فيها، وبهذا يغدو العالم المادِّي بنية صمّاء تُفهم عبر النمذجة الهندسيَّة أكثر مما تُفهم في تعقيدها الواقعي، وهو ما يكشف عن قصور في منهجيَّة تصوُّر (ديكارت) تجاه تعامل الإنسان مع الطبيعة، وعدم الإحاطة بتنوُّع الظواهر الطبيعيَّة، وهذا الأمر يبيِّن لنا الطابع الاختزالي لرؤيته للطبيعة[1]. ومن ثَمَّ فما قدَّمه (ديكارت) من تصوُّر لكيفيَّة تعامل الإنسان مع الطبيعة تصوُّر قاصر عن تحقيق غايته التي تمثَّلت في السيادة على مقدَّرات الطبيعة والتحكم فيها وفق آلية هندسيَّة.

ومن هذا المنطلق، فإنَّ التصوَّر الذى تبنَّاه (ديكارت) للطبيعة لم يكن هدفه فقط اثبات رؤية نظريَّة، وإنَّما الغاية الكبرى تمثَّلت في محاولة تمكين العقل عند الإنسان لكي يسيطر على الطبيعة ومكوِّناتها، فالعقل أداة رياضيَّة لدى (ديكارت) قادر على الفهم والتحليل والقياس لكلّ الأشياء الموجودة في الطبيعة، ليفكّ شفرتها وما يستعصي عليه من أسرارها الخفيَّة حتى يتمكَّن من تسخيرها وفق مصالحه وخدماته، ويكن سيِّدًا لها وملكًا عليها يطوعها كيفما يشاء وفي أيّ وقت، وهذا الأمر يتَّضح جليًّا في كتاب (ديكارت) «مقال عن المنهج»؛ إذ أكَّد بشكل مباشر على أنَّ المعرفة العلميَّة لا بد أن تؤدِّي إلى نتائج تطبيقيَّة عمليَّة، تمكِّن الإنسان على تسخير كلّ الأشياء من حوله في الطبيعة واستغلالها لمصالحه الذاتيَّة، ومن هنا فقد تحوَّلت المعرفة من مجرَّد النظر والتأمُّل في كلّ شيء في الكون والطبيعة إلى أداة تقنيَّة هدفها – كما يريد (ديكارت) بوصفه بارعًا في هذا العلم- للتمكين والسيطرة، وهو ما يمثِّل أحد الأسس الفلسفيَّة للعلم الحديث والتقدُّم الصناعي اللاحق[2].

وقد ربط (زكي نجيب محمود) (ت: ١٩٩٣م) بين الفلسفة الديكارتيَّة وصعود ما يسمِّيه العقل

١ - إتيان جلسون: انهيار الديكارتيَّة: نقد معضلة الثنائيات في عالم ديكارت. الاستغراب، ج٦، ص٢٠-٢١

٢ - رينيه ديكارت: مقال في المنهج، ص ١٦٨

الأداتي الذي يقيس قيمة المعرفة بمدى نفعها العملي وقدرتها على التحكُّم في الواقع، وذهب إلى أنَّ هذا العقل، رغم نجاحه التقني، أدَّى إلى افتقاد الإنسان لبُعديه القِيَمي والوجودي، وخاصَّة أنَّ مَهمَّته في البُعد الثاني تتمثَّل في خلافته على الأرض والحفاظ عليها، أمَّا فيما يتَّصل بالبُعد البيئي فقد رسَّخ في ذهن هذا الإنسان التعامل مع الطبيعة ومواردها بوصفها مخزنًا وآلة وليس نظامًا حيًّا متكاملاً، وهو ما مهّد للأزمات البيئيَّة المعاصرة[١] التي شهدناها ولا نزال نعاني منها، ومن ثَمَّ، فإنَّ نقد تصوّر (ديكارت) لا يتعلَّق بمنهجيَّته الفلسفيَّة بقدر ما يتوجَّه إلى تصوُّراته عن تعامل العقل الإنساني مع الطبيعة، بقصد سيطرة الأوَّل على الثاني، والتحكُّم فيها واستغلالها لصالحه، والعلوّ والتمرُّد عليها، وهذا مناف تمامًا لفكرة خلافة الإنسان على الأرض.

وقد كشف هذا التصوُّر الميكانيكي للطبيعة الذي ارتبط بالفلسفة الحديثة ولا سيِّما عند (ديكارت)، بنزعة اختزاليَّة أفرغت العالم من أبعاده الحسّيَّة والجماليَّة والحيويَّة، فقد جرى تفسير الظواهر الطبيعيَّة والإنسانيَّة على مثال الآلة، بحيث أُعيد فهم الحركة، والإحساس، والحياة، وفق قوانين ميكانيكيَّة صارمة، وأصبح العالم في مجموعه عبارة عن آلة تعمل وفق نظام ثابت، ونتيجة لهذا الاختزال، غابت عن الطبيعة بهاء الألوان ونغم الأصوات وشذى الروائح، وكلّ ما يمنح الوجود طابعه الجمالي والمعيشي، بعدما استُعيض عن ذلك بنماذج رياضيَّة وهندسيَّة مجرَّدة، بل إنَّ الفلسفة الغربيَّة، بإعراضها عن المنوال الأرسطي والغائيَّة الطبيعيَّة، لم تصف الطبيعة كما هي في واقعها الحيّ بل أعادت تشكيلها وفق إرادة الفيلسوف ومنهجه العقلي، فحوّلت الأجسام إلى أشكال هندسيَّة معقولة مجرَّدة من القوَّة والحياة، في تعبير واضح عن هيمنة العقل الرياضي على حساب ثراء التجربة الطبيعيَّة وتعقيدها[٢].

وقد تبلور هذا التصوّر القائل بسيطرة الإنسان على الطبيعة، في عصر التنوير الذي عمل فلاسفته على ترسيخ هذا التصوُّر في فلسفاتهم من خلال إعادة الاعتبار للإنسان بوصفه كائنًا عاقلاً وحرًّا وقادرًا على أن يشكِّل الطبيعة وموجوداتها لتلائم مصالحه وتخدمها بل ليفرض

١ - زكي نجيب محمود: قصة عقل، ص١٠٧
٢ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٨٨

هيمنته عليها، فأصبح العقل الإنساني هو المصدر الأعلى للمعرفة بكلّ ما في الطبيعة من أشياء. وعليه، فقد تخلّى الإنسان عن المرجعيَّات الميتافيزيقيَّة والطبيعيَّة لصالح رؤية جعلت الطبيعة أو الكون كلّه مجال مفتوح للتجربة والفهم والتفسير من أجل غاية أكبر هي الهيمنة والتحكّم فيها.

وممَّا سبق، فإنَّ من أبرز فلاسفة عصر التنوير هو (إيمانويل كانط -Immanuel Kant) (ت: ١٨٠٤م) الذي ذهب بفلسفته إلى أنَّ الإنسان هو "المشرِّع للطبيعة"؛ وذلك لأنَّ دور العقل عنده لم يكتفِ بتلقِّي المعطيات الحسّيَّة عن العالم الخارجي، وإنَّما للعقل دور في أن يفرض عليها صوره وقوانينه القبليَّة، ما جعل الطبيعة خاضعة لبنية الفهم والوعي الإنساني، ومن خلال هذا التصوُّر المعرفي الذي كانت له تأثيرات أنطولوجيَّة وخُلُقيَّة عميقة؛ لأنَّه رسّخ لمركزيَّة الذات العارفة، وأضعف الاعتراف باستقلال العالم الطبيعي.[١]

وقد سبق (ديكارت) إلى هذه النظرة الغربيَّة كلّ من (فولتير -Voltaire) (ت١٧٧٨م) و(دنيس ديدرو-Denis Diderot) (ت١٧٨٤م) اللذين ساهما معًا في ترسيخ النزعة الإنسانيَّة التي نزعت معها قداسة الطبيعة بل وحوَّلتها الطبيعة إلى مجال للفهم العقلاني والتوظيف العملي. وبهذا، تكرّس تصوُّر حديث يرى الإنسان سيِّدًا على الطبيعة لا شريكًا فيها، وهو تصوّر حمل في طيَّاته بذور الهيمنة التقنيَّة والأزمات البيئيَّة اللاحقة،[٢] والتي كان سببها الإنسان، كالكوارث البيئيَّة باعتبارها صرخة مدويَّة في حياتنا المعاصرة بل وصرخة مدويَّة من عمر كوكبنا الذي استنزفه الإنسان بأفعاله في الطبيعة، لتطويع المادَّة وكسر نواميس الكون، حتى اتَّسعت الفجوة بين الإنسان وبين موطنه الأوَّل، فباتت الفيضانات والحرائق والتصحُّر الزاحف، فكلّها ليست إلا ردّ فعل للخلل الذي أحدثه الإنسان باستخدامه للتقنيَّة والعلم الحديث، ولقد نسي الإنسان في غمرة هذه الانتصارات الوهميَّة.

وعودة إلى ما ذهب إليه فلاسفة عصر التنوير، ولا سيِّما (كانط) في فلسفته، فرغم دقّته المعرفيَّة في نقد الادعاءات الميتافيزيقيَّة الساذجة، فإنَّه أطلق مفارقة إبستمولوجيَّة خطيرة تمثَّلت

١ - إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، ص١٤٧
٢ - إرنست كاسيرر: فلسفة التنوير، ص٧٩

في استعمال العقل من كونه أداة للفهم للطبيعيَّة والأشياء إلى سلطة تشريعيَّة، فاعتبر العقل "مشرِّعًا للطبيعة"؛ إذ جعل العالم الطبيعي تابعًا لبنية الوعي الإنساني، وليس كيانًا له استقلاله الأنطولوجي، وممَّا يؤدِّي إلى نزعة عَلمويَّة تُقصي كلّ ما لا يخضع للقياس والتقنين، وقد أسهم هذا في ترسيخ رؤية أداتيَّة للطبيعة التي اختزلها بوصفها موضوعًا للتجربة والسيطرة التقنيَّة، وتُهمّش الأسئلة المتعلّقة بالمعنى والقيمة والغاية، ونتيجة لذلك، نشأ اختلال حضاري تجلّى في التوسّع التقني غير المنضبط الذى أدَّى بدوره إلى كوارث بيئيَّة وخُلُقيَّة كشفت عن حدود العقل الأداتي حين ينفصل عن الحكمة والمسؤوليَّة الكونيَّة[1].

وفي ضوء ما سبق تناوله عند (كانط) من موقفه الذي شكَّل خطوة حاسمة في النظر إلى علاقة الإنسان بالطبيعة؛ إذ قام موقفه على فرض السيادة للعقل الإنساني (المعرفيَّة)، وإن كانت سيادة مشروطة بحدود نقديَّة، لكنَّها تُردّ قانونيَّة الطبيعة إلى بنية العقل الإنساني الذي يؤدِّي بدوره إلى انفصال الطبيعة أو الكون عن مرجعيّته المتعالية؛ لكونه مختزلاً في نسق قابل للتشكّل والتنظيم وفق إرادة الإنسان، وقد مهَّد هذا كلّه على المدى البعيد لتكريس رؤية أداتيَّة للطبيعة في الفكر الغربي؛ إذ لم تعد الطبيعة ذات دلالة وجوديَّة خُلُقيَّة متعالية، فلم يعد الإنسان جزءًا من نظام كوني أوسع، وإنَّما هو "مركز" تقاس به الطبيعة وفق لمعاييره، وهذا ما لا يتوافق مع الرؤية الإسلاميَّة تجاه الطبيعة، وكيفيَّة تعامل الإنسان معها، وهو ما بيَّنته في ما سبق، وسيكون حديثي في الصفحات الآتية عن خلافة الإنسان على الأرض بوصفها تصورًا توحيديًّا حقيقيًّا ومتوازنًا تجاه الرؤية الغربيَّة المتطرّفة.

ولم تتوقَّف رؤية مفكِّري الغرب عند حدود القرن الثامن عشر وما سبقه، بل إنَّ النظرة إلى علاقة الإنسان بالطبيعة ومواردها، قد تبلورت الفكرة إبان الثورة الصناعيَّة في أوروبا، وفي هذه الفترة تعامل مفكّري الغرب من خلال رؤية فلسفيَّة نظرت إلى هذه العلاقة في إطار نفعي اقتصادي بحت، ولعلّ أهمّ هؤلاء الذين تبنّوا هذه الرؤية هو (أوغست كونت-Auguste Comte) (ت: ١٨٥٧م) الذي نظر إلى الطبيعة على أنَّها نظام خاضع لقوانين وضعيَّة يمكن التحكّم بها لخدمة

١ - إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، ص٢٤٦-٢٤٥

الإنسان ومجتمعه، وقد أكّد على هذا بأنَّ الغاية من العلم هو تنظيم الظواهر وضبطها من أجل مصالح الإنسان العلميَّة[١]. ويُؤخذ على نظرة (كونت) أنَّه نظر إلى الطبيعة على أنَّها نموذج ميكانيكي يمكن التعامل معه بالنظريَّات العلميَّة التي تشكّلها لخدمة الإنسان، ولكنَّها رؤية قاصرة لم تأخذ في اعتبارها أنَّ الطبيعة والبيئة ومواردهما أنَّهما نظامًا من خلق الله تعالى، لا يمكن العبث بهما من خلال العلم ونظريَّاته المختلفة، ومن ثَمَّ فهي رؤية حوَّلت الطبيعة إلى مادَّة حسابيَّة محضة، ولكنَّه حتى يومنا هذا لا زال العلم قاصرة عن مواجهته لظواهر الطبيعة وحوادثها.

وإذا اتَّجهت إلى موقف (كارل ماركس -Karl Marx) (ت: ١٨٨٣م) من هذه العلاقة، فنجده يسير في ركب من سبقه من المفكِّرين الغربيين، لكنَّه أدخل الطبيعة وما تتضمَّنه من موارد بيئيَّة متنوّعة في إطار بنية الإنتاج الماديّ، ولهذا فإنَّه نظر إلى الطبيعة على أنَّها الجسد غير العضوي للإنسان، فهو يعيش منها، وبهذا الموقف فالطبيعة عنده مورد لخدمة الإنسان وتحقيق منافعه، واستغلال الطبيعة وكلّ ما فيها استغلال صناعي، فهي وسيط اقتصادي عنده[٢].

ومن جانبي، أرى أنَّ ما ذهب إليه (ماركس) لا يفكِّك المركزيَّة الإنسانيَّة الغربيَّة، ومن ثَمَّ لا يطرح بديلاً خُلُقيًّا أو ميتافيزيقيًّا يعيد للطبيعة بُعدَها الروحي أو مسؤوليَّة الإنسان المشتركة مع الطبيعة، بل يبقى أسيرًا لفهم نفعي يجعل الطبيعة وسيطًا إنتاجيًّا لا شريكًا كونيًّا.

وأما عن رؤية (ماكس فيبر -Max Weber) (ت: ١٩٢٠م) فقد أكَّد على أنَّ الحداثة الغربيَّة أدَّت برؤيتها تجاه الطبيعة إلى استبدال لنزعتها الدينيَّة إلى رؤية علميَّة محضة، أقصت معها كلّ ما ليس قابلاً للقياس والتفسير السببي، ويقول في ذلك: «العالم لم يعد بحاجة إلى أسرار كي يدرك، وإنَّما يكفي أن يحسب وينظّم»، فالطبيعة وفق قوله هذا قد تحوَّلت إلى مادَّة لا قيمة لها على الإطلاق، وإنَّما تكمن قيمتها - بحسب رأيه - عندما تدخل في إطار منظومة الإنتاج والاستهلاك لها[٣].

وفي ضوء ما سبق، فإنَّ اقتصار (فيبر) على وصف للمشكلة، دون أن يفكِّك بنيتها الفلسفيَّة التي شكّلت العقل الغربي، يجعلنا هذا كلّه أن نصوِّر موقفه – (فيبر)- بأنَّه غير مكتمل؛ فهو لا

١ - أوغست كونت: دورس في الوضعيَّة، ص٥٢

٢ - كارل ماركس: مخطوطات عام ١٨٤٤ الاقتصاديَّة والفلسفيَّة، ص٨٢

٣ - ماكس فيبر: العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ص٢٥

يكشــف عن المســتوى العميق الذي أدَّى إلى تهميش البُعد الروحــي للطبيعة في الفكر الغربي الحديــث، وكذلك فإنَّ غيــاب البدائل المطروحة للتعامل مع هذا التصــوُّر الغربي، وحتى يعيد للطبيعة قيمتها المتجاوزة، فإن موقف (فيبر) ما هو إلا قراءة تحليليَّة تاريخيَّة محايدة، لا يمكن أن تسهم في بناء أطر معرفيَّة يمكن توظيفها في صياغة خُلُقيَّات جديدة للعلاقة بين الإنسان والكون، ومن ثَمَّ فالنقد العلمي اقتضى القول إنَّ اعتماد (فيبر) على التفسير السوسيولوجي دون الانفتاح على إمكان رؤية روحانيَّة أو دينيَّة للطبيعة، يجعل موقفه جزءًا من المشكلة التي عرض لها.

ثانيًا: البُعد القرآني والفلسفي لخلافة الإنسان ومسؤوليَّته تجاه الكون:

وبعد عرض التصوُّر الغربي الحديث للعلاقة بين الإنسان والطبيعة، يتكشف قصوره الجوهري؛ إذ يقــوم على عقلانيَّة ماديَّــة محضة جرّدت الكون الذي جعله الله آيــة للتأمُّل والتدبّر - من قِبل الإنســان الذي جعله اللــه خليفته-، في معناه الوجــودي والروحي، وحصرتــه في بعده النفعي والأداتي.

ومــن هذا المنطلق، يصبح من الأهمّيَّة أن ننتقل إلى تصوّر مقابل للتصوُّر الغربي الذي يوزان العلاقة بين الإنســان والطبيعة، وفي هذا السياق يبرز التصوُّر القرآني للخلافة بوصفه إطارًا جمع بين أبعاد متنوِّعــة تمثَّلت في البُعد المعرفي والبعد الخُلُقي، وهما اللذان يتأســس عليهما تلك العلاقة القائمة على الأمانة والمســؤوليَّة لا على الهيمنة والســيطرة؛ إذ يُنظر إلى الإنسان باعتباره مســتخلفًا في الكون، ومُكلَّفًا بحفظ توازنه وصيانته، لا مالكًا مطلقًا عليه. ومن هنا، فإنَّ مفهوم الخلافة بحسب التصوُّر القرآني هو رؤية كونيَّة شاملة تربط بين القدرة والمسؤوليَّة في آن واحد، أو بين العقل والقِيم، فمن هذا التصوُّر يتأسَّــس الفهم الخُلُقــي للعلاقة مع الطبيعة، ذلك الفهم الذي تجاوز في معناه المفاهيم الســائدة في الرؤية الغربيَّة التي حكمتها منطق السيطرة لا منطق الرعاية والخلافة والعمران.

وممَّا ســبق، فقد بيَّن جلّ المفسّرين للآية الكريمة: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ [البقرة: ٣٠] فالخلافة الواردة في الآية لا تعني التشريف المجرَّد للإنســان في هذا الكــون، أو الملك المطلق للطبيعة ومواردها وكلّ ما تتضمَّنــه من كائنات، وإنَّما المقصود

باستخلاف الإنسان المرتبط بالتكليف الشرعي، وقد بيَّن (القرطبي) (ت: ٦٧١ه) أنَّ مفهومها - أي الخلافة - من يخلف غيره في الأرض، بالحكم بين الناس وتنفيذ أوامر الله فيهم[١]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾ [فاطر: ٣٩] وتدلّ الآية على أنَّ خلافة الله للإنسان هي استخلاف متعاقب للبشر في حمل مسؤوليَّة الأرض جيلاً بعد جيل، وذلك للمحافظة عليها وإعمارها وفق مقتضيات الحكمة الإلهيَّة.

وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ٦٩] وهي للدلالة على أنَّ الله ربط بين الاستخلاف وتمكين الإنسان في الأرض، ولكنَّه مشروط بطاعة الله وعدم السعي في إفساده الكون؛ لأنَّ مسؤوليَّة الإنسان بحسب الإسلام، ومن ضمن مسؤوليَّاته الحفاظ على البيئة التي اهتمَّ بها الإسلام اهتمامًا فائقًا؛ لأنَّه يرى للناس أن يعيشوا في بيئة نظيفة وليكونوا قادرين على القيام بأعباء مسؤوليَّاتهم على خير وجه. ولهذا تقع البيئة في إطار مسؤوليَّة الإنسان عن هذا الكون[٢] بل إنَّ هذه المسؤوليَّة حسبما يرى (زقزوق) هي جزء أساس من العقيدة، وهذا ما نقرؤه في الحديث النبوي: «الإيمانُ بضعٌ وسبعون شعبةً، أعلاها قولُ لا إله إلا اللهُ، وأدناها إماطةُ الأذى عن الطريقِ»[٣]. والأذى في هذا الحديث يتضمَّن كل إيذاء للبيئة أو الطبيعة التي يعيش فيها الإنسان.

وفي هذا الإطار، فقد أمر الله -عزَّ وجلَّ- الإنسان بإصلاح الأرض وعمارتها والحفاظ عليها، بل ونهى الإنسان عن الفساد فيها، ودليل هذا ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: ٥٦] وهذا على العكس من التصوُّر الغربي الذي أعطي للإنسان الحقّ في التجريب والعمل في الطبيعة بإطلاق، ودونما أن يضع الحدود لهذا العمل، فأطلق الغرب العنان للعقل الإنساني بالعمل بحُرِّيَّة، وحتى لو كان هذا التجريب في الطبيعة على حسابها، وبهذا يختلف التصوُّر القرآني عن التصوُّر الفكري الغربي الذي أباح العمل في الطبيعة بحُريَّة مطلقة لا رقيب عليها.

١ - محمد بن جرير الطبري: الجامع لأحكام القرآن، ج١، ص١٨٦.
٢ - محمود زقزوق: الإنسان والقيم في التصور الإسلامي، ص٧٨
٣ - مسلم النيسابوري: صحيح مسلم، حديث رقم (٣٥).

ومن هنا، فخلافة الإنسان، بحسب ما جاء في الإسلام، هي وظيفة تقوم على القيام بأمر الله لا على التسلُّط في الكون، وقد عضد (ابن كثير) هذا الفهم بقوله إنَّ المراد من قوله تعالى «قوم يخلف بعضهم بعضًا»، قرنًا بعد قرن، وجيلاً بعد جيل»[١]، وبذلك اتَّضح أنَّ مفهوم الخلافة في أصلها القرآني وصفٌ لوظيفة زمنيَّة ومسؤوليَّة شرعيَّة لا امتياز أنطولوجي يعطي للإنسان القوَّة والسلطة المطلقة على الكون أو الطبيعة حتى يفعل بها ما يشاء دون مراعاة لقدسيَّة الطبيعة وحقيقتها الإلهيَّة التي خلقت بها، ولهذا فإنَّ الخلافة مسؤوليَّة وأمانة على الإنسان لا ينبغي أن يغفل عن حملها كما أراد الله له، بحيث لا يحيد أو ينجرف بها بعيدًا عن مقصدها الحقيقي المتمثِّل في عمارة الكون والطبيعة، والحفاظ عليها، واستغلال مواردها في حدود ما يخدم مصالح الإنسان الدنيويَّة.

ومن هنا، خلق الله الإنسان وخلق معه ومن أجله بقيَّة الكائنات مسخَّرات له لإعمار الكون وصنع الحضارة فيه[٢]، ولهذا خلق الله نوعين من الكائنات؛ أحدهما مكلَّف وهو الإنسان، والآخر مسخَّر لهذا الإنسان وهو الكون الذي نعيش فيه، وهذا يعني أنَّ الإنسان كائن متميِّز بما لديه من صفات ينفرد بها عن غيره من الكائنات، وبما حباه الله من قدرات وملكات تؤهِّله للقيام بمَهمَّة الخلافة التي كلَّفه الله بها، بل وتتَّسق هذه القدرات والملكات مع ما حدَّدته المشيئة الإلهيَّة لهذا الكون من قوانين. ومن ثَمَّ فتكليف الإنسان بمسؤوليَّته على هذا الكون ومنحه شرف الخلافة على الأرض لم يكن إجبارًا من الله للإنسان، وإنَّما جاء نتيجة اختيار من الإنسان نفسه؛ إذ علم الله في الأزل ما الذي سيفعله الإنسان عندما تُعرض عليه مسؤوليَّة التكليف[٣]، وقد أخبرنا القرآن عن هذا بقوله تعالى: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا**﴾ [الأحزاب: ٧٢]

وإذا كان الإنسان هو مناط الخلافة والمسؤوليَّة في هذا الكون والطبيعة والبيئة وكل ما تحتويه، فإنَّ هذا التكليف لا يكون إلا على أساس من الحُريَّة؛ لأنَّ أمانة التكليف والمسوؤليَّة

١ - ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص٢١٩
٢ - محمود زقزوق: المسلمون في مفترق الطرق، ص١٣٧
٣ - محمود زقزوق: الإنسان في التصور الإسلامي، ص٢٥

عن الكون كلّه مَهمَّة كبيرة وشـاملة لكلّ شيء يؤتمن الإنسـان عليه، وليست قاصرة على الأمور الجزئيَّة كما ورد في بعض كتب التفسـير، وتشـكِّل هذه الأمانة بطبيعة الحال كلّ الأوامر الإلهيَّة والنواهي الدينيَّة المتعلِّقة بصلة الإنسان بنفسه وخالقه وبسائر البشر[1].

وممَّا سبق، يتَّضح أنّ الكون - بكلِّ ما فيه من موجودات ومخلوقات هي أمانة في عنق الإنسان، وفق مسـؤوليَّته وخلافته في هذا الكون؛ إذ أعطى الله له الحُريَّة وعلى أساسـها فهو حُرّ، ولكن هذه المسـؤوليَّة تتمثَّل في صون الكون وحفظـه وكلّ ما فيه، وعدم الإضرار بالموجودات الحيَّة وغير الحيَّة، وهذا يقتضي أن تنعكس هذه الأمانة في علاقته بربِّه وبذاته وبسائر الموجودات، بما يمثِّل امتثالاً شاملاً للأوامر الإلهيَّة والنواهي الدينيَّة، لا مجرَّد التزام جزئي أو محدود، وهذا على عكس التصوُّر الغربي - المتطرِّف- لتعامل الإنسـان مع الكون والطبيعة على نحو مغاير، وذلك عندما أعطى مفكّرو الغرب الحريَّةَ المطلقة للإنسان في التجريب على الطبيعة وموجوداتها كأنَّها آلة مسخّرة بلا حدود أو ضوابط.

واسـتند هذا المفهوم إلى أصول شرعيَّة وخُلُقيَّة واضحة في المنظور الإسلامي، فإنّ فهمه لا يكتمل من دون الوقوف على أبعاده الفلسفيَّة التي تشكّل الإطار المعرفي والأنطولوجي لمكانة الإنسـان في الكون، فالفكر الإسـلامي - قديمًا وحديثًا - لا ينظـر إلى الخلافة بوصفها تفويضًا للهيمنـة، وإنَّما في إطار وجودي يحدّد طبيعة العلاقة بين الإنسـان والعالَم، ويجعل من الكون مجالاً للتفاعل المسؤول لا مجالاً للسيطرة المنفلتة، ومن هنا تنشأ الحاجة إلى الكشف عن البُعد الفلسفي لمسؤوليَّة الإنسان في ضوء الرؤية التوحيديَّة الإسلاميَّة.

وقد ذهب (مالك بن نبي) (ت١٩٧٥م) إلى أنَّ مشكلة الحضارة في ذاتها هي مشكلة الإنسان، ومن هذا المنطلق فإنَّ الإنسـان عنده هو مفتاح التحوُّل الحضاري، وذلك إذا فهم الإنسان نفسه وفهم ما حوله من الموجودات (الكون). ففي معادلته، الحضارة هي (الإنسان والتراب والزمان)، وبهـذا فإنَّ قيام حضـارة حقيقيَّة عند مالك تقوم على الإنسـان باعتباره الخليفة المسـؤول عن الكون وإعماره، ولكي يؤدِّي هذه المَهمَّة ينبغي على الإنسـان أن يكون واعيًا بذاته وعيًا كاملاً،

١ - محمود زقزوق: الإنسان في التصور الإسلامي، ص٢٦

وبقدرته على التفاعل مع التراب (الطبيعة) عبر «الزمان» باستمرار وإبداع، وفي إطار هذه المعادلة التي وضعها (بن نبي)، فإنَّ الطبيعة فيها ليست موردًا منفصلاً عن الإنسان، وإنَّما هي جزء من بيِّنة الحضارة، وبذلك يتطلَّب من الإنسان أن يستغلّ الطبيعة بشكل متوازن بين الاستغلال والإبداع الخُلُقي، وأخيراً يؤكِّد (مالك) على أنَّ الدين هو محفِّز للإنسان يحرِّكه ليخرج من جموده الحضاري نحو فعل إنساني مسؤول، يجمع بين وجوده الإنساني والبيئة والفعل التاريخي[١].

ولعلَّ ما نجده قد أبان عن هذا البُعد الفلسفي عندما نقد (المسيري) (ت: ٢٠٠٨م) الحداثة الغربيَّة وفلسفتها الماديَّة التي فرَّغت الإنسان من البُعد الخُلُقي والروحي، حتى تحوَّل إلى كائن مادِّي متعالٍ يسعى إلى التحكُّم والهيمنة على الطبيعة دون اعتبار للقيم الدينيَّة والخُلُقيَّة، ومن ثَمَّ يرى (المسيري) أنَّ الحداثة الغربيَّة ألغت البُعد الديني والخُلُقي تمامًا في تصوّرها للعلاقة بين الإنسان والطبيعة، بل جعلت الأوَّل – الإنسان- سيِّدًا على الطبيعة، ولهذا فإنَّ (المسيري) يرى أنَّه لا بدَّ من استعادة البُعد الخُلُقي للإنسان معتمدًا في هذا على استعادته للبُعد الروحي والقِيمي الذي يربط بين الإنسان والكون، ربط مسؤوليَّة حقيقيَّة، ولا سيِّما في سياق استغلال مفرط من جانبه، وإهمال للقِيم الخُلُقيَّة التي تعمل على حفظ الكون[٢].

وفي السياق نفسه تأتي رؤية الفيلسوف الإيراني المعاصر (السيد حسين نصر) الذي وضع تصوُّرًا للعلاقة بين الإنسان والطبيعة، وذلك في إطار فلسفة البيئة القائمة عنده على لزوم إعادة المقدَّس إلى الطبيعة، ومن ثَمَّ فهو ينقد التصوُّر الغربي الذي جعلها – الطبيعة – آلة ميكانيكيَّة ماديَّة يفعل بها الإنسان ما يفعله، ومن ثَمَّ فإنَّ الطبيعة بحسب تصوُّر (حسين نصر) تحمل حضورًا إلهيًّا يجب الحفاظ عليه وصيانته، وذلك بعدما تجرَّد الإنسان في الفكر الغربي الحديث من قيمه الخُلُقيَّة والروحيَّة، والتي دفعته إلى التعامل مع الطبيعة بوصفها آلة يستطيع التحكّم فيها بل ويهيمن عليها ويستغلّها وفق مصالحه وغاياته الإنسانيَّة، وقد أدَّى هذا إلى أزمة بيئيَّة معاصرة. وعليه ينبغي أن يدرك الإنسان جوهر الطبيعة وحقيقتها لا باعتبارها موضوعًا ماديًّا صرفًا، وإنَّما

١ - مالك بن نبي: شروط النهضة، ص١٠٣

٢ - عبد الوهَّاب المسيري: «نقد الحداثة الغربيَّة في فكر المسيري»، ص١٢٧٠

باعتبارها تعبيراً عن النظام الإلهي الذي يستوجب العناية والحفظ والصون والحكمة في التعامل معها، وبهذا تتحوَّل مسؤوليَّته – أي الإنسان- عن البيئة من مجرَّد كونها مورداً وظيفيًّا وتقنيًّا إلى التزام وجودي وخُلُقي. وعليه فلا بدَّ أن يُعاد تشكيل وعي الإنسان في العصر الراهن بجانبيه الفلسفي والروحي حتى يدرك أنَّ الطبيعة هي آية من آيات الله الخالق، وعليه تُعاد العلاقة بين الإنسان والطبيعة وفق رؤية توحيديَّة وفلسفيَّة[1].

وفي ضوء ما توصّل إليه هذا البحث يمكن تقديم رؤية بديلة تقوم على إعادة الوصل بين الإنسان والطبيعة في إطار فلسفة الاستخلاف، وهي فلسفة تستمدّ منابعها من الرؤية التوحيديَّة الأصيلة التي جعلت الإنسان خليفةً لله -تعالى- في الأرض. ووفق هذا التصوُّر، فإنَّ خلافة الإنسان لا تعني حُريَّة مطلقة في التعامل مع البيئة ومواردها، بل حريَّة منضبطة بمجموعة من الخُلُقيَّات والمبادئ، أبرزها: الأمانة، والمسؤوليَّة، والعدل، والرشد. فالطبيعة أمانةٌ يجب المحافظة عليها، وهذه المحافظة تمثِّل مسؤوليَّة أوكلها الله للإنسان، وأمّا العدل فيتحقّق عبر عدالة الإنسان تجاه الطبيعة وتجاه بني جنسه، وأخيراً يأتي الرشد في استغلال موارد الطبيعة وعدم استنزافها، والانتفاع بها وفق الحدود التي رسمها الإسلام. وهكذا تتكامل هذه القِيم لتشكّل بُعدًا خُلُقيًّا أصيلاً في الرؤية التوحيديَّة التي تنظّم علاقة الإنسان بالطبيعة في ضوء ارتباطه بالله -تعالى- والتزامه بحدوده، على نحوٍ يضمن تحقيق التنمية والعَمارة دون إخلالٍ بنظام الكون أو بحقوق المخلوقات الأخرى، والتي حثَّنا الله -تعالى- على عدم التعدِّي عليها.

خاتمة:

وفي نهاية هذا البحث، فقد توصَّلت إلى مجموعة من النتائج، وهي:

- يتجلَّى التباين بين الرؤية الغربيَّة والرؤية التوحيديَّة في نظرة كلٍّ منهما إلى علاقة الإنسان بالطبيعة؛ إذ تعامل الفكر الغربي مع الطبيعة بوصفها آلة ميكانيكيَّة خاضعة

1 - Muannas, Nasution, M. A. A., & Endang Ekowati: Ecological Crisis: Seyyed Hossein Nasr's Thought on Theophany, Sufiya Journal of Islamic Studies, 2(1), p46–58.

للتجريب وإعادة التشكيل وفق مقتضيات العقل ومصالح الإنسان، حتى غدا الإنسان - في هذا المنظور - سـيِّدًا مطلقًا على الكون، تتحدَّد قيمة الأشياء بقدر ما تُحقِّقه من منفعة له.

- أمّا الرؤية التوحيديَّة فتنظر إلى الطبيعة من منظور متوازن؛ فالإنسان فيها مُستخلفٌ في الكون، مُكلّفٌ بعمارة الأرض وإصلاحها، ولكن ضمن حدود وضوابط لا يتجاوزها، وبما يخل بسنن الكون أو الاعتداء على نظامه الإلهي.
- بيَّنت أيضا خطورة الرؤية الغربيَّة المتمثِّلة في التعويل على العقل النفعي والمصلحي وحده بوصفه محورًا رئيسًا في فهم الطبيعة والكون.
- كشفت هذه الدراسـة عن البُعد القرآني والفلسفي لخلافة الإنسـان ومسؤوليَّته تجاه الكون في إطار فلسفة الاستخلاف، تلك الفلسفة التي تجعل علاقة الإنسان بالطبيعة علاقةً تكامليَّة متوازنة، لا يتعدَّى فيها الإنسان ما كلَّفه الله به في هذا الكون.

المصادر والمراجع:

- إرنست كاسيرر: فلسفة التنوير، ترجمة: إبراهيم أبو رابيَّة، دار التنوير، بيروت، لا ط، ٢٠١٣.
- أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار الثقافة للنشر، القاهرة، لا ط، لا ت.
- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج١، المؤسسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت، لا ط، ١٩٨٤.
- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٤.
- مالك بن نبي: شروط النهضة، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، لا ط، ٢٠١١.
- فرانسيس بيكون: الأورجانون الجديد: إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة: عادل مصطفى، مؤسسة هنداوي للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٨.
- فرانسيس بيكون: الأورجانون الجديد: إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ص ٤٩
- إتيان جلسون: "انهيار الديكارتيَّة: نقد معضلة الثنائيات في عالم ديكارت"، مجلَّة الاستغراب، العدد٢٤، ٢٠٢١.
- رينيه ديكارت: مبادئ الفلسفة، ترجمة: عثمان آمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، لا ط، لا ت.
- رينيه ديكارت: مقال في المنهج، ترجمة: محمود الخضيري، تقديم: عثمان أمين، مراجعة: محمد مصطفى حلمي، الهيئة العامة المصريَّة للكتاب، لا ط، ٢٠٠٠.
- محمود زقزوق: الإنسان والقيم في التصور الإسلامي، الهيئة العامة المصريَّة للكتاب، القاهرة، لا ط، ٢٠٠٤.
- محمود زقزوق: الإنسان في التصور الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميَّة، القاهرة، لا ط، ٢٠٠١.
- محمود زقزوق: المسلمون في مفترق الطرق، مجمع البحوث الإسلاميَّة، القاهرة، لا ط، ٢٠٢٠.

- محمـود طلعـت: الهيومانيَّـة، ترجمة: حسـن علي مطـر، المركز الإسـلامي للدراسـات الاستراتيجيَّة، العراق، ط١، ٢٠٢٢.
- ماكس فيبر: العلم والسياسة بوصفهما حرفة، المنظمة العربيَّة للترجمة، بيروت، لا ط، ٢٠١١
- أبو عبـد الله محمد القرطبي: الجامع لأحكام القـرآن، دار الكتب المصريَّة، القاهرة، لا ط، ١٩٦٤.
- إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة: موسي وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لا ط، لا ت.
- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي، للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٢.
- أوغسـت كونت: دورس في الوضعيَّة، نقله للعربيَّة نبيـل أبو صعب، ومنصور الحجلى، دار الفرقد، ط١، ٢٠٢٠.
- كارل ماركس: مخطوطات عام ١٨٤٤ الاقتصاديَّة والفلسـفيَّة، ترجمة: محمد مستجير، دار الثقافة الجديدة، لا ط، لا ت.
- زكي نجيب محمود: قصَّة عقل، دار الشروق، القاهرة، لا ط، لا ت.
- عبد الوهَّاب المسيري: "نقد الحداثة الغربيَّة في فكر المسيري"، مجلة جيل الدراسات الأدبيَّة والفكريَّة، ع٢٦، ٢٠١٧.
- Muannas, Nasution, M. A. A., & Endang Ekowati: Ecological Crisis: Seyyed Hossein Nasr's Thought on Theophany. Sufiya Journal of Islamic Studies, 2025.