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 يمكّننا 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.