مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

المجلد (٣) - العدد (١٠)
شتاء ٢٠٢٦م - ١٤٤٧هـ

اعتقاد

للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

مجلة فصلية محكّمة، تهتم بالقضايا المعاصرة
في العقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين

ISSN: 3005-9577 :3006-9513

OPEN ACCESS
CC BY 4.0

الإنْسَانُ وَالطَّبِيعَةُ:
نَحوَ أَخلَاقٍ بِيئِيَّةٍ مُستَدَامَةٍ

- **مفتتح:**
  - « حين تفقد الأخلاق غايتها
- **المحور:**
  - « الإنسَانُ سيدُ الطبيعةِ أم خليفتُها؟
  - « التَّغَيُّرُ المَنَاخِيُّ بِوَصفِهِ تَجسِيداً للتَّرَفِ
  - « البيئةُ بينَ العلمانيَّةِ البيئيةِ والروحانيَّةِ الدينيَّةِ
  - « العَقدُ الخُلُقي مع الطبيعةِ
  - « المَشروعُ المَهدَويُّ والعدالة البيئيَّةُ
- **دراسات وبحوث:**
  - « (الأفغاني) ونقدُ الماديَّةِ الغربيَّةِ
- **قراءة في كتاب:**
  - « الإسْلَامُ وَالبِيئَةُ

الإِنْسَانُ وَالطَّبِيعَةُ:
نَحوَ أَخْلَاقٍ بِيئِيَّةٍ مُستَدَامَةٍ

المجلد (٣) – العدد (١٠): شتاء ٢٠٢٦م – ١٤٤٧هـ

ISSN:
: 3005-9577
: 3006-9513

اعْتِقَاد
للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

تصدر عن:

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

مجلة فصلية محكّمة، تُعنى بدراسات القضايا المعاصرة
المرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين

www.barathacenter.com
Eitiqad.barathacenter.com
Eitiqad.magazine@gmail.com

التّابع لجمعيّة براثا الثقافيّة المرخّصة في لبنان بموجب علم وخبر رقم: ٥١٦

اعتقاد

للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

العدد (١٠)
شتاء ٢٠٢٦

مجلة «اعتقاد للدراسات الكلامية وفلسفة الدين» (Eitiqad for Theology and Religions Philosophy Studies)، مجلة فصلية محكّمة، تصدر عن

مَرْكَزُ بَرَاثَا للدِّرَاسَاتِ وَالبُحُوثِ

في بيروت وبغداد. وتُعنى المجلة بدراسات القضايا المعاصرة المرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين، وهي إذ تقدم الرؤى المحمدية الأصيلة في هذه المجالات، فإنها تهتم في نفس الوقت بمقاربة الشبهات والإشكاليات المتعلقة بهذه الموضوعات، وتناقشها بمنهج موضوعي عقلاني. تعتمد المجلة سياسة الوصول المفتوح (Open Access)، وتنشر جميع محتواها وفق رخصة المشاع الإبداعي - النسبة ٤,٠ (CC BY ٤,٠)، بما يتيح حرية الاستخدام والتوزيع وإعادة النشر شريطة الإشارة إلى المصدر الأصلي توثيقًا.

ترحب المجلة بمساهمات الكتاب والباحثين بالكتابة في المجالات المتعلقة باهتمامات المجلة العلمية، ويمكن للراغبين بالكتابة مراسلة المجلة على العنوان التالي: مركز براثا للدراسات والبحوث – مجلة اعتقاد: بيروت – بغداد.

رئيس التحرير:

009613821638

البريد الالكتروني:

Eitiqad.magazine@gmail.com

■ المشاركون في هذا العدد:

- رمضان خلف محمد رسلان (مصر)
- الشيخ شادي علي (مصر)
- أ.د. محمد بن علي (الجزائر)
- د. لينا حميدوش (سورية)
- السيد هشام حسن مرتضى (لبنان)
- د. محمود كيشانه (مصر)
- لينا السقر (سورية)

رسالة المجلة

تسعى المجلة لتحقيق مجموعة من الأهداف نختصرها بالآتي:

١. نشر الثقافة الأصيلة للقضايا المعاصرة في العقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين.

٢. مواجهة الشبهات المعاصرة التي يثيرها الغرب والتي ترتبط بهذه القضايا، لا سيما تيارات الإلحاد والشِكاك واللا أدريين.

٣. نقد الفكر العربي المعاصر عند «المتغربين» الذين يمثلون امتداداً للفكر الغربي وشبهاته.

ملف العدد المقبل:

جَدليةُ السيَادةِ والسّلطةِ في فَلْسَفةِ الدّين

■ الهيئة العلمية:

- أ.د. محمد كبير. (فلسفة الدين - جامعة وهران 2 محمد بن أحمد -الجزائر).
- أ.م.د. وسام حسن فليح تويج. (فكر فلسفي عربي إسلامي معاصر - جامعة الكوفة - العراق).
- أ. د. خليل حسن الزركاني. (تاريخ وحضارة إسلاميّة - جامعة بغداد - العراق).
- أ. د. محمد هادي همايون. (الثقافة والإتصال - جامعة الإمام الصادق عليه السلام - إيران).
- أ. مشارك. د. قاسم پورحسن. (فلسفة اسلامية - جامعة الإمام الصادق عليه السلام - إيران).
- أ. مشارك. د. محمد رجب. (أصول الدين والتفسير - جامعة مطروح - كلية التربيّة - مصر).
- أ.د. حسن عمورة. (علم كلام - جامعة بلاد الشام - سورية).
- أ.د. رائد جبار كاظم. (فكر عربي معاصر - جامعة المستنصرية - العراق).
- الشيخ أ.د. علي جابر. (فلسفة إسلامية - الجامعة اللبنانية - لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد حجازي. (دراسات إسلامية - الجامعة الإسلامية - لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد شقير. (فلسفة إسلامية - الجامعة اللبنانية - لبنان).

■ هيئة التحرير:

- د. إبراهيم نصر الله (فلسفة قيم - جامعة دمشق - سورية).
- الشيخ د. أركان الخزعلي. (فلسفة اسلامية - العراق).
- الدكتور علي أحمد الديري (تحليل خطاب النصوص الفلسفية والصوفية والكلامية - البحرين).
- الشيخ د. علي منتش. (اللغة العربية وآدابها - الجامعة الإسلامية - لبنان).

المشرف العام:
الشيخ جلال الدين الصغير
(العراق)

رئيس التحرير:
د. محمد محمود مرتضى
(جامعة المعارف - لبنان)

مدير التحرير:
أ. د. شريف الدين بن دوبه
(فلسفة الأخلاق- جامعة سعيدة- الجزائر)

المدير المسؤول:
الشيخ سامر عجمي
(لبنان)

المدير الفني:
أ. خالد معماري
(سورية)

التدقيق اللغوي:
د. محمود الحسن
(جامعة دمشق - سورية)

المترجمون:
أ. لينا السقر (انكليزي)
(إجازة في الترجمة - جامعة دمشق - سورية)

قواعد النشر في مجلة «اعْتِقَاد»

- البحوث والدراسات المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- عند قبول البحث يتعهد المؤلف بنقل حقوق ملكية البحث إلى المجلة، وعدم نشره في أية مجلة أخرى إلا بعد أخذ موافقة خطية من إدارة المجلة، ويكون من حق المجلة نشر البحث في كتاب جماعي، وفي حال أراد الباحث نشر بحثه في كتاب جماعي خارج نطاق المجلة، فبإمكانه أخذ الموافقة الخطية بهذا الأمر من إدارة المجلة.
- تلتزم المجلة بإعلام المؤلف بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل، أو وفق تعديلات معينة بناءً على ما يرد من ملاحظات المقوّمين، أو الاعتذار عن عدم النشر في غضون مدة لا تتجاوز (٣٠) يوماً، إلا في حال الاستكتاب المبكر، لكن يتم إعلام المؤلف بذلك.
- في مسألة رفض البحث فمن حق المجلة إعلام المؤلف بأسباب الرفض أو عدم إعلامه بذلك.
- ترتيب البحوث (المقالات) في داخل المجلة يخضع لأغراض فنيّة، ولا علاقة له بمكانة المؤلف (الباحث) وشهرته.
- تدفع المجلة مكافأة مالية لكل بحث يُنشر في المجلة، وتُعلِم المؤلف بقيمتها أو طريقة احتسابها مسبّقاً.
- المراسات ترسل باسم رئيس التحرير: الدكتور محمد مرتضى على العناوين التالية:

رقم الهاتف: 009613821638 أو على البريد الإلكتروني: eitiqad.magazine@gmail.com

خُلُقيَّات النشر

- تلتزم إدارة المجلة بالحفاظ على حقوق الملكية الفكرية للمؤلفين.
- تلتزم إدارة المجلة بمراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العِرق أو الجنس، بل الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه، ولغته في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
- تلتزم إدارة المجلة بعدم الإفصاح عن أسماء المقوّمين (المُحكمين) للمؤلفين، كذلك تلتزم في الوقت نفسه بعدم الإفصاح عن أسماء المؤلفين للمقوّمين ويبقى هذا الأمر على نحو سري عند رئيس ومدير التحرير فقط.
- احترام حقوق الملكية الفكرية للبحوث المترجمة.
- يُشترط أن يكون البحث متوافقاً مع معايير الأمانة العلمية وأخلاقيات البحث العلمي.
- يشترط ألا يكون البحث المرسل للنشر في المجلة منشوراً سابقاً في مجلة أو في كتاب، أو مستلاً من رسالة أو أطروحة، وألا يكون مرسلاً إلى مجلة أخرى في الوقت نفسه.

دليل المقوّمين

- إن المهمة الرئيسة للمقوّم العلمي للبحوث المرسلة للنشر، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصصه العلمي بعناية فائقة، وتقويمه وفق رؤية ومنظور علمي وأكاديمي لا يخضع لأية أهواء شخصية، ويقوم بتثبيت ملاحظاته البنّاءة والصادقة بشأن البحث المرسل إليه.
- قبل البدء بعملية التقويم يتأكد المقوّم إذا ما كان البحث المرسل إليه يقع ضمن تخصصه العلمي أم لا، فإن كان البحث ضمن تخصصه العلمي فعليه تقدير كونه يمتلك الوقت الكافي لإتمام عملية التقويم، ذلك أنَّ عملية التقويم يجب ألا تتجاوز (١٥) يوماً.
- بعد موافقة المقوّم على إجراء عملية التقويم وإتمامها في المدة المحددة يلتزم بإجراء عملية التقويم على وفق المحددات الآتية:

  أ. تحديد درجة الأمانة العلمية للبحث.

  ب. تحديد درجة مطابقة عنوان البحث لمحتواه.

  ج. تحديد درجة وضوح ملخص البحث.

د. تحديد درجة إيضاح مقدمة البحث لفكرة البحث.

ه. تحديد درجة تناسب العناوين الفرعية وترابطها.

و. تحديد درجة المستوى العلمي للبحث.

ز. تحديد درجة المستوى اللغوي والأدبي.

ح. تحديد درجة قيمة المصادر ودقة الاعتماد عليها.

ط. تحديد درجة أهمية البحث وأصالته من حيث الآلية والنتائج.

ي. تحديد درجة حجم البحث.

ك. تحديد درجة صلاحية البحث للنشر.

ل. يحدد المقوّم بشكل دقيق الفقرات التي تحتاج إلى تعديل من المؤلف.

- يحدد المقوّم أسباب الرفض في حال قرر عدم صلاحية البحث للنشر.
- تجري عملية التقويم على نحو سري.
- يتم تبليغ رئيس التحرير في حال أراد المقوّم الأول مناقشة البحث مع المقوّم الثاني.
- ترسل ملاحظات المقوّم العلمي إلى رئيس التحرير لإرسالها إلى المؤلف في حال وجود ملاحظات على البحث؛ لكي يأخذ المؤلف بها للموافقة على النشر، من دون أن يعرف المقوّم من هو المؤلف، ولا أن يعرف المؤلف من هو المقوّم.
- تعتمد ملاحظات المقوّمين وتوصياتهم في قرار اعتماد نشر البحث من عدمه.

دليل المؤلفين

- يجب أن يكون البحث جديداً في طرحه، ولم يسبق لأحد أن تناول الموضوع بالآلية نفسها ووصل إلى النتائج نفسها، وأن يتسم بالعمق والتحليل والنقد.
- يجب أن تكون لغة البحث خالية من الأخطاء اللغوية والطباعية، وأن تراعى في كتابتها علامات الترقيم.
- المعلومات الواردة في البحث يجب أن تكون موثقة من خلال المصادر والمراجع العلمية الدقيقة.

- على المؤلف مراعاة أن تكون عدد كلمات بحثه تتراوح ما بين (٤٥٠٠) إلى (٥٥٠٠) كلمة.
- سيتم استعمال برنامج فحص نسبة الاستلال (Plagiarism Check X).
- سيعرض البحث على برنامج الاستلال قبل تحويله للتقويم، وسيرفض البحث إذا تجاوزت نسبة الاستلال النسبة المقبولة عالمياً (٢٥٪).
- في تسجيل الهوامش المرتبطة بالحواشي المرجعية، فإن الكاتب سيستعمل نظام (شيكاغو المعدل)، ويُدرج الهوامش في أسفل الصفحة (Footnote) عبر الإدراج التلقائي.

مثال على نظام شيكاغو المعدّل:

- في حال التوثيق من كتاب: اسم المؤلف: عنوان الكتاب، ذكر الجزء أو المجلد، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من مجلة: اسم كاتب البحث أو المقال: عنوان البحث، اسم المجلة، العدد، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من كتاب جماعي: اسم كاتب مع عبارة وآخرون: عنوان الكتاب أو البحث، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من رسالة أو أطروحة: اسم الباحث: عنوان الرسالة أو الأطروحة، الجامعة والكلية، رقم الصفحة.
- توثّق الآيات في المتن عقب النص القرآني مباشرة بذكر السورة متبوعة بنقطتين ثم رقم الآية داخل حاصرتين، هكذا: [الإنسان: ٢٥].
- الآيات القرآنية تدرج محرّكة وفق التشكيل القرآني، وتوضع بيم مقوسين خاصين، هكذا: ﴿بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ﴾.

ملاحظة: ما تم ذكره في أعلاه من مصادر إن كانت إلكترونية فيتم إدراج الرابط بعد رقم الصفحة في الأسفل.

- يُدرج في نهاية البحث ثبت بالمصادر والمراجع، وفق ما ذكرنا أعلاه مع اضافة باقي التفاصيل المرتبطة به: دار النشر، مكان النشر، تاريخ النشر، رقم الطبعة.
- يستعمل الكاتب في بحثه باللغة العربية خط (Simplified Arabic) بحجم (١٤) في

المتن، ونفس الخط بحجم (١٢) في الهامش.

- أما باللغة الإنجليزية فيستعمل (Times New Roman) بحجم (١٤) في المتن، وبحجم (١٢) في الهامش.

يكتب في الصفحة الأولى الآتي:

- عنوان البحث باللغة العربية.
- اسم المؤلف باللغة العربية (إذا كان عربيا)، مع إدراج حاشية سفلية يذكر فيها: جنسيته، توصيفه العلمي، الدرجة العلمية والشهادة، وجهة الانتساب (الجامعة، الكلية)، أو (المؤسسة البحثية).
- ملخص للبحث باللغة العربية على ألا يتجاوز الملخص الواحد (١٠٠) كلمة.
- الكلمات المفتاحية على ألا تتجاوز (٧) كلمات.
- تقوم المجلة بإجراء ترجمة الملخصات إلى اللغات التي تراها مناسبة.

تعهد حقوق الملكية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث): .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بنقل حقوق الطبع والنشر والتوزيع إلى مجلة (إعتقاد) ومركز براثا للدراسات والبحوث.

التاريخ:

التوقيع:

تعهد الملكية الفكرية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث): .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بأن البحث الذي أنجزته لم يتم نشره أو تقديمه للنشر إلى مجلة أخرى، سواء أكانت داخل لبنان أو العراق أو أي دولة أخرى، وأرغب بنشره في مجلة (إعتقاد).

التاريخ:

التوقيع:

المحتويات

مفتتح

■ **حين تفقد الأخلاق غايتها** ---------- ١٥

د.محمد محمود مرتضى

المحور

■ **الإنسَانُ سيدُ الطبيعَةِ أم خليفتُها؟** ---------- ٢٩

رمضان خلف محمد رسلان

■ **التَّغَيُّرُ المَنَاخِيُّ بِوَصفِهِ تَجسِيداً للتَّرَفِ** ---------- ٥١

الشيخ شادي علي

■ **البيئةُ بينَ العلمانيَّةِ البيئيةِ والروحانيَّة الدينيَّة** ---------- ٨١

أ.د. محمد بن علي

■ **العَقدُ الخُلُقي مع الطبيعةِ** ---------- ١٠٧

د. لينا حميدوش

■ **المَشروعُ المَهدَويُّ والعدالة البيئيَّة** ---------- ١٣١

السيد هشام حسن مرتضى

دراسات وأبحاث

■ **(الأفغاني) ونقدُ الماديَّة الغربيَّة** ---------- ١٥٥

د. محمود كيشانه

قراءة في كتاب

■ **الإسْلَامُ وَالبِيْئَةُ** ---------- ١٨٥

لينا السقر

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 الاسْتِهْلَاكِ 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

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 الفلسـفة السوفطائيَّة أيضا من أوائل الاتجاهات الفلسفيَّة التابعة للفكر اليوناني التي كرّسـت 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 الإنسـان فاعتبرته الأصل والأسـاس والمعيار فى الوجود كله.[١] ومما سبق، فقد أعطي هذا الاتجاه الفلسـفي القوة للإنسان بما يعني تفوقه من كل الجوانب على كل ما هو موجود في الطبيعة مـن كائنات، الأمر الذي أفضى إلى تبرير تعامله معها بنظرة دونيَّة وأداتيَّة، لا تسـتقيم على الإطلاق مع أي تصور خُلُقي متوازن للعلاقة بين الإنسان والعالم الطبيعي، ولا مع مبدأ المسـؤوليَّة الوجوديَّة تجاه الطبيعة بوصفها شريكًا في الوجود لا مجرد موضوع للسـيطرة والاستغلال.

ومن هنا كانت الفلسفة السـوفطائيَّة 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 الإنسـان وتحقيق سـعادته في هذا الوجود.[٢] وإن كانت تتضمن رؤية الاتجاه السوفطائي تحرير الإنسـان 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 شـهد فيه الفكر الفلسفي تحولا كبيرا في النظرة إلى علاقة الإنسان بالطبيعة، حيث أصبح النظر إليها بوصفها كيانًا منظمًا وموضوعًا خاضعًا للإنسـان وعقله، وقد تزعم هذا الاتجاه (فرانسـيس 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 المادّي، 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 يفكّك المركزيَّة الإنسانيَّة الغربيَّة، ومن ثَمَّ لا يطرح بديلاً خُلُقيًّا أو ميتافيزيقيًّا يعيد للطبيعة بُعدَها الروحي أو مسؤوليَّة الإنسان المشتركة مع الطبيعة، بل يبقى أسيراً 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 يفكّك 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 قَــالَ 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 مسـؤوليَّته – أي الإنسان- عن البيئة من مجرَّد كونها موردًا وظيفيًّا وتقنيًّا إلى التـزام وجودي وخُلُقي. وعليه فلا بدَّ أن يُعاد تشـكيل وعي الإنسـان في العصر الراهن بجانبيه الفلسـفي والروحي حتى يدرك أنَّ الطبيعة هي آية من آيات الله الخالق، وعليه تُعاد العلاقة بين الإنسان والطبيعة وفق رؤية توحيديَّة وفلسفيَّة[1].

وفي ضـوء ما توصّل إليه هذا البحث يمكن تقديم رؤيـة بديلة تقوم على إعادة الوصل بين الإنسـان والطبيعة في إطار فلسفة الاستخلاف، وهي فلسفة تستمدّ منابعها من الرؤية التوحيديَّة الأصيلـة التي جعلت الإنسـان خليفةً لله -تعـالى- في الأرض. ووفق هذا التصـوُّر، فإنَّ خلافة الإنسـان لا تعنـي حُريَّة مطلقـة في التعامل مع البيئـة ومواردها، بل حريَّـة منضبطة بمجموعة من الخُلُقيَّات والمبادئ، أبرزها: الأمانة، والمسـؤوليَّة، والعدل، والرشـد. فالطبيعة أمانةٌ يجب المحافظة عليها، وهذه المحافظة تمثِّل مسـؤوليَّة أوكلها الله للإنسـان، وأمّا العدل فيتحقّق عبر عدالة الإنسـان تجاه الطبيعة وتجاه بني جنسـه، وأخيراً يأتي الرشد في اسـتغلال 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 الإنسـان بالطبيعة في ضوء ارتباطه بالله -تعـالى- 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:

- يتجـلَّى التباين بـين الرؤية الغربيَّة والرؤيـة التوحيديَّة في نظـرة كلٍّ منهما إلى علاقة الإنسـان 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 المتمثِلة 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.

التَّغَيُّرُ المَنَاخِيُّ بِوَصفِهِ تَجسِيداً للتَّرَفِ
قِرَاءَةٌ كَلَامِيَّةٌ فِي عَلَاقَةِ الاستِهْلَاكِ بِالهَلَاكِ

الشيخ شادي علي[1]

ملخّص

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل العلاقة الجدليَّة بين مفهومي الاستهلاك والهلاك من منظور كلامي يستند إلى التراث الإسلامي، وذلك من خلال بيان تحوُّل الإنسان في ظلِّ هيمنة النموذج الرأسمالي من موقع الخلافة القائمة على العمارة والإصلاح إلى موقع الاستهلاك القائم على الاستنزاف والإفساد. وتؤكِّد الدراسة أنَّ التغيُّر المناخي لا يقتصر على كونه ظاهرة فيزيائيَّة بل يعكس خللاً روحيًّا وخُلُقيًّا نابعًا من هَيمنَة الترف بوصفه نمطًا وجوديًّا يحوّل الإنسان إلى كائن مستهلك. وتبيّن أنَّ الأزمة البيئيَّة تمثِّل تفعّلاً لسُنن كونيَّة وتاريخيَّة جاءت ردًّا حتميًّا على طغيان الإنسان وإخلاله بالموازين، انسجامًا مع التصوُّر القرآني في ارتباط الفساد بالسلوك البشري. كما تعالج الدراسة مفهوم إهلاك القرى باعتباره قانونًا سُنَنيًّا يربط بين الترف الاقتصادي والدمار الكوني وتخلص إلى محدوديَّة الحلول التقنيَّة في ظلِّ مفارقة (وليام جيفونز-William Jevons) التي تُظهر أنَّ الكفاءة قد تزيد الاستهلاك. وفي المقابل، تقترح الدراسة بديلاً خُلُقيًّا يقوم على استعادة مفهومي الحياة الطيِّبة والاقتصاد بمعنى القصد، مستلهمة نموذج الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في عمارة الأرض وترسيخ مبدأ الاستخلاف والمسؤوليَّة البيئيَّة لحماية الوجود الإنساني من الهلاك.

الكلمات المفتاحية: الترف، التغيُّر المناخي، السُنن الكونيَّة، الرأسماليَّة الاستهلاكيَّة، عمارة الأرض.

١ - باحث في الدراسات الإسلاميَّة من مصر، وطالب في الحوزة الدينيَّة في لبنان.

Climate Change as Embodiment of Luxury Theological
Reading of Relationship between Consumption, Destruction

Shaykh Shadi Ali[1]

Abstract

This study aims at analyzing the dialectical relationship between the concepts of consumption and destruction from a theological perspective grounded in the Islamic intellectual tradition. It examines how, under the dominance of the capitalist model, the human being has shifted from the position of stewardship based on cultivation and reform to one of consumption based on depletion and corruption. It argues that climate change is not merely a physical phenomenon but also reflects a spiritual and moral imbalance resulting from the dominance of luxury as an existential mode that transforms humans into consumers. It demonstrates that the environmental crisis represents the activation of universal and historical laws as an inevitable response to human transgression and the disruption of balance, in accordance with the Qur'anic view that links corruption to human behavior.

The study also addresses the concept of the destruction of cities as a normative law that connects economic luxury with civilizational and cosmic collapse. It concludes by highlighting the limitations of technical solutions in light of the Jevons Paradox, which shows that increased efficiency may lead to greater consumption.

In contrast, the study proposes an ethical alternative based on reviving the concepts of the "good life" and economy understood as moderation. This alternative draws inspiration from the model of Imam Ali bin Abi Talib, emphasizing the cultivation of the earth and the reinforcement of the principle of stewardship and environmental responsibility in order to protect human existence from destruction.

Keywords:

Luxury, Climate Change, Cosmic Laws, Consumer Capitalism, Prosperity of the Earth.

1 - Researcher in Islamic studies from Egypt, student at a religious seminary [Hawza] in Lebanon.

مقدّمة

تحوَّل الإنسان، في ظلِّ هيمنة النموذج الرأسمالي الاستهلاكي، من رتبة «الخلافة» التي تقتضي العمارة والإصلاح إلى رتبة «الاستهلاك» التي تقوم على الاستنزاف والإفساد، هذا التحوُّل الجذري في وظيفة الإنسان الوجوديَّة، المدفوع بثقافة «الترف» التي جعلت من اللذَّة الماديَّة غاية نهائيَّة، أدَّى إلى تفعيل سُنن كونيَّة وتاريخيَّة لا تستثني أحدًا؛ فالأرض، بصفتها مخلوقًا مسخّرًا، جاء ردّها على طغيان الإنسان على شكل اختلال في الموازين المناخيَّة، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿**ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ**﴾ [الروم: ٤١].

ليست الأزمات البيئيَّة مجرَّد حوادث عرضيَّة أو نتائج جانبيَّة للنشاط الصناع بل إنَّ التغيّر المناخي، بكلّ ما يحمله من مظاهر كارثيَّة مثل التصحُّر، والفيضانات، وانقراض الأنواع، ليس في حقيقته إلا "تجسيدًا ماديًّا" لخلل روحي وخُلُقي يضرب في جذور الحضارة الحديثة، هذا الخلل ينطلق من مفهوم "الترف" والرغبة الجامحة في الاستهلاك التي كرّستها الرأسماليَّة الحديثة، محوِّلةً الإنسان من "خليفة" مستأمَن على الأرض إلى "مستهلِك" يستنزف وجوده ووجود ما حوله.

في هذا الدراسة، نسعى لتفكيك العلاقة الجدليَّة بين "الاستهلاك" و"الهلاك" من منظور كلامي، استنادًا إلى التراث الإسلامي الأصيل في مدرسة أهل البيت عليهم السلام وتفسيراتهم للنص القرآني ... منطلقين من فرضيَّة أنَّ "الترف" ليس مجرَّد وفرة في المال، بل هو حالة طغيان وجودي، وأنَّ "الفساد في البرّ والبحر" هو النتيجة الحتميَّة لهذا الطغيان، وأنَّ الحلَّ يكمن في استعادة مفهوم "الحياة الطيبة" باعتبارها بديلاً عن "حياة الترف".

في هذا السياق، لا بدَّ من قراءة التغيُّر المناخي ليس باعتباره ظاهرة فيزيائيَّة فحسب، بل رسالة "تكوينيَّة" من الخالق تشير إلى أنَّ النظام الكوني يلفظ النمط الاستهلاكي الذي فرضته "الرهط المفسدون" في الأرض، والمتمثِّلون اليوم في الشركات العابرة للقارات والمنظومات الرأسماليَّة.

أوَّلًا: فلسفة الترف.. الجذور الكلاميَّة للنزعة الاستهلاكيَّة

١. الترف: من الوفرة إلى الطغيان

في المعجم القرآني، لا يأتي مصطلح «الترف» ومشتقاته (أترفتم، مترفيها) إلا في سياق الذم والوعيد، والترف لغويًّا يعني التوسّع في النعمة وسعة العيش، لكنَّه اصطلاحيًّا -في الفكر الإسلامي- يمثِّل حالة نفسيَّة واجتماعيَّة تتجاوز مجرَّد الغنى لتصل إلى «البطر» و«الأشَر» وإنكار الحقّ، يقول في «مجمع البحرين»: «والمترف: المتنعم، ومنه قوله تعالى: ﴿**إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا**﴾ [سبأ: ٣٤]... والمترف: الذي قد أبطرته النعمة وسعة العيش»[١]، فالمترف هو ذلك الكائن الذي طغت عليه النعمة فأنسَتْه المنعم، وتحوَّلت الوسيلة (المال والموارد) لديه إلى غاية في ذاتها، ما جعله في حالة صدام دائم مع سُنن الاعتدال الكونيَّة.

إنَّ الجذر الأساس للشقاء البشري هو انطماس الفطرة وتغييب العقل تحت وطأة الشهوات، والترف هو المخدِّر الذي يُغيِّب العقل، ويجعل الإنسان أسيراً لغرائزه، فيتحوَّل من كائن عاقل يدير الموارد بحكمة إلى كائن تقوده «قوَّة الشهوة» نحو «الشراهة» أو «قوَّة الغضب» نحو «التهوُّر»، يقول الشيخ (محمد مهدي النراقي): «إنَّ للنفس أربع قوى: ... وقوَّة شهويَّة بهيميَّة، وهي التي يصدر عنها الشهوة والحرص على المأكل والمنكح... وقوة غضبيَّة سبعيَّة، وهي التي يصدر عنها الغضب والوثبة على الغير... فإذا غلبت القوة العاقلة على الثلاث الأخر وصارت هي قاهرة لها ومستوليَّة عليها... صارت أمورها في اعتدال... وإن غلبت إحدى الثلاث الأخر عليها، قهرتها واستخدمتها، وحينئذ يكون العقل كالأسير في يد الشيطان»[٢]، وهذه الشراهة هي

١ - فخر الدين الطريحي: مجمع البحرين، ج ٥، ص ٣٤. (مادة «ترف»).
٢ - محمد مهدي النراقي: جامع السعادات، ج ١، ص ٥١.

المحرّك الأول للرأسـماليَّة الاستهلاكيَّة التي لا تعترف بحدودٍ للكفاية بل تخلق حاجات وهميَّة مستمرّة لتغذية دورة الإنتاج والاستهلاك، ما يؤدّي حتمًا إلى استنزاف الموارد الطبيعيَّة، ويصبح مصداق الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام: «مَثَلُ الدُّنْيَا كَمَثَلِ مَاءِ الْبَحْرِ كُلَّمَا شَرِبَ مِنْهُ الْعَطْشَانُ ازْدَادَ عَطَشًا حَتَّى يَقْتُلَهُ»[١].

٢. الترف حجاب عن «الحياة الطيبة»

إنَّ الترف يمثِّل النقيض الجذري لمفهوم «الحياة الطيبة» كما يطرحه الفكر الإسلامي؛ فالحياة الطيبة ليست «الحياة المطلقة» أو الحياة البيولوجيَّة المرفَّهة، بل هي «تجسيد للقيم» وإدراك لحقيقة الذات المخلوقة في صلتها بالخالق، ويأتي الترف ليقطع هذه الصلة؛ لأنَّه يوهم «الأنا المخلوقة» بالاستغناء، فيقع الإنسان في فخّ «التماثل» مع الخالق في صفة الغنى المطلق، بينما هو في الحقيقة «مخلوق مفتقر».

ويرتبط الترف في القرآن ارتباطًا وثيقًا بمفاهيم ثلاثة تشكِّل مثلَّث الهلاك:

أ. **الغفلة:** حيث يعيش المترف في سكرة اللذَّة التي تحجب عنه رؤية الحقائق والعواقب. هذه الغفلة ليست مجرَّد سهو بل هي عمى البصيرة الذي يجعل الإنسان لا يدرك الترابط بين سلوكه ومصيره.

ب. **الفسق:** وهو الخروج عن طاعة الله وعن نظام الفطرة. يقول تعالى: ﴿**وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا**﴾ [الإسراء: ١٦]. يشير المفسِّرون، كالعلامة الطباطبائي في الميزان، إلى أنَّ "أمرنا" هنا قد يكون أمرًا تكوينيًّا بظهور آثار أعمالهم، أو أمرًا تشريعيًّا بالطاعة فيخالفونه بالفسق، فتتحقَّق سُنَّة الهلاك الحتميَّة[٢].

ج. **الاستكبار:** المترفون هم دائمًا في طليعة المكذِّبين للرسل والمصلحين؛ لأن دعوات

١ - الكليني: الكافي، ج ٢، ص ٣١٦. (باب «حب الدنيا والحرص»، ح ٦).
٢ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٣، ص ٥٨.

الإصــلاح (بما فيها الإصلاح البيئي اليوم) تهدّد مصالحهم القائمة على الاســتغلال الجائر[١]. يقول تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ**﴾ [سبأ: ٣٤].

تُظهر الأبحاث أنَّ الرأســماليَّة باعتبارها نظامًا اقتصاديًّا تعطي الأولويَّة القصوى للربح والنمو المســتمرّ، وتعمل على تشــكيل أنماط حياة الناس من خلال تعزيز الاستهلاك المفرط. في هذا النظــام[٢]، لم يعد الهدف تلبية الحاجات الأســاس للبشر، بل خلق حاجات جديدة باســتمرار لضمان دوران عجلة الإنتاج[٣]، وعندما يصبح الترف هدفًا، يفقد الإنسان «الدور الوظيفي» الذي خُلق من أجله، وهو «عمارة الأرض» وإقامة الحقّ[٤]، فيتحوَّل الوجود الإنساني من «وجود غائيّ» مســؤول إلى وجود عبثي استهلاكي، وهذا التحوُّل الأنطولوجي هو الجذر العميق لأزمة المناخ وإن تعدَّدت الأسباب الظاهريَّة؛ فالإنسان الذي لا يرى في الكون إلا مستودعًا لشهواته لن يتورَّع عــن حرق الغابات وتلويث المحيطــات لتلبية رغبة آنيَّة، متجاهلاً البُعد الأخروي والمســؤوليَّة والاستئمان على الموارد التي استأمنه الخالق العظيم عليها.

٣. الرأسماليَّة: مأسسة «النفس الأمَّارة»

لقــد نجحت الرأســماليَّة الحديثة في تحويل «الــترف» من رذيلة فرديَّــة إلى «نظام عالمي» ومؤسَّســة حاكمة؛ حيث تشــير الدراســات الاقتصاديَّة الإســلاميَّة النقديَّة إلى أنَّ الرأسماليَّة، من خلال آليَّات «الســوق الحر» غير المنضبطة خُلُقيًّا، قد أطلقت العنان لقوى الســوق لتلتهم الحقوق[٥]؛ حيث نجحت الثقافة الاستهلاكيَّة في إعادة صياغة القيم الإنسانيَّة، فأصبح «امتلاك الســلع الفاخرة» هو المعيار الأوَّل للنجاح والمكانة الاجتماعيَّة؛ حيث تشــكِّل الرأسماليَّة قيم

١ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ٣٧٦.

2 - John Kenneth Galbraith: The Affluent Society, p. 128.

٣ - محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ص ٣٣٦.

٤ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ٣١٠.

٥ - محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ص ٣٣٥.

المجتمع لتدور حول التملُّك، وهذه الدورة الخبيثة تعني: مزيدًا من الاستهلاك يؤدِّي إلى مزيد من النفايات ومزيد من انبعاثات الكربون، ما يفاقم التغيُّر المناخي. هذا يتطابق تمامًا مع الوصف القرآني لحالة ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ﴾؛ حيث يصبح التكاثر في الأموال والأشياء هو الشغل الشاغل الذي يلهي عن الغاية الحقيقيَّة للوجود[١].

٤. الاستهلاك دين جديد

في هذا النظام، يجري هندسة «سلوك المستهلك» ليكون في حالة جوع دائم؛ حيث الاستهلاك لم يعد تلبيةً لحاجة[٢]، بل أصبح ذاتًا وهويَّة، ليستبدل «مجتمع الاستهلاك» القيم الروحيَّة بالسلع الماديَّة بوصفه تجسيدًا حديثًا لمفهوم «المترفين» الذين وصفهم القرآن، والذين يقيسون الوجود بمقياس التملُّك. وتأتي خطورة هذا النموذج في أنَّه نموذج «خطّي» في توسّع غير نهائي في عالم «دائري» ومحدود الموارد؛ فالرأسماليَّة تفترض نموًّا غير نهائي في كوكب ذي موارد محدودة، وهي مفارقة منطقيَّة ووجوديَّة أشار إليها تقرير «حدود النموّ» لنادي روما عام ١٩٧٢ الذي حذَّر من أنَّ استنزاف الموارد غير المتجدِّدة سيقود إلى انهيار النُظم البيئيَّة. ومع ذلك، فإنَّ "عقيدة الترف" التي تحكم الاقتصاد العالمي تجاهلت هذه التحذيرات، مدفوعة بـ"الجشع" الذي وصفه أئمَّة أهل البيت عليهم السلام بأنَّه محرِّك الشرور "رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ حُبُّ الدُّنْيَا"[٣]، ما أدَّى إلى تسارع وتيرة التدهور البيئي.

ثانيًا: جدليَّة الهلاك والاستهلاك.. قراءة في آيات «هلاك القرى»

١. نظريَّة الارتباط الوجودي بين العمل والحدث الكوني

لعلَّ من أهمّ الإسهامات التي تقدِّمها المدرسة الكلاميَّة الشيعيَّة المعاصرة هي فكرة «العلاقة

---

١ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ٢٠، ص ٣٥٢.

2 - Donella H. Meadows, et al.: The Limits to Growth, p. 23.

٣ - الكليني: الكافي، ج ٢، ص ١٣١. (باب «حب الدنيا والحرص»، ح ١).

التكوينيَّة» بين أفعال الإنسان والحوادث الكونيَّة[١]، خلافًا للنظرة الماديَّة التي تفصل بين «القانون الخُلُقي» و«القانون الطبيعي»، يرى القرآن أنَّ هناك وحدة في النظام، وأنَّ لهذا العالم كما يعبّر العلامة الطباطبائي: «شعورًا بالحسنات والسيِّئات، وفهمًا للطاعة والمعصية..»[٢]، ويقول في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]، وقوله: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...﴾، أنَّ الكون ليس مادَّة صمَّاء لا تتأثَّر بالمعنويِّات بل إنَّ للأعمال "تجسُّدًا" و"تمثُّلًا" خارجيًا؛ فالذنوب، وتحديدًا ذنوب الظلم والإفساد والإسراف، تُحدِث أثرًا "وضعيًا" في عالم الطبيعة[٣]؛ حيث إنَّ «الفساد» في الآية يشمل الكوارث البيئيَّة من قحط، ومحق للبركة، وانتشار للأوبئة، وتلوث للهواء والماء[٤]، وها هنا الآية تقرّر قانونًا سببيًا: فالمقدمة (بما كسبت أيدي الناس) تؤدّي إلى نتيجة (ظهر الفساد)، أمَّا الهدف التربوي فهو (ليذيقهم): التعبير القرآني «ليذيقهم بعض الذي عملوا» يشير إلى أنَّ الكوارث البيئيَّة تحمل وظيفة تنبيهيَّة ابتلائيَّة؛ حيث إنَّ تذوق مرارة التلوّث، وحرارة الجو، وشح المياه، هو ارتداد لعمل الإنسان إليه لعلّه يستفيق من غفلته ويعود إلى التوازن.

٢. الطبيعة كيان واعٍ: فلسفة (ملا صدرا) والبيئة

لتعميق هذا الفهم، نستحضر الفلسفة الصدرائيَّة التي ترى أنَّ الطبيعة ليست ميْتة بل هي سارية الحياة والشعور، يقول (ملا صدرا): «فالوجود عندنا مساوق للحياة... فجميع الموجودات عند أهل الكشف واليقين حيَّة ناطقة شاهدة عالمة ببارئها ومبدعها، مسبحة بحمده، مطيعة له، ساجدة له»[٥]، أي إنّ كلَّ موجود في الكون له نصيب من الإدراك والحياة ويسبّح بحمد ربّه، وإنَّ الحيوانات، والنباتات، والجمادات هي «أمم» تسبِّح الله، يقول العلامة الطباطبائي:

١ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ١٩٦.
٢ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٢٧٥.
٣ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٨، ص ٦١.
٤ - ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٣، ص ١١٣.
٥ - صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، ج ٦، ص ١١٧.

«... ومن المعلوم أنَّ حقيقة التسبيح وهي التنزيه القولي لا تتم إلا مع العلم... وسريان العلم في الموجودات يستلزم سريان الحياة فيها، فالآية من المُثبتات لحياة الأشياء كلّها، ولعلمها وشعورها»[١]، ويقول في موضع آخر: «... والتأمّل في أحوال هذه الأنواع من الحيوان... يعطي أنَّها على مسير حياتها تشعر بما يشعر به الإنسان من الرأي والعقيدة، فلها عقائد وآراء فرديَّة واجتماعيَّة، تبني عليها حركاتها وسكناتها... ويستنتج من ذلك أنَّها ستحشر كما سيحشر الإنسان»[٢]، ما يجعل التدمير البيئي وتلويث المحيطات هو بمثابة «إسكات» لهذا التسبيح الكوني، وقتل لأمم عابدة، هذا البُعد يضفي على الإفساد البيئي بُعدًا معنويًّا يتجاوز الضرر المادي إلى «الإفساد في الملكوت»؛ فبناءً على وحدة الوجود والترابط بين العوالم، فإنَّ صدور المعصية (كالترف والإسراف) من الإنسان (وهو خليفة ومركز الدائرة) يؤثّر سلبًا على جريان الطبيعة، فعن الإمام الصادق عليه السلام قال: «وَجَدْنَا فِي كِتَابِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: ... إِذَا كَثُرَ الْجَوْرُ وَظَهَرَ الْمُنْكَرُ ذَهَبَتِ الْبَرَكَاتُ»[٣].

٣. التفسير السُنني لآية الإسراء

قال تعالى: ﴿**وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا**﴾ [الإسراء: ١٦]. هذه الآية تمثِّل السُنَّة التاريخيَّة التي تربط بين السلوك الاقتصادي-الاجتماعي (الترف) وبين المصير الكوني (التدمير)[٤]، وفيما تثير عبارة «أمرنا مترفيها» تساؤلات كلاميَّة من قبيل: كيف يأمر الله بالفسق؟ لكنَّ التفسير السُنني ينزّه الله -تعالى- عن الأمر بالفحشاء؛ فـ«الأمر» هنا يأخذ مسارين متكاملين:

أ. **الأمر التشريعي:** يأمر الله المترفين (قادة المجتمع الاقتصادي والسياسي) بالطاعة، والعدل، والإصلاح، وحفظ الميزان. لكن طبيعة «الترف» التي تقتضي العلو

١ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٣، ص ١١٦.
٢ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ٧، ص ٧٧.
٣ - الكليني: الكافي، ج ٢، ص ٣٧٤. (باب «الذنوب»، ح ٢).
٤ - الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ٢٣٤.

والاستكبار تدفعهم إلى مخالفة هذا الأمر فيفسقون، والفسق هنا هو «الخروج عن الاعتدال الفطري»[١].

ب. **الأمر التكويني (الإمداد):** «أمرنا» بمعنى أكثرنا نِعمهم وأمددناهم بالموارد (النفط، والتكنولوجيا، والثروات). وهذا الإمداد للمتأمِّل في حقيقته هو «ابتلاء»؛ فالمترف، بغروره، يقرأ هذا الإمداد استحقاقًا ذاتيًّا وليس أمانة، فيستخدمه في الإفساد (تدمير البيئة، واحتكار الثروة).

وفي سياق التغيّر المناخي، يتجلَّى مصداق قوله -تعالى- «أمرنا مترفيها» في الثورة الصناعيَّة والتكنولوجيَّة الهائلة التي منحها الله للبشريَّة، كان «الأمر» هو استخدام هذه القدرات في «عمارة الأرض». لكن «المترفين» (الدول الصناعيَّة الكبرى، والشركات العملاقة) «فسقوا فيها»، أي استخدموا هذه القدرات في استنزاف الموارد، وتلويث الجو، والإخلال بالتوازن الحراري للأرض[٢].

٤. «فحقّ عليها القول»: حتميَّة السُنَن

إنَّ «القول» الذي يحقّ هو قانون الأسباب والمسبَّبات؛ فالله لا يدمِّر القرى ظلمًا بل التدمير هو النتيجة الطبيعيَّة (السُننيَّة) لفسق المترفين[٣]؛ فعندما تفسق البشريَّة عن قوانين «حفظ الأمانة/البيئة»، يحقّ عليها «القول» المتمثِّل في (الأعاصير، والجفاف، والغرق) ليس باعتبارها عقوبة انتقاميَّة عشوائيَّة بل هو -أي القول- تفعيل لسُنن الله في الكون التي انتهكها المترفون.

تتبَّع القرآن معادلة دقيقة لسقوط الحضارات، يمكن تطبيقها حرفيًّا على الحضارة الرأسماليَّة المعاصرة:

أ. **مرحلة الترف:** ﴿**أَتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**﴾ - تراكم الثروة والتمتع المفرط.

ب. **مرحلة الفسق:** ﴿**فَفَسَقُوا فِيهَا**﴾ - الخروج عن الطاعة وعن نظام الفطرة (تدمير البيئة، والظلم).

---

١ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٣، ص ٥٨.
٢ - فخر الدين الطريحي: مجمع البحرين، ج ٥، ص ٢٣٦. (مادة «فسق»).
٣ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٣، ص ٥٨.

ج. **مرحلة استحقاق العذاب: ﴿فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ﴾** - تفعيل السُنَّة الكونيَّة (نقطة اللا عودة في المناخ).

د. **مرحلة التدمير: ﴿فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾** - الانهيار الحضاري والبيئي.

يرى (الشهيد الصدر) أنَّ الترف يفسد "بأس الأمَّة" ويحطم مناعتها، ما يجعلها عاجزة عن مواجهة التحدِّيات[١]، لذلك فإنَّ مجتمع الترف المعاصر، رغم تقدّمه التكنولوجي، يبدو هشًّا للغاية أمام ردود الفعل الطبيعة (أعاصير، وفيضانات)، ما يؤذن بقرب تحقّق سُنَّة الاستبدال أو الهلاك، وقد يتساءل بعضٌ: لماذا لا نرى العقوبة فورًا؟ يشرح القرآن ذلك بسُنَّة «الإملاء» و«الاستدراج». **﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ * وَأُمْلِي لَهُمْ ۚ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾**. التطوّر الصناعي والوفرة الماديَّة المعيشة اليوم قد تكون هي عين «الاستدراج»؛ فقد يفتح الله أبواب كلّ شيء[٢]، حتى إذا **﴿حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا﴾** و**﴿وَظَنّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا﴾**، أُخذوا بالكوارث بغتة[٣]، فصحيح أنَّ الاحتباس الحراري عمليَّة تراكميَّة بطيئة (استدراج)، لكن نتائجها عادة ما تكون فجائيَّة ومدمِّرة.

٥. «الرهط المفسدون».. الشركات العابرة للقارات في العصر الحديث

أحد المفاهيم التي تناولها القرآن في سياق الحديث عن الفساد الاجتماعي والبيئي هي ما يعرف بـ «لوبيَّات» أو مجموعات المصالح، ويشير القرآن إلى «رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ»، والرهط هم المجموعة المتجانسة التي تملك القوَّة والنفوذ، وفي عصر العولمة، يمكن القول إن الرهط المفسدون ينطبق على «الشركات العابرة للقارات» واللوبيَّات الصناعيَّة التي تسيطر على اقتصاد العالم؛ فهذه الكيانات تمثِّل «المترفين» بأجلى صورهم، فهم الذين يمتلكون الموارد، ويوجّهون السياسات، ويفرضون ثقافة الاستهلاك، وينشرون فسادهم في الأرض، ليس فسادًا خُلُقيًّا تقليديًّا فحسب بل هو فساد «بيئي» ممنهج من خلال:

---

١ - محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنيَّة (التفسير الموضوعي)، ص.ص. ١٣٣-١٣٤.

٢ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٣٤٦.

٣ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص.ص. ٣٩-٤٠.

أ. **احتكار الموارد:** وتحويل «المشاعات العالميَّة» -الهواء، الماء، الغابات- إلى سلع خاصَّة، وهو ما حذَّر منه مؤتمر ريو ١٩٩٢ الذي خلص التقرير الختامي فيه إلى أنَّ "السبب الرئيس في تدهور البيئة العالميَّة بصورة مطّردة هو النمط غير المستدام للاستهلاك والإنتاج، وتحديدًا في البلدان الصناعيَّة، وهو مسألة خطيرة تؤدّي إلى تفاقم الفقر والاختلالات"[١]، وهذا النوع من الاختلال (الاحتكار) يتعارض مع أكثر مبادئ الفطرة الإنسانيَّة بداهة التي يقرّها التشريع الإسلامي، يقول (السيد محمد باقر الصدر): «فالمصادر الطبيعيَّة - وهي التي عبرت عنها الرواية بالماء والكلأ والنار - مباحة لجميع الناس، وليس لفرد دون فرد حقّ اختصاصي فيها يمنع الآخرين عن الانتفاع بها... وهذا هو المبدأ العام في المشتركات العامة»[٢].

ب. **الإفساد في الحرث والنسل:** استخدام التكنولوجيا الحيويَّة والهندسة الوراثيَّة والمبيدات التي تدمّر التنوّع البيولوجي وتفسد التربة، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿**وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ**﴾.

ج. **تصدير التلوث:** نقل الصناعات الملوّثة إلى دول الجنوب الفقيرة[٣]، ما يجسّد أبشع صور «الاستكبار» البيئي؛ حيث يدفع الفقراء ثمن ترف الأغنياء.

٦. مفهوم التسخير: أمانة لا هيمنة مطلقة

يقع سوء الفهم الأكبر في العقليَّة الحداثيَّة في تفسير آيات «التسخير» ﴿**وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ**﴾، فقد فُسّر التسخير خطًا على أنَّه إذن مطلق بالاستغلال والهيمنة، لكنَّه يجب التفرقة بين مفهومين رئيسين:

أ. **التسخير في الميزان:** يوضح البحث الكلامي أن التسخير يعني «تذليل الشيء وتهيئته

---

١ - الأمم المتحدة: تقرير مؤتمر الأمم المتحدة المعني بالبيئة والتنمية، المجلد الأول، ص ٢٦. (القرار ١، المرفق الثاني: جدول أعمال القرن ٢١، الباب ٤، الفقرة ٤,٣).

٢ - محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ص ٥٢٣.

٣ - محمد سعيد صباريني ورشيد الحمد: البيئة ومشكلاتها، ص ١٨٥.

لغايَة كماليَّة» ضمن نظام دقيق. التسخير هو «علاقة وظيفيَّة» تقتضي المسؤوليَّة. الإنسان مُستأمن على هذه المسخرات، وليس مالكًا حقيقيًا لها (المالك هو الله)[١].

ب. **الطغيان في الميزان:** حذَّر القرآن من الإخلال بهذا النظام: ﴿**وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ**﴾ [الرحمن: ٧-٨]. يمكن عدّ التغيّر المناخي هو تجسيد لـ "الطغيان في الميزان"؛ فإذا أخلَّ الإنسان بميزان الغازات الدفيئة (على سبيل المثال)، أو ميزان التنوّع البيولوجي، أو ميزان دورات المياه، فإنَّه نتيجة لـ "طغيانه" في طلب الرفاهية سيُبتلى بالكوارث وردّات الفعل العنيفة.

ثالثًا: البيئة أمانة إلهيَّة

بينما يحدّد الفكر التنموي الحديث ثلاثة أبعاد للتنمية المستدامة (الاقتصادي، والاجتماعي، والبيئي)، ومن وجهة نظر إسلاميَّة يمكن وضع اليد على غياب البيئة بوصفها «بُعدًا وجوديًّا» يتحرَّك فيه الإنسان في مساره من عالم الخلق إلى القيامة، والذي يتجلَّى فيه «الدور الوظيفي» للإنسان بصفته «خليفة»، ويمكن القول إنَّ الآية ٤١ من سورة الروم الوثيقة القرآنيَّة الأظهر في توصيف الأزمة البيئيَّة: ﴿**ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ**﴾، وتؤكِّد التفاسير أنَّ الفساد هنا عام يشمل اختلال النظم الكونيَّة (انحباس المطر، وغلاء الأسعار، والأوبئة، والحروب). يربط المفسِّرون، كـ (الشيخ ناصر مكارم الشيرازي)، بين "كسب الأيدي" وبين الكوارث، يقول: "ظاهر الآية أنّ الفساد يشمل كلّ انحراف ومساوئ تظهر في قالب فردي أو جماعي... والملفت للنظر أنّ الآية تصرّح بأنّ هذا الفساد هو نتيجة أعمال الناس... (ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون)... وهذه «لام العاقبة» تشير إلى أنّ الله سبحانه لا يذيقهم إلاّ بعض أعمالهم... وهذا هو (الهدف التربوي) لما يصيب الإنسان من نكبات ومشاكل نتيجة لذنوبه... لكي يوقظهم من غفلتهم، ويعيدهم إلى جادة الحق والصواب"[٢].

---

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٨، ص ١٦٥.

٢ - ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٣، ص ١٩٦.

يشير النصّ القرآني إلى أنَّ الكوارث الحالية ليست «كلّ» العقاب، بل «بعضه»: أي إنَّها «جرعة تـذوّق» (ليذيقهم) لمرارة أعمالهم، والهدف هنا ليس الانتقام، بل «الرجوع» (لعلهم يرجعون)، يقول (الشـيخ محمد جواد مغنية): «... ومعنى الآية بمجملها أنَّ الله -سـبحانه- سـخَّر الكون للإنسان ليستغلّه في مصلحته ومنفعته، فأساء الإنسان التصرّف، واستغلّ الطبيعة للشرّ والفساد، فارتدّ الشرّ والفسـاد عليه، وأذاقه الله وبال أمره ﴿**لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ**﴾ عن غيهم»[١]. فالرسـالة من وراء الفيضانـات والحرائق هي دفع البشريَّة لمراجعة نمط حياتهـا المترف، والعودة إلى «نظام الاعتدال»، وتجبر الإنسان على التخلّي عن غطرسته.

١. دستور العلاقة مع الطبيعة.. نهج البلاغة نموذجًا

في مواجهة هذه الأزمة، يقدّم الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) في «نهج البلاغة» نموذجًا للتنمية المستدامة يسبق الطروحات المعاصرة بقرون. يرتكز هذا النموذج على محوريَّة «عمارة الأرض» ومسؤوليَّة الحاكم والمحكوم تجاه «البلاد والعباد».

٢. «عمارة الأرض» مقابل «استجلاب الخراج»

في عهده لـ (مالك الأشـتر)، يضع الإمام علي (عليه السلام) القاعدة المركزيَّة للاقتصاد البيئي، فيقول (عليه السلام): «وَلْيَكُنْ نَظَرُكَ فِي عِمَارَةِ الأَرض أَبْلَغَ مِنْ نَظَرِكَ فِي اسْتِجْلابِ الْخَرَاجِ؛ لأَنَّ ذلِكَ لاَ يُدْرَكُ إِلاَّ بَالْعِمَارَةِ»[٢]، وهذا النصّ يفكّك الرأسماليَّة الريعيَّة القائم على الربح السريع (الخراج/الضرائب/الأرباح) على حساب استدامة الموارد (العمارة)، فالاستدامة شرط الربح، والإمام يقرّر أنَّ «من طلـب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد وأهلك العبـاد»، ويمكن القول إنَّ خراب البلاد هنا هو التعبير الدقيق عن التدهور الناتج عن الاستغلال المفرط للموارد دون تجديدها، والتنمية المستدامة عند الإمام هي «عمارة» تسبق «الجباية».

---

١ - محمد جواد مغنيَّة: التفسير الكاشف، ج ٦، ص ١٤٦.
٢ - الشريف الرضي (جامع): نهج البلاغة، ص ٤٣٧. (من كتاب له للأشتر النخعي، رقم ٥٣).

وفي خطبة أخرى، يوسع الإمام علي عليه السلام دائرة التقوى لتشمل البيئة: «اتَّقُوا اللَّهَ فِي عِبَادِهِ وبِلادِهِ، فَإِنَّكُمْ مَسْؤولُونَ حَتَّى عَنِ الْبِقَاعِ والْبَهَائِمِ»[١]، ليؤسّس هذا النص إلى ما يمكن أن نسميه «الحق البيئي»: حيث البقاع (الأرض، والغابات، والأنهار) والبهائم (التنوّع البيولوجي) ليست مجرد موارد للاستغلال، بل هي كيانات لها «حقوق» والإنسان «مسؤول» عنها أمام الله يوم القيامة، وهنا تُنفى المركزيَّة البشريَّة المطلقة، أي إنَّ الإنسان ليس مالكًا مطلقًا، بل هو «مستأمن»، لتصبح العدالة في فكر الإمام غير مقتصرة على البشر، بل تشمل العدالة حتى مع المنظومة البيئيَّة.

وفي رواية أخرى يقول الإمام علي عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَرَضَ فِي أَمْوَالِ الأَغْنِيَاءِ أَقْوَاتَ الْفُقَرَاءِ، فَمَا جَاعَ فَقِيرٌ إِلا بِمَا مُتِعَ بِهِ غَنِيٌّ، وَاللَّهُ تَعَالَى سَائِلُهُمْ عَنْ ذَلِكَ»[٢]، هذه المعادلة الاجتماعيَّة يمكن قراءتها بيئيًّا وعالميًّا من وجهة نظر «العدالة المناخيَّة»؛ فما عانت دول الجنوب (الفقراء) من الجفاف والغرق ونقص الموارد، إلا بما «مُتّع» به مترفو الشمال (الأغنياء) من استهلاك مفرط للطاقة والموارد؛ فالترف في مكان يولِّد القحط والهلاك في مكان آخر، واستئثار القلّة (المترفين) بالموارد (الكربون، والطاقة) يؤدّي حتمًا إلى حرمان الأكثريَّة وتدمير بيئتهم.

رابعًا: نحو نموذج «الاقتصاد» والاعتدال.. الخلاص من ثقافة الهلاك

١. نقد الثقافة الاستهلاكيَّة: وَهْمُ السعادة

بينما وصلت القدرات التكنولوجيَّة إلى ذروة تمكّنها نظريًّا من تلبية حاجات البشريَّة بكفاءة واستدامة، يتَّجه النظام الاقتصادي العالمي نحو مسار تدميري لاعتماده على «صناعة الندرة» و«هندسة عدم الرضا» و«خلق الحاجات» عبر استراتيجيَّات خبيثة مثل «التقادم المبرمج»[٣]، فهذا النظام، الذي يُنظر إليه ظاهريًّا على أنَّه «قمة العقلانيَّة الرأسماليَّة»، يكشف عند التأمُّل فيه عن آليات تتطابق بشكل ما مع المفهوم القرآني لـ «الإغواء الشيطاني» أو «التزيين».

وتكشف النصوص الدينيَّة والتحليلات الفلسفيَّة أنَّ «ثقافة الاستهلاك» مبنيَّة على وَهْم، فعلى

١ - الشريف الرضي: نهج البلاغة، ص ٢٤٢، خطبة ١٦٧.

٢ - الشريف الرضي: نهج البلاغة، ص ٥٣٣، باب «حكم أمير المؤمنين»، ح ٣٢٨.

3 - Bernard London: Ending the Depression Through Planned Obsolescence, p. 2.

سـبيل المثال يربط (الدكتور علي خضر الشـكري) بين «فسـاد الفطرة» وبين البيئة الاجتماعيَّة التي تروّج للعبث واللا مبالاة التي هي أهمّ مقدّمات الثقافة الاسـتهلاكيَّة، وهذه بدورها تغذّيها الشركات العابرة للقارات (الرهط المفسدون) التي تدفعهم نحو وَهْم إمكانيَّة ملء الفراغ الروحي بوهم امتلاك (والامتلاء بـ) المادَّة والمزيد من الاستهلاك، لكنَّها تفشل، فتنتج «ضنك المعيشة»؛ فالرأسـماليَّة تتعامل مع الإنسان باعتباره كتلة من الشهوات يجب إثارتها باستمرار، ما يدفع نحو شراء مـا لا يُحتـاج، وإلقاء الفائض في المحيطـات، ما يخلق جبالاً من النفايات وجوًّا مشـبعًا بالكربون؛ ففي تفسـير قوله تعالى: ﴿**الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ**﴾ [البقرة: ٢٦٨]، يرى بعض المفسّرين أنَّ هذا «الفقر» ليس فقط العوز المادي بل يشـمل حالة نفسيَّة من الخوف الدائم من الفوات والنقص، والنظام الاقتصادي الحديث يقتات على هذا الخوف؛ فهو يزرع في المستهلك شعورًا دائمًا بالنقص وعدم الكفاية من خلال تكريس استراتيجيَّات تسويق مثـل «الخوف من الفوات» (FOMO - Fear of Missing Out) التي هي تطبيق حرفي لـ "وعد الشـيطان بالفقر"؛ حيث يجري إيهام المسـتهلك بأنَّه سيخسر "فرصة العمر"، أو سيفقد مكانته الاجتماعيَّة إذا لم يقم بالشراء الفوري، بل إنَّ اسـتراتيجيَّات مثل خلق "الاستعجال الزائف" من قبيل وضع عدَّادات وقت وهميَّة، أو رسـائل "تبقى قطعتين فقط" ليس لها هدف إلا إثارة الذعر ودفع المستهلك لاتخاذ قرار تغلب فيه الغريزة على العقل.

وإذا كان "الـترف" هـو المحرّك النفـسي، فإنَّ النظـام الاقتصادي الحديث قـد ابتكر آليَّات "شـيطانيَّة" (بالمعنى القـرآني للإغواء) لضمان اسـتمرار هذا الترف، حتى لـو كان الثمن دمار الكوكـب؛ حيث تحاول الرأسـماليَّة إقناع الناس بـأنَّ الحلَّ يكمن في "الكفـاءة" والتكنولوجيا دون الحاجة لتغيير نمط الحياة المترف. لكنَّ الأبحاث الاقتصاديَّة تواجهنا بـما يُسـمَّى "مفارقة جيفونز"؛ حيث تنصّ المفارقة على أنَّ التحسـينات التكنولوجيَّة التي تزيد من كفاءة اسـتخدام المورد (مثل محرّكات سـيارات تسـتهلك وقودًا أقل) تؤدّي فعليًّا إلى زيادة الاسـتهلاك الكلي لذلك المورد بدلاً من تقليله[1]؛ لأنَّ انخفاض التكلفة يشـجّع على المزيد من الاسـتخدام؛ فقد

1 - William Stanley Jevons: The Coal Question, p. 103.

لاحــظ الاقتصادي (جيفونز) قديمًا أنَّ تحســين كفاءة محرّكات البخار زاد من اســتهلاك الفحم بشكل هائل. واليوم، نرى أنَّ السيارات الموفِّرة للطاقة لم تقلّل الانبعاثات بل شجَّعت الناس على القيادة لمسافات أطول، وشراء سيَّارات أكبر، والسفر أكثر، هذه المفارقة تؤكّد حقيقة قرآنيَّة: الآلة (الوسيلة) لا تصلح فساد النفس (الغاية)... أي إنَّه طالما أنَّ النفس محكومة بـ «الهلوع»، وشهوة «التكاثر» والرغبة في المزيد، فإنَّ أيَّ توفير ناتج عن التكنولوجيا ســيجري «ابتلاعه» فورًا لخدمة المزيد من الترف، فالتكنولوجيا دون تزكية للنفس تزيد الإنسان قدرة على الإفساد.

٢. التقادم المبرمج والموضة السريعة: مأسسة كُفر النعمة

مــن أخطر آليَّات الترف الحديث هي اســتراتيجيَّة «التقادم المبرمــج»؛ حيث تتعمَّد الشركات تصميم المنتجات لتتلف أو تفقد جاذبيّتها بعد فترة قصيرة، لإجبار المستهلك على شراء البديل، ويولِّد هذا السلوك جبالاً من النفايات الإلكترونيَّة والنسيجيَّة، ويستنزف الموارد النادرة بلا طائل. يُعتبر هذا شكلاً من أشكال «العنف البطيء» ضدّ الكوكب وسكانه.

تاريخيًّا، لم يكن قِصَر عمر المنتجات نتيجة عجز تقني، بل كان قرارًا إداريًّا واعيًا من الكارتيلات الباحثــة عن الربح، ويُعدّ "كارتل فيبــوس" (Phoebus cartel) (١٩٢٤-١٩٣٩) من أقوى الأدلَّة عــلى جذور هذه الممارســة؛ ففي أوائل القــرن العشرين، كانت شركات مثــل "جنرال إلكتريك" و"فيليبس" و"أوسرام" تتنافس لإنتاج مصابيح إنارة تدوم طويلاً (تصل إلى ٢٥٠٠ ساعة)، لكنَّهم أدركــوا أنَّ الكفاءة تعني انخفاض المبيعــات، ثمّ في اجتماع في جنيف عام ١٩٢٥، اتّفق الكارتل عــلى توحيد عمر المصباح ليصبح ١٠٠٠ ســاعة فقــط[1]، ولم يكن هذا «توحيــدًا للمعايير» بل «توحيدًا للفساد»؛ حيث جرى فرض غرامات ماليَّة على أي مصنع ينتج مصابيح تدوم أكثر من الحدّ المسموح به، فتحوَّلت الهندسة من علم لتحسين الحياة إلى أداة لضمان الفشل، حينها مثّلت هذه اللحظة التاريخيَّة ولادة «اقتصاد الهدر»؛ حيث أُعيد تعريف «المنتج عالي الجودة» باعتباره «المنتج

1 - Markus Krajewski: «The Great Lightbulb Conspiracy,» IEEE Spectrum, vol. 51, no. 10, p. 58.

السيّء» للأرباح، وهو قلب المنطق الشيطاني الذي يرى في الإصلاح خسارة. بهذا، يمثّل «التقادم المبرمج» خيانة للأمانة، وغشًّا تجاريًّا، وتجسيدًا صارخًا لمفاهيم «التبذير» و«الإسراف» المحرّمة شرعًا، باعتباره «كفر بالنعمة»؛ فبدلاً من صيانة النعمة (المنتج) وإطالة عمرها، يجري تدميرها عمدًا لمراكمة الأرباح، وهذا السلوك يتنافى مع مبدأ «إصلاح المال» وحفظه في الفقه الإسلامي.

كذلك، تُعدّ صناعة الموضة السريعة المثال الأبرز على تحوّل السلوك البشري إلى كارثة بيئيَّة مدفوعة بوَهْم التجديد المستمرّ؛ فإذا كان التقادم المبرمج هو تلاعب بـ «الوظيفة»، فإنَّ الموضة السريعة هي تلاعب بـ «الهويَّة» و«الغرور»؛ حيث جرى تحويل الملابس من سلع معمّرة إلى سلع استهلاكيَّة سريعة التلف، فوصل الحال إلى أنَّه -إحصائيًّا- يشتري العالم اليوم ٨٠ مليار قطعة ملابس سنويًّا، بزيادة ٤٠٠٪ عمّا كان عليه الحال قبل عقدين، وبحسب دراسات فإنَّ «صناعة الأزياء» مسؤولة عن ١٠٪ من انبعاثات الكربون العالميَّة (أكثر من الطيران والشحن البحري مجتمعين)، وتستهلك ٩٣ مليار متر مكعب من المياه سنويًا[١].

وتتجسَّد الآية الكريمة ﴿**ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ**﴾ [الروم: ٤١] في ما يمكن أن نسمّيه «مستعمرات النفايات»، وهي المناطق التي أصبحت مكبات لنفايات العالم الغربي «المترف»، مثل:

أ. صحراء أتاكاما (تشيلي): مقبرة الموضة

في صحراء أتاكاما، إحدى أكثر المناطق جفافًا في العالم، تتراكم جبال من الملابس غير المباعة تصل ما بين ٣٩,٠٠٠ إلى ٥٩,٠٠٠ طن من الملابس سنويًّا من ميناء إيكويكي؛ حيث ما لا يجري بيعه يُلقى في الصحراء، وهذه الأكوام الضخمة من البوليستر (البلاستيك) لا تتحلَّل، بل تطلق سمومًا في الهواء والمياه الجوفيَّة، وقد أصبحت ضخمة لدرجة أنَّها باتت مرئيَّة من الفضاء عبر الأقمار الصناعيَّة[٢].

---

1 - Kirsi Niinimäki, et al.: «The Environmental Price of Fast Fashion,» Nature Reviews Earth & Environment, vol. 1, no. 4, pp. 189190-.

2 - Agence France-Presse (AFP): «Chile›s desert dumping ground for fast fashion leftovers,» France 24.

ب. سوق كانتامانتو (غانا): «ملابس الرجل الأبيض الميت»

تستقبل غانا أسبوعيًّا ١٥ مليون قطعة من الملابس المستعملة، تُعرف محليًا بعبارة Obroni Wawu ("ملابس الرجل الأبيض الميت")، ونظرًا لرداءة جودة "الموضة السريعة"، فإنَّ ٤٠٪ من هذه الواردات هي نفايات فور وصولها، وحيث لا تستطيع البنية التحتيَّة استيعاب هذا الكم، عندها يكون المصير الحتمي هو تشكُّل مكبات عشوائيَّة تشتعل فيها النيران، مطلقة دخانًا سامًّا يخنق السكّان المحليّين، ومن ثَمَّ تجرف الأمطار هذه النفايات النسيجيَّة إلى البحر، لتشكل "شباكًا" من الملابس المتشابكة على الشواطئ وفي قاع المحيط، مسبّبة دمارًا للحياة البحريَّة[1].

٣. الفجوة المعيشيَّة وانبعاثات الرفاهيَّة

تشير البيانات الحديثة إلى فجوة هائلة في المسؤوليَّة عن الانبعاثات؛ حيث تلعب «النخبة المترفة» الدور الأكبر في تدمير المناخ، على سبيل المثال تشير تقارير «أوكسفام» إلى أنَّ أغنى ١٪ من البشر يصدرون انبعاثات كربونيَّة تفوق ما يصدره أفقر ٥٠٪ من سكان الأرض مجتمعين[2]، كما أنَّ انبعاثات الطائرات الخاصَّة واليخوت الفاخرة لـ ١٢ ملياردير فقط في المملكة المتحدة تعادل انبعاثات ١٩,٠٠٠ مواطن عادي في عام كامل[3]، فضلاً عن استثمارات هؤلاء المترفين في الصناعات الملوّثة التي تضاعف أثرهم البيئي بآلاف المرّات.

هذا السلوك يجسّد مفهوم «العلوّ في الأرض» ﴿**إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ**﴾ [القصص: ٤] ؛ فاستخدام طائرة خاصّة لرحلة ترفيهيَّة قصيرة، مع علم صاحبها بأنَّها تحرق أطنانًا من الوقود وتلوث الجو، هو قمة "الأنانيَّة" و"الاستكبار"، هذا السلوك إعلان بأنَّ "راحتي الشخصيَّة ورفاهيَّتي أهم من سلامة النظام البيئي وحياة ملايين البشر الذين سيتضرَّرون من الفيضانات والجفاف". لذا، فهذا الظلم البيئي يستدعي "المقت الإلهي"؛ فالله تعالى لا يحبّ المسرفين ولا يحب المستكبرين، والعدالة المناخيَّة تتطلب محاسبة هؤلاء المترفين وتحميلهم تكلفة فسادهم وإفسادهم.

---

1 - Tom Grant: «Dead White Man's Clothes,» ABC News.

2 - Oxfam International: Confronting Carbon Inequality, p. 2.

3 - Oxfam International: Carbon Billionaires, p. 8.

٤. الإسراف القهري والخواء الروحي

على النقيض من وعود السعادة، تظهر الدراسات أنَّ النزعة الاستهلاكيَّة مرتبطة في حقيقتها بالقلق والاكتئاب؛ فظواهر مثل «الإنفاق القهري» أو «إنفاق الهلاك»، ما هي إلا ردَّات فعل نفسيَّة يائسة تجاه الأزمات[١]؛ حيث يستهلك الإنسان ليهرب من القلق، ما يزيد من تدمير البيئة ويزيد من فراغه الروحي؛ فالنفس المترفة هي نفس «جائعة» وجوديًّا، لا يشبعها المادة، وكلّما زاد استهلاكها زاد عطشها، مصداقًا للحديث الشريف: «مَنْهُومَانِ لَا يَشْبَعَانِ: طَالِبُ دُنْيَا وَطَالِبُ عِلْمٍ ... وَمَنْ طَلَبَ الدُّنْيَا حَرَامًا تَكَاثُرًا كَانَ طَالِبَ دُنْيَا»[٢]. وطالب الدنيا المترف هو الذي يلتهم الكوكب في محاولة بائسة لملء ثقب روحي لا يملأه إلا ذكر الله والقناعة.

خامسًا: البديل الإسلامي: «الاقتصاد» و«الزهد الإيجابي»

الأزمة التي يعرضها العالم المعاصر لا تعود في جذورها إلى نقص في الموارد أو التكنولوجيا، بل إلى خلل بنيوي في «المفاهيم» الحاكمة للعلاقة بين الإنسان والمادة؛ فقد رسَّخت الحداثة الماديَّة نموذجًا اقتصاديًّا قائمًا على تعظيم المنفعة والنمو اللا متناهي، محوّلةً الطبيعة من «شريك في الوجود» إلى مجرَّد «خزان للموارد»، والإنسان من «مستخلف» مؤتمن إلى «مستهلك» نهم.

في هذا السياق، يبرز الطرح الإسلامي، وتحديدًا في أدبيَّات مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ليقدِّم رؤية مغايرة جذريًّا لمفهوم "الاقتصاد" ومفهوم "الزهد"، وهي رؤية تتجاوز السطحيَّة الوعظيَّة لتلامس جوهر الأزمة الوجوديَّة، فالفرضيَّة المركزيَّة لهذا الاتجاه أنَّ الإسلام لا يرى في الفقر فضيلة، ولا يدعو إليه باعتباره قيمة بذاته، بل يدعو إلى "الاقتصاد" بمفهومه اللغوي والاصطلاحي الدقيق، أي "القصد" والتوسّط: فالاقتصاد هنا ليس مجرَّد علم لإدارة الثروة وتنميتها فحسب، بل هو "منهج حياة" وفلسفة وجوديَّة تقوم على الاعتدال واستخدام الموارد بقدر "الحاجة" (الضرورة)، وتقديم الفضل ليوم الفاقة. ويترافق مع هذا المفهوم ما يمكن اصطلاحه بـ "الزهد

1 - Tim Kasser: The High Price of Materialism, p. 22.

٢ - الكليني: الكافي، ج ١، ص ٤٦. (باب «نوادر فضل العلم»، ح ١).

البيئي"، والذي يبدأ بالتحرّر النفسي من عبوديَّة السلع باعتبارها خطوة أولى لإنقاذ البيئة. فالمؤمن الذي يكتفي بـ "بُلغة من العيش" بالمفهوم الديني، هو في الحقيقة يمارس أرقى أشكال "تقليل البصمة الكربونيَّة" بالمفهوم البيئي الحديث، على سبيل المثال في رواية عن الإمام الصادق عليه السلام قال: "... إِنَّمَا السَّرَفُ أَنْ تَجْعَلَ ثَوْبَ صَوْنِكَ ثَوْبَ بِذْلَتِكَ"[1]، والحديث يشير بدقَّة إلى مفهوم استهلاك ما هو ثمين أو معدّ للبقاء [ثوب الصون/المناسبات] في غير محلّه، ما يسرّع في إتلافه باستخدامه [ثوب البذلة/الخدمة]، وهو ما يطابق مفهوم هدر الموارد في الموضة السريعة.

فالمؤمن المدبّر الزاهد هو «سيّد» المادَّة يستخدمها لغاياته السامية، وليس «عبدًا» لها تستهلك عمره وموارده. وبهذا المعنى، يكون التحرّر من عبوديَّة السلع هو الخطوة الأُولى والضروريَّة لإنقاذ البيئة، وعندما «لا تملكك» الأشياء، فإنَّك لا تسعى لتغيير مقتنياتك كلّ عام مجاراة للموضة، ولا تشتري ما لا تحتاج إليه استجابة لضغط الإعلانات. هذا «التحرّر» يبطل محرّكات التلوث البيئي والاستهلاك المفرط، وبهذا تتحوّل التنمية من غاية في ذاتها إلى أحد أشكال «عمارة الأرض» بما «ينفع الناس» و«يمكُث في الأرض»، وليست «تنمية الأرقام» التي تدمّر الأرض؛ حيث تشير التقارير البيئيَّة الحديثة إلى أنَّ الحلول التقنيَّة وحدها لن تكفي لمواجهة التغير المناخي، بل لا بدّ من تغيير جذري في أنماط الحياة، وهنا يقدّم الإسلام «الزهد» ليس حالة سلوكيَّة معنويَّة، بل استراتيجيَّة بقاء واستدامة حضاريَّة.

هذا مع الأخذ في الاعتبار أنّ التحوّل من «اقتصاد الرغبة» إلى «اقتصاد الحاجة»، والسعي لتطبيق مفهوم «الحياة الطيبة» التي تمنع الهلاك يتطلّب تفعيل عدّة أبعاد مفهوميَّة:

١. البُعد المعرفي: الشراكة في العبوديَّة لله

من خلال إعادة تعريف العلاقة مع الطبيعة بوصفها علاقة «تسبيح» وشراكة، لا علاقة صراع وسيطرة، فمعرفة «من أين وإلى أين» تفرض احترام الطريق الذي نسير فيه (البيئة)، فإذا كان المنظور المادّي الوضعي، يعرّف الطبيعة بأنَّها «مادَّة» قابلة للاستغلال، وخالية من الروح أو

١ - الكليني: الكافي، ج ٦، ص ٤٤١. (كتاب الزي والتجمل، باب «لباس الشهرة والخيلاء»، ح ٤).

الغايــة، لكنّها في المنظور القرآني كيان «ناطق»، ومسـبّح، وشريك في العبوديَّة؛ حيث إنَّ آيات مثل: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٤] تؤسّس لتحوّل أنطولوجي (وجودي) يغيّر قواعد التعامل مع البيئة من الأسـاس، ويشير (العلامة الطباطبائي) في تفسيره «الميزان في تفسير القرآن» إلى أنّ تسبيح الكائنات ليس مجرد مجاز شعري أو دلالة حاليَّة (بمعنى أنَّ وجودها يـدل على الخالق فقط)، بـل هو حقيقة وجوديَّة وسريان للشـعور في جميع ذرات الوجود، أي إنَّ كل موجود، بحسـب مرتبتـه الوجوديَّة، يدرك خالقـه وينزهه، وهو ما يعبر عنه بـ «التسـبيح التكويني»، هذا الفهم يعني أنَّ الشـجرة أو النهر أو الجبل ليست مجرّد «أشياء» جامدة، بل هي «كائنات عابدة» لها حرمة تكوينيَّة[1].

ويترتّب على هذه القراءة نتيجة خُلُقيَّة جذريَّة، تكرّس مبدأ أنَّ الاعتداء على البيئة بالتلويث أو التدمير العبثي ليس مجرّد إهدار لمورد اقتصادي، بل هو «إسكات لصوت مسبح» واعتداء على كيان يشارك الإنسان في العبوديَّة لله، وهنا تتجلَّى الشراكة الكونيَّة بين الإنسان والطبيعة؛ فكلاهما عبدان لله، وكلاهما مأموران بالتسـبيح، أحدهما بلسان المقال (الإنسان)، والآخر بلسان الحال والوجود (الطبيعة).

٢. البُعد السلوكي: الاستخلاف ونهاية مركزيَّة الإنسان المطلقة

المفهوم المركزي الثاني الذي يجب أن يحكم تصرّفات الإنسان في البيئة هو «الاستخلاف»، أي اعتبار الإنسان ليس «سيّد الطبيعة» المطلق الذي يحقّ له التصرّف كيفما شاء، بل هو «خليفة» ومستخلف فيها، وأنَّ الملكيَّة الحقيقيَّة والمطلقة لله وحده: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٢٠]، وهذا المبدأ العقدي يفكّك غطرسـة وتسـلُّط الإنسان الحديث ويستبدلها بمفهوم "الأمانة"، لتصبح ملكيَّة الإنسان للموارد هي "ملكيَّة انتفاع" مقيدة بشروط المالك الأصـلي (الله). وأي تصرّف يخالف مراد المالك (كالإفسـاد، والتبذير،

١ - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٣، ص ١١٦.

أو تغيير خلق الله) هو تصرّف باطل شرعًا وخيانة للأمانة، هذا فضلاً عن "المسـاءلة الأخرويَّة" للإنسـان بما هو وكيل، فهو محاسـب بدقّة عن كل مورد استهلكه، هذا الوعي بالمساءلة يخلق "رقابة ذاتيَّة" (التقوى) تكون أكثر فعاليَّة من القوانين الوضعيَّة في حماية البيئة.

٣. الإعمار لا الاستنزاف

عندما تكون مَهمَّة الخليفة هي «اسـتعمار الأرض» أي إعمارها ﴿**هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْـتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْـتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيـبٌ**﴾ [هود: ٦١] ، فهذا يعني الإعـمار بمفهوم التنمية المسـتدامة التي تحفظ أصل المورد وتسـتفيد من ريعه[١]، على عكس الاسـتنزاف الذي يهلك الأصل، حينئذٍ يصبح التحوّل من «المستهلك» إلى «المستخلف» يعني تبنّي نمط حياة «أخضر» نابع من عقيدة، يرى في غرس الشـجرة عبادة، وفي حماية الماء طاعة، وفي عدالـة توزيع الفرص والموارد حقًّا للجميع، وفي محاربة التلوث جهادًا ضدّ «الفسـاد في الأرض»، حينها تصبح المتانة قيمة إيمانيَّة، أي إنَّ إنتاج سـلع تعمـر طويلاً باعتبار ذلك تطبيق لحديث: «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه» لا يتعلّق فقط بالامتثال للأمر التشريعي في تأديـة حقوق الآخر، بل في الامتثال للأمر التكويني في الاضطلاع بمسـؤوليّات الخلافة في لأرض، ويصبح الإتقان هنا بمعنى المتانة والديمومة، نقيض «التقادم المبرمج» الذي تدعو إليه الحضارة الشـيطانيَّة. هذا فضلاً عن ضرورة إلزام الدول والشركات بالمسؤوليَّة الممتدّة للمنتج بعد انتهاء حياته، لمنعها من تصدير «فسادها» إلى المجتمعات والدول المستضعفة.

٤. البُعد التشريعي: تفعيل القواعد الفقهيَّة البيئيَّة

يقدّم الإسلام منظومة من القواعد الحاكم للمصلحة العامة التي تنطلق من حفظ نظام الكون، من قبيل قواعد: «لا ضرر ولا ضرار»، و«حماية المشتركات» (الماء، والهواء)، وتحريم الإسراف والتبذير باعتبارهما جرائم بيئيَّة تستوجب التعزير، هذه القواعد أسَّست العمود الفقري لفقه البيئة.

---

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان، ج ١٠، ص ٣٠٩.

بتكريس مبدأ يمنع أي استخدام للحقّ الشخصي إذا أدَّى إلى ضرر بالآخر، وبالتالي اعتبار كلّ نشاط اقتصادي أو صناعي يسبّب ضررًا للبيئة (تلوّث هواء، وتسميم مياه جوفيَّة، وضجيج، وإبادة أنواع) يندرج تحت «الضرر» و«الضرار» المحرّم شرعًا، والقاعدة تشمل الضرر المباشر وغير المباشر، الحالي والمستقبلي، وبما أنّ تدمير البيئة يضرّ بصحَّة الإنسان وبحقوق الأجيال القادمة، فهو يقع تحت طائلة التحريم القطعي، ويوجب «الضمان» (التعويض)، وإزالة الضرر.

وأسَّس الإسلام نظامًا فريدًا للملكيَّة العامة للموارد الطبيعيَّة الأساس، فقد ورد في الحديث: "الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار"[١]، وهنا المشتركات: المياه (الأنهار والبحار)، والمراعي (الغطاء النباتي الطبيعي)، ومصادر الطاقة (النار/النفط/الغاز) هي ملكيَّة عامة للأمّة لا يجوز خصخصتها بطريقة تؤدّي إلى احتكارها أو حرمان العامَّة منها، ولا يجوز تلويثها؛ لأن في ذلك اعتداءً على حق الشركاء (المجتمع)، كما ألغى الإسلام الحمى الخاص، وهو «الحمى» الجاهلي (حيث كان الأقوياء يسيطرون على المراعي)، وأسَّس «الحمى العام» للمصلحة العامّة، مثل حمى خيل المسلمين أو إبل الصدقة، وهذا يؤصّل لمشروعيَّة إنشاء «المحميّات الطبيعيَّة» التي تمنع فيها الدولة الصيد أو الاحتطاب لحفظ التوازن البيئي.

كذلك، فإنّ من أدقّ التشريعات البيئيَّة في الفقه الإسلامي، وتحديدًا في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، أحكام «حريم» مصادر المياه والعمران، و«الحريم» هنا هو المنطقة المحيطة بالمورد التي يمنع فيها أي نشاط يؤثر على سلامة المورد أو كفاءته، ويشير (الشيخ الطوسي) في «المبسوط»[٢] و(الشهيد الصدر) في «اقتصادنا»[٣] إلى أنَّ هذه المقادير ليست تعبّديَّة بحتة، بل هي تقديرات لرفع الضرر، ما يعني إمكانيَّة توسيعها اليوم (بمئات الأمتار أو الكيلومترات) بناءً على رأي أهل الخبرة لضمان عدم تلوث المياه الجوفيَّة بالمواد الكيميائيَّة الحديثة، ولعلّ هذا ما دعا مراجع التقليد المعاصرين إلى إصدار فتاوى جذريَّة تتناول البُعد البيئي: فـ(السيد علي الخامنئي) أفتى

١ - الحر العاملي: وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج ٢٥، ص ٤٣٤. (كتاب «إحياء الموات»، باب «أن الناس شركاء في ثلاثة»، ح ٣٢٢٩٦).
٢ - الطوسي: المبسوط في فقه الإماميَّة، ج ٣، ص ٢٧٥.
٣ - محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ص ٥٣٠.

بأنَّ تدمير البيئة وتلويثها معصية وحرام شرعًا، مؤكّدًا أنَّ «الأرض وضعها للأنام» وليست حكرًا لجيل أو فئة[١]، وكذلك أكّد (السيد السيستاني) على المسؤوليَّة الشرعيَّة في الحفاظ على النظافة العامّة والمشتركات[٢].

٥. المقارنة بين النموذجين

يقع جوهر الخلاف بين الاقتصاد الوضعي الرأسمالي والاقتصاد الإسلامي في تعريف «الحاجة» و«الرغبة»، وفي الغاية النهائيَّة للنشاط الاقتصادي: يقوم الاقتصاد الرأسمالي المعاصر على فرضيَّة «المشكلة الاقتصاديَّة» المتمثّلة في: ندرة الموارد النسبيَّة مقابل لا نهائيَّة الحاجات الإنسانيَّة، لكن التحليل الإسلامي العميق يكشف خلطًا متعمّدًا في هذه الفرضيَّة بين «الحاجات» و«الرغبات»: فالحاجات هي الضرورات التي لا تقوم الحياة من دونها (طعام، مأوى، كساء، أمن، تعليم)، وهذه الحاجات «محدودة» بطبيعتها وقابلة للإشباع؛ فالإنسان لا يستطيع أكل أكثر من طاقته، ولا لبس أكثر من حاجته في آن واحد، أما الرغبات فهي الشهوات والتطلّعات النفسيَّة للكماليات والتفاخر، وهذه هي التي لا نهاية ولا سقف لها.

يعمل الاقتصاد الحديث عبر آليّات التسويق وصناعة الثقافة الاستهلاكيَّة، وعلى تحويل "الرغبات" إلى "حاجات" وَهميَّة، ما يخلق "اقتصاد الرغبة"، وهذا النمط الاقتصادي هو المحرّك الأول للأزمة البيئيَّة؛ لأن رغبات النفس الأمَّارة لا حدود لها، بينما كوكب الأرض محدود الموارد، ومحاولة إشباع رغبات غير متناهية من موارد متناهية هي معادلة مستحيلة تؤدّي حتمًا إلى الانهيار البيئي. إنّ "اقتصاد الحاجة" الذي يدعو إليه الإسلام، حيث يجري استخدام الموارد بقدر الضرورة والكفاية، مع السعي لتهذيب الرغبات لا إطلاق عنانها، يتطلّب تحوّلاً وانتقالاً من مفهوم "مستوى المعيشة" القائم على الكم، إلى مفهوم "جودة الحياة" أو "الحياة الطيّبة"

---

١ - السيد علي الخامنئي: «بيان بمناسبة أسبوع الموارد الطبيعيَّة»، الموقع الرسمي لمكتب حفظ ونشر آثار الإمام الخامنئي.

٢ - السيد علي الحسيني السيستاني: «المشتركات»، الموقع الرسمي لمكتب سماحة المرجع الديني الأعلى السيد علي الحسيني السيستاني.

القائمة على السكينة والتوازن. يرد في الأثر: "لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى ثالثًا"[١]. هـذا الحديث لا يشرعن الجشـع، ولا يصفه باعتباره حقيقة اقتصاديَّـة يجب الخضوع لها (كما تفعل الرأسـماليَّة)، بل يذمّه ويصف طبيعة النفس غير المُزكّاة، وهنا يبرز الحلّ الإسلامي ليس في توفـير الوادي الثالث (النمو الاقتصادي اللا متناهي المسـتحيل بيئيًّا) بل في «تزكية النفس» لتقنع بما يكفيها، والانتقال من «اقتصاد الرغبة» إلى «اقتصاد الكفاية».

خاتمة

إنّ الآليّات الاقتصاديَّة الحديثة المتمثّلة في التقادم المبرمج والموضة السريعة ليسـت مجرّد اسـتراتيجيّات ربحيَّة محايدة، بل هي تجسيد مادي ومؤسـسي لوساوس «الإغواء» و«التزيين» و«الوعد بالفقـر»، فهي نظام يقتات على تدمـير «الميزان» البيئي واسـتعباد «الإرادة» البشريَّة، ومواجهـة هذا النظام لا تكون فقط بالتشريعـات القانونيَّة (مثل الحق في الإصلاح)، بل تتطلّب ثورة روحيَّة تعيد تعريف معنى «النجاح» و«السـعادة» بعيدًا عن التكاثر المادي، وتسـتعيد دور الإنسان بوصفه «خليفة» مؤتمن على الأرض، لا «مستهلِكًا» نهمًا يلتهم مقدراتها.

إنّ الأزمة البيئيَّة الراهنة هي مرآة عاكسـة لروح الإنسان المعاصر التي أفسدها الترف وأعمتها المادة؛ فقد أثبتت الدراسـة أنّ "التغيّر المناخي" هو التجسـيد الواقعي لآية "إهلاك القرى" عبر آليَّة "فسـق المترفين"، وأثبتت أنّ الرأسماليَّة الاسـتهلاكيَّة بصفتها النظام الحاضن لهذا الترف، تمثّل "الرهط المفسد" الذي يقود الكوكب نحو الهاوية، ووصلت الدراسة إلى نتيجة مفادها أنّ الخـلاص لن يكون تقنيًـا فقط، بل يجب أن يكون خُلُقيًّا ومعنويًّا؛ فالعـودة إلى "الحياة الطيّبة" التي توازن بين حق "الخليفة" (الإنسان) وحقّ "المستخلف فيه" (البيئة)، وتبني نموذج "عمارة الأرض" العَلوي الذي يقدّم الاسـتدامة على الجبايَّة، هو السبيل الوحيد لتجنّب "الفساد في البر والبحر".

---

١ - الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ٤٢١. (تفسير سورة التكاثر).

لائحة المصادر والمراجع

أولًا: المراجع العربيَّة

- القرآن الكريم.
- الأمم المتحدة: تقرير مؤتمر الأمم المتحدة المعني بالبيئة والتنميَّة (ريو دي جانيرو، ٣-١٤ حزيران/يونيو ١٩٩٢)، ج١، منشورات الأمم المتحدة، ١٩٩٣.
- محمد بن الحسن الحر العاملي: وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث،مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط٢، ١٤١٤ هـ.
- علي الخامنئي: "بيان بمناسبة أسبوع الموارد الطبيعيَّة"، الموقع الرسمي لمكتب حفظ ونشر آثار الإمام الخامنئي، ٦ آذار/مارس ٢٠١٥.
- الشريف الرضي: نهج البلاغة، تحقيق صبحي الصالح، دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٦٧ م.
- ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، ط١، ١٤٢١ هـ.
- محمد سعيد صباريني ورشيد الحمد: البيئة ومشكلاتها، سلسلة عالم المعرفة (٢٢)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٩ م.
- صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٩٨١ م.
- محمد باقر الصدر: اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، ط٢١، ١٩٩١ م.
- محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنيَّة (التفسير الموضوعي)، دار التعارف للمطبوعات، ط١، ١٩٨٠ م.
- محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٩٩٧ م.
- الفضل بن الحسن الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق لجنة من العلماء، مؤسسة

الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٩٩٥ م.

- فخـر الدين الطريحي: مجمع البحرين، تحقيق أحمد الحسـيني، مكتبة الثقافة الإسـلاميَّة، ط٢، ١٤٠٨ هـ.
- محمد بن الحسن الطوسي: المبسوط في فقه الإماميَّة، تصحيح وتعليق محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضويَّة لإحياء الآثار الجعفريَّة، ط١، ١٣٨٧ هـ.
- محمد بن يعقوب الكليني: الكافي. تحقيق علي أكبر الغفاري ومحمد الآخوندي، دار الكتب الإسلاميَّة، ط٤، ١٤٠٧ هـ.
- محمد جواد مغنيَّة: التفسير الكاشف، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٦٨ م.
- محمد مهدي النراقي: جامع السعادات، تحقيق محمد كلانتر، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط٣، ١٩٨٠ م.

ثانيًا: المراجع الأجنبيَّة

- Agence France-Presse (AFP). «Chile›s desert dumping ground for fast fashion leftovers.» France 24, 8 Nov. 2021.
- Galbraith, John Kenneth. The Affluent Society. 40th Anniversary Edition, Houghton Mifflin Company, 1998.
- Grant, Tom. «Dead White Man's Clothes.» ABC News (Foreign Correspondent), Australian Broadcasting Corporation, 18 Aug. 2021.
- Jevons, William Stanley. The Coal Question: An Inquiry Concerning the Progress of the Nation, and the Probable Exhaustion of Our Coal-Mines. 2nd ed., Macmillan and Co., 1866.
- Kasser, Tim. The High Price of Materialism. MIT Press, 2002.
- rajewski, Markus. «The Great Lightbulb Conspiracy.» IEEE Spectrum, vol. 51, no. 10, Institute of Electrical and Electronics Engineers, 2014.

- London, Bernard. Ending the Depression Through Planned Obsolescence. New York, 1932.
- Meadows, Donella H., et al. The Limits to Growth. Universe Books, 1972.
- Niinimäki, Kirsi, et al. «The Environmental Price of Fast Fashion.» Nature Reviews Earth & Environment, vol. 1, no. 4, Springer Nature, Apr. 2020.
- xfam International. Carbon Billionaires: The Investment Emissions of the World's Richest People. Oxfam, Nov. 2022.
- Oxfam International. Confronting Carbon Inequality. Oxfam, Sep. 2020.

البيئةُ بينَ العلمانيَّةِ البيئيةِ والروحانيَّة الدينيَّة: من خُلُقيَّات الحفظ إلى فلسفةِ العبادة

أ.د. محمد بن علي[1]

ملخّص

مصطلح البيئة ليس جديدًا، ولكن الجديد يكمن في الفهم المتجدِّد المرافق للمفهوم؛ حيث أصبح يرتبط بالمشاكل التي تهدِّد نظام الطبيعة، ومن ورائها مستقبل الإنسان؛ إذ لم تعد المشكلات البيئيَّة اليوم مجرَّد اختلال في نظام الطبيعية بل نتاجًا لطريقة تفكير الإنسان ورؤيته للعالم.

تستهدف هذه الورقة استعراض سؤال البيئة بين رؤيتين تتنازعان المكان والاستحواذ في عالم اليوم، رؤية روحانية دينيَّة ترتكز منطلقاتها على فكرة الغايات النهائيَّة للإنسان، باعتباره صاحب رسالة وشاهد حضارة، في إطار ينسجم مع شمولية الدين وغاياته القصديَّة.

وفي المقابل، تبرز معالم العلمانيَّة البيئيَّة، التي رافقت رؤية الاتجاه المادِّي للإنسان والوجود. نظرة متمركزة حول الذّات، تجعل من الإنسان المسؤول الوحيد عن وضعه البشري وعن إنسانيَّته.

تطمح الدراسة لتقديم رؤية تراعي أبعاد أشمل للدين، تنتج عنها حلول لمجابهة المشكلات الناجمة عن الانتهاكات المتواصلة للبيئة في ظلّ تنامي النزعات المادِّيَّة، المستندة على قِيَم الثقافة الاستهلاكية التي استباحت البيئة كما استباحت كرامة الإنسان وحاصرته في بُعده الاستهلاكي.

الكلمات المفتاحية: الدين، العلمانيَّة، البيئة، الروحانيَّة، الروحانيَّة الدينيَّة، الأخلاق، العبادة.

١ - أستاذ تعليم عال، جامعة أحمد زبانة، غليزان، الجزائر. عضو خبير، اللجنة الوطنية لبرنامج الفلسفة، وزارة التعليم العالي، الجزائر mohamed.benali@univ-relizane.dz

Environment between Environmental Secularism, Religious Spirituality

from Ethics of Preservation to Philosophy of Worship

Prof. Mohammad bin Ali[1]

Abstract

The term "environment" is not new; rather, what is new is the renewed understanding associated with the concept. It has come to be linked to problems that threaten the natural order and, consequently, the future of humanity. Environmental problems today are no longer seen merely as disturbances in the natural system, but as the result of the way humans think and perceive the world. This research seeks to examine the environmental question through two competing perspectives that struggle over space and domination in today's world. The first is a spiritual and religious vision, grounded in the idea of humanity's ultimate purposes, viewing the human being as a bearer of a mission and a witness to civilization, within a framework consistent with the comprehensive nature of religion and its purposive objectives.

In contrast, the research highlights the features of environmental secularism, which has accompanied a materialist view of the human being and existence. This perspective is centered on the self and considers the human being as solely responsible for their condition and their humanity. It aspires to offer a vision that takes into account the broader dimensions of religion, leading to solutions that address environmental problems resulting from ongoing violations of nature amid the growing spread of materialist tendencies based on consumer culture. This culture has not only violated the environment but also undermined human dignity, confining the human being to a purely consumptive dimension.

Keywords:

Religion, Secularism, Environment, Spirituality, Religious Spirituality, Ethics, Worship.

1 - Professor of Higher Education, Ahmed Zabana University, Relizane - Algeria. Expert Member, National Committee for the Philosophy Program, Ministry of Higher Education - Algeria.

مقدِّمة

ينطلق هذا البحث من تساؤل مركزي عن مدى نجاعة العلمانيَّة البيئيَّة في تصدِّيها للأزمة البيئيَّة الراهنــة، ومدى قدرتها على تقديم مبرِّرات تصمد أمام رؤية إيمانيَّة تعتبر البيئة أمانة إلهيَّة، وترى الإنسان مجرَّد مستخلَف فيها ومسؤول عن رعايتها وحمايتها. وفي هذا السياق، يفترض البحث أنَّ الرؤية العلمانيَّة للبيئة تســتند أساسًــا إلى مرجعيَّات نابعة من تصوُّر مادِّي للعالم في أوســع دلالاته؛ حيث تُفهم الطبيعة غالبًا بوصفها موردًا قابلاً للاستثمار والاستغلال. في المقابل، تقوم الروحانيَّة الإيمانيَّة على مرجعيَّة متعالية تربط بــين الغايات الوجوديَّة والبُعد التعبُّدي، وتُخضع العلاقة مع البيئة لمنظومة خُلُقيَّة ذات أفق أُخروي. كما ينطلق البحث من فرضيَّة مفادها أنَّ تجاوز محدوديَّة العلمانيَّة البيئيَّة لا يتحقَّق إلا من خلال إضفاء بُعد خُلُقي وروحاني على الفهم العلمي للبيئة، وربط السلوك البيئي بمفاهيم الأمانة والاستخلاف والمسؤوليَّة.

وبالنظــر إلى طبيعــة الموضوع وتشــعُّب أبعاده الفكريَّة والفلســفيَّة، يعتمــد البحث المنهج الوصفــي التحليلي المقــارن، بهدف إبراز الأُطر المرجعيَّة التي تحكــم كلاًّ من الرؤية العلمانيَّة والرؤيــة الروحانيَّة الدينيَّة في مقاربتهما للقضيَّة البيئيَّة، مــع التركيز على الاختلاف بين مرجعيَّة الغايات في المنظور الإيماني، ومرجعيَّات الأخلاق المادِّيَّة في التصوُّر العلماني.

وتنبع أهمِّيَّــة هذا البحث من تناوله مســألة البيئة في علاقتها بالروحانيَّة البيئيَّة، وهي مســألة تكتسب راهنيَّتها في ظلّ هيمنة النزعة المادِّيَّة وتزايدها، مقابل تراجع الوعي البيئي وتآكل الشعور بالمســؤولية الخُلُقيَّة تجاه الطبيعة. ويسعى البحث إلى الإسهام في إثراء النقاش الدائر في واقع

البيئة وما تتعرَّض له من انتهاكات خطيرة، وما يترتَّب على ذلك من آثار مدمِّرة ناتجة عن إفساد الإنسان للبيئة، مثل التلوُّث، والإضرار بالتنوُّع البيولوجي، وانتشار الأمراض المزمنة. كما يؤكِّد على ضرورة تحمُّل المسؤوليَّة الفرديَّة والجماعيَّة في الحفاظ على البيئة، والاستفادة من خيرات الطبيعة بصورة عقلانيَّة تضمن الاستدامة وتجنِّبها التدمير، مضافًا إلى استعراض الأسس والمعالم التي تقوم عليها الرؤية الاستخلافيَّة في صون البيئة، باعتبارها رؤية تتجاوز في أفقها وحدودها التصوُّر العلماني.

ولا يهدف هذا البحث إلى مجرَّد تعداد القِيَم الخُلُقيَّة الواردة في الكتاب والسُنَّة؛ إذ إنَّ ذلك أمر متاح ومطروق في الدراسات السابقة، بل يتجاوز هذا الغرض إلى محاولة الكشف عن الأسباب العميقة التي أدَّت إلى تراجع النزعة الإيمانيَّة في المجال البيئي، في مقابل تنامي النزعة الماديَّة، وذلك في سياق استمرار التفوُّق الحضاري للغرب وما رافقه من تحوُّلات فكريَّة وقِيميَّة أثَّرت في نظرة الإنسان إلى الطبيعة والكون.

أوّلًا: مدخل مفهوميّ:

١. مفهوم البيئة: (environment)

لغة: اسم لفعل، باء، يبوء، تبوّأ. يحيل إلى المكان أو المنزل المستقر فيه، ﴿**وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا۞ فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ**﴾ [الأعراف: ٧٤]. مكّن لكم فيها، وسهّل لكم الأسباب الموصلة إلى ما تريدون. وقوله تعالى: ﴿**إِنِّي أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَٰلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ**﴾ [المائدة: ٢٧]. بمعنى ترجع وتعود بذنبي وذنبك.

اصطلاحا: يطلق لفظ البيئة على مجموع الأشياء والظواهر المحيطة بالفرد والمؤثِّرة فيه، وعلى العناصر داخل هذا المحيط، ولها أهمّيَّة بالنسبة للإنسان والكائنات الحيَّة الأخرى. كما يتسّع مفهوم البيئة ليشمل ما أضافه الإنسان، بحكم ذكائه وتطلعه لتحسين ظروف عيشه. وبناء على هذا لا يمكن الحديث عن مفهوم شامل للبيئة إلا من خلال ربط كلّ عناصرها المكوّنة،

في إطار تفاعلها وتكاملها فيما بينها. بينما يشير علم البيئة (Ecologie) كما ما عبرّ عنه (إرنست هايكل- Ernst Haeckel) إلى «العلم الذي يدرس علاقات الكائنات الحيَّة ببيئتها؛ وهذا العلم يشمل، بالمعنى الواسع، جميع شروط الوجود»[١]، والذي يعلّمنا «أنَّه علينا فهم تفاعل جميع الأشـياء الحيَّة في البيئة التي نعيش فيها». بينما يشير مصطلح فلسفة البيئة (Environmental philosophy) غالبًـا ما تقترن بموضوع أخلاق البيئة- للمعايـير الخُلُقيَّة والأحكام التي توجّه الفـرد والمجتمع نحو ما ينبغي أن يُلتزم به من أخلاق في مجـال التعامل مع مكوّنات الطبيعة المختلفة، اسـتجابةً لتجربة إنسانيَّة متغيرِّة، واستكشـاف كيف يمكننا، نحن البشر، أن نتخيَّل مكانتنا ودورنا في الطبيعة، واكتشاف كيف يمكن لهذه الأفكار الجديدة العظيمة أن تغيرِّ قِيَمنا من خلال إعادة ضبط إحساسـنا بالواجب؛ لأنَّ "النظـم الإيكولوجية الطبيعية مُهمَّة لصحتنا الجسـديَّة والعقليَّة، وهي مُهمَّة كذلك لهويِّتنا، فهـي موطن للحياة البرية الثمينة...ومصدرًا للقِيم الروحيَّة"[٢].

٢.مفهوم الطبيعة (nature):

تحيل كلمة physis اليونانيَّة وnatura اللاتينيَّة إلى القدرة على النمو الكامنة في الأشياء. وعند (أرسطو) "كلّ ماهيَّة يقال عنها طبيعة، والطبيعة الأُولى هي الماهيَّة"[٣]. وهي عند (ابن سـينا) القوَّة السارية في الأجسام التي يصل بها الموجود إلى كماله الطبيعي، وهذا المعنى هو الأصل الذي ترجع إليه جميع المعاني الفلسـفيَّة...وهي أيضًا جملة الموجودات التي يتألَّف منها الكون[٤]، ويطلـق لفظ الطبيعة على النظام أو القوانين المحيطة بظواهر العالم المادّي.

---

1 - Irene Becci: Les éco-spiritualités contemporaines, p21

٢ - دليل مبادئ اسـتعادة النّظم الإيكولوجيـة، برنامج الأمم المتحدة للبيئة (UNEP)، منظمة الأغذية والزراعة للأمم المتحدة (FAO)، ص٥

٣ - محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: الطبيعة والثقافة، ص٧

٤ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج٢، ص١٣

٣.(الروحانية Spirituality):

الروحانيَّة كلمة مشتَّقة من spiritus اللاتينيَّة، spiritualité الفرنسيَّة، Spirituality الإنجليزيَّة، وهي مفهـوم يصعب حصره، خاصّة أنّه تطوّر عبر العصور مـن مفهوم ديني خالص إلى مفهوم حديـث، جعل مـن الروحانيَّة مفهوم مرتبط بسـعي الإنسـان للبحث عن معنـى في الحياة[١]، واسـتكمال تطوّر النوع الإنسـاني حتى يصـل إلى درجة الكمال المطلق، وهو حب الإنسـانية وليس حبّ الله، وحتى هذا الحبّ في الروحانيَّة، هو طريق لحبّ الإنسانيَّة، التي تبقى هي الغاية النهائيَّة من الجهد الروحاني[٢]. وهو ما أشـار إليه (هنري برغسون-Henri Bergson) في كتابه "الطاقة الروحيَّة" كلّ وعي «هو استباق للمستقبل ...يهتمّ بما هو قائم"[٣]؛ لأنَّ «وجودنا الذاتي هو الوجود الذي نراه، والذي نعرفه على أكمل وجه؛ وذلك لأنَّه من الممكن أن نحكم على جميع الأشياء الأخرى، التي نكوّنها لأنفسنا».

تُحيـل الروحانيَّـة تبعًا لهذا الفهـم إلى الرغبة في تحديد سـلوكٍ قد يتوافـق أو لا يتوافق مع الأديان المُعترف بها، ونتيجةً لذلك، قد يُوصف-السـلوك- بأنَّه غير ديني، ولكن نظرًا للغموض، يمُكن أيضًا وصفه بأنَّه «ديني». تتميَّز ممارسـة الروحانيَّـة بكونها تأمّليَّة، رغم وجود علاقة بينها وبين الدين، لكنَّها ليسـت متّسـقة تمامًا مع السـمات التي تميِّز الممارسـة الروحيَّة...وتماشيًا مع هذا التوجّه الفكري، أصبحت الروحانيَّة ظاهرةً إنسـانيَّةً تختلف عن جميع الأديان التقليديَّة وتسبقها[٤]». فهي تركّز على القول: كن هادئًا، ولطيفًا، ومتسامحًا، ومحبًّا دون قيد أو شرط تجاه كلّ الحياة في جميع مظاهرها...والاحترام تجاه جميع المخلوقات[٥].

لهـذا يمكن القـول إنَّ الروحانيَّة «تجربة أو اختيـار جوّاني، قوامه شـعور عميق متأصِّل في

---

١ - يمكن مقارنة هذا بمفهوم الروح في الإسلام، انطلاقا من قوله تعالى: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**﴾ [الاسراء: ٨٥].

٢ - مفيدة ذهبان: «نقد الروحانية العلمانية: الحدسية البرغسونية أنموذجًا»، ص١٢٣-١٥٥.

٣ - برغسون هنري: الطاقة الروحية، ص٧

4 - Linking sustainability and spirituality: A preliminary assessment in pursuit of a sustainable and ethically correct world, Volume2, P.380

٥ - ديفيد ر. هاوكينز: عين الأنا: من المكان حيث لا شيء نخفي، ص٧٣.

الإنسان، بوجود حقيقة سامية أو نظام كلّي مثبَّت في عالم الظواهر، ومتعال عليه في الوقت نفسه. وهي ترفض تدخُّل الدين (Spiritual but Not Religious)، وتعمل على تقديم بدائل غير دينيَّة، تخرج من إطار العبادات إلى إطار الممارسات الواقعيَّة. وفي هذا السياق، يصبح الإنسان تجلِّيًا لهذا النظام الكلّي على مستوى الكرة الأرضيَّة، بحيث يتعيَّن عليه أن يحيا في عالم الظاهر"[١]. ويبحث عن معنى للحياة في الواقع المادِّي (Meaning in a Material World).

ثانيًا: معالم الرؤية الماديَّة- العلمانيَّة للوجود:

الماديَّة (Materialism) توجّه فكري ونزعة فلسفيَّة، ترى أنَّ العالم المادّي هو العالم الحقيقي، وأنَّ المادَّة هي مصدر إحساساتنا وأفكارنا. وهي التي تحدِّد مدارك الوعي وقنواته النّظرية في فهم الوجود الخاصّ والعام، وبناء عليه يصبح الواقع المحسوس هو الحقيقة الوحيدة، وأنّ وعينا ما هو إلاّ نتاج الوجود الموضوعي المستقلّ عن وعينا، ويمكن القول إنَّ الماديَّة في الحضارة الغربيَّة المعاصرة أصبحت تُعبرِّ عن حالة الفكر في تقاطعه مع النزعة العَلمانيَّة، التي ترى الكون قابلاً لأنْ يَعرفه الإنسان، وأنّه مُؤلَّف في النهاية من جزئيَّات المادة.

تعارض العَلمانيَّة كل مرجعيَّة متعالية أو مفارقة يمكن أن تكون مصدرًا للكون، وتعمل على إزاحة الدين عن الحياة البشريَّة عن طريق تكريس محوريَّة العقل، واعتماد الدنيوي في تاريخيَّته بديلاً للتعالي والقداسة الروحيَّتين[٢]. رغم أنَّ مصطلح العَلمانيَّة (Secularism) كما نحته الإنجليزي: (جورج هوليوك -George Holyoake) (١٨١٧-١٩٠٦) عام١٨٥١م، لا يحيل إلى ضدّ المسيحيَّة؛ لأنَّها لا تُحقّق في ادعاءات المسيحيَّة، بل تقدّم ادّعاءات أخرى، وتصرّ على جدوى الحقيقة العَلمانية، وفعاليَّتها[٣].

ثمّ اتَّسعت دلالة المفهوم لتنسحب على كلّ المؤسَّسات الدنيويَّة المعنيَّة بالمسائل المدنيَّة-الزمنيَّة، انطلاقا من مبدأ التسامح المرتكز على الحقوق الطبيعيَّة للفرد. وقدرته على تحقيق

١ - ديميتري أفييرينوس: «العلم والروحانية»، ص٤٠
٢ - عبد اللطيف كمال: التفكير في العلمانية، ص٥٣-٥٤
٣ - كارل ساجان: كوكب الأرض، ص٦٤

الخلاص بعيدًا عن تدخُّل السلطة الزمنيَّة أو إجباره «على الإيمان استنادًا إلى قوَّة برَّانيَّة، مُعلنة عن عَلمنة جزئيَّة للواقع، تفصل بين صلاحيَّات الكنيسة وصلاحيات الدولة، تاركةً حيِّزًا للقِيم الإنسانيَّة والدينيَّة والخُلُقيَّة، ما دامت لا تتدخَّل في عالم السياسة. عكس العَلمنة الشاملة، التي أقصت الدين بالكلّيَّة، وفصلت القِيم الدينيَّة والخُلُقيَّة عن الحياة العامَّة والخاصَّة، إلى أن جرى نزع القداسة تمامًا عن العالم والإنسان والطبيعة[١]؛ حيث أصبح العلم أداة لتسخير الطبيعة، والعقل أداة الوصول إلى المعرفة.

أحال تحالف العلم والعقلانيَّة على مجموعة من الأفكار قادت إلى الاعتقاد بأنَّ الكون يعمل وفقًا لما يقوم به العقل عندما يفكِّر بطريقة منطقيَّة وموضوعيَّة، ما يساعد الإنسان على فهم كلّ ما يدخل تجربته. ولا وجود لشيء يتجاوز الطبيعة. وهذا ما أدَّى إلى عدم الثقة بالدين وزعزعة القوانين الدينيَّة عن طريق تكريس محوريَّة العقل، وسلخ القدسيَّة عن العالم[٢]. بعيدًا عن كل مرجعية متعالية، فالإنسان، والأرض، والكون، أجزاء من طبيعة واحدة، ترتبط بالمنافع واللّذَّات، ومآلها الحتمي هو الفناء والرجوع إلى عناصر المادَّة الأُولى التي تسري عليها قوانين واحدة، وتُدرس بطريقة واحدة، ولا بدَّ لتفسيرها أن يقع في نطاق ما هو طبيعي، دون أن تضيف إليه أي عنصر غريب عنه. وترفض للدين وظيفته الفكريَّة والوجوديَّة والخُلُقية[٣]. وعلى الإنسان الأخذ بهذه الطريقة في النظر للعالم، كما كان يفعل منذ أمد بعيد، وفي كل مرة كان يضطر لإشباع حاجاته والسيطرة على الطبيعة، كان يلجأ للوسائل التقنيَّة الفعَّالة. ولمّا كان باستطاعة الإنسان أن يحوّل المادة والطبيعة بعمله، فهو يستطيع أن يحسِّن مصيره بعمله دون اللّجوء إلى فكرة العناية الإلهيَّة[٤]؛ لأنّ الحياة بما تشمله من كائنات دقيقة ونباتات وحيوانات وإنسان، ليست نتيجة لإرادة إلهيَّة مقدّرة ومدبّرة، وإنمّا هي نتيجة لتطوّرات متتالية تخضع لعاملي[٥]: الصدفة التي تجمع بين

١ - جون لوك: رسالة في التسامح، ص٤٧٢

٢ - محمود حيدر: ما بعد العلمانية، ص٤٠.

٣ - أحمد عروة: العلم والدين مناهج ومفاهيم، ص١٥.

٤ - جورج بوليتزر، موريس كافنين: أصول الفلسفة الماركسية، ص١٤٧.

٥ - أحمد عروة: أفرأيتم النار التي تورون، ص٦٣- ٦٤.

العناصر الطبيعيَّة، وعامل الحتميَّة التي تجمع بين القوى الكامنة في تلك العناصر.

تنبع هذه الرؤية من تحوّل تاريخي شهده الغرب[١] أضعف الروح والأخلاق والقِيم الإنسانيَّة؛ بسبب اعتماده على رؤية ماديَّة ودنيويَّة[٢]، جعلت الإنسان الغربي يعيش في حالة من الوهم والغفلة ويستمر في الإفراط في استخدام موارد الطبيعة، رغم اعتراف كثير من مفكِّري الغرب بخطورة هذا النهج، تقول (لين ستالسبرغ -Linn Stalsberg): نحن، أي من يعيشون في الغرب، نعيش في أكثر جزء ثري من العالم، ونحن أيضًا أكثر من يؤثِّر سلبًا على الطبيعة والبيئة من حولنا بسبب أسلوب حياتنا، وما يزيد من الأمر سوءًا، هو أنَّنا نمتلك المعرفة والمال اللازمين لتغيير هذا الوضع، لكنَّنا لا نفعل شيئًا[٣].

ثالثًا: العلمانيَّة البيئيَّة (Eco-secularism):

لم تكن الصلة بين الإنسان والطبيعة صلة منفعة ماديَّة دائمًا بل كانت الطبيعة بمثابة مورد روحي للإنسان، فالمبادئ المعياريَّة تكمن وراء أفكار الشعوب، فالأرض لا تمثِّل موردًا لاستجلاب منافع بشريَّة فحسب، وإنَّما تنطوي أيضًا على قِيمة ذاتيَّة وهبها لها الله. ولا أحد يملك سلطة تدمير الأشياء في الطبيعة، بحجَّة إشباع حاجيَّاته. ليس البشر «أسيادَ الكون، فهم بصفتهم متمركزين حول الإنسان (anthropo-centric) يعتقدون أنَّ قيمة البيئة تكمن في الاستخدام البشري لها...ويدركون- بغض النظر عن المعتقد الديني- أنَّه في حال تدهور البيئة، فإنَّ حياتهم ومستقبل الأجيال القادمة سيتأثَّر.

في ظلّ سطوة التقنيَّة، أصبحت المدنيَّة الحديثة بمنطقها الاستهلاكي، تدمّرُ كلّ شيء بمنتهى الأنانيَّة[٤]، وتجريد الوجود من كل قيمة، واختزاله في مجرَّد قِيم تبادليَّة، مُعلنةً عن ضياع الذاتيَّة الإنسانيَّة، بعد أن «كتب الإنسان في تقدّمه المُعلن سجلاً مخزيًا من التخريب الموجَّه، ليس فقط

١ - تيري إنجلتون: أوهام ما بعد الحداثة، ص٧.
٢ - وائل الحلاّق: من الانتقاد إلى النقد: من هنا نبدأ.
٣ - لين ستالسبيرج: كفى، كيف تدمر الليبرالية الجديدة البشر والطبيعة، ص١٧٣
٤ - ديميتري أفييرينوس: الأرض كائن حي، ص٣٦.

ضدّ الأرض التي يسكنها، وإنَّما ضدّ الكائنات الحيّة التي تشاركه فيها[١]. وعليه، فالدرس الذي تفرضه هذه البيئة هو محدوديّتنا، ورسالتها بأنّنا مجرَّد نوع واحد على كوكب الأرض، مندمج بمحيط حيوي يتجاوز آفاقنا، ففي استغلالنا للموارَد الطبيعية نقترض من المستقبل، ووفقًا لذلك علينا معاملة أرضنا باحترام بوصفها في نهاية المطاف أمرًا مقدَّسًا...علينا أن نثق بها لا أن نهيمن عليها. وفي حين أنّنا لا نستطيع اكتساب سيادة كلِّيَّة على محيطنا الحيوي، فإنّ في مقدورنا -مع الأسف- إخراجه عن مساره والإخلال بتوازنه ليخرج عن طوره ويزيلنا من الوجود[٢].

لمدَّة طويلة، لم تكن قضيَّة الطبيعة والمناخ محلّ اهتمام، من طرف الذين يسعون إلى السيطرة على مزيد من الموارد والأسواق، ولا من طرف خصومهم الذين كانوا ضد تلك الرغبة. فقد كانت الليبرالية الجديدة تُناقش بوصفها قضية سياسية واقتصادية، وأحيانا بوصفها ظاهرة لها تبعات نفسيَّة على البشر[٣] . لهذا توقَّع بعضهم أن يصبح "الحزن البيئي" هو الشعور النفسي السائد، الذي سوف يعاني منه كثير من البشر تجاه الخسائر التي نواجهها، ومشاهدة المعاناة والخسائر التي يمرّ بها الآخرون، هو بمثابة جرس إنذار يذكِّرنا بأنَّ تغيّر المناخ ليس مجرَّد مصطلح علمي بل هو واقع نعيشه؛ حيث يشكِّل تغيّر المناخ مصدرًا للألم النفسي لكثيرين، وهو ما لم نكن ننتبَّه له من قبل، لا سيَّما بين البشر الذين لا يزالون مرتبطين بقوَّة بالطبيعة[٤].

لقد أثبتت الأزمات الراديكاليَّة الشموليَّة التي تواجهها البشريَّة أنَّه لم يعد هناك من حلٍّ «أفقيٍّ» لمشاكل كوكبنا، فالإنسان الحديث المشدود إلى أفق التقدُّم المادِّي البرّاق، أصبح مخرِّبًا للأرض وسارقًا لثرواتها وطبيعتها. وهو بذلك يهدِّد وجودُه وجودَ أنواع الحيوانات والنباتات الأخرى[٥]. ولن يكون الخروج من الأزمة إلا من خلال استعادة وظيفة الذات المركزيَّة، المُهدّدَة خارجيًّا من مجموعة آليَّات أطلقتها هي نفسها والسبب الرئيس لهذا الاغتراب يرتبط -عند هيدغر- بالتقنيَّة

١ - راشيل كارسون: الربيع الصامت، ص١٤٩.
٢ - سلافاي جيجيك: فلسفة الفوضى، ص٦٤.
٣ - لين ستالسبيرج: كفى: كيف تدمر الليبرالية الجديدة البشر والطبيعة، ص١٧٠
٤ - لين ستالسبيرج: كفى: كيف تدمر الليبرالية الجديدة البشر والطبيعة، ص ١٧٧
٥ - إيريك يونس جوفروا: المستقبل للإسلام الروحاني، ص١٠.

الحديثة التي تتكشَّف عبر مسار عام يسير نحو نزع الإنسانيَّة[١]، ويقود إلى مجتمع شمولي مستبد، أُضفيت عليه الصفة العقلانية.

١ - الجذور الفلسفية لمشكلة البيئة:

تعود الجذور الفلسفيَّة لمشكلة البيئة لرؤى فلسفيَّة صاحبت التقدُّم العلمي والثورة الصناعيَّة، التي صاحبت بروز فكرة سيطرة الإنسان على الطبيعة وإخضاع كلّ شيء لسلطته[٢]، ففي مطلع ستينات القرن العشرين، برزت البيئة باعتبارها مطلبًا حيويًّا في سياق مسار نقدي للحداثة الغربية، ومظاهرها العلميَّة والتكنولوجيَّة التي تعتبر دعامة رئيسة لنمط الإنتاج الرأسمالي المُهيمن على المجتمع. وتفرع عنها فلسفات ثوريَّة سعت إلى تحقيق خطاب فلسفي إيكولوجي (Ecological Philosophy) بديل، يوازن بين حقّ الإنسان وحقّ الطبيعة. وانتهت تلك الخيارات إلى أنَّ الإنسان يمكن أن يبتكر حلولاً للمشاكل التي تنتج عن سيطرته على الطبيعة، لكنَّه ومع تفاقم المشكلات البيئيَّة أخذت رؤى أخرى تعلن عن نفسها، وتدعو إلى ربط القرارات والتصرّفات بالأهداف والغايات المتوقَّعة منها، ورغم هذا لم تتخلَّ هذه الرؤى عن فكرة مركزيَّة الإنسان وهيمنته على الطبيعة.

بعد مؤتمر ستوكهولم ١٩٧٢م الذي انبثق عنه برنامج الأمم المتحدة للبيئة (ANEP)، أصبح النقاش في البيئة مطلبًا رئيسًا، واتَّجه البحث إلى التركيز على التوازنات الطبيعيَّة، وتمديد الالتزام والمسؤوليَّة إلى ما وراء عالم الإنسان وصولاً إلى البيئة...تحت تهديد المخاوف المتعلِّقة بالطاقة النوويَّة، والتنوُّع البيولوجي[٣]، والتوسُّع العمراني، والتلوُّث. في ظلِّ غياب «مبدأ خُلُقيّ يخصّ علاقة الإنسان بالأرض

---

١ - جاني فاتيمو: نهاية الحداثة، ص٤٥.

٢ - عبد الرحمان حللي: هل يقدم القرآن مبادئ تأسيسية لأخلاق بيئية، ص٢٢.

٣ - تقول (مارتي كروش -M. Crouch) أستاذة البيولوجيا في جامعة إنديانا: إن أعلى مكاسب الثورة الخضراء من نصيب شركات النفط، والشركات متعدِّدة الجنسيات التي تُوفِّر الآلات، والبذور، والأسمدة، ومبيدات الحشائش الضارة والحشرات. يربح أيضًا رجال البنوك الذين يمُوِّلون شَقَّ الطُّرق، وإقامة السدود، وعمليات الزراعة؛ ليَتركوا البلدان النامية تنوء من عبء الديون. وخلصتْ إلى أن تطبيقات عملها من الأرجح أن تُفيد الشركات مُتعدِّدة الجنسيات أكثر من أن تُفيد الكتل العريضة من الفقراء والجَوعى؛ ليندا جني شيفرد: أنوثة العلم، العلم من منظور الفلسفة النسوية، ص٣٣٠.

والحيوانات والنباتات التي تنمو عليها...والعلاقة بالأرض لا تزال مسألة اقتصاديَّة، حيث تترتَّب عليها امتيازات وليس التزامات»[١]. بناءً عليه، برزت المطالبة بأخلاق رعاية الأرض وخُلُقيَّات البيئة نموذجًا شاملاً (holistic) لحلِّ أزمة العالم المعاصر، ورسم الأفاق المستقبليَّة للبيئة، والحفاظ على المجتمع الحيوي للعالم بأسره، أو البيئة الطبيعيَّة للإنسان الذي يعدّ "جزءًا من الطبيعة مهما كانت رغبته في التظاهر، فهل يستطيع أن ينجو من التلوّث الذي غدا منتشرًا في كل مكان؟!»[٢].

بناءً على هذا، أصبح كلُّ ميدان من ميادين العلم يطرح إشكاليَّات خُلُقيَّة نوعيَّة (طبّيَّة، وبيئيَّة، واقتصاديَّة، وإعلاميَّة، وتكنولوجيَّة)، مضافًا إلى المشاكل الخُلُقيَّة (Ethical problems) التي تطرحها علاقة الإنسان بالتقنية، خاصَّة بعد أن أصبحت التقنية هي الموجِّه الرئيس لكثير من تعاملاتنا اليوميَّة من أبسط الأمور إلى أعقدها، وأضحت تشكّل بديلاً عن الواقع الحقيقي، وتطرح بذلك مشاكل متعلِّقة بالهُويَّة الإنسانيَّة. والتدهور الخطير في السلوك الخُلُقي للناس نتيجة للمكننة التي سيطرت على حَياتنا، ونَزْعت السِّمة الإنسانيَّة عنها، وهذه الكارثة مُنتَج جانبي لتطوُّر العقليَّة العلميَّة والتقنيَّة"[٣] التي تُقارب الواقع من خلال الملاحظة والتجريب، فأدّت إلى ظهور ثقافة علميَّة تختزل الواقع إلى ما هو قابل للملاحظة والقياس، وتُفسِّر الطبيعة من خلال القوانين التي تحكم المادَّة[٤].

هذا ما دفع الفلسفة الإيكولوجية (Ecological philosophy) إلى المناداة بإنسيَّة إيكولوجية، ترتكز على قِيم إجلال الحياة والانسجام والتناغم مع الطبيعة، وأهمّ ما يميِّز خطابها نزعتها النقديَّة الجذريَّة التي تشتغل على تقديم الأدوات المفهوميَّة والمعرفيَّة للكشف عن حقيقة البيئة ومشكلاتها، وتعمل على تهيئة الأطر النظريَّة والعلميَّة التي تفيد بفهم الأزمة البيئيَّة وانعكاساتها العامَّة على مكوِّنات الوجود، والكفيلة بمراجعة فكريَّة للنظرة الغربية الحديثة إلى العالم،

١ - بول وورد وآخرون: البيئة تاريخ الفكرة، ص٢٧.
٢ - راشيل كارسون: الربيع الصامت، ص٣١١.
٣ - ليندا جني شيفرد، العلم من منظور الفلسفة النسوية، ص٣٤١.
4 - Vaillancourt: La théologie écologique de Gérard Siegwalt, Laval théologique et philosophique, Volume2, P311–329.

وامتدَّت تأثيراتها إلى بقيَّة العالم، وشكّلت في الوقت نفسه نواة الحضارة المعاصِرة، وأنماط الحياة والاجتماع والتمدُّن.[١] بناء عليه، "وبدل الاعتراف بأنَّ الإنسان وحده غاية في ذاته، وأنَّه يمتلك قِيمة مطلقة، فإنَّ الطبيعة أيضًا تطالب بأن لا تُعامل معاملة وسيلة...فما دامت الطبيعة تعطي للإنسان، فإنَّ على الإنسان أن يقدِّم لها المقابل"[٢]. ومن ثَمَّ البحث المستمرّ عن محيط إيكولوجي سليم وصحِّي[٣]، فالبشريَّة تقف اليوم في مفترق طرق، وهي ترى الأخطار تتهدَّدها من جرَّاء العبث الذي لحق بالبيئة، نتيجة الفساد الذي ألحقته يد الإنسان، ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٤١].

٢- الروحانيَّة اللا دينيَّة وسؤال البيئة:

تسعى الروحانية اللا دينيَّة مستفيدة من التقاليد الفلسفيَّة والدينيَّة لصياغة خُلُقيَّات بيئيَّة أوسع نطاقًا، والانتقال من النموذج المتمركز حول الإنسان إلى النموذج المتمركز حول البيئة -non anthropo centric -«سعيًا وراء الحكمة البيئيَّة»[٤]، والكشف عن الحقائق والمعارف الغيبيَّة من داخل الإنسان، وتقرّر أنَّ تحصيلها لا يكون إلاّ باطنيًّا ذاتيًّا بعيدًا عن الإله؛ لأنّ الوصول إلى الانسجام والهدوء والتوازن والصفاء الداخلي لا يحتاج إلى هداية إلهيّة؛ لأن في عقل الإنسان كفاية، ويمكنه وحده أن يعثر على طريق السعادة والشقاء، وهذا يجعله يتّجه إلى تأليه ذاته الإنسانيَّة، باعتبارها جزءًا من الطاقة الكونيَّة. وهذه الطاقة تحقِّق له السلام الداخلي دون شعائر دينيَّة أو سلطة إلهيَّة[٥].

---

١ - نصلي بكير دليلة: "مقاربة مفاهيمية للفلسفة الأيكولوجية"، ج٩، ص٢٥٧-٢٦٦.

٢ - جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص١٢٤.

٣ - محمد بن همور: «مراجعة كتاب خالد شهبار: التيَّارات الأيكولوجية الراهنة: تمرين في التصنيف والنمذجة»، ص٥٥.

4 - Mary Evelyn Tucker and John Grim: Introduction Retrospective and prospective observations of Religion and Ecology: The New Ecozoic Reader, P16

٥ -مديحة حمدي عبد العال مرسي: «بين الروحية الدينية واللا دينية: رؤية نقدية»، مجلة الاستغراب، ص٩٧-١٢١.

بهذا تصبح الرؤية الجديدة للحقيقة رؤية إيكولوجيَّة، تتجاوز الإطار العلميّ إلى وعي حدسي لوحدة الحياة من خلال الترابط التبادلي بين مظاهرها المتعدِّدة، ودورات تغيّرها وتحوّلها. وعندما يكون المفهوم الروحي للإنسان صورة للوعي الذي تتَّصل من خلاله المشاعر الإنسانيَّة بالكون، سيتجلَّى لنا بوضوح أنَّ الوعي الكوني في حقيقته وعي روحي[١] خارج نطاق المؤسَّسات الرسميَّة، حتى وإن كانت الأديان تربط البشر بحضور إلهيّ، أو قوى روحيَّة لتحقيق تحوّل ذاتي وتماسك مجتمعي في سياقات كونيَّة وطبيعيَّة، يساعد في بناء علاقات وثيقة مع مجتمع الأرض الأوسع في سياق كون يولّد الحياة»[٢]. فقد أكَّد (توماس بيري-Thomas Berry) أبرز مؤسِّسي مجال الدين والبيئة، أنَّ جميع المجتمعات تعيش ضمن شكل من أشكال السرد الثقافي؛ أي رؤية عالمية تُمكّننا من فهم العوالم الطبيعيَّة والاجتماعيَّة...وترمز إلى نشوء الإنسان من عمليَّات الأرض، وتشابكه واندماجه فيها، أو انتمائه إليها[٣].

بهذا تكون الروحانيَّة تعبر عن بدائل غير دينيَّة لتحقيق الأهداف المرجوَّة من التديُّن، وهي تُقرّ بالطابع العلاجي لتفاعلات الإنسان والأرض مع الغابات والمناظر الطبيعيَّة والتنوّع البيولوجي[٤]، دون أن يعني ذلك الإيمان بدين معينّ؛ لأنَّ الدين أصبح "شيئًا يوضع جانبًا، يكتفى بمنحه مكانةً محدودةً وضيّقةً قدر الإمكان، فهو شيء فاقد لأي تأثيرٍ حقيقيٍّ على باقي جوانب الحياة"[٥]. فأن تكون روحانيًّا لا علاقة لها بما تعتقده، بل بحالة وعيك الداخلي. وهذا يحدِّد كيف تتصرّف في العالم، وكيف تتفاعل مع الآخرين، وبهذا جرت إزاحة المنظومة الإيمانيَّة، وفكّ الارتباط بين الروحانيَّة والدين، فمهما كانت معتقداتك التي تؤمن بها، فإنَّها لا تجعل منك شخصًا روحانيًّا،

١ - عبودي نبيلة: «الأيكولوجيا العميقة عند فريتخوف كابرا»، ص٣٧٧-٣٩١.

2 - Mary Evelyn Tucker and John Grim: Introduction Retrospective and prospective observations of Religion and Ecology: The New Ecozoic Reader, P11

3 - Heather Eaton: Cosmology, Worldviews, Stories: Encounters In the Field of Religion and Ecology: The New Ecozoic Reader, P21.

4 - Mary Evelyn Tucker and John Grim: Introduction Retrospective and prospective observations of Religion and Ecology: The New Ecozoic Reader, p17.

٥ - ذهبان مفيدة: الروحانية النازلة: نقد المادية الغربية في فكر رينية غينون، ص٤٨.

بـصرف النظر عن طبيعـة تلك المعتقدات. وكلّـما امتزجت هويَّتك بمعتقداتـك، ابتعدت عن الجانب الروحاني في ذاتك. وعلى هذا الأسـاس، أصبح بمقدور الإنسـان أن يتدبَّر الطريق إلى السعادة، جاعلاً من تجربته الشخصيَّة أساسًا للوصول إلى الطريق الصحيح في الحياة. ومن هذا الأساس، ينشأ موقف عقلاني موجّه لإدارة موارد الأرض.

رابعًا: البيئة في ضوء الرؤية الإيمانية-الاستخلافية.

يرتكز سـؤال البيئة في النظرة الإيمانيَّة ضمن رؤية تستدعي سؤال الإنسان والوجود، وحدود العلاقة بين هذا المركّب في ضوء الرؤية القصديَّة التعبّديَّة، ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ۞ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**﴾ [الحجـر: ٢٨- ٢٩]، ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِـنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُـمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا**﴾ [الحج: ٥].

الإنسـان كائن متميّز عن سـائر الكائنات- رغم انتمائه إلى الوجود العالمي- من حيث خَلقه وتكوينـه، ومنزلتـه في الكون، ومن حيث مَهمَّته الوجوديَّة، ولذلـك خُصَّ من بين الموجودات ببيان عقديّ في نطاق المنظومة الوجوديَّة[1] التي تحكم العلاقة بين الإنسـان والوجود من جهة، والعبودية لله من جهة ثانية، وفق مبدأ المطلق والنسـبي، وجدلية المادّي والروحي؛ حيث يمثِّل الله واجب الوجود المكتفي بذاته، والمتفضّل على خلقه، ويمثِّل ما سـواه النسبي المحتاج في كماله لغيره، والإنسان من هذه الزاوية متوقّف وُجوده على ما جاد به الحقّ عليه، واستخلفه فيه، وسـخّره له، ومكّن له في الأرض، حتى يقوم بواجبات العبـادة على أكمل وجه. ضمن منظومة قِيميّة عليا تُعبرّ عن مقاصد الحقِّ في الخَلق، وتنبثقُ عنها سـائر القِيم الرئيسة والفرعيَّة، وأنَّ هذه المنظومـة القِيمية تعبير عن حقائق الأمور ووقائعها كما أرادها الله، وليسـت شـيئًا خارجًا عنها

١ - عبد المجيد النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص٥٢.

أو مفروضًا عليها. تُكوِّن هذه القِيم مرجعيَّة معياريَّة لتحديد المقاصد الكليَّة للدين، الذي به تتقوّم حياة الإنسان في هذه الأرض، ويتقوَّم بها سلوكه وجهودُه في مراتب التزكية في جسمه وعقله وقلبه، وفي سلوكه وتصرّفاته، وفي ماله وممتلكاته، وفي أنظمته وعلاقاته في حياة الفرد والمجتمع. وتقاس بها قيمة الحياة في عُمُر الإنسان الفرد، أو عُمُر الجماعة أو الأمَّة، وسائر الجهود والإنجازات الحضاريَّة والعمرانيَّة للفرد والجماعة والأمَّة والإنسانيَّة.[١]

تأسيسًا على ما سبق، يتعامل القرآن الكريم مع الإنسان كما هو، متحرّرًا من ذنب الخطيئة الأصلية السابقة على وجوده على هذه الأرض، ومؤهَّلاً للقيام بوظيفة الخلافة فيها، فكلّ شيء في الكون يحمل قيمة كونيَّة عليا، بوصفه وسيلة لتحقيق المطلق، ولا بد أن يكون استخدام الموارد الطبيعيَّة مسؤولاً، وفق الحاجة بعيدًا عن الإسراف والتبذير، ﴿**وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ**﴾ [الأعراف: ٣١]. واجتناب إلحاق الضرر بالطبيعة، ﴿**كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ**﴾ [البقرة: ٦٠]؛ لأنَّها منّة من الله وهو مالكها الأوَّل والأخير، ﴿**وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا ۖ فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ**﴾.(الأعراف: ٧٤)، والتسخير، منّحة ربانية وعطاء من غير تكلّف، وهو ابتلاء واختبار للإنسان. ﴿**وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ [الأنعام: ١٦٥].

وهذا يتوافق مع عقيدة التوحيد وفلسفة العبادة. «ولمَّا كانت العقائد هي التصوّرات لعالم الغيب، والشريعة هي التنظيم لعالم الشهادة، فإنَّ العبادات هي عامل الوصل بين عَالَم الغيب وعَالَم الشهادة، فيتحقَّق للإنسان الانسجام مع الكون بأكمله، ما يدركه منه وما لا يدركه، وما فيه من قوانين تحكم عالم الشهادة، وما فيه من قوانين في عالم الغيب تؤثِّر في عالم الشهادة».[٢] والإنسان بخصائصه الماديَّة والروحيَّة، وحدة متكاملة مزوّدة بالعقل والقدرة على الاختيار،

١ - فتحي حسن ملكاوي: تجليات مقصد التوحيد في الفن الإسلامي: نظرية إسماعيل الفاروقي، ضمن: الفنون في ضوء مقاصد الشريعة، ص٢٤٩-٢٩٧.

٢ - عبدالله القيسي، في فلسفة العبادات.

ليتمكَّن من حمل أمانة الاستخلاف ومسؤوليَّاته، عبر التفاعل مع الكون في ظلّ العبودية لله، ويتَّجه نحو كمال الإنسان على قواعد الحكمة التي تضمن له التوازن بين البحث عن السعادة في الدنيا والآخرة[١]. والكون بما فيه من أجزاء وتفصيلات، مسخّرٌ للإنسان حتى ينتفع بمحتوياته، بما يحقّق له الخير والراحة والسعادة، ﴿**اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ**﴾ [إبراهيم: ٣٢-٣٣]، ﴿**وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [الجاثية: ١٣].

يستهدف الدين تحقيق التوازن في حياة الإنسان، بين جانبيه المادي والروحي، فالإنسان ليس تطوُّرًا طبيعيًّا بفضل تعقيد المادَّة، ولا هو تطوّر بيولوجي كما تشير النظريَّة التطوّريَّة، بل خلقه الله -تعالى- بقضائه وقدره، ووضع فيه آياته المعجزة. وهذا هو المؤّمن للإنسان من الطغيان، ﴿**أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ**﴾ [الرحمن: ٨]. والمحفّز له للانتصار على الصعوبات، من خلال الاتصال بعالم الغيب ومصدره.

تلك هي الفلسفة التي جاء بها الإسلام، «تطلب من الإنسان أن يحيا حياة جوَّانية وبرَّانية، روحيَّة وماديَّة. فلسفة تتطلَّب من الإنسان أن يتقبَّل بوعي وإرادة كاملة جميع جوانب هذه الحياة، باعتبارها تحقّق إنسانيَّته»[٢]. وترفع همّته إلى أن يأتي بأفعاله على الوجه الذي يجعل نفعها يتجاوز نفسه وأسرته ووطنه إلى العالم بأسره[٣]. وفق منظومة يؤطّرها مبدأ الاستخلاف، ويُسهل سُبلها مبدأ التسخير، ويسندها مبدأ التمكين، ويحفظها من الخلل مبدأ اجتناب الفساد، ﴿**أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ**﴾ [الأنعام: ٦].

---

١ - محمد بن علي: أحمد عروة، دفاعا عن المرجعية الإسلامية للنهضة، ص٥٦.
٢ - على عزت بيغوفتش: الإعلان الإسلامي، ص٩٣.
٣ - طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ص١٥٨.

خامسًا: بين العلمانية البيئية والروحانية الدينية:

يتبيّن من استعراضنا لسؤال البيئة بين الرؤيتين: العلمانيَّة المرتكزة على مبادئ الفلسفة الماديَّة، ومبادئ الرؤية الروحانيَّة الإيمانيَّة، المبنية على فلسفة الغايات النهائيَّة للإنسان، أنَّ الاختلاف بين الرؤيتين، يرجع لمرجعيَّة كلّ منهما.

تنطلق الروحانية الدينية، من أنَّ الإيمان بالله -تعالى- مسلَّمة ضروريَّة، وفكرة ناظمة تضمن التأليف بين الفضيلة والسعادة في الدارين، انطلاقًا من الإيمان بأنَّ كلَّ ما في الكون خاضع لمشيئة الله، ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾ [البقرة: ١٦٤]، وأنّ الله قلّد الإنسان مسؤوليَّة الخلافة في الأرض والالتزام بطاعته. ومسؤوليَّة تحقيق سعادته الأبديَّة بطاعة الله؛ لأنّ حياة الإنسان في الدنيا هي مرحلة في الوجود، يتحقَّق فيها مصيره بموجب الإيمان والتقوى التي تعتبر الفكرة المركزيَّة في النظام الخُلُقي الإسلامي.

وعليه يكون هدف العلم، دنيوي يربط بين الإنسان والكون الطبيعي، وروحي يربط بين الإنسان والخالق، والبعدان مترابطان، لأن معرفة الإنسان للمخلوقات تدلّه على خالقه وقدرته وحكمته. كما أنَّ معرفة الإنسان للخالق تعرّفه بالأهداف والمقاصد الوجوديَّة[1]. ولذلك يأمر الله -تعالى- الإنسان بالتّدبر والنّظر في آيات الكون؛ حتى يزداد تواضعًا، ويشهد على عظمة الخالق، ﴿**قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ**﴾ [آل عمران: ١٣٧]، فالعلم من هذه الناحية عامل أساس في ترقية الضمير الديني؛ لأنَّه يكشف عن عظمة الكون وعجائب المخلوقات، وعن السُّنن والقوانين التي تسير عليها الموجودات، كما أنَّه يعطي للإنسان الوسائل الإدراكيَّة والعمليَّة لتسخير تلك القوانين بما يخدم حياته ورقيّه الحضاري، ﴿**أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الأبصار ولٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ**﴾ [الحج: ١٣٧].

---

١ - أحمد عروة: العلم والدين مناهج ومفاهيم، ص٩٧.

ولذلك تقتضي الحكمة أن يكون العقل واعيًا بإمكانيَّاته وحدوده، وغايات وجوده التي تتمحور في:

- استكشاف العالم الطبيعي بما يؤكِّد الصلة بين الخالق والمخلوق، وتسخيره في صالح الإنسان.
- استكشاف الغايات الوجوديَّة والمقاصد الكليَّة التي من أجلها استخلف الإنسان في الأرض.

انطلاقًا من منهج متكامل: ركيزته الوحي ووسيلته العقل، وما يكمن أن يظهر من تعارض بينهما ما هو إلا نتيجة لنظرة قاصرة في ذهن الإنسان، تفصل بين المنهج العقلاني والمنهج الإيماني. فالإنسان يجد في العلم تأكيدًا لإيمانه وتوسيعًا لآفاقه الروحيَّة؛ لأنَّه يعتقد أنَّ الله هو خالق الكون ومدبّرهُ، وكلّما ازداد علمه بتلك القوانين يزداد إيمانه بالله، حيث يتقاطع العقل مع الوحي لبلوغ الأهداف والغايات الكبرى[1]. فالعقل هو الوسيلة الواعية التي يستعملها الإنسان إدراكًا للكون واستخدامًا لما فيه من طاقات واستقصاء لأسراره ومقاصده، بحيث يضعها في منهاجها الوجوديَّة وفي أبعادها الحياتيَّة والخُلُقيَّة والدينيَّة.

بناء عليه، تتلخَّص فلسفة العبادة في: كونها تعتبر الحياة الدنيا مرحلة وجوديَّة، يستعدّ فيها الإنسان نفسيًّا وخُلُقيًّا وروحيًّا إلى الحياة الآخرة، استعدادًا يفرض جهودًا وابتلاءات تبعًا لوظيفة الاستخلاف من جهة، ودواعي الترقّي الروحي والخُلُقي من جهة ثانية. أما غايات المعرفة من وجهة نظرة الدين فهي إمَّا: معرفة استطلاعيَّة يتوق إليها العقل لاكتشاف ما يحيط به، أو معرفة نفعيَّة يتطلَّع إليها الإنسان لتحقيق غاياته المعيشيَّة[2]. والإنسان من هذه الزاوية هو المعني بالبحث في سؤال الغايات، بناء على مبدأ التكليف الذي حمله الخطاب القرآني. فالحياة ليست غاية في ذاتها وإنَّما هي مرحلة تكليف يتبعها جزاء إما ثواب أو عقاب، ﴿**وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللهِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ**﴾ [البقرة: ٢٨١].

١ - أحمد عروة: العلم والدين مناهج ومفاهيم، ص٣٩.
٢ - أحمد عروة: العلم والدين مناهج ومفاهيم، ص١١٤.

بينما تعبرِّ عودة الروحانيَّة للفضاء العَلماني- حتى ولو كانت هذه الروحانيَّات الجديدة لا تعني ضرورة الاحتفاظ بالروحانيَّات الدينيَّة التقليديَّة- عن حالة نكوص في الوعي الغربي نتيجة إفراطه في النزعة الماديَّة الاستهلاكيَّة. فبعد أن تخلّص الفكر الغربي من هيمنة الكنيسة وشقّ طريقه نحو التقدّم، مستغلاً ما حقَّقته العلوم الطبيعيَّة التي جعلته يخطو خطوات جبّارة نحو المزيد من السيطرة على الطبيعة. لكن هذه القفزة الحضاريَّة (الماديَّة) كانت على حساب البُعد الروحي للإنسان؛ حيث أفرغته من طموحاته وجعلته خادمًا لدوافعه الاستهلاكيَّة، بعد أن سيطر البُعد المادي على الروحي، وجرى رفض البُعد اللاَّهوتي في تفسير معاني الحياة، والكون والإنسان. من منطلق أنَّ «الطبيعة تسيّرها قوانينها الذاتيَّة بخاصّيَّة أزليَّة فيها... ونظام الكون وحركته وتطوّراته، وظهور الحياة فيه، وتنوّع المخلوقات، وبروز الإنسان، ليس إلاّ ظواهر طبيعيَّة لحقيقة الكون الماديَّة»[١].

استهدفت العَلمانيَّة الروحيَّة إنقاذ الإنسان الغربي من اغترابه وقلقه الوجود، بعد أن فقد سماته البشريَّة وتحوَّل إلى ما دون البشر[٢] تائهًا يبحث عن مخرج من الأزمة البيئيَّة التي نتجت عن تدخّله في نظام الطبيعة، بطريقة أفضت إلى إحداث خلل في نظامها، فمنذ أن أصبح الإنسان ينظر للأرض على أنَّها موردًا وملكيَّة يمكن تطويرها وإدارتها كيف ما اتَّفق، لم تعد العلاقة بين الإنسان والطبيعة قائمة على أساس التوازن والاستثمار العقلاني، حتى وإن جرى استدعاء المطلب الروحي، فإنَّه يُطلب في صيغته الوضعيَّة روحانيَّات ذاتية، نابعة من الأفق الإنساني، حتى ولو كانت ترمي إلى الهدف ذاته، أي غائيَّة الخلاص، وتقديم ضمانات المعنى والأمل وجوديًّا وقيميًّا؛ لأنَّ «التصوّر الحديث، ومن خلال رغبته في الفصل الجذري للعلوم عن أي مبدأ أعلى، بذريعة تأمين استقلاليّتها، ينزع عنها أي دلالة عميقة». فالمعرفة بخاصّة في الأنساق المعرفيَّة الغربيَّة ليست معرفةً من أجل المعرفة، وإنَّما هي تجلٍّ لإرادة القوَّة، وأثر لصراع...وبالتالي ثمَّة ظاهرةٌ لازمت الرؤية الحداثيَّة للعالم، هي تخليص المعرفة من حيث المصادر والمقاصد من الإحالات المقدَّسة والمتعالية[٣].

١ - أحمد عروة: المنهجية الاستدلالية في القرآن للرد على خصوم الإيمان، ص٢٩٩-٣٠٠.
٢ - أرنولد توينبي وآخرون: الإنسان وهموم الموت، ص٢٠٧-٢٠٨.
٣ - عبد الرزاق بلعقروز: من أجل المعرفة: مفاتحات حواريةٌ مع الذات والكتاب، ص١٢.

خاتمة:

ما نخلص إليه في نهاية هذه الورقة يمكن تلخيصه في النقاط الآتية:

١. الاستغلال غير العقلاني للطبيعة والتركيز المفرط على القِيم الماديَّة الربحيَّة، قلّص دور القِيم الروحيَّة، وأدَّى إلى تنامي المشاكل البيئيَّة التي أصبحت تهدّد حياة الإنسان وتقضي على التنوّع البيئي.

٢. الإطار الفكري (Paradigm) المتمركز حول الإنسان، جعل منه مرجعيَّة ذاته، ومكتفيًا بمنجزاته، واعتبر الكون قابلاً للتفسير الطبيعي؛ حيث لم يعد الإنسان الغربي في حاجة للإله ليفسِّر له الطبيعة أو يضع له القواعد التي يسير وفقها. وتبعًا لذلك أصبح لا يعوّل على الدين لتقديم إجابات أو تفسير نهائي للطبيعة.

٣. الروحانيَّة العلمانيَّة باعتبارها استدراكًا للخلل القِيمي، تعبِّر عن محاولة داخلية لإصلاح انعكاسات الرؤى الماديَّة التي أقصت كلّ مرجعيَّة متعالية. وهذا ما يفسِّر تنامي التيَّارات الروحيَّة الذي يعبّر عن أزمة قِيم، وخلل في العلاقات الإنسانيَّة الغربيَّة؛ حيث تعالت الأصوات المنادية بعودة القيم للعلاقات بوصفها علاجًا لهشاشة الحياة.

٤. فشل الروحانيَّة العلمانيَّة في علاج حالة الاغتراب والخوف التي تنتاب الإنسان الغربي، سببها الثقة المفرطة في مكتسبات العلم، والحلول التقنية، مع استمرار الفصل بين المادي والروحي في التعامل مع الأرض ومواردها.

٥. في مقابل ذلك تمتلك الروحانيَّة الدينيَّة قوّتها من مرجعيّتها التي تنطلق من مبادئ خالدة تستهدف خير العنصر البشري عامَّة، فهي نظريَّة وعمليَّة في الوقت نفسه، تجمع ما بين أخلاق الإنسان في ذاته مرورًا بالوجود وأبعاده، وصولاً إلى تحقيق مَهمَّة الأمانة والاستحلاف والشهادة، ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُم أُمَّة وَسطا لتَكونوا شُهداء على النّاس ويكون الرّسولُ عليكم شهيدا**﴾ [البقرة: ١٤٣].

٦. المحافظة على البيئة في الرؤية الاستخلافيَّة مرتبط بمَهمَّة التكليف وحفظ الأمانة،

ونفي العبثيَّة عن الوجود الإنساني في علاقته بالطبيعة.

٧. لا يعنـي خضوع الأرض للإنسـان أنَّه حرّ في فعل ما يشـاء، أو أنَّـه حرّ في الإخلال بتوازن الطبيعة، ﴿**وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ، وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ، وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ۞ وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ**﴾ [الحجر: ١٩-٢١]، ﴿**أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ**﴾ [البقرة: ١٠٧].

٨. الرؤية العقلانية المسدَّدَة بالقِيم الدينيَّة، تجعل أفق الإنسان متطلّع إلى غايات تتجاوز البُعد المادي، وتجعل من العلم والعمل وسيلة لتحقيق معاني العبوديَّة وتحقيق عمارة الأرض وعدم العبث بمقدّراتها.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم
- دليل مبادئ استعادة النّظم الإيكولوجية، برنامج الأمم المتحدة للبيئة (UNEP)، منظمة الأغذية والزراعة للأمم المتحدة (FAO).
- محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي: نصوص فلسفية (الطبيعة والثقافة)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب، ط١، ١٩٩١.
- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لا ط، ١٩٨٢.
- مفيدة ذهبان: نقد الروحانية العلمانية: الحدسية البرغسونية أنموذجًا، مجلّة الاستغراب، ع٣٩، ٢٠٢٥.
- برغسون هنري: الطاقة الروحية، تر: علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩١.
- د. ديفيد، ر.هاوكينز: عين الأنا: من المكان حيث لا شيء نخفي، تر: محمد ياسر حسكي وبسام عبيدي، دار الخيال، بيروت، ٢٠١٧.
- ديميتري أفييرينوس: العلم والروحانية، مجلة الثقافة، ع٣، وزراة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٨٩.
- رباب كمال: الروحانية الإنسانية: هل هي مفهوم عابر للأديان؟ مسترجع من موقع.https:// hafryat.com/ بتاريخ ٢٠٢٥/١٠/١٥
- أوجين كامنكا: الأسس الخُلُقية للماركسية، تر: عبد المنعم مجاهد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١١.
- عبد اللطيف كمال: التفكير في العلمانية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧.
- كارل ساجان: كوكب الأرض، تر: شهرت العالم، عالم المعرفة (٢٥٤)، الكويت، ٢٠٠٠.

- بول وورد وآخرون: تاريخ الفكرة، تر: سعيد منتاق، عالم المعرفة (٥٠٦)، الكويت، ٢٠٢٣.
- جون لوك: رسالة في التسامح، تر: منى أبوسنة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط١، ١٩٩٧.
- محمد الخمليشي: العرب العلمانية، حقوق الإنسان، رهانات المعنى والحرية المجلة العربية لحقوق الإنسان، ع٦.
- محمد بن علي: مقدمات في الفكر الليبرالي، دار أجيال الرقمي، الجزائر، ٢٠٢٣.
- محمود حيدر: ما بعد العلمانية، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، ٢٠١٩.
- صلاح قنصوه: نظرية القيمة في الفكر المعاصر، التنوير للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، لا ط، ٢٠١٠.
- أحمد عروة: أفرأيتم النار التي تورون، الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، ٢٠١١.
- أحمد عروة: العلم والدين مناهج ومفاهيم، دار الفكر، دمشق- سوريا، ط١، ١٩٨٧.
- تيري إنجلتون: أوهام ما بعد الحداثة، تر: منى سلام، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، مصر.
- وائل الحلاّق: من الانتقاد إلى النقد: من هنا نبدأ، إعداد وتحرير: أ. وليد القاضي، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني.
- لين ستالسبيرج: كفى: كيف تدمر الليبرالية الجديدة البشر والطبيعة، تر: شرين عبد الوهاب وبسنت علي أمين، دار صفصافة للنشر والتوزيع والدراسات، مصر، لا ت.
- تشارلز لارمور: أخلاق الحداثة، تر: مايكل مدحت يوسف، المركز القومي للترجمة، مصر، ط١، ٢٠٢٢.
- ديميتري أفييرينوس: الأرض كائن حي، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة السورية، ع٣٣٨، نوفمبر، ١٩٩١.
- جياني فيتيمو، نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق -سوريا، لا ط، ١٩٩٨.
- راشيل كارسون: الربيع الصامت، تر: أحمد المستجير، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٥.

- سلافاي جيجيك: فلسفة الفوضى، تر: عماد شيحة، دار الساقي، الطبعة الالكترونية، ٢٠٢٣.
- إيريك يونس جوفروا: المستقبل للإسلام الروحاني، تر: هاشم صالح، المركز القومي للترجمة، مصر، ط١، ٢٠١٦.
- عبد الرحمان حللي: هل يقدم القرآن مبادئ تأسيسية لأخلاق بيئية، Journal of Islamic Ethics ٩ (٢٠٢٥) ١٩-
- عبد الحميد العبيدي: محاولة في فهم تقاطعات الخطاب البيئي مع مسار نقد الحداثة، مجلَّة عمران، ع٣١، ٢٠٢٠.
- طه عبد الرحمان: سؤال الاخلاق: مساهمة في النقد الخُلُقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٠.
- نصلي بكير دليلة: مقاربة مفاهمية للفلسفة الإيكولوجية، مجلَّة مقاربات فلسفية، ع١، ج٩، ٢٠٢٢.
- جاكلين روس: الفكر الخُلُقي المعاصر، تر: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط١، ٢٠٠١.
- محمد بن همور: مراجعة كتاب خالد شهبار: التيارات الإيكولوجية الراهنة: تمرين في التصنيف والنمذجة، مجلة المستقبل العربي، ع ٥٥٥، ٢٠٢٥
- ذهبان مفيدة: الروحانية النازلة: نقد المادية الغربية في فكر رينية غينون، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، ٢٠٢٠.
- مديحة حمدي عبد العال مرسي: بين الروحية الدينية واللا دينية: رؤية نقدية، مجلَّة الاستغراب، ع٣٩، ٢٠٢٥.
- عبد المجيد النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٣.
- محمد بن علي: أحمد عروة، دفاعا عن المرجعية الإسلامية للنهضة، منشورات الوطن، سطيف، الجزائر، لا ط، ٢٠٢٣.
- أحمد عروة: المنهجية الاستدلالية في القرآن للرد على خصوم الإيمان، ضمن قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦.

- أرنولد توينبي وآخرون: الإنســان وهموم الموت، تر: عزّت شعلان، المركز القومي للترجمة القاهرة، ط١، ٢٠١١.
- Irene Becci, Les éco-spiritualités contemporaines ,Un changement culturel en Suisse, Éditions, Seismo, 2024.
- Vaillancourt, L. La théologie écologique de Gérard Siegwalt. Laval, 2010.
- Linking sustainability and spirituality: A preliminary assessment in pursuit of a sustainable and ethically correct world. Journal of Cleaner Production, 2022.
- Mary Evelyn Tucker and John Grim, Introduction Retrospective and prospective observations of Religion and Ecology: The New Ecozoic Reader, Number 9, September 2025.
- Heather Eaton, Cosmology, Worldviews, Stories: Encounters In the Field of Religion and Ecology, The New Ecozoic Reader, Number 9, September 2025.

العَقدُ الخُلُقي مع الطبيعة
قراءةٌ فلسفيَّةٌ إسلاميَّةٌ في مواجَهةِ العَقدِ الاجتماعيّ الغربيّ

د. لينا حميدوش[1]

ملخّص

يتناول هذا البحث موقف الفلسفة الإسلاميَّة من الطبيعة، واختلافه الجذري عن الفلسفة الغربيَّة، وخصوصًا فلاسفة العقد الاجتماعي. وكان لا بدّ أنْ يوضّح البحث، موقف فلاسفة العقد الاجتماعيّ من الطبيعة انطلاقًا من فكرة الملكيَّة الخاصّة، وما أدّت إليه من تفاوت طبقي وسياسي في المجتمع الغربيّ الحديث.

وفي هذا السياق تحدّث البحث عن نظريَّة العقد الاجتماعي التي درست انتقال الإنسان من الحالة الطبيعيَّة إلى الحالة الاجتماعيَّة والسياسيَّة، وكيف برَّر أصحاب هذه النظريَّة طبيعة التفاوت السياسيّ الذي أدَّى بدوره إلى تفاوت طبقي اقتصادي، ودور الطبيعة في تأكيد هذا التفاوت. في حين عالج البحث مفهوم المنفعة الاقتصاديَّة وجعل الطبيعة والبيئة معًا مجرّد وسيلة ماديَّة تُسهم في تراكم الثروة، وخلق علاقات الاستغلال والصّراع بسبب غياب الطابع الخُلُقي في التعامل مع البيئة والطبيعة.

وكان لا بدّ لهذا البحث أنْ يوضّح أوجه الخلاف والاختلاف بين الفلسفة الإسلاميَّة من خلال منابعها الكبرى، وبين الفلسفة الغربيَّة؛ خصوصًا في المسائل الروحيَّة التي تجعل من البيئة والطبيعة مسؤوليَّة إيمانيَّة وخُلُقيَّة في الإسلام.

الكلمات المفتاحية: العقد الخُلُقي، الطبيعة، العقد الاجتماعي، البيئة، الاستخلاف، التنمية المستدامة.

١ - مدّرسة في قسم الفلسفة، جامعة حلب، سورية.

Ethical Contract with Nature

Islamic Philosophical Reading in Confrontation with Western Social Contract

Dr. Lina Hamidoush[1]

Abstract

This research examines the Islamic philosophical perspective on nature and its fundamental differences from Western philosophy, particularly the philosophies of the social contract theorists. The research aims at clarifying the position of social contract philosophers on nature, starting from the concept of private property and the resulting social and political inequality in modern Western society. In this context, the research discusses the social contract theory, which examines the transition of humanity from a state of nature to a social and political state, and how proponents of this theory justified the political inequality that, in turn, led to economic class inequality, and the role of nature in reinforcing this inequality. It also addresses the concept of economic utility, treating nature and the environment merely as material resources contributing to wealth accumulation and creating relationships of exploitation and conflict due to the absence of a moral framework in dealing with the environment and nature.

The researcher also aims at clarifying the differences between Islamic philosophy, through its major sources, and Western philosophy, particularly regarding spiritual matters that, in Islam, make the environment and nature a matter of faith and moral responsibility.

Keywords:

Ethical Contract, Nature, Social Contract, Environment, Caliphate, Sustainable Development.

1 - Lecturer in the Department of Philosophy, University of Aleppo - Syria.

مقدّمة

تحدَّثنا في هذا البحث عن الاختلاف القائم بين الفلسفة الإسلاميَّة وبين الفلسفة الغربيَّة، وموقع الطبيعة في كلّ منهما من ناحية استثمارها والتعامل معها، وكيفيَّة الإفادة منها في تحقيق التنمية المستدامة. وانطلاقًا من ذلك، فقد جرى الحديث في هذا البحث عن دور الملكيَّة الخاصّة للطبيعة وتكوين نظريَّة العقد الاجتماعيّ، وانعكاس هذه الملكيَّة على طبيعة المجتمع الغربيّ، وما أفرزته من تفاوت طبيعي أخذ شكله السياسيّ في نظريَّة العقد الاجتماعيّ؛ إذ أقرَّت هذه النظريَّة أنَّ هناك تفاوت طبيعيًّا أفضى إلى خلق تفاوت سياسي، قام على الصّراع من أجل ملكيَّة الطبيعة، والاستفادة منها بوصفها وسيلة ماديَّة تُسهم أكثر فأكثر في تغريب الإنسان عن نفسه وعن مجتمعه؛ حيث ركَّزت هذه النظريَّة على ضرورة الانتقال من العقد الخُلُقي مع الطبيعة إلى عقد اجتماعي سياسي يتنازل فيها الأفراد عن حقوقهم الطبيعيَّة لصالح سيادة قلَّة قليلة على الموارد الطبيعيَّة والتحكّم بها، ما أدَّى ازداد التفاوت بين الناس. كما جرى التمييز بين المنفعة الاقتصاديَّة والقِيَم الخُلُقية، وكيفيَّة التعامل معهما في كلّ من الفكر الغربيّ والفكر الإسلاميّ، فأوضحنا عناصر الاختلاف بين كلّ من الفكرين، ففي الوقت الذي ركّز فيه الفكر الغربيّ على المنفعة الاقتصاديَّة، وجدنا أنَّ الإسلام قد ركّز على الأخلاق ودورها في صيانة الطبيعة والحفاظ عليها، مضافًا إلى الاستفادة منها اقتصاديًّا واجتماعيًّا، وقد تطرّقنا -أيضًا- إلى نظريَّة الاستخلاف الإسلاميَّة، التي أكَّدت من خلال النّصوص القرآنيَّة الكريمة والأحاديث الشريفة، على ضرورة النظر إلى الطبيعة والبيئة، على أنّهما من نِعم الله على الإنسان، وأنَّه مستخلف عليها، وليس مالكًا لها، وأنَّ عليه أنْ يصونها في سبيل صون المجتمع وقِيَمه الدينيَّة والخُلُقيَّة والروحيَّة.

أولًا: الملكيَّة الخاصّة وتأسيس نظريَّة العقد الاجتماعيّ.

يناقش الفكر الفلسفي الغربيّ الحديث مفهوم الطبيعة، بوصفه جزءًا من نظريَّة تطوّر الإنسان، بمعنى أنَّ هذا الإنسان هو جزء من الطبيعة، وقد بدأت هذه النظرة مع فلاسفة القرن السابع عشر، عندما جرى التعامل مع الإنسان بوصفه حالاً من أحوال الطبيعة؛ أي: ليس منفصلاً عنها، فعندما حاول (سبينوزا-Spinoza) أنْ يقدّم حلاًّ لثنائيَّة النفس والجسد، انطلق من أنَّ الوجود بأسره هو وجود واحد، فالطبيعة هي الجوهر الواحد، وبالتالي فإنَّه لا فرق في هذا المذهب بين الطبيعة والإنسان، وبهذا يكون الوجود الطبيعي "نظامًا مغلقًا موحّدًا يكون فيه الكون بأسره، بكلِّ تعقيداته تجلّيًا لواقع واحد أحد"[١]. ومعنى أنْ يكون الإنسان حالاً من أحوال الطبيعة هو أنْ يخضع لقوانينها، سواء من جهة الفكر أم من جهة الامتداد بحسب التعبير السبينوزي، وقد استمرَّت هذه النظرة للإنسان مع مجيء (جان جاك روسو-Jean-Jacques Rousseau)، الذي تحدّث عن تأثير الطبيعة في الإنسان، خصوصًا في حال الإنسان المتوحِّش؛ إذ يكون الإنسان في حالة التوحّش مندمجًا بالطبيعة نفسها؛ حيث يرى (روسو) أنَّ "الرجل المتوحّش الذي وكّلته الطبيعة إلى الغريزة وحدها، أو بالأحرى، ذاك الذي ربما عوَّضته عمّا يعوزه بقوى يمكن أنْ تسدّ في البدء مسدّ ما يعوزه، على أنْ ترفعه في ما بعد فوق هذه القوى. قلنا الرجل الوحشيّ، يبتدئ أوّلاً بالوظائف الحيوانيَّة، فاللمح والإحساس يكوّنان أوليي حالة، والإرادة واللا إرادة، والرغبة والرهبة تكون أُولى أفعال نفسه تقريبًا، وذلك إلى أنْ تسبّب ظروفٌ وأحوال جديدة تطوّرات جديدة"[٢].

لكنّ هذا الاندماج بين الإنسان المتوحّش والطبيعة، لم يكن ليستمرّ بعد أنْ وجد الإنسان أنَّه يستطيع أنْ يتملَّك الطبيعة، فاتَّجه إلى خلق الملكيَّة، والتي بدورها أفضت إلى تأسيس المجتمع المدني القائم على الملكيَّة أساسًا، والتي ستبدأ معها علاقات الصراع بين البشر والاستغلال. عندما يقول (روسو) أنَّ «أوّل من سَوَّر أرضًا فعنّ له أنْ يقول: «هذا لي»، ووجد أناسًا على قسط

١ - جون كوتنغهام. العقلانيَّة، ص٦٣

٢ - جان جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس، ص٥١.

كبير من السذاجة فصدّقوه، كان المؤسّس الحقيقيّ للمجتمع المدني، فكم من جرائم وحروب واغتيالات، وكم من ويلات وبؤس وفظائع كان أبعدها عن الناس، وكفاهم شرّها، رجل قد هبّ فاقتلع الأوتاد أو ردم الحفرة وصاح بالناس قائلاً: حذارِ أن تصغوا إلى هذا الدجّال المحتال، فإنّكم لهالكون إذا أنتم نسيتم أنّ الثمار للجميع وأنّ الأرض ليست ملكًا لأحد»[١].

وقد بُني العقد الاجتماعيّ على مفهوم القوّة، التي تقوم مقام الحقّ، وهذا دليل على أنَّ وجود الإنسان في العقد الاجتماعيّ، لا يقوم على التشاركيَّة بقدر ما يقوم على تأكيد الخضوع والقوّة، وكلّ ذلك بسبب مفهوم الملكيَّة، بحيث توجب على الأشخاص أنْ يتنازلوا عن حقوقهم، وأنْ يخضعوا بالقوّة لصاحب السيادة على الأرض والطبيعة معًا، وفي هذا الشأن يقول (روسو): «إنَّ كلّ مواطن إذا تعاقد مع نفسه أصبح ملزمًا بالخضوع لعلاقة مزدوجة، فمن جهة كونه عضوًا في صاحب السيادة يكون ملزمًا تجاه الأشخاص، ومن جهة أخرى كونه عضوًا في الدولة يكون ملزمًا تجاه صاحب السيادة»[٢]. هكذا نجد أنَّ مفهوم الملكيَّة الذي فرضه النظام الغربي على الحياة الإنسانيَّة، قد حوّل الإنسان من شريك للثروات الطبيعيَّة إلى مجرّد عبد في هذا المجتمع المبني على التنازل عن الحقوق، والانصياع لمبدأ السيادة، ويبدو مفهوم العقد الاجتماعي بوصفه تبريرًا لهذا الخضوع، وأكثر من ذلك أنْ يصبح الفرد موضوعًا للاستغلال تمامًا كما يجري استغلال الموارد الطبيعيَّة بعد أنْ كانت في المرحلة الإنسانيَّة المتوحّشة ملكًا للجميع، واستطاع النظام الفلسفي الغربي أنْ يبرِّر هذا الخضوع للسيادة والسلطة على أنَّه نوع من التشاركيَّة، وذلك عندما جرى نقل مفهوم الموارد الطبيعيَّة إلى حيّز العلاقات السياسيَّة، والتي جرى الحديث عنها بأنَّها نوع من التعاقد الحرّ بين الأفراد الذين يتخلّون عن حقوقهم الطبيعيَّة لصالح قوّة السلطة والسيادة، والتي كان من أسسها حرمان الأفراد من حقوقهم الطبيعيَّة أوّلًا، وخصوصًا في ما يتعلّق بحقّهم في استثمار موارد الطبيعة، وهنا نجد أنَّ مفهوم الخضوع للطبيعة هو الذي كرّس قِيَم المجتمع المدني كما نجده لدى (روسو) وأصحاب العقد الاجتماعي.

---

١ - جان جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس، ص٥١.

٢ - جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ص٩٦.

ثانيًا: من التفاوت الطبيعيّ إلى التفاوت السياسيّ.

إذا كانت الملكيَّة قد أفضت إلى خلق نظريَّة العقد الاجتماعيّ، بسبب الصراع على استغلال واستثمار الطبيعة، فإنّ مفهوم التفاوت بين الناس قد أصبح جزءًا من هذه النظريَّة، وبالعودة إلى (روسو)، فإنّنا نجد أنّ حالة الطبيعة الأولى لم تكن تنطوي على أي صراع بين الناس، ففي هذه الحالة عاش الإنسان في وئام مع الطبيعة التي كانت تمدّه بكلّ احتياجاته، وعلى هذا الأساس فقد سادت المساواة بين الأفراد ما داموا في حالتهم الطبيعيَّة، وأنّهم لم يعرفوا التمييز بين بعضهم بعضًا؛ حيث إنّ «الإنسان كان مساويًا لكلّ إنسان آخر؛ إذ لم يكن هناك أدنى تمييز بين الإنسان وأخيه الإنسان، ولم يكن هناك حاكم ولا محكوم، ولا متعلِّم ولا جاهل، ولا غني ولا فقير؛ حيث كان كلّ إنسان مساويًا تمامًا لكلّ إنسان آخر، ولبقيَّة أقرانه من الناس»[١]. وقد فرضت الحالة الطبيعيَّة على الأفراد أنْ يتعايشوا متساوين، فلا وجود للصراع والاقتتال في ما بينهم، فالطبيعة قد وفَّرت له جميع شروط العيش الهادئ، فهو لا يحتاج إلى غيره من الآخرين، وهذا ما يدحض نظريَّة (هوبز-Thomas Hobbes) عن ذئبيَّة الإنسان، فحقيقة الأمر أنَّ الإنسان ليس ذئبًا لأخيه الإنسان، بل كان يعيش الحالة الطبيعيَّة منسجمًا مع أقرانه، وفي هذا الشأن يرى باحثون: "أنَّ الإنسان الطبيعي لم تكن له علاقة مع أقرانه من البشر الآخرين، حتّى ولم يكن بحاجة إلى معرفة أحد منهم شخصيًا، وليس هو عرضة إلا القليل من الشهوات، إنه يكفي نفسه بنفسه، وليس له إلا العواطف والمدارك التي تتطلّبها هذه الحالة، ولا ينظر إلّا إلى ما يظنّه مفيدًا له؛ حيث عزا إليه روسو غريزتين أساستين: الغريزة الأولى، تدفعه إلى المحافظة على وجوده، وإنَّ الخيرات التي يعرفها في العالم، وهي: الطعام والأنثى والنوم والراحة، أمَّا الشرور الوحيدة التي يخشاها فهي الجوع والألم"[٢]. ففي الحالة الطبيعيَّة لم يعش الإنسان الشعور بالتفاوت أو التمايز، بل كان يملك إرادته الحُرّة، وأكثر من ذلك فقد كانت الطبيعة مصدر سعادة للإنسان، ولم يكن هناك من صراع بين الأفراد، فالطبيعة ملك للجميع، وهنا يتحدّث الباحثون عن غريزة ثانية عاش الإنسان

١ - محمد علي عبد المعطي: الفكر السياسي الغربي، ص٢٩١.
٢ - أندريه كريسون: روسو: حياته فلسفته منتخبات، ص٨٠

من خلالها مع الآخرين، وهذه الغريزة هي «استعداده للرحمة: وكره فطري لرؤية أبناء جنسه، وكان له مبدأ السخاء والسماح والإنسانيَّة والرعاية، وكان يتألَّم عندما يرى أقرانه من البشر يتألَّمون ويمرضون ويموتون؛ حيث يتّبع رجل الطبيعة المثل القائل: اعمل صالحك بأقل ضرر ممكن تسبّبه لغيرك، وحينما يأكل الإنسان الطبيعي ويشبع: فهو في سلام مع الطبيعة كلّها، وصديق جميع أبناء جنسه، وإنَّه صالح من طبيعته. هناك شيئان فقط يميّزانه عن الحيوانات التي يعيش فيما بينه: أنّ له إرادة حُرة بدلاً من أن يكون أسيراً لغرائزه، وإنَّ هذه الإرادة هي التي تميّزه من الحيوانات أكثر ما يميّزه منها الفهم...»[١].

إذًا، لم يكن التفاوت بين الناس إلّا تفاوتًا في القدرات الطبيعيَّة التي يمتلكها الأفراد، لكن ما جرى بعد ذلك كان بسبب انتقال الإنسان من وضعه الطبيعي الذي أمَّنته له الطبيعة إلى الوضع السياسيّ الذي أخذ يفرض نوعًا جديدًا من التفاوت فرضته الملكيَّة التي أخذت تجعل الفرد يعيش الاغتراب، وهنا تُمارس المؤسسات السياسيَّة الفاسدة دورها في خلق هذا الاغتراب والاستغلال، وفي إنتاج قوانين تعسّفيَّة تقوم على القوّة والاضطهاد، فلن تُعد الطبيعة ملكًا للجميع، بل أصبحت ملكًا لفرد أو فئة فرضت نفسها بالقوّة من خلال ملكيَّة الطبيعة، الأمر الذي أسهم في خلق الفقر والاستغلال، والذي أدَّى بدوره إلى التفاوت المصطنع عندما تخلّى الأفراد عن حقوقهم الطبيعيَّة لصالح قوّة مصطنعة، وقد وجد هذا الأمر تبريره الفلسفي لدى فلاسفة العقد الاجتماعي؛ حيث استطاع هؤلاء الفلاسفة أنْ يجعلوا من الخضوع والطاعة خيراً لا بدّ لهؤلاء الأفراد أنْ ينظروا إليه على هذا النحو، وهذا ما صرّح عنه (روسو) عندما يقول: «أما إذا لم أقدر أنّ القوّة وما ينجم عنها من نتائج، سأقول طالما يكون الشعب مجبراً على الطاعة فيطيع، فإنَّ هذا خير له»[٢]. على هذا النحو، بدأ التفاوت بين الناس يظهر على شكل عقد اجتماعي يجعل الأفراد ينظرون إلى الطاعة باعتبارها نوعًا من الخير وإلى الاستغلال بوصفه نوعًا من صيانة الحقوق.

١ - أندريه كريسون: روسو: حياته فلسفته منتخبات، ص٨١
٢ - جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي، ص٧٩

ثالثًا: الطبيعة من العقد الخُلُقي إلى العقد الاجتماعيّ السياسيّ.

لقد عرف الإنسان في حالته الطبيعيَّة نوعًا من العلاقة الخُلُقيّة مع الطبيعة، فهو لم ينظر إليها إلاّ بوصفها أداة لاستمراره في العيش، وهنا نقصد بالعيش أنْ يعيش الإنسان متوائمًا مع الطبيعة ومع أبناء جنسه الآخرين، في إطار علاقة احترام وتقدير لما تقدّمه الطبيعة من خيرات تساعده على العيش وحفظ البقاء، وهو في هذه الحالة يُقيم نوعًا من العقد الخُلُقي مع الطبيعة، فهي ليست وسيلة لتراكم الثروة، كما أنَّها ليست أداة لاستغلال الآخرين، بل لقد كانت حالة الطبيعة الأولى خالية من المفاهيم المتعلّقة بالصلاح أو الفساد، بل لم يكن هناك من فضائل أو رذائل، وهذا ما يلاحظه (روسو) عندما يقول: «ويبدو لأوّل وهلة أنّ الناس، وهم في حالة الطبيعة، وإذ لم يكن بينهم أيّ نوع كان من العلاقات الخُلُقية والأدبيَّة أو من الواجبات المعروفة، لم يكونوا صالحين ولا طالحين، ولا كان لديهم فضائل ولا رذائل، إلاّ إذا استعملنا هاتين الكلمتين بمعنى طبيعيّ، فعدّدنا رذائل في الفرد الصفات التي يمكن أنْ تكون مضرّة بحفظ بقائه، وفضائل تلك التي من شأنها أن تساعد على حفظه، وفي هذه الحال يجب أنْ يُدعى الأكثر فضيلةً مَنْ كان أقلّهم مقاومة لاندفاعات الطبيعة»[1].

لكن هذه الأخلاق الطبيعيَّة التي سادت حياة الإنسان في حالته الطبيعيَّة لم تستمرّ طويلاً؛ ذلك أنَّ العيش في مجتمع اقتضى تغييب الأخلاق الطبيعيَّة وأنْ تحلّ محلّها الطبيعة الفاسدة للإنسان، ما يعني أنَّ ظهور الملكيَّة الفرديَّة قد ترافق مع إفساد الطبيعة البشريَّة، بل إنّ هذه الطبيعة لم تكن تعرف الفساد أو الصلاح ما قبل المجتمع السياسي، ولم يكن التفاوت موجودًا ما قبل هذا المجتمع، وهذا أيضًا ما يشير إليه (روسو) عندما يقول: «لكن إذا كان تقدّم العلوم والفنون لم يضف شيئًا إلى سعادتنا الحقيقيَّة، وإذا كان قد أفسدا أخلاقنا وطال الفساد سلامة ذوقنا، فأمثال (فرانسيس بيكون -Francis Bacon) ١٥٦١-١٦٢٦، و(ديكارت-René Descartes) ١٥٩٦-١٦٥٠، و(نيوتن-Isaac Newton) ١٦٤٢-١٧٢٧، هم من رفعوا راية الفكر الإنساني. فالنفس تتناسب تدريجيًا مع الموضوعات التي تشغلها، والمناسبات الكبرى هي تخلق الرجال

١ - جان جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس، ص٦٣.

الكبار، وعلى الملوك أنْ يسهموا لما يحظون به من ثقة واعتبار، في إسعاد الشعوب بتلقينها مبادئ الحكمة: آنذاك فقط ستظهر قدرة الفضيلة والعلم والسلطة؛ إذ تحرّكها جميعًا روح المنافسة الشريفة وتشغيل كلّها معها في سبيل تحقيق السعادة بني الإنسان، فيجب أنْ تتّحد القوّة والأنوار لتحقيق ذلك"[١].

نلاحظ أنَّ فساد الطبيعة البشريَّة قد ظهر مع ظهور المجتمع السياسيّ المبنيّ على الملكيَّة الفرديَّة، والغريب في الأمر أنّ هذا المجتمع بعد أنْ أفسد الطبيعة البشريَّة عاد ليبحث عن مسوّغات جديدة للعيش المشترك، وكأنّه عاد إلى البحث عن الحالة الطبيعيَّة، ولكن في سياق تأسيس مفهوم السيادة على الطبيعة وثرواتها، وبهذا يكون العقد الاجتماعي، كما لو أنّه فرصة لإعادة الحالة الطبيعيَّة ولكن من خلال إحلال التفاهم السياسي بدلاً من القِيَم الخُلُقية، وكان ذلك إيذانًا بولادة القوّة السياسيَّة عوضًا عن الحق الطبيعي؛ إذ إنّ التفريط بالحقوق الطبيعيَّة وبالحالة الخُلُقية كان لا بدّ أن يُفضي إلى قيام مجتمع سياسي يهدف إلى حفظ البقاء للأفراد ضمن ما سمي بالقانون السياسي الذي وجد فيه (روسو) أنّه السبيل الوحيد للحفاظ على بقاء الأفراد؛ حيث يقول: «لم يبقى لهم من وسيلة للإبقاء على أنفسهم، إلا أنْ يشكّلوا بتكتلاتهم مجموع قوى يمكنها التغلب على المقاومة، ويمكنها أنْ تدفع بهذه القوى إلى الحركة بدافع واحد، وأنْ تجعلها تفعل وتعمل بالتناسق بينها»[٢].

وفي ظلّ هذا القانون الذي يرعاه المجتمع السياسي يمكننا الحديث عن الفساد الخُلُقي الذي لم يعرفه الإنسان في حالته الطبيعيَّة، فهذا الفساد يعود في الأصل إلى الفساد السياسي؛ أي المجتمع السياسي الفاسد الذي أرغم البشر على البحث عن شكل اجتماعي يُعيدهم إلى حالتهم الطبيعيَّة، بعد أنْ دخل الإنسان علاقات الصراع على الملكيَّة الفرديَّة، وما نجم عنها من فساد خُلُقي وقهر سياسي واستغلال اقتصادي، ورأى منظّرو العقد الاجتماعي أنّه لا بدّ من التعاون بين الناس لكي يحفظوا بقائهم، وفي هذا يقول (روسو): «ليس ممكنًا لمجموع القوى

١ - جان جاك روسو: مقالات في العلوم والفنون -في الاقتصاد السياسي في أصل اللغات، ص٤٤.
٢ - جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص٩٢

أنْ ينشأ إلا بتعاون الآخرين، ولكن، والحال أنّ قوّة كلّ واحد من البشر وحُريَّته هما أوّل ما له من وسائل لبقائه، فكيف له أنْ يرهنهما من دون أنْ يسيء إلى لنفسه، ومن دون أنْ يخل بما يجب عليه عنايَّة تجاه شخصه»[١].

بهذه الطريقة انتهى الوجود الخُلُقي الأوّل الذي عاشه الإنسان مع الطبيعة والآخرين، كما انتهى عهد البراءة الطبيعيَّة وحلّ محلّها الفساد السياسي عندما أصبحت الملكيَّة الخاصّة هي أساس هذا الوجود، وعندما تحوَّلت الطبيعة إلى أداة استغلال وقهر، بدلاً من أنْ تكون وسيلة تعايش وتصالح بين الفرد والطبيعة وبين الفرد والآخرين.

رابعًا: المنفعة الاقتصاديَّة للطبيعة في الفكر الغربيّ.

نلاحظ أنّ تطور نظريَّة العقد الاجتماعيّ قد رافقها تطوّر اقتصاديّ ملحوظ، فإذا كان قيام المجتمع يهدف إلى تحقيق المنفعة العامة، فإنّ هذه المنفعة تعني أن تسيطر السلطة على جميع الموارد التي تقع في حدودها، ومن بين هذه الموارد السيطرة على الطبيعة، ومن الملاحظ أنّ الصراع الذي تحدّثنا عنه نتيجة التعاقد الاجتماعيّ، ونتيجة التنازل عن الحقوق الطبيعيَّة، وانتقال الإنسان من الحالة الطبيعيَّة إلى الحالة السياسيَّة، أفضى إلى خلق نمط الإنتاج البرجوازي الذي يقوم على استغلال واردات الطبيعة، من أجل زيادة الثروة فقط، فقد شهد العالم الغربي ولادة الاقتصاد البرجوازي الذي قام أصلاً على التقسيم الطبقي، الذي يسوده التناحر بين طبقات مالكة للإنتاج، وأخرى فاقدة لهذه الملكيَّة. هكذا يظهر تهافت نظريَّة العقد الاجتماعي، فهي في الحقيقة لم تكن تدافع عن الملكيَّة إلا من أجل الوصول إلى تركّز الثروة في أيدي فئة قليلة، تجمع الثروة والسلطة والثقافة وشكل الدولة، وقد استشعر فلاسفة العقد الاجتماعي هذا الأمر، وقد انتبه (روسو) إلى أنّ هذا المجتمع يقوم على صراع الإرادات الخاصّة مع الإرادات العامة عندما يقول: «لأن لم يكن محالاً أن تتوافق إرادة من الإرادات الخاصة مع العامة على مسألة من المسائل، فمحال في أدنى الحالات أن يكون هذا التوافق قابلاً للدوام وثابتًا؛ وذلك لأنَّ الإرادة

١ - جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص٩٢

الخاصّة تنزع بطبعها إلى المفاضلات، بينما تنزع الإرادة العامة إلى المساواة»[١].

من الملاحظ أنَّ هذا الصراع يقوم على احتكار الملكيَّة؛ أي: ملكيَّة الطبيعة، وهذا الاحتكار أدّى بدوره إلى زيادة الصراع الطبقي، خصوصًا بعد وجود الآلة الصناعيَّة؛ حيث تمكّنت البرجوازيَّة من استغلال الطبيعة على أكمل وجه، وفي هذا الشأن يصف (كارل ماركس-Karl Marx) العلاقة بين البرجوازيَّة والطبيعة على أنّها علاقة استغلال صرفة تهتمّ بالمنفعة الاقتصاديَّة واستثمار الطبيعة من أجل زيادة الثروة وتراكمها بعيدًا عن أي قِيَم خُلُقيَّة تجاه الطبيعة، فقد تحوّلت ملكيَّة الأرض من ملكيَّة خُلُقية إلى ملكيَّة اقتصاديَّة، حتّى أنّ (ماركس) قد تحدّث عن مفهوم السرقة بوصفه ريعًا؛ إذ يقول: "يمكن أن يعتبر هذا الريع نتاج تلك القوى الطبيعيَّة التي يعير مالك الأرض استخدامها للمزارع، وهو يزيد أو يقلّ تبعًا للمدى المفترض هذه القوى، أو بعبارة أخرى: تبعًا للخصوبة الطبيعيَّة أو المحسِّنة للأرض، إنَّه عمل الطبيعة الذي يبقى بعد استقطاع أو تعويض كل ما يمكن اعتباره من عمل الإنسان"[٢].

ومثال ريع الأرض هذا، الذي يبدو فيه الاستغلال على نحو صريح ومباشر، وإسقاط أي قيمة خُلُقيَّة تجاه الأرض والطبيعة عمومًا، فإنَّ كثيراً من نقّاد البرجوازيَّة، ومنهم (ماركس) أيضًا، قد تحدَّثوا عن العلاقة المضطَّردة بين السيطرة على الطبيعة وبين استعباد الإنسان؛ حيث تمكّنت هذه السيطرة المطلقة على الطبيعة من تحويل الحياة الإنسانيَّة إلى مجرّد قوّة ماديَّة خالية من جميع أشكال الأخلاق والوجدان؛ إذ يرى بعض الباحثين أنَّه: « بالسرعة نفسها التي تسيطر فيها البشريَّة على الطبيعة، يبدو الإنسان مستعبَدًا من قِبَل أناس آخرين أو من جانب نذالته هو، حتّى النور الصافي للعلم يبدو عاجزًا عن الإضاءة إلا على خلفيَّة الجهل المظلمة. إنَّ جميع اختراعاتنا وتقدّمنا تبدو مبلِّدة للحياة الإنسانيَّة، ومحوِّلة إيّاها إلى قوّة ماديَّة»[٣]. على هذا النحو تحوّلت الطبيعة إلى مجرّد سلعة، وهي إذ تصبح كذلك فإنَّها تغدو عارية ومجرّدة من كلّ أخلاق أو منفعة إنسانيَّة بالمعنى الوجداني، ولا يبقى من مفهوم الطبيعة إلا مفهوم الربح

١ - جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي، ص١٠٥.
٢ - كارل ماركس: مخطوطات عام ١٨٤٤ الاقتصاديَّة والفلسفيَّة، ص٣٠
٣ - مارشال بريمان: حداثة التخلف، تجربة الحداثة، ص١١.

والسيطرة، وجعلها أداة إنتاج لازدياد الثروة، وتناقص القِيَم الخُلُقيَّة الطبيعيَّة التي عرفها الإنسان في حالته الطبيعيَّة.

خامسًا: الطبيعة بوصفها مفهومًا خُلُقيًّا في الإسلام.

في مقابل نظرة المنفعة الاقتصاديَّة للطبيعة في الفكر والثقافة الغربيين، يحتفظ مفهوم الطبيعة بمكانته الخُلُقيَّة في الثقافة الإسلاميَّة؛ إذ نجد أنَّ القرآن الكريم جعل الطبيعة وما عليها هبة إلهيَّة وليست وسيلة ماديَّة مجرّدة فقط، بل إنَّ الطبيعة هي من نعمة من نِعم الله، ففي بعض الآيات القرآنيَّة يتَّضح ارتباط مفهوم الطبيعة بمفهوم نعمة الله على عباده: ﴿**وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ * فِيهَا فَٰكِهَةٌ وَٱلنَّخْلُ ذَاتُ ٱلْأَكْمَامِ * وَٱلْحَبُّ ذُو ٱلْعَصْفِ وَٱلرَّيْحَانُ * فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ**﴾ [الرحمن: ١٠-١٣]، توضّح هذه الآيات كيف أنَّ الطبيعة هبة إلهيَّة، وهو ما يستوجب على المسلم أن يشكر نعمة الله عليه، وهذا الشكر هو أوّل موقف خُلُقي تحدّده الآيات القرآنيَّة بين الإنسان والطبيعة، فقد أوجد الله الطبيعة من أجل أن يسخِّرها الإنسان لحياته وعيشه الكريم، ولكن في إطار احترام هذه الطبيعة، والشعور بالامتنان لخالقها، بل إنَّنا نجد في القرآن الكريم أُولى القيم الخُلُقيَّة تجاه الإنتاج الطبيعي، كما هو الأمر في سورة يوسف عندما يرشد النبيّ يوسف عليه السلام الناس إلى كيفيَّة استثمار الطبيعة على نحو يضمن الوجود الإنساني من خلال احترام هبة الطبيعة، عندما يفسّر النبي يوسف عليه السلام طريقة استثمار الطبيعة على نحو خُلُقي، في الآية الثالثة والأربعين وما بعدها، بضرورة الالتزام بقوانين الطبيعة من أجل الحصول على خيراتها؛ حيث نلاحظ تقدير القرآن الكريم للطبيعة من دون أن يجري تغيير مناخها أو التدخّل فيها إلّا وفقًا للقانون الإلهي، كما في الآيات الكريمة: ﴿**قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنۢبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ * ثُمَّ يَأْتِي مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ * ثُمَّ يَأْتِي مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ**﴾ [يوسف: ٤٧-٤٩].

على هذا النحو أنقذ النبي يوسف مصر من المجاعة من خلال التعامل الخُلُقي مع الطبيعة؛ إذ بهذا الطريقة استطاع الشعب المصري في زمن النبي يوسف عليه السلام أن يتجاوز زمن القحط

والمجاعة، في حين نجد أنَّ الأخلاق المعاصرة التي أوجدها الغرب قد أدّت إلى انتشار المجاعة بسبب الاستغلال، وتراكم الثروة في أيدي قليلة، وفي هذا الشأن يقول الشهيد (مطهري): «فلو خصّص خُمس ميزانيات التسلّح العالمي لصالح القطاع الزراعي، أو الثورة الخضراء كما يسمّونها، لانجلى هذا الكرب والهمّ»[١]. وكذلك الأمر في ما يتعلّق بتلوّث البيئة بسبب تحوّل الطبيعة إلى مادّة للاستغلال والإنتاج، وغضّ النظر عن المشكلات التي يستتبعها هذا الاستغلال، والسبب هنا يعود إلى غياب الضوابط الخُلُقيَّة في التعامل مع الطبيعة، وهو ما يشير إليه (مطهري) عندما يقول: «ولا أحسب أنَّ هذا التلوّث لا مفرَّ منه لكونه ضريبة للآلة الصناعيَّة كما يدّعي بعضٌ، بل أحسب أنَّه ناتج عن التصنيع غير الرشيد وغير المتوازن مع حاجة المستهلِك، فالمصنِّعون يغرقون الأسواق بمنتجاتهم التي تزيد عن حاجة الإنسان بمرَّات، وهذا يؤدّي إلى استمرار عمل المصانع، وبالتالي ازدياد مخلّفاتها الضارَّة بالصحَّة والبيئة. والسبب في هذا كلّه الجشع والحرص على الإثراء ولو على حساب حياة البشر»[٢].

والملاحظة التي يأتي عليها (مطهري) تكشف عن فهم خُلُقي للطبيعة، ودور هذا الفهم في ترشيد العلاقة مع الطبيعة، ومحاولة استثمارها بما يخدم الحياة الإنسانيَّة، فقد كرَّم الله الإنسان بالنِعَم الطبيعيَّة التي أنعمها عليه، والتي نجدها في كثير من الآيات القرآنيَّة الكريمة والأحاديث الشريفة.

سادسًا: الطبيعة بين أخلاق المنفعة والتنمية الاجتماعيَّة.

لقد أدَّى مفهوم السيادة والسيطرة على الطبيعة إلى خلخلة العلاقة بين الإنسان والطبيعة في الفكر الغربي، فليست الطبيعة والحال كذلك، إلا مصدرًا من مصادر تراكم الثروة، وهذا يعني أنَّه قد توّجب على الفكر الغربي أن يبحث عن أخلاق تتلاءم مع تراكم الثروة، ولهذا نجد أنَّ الفلاسفة المعاصرين قد تحدَّثوا عن الأخلاق النفعيَّة، وقد ركّز هذا المذهب الفلسفي العام

١ - مرتضى مطهري: فلسفة الأخلاق، ص١٧٨

٢ - مرتضى مطهري: فلسفة الأخلاق ص١٨٠

عــلى أهمّيَّة العلم، وأنَّه هو وحده من يمكنه أن ينقذ البشريَّة، ولهذا فقد اتَّجه التفكير الغربي إلى تحصيل العلم، واتّباعه من أجل الحصول على المنافع الطبيعيَّة واستبعاد الأخلاق نهائيًّا من هذا، وهو أمر انتقده الفلاســفة المســلمون، ومنهم (مرتضى مطهري) الذي رفض هذه النظرة العلميَّة القــاصرة، فالعلم يحتاج إلى الإيمان، وهو ما يعبرّ عنه (مطهري) بالقول: «وهذه بلا شــكّ رؤية قــاصرة، لم تدرك إلا زبد الواقع؛ لأنَّ العلم وحده لن يحقِّق للإنســانيَّة ما تصبوا إليه من ســعادة وطمأنينة بال، فالعلم وإن كان نورًا مقدَّسًــا، لكن لا بدّ من قرنه بالإيمان؛ لأنَّهما توأمان، وإذا ما تجرّد العلم من الإيمان تحوَّل إلى شرّ وفســاد، ولذا ذكرت الأحاديث الإسلاميَّة أنَّ المؤمن أحقّ بالعلم من غيره»[1].

ونلاحظ أنَّ ما يأتي عليه (مطهري) يحقِّق التعاليم الإسلاميَّة في كيفيَّة استخدام العلم، وترشيد هذا الاســتخدام من خلال مراعاة الشروط التي تضعها الثقافة الإسلاميَّة، بهدف تحقيق التوازن بــين العلم والطبيعة، وهذا التوازن هو الذي يقوم على إدراك العلاقة الخُلُقيَّة مع البيئة والطبيعة؛ أي: النظــر دومًا إلى الطبيعة عــلى أنَّها من مخلوقات الله، ولا بدّ مــن التعامل معها ضمن هذه الرؤيــة، فلا يجوز التعامل مــع الطبيعة إلّا من خلال هذا الإطار، فــكلّ شيء مردّه إلى الله، ولا بــدّ من التعامل معه بما أنزل الله من شرائع وقوانين تؤدِّي إلى خلق التوزان الخُلُقي بين المنفعة والاستفادة من جهة، وبين الطبيعة من جهة أخرى، فالأرض من مخلوقات الله، وهو الذي جعلها ذلولاً للإنســان، كما في قوله تعالى: ﴿**هوَ الذى جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُــوا فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ**﴾ [الملك: الآية ١٥]. وكذلك الأمر مع بقيَّة مكوِّنات الطبيعة؛ إذ لا بدّ أن يتبصَّر الإنسان بالمعنى الخُلُقي لوجود هذه المكوِّنات، فالماء والهواء والنبات والحيوان كلّها مســخرة للإنسان بشرط أن يأخذ بالاعتبار أنَّها ليســت ملكًا له، وإنَّما هي مسخَّرة بمنافعها العديدة من أجل أن يعيش الإنسان شروطًا حياتيَّة تتوافق مع مواقفه الخُلُقيَّة منها، وبهذا الطريقة يستطيع أن يصل الإنسان إلى تنمية الحياة الاجتماعيَّة. فعندما يجري تأمين احتياجات الفرد من خــلال المنهج الخُلُقي للتعامــل مع الطبيعة، تكون التنمية الاجتماعيَّــة في طريقها إلى التحقّق

١ - مرتضى مطهري: فلسفة الأخلاق، ص١٨١

والتكامل، وتتحقّق بالتـالي العدالة الاجتماعيَّة التي هي من مقوّمات التنمية الاجتماعيَّة، وهذه العدالة تشـمل ما يمكن أن نطلق عليه العدالة البيئيَّة، أي أن يكون هناك تعاملٌ متوازنٌ مع البيئة والطبيعة، في إطار تحقيق التنمية الاجتماعيَّة، وابتعاد الإنسـان عن الأخلاق بكلّ مجالاتها، بما فيها الأخلاق البيئيَّة، هو الذي أدَّى إلى انهيار المجتمعات، وفي هذا الأمر يقول (مطهري): «إنَّ حصن النفس لا ينفع معه علم أو فلسفة، بل لا بدّ من إيمان راسخ يدكُّه دكًّا، (...) إنَّ الخطأ الذي وقعت فيـه البشريَّة ليس هو اختراعها (الآلة)، كما يقول (توينبـي)، بل الخطأ يكمن في الطمع والحرص اللذين لا حدود لهما»[1]. وبناء على ذلك كلّه، يتَّضح لنا كيف أنَّ الالتزام الإسـلامي بأخلاق البيئة، قد أدَّى إلى خلق تعاضد اجتماعي وخُلُقي مهَّد لنمو المجتمع على أسس خُلُقيَّة ترتكز في ما ترتكز على الأخلاق الطبيعيَّة.

سابعًا: الأرض ومفهوم الاستخلاف في الإسلام

تمثّل الأرض بالمفهوم الإسـلامي ركنًا أساسًا من أركان التنمية المستدامة، وغالبًا ما يجري دراسة مفهوم الأرض من زاويتين أساستين: الزاوية الأُولى، هي التي تأخذ بالاعتبار الاستفادة من مكوِّنات الأرض الزراعيَّة والصناعيَّة، وجعل هذه المكوِّنات جزءًا مُهمًّا من البناء العام للمجتمع الإسلامي واسـتمراره عبر الأجيال، أما الزاوية الأخرى، فهي تلك التي يجري النظر من خلالها إلى الأرض بوصفها أكثر من وسـيلة للتنمية المسـتدامة بل هي غاية لها، وهـذا يعني أنَّ رعاية الأرض وإعمارها قد وجد في الإسـلام على هيئة تنمية مستدامة؛ أي لم يكن هذا التعبير الأخير موجودًا بالمعنى الصريح في الإسلام، إلا على شكل رعاية الأرض وإعمارها، ولهذا نجد أنَّه إذا كانت الرعاية والإعمار المتعلِّقان بالأرض تشمل جميع الناس، فإنَّ على الجميع أن يحافظ على الأرض وأن ينقلهـا من جيل إلى جيل، الأمر الذي تحقّقه التنمية المسـتدامة»[2]. والحديث عن الأرض والاهتمام بها ورعايتها يقودنا بشكل مباشر إلى مفهوم الاستخلاف؛ أي: استخلاف الله

١ - مرتضى مطهري: فلسفة الأخلاق، ص١٨٧

٢ - محمد عبد القادر الفقي: ركائز التنميَّة المستدامة وحمايَّة البيئة في السنة النبويَّة، ص٨

-سبحانه وتعالى- للإنسان في الأرض، ويبدو الاستخلاف هنا شرطًا لتحقيق التنمية المستدامة، فالاستخلاف لغة» مصدر استخلف فلان فلانًا إذا جعله خليفة، ويقال: خلف فلان فلانًا على أهله وماله صار خليفته، وخلَّفته جئت بعده، فخليفة يكون بمعنى فاعل وبمعنى مفعول»[1].

ومفهوم الاستخلاف الذي نتحدَّث عنه هو عين التعريف اللّغوي له؛ حيث يكون الاستخلاف مشتقّ من تنصيب خليفة على الأرض يهتمّ بشؤونها ويرعاها، ويسعى إلى إعمارها»[2]. وجدير بالذكر أنَّ المشرِّع قد استند إلى دليل شرعي عن الاستخلاف وجده في الآية الكريمة التي تنصّ صراحة على ضرورة الاستخلاف، والتي تقول: ﴿**وَإِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قالُوا أَتَجْعَلُ فِيها مَنْ يفْسِدُ فِيها وَيَسْفِكُ الدِّماءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنقَدِّسُ لَكَ قالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تعَلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ .﴿٣١﴾ قالُوا سُبْحانَكَ لا عِلْمَ لَنا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الحَكِيمُ * قالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمائِهِمْ قالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تبْدُونَ وَما كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ * وَإِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبى وَاسْتَكْبَرَ وَكانَ مِنَ الْكافِرِينَ﴿٣٤﴾**﴾ [البقرة: ٣٠-٣٤].

ونلاحظ أنَّ هذه الآيات تدّل على مفهوم الاستخلاف من ناحيتين: الأولى، تتعلّق بالمنطوق الصريح، أي أنَّ دلالة النصّ واضحة، لا يمكن تأويلها أو تغيير معناها؛ إذ إنَّ الله جعل الإنسان خليفة له في الأرض، وهو ما نجده في قوله تعالى: ﴿**إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾. وأمَّا الثانية فهي التي نجدها في دلالة الإشارة النصّيَّة من خلال الآية التي تقول: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها**﴾. والدلالة هنا تفيد بأنَّ تعليم الأسماء لآدم عليه السلام لم يكن عبثًا، بل كان هذا التعليم يهدف إلى مَهمَّة ملقاة على عاتق آدم، وهي أن يصبح خليفة الله في الأرض، وقد استتبع هذا التعليم الأمر الإلهي للملائكة أن يسجدوا لآدم؛ حيث يكون السجود هنا نوعًا من التكريم الإلهي للإنسان وليس عبادة الإنسان، فالعبادة لله وحده، والسجود لله هو سجود عبادة، أمَّا السجود لآدم فهو سجود

١ - أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ: المصباح المنير، ج١، ص١٧٨.
٢ - فاروق أحمد دسوقي: استخلاف الإنسان في الأرض، ص٥.

تكريم"[١]. فالاستخلاف هنا يشير إلى أنَّ الله أوكل مَهمَّة رعاية الأرض، والعمل فيها وإعمارها للإنسان، بهدف تحقيق تنمية مستدامة تُسهم في تطوير جميع أشكال الحياة الإنسانيَّة السياسيَّة والاقتصاديَّة والتعليم والصحة، وبقيَّة مكوِّنات الأرض والاستفادة منها بهدف تحقيق التنمية المستدامة.

ثامنًا: البيئة وأخلاق التنمية المستدامة في الإسلام.

وإذ يتناول الحديث مفهوم الاستخلاف، وجعل الإنسان وصيًّا على الأرض ومكوِّناتها بهدف تحقيق التنمية المستدامة، فإنَّ البحث في المصطلحات الحديثة لمفهوم الأرض يستوجب الإشارة إلى معنى البيئة وكيف نظر إليها الإسلام في نظريَّة الاستخلاف، فالبيئة في اللغة «أصلها من الفعل بوأ، وجميع معاني الفعل يقصد بها الاستقرار والحلول والتمكُّن والرجوع والنزول، فيُقال: باء إلى الشيء، أي رجع، والباءة: النكاح؛ وقد سُمِّي بذلك لأنَّ الرجل يستمكن من أهله، وأصل الباءة المنزل»[٢]. أمَّا البيئة بالمعنى الاصطلاحي، فهي «مجموعة العناصر الحيويَّة، والكيميائيَّة، والفيزيائيَّة التي تحيط بالكائن الحيّ أو بمجموعة من الكائنات الحيَّة وتؤثِّر على وجودها وبقائها»[٣]. وانطلاقًا من ذلك، تكون البيئة جملة الموارد الطبيعيَّة من أرض وهواء وماء ونبات وحيوان، وقد أكَّد القرآن الكريم على ضرورة أن يحافظ المسلم على البيئة وأن يحميها من موقع أنَّ هذه البيئة بعناصرها كافَّة هي نعمة من الله يجب على المسلم أن يشكر الله عليها، فكلّما ازداد شكره ازدادت نعمة الله عليه، وهذا هو معنى الاستخلاف؛ أي: أنَّ الله استخلف الإنسان على النعمة التي يجب عليه أن يحافظ عليها وأن ينظر إليها على أنَّها نوع من الأمانة الإلهيَّة استودعها الله عند الإنسان بوصفه مؤتمنًا عليها»[٤]، ونلاحظ أنَّ هذه الأمانة تُفسرِّ معنى الاستخلاف، كما تُعطي بُعدًا خُلُقيًّا لمفهوم الاستدامة، على عكس ما قالت به الفلسفات الغربيَّة

١ - فاروق أحمد دسوقي: استخلاف الإنسان في الأرض، ص١٠.
٢ - أبو نصر اسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي: تاج اللغة وصحاح العربيَّة، ج١، ص٣٧ مادة (بوأ).
٣ - عبد الحميد شمس الدين: تعريف البيئة.
٤ - عبد الستار أبو غدة: البيئة والحفاظ عليها من منظور إسلامي، ص٥.

الحديثة والمعاصرة، والتي جعلت الأرض والبيئة وسيلة إنتاج وتراكم للربح فقط؛ إذ نجد أنَّ الاهتمام بالبيئة وتطويرها لا يُقصد منه تحقيق الربح فقط، بقدر ما أنَّه واجب على المسلم تجاه البيئة وتجاه مجتمعه، وهو ما نجده في الحديث الشريف في قول رسول الله ﷺ: «ما من مسلم يغرس غرسًا إلا كان ما أكل منه له صدقه»[١]. فالعمل في الأرض بحسب الحديث الشريف لا يحمل طابع الربح فقط، بل إنَّه نوع من الصدقة التي تمتلك بُعدًا إيمانيًّا وخُلُقيًّا بين الإنسان وخالقه، وبين الإنسان والبيئة؛ إذ نجد مثل هذا التأكيد على علاقة الإنسان بالبيئة في الإسلام، في الحديث الشريف الذي يؤكّد على مفهوم الواجب الخُلُقي والإيماني تجاه البيئة، وهو الحديث الذي يقول فيه رسول الله ﷺ: «إن قامت الساعة، وفي يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع ألا تقوم حتّى يغرسها، فليغرسها»[٢]. كما يمكِّننا أن نعثر في المنهج الإسلامي الذي وضعه الإسلام عن طريقة استثمار البيئة واستصلاحها، سبقًا تاريخيًّا جاء به الإسلام قبل نظريَّة العقد الاجتماعي بقرون، فإذا كان (جان جاك روسو) قد تحدَّث عن الملكيَّة الفرديَّة عند استصلاح أرض كما ذكرنا، فإنَّ الإسلام كان قد أشار إلى حقّ الفرد في الأرض التي يعمل عليها، وهو ما ورد في حديث الرسول الكريم ﷺ الذي يقول: «من أعمر أرضًا ليست لأحد فهو أحقّ بها»[٣]. ويوضّح هذا الحديث حق الملكيَّة وعلاقته بالعمل بالأرض شرط أن لا تكون مملوكة لأحد آخر، وفي هذا يسبق الإسلام فلاسفة العقد الاجتماعي بقرون طويلة من الزمن، هذا مضافًا إلى أنَّ الإسلام قد نادى بضرورة التعامل الخُلُقي مع موارد البيئة؛ حيث رفض الإسلام الإسراف والتبذير في هذه الموارد حرصًا على تحقيق التنمية المستدامة ضمن شروط خُلُقيَّة، فقد نهى الرسول الكريم ﷺ عن الإسراف، ولو كان الإنسان على نهر جارٍ، فقد روي أنَّ النبي ﷺ: «مَرّ بسعد وهو يتوضَّأ فقال: ما هذا السرف يا سعد؟ قال: أفي الوضوء سرف؟ قال: نعم، وإن كنت على نهر جار»[٤]. نلاحظ أنَّ استثمار البيئة في الإسلام من أجل تحقيق التنمية المستدامة، ركّز على الربط بين

١ - محمد بن اسماعيل البخاري: صحيح البخاري، ح١٥٥٣.
٢ - أحمد بن حنبل: المسند، ح١٢٩٢٥.
٣ - محمد بن اسماعيل البخاري: صحيح البخاري، ح١٥٥٣.
٤ - أحمد بن حنبل: المسند، ح٧٠٦٥؛ أبو عبد لله محمد بن يزيد القزويني: سنن ابن ماجة، ح٤٢٥.

الأخلاق واستغلال الموارد بما يضمن خلق بيئة خُلُقيَّة بالدرجة نفسها التي تكون فيها هذه البيئة موردًا اقتصاديًّا، وهو ما يميّز الإسلام عن نظريَّات الغرب التي جعلت من البيئة وسيلة للربح فقط.

تاسعًا: الواجب الروحي وحماية البيئة في الإسلام.

لعلّ تركيز الإسلام على دور البيئة في التنمية المستدامة، فرض علاقة روحيَّة وخُلُقيَّة مع البيئة، فما دامت البيئة هي المنطلق الأساس للتنمية المستدامة، فقد توجَّب على المسلم أن يحافظ على البيئة من منطلق شرعي صاغه الإسلام؛ حيث لا يكون هناك تفريط أو إفساد للبيئة، وقد أدَّى هذا المنطلق الشرعي إلى جعل حماية البيئة مسؤوليَّة اجتماعيَّة عامة، وهو ما يشير إليه باحثون عندما ينظـرون إلى البيئة والحفاظ عليها على أنَّها نوع من حمايتها من التفريط والإفسـاد؛ إذ «العنصر الأسـاس في التنمية المسـتدامة هو الاسـتغلال الأمثل لموارد البيئة من غير إفراط أو تفريط أو إفسـاد لها»[١]. فالعلاقة مع البيئة لا بدّ أن تحكمها القِيَـم الروحيَّة والخُلُقية قبل القِيَم الإيمانيَّة، إذ نجد أنَّ الإسـلام قد أشـار إلى القيمة الروحيَّة لهذه العلاقة عندما طالب باسـتبعاد الأذى من أي نوع تجاه مكوِّنات البيئة، وفي هذا يقول الرسـول الكريم ﷺ في حديثه الشريف عن علاقة الإنسـان بالطريـق، إنَّ أهم واجب روحي وخُلُقي هو إماطـة الأذى؛ إذ يقول الحديث الشريف صراحـة «إماطة الأذى عن الطريق صدقة»[٢]. إنَّ الإيمـان لا تكتمل قِيَمه الروحيَّة والإيمانيَّة إلاّ من خلال المحافظة على البيئة من الأضرار وأشكال الأذى، وهنا أيضًا نقف على مفهوم روحي للبيئة يتجاوز مفاهيم الفلسفة الغربيَّة، التي استبعدت هذا المفهوم لصالح مفهوم الربح والخسارة وتراكم الثروة، فالبيئـة نعمة إلهيَّة لا بدّ من صونها والحفاظ عليها ضمن منطق القاعدة الشرعيَّة التي تقول: «لا ضرر ولا ضرار»[٣]. وكثيرة هي النصوص القرآنيَّة والأحاديث الشريفة التي تحضّ على الواجب الروحي الذي يجب أن يتَّسم فيه الإنسان، والذي من خلاله يمكنه أن يحافظ على

١ - نعيمة يحياوي، فضيلة عاقلي: التنميَّة المسـتدامة والمسـؤوليَّة الاجتماعيَّة من منظور إسـلامي، ص٦.

٢ - محمد بن اسماعيل البخاري: صحيح البخاري، ج٣، ص١٣٣.

٣ - طلال مشعل: وسائل المحافظة على البيئة في الإسلام ومحاربة التلوث.

البيئة بوصفها نعمة من نِعم الله عليه، كقوله تعالى: ﴿**هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ**﴾ [هود: ٦١]. ولعلّ التأكيد على حفظ البيئة من خلال الواجبات الروحيَّة في الإسلام هو أيضًا تأكيد على حفظ النفس، هنا أيضًا تتجاوز الفلسفة الإسلاميَّة ما جاءت به الفلسفة الغربيَّة بعد الإسلام بقرون؛ إذ الحفاظ على البيئة هو حفاظ للنفس وعفَّتها؛ إذ إنَّ هذه المحافظة تقي الإنسان من التلوّث والأمراض، وقد شكّل ذلك مقصدًا أساسًا من مقاصد الشرع الإسلاميّ، "فالبيئة الملوَّثة تعود على من يعيش فيها بالأمراض العامَّة المهلكة التي تصل إلى حـدّ الوباء، ومعلوم أنَّ حفظ النفوس من أعظم مقاصد الشرع، والمحافظة على البيئة وسيلته، فيكون كذلك من جملة مقاصد الشرع"[1]. تتجّه الفلسفة الإسلاميَّة بمنابعها؛ أي: القرآن الكريم والحديث الشريف نحو تأكيد المفهوم الروحيّ للتعامل مع البيئة، والحفاظ عليها، فنجد أنَّ هذه الفلسـفة قد أتت على عناصر مُهمَّة تجاوزت المفاهيم الغربيَّة، فالبيئة ليست فقط وسـيلة إنتاج مادّي، والتنمية المسـتدامة لا تحقِّق مطلبها إلّا إذا جـرى الربط بين القيم الروحيَّة والخُلُقيَّة كما صوّرها الإسلام، وكما أتينا عليها في هذا البحث.

خاتمة

يمكن القول إنَّ التركيز على العقد الخلقي مع الطبيعة في الفلسـفة الإسلاميَّة، كما رأيناها في التشريـع والفقه والنصوص القرآنيَّـة، هو المقصد الأكثر أهميَّة في علاقة الإنسـان مع الطبيعة، وأنَّ هـذه العلاقة لا بدّ أن تظلّ في حيِّز احترام البيئـة وتبجيلها، بوصفها نعمة إلهيَّة أنعم بها الله على الإنسـان، وجعله خليفة عليها، والاستخلاف هنا يعني أن يحافظ الإنسان على البيئة بهدف الحفـاظ على القيم الروحيَّة والخُلُقيَّة، أكثر منه الحفاظ على البيئة بوصفها مصدرَ الربح وتراكم الثروة، وهذا أمر يميّز الفلسـفة الإسلاميَّة عن الفلسـفة الغربيَّة خصوصًا في عصورها الحديثة؛ حيث حضَّت هذه الفلسـفة على اسـتغلال البيئـة والطبيعة وجعلهما مصـدرًا للصراع والتناحر

١ - عبد الستار أبو غدة: البيئة والحفاظ عليها من منظور إسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي، ص٥

الطبقي، ما دام النظر إلى الطبيعة قد اقتصر على النظرة الماديَّة المجرّدة وجعلها؛ أي جعل الطبيعة مخلوقًا إنسـانيًّا وليس نعمة إلهيَّة كما هو الحال في الإسلام، فغياب النظرة الخُلُقيَّة الروحيَّة في الفلسفة الغربيَّة قد جعل المجتمعات الخاضعة لهذه الفلسفة تعاني من تهميش وإفقار لجماعات وشرائح واسعة أخذت تعيش حالة خواء روحي وفقر مادّي، في حين نجد أنَّ الفلسفة الإسلاميَّة تجاه البيئة والطبيعة قد نحت منحى آخر تمامًا عندما ربطت بين التنمية المستدامة المعتمدة على الطبيعة ومواردها وبين القيم الإيمانيَّة بما فيها من عناصر روحيَّة وخُلُقيَّة.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- أبو نصر اسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي: تاج اللغة وصحاح العربيَّة: تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- أحمد بن علي الفيومي المقرئ: المصباح المنير، ط١، مكتبة لبنان، ١٩٨٧.
- محمد بن اسماعيل البخاري: صحيح البخاري، ترجمة: محمد زهير ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.
- أندريه كريسون: روسو: حياته فلسفته منتخبات، ط٤، دار النشر عويدات، المحرر، بيروت، لبنان، ١٩٨٨.
- جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة: عبد العزيز لبيب، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط١، ٢٠١١.
- جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي، ط١، ترجمة: عبد العزيز لبيب، دار المعارف، بيروت، لبنان، ٢٠١١.
- جان جاك روسو: مقالات في العلوم والفنون في الاقتصاد السياسي في أصل اللغات، ترجمة: جلال الدين سعيد، محمد محجوب، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ٢٠١٧.
- جان جاك روسو: في أصل التفاوت بين الناس، ت: بولس غانم، اللجنة اللبنانيَّة لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٧٢.
- جون كوتنغهام: العقلانيَّة، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، لا ط، ١٩٣٣.
- أبو عبد لله محمد بن يزيد القزويني: فضل العلماء والحث على طلب العلم - تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، محمَّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط١،

١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م

- أحمد بن حنبل أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني: المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠١م.
- الشيخ مرتضى المطهري: فلسفة الأخلاق، ترجمة: الشيخ وجيه المسبح، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط١، بيروت، ١٤٢١هـ.
- مسلم النيشابوري: صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا ط، لا ت.
- طلال مشعل: وسائل المحافظة على البيئة في الإسلام ومحاربة التلوث على الرابط التالي: /com.https://mawdoo٣
- عبد الحميد شمس الدين: تعريف البيئة على الموقع التالي: /com.https://mawdoo٣
- عبد الستار أبو غدة: البيئة والحفاظ عليها من منظور إسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي، الإمارات، ٢٠٠٧.
- عبد الستار أبو غدة: البيئة والحفاظ عليها من منظور إسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي، إمارة الشارقة، الإمارات العربيَّة المتحدة، لا ت.
- فاروق أحمد دسوقي: استخلاف الإنسان في الأرض، دار الدعوة للطباعة، الإسكندريَّة، لا ت.
- كارل ماركس: مخطوطات عام ١٨٤٤ الاقتصاديَّة والفلسفيَّة، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، مجلة الحوليات الألمانيَّة الفرنسيَّة، ١٨٨٤.
- مارشال بريمان. حداثة التخلف، تجربة الحداثة، ترجمة: فاضل جتكر، دار كنعان للنشر والدراسات، ط١، دمشق، ١٩٩٣.
- محمد عبد القادر الفقي: ركائز التنمية المستدامة وحمايَّة البيئة في السنة النبويَّة، الندوة العلميَّة الدوليَّة الثالثة للحديث الشريف، لا ت.
- محمد علي عبد المعطي: الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعيَّة، الاسكندريَّة، مصر، ١٩٩٣.

■ نعيمة يحياوي، وفضيلة عاقلي: التنمية المستدامة والمسؤوليَّة الاجتماعيَّة من منظور إسلامي، كليَّة العلوم الاقتصاديَّة والتجاريَّة، جامعة الحاج الخضر باتنة، لا ت.

المَشروعُ المَهدَويُّ والعدالة البيئيَّة:
نَحوَ رؤيةٍ كونيَّةٍ للانسِجامِ بينَ الإنسانِ والكون

السيد هشام حسن مرتضى[1]

ملخّص

يتناول هذا البحث الأزمة البيئيَّة بوصفها أزمة روحيَّة ورؤيويَّة قبل أنْ تكون تقنيَّة أو اقتصاديَّة؛ إذ فَقَدَ الإنسان الحديث علاقته القدسيَّة بالطبيعة، فحوّلها من موطن توازن وكرم إلى مورد للاستغلال. ينطلق البحث من تشخيص الاضطرابات البيئيَّة الناتجة عن الأنشطة البشريَّة، كالتلوث، والاحتباس الحراري، وفقدان التنوُّع الحيوي، ليرى أنَّها نتاج نموذج تنموي غير مستدام، يقوم على الجشع والاستهلاك المفرط. ويقارن بين واقع الظلم البيئي العالمي—حيث تتحمَّل الدول الفقيرة أعباء التلوّث الذي تنتجه الدول الغنيَّة—وبين الرؤية القرآنيَّة والروحيَّة التي يقدّمها المشروع المَهدَوي، باعتباره نموذجًا إلهيًّا لإعادة الانسجام بين الإنسان والكون.

فدولة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف ليست مشروعًا سياسيًّا فحسب، بل إصلاحًا بيئيًّا كونيًّا شاملًا، تُستعاد فيه توازنات الأرض، وتتحقَّق العدالة البيئيَّة والاجتماعيَّة معًا؛ إذ تصبح الطبيعة شريكًا في الخير، لا موضوعًا للاستغلال. ويدعو البحث إلى تجديد العلاقة الروحيَّة مع الكون، واستلهام الرؤية المَهدَوية لبناء وعي بيئي إنساني، يُصلح الأرض من خلال إصلاح الإنسان نفسه.

الكلمات المفتاحية: العدالة البيئيَّة، المشروع المَهدَوي، الإنسان والكون، الإصلاح الكوني، الخلافة الإلهيَّة، الأزمة البيئيَّة، الانسجام الوجودي.

١ - أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلميَّة في لبنان، وباحث في المجالات الدينيَّة والتاريخيَّة والفلسفيَّة.

Mahdist Project, Environmental Justice
toward Cosmic Vision of Harmony between Humanity, Universe

alsayed Hisham Hasan Murtada[1]

Abstract:

This research approaches the environmental crisis as a spiritual and worldview crisis before it is a technical or economic one. The modern humanity has lost its sacred relationship with nature, transforming it from a realm of balance and generosity into a resource for exploitation. The research begins by diagnosing environmental disturbances caused by human activities, such as pollution, global warming, and the loss of biodiversity, and argues that these are the result of an unsustainable development model based on greed and excessive consumption. It compares the reality of global environmental injustice, where poorer countries bear the burden of pollution produced by wealthier nations, with the Qur'anic and spiritual vision offered by the Mahdist project, which is presented as a divine model for restoring harmony between humanity and the universe.

The state of Imam Mahdi (may Allah hasten his reappearance) is not merely a political project, but a comprehensive cosmic environmental reform through which the balance of the earth is restored and environmental and social justice are achieved together. In this vision, nature becomes a partner in goodness rather than an object of exploitation. The research calls for renewing the spiritual relationship with the universe and drawing inspiration from the Mahdist vision to build a humane environmental consciousness that reforms the earth through the reform of the human being himself.

Keywords:

Environmental Justice, Mahdist Project, Humanity and the Universe, Cosmic Reform, Divine Caliphate, Environmental Crisis, Existential Harmony.

1 - Professor of postgraduate studies at the Lebanese Hawza (Islamic seminary), researcher in religious, historical, and philosophical fields.

مقدِّمة

إنَّ الأزمة البيئيَّة التي يعيشها عالمنا اليوم ليست مجرَّد أزمة تقنيَّة أو اقتصاديَّة يمكن معالجتها بترقيعات سطحيَّة. إنَّها في جوهرها أزمة رؤية، وأزمة علاقة، وأزمة روح.

لقد كتبت هذه الصفحات وفي خلدي سؤال مُلحّ: كيف وصلنا إلى هذه الحال؟ وكيف أصبحنا نعامل بيتنا الكبير - هذا الكوكب الذي يستضيفنا - كما لو كان فندقًا نستغلّه ثمَّ نرحل؟ وكيف استطعنا أنْ ننسى أنَّنا جزء من نسيج هذا الكون، لا أسياد عليه؟

لطالما نَظَرتْ الحضارات القديمة إلى الطبيعة على أنَّها أمٌّ حنون، أو معلِّم حكيم، أو هبة مقدَّسة. أمَّا نحن في عصرنا الحديث، فقد حوَّلناها إلى مخزن للموارد نستغلّه، أو سلَّة نفايات نلقي فيها فضلاتنا. لقد قطعنا تلك الصلة الروحيَّة التي كانت تربط أسلافنا بالأرض، والسماء، والماء، والهواء.

لذلك سنستهدي في هذه الرحلة، وعبر هذه السطور بتراثنا الحضاري الغني، وبما يقدِّمه المشروع المَهدَوي من رؤية شاملة للعلاقة بين الإنسان والكون. لا لأنَّنا نبحث عن حلول في الماضي، بل لأنَّنا نعتقد أنَّ في تراثنا الحكيم ما يمكن أنْ يضيء لنا طريق المستقبل، بل لأنَّ المشروع المَهدَوي هو المستقبل الذي تنتظره البشريَّة.

وكلامنا هذا ليس مجرَّد بحث علمي، بل هو دعوة إلى حوار.. حوار مع الذات أوَّلًا، ثمَّ مع الآخرين. وهو محاولة لإعادة وصل ما انقطع، وجبر ما انكسر في علاقتنا مع العالم من حولنا.

إنَّ دولة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف أو دولة آل محمد عليهم السلام ليست مجرَّد دولة دينيَّة بالمعنى التقليدي،

بل هي نموذج إلهي فريد لإصلاح الأرض والإنسان معًا؛ إذ لم تعرف البشريَّة في تاريخها دولة حظيت بالدعم الإلهي المطلق والدائم، كما تحظى به هذه الدولة المباركة. فالقوى الكونيَّة والطبيعيَّة والروحيَّة جميعها تكون في خدمتها، كما ورد عن الأئمَّة الأطهار أنَّ الملائكة ستكون فرقة دائمة من جيشها، وأنَّ القوى الطبيعيَّة مُسخَّرة للإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف، تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ [القصص: ٥].

ففي ظلّ هذه الدولة، لا يكون الإصلاح مقتصرًا على البنية السياسيَّة أو الاجتماعيَّة، بل يمتدُّ ليشمل الكون بأسره؛ إذ تتحوَّل الأرض والسماء إلى منظومة متناسقة تعمل بانسجام تامّ لتحقيق العدالة الشاملة. وقد أكّد الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله والأئمَّة الكرام عليهم السلام أنَّ الأرض في عهد الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف ستخرج كلَّ كنوزها ونفائسها ونباتها، وأنَّ السماء ستنزل كلّ قطرها وبركاتها. فذلك عرض عملي لبركات الحكم الإلهي الأمثل، وتصحيح شامل للمفاهيم الخاطئة التي ربطت الحكم الديني بالتسلّط أو الحرمان.

هذا الانفتاح الكوني الذي تشهده دولة الإمام هو في جوهره إصلاح بيئي شامل؛ إذ تستعيد الطبيعة توازنها المفقود، وتتحقَّق العدالة في توزيع خيراتها، فلا فساد في الأرض ولا في البحر، ولا ظلمة تغطي وجه الطبيعة، بعد أنْ طهّرها المهدي عجل الله فرجه الشريف من رجس الظالمين الذين أفسدوا فيها. ويعبّر الإمام جعفر الصادق عليه السلام عن هذا الانسجام الكوني بقوله: «إن المؤمن في زمن الإمام المهدي وهو في المشرق ليرى أخاه الذي في المغرب، وكذا الذي في المغرب يرى أخاه الذي في المشرق».[1]

وفي حديث آخر عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «يرضى عنه ساكن السماء وساكن الأرض، ولا تدع السماء من قطرها شيئا إلا صبَّته، ولا الأرض من نباتها شيئًا إلا أخرجته، حتى تتمنَّى الأحياء الأموات».[2]

تشير هذه النصوص إلى اتّحاد الأرض والإنسان في منظومة واحدة؛ حيث تزول الحواجز

١ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج٥٢، ص٣٩١، ح٢١٣.
٢ - علي بن طاووس: التشريف بالمنن في التعريف بالفتن المعروف بالملاحم والفتن، ص١٤٦، باب ١٤٦، ح١٧٥.

الماديَّة والمعرفيَّة، ويصبح الكون شـفَّافًا في تعامله مع الإنسـان، وكأنَّ الوجود كلَّه قد اسـتعاد وظيفته الأصليَّة في خدمة الحقّ والخير.

ومن ملامح هذا الإصلاح البيئيّ الشامل أنَّ السماء تعطي كلَّ قطرها ومائها، وأنَّ الأرض تخرج كلَّ كنوزها ونفائسها ونباتها، فلا يبقى في الطبيعة ما هو معطَّل أو مكنون عن الإنسان. كما رُوي عن الإمام الرضا عليه السلام:

«إذا قام قائمنا، يأمر الله الملائكة بالسـلام على المؤمنين، والجلوس معهم في مجالسهم... ومن المؤمنين من يسـير في السـحاب، ومنهم من يسير مع الملائكة مشـيًا، ومنهم من يتحاكم الملائكـة إليه».[1] وفي هذا تجسـيد لتحوُّل العلاقة بين الإنسـان والطبيعة إلى علاقة انسـجام وتكامل، لا علاقة صراع أو استغلال، فالمؤمن يصبح في هذه المرحلة مكرَّمًا حتى على الملائكة، والملائكة نفسها تصبح جزءًا من عمليَّة إعمار الأرض وإصلاحها.

كـما يتحقَّق في عهد الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف تـوازن بيئي لم تعرفه البشريَّة من قبل، فلا حيوان يفترس آخر، ولا سموم، ولا فساد في البر أو البحر. وقد ورد عن الإمام الحسن عليه السلام واصفًا زمان المهدي عجل الله فرجه الشريف:

«يدين لـه عرض البلاد وطولها، ولا يبقى كافر إلا آمن به، ولا طالح إلا صلح، وتصطلح في ملكه السباع»،[2] ورُوي أيضًا أنَّ الذئب سيرعى مع الغنم كأنَّه كلبها الحارس.

إنَّها حالة من الانسجام المطلق بين بني البشر وبين الكائنات جميعًا؛ حيث يصبح الكون كلّه حديقة عدل وسلام، ويعمّ الوفاق بين الإنسان والطبيعة. فكلّ الكائنات تستجيب لمنطق العدل الإلهي؛ لأنَّ الدعوة في عهد الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف سماويَّة لا أرضيَّة.

وهكذا تتحوَّل الأرض إلى نموذج للسـكينة والخصب والجمال، وتتحقَّق فيها العدالة البيئيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة معًا، فلا محتاج ولا مظلوم ولا مُفسِد. فالذهب والفضَّة لا يعدّان عدًّا، بـل «يُهالان هيلًا»، ولا يجد العاملون على الزكاة محتاجًـا يقبلها؛ لأنَّ الجميع في رخاء وكفاية تامَّة، كما تواترت الأحاديث النبويَّة في ذلك.

---

١ - محمد بن جرير الطبري: دلائل الإمامة، ص٤٥٥، ح٤٣٤/٣٨.

٢ - أحمد بن علي الطبرسي: الاحتجاج، ج٢، ص١٢.

إنَّ دولة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف ليست فقط دولة عدلٍ بين البشر، بل هي دولة عدلٍ كوني، تُعيد التوازن إلى الطبيعة بعد أنْ أرهقها الإنسان بظلمه، وتعيد للأرض خصوبتها، وللسماء نقاءها، وللكائنات سكينتها. إنَّها الدولة التي يتحقق فيها وعد الله بالأرض الطيبة، وتُرفع فيها مظاهر التلوث والظلم والفساد، وتستعيد الخليقة بكاملها صفاءها الأوَّل.

فالإصلاح في عهد الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف هو إصلاح بيئي كوني شامل، يطهِّر الأرض من آثار الظلم، ويقيم نظامًا منسجمًا بين الإنسان والوجود، وبين المادَّة والروح، وبين الأرض والسماء، ليكون كلُّ شيء شاهدًا على تحقق إرادة الله في قوله تعالى:

﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [القصص: ٥].

فالأرض نفسها تُبعث من جديد، خضراء نقيَّة، شاهدة على عدل الله، وكرم آل محمد عليهم السلام.

هذه معالم الدولة المَهدَوية، لكن، ما هو الواقع اليوم؟ وما مدى انسجام السياسات والممارسات البيئيَّة على المستوى العام والخاصّ مع معالم الدولة المَهدَوية المنشودة؟ وكيف نعيد اكتشاف أنفسنا في مرايا العصر الحاضر؟

هذا السؤال الذي يخطر في البال لدى تأمُّل أحوال عالمنا، هو ما نحاول استقصاءه عبر فصول هذا المقال. إنَّه رحلة فكريَّة وشعوريَّة تبحث عن جذور الأزمة البيئيَّة التي يعيشها كوكبنا، لا في التقنيَّات والاقتصادات فحسب، بل في أغوار النفس البشريَّة ومساراتها الروحيَّة.

يبدأ هذا المقال من حيث ينتهي كثيرون - من تشخيص الواقع المرير الذي أوصلتنا إليه أنماط عيشنا. فنحاول أوَّلاً أنْ نكشف النقاب عن «الاضطرابات البيئيَّة» بوصفها أعراضًا لمرض أعمق في رؤيتنا للوجود. لكن التشخيص وحده لا يكفي، لذا ننطلق ثانيًا إلى رحاب «العدالة البيئيَّة» سعيًا نحو إنصاف للأرض وسكّانها.

لكنَّ العدالة المجرَّدة قد تبقى حبرًا على ورق ما لم تستند إلى مرتكزات روحيَّة راسخة، وهنا نتحوَّل ثالثًا لنوضِّح ملامح «المشروع المَهدَوي» بوصفه رؤية كونيَّة تضع الإنسان في مكانه الطبيعي، خليفةً وحارسًا، لا مستغلاًّ ومهيمنًا.

ولا يكتفي المقال بالرؤى، بل ينتقل إلى التطبيقات، فنقدّم رابعًا نماذج عمليَّة لـ «ترجمة القِيَم إلى ممارسات»، ثمَّ نغوص إلى الأعماق، لنصل إلى «الجذور الخُلقيَّة والروحانيَّة» التي تغذّي

تلك الرؤى وتقويها.

وأخيرًا، يختتم المقال رحلته بدعوة عمليَّة إلى «تعزيز العلاقة المستدامة» بالرؤية المَهدَوية، التي تجمع بين الأساس العقدي والابتكارات الحضاريَّة، وبين نداء الضمير ومتطلِّبات العصر.

كما أنَّ هذه الفصول ليست فصولاً منفصلة، بل هي حلقات متَّصلة في سلسلة واحدة، تبدأ من الواقع المادِّي لتصل إلى الأعماق الروحيَّة، ثمَّ تعود إلى التطبيقات العمليَّة. إنَّها محاولة لنسج خيط ناظم بين القيم والممارسات، وبين الغايات والوسائل، وبين الإنسان والكون.

إنَّ هذا المقال لا يخاطب العقل فقط، بل يخاطب القلب والضمير معًا. وهو لا يقدم قوالب جاهزة بقدر ما يفتح أبوابًا للتأمل وإعادة النظر. فالأزمة البيئيَّة في نهاية المطاف ليست أزمة طبيعة، بل هي أزمة إنسان - إنسان نسي موقعه في الكون، وغفل عن رسالته في الوجود.

فلعلّنا نشعل نبراسًا يضيء الطريق لقلوب تتوق إلى الانسجام مع الكون، وعقول تبحث عن الحكمة في زمن الجشع المادِّي، وأيدي تبني ما تعلنه الألسن، ونفوس تدرك أنَّ إصلاح الأرض يبدأ من إصلاح القلب.

أوّلًا: الاضطرابات البيئيَّة: تداعيات الأنشطة البشريَّة على النظام الطبيعي للأرض

لطالما كانت الأرض نظامًا متوازنًا بدقَّة، تدور فيه عناصر الطبيعة في حلقة متناغمة تضمن استمرار الحياة. لكنَّ هذا التوازن الدقيق أصبح اليوم على حافَّة الهاوية؛ حيث تشكَّل الأنشطة البشريَّة مصدرًا رئيسًا للاضطرابات البيئيَّة، التي تهدِّد استقرار الكوكب بأسره. لقد تجاوز تأثير الإنسان مرحلة كونه مجرَّد عامل طبيعي ليصبح القوَّة المهيمنة في تشكيل وجه الأرض، ما خلق أزمة بيئيَّة غير مسبوقة في تاريخها.

الاحتباس الحراري أبرز مظاهر هذه الاضطرابات. فبفعل حرق الوقود الأحفوري، وإزالة الغابات، ارتفعت تركيزات غازات الدفيئة في الغلاف الجوي إلى مستويات قياسيَّة، ما أدَّى إلى ارتفاع درجات الحرارة العالميَّة، وذوبان الجليد القطبي، وارتفاع منسوب البحار، وتكرار الظواهر الجويَّة المتطرِّفة.

أمّا الأنشطة الصناعيَّة، ووسائل النقل، فتطلق كمِّيات هائلة من الملوِّثات في الهواء، ما يؤدِّي إلى تدهور جودة الهواء، وتشكيل خطر مباشر على صحَّة الإنسان والأنظمة البيئيَّة. كما يسهم تلوُّث الهواء في تكون الأمطار الحمضيَّة التي تدمِّر الغابات والمسطَّحات المائيَّة.

وقد أدَّى تدمير الموائل الطبيعيَّة من خلال إزالة الغابات، والتحضُّر، والزراعة المكثَّفة، مضافًا إلى الصيد الجائر والتلوّث، وإلى تسريع وتيرة الانقراض. ففقدان التنوّع البيولوجي يضعف مرونة الأنظمة البيئيَّة، ويقوِّض خدماتها الأساس، مثل تلقيح المحاصيل، وتنقية المياه.

كذلك أدَّى تسرّب الملوِّثات الكيميائيَّة من الصناعة والزراعة إلى الأنهار والمحيطات والطبقات الجوفيَّة، إلى أخطار على صحَّة الإنسان والحياة المائيَّة. كما أدّت الممارسات الزراعيَّة غير المستدامة إلى تدهور التربة وتصحُّرها، ما يفقد الأرض قدرتها الإنتاجيَّة.

١- الجذور العميقة للأزمة: نموذج تنموي غير مستدام

لا يمكن فهم هذه الاضطرابات بمعزل عن النموذج الاقتصادي والاجتماعي السائد. فالنموّ الاقتصادي القائم على الاستهلاك المفرط للموارد، والاعتماد الشديد على الطاقة الأحفوريَّة، والثقافة الاستهلاكيَّة، تشكّل جميعها المحرِّك الأساس للتدهور البيئي. لقد تخطَّت البصمة البيئيَّة للإنسان قدرة الأرض على التّجدّد؛ حيث نستهلك موارد أكثر مما يمكن للكوكب أنْ ينتجه في عام واحد.

إنَّ هذه الاضطرابات لا تعمل بمعزل عن بعضها بعضًا، بل هي مترابطة ومعقَّدة. فظاهرة الاحتباس الحراري، على سبيل المثال، تؤدّي إلى تغيّر أنماط هطول الأمطار، ما يؤثِّر على توفّر المياه العذبة والإنتاجيَّة الزراعيَّة. كما أنَّ ارتفاع حرارة المحيطات، وزيادة حموضتها تدمّر الشُعَب المرجانيَّة، التي تمثِّل موطنًا لربع الكائنات البحريَّة. هذه التداعيات المتسلسلة تخلق حلقة مفرغة من التدهور، تهدّد الأمن الغذائي والمائي، وتزيد من حدَّة النزاعات، وتؤدِّي إلى نزوح جماعي للسكّان.

هذه الاضطرابات البيئيَّة الناتجة عن الأنشطة البشريَّة ليست قَدَرًا محتومًا، بل هي نتيجة خيارات جمعيَّة. لقد وصلنا إلى مفترق تاريخي يتطلَّب منَّا إعادة تعريف علاقتنا مع الطبيعة. إنَّ

المواجهة الفعَّالة لهذه الأزمة ليست مسؤوليَّة الحكومات والمؤسَّسات فقط، بل هي مسؤوليَّة مشتركة تقع على عاتق كلّ فرد منَّا. فمن خلال تبنّي رؤية جديدة تقدِّر الاستدامة، وتدرك أنَّ صحَّة الإنسان ورفاهيَّته مرتبطان ارتباطًا وثيقًا بصحَّة الكوكب، يمكننا بناء مستقبل لا نعيش فيه على الأرض فحسب، بل نتعايش معها في وئام وتوازن.

٢- قضيَّة البيئة: منظور عالمي للصراع من أجل التغيير والإصلاح

تمثَّل البيئيَّة واحدة من أهم القضايا العابرة للحدود في عصرنا؛ حيث تجسِّد المبدأ القائل إنَّ جميع البشر، بغضّ النظر عن عرقهم أو جنسيَّتهم أو وضعهم الاقتصادي، يستحقّون العيش في بيئة صحيَّة وآمنة، والمشاركة المتساوية في صنع القرارات التي تؤثِّر على صحَّتهم وبيئتهم. لكنَّ الواقع العالمي يكشف عن فجوات صارخة في تحقيق هذا المبدأ، ما يحوِّل القضيَّة البيئيَّة من مجرَّد مفهوم نظري إلى حركة عالميَّة، تطالب بالتغيير والإصلاح.

٣- جوهر المفهوم: أكثر من مجرَّد تلوّث

لا تقتصر القضيَّة البيئيَّة فقط على مشكلة توزيع المخاطر البيئيَّة (مثل التلوّث ومكبّات النفايات)، بل تشمل أيضًا الوصول العادل إلى الموارد البيئيَّة الإيجابيَّة (كالماء النظيف، والطاقة، والمساحات الخضراء). تتعامل القضيَّة البيئيَّة في صميمها، مع كيفيَّة تراكم العبء البيئي على الفئات الأكثر هشاشة - الفقراء، والأقلِّيات العرقيَّة، والمجتمعات المهمَّشة - بينما تتركز الفوائد غالبًا في يد فئة قليلة.

ثانيًا: المظاهر العالميَّة للظلم البيئي

على المستوى العالمي، تتجلَّى أوجه الأزمة البيئيَّة في مشاهد عدَّة:

١- الفجوة الشمال-الجنوب:

ربما يكون هذا هو أبرز تجلِّيات الظلم البيئي عالميًّا. فالدول الصناعيَّة الكبرى (الشمال) التي

استفادت تاريخيًّا من الثورة الصناعيَّة، وتسبَّبت في الجزء الأكبر من انبعاثات غازات الدفيئة، هي الأقلّ معانـاة من آثار تغيّر المناخ المباشرة. في المقابل، تتحمَّل الدول النامية (الجنوب) - التي سـاهمت بأقلّ قدر في الأزمة - العبء الأكبر من تداعياتهـا، مثل الجفاف والفيضانات وارتفاع منسوب البحر، دون أنْ تملك الموارد الكافية للتكيّف.

٢- استخراج الموارد والاستعمار الجديد:

تسـتمرّ الشركات متعدِّدة الجنسـيَّات في اسـتنزاف الموارد الطبيعيَّة (مثـل النفط والمعادن والأخشاب) من دول الجنوب، تاركة وراءها تلوّثًا وتدهورًا بيئيًّا تطال آثاره المجتمعات المحليَّة، التي نادرًا ما تسـتمتع بالثروة من مواردها. تُوصف هذه الديناميكيَّة غالبًا بأنَّها اسـتمرار لأشكال الاستعمار الاقتصادي والبيئي.

٣- النفايات السامَّة والعولمة:

أصبحت دول العالم النامي وجهة للنفايات الإلكترونيَّة والخطرة من الدول المتقدِّمة، في ممارسة يطلق عليها «الإرهاب البيئي». يجري التخلُّص من هذه النفايات في أفقر المجتمعات؛ حيث تكون القوانين البيئيَّة أضعف، وتفتقر آليَّات الرقابة الفعَّالة، ما يؤدِّي إلى تسـميم البشر والأراضي.

٤- اللاجئون البيئيون:

يهـدِّد تغـيُّر المناخ، والتدهور البيئي سـبل عيش الملايين، لا سـيِّما في المناطق السـاحليَّة والزراعيَّـة الهشَّـة. يخلق هذا موجات نزوح جديـدة لـ «اللاجئين البيئيِّـين» الذين لا يتمتَّعون بالحماية القانونيَّة الكافية بموجب القانون الدولي، وتتردَّد الدول الغنيَّة في استقبالهم، ما يخلق أزمة إنسانيَّة وخُلُقيَّة.

٥- التحدِّيات الهيكليَّة: جذور الأزمة

هذه المظاهر من الظلم ليسـت حوادث معزولة، بل هي نتاج أنظمة هيكليَّة أعمق، توضِّحها

العناصر الآتية:

أ-عدم التماثل في القوَّة:

تفاوض غير متكافئ بين دول قويَّة وشركات عملاقة من جهة، ودول ومجتمعات محليَّة فقيرة من جهة أخرى.

ب- العولمة الاقتصاديَّة:

نماذج التجارة والاستثمار التي تفضِّل تدفُّق رأس المال والأرباح إلى الشمال، بينما تدفع بالتكاليف البيئيَّة والاجتماعيَّة إلى الجنوب.

ج-الفجوة التكنولوجيَّة:

صعوبة حصول الدول النامية على التكنولوجيَّات النظيفة بأسعار معقولة، ما يبقيها حبيسة نماذج تنمويَّة ملوِّثة.

ثالثًا: المشروع المَهدَوي وتجديد العهد الكوني:

نحو علاقة تكامليَّة بين الإنسان والطبيعة

ليست القضيَّة البيئيَّة قضيَّة هامشيَّة، بل هي البُعد الاجتماعي والخُلُقي للأزمة البيئيَّة العالميَّة. إنَّها تُسائِلُنا: من يدفع الثمن؟ ومن يجني الثمار؟ وفي واقع يتَّجه نحو مزيد من الترابط، لا يمكن أنْ يكون هناك أمن بيئي حقيقي دون تحقيق عدالة بيئيَّة. لن يُبنى المستقبل المستدام الذي نطمح إليه على أسس من الظلم والتهميش، بل على مبادئ الإنصاف والتضامن العالمي؛ حيث نعترف بأنَّ مصيرنا جميعًا - في الشمال والجنوب - مرتبط بمصير كوكب واحد.

وفي خضم هذا الواقع البيئي العالمي الذي يهدِّد استقرار الكوكب، وفي ظلِّ الغياب الواضح للعدالة البيئيَّة؛ حيث يبدو الإنسان قوَّة مدمِّرة، تستنزف موارد الأرض وتخلّ بتوازناتها، تبرز الحاجة إلى نموذج روحي وجوهري، لإعادة تعريف العلاقة بين الإنسان والطبيعة.

وهنا يبرز المشروع المَهدَوي الذي يقدِّم رؤية عميقة ومثاليَّة لهذه العلاقة، لا باعتبارها مسألة ثانويَّة، بل جزءًا جوهريًّا من تحقيق العدالة الشاملة على الأرض.

١- الأسس العقديَّة لهذا المشروع: الإنسان خليفة الله في أرضه

تنبع الرؤية المَهدَوية من مفهوم أساس في الإسلام، وهو «الخلافة»؛ حيث جعل الله الإنسان خليفة في الأرض ليعمرها، لا ليفسدها. لكنَّ هذه الخلافة شُوِّهت عبر التاريخ بفعل الظلم والجهل.

يقول ربُّنا سبحانه: ﴿**وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إنى أعلم ما لا تعلمون**﴾ [البقرة: ٣٠].

وتقريب الاستدلال بهذه الآية، هو أنَّ الخلافة عن الله - تعالى - في أرضه تستلزم بإطلاقها جواز تصرُّف الإنسان فيها تكوينًا بالإحياء والإنماء، وتشريعًا بالحكومة عليها. وقد فرَّع الله - تعالى - جواز الحكم لداود عليه السلام في أرضه أنْ جعله خليفة، فقال: ﴿**يا داود إنَّا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحقّ**﴾ [ص: ٢٦]، فيظهر من الآية الشريفة أنَّه لولا خلافته عن الله - تعالى – لما استحقَّ أنْ يحكم في الأرض.

وقال - تعالى -: ﴿**...هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها...**﴾ [هود: ٦١]، وعمران الأرض إنمَّا يكون بإحيائها وعمرانها تكوينًا، وبإجراء العدل فيها تشريعًا. فتشمل الآية للحكومة العادلة أيضًا. ولذا قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ساعة إمام عدل أفضل من عبادة سبعين سنة، وحَدٌّ يقام لله في الأرض أفضل من مطر أربعين صباحا»[1].

هذا مضافا إلى أنَّ العمران التكويني لا يحصل عادة إلا في ظلّ نظام العدل والحكومة الصالحة، الحافظة للحقوق، والمانعة عن الإفساد.

قال تعالى: ﴿**ولو أنَّ أهل القرى آمنوا واتَّقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض...**﴾ [الأعراف: ٩٦]. ومعناه لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم، من غير كدٍّ، ولا تعب، ولا شقاء، ولا عناء، أو لكانوا في الخير، كما يقول القائل: هو في الخير من فرقه إلى قدمه.

---

١ - محمد بن الحسن الحر العاملي: تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج ١٨، ص٣٠٨، ح٥.

إذًا، في عصر الظهور، يعيد الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف تأسيس هذه الخلافة وفقًا للأصل الإلهي، ما يعني إعادة بناء العلاقة بين الإنسان والطبيعة على أساس من المسؤوليَّة والرعاية (الأمانة)، وليس الهيمنة والاستغلال. ولذا، فإنَّ مظاهر تحقيق التوازن البيئي في الحكومة المَهدَوية تنعكس على الشكل الآتي:

أ- إحياء الأرض وإصلاحها:

تذكر الروايات أنَّ الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف «يُظهر من الأرض بركاتها»، فلا تبقى أرض إلا وأخرجت نباتها. وهذا لا يعني معجزة خارقة فحسب، بل هو نتاج حتمي لانتظام العلاقة بين الإنسان والطبيعة. عندما يزول الظلم والجشع، وتُوزَّع الثروات بعدل، ويُوجَّه العمل العلمي والعملي لخدمة الحياة لا لتدميرها، تبدأ الأرض باستعادة عافيتها، وتظهر خيراتها الكامنة.

فقد روى (أبو سعيد الخدري) عن النبي صلى الله عليه وآله، أنَّه قال: "تنعم أُمَّتي في زمن المهدي نعمة لم ينعموا مثلها قط، ترسل السماء عليهم مدرارًا، ولا تدع الأرض شيئًا من النبات إلا أخرجته، والمال كدوس، يقوم الرجل يقول: يا مهدي أعطني، فيقول: خذ".[1]

ب- العدالة ضابط للاستهلاك:

يركِّز المشروع المَهدَوي على تحقيق العدالة الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة، والتي تنعكس مباشرة على البيئة. فقد روى (ابن طاووس) في الملاحم والفتن، فقال: «يبلغ من ردِّ المهدي المظالم حتى لو كان تحت ضرس إنسان شيء، انتزعه حتى يردّه»[2].

فالثقافة الاستهلاكيَّة المسرفة والجشع الذي يميّز النظام الاقتصادي الحالي، والاستغلال الاستعماري، وشريعة الغاب التي تسود في النظام العالمي، والتي تعدّ المحرّك الرئيس للتدهور البيئي، ستُستبدل باقتصاد قائم على العدل، والكفاية، والاكتفاء، والقناعة.

---

١ - علي بن طاووس: التشريف بالمنن في التعريف بالفتن المعروف بالملاحم والفتن، ص١٤٩، باب١٥٣، ح١٨٢.

٢ - علي بن طاووس: التشريف بالمنن في التعريف بالفتن المعروف بالملاحم والفتن، ص١٤٣، باب١٤١، ح١٦٩.

ج- العلم في خدمة النظام الطبيعي:

سيكون عصر الظهور عصر ازدهار العلم الحقيقي، ولكن علمٍ منضبط بالحكمة والقِيَم الخُلُقيَّة. لن يكون العلم أداة لاستغلال الطبيعة وتسخيرها لمصالح فئة قليلة، بل سيكون وسيلة لفهم أسرار الكون وقوانينه، والتعاون معها. سيتحوَّل الإنسان من «مستغِلّ» للنظام البيئي إلى «منظِّم» له؛ حيث يستخدم المعرفة لتعزيز التنوّع البيولوجي، وضمان استدامة الموارد.

يقول الإمام الباقر عليه السلام: "إذا قام قائمنا عليه السلام وضع يده على رؤوس العباد، فجمع بها عقولهم، وكملت بها أحلامهم".[1] أي زاد الله في دماغهم، فأكمل شعورهم وفكرهم بقدرته الكاملة.

هذا الجمع للعقول يعني إعادة توجيه الفطرة الإنسانيَّة والذكاء البشري من المنافسة المدمِّرة إلى الحكمة العمليَّة، والتعاون المبدع.

د- الطبيعة شاهدة على الخالق:

في الرؤية الإسلاميَّة، الطبيعة ليست مادَّة صمَّاء، بل هي «آية» من آيات الله، تنطق بعظمته. وفي العصر المَهدَوي، يعم هذا الوعي بين الناس، فيتعاملون مع الطبيعة بقدسيَّة وإجلال، لا بوصفها سلعة استهلاكيَّة، بل تصبح حمايَة البيئة تعبيراً عن العبادة والشكر للخالق، وتدميرها يشكِّل انتهاكًا لأمانة الاستخلاف. وسوف يتَّسع هذا الوعي ليشمل الحيوان. فقد روى (ابن طاووس) في الملاحم والفتن عن النبي صلى الله عليه وآله أنَّه قال: «إذا نزل عيسى بن مريم وقتل الدجَّال تمتَّعوا حتى تحيوا ليلة طلوع الشمس من مغربها، وحتى تمتعوا بعد خروج الدجَّال أربعين سنة، لا يموت أحد ولا يمرض، ويقول الرجل لغنمه ولدوابِّه: اذهبوا فارعوا في مكان كذا وكذا، وتعالوا ساعة كذا وكذا، وتمرّ الماشية بين الزرعين؛ لا تأكل منه سنبلة، ولا تكسر بظلفها عودًا، والحيَّات والعقارب ظاهرة لا تؤذي أحدًا ولا يؤذيها أحد، والسبع على أبواب الدور تستطعم لا تؤذي أحدًا، ويأخذ الرجل الصاع أو المدّ من القمح أو الشعير، فيبذره على وجه الأرض بلا حراث ولا كراب، فيدخل المدّ الواحد سبعمئة مدّ».[2]

---

١ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج ١، ص ٢٥، ح٢١.

٢ - علي بن طاووس: التشريف بالمنن في التعريف بالفتن المعروف بالملاحم والفتن، ص٢٠٣، باب ٢٠٥، ح٢٩١.

٢-الانتقال من الرؤية إلى الممارسة: دروس للحاضر

والسؤال الآن: كيف يمكن لهذه الرؤية المستقبليّة أنْ تؤثِّر على سلوكنا اليوم؟

أ- الضمير البيئي

■ **تربية الضمير البيئي:**

إنَّ الضمير البيئي في الإسلام ليس وعيا خُلُقيًّا مجرَّدًا، بل هو جزء من الوعي التوحيدي الذي يرى في كلّ كائن أثرًا لله سبحانه، وفي كلِّ مخلوق حقًّا له على الإنسان.

والإنسان المَهدَوي يؤمن بأنَّ ظهور المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف ليس فقط حدثًا روحيًّا أو سياسيًّا، بل هو تحوُّل كوني شامل يعيد الانسجام إلى العلاقة بين الإنسان والطبيعة. وهذه الصورة لا تعبرِّ عن معجزة خارقة فحسب، بل عن نموذج تربوي للضمير البيئي؛ فالإنسان حين يزول عنه الجور الداخلي، تزول آثار الجور الخارجي، وتعود الطبيعة إلى صفائها، كأنَّ الإصلاح الاجتماعي والبيئي وجهان لعملة واحدة.

■ **الضمير البيئي مسار تمهيدي للظهور:**

في الثقافة المَهدَويَّة، ينظر إلى الإعداد للظهور بوصفه مشروعًا لإصلاح الذات والعالم.

ومن ثَمَّ، فإنَّ تربية الضمير البيئي تعدَ جزءًا من عمليَّة التمهيد؛ لأنَّها تعيد الإنسان إلى موقع (الخليفة الأمين)، الذي يحفظ الأرض، ويصون مواردها، ويعامل المخلوقات برحمة.

ليس الوعي البيئي هنا مجرَّد سلوك حضاري معاصر، بل تعبير عن انتظار مسؤول؛ إذ إنَّ من ينتظر حكومة العدل الإلهي، لا يمكن أنْ يعيش في فوضى بيئيَّة، أو يسهم في تلويث الأرض التي ستطهَّر بعد الظهور.

فقد روى (الكليني) عن الإمام الصادق عليه السلام أنَّه قال: "عليك بتقوى الله، والورع، والاجتهاد، وصدق الحديث، وأداء الأمانة، وحسن الخُلق، وحسن الجوار، وكونوا دعاة إلى أنفسكم بغير ألسنتكم، وكونوا زينًا، ولا تكونوا شينًا..."[1]

---

١ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج٢، ص٧٧، باب الورع، ح٩.

وتربية الضمير البيئي هي من أوضح مصاديق الدعوة الصامتة؛ لأنَّ حفظ البيئة ترجمة عمليَّة لقِيَم العدالة، وحسن الخُلق، والرحمة التي يدعو إليها الإسلام.

■ **من الوعي الفردي إلى الوعي الكوني**

لا يتوقَّف الضمير البيئي المَهدَوي عند حدود الفرد، بل يوسِّع مداركه حتى يحتضن الكون كلِّه. فكلّ ذرَّة في الوجود تشارك في التسبيح الإلهي: ﴿**وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم**﴾ [الإسراء: ٤٤].

ومن يدرك هذه الحقيقة لا يستطيع أنْ يلوِّث بحرًا، أو يقطع شجرة، أو يسيء إلى كائن حيّ؛ لأنَّ كلَّ شيء حيّ يذكر الله تعالى.

وعندئذ يصبح احترام البيئة جزءًا من الولاء الإيماني، الذي يمهِّد لعصر السلام الكوني المَهدَوي.

■ **التربيَّة العمليَّة للضمير البيئي:**

تتطلَّب تربية الضمير البيئي منهجًا متكاملاً يشمل:

- **التنشئة الروحيَّة:** عبر ترسيخ فكرة أنَّ الأرض أمانة، وأنَّ تلويثها معصية.
- **القدوة العمليَّة:** عبر سلوك إسلامي مسؤول في الاستهلاك، والنظافة، والزراعة، والطاقة.
- **المناهج التعليميَّة:** دمج المفاهيم البيئيَّة في المناهج الدينيَّة، وربطها بمبدأ الخلافة الإلهيَّة.
- **العمل الجماعي:** إنشاء مبادرات مجتمعيَّة بيئيَّة تحمل روح الانتظار المَهدَوي، كحملات التشجير، أو تنظيف الأحياء باسم «العدل البيئي».

ومن هنا، فإنَّ تربية الضمير البيئي ليس مشروعًا ثانويًّا، بل هي خطوة جوهريَّة في طريق بناء المشروع المَهدَوي القادم. إنَّها تربية تنطلق من الإيمان بأنَّ الأرض ستُعاد إلى طهارتها الأولى، وأنَّ الإنسان مدعو لأنْ يكون شريكًا في هذا التطهير لا عائقًا أمامه؛ فالإصلاح الذي يبدأ من

الداخل – من ضمير الإنسان – هو القادر على إنقاذ الخارج - البيئة والطبيعة- ليصدق فينا قول الله تعالى: ﴿**إنَّ الله لا يغيّر ما بقوم حتَّى يغيّروا ما بأنفسهم**﴾ [الرعد: ١١].

وحين يتكامل الضمير البيئي مع الوعي المَهدَوي، يصبح انتظار المُخلِّص فعلاً يوميًّا؛ نزرع شجرة فننتظر، ونحافظ على نهر فننتظر، ونصلح الأرض فنمهِّد لعصر العدل والسلام.

ب- النضال البيئي

■ **النضال من أجل الإصلاح البيئي:**

إنَّ النضال من أجل الإصلاح البيئي لا يقلّ أهميَّة عن أيّ شكل من أشكال الجهاد؛ لأنَّه يسعى الى استعادة التوازن بين الإنسان والأرض، وبين القوَّة والرحمة، وبين الحقّ والمصلحة.

في الرؤية الإسلاميَّة المَهدَوية، لا ينفصل هذا النضال عن حركة التاريخ الكبرى نحو العدل الإلهي الشامل، الذي يتحقَّق بظهور الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف. فكلّ مقاومة للظلم، سواء على الإنسان أم على الطبيعة، هي خطوة في طريق التمهيد لذلك العصر الموعود، الذي تتصالح فيه الأرض مع ساكنيها.

ليست البيئة إطارًا خارجيًّا لحياة الإنسان، بل هي جزء من نسيجه الوجودي. وعندما تنتهك حقوق الطبيعة، تنتهك ضمنيًّا حقوق الإنسان نفسه؛ لأنَّ كليهما خُلقا من أصل واحد.

﴿**هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها**﴾ [هود: ٦١].

الإصلاح البيئي هو صورة من صور العدالة، والعمل على كشف الممارسات الظالمة التي تستغلّ الطبيعة وتُهمِّش المجتمعات الفقيرة، هو جزء من تهيئة الأرضيَّة للإصلاح الشامل الذي يحقِّقه الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف.

■ **إعادة تعريف التقدُّم:**

تشكِّك الرؤية المَهدَوية في النموذج السائد للتقدُّم القائم على النمو المادي غير النهائي، وتقترح بديلاً قائمًا على التنمية الروحيَّة والخُلُقيَّة والبيئيَّة المتوازنة.

لا يقدِّم المشروع المَهدَوي حلولاً تقنيَّة للأزمة البيئيَّة فحسب، بل يقدِّم مقوِّمًا أعمق؛ علاجًا

للـروح البشريَّـة. فهو يرى أنَّ الخلـل في العلاقة مع الطبيعة هو انعـكاس لخلل في العلاقة مع الخالق ومع الذات. عندما يصلح الإنسـان نفسـه، ويحكم بالعدل، ويعيد اكتشاف دوره بصفته خليفة الله في أرضه، فإنَّ النظام الطبيعي من حوله يسـتجيب حتـمًا، وتعود العلاقة إلى حالتها الأصليَّة من التناغم والتكامل.

في ذلك اليوم، لن يكون الإنسـان حارسًـا للطبيعة فحسـب، بل شريكًا لهـا في تحقيق غاية الوجود؛ عبادة الله وعمار الكون.

رابعًا: من الرؤية إلى الواقع: ترجمة القِيَم المَهدَوية إلى ممارسـات بيئيَّة مستدامة

الرؤيـة المَهدَويـة تقدم ما يمكن تسـميته «إيكولوجيا مقدَّسـة»؛ حيث تصبـح حماية البيئة شكلاً من أشكال العبادة، والعناية بالطبيعة تعبيراً عن الشكر للخالق. ليست المسألة مجرَّد إنقاذ للكوكب من أزمة ماديَّة، بل هي اسـتعادة لنسق وجودي سـليم؛ حيث يعود الإنسان إلى فطرته بوصفه مستخلَفًا في الأرض، وراعيًا لها، وشاكرًا لنِعَمِها، ومتعاونًا معها في تحقيق غاية الوجود.

في هذه الرؤية، تصير البيئة ليسـت مجرَّد مورد نستهلكه، بل هي مَدرسة نتعلَّم منها، ومسجد نعبد فيه، وشريك نتعاون معه. وهذه هي أعلى درجات العلاقة بين الإنسان والطبيعة، حين تصير الأخلاق والروحانيَّة أساسًا للعمران.

لكن كيف يمكن ترجمة هذه الرؤية الفلسـفيَّة والدينيَّة إلى ممارسات عمليَّة قابلة للتطبيق في عالمنا المعاصر؟

١- الأساس الروحاني: استعادة البُعد الغَيبي في العلاقة مع الطبيعة

منذ أنْ انقطع الإنسان عن السماء، فَقَدَتْ الطبيعة صوتها. وصارت الأرض عنده مادَّةً صمّاء، والغابة مجرَّد أخشاب، والبحر مساحة للاستثمار، والهواء رقمًا في تقارير التلوّث. تراجع الحسّ الغَيبـي الذي كان يمـلأ الوجود، وغابت النظرة التي تـرى في كلّ شيء إشراقًا إلهيًّا. لقد تحوَّل الكون من «آية» إلى «مورد»، ومن مظهرٍ للغيب إلى أداةٍ للمنفعة. ومع هذا التحوُّل، بدأ الإنسان

يخسر نفسه بقدر ما أخضع الطبيعة.

لكنّ في أعماق الوعي الديني — وخصوصًا في التصوّر الإسلامي المَهدَوي — ما يزال هناك خيـط نور يذكّرنا بأنَّ العالم ليس مجرَّد كتلة ماديَّة، بل هو نَفَسٌ من أنفاس الخلق، يتردّد فيه ذكر الله في كل ذرةٍ منه. فالقرآن لا يكتفي بوصف الطبيعة من حيث كونها مشهدًا خارجيًّا، بل يدعونا إلى قراءتها بوصفها «كتابًا ثانيًا» يُتلى بغير لسان:

﴿**وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم**﴾ [الإسراء: ٤٤].

في هذا التسبيح الصامت تكمن الحقيقة الكبرى: ليست الطبيعة مخلوقة فحسب، بل هي ذاكرة الغَيب، كلّ ورقة فيها تذكّر بالخالق، وكلّ نجم فيها يسـبّح باسـمٍ من أسمائه. وعندما يغيب هذا الإدراك من قلب الإنسان، تصبح علاقته بالعالم علاقة استهلاكٍ واستغلال، لا علاقة محبةٍ ومعرفة.

اسـتعادة البُعد الروحي الغَيبي في علاقتنا مع الطبيعة، لا تعني الانفصال عن العلم أو رفض التقنيَّـة، بل تعني إعادة ترتيب المنظور؛ أنْ نرى في العلـم طريقًا إلى فهم جمال الخلق، لا إلى الهيمنة عليه، وأنْ نحيا في الأرض كما يحيا الزاهد في محرابه؛ يأخذ منها بقدر حاجته، ويشكرها كما يشـكر الله الذي أودع فيها الحياة. فالإيمان الحقّ لا يُقصي المادَّة، بل يكشـف عمقها؛ إذ يرى فيها تجلّيًا للغيب، لا حجابًا عنه.

حين كان الأنبياء والأولياء يسـيرون في الأرض، لم يكونـوا يرونها مجرَّد مسرحٍ للابتلاء، بل حضرةً للقاء. كانوا يعيشون في تناغمٍ بين الحضور الطبيعي والحضور الإلهي، حتى يصبح النظر في الشـجرة تأمُّلًا في الحكمة، والتأمُّل في النهر اسـتماعًا للذكر، والنظر إلى السـماء نوعًا من الصلاة. من هنا، قال الأولياء «ما رأيت شـيئًا إلا ورأيت الله فيه»، لا بمعنى الحلول أو الاتحاد، بل بمعنى أنَّ الوجود كلّه مرآة تنعكس فيها أنوار الخالق على مقادير قابلياتها.

إنّ هذا النمط من الرؤية يعيد إلى الطبيعة قدسـيتها، لا بالأسـطورة، بل بالحقيقة؛ لأنَّها عودة إلى الوعي الأوَّل الذي فُطر عليه الإنسـان قبل أن يُعكر صفوه التشييءُ المادِّي. ومن ثَمَّ فإنَّ كلَّ مشروعٍ إنساني يهدف إلى استعادة التوازن البيئي لن ينجح إلا إذا استعاد الإنسان أوَّلًا هذا الشعور القدسي؛ لأنَّ اليد التي تلوِّث الأرض هي ذاتها اليد التي نسيت الله في خلقه.

لقد كانت الأرض، في وجدان المؤمن، بيتًا لله قبل أنْ تكون موطنًا للبشر. وحين يفقد الإنسان

هذا الإحســاس، يصبح كلّ ما يفعله ضدّ الطبيعة فعــلاً ضدّ ذاته. لذلك، فإنّ الإصلاح البيئي لا يبدأ من سنّ القوانين، ولا من تطوير التقنيَّة فحسب، بل من بعث الروح في علاقتنا بالعالم، ومن إعادة المعنى إلى الأشياء، ومن الإصغاء إلى ذلك التسبيح الخفي الذي يملأ الوجود.

وحين يستعيد الإنســان هذه الرؤية، تنفتح أمامه أبواب السلام الداخلي؛ لأنَّ من يرى الله في الأشياء لا يستطيع أنْ يفســد فيها. بل يصبح حارسًا للخلق، ومؤتمنًا على الجمال، ومشاركًا في حفظ التوازن الذي أراده الله للكون. عندئذٍ يعود الوجود كلّه إلى مقامه الأول: محرابًا كبيراً تُقام فيــه الصلاة بغير كلمات، ويغدو النظر إلى الشــجرة، أو إلى الغيمــة، أو إلى وجه طفل، لونًا من العبادة الخاشعة. عندها يمكن للإنسان أنْ يقول بطمأنينةٍ عارفة:

ما رأيت شيئًا إلا ورأيت الله فيه.

٢- المبادئ الخُلقيَّة: من الفرد إلى النظام الشامل

تقوم الرؤية المَهدَوية على جملة من المبادئ الخُلُقيَّة التي تنعكس مباشرة على العلاقة مع البيئة:

أ- مبدأ العدالة الشاملة:

لا تقتصر العدالة في المنظور المَهدَوي على العلاقات البشريَّة، بل تمتدُّ لتشــمل العلاقة مع الكائنات الأخرى والأجيال القادمة. فالظلم البيئي هو شكل من أشكال الظلم المرفوض. وهذا يعني توزيعًا عادلاً للموارد الطبيعيَّة، وعدم تحميل الأجيال القادمة تبعات استهلاكنا الجائر.

ب- مبدأ القصد والاعتدال:

في واقع يقوده منطق الاســتهلاك المسرف، تقدِّم الرؤية المَهدَوية قيمة «الكفاية» و«القناعة». يقول الإمام علي عليه السلام: «القناعة مال لا ينفد».[1] هذا المبدأ الخُلُقي هو أعظم ضابط للاستهلاك البشري، وأقوى علاج للجشع الذي يقف وراء الاستنزاف البيئي.

---

١ - محمد بن الحسين (الشريف الرضي): نهج البلاغة، ج٤، ص١٤، باب المختار من حكم أمير المؤمنين عليه السلام.

ج- مبدأ المسؤوليَّة المتّسعة:

لا تقف المسـؤوليَّة في الرؤيـة المَهدَوية عند حدود الـذات أو المجتمع المحدود، بل تمتدّ لتصبح مسؤوليَّة كونيَّة. فالإنسان مسؤول عن «إصلاح الأرض»، وعن «الرعاية» الصحيحة لها. هذه المسؤوليَّة تجعل من حماية البيئة واجبًا دينيًّا وخُلُقيًّا قبل أنْ يكون خيارًا سياسيًّا.

د- مبدأ التعاون بدلًا من التنافس:

تحـوِّل الرؤية الماديَّة الحديثة العلاقة مع الطبيعة إلى صراع من أجل البقاء والاسـتغلال. أمَّا الرؤية المَهدَوية فتقوم على منطق «التعاون» مع قوانين الطبيعة، و«التكامل» مع أنظمتها. فالإنسان ليس سيِّدًا على الطبيعة، بل شريكًا حكيمًا فيها.

٣- انعكاسات هذه الرؤية على الواقع البيئي

عندما تتحوَّل هذه المبادئ إلى واقع عملي في عصر الظهور، فإنَّها تنتج:

أ- اقتصاد الرحمة:

يسـتبدل الاقتصاد الجشع باقتصاد يراعي حقوق الأجيال القادمة والكائنات الأخرى. تصبح التنمية «مستدامة»، تخدم الإنسان والطبيعة معًا.

ب- تكنولوجيا متواضعة:

لا تتحوَّل التكنولوجيا إلى أداة هيمنة على الطبيعة، بل إلى وسيلة لفهم أسرارها والتعاون معها. تكنولوجيا تخدم الحياة بدلًا أنْ تهددها.

ج. مجتمع الامتنان:

مجتمع يعيش ثقافة «الشـكر» للنِّعَم الطبيعيَّة، بدلًا من ثقافة «الاستهلاك» المسعور. فيصبح الامتنان دافعًا للحفاظ على النِّعَم لا لإهدارها.

د- حضارة الجمال:

لا تقتصر حضارة على الكفاءة الماديَّة، بـل ترعى «الجمال» في العلاقة مع الطبيعة. ويصبح العمران فنًّا ينسجم مع المشهد الطبيعي، ولا يصادمه.

خاتمة

في نهايـة هذه الرحلة، يتَّضح أنَّ النظر إلى الطبيعة بما هي أمانة إلهيَّة في أعناقنا، يفرض على الإنسـان سلوكًا وجوديًّا مختلفًا جذريًّا عمَّا هو سائد اليوم. فليست حماية البيئة خيارًا ثانويًّا بين خيارات الحياة، بل هي التزام خُلُقي وجداني قبل أنْ يكون قانونًا أو نظامًا. إنَّها مسـؤوليَّة العبد تجاه آثار ربِّه، وتجسيد عملي لمعنى الخلافة في الأرض.

إنَّ السلوك الإنساني الذي ننشده، ينبغي أنْ ينبع من يقين داخلي بأنَّ إصلاح الأرض جزء من إصلاح النفس. فكما نحرص على طهارة قلوبنا، يجب أنْ نحرص على طهارة أنهارنا. وكما ننقِّي أرواحنا من الأدران، يجب أنْ ننقِّي هواءنا من الأوثان. إنَّها معركة واحدة على جبهتين متلاقيتين: جبهة القلب وجبهة الأرض.

لقـد آن الأوان لنتعلَّـم لغـة جديـدة في حوارنا مع الكون، لغـة لا تقوم على منطق السـيطرة والاستغلال، بل على منطق الحوار والتكامل. وأنْ نستمع لصوت البحر قبل أن نعبث بشواطئه، وأنْ ننصت لحكمة الجبل قبل أنْ نشـقّ جنباته. فالطبيعة ليست عدمًا صامتًا، بل هي كائن ناطق بآيات البقاء والوجود.

إنَّ المسؤوليَّة التي نحملها لا تقتصر على جيلنا الحاضر، بل تمتدّ إلى الأجيال القادمة التي لها علينا حقوق مثلما لنا حقوق. إنَّ التراث الطبيعي الذي ورثناه عن أسـلافنا ليس ملكًا لنا وحدنا، بـل هو ودعة في أيدينا لأبنائنا وأحفادنا. فمن الظلم البيّن أنْ نسـتهلك كلَّ شيء اليوم، ولا نترك لهم شيئًا لغد.

إنَّ طريق التغيير يبدأ من الخطوات الصغيرة التي لا نسـتهين بها. فكلّ نقلة روحيَّة، وكل قرار يومي، وكل كلمة توعويَّة، هي لبنة في صرح العلاقة الجديدة بين الإنسان والطبيعة. عندما نختار

سلعة أقل تلويثًا، أو نقتصد في استهلاك الماء، أو نحافظ على شجرة، فإنَّنا نكتب بكلمات أفعالنا فصلاً جديدًا من فصول الرحمة بالكون، ونخطو خطوة في طريق التمهيد للدولة المَهدَوية العادلة.

إنَّ الحلول التقنيَّة وحدها عاجزة عن إنقاذ ما يمكن إنقاذه، ما لم ترافقها تربية روحيَّة تعيد للإنسان توازنه المفقود. فكما أنَّ الجسد المريض يحتاج إلى علاج، فإنَّ الروح الغافلة تحتاج إلى تذكير. تذكير بأنَّنا جزء من كلٍّ كبير، وأنَّ سعادتنا الحقيقيَّة ليست في امتلاك الأشياء، بل في فهم أسرار الوجود.

وأخيرا، إنَّ حماية البيئة ليست شعارًا نرفعه، بل هي منهج حياة نعيشه. هي التزام ديني وواجب إنساني وضرورة وجوديَّة. فلنعمل معًا على أنْ نكون جيلاً ممهِّدًا يُذكَر بالخير، لا لأنَّه كان الأكثر غنى أو تطوّرًا، بل لأنَّه كان الأكثر حكمة ورحمة بهذا الكوكب الذي استودعنا الله إياه.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي: الاحتجاج، السيد محمد باقر الخرسان، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف، لا ط، ١٩٦٦م.
- علي بن موسى بن جعفر بن طاووس: التشريف بالمنن في التعريف بالفتن المعروف بالملاحم والفتن، مؤسسة صاحب الامر عجل الله فرجه الشريف، قم، ط١، ١٤١٦هـ.
- محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت لبنان، ط٢، ١٩٨٣م.
- محمد بن الحسين بن موسى الموسوي الهاشمي القرشي: نهج البلاغة، الشيخ محمد عبده، دار الذخائر، قم، ط١، ١٤١٢ه.
- محمد بن جرير بن رستم الطبري الصغير: دلائل الإمامة، قسم الدراسات الإسلاميَّة في مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، مؤسسة البعثة، قم، ط١، ١٤١٣هـ.ق.
- محمد بن الحسن الحر العاملي: وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط٢، ١٤١٤هـ.ق.
- محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي: الكافي، علي أكبر الغفاري، دار الكتب الاسلاميَّة، طهران، ط٥، ١٣٦٣ ش.

دراسات وبحوث:

(الأفغاني) ونقدُ الماديَّة الغربيَّة

د. محمود كيشانه[1]

ملخّص

يتناول هذا البحث موقف جمال الدين (الأفغاني) من الماديّة، في المذاهب الغربيّة قديمًا وحديثًا، مبيّنًا أوجه النقد التي وجّهها هذا المُصلِح الإسلامي إليها، خاصةً أنّ الرجل كان مهمومًا بقضية الوحدة الإسلامية، ومحاولاً أنْ يستحث الأُمّة للخروج من نفق التدهور الحضاري، ولن يكون ذلك إلا بالاتجاه الصحيح نحو العلم، وليس من خلال الاتجاه إلى المذاهب الماديَّة والإلحاديَّة الهدامّة، مؤكّدًا على أهمّية الدين بوصفه أساسًا حضاريًّا بجوار العلم.

ويرتكز البحث في محاور عدّة: موقف (الأفغاني) من الحضارة الغربيَّة، هل هو موقف سلبي منها أم موقف إيجابي؟ ونقد الماديَّة الغربيَّة والعوامل التي من أجلها نقدها الأفغاني، وعلى أي شيء يقوم المذهب المادي؟ كما يستعرض البحث المذهب المادي الإلحادي في العصر القديم، خاصة عند ديمقريطس وأبيقور وغيرهما، مرورًا بالمذهب المادي في العصر الحديث خاصة عند داروين ونظريته التي لها أبعاد مدمّرة إنسانيًّا وعلميًّا وخُلُقيًّا، وصولاً إلى نقد جمال الدين (الأفغاني) للمذهب المادي الحديث.

الكلمات المفتاحية: الأفغاني، الماديَّة الغربيَّة، المذهب المادي القديم، المذهب المادي الحديث، الدهريَّة، الإلحاد، داروين، نظرية التطور.

١ - كاتب وباحث مصري.

Studies and Research

Al-Afghani
Critique of Western Materialism

Dr. Mahmoud Kishaneh[1]

Abstract

This research examines Jamal al-Din al-Afghani's stance on materialism within Western philosophical traditions, both classical and modern. It elucidates the critiques leveled by this Islamic reformer against materialist doctrines, particularly emphasizing his deep concern for Islamic unity and his efforts to galvanize the Muslim world to transcend civilizational decline. Al-Afghani argued that such progress could only be achieved through a correct orientation toward science, rather than an adoption of destructive materialist and atheistic ideologies. He underscored the significance of religion as a civilizational foundation alongside science.

It is structured around several key themes: al-Afghani)s attitude toward Western civilization, whether critical or favorable; his critique of Western materialism and the reasons behind it; and the fundamental principles of materialist philosophy. Furthermore, the study reviews atheistic materialism in antiquity, particularly as espoused by Democritus, Epicurus, and others, followed by an analysis of modern materialism, notably Darwin)s theory, which al-Afghani viewed as having detrimental human, scientific, and ethical implications. The research culminates in a detailed examination of al-Afghani)s critique of modern materialist thought.

Keywords:

Al-Afghani, Western Materialism, Ancient Materialism, Modern materialism, Eternalism, Atheism, Darwin, Theory of Evolution.

1 - Egyptian writer and researcher.

مقدّمة:

يعدّ (الأفغاني) من أوائل المفكّرين المسلمين الذين نقدوا مباني المادية الغربية، وبيّنوا تهافتها، وتهافت ما تقوم عليه من مزاعم لا يؤيّدها العقل والمنطق، ولا الدين والشرائع السماوية. ورسالته في الـردّ على الدهريّين هي رسـالة في نقـد المذاهب المادية الغربية التي همّشـت الأديان، بل حذفت الأديان من قاموسها، مدّعية أنّه لا مجال لما هو خارج المادة، فالتزمت بكلّ ما هو مادي محسوس، وأعرضت صفحًا عما سواه.

ومـن ثَمّ تكمن أهمية هذا الموضوع؛ إذ يحاول أنْ يكشـف عن الموقف النقدي الذي التزمه (الأفغاني) تجاه المذاهب المادية الغربية قديمًا وحديثًا، مع بيان المنطلقات التي انطلق منها في هذا النقد. خاصّة أنّ هذا الموقف كان بارزًا، وقويًّا، وكاشفًا عن الذي أفصحت عنه الأيام بدقّة، فيما يتعلّق بتغوّل المادية على الحضارة الغربية.

كما تكمن أهمية هذا الموضوع كونه يكشـف الستار عن موقف (الأفغاني) من نظرية التطوّر عنـد (داروين)، خاصّـة إذا علمنا أنّ قلم (الأفغـاني) من أوائل الأقلام التي كشـف عن النتائج الخطيرة التي تترتّب على هذه النظرية دينيًّا وخُلُقيًّا وإنسانيًّا.

كـما تكمن أهمية الموضوع في أنه يحاول أنْ يستكشـف موقـف (الأفغاني) من العلم الذي قامـت عليه الحضارة الغربية، محاولين الإجابة عن سـؤال: هل يرفض (الأفغاني) العلم بصفته أداة الحضـارة الحديثة؟! أم أنّ العلم والدِّين صنـوان لا يمكن التفريط في أحدهما؟! وهل هذا ما تفتقده الحضارة الغربية؟

ومن ثَمّ فإنّ إشكالية الدراسة الرئيسة يمكن أن تتبلور في السؤال الآتي:

ما موقف (الأفغاني) من المادية الغربية؟

وفي ضوء هذا الإشكال أو التساؤل الرئيس تتشكّل إشكاليات أو تساؤلات أخرى، تحاول أنْ تبحث لها الدراسة عن إجابة، وهي:

ما موقف (الأفغاني) من الحضارة الغربية؟ وما الأسس التي استند إليها في نقد المادية الغربية؟ وكيف فسّر (الأفغاني) المذهب المادي أو الطبيعي الذي لا يؤمن إلا بالمادي المحسوس؟ وهل وجد (الأفغاني) أساسًا لهذا المذهب في الفلسفات الغربية القديمة؟ وكيف أصّل لهذا المذهب قديمًا؟ وهل يعدّ المذهب المادي الداروينى -وغيره من المذاهب الغربية- سائرًا على درب هذا المذهب؟ وما أوجه النقد التي وجّهها له (الأفغاني)؟

أولًا: موقف الأفغاني من الحضارة الغربية:

لكن لا يعني هذا أن (الأفغاني) قد وقف موقفًا سلبيًّا من الحضارة أو العلم الذي تقوم عليه؛ إذ إنّه كان مؤمنًا أنّ العلم هو السبيل الآمن للوصول إلى الترقّي الحضاري بجوار الدِّين، لكنّه كان يرفض ما تقوم عليها هذه الحضارة من دعوات لإنكار الدِّين وإشاعة المفاسد الخُلُقية، كما ظهر جليًّا في الدعوات التي قدّمتها المادية الغربية ومذاهب الطبيعيين الغربيين.

يجب التأكيد على أنّ (الأفغاني) كان يعرف للحضارة الغربية قيمتها على الرغم ما أظهره لها من نقد، ويدرك أهمّية الأساس الذي قامت عليه، وهو العلم، فقد أدرك دون شكّ أنْ أداة تحكم الغرب وسيطرته على العالم من حوله، خاصّة بلاد الشرق، وهي أداة علمية بالأساس. وهذه الأداة لم تكن في مجال دون غيره، بل شملت كل المجالات العلمية: التجريبية منها والنظرية.

وهذا يفسّر لنا دعوة (الأفغاني) الصريحة إلى الأخذ بالعلم وأسبابه في بلاد الشرق الإسلامي، إيمانًا منه بأنّ هذا هو السبيل الذي يقود إلى نهضة حقيقة[1]، بعيدًا عن التمسّك بعبارات الماضي التليد، الذي كان عليه أجدادنا الذين نقلوا حضارتهم للعالم أجمع؛ لأنّهم نفضوا عن أنفسهم التمسّح بالآباء والأجداد، وصنعوا لأنفسهم مجدًا حضاريًّا ينبغي على الأُمّة أنْ تحذو حذوه، وتكمل مسيرة التقدّم التي بدأوها، ولن يتحقق ذلك إلا بالعلم، هذا ما فهمه الأفغاني، وهذا ما

١ - انظر: محمد عبده: الثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني، ص٩٧.

كان يبصر به الأُمّة، هذا يعني أنه كان يرى التزام اتجاه الغرب العلمي، لكن مع التخلي عما يعتوره من فساد خُلُقي، ومروق ديني إنْ صح التعبير.

ويعد ردّ (الأفغاني) على (إرنست رينان-Ernest Renan)، تصب في اتجاه إيمانه بالعلم وعدم معاداته له أيًّا كان مصدره، فهو ردّ يحمل أيضًا إيمانًا بالعلم والدين، وهذا ما حدا بـ (محمد عبده) إلى اعتبارها مدافعة عن الدين، ويا لهـا من مدافعة على حد قوله[١]. وبدليل أنّ (الأفغاني) على حدّ تعبير (عبد الرحمن الرافعي) رَبَطَ التخلّف الحضاري عند المسـلمين بالمسلمين أنفسهم، ولم يربطه بالدِّين[٢]. وهذا الأمر مما يحسب لـ (الأفغاني) بالفعل؛ لأنه ردّ على (رينان) من خلال العمل على التفرقة بين أمرين: إسـلام القرآن الذي يدعو للعلم والعقل، وإسـلام الحكّام الذين يريدون إبقاء المسلمين على جهلهم وتخلّفهم رجاء كسب مناصبهم أو الحفاظ عليها[٣].

لم يقف (الأفغاني) موقفًا عدائيًّا من العلوم الغربية، فلم يحاربها أو ينتقص منها، وكيف ينتقص منها وقد أراد لأُمَّته أنْ تحذو حذو هذه العلوم التي قادت إلى النهضة الغربية، ونعني هنا العلوم التي سخرت الطبيعة، وسيطرت عليها وفهمت ظواهرها وتفاصيلها، وتكشف عن قوانينها. وإنّما الموقـف العدائي كان من الانفلات الديني والخُلُقي الذي كان يسـير بمحاذاة الجانب العلمي في الحضارة الغربية.

ولعلّ الهدف الذي كان يسعى إليه (الأفغاني)، وهو بعث الأُمّة من جديد لتسلك طريق النهضة على جميع الأصعدة[٤]، كان يحتّم عليه الإيمان بأهمّية العلوم الكونية التي سلكها الغرب وأقام عليهـا نهضته. فقد كان يرى أنّ الوحدة الإسـلامية التي دعا إليها هنـاك علاقة طردية بينها وبين العلم؛ إذ كان يرى أنّ سـعادة الفرد والأُمّة لن تتحقّق مـن دون العلم، فهي تعبير عن روح كامنة «تنشّـط الإنسان.. وتحثّه على اكتساب العلوم والمعارف، وتوجّهه نحو الصنائع والاختراعات،

١ - انظر: علي شلش: سلسلة الأعمال المجهولة، ص٥٣.
٢ - عبـد الرحمن الرافعي: جـمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق، سلسـلة أعلام الفكر العربي، ص١٣٣.
٣ - انظر: محمد رشيد رضا: المنار، مج٢٦، ج٤، ص٣٠٧.
٤ - انظر: ميرزا لطف الله خان: جمال الدين الأسدآبادي المعروف بالأفغاني، ص١٣٢

وتنقذه من الكوارث، وتحميه من مِحَن الدهر»[١].

وهـذا دليل على أنّ (الأفغاني) مـا كان يرفض هذه العلوم بدعوى أنّها علـوم غربية أوروبية، لا لشيء في ظنّي إلا لأنّ العلم لا وطن له ولا جنسـية له، فليـس حكرًا على أُمّة دون غيرها من الأُمَـم. ولعلّ المتأمّل في موقف (الأفغاني) من العلم الغربي، والحضارة الغربية، يجد أنّه حمل قدرًا كبيرًا من التقدير والإجلال.

إنْ كان (الأفغـاني) قد مدح الاتجاه العلمي الذي قامت عليـه الحضارة الغربية، فقد نقد من جانب آخـر النزعة المادية التي قادت إليها هذه الحضارة، وإنْ مـدح العلم فيها، فقد نقد الغلوّ فيه؛ لأنّ هذا الغلو هو ما قاد إلى هذه المادية التي أصابت الحضارة الغربية بالهشاشـة؛ لأنّها لم تُبن على أساس راسخ؛ فقد «عاش وجاهد وسعى إلى الإصلاح في عصر اقتحمت فيه المرجعية الحضاريـة الغربية – الوضعية.. المادية.. اللا دينية – أي العَلْمانية – سـاحات ديار الإسـلام.. وأصبـح لهذه المرجعية الغربية – كما تمثّلت في فلسـفة التنوير الغـربي العَلْماني دعاة وأنصار ومبشّرون، يدعون إلى استبدالها في النهضة بالإسلام، ويفضّلون الاستنارة بأنوارها على الاستنارة بالإسلام»[٢].

وإذا كان عدد من الدارسـين المعاصرين قد وقفوا عند قضية نقد المادية الغربية، التي كشف عنها الأفغاني بكلّ وضوح؛ إذ إنه «ورغم نقد (الأفغاني) لمادية الغرب واستعماره، فإنّ النموذج الغربي ما زال ماثلاً في حركات الإصلاح الحديثة كلّها، من الدولة الحديثة القائمة على الدستور والبرلمان، وحرية الصحافة والعلم، دون تأصيل لها في الوعي الشـعبي»[٣]. فإنّ هذا يؤكّد على الحقيقـة التي نريد أنْ نصل إليها، وهي أنّ (الأفغاني) لم يكن على عداء مع الحضارة الغربية أو العلم الغربي، وإنّمـا العداء كان مع الإفرازات التي أفرزاها، خاصّة قد «وجد (الأفغاني) نفسـه أمام خيارين في المرجعية النهضوية، وإزاء نموذجين للتنوير: التنوير الغربي الوضعي.. وأحيانًا المادي، الذي أقام قطيعة معرفية مع الموروث الديني، وذلك عندما أحلّ فلاسفته العقل والعلم،

١ - جمال الدين الأفغاني: البيان في الإنجليز والأفغان، ص٥.
٢ - المؤتمر الدولي لجمال الدين الحسيني، المجمع العالمي للتقريب بن المذاهب الإسلامية.
٣ - حسن حنفي: الأفغاني المسلم الثائر.

والفلسـفة محلّ الله والكنيسة واللاهوت.. وأعلنوا أنّه لا سلطان على العقل إلا للعقل وحده.. وجاهروا بأنّ اسـتخدام المصطلحـات الدينية لا يعنـي التخلّي عن هذه القطيعـة المعرفية مع الدين»[1].

ويمكن القول إنّ عوامل نقد الحضارة الغربية عند (جمال الدين الأفغاني) تنحصر في: العامل الديني، والعامل الإنساني، والعامل العقلي، والعامل الخُلُقي.

ثانيًا: نقد المادية الغربية:

ومن ثَمَّ فقد أدرك (الأفغاني) خطورة هذه المذاهب الغربية على الدين والإنسانية؛ إذ لا يحمل الماديون أو الطبيعيون في جعبتهم إلا مبدأً واحدًا، وهو المحسوس أو المادي، الأمر الذي يعني إنـكار كلّ ما هو خارج هذا الإطار، كالله -تعالى- والأديـان والغيب، إلى غير ذلك من القضايا الدينيـة المفارقة للمادّة. ومن هنا، كانت حملة (الأفغاني) عـلى تلك المذاهب التي أفرزتها لنا الحضارة الغربية. ويُثنى عليه أنّه نبّه الأذهان إلى الآثار الخطيرة التي تؤدّي إليها هذه المذاهب، فضلاً عن المفاسد التي تُبنى عليها.

لكن هل وقف (الأفغاني) في نقده عند حدود المذهب الطبيعي؟

إنّ الإجابـة عن هذا السـؤال: لا؛ فهو لم يقف عند حدود نقد هـذا المذهب، «بل تعدّاه إلى مهاجمة الفوضويين والاشتراكيين الأوروبيين وأسلافهم من المفكّرين المتحرّرين، الذين نشطوا في فرنسـا قُبيل الثورة الكبرى عام ١٧٨٩ ميلاديًّـا، وأخذوا يمدّون خيوطهم خارج حدود القارة الأوروبية؛ باعتبارها حركات تسعى إلى تحضير العوالم الأخرى، فاستفادت الدول الاستعمارية، لا سـيّما الإنجليز منها، لتحقيق أهدافها السياسـية، خاصّة بعدما عجزت البعثات التبشيرية عن تحقيق هدفها»[2].

هذا يعني أنّه نَقَدَ كثيراً من المذاهب التي تعدّ أساسًا للحضارة الغربية ومبناها، إيمانًا منه أنّها

١ - المؤتمر الدولي لجمال الدين الحسيني، المجمع العالمي للتقريب بن المذاهب الإسلامية.
٢ - أحمد ماجد: مقدمة تحقيق كتاب رسالة الرد على الدهريين لجمال الدين الأفغاني، ص٤٠-٤١.

كانــت مغالية في نظرتها إلى الله -تعالى- والأديــان، فضلاً عن أنّها كانت مغالية أيضًا في نظرتها للــمادة والحياة بصفة عامّة. وقد نقد (الأفغاني) الحضــارة الغربية؛ لأنّها قادت إلى إذاعة الفكر الإلحادي ونشره تحت ستار العلم. وهذا ما قاد إليه بعض المذاهب العلميّة، كمذهب (داروين) في التطوّر الذي أرسى مذهبًا إلحاديًّا، سُــمّي المذهب الطبيعي. «ويسعى هذا المذهب إلى أنّ المادة هي كلّ شيء، وأنّها قديمة، وأنّه يمكن تفســير كلّ الظواهر في الكون عن طريق الأسباب المادية، كما يمكن تفســير الحيــاة والظواهر النفســية والاجتماعية والخُلُقيــة ببعض الظروف والعوامل الطبيعية»[١].

ومن شأن هذا المذهب أنْ يقود إلى القول بقِدَم العالم وعدم حدوثه، وهذا يؤدّي، في التحليل الأخــير، إلى إنكار وجود خالق له، وهذا ما آلت إليه الأفكار الإلحادية، بل لا يقف الإنكار عند هذا الحدّ، بل يتعدّاه إلى إنكار الرســالات الســماوية، والنبوّة والأنبياء، والغيب، بما يشمله من حساب وعقاب وجنة ونار ويوم آخر. ومن ثَمَّ تعّد هذه المذاهب الغربية، بما قامت عليه من أفكار هدّامة، خطرًا كبيرًا على الإسلام والمسلمين والإنسانية عامة؛ حيث عدّها (الأفغاني) أساس فساد العمران، كما يتضح من بعض عناوين نسخة الكتاب «رسالة الرد على الدهريين»[٢].

ممّا لا شكّ فيه أنّ القرن التاسع عشر، الذي كان امتدادًا للقرون الثلاثة السابقة عليه، ماج بعدد مــن الاتجاهات الفكرية التي قلبت الحياة الفكرية في العالم رأسًــا على عقب، تحاول أنْ تقدّم إجابات عن عدّة أســئلة عن أصل الكون والحياة وأصل الإنسان، «وهذا ما جعلهم يعتقدون أنّه بإمكان العلماء دراسة الإنسان وتاريخه، بالطريقة نفسها التي تدرس بها العلوم الطبيعية، وساعد على ذلك انتشــار الآراء الداروينية، التي تبنّاها عدد من الباحثين الذين عملوا على اســتخدامها في دراستهم التي تهتم بالبُعد الإنساني، ما أدّى إلى انتشار ألفاظ مثل: أصول، ومراحل، وتقدّم، وتطــوّر، وتنمية، وتغيّر، وتحوّل، ثمّ أخذوا بتحليل الآثار الخُلُقية والاجتماعية، وجهدوا لمعرفة دلالة الأفكار الداروينية على العلوم الإنسانية والاجتماعية»[٣].

---

١ - أحمد ماجد: مقدمة تحقيق كتاب رسالة الرد على الدهريين لجمال الدين الأفغاني ص٤٢.
٢ - انظر: علي شلش: جمال الدين الأفغاني بين دارسيه، ص٩
٣ - أحمد ماجد: مقدمة تحقيق كتاب رسالة الرد على الدهريين لجمال الدين الأفغاني، ص٣٩.

وتعـدّ الداروينية مذهبًا ماديًّـا طبيعيًّا ينكر الثوابـت الدينية كلّها، لكن مـن الخطأ النظر إلى (الأفغـاني) على أنّه يرى حداثة هذه النظرية، بل لقد أصّل القضية، مُرجِعًا إيّاها إلى عصر الفكر اليوناني عند الأبيقوريين في القرنين الثالث والرابع قبل الميلاد.

١ - المذهب الطبيعي:

إنّ المذهب الطبيعي الذي نقده (الأفغاني)، في كتابه الشهير «رسالة الردّ على الدهريين» الذي عُدّ المؤلَّف المنهجي الوحيد الذي ألّفه[١]؛ حيـث بينّ فيه مخازي الطبيعيين ونَقَدَهم، ولزومية قيام النظام البشري على الدين، خاصّة الإسلام[٢].

وقـد فطن (الأفغاني) إلى القناع العلمي الذي يحاول الماديون أو الدهريون ارتداءه؛ ليوهموا بالعلميـة، أو الادّعاء بأنّ أفكارهم وآراءهـم واتجاهاتهم مبنية على أسـس علمية، بينما هم في حقيقـة الأمر، يفترضون افتراضات لا دليـل عليها، ما يعني نزع صفة العلميـة عنهم. ومن ثَمَّ، فإنّ الدهريـين عند (الأفغاني) هم الماديـون[٣]؛ إذ وجد في مذهب هؤلاء خطرًا على الإسـلام والمسلمين والإنسانية، الأمر الذي استوجب منه التصدّي لهم[٤].

ولقد قام هذه التيّار في العصور التي ظهر فيها، سـواء في العصر اليوناني أم العصر الحديث أم المعاصر، ردّة فعل على التيّار المتألّه الذي يؤمن بوجود الإله، وهذا ما ظهر جليًّا في المدرسة الأبيقورية، التي كان مُنتَجها الفكري يمثّل صراعًا محتدمًا مع هذا التيّار الديني.

ويمكن القول، إنّ (الأفغاني) قد قسّم التيّار المادي إلى أربع فرق، ترى:

أ. أنّ نشأة الموجودات كانت بالصدفة والاتفاق.

ب. أنّ الأجرام السماوية والكرة الأرضية قديمة لا محدثة.

ج. أنّ سلسلة النباتات والحيوانات قديمة بالنوع، والأجرام العلوية وهيئاتها قديمة بالشخص.

---

١ - انظر: مالك بن نبي: القضايا الكبرى، ص٤٨.

٢ - انظر: محمد عثمان الخشت: الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان، ص٥٣.

٣ -انظر: وفاء عبدي وسارة ظافري: جمال الدين الأفغاني وإصلاحه في العالم الإسلامي، ص٣٣.

٤ -انظر: روسان زاهد: منهج الأفغاني العقلي في دفاعه عن الإسلام، ص٥٣.

د. أنّ أنواع النباتات والحيوانات تقلّبت أطوارهـا، وتبدّلت صورها بمرور الزمن، حتى وصلت إلى صورها الحالية.

وقد نقد (الأفغـاني) المذهب المادي الإلحادي في مختلف صوره ومختلف عصوره؛ وبيان فساد المذهب المادي الإلحادي بصفة عامة، وقد كان منهجه يقوم على نوعين من الأدلة[١]:

أ. أدلة عقلية يبطل بها حجج الماديين.

ب. أدلة وشـواهد تاريخية تبيّن أنّ هناك جماعة من الناس اتّجهوا منذ العصر القديم إلى إنكار الألوهية، ومحاولة هدم الأديان، والتحلّل من القواعد الخُلُقية ومبادئها.

٢- المذهب المادي الإلحادي في العصر القديم:

لا شكّ في أنّ حركة المادية لدى مُسلِمي الهند في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، كانت صدى للمذهب المادي في أوروبا، وأنّ الاتجاه المادّي لدى بعض فلاسـفة الغرب، لا يعدو أنْ يكون نسخة من حركة إلحاد نشأت في عصور مختلفة ومتفاوتة. وهذه الحركة تظهر بوضوح عند قُدامى الماديين من فلاسفة الإغريق؛ حيث إنّ (الأفغاني) لطالما فطن إلى مدى خطورة الإلحاد وتأثيره في أرض اليونان؛ حيث جلبت تلك الحركة المشؤومة الانقراض والاضمحلال لليونانيين وللحضارة اليونانية، كما يقول أحد الباحثين[٢]. تلك الحضارة التي بنيت على أكتاف وعقول رجال أشدّاء لا جسميًا وإنما فكريًا، لقد كانت جهود (فيثاغورس-Pythagoras) و(سقراط-Socrates) و(أفلاطون-Plato) و(أرسـطو-Aristotle) منبعًا لإرسـاء نوع راق من الفضيلة والأخلاق، التي بنت عليها اليونان حضارتها الفلسفية والفكرية.

لقد كان (فيثاغورس) مؤسّسًا لمدرسة تهدف إلى النهوض بالأخلاق وتحقيق السعادة[٣]، هذا على الرغم من أنّ الفيثاغوريين لم يجزموا برأي قاطع في خلود النفس. أما (سـقراط) فقد كانت

١ - انظر: جمال الدين الأفغاني: رسالة الرد على الدهريين، ص٥٥ وما بعدها.

٢ - محسن عبد الحميد: جمال الدين الأفغاني المصلح المُفترَى عليه، ص٥٣.

٣ -انظر: محمد فتحي عبد الله: المدرسة الفيثاغورثية -مصادرها ونظرياتها-، ص.ص١- ٢. ٣٧.

آراؤه أكثر سموًّا من آراء الفيثاغوريين؛ حيث يبدو في هذه الآراء أثر عميق للإيمان بوجود الله[١]، وما ذلك إلا لأنه كان يسمع صوتًا داخليًّا يهتف في نفسه، ويمنعه من أنْ يستمع إلى أهل السفسطة والإلحاد. ولأنّه كان يؤمن بخلود النفس، فمن الملاحظ في فلسفة (سقراط) دعوة صريحة إلى احترام الدين الممثّل في الآلهة، «وقد كان في حياته العامة والخاصة مثالاً للرجل المتدين الذي يؤدّي شعائر الديانة الإغريقية، ويخدم الآلهة، ويأخذ أتباعه بالمحافظة على عقائدهم التي تعدّ تراثًا وطنيًا في الوقت نفسه. وليس لنا أن نشكّ في إخلاصه؛ فقد كان يصرِّح دائمًا بأنّ الآلهة تحيط بكلّ شيء.... وفي الجملة، نصّب سقراط نفسه للردّ على الملحدين الذين كانوا يتظاهرون بسموّ تفكيرهم، وينكرون تدخّل الآلهة في توجيه الكون»[٢].

ويعدّ الاتجاه الديني عند (أفلاطون) غاية في الظهور في فلسفة أفلاطون عامة، على الرغم من شطحه في القول بتناسخ الأرواح. ولم تكن آراء (أرسطو) في الله تخرج عن هذه الاتجاه الذي سار عليه كل من (سقراط) و(أفلاطون)؛ حيث كان يرى ضرورة الدين؛ لأنّ فيه حياة المجتمع، وأنّه لابد من ضرورة وجود إله أكبر، وإن كان قد سلب منه كل قدرة وعلم وحكمة[٣].

غير أنّ هذا لا يعني أنّهم يؤمنون- أو كانوا يؤمنون- الإيمان الذي تطلبه الأديان السماوية، وإنّما الإيمان الذي يتناسب مع تلك المرحلة البدائية تاريخيًّا، فهم كانوا يؤمنون بضرورة الدين -ولو القائم على تعدد الآلهة- في بناء الأخلاق والقيم. وإذا كانت هذه الاتجاهات الثلاثة تمثّل الاتجاهات الروحية في العصر القديم لدى اليونان، فقد تلتها اتجاهات مناهضة مادية إلحادية عملت ما استطاعت من معاول الهدم في هدمها والانقضاض عليها، لقد ظهر مذهب مادي إلحادي، لا أظنّه إلاّ وبالاً على الإغريق والثقافة الإغريقية، وهو مذهب (ديمقريطس- Democritus) الذي يعدّ أول من قال بفكرة الذرة المادية[٤].

---

١ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٥٤.

٢ - محمود قاسم: جمال الدين الأفغاني -حياته وفلسفته-، ص١١٣- ١١٤.

٣ - ألفرد إدوارد تايلور: فلسفة أرسطو، ج١، ص٧٣.

٤ - محمود قاسم: مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، مقدمة تحقيق كتاب مناهج الأدلة لـ ابن رشد، ص١٣.

وتتلخّص تلك النظرية في أنّ الكون قد نشـأ من كتلـة لا نهاية لها، وهذه الكتلة تحتوي على جراثيم أو بذور جميع الأكوان، وهذه البذور تمثّل عددًا لا نهاية له من الأجسام الصغيرة التي لا تقبل الانقسـام، وهي قديمة أبدية لا تفنى، كما أنّ لها شـكلاً خاصًّا، وتختلف فيما بينها باعتبار الحجم أو المقدار[١]. ومن الواضح، من خلال تلك النظرية، أنّها تنكر أي تدخّل عقلي أو إدراكي أو قوة توجّه هذه الذرات، كأنّ الصدفة هي التي تجعلها تسـير في تلك المنظومة أو ذلك النظام الأبدي. فقد كان «مذهبًا ماديًا بحتًا، ويجعل الأخلاق أمورًا نسبية، لا تصدر عن وحي، ولا تنبع من الآلهة؛ إذ ليسـت هناك في رأيه قوة مدبرة منظمة، وليست هناك علة للوجود»[٢]. ولقد ترتب على هذا المذهب المادي في العصر القديم نتائج فلسفية وخُلُقية خطيرة كل الخطورة، إذ يمكننا القول إنه كان ضربًا للمعايير الخُلُقية والأسـس الفلسفية التي وضعها الفلاسفة الكبار السابقون عليـه، ويمكن القول إن هناك أبعادًا خطيرة مترتبة على مذهب ديمقريطس، يمكن تلخيصها في الآتي[٣]:

أ. انصراف كثير من الإغريق عن تقاليدهم وديانتهم.

ب. ظهور طبقة السوفسطائيين الذين مالوا إلى التحرّر من الآراء المتوارثة، مع الميل إلى الاهتمام بالحياة الفردية والاجتماعية، محتجّين في ذلك بأنّ الفلاسفة لم يتفقوا فيما بينهم على تفسـير كيف نشأ الكون، «وقد كان لانتصار الإغريق على الفرس أثر كبير في نجاح دعوة السوفسطائيين؛ إذ ظهرت لدى المنتصرين حاجة شديدة إلى الدعة، وإلى إشباع جميع الرغبات التي أسكتتها حروبهم مع الفرس إلى حين»[٤].

ج. أدت السفسـطة بدورها إلى نشـأة بعـض المذاهب الهدّامة، كمذهـب القورينائيين والأبيقوريين وغيرهما، وهي المذاهب الماديـة الإلحادية التي كتب لها الغلبة على الفلسفة الخُلُقية الإنسانية عند (سقراط) وتلاميذه.

---

١ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٣٦.
٢ - محمود قاسم: جمال الدين الأفغاني -حياته وفلسفته-، ص١١٨.
٣ - جمال الدين الأفغاني: رسالة الرد على الدهريين، ص٦٠.
٤ - محمود قاسم: جمال الدين الأفغاني -حياته وفلسفته-، ص١١٨.

فمذهب القورينائيين يسير على هدي السوفسطائيين في القول إن الإنسان مقياس كل شيء: وهذا يعني أنّ ما يراه المرء خيراً فهو خير، ولو بدا لجميع الناس شرًا، وما يراه شرًّا فهو شرّ، حتى لو كان في نظر الناس خيراً[١]، ويذهب هذا المذهب إلى استحالة البحث النظري لمعرفة الخير، وإنّما ينحصر الخير في تحصيل اللذّة بمختلف أنواعها وألوانها[٢]. وهذا يعني أنّها بدأت بدءًا متطرّفًا، وانتهت نهاية متطرّفة أيضًا، على الرغم من الروح التي غلبت على أصحاب المذهب في الأمرين.

ولم تكن المدرسة الكلبية بأسعد حظًّا من سابقتها، وإن كنّا نلمح اتجاهًا إلى إبراز جانب المفارقة بين هذه المدرسة والمدرسة السابقة، والذي ينحصر في أن مدرسة القورينائيين بدأت إلحادية صرفة، ثمّ انتهت إلى شيء من التفكير الذي يعد مضادًا لاتجاهها الأول، في حين أن مدرسة الكلبيين بدأت بدءًا حسنًا غير أنها ما لبثت أن اتجهت اتجاهًا غريبًا ومناقضًا لمبادئها الأولى، فصارت على الدرب نفسه الذي كانت عليه المدرسة السابقة[٣].

وقد صوّر (الأفغاني) تلك الحالة، التي انتهوا إليها، تصويراً يقرّبها من طائفة الحيوانات، عندما يقول: «فهتكوا حجاب الحياة ومزّقوا ستاره، وأراقوا ماء الوجه الإنساني المكرّم، فاستحلّوا التناول من مال الناس بغير إذن، وكانوا متى رأوا مائدة اقتحموا عليها، سواء طُلِبوا إليها أم لم يُطلَبوا، حتى سمّاهم القوم بالكلاب»[٤].

أما المدرسة الثالثة التي سارت على نهج مذهب (ديمقريطس) المادي الإلحادي، فهي المدرسة الأبيقورية، التي تُنسب إلى (أبيقور-Epicurus)، الذي عاش بين ٣٤١- ٢٧٠ ق.م. ويستند (الأفغاني) هنا على أساس قول الأبيقوريين بنظرية الذرّة، وموافقتهم لـ (ديمقريطس) في جميع تفصيلاتها، وكذلك في تفسير وجود النفس؛ حيث يرجعونها إلى بعض الذرات النارية[٥]،

١ - انظر: عبد المقصود عبد الغني: النظرية الخلقية في الإسلام -دراسة مقارنة-، ص١٥٦.
٢ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص.ص٦٠- ٦١. ٢١٣.
٣ - انظر: محمود قاسم: جمال الدين الأفغاني -حياته وفلسفته-، ص١٢٠.
٤ - جمال الدين الأفغاني: رسالة الرد على الدهريين، ص١٠٩.
٥ - انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص.ص٤٠. ٢١٦.

منكرين بذلك خلودها، ويومَ البعث والحساب، ومقلّلين من حقيقة الموت.

يمكن القول إنّ (الأفغاني) وجد في مذهب (أبيقور) إغراءً للعقلاء بالتحرّر من الدين، وإغراءً للعامة أيضًا لكي تهجر إيمانها، لتبدو في مظهر العقلاء والحكماء مثله، وهي الحيلة نفسها التي يلجأ إليها الدهريون دائمًا في كل أُمّة، وفي كل زمان. وكان من وسائل (أبيقور) في هذا، تخليص الناس من الخوف من الآلهة، على الرغم من أنّه لا ينكر وجود الآلهة، لكنّها عنده مركّبة من ذرات لطيفة، طبقًا للمبدأ العام لنظرية (ديمقريطس).

لقد أدرك من دون شك أنّ (أبيقور) دهري بمعنى الكلمة؛ حيث يتّخذ آراءه الفلسفية سبيلاً إلى القضاء على الإيمان بوجود قوّة عاقلة تسيطر على الكون، وما ذلك إلا لأنّه لا يجعل للآلهة دورًا في التأثير في هذا العالم؛ إذ ليس عنده في الطبيعة أي أثر يدلّ على تدخّل الآلهة، أو على وجود عناية بالبشر، وإنّما كل ما يحدث- على ظنّه- يكون وفقًا لقانون المصادفة، أو وفقًا لما يأتي به الدهر[١].

ونحن نتساءل بدورنا فنقول: هل كل تلك المبادئ التي استند إليها (أبيقور) المادي الدهريُّ تحرّر الناس من الشقاء وأسبابه في هذه الحياة؟! وهل قادته إلى حياة جديدة تسمو عن مثيلتها من قبل، أم انتهى إلى مذهب اللذّة الذي أحال الحياة اليونانية إلى الإباحية والفجور؟! فليس بغريب إذن، أنْ يذهب (الأفغاني) إلى أنّ (أبيقور) كان أحد أتباع (ديوجين الكلبي- Diogenes the Cynic)[٢]. وإن كان من الباحثين من لا يسلّم بهذه النتيجة الأخيرة[٣].

ولما كانت دراسة (الأفغاني) للرد على الدهريين تعتبر تتمّة ومكملاً رئيسًا لمشروعه في النهضة والإصلاح، فقد حاول الرجل أنْ يبيّن أنّ الإلحاد والمذاهب المادية ما ظهرت في أُمّة من الأمم أيًا كان شأنها، إلا كانت معول هدم في بنائها الحضاري؛ لأنّها تميت القلوب الحية بآرائها،

١ - انظر: جمال الدين الأفغاني: رسالة الرد على الدهريين، ص١٠٨- ١٠٩.

٢ - انظر: جمال الدين الأفغاني: رسالة الرد على الدهريين، ص١٠٩.

٣ - انظر: محمود قاسم: جمال الدين الأفغاني -حياته وفلسفته-، ص١٢٠؛ وانظر: أحمد ماجد، مقدمة تحقيق كتاب رسالة الرد على الدهريين لجمال الدين الأفغاني، ص٣٨.

وتقوّض النظم الاجتماعية، وتفرّق بين الأفراد[١]. خاصّةً أنّ الرجل تعامل مع هذه القضية وغيرها تعامل الفيلسوف، من حيث ردّ الحجّة بالحجّة، والإلمام بالتيّارات الفلسفية القديمة والحديثة؛ إذ كان -كما يقول (محمد عبده)- «وهو في الفلسفة له سلطان على دقائق المعاني، وقوّة في حلّ ما يعضل منها»[٢].

ولعلّ المتأمّل في تاريخ كثير من الشعوب، يجد (الأفغاني) لم يكن مغاليًا ولا كاذبًا فيما حدّث به؛ حيث كانت المذاهب المادية في بلاد اليونان تقضي بكل شراسة على الحضارة الزاهرة التي بناها الفلاسفة الثلاثة الكبار، الذين ربطوا الشعب بالتديّن أو بالدين -على الرغم من أنّه لم يكن عندهم في صورته النقية السليمة- فاستطاعوا أن ينتصروا فكريًّا وسياسيًّا وحربيًّا.

لقد ذهب (الأفغاني) إلى أنّ عظمة الإغريق كانت تنحصر في الاستمساك بالفضائل والخصال التي تقرّرها الأديان، فكلّ دين سماويًّا كان أم وضعيًّا، يحتوي على أسس خُلُقية لا حياة لأُمّة دون الاستمساك بها، فجميع هذه الديانات تحثّ على الفضائل وتنفّر من الرذائل، وتجعل الجانب العملي متمّمًا للجانب الروحي والعقلي.

وقد رسم لنا (الأفغاني) صورة لصرح المدنية والحضارة شبّهه فيها بقلعة أو حصن له ستة أركان، ويطلق على هذا الصرح بأركانه الستّة اسم قصر السعادة الإنسانية، الذي تحاول أعاصير الماديين أن تدكّه، لتهبط بالإنسان من عرش المدينة الإنسانية إلى أرض الحيوان، وهذه الأركان الثلاثة تمثّل ثلاث عقائد، وثلاث خصال جاءت الأديان تبثّها في النفوس.

إنّ العقيدة الأولى تنحصر في أنّ الإنسان كائن منفصل عن الطبيعة، يشبه أنْ يكون مَلكًا أرضيًّا كرّمه الله، فأحسن خلقه ودفعه عن مستوى البهيمة، وهذه العقيدة تربأ بصاحبها عن أن يكون له وجه متشابه مع الحيوان، وإذا سما الإنسان في الناحية الروحية والخُلُقية، كأنْ يوجّه غرائزه وجهة طيبة، ويبتعد عن الرذائل، صَفَتْ نفسه، وتاقت للعالم العلوي العقلي، وسَمَتْ في مدارج

١ - جمال الدين الأفغاني: رسالة الرد على الدهريين، ص٨٩؛ وانظر: محسن عبد الحميد: جمال الدين الأفغاني المصلح المُفترَى عليه، ص٤.
٢ - محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج ٢، ص٣٤٩.

الكمال، فتتقدّم حضارته. وتتحقّق له بذلك الطمأنينة التي ينشدها[١]، فليس الأمر إذن، من قبيل ما زعمه (أبيقور) من أنّها تتحقّق عن طريق إشباع الرغبات واللذّات الحسية. يقول (الدكتور قاسم): «المجتمع الذي ينظر أفراده بعضهم إلى بعض نظرة الحيوان الكاسر إلى فريسته، هو المجتمع نفسه الذي لا يجد متّسعًا من الوقت، لبناء مدنيّة أو حضارة تقوم على أساس إنكار الذات أو الحياة من أجل الآخرين. ولقد أرشدنا التاريخ دائمًا إلى أنّ الأُمم تتّخذ سبيلها إلى الفناء عندما تحلّ الأثرة فيها مكان الإيثار، وعندما يسخر أفرادها من المُثُل العُليا»[٢].

أما العقيدة الثانية، فهي أنّ أيّ صاحب دين يعتقد أنّ الأُمّة التي ينتسب إليها أشرف الأمم، وأكثرها اتّباعًا للحقّ، ويعتقد في كلّ مخالف في عقيدته هذه حائدًا عن طريق الحقّ والصواب، فإنّ اعتزاز المرء بدينه والتمسّك به، واتّخاذه أساسًا ينطلق منه إلى المدينة والحضارة، ليس نوعًا من التعصّب والتشدّد للدين[٣].

والحقّ أنّ تلك العقيدة عند (الأفغاني) تحاول أنْ تربط المسلم بأُمّته وبدينه، كما تحاول أنْ تبيّن أنّ الدين هو الأساس الذي ينبغي للمرء المسلم الاستناد إليه في بناء مرحلته الحضارية، وأنّ أيّ خطأ ينسب إلى الدين أحقّ بأنْ ينسب إلى فهم المسلمين الخاطئ للدين، وليس للدين ذاته، ومن ثَمَّ فإنّ أيّ نيل من هذه العقيدة، يُعدّ في حقيقة الأمر نيلاً من الإسلام بصفته دينًا للمسلمين، وهذا هو أحد الآثار السيّئة للإلحاد، فقد جعل من الإغريق بلدًا تفتقر إلى الوطنية والقومية؛ حيث فَقَدَ الإغريق ثقتهم في عقيدتهم وفي مدنيّتهم، في القرن الثالث قبل الميلاد[٤].

أما العقيدة الثالثة المكمّلة للعقيدتين السابقتين، والتي تتصل اتصالاً وثيقًا بهما، فهي أن الإنسان إذا آمن أنّه أفضل من الحيوان، وأنّ أُمّته أفضل الأُمم، وأكثرها تحقيقًا للخير والعدل، فهو ينتهي إلى اعتقاد أنّ هذا الكمال الذي يراه في الحياة العابرة ليس إلا مقدّمة لكمال وسعادة

١ - جمال الدين الأفغاني: رسالة الرد على الدهريين، ص٩١- ٩٢.
٢ - محمود قاسم: جمال الدين الأفغاني -حياته وفلسفته-، ص١٣٥-١٣٦.
٣ - جمال الدين الأفغاني: رسالة الرد على الدهريين، ص٩٢.
٤ - محمود قاسم: جمال الدين الأفغاني -حياته وفلسفته-، ص١٣٨.

في الحياة الأخرى[١].

لقد نظر (الأفغاني) إلى هذه العقيدة على أنّها أشدّ وقعًا في النفس، وأعظم أثرًا من العقيدتين السابقتين؛ وما ذلك إلا لأنّها تمسّ حياة الخلود، ولأنّها نتيجة لهما في الوقت نفسه. وعقيدة مثل هذه، لا يقف تأثيرها عند مستوى الفرد أو إصلاح حياته، وإنّما يتعدّى ذلك إلى التأثير في المجتمع كلّه، وإصلاح حياته، تطبيقًا للمبدأ القرآني القائل: ﴿**...إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ...**﴾ [الرعد: ١١]، وهو المبدأ الذي وجدناه مطبّقًا خير تطبيق عند (ابن باديس) ودعوته الإصلاحية[٢]. فهذه العقيدة تحدّد لكلّ فرد مسؤوليّاته، وتوجب على كلّ عضو في المجتمع أنْ يلتزم شريعة العدل.

فإذا كانت هذه هي العقائد الثلاثة عند (الأفغاني)، فما هي الخصال المكمّلة لهذه العقائد في إقامة صرح السعادة والتقدّم؟

أُولَى هذه الخصال، فضيلة الحياء، تلك العقيدة التي حاول القورينائيون القضاء عليها، من خلال حثّ الإنسان على ألّا يخجل من إشباع الرغبات والشهوات، وقد ذهب (الأفغاني) إلى أنّ هذه العقيدة لها تأثيرها في حفظ نظام الاجتماع البشري، وكفّ الناس عن ارتكاب الشنائع من القوانين[٣]. هذه الخصلة لها دور في الارتقاء بالأُمم والشعوب، فهي تؤكّد صلات الألفة بين الأفراد، كما تقوّي الروابط الاجتماعية بينهم، فالحياء يحفظ الحقوق، والوقوف عند الحدود التي لا يرضى الإنسان عن نفسه لو تجاوزها، وإذا ما ارتفع عن قوم غلبت عليهم صفات الخسّة والمجاهرة بالفحشاء، والانصراف إلى حياة الرذيلة[٤].

وثاني هذه الخصال، فضيلة الأمانة، وهي فضيلة اجتماعية؛ حيث إنّ جميع الصلات والعلاقات الاجتماعية تفترض وجودها، فهي أساس للمعاملات والمبادلات، فلنا أنْ نتخيّل

---

١ - جمال الدين الأفغاني: رسالة الرد على الدهريين، ص٩٣.

٢ - انظر: ابن باديس: في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج١، ص١٧٤؛ وانظر: محمود قاسم: عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، ص٤٥.

٣ -جمال الدين الأفغاني: رسالة الرد على الدهريين، ص٩٣، ٩٤.

٤ - محمود قاسم: جمال الدين الأفغاني -حياته وفلسفته-، ص١٤٢.

قومًا لا يفون بعهودهم، إذن لفسدت الروابط الاجتماعية، وانمحت الثقة، وأصبح الغدر قانونًا. كـما لنا أنْ نتصور أُمّـة، وحكّامها، وجنودها، وقضاتها، وجُباتهـا، وخزنة أموالها غير أمناء على كلّ مـا وُكِّل إليهـم[1]، لقد حـاول (الأفغاني) أنْ يبـينّ لنا من خلال هـذه الخصلة، كيف يكون تأثيرها قويًّا في كلّ قطاع مـن قطاعات الدولة، فهي تعدّ علاجًا فعّالاً لكلّ ما يعترض الناس من أمراض اجتماعية. ولا أظـنّ أنّ الأمانة في العمل والمعاملات إلا علامة على صلاح هذه الأُمّة، فإذا وجدت الأمانة في العمل، فلا كسـل ولا خمـول، وإنما إنجازات وتقدّم، كما أنّ الأمانة في المعاملات لا تـورث إلا حبًّا بين الناس، ومن ثَمَّ تورث تكاتفًا وتعاونًا مع بعضهم بعضًا، ولكن المبادئ الإلحادية تقضي على هذا كلّيّة.

وثالث هذه الخصال، حاجة الإنسان المُلحّة إلى الاستعانة بأقرانه، حتى يستبدل بضعفه قوّة، وبخوفه أمنًا، وهذه هي الغاية والحكمة من خصلة الاجتماع التي فطر الله الناس عليها، لكنّ هذه الخصلة لا تكون لها أهمية إلا إذا كانت تتّخذ الصدق شعارًا لها؛ إذ لا يستطيع الإنسان العيش، وجلب النفع لنفسه، لو صوَّر له الآخرون الضارّ نافعًا، والنافع ضارًّا[2].

إذن، تلـك كانت العقائد الثلاثة الكبرى والخصال الثلاث التي تؤدّي بالأمم والشـعوب إلى نيل حظوظها من السـعادة من جانب، والارتقاء والعلوّ من جانـب آخر. ومن ثَمَّ، فإنّ أي قضاء عليها يمثّل قضاءً على هذه السـعادة وذاك الارتقاء، وهذا ما حاولت معاول المادية أنْ تعمل فيه عملتها، فكتب لها الزعامة على بعض الأمم والشعوب، فكانت بذلك ضربة قاصمة لها، ومعوّقًا رئيسًا في نيل حرّيّتها الروحية السامية، ونهبًا لإرثها الحضاري ومستقبلها المنشود.

وإنْ كان (الأفغاني) يقصد من بيانه للعقائد والخصال السـت، أنْ يسـتحثّ هِمَمَ المسلمين للنهضة، وطرح الإلحاد ومسـالكه، فإنّه- من جانب آخر- يمكـن تطبيقها على أي أُمّة من الأمم من ذوي الديانات المختلفة، لتكون كفيلة بأنْ تسـتحثّ هِمَمَها، وتشـحذ طاقاتها، وصولاً إلى النهضة المأمولة، ونبذ هذه المادية.

---

١ - انظر: جمال الدين الأفغاني: رسالة الرد على الدهريين، ص٩٦- ٩٧.

٢ - انظر: جمال الدين الأفغاني: رسالة الرد على الدهريين، ص٩٨- ٩٩.

ج- المذهب المادي في العصر الحديث:

إذا أطلق مصطلح المذهب المادي في العصر الحديث، فإنّه يراد به في الأغلب، نظرية التطوّر التي ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر، وأثناء القرن التاسع عشر بأسره على هيئة فروض عامّة، حاول من خلالها تفسير نشأة الحياة على سطح الأرض، «وكانت هذه الفروض أو النظريات امتدادًا في حقيقة الأمر لبحوث قام بها علم جديد، هو علم طبقات الأرض. فإنّ بحوث هذا العلم أثبتت أنّ المادة غير العضوية التي تتكون منها القشرة الأرضية مرّت بأطوار عديدة وعصور جيولوجية، حتى وصلت إلى ما هي عليه الآن»[١].

وليس من هدفنا أن نعرض آراء كلّ منهما تفصيلاً في هذه المسألة؛ لأنّ ذلك ممّا يطول شرحه، كما أنّه لا يتّسع له المقام، كما يبدو لي أنّ ذلك لم يكن من ضمن أهداف (الأفغاني)، وإنّما كان هدفه الرئيس، هو بيان مخالفة هذه النظرية للعقائد الإسلامية، وأنّها تمثّل ثوبًا ماديًّا إلحاديًّا جديدًا، فضلاً عمّا يترتّب عليها من خطورة فلسفية وحضارية ودينية. خاصةً وأنّه كان له بصفته مفكّرًا إسلاميًّا طرح آخر؛ إذ «دعا إلى الجامعة الإسلامية، وإلى تأسيس النهضة الحديثة على قواعد التمدّن الإسلامي، وإلى تجديد الدين، سبيلاً لتجديد الدنيا»[٢]. ولن يتحقّق ذلك إلا بالوحدة؛ إذ كان يرى أنّ «الاتفاق والتضافر على تعزيز الولاية الإسلامية من أشدّ أركان الديانة المحمدية»[٣]. ومن ثَمَّ، فإنّ خطورة المذاهب المادية تكمن -أوّل ما تكمن- في أنّها تقضي على هذه الوحدة وتلك الولاية، وهذا ما يفسّر لنا عاملاً من عوامل نقد (الأفغاني) لهذه المذاهب.

لقد ذهب كلّ من (لامارك-Lamarck) و(داروين) إلى القول بتطوّر الكائنات الحية وتسلسلها من أصل واحد، وقد بنى الاثنان نظريّتهما على ما لاحظاه من وجود انحراف في التركيب العضوي في عدد من الفصائل الحيوانية، وعلى ما شاهداه من التغيرات التي تحدث لدى الحيوانات المستأنسة. لكنهما اختلفا بعد هذا، فالأول يرى أنّ التغيّرات التي تطرأ على الكائن الحي تحدث بسبب اختلاف حاجاته الداخلية، فإذا ما حدثت هذه التغيرات ثبتت عن طريق العادة، وانتقلت

١ - محمود قاسم: جمال الدين الأفغاني -حياته وفلسفته-، ص١٧٥- ١٧٦.
٢ - محمد عبده: جمال الدين الأفغاني بين حقائق التاريخ وأكاذيب لويس عوض، ص٣٩-٤٠.
٣ - جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده: العروة الوثقى، ص١٠٠.

بعد ذلك بالوراثة. أمـا (داروين) فيرى على خلاف ذلك، أنّ هذه التغيّرات تحدث في أي اتجاه ووفقًا للصدفة، ولا يهمّ أنّ تكون مناسبة للبيئة أو غير مناسبة[١].

وقد فسّر (داروين) هذا التطوّر بوجود قوّة داخلية في الكائن الحي تؤدّي إلى التغيّر، وبالتنافس والـصراع من أجل الحيـاة، وبقانون البقاء للأصلح، الذي لم يكن عنـده في صالح الفرد، وإنّما في صالح النوع؛ لأنّه يؤدّي إلى تطوّر الأنواع الحيوانية لتنتج أنواعًا حيوانية جديدة، تسـمح لها خصائصهـا بالقدرة على التكيّف مع البيئة[٢]. ومن ثَمَّ، فقد انتهى هذا التطوّر -في رأيه- إلى آخر نوع من أنواع السـلالة الحيوانية، وهو الإنسان، الذي يعدّ -حسـب نظريته- خاتمة لهذا التطوّر المستمر، ونتيجة منطقية له.

ومن الواضح أنّ نظرية (داروين)، ومن قبله (لامارك) بعيدة عن الواقع، وبعيدة عن الملاحظة والتجربـة العملية. ومن ثَـمَّ، فهي لا تعدو أنْ تكـون مجرّد احتمال لا يرقـى إلى مرتبة البرهان أو الدليـل، وقد كان هـذا مناط نقد أحد الباحثين عندما قال: «هـذه النظرية التي أجمع العلماء عـلى صحّتها، هل لاحظهـا أحدهم أو جرّبها في معملـه؟!.... والجواب لا! فذلك ضرب من المسـتحيل. إنّ مزعومة الارتقاء معقّـدة، وهي تتعلّق بماض بعيد جدًّا، حتى أنّه لا سـؤال عن تجربتها وملاحظتها»[٣].

ثالثًا: نقد جمال الدين للمذهب المادي الحديث:

لقد كان (الأفغاني) ملمًّا بتطوّر النظريات المادية في أوربا إلى أبعد حدّ، الأمر الذي مكّنه من الردّ بوضوح ودقّة عـلى تلك النظريات الإلحادية، ويمكن حصر الخطوط العريضة والتفصيلية لنقده لها، فقد حصر النقد في ثلاثة أمور فقط:

١. نقد أدلة (داروين) في نظرية التطوّر.

٢. نقد فكرة المادة الحيَّة لدى بعض المحدثين.

---

١ - انظر: محمود قاسم: جمال الدين الأفغاني -حياته وفلسفته-، ص١٧٩- ١٨٣.

٢ - انظر: محمود قاسم: جمال الدين الأفغاني -حياته وفلسفته-، ص١٧٩- ١٨٠.

٣ - وحيد الله خان: الإسلام يتحدى، ص١٦٧.

٣. فكرة (الأفغاني) عن الإنسان.

فمن المعروف أنّ الماديين يعتمدون في تفسير وجود الأنواع المختلفة في الكون على فكـرة التطوّر من النقـص الموجود في الفصائل النباتيـة والحيوانية الدنيا، حتـى مرتبة الكمال الموجود عند الإنسان، وبعض الحيوانات الراقية والنباتات أيضًا[١].

وتقوم هذه النظرية على أمرين:

أ. هو أنّ التطوّر يسير على غير هدى، أي وفقًا لما توحي به الصدفة.

ب. إنكار العناية الإلهية في الكون.

وقـد ضرب (الأفغاني) مثالاً على تهافت هـذه النظرية، فذهب إلى أنّه لـو أمكن ما يقولون، لأمكن أن يصير البرغوث فيلاً بمرور الزمن ومرّ الدهور، وأنْ ينقلب الفيل برغوثًا كذلك[٢].

وإذا كانت نظرية (داروين) تتصوّر أنّ البذور الأُولى التي تعدّ أصلاً لوجود الكائنات قد نشأت من تلقاء نفسها، وأنّها تطوّرت على مر الزمن، فاستطاعت أن تنمو، وتستكمل الأعضاء التي يغلب عليها الدقّة المتناهية والحكمة الكاملة، فإنّ بعض الباحثين يتّخذ من دقة تلك الأعضاء دليلاً على فساد تلك النظرية، كما أنّنا وجدنا المسلك نفسه عند (الأفغاني) الذي أكّد على أن علماء وظائف الأعضاء ليبدون دهشتهم البالغة من تركيب الحيوان، وما ينطوي عليه من الحكمة، فهل يعقل إذن أنْ تنشأ هذه الجراثيم صدفة واتفاقًا؟ وهل يعقل أن تهتدي هذه الصدفة إلى تلك الدقة البالغة؟[٣]

وإنْ كان (الأفغـاني) قـد وصف (داروين) بالمسـكين التائـه في مجاهل الأوهـام، وجهالة الخرافات؛ فلأنّ هذا الأخير يستند إلى أمور لا تصلح مطلقًا أن تكون أساسًا لفكرة التطوّر، وقد اسـتدلّ (الأفغاني) على ذلك بالمثال القائل: إن الخيول في سيبيريا وبلاد الروس أغزر شعرًا من خيول بلاد العرب، فإنّ سـبب الاختلاف في هذا المثل، هو السـبب نفسه الذي يؤدّي إلى كثرة النبـات وقلّته في بقعـة واحدة في وقتين مختلفين، وذلك تبعًا لاختـلاف كثرة الأمطار أو قلّتها، ووفرة مياه الري أو ندرتها، أو السبب نفسه الذي نرى من أجله أجسام البشر تمتاز بالضخامة أو

١ - جمال الدين الأفغاني: رسالة الرد على الدهريين، ص٨٠- ٨١.

٢ - جمال الدين الأفغاني: رسالة الرد على الدهريين، ص٨١.

٣ - جمال الدين الأفغاني: رسالة الرد على الدهريين، ص٨٢.

النحافة باختلاف المناطق، دون أنْ نتّخذ من ذلك دليلاً على الاتجاه نحو التطوّر[١].

وهناك فكرة ثانية نقدها (الأفغاني)، وهي فكرة المادة الحية لدى بعض المُحدَثين، وهي فكرة تعدّ -في الحق- مراوغة أو التفافًا منهم؛ لأنّهم رأوا أنّ من المستحيل عليهم تفسير الكائنات، وما يطرأ عليها من تغيّرات بناء على خواصّ المادة المجرّدة من الإرادة والشعور، فقد أراد المُحدَثون أن يُزجوا بضاعتهم، فذهبوا إلى أنّ النظام الدقيق في الصور التي تتشكل بها المادة الحية يرجع إلى أنّ المادة الأُولى مزوّدة بالقوّة والشعور، «وهذا هو مذهب المادة الحيَّة الذي رأيناه لدى قدماء الإغريق، والذي عاد إلى الظهور عند أشدّ أتباع داروين غلوًا في تطبيق نظريّته، واتخاذها أساسًا لهدم المذاهب الروحية، ونعني به هيجل»[٢].

وهذا ما ذهب إليه (الأفغاني) الذي أكّد بوضوح أنّ الطبيعيين في القرن التاسع عشر ليسوا إلا أنصارًا لمذهب الذرّة عند (ديمقريطس) في القرن الخامس قبل الميلاد، لكنّ هذا الأخير كان أكثر منطقًا مع نفسه؛ لأنّه فسّر المادّة تفسيراً آليًّا، وأنكر وجود أيّة قوة أو إدراك أو عقل يصاحب المادة أو الذرات، وهذا ما لم يفعله المُحدَثون الماديون؛ إذ كان ينبغي أن يكونوا أكثر منطقًا، فلا يلجؤون مرة أخرى إلى تلك القوة غير المادية التي يريدون هم إنكارها[٣]. كما وجد (الأفغاني) أنّ المُحدَثين الماديين ينكرون الحكمة في كلّ شيء، ثمّ يعودون فينسبونها إلى ذرات (ديمقريطس) التي جرّدها من كلّ عنصر إدراكي أو شعوري.

وإنْ كان هناك بعض الدارسين الذين يسمون نقد (الأفغاني) للدراوينية تهجمًا، مدعين أن نقده لا يخرج عن إطار الرنين اللفظي والمبالغة الخطابية[٤]. لكن هذا غير صحيح، بدليل أن (الأفغاني) نقد النظرية من جانبين: جانب الهدم وجانب البناء؛ إذ كان من الطبيعي ألا يقف (الأفغاني) عند حدود نقده لنظرية (داروين)، أو قل هدمها من أساسها، وإنّما كان عليه أنْ يعرض لمرحلة البناء، فبيّن فكرته عن الإنسان، وهي في الحقّ الفكرة التي عبرَّ عنها الإسلام من خلال

١ - جمال الدين الأفغاني: رسالة الرد على الدهريين، ص٨٢.
٢ - محمود قاسم: جمال الدين الأفغاني -حياته وفلسفته-، ص٢١٠.
٣ - جمال الدين الأفغاني: رسالة الرد على الدهريين، ص٨٤.
٤ - انظر: على الوردي: الفيلسوف الثائر السيد جمال الدين الأفغاني، ص١٤١.

القرآن الكريم والسُـنَّة النبوية الشريفة. فالإنسان عند (جمال الدين لأفغاني) ليس امتدادًا للعالم الطبيعي، كما يظـن الماديون من أمثال (داروين) و(لامارك) و (سـبنسر-Spencer) و (هيجل-Hegel) و (كانت- Kant)، وإنّما هو عالم ميّزه الله عن الحيوانات الأخرى بالقدرة على الاختراع؛ فهو إنسـان صانع مبتكر، وإنْ كان المناطقة قد عرّفوا الإنسان بأنّه حيوان عاقل، فإنّ من الأَولى -في نظر (الأفغاني)- أنْ يقولوا أيضًا بأنّه إنسان صانع؛ حيث إن الابتكار أو الاختراع هو ما يجعل الإنسـان إنسـانًا، فيخلق بذلك هوّة فاصلة بينه وبين الحيوان[١]. وهي الفكرة التي نجدها لدى أحد أكبر فلاسفة الفرنسيين الروحيين في القرن العشرين، وهو (هنري برجسون) الذي تكلّم هو الآخر عن مراتب الأنواع والفصائل، فتحدّث عن الإنسـان باعتباره حيوانًا صانعًا[٢]. وهو بذلك يحاول أنْ يعلي من قيمة الإنسان التي أعلتها العقيدة الإسلامية، والتي حاولت المذاهب المادية اختطافها إلى مجاهلها، كلّ ذلك من أجل غاية سـامية، وهي إصلاح الجماعة الإسلامية، فعمد إلى «طريق التوفيق بين أصول الإسلام الصحيحة، وبين قواعد علم الاجتماع التي ظهرت فائدتها في إصلاح شؤون البشر، وانتظام أحوال الجماعات»[٣].

لقد ذهب (الأفغاني) إلى أنّ عنصر الصنعة والابتكار يظهر بوضوح في حياة الإنسان الحيوية العضوية والنفسـية والخُلُقية، بحيث تظهر -في رأيي- الإنسان كأنّه له عالمه الخاص المنفصل عن الطبيعة. وإنْ كانت حاجاته العضوية من مأكل ومشرب ومسكن تشبه مثيلتها عند الحيوان من الوجهتين التركيبية أو التشريحية، فإنّهما تختلف من جهة الوسائل التي تستخدمها في إشباعها؛ لأنّ طعامه وشرابه ومسكنه وملبسه يتطلّب منه ابتكارًا. ومن ثَمَّ وجدناه يؤكّد على استخدام عنصر الصنعة أو الابتكار في اتجاهات الإنسان الأخرى، كالنزوع إلى الأسرار الإلهية، والرغبة في دراسة الخواص الطبيعية، والكشـف عن الحقيقة في كلّ شيء، فإنّ كل هذه الاتجاهات المتباينة تأتيه عن طريق التربية، وفي هذا دلالة على أن تأثير العوامل الخارجية، وتركيب البدن ليسا كلّ شيء، وإنّما توجد بجوارهما عوامل مهمة، وهي العوامل الروحية، فتطوّر الإنسانية وتقدّم أفكارها ليس

١ - محمد المحزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني، ص٩٨-٩٩.
٢ - انظر: هنري برجسون: التطور الخالق، ص١٥-١٦.
٣ - انظر: عبد القادر المغربي: جمال الدين الأفغاني ذكريات وأحاديث، ص٦٤.

نتيجة لتقدّم الحياة العضوية، وإنّما هو نتيجة الصرح الذي وضع أساسه الأجيال السابقة، من خلال المعلومات التي اكتسبتها الإنسانية عن طريق التربية، كأنّ الإنسان أصبح عالماً صناعيًّا في عقله وصفاته الروحية[١].

لقد وجد بعض الدارسين الجادين أنّ الفكرة التي يعرضها (جمال الدين الأفغاني)، بمثل هذا اليسر والوضوح، هي تلك التي يقرّرها علماء النفس الاجتماعي في القرن العشرين، ممّن يسلّمون مثله بأنّ الحياة العضوية ليست إلا أساسًا تعتمد عليه العمليّات النفسية، وهي تلك العمليات التي لا تنمو حقيقة إلا في الحياة الاجتماعية، وعن طريق التربية[٢].

خاتمة:

لا شك في أن موضوع الدراسة ذو أهمية خاصة، وربما تقاس أهميته في بعض جوانبها من خلال ما تمخّض عنه من نتائج، وعليه فإنّه يمكن القول إنّ موضوع نقد المادية الغربية عند (جمال الدين الأفغاني) قد أثمر بعض النتائج المهمة، ويمكن بيانها فيما هو آت:

١. ضرورة الاهتمام بدراسة الشخصيات الإسلامية المعاصرة التي أثّرت حياتنا الفكرية، وأثّرت في مسيرة الفكر والنهضة في القطر الإسلامي، ومن أهمّ هذه الشخصيات شخصية (جمال الدين الأفغاني). فالرجل، فضلاً عن جهوده في النهضة والإصلاح، فقد كان له جانب لا يقلّ إشراقًا، وهو نقد المادية الغربية، وما بُنيت عليه من دعوة لإنكار الثوابت، والبحث الزائف عن كلّ ما هو محسوس فقط.

٢. العمل على تكثيف الجهود الفكرية الفردية والجماعية في اتجاه بيان تهافت الفكر المادي وسبر أغواره وكشف تهافته، وخطورة النتائج المترتبة عليه، إنسانيًا وخُلُقيًّا ودينيًّا.

---

١ - جمال الدين الأفغاني: رسالة الرد على الدهريين، ص٩٨، ٩٩.

٢ - محمود قاسم: جمال الدين الأفغاني -حياته وفلسفته-، ص٢١٥.

٣. أن مشروع (الأفغـاني) النهضوي الإصلاحي إذا كان يقود على رافد البناء، من خلال بيان ما على الأُمّة اتباعه في سـبيل تحقيق وحدتها الإسـلامية وما يلزمها من وسـائل للوصـول إليها، فإنه يقوم في الوقـت ذاته على رافد يمثل الهدم، أي هدم كل الأفكار الهدأُمّـة التي تعيق تحقيق مشروعه هذا، ومن ثم نفهم عليّة نقده للتيار المادي قديمًا وحديثًا.

٤. أنّ موقف (الأفغاني) من الحضارة الغربية والعلوم والغربية لم يكن موقفًا عدائيًّا، ولكنّه كان موقفًـا يؤيّد ما فيها من محامد لا تخالف الديـن، ولا تعيق حركة تطوّره، ويقف بالمرصاد لكلّ ما من شـأنه أنْ يمثّل مخالفة وهدمًا مـن الناحية الدينية أو الخُلُقية أو الإنسانية أو غيرها.

٥. أنّ نقد (الأفغاني) للمادية الغربية هو نقد له أبعاد دينية؛ إذ لم يكن (الأفغاني) ليسمح لفكر ما أنْ ينطوي على آراء تخالف الدين وتناقضه، وتنكر البعث والحسـاب واليوم الآخر دون أن يوجّه له سـهام النقد بصفته مفكّرًا إسلاميًّا، يدعو لإقامة وحدة أساسها الدين تحت مسمّى الوحدة الإسلامية.

٦. أن (الأفغـاني) فهـم حقيقة المصطلحـات الغربية، ومـن ثَمّ نسـتطيع أنْ نجد عنده مصطلحات مـن نحو: الدهرية، والطبيعية، والماديـة، والإلحاد بمعنى واحد؛ لأنّها كلّها روافد لمنبع واحد، يدعو لإنكار الدين ووجود الله تعالى.

٧. أنّ المذهب الطبيعي لم يكن وليد العصر، بل كانت له جذور بعيدة متغلغلة في تاريخ الفكر البشري، خاصّة في البيئـة اليونانية القديمة عند عدد من زعماء هذا الفكر، من أمثال (ديمقريطس) و(أبيقور)، وغيرهما.

٨. أنّ تأصيـل (الأفغاني) لقضية الماديـة الغربية كان نقضًا في محلـه؛ إذ نقد المذهب المادي قديمًا عند أعلامه في الفلسفة اليونانية، فنقد مذهب الذرّة عند (ديمقريطس)، ونقد أعلام مذاهب اللذّة الذين أحالـوا حياة اليونان إلى جحيم من اللا أخلاق، وقد بيّن (الأفغاني) التدهور الخُلُقي والحضاري والسياسي الذي ترتب على هذه المذاهب الهدّامة.

٩. أنّ نقد (الأفغاني) للمذاهب المادية المعاصرة كان في محلّه؛ فقد نقد جميع الفلسفات وأعلامهـا التـي تقود إلى إنكار كلّ ما هـو غير مادي، وأخصه الديـن وما ينبني عليه من تعاليم. ومن ثَمَّ فقد نقد الماركسـية والداروينية والهيجيلية وغيرها من الفلسفات والأعلام.

١٠. وأهم ما ترتّب على هذا البحث من نتائج، هو الكشف عن المنهج النقدي الرصين الذي اتبعـه (الأفغاني) في نقد نظرية التطوّر عند (داروين)، وما تقوم عليه من مثالب، مبيّنًا العقائد الأساس، والخصال الرئيسـة لأي بناء حضاري، تلك الخصائص والخصال التي حاول (داروين) ونظريّته هدمها.

المصادر والمراجع:

- ابن باديس: تفسير ابن باديس، في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، الجزائر، دار الرشيد، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- أحمد ماجد: مقدمة تحقيق كتاب رسالة الرد على الدهريين لجمال الدين (الأفغاني) ترجمة محمد عبده، لبنان – بيروت، دار المعارف الحكمية، ط١، ١٤٣٨هـ / ٢٠١٧م.
- ألفرد إدوارد تايلور: فلسفة أرسطو ترجمة، عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، ط١، لا ت.
- جمال الدين الأفغاني: البيان في الإنجليز والأفغان، القاهرة، مؤسسة هنداوي، لا ط، ٢٠١٤م.
- جمال الدين الأفغاني: رسالة الرد على الدهريين، ترجمة: محمد عبده، لبنان – بيروت، دار المعارف الحكمية، ط١، ١٤٣٨هـ / ٢٠١٧م.
- جمال الدين الأفغاني، محمد عبده: العروة الوثقى، القاهرة، مؤسسة هنداوي، لا ط، ٢٠١٥م.
- روسان زاهد: منهج (الأفغاني) العقلي في دفاعه عن الإسلام، سوريا، مجلة جامعة دمشق، مجلد ٢٤، العدد ١ – ٢، ٢٠٠٨م.
- عبد الرحمن الرافعي: جمال الدين (الأفغاني) باعث نهضة الشرق: سلسلة أعلام الفكر العربي، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، لا ط، ١٩٦١م.
- عبد القادر المغربي: جمال الدين (الأفغاني) -ذكريات وأحاديث-، القاهرة، مؤسسة هنداوي، لا ط، ٢٠٢١م.
- عبد المقصود عبد الغني: النظرية الخُلُقية في الإسلام -دراسة مقارنة-، دار الثقافة العربية، لا ط، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.
- على الوردي: الفيلسوف الثائر السيد جمال الدين الأفغاني، تحقيق: عبد الحسن الصالحي، مؤسسة البلاغ -دار سلوني، لا ط، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م.
- علي شلش: سلسلة الأعمال المجهولة، لندن، طبعة رياض الريس، لا ط، لا ت.
- علي شلش: جمال الدين (الأفغاني) بين دارسيه، القاهرة، دار الشروق، ط١، ١٩٨٧م.

- مالك بن نبي: القضايا الكبرى، بيروت – لبنان، دار الفكر المعاصر، ط١، ١٩٩١م.
- محسن عبد الحميد: جمال الدين (الأفغاني) المصلح المُفترَى عليه، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، دار الفرقان للنشر والتوزيع، لا ط، ١٩٨٥م.
- محمد المحزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني، بيروت–لبنان، المطبعة العلمية، لا ط، ١٩٣١م.
- محمد رشيد رضا: المنار، عدد ٢٦ إبريل، لا م، ١٩٢٣ م.
- محمد عبده: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، بيروت – لبنان، لا ط، ١٩٧٢م.
- محمد عبده: الثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني، القاهرة، دار الهلال، لا ط، ١٩٧٣م.
- محمد عبده: جمال الدين (الأفغاني) بين حقائق التاريخ وأكاذيب لويس عوض، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والترجمة، ط١، ٢٠٠٩م.
- محمد عثمان الخشت: الإسلام والعلم بين (الأفغاني) ورينان، القاهرة، دار قباء، ط١، ١٩٩٨م.
- محمد فتحي عبد الله: المدرسة الفيثاغورثية -مصادرها ونظرياتها-، القاهرة، لا د، لا ط، ١٩٨٩.
- محمود قاسم: عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، القاهرة، دار المعارف، لا ط، ١٩٦٨م.
- محمود قاسم: مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، مقدمة تحقيق كتاب مناهج الأدلة لـ ابن رشد، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، لا ط، ١٩٥٥م.
- محمود قاسم: جمال الدين (الأفغاني) -حياته وفلسفته-، القاهرة، مكتبة الأنجلو، لا ط، ١٩٥٥.
- ميرزا لطف الله خان: جمال الدين الأسدآبادي المعروف بالأفغاني، ترجمة وتقديم وتعليق: صادق نشأت وعبد المنعم حسين، القاهرة، الأنجلو المصرية، لا ط، ١٩٥٧م.
- هنري برجسون: التطور الخالق، ترجمة: محمود قاسم، مراجعة: نجيب بلدي، وزارة الثقافة والإرشاد، مصر، لا ط، لا ت.

- وحيد الله خان: الإسـلام يتحدى، ترجمة: ظفر الإسلام خان وعبد الصبور شاهين، القاهرة، مؤسسة المختار الإسلامي، ط٧، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.
- وفاء عبدي وسـارة ظافري: جمال الدين (الأفغاني) وإصلاحه في العالم الإسـلامي، رسالة ماجسـتير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ٨ مايو قالمة، قسم التاريخ، ٢٠١٥ – ٢٠١٦م.
- يوسـف كرم: تاريخ الفلسـفة اليونانية، لا م، مطبعة لجنة التأليـف والترجمة والنشر، لا ط، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م.

الروابط الإلكترونية:

- حسن حنفي: (الأفغاني) المسلم الثائر، على الربط الآتي:

  https://elaph.com/Web/NewsPapers/20201281194/02/.html
- المؤتمر الدولي لجمال الدين الحسيني، المجمع العالمي للتقريب بن المذاهب الإسلامية، على الرابط الآتي:

  https://taqrib.ir/ar/library/print/70226/

قراءة في كتاب

الإِسْلَامُ وَالبِيْئَةُ

قراءة: لينا السقر[1]

ملخّص

نقرأ في صفحات هذا الكتاب العلاقة الحيويَّة بين الإنسان وبيئته، ونرى التأكيد على مسؤوليَّة الإنسان في الحفاظ على التوازن البيئي الذي خلقه الله. فالأرض، بما تحتويه من مكوِّنات طبيعيَّة، تتطلَّب من الإنسان الاهتمام بها وعدم تدمير مواردها. من خلال منظور ديني وعلمي، يناقش الكتاب كيفيَّة تفاعل الإنسان مع البيئة وفقًا لتعاليم الشريعة الإسلاميَّة التي تدعو إلى إعمار الأرض والاعتناء بها. كما يشير الكتاب إلى خطورة التلوُّث والإهمال البيئي نتيجة تجاهل هذه المبادئ.

يتناول الكاتب ضمن فصول كتابه «الإسلام والبيئة» مسؤوليَّة الإنسان في استثمار ثروات الأرض بشكل مستدام، مع التأكيد على أنَّ الإنسان ليس مجرَّد مخلوق يسعى لتحقيق رغباته، بل هو راعٍ للأرض والمخلوقات من حوله. ويُبرز أهمّيَّة الالتزام بالأوامر الإلهيَّة التي تحافظ على البيئة وتحقيق التوازن في الحياة. مضافًا إلى ذلك، يُشدِّد الكتاب على ضرورة السعي إلى الرزق بالطرق المشروعة والحفاظ على نظافة البيئة والروح والجسد. ويختتم الكاتب بتأكيده على أهمّيَّة التعايش السلمي بين الأديان والشعوب كونه جزءًا من مسؤوليَّة الإنسان في الحفاظ على سلام المجتمع.

الكلمات المفتاحية: البيئة، الإنسان، القرآن الكريم، الموارد الطبيعيَّة، الأوامر الإلهيَّة، الأعمال السيِّئة، الأعمال الحسنة، المدينة الفاضلة.

١ - مترجمة، من سوريا.

Reading a Book

Islam, Environment

Ms. Lina Al-Saqar [1]

Abstract

In this book, we explore the vital relationship between humans and their environment, emphasizing humanity's responsibility to preserve the ecological balance established by Allah. The Earth, with all its natural components, requires human care and the protection of its resources. From both religious and scientific perspectives, the book discusses how humans should interact with the environment in accordance with Islamic teachings, which advocate for the Earth's cultivation and preservation. It also highlights the dangers of pollution and environmental neglect resulting from the disregard of these principles.

Within the chapters of his book, the author addresses humanity)s responsibility to utilize the Earth)s resources sustainably, emphasizing that humans are not merely creatures driven by their desires but are stewards of the Earth and all living beings. The book underscores the importance of adhering to divine commandments that safeguard the environment and maintain balance in life. Additionally, it stresses the necessity of seeking lawful means of sustenance and preserving the purity of the environment, the soul, and the body. The author concludes by affirming the importance of peaceful coexistence among religions and peoples as part of humanity)s responsibility to maintain societal harmony.

Keywords:

Environment, Humanity, the Holy Qur'an, Natural Resources, Divine Commands, Evil Deeds, Good Deeds, Ideal city.

1 - Translator - Syria.

بطاقة الكتاب

عنوان الكتاب: الإسلام والبيئة
مؤلف الكتاب: آية الله الشيخ عبد الله الجوادي الآملي
دار النشر: دار الإسراء للنشر
سنة النشر: ١٩٦٨م.
عدد الصفحات: ٣٤٥.
اللغة الأصليَّة للكتاب: اللغة الفارسيَّة.
ترجمه للعربيَّة: مقداد الحيدري.

مقدِّمة

في عالمنا المعاصر، من الضروري التأمُّل في العلاقة التي تجمع بين الإنسان وبيئته، وكيف يؤثِّر كلٌّ منهما في الآخر. فمنذ أن خلق الله تعالى الكون، وضع فيه توازنًا دقيقًا من مكوِّنات الأرض والمياه والهواء والنباتات والحيوانات؛ حيث تعمل هذه العناصر كلّها بتكامل للحفاظ على استمراريَّة الحياة. ومن هنا، تظهر أهمِّيَّة مسؤوليَّة الإنسان في هذا النظام البيئي الشامل؛ حيث يُعتبر الإنسان المخلوق الذي وهبه الله القدرة على التأثير في الأرض، سواء بالإصلاح أم بالفساد.

يأتي هذا الكتاب ليُلقي الضوء على دور الإنسان في الحفاظ على البيئة وصحَّة الكائنات الحيَّة من خلال منظور ديني وعلمي. وقد حثَّت الديانات السماويَّة، وبالأخصّ الإسلام، على ضرورة الحفاظ على كوكب الأرض وعدم استنزاف موارده أو تدمير عناصره الحيويَّة. كما أكَّدت على ضرورة الاقتداء بالأوامر الإلهيَّة التي تدعو إلى إعمار الأرض، والتأكيد على مسؤوليَّة الإنسان في هذا الإطار؛ حيث أصبح التلوُّث البيئي والإهمال الذي يعاني منه كوكبنا اليوم نتيجة تجاهل هذه المبادئ الأساس، ما أدَّى إلى تدهور جودة الحياة بشكل عام.

نقرأ ضمن صفحات الكتاب المفاهيم المتعلِّقة بكيفيَّة الحفاظ على البيئة في ضوء الشريعة الإسلاميَّة، من أهمّيَّة استثمار ثروات الأرض بشكل مثالي بما يتماشى مع أوامر الله، وكيف أنَّ الاستعمار السلبي والتعامل غير المسؤول مع الموارد الطبيعيَّة له تأثيرات كارثيَّة على البيئة. ويُسلِّط الضوء على العلاقة الوثيقة بين الإنسان والبيئة من وجهة نظر دينيَّة، مؤكِّدًا على أنَّ الإنسان ليس مجرَّد مخلوق معني بتحقيق رغباته الشخصيَّة، بل هو راعٍ للأرض والمخلوقات من حوله.

نعرف تمامًا العلاقة بين الخالق -عزَّ وجلَّ- والإنسان والطبيعة، فالإنسان لا يمكنه أن يحقِّق التوازن والرخاء في حياته إلا إذا التزم بالأوامر الإلهيَّة التي تضمن حماية البيئة والحفاظ على أرزاقه. ومن هنا، تبرز أهمّيَّة العمل والسعي إلى الرزق بالطرق المشروعة، مع التأكيد على أنَّ الحفاظ على نظافة البيئة هو جزء من هذه المسؤوليَّة. يحثُّنا الكاتب على ضرورة احترام العلاقات الإنسانيَّة والاهتمام بها، مشيرًا إلى أنَّ التعايش السلمي والتسامح بين الأديان والشعوب هو جزء من مسؤوليَّة الإنسان في الحفاظ على سلام المجتمع بشكل عام.

عرض الكتاب

انطلاقًا من أهمّيَّة الحفاظ على البيئة وإبراز دور الإنسان في المحافظة عليها، يتطرَّق الكتاب إلى التحدُّث عن مسؤوليَّة الإنسان في الحفاظ على البيئة وصحَّة الكائنات الحيَّة، وتوضيح الأضرار الناتجة عن التلوُّث والإهمال البيئي. كما يشير إلى أهمّيَّة العلم والدين في تعزيز الوعي البيئي والتزام المجتمعات بحماية البيئة من أجل تحسين جودة الحياة.

يتضمَّـن الكتاب خمسـة فصول رئيسـة، يتحدَّث فيهـا الكاتب عن دور الإنسـان وعلاقته بالبيئة وضرورة إعمار الأرض، مستشهدًا بآيات من القرآن الكريم والأحاديث النبويَّة الشريفة. يتحـدَّث الفصل الأول عن ضرورة اسـتثمار ثروات الأرض بصورة مثاليَّـة، وضرورة الاقتداء بالأوامر القرآنيَّة لعمارة الكون، وما ينتج من مخالفتها. ويبرز أيضًا أثر الاسـتعمار السلبي على البيئة.

في الفصـل الثاني، يتناول الكتاب تعريف الإنسـان بأكثر من منظور وعلاقته بالبيئة من جهة، ومـن جهة ثانيـة، يتحدَّث عن الاهتمام بالبيئة مـن وجهة نظر دينيَّة. وينتقـل في الفصل الثالث إلى الحديـث عن العلاقة بين الخالق -عزَّ وجلَّ- والإنسـان والطبيعة، وضرورة التزام الإنسـان بالأوامر الإلهيَّة، مبرزًا كيف يصبح العالم من حولنا سيِّئًا مع سوء النوايا والتصرُّف. يظهر في هذ الفصل الأرزاق الآتية من الطبيعة، وكيف تصبح الأمور أسوأ في حال استخدامها بشكل خاطئ. يخصِّص الكاتب الفصل الرابع للحديث عن العمل وأهمِّيَّته، وعن أهمّيَّة السعي للرزق بالطرق المشروعة. كذلك يتناول أهمّيَّة نظافة كل ما يوجد حولنا، من بيئة ومنزل وجسـد وحتى الروح. أمـا الفصل الأخير، وهـو الفصل الخامس، يبـيّن الكاتب ضرورة احترام العلاقات الإنسـانيَّة، بكافة أشكالها، مبينًا الفرق بين التعايش السلمي وبين التسامح مع الأهل. ويتسع بنقاشه ليشمل التعايش بين الأديان والشعوب.

وفي الختام، نجد أنَّ الكتاب لا يقتصر على طرح أفكار نظريَّة بل يسعى لتقديم إرشادات عمليَّة في كيفيَّة الحفاظ على بيئتنا من خلال التكامل بين العلم والدين، وكيف يمكن لكلّ فرد أن يكون جزءًا من الحلّ في مواجهة تحدِّيات البيئة الحاليَّة. وفي نهاية الكتاب يوجد عدَّة فهارس متعلّقة بالآيات القرآنيَّة المُستشهد بها ضمن الكتاب، وكذلك الأحاديث النبويَّة الشريفة، والشخصيَّات البارزة والتاريخيَّة، وأهمّ الكتب المرجعيَّة. يوضّح اسـتخدامها لتأكيد أفكار الكاتب أنَّ التراث الدينـي والعلمي يشـكِّلان معًا إطارًا شـاملاً يدعو إلى إعادة النظر في أسـلوب حياتنا وعلاقتنا بالطبيعـة، وكيف أنَّ القرآن الكريـم ومن بعد الأحاديث النبويَّة الشريفة يعـدّان مصدرًا ومرجعًا لضمان اسـتمراريَّة حياة خالية من العوز، مليئة بالازدهار والتعايش السلمي، وبيئة نظيفة بموارد كافية للجميع.

الفصل الأول: إعمار الأرض وتأسيس المدينة الفاضلة بواسطة خليفة الله

أهمّ ما ورد في هذا الفصل أنَّ الله -تعالى- هو من خلق الإنسان وجعله خليفته على الأرض، ووفَّر له كلّ المواد الأوَّليَّة في الطبيعة، ومنحه عقلاً ليبدع ويستخدم موارد الطبيعة بأشكالها كافَّة وبالطريقة الأمثل.

جميع الموارد مسخَّرة للإنسان، لذا يجب الاستفادة منها بأفضل الطرق، ولصالح أحسن الأعمال، وإلا تُعتبر الإساءة إليها وسوء استخدامها شكلٌ من أشكال الكفر. سخَّر الله -تعالى- الموارد والبيئة للإنسان ليسهِّل له الحياة، فالأرض للزراعة والتنقيب لاستخراج المعادن والثروات الثمينة. ومن يعرض عن الأوامر الإلهيَّة بالاستخدام الأمثل لكلّ موارد الطبيعة والبيئة، يتَّجه نحو ضيق الحياة وضنكها، ويبتعد عن الحياة الرغيدة السويَّة.

ومن جهة ثانية، يتحدَّث الكاتب في هذا الفصل عن دور القوى الاستعماريَّة بدمار الأرض، واستغلال الثروات وسرقتها، على حساب شعوب البلاد المستعمرَة، ما يؤدِّي إلى فقرها وتراجعها وتخلّفها عن ركبِ الحياة الطبيعيَّة والمثاليَّة. فالاستعمار يستغلّ قمح البلاد المحتلَّة وثرواتها الباطنيَّة والحيوانيَّة، ويضرّون بالماء، والهواء، والتراب، والبحر، والجبل، وسائر المخلوقات.

لذلك، أمر الإسلام قادة الدول الإسلاميَّة بالحفاظ على سلامة البيئة والأرض لمصلحة الناس عامَّة. فالمجتمع السليم بيئيًّا هو سليم اقتصاديًّا وصحّيًّا وتجاريًّا. وكلّ ذلك لمصلحة الإنسان الذي يعتبر أساس نظم ثلاثة، وهي: النظام الفاعلي الذي يعتبر بكليّته بيد الله الواحد، والنظام الداخلي المؤلَّف من الروح المجرّدة والجسد، والنظام الثالث هو النظام الغائيّ الذي يتمثَّل بعدم موت الروح بعد فناء الجسد.

ولعلّ أهم هدف للحكومات الإسلاميَّة هو تأسيس المدينة الفاضلة الذي يجري من خلال تربية الناس تربية صالحة وسليمة، كمن يهدف للوصول لخلافة الله على الأرض. ومن الصفات التي تتحلَّى بها المدينة الفاضلة تتعلَّق بالبيئة والإنسان، منها:

- تأمين العلم والمعرفة للناس؛ لأنَّ الجهل سببٌ رئيس لانحطاط المجتمعات، وتراجع العقول.

- وضع خطوط ماليَّة عامَّة، ودعوة الناس للغرس والصيانة والحصاد والعمل، لبناء اقتصاد سليم.
- دعم الصناعات والمهن، وتأمين أجور مُرضية للعمَّال، وتعليمهم لاكتساب الفنّ بالمهنة، وتوفير وسائل الرفاه والعيش الرغيد.
- الانتفاع من الصناعات واستخدام التكنولوجيا بطريقة سلسة ومفيدة، والابتعاد عن طرق التخريب والدمار.
- يكمن رقيّ المجتمعات الإسلاميَّة بتنفيذ التنمية الحقوقيَّة، وتطبيق القوانين كاملة، والالتزام بتطبيقها للحفاظ على الاقتصاد والصناعة والثروات من الهدر والفساد.

من أهم صفات الحكومات الاسلاميَّة -أيضًا- رفض الظلم والوفاء بالعهود والمواثيق الدوليَّة، ومحاربة الاستعلاء والاستكبار، وتحقيق العدل الاجتماعي، والتشجيع على أداء الأمانة، والابتعاد عن الخيانة في الأموال والحقوق، وتربية المجتمع على احترام الآخر، واحترام القوانين والتشريعات التي تهدف للوصول إلى بيئة سليمة معافاة من الفقر والعوز والفساد. فالاحترام المتبادل لأمانات الآخرين يؤدّي إلى إقرار الأمن والحُريَّة، وتأسيس المدينة الفاضلة.

الفصل الثاني: صبغة العلوم الإنسانيَّة والدينيَّة في البيئة

علم الإنسان هو أحد أهمّ الموضوعات والعلوم التي درسها وناقشها كثير من المُفكِّرين الغرب والعرب، وأقاموا عليها أبحاثًا فلسفيَّة مُهمَّة. أبرز ما تناوله هذا العلم: هو فترة ما قبل الحداثة التي ادَّعى الغرب أنَّ الإنسان فيها كان فاقدًا لأي شأن ومنزلة، ومرحلة الحداثة التي نال فيها الإنسان مرتبة، أمَّا المرحلة الثالثة فهي مرحلة ما بعد الحداثة التي سيصل فيها الإنسان بشأنيّته إلى الكمال. ورغم تعدّد الصور والأفكار ضمن هذا العلم وأبحاثه، يعود الإنسان في القرآن الكريم إلى الله في النهاية بعد أن خُلِق في الحياة ليكون الخليفة القادر على البناء والتطوّر والحفاظ على ما منحه الله إياه، من بيئة، وطبيعة، وموارد، وشمس، وهواء، وماء ... إلخ.

أمَّا البيئة ومعرفة أصولها فهو حقّ من حقوق الإنسان. لذلك كان من الضروري التحذير والنهي عن تلوُّث البيئة والجو والطرق والأماكن العامَّة. لا تعني الطرق هنا مسارات المشي العاديَّة فقط،

وإنَّما المقصود بها المنافذ البحريَّة والبريَّة والحدود بين البلاد، وكلّ ما يؤدّي إلى شيء.

ضمن هذا الفصل، يتناول الكاتب العلاقة بين العلوم الشرعيَّة والعلوم الحديثة في إطار التفسير الفقهي؛ حيث يعتبر علم التفسير من الأدوات الأساس لفهم النصوص الدينيَّة وتطبيقها في الحياة اليوميَّة. يُسهم الاجتهاد الديني في استخراج الأحكام الشرعيَّة من النصوص من خلال قواعد شرعيَّة ثابتة، ويعزّز دور الفقه في التفاعل مع القضايا المعاصرة. في هذا السياق، يُشدّد الكاتب على أهمّيَّة التنسيق بين الفقه الإسلامي والعلوم الحديثة؛ حيث تقدّم الأخيرة آفاقًا جديدة تُساعد في توسيع الفهم الفقهي وتطويره. كما يُظهر الفكر الإسلامي انفتاحًا على تأثير العلوم الإنسانيَّة؛ إذ يُعتبر الاستفادة منها ضرورة لفهم أعمق للمشكلات المعاصرة وتقديم حلول مستنيرة. يبرز في هذا السياق ضرورة الالتزام بمنهجيَّة بحث علمي دقيقة تضمن التفسير الصحيح للنصوص الدينيَّة بما يتناسب مع تطوُّرات العصر.

يظهر الكاتب دور العلوم في تطوير الفكر الإنساني في ضوء الوحي. بداية، تُبرز أهمّيَّة فهم كيفيَّة استخدام الإنسان لقوّته العقليَّة والجسديَّة في ضوء التعاليم الدينيَّة، وكيف أنَّ الإسلام يعزِّز استخدام هذه القوى بطرقٍ تخدم الأهداف النبيلة، مثل صناعة الأسلحة الدفاعيَّة التي تساعد في حماية النفس والدين. كما يُشير إلى أنَّ الإسلام لم يقتصر على النصوص بل شجَّع على تطوير العلوم لاستخدامها في مجالات الحياة المختلفة، مع التأكيد على ضرورة توجيه هذه العلوم بما يتوافق مع القيم الدينيَّة. مضافًا إلى ذلك، يركّز على أهمّيَّة المنهج الإسلامي في السياسة؛ حيث يُعتبر الإسلام ركيزة أساس لفهم السياسة بشكل صحيح، ما يتطلّب فهمًا عميقًا للنظام السياسي الإسلامي الذي يتماشى مع المبادئ الدينيَّة. في هذا الإطار، أشار النص إلى كيفيَّة إدخال العلوم السياسيَّة في تعليم المجتمعات وتوجيهها بشكل يتوافق مع أحكام الشريعة. كما تناول النقاش في الأسلحة والتدريب العسكري، موضِّحًا أنَّ الإسلام قد وجَّه استخدام الأسلحة للأغراض الدفاعيَّة والحفاظ على أمن الأُمَّة.

تُختتم النقاط بمفهوم ازدهار العلوم في ضوء الوحي؛ حيث يُظهر التأثير العميق الذي تتركه المبادئ الدينيَّة على العلوم الطبيعيَّة، والسياسيَّة، والفكريَّة، ما يعزِّز من تطوّر المجتمع ويسهم في تحسين حياة الإنسان عبر تعزيز العقل واستخدامه في سبيل الخير العام.

الفصل الثالث: علاقة الأعمال الحسنة والسيِّئة بالحوادث الطبيعيَّة

يتناول الكاتب هنا مجموعة من المفاهيم الفلسفيَّة والدينيَّة حول العلاقة بين الوجود، والعلم، والمفهوم الإسلامي للخير والشر؛ حيث يجري تناول موضوعات مثل أهمّيَّة العلم في ضوء الوحي، وطبيعة الأسئلة التي تطرحها البشريَّة عن معاني الخير والشرّ، وأسباب وجودهما في الكون. كما يجري التطرُّق إلى مفهوم الفهم العقلي ودوره في التعامل مع هذه الأسئلة، ومدى تأثير التصوُّرات الماديَّة عن الوجود على تفكير الإنسان. ومضافًا إلى ذلك، يبيّن الكاتب مسألة النسبيَّة بين الخير والشرّ، وتوضيح كيفيَّة تفسير هذه العلاقة من منظور إسلامي؛ حيث يختلف النظر إلى الوجود بناءً على الفهم العقلي والعلمي المقترن بالتعاليم الدينيَّة. فبينما يرى بعضٌ أنَّ الشرّ يوجد إلى جانب الخير بصفته جزءًا من الكمال الإنساني، يشير النص إلى أنَّ التصوُّر الديني يطرح حلاًّ خاصًّا من خلال النظر إلى العالم باعتباره خلقًا إلهيًّا له غايات عُليا.

ومن ناحية ثانية يوضِّح الكاتب أهميَّة التفريق بين هذه المفاهيم وفقًا للأخلاق الإسلاميَّة وتفسيرها للأحداث والظواهر الطبيعيَّة، وكيفيَّة تأثير هذا الفهم على الاجتهادات والقرارات الإنسانيَّة، مؤكِّدًا على أنَّ العلم، في ضوء الوحي، يقدِّم إطارًا معرفيًّا يساعد في تفسير هذه الظواهر ومعالجتها في سياق قِيَم إنسانيَّة إسلاميَّة.

هنا، يناقش الكاتب الفرق بين مفهومي «من عند الله» و«من الله» كما وردا في القرآن الكريم، موضِّحًا كيفيَّة تمييز الأعمال البشريَّة التي تنبع من إرادة الله، والتفريق بينها وبين الظواهر الطبيعيَّة التي تقع بإرادته مباشرة. يُبرز كيف أنَّ الأفعال والظواهر في الكون مرتبطة بإرادة إلهيَّة تنظِّم الكون وتشمل جميع جوانب الحياة البشريَّة. كما يوضِّح كيف أنَّ القرآن يميِّز بين إرادة الله المباشرة في أعمال الكون وبين الأعمال التي يُسهم الإنسان فيها؛ حيث تعتبر هذه الأعمال «من عند الله» وتجري تحت إرادته العُليا. مضافًا إلى ذلك، يتطرَّق الكاتب إلى العلاقة بين الوجود والشرّ؛ حيث يعرض النصّ تفسيرًا فلسفيًّا عن هذه الثنائيَّة، موضِّحًا أنَّ الفهم الديني لهذه العلاقة يتأثَّر بالإرادة الإلهيَّة التي تحكم جميع الأعمال في الكون.

ويظهر دور الإنسان في تحويل النعمة إلى نقمة وفقًا للتعاليم القرآنيَّة؛ حيث يبيّن

كيف أنَّ الله -سبحانه وتعالى- قد خلق النعم للإنسان وأعطاه إياها لتكون وسيلة للعبادة والطاعة، ولكن في حال استخدم الإنسان هذه النعم في المعصية أو الانحراف عن الطريق القويم، فإنَّ هذه النعمة تتحوَّل إلى نقمة عليه. ويوضِّح أنَّ الإنسان له الخيار في كيفيَّة استغلال النعم التي أنعم الله بها عليه، وأنَّه إذا استخدمها بما يرضي الله -سبحانه وتعالى- فإنَّها تظلّ نعمة، أمَّا إذا استخدمها في المعصية فإنَّها تصبح نقمة. وفي هذا السياق، يُستشهد الكاتب ببعض الآيات القرآنيَّة والأحاديث النبويَّة التي تدعو الإنسان إلى شكر نعم الله واستخدامها في طاعة الله، ويبيّن كيف أنَّ هذا الفهم يرتبط بتوجيهات دينيَّة مستمرّة تحثّ على استغلال كل ما هو إيجابي في الحياة البشريَّة للأهداف السامية.

يعرض الكاتب أيضًا مفهوم «سقوط الإنسان في وادي الكبرياء والغرور»، مبيِّنًا أنَّ الإنسان يقع في اختياراته بين الكمال والشرّ. فبعض الأفعال الإنسانيَّة تعتبر مسوّغًا للشرّ كما ورد في الآيات القرآنيَّة؛ حيث يشير النصّ إلى أنَّ الشرّ ليس من طبيعة الله، بل هو نتيجة لاستخدام الإنسان لعقله في مسارات خاطئة قد تؤدّي إلى الفساد. ويصوّر الشر والشرور في الكون من منظور إسلامي، حيث يعتبر الشرّ ظاهرة مفهومة من خلال تعدد الأسباب التي تتعلَّق باستخدام الإنسان لعقله وإرادته بطريقة مغلوطة. ويشرح أنَّ النظريَّة الإسلاميَّة لا ترى الشرّ شيئًا قائمًا بذاته، بل هو ناتج عن فساد البشر في ظلّ نظام الخلق. ويحلِّل أيضًا كيفيَّة تطوّر هذا الفهم في الفكر الإسلامي، موضِّحًا كيف أنَّ الشر قد يُفسَّر بالاختيارات الخاطئة والجهل بالمسار الصحيح الذي يجب أن يتّبعه الإنسان لتحقيق العيش الصالح. بعد النظر لطبيعة علاقة الإنسان بالطبيعة في الرؤية الإسلاميَّة، يؤكِّد الكاتب أنَّها علاقة تسخير لا قهر ولا قسر، أي إنّ الإنسان لا يملك الطبيعة بصورة مستقلّة، ولا يفرض عليها فعله فرضًا خارجًا عن نظامها، بل ينتفع بها وفق سننها التي أودعها الله فيها. ويميِّز بين الفعل القسري الذي يقوم على الضغط والإكراه الخارجي، وبين الفعل المسخَّر الذي ينسجم مع طبيعة الشيء وقوانينه الداخليَّة، موضِّحًا أنَّ تسخير الطبيعة للإنسان قائم على هذا المعنى الأخير. كما يقرّر أنَّ هذا التسخير مرتبط بعلاقة أشمل، هي علاقة الإنسان والطبيعة معًا بالله؛ إذ إنَّ الكون كله خاضع

لإرادته، والإنسان مستخلف فيه ضمن حدود وقيم أخلاقيَّة. وبذلك تتأسَّس علاقة الإنسان بالطبيعة على الانتفاع المسؤول، وحفظ التوازن، والالتزام بالغاية التي خُلق من أجلها، لا على الاستبداد أو الإفساد.

الإنسان في الرؤية الإسلاميَّة ليس كائنًا منفصلاً عن العالم، بل هو مرتبط بنفسه وبالآخرين وبالكون كلّه من خلال علاقته بالله بوصفه المالك المطلق للوجود. وظيفة الإنسان الأساس هي إعمار الأرض وإدارة النعم الإلهيَّة إدارةً رشيدة، بحيث تتحقَّق بها مصلحة الإنسان واستقرار المجتمع. كما أنَّ تصرّف الإنسان في الطبيعة وسائر المخلوقات مشروط بالأمانة والإذن الإلهي، وليس تصرّفًا مطلقًا قائمًا على الاستغلال. ويوضِّح الكاتب أنَّ شكر النعم وحسن توظيفها سببٌ في بقائها وازدهارها، في حين أنّ الجحود وسوء الاستعمال يؤدِّيان إلى زوالها واضطراب الحياة. وبذلك تتأسَّس علاقة الإنسان بالعالم على المسؤوليَّة الخُلُقيَّة، والالتزام بالقِيم الإلهيَّة، والسعي لتحقيق الصلاح والطمأنينة والأمن في حياة الفرد والمجتمع. سلامة البيئة منوطة بسلامة المجتمع الذي يعيش فيها، وسلامة المجتمع مرهون بسلامة ثقافته وآدابه وقوانينه، وكلّ هذ مرتبط تمامًا بالإيمان بكرامة الإنسان خليفة الله.

الفصل الرابع: العمل في الطبيعة وتأثيرها في سلامة البيئة

يبيّن الكاتب في الفصل الخامس رؤية إسلاميَّة شاملة للعمل بوصفه عنصرًا مركزيًّا في بناء الإنسان والمجتمع وتحقيق سلامة البيئة والعمران. فالعمل في التصوُّر الإسلامي ليس نشاطًا اقتصاديًّا محدودًا بتحصيل الرزق، بل هو ممارسة وجوديَّة وخُلُقيَّة تعبرّ عن وظيفة الإنسان الاستخلافيَّة في الأرض، وعن التزامه بتحقيق مقاصد الشرع في الإصلاح والتنمية. وتؤكِّد النصوص أنَّ الحركة والسعي والعمل المستمر هي من مقوّمات سلامة الفرد نفسيًّا وجسديًّا؛ إذ إنَّ البطالة والكسل والركون إلى الفراغ يؤدِّي إلى اضطراب الفرد وتفكك الأسرة وإضعاف المجتمع، فضلاً عن آثارها السلبيَّة الدينيَّة والاجتماعيَّة.

ويوضِّح أيضًا أنَّ الإسلام أسّس لقيمة العمل على أساس الكرامة الإنسانيَّة، فربط بين الجهد والإنتاج من جهة، وبين الاستقلال، والعزَّة، والأمن الاجتماعي من جهة أخرى، معتبراً أنَّ استقرار

الأمــم وقوّتها مرهونان بجديَّة أفرادهــا في العمل وبذل الجهد. ويُبرز أنَّ القرآن الكريم والسُـنَّة النبويَّة قد أكّدا على الإتقان والاستمراريَّة في العمل، وعلى أنَّ كلَّ جهد نافع مهما اختلف مجاله، فهــو ضمن دائرة العبادة إذا صلح القصد وحُفظت القِيم. وتشــمل دائــرة العمل في هذا التصوّر الزراعة والصناعة والتجارة والتعليم والبحث العلمي والطب والهندســة، وكلّ نشــاط يسهم في حل مشكلات الإنسان وخدمة المجتمع.

ومن ناحية ثانية، يربط بين العمل والرؤية الكونيَّة الإســلاميَّة؛ حيث يُنظر إلى الوجود باعتباره ميدانًا للتكليف، لا فضاءً للاستهلاك أو الترف المجرّد. فالإنسان مطالب بالعمل وفق سُنن الكون وقوانينه، مستثمرًا الطبيعة دون إفسادها، ومسهمًا في إعمار الأرض وحفظ توازنها.

ونتيجة لما سبق، يقول الكاتب إنَّ إصلاح الدنيا لا يتنافى مع العمل ضد وظائف الآخرة؛ لأنَّه عزّة ورفعة للإنسان في الدنيا والآخرة.

الفصــل الخامس: تأثير حسن العشرة في سلامة البيئة

في الفصــل الأخــير يبــيّن الكاتــب رؤية الفكــر الإســلامي للعلاقة بــين الإنســان والعمل والطبيعــة والمجتمــع معًا، مؤكِّــدًا أنَّ إصلاح الدنيــا لا يتحقَّق بالركــود أو العزلة بــل بالحركة والعمــل المنضبط بالقِيــم الدينيَّة. ويبــيّن أنَّ العمل في الإســلام ليس مجرَّد وســيلة لتحصيل المنافــع الماديَّة، وإنَّمَا هو وظيفة إنســانيَّة وخُلُقيَّة مرتبطة بالاســتخلاف وإعمار الأرض، تقوم عــلى دافع خُلُقي يوازن بين المصلحة والمنفعة وبين الكرامة الإنســانيَّة والمســؤوليَّة أمام الله. كما يؤكِّد أنَّ ســلامة البيئة والمجتمع لا تنفصل عن ســلامة العلاقات الإنســانيَّة، ســواء داخل الأسرة أم المجتمع أم في إطار العلاقات بين الشعوب والأديان؛ حيث يدعو الإسلام إلى العدل، والإحســان، والوفاء، ونبذ الظلم والعدوان، وترسيخ قِيم السلم والتعايش السلمي دون التفريط بالحــق أو القبول بالباطل. ويبرز كذلك أهمّيَّة العمل الدؤوب والاجتهاد المســتمر في مختلف مجالات الحياة، مع رفض البطالة والكسل لما لهما من آثار نفسيَّة واجتماعيَّة وبيئيَّة سلبيَّة. وفي هذا السياق، يؤكّد أنَّ الاختلاف بين البشر سُنّة كونيَّة، وأنَّ التعامل معه ينبغي أن يكون بالحكمة والعدل، لا بالصراع والإقصاء، وأنَّ الأصل في العلاقات هو التعارف والتعاون. ويخلص إلى أنَّ

المنظور الإسلامي يقدّم رؤية شموليَّة متكاملة تجعل من العمل، والأخلاق، والعلاقات الإنسانيَّة، والتوازن مع الطبيعة أسسًا لتحقيق صلاح الفرد والمجتمع، وضمان الاستقرار، والأمن، واستمرار العمران الإنساني.

Reading a Book

Islam, Environment

Ms. Lina Al-Saqar [1]

Abstract

In this book, we explore the vital relationship between humans and their environment, emphasizing humanity's responsibility to preserve the ecological balance established by Allah. The Earth, with all its natural components, requires human care and the protection of its resources. From both religious and scientific perspectives, the book discusses how humans should interact with the environment in accordance with Islamic teachings, which advocate for the Earth's cultivation and preservation. It also highlights the dangers of pollution and environmental neglect resulting from the disregard of these principles.

Within the chapters of his book, the author addresses humanity)s responsibility to utilize the Earth)s resources sustainably, emphasizing that humans are not merely creatures driven by their desires but are stewards of the Earth and all living beings. The book underscores the importance of adhering to divine commandments that safeguard the environment and maintain balance in life. Additionally, it stresses the necessity of seeking lawful means of sustenance and preserving the purity of the environment, the soul, and the body. The author concludes by affirming the importance of peaceful coexistence among religions and peoples as part of humanity)s responsibility to maintain societal harmony.

Keywords:

Environment, Humanity, the Holy Qur'an, Natural Resources, Divine Commands, Evil Deeds, Good Deeds, Ideal city.

1 - Translator - Syria.

Studies and Research

Al-Afghani
Critique of Western Materialism

Dr. Mahmoud Kishaneh[1]

Abstract

This research examines Jamal al-Din al-Afghani's stance on materialism within Western philosophical traditions, both classical and modern. It elucidates the critiques leveled by this Islamic reformer against materialist doctrines, particularly emphasizing his deep concern for Islamic unity and his efforts to galvanize the Muslim world to transcend civilizational decline. Al-Afghani argued that such progress could only be achieved through a correct orientation toward science, rather than an adoption of destructive materialist and atheistic ideologies. He underscored the significance of religion as a civilizational foundation alongside science.

It is structured around several key themes: al-Afghani)s attitude toward Western civilization, whether critical or favorable; his critique of Western materialism and the reasons behind it; and the fundamental principles of materialist philosophy. Furthermore, the study reviews atheistic materialism in antiquity, particularly as espoused by Democritus, Epicurus, and others, followed by an analysis of modern materialism, notably Darwin)s theory, which al-Afghani viewed as having detrimental human, scientific, and ethical implications. The research culminates in a detailed examination of al-Afghani)s critique of modern materialist thought.

Keywords:

Al-Afghani, Western Materialism, Ancient Materialism, Modern materialism, Eternalism, Atheism, Darwin, Theory of Evolution.

1 - Egyptian writer and researcher.

Mahdist Project, Environmental Justice
toward Cosmic Vision of Harmony between Humanity, Universe

alsayed Hisham Hasan Murtada[1]

Abstract:

This research approaches the environmental crisis as a spiritual and worldview crisis before it is a technical or economic one. The modern humanity has lost its sacred relationship with nature, transforming it from a realm of balance and generosity into a resource for exploitation. The research begins by diagnosing environmental disturbances caused by human activities, such as pollution, global warming, and the loss of biodiversity, and argues that these are the result of an unsustainable development model based on greed and excessive consumption. It compares the reality of global environmental injustice, where poorer countries bear the burden of pollution produced by wealthier nations, with the Qur'anic and spiritual vision offered by the Mahdist project, which is presented as a divine model for restoring harmony between humanity and the universe.

The state of Imam Mahdi (may Allah hasten his reappearance) is not merely a political project, but a comprehensive cosmic environmental reform through which the balance of the earth is restored and environmental and social justice are achieved together. In this vision, nature becomes a partner in goodness rather than an object of exploitation. The research calls for renewing the spiritual relationship with the universe and drawing inspiration from the Mahdist vision to build a humane environmental consciousness that reforms the earth through the reform of the human being himself.

Keywords:

Environmental Justice, Mahdist Project, Humanity and the Universe, Cosmic Reform, Divine Caliphate, Environmental Crisis, Existential Harmony.

1 - Professor of postgraduate studies at the Lebanese Hawza (Islamic seminary), researcher in religious, historical, and philosophical fields.

Ethical Contract with Nature

Islamic Philosophical Reading in Confrontation with Western Social Contract

Dr. Lina Hamidoush[1]

Abstract

This research examines the Islamic philosophical perspective on nature and its fundamental differences from Western philosophy, particularly the philosophies of the social contract theorists. The research aims at clarifying the position of social contract philosophers on nature, starting from the concept of private property and the resulting social and political inequality in modern Western society. In this context, the research discusses the social contract theory, which examines the transition of humanity from a state of nature to a social and political state, and how proponents of this theory justified the political inequality that, in turn, led to economic class inequality, and the role of nature in reinforcing this inequality. It also addresses the concept of economic utility, treating nature and the environment merely as material resources contributing to wealth accumulation and creating relationships of exploitation and conflict due to the absence of a moral framework in dealing with the environment and nature.

The researcher also aims at clarifying the differences between Islamic philosophy, through its major sources, and Western philosophy, particularly regarding spiritual matters that, in Islam, make the environment and nature a matter of faith and moral responsibility.

Keywords:

Ethical Contract, Nature, Social Contract, Environment, Caliphate, Sustainable Development.

1 - Lecturer in the Department of Philosophy, University of Aleppo - Syria.

Environment between Environmental Secularism, Religious Spirituality

from Ethics of Preservation to Philosophy of Worship

Prof. Mohammad bin Ali[1]

Abstract

The term "environment" is not new; rather, what is new is the renewed understanding associated with the concept. It has come to be linked to problems that threaten the natural order and, consequently, the future of humanity. Environmental problems today are no longer seen merely as disturbances in the natural system, but as the result of the way humans think and perceive the world. This research seeks to examine the environmental question through two competing perspectives that struggle over space and domination in today's world. The first is a spiritual and religious vision, grounded in the idea of humanity's ultimate purposes, viewing the human being as a bearer of a mission and a witness to civilization, within a framework consistent with the comprehensive nature of religion and its purposive objectives.

In contrast, the research highlights the features of environmental secularism, which has accompanied a materialist view of the human being and existence. This perspective is centered on the self and considers the human being as solely responsible for their condition and their humanity. It aspires to offer a vision that takes into account the broader dimensions of religion, leading to solutions that address environmental problems resulting from ongoing violations of nature amid the growing spread of materialist tendencies based on consumer culture. This culture has not only violated the environment but also undermined human dignity, confining the human being to a purely consumptive dimension.

Keywords:

Religion, Secularism, Environment, Spirituality, Religious Spirituality, Ethics, Worship.

1 - Professor of Higher Education, Ahmed Zabana University, Relizane - Algeria. Expert Member, National Committee for the Philosophy Program, Ministry of Higher Education - Algeria.

Climate Change as Embodiment of Luxury Theological
Reading of Relationship between Consumption, Destruction

Shaykh Shadi Ali[1]

Abstract

This study aims at analyzing the dialectical relationship between the concepts of consumption and destruction from a theological perspective grounded in the Islamic intellectual tradition. It examines how, under the dominance of the capitalist model, the human being has shifted from the position of stewardship based on cultivation and reform to one of consumption based on depletion and corruption. It argues that climate change is not merely a physical phenomenon but also reflects a spiritual and moral imbalance resulting from the dominance of luxury as an existential mode that transforms humans into consumers. It demonstrates that the environmental crisis represents the activation of universal and historical laws as an inevitable response to human transgression and the disruption of balance, in accordance with the Qur'anic view that links corruption to human behavior.

The study also addresses the concept of the destruction of cities as a normative law that connects economic luxury with civilizational and cosmic collapse. It concludes by highlighting the limitations of technical solutions in light of the Jevons Paradox, which shows that increased efficiency may lead to greater consumption.

In contrast, the study proposes an ethical alternative based on reviving the concepts of the "good life" and economy understood as moderation. This alternative draws inspiration from the model of Imam Ali bin Abi Talib, emphasizing the cultivation of the earth and the reinforcement of the principle of stewardship and environmental responsibility in order to protect human existence from destruction.

Keywords:

Luxury, Climate Change, Cosmic Laws, Consumer Capitalism, Prosperity of the Earth.

1 - Researcher in Islamic studies from Egypt, student at a religious seminary [Hawza] in Lebanon.

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.

as a mirror of a deeper crisis in human conceptions of existence. It also calls for the theology and philosophy of religion to be integral to this reflection, not marginal, and to contribute to the construction of environmental ethics with doctrinal roots capable of addressing the challenge by reestablishing the relationship between the Creator, human beings, and nature based on meaning and responsibility.

In this regard, the tenth issue of Eitiqad journal is dedicated to exploring the human–nature relationship under the title:

«Humans, Nature: toward Sustainable Environmental Ethics.» The prominent scholars, in the «Focus» section, examine various aspects of this relationship, who are:

(RamadanKhalafMohammadReslan-Egypt),writesthesearch:«HumanMasteror CaliphofNature?CritiqueofWesternPerspectiveRegardingPhilosophyofCaliphate.» (Shaykh Shadi Ali - Egypt), with «Climate Change as Embodiment of Luxury: Theological Reading of Relationship Between Consumption, Destruction.» (Prof. Mohammad bin Ali - Algeria), his research is under the title: «Environment between Environmental Secularism, Religious Spirituality: From Ethics of Preservation to Philosophy of Worship.» (Dr. Lina Hamidoush - Syria) her research is «Moral Contract with Nature: Islamic Philosophical Reading in Confrontation with the Western Social Contract.» Finally, there is (Mr. Hisham Hasan Murtada - Lebanon), and his research is: «Mahdist Project, Environmental Justice: Toward Cosmic Vision of Harmony between Humanity, Universe.»

In the «Studies and Research» section, the issue includes (Dr. Mahmoud Kishaneh- Egypt) with his paper «Al-Afghānī, Critique of Western Materialism.» In «Reviewing a Book» section, (Ms. Lina Al-Saqar - Syria) reviews Shaykh Abdullah Jawadi Amoli›s book, which underthe title: «Islam, Environment.»

As we present this issue, we hope it will meet the expectations of our readers, to whom we remain deeply grateful and welcome their valuable feedback.

Praise be to Allah, the First and the Last.

restoring a unified vision in which the natural world serves as a domain for the manifestation of meaning, and religion provides the framework for understanding and organizing that meaning.

Conclusion: Environment as Test of Monotheism, Meaning

The foregoing demonstrates that the crisis of nature cannot be reduced to environmental imbalances or technical failures; rather, it is rooted, at its core, in the human conception of the relationship with God and the world. When existence is redefined outside the horizon of creation and nature is severed from its teleological significance, human action becomes boundless, and corruption emerges as a logical consequence rather than an incidental deviation. Thus, what appears as an environmental crisis is, in reality, a crisis in the doctrinal and epistemic vision that has governed human presence in the universe, rearranging values in a manner that separates power from responsibility and knowledge from meaning.

In this context, the Islamic environmental ethics are presented as a restoration of a lost horizon, the horizon of existence and meaning within the framework of the monotheism. The environmental ethics are therefore inseparable from the essence of religious commitment; they are not reducible to prescriptive behaviors, but are founded as an existential obligation arising from a particular understanding of the human position within creation.

Restoring this horizon entails situating scientific achievements in their proper context. The science explains the how but does not determine the why; policies regulate interests but do not generate meaning. Ethics, when divorced from their doctrinal foundation, lose their capacity for long-term binding force and become hostage to transient consensus and situational concerns. In contrast, the monotheism perspective endows environmental ethics with a depth that transcends the immediate moment, linking human action to responsibility before the Creator rather than to utility alone.

Thus, this volume does not offer ready-made answers but opens a space for discussion and foundational reflection. It invites reconsideration of the environment

that have emptied the world of meaning and construct an alternative conception that reconnects values with existence.

However, this approach requires moving beyond defensive frameworks that often confine themselves to demonstrating that Islam supports the environment or that religious texts contain environmental references that can be invoked. While such discourse has preliminary significance, it remains reactive in logic, addressing the problem through citation rather than foundational reconstruction. What is required is a transition from defense to construction, from expedient reconciliation to radical critique, and from mere textual invocation to rebuilding the vision that grants these texts their meaning and scope.

Constructing an alternative theological–philosophical horizon in environmental thought entails, above all, reestablishing environmental ethics on a clear doctrinal foundation rather than on transient consensus or fluctuating cultural sensitivities. Ethics, when derived from creed, are understood as a logical consequence of the existential conception itself. The environmental conduct thus emerges naturally from the human understanding of their position within the created order and their responsibility toward what has been entrusted to them. This alternative horizon does not reject the achievements of contemporary environmental thought, nor does it deny the importance of environmental sciences or international policies. Rather, it situates them within their proper context. The science, within this framework, is a tool for understanding and diagnosis, not a source of meaning. Policies, no matter how precise, remain incapable of achieving genuine sustainability unless grounded in an ethical conception capable of resisting the temptations of utility and the pressures of interest. In this sense, the theological–philosophical horizon does not compete with these fields; it establishes them and provides a metaphysical and ethical depth that they lack in their prevailing forms.

Ultimately, this approach opens a path toward reconnecting what has been separated, the divine and the natural. The separation entrenched by modernity was, first and foremost, a division within consciousness itself, rendering nature a meaningless field and religion devoid of cosmic efficacy. Reconnection here entails

for an alternative horizon, one that does not merely critique the existing model but seeks to reconstruct environmental thought from its roots by integrating the question of the environment into the heart of contemporary theology and philosophy of religion.

Integrating the environmental question into contemporary theology and philosophy of religion necessitates the reactivation of the original function of these disciplines: the organization of the relationship between God, the human being, and the world. Theology and philosophy of religion have never been purely defensive sciences; rather, they have served as theoretical frameworks for understanding existence in its entirety and for determining the human position within it on doctrinal and epistemic grounds. Modern transformations, coupled with the retreat of theology into partial issues or historical debates, have contributed to the exclusion of major questions, including those concerning nature and the environment, from the theological field of inquiry.

Reintegrating the environment into contemporary theology requires restoring this comprehensive horizon so that the natural world is not perceived as an external datum outside the scope of doctrinal concern, but as an integral part of the created order in which the meaning of the monotheism, the purpose of caliphate, and the limits of human action are established. When theology reconnects with the natural world, it provides the metaphysical and ethical framework that governs any subsequent environmental thought. In this sense, the environment is not a «new subject» for theology; rather, it serves as a revealing field that demonstrates the vitality of doctrinal conceptions and their capacity to address contemporary challenges.

At the level of philosophy of religion, the need to redirect environmental discourse beyond reductionist frameworks, those that confine it to abstract ethics or public policy, is no less pressing. Philosophy of religion, with its analytical tools, is capable of critically examining the metaphysical assumptions underlying modern environmental discourse, whether concerning the concept of nature, the conception of humanity, or the notion of purpose. In this way, philosophy of religion can perform a dual function: it can simultaneously critique the foundations

world as a divine trust and the human being as a responsible servant rather than a domineering owner.

Integrating environmental ethics within the structure of the monotheism endows them with a binding force absent from approaches that separate ethics from doctrine. When environmental action becomes part of worship, it acquires an existential dimension that transcends immediate calculations and connects to the human being)s ultimate destiny. Ethics thereby regain their capacity for resilience in the face of temptation and pressure, for they are no longer grounded in fragile consensus or shifting utility, but in a commitment rooted in the very core of doctrinal understanding.

From this perspective, environmental ethics in Islam are not an add-on to an established religious discourse, but an expression of its inner depth. They arise from the monotheism. In addition to that, they are embodied in the balance, tested through resistance to the corruption, realized in the prosperity, and integrated into worship as a comprehensive mode of existence. Within this integrated vision lies the possibility of articulating an environmental ethical framework capable, both theoretically and practically, of transcending the limitations of modern approaches, for it neither addresses the environment in isolation from the human being nor the human being in isolation from the Creator, but reunites all three within a single horizon: the horizon of the monotheism.

Fifth: Toward Alternative Theological Philosophical Horizon in Environmental Thought

This critical trajectory leads to a central conclusion: the contemporary environmental problem cannot be adequately addressed within the same Western philosophical frameworks that contributed to its emergence. The prevailing approaches, regardless of their labels, continue to operate within a single epistemic horizon that separates the divine from the natural and treats environmental degradation as an issue of management or applied ethics rather than as a symptom of a deeper doctrinal crisis in the conception of the world. Hence arises the need

horizon of the balance.

The concept of corruption contrasts with the concept of prosperity, which constitutes the positive dimension of environmental ethics in Islam. The prosperity refers to a pattern of human action in harmony with the cosmic order, based on improvement rather than destruction. In this context, the prosperity is a quintessential ethical act because it presupposes an understanding of balance, respect for it, and a striving to preserve and activate it instead of destroying it. Therefore, sustainable civilization is a concept rooted in the monotheistic worldview.

The interrelation between the balance, the corruption, and the prosperity reveals that sustainability in the Islamic perspective is understood as a mode of human existence regulated by the values of the monotheism. Sustainability here emerges as a natural consequence of a sound relationship with the world. When human action is aligned with the requirements of balance, sustainability is realized as an outcome rather than pursued as an isolated goal. When this horizon is severed, however, all attempts at sustainability are reduced to temporary measures that quickly collapse under the pressure of competing interests.

This vision reaches its culmination when the relationship with nature is understood as an integral part of worship rather than as a separate domain. In the Islamic worldview, worship is not confined to rituals and devotional acts, but encompasses the totality of human action insofar as it conforms to divine will and purposes. The engagement with nature, through preservation, care, and reform, thus lies at the heart of worship, as it embodies fidelity to caliphate and trust. The environmental ethics, in this light, are no longer an auxiliary or secondary concern, but an essential dimension of religious life.

This understanding decisively breaks with conceptions that confine worship to a purely spiritual realm and sever it from material reality. When environmental conduct is integrated into the horizon of worship, it is transformed from a negotiable moral option into a devotional obligation with a doctrinal foundation. Preserving nature thus becomes an act grounded in a religious consciousness that views the

The balance represents a cosmic principle governing the order and equilibrium of the world. In the Islamic conception, the world rests upon a precise balance that neither subsists by itself nor persists automatically, but rather reflects a divine wisdom that has embedded an integrated order within creation. Any disturbance of this balance, whether in nature or in human relations, is therefore understood not merely as a failure of management, but as a deviation from the requirements of this order.

Understanding the balance as a universal principle fundamentally transforms the approach to the environment. Preserving ecological balance becomes a moral obligation rooted in respect for the order upon which existence is founded. Sustainability thus emerges as an ethical necessity tied to the preservation of the balance that sustains the world. The human being, as a morally accountable agent, is required to observe this balance in action, as part of fidelity to the balance covenant.

Closely associated with the balance is the concept of corruption, which in the Islamic worldview provides a precise description of what occurs within the cosmic order when this balance is violated. The corruption is understood here as the direct consequence of human action becoming detached from the requirements of the balance. It represents the inverse of a sound relationship between the human being and the cosmic order, and expresses a deviation at the level of conception prior to any failure of practice. Environmental corruption, therefore, constitutes a profound moral problem related to how human beings understand their role and position within existence.

This understanding renders environmental degradation a sign of a deeper crisis in doctrinal consciousness. When the world is reduced to a resource for exploitation and stripped of its purposive dimension, corruption becomes a logical outcome rather than an accidental deviation. Within the balance vision, however, corruption is understood as a breach of trust [al amanah] and caliphate, and as a violation of the balance upon which existence is founded. Consequently, resistance to environmental corruption cannot be separated from the reconstruction of a doctrinal awareness that reconnects the human being with the world within the

Fourth: Environmental Ethics in Islam as Extension of Monotheism

The environmental ethics in Islam cannot be understood as an autonomous system or as a partial moral field later appended to an already complete religious structure. Rather, at its core, it constitutes a direct extension of the centrality of the monotheism as the organizing framework of the Islamic conception of existence as a whole. The monotheism is not limited to affirming the oneness of the Creator in an abstract doctrinal sense; it establishes a comprehensive unity of the cosmic order, within which the relationship between Allah, the human being, and the world is integrated into a single meaningful structure. From this perspective, Islamic environmental ethics emerge from a holistic vision that understands nature as part of a unified order, rather than as a separate or value-neutral domain detached from meaning and purpose.

The centrality of the monotheism imposes a distinctive conception of the natural world, one that stands in sharp contrast to views that separate theology from nature. Within the monotheism vision, the universe is understood as an integrated system governed by a single will and a single wisdom. This unity does not imply an identity between Creator and creation, but rather signifies the harmony and coherence of the cosmic order under a single divine reference. Nature thus appears as a manifestation of a system expressive of divine wisdom, calling for a particular mode of human engagement grounded in respect and responsibility rather than absolute domination.

Within this horizon, environmental ethics are not derived from utilitarian or contractual considerations, but from an awareness of the unity of the cosmic order and the coherence it requires in human action. When the Creator is one and the order is one, any disruption introduced by human activity is understood as a violation of the very implications of the monotheism. The environmental ethics thus become an essential doctrinal dimension, for disruption of the cosmic order ultimately constitutes a disruption of the proper relationship with the Creator.

This meaning is clearly articulated through the concept of balance, which constitutes one of the central keys to understanding environmental ethics in Islam.

Within this framework, the concept of caliphate emerges as a central key to understanding the human position in the world. In the Islamic vision, the human being is neither the master nor the owner of nature, but its caliphate. Caliphate here denotes a normative position defined by responsibility and accountability. The caliph does not act in their own name, nor do they possess the right to corruption or depletion; rather, they are bound by the principles of trust [al amanah] and justice on behalf of the One who entrusted them.

This understanding stands in sharp contrast to conceptions that have rendered the human being the center of the universe and the ultimate end of existence, granting them absolute dominion over nature. In theology, the human being is conceived as a morally accountable agent rather than as an entity, transcending the cosmic order and their dignity derives from bearing the trust. Accordingly, the relationship with nature becomes a moral trial: how does the human being act toward what has been placed in their care? How do they balance their needs with the demands of justice within the created order?

This conception leads to a redefinition of the very essence of the environmental crisis. From an Islamic perspective, the problem lies in a disruption of the normative, entrusted relationship between the human being and the world. When creation is forgotten, Caliphate is emptied of its meaning, and trust is reduced to a general ethical discourse devoid of binding force, nature is transformed into an open field for exploitation. The environmental crisis thus becomes a manifestation of a deeper doctrinal crisis rather than an issue detached from it.

This philosophical grounding makes it possible to transcend the false dichotomy between the human being and nature. Instead of portraying the relationship as a confrontation between a knowing subject and a dominated object, it is reconstructed as a relationship of inclusion within a single order, in which the human being is a responsible participant rather than an absolute center. This understanding does not negate human distinctiveness, but situates it within its created context and prevents it from becoming a justification for domination.

being and nature in a metaphysical framework that stands in radical contrast to modern conceptions that have separated the world from creation and existence from purpose. In the Islamic worldview, nature is neither an autonomous given nor a closed system operating under blind necessity; rather, it is part of an ongoing divine act of creation and is therefore situated within a horizon of meaning rather than outside it. This metaphysical grounding situates the human natural world relationship within a comprehensive doctrinal framework that allows the environment to be understood as a constituent of the created order, an order that defines the human position, regulates the limits of human action, and imposes a moral responsibility that transcends immediate utility.

This conception proceeds from the principle of divine creation as the primary foundation for understanding nature. The universe, with all its beings and systems, is neither self-subsisting nor eternal in itself; it is created by Allah, Almighty, sustained by His will, and governed by His wisdom. This meaning fundamentally reshapes the epistemic and moral relationship with the world, nature is no longer a mute entity available for unrestricted manipulation, but rather a being with a determinate ontological status, created, related to the Creator, and integrated into a purposive order. Accordingly, the interaction with nature cannot be reduced to a purely technical engagement, for every action within it is, at its deepest level, an act performed within the domain of creation.

This understanding of creation decisively breaks with tendencies that separate theology from natural philosophy, reconnecting scientific inquiry with creed without negating the autonomy of scientific investigation or its governing laws. In the Islamic philosophical perspective, natural laws are neither denied nor marginalized; rather, they are understood as divine laws, not as substitutes for divine will, nor as negations of teleology. Nature thus remains a legitimate field of inquiry and knowledge, yet it is not emptied of meaning nor reduced to a domain surrendered to unchecked human will. This is what enables Islamic philosophy of religion to provide an ethical grounding for the human nature relationship without falling into conflict with scientific knowledge.

and economic competition frequently take precedence over any long-term moral commitment to nature. This outcome is not merely the result of moral hypocrisy or weak willpower; rather, it reflects the absence of a normative foundation capable of imposing non-negotiable limits. When nature is valued only insofar as it serves human interests, its worth inevitably diminishes whenever it is perceived as an impediment to those interests. By virtue of its separation from theology, this ethical paradigm ultimately reproduces the anthropocentrism it purports to critique. Even when nature or non-human beings are granted a form of «rights,» such rights are typically justified on the grounds that they are necessary for the continuation or well-being of human life, rather than because nature possesses intrinsic value derived from its belonging to a broader created order. As a result, nature remains captive to an instrumental logic, albeit articulated in a more refined ethical language.

From this perspective, ethics can recover their binding force only when they are reconnected to their ontological source, that is, to their relationship with theology. Ethics are not a positive legal construct, but a manifestation of divine will that governs the relationship between human beings and the world. When environmental conduct is situated within this horizon, it is transformed from a negotiable moral option into a duty grounded in trust [al amanah] and caliphate.

The shortcomings of Western environmental ethics do not negate the significance of the debates they have generated, but they do reveal their ultimate boundaries so long as they operate within a philosophical horizon that separates ethics from the unseen and values from purpose. Overcoming these shortcomings therefore requires a re-foundation of the moral question itself upon a different doctrinal and epistemological basis. At its deepest level, the environmental crisis is a crisis of the source of moral obligation and of the reference that endows human action with its meaning and necessity.

Third: Human Being, Nature in Islamic Philosophy of Religion

The Islamic philosophy of religion grounds the relationship between the human

their stable normative character and are transformed into relative systems subject to reformulation in accordance with shifting interests and circumstances. Social consensus, however rational it may appear, remains contingent upon prevailing power relations and dominant economic and political interests. What is regarded today as a supreme environmental value may tomorrow be redefined as an obstacle to growth or progress. Utility, for its part, is inherently incapable of providing a binding moral principle, as it is always measured by calculations of gain and loss rather than by considerations of right and obligation.

The absence of a transcendent reference in these approaches does not constitute a partial shortcoming that can be remedied by the addition of supplementary values; rather, it represents a structural weakness at the very core of the ethical conception itself. When ethics are detached from theology, they are stripped of their capacity for deep internal obligation and reduced to a set of regulatory or advisory guidelines rather than an existential commitment. Environmental ethics thus come to resemble a collection of recommendations that may be suspended or overridden whenever they conflict with overriding interests, rather than a moral covenant for whose violation human beings are held accountable as a breach of the meaning of their very existence.

The moral obligation cannot be properly understood except within the framework of a comprehensive conception of existence that situates both the human being and nature within a purposive created order. Within this horizon, ethics constitute a direct extension of the human relationship with the Creator and an embodiment of the human being)s normative vocation in the world. When this dimension is eliminated, the moral question loses its deepest root and is reduced to a managerial issue governed by calculations of immediate interest. This helps to explain the fragility of environmental commitment in modern societies, despite the density of moral discourse that surrounds it.

This inadequacy becomes particularly evident when Western environmental ethics are tested in moments of acute tension between environmental concerns and economic imperatives. In such contexts, considerations of growth, energy security,

Therefore, the recovering of the environmental question requires a fundamental interrogation of this metaphysical transformation. Prior to examining policies of protection or techniques of sustainability, it is necessary to reassess the conceptual framework that has governed the understanding of both nature and the human being. No viable environmental ethics can be established within a worldview that denies purpose, marginalizes creation, and reduces the world to a closed causal order.

Second: Shortcomings of Western Environmental Ethics from Theological Perspective

Despite the significant momentum that environmental ethics has gained in contemporary Western thought, a careful theological and philosophical examination reveals a profound structural inadequacy that extends beyond questions of application and policy to the very foundations upon which this field is constructed. The problem does not lie in a lack of environmental awareness or in insufficient reformist intentions, but rather in the philosophical framework through which these ethical systems have sought to ground themselves, a framework that has remained captive to an intellectual paradigm that severed ethics from theology and disconnected values from transcendent meaning.

Most Western environmental ethical theories are structured around one of two principal models: the social consensus model and the utilitarian model. In the former, environmental values are conceived as the product of human agreement or contract, with their standards determined by what a given community deems appropriate for safeguarding its interests and sustaining its way of life. The latter model, by contrast, links the moral value of an action to the degree of benefit it produces, whether for the individual, for society, or even for the ecosystem insofar as it constitutes a condition for the sustainability of human life. Despite their apparent differences, both models share a fundamental premise: they ground ethics within a closed human horizon, without recourse to a transcendent reference that exceeds human will. From a theological standpoint, the core deficiency of this foundation lies in the fact that ethics, when reduced to consensus or utility, lose

neutral causal relations devoid of any ethical or symbolic dimension. With this transformation, the natural world no longer possessed any meaning beyond its status as an object of observation and experimentation. Human beings were no longer called to stand before nature as a field of moral questioning. Rather, they stand as an object of control and manipulation.

This epistemic transformation had direct implications for the reconstruction of the image of the human being itself. The human, once understood as an entity embedded within a broader cosmic order, came to be conceived as an autonomous subject standing in opposition to nature rather than within it. With the separation of subject from world, a reifying relationship emerged, in which nature was transformed into an "object" confronting a knowing and controlling "subject." As a result, the question of the limits of human action ceased to be posed as an ethical question and became instead a matter of technical capability. What could be done scientifically came to be regarded as morally permissible, insofar as the natural world had been divested of any sacral or transcendent significance.

Within this context, the modern metaphysical shift paved the way for legitimizing exploitation in the name of science and progress. When nature is conceived as a purposeless system, its subjugation appears as a rational act that raises no ethical concern. Indeed, domination over nature is presented as evidence of the maturity of human reason and its liberation from metaphysical illusions. Thus, the notion of progress became closely tied to humanity's capacity to control the natural world rather than to live in harmony with it. Science was transformed from a means of understanding the cosmic order into a tool for reshaping it in accordance with human desires and expanding needs.

The seriousness of this trend lies in the philosophical foundation that grants it legitimacy. When nature is understood as mute, devoid of meaning and purpose, all forms of depletion become justifiable so long as they serve the logic of growth and progress. Accordingly, any attempt to address the environmental problem from within this metaphysical horizon will remain incapable of reaching the true roots of the crisis.

First: Nature in Modern Western Metaphysics

The transformation that modern Western metaphysics introduced in its understanding of nature represents one of the most consequential epistemic shifts that has reshaped the human relationship with the world. At its core, this transformation amounted to an ontological reorientation: a shift that relocated nature from being a meaningful and purposive domain to a closed system governed by chance and necessity, one that neither points beyond itself nor calls forth questions of creation or wisdom. From this perspective, the contemporary environmental crisis cannot be disentangled from this profound metaphysical shift, which redefined natural existence outside the horizons of meaning and sacrality.

In philosophical and theological frameworks preceding modernity, whether in late Greek thought or in religious philosophies, nature was understood within a meaningful cosmic order. The natural world was not conceived as a mere aggregation of entities, but rather as an ordered whole governed by purpose and linked through causal relations open to the first cause. In this view, the cosmos was not self-sufficient; it existed through and pointed toward that which transcends it. Consequently, the study of nature was, at its depth, an act of contemplation of the cosmic order. This understanding rendered nature a domain of moral and spiritual knowledge no less than one of rational inquiry.

The modern Western metaphysics, however, emerged through the systematic dismantling of this teleological horizon. Nature was redefined as extended matter subject to strict laws, operating according to an internal regularity that required no reference to transcendent purpose or wisdom. In this way, the natural world was stripped of its symbolic and meaningful character in favor of a model grounded in causal self-sufficiency, wherein every phenomenon is explained from within the system itself, without recourse to anything beyond it. This shift entailed a comprehensive reconfiguration of the relationship between the human being and the world. The removal of teleology from nature necessarily led to a redefinition of causality. Whereas causation had previously exceeded mechanical explanation to encompass questions of wisdom and purpose, it was now reduced to value-

Editorial

When Ethics Lose Their Purpose

Critique of Metaphysical Foundations of Modern Environmental Discourse.

Editor –in– chief

Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

It is difficult to conceive of the contemporary environmental crisis as merely an imbalance in nature or a scarcity of resources. Rather, it has become a revealing sign of a deeper dysfunction in humanity's conception of existence, and in the way that human beings have redefined their relationship with the Creator and the world around them. The manner, in which nature is perceived, is a direct extension of the doctrinal and epistemological framework that determines humanity's place, the limits of his action, and the meaning of his presence in the universe. Modern intellectual trend, through its gradual separation of religion from the natural world, has contributed to reducing the environment to a purely technical issue, managed by the tools of science and economics and detached from the question of purpose. Through this separation, nature has been stripped of its ethical dimension, and the transcendent moral question has been marginalized in favor of a logic of management and control, rather than one of trust [al amanah] and responsibility. From this perspective, the environmental problem is approached as a crisis in doctrinal conception before it is a crisis of resources or policies. Rethinking the human nature relationship thus ultimately entails a critical reexamination of the epistemological and theological foundations that have governed our understanding of the world and paved the way for a mode of relationship severed from purpose.

33 ..... alsayed Hisham Hasan Murtada

■ **Mahdist Project, Environmental Justice**

Studies and research

34 ..... Dr. Mahmoud Kishaneh

■ **(Al-Afghani) Critique of Western Materialism**

Reading in a book

35 ..... Ms. Lina Al-Saqar

■ **Islam, Environment**

index

Editorial

13 ..... Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

■ **When Ethics Lose Their Purpose**

Focus

29 ..... Dr. Ramadan Khalaf Mohammad Reslan

■ **Human Master or Caliph of Nature?**

30 ..... Shaykh Shadi Ali

■ **Climate Change as Embodiment of Luxury Theological**

31 ..... Prof. Mohammad bin Ali

■ **Environment between Environmental Secularism, Religious Spirituality**

32 ..... Dr. Lina Hamidoush

■ **Ethical Contract with Nature**

At Upcoming issue

Dialectic of Sovereignty, Authority in Philosophy of Religion

Magazine Message:

The magazine seeks to achieve many goals, which we summarize as follows:

- **Spreading genuine culture on contemporary issues in faith, theology, and philosophy of religion.**
- **Confronting contemporary suspicions raised by the West related to these issues, especially the movements of atheism, skeptics, and agnostics.**
- **Criticizing of contemporary Arab thought according to the "Westerners" who represent an extension of Western thought and its suspicions.**

Eitiqad Magazine Copyright Pledge

I, the undersigned: .....

The author of the research titled: .....

.....

I pledge to transfer the copyright and distribution rights to (Eitiqad) Magazine and Baratha Center for Studies and Research.

Signature:

Date:

Intellectual Property Pledge

I, the undersigned: .....

The author of the research titled: .....

.....

I pledge that the research I have completed has not been published or submitted for publishing to another magazine, whether in Lebanon, Iraq, or any other country, and I wish to publish it in Eitiqad magazine.

Signature:

Date:

- Verses are documented in the text immediately, after the Quran text by mentioning the surah followed by a colon, then the verse number inside brackets, like this: [Al-Insan: 25].
- The Quran verses are inserted with vowels, according to the Quran diacritical marks, and are placed between two special brackets, like this: {In the name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful}.
- *Note: If the sources mentioned above are electronic, the link will be included after the page number at the bottom.

- A list of sources and references shall be included at the end of the research, as mentioned above, and adding the rest of the related details: Publishing house, publishing country, publishing date, edition number.
- The author uses the font (Simplified Arabic), in size (14) in the text, and the same font in size (12) in the margin.
- In English, the author uses the font (Times New Roman), in size (14) in the text, and size (12) in the margin.
- The following should be written on the first page:
  - The research title in Arabic.
  - The author's name in Arabic (if Arab), with a footnote stating: his nationality, academic description, academic degree and certificate, and affiliation (university, college), or (research institution).
  - An abstract of the research in Arabic, provided that each abstract does not exceed (100) words.
  - Keywords, provided that they do not exceed (7) words.
  - The magazine will translate the abstracts into the languages it considers appropriate.

Eitiqad Magazine Authors' Guide

- The research must be new in its presentation, and no one has previously addressed the subject, using the same mechanism and reached the same results. It must be characterized by depth, analysis and criticism.
- The research must be free of linguistic and typographical mistakes, and punctuation marks must be taken into account when writing.
- The information, contained in the research, must be documented through accurate scientific sources and references.
- The author should ensure that the number of words in the research ranges between (4500) and (5500) words.
- "Plagiarism Check X" will be used to determine the extent of plagiarism.
- "Plagiarism Check X" will be used before the research is being presented for evaluation, and the research will be rejected if the plagiarism exceeds the internationally accepted rate (25%).
- Regarding the footnotes related to reference notes, the author will use "Chicago Modified Style", and insert footnotes at the bottom of the page via automatic insertion.
- Example of "Chicago Modified Style":
    - When documenting from a book: Author's name, book title, the part or volume, page number.
    - When documenting from a magazine: Name of the author of the research or article, the research title, name of the magazine, the issue, page number.
    - When documenting from a collective book: Name of the author with the phrase "and others", the book or research title, page number.
    - When documenting from thesis or dissertation: Name of the researcher, thesis or dissertation title, university or college, page number.

it within the specified period, he is committed to fulfill it according to the following determinants:

A. Determine the extent of scientific integrity of the research.

B. Determine the extent of conformity between the title and the content of the research.

C. Determine the extent of clarity of the research abstract.

D. Determine the extent of the research introduction clarification to the research idea.

E. Determine the extent to which the introduction of the research clarifies its idea.

F. Determine the extent of suitability and coherence of the subtitles.

G. Determine the extent of the scientific level of the research.

H. Determine the extent of the linguistic and literary level.

I. Determine the extent of the value of the sources and the accuracy of relying on them.

J. Determine the extent of the research importance and authenticity, in terms of mechanism and results.

K. Determine the extent of the research size.

L. Determine the extent of the research suitability for publishing.

M. Determine, accurately, the paragraphs that need to be modified by the researcher.

- The evaluator determines the reasons for rejection, if he decides that the research is not suitable for publishing.
- The evaluation process is conducted confidentially.
- If the first evaluator wants to discuss the research with the second evaluator, he must inform the editor-in-chief.
- The scientific evaluator's comments on the research are sent to the editor-in-chief to be sent to the researcher if any, so that the author can take them into consideration for approval of publishing, without the evaluator and the researcher knowing each other.
- The evaluators' comments and recommendations are relied upon in the decision to approve the publishing of the research or not.

Eitiqad Magazine Publishing Ethics

- The magazine's management is committed to keep the intellectual copyrights of the authors.
- The magazine's management is committed to keep the principle of non-discrimination on the basis of race or gender, and to the rules of scientific thinking and its methods, and its language in presenting ideas, trends and topics, and discussing or analyzing them.
- The magazine's management is committed not to disclose the names of the evaluators (reviewers) to the authors, and is also committed at the same time not to disclose the names of the authors to the evaluators. The names remain confidential at the editor-in-chief and managing editor only.
- Respecting the intellectual copyrights of translated research.
- The research must be consistent with the standards of scientific integrity and scientific research ethics.
- It is required that the research submitted for publishing in the magazine has not been previously published in another magazine or in a book, or extracted from a thesis or dissertation, and that it has not been submitted for publishing in another magazine at the same time.

Eitiqad Magazine Evaluators' Guide

- The scientific evaluator' main task is to read the research submitted for publishing, which is within his scientific specialization, with great care, and evaluate it according to a scientific and academic vision and perspective that is not subject to any personal opinions, then put his constructive and honest observations regarding the research sent to him.
- Before starting the evaluation process, the evaluator ensures whether the research sent to him is within his scientific specialization or not. If the research is within his scientific specialization, he should estimate that he has enough time to complete the evaluation process; since the evaluation process should not exceed fifteen days.
- After the evaluator agrees to fulfill the evaluation process, and completes

« Eitiqad For Kalām Studies & Religion's Philosophy » Magazine Publishing Terms

- Published research and studies do not necessarily express the opinion of the magazine.
- When the research is accepted, the author undertakes to transfer the ownership copyrights of the research to the magazine, and not to publish it in any other magazine, except after obtaining written approval from the magazine's management. The magazine has the right to publish the research in a collective book; and if the researcher wants to publish his research in any paper, or electronic publishing medium, he must obtain prior written approval from the magazine's management.
- The magazine is committed to inform the author of the approval to publish the research without modification, or according to specific modifications based on the comments of the evaluators, or apologizing for not publishing within a period not exceeding (30) days, except in the case of early writing (asking the author to write a sample to know his method), but the author is informed of that.
- If the research is rejected, the magazine has the right to inform the author of the reasons for rejection, or not to inform him of that.
- The arrangement of research (articles) within the magazine is subject to technical purposes, and has nothing to do with the status and fame of the author (researcher).
- The magazine management pays a financial reward for each research published in the magazine, and informs him - in advance- of its value, or how the calculation is done.
- Correspondence should be sent to the Editor-in-Chief: Dr. Ammar Abd al-Razzaq al-Sagheer at the following addresses:
- Phone number: 009613821638 Email: eitiqad.magazine@gmail.com
  Web: http://eitiqad.barathacenter.com

Scientific Body:

- Dr. Mohamed Kabeer: (Philosophy of Religion - University of Oran 2 Mohamed Ben Ahmed - Algeria).
- Asst. Dr. Wissam Hassan Falih Tawij. (Contemporary Arab Islamic Philosophical Thought - University of Kufa - Iraq).
- Dr. Khalil Hassan Al-Zarkani: (Islamic History and Civilization – Iraq).
- Dr. Mohammad Hadi Humayun: (Culture and Communication - Imam Al-Sadiq University (AS) – Iran).
- Dr. Qassem Pourhassan: (Participant - Islamic Philosophy - Imam Al-Sadiq University (AS) - Iran).
- Dr. Mohammad Rajab: (Participant - Theology and philosophy of religion - Matrouh University - Faculty of Education – Egypt).
- Dr. Hassan Amoura: (Science of speech - University of the Levant - Syria).
- Dr. Raed Jabbar Kazim. (Contemporary Arab Thought - Al-Mustansiriya University - Iraq).
- Sheikh Dr. Ali Jaber: (Islamic Philosophy - Lebanese University - Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad hijazzi: (Islamic Studies - Islamic University - Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad Shaqeer: (Islamic Philosophy - Lebanese University - Lebanon).

Editorial Board:

- Dr. Ibrahim Nasrallah: (Philosophy of Values - Damascus University - Syria).
- Sheikh Dr. Arkan Al-Khazali: (Islamic Philosophy – Iraq).
- Dr. Ali Ahmed Al-Dairi: (Discourse Analysis of Philosophical, Sufi and Theological Texts - Bahrain).
- Sheikh Dr. Ali Mantash: (Arabic language and Literature – Islamic University - Lebanon).

General Supervisor:
Sheikh Jalal al-Din Ali Al-Sagheer

Editor in chief:
Dr. Mohamad Mortada

Managing Editor:
Prof. Charif Eddine Bendouba

Managing Director:
Sheikh Samer Ajami

Technical Director:
Mr. Khaled Mimari

Proofreading:
Dr. Mahmoud Al-Hasan

Translators:
Mrs. Lina al-Saqer
(English)

Eitiqad
For Kalām Studies & Religion's Philosophy

Eitiqad magazine, for theological studies and philosophy of religion, is a quarterly Peer-Reviewed magazine, issued by the "Baratha Center for Studies and Research" in Beirut and Baghdad. It is concerned with studies of contemporary issues related to faith, theology and philosophy of religion. Because it presents genuine Muhammadan visions in these areas, it is concerned at the same time with approaching the doubts and problems related to these topics, and discusses them with an objective, rational approach.

The journal adopts an Open Access policy, making all its content freely available online immediately upon publication, without financial or legal restrictions. All materials are published under the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0), which permits unrestricted reading, downloading, use, redistribution, and republication, provided that proper attribution is given to the original source.

Humanity, Nature:

towards Sustainable Environmental Ethics

Volume (3), Issue (10), Winter 2026 AD - 1447 AH

ISSN:
: 3005-9577
: 3006-9513

Eitiqad For Kalām Studies & Religion's Philosophy

A quarterly Peer-Reviewed journal concerned withstudies of contemporary issues related to faith, theology and philosophy of religion

www.barathacenter.com
Eitiqad.barathacenter.com
Eitiqad.magazine@gmail.com

issued by:

Baratha Center for Studies and Research
Beirut- Baghdad

ISSN: :3005-9577 :3006-9513

OPEN ACCESS CC BY 4.0

Eitiqad

For Kalām Studies & Religion s Philosophy

Baratha Center for Studies and Research Beirut-Baghdad

A peer-reviewed quarterly journal devoted to kalam, philosophy of religion

Vol. (3) - Issue (10): Winter 2026 AD - 1447 AH

Humanity, Nature:
towards Sustainable Environmental Ethics

- **Editorial:** » When Ethics Lose Their Purpose
- **Focus:** » Human Master or Caliph of Nature?
  - » Climate Change as Embodiment of Luxury Theological
  - » Environment between Environmental Secularism, Religious Spirituality
  - » Ethical Contract with Nature
  - » Mahdist Project, Environmental Justice
- **Studies and research:**
  - » (Al-Afghani) Critique of Western Materialism
- **Reading in a book:**
  - » Islam, Environment