دلائل الطبيعة

إحياء معنى الطبيعة
نحو أخلاقيات بيئية تطبيقية

د. رجب شانتورك

إرثنا
earthna
عضو في مؤسسة قطر
Member of Qatar Foundation

دلائل الطبيعة

إحياء معنى الطبيعة
نحو أخلاقيات بيئية تطبيقية

دلائل الطبيعة

إحياء معنى الطبيعة
نحو أخلاقيات بيئية تطبيقية

د. رجب شانتورك

إرثنا earthna
عضو في مؤسسة قطر
Member of Qatar Foundation

دار جامعة حمد بن خليفة للنشر
HAMAD BIN KHALIFA UNIVERSITY PRESS

دار جامعة حمد بن خليفة للنشر

صندوق بريد 5825

الدوحة، دولة قطر

www.hbkupress.com

تصميم الغلاف: ناتاشا فارس

جميع الحقوق محفوظة.

لا يجوز استخدام أو إعادة طباعة أي جزء من هذا الكتاب بأي طريقة دون الحصول على الموافقة الخطية من الناشر باستثناء حالة الاقتباسات المختصرة التي تتجسد في الدراسات النقدية أو المراجعات.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشر.

الطبعة العربية الأولى عام 2025

الترقيم الدولي: 9789927185762

تمت الطباعة في-.

المحتويات

تمهيد 7
المقدمة 13
شكر وتقدير 21
مدخل 23
الفصل الأول 45
ما الطبيعة؟ 45
الفصل الثاني 89
منهج متعدد المراتب لفهم الطبيعة: الجمع بين العلم والدلالة 89
الفصل الثالث 129
نحو أخلاق بيئية جديدة مبنية على الإحسان 129
الفصل الرابع 149
سياسة الاستدامة والممارسات البيئية إطار مبني على الإيمان 149
الخاتمة 175
إحياء الخلافة: خدمة الخليقة محبةً للخالق 175
المراجع 187

تمهيد

لقد كان من أعظم ما أثّر في الفكر البيئي المعاصر مقالةٌ مشهورةٌ حرّرها «جاريت هاردين» ونُشرت في مجلة ساينس سنة 1969، عُرفت بـ«مأساة المشاع».[1] وقد أقام صاحبُها الدليلَ على أن الموارد المشتركة التي لا يثبت عليها ملكٌ خاصّ ولا ولايةٌ معيّنة - كالمحيطات العظمى، والغابات المترامية، والتنوّع الحيوي بأسره - صائرةٌ إلى الهدر والاضمحلال، إذ يتعامل الناس معها معاملةَ المباح المطلق، فيكون الجميع شركاءَ فيها من حيث الانتفاع، ولكنها في التحقيق ليست مملوكةً لأحدٍ بعينه.

ومن ثمّ، لا يقوم في نفس الفرد باعثٌ صادقٌ على حفظها وصيانتها، إذ إن الفقدان لا يعود ضرره على شخصه خاصّة، وإنما يتوزّع الأثر السلبي على مجموع الخلق. وهكذا تَظهر أنانية الطبع البشري؛ فيسترسل في استغلال تلك الموارد، كما في صيد الحيتان، حيث يحوز الصائد منفعةً عاجلةً، بينما يتوزّع الضرر والخسران على سائر الناس.

وبهذا الاعتبار، تُعَدُّ الحيتان وما شابهها من موارد الطبيعة «أثرًا خارجيًّا» لا تحتسبه الموازين الاقتصادية الوضعية؛ إذ وجودها وما فيه من حفظ التوازن البيئي لا يُقوَّم ضمن الحسابات الربحية القاصرة، في حين أنّ صيدها يحسب

(1) Garrett Hardin, «The Tragedy of the Commons,» *Science* 162, no. 3859 (December 13, 1968): 1243–48.

كغُنْمٍ آنيٍّ. وكذلك الشأن في خدمات الأنظمة البيئية الكبرى - كتجميع المياه، والتلقيح الطبيعي، وتنظيم الغابات للمناخ - فهي نعمٌ إلهية جارية تُمدّ بها الطبيعةُ الناسَ من غير ثمنٍ، غير أنها لا تدخل في معايير الكسب والخسارة في منطق الاقتصاد المجرّد.

من جهة أخرى، منح الإسلام الناس حقوقًا متساوية في الوصول إلى الموارد الطبيعية، مُعترفًا بأهميتها الحيوية في بقاء الإنسانية واستمرارها. وبناءً عليه، لا يحق لأي فرد أن يستحوذ على هذه الموارد أو أن يُلحق الضرر بالأنظمة البيئية الفريدة التي تحويها. وقد عبَّر رسول الله ﷺ عن هذا المبدأ بأبلغ بيان، إذ قال: «الناس شركاء في ثلاث: الماء، والكلأ، والنار، وثمنها حرام» [1].

وفي العصر الحديث، ومن أجل تحقيق ذات المقصد، سعى بعض الاقتصاديين المعنيين بالاستدامة إلى معالجة هذا التناقض عن طريق إضفاء قيمة اقتصادية على الطبيعة، بهدف إقناع صنّاع السياسات بأن المحيطات والتنوع الحيوي وخدمات النُظم البيئية والمناخ وغير ذلك، تُشكِّل ثروات ذات قيمة اقتصادية هائلة. فعلى سبيل المثال، تُقدَّر القيمة السنوية لخدمات النظام البيئي بأكثر من 50 تريليون دولار أمريكي. ومن هذا المنطلق، وُضِعت سياسات تهدف إلى المحافظة على البيئة، تفاديًا للخسائر الاقتصادية المترتبة على تدهورها. وبفضل هذا النهج، بدأت العديد من الدول تُقدِّر الطبيعة ليس لجمالها أو رمزيتها فقط، بل لقيمتها الاقتصادية المباشرة، ما عزز من الجهود الرامية إلى حمايتها وصيانتها للأجيال القادمة.

ولكن ماذا يحدث حين لا تكون قيمةُ الطبيعة كبيرةً من منظور مادي أو نقدي؟ إن هكتارًا من غابةٍ مطيرةٍ استوائية قد يُعدُّ ذا قيمة عالية، لكن ماذا عن نبتة

(1) أخرجه أبو داود 3477، وأحمد (23082).

صغيرة تنمو في الصحراء، ولا تكاد تُسجَّل لها قيمة اقتصادية تُذكر؟ هل يعني هذا أن أشكال الحياة هذه بلا قيمة؟ بالطبع لا. فنحن البشر، وبشكل فطري، ندرك أن لدينا مسؤولية في حماية الطبيعة، مهما بدت صغيرة أو «عديمة الشأن»، لأننا نؤمن بأن للحياة والطبيعة قيمة في ذاتها، لا تختزلها الحسابات الاقتصادية.

ومن هنا تبرز أسئلة أخلاقية جوهرية تتعلَّق بضيق الأفق في النظر إلى الطبيعة من منظور نفعي محض. وهذا هو بالضبط محور هذا الكتاب؛ إذ نسعى إلى استعادة فهم قيمة الطبيعة بما يتجاوز قيمتها الاقتصادية، وتقديم رؤية مستندة إلى الإيمان، كما يُبشِّر بها الإسلام: رؤية التوحيد والتسامي. فهذه الرؤية الإيمانية لا تتعارض مع علم الاقتصاد، بل تُكمِّله، وتُضيء بُعدًا معنويًّا وأخلاقيًّا يستند إلى الوحي الإلهي كما تجلَّى في القرآن الكريم. وقد قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [سورة فُصِّلَت: 53].

يُصوِّر القرآن الكريم هذا الوجودَ تصويرًا يُجلِّي فيه نظامَه المُحْكَم، ويكشف عن أسرار الحكمة الإلهية الساريةِ في الخلق، فيجعل من مظاهر الطبيعة آياتٍ ناطقةً بوجود الصانع، ودلائلَ شاهدةً على كمال قدرته، وبديعِ صنعه، وإحكامِ تدبيره. فالغابات والأنهار والجبال، بل أدقُّ ذرات الكائنات الحيَّة، كلُّها تشهد بوحدانية الخالق، وتنطق بلسان الحال عن حكمته التي لا تُدرَك أطرافها، وتذكِّر الإنسان بمقام العبودية ومسؤولية الاستخلاف.

إنّ المقصود من هذا التأليف دعوةُ القارئ إلى إعادة النظر في العالم الطبيعي نظرَ اعتبارٍ وتفكُّرٍ، لا نظرَ غفلةٍ واستغلال، وذلك من منظورٍ إيمانيٍّ يُعيد وصل الإنسان بالوحي، ليُدركَ بعين البصيرة ما غاب عن عينه الباصرة من الدلالات والمعاني. وبهذا الاعتبار تتأسس منظومةٌ أخلاقيةٌ تضبط

علاقة الإنسان بالبيئة، وتفرِّق بين الأفعال التي توافق مقصودَ التكريم الإلهي للموجودات، وتلك التي تناقضه وتفسد نظامه. فغاية هذا المنهج ليست مجرّدَ تحصيلِ المنافع المادية، وإن كانت معتبرةً، بل بلوغِ مرتبة الإحسان التي هي ذروة مقاصد الشريعة، إذ يُطلب من صاحبها أن يُعامل الخلق كلَّه برحمةٍ وعدلٍ، وأن يُسخِّر ما في الأرض تسخيرَ أمانةٍ لا استباحة، فيكون سلوكه البيئي تعبيرًا عن وعيٍ روحيٍّ عميقٍ يربط بين إصلاح الأرض وإصلاح النفس، ويقيم التوازن بين حاجات الإنسان ورعاية سنن الله في الكون، تحقيقًا للعمران القائم على العدل، والرحمة، والتكامل بين الإنسان والطبيعة.

ونحن إذن نقدم هذه الرؤية، نرجو أن يكون هذا الكتاب مبدأَ سبيلٍ إلى تأمّلٍ أعمق في كيفيّة استمداد الإيمان طاقته من الوحي ليبعث في النفوس وعيًا جديدًا بالعالم، فيُلهمَ الإنسان بناءَ حضارةٍ أكثرَ استدامة، يُقدِّر فيها الطبيعة وسائر المخلوقات لذواتها لا لمنافعها، ويعامِلها بما يليق بها من تكريمٍ ورعايةٍ، بوصفها تجلّيًا لأسماء الخالق وآيةً من آيات حكمته سبحانه.

الدكتور جونزالو كاسترو دي لا ماتا
المدير التنفيذي لمركز «إرثنا»

ربى حناوي
رئيس القسم التقني في «إرثنا»

زهرة التوليب،
زهرة واحدة تتفتح على ساق واحدة،
فترمز إلى التوحيد - وحدانية الله.
شكلها المستقيم يشبه كلمة الله بالخط العربي،
وهي دلالة الطبيعة على الوجود الإلهي.

المقدمة

إنّ علمَ العلامات أو السيميائيات، في جوهره، فنُّ الإصغاء بغير أذنٍ إلى خطابٍ لا لسان له، وسعيٌ إلى فهم ما يُقال في صمت الأشياء. وهو، في تعريفه الأكاديمي، علمٌ يُعنى بدراسة العلامات ودلالاتها، غير أنّ اشتغاله التاريخي اقتصر على العلامات التي يصوغها الإنسان بفعله وثقافته. أمّا هذا الكتاب، فيروم تجاوزَ ذلك الإطار الضيّق، متبنّيًا منظورًا أوسع يجعل من العلامات الإلهيّة في الطبيعة موضوعًا للدراسة والتأمّل، انطلاقًا من أصلٍ كُلّيٍّ راسخٍ في الفكر الإسلامي، وهو أنّ **كلَّ موجودٍ شاهدٌ على موجده، وكلَّ أثرٍ دليلٌ على مؤثّره.**

فالطبيعة، في ضوء هذا المنظور، ليست مجرّد مشهدٍ مادّيٍّ صامتٍ، بل كتابٌ إلهيٌّ منشور، كتبه الله بحروف الخلق، وسطور الوجود، وصاغه بلغةٍ دالّةٍ على حكمته وجماله. وكلُّ كائنٍ فيها آيةٌ منطوقة بغير كلام، يجتمع فيه النفع مع الدلالة، والمنفعة مع المعنى، في نسقٍ بديعٍ من التوازن والجمال.

ومن ثَمّ، فإنّ هذا الكتاب يطمح أن يُنشئ منهجًا دلاليًّا في قراءة الطبيعة، يُنزِلها منزلةَ الخطاب الإلهيِّ المفتوح، الذي لا تُدرَك معانيه بآلةِ العقل المجرد فحسب، بل ببصيرةٍ مؤمنةٍ مستضيئةٍ بأنوار التأمل، فليس الكون عند هذه الرؤية مجرّدَ موضوعٍ للملاحظة والتجربة، بل هو نصٌّ ربّانيٌّ منثورٌ في صفحات الوجود، تتجلى فيه آيات القدرة، وتتوالى أنفاس الحكمة، وتتكشف فيه أسرار العناية الإلهية لمن ألقى السمع وهو شهيد.

وهذه النظرة، وإن كانت في ظاهرها بدهيةً مألوفة، فإنّ في باطنها من القوّة التحويليّة ما يُبدّل وجه الوعي الإنسانيّ بالعالم، إذ تنقله من مقام الاستغلال إلى مقام الاستبصار، ومن التشييء إلى التقديس، ومن عبث المصلحة إلى أدب الأمانة. فهي رؤية تعيد للعالم نظامه الإلهيّ، وللطبيعة ميزانها الربّانيّ، وللإنسان مسؤوليته في عمارة الأرض بإحسانٍ ورعايةٍ وتعظيمٍ لآيات الخلق.

فالطبيعة -في ضوء هذا المنهج- ليست جمادًا صامتًا، بل خطبةٌ إلهيّةٌ ناطقةٌ بلسان الحال، تُتلى آياتها بغير حروف، ويُفهم معناها بالبصيرة لا بالبصر. وإنّ دلائل الطبيعة هي سبيلُ العارفين إلى شهود ربّهم في مظاهر صنعه، وسماع نداء التوحيد في أنين الرياح، وحفيف الأشجار، وجريان الأنهار، حيث تنطق الخليقة بأسرار الخالق، وتُسبّح الأشياء بحمده وإن لم نفقه تسبيحها.

هذا التحوّل في زاوية النظر يثير، بطبيعة الحال، سؤالًا جوهريًّا: هل يسَعُ الإنسانَ، وهو خليفة الله في أرضه، أن يُقيمَ مع الطبيعة علاقةً أخلاقيةً ذات معنى، من غير أن يُقصيَ المنهجَ العلميَّ أو يُفرّط في معطياته؟ وجوابي القاطع: نعم، بل ذلك هو مقتضى الاستخلاف الحقّ، إذ يمكن تأسيسُ منظورٍ أخلاقيٍّ راسخٍ على مبدأ الإحسان، من خلال مقاربةٍ متعددةِ المراتب تجمع بين النظرة الدلالية للطبيعة، بوصفها خطابًا إلهيًّا زاخرًا بالآيات والعِبَر، والنظرة العلمية التي تبحث في الأسباب والمسبَّبات، وتستكشف سنن الله في خلقه.

ولكن لِمَ ينبغي أن نسلك هذا المسلك؟ وكيف يُمكن تطبيقه في الواقع المعيش؟

ذلك ما يتصدّى له هذا الكتاب؛ فهو لا يكتفي بإثارة السؤال، بل يمضي بالقارئ في رحلةٍ فكريةٍ ومنهجيةٍ تُعيد تشكيلَ وعيه بالعالم الطبيعي، وتستحثّه على أداء دوره في خدمته وحمايته، عبادةً لله وقيامًا بالأمانة التي حُمِّلها الإنسان.

يتأسّس هذا الكتاب على ما سبق من بحثٍ لي في كتاب أخلاق الفتوة، تلك التي تدعو إلى إقامة علائق الإيثار والإحسان بين الإنسان وسائر الكائنات التي أبدعها الباري جلّ شأنه، من بشرٍ ونباتٍ وحيوان. وهذه الرؤية إنما تصدر عن أصلٍ راسخ، هو مبدأ الأخوّة الكونية التي تجمع المخلوقات قاطبةً في رباط واحد، وتوازيها أخوّة آدمية مخصوصة ببني الإنسان، عبّر عنها الحكماء بمفهوم الآدمية.[1]

وهاتان الأخوّتان، الكونية والآدمية، تؤلفان معًا الأساسَ الأخلاقيَّ لمقام الخلافة على الطبيعة، إذ الإنسان خليفةٌ لا بالسلطان والاستعلاء، بل بالمعرفة والرعاية والتأويل. فنحن في آنٍ واحدٍ آياتٌ ومفسِّرون للآيات؛ نحن كلماتٌ في كتاب الطبيعة الإلهي، كما نحن قرّاؤه المتدبّرون. وارتباطنا بسائر الكائنات ارتباطُ الكلمة بأخواتها في النصّ المتآلف: كلّ موجودٍ يحمل دلالةً مخصوصة، غير أن المعنى التامّ لا يكتمل إلا باجتماع الجميع في نَصٍّ واحدٍ منتظمٍ بإرادة الخالق سبحانه وتعالى.

يرتكز هذا الكتاب كذلك على ما سلفَ من عملي في نظرية المراتب (Multiplexity)،[2] بوصفها رؤيةً كونيةً ذات طبقاتٍ متداخلة، تأبى حصر الوجود في منظورٍ أحاديٍّ أو اختزاليٍّ مبتور. فالرؤية الأحادية تنظر إلى الطبيعة نظرَ من قَصُر بصرُه عن باطنها، فتراها مجردَ مادةٍ صمّاء، وتتعامل معها على أنها موردٌ يُستثمر لا آيةٌ تُعتبر، فتحصر البحث فيها في عللٍ سببيةٍ سطحيةٍ، لا تُبصر وراءها حكمةً ولا غاية.

---

(1) انظر كتابنا «*Ādamiyyah: I am Therefore I have Rights*».

Recep Şentürk. *Ādamiyyah: I am Therefore I have Rights* (Usul Academy Press, 2025).

(2) لمزيد من التفصيل حول هذا المصطلح انظر Recep Şentürk, «Multiplexity: A New Key to the Structure of Islamic Sciences,» *International Journal of the Asian Philosophical Association* 16, no. 1 (2023): 23–40.

أما الرؤية التعددية المعرفية المسمّاة بـ «مراتب العلوم»، فتنظر إلى الكون بعينٍ أوسع مدى، تُبصرُ المادةَ في امتدادها إلى المعنى، والظاهرةَ في اتّصالها بالغاية. فهي تتجاوز العالم الحسّي إلى الأفق الغيبي والمعنوي، وبذلك تُحدث انقلابًا في طرائق فهمنا للطبيعة، وفي وجه علاقتنا بها، لتغدو علاقةَ تأنٍّ وإحسانٍ لا استهلاكٍ وإفساد. ومن هذا المنظور تتولّد أخلاقيات بيئية جديدة قوامها الإحسان والرعاية، وتنبثق عنها رؤية بديلة للاستدامة تُقيم التوازن بين ظاهر الوجود وباطنه، وبين المنفعة والمعنى، وبين الإنسان والخليقة التي ائتمنه الله عليها.

وليس هذا الكتاب وليدَ لحظةٍ عابرة، بل يمتد عبر محطات زمنية وجغرافية متعددة، من تركيا إلى ألمانيا فقطر. وقد بدأ اهتمامي الجاد بالطبيعة والبيئة بطلبٍ من أستاذي الراحل شريف ماردين (توفي 2017)، الذي دعاني للمشاركة بورقة بحثية في ورشة عمل تناولت تحوُّل نظرة المسلمين إلى الطبيعة مع دخول العلوم الحديثة إلى العالم الإسلامي. وقد شجعني على تناول هذا التحوُّل من خلال أعمال إبراهيم حقي الأرضرومي (ت. 1780م/ 1195هـ) وكتابه الشهير «معرفت نامه» الذي مثَّل منطلقًا فكريًّا غنيًّا لفهم العلاقة بين الطبيعة والعقيدة في التراث الإسلامي ما قبل الحداثي.

عاش إبراهيم حقي في مرحلة انتقالية اتَّسَمت بتزايد التفاعلات العالمية في الفكر العلمي. ومن خلال بحثي، تبيَّن لي بوضوح أن المنهجَ الاستقرائي التجريبيَّ لم يكن أمرًا طارئًا على التقليد العلمي الإسلامي، بل كان جزءًا أصيلًا من بنيته المعرفية. فلم يكن العلماء المسلمون -ومنهم إبراهيم حقي- يتلقون المناهج بوصفها وافدًا غريبًا، بل كانوا يتفاعلون معها تفاعلًا ينسجم مع المنهج المتعدد المراتب المسمّى بـ «مراتب الأصول» والمتجذِّر في الفكر الإسلامي. ولم تكن دراسة الظواهر الطبيعية مقتصرة على أبعادها الفيزيائية

أو التجريبية عند علماء المسلمين، بل كانت مندمجةً دومًا مع معانيها الدلالية كآيات دالَّة على الله. ثم إنهم -بخلاف معاصريهم من العلماء الغربيين الذين غالبًا ما فصلوا بين العلوم الطبيعية والدلالات المعنوية- حافظوا على منظور شمولي موحَّد، يرى أن البحث التجريبي عن القوانين الكونية، والسعي لفهم المعنى الإلهي الكامن في الخليقة: وجهان متكاملان لرحلة عقلية وروحية واحدة. لقد رفض التصور الإسلامي تفتيتَ المعرفة وتقسيمَها إلى دوائرَ معزولةٍ، وأكَّدَ أن الاستقراءَ التجريبيَّ والبحثَ عن المعنى يتلاقيان ضمن إطار فكري موحَّد، تُضيئه العقيدة وتُوجِّهه الغاية.

في عام 2010، وجهت إليَّ جامعة أوسنابروك في ألمانيا دعوة لإلقاء محاضرة بعنوان «دلائل الطبيعة»، استندتُ فيها إلى أعمال سعيد النورسي (ت. 1960) وإبراهيم حقي. وقد نُشرت هذه المحاضرة لاحقًا ضمن فصل في كتاب صدر في ألمانيا. وجاءت دراستي لرؤية سعيد النورسي للطبيعة والعلم لتُعزِّز ما توصلت إليه سابقًا: إن العلماء المسلمين لم يروا في العلم والتجربة تهديدًا للمعنى أو تعارضًا مع الإيمان، بل رأوا أن الدراسة العلمية للطبيعة تُكمل الدراسة الدلالية لها، وأن كلا المسارين يتكاملان ضمن رؤية معرفية موحَّدة لا تعرف الانقسام بين «العقل» و«الوحي».

وبعد انتقالي إلى قطر وتعييني عميدًا لكلية الدراسات الإسلامية في جامعة حمد بن خليفة، وُجِّهت إليَّ دعوة للمشاركة في قمة «إرثنا» (Earthna) في عام 2022. وقد أثارت مداخلتي عن سيميائيات الطبيعة آنذاك حوارًا مهمًا مع كل من غونزالو كاسترو دي لا ماتا، وربى حنَّاوي، من مؤسسة إرثنا، اللذين حفزاني على تطوير هذه الرؤية وتوسيعها في كتاب متكامل. وأنا ممتنٌّ لهما أشدَّ الامتنان على دعمهما، وتشجيعهما الواعي، ومتابعتهما المستمرة لمراحل هذا المشروع.

كان الغرض من هذا العمل أن يعيد صياغة مفهوم الطبيعة، لا بوصفها جمادًا صامتًا أو موضوعًا للسيطرة، بل كتابًا مكوَّنًا من آياتٍ وعلاماتٍ ناطقة بالحكمة، على نحو ما تقرَّر في التراث الإسلامي باسم كتاب الطبيعة. ومن خلال هذا المنظور، يسعى الكتاب إلى تشييد إطارٍ أخلاقيٍّ جديدٍ للبيئة والاستدامة، مستمدٍّ من هذا الفهم المتجدِّد الذي يجمع بين أصالة المفهوم ومجابهة التحديات المعاصرة.

وانطلاقًا من هذا المقصد، يستمدّ هذا العمل مادته من ينابيع الحكمة القديمة في الشرق والغرب على السواء، مستضيئًا بمبدأ «التجديد المؤصَّل»؛ وهو منهجٌ يروم إحياء الصلة بالقيم التأسيسية والمعرفة الجذرية التي قامت عليها الحضارة الإسلامية، مع السعي إلى تفعيلها في واقعنا المعاصر، ضمن رؤيةٍ تعدديةِ التخصّص والأديان، تُؤمن بأن الحقيقة لا تنحصر في نسقٍ واحدٍ من الفكر، بل تتجلّى في تآلف العقول والقلوب.

فالطبيعة، في جوهرها، كتابٌ إلهيٌّ مفتوحٌ للإنسان، غير أنّ الإنسان المعاصر قد فَقَدَ القدرة على قراءته كما كان أسلافه يقرؤونه بعينٍ متأمّلةٍ وبصيرةٍ نافذةٍ؛ وهذه الحالة يمكن تسميتها «الأمية البيئية العالمية»، إذ هي تعبير عن انقطاع الإرث الكونيّ المتعلّق بقراءة العالم وفهمه كآيةٍ من آيات الله. ومن هنا، فإن هذا الكتاب يسعى إلى استعادة ذلك الإرث، وإحياء الوعي الكونيّ بالخلق، ليكون درعًا في وجه الأزمة البيئية الداهمة التي تُظلّل مستقبل الإنسانية جمعاء، وتنذر بانفصام العروة بين الإنسان والعالَم إن لم تُجدَّد قراءته بعين القلب والعقل معًا أو بالبصر والبصيرة.

إن انقراضَ الأنواع اليوم لا يُمثِّل أزمةً بيئية فحسب، بل يُشير أيضًا إلى انحسارٍ في حضور آيات الله المنقوشة في كتاب الطبيعة. ومع ذلك، لا يزال

هناك أمل. فمن خلال إحياء فنِّ قراءة الطبيعة، والاتصال مجددًا بعلاماتها الإلهية، يمكن للبشرية أن تستعيد دورها الحقيقي بوصفها خليفة في الأرض وحارسًا للخلق. ومن هنا فإن هذا الكتاب يهدف إلى إيقاظ وعي جديد بالغاية والمسؤولية، من خلال تقديم طريق نستطيع عبره صون آيات الله في الطبيعة، وحماية مستقبلنا، بوصفنا جزءًا حيًّا من هذا الخلق المكرّم. وعن طريق هذا الإحياء، يمكننا أن نسعى معًا نحو عالم أكثر تناغمًا وتوازنًا واستدامة، لأجل أجيال اليوم والغد.

شكر وتقدير

ما كان لهذا الكتاب أن يرى النور لولا الدعوة والدعم الكريم من مركز «إرثنا» من أجل مستقبل مستدام، أحد كيانات مؤسسة قطر. أتقدم بجزيل الشكر إلى غونزالو كاسترو دي لا ماتا، المدير التنفيذي لـ«إرثنا»، وربى حنَّاوي، المسؤولة التقنية فيه، على اهتمامهما العميق بأعمالي في دلالات الطبيعة، وعلى مبادرتهما بدعوتي لتطوير هذا المشروع وتحويله إلى كتاب.

كما أتوجه بشكر خاص إلى كلٍّ من محمد حمور، وإبراهيم زين، ومحمد غالي، وكريم لَّحام، وإدوارد مواد رايان، وناوكي ياماموتو، ورزارت بيكا، وغييّوم دو فو، الذين شاركوا بكل رحابة صدر في الندوة المستديرة التي نظمتها «إرثنا» لمراجعة المسودة الأولى من الكتاب. لقد كانت ملاحظاتهم الدقيقة ومداخلاتهم الثاقبة ذات أثر بالغ في صقل النص وتجويده.

ولا يفوتني أن أعرب عن خالص امتناني لكل من أحمد صنوبر وسيدا أوزالكان، وباكيزة سادات، وعبد الرحمن السند، على مساهماتهم القيِّمة في تحرير ومراجعة الكتاب لغويًّا وأكاديميًّا. بالإضافة إلى ذلك، أود أن أتوجه بالشكر إلى الدكتورة منى مطر الكواري، مديرة النشر والتحرير، والسيد سيباستيان بي. توربو، مدير المناصرة والتواصل في مركز إرثنا، على توجيههما المستمر وتنسيقهما الدؤوب اللذين كانا عنصرين أساسيين في الإشراف على عملية النشر.

«إنَّ اللَّه وملائِكَتَهُ وأَهْلَ السَّمواتِ والأرضِين
حتَّى النَّمْلَةَ في جُحْرِهَا وَحَتَّى الحُوتَ
لَيُصلُّونَ عَلى مُعلِّمِ النَّاسِ الخَيْر».

حديث نبوي

(سنن الترمذي 2280)

مدخل

﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ﴾ [سورة فُصِّلَت: 53].

كلُّ موجودٍ في هذا الكون ناطقٌ بلسان حاله عن صانعه، فليس في الوجود ذرّةٌ إلّا وهي دالّةٌ على موجِدها، شاهدةٌ على حكمته، ناطقةٌ بربوبيّته. فالطبيعةُ جملةٌ من الشهادات القائمة على وجود الخالق سبحانه، وكلُّ جزءٍ منها آيةٌ في ذلك الكتاب الإلهيّ المفتوح للأنظار، أمّا مجموع الخليقة فهو الآيةُ الكبرى التي تتجلّى فيها قدرةُ الله وعظمته أتمَّ تجلٍّ وأوضحَ ظهورٍ.

وما من كائنٍ في هذا العالم إلا وله وظيفتان: نفعيةٌ ودلاليّة. فالأولى بها يُسدّ احتياجُ الإنسان في معاشه وتقوم مصالحه، والثانية بها يُدرك المعنى الإلهيَّ المودَع في الوجود. فالكائنات ليست أدواتٍ عمياء، بل رموزٌ تشير إلى المعاني العليا، وأعيانٌ قائمةٌ مقامَ الألفاظ في كتاب التكوين، كلٌّ منها ناطقٌ بحقيقةٍ من حقائق الخلق، ومعبّرٌ عن وجهٍ من وجوه الكمال الإلهيّ.

غير أنّ العلم الحديث، إذ قَصَرَ نظرَه على الجهة النفعية، وأغفلَ الدلالةَ المعنوية، فقد حوَّل الطبيعةَ إلى مخبرٍ مادّيٍّ مجرّدٍ من الروح والمعنى. فصار ينظر إلى الأشياء من حيثُ هي علاقات سببية ميكانيكية، لا من حيثُ هي إشاراتٌ إلى العلّة الأولى. أمّا علم دلائل الطبيعة -وهو علمٌ يربط الظاهر بالباطن، والمخلوق بالخالق- فإنّه يتجاوز حدود الحسّ إلى آفاق المعنى،

فيلتمس في الأشياء عللَها الغائية، ويربط بين مراتب الوجود في نظامٍ محكمٍ يدلّ على الوحدانية والحكمة.

وإذا كانت الأزمة البيئية التي تكتنف عالمنا اليوم قد بلغت مبلغ الخطر، فإنّ منشأها ليس في فساد الموارد، بل في فساد التصوّر؛ لأنّ الإنسان حين فقد إدراكه للوظيفة الدلالية للطبيعة، انقطع عن معناها المعظّم، فاستحال مستبدًّا بها لا مستخلَفًا عليها. وما يراه الناس من تلوّثٍ واستنزافٍ وانقراضٍ إنّما هو أعراضُ عِلّةٍ كامنةٍ في بنية العلاقة بين الإنسان والكون، ولن يُجدي علاجُ الأعراض دون النفاذ إلى الجذور.

ولنقرِّب الصورة بمثالٍ طبّيٍّ: كما لا يُرجى شفاءُ مريض السُّكّري بمراقبة مستوى السكر في الدم فحسب، بل لا بُدّ من معالجة الخلل العميق في نظام الجسد، كذلك لا يُتوصّل إلى علاجٍ ناجعٍ لأدواءِ البيئة ما لم يُعاد النظر في النظام الكلّيّ للعلاقة بين الإنسان والطبيعة، فيُستبدل بالهيمنة الفهمُ، وبالاستهلاك الرعاية، وبالمنفعة المحضة الإحسانُ الشاملُ.

فبذلك وحده يُعاد الاتّساق بين ظاهر الوجود وباطنه، وتستعيد الطبيعة مقامها الأول: كتابًا إلهيًّا تتلى آياتُه بالعقل والبصيرة معًا.

ويقتضي هذا النهج الكليّ أن يُعاد النظر في البُنى الإيكولوجية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية التي تتشابك خيوطها لتصنع صورة الانهيار البيئيّ الراهن. فإنّ طرائقنا في تصوّر المشكلات هي التي تُحدِّد على وجه الدقّة نوع الحلول التي نرتئيها؛ فإمّا أن نقف عند سطح الأعراض فنمسحها مسحًا مؤقّتًا، وإمّا أن نغوص إلى أعماق الجذور فنُعالِج العِلّة في أصلها، حيث تسكن الأسباب المنهجيّة والبنيويّة التي أفرزت الأزمة.

ويذهب هذا الكتاب إلى أنّ الأزمة البيئية ليست في جوهرها أزمة مواردٍ أو

تقنياتٍ، بل أزمةٌ روحيةٌ وأخلاقية، منشؤها اغترابُ الإنسان عن خالقه، وابتعادُه عن مقام العبوديّة الذي به يتحقّق اتّزانُه في الوجود. فالفكر المادّي الاستهلاكيّ الذي ينهض على الاستغلال والهيمنة إنّما هو صورةٌ فكريةٌ لذلك الاغتراب الوجوديّ بين الإنسان وربّه، إذ لما حُجِبَت الرؤيةُ عن المعنى الإلهيّ الكامن في الكون، انقطع الوجدان عن جذره، فصار الإنسان يتصرّف في العالم تصرّف المالك لا الائتمان، والمنتفع لا الراعِي.

ومن ثمّ تولّدت عن هذا الانفصال لامبالاةٌ بشريةٌ واستهتارٌ أخلاقيّ أورثا الأرضَ فسادًا بعد صلاحٍ، وخلّفا في البرّ والبحر آثارَ الخراب. وقد صوّر القرآن الكريم هذا الواقع تصويرًا بليغًا إذ قال تعالى:

﴿ظَهَرَ ٱلۡفَسَادُ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ بِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِي ٱلنَّاسِ﴾ [سورة الروم: 41]

وهو تصريحٌ بأنّ الفساد في عالم الطبيعة انعكاسٌ لفسادٍ في عالم الإنسان؛ فحين اختلّ ميزانُ القلب والعقل، اختلّ ميزانُ الوجود بأسره، وما عودةُ التوازن إلى البيئة إلا بعودة الإنسان إلى ربّه، واستئنافه النظر إلى الكون نظرَ من يقرأ آياته لا من يستهلك مادّته.

لقد نتَجَ هذا الانفصال الوجوديّ، المقرونُ بفهمٍ مُجزَّأ للكونِ ومُنبتٍّ عن أصوله الكليّة، وعن إهمالٍ لمسؤوليّة الإنسان في عمارة الأرض، عن نشوءِ رؤيةٍ للعالم مبتورةٍ عن سياقها التوحيديّ؛ رؤيةٍ ترى الطبيعةَ بمعزلٍ عن الكلِّ المنتظم الذي تنتمي إليه، وتتعامل معها تعاملَ الجزء المنفصل لا العضوِ المتناسق في الجسد الكونيّ.

ومن خلال هذه العدسة الملتبسة، تفقدُ الطبيعةُ معناها وغايَتَها التي أناطها بها الخالقُ سبحانه، فتُختزل في كونها موضوعًا للمنفعة، لا مظهرًا من مظاهر الحكمة الإلهيّة. وهكذا يتحوّل العالمُ إلى مستودعٍ للموارد لا محرابٍ للتفكّر،

وتغدو الكائناتُ مجرّدَ أدواتٍ في معتركِ الإنتاج والاستهلاك. وبذلك تُفرَّغ الطبيعة من روحها، ويستباح احترامها ، فيتنافس عليها الناسُ تنافسَ الطامعين لا تنافُسَ العارفين، ويحوّلونها إلى سلعةٍ تُستعمَر وتُستهلَك في سياقاتٍ تُغذّي نزعةَ الهيمنةِ والسيطرة، بعد أن كانت ميدانًا لإدراك الجمال، والتأمل في الحكمة، والشهود على الخالق جلّ جلاله.

وهذا التحوُّل في نظرة الإنسان إلى الطبيعة، والذي مهَّد الطريق للأزمة البيئية التي نعيشها اليوم، يرجع في جذوره إلى التحوُّلات الفلسفية والعلمية التي رافقت عصر النهضة والثورة العلمية. فقد كانت جميع الأديان والحضارات -قبل هذه المرحلة- تنظر إلى الطبيعةِ بوصفها عالَمًا مشحونًا بالدلالة الإلهية، وعالمًا معظّما يعكس القدرةَ الخلَّاقة لله تعالى. وكان يُنظر إلى الإنسان بوصفه خليفةً في الأرض، مُكلَّفًا بحفظ النظام وتحقيق التوازن في الكون.

غير أن عصر النهضة أحدث تحوُّلًا جذريًّا في تصوُّر الإنسان لذاته وعلاقته بالطبيعة. فقد برز مفكِّرون مثل فرنسيس بيكون (ت. 1626م) ورينيه ديكارت (ت. 1650م) ليُروِّجوا لرؤيةٍ ميكانيكيةٍ للكون، تختزل الطبيعةَ إلى مادةٍ جامدةٍ خاليةٍ من المعنى فارغة من أي دلالة إلهية. ووفقًا لهذا النموذج الفكري الناشئ، لم تُعَد الطبيعة كيانًا حيًّا معظّما، بل أصبحت بمثابة آلةٍ مكونةٍ من أجزاءٍ يمكن تحليلُها والتحكُّمُ فيها والتلاعبُ بها بواسطة العقل البشري.

وقد عبَّر ديكارت عن روح هذه المرحلة الفكرية حين قال: «إن على الإنسان أن يسعى ليصبح سيدًا ومُمتلكًا للطبيعة»؛ وهي عبارةٌ تختزلُ الطموحَ الفلسفي والعلميّ لذلك العصر[1].

(1) René Descartes, *A Discourse on the Method of Correctly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences*, trans. Ian Maclean (Oxford: Oxford University Press, 2006), 51.

وقد رسَّخت الثورةُ العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر هذا المنهجَ الجديد في النظر إلى الطبيعة. إذ أُضفيت على المنهج التجريبي قداسةٌ معرفية، بوصفه السبيل الأمثل والطريق الأقوم لفهمِ العالم الطبيعي، وتزامن ذلك مع بروز مبادئ الفيزياء الحديثة. وقد ساهم مفكِّرون وعلماء بارزون، مثل غاليليو غاليلي (ت. 1642م)، وإسحاق نيوتن (ت. 1727م)، ويوهانس كبلر (ت. 1630م)، في إحداثِ تحوُّلٍ جذريٍّ في الفهم السائد للعالم الطبيعي.

لقد ذهب أولئك العلماء إلى تصوير الكون تصويرًا آليًّا ميكانيكيًّا، فجعلوه آلةً ضخمةً تعمل بإحكام الساعة ودقّتها، تُسيّرها قوانينُ رياضيّةٌ صارمةٌ يمكن رصدُها، وحسابُها، والتنبّؤُ بمسارها. وبهذا أُقصيت الغايةُ عن الطبيعة، وتُركت حركةُ الوجود خاليًا من المعنى الروحيّ والمقصد الإلهيّ، حتى غدت الطبيعة في هذا النموذج الجديد نظامًا سببيًّا محضًا، لا يسمع فيه صوتُ الحكمة ولا تُرى فيه يدُ العناية.

وعلى هذا الأساس، فإنّ مواجهةَ الأزمة البيئيّة لا تتحقّق بمجرد التقدّم التكنولوجيّ أو التحوّل إلى اقتصادٍ أخضرٍ يُقلّل من حجم الأخطار فحسب، بل تستلزم تحوّلًا جذريًّا في الرؤية الكونيّة ذاتها: في وعي الإنسان بوجوده، ومعنى حياته، وصلته بالموجودات التي تحيط به. فالمشكلةُ ليست في الوسائل، بل في المنظور الذي يُسيّر تلك الوسائل؛ إذ لا يُصلح التقانةُ ما أفسده الانفصالُ بين الروح والطبيعة.

ومن هنا تبرز الحاجةُ الملحّة إلى استعادة الفهم الكلّيّ للطبيعة؛ فَهْمٍ يُدرِكها لا كموضوعٍ للاستغلال، بل كآيةٍ من آيات الله الدالّة عليه، ويُعيدُ إلى الإنسان مقامَ الخلافة المسؤولة، لا بالتحكّم والهيمنة، بل بالتوقير والمحاسبة بين يدي الخالق جلّ جلاله، فيغدو سلوكُه في الأرض عبادةً، وتعامله مع الوجود أمانةً، وعلمهُ بالطبيعة طريقًا إلى معرفته بربّه.

تشييءُ الطبيعة: أزمة المعنى

إن الأزمة البيئية تنبع من اغتراب وجودي وانقطاعٍ روحيٍّ عميق، أثَّر على تصوُّرنا للطبيعة، وبالتالي على علاقتنا بها كما تقدم. لقد أدَّت هذه الرؤية الجديدة التي تختزل الإنسان والطبيعة إلى خصائصهما المادية، إلى نشوءِ سلوكياتٍ تتّسم بالإهمال والاستغلال والتدمير للعالم الطبيعي. وقد وصف عالم الاجتماع ماكس فيبر (ت. 1920م) هذا التصوَّر بـ«فرط العقلنة» أو «نزع القداسة» (Entzauberung)، مبيِّنًا كيف أُقصيت القوى الغيبية والمُلهِمة من المنظومة الكونية، لتحلَّ محلها رؤية تُخضِع العالم بأسره للحساب والتقنية. وقد كتب فيبر:

> «لم تَعُد هناك قوى غامضةٌ لا يمكن حسابها تتدخل في سير الأمور، بل يمكن للمرء، من حيث المبدأ، أن يتحكَّم بكل شيء عن طريق الحساب. وهذا يعني أن العالم نُزِع سحره عنه. لم يَعُد الإنسان بحاجةٍ إلى الوسائل السحرية من أجل السيطرة على الأرواح أو استرضائها، مثلما كان الحال مع الإنسان البدائي، الذي كان يعتقد بوجود مثل هذه القوى الغيبية. فالوسائل التقنية والحسابية تقوم الآن بهذا الدور. وهذا ما تعنيه «العقلنة» قبل كل شيء... إن مصير عصرنا يتَّسم بالعقلنة وفرطِ التفسير العقلي، وقبل أي شيء آخر، بـ«نزع السحر عن العالم». إن القيمَ القصوى، الأسمى والأعلى، قد انسحبت من الحياة العامة، إما إلى مملكة التصوُّف والتجربة الباطنية، أو إلى علاقاتٍ إنسانيةٍ أخويةٍ مباشرةٍ وشخصية»[1].

(1) Max Weber, *From Max Weber*: *Essays in Sociology*, trans. and ed. Hans H. Gerth and C. Wright Mills (Abingdon, Oxon: Routledge, 2001), 139, 155.

تعكسُ تعليقاتُ فيبر الرؤية الحديثة للطبيعة. فالعلمُ الحديث، المرتكزُ على المادية، ينظرُ إلى الطبيعة بوصفها نظامًا مغلقًا، تحكمه العلاقات السببية وتضبطه قوانين الفيزياء. وقد أدَّت هذه النظرة إلى نزعِ المعنى الروحي عن الطبيعة، واختزالها إلى موارد ومواد خام قابلة للاستهلاك البشري. ووفقًا لهذه الرؤية المنزوعة القداسة، أصبحت الطبيعة كيانًا ينبغي إخضاعه والسيطرة عليه واستغلاله. لم تَعُد للطبيعة قيمة ذاتية متأصِّلة، بل أصبحت تُقاس بقيمتها النفعية بالنسبة إلى الإنسان. ونتيجةً لذلك، تحوَّلت علاقتُنا بالعالم الطبيعي من علاقة خلافة ورعاية إلى علاقة هيمنة وتسخير. وقد انسحبت المعاني العميقة والروابط الروحية التي كانت تحكم نظرة الإنسانُ للطبيعة إلى عوالم باطنية صوفية، أو إلى علاقاتٍ إنسانيةٍ شخصية، كما أشار فيبر. أما الذين ما زالوا ينظرون إلى الطبيعة بعين التقديس والانبهار، فيُصنَّفون في هذا السياق العقلاني الحديث على أنهم «بدائيون» أو «متخلِّفون». لقد حلَّ الاعتماد على الوسائل التقنية والحسابية محلَّ الحاجة إلى أي نوعٍ آخر من الفهم أو السيطرة، وأصبحت الفلسفة الحديثة، وفقًا لوصف فيبر، تعبِّر عن عصرٍ تراجعت فيه أسمى القيم وأرفع المعاني إلى خارج الحياة العامة. وفوق ذلك، يؤدي تسليعَ الطبيعة، أي معاملتَها بوصفها شيئًا يُشترى ويُباع ويُخضَع للسيطرة، إلى استنزافٍ واسعِ النطاق للموارد الطبيعية، وتلوُّث بيئي، وتدهورٍ في النُظم الإيكولوجية. وقد تفاقمت هذه المشكلات البيئية بفعلِ الأنظمة الاقتصادية غير المستدامة، التي تُقدِّم الربحَ السريع والمكاسب القصيرة الأجل على حساب الاستدامة الطويلة المدى والحفاظ على التوازن البيئي.

إن التدهور البيئي الذي نشهده اليوم لا يمكن اختزاله في كونه نتيجة مباشرة للتقدُّم التكنولوجي أو التصنيع؛ فهذه الظواهر ليست إلا أعراضًا لأزمةٍ أعمق:

أزمة المعنى الناشئة من اتساع هوَّة الانفصال بين الإنسان وبقية عوالم الوجود. وهذا الانفصال، كما يرى الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، يتجاوز الضرر المادي أو البيئي فحسب، إذ يمتدُّ إلى انفصال روحيٍّ ووجودي، أفقد الإنسان الصلة بجوهر الطبيعة ومعناها العميق.

وقد لخَّص وائل حلاق رؤية طه عبد الرحمن في هذا السياق بقوله:

«إن المنهج الإسلامي الذي يوجِّه عملية التمايز الحديث يقوم على حقيقةٍ أساسية مفادها أن الإنسان «كائن متَّصل» في أصله، متَّصل زمانيًّا ومكانيًّا. وحتى إن حاول الإنسان الانفصال الجسدي عن مكانٍ أو زمنٍ معين، فإن نفسه -أو إن شئتَ فقل ذاكرته، أو فكره، أو خياله- لا يمكن محوها بهذه السهولة. فالإنسان بطبيعته يتصل حتى بالعوالم التي تقع خارج الزمان والمكان، وهو ما نسمِّيه بالروحانية. ومهما بلغ العِلمُ من تطوُّر، فإن هذا المجال الروحي لا يمكن أن يتضاءل أو يُلغى بوجود الاكتشافات العلمية الحديثة، إذ إن هذه الاكتشافات -على الرغم من إزالتها للموروثات السحرية والخرافية- لا تُنقِص من أسرار العالم، ولا تُنهيها. بل على العكس، يرى طه عبد الرحمن أن تقدُّم هذه العلوم لا يؤدي إلا إلى زيادة الإعجاب بعجائب العالم، وتعميق الشعور بالصلة الإنسانية الأصيلة. وليس من المستغرب إذًا، أن يشعر الإنسان المنفصل عن العالم (كائن منفصل) في الحداثة الغربية بأن العالَمَ قد فقدَ كلَّ معنى له، لأنه انفصل عن أسرار هذا العالم وعجائبه. ولقد كان لفقدان الإنسان ثقته بالعالم آثار مدمِّرة بالغة؛ فقد ردَّت الطبيعة المُساء إليها بسلسلةٍ من العقوبات على ما ارتكبه الإنسان من جرائم بحقِّها. كما أدَّى هذا الانفصال إلى بروز ظاهرة الخوف

الشديد من الموت، لأن هذا الإنسان لم يَعُد يؤمن بوجود شيءٍ وراء هذا العالَم المحسوس»[1].

يمكن فهمُ عواقب المقاربات الحديثة، ولا سيما تلك التي تُقدِّم هيمنةَ الإنسان على الطبيعة في سلَّم الأولويات، من خلال استكشاف علاقتها بنزعة مركزية الإنسان -أي الاعتقاد بأن الإنسان هو الكائن المركزي أو الأهم في الوجود-وبالاعتماد المفرِط على التقنيات الميكانيكية، وكذلك بفكرة السيادة البشرية على الطبيعة. فهذه المفاهيم تُشير إلى أن الإنسان بات ينظر إلى نفسه بوصفه الكائن الذي يمتلك الحقَّ في الهيمنة على العالم الطبيعي واستغلاله وتسخيره كما يشاء.

إن المشكلةَ الجوهريةَ لا تكمن في تناقض الرؤى فقط، بل في الاعتقاد الزائف بأن التقدُّم التكنولوجي سيجلب السعادةَ للإنسان عبر تمكينِه من السيطرة على الطبيعة وتسخيرِها لمصلحته. غير أن الواقعَ يُبيِّن أن التكنولوجيا، رغم تغلغلها في كل جوانب الحياة، لم تُؤدِّ إلى الحرية المنشودة، بل جعلت الإنسانَ تابعًا للأدوات التي صُمِّمت في الأصل لخدمته. وفوق ذلك، فإن الفكرة التي تتضمن مبدأ «كل ما يمكن فعله ينبغي فعله» قد أزالت الحواجزَ الأخلاقية، ومهَّدت الطريق أمام ممارساتٍ تُغيِّر الخلقة والفطرة، مما أدَّى إلى حدوث أزماتٍ كبرى مثل انعدام الأمن الغذائي، وظهور الأسلحة النووية، وغير ذلك من المخاطر الوجودية. إن هذه العقلانية المنفلتة من كل توجيهٍ أخلاقي تحمل في ذاتها بذور فنائها، إذ تغيب عنها الضوابط التي تحفظ التوازن بين القدرة والمسؤولية.

---

(1) Wael Hallaq, *Reforming Modernity*: *Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha* (Columbia University Press, 2019), 108-9.

طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص. 52.

يمكن القول، في هذا السياق، إن آثار رؤية مركزية الإنسان العَلمانية، التي كثيرًا ما تستبعد البُعدَ الروحي أو الإلهي، أعمقُ وأخطرُ مما تبدو عليه في الظاهر. فإذا ما أدركنا أن الرؤية العَلمانية لمركزية الإنسان ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالنزعة الإنسانوية (Anthropocentrism)، وبفكرةِ السيادة المعرفية للإنسان -أي أن الإنسان هو المرجع الأعلى في المعرفة والوجود- تَبيَّن لنا أن التفسيرات العَلمانية للعالَم تسهم إسهامًا مباشرًا في الأزمات التي نُعاينها اليوم. فهذه الأزمات لا تقتصر على التدمير البيئي فحسب، بل تشمل أيضًا تآكلَ التماسك الاجتماعي، وغير ذلك من الآثار الضارَّة التي رافقت بزوغ الحداثة وانتشار منظومتها الفكرية.

من الرؤية الأحادية إلى فهم متعدد المراتب للطبيعة

في عصرنا الحاضر، تتنازع رؤيتان للعالم على تشكيل علاقتنا بالطبيعة. الرؤية الحديثة الاختزالية، وهي رؤية أحادية الرتبة (Uniplex)، منزوعٌ عنها البُعد الدلالي. تفترض هذه الرؤية أن الإنسان في صراعٍ مع الطبيعة، صراعٍ ينبغي أن ينتصر فيه عبر العلم والتكنولوجيا. وتُصوَّر الطبيعة على أنها آلةٌ ذاتية التشغيل، خاليةٌ من أي قيمة جوهرية، وُجدت لخدمة رغبات الإنسان وحاجاته لا أكثر. وعلى خلافِ المقاربةِ العلميةِ السائدة التي كثيرًا ما تُقِيمُ بين المنفعة والمعنى تعارضًا يُفضي إلى استبعادِ أحدهما للآخر، يأتي هذا الكتابُ ليُبيِّن أنَّ العلاقةَ بينهما ليست علاقةَ تنافُرٍ بل تآزُرٍ وتكاملٍ، إذ لا يقومُ أحدُهما إلّا بظهيرِ الآخر.

فإذا أُدرِكا إدراكًا سليمًا، في ارتباطٍ متينٍ وتوازنٍ دقيق، انبثقت عنهما رؤيةٌ شموليةٌ أعمقُ غورًا وأوسعُ أفقًا، تُسهم في معالجةِ جذورِ الأزماتِ البيئية لا مظاهرِها فحسب. بل إنّ هذا التآلفَ بين المنفعة والمعنى يُفضي إلى آثارٍ

بنّاءةٍ في ميدان الأخلاق البيئية، ويُمهِّدُ لإرساءِ أسسِ الاستدامة في السياسات والممارسات على نحوٍ يُعيد إلى العلاقة بين الإنسان والكون توازنَها المفقود، ووحدتَها الأولى بين العِلْم والحكمة.

تأمَّلِ الوردةَ على سبيل المثال: فإنَّ العالِمَ التجريبيَّ إذا نظر إليها، لم يرَ فيها سوى نبتةٍ تُدرَس في ضوء خصائصها البيولوجيّة ووظائفها العضويّة، تُقاس بمنافعها وتُحدَّد بقوانينها الطبيعية. غير أنّ هذا المنظور، على دقّته، قاصرٌ عن الإحاطة بجميع دلالاتها، إذ لا يستوفي إلا ظاهرها، ويغفل عمّا وراء المظهر من سرّ المعنى وباطن الإشارة. أمّا إذا نظرنا إلى الوردة بعين الدلالة والمعنى، انكشفت لنا ككائنٍ رمزيٍّ حيٍّ، مفعمٍ بالجمال، مشحونٍ بالمعاني التي تتجاوز مادتها إلى أفقٍ أرحب من الحسّ والتجربة. فهي في هذا الاعتبار ليست مجرّدَ زهرةٍ تتفتح في الحقل، بل آية تتفتح في الوجود، تبوح بما أودع الخالقُ فيها من إشاراتٍ إلى اللطف والإتقان، وتُذكّر الناظرَ بأنّ وراء كلّ صورةٍ في الكون معنًى يُتلى لمن كانت له بصيرةٌ لا بصرٌ فحسب.

غير أن العلمَ الوضعي بطبيعته الاختزالية، يُقصي هذه الأبعادَ الرمزيةَ والجمالية، ويعدُّها غيرَ ذات صلة بالمنهج العلمي الصارم. ولكن المنهجَ المتعددَ المراتب في فهم الطبيعة، الذي يجمع بين دلائل الطبيعة والعلم الطبيعي، ليس ممكنًا فقط، بل يصبح ضرورة معرفية وأخلاقية إن أردنا أن نستعيد الصلة الروحية بالطبيعة، وأن نعيد بناء علاقتنا بها على أسسٍ من المعنى، لا على أسس النفع والسيطرة المحضة.

لقد كانت المنجزاتُ التقنيةُ الحديثة، على ما فيها من مظاهر الإبداع البشريّ، سببًا في إحداث ضررٍ بالغٍ بالبيئة، وأفضت إلى دمارٍ واسعٍ في النُّظم الإيكولوجية، وإن عُدَّت في ظاهرها مسالكَ إلى التقدّم والرقيّ. غير أنّ هذا

التقدّمَ المادّيّ المشوبَ بالتغافل القيميّ قد خلّف وراءه واقعًا مؤلمًا دعا المفكّرين إلى المطالبة بـ تجديدٍ أخلاقيٍّ يعيد توجيه الوعي الإنساني نحو تحمّل مسؤوليّته في رعاية الطبيعة، بدل النظر إليها كموردٍ يُستغلّ ويُستنفد.

إلّا أنّ الحلولَ المنطلِقةَ من الأُطُر العقلانيةِ المحضة تظلّ، في جوهرها، قاصرةً عن معالجة جذور الأزمة؛ إذ تنحصر في المخرَجات المادّية والمنافع الآنيّة، وتتغافل عن القيمة الذاتيّة للطبيعة بوصفها كيانًا له حقّ في الوجود، كما تتجاهل العواقب البعيدة المدى للسلوك الإنسانيّ في مآلاته الحضارية والبيئية. ثمّ إنّ المقارباتِ العقلانيةَ الباردة، وإن أحكمت التخطيط وأجادت الحساب، قد تعوزها حرارةُ الضمير، ووهجُ المسؤولية الأخلاقية، فلا تُلهِمُ النفسَ معنى الائتمان على الخلق، ولا تُوقظ فيها الشعور بالمحاسبة أمام الواهب سبحانه.

وحين تُعامَل الطبيعةُ على أنّها موردٌ يُستغلّ لا أمانةٌ تُحفَظ، تُقطع بذلك الوشائجُ العميقة التي تربط الإنسان بالعالَم الطبيعيّ، فينقلب من خليفةٍ راعٍ إلى مستهلكٍ جائر. ومن ثَمّ، فإنّ الحلولَ المستدامة الحقّة لا تُبنى على المنطق والكفاءة فحسب، بل على رؤيةٍ شموليةٍ جامعةٍ بين العلم والحكمة، والعقل والضمير؛ رؤيةٍ تدمج القيمَ الروحيةَ والأخلاقيةَ في بنية الفعل الإنسانيّ، وتغرس في النفس معنى الخلافة والرعاية، بما يتجاوز ما يُمليه العقلُ المجرّد إلى ما يُضيئه الإيمانُ المستبصرُ بنور المسؤولية أمام الخالق جلّ شأنه.

وعلى النقيض من ذلك، تُقدِّم الرؤية التعددية (Multiplexity) منظورًا متعدِّد المراتب مليئًا بالدلالة والرمزية. فتعدد المراتب ينظر إلى الأرض والطبيعة بوصفهما «أمانةً» من الله تعالى، ويؤطِّر علاقتنا بهما ضمن مفهوم الخلافة والرعاية. وتُدرَك الطبيعة، في هذا السياق، على أنها كتاب إلهيٌّ يُقودنا إلى معرفة الخالق. فكلما تعمَّقنا في دراستها علميًّا، اقتربنا أكثر من إدراك عظمة الله وحكمته.

إنّ الطبيعةَ، في ضوء هذه الرؤية، كتابٌ من كتب الله المنزَّلة، تُشبه في جوهرها القرآنَ والإنجيلَ وسائرَ الكتب السماوية، إذ هي نصٌّ إلهيٌّ كونيٌّ ناطقٌ ببيان الخلق، مُعبِّرٌ عن إرادة الله في إيجاد العالم وتدبيره. فهي ليست صامتةً كما يظنّ الماديّون، بل تنطق بالحكمة لمن ألقى السمع وهو شهيد.

وإنّ إدراك الصلة بين «الكتاب الكونيّ» وبين النصوص الإلهيّة المنزَّلة يُفضي إلى فهمٍ أكملَ وأعمقَ لكليهما معًا؛ إذ يُعيننا على قراءة النصّ السماويّ في ضوء آيات التكوين، وقراءة الكون في ضوء آيات التنزيل، فتتجلّى وحدة المصدر والمقصد، ويظهر أنّ الوحي والوجود كلاهما خطابٌ واحدٌ صادرٌ عن الحقّ تعالى بلسانين مختلفين.

ليست الطبيعةُ موضوعًا للدراسة فحسب، ولا موردًا للمنفعة والاستهلاك، بل هي خَلقٌ ذو دلالةٍ عقديّةٍ وعمليةٍ؛ تُذكّر الإنسان بمقامه كخليفة في الأرض، وتدعوه إلى رعاية الأمانة التي حُمِّلها، وإلى النظر إلى الكون بعين العابد لا بعين المستغلّ. فحمايةُ الطبيعة ليست مجرّد واجبٍ بيئيّ، بل تكليفًا شرعيًّا ومسؤولية روحيّة، لأنّها أمانةٌ معظّمة أُودِعت بين يدي الإنسان ليؤدّيَها أداءَ من يعلم أنّه مسؤولٌ عنها أمام خالقها الذي أنشأها بالحقّ.

ولمعالجة أزمتنا البيئية، لا بدَّ أولًا من إعادة تشكيل تصوُّرنا للإنسان ذاته: من نحن؟ وما دورنا في هذا العالم؟ إننا جزءٌ من واقع متعدِّد الأبعاد، يجمع بين العالم المادي والعالم الغيبي غير المنظور. وينبغي لنا أن نُدرك مكانتنا بوصفنا «خلفاء» في الأرض، وأن نتبنَّى هذا الدور بمسؤولية ووعي. فكلّ ما أُوتيناه من نِعَمٍ وموارد هو أمانةٌ، وإننا لمُكلَّفون بحفظها وتحقيق استدامتها، لا بتبديدها أو استغلالها الجائر.

إن هذه المراجعة الجذرية للتصوُّر الإنساني تقتضي الاعتراف بالقيمة الذاتية الكامنة في كل من الإنسان والطبيعة. فوفقًا للرؤية الحديثة، لا الإنسان

ولا الطبيعة يحملان قيمةً جوهريةً في ذاتهما، إذ إن الانفصالَ عن الواقع الماورائي المتعدِّد الطبقات الذي ننتمي إليه، وعن خالقه، يجعل من المتعذَّر تأسيس أي معنى جوهري أو قيمة ذاتية لكِلا الطرفين. أما من المنظور الديني، فإن الله تعالى قد أودع في الإنسان والطبيعة معًا قدرًا من التكريم والقيمة الذاتية التي تستند إلى أصلٍ إلهي. ومن هنا تبرز الحاجة الملحَّة إلى استعادة هذا المعنى في ذواتنا، وفي علاقتنا بالآخر، وفي نظرتنا إلى العالم الطبيعي. وإن ثمرة هذا الإدراك العملية تتمثَّل في احترام الإنسان للإنسان، واحترامه للطبيعة، انطلاقًا من قيمة جوهرية مُنزَّلة من عند الله عزَّ وجل، لا من نفعٍ مؤقت أو مصلحةٍ عارضة.

يَنبغي أن تنقلب نظرتُنا إلى الطبيعة انقلابًا جوهريًّا: من نظرةِ استغلالٍ وتشييءٍ إلى نظرةِ توقيرٍ ورعايةٍ. فليس المقصودُ إصلاحَ علاقةٍ خارجيّةٍ فحسب، بل إعادة تعريفِ طرفَيها معًا: الإنسانِ والطبيعةِ. فالإنسانُ في ميزانِ الخلافة ليس سيِّدًا متفرّدًا بالأمر والنهي، بل راعٍ مؤتمنٌ على ما استُخلِفَ فيه، والطبيعةُ ليست جسمًا جامدًا ولا مادةً صمّاء، بل أمانةٌ حيّةٌ تنبضُ بآثار الخالق وتستوجبُ الحفظَ والصون.

إنّ استشعارَ الإنسان لمسؤوليّته في حفظ البيئة وصيانة توازنها ليس ترفًا أخلاقيًّا، بل واجبٌ وجوديٌّ وأمانةٌ شرعيّةٌ، إذ إنّ حقوقَ الأجيالِ القادمة داخلةٌ في حدود هذه الأمانة، كما أنّ الإخلالَ بها يُعدّ خيانةً لميثاق الاستخلاف.

فلْيكن سَعينا في الأرض منسجمًا مع مبدأ الاستدامة، ومؤسَّسًا على الوعي بحدود الخلق ومراتبهم، بحيث لا نخلّ بميزان الأرض الدقيق، ذلك الميزانُ الذي قال فيه تعالى:

﴿ٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلۡمِيزَانَ ۝٧ أَلَّا تَطۡغَوۡاْ فِي ٱلۡمِيزَانِ﴾ [سورة الرحمن: 7–8].

لقد حمَّلنا اللهُ هذه الأمانة، وأناطَ بنا هذا الدور الخلافي في الأرض. إن الطبيعةَ ليست موردًا مباحًا، بل ميدانًا تتجلَّى فيه آيات الخالق، وأمانةً تستوجب الرعايةَ لا الاستهلاك الأعمى. ففي سورة الأنعام، يقول الله تعالى:

﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىۡءٖ فَأَخۡرَجۡنَا مِنۡهُ خَضِرٗا نُّخۡرِجُ مِنۡهُ حَبّٗا مُّتَرَاكِبٗا وَمِنَ ٱلنَّخۡلِ مِن طَلۡعِهَا قِنۡوَانٞ دَانِيَةٞ وَجَنَّٰتٖ مِّنۡ أَعۡنَابٖ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشۡتَبِهٗا وَغَيۡرَ مُتَشَٰبِهٍۗ ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَيَنۡعِهِۦٓۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمۡ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾ [سورة الأنعام: الآية 99].

تدعو الآيةُ إلى النظر لا بالحاسّة الباصرة فحسب، بل بعين الإيمان والبصيرة، إلى مظاهر النماء والحياة: من هطول المطر، إلى خروج الزرع، إلى تراكب الحَبِّ، إلى تدلِّي العذوق، وإلى اختلاف الثمار، مع وحدتها في الخلق والتكوين. كل ذلك تجلٍّ من تجلِّيات العناية الإلهية، ودعوةٌ مفتوحة للتدبُّر، لمن شاء أن يؤمن ويتَّعظ.

إن العالَم بأسره كحديقةٍ واحدة متصلة الأغصان متنوّعة الثمار. بل إن هذا الكون، كما جاء في القرآن الكريم، ليس سوى مشهدٍ عظيمٍ لجمال التجليات الإلهية التي لا تنفد. فكل ما في الوجود، سواء كان آية منطوقةً في كتاب الله، أو آية صامتةً في كتاب الطبيعة، ما هو إلا رسالة من رسائل الله إلى الإنسان، تخاطب قلبه وعقله وبصيرته. علينا أن نُصغي إلى ما لا يُقال، وأن نسمع بلا أذنٍ ما تعبِّر عنه الطبيعةُ بصمتٍ لا لسان له. فإن الخلق كله خطابٌ إلهيٌّ، تتجلَّى فيه المعاني لمن تأمَّل وتدبَّر، وتُقرأ فيه الرموز لمن نظر بعين البصيرة. فبدراسة هذا الكون، نكون في حوارٍ دائمٍ مع خالقه، نستكشف رسائله، ونتلقَّى عن قرب إشاراته، في صمتٍ مفعمٍ بالكلام.

وخلاصة القول: من أجل بناء إطارٍ جديد للأخلاق البيئية، لا بدَّ لنا من إعادة إضفاء المعنى على الطبيعة، فالرؤية المادية الوضعية الحديثة جرَّدت الطبيعة من قيمتها الذاتية ومعناها العميق، فسهُل استغلالها وتدميرها. إن المعنى الجوهري للطبيعة ينبع من قيمتها الجوهرية، ولا سبيل لاستعادته إلا بالعودة إلى مبدأ الخلافة، حيث يُنظر إلى العالم الطبيعي بوصفه أمانةً إلهية ذات قدرٍ عظيم. إننا قُراءٌ وسَدَنةٌ لكتاب الطبيعة، وهذه العلاقة تشبه في جوهرها، علاقة المسلم بالقرآن الكريم: علاقةُ تدبُّرٍ، وتكريم، واستجابة لما فيه من آياتٍ منطوقةٍ أو مخلوقة.

لقد أدَّت هيمنةُ الرؤية الوضعية في الثقافة العلمية والأوساط الأكاديمية إلى رفض المنظور التقليدي للطبيعة بوصفها كيانًا ذا معنى. وقد ترتَّب على هذا التحوُّل في الإدراك أن أصبح الإنسان ينظر إلى الطبيعة على أنها شيءٌ ينبغي إخضاعه والسيطرة عليه، لا أمانةٌ يجب رعايتها وحمايتها. ونتيجةً لذلك، بات الكوكب يرزح تحت وطأة أزماتٍ بيئيةٍ متعدّدة ومتفاقمة.

ولمواجهة هذا الواقع، لا يكفي اتخاذ تدابير جزئية لحماية البيئة ضمن منظومةٍ فكريةٍ قائمة على الاستغلال؛ بل لا بدَّ من إعادة هيكلة العلاقة بين الإنسان والطبيعة، والعودة إلى ذهنية الخلافة والرعاية. فهذا التحوُّل يتطلَّب تغييرًا جذريًّا في النظام السائد، وعدم الاكتفاء بإصلاحات سطحية. إن إعادة إضفاء المعنى في الطبيعة، أو بالأحرى، إعادة اكتشاف معناها الكامن أصلًا، أمرٌ ضروري لتأسيس علاقة حقيقية معها، علاقة تُمهِّد لوضع أسس جديدة لأخلاق بيئية قائمة على القراءة الواعية، والرعاية الأمينة، والاحترام العميق لعالَم الخلق.

الحاجة إلى إطارٍ أخلاقيٍّ جديد

إن السؤال المركزي الذي يسعى هذا الكتاب إلى معالجته هو: كيف يمكننا إحياء نظرتنا إلى الطبيعة بالجمع بين نفعها العملي ودلالتها الرمزية؟ بل السؤال

الأهم: كيف يمكن لهذا الفهم المزدوج أن يُسهم في توجيه أخلاقياتنا البيئية وممارساتنا، فينقلنا من ذهنية الاستغلال إلى ذهنية الخلافة والرعاية؟ ينطلق هذا الكتاب من مُسلَّمة مفادها أن الدين يقدم إطارًا أكثر نجاعة وعمقًا لتحقيق الاستدامة البيئية من أي منظورٍ مادي اختزالي. فـ«علم الدلالة» يُتيح لنا فهمًا فريدًا للطبيعة لا بوصفها مجموعة من العلاقات السببية فحسب، بل لكونها كتابًا يزخر بالمعاني والدلالات. ومن خلال التعمق في البعد الدلالي للطبيعة، يمكننا أن نتجاوز حدود الرؤية العلمية الاختزالية الصرفة، ونطوِّر مقاربةً أكثر شمولًا، تُعيد التوازن بين الإنسان والكون، وتؤسِّس لأخلاقيات بيئية قائمة على المعنى والمسؤولية.

إن التدهورَ البيئي الذي نشهده اليوم لا يمكن معالجتُه بمجرد حلول تقنية جزئية أو سياسات تنظيمية محدودة. فجوهر الأزمةِ أعمقُ من ذلك؛ إذ ينبع من إنكار الإنسان لصلته بالحقائق العلوية، وما ترتَّب على هذا الإنكار من ضياع المعنى وتآكل الأساس الأخلاقي، الأمر الذي فتح الباب واسعًا أمام الاستغلال والممارسات غير المستدامة. وفي صميم هذا الانفصال تكمن أزمة المعنى ذاتها؛ إذ إنَّ المجتمعات الحديثة قد انفصلت تدريجيًّا عن الأبعاد الأخلاقية والروحية التي كانت توجِّه علاقة الإنسان بالطبيعة وتضبط سلوكه ضمنها. وقد تفاقمت هذه الأزمة تحت وطأة سيادة الفكر العلمي الاختزالي والنظام الاقتصادي الرأسمالي، اللذين يختزلان العالَم بأبعاده المادية فقط، ويُغضان الطرف عن الروابط الروحية والأخلاقية العميقة التي تربط الإنسان بالبيئة من حوله.

ولكي نواجه هذه الأزمة، نحن بحاجة إلى إطارٍ أخلاقي جديد للاستدامة البيئية؛ إطار يُعيد تعريف ذواتنا، ودورنا في هذا العالم، وعلاقتنا بالطبيعة، عبر دمج الأبعاد الأخلاقية والمعرفية والروحية في تصوّرٍ واحدٍ متكامل. إن هذا

الإطار الأخلاقي الجديد يجعل من الاستدامة الأخلاقية جوهرًا للاستدامة البيئية، وينطلق من مبدأٍ أساسيّ: «أنا موجود، إذًا لي حقوقٌ وعليَّ واجبات». فوجودُنا بكوننا كائناتٍ أخلاقيةٍ يستتبع مسؤوليةً لازمةً في أن نتعامل مع البيئة بعدالةٍ ورعاية. وهذه المسؤولية تتجلَّى في الخلافة والرعاية، أي في حفظ الطبيعة وصونها، وفي القيام على شؤونها بالرأفة والحكمة. كما تشمل القِوامة، بما تعنيه من إرساء العدل والتوازن في علاقة الإنسان بالبيئة، والسيادة التي تنطوي على عمارة الأرض وتوجيه الطبيعة بما يحقِّق الخير ويصون الجمال. وكل هذه الأدوار متداخلة في مفهومٍ أعمّ هو التكليف؛ ذلك المفهوم الذي يهدي سلوك الإنسان على المستويين الفردي والجماعي. والمسؤولية لا تقتصر على كونها التزامًا قانونيًّا أو اجتماعيًّا، بل تتمثل في الوعي العميق بأن سلامة الأرض مرتبطةٌ ارتباطًا وثيقًا بسلامتنا النفسية والوجودية. فحين ندرك أن أفعالنا تحمل آثارًا بعيدة المدى، ليس على الطبيعة فحسب، بل على الأجيال القادمة أيضًا، يتولَّد فينا احترامٌ أعمق لدورنا كأمناء على هذا الكوكب.

وعليه فإن مسؤولياتِنا لا تنحصر في المجالين المادي أو الاجتماعي، بل تنبع من صِلة عمودية بالخالق، علاقة تُضفي على أدقِّ أفعالنا مُسحةً من القداسة. وإن هذه الصِّلة العمودية بين الإنسان وخالقه تقوِّي الروابط الأفقية بيننا وبين سائر المخلوقات، فترتقي أفعال الرحمة والاستدامة والإصلاح الاجتماعي إلى مستوى القربات، وتغدو كل حركة، سواءً في حفظ غابةٍ أو في الإحسان إلى جار، جزءًا من أداء وظيفة إلهية شريفة، نُستخلَف بها في الأرض. إن مفهومَ الخلافة يُشكِّل المحور الرئيس في هذا الإطار الأخلاقي الجديد. ويُشير إلى أن تغيير نظرتنا إلى الطبيعة وعلاقتنا بها، لا يكون إلا بتغيير أنفسنا أولًا. ففي التراث الإسلامي، يُنظر إلى الإنسان بكونه خليفة في الأرض، قد أوكِل إليه أمرُ رعايتها. وهذه الخلافة ليست تفويضًا بالهيمنة، بل

عهدٌ بالرعاية والمسؤولية. لقد دُعينا إلى أن نتعامل مع الطبيعة بروح الرحمة، ومنطق الحوار، وعين الاحترام؛ فهذه الصفات هي الأساس الذي يُبنى عليه مستقبلٌ مستدام، لا عن طريق الهيمنة أو الاستغلال، بل انطلاقًا من مشاركةٍ واعيةٍ ومسؤولة. ومن هنا، فإن الإطار الأخلاقي الجديد يُقرُّ بأن سلوك الإنسان تجاه البيئة متجذِّر في مسؤولياته الأخلاقية والاجتماعية والروحية.

لا يقتصر دور الإنسان، وهو خليفة الله في أرضه، على أن يحيا حياةً أخلاقية فحسب، بل إنه مسؤول أيضًا عن ضمان استدامة هذا العالم وصلاحه. إن مفهوم الخلافة يعكس وعيًا داخليًّا بأن إصلاح علاقتنا بالطبيعة لا ينفصل عن إصلاح ذواتنا. فعلينا أن نجسِّد أدوار الرعاية والقيادة، وأن نؤدي أماناتنا بمحبة ورحمة وعدل وحكمة، بما يليق بمن وُكِّل بخلافة الخلق باسم الخالق.

إن هذا الإطار الأخلاقي للاستدامة البيئية مستَمَدٌّ من الاستدامة المعرفية، حيث يكون الوحيُ الإلهي، والحِكم الدينية المستقاة من تراث الأديان العالمية، مصدرًا هاديًا للمعرفة والفهم. إن تراثنا الإسلامي يذكِّرنا دومًا بأن الحياة مترابطة الحلقات، وأننا نحمل أمانةً معظّمة بوصفنا أوصياء على هذه الأرض. ففي التصوُّر الإسلامي، تُعرض الطبيعة بوصفها خلقًا من خلق الله، أُوكل إلى الإنسان أمر رعايته، فهي أمانةً ينبغي أن تُصان بتواضعٍ وإجلال. إن هذا الفهم الروحي يُضفي على مسؤوليتنا الأخلاقية في حماية البيئة بعدًا أعمق، ويجعل منها واجبًا هاما لا يُؤدى فحسب، بل يُتقرَّب به من الخالق.

إن امتلاك الأرض مثلًا لا يعني التصرُّف فيها كما نشاء، بل هو تكليف مؤقَّت بالوصاية على أمانة إلهيَّة، يُنتظر منا أن نحفظها ونُحسن إدارتها، بما يليق بعهد مقدَّر لا يُقاس بالملكية، بل يُوزَن بالأمانة. ومن خلال دمج هذا الفهم في إطارنا الأخلاقي، نتجاوز الرؤية النفعية الضيقة للطبيعة وتسليعها، نحو

تصوّرٍ يُضفي على كل فعلٍ بشري شعورًا بالمسؤولية الكونية، والمحاسبة أمام الخالق. فبهذا المنظور، لا تعود الطبيعة موردًا يُستغل، بل ميدانًا للأمانة والعمل الصالح، تُوزَن فيه الأفعال بميزان القيم لا بمقاييس المنفعة. إنّ هذا التصوّر لا يُسهم فقط في تحقيق الاستدامة البيئية، بل يفتح آفاقًا لرؤية شاملة لخير المجتمعات، حيث يرتبط ازدهار الإنسان بصحّة الأرض، وتتكامل عافية البيئة مع سلامة البنية الاجتماعية والنفسية، في انسجامٍ تامّ بين الخليقة ومستخلفها.

إن هذا الكتاب دعوةٌ إلى ردِّ الاعتبار للطبيعة، وإلى إعادة اكتشاف أبعادها الرمزية والروحية بواسطة منظورٍ متعدد المراتب (Multiplex) يمزج بين العلم الطبيعي وعلم الدلالة. فعلم الدلالة يوفِّر لنا إطارًا لفهم الطبيعة، لا بوصفها منظومةٍ من العلاقات السببية فقط، بل بعدِّها كتابًا حيًّا زاخرًا بالمعاني، خطَّته يدُ الخالق بحكمة. فكل عنصرٍ من عناصر العالم الطبيعي هو في آنٍ معًا: آيةٌ تشير إلى الله، وكيانٌ يؤدي وظيفة محددة في بنية الخلق وتوازن المنظومة البيئية.

وفي الفصول التالية، سنبحر في هذه الرؤية التحوُّلية، فنحلِّل الأسس المفهومية التي تقوم عليها علاقتُنا الحديثة بالطبيعة، ونستعرض مقارباتها العلمية والدلالية، ثم نمهِّد لخطواتٍ عملية نحو أخلاقياتٍ بيئيةٍ جديدة، تستند إلى الإيمان، وتقوم على الوعي بالمسؤولية. إن هذا الكتاب يهدف إلى أن يُوقظ فينا التزامًا متجددًا بالخلافة، يُكرِّم به الإنسانُ الأبعادَ الظاهرة والباطنة للطبيعة، ويستعيد من خلاله وعيَه بوظيفته الوجودية. وعلى هذا الأساس، نشرع في الفصل الأول، مستكشفين المفاهيمَ العميقة للطبيعة وعلاقتها بالمعنى.

﴿فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيۡرٞۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾

[سورة: المؤمنون، الآية: 72]

الفصل الأول

ما الطبيعة؟

استمعْ بلا أذنٍ إلى ما يُقال بغير لسان.

في شوارع نيويورك الصاخبة، التقيتُ ذات مرة برجلٍ شيخٍ وقور، تجاوز عمره المائة عام. كان يمشي كل يوم في المدينة منغمسًا في أذكاره اليومية. دفعني الفضول إلى سؤاله: لِمَ لا تؤدي أذكارك في بيتك؟ فأجابني: «أرغب في أن أُكثِر من شهودي بين يدي الله، فكل شجرٍ وكل حجرٍ يراني سيشهد لي يوم القيامة». كنتُ أعلم من قبل أن كلَّ مخلوق يشهد على وجود خالقه، غير أني لم أفكر قط أن هذه الكائنات تشهد أيضًا على أفعالنا. لقد غيَّرت هذه المحاورة القصيرة إدراكي للطبيعة تغيُّرًا جذريًّا، وأعادت تشكيل علاقتي بها.

تتردد أصداء هذا المعنى في قصةٍ عن طالبٍ وشيخه. في يومٍ ما، طلب الشيخ من تلاميذه أن يحضروا له زهرة. ولما عادوا، امتلأت غرفته بالأزهار الملوَّنة، إلا طالبًا واحدًا رجع خالي الوفاض. سأله الشيخ عن السبب، فأجاب الطالب بكل توقير: «كل زهرةٍ مددتُ يدي إليها كانت تسبِّح الله، فلم أستطع أن أقطع تسبيحها بقطفها». في مثل هذه الأحداث نجد منظورًا يتحدى فهمنا التقليدي للطبيعة، ويحثُّنا على إعادة النظر في ماهية الطبيعة وكيفية ارتباطنا بها.

ما الطبيعة؟

هل هي عبارة عن مجموعة من الكائنات والجمادات تُدرَس، أو موارد تُستغل، أو مناظر تُعجَب بها؟ أم أن فيها ما هو أعمق وأبعد من ذلك؟ ما طبيعة علاقتنا مع الطبيعة، وكيف تؤثر تصوُّراتنا عنها، وعن ذواتنا، في تشكيل هذه العلاقة؟ هذه بعض الأسئلة التي سنتناولها في هذا الفصل.

يُبرز هذا الفصل فكرةً محوريّة مؤدّاها أنّ الطبيعة ليست مجرّد بنيةٍ ماديّةٍ صمّاء، بل هي كائنٌ حيٌّ ناطقٌ بلسان الحال، شأنُها شأنُ الوردة التي تتجاوز في حقيقتها كونَها تركيبًا نباتيًّا محدودًا لتغدو رمزًا ومعنًى، لا مادّةً وشكلًا فحسب.

فالطبيعةُ في منظور هذه الرؤية كيانٌ حيٌّ متكلِّمٌ بلغةٍ خاصّةٍ بها، لغةٍ لا تُدرَك بالأذن وحدها بل تُتَلقّى بالبصيرة المتأمّلة، إذ تُقدِّم نفسها كتابًا مفتوحًا لمن شاء أن يقرأ، وأمًّا ومعلّمةً لمن أراد أن يتعلّم، بل مدرسةً ذات منهجٍ خفيٍّ لا يُدركه إلا من جمع بين العلم والتعقّل والخشوع.

إنّ الطبيعةَ كلَّها آيةٌ كبرى، تُشير بما فيها من انتظامٍ ودقّةٍ وجمالٍ إلى حقيقةٍ تتجاوزها وتعلو عليها؛ فهي تجلٍّ للخالق المستتر في مظاهر خلقه، وخطابٌ بليغٌ يُتلى بصمتٍ عميقٍ على من أحسن الإصغاء إليه.

ومع أنّ هذه الدلالة الروحيّة تُكسب الطبيعة معنًى ساميًا وتطبعها بطابعٍ من القداسة والاعتبار، فإنّها لا تُنافي كونها ميدانًا للبحث العلميّ والنظر العقليّ، إذ إنّ كلّ مكوّنٍ من مكوّناتها له علّةٌ غائيّةٌ ووظيفةٌ مخصوصةٌ يخدم بها نظام الوجود العامّ، فيتحقّق بذلك الانسجام بين سنن الخلق وسنن الوحي، وبين التحليل العقليّ والتأمّل الإيمانيّ، فيرى الإنسان في الطبيعة مخبرًا للعلم ومحرابًا للمعرفة معًا.

إن البُعد الأخلاقي لعلاقتنا بالطبيعة يبرز من خلال هذا التفاعل بين المعنى والوظيفة. ففهمُ الطبيعة على أنها آيةٌ ودلالة، وفي الوقت ذاته نظام مترابط من

العلاقات، يُحتِّم علينا أن نتأمل في طريقة تعاملنا معها، لا على المستوى العلمي فحسب، بل على المستوى الأخلاقي أيضًا. إن علاقتنا بالطبيعة مسألة أخلاقية في جوهرها، وليست مبحثًا من مباحث العلوم الطبيعية. فعِلم الحيوان قد يُقدِّم لنا معرفةً بخصائص الكائنات الحيَّة ووظائفها الحيوية، لكنه لا يستطيع أن يُملي علينا كيف ينبغي أن نعاملها من الناحية الأخلاقية. وكذلك علم النبات، فهو يشرح بُنية النباتات ووظائفها، لكنه لا يضع لنا المبادئ الأخلاقية التي ينبغي أن تُنظِّم علاقتنا بالعالم الطبيعي.

إن هذا التمييز يُبرز ضرورةَ تطوير أُطُر أخلاقية متينة تُوجِّه تعاملنا مع الطبيعة. فلا بدَّ من أن تتناول هذه الأطر قضايا المسؤولية، والخلافة، والتبعات الأخلاقية لأفعالنا، بما يضمن ألا يكون تعاملنا مع العالم الطبيعي مستندًا إلى المعرفة العلمية وحدها، بل منسجمًا مع مبادئ العدالة والرعاية والاستدامة أيضًا. فمن دون أساسٍ أخلاقي، تُصبح علاقتنا بالطبيعة عُرضةً للهيمنة والاستغلال بدلًا من الرعاية والتعهُّد.

إن استعادة المعنى الأصيل للطبيعة، المعنى الذي سلبته الرؤى العلميةُ الاختزالية منها، يُعدُّ خطوةً أساسية لمواجهة التحديات البيئية والأخلاقية التي نعانيها اليوم. ونظرًا لما آل إليه حال كوكبنا من تدهور بيئي، فإن هذا السعي لا يُعَدُّ ضرورة نابعة من «خوفٍ مسؤول»، بل هو واجب أخلاقي ملح[1]. إن مثل هذا الجهد بات اليوم أكثر إلحاحًا من أي وقتٍ مضى، في ظل اقتراب

(1) يطرح هانز يوناس مفهوم «الخوف المسؤول»، وهو نوعٌ من الخوف يدفع الإنسان إلى العمل، لا شللاً أو هروبًا، بل استجابةً لوعيٍ أخلاقي ينبع من الشعور بخطورة الكارثة البيئية المحدقة، والحاجة الملحَّة لتفاديها. راجع: Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

عالمنا من حافة الانهيار البيئي، نتيجةً للرؤى الضيقة الاختزالية، وأحادية البُعد للذات الإنسانية وللطبيعة، وللعلاقة الجامعة بينهما.

غير أن استعادة هذا المعنى لا يمكن أن تبدأ إلا من معرفة الذات. فتصوُّرنا لأنفسنا: من نحن؟ وما موقعنا في الكون؟ وما دورنا في الأرض؟ يؤثر تأثيرًا عميقًا في رؤيتنا للطبيعة وفي شكل علاقتنا بها.

إن تعاملنا مع العالم الطبيعي يقوم على ثلاثة عناصر أساسية: الفرد، والطبيعة، والعلاقة التي تربط بينهما. ويسعى هذا الفصل إلى إعادة تعريف هذه العناصر الثلاثة من خلال منظورٍ تعددي متجاوزٍ للنزعات الاختزالية، يتبنَّى فهمًا شموليًّا لمكانة الإنسان داخل شبكة الحياة.

من نحن؟

إن الطريقة التي نفهم بها هويتنا الإنسانية تؤثر تأثيرًا بالغًا في طبيعة علاقتنا مع العالم الطبيعي. فكثير من التخصصات الحديثة، كالعلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والإنسانيات، تسعى إلى «وضع الإنسان في سياقه المادي ضمن بيئة المحيط الحيوي، وإنْ اختلفت في طرق تأويلها لهذا السياق»[1].

(1) قد بدأ بعض المفكرين المعاصرين في إعادة النظر في التصوُّرات المادية للإنسان والطبيعة عن طريق طرح مقاربات جديدة، مثل ما يُعرف بـ«ما بعد الإنسانية البيئية»، التي تسعى إلى تجاوز النزعة التمركزية البشرية والعودة إلى فهم أكثر توازنًا لعلاقة الإنسان بالطبيعة. ومن ذلك ما تناوله هـ. آي. سوليفان في دراسته عن «إيكولوجيا الألوان» عند غوته، حيث يربط بين البصريات المادية والرؤية البيئية لما بعد الإنسان، محاولًا استكشاف إمكانيات إدراك الطبيعة خارج الإطار المادي التقليدي.

راجع:

H. I. Sullivan, «The Ecology of Colors: Goethe's Materialist Optics and Ecological Posthumanism,» in *Material Ecocriticism*, ed. Serenella Iovino and Serpil Oppermann (Lincoln: University of Nebraska Press, 2014), 83.

غير أن هذه الأطر تُفضي في الغالب إلى اختزال الوجود الإنساني في حضوره الفيزيائي على الأرض، وتجرِّده من أي معنى يتجاوز البقاء البيولوجي أو المنفعة الاقتصادية ضمن العالم المادي، متغافلة عن الأبعاد الروحية والمتعالية للوجود. وبهذا التصوُّر، يظهر الإنسان وكأنه منقطع وجوديًّا ونفسيًّا عن الله، ومنغلق على ذاته، مغترب عن المستويات الأخرى للوجود.

لقد عبَّر السيد محمد نقيب العطاس عن هذه الظاهرة بعبارة وجيزة ودالَّة، وعرَّفها بأنها «تجريد الإنسان من البُعد الروحي» (terrestrialization of man)، إذ يقول:

> «في تطوُّر العلم في الغرب، تجلَّت النتيجة المنطقية للعقلانية وعلمنة الطبيعة بوضوح في الثورة الكوبرنيكية في علم الفيزياء، فقد أدَّى نزع المركزية عن الأرض في الكون إلى تداعياتٍ قلَّلت من شأن الإنسان ذاته في هذا النسق الكوني. وانتهى الأمر إلى تجريد الإنسان من أي دلالة كونية، فأصبح مجردًا من البُعد الروحي، وسُلِبت منه سِمته المتعالية. [...] إن نزع القداسة عن الطبيعة وتحولها إلى كائن أرضي لا صلة له بما هو علوي، قد أدَّيا، في الحالة الأولى، إلى اختزال الطبيعة إلى موضوع نَفْعي ذي قيمة ووظيفة مرتبطة بالإدارة العلمية والتقنية، وفي الحالة الثانية، إلى تجريد الإنسان من طبيعته المتعالية كروح، والتركيز فقط على بُعده الإنساني والمادي، وعلى معرفته وقدرته وحريته الدنيوية، الأمر الذي أفضى إلى تأليهه، ومن ثم إلى اعتماده على جهده العقلي الخاص في استقصاء أصوله ومصيره، وعلى معرفته التي يراها اليوم معيارًا للحكم على صدق أو بطلان ادعاءاته»[1].

(1) يشرح العطاس تبعات هذا التحول بقوله إن نزع القداسة عن الطبيعة و«تأريض الإنسان» نتجا،

الشكل 1: عالَم الوجود المتعدد (مراتب الوجود)

إن هذا التصوُّر الذي يجرد الإنسان من بُعده الروحي يؤدي إلى نتيجتين خطيرتين: أولاهما اختزال الطبيعة إلى موضوع نَفْعي، لا قيمة له إلا من حيث الوظيفة والاستخدام، وثانيهما إنكار الطبيعة المتعالية للإنسان. فوفقًا لهذا المنظور، يبدأ الإنسان في إدراك ذاته بوصفه كائنًا مستقلًا عن خالقه، يعتمد في توجيه وجوده على إدراكه الحسي وعقله فحسب. ولا يقتصر أثر هذا التصوُّر على تضييق أفق المعرفة ليقتصر على الشؤون المادية، بل يتعداه إلى تقويض

في الحالة الأولى، عن اختزال الطبيعة إلى موضوع نَفْعي، لا قيمة له إلا من حيث وظيفته العلمية والتقنية لخدمة الإنسان، وفي الحالة الثانية، عن اختزال الإنسان نفسه إلى وجود مادي، محصور في إنسانيته الجسدية، ومعرفته الوضعية، وقوته وحريته الدنيوية، مما أفضى في نهاية المطاف إلى تأليهه، واعتماده على جهوده العقلية وحدها في معرفة أصله ومصيره، واتخاذه لهذه المعرفة الذاتية معيارًا للحكم على الحقيقة والباطل.

المرجع: S. N. Al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993), 36–38.

الرابطة الروحية التي تجمع بين الإنسان، والعالم الطبيعي، والخالق عز وجل. وإن قطع هذه الصلة لا يؤدي إلا إلى مزيدٍ من الخلل في التوازن القائم بينهم، مما يُفضي إلى اضطرابٍ أخلاقي عميق، يتجلَّى أحد أبرز مظاهره في الدمار البيئي الذي نشهده اليوم.

في المقابل، يُقدم التصوُّر الإسلامي رؤيةً تعددية ومتكاملة للإنسان، تضعه ضمن إطارٍ وجودي مترابط تتداخل فيه الأبعاد المادية والروحية. فالإنسان، في هذا التصوُّر، ليس كناية عن كائنٍ بيولوجي، بل هو نَفْسٌ عاقلة، تتفاعل أبعاده الجسدية والروحية والعقلية في سياقٍ وجودي أوسع يُشكِّل علاقته بالله، وبالكون، وبالوجود في كليّته.

فالإنسان، بوصفه كائنًا مركّبًا، يمتلك قابليةً فريدةً للتأمل في ذاته والوعي بالعلاقات الوجودية التي تربطه بمراتب الوجود، من العالم الحسي إلى العالم العقلي ثم الغيبي. وهذا الإدراك يقود إلى ما يمكن تسميته بـ «مراتب المعرفة» أو المنظور المعرفي المركَّب، الذي يُقر بتنوع مصادر المعرفة واختلاف آليات الإدراك، كما هو مبيَّن في التراث الإسلامي. فالمعرفة لا تنحصر في الحواس والتجربة ولا في العقل النظري والبرهان، بل تتسع لتشمل الوحي من كتاب وسُنَّة، والحدس، والكشف القلبي، والإلهام، والعلم اللَّدني الذي يُشير إلى الإدراك المباشر الذي يُلقيه الله في قلب العبد الصادق. وبهذا، يُقرُّ هذا التصوُّر بأن الواقع لا يُختزل فيما يُرى أو يُقاس، بل يشمل مراتب الغيب التي لا تُنال إلا بالبصيرة الروحية، والتزكية النفسية، وحكمة القلب.

في هذا الإطار الكلي المتكامل، لا تكون المعرفةُ مجزّأةً أو متنافرة، بل موحَّدةً ومتناغمة، إذ إن جميعَ صورِ الحقيقة تنبع من مصدرٍ واحد، هو الخالق سبحانه وتعالى. فلا تعارضَ بين مصادر المعرفة المختلفة، سواء كانت

تجريبية، أو عقلية، أو وحيًا مُنزَّلًا، لأنها تفضي جميعها إلى حقائق متكاملة في جوهرها، وإن اختلفت في طرائق تعبيرها. فالطبيعة والنفس والكتاب المقدّس تنطق كلها بالحق، كلٌّ بلسانٍ خاص، وتشير إلى ذات الحقيقة الإلهية الواحدة. ومن ثمَّ، فإن طلب المعرفة في هذا المنظور ليس صراعًا بين مسالك متعددة، بل هو سعي منسجم ومتآلف، سواء تأمَّل الإنسان في باطن نفسه، أو تدبَّر آيات الآفاق. فمصادر المعرفة، وإن اختلفت في أدواتها ووسائلها، من التجربة الحسية إلى العقل البرهاني، ومن الحدس القلبي إلى الوحي الإلهي، فإنها تتناغم كلها مع مراتب الوجود المختلفة، لكنها تلتقي عند حقيقةٍ موحدة صمَّمها وسبكها إلهٌ واحدٌ، هو الحقُّ سبحانه.

إن هذا الإطار الوجودي-المعرفي الأشمل، الذي يكشف عن الترابط العميق بين الإنسان، والعالم الطبيعي، والحقيقة الإلهية، يُقدم رؤيةً شاملةً لمكانة الإنسان ودوره في الكون. ويترتَّب على هذا التصوُّر نتائج بعيدة المدى في كيفية تعاطينا مع البيئة وتعاملنا مع مظاهر الخلق. ففي هذا الواقع المتشابك، يتفاعل الإنسان، الواعي بكونه مخلوقًا لله، مع الطبيعة عن طريق ما يمكن تسميته بـ «التواصل النفسي المعرفي»، وهو تفاعل يتجاوز الإدراك الحسي والعقلي إلى نوعٍ من التفاعل الروحي-الداخلي بين الروح الإنسانية وآيات الله في الآفاق. قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [سورة فُصِّلت: الآية 53].

ومثلما ينير الوحي الإلهي دروب الفهم ويُغني إدراكنا لحقيقة الوجود، فإن التفاعل المستمر مع الكتاب المنظور، أي الكون، يعزز وعينا بدورنا ضمن نظام كوني موحَّد، منسوج بقصد إلهي وتدبير رباني. وهذا ما تشير إليه النصوص القرآنية التي تُؤكد على أن كل شيء في الوجود يسبِّح بحمد الله، وإن كنا لا نُدرك تسبيحهم: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ

تَسۡبِيحَهُمۡۚ﴾ [سورة الإسراء: الآية 44]. إن هذا المنظور يُعيد تأطير الإنسان لا بوصفه غاية الوجود أو مركزه، بل مشارِكًا فاعلًا في منظومةٍ كونيةٍ مترابطة، تتَّسع لتشمل العوالم الحسية والميتافيزيقية، وتُظهر بأن الإنسان مكلّف بإدراك هذا الترابط والعيش وفقًا لمقتضياته الأخلاقية والروحية.

لا يمكن فهم الهوية الإنسانية فهمًا تامًّا بالنظر إلى المستوى البيولوجي أو حتى المستوى الروحي وحده. فجوهر هذه الهوية يتمثل في الحقوق والواجبات الكونية التي مُنحت لكل إنسان بمقتضى خلقه. فالإنسان، بوصفه مخلوقًا لله تعالى، تتحدد هويته من خلال غايته الوجودية، وهي الغاية التي رسمها له الخالق الحكيم، والتي تَشكِّل مكانته ضمن نظام الكون. لقد خلق الله تعالى الإنسان بحكمته ورحمته، وخصَّه بنعمة العقل، ومنَّ عليه بشرف الخطاب الإلهي من خلال الوحي. وهذا التواصل الرباني مع الإنسان إنما يبيِّن منزلته الأخلاقية، ويجعله فاعلًا أخلاقيًّا مسؤولًا يتحمَّل أمانة الحقوق والواجبات على مستوى كوني. وهذه الحقوق والتكاليف ليست منفصلة عن علاقته بالله عز وجل، بل هي متجذِّرة في صلته بالخالق، كما هي متصلة أيضًا بعلاقته بالعالم الطبيعي وبغيره من البشر، الأمر الذي يجعل من الهوية الإنسانية هويةً عقدية-أخلاقية-كونية في آنٍ معًا، تتجاوز كل المقاربات المادية أو الاختزالية.

تضع هذه العلاقةُ الإنسانَ في موضع الخليفة في الأرض، المُكلَّف بحفظ التوازن وتحقيق العدل في الخَلق. فبتوجيه الخطاب الإلهي إلى الإنسان، يُوكِل الله إليه مسؤولية العمل وفق الهداية الربانية، وهي مسؤولية أخلاقية وروحية تُشكِّل أحد الأبعاد الجوهرية في الهوية الإنسانية. إن الخلافة في هذا السياق ليست سلطة على الطبيعة، بل هي تعبير عن الأمانة التي حُمِّلها الإنسان، كما أشار القرآن الكريم: ﴿إِنَّا عَرَضۡنَا ٱلۡأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ

وَٱلۡجِبَالِ فَأَبَيۡنَ أَن يَحۡمِلۡنَهَا وَأَشۡفَقۡنَ مِنۡهَا وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُۖ [سورة الأحزاب: الآية 72]. ولكي يَفي الإنسان بهذا التكليف، لا بدَّ له أن يُوازن بين أبعاده الروحية والأخلاقية من جهة، وواقعه المادي من جهة أخرى. واستنادًا إلى هذا المنظور الشمولي، يكتسب الوجود الإنساني معناه الكامل، لا بوصفه كينونةً منعزلة، بل لكونه جزءًا من سرديةٍ كونيةٍ مقدَّرة، أودعها الله تعالى نظام الوجود، وجعل للإنسان فيها دورًا هادفًا ومسؤولًا.

إن الإنسان، بما وهبه الله من حرية الإرادة، يتحمَّل المسؤولية الأخلاقية عن أفعاله، ويُحاسَب على اختياراته. وهذه المسؤولية تتطلَّب هدايةً وتشريعًا يُعين الإنسان على تمييز ما ينبغي فعله في مختلف مجالات الحياة، بما في ذلك مسؤولياته البيئية. ويأتي الفقه، وهو بمثابة علم الاجتماع المركزي في الحضارة الإسلامية، ليشكّل الإطار المُنظِّم لهذا التوجيه، عن طريق وضع قواعد السلوك الإنساني التي تحفظ التوازن، وتحقِّق الواجبات، وتُنسق حياة الإنسان بما يتوافق مع الإرادة الإلهية. فالفقه لا ينظم علاقة الإنسان بربِّه فحسب، بل يشمل أيضًا علاقاته ببني جنسه، وبالطبيعة، وبالعالم من حوله، في نسقٍ أخلاقي شامل يُرسي أسس العدل والرحمة والمسؤولية.

وفي نهاية المطاف، إن وعينا العقلي والروحي بقصد الله من الخلق، وبمعنى الحياة، هو الذي يهدي نظرتنا لأنفسنا بوصفنا خلفاء لا أسيادًا، مكلفين برعاية العالم الطبيعي لا بالهيمنة عليه، وساعين إلى تناغم أفعالنا مع الإرادة الإلهية. ويصدر هذا الإحساس العميق بالخلافة مباشرةً من الإطار المعرفي الشامل الذي يُدمج بين طرائق المعرفة المختلفة، ويذكِّرنا بأن مكانتنا في هذا الكون لا تُحدَّد عبر السيطرة، بل عبر الخدمة، خدمة المخلوق، وخدمة الخالق.

ما الطبيعة بالنسبة إلينا؟

بعد أن تأملنا في سؤال: من نحن؟ ننتقل إلى السؤال التالي: ما الطبيعة؟ وما معناها بالنسبة إلينا؟ نعود إلى مثال الوردة. حين يُطرح سؤال: ما الوردة؟ يجيب علم النبات بأنها نباتٌ زهري. هذه إجابة صحيحة من ناحية الأصل، لكنها ناقصة من ناحية المعنى. فالوردة ليست نباتًا فقط، بل إنها محمَّلةٌ بدلالات رمزية عميقة في مختلف الثقافات. حين يُقدِّمها العاشق لمحبوبه تصبح رمزًا للمحبة؛ وحين يُهديها طفل لأمه تُعبِّر عن الامتنان. وفي سياقاتٍ شتَّى، تغدو الوردة رسالة شكر، أو اعتذار، أو عربون مودة، أي أنها تتجاوز وجودها الفيزيائي لتصبح رمزًا يخاطب المشاعر الإنسانية، ويعكس عمق العلاقات البشرية.

لكن، هل هذا كل ما يمكن أن تُشير إليه الوردة؟ إن علاقتنا بالعالم الطبيعي تتجاوز التفسيرات الرمزية أو الثقافية المشروطة. فمن منظور الرؤية الإسلامية للوجود، لا تنحصر دلالة الأشياء الطبيعية، كالوردة، في وظيفتها المادية أو رمزيتها الاجتماعية. بل تتخطى هذه المعاني المُكتسبة لتغدو آيةً من آيات الله، تشير إلى صانعها، وترتبط بحقيقةٍ كونيةٍ شاملة. فالوردة، في نهاية المطاف، ليست كائنًا ماديًّا أو رمزًا ثقافيًّا فحسب، بل علامة طبيعية كونية، تَجمع بين الجمال والانتظام، وتنطق بلغة الخلق عن الخالق، لمن تأملها ببصيرة القلب لا بالبصر فقط.

إن الطبيعة تؤدي وظيفة دلالية وتحمل في طياتها طبقات متعددة من المعنى، تمامًا كما هي حال الوردة. فبصفتها خَلقًا هادفًا، تُشبه الطبيعة كتابًا مفتوحًا من الآيات، لا يتوقف عن التجلّي والتجدّد، فهو في حالٍ دائم من الخلق والفناء وإعادة الخلق، وكل ذلك يشير إلى خالقها، ويُعيد توجيه

البصيرة نحو الأصل الإلهي. إن الطبيعة لا تُخاطب الإنسان بواسطة خصائصها الفيزيائية فحسب، بل تتجاوز ذلك لتُخاطبه رمزيًّا وروحيًّا، فهي مرآة للصفات الإلهية، تُبرز آثار الجلال والجمال والحكمة والقدرة. ومن تلك الصفات الإلهية ينكشف للإنسان شيء من عالم الغيب والخلود، فيَلمح، إن هو تدبَّر، بعضًا من أسرار الأزل. وهكذا، لا تكون الطبيعة في المنظور الإسلامي محيطًا ماديًّا صامتًا، بل نصًّا إلهيًّا مفتوحًا، يُقْرَأ بالبصر والبصيرة معًا، ويدعو الإنسان إلى التفكُّر والتسبيح والتوحيد.

ومع ذلك، فإن البُعد الروحي للطبيعة غالبًا ما يُهمَل في الخطاب المعاصر. فقد تناولت العالمة الأنثروبولوجية ماري دوغلاس هذا الموضوع في كتابها المؤثر «الرموز الطبيعية: استكشافات في علم الكونيات» (Natural Symbols: Explorations in Cosmology)، وسلَّطت الضوء على الدور الرمزي الذي تؤديه الكائنات الطبيعية ضمن الأُطر الاجتماعية والثقافية. إلا أن الإطار الذي تقترحه دوغلاس، على أهميته، يغفل البُعد الميتافيزيقي للواقع المتعدد الطبقات، الذي تُعد فيه الكائنات الطبيعية رموزًا تشير إلى أصلها الإلهي، وليست كناية عن دلالات اجتماعية مكتسبة فقط. فالنظرة الإسلامية ترى أن الموجودات ليست رموزًا ثقافية، بل آيات كونية ناطقة بلسان الخلق عن الخالق، تحمل معاني تتجاوز التفسير السوسيولوجي لتشير إلى حقيقة توحيدية تتجلَّى في كل مظاهر الوجود.

الطبيعة: جدار أم نافذة؟

في التراث الإسلامي، نجد مفهومًا رفيعًا يُعرف بـ «أدب النظر»، وهو أدب التأمل والبصيرة. ويُصنَّف فعل النظر بنوعين متمايزين: نظر الشهوة ونظر العبرة. فنظر الشهوة يتوجَّه إلى الطبيعة بدافع التملُّك والاستغلال والسيطرة، في حين

أن نظر العبرة ينظر إلى الطبيعة بغرض التأمل والتعلُّم منها. الأول يقتصر على ظاهر الأشياء، ويقف عند سطحها، بينما ينفذ الثاني عبرها إلى ما وراء الظاهر، مستبصرًا ما تدل عليه من حقائق أسمى.

إنّ الاكتفاءَ بالنظر إلى الأشياء من ظاهرها، دون النفاذِ إلى ما وراءها، إنما يُشبه التعاملَ معها كجدارٍ صلدٍ يحجبُ البصيرة، ويعزلُ الإنسان عن العوالمِ العليا التي تنطوي عليها المعاني الإلهيّة. فحين يقف المرء عند حدود الحسّ، ينقطع عن الإشارة، ويغيب عنه الخطابُ المستكنّ في الكائنات، فيغدو العالمُ عنده صامتًا، جامدًا، خاليًا من الدلالة.

أمّا النظرُ عبر الأشياء، لا إليها فحسب، فهو تعاملٌ معها بوصفها نوافذَ مفتوحةً على الغيب، تُطلّ من خلالها الروحُ على آفاقٍ أرحب من الوجود المادّيّ، وتتنزّل منها أنوارُ الفهم عن العالَم المتجاوز للمحسوس. فالأشياءُ في هذا المنظور رموزٌ لا حواجز، وإشاراتٌ لا جدران؛ بها يُرى أثرُ الصانع لا صورةُ المصنوع، وبهديها يُستدلّ على المقصود لا على القالب.

وعليه، يكون السؤالُ هنا:

هل ننظر إلى الطبيعة بوصفها جدارًا صامتًا يُغلق علينا الأفق، أم نافذةً شفّافةً تفضي بنا إلى معرفة الله وفهم مقصوده في الخلق؟ فمن جعلها جدارًا، حُجِب عن المعنى، ورأى العالمَ مادةً جامدةً لا رسالةَ فيها؛ ومن جعلها نافذةً، أبصر بعقله وبصيرته دلالات الحكمة والإتقان، وفهم من خلالها شيئًا من نظام الخلق ومقصود الصانع.

إن أدب النظر يُعلِّمنا كيف نُفعِّل الأخلاق في استخدام أبصارنا، فننظر إلى العالم لا بشهوةٍ أو طمع، بل بتأمل، وتفكُّر، وتوقير. فبدلًا من أن «ننظر إلى» الطبيعة بوصفها شيئًا نملكه أو نتحكَّم فيه، ينبغي أن «ننظُر عبرها» بوصفها آية

تُشير إلى ما هو أعظم منها وأبقى. هذا التحوُّل في الرؤية يُغيِّر جذريًّا علاقتنا بالعالم الطبيعي، من علاقة هيمنة واستغلال إلى علاقة توقير ورعاية.

إن الثقافة الاستهلاكية الحديثة كثيرًا ما تغرس فينا نظرة استحقاقية إلى الوجود: ماذا يمكن أن تُعطيني الطبيعة؟ ماذا يمكن أن أتعلم منها؟ أو ما الذي تشير إليه؟ لكن ينبغي أن نُعيد توجيه نظرتنا، فنُربِّي في أنفسنا فضيلة الفضول التأملي، والسعي إلى المعاني الكامنة في مظاهر الخلق من حولنا. فعندما نتأمَّل شجرة، أو نهرًا، أو جبلًا، فإننا لا نُشاهد أشياء مادية، بل نشهد آياتٍ من آيات الله. وهكذا تُصبح الطبيعة نافذةً نُبصر من خلالها قُدرة الله الخلَّاقة، بدلًا من أن تكون جدارًا يحجبنا عن رؤيته.

الطبيعة بوصفها آية

حين يُنظر إلى الطبيعة بعين العِبرة لا بعين الغَفلة، تخرج من حيّز الظواهر ماديّة المتناثرة لتغدوَ نصًّا حيًّا ناطقًا بآيات الدلالة؛ تنطق كلُّ شجرةٍ وكلُّ نهرٍ وكلُّ جبلٍ بلسان الحال نُطْقَ الآية في موضعها من الكتاب. وفي التصوّر الإسلاميّ، الوحيُ لا يقتصر على الكتاب المسطور الذي تُتلى آياتُه بالألفاظ، بل يشمل أيضًا الكتاب المنظور الذي تُتلى آياتُه بالأكوان. فالعالَمُ في جملته خطابٌ إلهيٌّ مفتوحٌ للقراءة والتدبّر، يتطلّب من الإنسان فقهًا في النظر كما يتطلّب من المفسّر فقهًا في الأثر. وعلى هذا، فإنّ انقراضَ نوعٍ من الكائنات الحيّة لا يُعدّ نقصًا في التنوّع البيولوجيّ فحسب، بل هو في ميزان الاعتبار انطماسُ آيةٍ من آيات الله في كتاب الوجود، إذ كلُّ كائنٍ -نباتًا كان أو حيوانًا- آيةٌ دالّةٌ على حكمة الصانع، شاهدةٌ على عنايته، مبيّنةٌ لسنّته في الخلق والتدبير. وعندما ينقرض نوعٌ من هذه الكائنات، فإن آيةً من كتاب الطبيعة تُمحى. وإذا كنا نؤمن بأن آياتِ الله في الكتاب المنظور لا تقل شأنًا عن آياته في الكتاب

المتلو، فإن انقراض نوعٍ من الكائنات الحيَّة قد يُشبه -من حيث المعنى- إزالة آيةٍ من القرآن، والعياذ بالله.

وهذا التصوُّر يُعيد للطبيعة مكانها، ويُذكِّرنا بأن حمايةَ البيئة ليست مسؤولية أخلاقية أو علمية فقط، بل هي أمانة دينية أيضًا، تتعلَّق بحفظ آيات الله في الوجود.

إن مصطلح الآية لا يقتصر في دلالته على آيات القرآن الكريم، بل يشمل أيضًا الآياتِ الكونيةَ، أي العلاماتِ الكامنةَ في الخَلق ذاته، والمملوءة بالمعاني الإلهية. ووفقًا للرؤية الإسلامية، فإن العلامات الطبيعية، سواء كانت هزيم الرعد، أو سقوط المطر، أو تفتُّح الزهور، ليست ظواهر فيزيائية فحسب، بل هي تجلِّيات مباشرة لحكمة الله وقدرته. تحمل هذه الظواهر معاني مقصودة بذاتها من قِبل الله، وتكشف عن قدرته التامة وسيادته المطلقة على الكون بأسره. فالعالم، في المنظور الإسلامي، ليس مجموعة من الظواهر التي ينبغي تفكيك ألغازها بقوانين الطبيعة، وإنما بنيةٌ كاملة من الآيات التي تحمل معاني دقيقة ولطيفة، تشير بوضوح إلى وجود خالق لا يُشبهه شيء. إن هذا التصوُّرَ يُعيد إلى الظواهر الكونية عمقَها الرمزي والروحي، ويضع العقل البشري في مقام المتدبِّر لا المحلِّل، والباحث عن المغزى قبل القانون، وعن الرسالة قبل الوظيفة[1].

إن مفهوم الآيات والمعاني يُسهم في توضيح طبيعة العلاقة بين الإنسان والطبيعة. والآيات، في جوهرها، مقصودة للتأويل، إذ يكون المعنى إما صادرًا

(1) نقل وائل حلاق هذا المعنى عن طه عبد الرحمن في كتابه إصلاح الحداثة، الذي أكد فيه أن العالم، وفق الرؤية الإسلامية، «ليس مجموع من الظواهر التي ينبغي رفع لُبسها بالكشف عن قوانينها، بل نظامٌ مرتّب من الآيات التي تحمل معاني دقيقة ولطيفة، دالة على وجود خالق لا يشبهه شيء».
انظر: Wael Hallaq, *Reforming Modernity*. 108.

عن الخالق، أو مُستحدثًا من قِبل الفاعل الإنساني. فالآيات الكونية، كالرعد، والمطر، ونموِّ النبات، تحمل معاني إلهية مقصودة بذاتها، أودعها الله فيها لتكون دلائل على قدرته، وحكمته، وربوبيته. أما صنائع الإنسان وأفعاله، فقد تحمل معانيَ مقصودة وغير مقصودة على حدٍّ سواء. وهذا يُبرز محدودية الفاعلية الإنسانية مقارنةً بالعلم الإلهي المطلق، ويُذكِّرنا بأن التأويل النهائي للطبيعة لا يعود إلى الإنسان، بل إلى الله وحده. ومن هنا، فإن تعامل الإنسان مع مظاهر الخلق يجب أن يتم بتواضعٍ ووعيٍ بالغاية، لا بادِّعاءٍ للسيطرة أو الكمال.

وعلى خلافِ الآيات الإلهيّة التي تنطق بالحقّ وتُشير إلى حكمة الخالق على وجهٍ لا لبس فيه، فإنّ الإنسان، بوصفه صانعًا ومؤثّرًا في الوجود، يُدخل في مصنوعاته ومعموله معانيَ من عنده، قد تكون منسجمةً مع المقصد الإلهيّ في الخلق، وقد تُخالفه وتنحرف عنه. فالأفعالُ البشريّةُ، وإن كانت عن وعيٍ وإرادةٍ، فإنها كثيرًا ما تنطوي على آثارٍ غير مقصودةٍ، ودلالاتٍ لا تُحاط بها قصدًا، فينشأ عن فعلٍ محدودٍ معنىً يتجاوز حدودَ قصدِ فاعله.

ومن هذا المنظور، يبيّن مفهومُ الآية والمعنى طبيعةَ العلاقة بين الإنسان والطبيعة؛ إذ الآيات، سواء كانت منزَّلةً في نصوص الوحي أو منصوبةً في مظاهر الكون، إنما وُجدت لتُفهَم وتُؤوَّل، ويُستخرج منها المرادُ بحسب نوعها:

- فإنّ آياتِ الله في الكون -كالرعد والمطر ونموّ النبات- دلالاتٌ مقصودةٌ بذاتها، تُشير إلى علم الله وحكمته وقدرته، أمّا آثار الإنسان وصنائعه، فدلالتُها عارضةٌ مكتسَبة؛ قد تكون مقصودةً بالنيّة، وقد تظهر لاحقًا بوصفها نتائجَ لم تُحسب في الابتداء. وههنا تتجلّى محدوديّةُ الفاعليّة الإنسانيّة أمام الإحاطة الإلهيّة التامّة، فيُدرِك العاقلُ أنّ المعنى

النهائيّ للوجود والطبيعة مردودٌ إلى الله وحده، فهو الذي يُعطي للأشياء قيمتَها ومغزاها.

يتعيّن على الإنسان أن يتعامل مع العالم بروحِ التواضع والتأمّل، مستشعرًا أنّ مقامه في الكون ليس مقامَ هيمنةٍ واستبدادٍ، بل مقامُ أمانةٍ وتكليفٍ. فهو، وإن أُوتي القدرةَ على إضفاء المعنى على أفعاله وإبداعاته، فإنّ تلك المعاني لا تكتسب مشروعيتها إلا إذا انسجمت مع القصد الإلهيّ الأعلى. فكثيرًا ما تتجاوز الأفعالُ البشريّةُ نيّاتِها الأولى، وتُفضي إلى نتائجَ غير محسوبةٍ، فيُصبح لزامًا عليه أن يرجع إلى الله في الفهم والتقويم والتوجيه، لئلّا يتحوّل من خليفةٍ مأمورٍ بالإصلاح إلى فاعلٍ مفسدٍ باسم الصنعة والعلم.

إن الرؤية الإسلامية للكون لا تنظر إلى الطبيعة بوصفها مخلوقًا ماديًّا، بل تتعامل معها أيضًا كأنها كتاب إلهي، ومرآةٌ للصفات الربانية، ينبغي قراءتها بتأمل وفضول معرفي. فالطبيعة في هذا المنظور هي مرآة إلهية تعكس حكمة الله، ورحمته، وقدرته، وإبداعه، وتدلُّ عليه عبر آياتٍ متراكبة المعاني، تتجاوز حدود الوجود الحسي، وتشير إلى حقائق عليا عن الخالق جلَّ وعلا. وبهذا المعنى، تُشكِّل الطبيعة مزيجًا من الرمز والحقيقة، وتقاوم الاختزال المادي الذي نجده في التفسيرات الآلية للكون كما في الرؤية النيوتونية الميكانيكية. إنها مظهر إلهي، تتجلَّى فيه أفعال الله وصفاته، ويكون موضعًا لتجلي الحضور الإلهي لمن يتأمَّلها ببصيرة القلب لا بالبصر وحده. وفي الوقت نفسه، يرى الإسلام في الطبيعة مجالًا للتأمل، فهي أمانة أُودِعت في يد الإنسان. ودور الإنسان بوصفه خليفة يُفرض عليه واجب أخلاقي عميق في رعاية البيئة، وصيانتها، والتعامل معها بما ينسجم مع القصد الإلهي. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا التكليف في قوله تعالى:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: الآية 30].

فقد أُنيطَ بالإنسان دورُ الخلافة، ليكون مسؤولًا عن العناية بالعالم الطبيعي وتعميره، لا من موقع السيطرةِ المطلقة، بل من موقع الفاعل المُخيّر ضمن حدود ما شرَّعه الله. فالله تعالى هو السبب الأول المطلق في الخلق، أما الإنسان، فهو فاعل ثانوي، سببٌ من الأسباب، يعمل وفق إطارٍ إلهي، ويؤدي دورًا مقيدًا بأمانة الخلافة والعبودية. لفهم هذا المعنى على نحوٍ عميق، لا بدَّ من الاعتراف بأن الله سبحانه وتعالى هو الخالق المطلق و«السبب الأول» لكل ما في الوجود. فالله يخلق من العدم، وهو مُبدئ الحياة، والمادة، والوجود ذاته، بلا حاجة إلى سابقٍ أو مُعين. أما الإنسان، فهو صانع، لكن على نحوٍ ثانوي وتبَعي، لا يملك القدرة على الإيجاد من العدم. فكل ما يفعله الإنسان من تحويلٍ أو تشكيلٍ في المادة، إنما يتم ضمن إطار القوانين الطبيعية التي أوجدها الله، وباستخدام مواد خلقها الله من قبل. وهنا تظهر أهمية التسلسل السببي في العقيدة الإسلامية: فعل الله في الخلق « من لا شيء» (ex nihilo)، أما فعل الإنسان، فهو قائم على التفاعل مع الموجود، وهو محدود بشروط المادة، وبحدود السنن الإلهية التي لا يملك أن يتجاوزها. إن إدراك هذا التفاوت بين الخلق المطلق والصنعة النسبية يُرسِّخ مكانة الله الخالق الوحيد للوجود، ويُحدِّد دور الإنسان بكونه فاعلًا مكلَّفًا، لا خالقًا مستقلًا. وهذا الفهم يعمِّق التواضع الوجودي، ويؤسس لفهمٍ أخلاقي دقيق لدور الإنسان في الكون.

تُقدم لنا خصالُ الطبيعة دروسًا عميقة في السلوك الأخلاقي والتهذيب النفسي. ومثلما تعكس الآيات الكونية صفات الله تعالى، فإن في الطبيعة ذاتها فضائل عملية تُجسِّد معاني الرحمة، والعطاء، والتواضع، والصبر، وهي

الخصال التي يُحثُّ الإنسان على الاقتداء بها. وقد عبَّر جلال الدين الرومي عن هذه الصلة بين الطبيعة والأخلاق بأسلوبٍ شعري بديع، مستلهمًا من مظاهر الطبيعة صورًا رمزية تُجسِّد المعاني الأخلاقية التي ينبغي أن يتحلَّى بها الإنسان. ويقول:

كُن كالنَّهرْ في الجودِ والعطفِ الجميلْ
كالشَّمسِ في الرَّحمةِ والنَّورِ النَّزيلْ
كُنْ كاللَّيالي في سَتْرِ عيبِ المُذنِبينْ
كالميّتِ، اغضبْ دونَ بطشٍ أو حَنينْ
كُنْ كالأرَضْ، تَحيا بتَواضُعِ السَّكينْ
كالبحرِ، صَبُورًا، واسعَ القلبِ الأمينْ
كُنْ ما تَبدو أو ابدُ كما أنتَ تَكُونْ
فالصدقُ زادُ الرّوحِ في دربِ السُّكونْ

وبهذا تصبح الطبيعة مرجعًا أخلاقيًّا حيًّا، يُذكِّر الإنسان بالمعاني الإلهية التي تتجلَّى في الخلق، ويحثُّه على أن يكون متأملًا، متخلّقًا، ومتواضعًا في تعامله مع الكون من حوله. بالنسبة إلى جلال الدين الرومي (ت. 1273م/ 672هـ)، فإن الطبيعةَ مدرسةٌ لمن ينظر إليها بنظر العبرة. فثمة دروسٌ كامنة في مظاهرها، لا يُدركها إلا من تأملها ببصيرة القلب. فكما أن النهر يجري بلا انقطاع ويُغدق العطاء على كل من يلقاه، متجليًا في كرمٍ لا ينضب، ينبغي لنا أن نسعى إلى العطاء والبذل دون انتظار مقابل. وكما أن الشمس تنشر النور والدفء على الجميع دون تمييز، علينا أن نُعامِل الناس برحمة وعدل، وننير حياتهم بلُطف القول وصدق العاطفة. وكما أن الليل، بدوره، يستر العيوب ويوفِّر السكينة، نحن مطالبون أن نصون كرامة الآخرين، ونستر زلاتهم، وألا نكون كاشفي عورات أو ناشري نقائص. وكما أن الموت يضع حدًّا للنزاعات والرغبات، فعلينا أن

نضبط الغضب ونُروض النفس، ونبتعد عن العنف والانفعال، فلا نكون أسرى للنزوات ولا عبيدًا للغضب. وكما أن الأرض تحمل الجميع وتغذّيهم بتواضع دون تعالٍ، وهي تحت الأقدام لكنها أصل الحياة؛ كذلك ينبغي لنا أن نتَّصف بالتواضع والسكينة في أفعالنا وأخلاقنا. أما البحر، الذي يحتوي كل ما يُلقى فيه، من عذبٍ وملحٍ، من طيبٍ ومن غريب؛ فيعلِّمنا التسامح والانفتاح على تعددية التجارب والرؤى، ويحثُّنا على قبول الآخر بما فيه من اختلاف.

في دراسة الآيات والدلالات ندرك أن المعاني ليست أحادية البُعد، بل متعددة المراتب. وتعكس هذه التعددية تنوُّع الدلالات الممكنة التي قد تحملها العلامات الطبيعية، سواء كانت مقصودة من الخالق أو ناتجة عن التأويل البشري. فالعلامة قد تؤدي وظيفة الرمز، أو الأيقونة، أو المؤشِّر، وكل نمط من هذه الأنماط يُنتج طريقةً مغايرة في تمثيل المعنى وفهمه.

وعند التأمّل في حقيقة العلامات وما تُحيل إليه من المعاني، يتبيّن أنّ هذه المعاني مندرجة في حيّز الوجود الذهنيّ، لا على جهة الوجود المجرّد، ولا على وجه المادّة المحسوسة، بل هي حقائق قائمة في الوعي والإدراك العقليّ، لها ثبوتٌ معتبرٌ في نطاق العلم والتصوّر، كما يكون للمعقول ثبوتُه في الذهن وإن لم يكن له قيامٌ في الخارج.

وكلُّ علامةٍ تؤدّي وظيفةَ الاسم، إذ هي واسطةٌ بين اللفظ والمعنى، والرسم والمدلول، تعمل عملَ التمثيل اللغويّ أو الرمزيّ الذي يربط العالَم الخارجيَّ بالمفاهيم الداخليّة القائمة في النفس. فهي جسرٌ معرفيّ يصل بين الإدراك الحسّيّ والفهم العقليّ التأويليّ، وبه تتكامل عمليّةُ المعرفة بين ما يُدرَك بالبصر وما يُعقَل بالبصيرة.

فالعلاماتُ آلاتُ انتقالٍ من المحسوس إلى المعقول، ومن الظاهر إلى الباطن، وبها يتقوّم تفاعلُ الإنسان مع الكون، إذ تُتيح له أن يَفهم الموجودات

فهمَ من يقرأ الدلالة لا من يُحصي الأشكال، فيستبين بها وجهَ الارتباط بين التجربة والإدراك، وبين الوجود والمعنى.

الطبيعة بوصفها كتابًا

من بين الصور الاستعارية اللافتة لفهم الطبيعة، تبرز صورة «الطبيعة بوصفها كتابًا»، بوصفها مصدرًا للحكمة الإلهية ووحيًا كونيًّا يدعونا إلى قراءته وتأويل علاماته. هذه الاستعارة ذات جذور تاريخية عميقة، تمتد إلى الفلسفة اليونانية القديمة، وتتجلى في الفكر المسيحي، كما تجد حضورًا مركزيًّا في التراث الإسلامي. إن مفهوم «كتاب الطبيعة» يفترض أن الطبيعة، على غرار النصوص المقدسة، مشحونة بالمعنى، وتوفِّر للإنسان نافذة معرفية لا تُطل على العالم الفيزيائي فحسب، بل تكشف أيضًا حقائق ميتافيزيقية عميقة. تُعدُّ الطبيعة، في هذا التصوُّر، وسيطًا رمزيًّا يتواصل من خلاله الخالق مع خلقه، كاشفًا لهم عن حكمته، وقدرته، ووحدانيته. فالطبيعة لا تقتصر على كونها بيئة مادية نعيش فيها، بل نصٌ مفتوحٌ من الآيات، نُدعَى إلى قراءته بالبصر والبصيرة معًا.

لقد تطوَّر هذا المجاز عبر الزمن، واتخذ تجليَّات متعددة في تقاليد فكرية ودينية متنوعة. ففي الرؤية المسيحية، على سبيل المثال، كان يُنظر إلى «كتاب الطبيعة» بوصفه قرينًا للكتاب المقدس، يعمل بالتوازي معه في إظهار الحقائق الإلهية. تمامًا كما تُقدم الكُتيِّبات المرافقة للكتب التعليمية ملاحق وموارد إضافية تُعزِّز المفاهيم الأساسية، فقد فُهم كتاب الطبيعة على أنه مرجع موازٍ غنيٌّ بالعلامات الإلهية، يُعمِّق الفهم ويُثري التلقي للنصوص المنزلة. بعبارة أخرى، إن الطبيعة لا تُختزل في كونها بيئة مادية تحيط بالإنسان، بل هي واقع ميتافيزيقي قائم بجواره، يُشاركه الوجود، ويُضيء له معاني الخلق والتوحيد.

إن الفصلَ بين الكتابين -الوحي الإلهي والطبيعة- قد أفضى إلى أزمة بيئية غيرِ مسبوقة، نشهد تجلياتِها الكارثيةَ في زماننا هذا. لقد نشأ هذا التحوُّل بدايةً في الفكر الغربي، ثم فُرض لاحقًا على ثقافات أخرى، أو تبنَّته تلك الثقافات بطرق مختلفة، مما عمَّق الانفصال الكوني بين الإنسان والعالم الطبيعي. وفي هذا السياق، أودّ أن أُقدِّم عرضًا موجزًا لمسار هذا التحوُّل، وكيف انتقلت الطبيعة من كونها رمزًا إلهيًّا يُفهم في إطارٍ لاهوتي، إلى أن أصبحت شفرة صامتة لا تُقرأ إلا من خلال قوانين رياضية مجردة. سأبدأ هذه الرحلة الفكرية من الفلسفة اليونانية القديمة، مرورًا بالعصر المسيحي الوسيط، ثم إلى الثورة العلمية وما حملته من انزياح معرفي، وصولًا إلى البيان البابوي للبابا فرنسيس في عام 2015 الذي يُشكِّل محاولة معاصرة لإعادة وصل ما انقطع بين الإنسان والبيئة، وبين الروح والطبيعة.

إن التقاليد الدينية في اليونان وروما القديمة، رغم طابعها الشِّركي، كانت زاخرةً بالرمزية الكونية، ويتجلى ذلك في المقاربات والبيئية التي منحت حقوقًا أخلاقية لجميع الكيانات الطبيعية، بما في ذلك الحيوانات والنُظم البيئية المختلفة. ورغم أن مفهوم الطبيعة بوصفها «كتابًا» لم يكن حاضرًا صراحةً في نصوصهم، فإن التقليد الفلسفي لأفلاطون وأرسطو أدَّى دورًا مركزيًّا في إدراج الإنسان ضمن شبكة وجودية مترابطة مع العالم الطبيعي. ففي الفلسفة اليونانية القديمة، يمكن تلمُّس الرمزية العميقة في إضفاء القداسة على الظواهر الطبيعية، كالسحاب والرعد، بل في إسناد حيوانات معيَّنة، ومناطق جغرافية كاملة، إلى آلهة متعددة. أما عند أفلاطون، فإن نظرية المثل تعني أن العالم الحسي بأسره، بما فيه من كائنات، مرتبط بعالم أعلى من الصور المثالية الخالدة، غير المتغيِّرة، والتي تُشكِّل أصلًا حقيقيًّا لما هو موجود. هذا الارتباط يُفيد بأن الطبيعة تشارك في عالم المُثل، وبالتالي تحمل نفسًا تربطها بتلك الصور، وتُظهر ترابطًا كونيًّا

دقيقًا بين جميع الموجودات. بعبارة أخرى، رأى أفلاطون العالم على أنه كائن موحَّد، وحدته مترابطة في أصلها، ويحمل قيمةً ذاتيةً لا تعتمد على الإنسان وحده، بل تَصدر عن انتمائها إلى الكلِّ الكوني. أما في المدرسة الأفلاطونية المحدثة، وعلى وجه الخصوص عند أفلوطين، فقد تطورت هذه الفكرة لتُعبِّر عن أن هذه المشاركة في «النفس» تعني أيضًا مشاركةً في العقل والوعي. فالعقل الكلي بوصفه مصدرًا للوعي لم يكن حكرًا على الإنسان، بل يشمل سائر الكائنات، ما يجعل الكون حيًّا ناطقًا، لا مادةً صامتة[1]. ويُمكن رؤية أثر هذا التصوُّر في ممارسات بعض المسيحيين المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة، مثل القديس فرنسيس الأسيزي (ت. 1226م)، الذي خَطبَ في الطيور، بوصفها كائنات تشترك مع الإنسان في الروح والوعي، وتستحق الخطاب والتقدير[2]. بل إن الأفلاطونيين المحدثين ذهبوا إلى أبعد من ذلك في تحليل الثيورجيا (الحكمة الإلهية)، وهي أشبه ما تكون بـ «العبادة الطقسية للطبيعة»، ووُجّهت لتفعيل الاتصال مع الكائنات الإلهية التي اعتقدوا بأنها حاضرة في كل شيء، وممتزجة بالوجود. وبهذا، أسس فلاسفة المدرسة الأفلاطونية لإطارٍ معرفي ووجودي، تترابط فيه جميع الكائنات في مراتب الوجود لا مع بعضها بعضًا فحسب، بل مع المطلق الإلهي أيضًا.

---

(1) يجادل أفلوطين بأن جميع الكائنات تشارك في العقل الإلهي بدرجات متفاوتة، مما يشير إلى وجود وعي كوني شامل يسري في الطبيعة بأسرها. ويعكس هذا الطرح إيمانه بترابط الوجود، بمعنى أن الكائنات غير البشرية تشترك في العقل والوعي هي الأخرى، وليس الإنسان وحده من يمتلك هذه الملكة. ويُعد هذا التصوّر امتدادًا للرؤية الأفلاطونية التي ترى العالم بوصفه نسيجًا حيًّا من المعنى، تتوزّع فيه مراتب المشاركة في العقل الكلي بحسب قرب الكائن من الأصل الإلهي. *The Enneads*, trans. Stephen MacKenna (London: Faber and Faber Limited, 1917), 111, 239

(2) Fioretti di San Francesco, *The Little Flowers of St. Francis* (London: Kegan Paul Trench Trubner and Company Limited, 1905).

حملت الحقبةُ الوسيطة الإرث اليوناني في إعلائه لشأن الطبيعة، ما يتجلَّى بوضوح في نمط الحياة السائد آنذاك. فعلى سبيل المثال، لم تكن الموسوعات المعرفية تُنظَّم وفق الترتيب الأبجدي كما هو الحال في عصرنا الحاضر، بل كانت تُرتَّب وفق أهميتها الوجودية، مما يعكس الدهشة والرهبة التي أولاها الكُتَّاب الوسيطيون للطبيعة ومكانتها. كانت تلك الموسوعات تبدأ بأعلى الكائنات مرتبةً وأشدها كمالًا -أي الله تعالى- ثم تنتقل نزولًا في سلسلة الوجود الكبرى (Great Chain of Being) مرورًا بالملائكة، ثم البشر، ثم الحيوانات، فالنباتات، وأخيرًا المعادن. وهذا الترتيب يُظهر فهمًا كونيًّا هرميًّا يُعلي من مراتب الموجودات بحسب قربها من الكمال الإلهي. ونظرًا إلى كون الإنسان جزءًا من الطبيعة وليس مفصولًا عنها، بدأ الكتَّاب في العصور الوسطى بشخصنة الطبيعة (Personification)، أي إضفاء صفات بشرية عليها، لفهم دورها وعلاقتها بالإنسان على نحوٍ أوضح، ولتصوُّر كيفية تأثير الطبيعة على الإنسان بوصفها كيانًا فاعلًا وموجهًا. وقد ارتبط هذه الشخصنة الرمزية للطبيعة ارتباطًا وثيقًا بمدرسة كاتدرائية شارتر في القرن الثاني عشر، التي تأثَّرت بالتقاليد الأفلاطونية المحدثة، وسعت بجهدٍ فكري ملموس إلى فهم العلاقة التكاملية بين المعرفة المستقاة من الطبيعة والمعرفة الوحييَّة المستقاة من الكتاب المقدس. لقد ركز الهمُّ المعرفي في ذلك العصر على الجمع بين العقل والتجربة، والنص والتأمل، والطبيعة واللاهوت، في رؤية موحَّدة للعالم، يُعاد فيها تأويل الكون بوصفه كيانًا حيًّا مشبعًا بالمعنى، لا كيانًا صامتًا خاضعًا للتحليل فقط.

إلا أن التوتراتِ بدأت في التصاعد خلال القرن الثالث عشر، مع ترجمة أعمال أرسطو إلى اللاتينية. فقد كان اللاهوتيون والفلاسفة الطبيعيون في القرون السابقة يميلون إلى الفلسفة الأفلاطونية، لِما فيها من تأكيدٍ واضح على دور الله في تدبير الطبيعة. أما الفلسفة الأرسطية، فقد أدخلت عنصرًا

حتميًّا داخل الكائنات الطبيعية، إذ رأت أن لكل كائن قوة داخلية موجِّهة لنموه وتطوره، مما قلَّل من مركزية الفعل الإلهي في عملية الخلق، أو على الأقل، فصله عن التفاصيل الدقيقة لحركة الطبيعة. وهنا بدأت القراءة الرمزية للطبيعة في الانفصال التدريجي عن الإطار اللاهوتي والنصي الذي كانت تستند إليه سابقًا. وفي أعقاب هذه التطورات، أدان أسقف باريس بعض الأطروحات «الهرطقية» المنسوبة إلى الأرسطية، مما أدى إلى إعادة ضبط العلاقة بين العلم واللاهوت. فقد توصل اللاهوتيون والفلاسفة الطبيعيون، إلى حدٍّ ما، إلى توافق مفاده أن أسرار الطبيعة يمكن اكتشافها، شريطة ألا يُنكر ذلك أو يُهمَّش الفعل الخلَّاق لله تعالى. ومن الشخصيات البارزة في الحقبة الوسيطة، يبرز اسم القديس فرنسيس الأسيزي (ت. 1226)، الذي غالبًا ما يُربط بالطبيعة، وخصوصًا بالحيوانات. فلم يكن فرنسيس واعظًا للبشر فحسب، بل اشتهر أيضًا بأنه خاطب الطيور وذكَّرها بواجبها في تسبيح الخالق الذي كساها بالريش ورزقها الغذاء. وقد تحدث إليها كما لو كانت عاقلة مدركة، قادرة على الفهم والتجاوب. كان فرنسيس يرى نفسه أخًا للكون بأسره، لا كائنًا متفوِّقًا عليه، بل جزءًا من منظومةٍ كونية واحدة. وكان في ليلة الميلاد يحثُّ سكان بلدته على نثر الحبوب على الطرقات حتى تشارك الطيور البشر في الاحتفال. ويُنسب إليه أيضًا نظم القصيدة الشهيرة «أنشودة المخلوقات» (*The Canticle of the Creatures*) في أواخر حياته، وهي من أقدم النصوص الشعرية في الأدب الإيطالي. تدعو هذه الأنشودة جميع الكائنات -من إنسانٍ وحيوانٍ ونباتٍ، بل وحتى الشمس والقمر والرياح والماء- إلى تسبيح الخالق وتمجيده، في وحدةٍ كونيةٍ يشترك فيها الجميع في عبادة الله وتمجيد أسمائه. ومن خلالها، عبّر الأسيزي عن رؤيةٍ توحيديةٍ كونيةٍ تجعل من الطبيعة كتابًا مفتوحًا ينطق بعظمة الخالق، وعن محبةٍ روحيةٍ تتجاوز حدود المادة إلى أفق التسبيح والمعنى.

ومن غير المستغرَب أن يُعلَن فرنسيس الأسيزي عام 1979 القدّيسَ الحامي لعلماء البيئة (Patron Saint of Ecologists)، لما عُرف به من ارتباطٍ وثيقٍ بالطبيعة وشعورٍ عميقٍ بالانتماء إليها. ومع ذلك، فسيكون من الخطأ النظر إلى اهتمامه بالخليقة من زاوية الحرص البيئيّ المادّيّ فحسب؛ إذ لم تكن محبّته للمخلوقات ناشئةً عن استغراقٍ في الطبيعة، بل عن محبّته للخالق الذي أبدعها. فالعلاقة بينه وبين العالم علاقةٌ روحيّةٌ مشبعةٌ بالتقديس، لا ماديّةٌ قائمةٌ على الرعاية فحسب، تعكس إيمانًا بأنّ الكون كلَّه آيةٌ حيةٌ تعبّر عن إرادة الله في الخلق، كما وصفها توماس شيفلينغر في كتابه *Sophia–Maria*: *A Holistic Vision of Creation* بأنها رؤيةٌ شموليةٌ للخلق تُعيد وصل الروح بالمادة، والعقل بالمحبة، والطبيعة بالمعنى الإلهيّ.[1]

لقد تحوَّلت الرؤية للطبيعة في العصر الوسيط إلى شيء أكثر خطورة مع حلول الحداثة المبكرة. فقد جاءت الثورة العلمية في القرن السابع عشر، بقيادة فرانسيس بيكون، لتُحدث تحولًا جذريًّا في فهم الطبيعة في مختلف مجالات المعرفة. وقد فتح هذا التحوُّل الباب أمام أشكال جديدة من الاستغلال الإنساني للطبيعة، بعد أن نُزعت عنها المعاني التي كانت تجعل منها قوة حية فاعلة على امتداد التاريخ الفكري. وقد تمثَّل هذا التحوُّل بما أصبح يُعرف لاحقًا بـ«تَشْيِيءِ الطبيعة» والتعامل معها على أنها آلة، تزامنًا مع صعود الفلسفة التجريبية، وهما القوتان اللتان مهَّدتا الطريق لظهور مقاربة اختزالية أحادية البعد (uniplex) للطبيعة، تقوم على تفكيكها إلى أدق مكوناتها الجزيئية، دون أي اعتبار لواقع وجودي شامل يربط بين أجزاء الكون ويضفي عليه معنى وجوديًّا كليًّا. فتشْيِيء الطبيعة يعني النظرَ إليها بوصفها آلة صمَّاء تعمل وفق نظام من التروس المتشابكة،

(1) Thomas Schipflinger, *Sophia–Maria*: *A Holistic Vision of Creation* (York Beach, ME: Red Wheel/Weiser, 1998), 432.

وحركتها ليست نابعة من غاية أو حكمة، بل من تفاعلات ميكروسكوبية دقيقة بين الجزيئات. ولم يمرَّ وقتٌ طويل حتى أصبحت هذه النظرةُ الآلية التجريبية الأساس الذي قامت عليه الثورة العلمية، إذ صار التعامل مع الطبيعة يتمّ من خلال التجريب المحض. وأصبح التجريب يُفهم على أنه تلاعبٌ بالطبيعة بواسطة أدوات وتقنيات من صنع الإنسان، بغرض فهم آلياتها الداخلية. وهكذا، استُبدلت العلاقة الوظيفية-التحليلية بالعلاقة التأملية-الرمزية، وسعت العلاقة الوظيفية-التحليلية إلى السيطرة والفهم لا إلى الارتباط والاعتبار.

وتحوَّل كتاب الطبيعة، الذي كان يُقرأ فيما مضى قراءة رمزية واستعارية عبر التأمل، إلى موضوع ينبغي تفكيكه وتحليله من خلال قوانين ميكانيكية خفيَّة ومرتبة بعناية. وأصبحت الطبيعة، في نهاية المطاف، مشروعًا تجريبيًّا، ولعبةً علمية خاضعة للتجريب والتلاعب البشري، تُفتِّش في بنيتها للوصول إلى فهمٍ شاملٍ يتيح التحكُّم بها والسيطرة عليها. ولم تعد الطبيعة كتابًا موحًى به ويجب تأمله، بل تحوَّلت إلى كائن صامت ينتظر أن تُفكَّ شفرته، لا ليُفهم بوصفه آية، وإنما ليُستغل بوصفه مادة.

وإثرَ التداعياتِ المتلاحقة التي أفرزتها الثورةُ العلميّة الحديثة، وما تَبِعها من أزماتٍ بيئيّةٍ متكرّرةٍ كشفت خللًا عميقًا في علاقة الإنسان بالعالم، تعالت الأصواتُ الداعيةُ إلى مراجعةٍ جذريةٍ لطريقة نظرنا إلى الطبيعة وموقعنا منها. غير أنّه قد تبيّن، بعد تأمّلٍ وتراكمٍ للتجربة، أنّ المسألة ليست قضيّةً بيئيّةً معزولةً يمكن علاجها بالتقنية أو التنظيم فحسب، بل هي أزمةٌ مركّبةٌ متعدّدةُ الأبعاد، تتشابك فيها الروحيّاتُ بالأخلاقيّات، والاجتماعُ بالبيئة، والعقلُ بالقيم.

وقد تجلّى هذا الوعي الجديد أوضحَ ما يكون في الرسالة البابويّة التي أصدرها البابا فرنسيس سنة 2015م بعنوان *Laudato Sì* (أي كُنْ مُسبَّحًا، وهو

اقتباسٌ من أنشودة القدّيس فرنسيس الأسيزي). وتُعَدّ هذه الوثيقةُ نداءً كنسيًّا وإنسانيًّا جامعًا إلى مواجهة هذه الأزمة الشاملة التي تمسّ كيان الإنسان وبيتَه المشترك.

وفي هذه الرسالة، يستنهض البابا ضميرَ الإنسانيّة داعيًا إلى التكاتف لحماية الأرض التي وصفها بأنها أمٌّ وأختٌ، تعطي بلا مقابل وتحتمل بلا شكوى. كما يدعو إلى النظر إلى العالم لا باعتباره «مشكلةً بيئيّةً» تستدعي حلولًا تقنيّةً عارضةً، بل كتابًا مهيبًا يتكلّم الله فيه إلى عباده، يُقرأ بالتأمّل والخشوع قبل أن يُعالَج بالتدبير والتخطيط؛ إذ إنّ الإصلاح الحقّ يبدأ بتصحيح الرؤية قبل تقويم العمل، وبإحياء الإحساس بقداسة الخلق قبل السعي إلى استثمار الطبيعة.

إن هذه المراجعةَ التاريخية الموجزة لمفهوم «كتاب الطبيعة» في الفكر الغربي تُبرز بوضوح المكانة العميقة للطبيعة في تأمُّل الآيات الإلهية، وفي فهم الوحي الإلهي من منظور كوني شامل. ويُسعدني على الصعيد الشخصي أن أرى البابا فرنسيس يسعى، من خلال رسالته Laudato Sì، إلى إحياء التصوُّر التقليدي للطبيعة بوصفها كتابًا معنويًّا يُشير إلى خالقها ويُحدِّث عن عظمته. وهذا التوجه يُنسجم انسجامًا واضحًا مع الرؤية الإسلامية، التي ترى في الطبيعة كتابًا صامتًا من آيات الله غير اللفظية، يُدعى الإنسان إلى قراءته بالتدبُّر والتفكُّر، تمامًا كما يُدعى إلى تدبُّر الكتاب المُنزل.

من المنظور الإسلامي، يُنظر إلى الطبيعة والقرآن الكريم على أنهما كتابان إلهيان متكاملان من الآيات. ويكمِّل أحدهما الآخر بمعنى أن فهم أحدهما لا يستقيم دون الآخر، بل إن كلًّا منهما يوجّه نظر القارئ إلى الآخر، في علاقة دائرية تتغذَّى فيها الآية الكونية من الآية اللفظية، والعكس بالعكس. فالقرآن الكريم زاخر بالآيات التي تتحدث عن مظاهر الطبيعة: من حيوانات، ونباتات،

وجبال، وظواهر كونية ومناخية. ومن هنا، فإن القرآن لا يُقدَّم على أنه كتاب منغلق على ذاته يُغرق القارئ في داخله، بل على العكس من ذلك، يدفع ببصيرة القارئ إلى خارج ذاته، ليشاهد في العالم تجلّيات الجمال الإلهي، وآثار القدرة والعلم والمحبة والرحمة والكرم. وهكذا، يصبح التدبُّر في القرآن مدخلًا إلى التأمل في الكون، والتأمل في الكون طريقًا إلى فهم أعمق للقرآن، في تفاعل لا ينفصل بين الوحي المتلو والوحي المنظور.

الطبيعة كائنٌ حيٌّ واعٍ

من الدلالات المتعددة للطبيعة، يبرز سؤالٌ وجودي مهم: هل الطبيعة واعية؟ هل للكائنات التي تضمها إدراك وشعور وانفعال؟ لقد أثارت هذه الأسئلة نقاشًا واسعًا في أوساط الفكر المعاصر، لا سيما في مجالات البيئة والفلسفة وعلوم الوعي. إلا أن الرؤية القرآنية تتجاوز هذه التصوُّرات التقليدية، عبر إسناد الفاعلية والكلام والمشاعر والذاكرة إلى عناصر الطبيعة وموجوداتها. فالقرآن الكريم يُقرِّر أن الحياة والوعي لا يقتصران على الإنسان، بل يشملان جميع عناصر الخليقة. فكل ما في الوجود يُسبِّح بحمد خالقه، وإن كان الإنسان لا يدرك كيفيات هذا التسبيح. يقول تعالى:

﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡ﴾ [سورة الإسراء: الآية 44].

﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [سورة الحديد: الآية 1]

هاتان الآيتان الكريمتان تدلّان بدلالةٍ ظاهرةٍ على أنّ الكون كلَّه حيٌّ ناطقٌ بوجود خالقه، وأنّ مظاهرَ الطبيعةِ ليست جماداتٍ خامدةً ولا أعيانًا صمّاء، بل هي مسبّحاتٌ عارفاتٌ بمعبودِها، خاضعاتٌ لجلالِه، وإن خفيَتْ أصواتُها عن

سمعِ الإنسان لقصورِ إدراكه وضيقِ مداركه. وقد أجمع المحقّقون من علماء الإسلام على أنّ هذه النصوص ليست من قبيل المجازِ ولا التمثيلِ البلاغيّ، بل هي حقائقُ مقرّرةٌ في نفسِ الأمر، تُثبِت أنّ كلّ ما في الوجود، من عاقلٍ وغير عاقل، ومن حيٍّ وجامد، يشارك في عبادةِ الله وتسبيحه مشاركةً حقيقيّةً، على وجهٍ يليقُ بحاله ومقامه، ضمن نظامٍ كونيٍّ محكمٍ جعله الله تعالى جندًا من جنودِ تسبيحه وطاعتِه. وانطلاقًا من استدلالٍ أصوليٍّ منطقيٍّ مأخوذٍ من هذه النصوص، قرّر الأئمّة أنّ التسبيحَ فعلٌ لا يصدر إلاّ عن إدراكٍ وحياةٍ وشعورٍ، إذ هو ذكرٌ عن قصدٍ، لا اضطرابٌ عن طبيعة. فدلّ ذلك على أنّ كلّ مسبِّحٍ له قدرٌ من الوعي يناسب مرتبته في الوجود. وقد أشار إلى هذا المعنى الإمامُ عبد الوهّاب الشعرانيّ (ت 1565م) في تعليقه على قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ وَأَوۡحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمۡرَهَا﴾ [سورة فصّلت: 12] «كلُّ شيءٍ في الوجود حيٌّ ناطقٌ مسبِّحٌ بحمدِ الله؛ وذلك لأنَّ الأركانَ وشُعاعاتِ كواكبِها بما أودعَ اللهُ فيها منَ العقلِ والرّوحِ تُعطي في كلِّ الأشخاصِ كلِّ نوعٍ منَ المولَّداتِ ما فيها على التعيينِ من معدنٍ ونباتٍ وحيوانٍ وجنٍّ وملكٍ. وذلك لعلمِها بما أودعَ اللهُ لديها، فمن لا كشفَ له يرى أنَّ ذلك كلَّه من سريانِها في حركاتِها لإيجادِ هذه الأمور».[1]

وقد شدَّدوا على أن عدم إدراك البشر لتسبيح الكائنات لا يعني عدم حدوثه، بل يؤكد قصور الحواس الإنسانية عن تلقي خطاب الكائنات الأخرى. فعندما يقول الله تعالى على لسان السماوات والأرض: ﴿قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾ [سورة فصلت: 11]، فهذا يدلّ دلالة قاطعة على وعيها، واستجابتها، ومشاركتها الواعية في تنفيذ الأمر الإلهي. وبذلك، يتعامل العلماء مع الطبيعة لا بوصفها كتلة مادية صامتة، بل بأنها عالم حيٌّ نابض بالحضور، والطاعة، والتسبيح.

(1) عبد الوهاب الشعراني، لواقح الأنوار القدسية، الجزء 2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2016م)، ص 176.

ويقدِّم الأمير عبد القادر الجزائري (ت. 1883م/ 1300هـ) تأويلًا بالغ العمق للآية: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [سورة الإسراء: 44]، إذ إنه يلفت النظر إلى الدلالة اللغوية الدقيقة لكلمة «شيء»: فهي نكرة ومتسعة الدلالة، مما يجعلها تشمل جميع المخلوقات بلا استثناء. ويرى أن كل مخلوقٍ يُسبِّح الله لا بدَّ أن يكون موصوفًا بالعلم والقدرة على التعبير. وانطلاقًا من هذا الأساس، يقدم تحليلًا قائمًا على مفهوم مراتب الوجود، فيقول:

> «كل ما يُطلق عليه اسم موجود في أي مرتبة من مراتب الوجود -سواء أكان وجودًا خارجيًّا محسوسًا، أو وجودًا ذهنيًّا أو خياليًّا، أو وجودًا لفظيًّا، أو وجودًا كتابيًّا، شاملًا جميع الموجودات الحسية والمعنوية- فإنه متَّصف بصفات كالحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وغيرها. ذلك لأن هذه الصفات والأحوال مرتبطة جوهريًّا بحقيقة الوجود نفسه»[1].

وبناءً على هذا التصوُّر، فإن كل شيء موجود هو حيٌّ وواعٍ بدرجة ما، بحسب مرتبته الوجودية، ويُسهم في التسبيح الكوني بوصفه فاعلًا حقيقيًّا ضمن منظومة الوجود، لا كيانًا صامتًا أو «شيئًا» عديم الوعي. وانطلاقًا من هذا المنظور، فإن الموجودات التي تُعدُّ ظاهريًّا جمادات أو بلا حياة تمتلك نوعًا من الوعي أو الإدراك يُمكِّنها من تسبيح الله تعالى. وقد قام عدد من العلماء ببناء استدلال منطقي يدعم هذا الفهم استنادًا إلى الآية القرآنية: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [سورة الإسراء: الآية 44].

---

(1) عبد القادر الجزائري، المواقف، (1911م)، ص 12؛ فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، الجزء 7، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987م)، ص 336–335.

ويتمثل هذا الاستدلال في الصورة التالية:

المقدِّمة الأولى:

كل شيء في الكون يسبِّح ويحمد الله.

المقدِّمة الثانية:

التسبيح والحمد يفترضان وجود الحياة والوعي.

النتيجة:

إذًا، كل شيء في الكون حيّ وواعٍ بنحوٍ ما.

ويُستفاد من هذا الاستدلال أنَّ الوجودَ بأسره متصف بطابع الحياة والشعور، إذ إنّ آثارَ الإدراكِ والوعي ساريةٌ في جواهر الأشياء على تفاوت مراتبها، دلالةً على انطباع الصفات الإلهية في مظاهر الخلق.

وعلى هذا، فقولُنا في بعض الأشياء إنها «جماد» أو «بلا حياة» ليس نفيًا للحياة في ذاتها، ولكنَّه نفيٌ عن إدراكنا المحدود لما أُودع فيها من الروح والمعنى؛ إذ إنّ الجمود في الحقيقة من جهة النظر الإنساني لا من جهة الواقع الوجودي، فالقصورُ في الأداة لا يستلزم القصورَ في المدلول. ومن ثمّ فالمخلوقات كلّها حيّةٌ على نحوٍ يليق بمرتبتها من الوجود، وإن خفيت آثارُ تلك الحياة عن الحسّ الظاهر.

وقد عضّد هذا التصوّرَ ما ذهب إليه طائفةٌ من المحققين، من أنّ الشمسَ والكواكبَ كائناتٌ ناطقةٌ بلسان الحال، عاقلةٌ مدبِّرةٌ لما أُنيط بها من وظائفَ إلهيّةٍ في حفظ نظام الكون، فهي أجرامٌ ظاهرةُ الصورة، باطنةُ المعنى، تتحرك بأمرٍ وتقوم بوظيفةٍ، لا على سبيل الطبيعة العمياء، بل على مقتضى الأمر الإلهيّ الذي أُوحي إليها:

﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾ [سورة فصّلت: 12].

وهذه البُنيةُ الوجوديّةُ التراتبيّةُ تُظهرُ ترابطَ الخلقِ ووحدتَه؛ إذ كلُّ كائنٍ، سماويًّا كان أو أرضيًّا، إنما هو تجلٍّ لحكمةٍ واحدةٍ منتظمةٍ في نظامٍ شاملٍ، يقوم على الترابط والتكامل والانقياد المقصود، بحيثُ لا يختلُّ جزءٌ من أجزاء الوجود إلا بانحرافه عن مقتضى التسخير الذي وُكِّل إليه. فكان في انتظام الكون على هذا النحو برهانٌ بيّنٌ على وحدة التدبير، وتمام الإتقان، واتصال الخلق بالخالق على وجه العبودية والتسبيح.

الطبيعة بوصفها كائنًا فاعلًا

هل يمكن للصخرة أن تتذكَّر؟ هل تستطيع الشجرة أن تبكي؟ هل تملك الطبيعة قدرةً على الفعل؟ يقدم القرآن الكريم رؤية مدهشة للعالم الطبيعي، تُناقض التصوُّر المادي السائد الذي يفترض أن الفاعلية مقصورة على الكائنات العاقلة فقط. فمن المنظور القرآني، إن كل ما في الوجود يمتلك فاعلية، أي قدرةً على الفعل والتأثير. فقد ورد في النص القرآني أن الله يسبِّح له من في السماوات والأرض. بل إن الصخور، والأشجار، والنجوم، والرعد، والجبال، والسموات، والأرض جميعها تُوصَف بكونها كائنات قادرة على الفعل، والكلام، والتواصل، والشهادة، والذكر. إنها لا تُصوِّر على أنها جمادات صامتة، بل أطراف حقيقية تُشارك بوعي في منظومة التسبيح الكوني، وتؤدي أدوارها ضمن سياق إلهي شامل، تتجلَّى فيه الفاعلية بوصفها خاصيَّة وجودية لا تقتصر على الإنسان وحده.

يُصوِّر قوله تعالى في الآية: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾ [سورة الزلزلة: الآية 4]، بأن الأرضَ شاهدة ناطقة يوم القيامة، تُدلي بشهادتها على أفعال البشر، مما يدلُّ على امتلاكها ذاكرة وفاعلية ذاتية تُفعَّل بإذن الله. وفي موضع آخر، يُجسِّد القرآن هذه الفاعلية الكونية بصورة بليغة، إذ يقول تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [سورة الحج: الآية 18]، إذ يُدرج السجود ضمن أفعال الكائنات جميعًا، أكانت بشرًا أو غير بشر، عاقلة أو غير عاقلة، مادية أو معنوية. بل يتجاوز القرآن ذلك إلى تصوير الظلال نفسها على أنها تشارك في هذا السجود الكوني، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَٰلُهُم بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْءَاصَالِ﴾ [سورة الرعد: الآية 15]، إذ يُصوَّر الظلّ -وهو من أكثر الظواهر المادية تلاشيًا ورهافة- بوصفه فاعلًا مشاركًا في منظومة السجود والخضوع لأمر الله. إن هذه الآيات تُدلِّل بوضوح على أن جميع عناصر الخلق، حتى أدقَّها وأخفَّها كوجود الظلّ، تُسهم في حركة التسبيح والخضوع الكوني، مما يُثبِّت الرؤية القرآنية للطبيعة بوصفها كائنًا واعيًا، فاعلًا، عابدًا.

ويضاف إلى جانب الآيات القرآنية التي تُقرُّ بفاعلية الطبيعة ووعيها، أحاديثُ نبوية عديدة تؤكد هذه الحقيقة وتعزِّزها من الناحية الروحية والتجريبية. ومن أشهر هذه الروايات ما ورد عن حنين جذع الشجرة للنبي ﷺ. فقد كان النبي ﷺ يخطب الجمعة قائمًا إلى جانب جذع نخلة في المسجد. فلما صُنع له المنبر، وبدأ يخطب عليه، ابتعد عن الجذع، فما كان من الجذع إلا أن أخذ يصدر صوتًا يشبه حنين الإبل، حتى نزل النبي ﷺ من على المنبر، وضم الجذع إليه، حتى سكن. وقد شهد هذه الحادثة جمعٌ من الصحابة، وانتشرت طرقها في كتب الرواية الحديثية[1]، مما يجعلها تأكيدًا جليًّا على وجود إدراك وعاطفة

(1) انظر عددا من الروايات عن عدد من الصحابة، عند البخاري (918) من حديث جابر، و(3583) من حديث ابن عمر، وعند الترمذي (3627) من حديث أنس بن مالك، وعند أحمد (2272) من حديث ابن عباس وغيرهم، وقال ابن كثير في البداية والنهاية 125 :6 «باب حنين الجذع شوقاً إلى رسول الله ﷺ، وشفقاً من فراقه. وقد ورد من حديث جماعة من الصحابة، بطرق متعددة تفيد القطع عند أئمة هذا الشأن وفرسان هذا الميدان». ثم ذكر روايات ثمانية من الصحابة.

لدى الموجودات التي نُعدُّها «جمادات». فهذا الجذع عبَّر عن حنينه للنبي بصوتٍ يشبه بكاء الحيوان، ما يدلُّ على وعي خاص وانفعال وجداني ناتج عن الانفصال عن النبي ﷺ. إن هذه الحادثة لا تُفهم بوصفها خرقًا للعادة فحسب، بل تُشير إلى أن الكائناتِ جميعًا ليست جامدةً ولا ميتة، بل حيَّةً تسبح بحمد الله. إن المنظور الذي نستخلصه من القرآن الكريم وأحاديث رسول الله ﷺ يُفضي بنا إلى القول بأن الأشياء المادية تملك فاعلية، وعاطفة، وذاكرة، ولغةً للتواصل. وتُشير هذه الآيات والروايات إلى النتائج الآتية:

- هناك تواصل دائم بين الله سبحانه وتعالى وجميع مخلوقاته.
- الكائنات تملك معرفةً بالله، وتدرك عظمته.
- تمتلك الكائنات لغة تعبِّر بها عن تسبيحها وشكرها لله.
- لها ذاكرة تحفظ بها أثر القرب والوصال.
- ولها مشاعر، كالحب والحزن، تظهر في مواقف الفقد والبعد.

تدلُّ هذه الصفات مجتمعةً على أن الكائنات ليست جامدةً ولا صامتة، بل حيَّة في معناها الجوهري، تُظهر دلائل الحياة والوعي والإحساس. إن الطبيعة واعية، حيَّة، ناطقة بلغتها الخاصة -وهذا جوهر الرؤية القرآنية النبوية للطبيعة- التي تُعاكس التصورات المادية الاختزالية، وتُعيد الاعتبار للوجود بوصفه كائنًا ذا روح. تُضفي وجهة نظر ياكوب فون إكسكول في علم العلامات الحيوية (biosemiotics) بُعدًا إضافيًّا غنيًّا على فهمنا لتفاعل الكائنات الحيَّة مع بيئاتها بوصفها كائنات فاعلة.

يقدم إكسكول مفهومَيْ «العالَم الذاتي» (self-world) و«العالَم الإدراكي» (perceptual world) لتفسير كيفية تفاعل الكائنات الحيَّة مع محيطها. فكل كائن

حيٍّ، بحسب إكسكول، يعيش ضمن «عالم ذاتي»، وهو مجال إدراكي خاص، يتشكَّل وفق تجاربه الحسية الذاتية وحالته الداخلية. ويتميَّز هذا العالم بكونه شخصيًّا وفريدًا لكل كائن، إذ إنه يعكس الكيفية التي يدرك بها العالم الخارجي ويُفسِّر ما يصله من بيانات حسية. أما «العالم الإدراكي»، فهو البيئة الخارجية كما تُدرَك عن طريق الحواس، أي منظومة من المنبِّهات الحسيَّة التي يُفسِّرها الكائن بوصفها علامات ذات معنى. ويؤكِّد إكسكول أن جميع الكائنات الحيَّة تتعرف إلى المحيط وتتفاعل معه من خلال إدراكها للعلامات. فهذه العلامات ليست مدخلات سلبية تُسجلها الحواس فقط، بل هي عناصر نشطة تُؤثِّر في السلوك، وتُوجِّه التفاعل مع البيئة. وهكذا، فإن التفاعل بين الكائن والبيئة، بحسب إكسكول، ليس ميكانيكيًّا صرفًا، بل تأويلي دلالي، ينطوي على وعي ذاتي وإدراك مميَّز، حتى لدى أبسط الكائنات[1].

في هذا الإطار المفاهيمي، تُعدُّ العلامات الوسيلة الأساسية التي يتفاعل الكائن الحي بواسطتها مع عالمه الإدراكي. فاستجابة كل كائن لهذه العلامات تتشكَّل وفق «عالَمه الذاتي»، مما يُنتج نمط تفاعل فريد يعكس حالته الداخلية وقدراته الحسيَّة الخاصة. فعلى سبيل المثال، حين تدرك نحلة العسل الأزهار، فإن ملاحظتها لها ليست «غير فعالة»، ، بل إن إدراكها لها هو تفسير فعال للألوان والروائح، إذ إنها تقوم بتأويل نشط لتلك المعطيات بوصفها علامات دالَّة على مصادر الرحيق. إن هذه الاستجابة ليست آلية أو عامة، بل خاضعة لتركيب الحواس وتوجِّه الإدراك داخل كل كائن، مما يجعل العلاقة بين الكائن

(1) Jakob von Uexküll, *A Stroll Through the Worlds of Animals and Men*: *A Picture Book of Invisible Worlds*, in *Instinctive Behavior*: *The Development of a Modern Concept*, ed. and trans. Claire H. Schiller (New York: International Universities Press, 1957), 5-13.

وعالمه ليست علاقة انعكاس بسيط، بل علاقة دلالية مشروطة بالذات والبيئة في آن واحد. إن الطبيعة، بوصفها حيَّة وواعية وفاعلة، ليست موردًا يُستَغل أو كيانًا يُخضع لمآرب الإنسان الأنانية، بل قوة راعية ومُغذِّية، وأقرب ما تكون إلى الأمِّ. وهذا المنظور يتعارض مع الرؤى المادية التي تُقلِّص قيمة الطبيعة وتعدُّها وسيلة نفعية، وتقيس قيمتها بما تُقدِّمه من مكاسب اقتصادية أو منافع وظيفية. وتُغفل هذه المقاربات الاختزالية القيمة الذاتية للطبيعة، التي تتجاوز كل وظيفة مادية.

الطبيعة بوصفها أمًّا

إن النظر إلى الطبيعة بوصفها أمًّا يُعيد تشكيل العلاقة الوجودية معها، ويفتح أفقًا أخلاقيًّا وروحيًّا يقوم على الرعاية والتعاطف والاحترام. وقد رُوي عن النبي ﷺ هذا المعنى بصورة بلاغية بديعة في قوله: «تحفظوا من الأرض؛ فإنها أمكم؛ وإنه ليس من أحد عامل عليها خيرًا أو شرًا إلا وهي مخبرة به»[1]

(1) أخرجه الطبراني في معجمه 5/ 65 وفيه ضعف، وفي الباب قول إسحق بن راهويه أحد كبار علماء السلف: الْأَرْضُ أُمُّنَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى {مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ} [سورة طه: 55]، نقله الخليلي في الإرشاد 3/ 910، ولابن القيم نص بديع في كتابه «مفتاح دار السعادة» 2/ 90 يقول فيه: «ولما اقتضت حكمته تبارك وتعالى أن جعل من الأرض: السهل والوعر والجبال والرمل، لينتفع بكل ذلك في وجهه ويحصل منه ما خلق له، وكانت الأرض بهذه المثابة لزم من ذلك أن صارت كالأم التي تحمل في بطنها أنواع الأولاد من كل صنف ثم تخرج إلى الناس والحيوان من ذلك ما أذن لها فيه ربها أن تخرجه، إما بعلمهم وإما بدونه، ثم يرد إليها ما خرج منها. وجعلها سبحانه كفاتاً للأحياء ما داموا على ظهرها، فإذا ماتوا استودعتهم في بطنها، فكانت كفاتاً لهم، تضمهم على ظهرها أحياء وفي بطنها أمواتا، فإذا كان يوم الوقت المعلوم وقد أثقلها الحمل وحان وقت الولادة ودنو المخاض أوحى إليها ربها وفاطرها أن تضع حملها وتخرج أثقالها فتخرج الناس من بطنها إلى ظهرها وتقول: رب هذا ما استودعتني، وتخرج كنوزها بإذنه تعالى ثم تحدث أخبارها وتشهد على بنيها بما عملوا على ظهرها من خير وشر».

فهذا الخبر لا يُبرز أهمية العلاقة بين الإنسان والأرض فحسب، بل يؤكد مسؤوليتنا الأخلاقية تجاهها. فالأرض كالأمِّ، تمنح الحياة وتغذِّي وتُؤوي، وهي في الوقت نفسه شاهدة على أفعالنا، تحفظ أثر الخير والشر، لتذكّرنا بأن الخلافة في الأرض تكليف وأمانة، لا مجرّد امتياز.

إن هذا التصور يدعونا إلى إعادة النظر في علاقتنا بالعالم الطبيعي، فالعلاقة مع الأمِّ لا تنطوي على معانٍ تبادلية أو مصلحية، بل هو عطاء غير مشروط، ينبع من الحب والمسؤولية الفطرية. وبالمثل، ينبغي ألا تكون علاقتنا بالطبيعة علاقة استغلال، تُبنى على ما يُمكننا استخراجه من موارد، أو ما يعود علينا بالنفع المادي فقط. بل يجب أن تعكس هذه العلاقة روح الشكر والتقدير والاحترام، وأن تتجسَّد فيها أمانة الحماية والرعاية، تمامًا كما ترعانا الطبيعة وتُغذِّينا وتمنحنا أسباب الحياة.

إن هذا التصوُّرَ يُعيدنا إلى أخلاقيات العناية والارتباط، ويُخرجنا من منطق الهيمنة والسيطرة إلى منطق الانسجام والمشاركة الوجودية. كما يُمثِّل هذا المنظور تحديًا لرؤية مركزية الإنسان، التي تجعل من الإنسان السيد المطلق على الطبيعة. فحين ننظر إلى الأرض بوصفها كائنًا حيًّا له حقوق وقيمة ذاتية، فإننا نُستدعى إلى أن نكون خلفاء وأمناء، أوكلت إلينا رعاية الخليقة. وكما أن الابن ملزَم شرعًا وأخلاقيًّا ببرِّ أمِّه والعناية بها، فكذلك الإنسان يحمل واجبًا أخلاقيًّا تجاه الأرض: أن يحفظها، ويصونها، ويرعى توازنها. وهذا الواجب يشمل الاستخدام الرشيد للموارد الطبيعية، وحماية الأنظمة البيئية، وضمان أن ترث الأجيال القادمة عالمًا قادرًا على احتضان الحياة واستمرارها.

لكن مفهوم الخلافة يتجاوز التطبيقات البيئية المستدامة؛ إذ إنه يتطلّب سلوكًا يقوم على التواضع، وإدراكًا عميقًا للترابط بين جميع الكائنات الحيَّة.

إنه دعوة إلى تغيير جذري في علاقتنا بالبيئة، للانتقال من منطق الاستغلال إلى منطق التبجيل، ومن النظرة النفعية إلى النظرة الوجودية. فالأرض لا يقتصر التعامل معها بوصفها موردًا يُستثمر، بل أمانة حيَّة تستوجب الرعاية، والاحترام، والامتنان، لا لمصلحتنا وحدنا، بل لمصلحة كل الخلق، وكفعل عبادة وتقرُّب إلى الخالق جلَّ وعلا.

الطبيعة بوصفها أمانة

في التراث الإسلاميّ، يُعدّ مفهوم الأمانة أصلًا راسخًا في بناء العلاقة بين الإنسان والعالَم الطبيعيّ، إذ الأرضُ وما عليها ليست مِلكًا للإنسان، بل وديعةٌ استُؤمِن عليها من قِبل خالقها جلّ وعلا. فالإنسانُ مستخلفٌ لا مالكٌ، وراعٍ لا متسلّطٌ، بُعث ليُقيم العدل في الخلق، لا ليُفسد نظامه بالتجاوز والعدوان.

وهذا المفهومُ في جوهره تكليفٌ إلهيٌّ مقرونٌ بالمساءلة، فالمسؤوليةُ تجاه البيئة ليست أدبيّةً محضةً كما في بعض النُّظم الحديثة، بل هي واجبٌ شرعيٌّ يُحاسَب عليه العبدُ يوم القيامة؛ إذ إنّ الأمانة في هذا السياق تتضمّن حفظَ حقِّ الخلق مع خالقهم. ولذلك، أثبت الشرعُ للكائناتِ حقوقًا معتبرةً على الإنسان، لا من باب المجاز، بل من مقتضى عدل الله في الخلق، كما قال النبي ﷺ:

«لَتُؤَدُّنَّ الحقوقَ إلى أهلِها يومَ القيامةِ، حتى يُقتصَّ للشاةِ الجَلْحاءِ من الشاةِ القَرناءِ»[1]

فهذا الحديث أصلٌ في أنّ العدالةَ الإلهيةَ تشمل جميع الكائنات، وأنّ الاعتداءَ على الحيوان، أو ترويعَه، أو قتلَه بغير سببٍ شرعيٍّ، من المظالم التي

(1) أخرجه الترمذي (2420) وأحمد (7204) وابن حبان (7363) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا عن النبي ﷺ.

يُسأل عنها الإنسان. ومن هنا جاء النهيُ عن الصيدِ للهو والتسلية، إذ هو عبثٌ يناقض مقصدَ الرحمة، ويُجرّد الحياةَ من معناها المكرّم، كما ورد النهيُ عن قطع الشجر عبثًا، أو إفساد الأرض بغير ضرورة، لأنّ ذلك خروجٌ عن مقتضى الأمانة والاستخلاف.

وقد نظّم الإسلامُ هذه العلاقة تنظيمًا تشريعيًّا دقيقًا في أبواب الفقه وسنن النبيّ ﷺ، فجعل للماءِ أحكامًا في الاستعمال، وللحيوان آدابًا في المعاملة، وللنبات حقًّا في الرعاية، كلٌّ بحسب مصلحته ووظيفته في نظام الخلق. فالمعرفةُ البيئيّة في الإسلام ليست تصوّرًا فلسفيًّا مجرّدًا، بل علمٌ عمليٌّ مؤسَّسٌ على التكليف، تُفعَّل أحكامُه في سلوك الفرد والمجتمع، ليُعادَ الوجودُ إلى إطاره الربّانيّ القائم على الرحمة، والتوازن، والتزكية؛ ذلك الإطار الذي يجعل الطبيعةَ مجالًا للعبادة قبل أن تكون مَوردًا للانتفاع، ويجعل رعايةَ الخلق فرعًا من شكر الخالق.

استعادة معنى الطبيعة

إن الأزماتِ البيئيةَ التي نشهدها اليوم ليست أزماتٍ ماديةً أو اقتصادية فحسب، بل هي نتيجة انفصالٍ أخلاقي وروحي عميق عن العالم الطبيعي. فعندما حُدِّدت الطبيعة بوصفها موردًا للاستغلال، لم يقتصر الضرر على البيئة، بل فقد الإنسان بوصلة المعنى، وتاه عن الحقائق الكبرى التي كانت الطبيعة تُحيله إليها. لقد أفضى هذا الانفصال إلى عالم منزوع القداسة، وإلى تجربة إنسانية تزداد غربة عن الخلق بعد أن كانت يومًا جزءًا حيًّا منه. ومع ذلك، وكما استعرضنا في هذا الفصل، فإن الطبيعة ليست كناية عن تجمع لأجسام مادية أو وسيلة لإشباع الحاجات المعيشية، بل هي منظومة عميقة من الآيات والدلالات، مشبعة بالمعنى والغائية والروح، تدعونا إلى إعادة الاكتشاف والتواصل مع الحضور الإلهي فيها.

إن استعادةَ معنى الطبيعة ليست مهمةً فكرية فحسب، بل ضرورةً وجودية وروحية، تسعى إلى ردِّ الاعتبار للعالم لكونه علامة، وإعادة الإنسان إلى مقامه الحقيقي بوصفه خليفة وشاهدًا ومُستجيبًا لنداء التسبيح الكوني. وإن هذا الفهم العميق للطبيعة ليس اكتشافًا معاصرًا، بل امتداد لرؤية حضارية راسخة تبنَّتها أممٌ ومجتمعات على امتداد التاريخ، كانت تنظر إلى الطبيعة بوصفها كتابًا وآيةً وأمانةً. وفي هذا الإطار، لا تُعدُّ الطبيعة موضوعًا للرصد والملاحظة فقط، بل ميدانًا للتفاعل الأخلاقي والروحي. فالطبيعة أمانة من الله، أُوكلت إلى الإنسان خلافةً ورعايةً ومسؤوليةً. وهذه المسؤولية لا تتوقّف عند حدود الحفاظ البيئي أو الاستدامة التقنية، بل تتطلّب منا إعادة تشكيل رؤيتنا للعالم من حولنا، والانتقال من موقع «المُسيطر» إلى موقع «الراعي» و«المتأمِّل». فالطبيعة كتاب، ونص إلهي مكتوب بلغة العلامات. ولا تدعونا إلى النظر إليها، بل إلى النظر من خلالها، وإلى من كتبها وأبدعها، وإلى الواحد الأحد الذي جعلها وسيلةً للتذكُّر والهداية والتسبيح.

ومن المنظور المتعدِّد المراتب الذي عُرِضَ في هذا الفصل، والذي يدمج بين البُعد النفعي، والبُعد الدلالي، والبُعد الروحي للطبيعة، يمكننا أن نبدأ بمعالجة الأزمات البيئية من حولنا والانفصال الروحي داخلنا في آنٍ واحد. فمواجهة الأزمات البيئية لا تكتفي بالحلول التقنية، بل تتطلَّب إعادة صياغةٍ شاملة لفهمنا للطبيعة، بألا نراها موردًا فحسب، بل كيانًا معظّما نرتبط به بعلاقة تُبنى على الاحترام والرعاية.

إن استعادة معنى الطبيعة تبدأ أولًا باستعادة موقعنا الحقيقي داخلها. فنحن لسنا غرباء عنها، ولا أسيادًا عليها، بل خلفاءٌ وأمناءٌ، أُوكلت إلينا مهمة الحفاظ عليها وتنميتها. وهذا التفويض يستوجب إعادة توجيهٍ جذرية في كيفية رؤيتنا للعالم من حولنا، إنه دعوة لنا كي نصغي بعمق، وننظر ببصيرة، ونحيى بمعنى، داخل منظومة الوجود التي نحن جزء حيٌّ منها.

نحو رؤية قرآنية للطبيعة

إن فهمَنا للطبيعة من خلال منظور قرآني-إسلامي يتجاوز التصوراتِ الماديةَ البحتةَ نحو رؤية أعمق وأكثر شمولًا، تعدُّ الطبيعة آيةً من آيات الله، مملوءة بالمعنى، والغائية، والروح. ففي القرآن الكريم، الطبيعة ليست مظاهر خارجية تلبي حاجاتنا المادية، بل علامات حيَّة تحمل في طياتها دلالات على الخالق، تدعونا إلى التأمل والتسبيح، وتنبهنا إلى علاقتنا الواعية بالعالم من حولنا.

وقد أكد القرآن على أن الكون كله -من الأشجار إلى الجبال إلى الأنهار- يسبِّح بحمد الله، داعيًا الإنسان إلى أن يكون راعيًا لا مستغلًا، ينظر إلى الطبيعة بوصفها أمانة وليست موارد فقط، وعليه فإن علاقتِنا معها يجب أن تقوم على الاحترام والرعاية. كما يؤكد الإسلام على مفهوم الخلافة، الذي يعني أن الإنسان ليس مالكًا للطبيعة، بل هو خليفة الله عليها، وأمينٌ على حفظها. وهذا يقتضي تحقيق التوازن بين العيش في الطبيعة واستخدامها، وفقًا لما يتوافق مع العدالة الإلهية.

يتضح أن الطبيعة ليست مادة صمَّاء، بل كيانًا حيًّا وفاعلًا، ممتلئًا بالمعنى والدلالة، داعيًا الإنسان إلى الوعي الروحي والتفاعل الإيجابي مع البيئة. فعندما نُعيد إحياء معنى الطبيعة ونُدرك دورها بوصفها كتابًا إلهيًّا حيًّا، نكون بذلك قد أعدنا اكتشاف دورنا الحقيقي في هذا العالم، وصلتنا الروحية به. إن هذا الفهم يفتح لنا أفقًا جديدًا في علاقتنا بالعالم، ويُعزِّز مسؤوليتنا الأخلاقية تجاه الأرض التي نعيش عليها، مما يُمكِّننا من استعادة التوازن بين الإنسان والبيئة، ويُعيد النظر في المعنى العميق للطبيعة كجزء لا يتجزأ من الوجود الإلهي.

الفصل الثاني

منهج متعدد المراتب لفهم الطبيعة: الجمع بين العلم والدلالة

﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [سورة يس: الآية 82]

«العالَم مبنيٌّ بحرفين: الكاف والنون».
المعمار سنان (ت. 1588م)، تذكرة البنيان.

في مقاربتنا المعاصرة للطبيعة، نقف حائرين أمام معضلة زائفة تتمثل في الثنائية بين المنفعة والمعنى. فالرؤية العلمية التقليدية تنظر إلى الطبيعة بوصفها موردًا لخدمة الإنسان، مجردةً من أي علاقة ذات دلالة أو معنى. أما المنظور الدلالي فيرى الطبيعة منظومة من العلامات التي تشير إلى الخالق. ويسعى هذا المشروع، كما هو موضَّح بإيجاز هنا، إلى تجاوز هذه الثنائية الزائفة من خلال تبنِّي منهج تعدد المراتب.

هل يمكن الجمع بين الجهود الرامية إلى اكتشاف العلاقات السببية في الطبيعة، وتلك الساعية إلى فهم معناها؟[1] هل هذان المسعيان متوافقان أو متعارضان؟ تختلف الإجابات على السؤال الثاني؛ فبينما هناك من يجيب

(1) أستخدم مصطلحي «الطبيعة» و«الخلق» بصورة تبادلية هنا، إذ أرى أن جوهر المفهومين يتقاطع في النهاية. وأنا على وعيٍ بأن الأدبيات غالبًا ما توظف «الطبيعة» و«الخلق» بدلالات مختلفة.

بالإيجاب، يرى آخرون أن الجمع بينهما غير ممكن. أما الذين يجيبون بالنفي، فيرون أن دراسة الطبيعة لا تُثمر إلا عن طريق البحث في العلاقات السببية بهدف الوصول إلى تفسير، ويذهب المذهب الوضعي إلى أن البحث في تلك العلاقات هو السبيل الوحيد لدراسة الظواهر الطبيعية؛ وهذه الرؤية تهيمن على الأوساط الأكاديمية في عصرنا الحاضر. ويؤمن الوضعيون بأن الطبيعة خالية من أي معنى، ومن ثم فإن كل اهتمام بالمعنى الكامن في الطبيعة يُعدُّ، من منظورهم، ضربًا من الهرطقة العلمية. سأُعترض على هذا التصور، وأقدِّم أطروحة معاكسة تقول: إنَّ البحث في العلاقات السببية والكشف عن المعنى المتأصل في الطبيعة هما مسعيان متكاملان لا متنافيان. تتمثل الحُجَّة الرئيسة في هذا الفصل في ضرورة إعادة تعريف الطبيعة عبر الجمع بين الرؤية العلمية ومنظور علم العلامات، وذلك بهدف إرساء أساس فلسفي متين لأخلاقيات بيئية جديدة. فالرؤية العلمية للطبيعة، التي تركز على العلاقات السببية بين الظواهر، ينبغي أن تُستكمَل بمنظور دلالي يُبرز الأبعاد الرمزية والعَلائقية للطبيعة. وهاتان المقاربتان، خلافًا لما يزعمه بعضهم، ليستا متعارضتين، بل هما متكاملتان تعضد إحداهما الأخرى، ويشكِّل تكاملهما أحد المرتكزات الأساسية التي يدافع عنها هذا الكتاب.

سأستعين بأمثلة من أعمال إبراهيم حقي الأرضومي، وسعيد النورسي (ت. 1960م/ 1370هـ)، وطه عبد الرحمن، والدالاي لاما، والبابا فرنسيس، الذين سعوا في كتاباتهم إلى إظهار أنَّ الدراسة السببية والتأويلية للطبيعة ينبغي أن تسير جنبًا إلى جنب. وتعكس أعمالهم الصراع القائم بين الرؤية الوضعية للطبيعة والعلم، وبين الرؤية التقليدية التي تمنح للطبيعة أبعادًا رمزية ومعنوية. ومن الخطأ أن يُنظر إليهم كمناهضين للمنهج التجريبي أو للعلم بذاته؛ بل كانوا معارضين للتفسير الوضعي وللمقاربة الاختزالية في فهم الطبيعة.

ومنذ أن هيمنت الرؤية الوضعية على الثقافة العلمية والمؤسسات الأكاديمية، تلاشت الرؤية التقليدية التي كانت تنظر إلى الطبيعة بوصفها كتابًا ذا معنى ودلالة. وقد أسفر هذا التحوُّل عن تغيُّر جذري في العلاقة بين الإنسان والعالم الطبيعي؛ إذ انتقلت من علاقة خلافة ورعاية إلى علاقة تقوم على الرغبة في الهيمنة والاستغلال. وكانت النتيجة كارثية، إذ باتت البشرية تواجه أزمات بيئية على نطاق عالمي.

بات من الضروري اليوم أن يعيد الإنسان هيكلة علاقته بالطبيعة، وأن يستعيد دور الخلافة والرعاية من جديد. ويتطلب ذلك إعادة تشكيل نظرته إلى العلم والطبيعة على حدٍّ سواء. ويجادل هذا الكتاب بأنَّ على البشرية أن تعيد شحن الطبيعة بالمعنى، تمهيدًا لوضع أسس أخلاقيات بيئية جديدة تقوم على علاقة ذات دلالة ومعنى بالطبيعة. وتبرز أهمية إبراهيم حقي وسعيد النورسي في هذا السياق، في أنهما قدَّما نموذجًا يُظهر كيف يمكن تحقيق ذلك دون الإخلال بجديَّة البحث العلمي أو التضحية بمطلب التفسير السببي للظواهر الطبيعية.

ما الوردة؟

ما الوردة؟ إن الإجابة التي تقدمها العلوم الطبيعية عن هذا السؤال لن تُرضي أحدًا. هناك عنصر أساسي مفقود في التعريف النباتي، وهو البُعد الرمزي الذي تحمله هذه النبتة والمعهود إليها، على نحو شبه كوني، في الوجدان الإنساني. فالوردة رمزٌ للجمال والحب، وهي الأساس الرمزي للزهور كلِّها[1]. مظهرها

(1) كتب تشارلز ساندرز بيرس: «العلامة هي كائن يُمثِّل شيئًا آخر في ذهن ما»
James Hoopes, ed., *Peirce on Signs* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991), 141.
يُعدُّ بيرس من المناطقة الذين تحدُّوا النماذج التقليدية للفكر البشري، إذ إنه لم يتعامل مع الأفكار

وعطرها يلامسان شيئًا عميقًا في داخلنا، وهذا بالضبط ما لا تتطرق له العلوم النباتية. «الإنسان»، كما يقول إبراهيم حقي، «هو عِطرُ بستان الورود المسمَّى بالكون». تثير هذه الاستعارة سؤالًا جوهريًّا آخر: ماذا يعني أن تكون إنسانًا؟

ستعجز العلوم الطبيعية عن الإحاطة بهذا السؤال إذا ما أُقصيت الأبعاد الرمزية. وهذا يُعيد إلى الأذهان سؤالًا أشمل: هل للأشياء، في نظر الإنسان العادي، معانٍ تتجاوز ما تبدو عليه في نظر العالِم الموضوعي؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا؟ وكيف نشأ هذا التفاوت بين الرؤية العادية والرؤية العلمية للأشياء؟ والأهم من ذلك: كيف قامت العلوم الحديثة بتجريد الطبيعة من معناها الرمزي؟ إن هذا التحوُّل يُعدُّ ظاهرة حديثة نسبيًّا في تاريخ الفكر الإنساني، ولم يظهر إلا بعد أن تراجعت الرؤية التقليدية للطبيعة، تلك التي كانت ترى فيها كيانًا يتجاوز خصائصه المادية والعلاقات القابلة للملاحظة.

كرَّس إبراهيم حقي عمله الأهم «معرفت نامه» لإقناع قرائه بأن العالم كناية عن نصٍّ رمزي من الله ووجَّهه حصريًّا إلى الإنسان[1]. لكن لماذا اضطلع

بوصفها كيانات داخلية مكتفية بذاتها، بل بوصفها علامات خارجية لا تكتسب معنى إلا من خلال تأويل لاحق في ذهن المُدرِك. وقد تحدث بيرس عن «التطبيق البرهاني» للأشياء كما تتوسطها الذهنية البشرية. وكتب قائلًا: «[...] الفكرة كائن، وتُمثِّل كائنًا آخر. والفكرة ذاتها تحمل خصيصة مادية تتمثل في الإحساس الذي يتولد في أثناء التفكير. فالأحمر والأزرق، على سبيل المثال، يختلفان في الإحساس المحض. وهكذا، فإن إحساساتنا المحضة ليست سوى الخصيصة المادية لأفكارنا عندما تُؤخذ بوصفها علامات» (المصدر نفسه، ص. 143).

(1) إبراهيم حقي، المعروف بكونه شاعرًا وفيلسوفًا مسلمًا، ألّف خمسة عشر عملًا في موضوعات متنوعة، من أبرزها: ديوان، ومعرفت نامه، وعرفانية: مجموعة العرفانية في معرفة النفس الربانية؛ وإنسانية: مجموعة الإنسانية في معرفة الوحدانية؛ ومجموعة المعاني، ومشارق الروح، وسفينة الروح من واردات الفتوح، وكنز الفتوح، ودفينة الروح، وروح الشروح، وعروة الإسلام، وحياة الإسلام، وتُحفة الكرام، ونخبة الكلام، وألفة الأنعام. انظر: Mustafa Çağrıcı, «İbrahim Hakkı Erzurumî,» in *TDV İslam Ansiklopedisi*, vol. 21 (2000): 309–311

حقي بهذه المهمة في ذلك التوقيت بالذات؟ يرى المؤلف أنه من المعقول افتراض أن هذا المسعى جاء استجابةً لدخول الرؤية الحديثة للطبيعة إلى العالم العثماني. فبعد أولى الاحتكاكات بالعلوم الحديثة، حاول حقي أن يدافع عن علم الدلالة التقليدي للطبيعة ويعيد إحياءها من منظور إسلامي، مبيّنًا أن هذين المنهجين -العلمي والتأويلي- لا يتعارضان بالضرورة، إذ إن كلًا منهما ينتمي إلى مستوى وجودي مختلف. ومن ثمَّ، دعا حقي إلى قراءة الطبيعة بوصفها كتابًا إلهيًّا، استنادًا إلى نظرية الدلالة الشاملة، مؤكدًا أن ذلك لا يناقض المحاولات العلمية الرامية إلى تحليل الظواهر الطبيعية. كما ذهب إلى أن النماذج المتنافسة في العلم لا ينبغي تقييمها من منظور ديني، بل على أساس معاييرها الذاتية ومن داخل إطارها المعرفي الخاص[1].

قبل الاستماع إلى حجج إبراهيم حقي لإثبات رؤيته، لا بد من طرح سؤالٍ تمهيدي: كيف عرَّف حقي «النصَّ»؟ إذ إن مَن لم يُلِمْ بالمفهوم الذي كان يتداوله حقي مع قرائه ضمن السياق الثقافي الإسلامي في عصره، لن يكون قادرًا على استيعاب تصوُّره للطبيعة على نحو تام. ومع ذلك، لا يُقدم حقي أي شرح مباشر لمقصوده من «النصِّ»، لأنه يفترض أن المعنى متداول ومفهوم لدى قرائه. غير أننا اليوم، وقد مضى زمن طويل على وفاة حقي، نحتاج إلى بذل جهد إضافي لفهم هذا المفهوم كما كان يُتصوَّر في المخيال العثماني آنذاك.

بناءً على ذلك، سأقدم أولًا مقارنة موجزة بين علم الدلالة في الفكر الغربي ونظيره في الإسلام، لتوضيح ما يُفهم من مصطلحات «النص»، و«القراءة»،

(1) انظر على سبيل المثال: Ibrahim Hakki, *Mârifetnâme* (Istanbul: Matbaa-i Ahmed Kamil, (1330 AH/1911–12 CE), ص.24. يذكر فيه أن نظرة الفلاسفة المسلمين إلى العالم تستند إلى البرهان العقلي، مما يوضِّح بجلاء أنه يتبع منهج الفلاسفة المسلمين المتقدمين، كالغزالي، في دراسة العالم من منظور علمي وعقلي.

و«المعنى» كما وردت في «معرفت نامه». ثمَّ سأعرض البنية المتعددة المراتب للعالم، كما يراها حقي، وما يقابلها من بنية معرفية متعددة العلوم. ونظرًا لضيق المقام، فإن العرض سيكون عامًا يتناول الصورة الكلية، لذا أرجو المعذرة عن إغفال الكثير من التفاصيل المهمة التي تتطلب نقاشًا أوسع.

السيميائيات: علم الدلالة

يُعرَّف علمُ الدلالة باختصار، بأنه علم دراسة العلامات. وقد ساهم في هذا الحقل المعرفي مجتمع عالمي من الباحثين والعلماء. وقد استلهمتُ على وجه الخصوص من أعمال كلٍّ من تشارلز ساندرز بيرس، وفرديناند دو سوسير (ت. 1913)، وميخائيل باختين (ت. 1975)، ورولان بارت (ت. 1980)، وأومبرتو إيكو (ت. 2016)، ومايكل سيلفرستين (ت. 2020). وقد انصب اهتمام هؤلاء على العلامات والرموز التي يصنعها الإنسان ويستخدمها في التواصل، سواء أكان لفظيًا أم غير لفظي، مباشرًا أم ضمنيًا.

وتعدُّ العلامة أو الرمز الثقافي كائن يُستخدَم لنقل معنى دون الحاجة إلى الكلام. فإذا ما أُسنِد إلى كائنٍ ما معنى مشترك ضمن ثقافة أو مجتمع من خلال نوع من التوافق الجمعي، فإنه يتحوَّل إلى علامة أو رمز. وتمتلك كل ثقافة ومجتمع منظومتها الخاصة من العلامات والرموز التي تُقرَأ وتُفهَم بطريقة مشتركة بين أفراده. ويطلق بيرس على هذه الرموز المشتركة اسم «الكلمات الصلبة» (hard words).

غالبًا ما يدرس الأنثروبولوجيون الرموز الثقافية لمجتمعات مختلفة، ويؤكدون على ضرورة تقديم ما يُعرف بـ«الوصف الكثيف» (thick description) لفهم ثقافةٍ ما فهمًا عميقًا عن طريق فكِّ رموزها. ويُعدُّ كليفورد غيرتز (ت. 2006) من أبرز رواد استخدام هذا المنهج في دراسة الثقافات، وهو

منهج يُشكِّل تحديًا كبيرًا للباحث الخارجي. أما ماري دوغلاس، فقد تساءلت في كتابها الرموز الطبيعية عمَّا إذا كانت هناك رموز يشترك فيها جميع البشر عبر الثقافات والمجتمعات. وانتهت إلى أنه لا وجود لرموز طبيعية مشتركة عالميًّا. قد يكون من الصحيح القول إنه لا توجد رموز طبيعية من صُنع البشر تحظى بقبول عالمي، غير أن الطبيعة ذاتها يمكن أن تُفهَم بوصفها رمزًا. وهذه هي الأطروحة التي يدافع عنها علم الدلالة في سياق تأويل الطبيعة.

أوسِّع في هذا السياق المنظور الدلالي ليتجاوز العلامات المصنوعة بيد الإنسان، فيشمل جميع الموجودات في الطبيعة. وأذهب إلى القول إن كل كائن يشير إلى صانعه، أي أن كل موجود هو علامة طبيعية تدلُّ، دلالة كونية ومقبولة عقلًا، على وجود صانع له. وهذا الأمر مسلَّم به فيما يخص كل ما يصنعه الإنسان؛ إذ لا خلاف في أن كل منتَج يدلُّ، من حيث المبدأ، على منتِجه، حتى إذا لم يقصد الصانع ذلك، أو حاول إخفاء نفسه لسبب ما، فإن عمله يشهد عليه.

ويمكننا أن نُسمِّي هذا البُعد من الدلالة «المعنى غير المقصود»، أي المعنى الذي يُفهم بواسطة أثر الصانع، دون أن يكون قد تعمَّد تضمينه. ومع ذلك، قد يحوي الشيء ذاته معاني أخرى «مقصودة» في الآن نفسه. فعلى سبيل المثال، تُشير إشارة المرور، بصورة طبيعية ومنطقية، إلى أن هناك مهندسًا أو مصنعًا صنعها. لكنها، في الوقت ذاته، تنقل معاني محددة بواسطة ألوانها، وهي معانٍ مقصودة وموضوعة من قِبَل صانعها.

علم دلائل الطبيعة: كل شيء يدل على صانعه

تُعنى دلائل الطبيعة بدراسة المعاني الكامنة في الكائنات الموجودة في هذا العالم، والتي لا تشكِّل البيئة الطبيعية لكوكب الأرض سوى جزءٍ يسير منها.

وترتكز هذه المعرفة على مبدأ أساسي: كلُّ دالٍ يدلُّ على صانعه. وينطبق هذا المبدأ على جميع الموجودات دون استثناء، سواء أكانت علامات من صُنع الإنسان، الألفاظ، والرموز، والمصنوعات- أم كائنات طبيعية لم تتشكل ضمن سياقات ثقافية، كالنباتات، والحيوانات، والجبال، والأجرام السماوية. وتُعدُّ دلائل الطبيعة فرعًا من فروع علم الدلالة وتختصّ تحديدًا بالنوع الثاني؛ إذ تدرس المعاني الضمنية المودَعة في الكيانات والظواهر الطبيعية التي وُجدت باستقلال عن التدخل البشري. تستقصي هذه المقاربة دلالة الكائنات الطبيعية، وما تحويه من أنظمة دقيقة، على مصدرها وغايتها، كما تُسهم في كشف العلاقات العميقة التي تربط بين عناصر الوجود كافة.

لا خلاف في أن العلامات التي يصنعها الإنسان تدلُّ على صانعها؛ فهذه حقيقة منطقية أساسية لا مجال لإنكارها. فنحن نقبل، دون حاجة إلى برهان إضافي، بأن وجود أي شيء يستلزم وجود من أوجده. غير أن مفارقة لافتة تظهر حين يُطبَّق هذا المبدأ انتقائيًّا؛ فالكثير من الملحدين الذين يُقرُّون بسهولة بأن الأشياء المصنوعة تحتاج إلى صانع، يرفضون فكرة وجود صانع للكائنات الطبيعية أو للكون بأسره.

وهذه المفارقة تمثِّل ركيزة أساسية في الرؤية الإلحادية للعالم، وهي رؤية تفرغ الطبيعة من أي معنى أو دلالة. فوفقًا لهذا المنظور -السائد في الأوساط الوضعية العلمية وفي معظم الدوائر الأكاديمية- تُختزل الطبيعة لتتحوَّل إلى تجمُّع من الظواهر الفيزيائية الخالصة. ورغم أن نقد هذا التناقض أمرٌ مهم، إلا أنه ليس الهدف الرئيس من هذا النقاش.

أرغب في لفت الانتباه إلى أن تجاهل هذا المبدأ التأسيسي- كلُّ شيء يدلُّ على صانعه- ليست له تبِعات فكرية فحسب، بل يخلِّف آثارًا عميقة في كيفية

تعاملنا مع الطبيعة. فعندما يُهمل هذا المبدأ، تُفصل الطبيعة عن خالقها، ويُعاد تشكيل العلاقة معها على أنها علاقة أفقية محضة بين الإنسان والطبيعة، مجرَّدة من البُعد العلوي.

أما حين يُعترَف بالخالق، فإن هذه العلاقة تكتسب بُعدًا ثالثًا، وتصبح علاقة ثلاثية الأبعاد. ويمكن تمثيل هذه العلاقة عبر مثلَّث: في قمَّته يقف الخالق، ويتصل بكلٍّ من الإنسان والموجودات عبر علاقات عمودية، في حين أن الإنسان والموجودات يتّصلان فيما بينهما بعلاقة أفقية. لكن حين يُقصى الخالق من هذه المنظومة، يُلغى البُعد الثالث منها، ويُختزل العالم إلى علاقة ثنائية البُعد، أفقية فقط، بين الإنسان والطبيعة

إن النظرة التوحيدية للطبيعة تُفضي إلى علاقة ثلاثية الأطراف، يكون فيها الخالق أساسًا في تحديد معالم العلاقة بين الإنسان والطبيعة. وضمن هذا الإطار، يُنظر إلى الإنسان بوصفه خليفةً مسؤولًا، مُكلّفًا بواجبات، ومُسترشدًا بالمبادئ الإلهية في تفاعله مع العالم الطبيعي. غير أن النظرة الإلحادية الحديثة اختزلت هذه العلاقة إلى ثنائية ضيِّقة: الإنسان في مقابل الطبيعة. فمع غياب الخالق، لم تعد شروط العلاقة تُستمدُّ من وحيٍ إلهي، بل تُترك بالكامل لقرارات الإنسان الذاتية. وقد وقع هذا التحوُّل خلال حقبة العلمنة، وهو تحوُّل ينطوي على تبعات أخلاقية وعملية بالغة، إذ غيَّر جذريًّا الطريقة التي ننظر بها إلى العالم الطبيعي ونتعامل معه. إن فقدان الإرشاد الإلهي في هذه العلاقة يُفضي إلى الاستغلال والهيمنة، بدلًا من أن تكون العلاقة علاقة رعاية متوازنة، واحترام متبادل بين الإنسان والطبيعة.

فإذا أُجري على الطبيعة المبدأُ التأسيسيّ القائل بأنّ كلَّ موجودٍ يدلُّ على مُوجِدِه، ترتّب عليه بالضرورة أنّ الطبيعةَ نفسَها دالّةٌ على الخالق سبحانه؛ إذ

هي في جملتها نظامٌ من العلامات والإشارات، كلُّ جزءٍ منه يُحيل إلى حكمةٍ أودعها الصانعُ فيه، وكلُّ ارتباطٍ بين أجزائه مُقدَّرٌ بتقديرٍ إلهيٍّ محكمٍ. فالعالَمُ بأسره في هذا المنظور نصٌّ كونيٌّ منقوشٌ بآثار القدرة، ومشحونٌ بمعاني الإرادة الإلهية، بحيث لا يُدرَك حقّ إدراكه إلا من قرأه بعين الاعتبار، لا بعين الاعتياد.

وعلى هذا الأساس، تغدو الموجوداتُ كلُّها آياتٍ تشير إلى مبدِعها، وتشهد بأنّها لم تُوجَد صدفةً ولا استقلالًا، بل بإرادةٍ سابقةٍ وعنايةٍ محيطةٍ قد رتّبت ما بينها من علاقاتٍ وتناسباتٍ وفق قانونٍ ربّانيٍّ مطّردٍ. وهذه الرؤيةُ تمثّل جوابًا ميتافيزيقيًّا عميقًا عن السؤال الذي يطرحه الفلاسفة كمارتن هايدغر ولايبنتز: «لِمَ كان الوجودُ ولم يكن العدم؟»[1] فجوابُ الإسلام في هذا المقام أنَّ الوجودَ لا يقوم بنفسه، بل هو مستندٌ إلى الخالق الوجوديّ الحقّ، الذي أفاض على الأشياء وجودَها من محض رحمته، وأخرجها من ظلمة العدم إلى نور الكينونة، لا لحاجةٍ منه إليها، بل تجلّيًا لكرمه وإرادته.

وهذا المبدأ يمكن تقريبُه بضرب الأمثال التي تقرّب المعقول بالمحسوس:

فكما أنَّ وجودَ الأثر الفنّيّ يدلّ على الفنّان، ووجودَ الطعام يدلّ على الطاهي، ووجودَ البستان يدلّ على البستانيّ، فكذلك وجودُ الكون يدلّ بالضرورة على الخالق المصوِّر. فكما يستحيل أن يوجد نظامٌ بلا مُنظِّم، أو جمالٌ بلا مُبدع، يستحيل أن يقوم هذا العالم البديع بلا مُوجِدٍ حكيمٍ قاصدٍ.

فالتوحيد، في ضوء هذا الأصل، ليس مجرّد إيمانٍ غيبيٍّ، بل منهجٌ استدلاليٌّ عقليٌّ، يُفضي إليه النظر الصحيح في نظام الكون، كما قال تعالى:

---

(1) سامي محمود الجبوري، الفكر الفلسفي ومنظومة الحكمة الفائقة (عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 71 ،(2021.

﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [سورة فصّلت: 53].

وقد أقرَّ معظم الفلاسفة عبر التاريخ بهذه الحجَّة بوجهٍ عام، وعدُّوها من المسلَّمات العقلية. وقد أفضى هذا الفهمُ إلى نشوء علاقة ثلاثية الأبعاد مع الطبيعة، تضم الإنسان والطبيعة والله. فالله، بوصفه خالق الإنسان والطبيعة معًا، هو الذي يضع معايير العلاقة الأفقية بين الإنسان والعالم الطبيعي، ويوجهها ضمن منظومة من القيم والمعاني المستمدَّة من دوره بوصفه الخالق والمدبّر. وتتَّسق الرؤية القرآنية مع المبدأ العقلي والمنطقي الأول الذي أشرتُ إليه سابقًا، والذي يقوم عليه التصوُّر الثلاثي للعلاقة بين الإنسان والطبيعة والخالق. ويتجلَّى هذا الاتساق في المصطلح العربي «عَالَم»، الذي يعني أيضًا «علامة» أو «آية». ويبدأ القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [سورة الفاتحة: الآية 1]. فكلمة «العالمين» هي جمع «عالَم»، أي «العلامة»، ما يُشير إلى أن الكون بأسره يمكن فهمه بوصفه «العلامة الكبرى» (Sign). وبهذا المعنى، يمكن أن يُفهم صدر سورة الفاتحة على النحو التالي: «ربُّ العلامات»، أي أن الله سبحانه وتعالى هو سيِّد هذا الوجود الذي تتجلَّى فيه الدلالات والعلامات التي تشير إليه، وتُعرَّف به.

الله هو خالق العلامات والآيات ومُدبِّرها؛ وهذه الآيات تُشكِّل العوالم والكون كله. ومن ثمَّ، فإن الوظيفة الدلالية للعالم تُعدُّ مظهرًا من مظاهر تجلِّي الله الذي خفي ظهوره في ذاته. وعندما يصف القرآن العالمَ بكلمة «عَالَم»، فإنه يلفت انتباهنا إلى الوظيفة الدلالية للطبيعة وإلى المعنى الكامن فيها. فالعالم هو كتاب الله غير اللفظي، الذي يُكمل كتابه اللفظي المتمثِّل في القرآن الكريم. ومن هذا المنظور، يشكِّل الوجود كله منظومة من العلامات التي تُخاطب العقل والقلب، وتدعو إلى التأمل والتفكُّر، تمامًا مثلما تفعل الآيات القرآنية.

تُسهم هذه الرؤية في تعميق فهمنا لأول أمر إلهي وُجِّه إلى النبيِّ الأميِّ محمد ﷺ وهو: ﴿ٱقۡرَأۡ﴾. ففي تلك اللحظة، لم يكن هناك كتاب مادي يُتلى، مما يجعل كتاب الطبيعة هو موضوع التأمل والتفكُّر الأول. غير أن الأمر لم يتوقف عند «اقرأ»، بل تبِعه توجيه جوهري: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾ [سورة العلق: الآية 1]. وهكذا افتُتح الوحي القرآني بدعوة إلى التأمل في وجود الإنسان نفسه: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾ [سورة العلق: الآيات 5–1].

إن الإنسانَ مأمورٌ بقراءة كتاب الطبيعة ليتأملَ في مظاهر كَرَمِ ربه. ولعل من أبرز دلائل هذا الكرم الإلهي، تعليمَ اللهِ الإنسانَ ما لم يكن يعلم، بفتح آفاق المعرفة التي تسمو به من الجهل إلى الإدراك، ومن الغفلة إلى البصيرة.

لقد وُجِّه الأمر الإلهي الأول إلى رسول الله ﷺ النبي الأمّي، وهو على قِمة جبل النور في غار حراء، بأن يقرأ كتاب الطبيعة، ابتداءً من تأمله في خلقه هو نفسه، ثم في كيفية إنعام الخالق عزّ وجلَّ على الناس بعلمه، فيعلّمهم كيف يدركون العالم من حولهم. تكتسب هذه الآية الافتتاحية أهميتها البالغة من كونها تؤسِّس للعلاقة بين الإنسان والطبيعة، وتُحدِّد معالمها وشروطها من البداية. فبهذا الأمر الإلهي: «اقرأ»، تُرسم أولى خطوط العلاقة الثلاثية التي تربط بين الإنسان، والطبيعة، والخالق؛ وهي علاقة قائمة على التأمل والتعلُّم، لا على التملُّك والسيطرة.

تُعدُّ «الآية» عنصرًا أساسيًّا يستلزم وجود مُفسِّر أو مؤوِّل. فالله، سبحانه وتعالى، هو المصدر الأعلى لجميع الآيات؛ إذ بثَّ في خلقه رموزًا ورسائل تعبِّر عن مشيئته وإرادته. ويؤدي الإنسان في هذا السياق دور المؤوِّل، إذ يتفاعل مع هذه الآيات الإلهية، ويحاول فهم دلالاتها الكامنة في العالم الطبيعي وفي

الظواهر التي تحيط به. بل إن الإنسان نفسه يُعدُّ آيةً من آيات الله. ومن خلال تفسيره للكلام غير اللفظي لله المودَع في الخلق، ينخرط الإنسان في عملية دائمة من صناعة المعنى، وهي عملية تهدف إلى التوافق مع الإرادة الإلهية، والتأمل في الأبعاد الأخلاقية لوجوده.

لا تقتصر الطبيعة على كونها مخلوقًا يُلاحَظ من الخارج، بل تتحول إلى معلمة للأخلاق، ومصدر للهداية العملية التي تهذب حياة الإنسان في الأرض وتوجِّهها. في صميم هذا التفاعل تكمن «منظومة العلامات»، وهي الإطار الذي يُتيح لنا فهم كيفية تشكُّل المعنى. ويقدم المذهب البراغماتي (العملي) في الفلسفة مقاربة مهمة لفهم المعنى، إذ إنه يرى أن دلالة المفهوم تكمن في نتائجه العملية المتصوَّرة. ووفقًا لهذا التصوُّر، تُقيَّم المعتقدات بناءً على قدرتها على توجيه الفعل. فما يستعد المرء لفعله استنادًا إلى معتقد ما، يكشف الجوهر العملي لذلك المعتقد والمعاني التي يُسندها إلى العلامات التي يتعامل معها. وبذلك يتعدى المعنى كونه دلالة نظرية، بل يصبح مرتبطًا بالفعل ارتباطًا وثيقًا، ومعيارًا يُقاس به صدق التصوُّرات وقيمتها.

كيف نفسر العلامات؟

تُعرف العملية التي تُفَسَّر من خلالها العلامات في ذهن المتلقي باسم signification في اللغة الإنجليزية، وتعني «الدلالة» في اللغة العربية. ويُعدُّ ظهور مفهوم signification حديثًا نسبيًّا مقارنة بمفهوم الدلالة، الذي نشأ في القرن الأول الهجري (السابع الميلادي). وقد طُبِّقت نظرية الدلالة أولًا على نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي، واستخدمها الفقهاء لاستنباط الأحكام الشرعية، ثم امتد تطبيقها لاحقًا إلى مظاهر الطبيعة وأفعال البشر. وفي كتاب «معرفت نامه» يتناول إبراهيم حقي أيضًا دلالة الطبيعة الخارجية

وجسم الإنسان، من ناحية كونها إشارات رمزية تُعبِّر عن معانٍ خفية، وتُشير إلى الخالق ومشيئته.

في الفكر الغربي، يُعزى تأصيل نظرية العلاقة بين العلامة والشيء إلى أعمال تشارلز ساندرز بيرس (ت. 1914). وقد عدَّه وليم جيمس (ت. 1910) مُخترع مصطلح «البراغماتية»، وأعرب عن إعجابه العميق بفكره. عرَّف بيرس البراغماتية بأنها: «منهج لتحديد معنى الكلمات الصلبة والمفاهيم المجردة» [1]. وقد نشأت نظرية «علامات الفكر» لأول مرة في كتاباته، إذ كتب: «فكِّر في الآثار التي نتصوَّر أنها قد تترتب، على نحو عملي، على موضوع تصوَّرنا. فإن تصورنا لهذه الآثار يشكل كامل تصورنا لذلك الموضوع»[2]. وهذا التعريف يربط بين المعنى والفعل، ويؤكد أن إدراكنا لأي مفهوم لا ينفصل عن تصوُّرنا لما قد يترتب عليه عمليًّا من نتائج أو آثار. وطبق البنيويون، إبان القرن الماضي، منهجًا علائقيًّا في دراسة النص والمجتمع. وقد نشأت هذه المقاربة أولًا في أعمال اللغوي فرديناند دي سوسير[3]، الذي ذهب إلى أن العلاقة بين العلامة والشيء الذي تشير إليه هي علاقة اعتباطية لا جوهرية. وبعد أربعة عقود، أدى هذا التصوُّر إلى إعادة بناء مفهوم المجتمع على أساس نموذج علائقي، كما تجلَّى في أعمال عالِم الأنثروبولوجيا البارز كلود ليفي-شتراوس (ت. 2009). وقد شكل هذا التحوُّل نقلة نوعية من المقاربة الجوهرية إلى المقاربة العلائقية في

(1) Charles Sanders Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. V, 464, cited in W. B. Gallie, *Peirce and Pragmatism* (Harmondsworth: Penguin Books, 1952), 11.

(2) المصدر نفسه، ص 12.

(3) Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, trans. Roy Harris (La Salle, IL: Open Court, 1994), 110–120.

النظريات اللغوية والأدبية والاجتماعية. وقد تولَّى علم الدلالة لاحقًا، كما يتضح في أعمال رولان بارت، مهمة تأويل الظواهر الاجتماعية باستخدام نفس الأدوات المنهجية التي تُستخدم في تفسير النصوص[1]. وفي كتابه The Content of the Form، ذهب هايدن وايت (ت. 2018) إلى أن الشكل أو النوع الأدبي يحمل في ذاته مضمونًا؛ إذ يُبرز النموذج الأدائي للخطاب الطبيعة المتعددة الطبقات للنص، وما يتَّسم به من قابلية لتأويلات متنوِّعة[2].

يمكن أيضًا ملاحظةُ التوازي بين مفهومي المجتمع والنص في القرن الثاني الهجري، من خلال أعمال سيبويه (ت. 798م/ 180هـ) وأبي حنيفة (ت. 767م/ 150هـ)، إذ تبنَّى كلٌّ منهما مقاربة علائقية في ميدانه: الأول في اللغة، والثاني في المجتمع [3]. وفيما بعد، أدخل الفقهاء دراسة اللغة والتحليل التأويلي ضمن بنية علم الفقه، وجعلوه جزءًا من أدواتهم الاجتهادية. ومع ذلك، ظل التركيز الأساسي للفقهاء موجَّهًا نحو «العمل»، من ناحية ارتباطه بالحقوق والواجبات في العلاقات الاجتماعية. وقد عرَّف أبو حنيفة الفقه

---

(1) Roland Barthes, *The Semiotic Challenge*, trans. Richard Howard (Berkeley: University of California Press, 1994).

(2) كتب هايدن وايت: «إن ما يسعى نموذج الأداء الخطابي إلى توضيحه هو ذاك التعقيد المتعدد المراتب في الخطاب، وما ينجم عنه من قدرة على تحمُّل طيف واسع من التأويلات لمعناه. ومن هذا المنظور الذي يقدمه هذا النموذج، يُنظر إلى الخطاب على أنه جهاز لإنتاج المعنى، لا وسيلة لنقل المعلومات عن مرجع خارجي فقط»؛ انظر Hayden White, *The Content of the Form*: *Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), 42.

(3) للاطلاع على مناقشة مفصلة لدور سيبويه باعتباره مؤسس علم اللغة العربي، انظر: Georges Bohas, Jean-Patrick Guillaume, and Djamel Eddine Kouloughli, *The Arabic Linguistic Tradition* (New York: Routledge, 1990), 31–48; Kees Versteegh, *Landmarks in Linguistic Thought III* (New York: Routledge, 1997), 36–51.

بأنه: «معرفة النفس ما لها وما عليها»، أي دراسة الحقوق والواجبات التي تترتب على الأفراد. ومن البيِّن أن الحقوق والواجبات تعدُّ مفاهيم علائقية لا يمكن تصوُّرها إلا ضمن سياق اجتماعي، إذ لا معنى لحق أو واجب في عزلة عن الآخر.

استنادًا إلى هاتين الملاحظتين، يمكننا أن نستنتج، بثقة، أن تصوُّرنا للنص مرتبط بتصوُّرنا للمجتمع، حتى وإن لم نكن نعي ذلك بوضوح. ففي أوروبا، كانت دراسة الكلمات المفردة باستخدام المناهج الفيلولوجية اللغوية هي السمة الغالبة للمرحلة السابقة على البنيوية في علم اللغة. وبصورة موازية، اتَّسمت دراسة المجتمع في تلك المرحلة بالتركيز على الأفعال الفردية المعزولة. ومع صعود البنيوية ونظريات النظم في القرن العشرين، بدأ يُنظر إلى الأجزاء بوصفها مكونات ضمن منظومات مترابطة، أولًا في اللغة، وتاليًا في المجتمع. وقد سبق اللغوي الكبير سيبويه أن نظَّر لهذا التصوُّر، إذ رأى أن النص ينبغي أن يُدرَس بوصفه نظامًا مترابطًا تتداخل فيه علاقات متعددة. وعلى نحو مماثل، نظر أبو حنيفة إلى الفاعلين الاجتماعيين بوصفهم جزءًا من منظومة اجتماعية متشابكة، لا أفرادًا معزولين.

غير أن المسألة التي نكتشفها هنا هي العلاقة بين مفهومنا للنص ومفهومنا للطبيعة. هل يُسقط الإنسان تصوُّره للنص على الطبيعة كما يفعل مع المجتمع؟ وهل يؤدي تغيُّر مفهوم النص إلى تغيُّر مفهوم الطبيعة، كما هو الحال في تصوُّرنا للمجتمع؟ وهل وُجدت مرحلة تاريخية كان يُنظر فيها إلى الطبيعة بوصفها نصًّا؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا لم يَدم هذا التصوُّر في العصر الحديث؟

لقد كان المفكرون المسلمون، كما أُشير سابقًا، ينظرون إلى العالم على أنه «عَالَم»، أي «علامة» في معناها الحرفي. وقد عرَّف العلماء «العالم» بأنه: كل ما سوى الله، ومن ثم فهو دالٌّ على وجود الله، وتدبيره، وعلمه، وقدرته[1]. وإذا نظرنا من هذا المنظور، فلا فرق جوهري بين الطبيعة والمجتمع؛ إذ إن كلمة «عَالَم» تُطلَق في التراث العربي الإسلامي على الطبيعة كما تُطلق على المجتمع. وكذلك تُستخدم كلمة «جُمْلة» للدلالة على الجملة اللغوية وعلى الجماعة الاجتماعية في آنٍ واحد. ومثلما تُعدُّ كل آية من آيات القرآن علامةً، فإن الأشياء في الطبيعة تُعدُّ بدورها آيات. غير أن هذا التصوُّر للطبيعة اصطدم، بطبيعة الحال، بالرؤية العلمية الحديثة للطبيعة، والتي تفترض ضمنًا أن الدراسة العلمية للطبيعة والدراسة الدلالية لها متنافيتان ولا تجتمعان.

سأذهب إلى القول بأنه في الوقت الذي خضعت فيه المجتمعات البشرية، بوجه عام، لعملية «تلسين» أو «تنصيص» (linguistification /textualization) عبر مقاربات دلالية، فإن العلم الحديث استمر في الاتجاه المعاكس، أي في «إخراج الطبيعة من حيِّز اللغة والنص» (delinguistification /de-textualization). فالرؤية العلمية الحديثة المبكرة التي نظرت إلى العالم بوصفه مجموعة من «الوقائع الصلبة» تجاوزت هذه النظرة جزئيًّا فيما يتعلَّق بالمجتمع، لكنها بقيت حاكمة في فهم الطبيعة. ويمكن تلخيص تحوُّل الإنسان في نظرته للطبيعة بأنه تحوَّل نحو «نزع الطابع النصِّي واللغوي» عنها. وبعبارة أخرى، فإن صعود العلم الحديث وانتشاره أسهم في إسكات ما سمَّاه جلال الدين الرومي

(1) فيما يتعلَّق بمفهوم «العالَم» والطريقة التي يُوظَّف بها في علم الكلام الإسلامي بوصفه دلالة على وجود الخالق، انظر على سبيل المثال: أبو البركات عبد الله النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق يوسف علي بديوي (دمشق وبيروت: دار الكلم الطيب، 1426هـ)، ص 30.

بـ«البيان الأبكم» للطبيعة، عن طريق تفريغها من المعاني الرمزية التي اعتادت الثقافات التقليدية، بدرجات متفاوتة، أن تنسبها إليها[1].

في مطلع القرن العشرين، لاحظ ماكس فيبر عمليةً كانت تتشكّل بالتوازي مع مسار التحديث، وهي: نزع السحر والعاطفة عن العالم (Entzauberung der Welt)، أي انخلاع الإنسان من عالمٍ كان في السابق مشبعًا بالمعنى. ولم يقدِّم فيبر حلًا لمشكلة تدمير وإقصاء المعنى الكامن في البُنى بفعل النظرة العقلانية والعلمية الحديثة. إلا أن يورغن هابرماس، الذي لاحظ بدوره عملية مماثلة في الحياة الاجتماعية، حيث أخذت «الأنظمة» تغزو وتستعمر ما سمَّاه «عالم الحياة» (Lebenswelt)، تصدَّى لهذه الإشكالية بواسطة مشروعه المسمَّى «تلسين النظرية الاجتماعية» (Linguistification of the Lifeworld). وقد بدأ العديد من علماء الاجتماع الآخرين يدركون، بوتيرة متزايدة، أن «الوقائع الصلبة» لم تعد كافية لفهم حقيقي وأصيل للعمليات الاجتماعية. يقدم لنا إبراهيم حقي مثالًا لافتًا على التقاء مفهومين للطبيعة: أحدهما مشحون بالمعنى، والآخر خالٍ منه تمامًا؛ أحدهما «ناطق»، والآخر «أبكم». لقد سعى حقي إلى طمس المقاربة الجديدة بإدماجها داخل المقاربة التقليدية، فعمل بذلك على إعادة بناء العالم في وجدان الجمهور المسلم في القرن الثامن عشر. ويمكن فهم جهده هذا بوصفه محاولةً «إعادة تلسين» (re-textualization) الطبيعة التي كانت مهدَّدة بفقدان طابعها النصي أو، ببساطة، معناها. لقد كان

(1) انظر أعمال إلياده وكامبل، ولا سيما ميرسيا إلياد، Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, vols. I–III, trans. Willard R. Trask (Chicago: University of Chicago Press, 1978); Joseph Campbell, *The Masks of God*, vols. I–IV (London: Penguin Books, 1969).

وانظر الترجمة العربية: ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبدالهادي عباس (دار دمشق، 1987).

يسعى إلى إعادة شحن الطبيعة بالمعنى، وإرشاد الناس إلى كيفية الاستماع إلى «كلام» الطبيعة في هذه المرحلة الجديدة، الأكثر اضطرابًا. ولم يكن حقي يرى في العلم الحديث تهديدًا للمفهوم التقليدي للطبيعة، بل عدَّه تجلّيًا جديدًا للمعنى الكامن فيها، ذلك المعنى الذي كان خفيًّا، وها هو يُستكشف في «كتاب الطبيعة» بلغة جديدة لم تكن مألوفة من قبل.

لقد كان لتأثير العلم الحديث في مفهوم الطبيعة صداه لدى المسلمين الهنود في الطرف الشرقي من العالم الإسلامي كذلك. فقد حاول العلَّامة الهندي شاه ولي الله الدهلوي (ت. 1762م)، في عمله الأهم «حُجَّة الله البالغة»، أن يحيي الرؤية التقليدية للعالَم، في مسعى مشابه لما قام به إبراهيم حقي. ورغم أن الدهلوي لا يُشير صراحةً إلى العلم الحديث، إلا أن مشروعه الفكري، ضمن هذا السياق الزمني، لإحياء علم الكونيات الإسلامي التقليدي، يمكن أن يُفهم على أنه استجابة ضمنية للرؤية الجديدة للعالم التي بدأت تروِّج لها العلوم الحديثة [1]. وهناك أعمال أخرى ظهرت في القرن الثامن عشر تناولت قضايا في الوجود في الفكر الإسلامي أو مراتب الوجود، ويُحتمل أنها جاءت هي الأخرى كردّ فعلٍ على دخول الرؤية العلمية الحديثة إلى المجال الفكري الإسلامي[2].

دلائل الطبيعة في فكر إبراهيم حقي

يستخدم إبراهيم حقي في الغالب صورة الكتاب لتمثيل الطبيعة، ويَعدُّها نصًا مقصودًا كتبه الله تعالى ليُظهر من خلاله وجوده، وعنايته، وقدرته المطلقة، وعلمه

(1) أبو عبد العزيز شاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، حجَّة الله البالغة، تحقيق محمد شريف سُقّر (بيروت: دار إحياء العلوم، 1990).

(2) انظر: Semih Ceyhan, *Abdullah Salahi Uşşakı̇nin Vücud Risaleleri* (unpublished master's thesis, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998).

الشامل. فالخلق عنده هو كتابة. ويُفسّر حقي الآية، ﴿نٓۚ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ﴾ [سورة القلم: الآية 1]، بقوله: «الملائكة تكتب الموجودات المحسوسة في عالم الشهادة، والمجردات في عالم الملكوت». لقد خلق الله العالم بالنفَس الإلهي، والذي يُمثِّل الوسيط لإنتاج الكلام. ومثلما يعبِّر الكلام الإنساني عن المعنى بواسطة الكلمات والرموز، فإن العالم الطبيعي-بوصفه نتاج النفَس الإلهي- يعمل كنظام دلالي أي منظومة من الآيات تعكس صفات الخالق وإرادته.

يُعدُّ كل مخلوق بمثابة حرف في الكتاب العظيم للخلق. إذ يتألف الكون من مراتبَ متعددة، تُشكِّل كل مرتبة منها حرفًا في هذا النص الكوني الشامل. وتولِّد الكائنات الطبيعية المعنى بطريقة تُشبه طريقة تكوين الحروف، إذ تستمدُّ أهميتها ودلالتها من علاقاتها وتركيباتها مع بعضها بعضًا. وكما تكتسب الحروف المفردة عمقًا وتعقيدًا عند تجمُّعها لتشكيل كلماتٍ وجملٍ، تتعقدُ معاني الطبيعة وتصبحُ مركبةً نتيجة الترابط والتنظيم المتناغم فيما بينها. ويسهم هذا الترابط في توحيد العناصر الفردية ضمن سردٍ متماسك، مما يكشف عن الحكمة العميقة المتضمنة في نظام الخلق.

يجب علينا تذكرَ المقصود بمصطلح «النص» في زمن حقي. وعلى وجه الاختصار، عدَّ العلماء المسلمون النصَّ شبكةً متعددة من العلاقات المتغيرة، بحيث يكون النص كيانًا موحَّدًا ومتعدد الجوانب في آنٍ واحد. فقد رأوا أن النص يتكوَّن تكونًّا تفاعليًّا نتيجة علاقات تربط بين مستويين: مستوى اللفظ من جهة، ومستوى المعنى من جهة أخرى. ويتألف مستوى اللفظ من عناصر ظاهرة، وعناصر غير ظاهرة أو مُقَدَّرة، ويتميَّز هذا المستوى بوجود علاقات سببية. أما المستوى الثاني، الذي يشكِّل النص والذي يمثل مستوى المعنى، فيتألف من طبقات متعددة ويُميَّز بعلاقات غير سببية أو تفسيرية. وقد اشتملت الأساليب المستخدمة لتحليل مستوى اللفظ على الشرح السببي الذي يوفره

علم النحو، بينما يُدرس مستوى المعنى باستخدام الأساليب التفسيرية التي تقدمها علوم البلاغة كالمعاني والبيان.

أودع اللهُ الطبيعة معاني قصدَ إيصالها للبشر. وتتمثل مهمة الإنسان كقارئ لهذا الكتاب في الكشف عن تلك المعاني ووصفها بدقة، دون أن يقوم بفرضها أو اختراعها. إن المعاني في هذا الكون تُكتَشف ولا تختَرع، فهي موجودة مُسبقًا ولا تُؤسَّس، إذ يحمل كتاب الطبيعة بالفعل المعنى المنقوش من قِبل خالقه، مما يعكس قصدَه الأصلي في إبداع هذا الكون. ومع ذلك، تحمل كل علامةٍ مراتبَ متعددة من المعاني؛ كما أن مستوى الفهم الذي يستمده القارئ منها يرتبط ارتباطًا وثيقًا بحالته الروحية والفكرية. ويتناسب عمق البصيرة المكتسبة بواسطة علامات الطبيعة مع مدى جاهزية الفرد وقدرته على إدراك الحكمة الإلهية المتأصلة في هذه العلامات. تُعدُّ هذه العملية التفسيرية بمثابة جسرٍ يربط بين معاني الطبيعة الباطنة والرسائل السامية التي أراد الخالق إيصالها إلى عباده، مما يجعل من عملية القراءة والاكتشاف رحلة معرفية وروحية غنية بالتأمل والتدبر في أسرار الخلق المودَعة فيه.

في هذا السياق، يجب أن تؤخذ نظرية المعاني بعين الاعتبار. إن دلالة مفهوم المعنى تنطوي على مرتبتين غير متنافرتين: مرتبة الظاهر، ومرتبة الباطن. وتجدر الإشارة إلى وجود مرتبة أخرى نجدها عند عبد القاهر الجرجاني (ت. 1078م/ 471هـ) وهي مرتبة «معنى المعنى»، إذ إن المعنى يُستَخدم أحيانًا للدلالة على معنى آخر غير المعنى المتبادر للذهن أولًا[1].

يُمكن اعتبار العالم ككيانٍ موحَّد ومتعدد؛ فالوجود يُشبَّه بخيطٍ يمتدُّ، كلما بُسط هذا الخيط، تبدَّت لنا مراتب إضافية. وينطبق هذا التشبيه على النصوص

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز (خَانْجي، د.ت)، ص 263.

والعالم الخارجي والطبيعة الإنسانية، إذ تُبرز كل من هذه المجالات وحدتها الداخلية وتعدد أبعادها وتراكيبها المتنوعة.

يسعى حقي لإثبات التماثل بين مجالات متعددة تتميز كل منها بمراتبها. تشمل هذه المجالات: الله، والإنسانية، والعالم الخارجي، والنص. الله هو المكوِّن الأعلى للوجود بأسره، فهو يصوغ كل عنصر من عناصر الخليقة بقصد ودقة، وقد خلق الأشياء بطريقة تجعل بنيتها الأساسية متماثلة أو بعبارة أخرى، يعكس بعضها بعضًا. وينتمي كل مجال إلى مرتبة من الوجود؛ فالعالم الخارجي موجود في الأعيان، والمجتمع الإنساني موجود في الأذهان، والنص موجود في الكتابة، والكلام موجود في الألفاظ[1].

شكّلت دراسة الطبيعة حقلًا مثيرًا للاهتمام في الفكر الإسلامي لفترة ليست بالقصيرة، إذ عُدَّت دراسة الطبيعة جزءًا من الحكمة (الفلسفة). وفي ذروة الجدل الذي كان يتمركز حول مدى توافق الفلسفة مع قواعد الشريعة، قدم الغزالي (ت. 111م/ 505هـ) رؤيةً متوازنة بين الآراء المتعارضة بشأن الفلسفة العقلانية البحتة. وكان اعتراضه الرئيسي موجهًا ضد الميتافيزيقا العقلانية البحتة المتجاهلة لقواعد الشريعة، إذ أسس الغزالي حجته على أن الفلاسفة ليس بإمكانهم استنباط كيفية عمل العالم بدقة عن طريق العقل وحده للكشف عن الواقع في نفسه. وعلى رأي الغزالي، فإن حضور الوحي ضروري لمعالجة وفهم المسائل الميتافيزيقية.

وفي الوقت نفسه، قدَّم الغزالي حجَّة بأنّه ينبغي تقويم النظريات المتعلقة بالطبيعة وفقًا لقيمتها الذاتية عن طريق التحليل العقلاني والتجريبي، مستندة

(1) للاطلاع على مناقشة مفصَّلة حول مراتب الوجود، انظر: عبد الملك السعدي، شرح النسفية في العقيدة الإسلامية (دار سَلسَبيل، 2009)، ص 85–84؛ أبو حامد محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق مصطفى عمران (دار البصائر، 2009)، ص 364–363.

إلى منهج مراتب المعرفة. وقد أتاح هذا المنهج استخدام وسائل المعرفة أو الأساليب الملائمة في نطاقاتها الوجودية الخاصة، بما في ذلك إدراك البُعد الدلالي للطبيعة في العالم الطبيعي.

تلا الغزاليَّ في هذا الشأن مجموعة من العلماء ساروا على هدي الغزالي، مثل ابن خلدون، وكاتب جلبي، والبركوي وشُرَّاحه مثل طاشكبري زاده، وعبد الغني النابلسي، ومحمد الخادمي. ويقول البركوي: « والطبيعيَّات ما خالفَ منها الشرع فمبني على الإلهيات وقد عرفتَ حالَها، وما لم يخالف لم يُمنَع»[1].

ومن خلال هذا القول، شدد البركوي على أن عناصر العلوم الطبيعية القائمة على الرصد التجريبي والتحليل العقلاني مقبولة ما دام أنها لا تتعارض مع العقيدة الإسلامية، بينما رفض التفسيرات الميتافيزيقية التي تقوض المبادئ الدينية الأساسية أو تتعارض معها.

---

(1) زين الدين محمد بن محمد بن علي محيي الدين البِرْكَوي، الطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية (القاهرة: الحلبي، 1379هـ/ 1960م)، 28.

وللوقوف على شروح هذا الكتاب، انظر:

محمد بن محمد بن مصطفى بن عثمان الخادمي، بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية، ج1 (القاهرة: مطبعة الحلبي، 1348هـ)،.؛ حيث يبيّن الخادمي أن ما يُعدُّ مناقضًا للدين هو الادعاء بأن لبعض الكائنات الطبيعية (الطبائع) تأثيرًا ذاتيًا في الأشياء، في حين يرى علم الكلام السني أن التغيُّرات في الطبيعة هي «كلمة الله» وليست بفعل الكواكب. يقول الخادمي: (والطبيعيات ما خالف منها الشرع) هو علم يبحث فيه عن أجسام عالم السماوات وكواكبها وما تحتها من الأجسام المفردة، والمخالف للشرع نحو نسبة تأثير الأشياء الى بعض الطبائع، والمؤثر هو الله تعالى (فمبني على الإلهيات وقد عرفت حالها) في الرد.(وما لم يخالف لم يمنع منه) قال الغزالي في المنقذ ما لا يخالف الشرع منها كالطب فلا يمنع. أقول لكن هي لعدم ثمرة تترتب عليها كالعبث لا سيما بالنسبة الى الكد في استحصالها فلا يبعد أن يلحق بتضييع العمر. 266-265

انظر أيضًا: عبد الغني النابلسي، الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية، ج. 1 (إسطنبول: مطبعة عمومية، 1290هـ)، 340–335.

من المسائل التي شغلت ذهن المتكلمين، ومن ضمنهم البركوي، الاعتقاد بوجود علاقات سببية بين الظواهر الكونية مثل حركة النجوم، والأحداث التي تقع على الأرض. إذ وجدوا أن هذه المعتقدات متناقضة مع المفهوم الإسلامي لقدرة الله المطلقة. إن هذا الموقف عزز النظرة الأرثوذكسية التي ترى ضرورة دراسة الظواهر الطبيعية في إطار السببية الإلهية، فالخالق هو السبب الأول لكل الحوادث، ولا تُنسَب السببية إلى الكيانات الطبيعية أو الأجرام السماوية. ولكن، على عكس بعض المتقدمين من العلماء، يقدم حقي حجَّة مفادها أنه حتى وإن قبلنا تأثير قوة النجوم على الحوادث الطبيعية، فإن ذلك لا يتعارض مع العقيدة الإسلامية، إذ إن الله هو الذي يمنحها هذه القدرات. كما كان حقي يرى أن الأمر نفسه ينطبق على السببية المنسوبة إلى «الطبيعة» (الطبع أو الطبائع) للأشياء، والتي يعدُّها المتكلمون مخالفة لقواعد الإسلام. ويرى حقي أن «الطبيعة» تتلقى تلك القوة من الله؛ فعندما نسلِّم بأن الله قد منح الطبيعة القدرة على التأثير في الأحداث، فإن العلاقة السببية بين طبيعة المخلوق والحدث لا تتعارض مع الدين وتعاليمه.

يورد حقي تشبيهًا يعين على فهم هذا الجدل الدائر بين الفلسفة والشريعة؛ ويخص التشبيه نملتين تسيران على ورقة، وقد شاهدتا شخصًا يكتب على الورقة. تزعم إحدى النملتين أن الكتابة لا تحدث من تلقاء نفسها وأن القلم هو الفاعل الرئيسي، بينما تعترض النملة الأخرى التي تراقب عملية الكتابة عن بُعد، فتدَّعي أن الأصابع تأمر القلم، فتكون بذلك السبب الحقيقي لحدوث الكتابة. كما يستخدم المثال الشهير للأشخاص المكفوفين وهم يصفون فيلًا؛ إذ يصدر المكفوفون تصريحاتٍ خاطئةً عن الفيل نتيجة تعميم معرفتهم المحدودة

على الكل[1]. وفي هذا السياق، يكون كل تفسير صحيحًا، لكن ضمن المرتبة الذي ينتمي إليها[2].

لم يكن التنجيم في ذلك الوقت منفصلًا تمامًا عن علم الكونيات في العالم الإسلامي. ومن خلال دراسة وتحليل نظرياتٍ مختلفةً للطبيعة، يقدم حقي توفيقًا لنظريات المتكلِّمين من جهة، ونظريات المنجمين من جهة أخرى.

يرى حقي الطبيعة على أنها معلم مربٍّ وأمٌّ عَطوف، ويقول: «هذا العالم يعلمنا أنها -أي الطبيعة- أم تعطف على أبنائها»[3]. ويأخذ منحى أبعد ليصف الطبيعة بأنها رحم للبشرية قائلًا: «ما زلنا في رحم الأم»[4]. ومن هذا المنظور، يمكن اعتبار الموت بمثابة الولادة الحقيقية، إذ يؤدي إلى الدخول إلى العالم الأبدي. بالنسبة إلى حقي، فإن الطبيعة حديقةُ ورود تُبهج الناظرين بجمالها.

---

(1) Ibrahim Hakki, *Mârifetnâme*, 85.

(2) يُعيد هذا إلى الأذهان قاعدتين مهمتين في علوم الشريعة. الأول هو: «إعمال الكلام أولى من إهماله»، ويقضي بأنه من الأفضل -إذا أمكن- تأويل الكلام والعمل به بدلًا من طرحه جانبًا أو إهماله. أما المبدأ الثاني، فهو: «الأصل في الكلام حمله على محمله الصحيح»، ويعني أن الأصل في الخطاب أن يُفهم على وجهه الصحيح، ولا يُعمّم أو يُحرّف عن سياقه بلا مسوِّغ. نظرًا لأهميتهما في الثقافة الإسلامية، تحوَّل هذان المبدآن إلى قاعدتين أصوليتين عامتين في الفقه، وقد تم الاستشهاد بهما في الفصل التمهيدي من مجلة الأحكام العدلية، انظر: أحمد جودت باشا، شرح المجلة: مجلة الأحكام العدلية، تحقيق علي حكمت بركي (إسطنبول: حكمت للنشر، 1982)، ص 20–1. ويمكن عدُّ هذين المبدأين من الإستراتيجيات المهمة للحدِّ من النزاعات الفكرية، وبالتالي الاجتماعية، إذ يمنحان مساحات متعددة للفهم والتأويل، ويُبقيان الباب مفتوحًا أمام تعدُّد الأصوات داخل الخطاب، بدلًا من إسكاتها أو إقصائها.

(3) Ibrahim Hakki, *Mârifetnâme*, 163.

(4) المصدر السابق

في مقدمة كتابه «معرفت نامه»، يستعمل الكاتب تشبيهَ «حديقة ورد يكون عطرها من نصيب الإنسان، دلالةً على الطبيعة ككل»[1]. إن زوال الإنسانية يترك العالم خاليًا من هذا العطر. ولكن، قد تستحيل الطبيعةُ سجنًا للإنسان. يوضح حقي هذا المبدأ باستعمال تشبيه بليغ يتمثل في صورة «سجن الطبيعة»[2]. ويمكن للناس أن يتحرروا من قيود الطبيعة باكتساب صفات الكمال. وفي هذا السياق، يكتب: «سِجن الطبيعة هو مثالٌ على جهنم»[3].

تعكس الصور الثلاث الأولى للطبيعة التدبير الإلهي للعالم الخارجي. يتحتم على الإنسان أن يعيش في تناغم مع الطبيعة. ومع ذلك، فإن العلاقة بين الإنسان وطبيعته الحيوانية تتسم بالصراع. يجدر بالذكر أن الصور الثلاث الأولى تشير إلى الطبيعة والعالم الطبيعي، بينما تشير الصورة الأخيرة (سجن الطبيعة) إلى الطبيعة البشرية ذاتها. ففي الصور الثلاث تُعرض الطبيعة بصورة إيجابية، بينما تعكس الصورة الأخيرة نظرة سلبية، يتعين على الإنسان التغلب عليها وتجاوزها.

دلالات الطبيعة في فكر سعيد النورسي

هناك تشابه بيِّن في مفهوم الطبيعة بين العلَمين إبراهيم حقي وسعيد النورسي. فقد تلقى كلاهما تعليمًا مدرسيًّا في المعاهد التقليدية وورثا فهمًا متشابهًا للطبيعة والعلم، فهمًا مؤصلًا قائمًا على التراث الفكري الإسلامي. ومع ذلك، عاش حقي في فترة سابقة للنورسي، وتظهر المواجهة مع الفكر الوضعي العِلموي الحديث ومفهوم الطبيعة الاختزالي أكثر وضوحًا في أعمال النورسي.

(1) المصدر السابق،1.

(2) المصدر السابق، 500.

(3) المصدر السابق، 222.

تعكس السيرة الفكرية للنورسي ملامح شخصية انتقالية تتنقل بين التحوُّل من الدولة العثمانية إلى تركيا الحديثة العلمانية. وقد تميزت حياته بانقسامات سياسية وثقافية عميقة أثرت إلى حدٍّ كبير على مهمته وفكره. ومع مرور الوقت، ركز النورسي تركيزًا متزايدًا على التحديات التي يفرضها الصراع بين الدين والعلم، خصوصًا كما تُؤطرها الرؤى الوضعية الحديثة للطبيعة.

من الواضح أن النورسي رفض التصوُّر الوضعي للطبيعة، فهو يرى الطبيعة مركبة من عناصر يتميز كل منها بنوع وعي خاص به، وأن هذه الكائنات تُعبِّر عن خالقها عن طريق الإشارة والدلالة، وهو ما أسميه «علم دلالات الطبيعة». كما يُذكِّر قراءه مرارًا وتكرارًا بأن العالم يُدعى «عالم»، والذي يعني حرفيًّا علامة لخالقه. وقد واجه هذا التصوُّر للطبيعة الحية والمتحدثة، الذي يشترك فيه النورسي وغيره من المفكرين المسلمين في تلك الحقبة، تحديات من قبل المفهوم الجديد للطبيعة الوضعي، الذي تبنته رسميًّا المؤسسات التعليمية التركية بوصفه جزءًا من مسيرة التحديث والعلمانية والغربية في العلوم عند مطلع القرن الماضي.

هناك فرق بيِّن بين الفهم الإسلامي المؤصل للطبيعة والفهم الوضعي. فدلالات الطبيعة عند النورسي تتميز بكونها ذات مراتب تحليلية وتفسيرية، وتتشابه إلى حدٍّ كبير مع ما طرحه حقي. وبالنسبة إليه «كلُّ جرم في الطبيعة مهما تناهى في الصغر يُعدُّ عالمًا بحد ذاته[1]. ويرى النورسي أن العالم على المستوى الكلي والأجسام الدقيقة على المستوى الجزئي تُعدُّ كلها علامات دالة على الله، وبمعنى آخر، إنَّ الكون الكلي والكون الجزئي يشكلان تجليات للخالق. وهذا التصوُّر يتوافق مع ما تبناه حقي وغيره من المفكرين والعلماء

(1) بديع الزمان سعيد النورسي، إشارات الإعجاز (إسطنبول، 1959)، 18.

المسلمين. ويتيح فكر «مراتب الطبيعة» للعلماء إمكانيةَ استكشاف الأسباب والدلالات في آن واحد، مع العمل على مستويات متعددة.

إن العالم عند النورسي عبارة عن شبكة من العلاقات السببية، ولكنه في نفس الوقت عبارة عن كتاب يحتوي على عدد لا نهائي من الكتيبات، والجمل، والكلمات، والحروف، التي تُنتج معًا شبكةً من المعاني وطبقاتها المتعددة. ومن منظور النورسي، يُعدُّ العالم كتابًا يتكوَّن من كلمات، لكن كل كلمة تحتوي بداخلها العديد من الكتب. فالشجرة تشبه الكلمة، والثمرة تشبه الحرف، وفي الوقت ذاته، يمكن تفسير البذرة على أنها حرف يحمل برنامجَ شجرةٍ كاملة.

الإله ليس جزءًا من الطبيعة، فهو الخالق لهذه الطبيعة، وهناك علاقة دلالية بين العالم المخلوق وخالقه: العالم المخلوق علامة دالَّة على خالقه. بالنسبة إلى النورسي وغيره من العلماء، فليس وجود الإله متجلّيًا في الطبيعة فحسب، بل حتى صفاته تتجلَّى فيها. وبناء على هذا المنظور، فإن حوادث الطبيعة يجب أن تُفهم وتؤوَّل على أنها تجليات لصفات الإله وأفعاله التي تحدث عادة ضمن إطار السببية. ومع ذلك، فإن قدرة الله لا تقتصر على نطاق السببية والقوانين الطبيعية، كما يتضح من المعجزات التي منحها للأنبياء[1].

إن أهل الشهود قومٌ قد انفتحت بصائرهم فصاروا يرون آيات الله في كل ذرة من الوجود، ويشهدون تجلّيه في كل مخلوق، أولئك الذين سمّاهم النورسي بالشهود، قد صُقلت قلوبهم بالرياضة، وزُكّيت نفوسهم بالتقوى،

(1) هذه إحدى الفروق الجوهرية بين النظرة الإسلامية التقليدية والنظرة الوضعية إلى الطبيعة؛ فبينما يرى الوضعيون أن القوانين الطبيعية ثابتة لا تتبدل، يؤمن العلماء المسلمون بأن قدرة الله تعالى لا تقيدها القوانين التي سنَّها في الطبيعة، بل تبقى مطلقة متعالية عليها، فهي تجري بمشيئته لا بذاتها.

فصاروا يقرأون كتاب الطبيعة كما يقرأون كتاب الوحي. وأما العوام، وإن كانوا من جملة المسلمين، فإنهم لقصور بصرهم وبصيرتهم لا يدركون من إشارات الموجودات إلا ظاهرها.

إن مفهوم الطبيعة عن النورسي مخالف تمامًا لمفهومها عند الطبيعيين والوضعيين. فالنورسي لا يرى الطبيعة على أنها آلة تعمل بذاتها، بل هي كيان مُسيَّر ومُدار فعليًّا من قبل الله. ومع ذلك، فقد كانت العلاقة بين الله والطبيعة موضع جدل واسع بين الفلاسفة والعلماء المسلمين.

واختلفت وجهات النظر بشأن مدى تدخل الله المباشر في النظام الطبيعي وآليات عمله. ويستشهد النورسي بآراء فلاسفة مسلمين بارزين مثل ابن سينا (ت. 1037م/ 427هـ) والفارابي (ت. 1198م/ 339هـ) الذين اعتقدا أن الله هو الذي وهب المخلوقاتِ طبيعتَها الجوهرية والتي تمكِّنها من التأثير بمخلوقات أخرى في الطبيعة عبر العلاقة السببية. ووفقًا لهذا المنظور، فإن الله هو الفاعل النهائي، إذ يمنح الأشياء طبيعتها ويضعها في حالة حركة. وفي المقابل، رفض الغزالي (ت. 1111م/ 505هـ) هذا المفهوم للسببية المتوسطة بين الخالق والخلق، مؤكدًا أن كل علاقة سببية هي من خلق الله المباشر. بناء على ذلك يكون الله خالقًا باستمرار ومتصرفًا في الطبيعة، وكل ظاهرة طبيعية هي تجلٍّ مباشر لإرادته.

إن كِلا الرأيين يعتبران الإله السببَ الأول، أو مسبب الأسباب. لم يتخذ النورسي موقفًا صريحًا من هذا الحوار، رغم أن تأسيسه التعليمي يشير إلى ميله نحو رؤية الغزالي. ومع ذلك فإنه يوضِّح بجلاء معارضته الشديدة للتصوُّر المادي والوضعي للطبيعة، الذي يراها نظامًا مستقلًا يعمل ذاتيًّا بمعزل عن الإرادة الإلهية. بالنسبة إلى النورسي، لا تتوافق هذه الرؤية مع الاعتقاد

الإسلامي، لكونها تنفي دورَ الإله في الخلق والتدبير. ويرى أن المسلم لا يمكنه قبول الاعتقاد الطبيعاني بأن الظواهر الطبيعية تنشأ بسبب الطبيعة ذاتها، وبأن الطبيعة ليست كيانًا عاقلًا ولا تمتلك القدرة على القرار. بل يرى النورسي أن الطبيعةَ مخلوقةٌ من الله، وأن جميع مكوناتها نتيجة لمشيئته وإرادته. لا يقتصر هذا التصور على تحدي الرؤية الآلية المستقلة للوضعانية فحسب، بل يعيد تأكيدَ الأساس اللاهوتي الذي يجعل الله في مركز كل الوجود والعمليات الطبيعية.

فمن هذا المنطلق، يتباين مفهوم النورسي للطبيعة تباينًا واضحًا مع التصوُّر المادي للعلم الوضعاني الحديث، وما ينطوي عليه من أساس فلسفي. فبينما يقتصر العلم الوضعاني الحديث على ملاحظة العلاقات السببية بين الظواهر الطبيعية وتفسيرها، فإنه يتعمد تجنبَ التطرق إلى سؤال المعنى أو الغاية. أما بالنسبة إلى النورسي، فإن الطبيعة ليست عبارة عن مجموعة من الظواهر المرتبطة سببيًّا، بل هي كتاب إلهي مؤلَّف، مليء بالآيات التي تشير إلى الخالق وتكشف عن حكمته.

بناءً على تصور النورسي للطبيعة، يسهل علينا أن نَخلُصَ إلى أنه ورث من التراث الإسلامي مفهومَ مراتب الطبيعة، والنظر إلى السببية والمعنى على أنهما مرتبتان مترابطان تشكلان بنية الطبيعة. وبالتالي، فإن هاتين المرتبتين، السببية والمعنى، تمثلان مستويين تحليليين متلازمين لا يمكن فصلهما، بل يكمل كلٌّ منهما الآخر في إطار البحث والفهم العميق للطبيعة.

هناك بُعد آخر لافت في دلالات الطبيعة وفق فهم النورسي، وهو الترابط الوثيق بين القرآن والطبيعة، إذ يُنظر إليهما على أنهما مرآتان تعكسان بعضهما بعضًا. فالقرآن هو الترجمة الأزلية لكتاب الطبيعة، والمفسر الدائم لألسنتها،

وهو الذي يتلو آيات الخلق. إنه يكشف الكنوز الخفية لأسماء الله الحسنى المنقوشة على صفحات السماوات والأرض. ويرى النورسي العديد من أوجه التشابه بين القرآن وكتاب الطبيعة، إلا أنه يمنح الأولوية لكتاب الطبيعة بوصفه النص التأسيسي الذي تتجلى من خلاله الحقائق الإلهية وتُفهم دلالاتُها[1].

المقاربة الوضعية للطبيعة تفصل فصلًا قطعيًّا بين التحليل السببي من جهة، ومعاني الطبيعة من جهة أخرى، إذ إنها تركز حصريًّا على التحليل السببي، انطلاقًا من الاعتقاد بأن الاثنين غير متوافقين. لم يكن هذا الفصل أمرًا معهودًا بالنسبة إلى النورسي وغيره من المفكرين المسلمين في ذلك الوقت. ونتيجة لذلك، كان عليهم ابتكار إستراتيجية ذكية لمقاومة الرؤية الوضعية للطبيعة دون رفض التفسيرات السببية التي توصل إليها العلم الوضعي. حاولوا إثبات أن التفسيرات السببية التي يقدمها العلم الحديث لا تستلزم منطقيًّا تبني رؤية مادية للطبيعة. بل على العكس، كانوا يرون أن الاكتشافات العلمية الحديثة تكشف عن عظمة الله وتعزز عمق المعاني الكامنة في الطبيعة.

بينما حاول الوضعيون تقديم التصوُّر المادي للطبيعة الخالي من المعنى، كانت الأوساط العلمية التركية والشباب الذين عاشوا في زمن النورسي يرون أن الهدف الأساسي لمشروعه هو مقاومة هذا الاتجاه من خلال إعادة إحياء الطبيعة بالمعنى. وقد جادل النورسي بأنه ينبغي تحليل السببية والمعنى معًا، كما كان الحال عبر التاريخ الإسلامي. وقد تعارض هذا التصوُّر مع الفهم الوضعي للعلم والطبيعة، الذي تبنّته رسميًّا الجمهورية التركية الناشئة آنذاك[2].

---

(1) Bediuzzaman Said Nursi, *Sözler* (Istanbul: Sözler Yayınevi, 1990)

وبديع الزمان سعيد النورسي، إشارات الإعجاز، 98.

(2) للاطلاع على مناقشة أكثر شمولًا حول هذه المسألة، انظر: Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*: *The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989).

دلالات الطبيعة عند طه عبد الرحمن

يُعد طه عبد الرحمن في طليعة الفلاسفة المسلمين في العصر الحديث. وقد ساهم عبر أعماله في تقديم تصور فريد للعلاقة بين الأخلاق وما وراء الطبيعة والفعل الإنساني. في كتابه «روح الحداثة»، يقدم طه عبد الرحمن نقدًا للفكر الغربي المحدود، وتصورهم المادي والنفعي للطبيعة على وجه الخصوص. ويدعو إلى إصلاح أخلاقي مؤصل يستند إلى المبادئ الإسلامية، التي تنظر إلى الكون بوصفه كيانًا دالًّا يحمل كل عنصر فيه دلالات مادية وروحية على حدٍّ سواء[1]. وفقًا لطه عبد الرحمن، تقوم العلاقة بين الإنسان والطبيعة على التعاطف والتراحم، وليس على الهيمنة والسيطرة. ويؤكد أن الطبيعة ينبغي أن تُعامَل بوصفها «أمًّا» للبشرية، لا «سيدةً» لها، وهذا يعكس رؤيةً تحترم الطبيعة وتتجاوز منظورها الأداتي والاستهلاكي.

في بنائه المعرفي، لا يعدُّ طه عبد الرحمن الإنسان مالكًا للطبيعة، وليست له سيادة عليها، بل هو خليفة فيها. إن هذا المفهوم المرتبط بمبدأ الخلافة الإسلامي، يعكس التزامًا أخلاقيًّا برعاية الطبيعة والحفاظ عليها. ويُوجِّه طه نقدًا إضافيًّا للاعتقاد الحديث بفكرة «التعاقد مع الطبيعة»، وبتصوُّر الإنسان، بعد فشله في السيطرة على الطبيعة، أنه قادر على إقامة علاقة تعاقدية معها. ويرى طه أن هذه الأفكار واهية وعميقة الخلل، لأنها تنبع من سوء فهم جوهري لطبيعة العلاقة الحقيقية بين الإنسان والطبيعة، والتي تقوم على التكامل والمسؤولية، وليس على الاستغلال والتحكم.

علاوة على ذلك، يدعو طه عبد الرحمن إلى مفهوم «العهد الكوني» الذي يتجاوز الرؤية الميكانيكية أو التعاقدية للعلاقة بين الإنسان والطبيعة كما

(1) انظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة.

هو شائع في الحداثة الغربية. فهذا العهد يتجاوز كونه اتفاقًا قانونيًّا أو تعاملًا مصلحيًّا، بل هو رابطة روحية وأخلاقية تأخذ في الاعتبار الأبعاد المشاهَدة والغيبية للوجود. ويركِّز هذا العهد على مسؤولية الإنسان بوصفه خليفة في الأرض، مؤكدًا على الترابط العميق بين جميع مكونات الخلق، وعلى الأمانة الإلهية التي أُنيطت بالبشر لرعاية الطبيعة وحمايتها.

ويتناول طه عبد الرحمن في فلسفته أيضًا قضايا المعرفة، وينتقد اعتماد الفكر الغربي على النقد بوصفه الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة، مشيرًا إلى أن هذا النهج محدود وغير كافٍ. ويرى أن هناك سُبلًا أخرى للمعرفة، منها الوحي الإلهي، وتتيح تلك السبل فهمًا أعمق للعالم ولمسؤولية الإنسان تجاه الطبيعة. ويقدِّم هذا المنظور الأخلاقي والروحي رؤيةً شموليةً تدمج بين الأبعاد المادية والمتعالية للكون، متحديًا التصوُّر الحداثي للطبيعة، الذي ساهم في استنزافها وتدهورها.

دلالات الطبيعة في المسيحية: من القديس فرنسيس إلى البابا فرنسيس

بشكل مماثل للإسلام، تعدُّ المسيحية الطبيعةَ كتابًا مليئًا بعلامات دالة على الله، يدعو إلى التأمل ويشير إلى الحكمة الإلهية. يُعدُّ مفهوم «كتاب الطبيعة» مفهومًا متجذرًا بعمق في اللاهوت المسيحي، وقد استخدمه اللاهوتيون والمفكرون على مرِّ العصور للتأكيد على الأهمية الروحية للعالم الطبيعي. يُبرز هذا المفهوم الاعتقاد بأن الطبيعة ليست واقعًا ماديًّا فحسب، بل هي نص إلهي يكشف عن عظمة الله، وحكمته، وحضوره في الكون.

تظهر أكثر التعبيرات وضوحًا عن هذا المفهوم في تعاليم ومواعظ القديس فرنسيس الأسيزي، إذ إنه رأى أن جميع عناصر الخليقة -بما في ذلك

الحيوانات، والنباتات، والعناصر الطبيعية- إخوة يشتركون في الوجود تحت رعاية الله. وبالنسبة إليه، لم تكن الطبيعة كيانًا ماديًّا لا غير، بل هبةً معظمة وشهادة حية على محبة الله وعنايته. وركَّز فكره اللاهوتي عن الطبيعة على قيم التواضع، والامتنان، والخلافة، داعيًا البشرية إلى العيش في انسجام مع الخليقة، وفقًا لمبدأ الخلافة والرعاية، بدلًا من الاستغلال والسيطرة.

وحاول البابا الحالي[1]، الذي يحمل اسم القديس فرنسيس، إحياء التقليد المرتبط به. ففي رسالته العامة «كن مسبّحًا» (Laudato Sì)، التي تحمل العنوان الفرعي «في العناية ببيتنا المشترك»، يستلهم البابا فرنسيس اللاهوت البيئي للقديس فرنسيس الأسيزي، معالجًا التحديات البيئية الملحَّة في عصرنا. ويوجِّه نقدًا حادًا لثقافة الاستهلاك المفرط، والجشع، والاستغلال، التي أدَّت إلى تدهور البيئة. وإذ يُعبِّر عن أسفه للأزمة المتفاقمة لكوكب الأرض، يدعو البابا إلى «تحرك عالمي سريع وموحد» لمواجهة الأزمات البيئية الكبرى، مثل النظم الاقتصادية غير المسؤولة، والاحتباس الحراري، والتحديات البيئية التي تهدد البشرية والعالم الطبيعي.

في رسالته «كن مسبِّحًا»، يحث البابا الناس من جميع الأديان أو حتى غير المتدينين منهم، على تبنِّي نهج البيئة المتكاملة الذي يربط بين الأبعاد البيئية والاجتماعية والروحية. ويطرح هذا المفهوم بوصفه التزامًا أخلاقيًّا مستندًا إلى التقاليد المسيحية في رعاية الخليقة وتحقيق العدالة للفقراء، الذين يُعدُّون الأكثر تضررًا من تدهور البيئة. ومن خلال إعادة إحياء تراث القديس فرنسيس الأسيزي، لا يكتفي البابا بالتأكيد على البعد اللاهوتي للطبيعة، بل يدعو أيضًا إلى تبنِّي نهج جماعي، رحيم، ومستشعر بمسؤوليته، لحماية الأرض من أجل

(1) توفي البابا فرنسيس يوم 21 أبريل 2025 بعد إنجاز الكتاب [المترجم].

الأجيال القادمة. وقد تمت مناقشة هذا التطور التاريخي بمزيد من التفصيل في القسم السابق «الطبيعة بوصفها كتابًا».

دلالات الطبيعة في آسيا: الدالاي لاما

في كتابه «من القلب إلى القلب: محادثة عن الحب والأمل من أجل كوكبنا الثمين» (Heart to Heart: A Conversation of Love and Hope for Our Precious Planet)، دعا الدالاي لاما الرابع عشر إلى «ثورة متعاطفة» في علاقتنا مع الطبيعة. وقد كتب: «التعاطف، والمحبة، والإحسان، مفاتيح ليست لتنمية الإنسان فحسب، بل لبقاء كوكبنا أيضًا. والتغيير الحقيقي في العالم لن يأتي إلا من التغيير في القلوب»[1]. يرى الدالاي لاما أن السبب الجذري للأزمات البيئية يكمن في أنانية الإنسان ونزعة الأنا. ولتعزيز حجَّته، يستشهد بشانتي ديفا (Shantideva) الذي يقول:

«كل فرحٍ في هذا العالم
ينبع من رغبة في سعادة الآخرين،
وكل معاناة في هذا العالم
تنشأ من رغبة في سعادتي وحدي»[2].

ما يقترحه الدالاي لاما كحل للأزمة البيئية الراهنة يتقاطع إلى حدٍّ كبير مع ما أطرحه في هذا الكتاب: تربية النفس مع بناء علاقة إيثارية مع الطبيعة، وهو ما يُعرف بأخلاقيات الفتوة.

---

(1) Dalai Lama and Patrick McDonnell, *Heart to Heart*: *A Conversation on Love and Hope for Our Precious Planet* (New York: HarperCollins Publishers, 2023), 70-71.

(2) المصدر السابق، 75.

في سياق الأديان الشرقية الممتدة عبر الهند والصين، تُعدُّ الطبيعة متصلة جوهريًّا بالإنسان، إذ يخضع كلاهما لقوة إلهية عليا، وهو مفهوم يتردد في الهندوسية، والطاوية، والكونفوشيوسية، والبوذية. تُعرف الكونفوشيوسية بأنها «مدرسة الطبيعة والمبدأ»، إذ إنها ترى أن الكون جسد موحَّد، تخضع فيه الطبيعة والإنسان لنظام شامل يربط بين السماء والأرض. وبالمثل، تؤكد الطاوية على المبدأ الثابت لـ «التاو»، الذي يحكم جميع مظاهر الانسجام والنظام. أما الهندوسية والبوذية، فتركزان على مفهوم الـ«دارما»، الذي يمثل الطبيعة الأساسية للوجود، ويبرز النظام الطبيعي الذي يحكم كلًّا من الكون والحياة البشرية. وفي جوهرها، تشترك هذه التقاليد الدينية الشرقية في رؤية عميقة للتشابك بين الإنسان والطبيعة، كونها ترى أن القوة الإلهية المصدر الوحيد للحكم والتنظيم، مما يرسخ مفهوم القداسة في العلاقة بين البشر والعالم الطبيعي.

ازدواج العلم والعلامات

لقد أسهمَ النموذج العلمي الحديث إلى حدٍّ بعيد في تشكيل العلاقة الإنسانية بالطبيعة، التي أصبحت تُصوَّر على أنها موضوع للهيمنة والسيطرة. فإن اعتبار الطبيعة خصم يجب إخضاعه بالعقل والذكاء البشري أدى إلى فصل الإنسان عن المعاني الأعمق والمسؤوليات الأخلاقية المرتبطة بها. وبدلًا من فرض قيود على السلوك البشري، يميل الفكر الحديث إلى إعطاء الأولوية لإشباع الحاجات والرغبات الإنسانية دون مراعاة البعد الروحي والأخلاقي للوجود. ونتيجة لهذا النهج، لم تَعُد الطبيعة تُرى كأنها أمّ رحيمة أو آية إلهية، بل اختُزلت لتكون موردًا للاستغلال.

تفاقم نظرياتُ الوجودِ الحديثةُ هذه المشكلة نتيجة دمج العوالم الروحية والمادية في بُعدٍ واحد، مما يُلغي أي مجالٍ للتسامي أو التأمل في معاني

الطبيعة. وبهذا التصور، يصبح من المستحيل من الناحية الوجودية دراسة الطبيعة بوصفها أكثر من مجموعة من الظواهر المادية، مما يجردها من رمزيتها ودلالاتها الروحية.

بالنسبة إلى العلم الحديث، فإن الإنسان هو الذي يحدد المعايير، وبالتالي لا تعدُّ القفص الذي ينبغي التحرر منه. وأصبحت طبيعة الإنسان وجوهره محددة بامتلاك للعقل، وأصبح القانون الطبيعي يُعرَّف على أنه كل ما يقبله العقل وفقًا لمبدأ الرأي الصحيح (recta ratio) أو الرأي المنطقي (santa ratio)[1].

يُشكِّل هذا الاختزال لماهية الإنسان في العقل وحده قطيعة حاسمة مع التقاليد الفكرية السابقة التي رأت في الإنسان كيانًا مركَّبًا يجمع بين الأبعاد الجسدية والروحية والعقلية. فمن خلال ترسيخ العقل بأنه المصدر الوحيد للحقيقة والأخلاق، قلَّص العلم والفلسفة الحديثان دور الوحي، والحدس، والفهم الميتافيزيقي. وضمن هذا الإطار، لم يَعُد يُنظر إلى القانون الطبيعي على أنه نظام إلهي أو ترتيب جوهري متأصل في الخلق، بل بات يُفهم على أنه بناءٌ عقلي من صنع الإنسان، تحدده وتشرِّعه توافقات العقل البشري.

يترتب على هذا التحوُّل مضامين مهمة. فمبدأ القانون الطبيعي الذي كان مقيَّدًا بالإرادة الإلهية أو النظام الكوني أصبح مفهومًا مرنًا وذاتيًّا، يخضع لما يراه العقل البشري مقبولًا أو نافعًا. وبهذا، تم استبدال الأسس الميتافيزيقية للأخلاق والمعنى الجوهري للطبيعة بحسابات نفعية وتفسيرات ميكانيكية. أدى هذا التوجُّه إلى فصل الإنسان عن الشعور بالمساءلة أمام قوة عليا، وجعل من العقل البشري القاضي والمُنشئ للمعنى في الوقت ذاته. وانتقلت الطبيعة

(1) Paul Edwards, ed., «Natural Law» in *Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1972), 542.

من كونها نظامًا متساميًا يحمل في طياته معانيَ ودلالاتٍ روحيةً وأخلاقيةً إلى كونها أمرًا ذاتيًّا خاليًا من القيمة، يتحدد معناها بالمعنى الذي يُضفيه الإنسان عليها، وتخضع للسيطرة والتحليل وفقًا لمعايير نفعية بحتة.

إن اختزالَ الطبيعة البشرية في العقل وحده، وتقليصَ مفهوم القانون الطبيعي وحصره ضمن مفاهيم عقلانية، يضع الإنسانيةَ في موقف متذبذب. فمن دون ارتباطٍ بالميتافيزيقا أو بالمطلق الإلهي، تجد الحداثة صعوبة في تناول أسئلة الغاية النهائية والمعنى الأسمى للوجود. إن هذا الانفصال يبرز الحاجة الملحّة إلى إعادة النظر في الأطر التقليدية التي تدمج بين العقل والوحي، وبين الإنسان والطبيعة، وبين الخلق وخالقه. إن العودة عن هذا التوجيه الفكري يمكن أن تعيد التوازن المفقود عبر إعادة تعريف الحداثة لماهية الإنسان وعلاقته بالعالم. فمع استعادة هذا التكامل بين البُعدين الروحي والعقلي من جهة، والبُعد المادي من جهة أخرى، يصبح من الممكن صياغة منهج متكامل ورؤية أكثر شمولية للإنسانية تتجاوز هذا الاختزال الحداثي للإنسان، وتتسامى به إلى إعادة الوعي الأخلاقي الضروري لفهم موقع الإنسان في الكون.

يقدم العلماء الذين تمت مناقشة آرائهم مثل حقي، والنورسي، وطه عبد الرحمن، إطارًا بديلًا لفهم الطبيعة، وهو إطار معرفي يبين أن السببية والمعنى يمكن أن يوجدا معًا. إن الاعتماد على مفهوم مراتب الطبيعة يتيح استكشاف أبعادها الفيزيائية والدلالية في آنٍ واحد، مما يثري فهمنا للعالم الطبيعي. لا يقتصر هذا المنظور على دراسة الأسباب المادية التي تحكم الظواهر الطبيعية، بل يُضفي عليها بُعدًا معنويًّا، ما يعيد ربط الإنسان بالعلامات الكامنة في الخلق.

إن الجمع بين العلم الطبيعي وعلم العلامات يُقدِّم حلًا جذريًّا للتحديات التي يفرضها النموذج العلمي الحديث. فعن طريق دمج الصرامة التجريبية

للعلم مع العمق التأويلي لدلالات الطبيعة، يستعيد هذا النهج الأبعاد الرمزية والروحية للطبيعة التي جرَّدتها الحداثة من معناها. يبني هذا الإطار جسرًا بين العقل والوحي، وبين السببية والمعنى، مما يتيح فهمًا شاملًا للعالم الطبيعي. ومع فهم واستيعاب هذه المراتب المترابطة، يمكننا إعادةُ تأسيس علاقةٍ متناغمة مع الطبيعة، قائمة على الاحترام، والرعاية، والمسؤولية أمام خالقها. ومع الاعتماد على هذا المنهج، يمكن إعادة التوازن الضروري لمواجهة الأزمات الوجودية والبيئية في عصرنا. فهذا المنهج يُمهِّد الطريق أمام تفاعل أكثر أخلاقيةً وروحانيةً مع العالم، ويتم التعامل مع الطبيعة بوصفها نصًا مليئًا بالدلائل التي تستوجب التأمل والتدبر، مما يعيد الإنسان إلى موقعه الأصيل بوصفه خليفة ومسؤولًا عن الخلق.

الله جلَّ جلاله - محمد حبيب الله ﷺ

الفصل الثالث

نحو أخلاق بيئية جديدة مبنية على الإحسان

«إن الله وملائكته وأهل السموات والأرضين،
حتى النملة في جحرها، وحتى الحوت؛ ليصلون على معلم الناس الخير»[1].

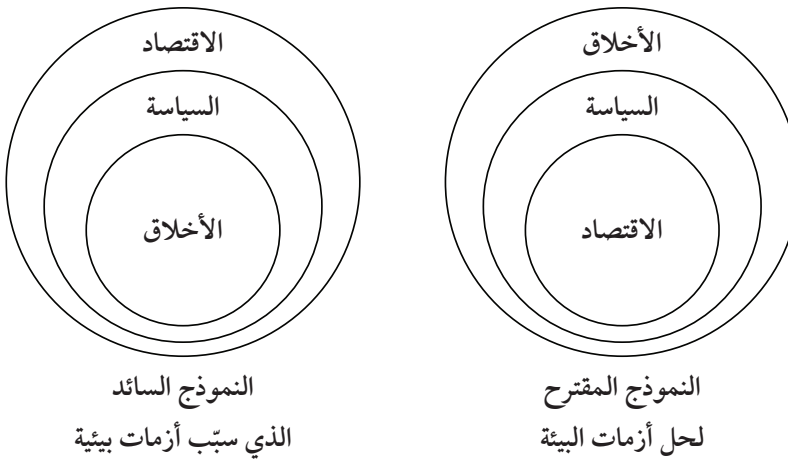
حديث نبوي

تُعنى الأخلاق بصورة أساسية بفعل وممارسة ما هو صواب أخلاقيًّا. إن جزءًا كبيرًا من الأزمة البيئية التي نواجهها في هذا العصر يعود بنتيجة مباشرة إلى الأنشطة البشرية. وإذا كانت الأفعالُ البشرية قد أدّتْ إلى هذه الأزمة، فإن حلها يجب أن ينبثق من السلوك البشري أيضًا. ومع ذلك، فإن معالجة هذه القضية تتطلب منا أكثر من تغيير في السلوك، سواء على المستوى الفردي أو المؤسسي؛ إذ نحتاج إلى إعادة صياغة طريقة تفكيرنا حيال الطبيعة، وعلاقتنا بها، وما يعنيه التصرف الأخلاقي في هذا السياق. فالتغييرات السياسية والاقتصادية وحدها لن تكون كافية دون وجود إطار أخلاقي يوجِّه كليهما. ومن هذا المنطلق، يقترح هذا الكتاب تحولًا جذريًّا في العلاقة بين الأخلاق والاقتصاد والسياسة[2].

(1) أخرجه الترمذي 2280

(2) أتقدَّم بالشكر إلى الدكتور محمد حمور على نقاشاتنا القيِّمة بشأن الترابطات وإعادة التشكيل بين الأخلاق والاقتصاد والسياسة، والتي كان لها أثر بالغ في إثراء الأفكار المعروضة أدناه.

في النموذج السائد، يهيمن الاقتصاد هيمنة مطلقة، مُخضعًا كلًّا من السياسة والأخلاق. فغالبًا ما تتشكل القرارات السياسية وفقًا لمتطلبات النمو الاقتصادي، مما يجعل الاعتبارات الأخلاقية ثانوية. وضمن هذا النظام، تعمل السياسة كوسيلة لخدمة الأجندات الاقتصادية، سواء عبر الأطر التنظيمية، أو تخصيص الموارد، أو السياسات التي تضع كفاءة السوق في مقدمة الأولويات. أما الأخلاق، فتتراجع إلى الهامش، محصورةً في نطاقات لا تعيق المصالح الاقتصادية.



الشكل 2: نموذجان يتعلقان بأزمات البيئة.

على سبيل المثال، كثيرًا ما يتم تهميش السياسات البيئية أو المبادرات المتعلقة بالعدالة الاجتماعية، إذا ما اعتُبرت تهديدًا للمكاسب الاقتصادية. فهذا النموذج يمنح الأولوية للأرباح الاقتصادية قصيرة الأجل على حساب التداعيات الأخلاقية أو البيئية طويلة المدى. وضمن هذا الإطار، تعمل السياسة على ترسيخ هذه العقلية التي تضع الاقتصاد في المقام الأول، مما يضمن بقاء الاعتبارات الأخلاقية في مرتبة ثانوية، ولا تطبق إلا عندما تتماشى مع الأهداف التي يفرضها السوق.

لقلب هذا التسلسل الهرمي، لا بد من إحداثِ تحوُّل في منظورنا: يجب أن تستعيد الأخلاقُ دورها الأساسي، وأن تصبحَ الموجِّهَ الأولَ للقرارات الاقتصادية والسياسية، بدلًا من أن تكون خاضعة لها. في هذا النموذج، تصبح الأخلاق المبدأ الإرشادي الذي يوجِّه القرارات السياسية والأنشطة الاقتصادية. وتتولى السياسة دورًا تنظيميًّا، يضمن توافق الإجراءات الاقتصادية مع الأهداف الأخلاقية الأوسع، مثل العدالة والاستدامة والرفاه المجتمعي. وهكذا، بدلًا من أن تكون السياسة في خدمة المصالح الاقتصادية، تصبح الأداة التي تُترجم بواسطتها المبادئ الأخلاقية إلى واقع ملموس.

في هذا النموذج، تخضع الأنشطة الاقتصادية للمعايير الأخلاقية، مما يضمن أن تعمل الأسواق بطريقة تخدم الصالح العام، بدلًا من السعي وراء الربح بأي ثمن. ويتم إعادة توجيه القرارات الاقتصادية لخدمة الأهداف السياسية القائمة على أسس أخلاقية، مع التركيز على التوزيع العادل للموارد، والإشراف البيئي طويل الأمد، وازدهار المجتمع. وبهذا، تتحول العلاقة من نموذج تهيمن فيه الاعتبارات الاقتصادية على كل من السياسة والأخلاق إلى نموذج تكون فيه الأخلاق القوة الموجهة للحكم السياسي، الذي بدوره يضبط السلوك الاقتصادي بما يتماشى مع المبادئ الأخلاقية.

هذا التحول في المنظور ضروري لتطوير أخلاقيات بيئية مستدامة وإيثارية، أي أخلاقيات تحترم الطبيعة ليس بوصفها موردًا فحسب، بل بعدِّها نظامًا مترابطًا يتطلب العناية والإشراف المسؤول. ورغم أن السلوك الفردي عنصر أساسي، إلا أنه غير كافٍ لمواجهة حجم وتعقيد الأزمة البيئية. لذلك، فإن السياسات واللوائح والإجراءات الجماعية على المستويين الحكومي والشركات الكبرى تُعدُّ ضرورية لضمان تغلغل المبادئ الأخلاقية في المجتمع، بما يؤثر على الأنظمة الأكبر التي تؤثر بدورها على البيئة.

علاوة على ذلك، يجب أن يشهد السلوك المؤسسي تحولًا جذريًا، بما يمكن المؤسسات من امتلاك القدرة على تنفيذ تغييرات منهجية لا يستطيع الأفراد تحقيقها بمفردهم. ومع ذلك، فإن هذه المؤسسات ليست كيانات مستقلة عن الإرادة البشرية؛ بل هي نتاج صنع الإنسان، وتتأثر بالقيم التي يتبناها من يديرها. ومن ثم، فإن الأطر الأخلاقية التي توجه السلوك الفردي تمتد لتؤثر مباشرة على المبادئ والممارسات المؤسسية. وبالتالي، لا بد أن يكون كل من الفعل الفردي والسلوك المؤسسي مسترشدًا بهذه الرؤية الأخلاقية لضمان علاقة مستدامة ومتوازنة مع البيئة.

إطار مراتب الاستدامة

لمواجهة الأزمة البيئية بصورة شاملة، يجب صياغة ممارسات الاستدامة ضمن إطار متعدد المراتب يدمج بين مختلف الجوانب المترابطة. يبدأ إطار مراتب الاستدامة باستدامة المعرفة، ويمتد ليشمل السلوك الأخلاقي، والإشراف البيئي، وازدهار الحضارة الإنسانية. ويكمن جوهر هذا الإطار في الفهم القائل بأن استدامة الإنسان بوصفه كائنًا أخلاقيًا يجب أن تسبق استدامة البيئة.

إن جوهر أي حضارة يكمن في هويتها، والتي تتشكل بالأساس من رؤيتها الكونية. وفي قلب هذه الرؤية يقع الإطار المعرفي للحضارة، أي المنظومة التي تتحدد من خلالها المبادئ والقيم والمناهج التي تستند إليها في تحصيل المعرفة وفهم العالم. ومن ثم، تصبح الاستدامة المعرفية، أي الحفاظ على نظام المعرفة، ضرورة أساسية لاستدامة أي حضارة.

الاستدامة المعرفية ليست مجرد امتداد لتيار المعرفة عبر الزمان، بل هي حفظ لمسارها وضمانٌ لدوام عطائها في ضوء الرؤية الكونية للحضارة. فهي لا تقف عند حدّ استمرار إنتاج المعرفة ونقلها وتطبيقها، وإنما تنهض على

شرطٍ أعمق؛ أن تكون المعرفة قادرةً على التكيّف مع المستجدات، والاستجابة للتحديات الطارئة، مع بقاء جذورها راسخة في مبادئها الأصيلة التي تمنحها المعنى والاتساق. ويتضمن ذلك الحفاظ على سلامة الإرث الفكري، مع إفساح المجال للنقد البنَّاء والتجديد. فعندما تفقد حضارةٌ ما استدامتَها المعرفية، فإنها تواجه خطرَ التفكك، وضياعِ الهوية، والانفصالِ عن جذورها.

يقدِّم القرآن الكريم، بوصفه وحيًا إلهيًّا، توجيهًا لفهم الكون ودور الإنسان كخليفة في الأرض، بالإضافة إلى تحديد المسؤوليات الأخلاقية التي تشكل أساس هذه الخلافة. ولا تقتصر تعاليمه على التوجيهات الروحية فحسب، بل تؤسس للمنظومة المعرفية التي تستند إليها الأخلاق وإدارة شؤون المجتمع. وتشكل هذه الأسس المعرفية إطارًا لتحديد الصواب في مختلف جوانب الحياة، مما يتيح صياغة المبادئ التي ترشد السلوك البشري وفقًا للإرادة الإلهية.

وهكذا، تُشكِّل الاستدامةُ المعرفية الأساس الذي تُبنى عليه الاستدامة الأخلاقية والبيئية، ومن ثم الاستدامة الحضارية. فعبر ترسيخ الوجود الإنساني في إطارٍ من الحقوق والواجبات، توفِّر الاستدامة المعرفية الأساس اللازم لتحقيق الاستدامة الأخلاقية. ويعتمد بقاء الإنسان بوصفه كائنًا أخلاقيًّا على مبدأ جوهري: «أنا موجود، إذًا أنا لي حقوق وعليَّ واجبات.»

يقوم علم الفقه على مفهوم التكليف الذي يُعدّ أساس العلاقات الإنسانية كلها؛ فالإنسان مكلّف بما حمّله الشرع من مسؤوليات وأحكام، تُجعله محاسبًا بين يدي الله على أفعاله مع غيره من البشر، كما في معاملته للطبيعة بما تحويه من حيوانٍ ونباتٍ وسائر عناصر الكون. وهذه المسؤولية الشرعية متداخلة مع البعد الأخلاقي، إذ تقتضي أن تصدر أعمال الإنسان عن مبادئ العدل والرحمة، لتضمن أداء حقوق الخالق وحقوق مخلوقاته جميعًا.

وإن الأخلاق قائمة على العلاقات؛ وتنظيم التفاعلات بين كيانين أو أكثر، وتحديد المسؤوليات والالتزامات داخل هذه العلاقات. وفي سياق الأخلاق البيئية، يمتد هذا الإطار العلائقي ليتجاوز الاهتمامات البشرية الضيقة، ويشمل النظام البيئي بأكمله. وبناءً على توسيع نطاق المسؤولية الأخلاقية لتشمل جميع المخلوقات، يدرك الإنسان القيمة الذاتية للكيانات غير البشرية، مثل الحيوانات والنباتات والأنظمة البيئية، والتي تعد ضرورية للحفاظ على التوازن واستمرار الحياة. هذا الإطار الأخلاقي الموسَّع يتحدى الممارسات الاستغلالية، ويعيد صياغةَ دورِ الإنسان بوصفه خليفةً في الأرض، لا سيدًا متسلطًا عليها.

عندما تكون الأخلاقُ موجِّهًا للعلاقات على هذا النحو، يمكن للإنسان، جنبًا إلى جنب مع المؤسسات التي يؤسسها، إعادة تشكيل النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ويتطلب هذا التحوُّل أن تكون تفاعلاته مع العالم الطبيعي قائمة على مبادئ أخلاقية، بدلًا من أن تحكمها المصالح الذاتية أو الممارسات الاستغلالية.

إن الاستدامة الأخلاقية تقتضي أن تكون القيم والمبادئ مرجعًا أصيلًا يوجّه السلوك الإنساني ويهدي القرارات في مختلف المستويات. فإذا أُهملت هذه الاستدامة، غلبت على الأفعال نزعةُ المنفعة العاجلة والمصلحة الذاتية، وغُيِّبت عن النظر العواقب البعيدة التي تمسّ المجتمع والكون من حولنا. لتحقيقِ الاستدامةِ الأخلاقية، لا بد للمجتمع من التمسكِ بقيم الأمانة، والمحبة، والاحترام لجميع المخلوقات، في إطار استدامة معرفية مستمدة من الوحي الإلهي. ويستلزم ذلك إعادة النظر في أنماط الاستهلاك واستخدام الموارد، بما يضمن حقوق جميع الكائنات، حتى للأجيال القادمة. كما تلعب المؤسسات، بوصفها امتدادًا لإرادة الإنسان، دورًا حاسمًا في ترجمة هذه القيم إلى سياسات وأنظمة تعطي الأولوية للصحة

البيئية طويلة الأمد والرفاه المجتمعي على حساب المكاسب الاقتصادية قصيرة المدى. وفي نهاية المطاف، فإن تكامل الاستدامة المعرفية والأخلاقية أمر جوهري، إذ يشكِّل الأساس لازدهار الحضارات وقيام بيئة سليمة ومستدامة.

إن صيانة الاستدامة المعرفية والأخلاقية تمهِّد السبيل إلى ترسيخ الاستدامة البيئية، التي تتجلى في الالتزام بحفظ العالم الطبيعي وصون توازنه من خلال الوفاء بالأمانة الأخلاقية واعتماد الممارسات الرشيدة. فالأزمة البيئية في جوهرها انعكاس لتراجع القيم، إذ إن جذور التدهور تعود إلى أفعال الإنسان وخياراته. ومن ثمّ، فإن معالجة البعد الأخلاقي تمثل المفتاح إلى مواجهة أسباب الإضرار بالبيئة، وبناء إطار راسخ للاستدامة. ويتطلب ذلك وعيًا بالترابط الوثيق بين جميع صور الحياة، وإدراكًا لضرورة حماية النظم البيئية الضامنة لاستمرارها. وعليه، فإن الاستدامة البيئية لا تُنال في عزلةٍ عن غيرها، بل هي ثمرةٌ للأفعال الأخلاقية والمسؤوليات التي ينهض بها الأفراد كما تنهض بها المجتمعات والمؤسسات.

تؤدي الاستدامة البيئية إلى الاستدامة الحضارية، إذ يعتمد بقاءُ وازدهار المجتمعات على بيئة مستقرة وصحية. فلا يمكن للحضارات أن تستمر دون بيئة صحية وقابلة للعيش. إن الأزمة البيئية الحالية تشكل تهديدًا خطيرًا لصحة الإنسان واستقرار المجتمعات، مما يبرز الترابط العميق بين الرفاهية البيئية وبقاء الحضارات. فالبيئة المتدهورة تؤثر تأثيرًا مباشرًا على صحة الإنسان. فمثلًا يؤدي تلوث الهواء والمياه إلى حصول أمراض تنفسية وأوبئة منقولة بالمياه وظروف صحية خطيرة أخرى. كما أن إزالة الغابات وفقدان التنوع البيولوجي لا يزعزعان النظم البيئية فحسب، بل يقوضان الأمن الغذائي أيضًا، مما يؤدي إلى سوء التغذية وزيادة التعرض لاضطرابات المناخ. وتؤدي

الظروفُ البيئية مثل ارتفاع مستويات البحار والظواهر الجوية المتطرفة إلى الهجرة واللجوء، مما يزيد من حدة التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية. كما أن ندرة الموارد، مثل المياه النظيفة والأراضي الصالحة للزراعة، تفاقم النزاعات وتضع ضغوطًا على الأنظمة السياسية، مما يهدد الاستقرار العالمي في نهاية المطاف.

لذلك ترتبط الاستدامة الحضارية ارتباطًا وثيقًا بالحفاظ على النظم البيئية. فلا يمكن للإنسان أن يوجد خارج إطار المجتمعات، ولا يمكن للمجتمعات أن تزدهر إذا تدهورت بيئاتها الطبيعية. فالحضارة التي توفق بين الحكمة المعرفية، والمسؤولية الأخلاقية، والرعاية البيئية، تهيئ الظروف لازدهار المجتمعات واستمرارها عبر الأجيال.

انطلاقًا من دمج الأبعاد المعرفية والأخلاقية والبيئية والحضارية للاستدامة، يوفر إطار مراتب الاستدامة نهجًا شاملًا لمعالجة التحديات الوجودية في عصرنا. إذ إنه يعترف بترابط هذه المستويات، بما يضمن الحفاظ على الوحي الإلهي وممارسة السلوك الأخلاقي تجاه جميع مكونات الخلق، بوصفهما أمرين ضروريين لبقاء البشرية وازدهارها.

إعادة النظر في مقاصد الشريعة: حفظ البيئة مقصد من مقاصد الدين

إنّ الحضارةَ الإسلامية قد عبّرت عن مقوّمات الحياة الضرورية لاستمرار الوجود الإنساني على ظهر الأرض من خلال مقاصد الشريعة؛ فهي الإطار الجامع الذي يُراد به صيانة الأصول الكلية لرفاهية الإنسان، إذ إنّ تعطيلها مؤذن بفساد المعاش، بل بانعدام الحياة البشرية والنظام الاجتماعي. وقد استقرّ عند أهل العلم أنّ هذه المقاصد تنحصر تقليديًّا في خمس: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال.

غير أنّ ما يشهده العصر من أزمات بيئية متفاقمة يقتضي توسيع دائرة المقاصد لتشمل حفظ البيئة أو حفظ الطبيعة، بوصفه شرطًا لازمًا لاستدامة جميع أنماط الحياة واستمرار العمران البشري. ذلك أنّ مقاصد الشريعة في مجموعها إنما ترجع إلى غاية عليا هي حفظ العمران؛ إذ لا قوام للحياة الإنسانية إلا في ظل مجتمعٍ منتظمٍ فاعل. ومن حيث الترتيب العقلي، فإن حفظ الطبيعة مقدَّم على حفظ العمران، لأنّ البيئة بما تحويه من هواءٍ وماءٍ وغذاءٍ ونُظمٍ إيكولوجية هي التي تُقيم شروط الحياة، وبها تستقيم أسس الاجتماع الإنساني وتتهيأ لبنات الحضارة. فإذا ما أُمنت هذه الأصول، أمكن حفظ المقاصد الكلية المقررة تقليديًّا من دينٍ ونفسٍ وعقلٍ ونسلٍ ومال. ومن ثمّ، فإنّ الاستدامة البيئية ليست مجرد قضية طارئة، بل هي أصلٌ لازم وشرطٌ سابق لتحقيق سائر المقاصد واستمرار الحياة.

يُعَدّ مفهوم التكليف في علم الفقه أصلًا محوريًّا لفهم حقيقة الحياة الإنسانية؛ إذ الإنسان عند أهل الشريعة مكلَّف، أي محمول بحقوق وواجبات من قِبَل الله تعالى. والتكليف يدلّ على ما لزم العبدَ من التزامات أخلاقية وأحكام شرعية يُنتظر منه امتثالها وفق الوحي الإلهي. وبهذا الإطار يظهر أنّ الوجود كله -كونًا وإنسانًا- قد خُلق لغرضٍ مقصود، وأنّ سبيل الانسجام والسعادة إنما يكون بالاستمساك بالهدي الإلهي، واستعمال العقل فيما شُرع له.

وقد مُنح الإنسان حريةَ الامتثال لذلك الهدي أو الانحراف عنه باعتباره مخاطَبًا بالأوامر الإلهية ومتلقّيًا لها. غير أنّ الأهواء والشهوات قد تحول دون الوفاء بما حُمِّل من مسؤوليات، أو تعيق توجيه السلوك وفق الإرادة الإلهية. ولأجل ضبط هذا المسار، أقام الفقه الإسلامي إطارًا أخلاقيًّا دقيقًا يقسِّم أفعال المكلَّف إلى ستة أقسام: الفرض، والواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والحرام. وهي تقسيمات شاملة لمطلق تصرّفات المكلَّفين، وتردّ جميعها إلى

أربعة ميادين كبرى: ما يتعلّق بحق الله تعالى، وما يتعلّق بحق النفس، وما يتعلّق بحق المجتمع، وما يتعلّق بحق الطبيعة.

ولكون الإنسان خليفةَ الله في الأرض، فقد أُنيطت به أمانةُ التعامل مع العالم الطبيعي تعاملًا واعيًا ومسؤولًا متمثلًا في حفظه ورعايته. فينبغي أن تعكس أفعاله، في الزراعة والعمارة والصناعة وسائر شؤون العمران، إدراكًا لترابط المخلوقات جميعًا، وما تشتمل عليه من آيات دالّة على عظمة الخالق. وليس المطلوب خبرةً فنيةً فحسب، بل وعيٌ أخلاقيّ يستحضر أنّ الطبيعة وديعةٌ معظّمة، ومظهرٌ من مظاهر الجمال الإلهي والغاية الربانية. وإنّ السير إلى الأمام يستلزم، مع الالتزام بالأخلاق، إحياء علمٍ يظهر احترام الطبيعة؛ لا ينظر إليها كموردٍ ماديّ وحسب، بل كمرآة للنظام الإلهي. ومن ثمّ، فإنّ أخلاقيات البيئة لا بد أن تنهض على ركنين: العلم الذي هو المعرفة، والعمل الذي هو الفعل، على ما جاء في التراث الإسلامي الذي عدّ العلم بلا عمل عقيمًا، والعمل بلا علم فوضى. وبذلك يكون المخرج من الأزمة البيئية في إعادة الوصل بين العلم والعمل ضمن إطار يكرّم معنى الحياة وصيانة العالم الطبيعي.

مبادئ ومراتب أخلاقيات البيئة

إن مراتبَ أخلاقيات البيئة، المؤسسة على التصور الكلي للإنسان والطبيعة، تُنشئ إطارًا جامعًا يُعاد به تنظيم العلاقة بين الإنسان والعالم الطبيعي. وهي تدمج الأبعاد الأخلاقية والقانونية، فتنبثق عنها طريقة ضابطة للتعامل البيئي على وجهٍ قِوامُه الاستدامة والمسؤولية. وعلى أساس ثمانية أصول متداخلة، يرمي هذا النهج إلى نقل علاقة الإنسان بالبيئة من طور الاستغلال إلى طور الرعاية، مع تقرير احترام الطبيعة، وتوكيد ما حُمِّل الإنسان من أمانة الخلافة في الأرض. هذه الأصول الثمانية هي:

1. **الطبيعة بوصفها آية**

تزخرُ الطبيعةُ بالآياتِ الناطقةِ بدلالةِ وجودِ الله، وصفاتِه العُليا، وإرادتِه الحكيمة، فكل جزء من أجزائها قائم بوظيفة دلالية، كونه تذكرةً دائمةً بالخالق سبحانه. والتأمل في هذه الآيات دعوةٌ إلى النظر في العالم الطبيعي لا من حيث هو موردٌ للاستغلال، بل من حيث هو نصٌّ معظّم تجب قراءته وفهمه وتوقيره. وبهذا الاعتبار تُرفع البيئة من رتبة المنفعة المادية إلى مرتبة القيمة الروحية، فيتأكّد البعد الأخلاقي في معاملة الإنسان لها.

2. **التوازن والوحدة**

يُقرِّرُ مبدأُ الميزانِ الترابطَ والتناسقَ المحكمَ بين المخلوقاتِ في نظامِ الوجود، وما أودع الله تعالى في الكون من توازن دقيق، فجعل العالم الطبيعي نسقًا متناسقًا يكمل بعضه بعضًا حتى يتكوّن منه كلٌّ واحد. فأيّ خللٍ يصيب جزءًا من هذا النظام البيئي يفضي إلى اضطراب التوازن، وتترتّب عليه آثار متتابعة تعمّ المنظومة بأسرها. ومن ثَمّ، فإن إدراك هذه الوحدة وهذا التوازن الرباني يوجب الرعاية الأخلاقية واعتماد الممارسات المستدامة، حفاظًا على استقرار الحياة واستمرار انسجامها.

3. **حفظ الطبيعة**

استلهامًا من المقاصد الشرعية المقرَّرةِ في حفظ النفس وحفظ النسل، يمتد هذا المبدأ ليتناولَ حفظَ الطبيعة، إذ ليست البيئة مجرد إطار خارجي للنشاط الإنساني، بل هي ركن أصيل في بقاء الحياة ورعايتها وتحقيق التوازن في نظامها. فبغير صيانة العالم الطبيعي

يتعذّر استمرار العمران البشري، ويستحيل إنفاذ مقاصد الشريعة في جملتها.

4. **تحريم الإسراف**

لا يخفى على عاقل أن الإسرافَ مذمومٌ في شريعة الإسلام ذمًّا بالغًا، لِمَا فيه من إخلال بالميزان الإلهي الذي أرساه الله في نظام الخلق. وليس هذا النهي مقصورًا على بابٍ دون باب، بل يعمّ وجوه الاستهلاك كافة: من ماءٍ وطعامٍ وطاقةٍ وسائر ما يُنتفع به من الموارد. وإنّما حقيقة الإسراف جحودٌ لآلاء الله وتضييعٌ لحقوق العباد، إذ يجمع بين كفران النعمة وإغفال حاجات الآخرين.

إنّ مبدأ تحريم الإسراف في جوهره يؤسس لنمط عيشٍ قوامه الاستهلاك الواعي؛ إذ تُنظر إلى الموارد بوصفها نِعَمًا إلهية يجب أن تُستعمل بحكمةٍ ورويّة. وهو مبدأ يدعو إلى الاعتدال، ويحضّ على إقامة التوازن بين قضاء الحاجات وصيانة الموارد لصالح الغير ولأجيالٍ لاحقة. ومن ثمّ، فإن التبذير والإفراط لا يُعدّان خللًا اقتصاديًّا أو بيئيًّا فحسب، بل هما زللٌ أخلاقي، يفضي إلى الإضرار بالبيئة وتعميق الفوارق الاجتماعية بحرمان الآخرين من ضروراتهم. وعلى الصعيد العملي، يوجب هذا المبدأ الأخذ بتدابير واضحة، من نحو تقليل إهدار الطعام، وترشيد استهلاك الماء، وتحقيق الكفاية في استخدام الطاقة، والتقليل من المواد البلاستيكية وأشباهها مما لا يتحلّل. كما يستدعي إحياء ثقافة الإصلاح، وإعادة الاستخدام، والتدوير، بدل الاسترسال مع النزعة الاستهلاكية المولِّدة للهدر والاستبدال المستمر.

5. الخلافة

الإنسان خليفة الله في الأرض، قد حُمِّل أمانةً عظمى ومسؤوليةً جسيمة إزاءها. وتتجلى هذه الخلافة في حقوقٍ وواجباتٍ متلازمة؛ توجب على الإنسان صيانةَ البيئة وحمايتَها، والتصرّفَ في مواردها برُشدٍ وعدل. فالخلافة وديعةٌ إلهية يُسأل عنها العباد، وبمقتضاها يثبت لهم حقٌّ مشروع في الانتفاع بموارد الأرض للعيش والتنمية، غير أنّ هذا الحقَّ مقيّدٌ بأداء ما يقابله من واجبات، كضمان استدامة الموارد، وإقامة العدل في توزيعها، واجتناب الإضرار بالكائنات. وإنّ العدالة البيئية تقتضي الوفاءَ بحاجات جميع الموجودات، بشريةً كانت أو غير بشرية، بلا استغلالٍ ولا ظلم، كما تستلزم عدالةُ الأجيال تمكينَ الخلف من حقهم في الموارد الطبيعية بحفظ الاستدامة وصيانة البيئة. على أنّ تحقيق التوازن الإلهي في الخلق لا يتمّ إلا باجتناب صور الإفساد من الاستغلال الجائر، أو التلوث، أو تدمير المواطن الطبيعية، إذ بذلك تُصان سنّة الله في نظام الكون.

وتقتضي الخلافة أن ينهض الإنسان بمسؤوليته في توجيه أنشطته على وجهٍ تتحقق به المصلحة العامة لجميع المخلوقات، ويُدرأ به الضرر البيئي. وذلك يكون باعتماد الزراعة المستدامة التي تصون خصوبة الأرض وتقلل من الآفات الكيميائية، وبالتخطيط العمراني المتوازن الذي يوفّق بين حاجات التوسع البشري وضرورات حفظ البيئة، وبالإنتاج الصناعي الرشيد الذي يحدّ من التلوث ويحسن استثمار الموارد. كما يدخل في ذلك الأخذ بالتقنيات المستدامة، وتقليل النفايات، وردّ النظم البيئية المتدهورة إلى حالها. وبهذا يظهر أن صيانة البيئة ليست شأنًا عمليًّا أو اقتصاديًّا فحسب، بل هي

في أصلها تكليف شرعي وأمر إلهي تتعلق به غاية وجود الإنسان وخلافته في الأرض.

6. **الفقه البيئي**

لتحقيق مقاصد الأخلاق البيئية في إطار الشريعة الإسلامية، لَزِمَ أن يتطوّر الفقهُ ويتكيّف مع الواقع لمواجهة ما استجدّ من التحديات البيئية المُلِحّة في عصرنا. وهذا الفنّ المخصوص، الذي يصحّ أن يُسمّى بالفقه البيئي، يُنشئ منهجًا منضبطًا لإدماج المبادئ البيئية في البنية الفقهية؛ فيضع القواعدَ ويؤصّل الضوابطَ لسلوك الأفراد والجماعات والمؤسسات، مُرشِدًا لهم بما يضمن اتساق أفعالهم مع الإرادة الإلهية. ومن خصوصية هذا الفقه أنه يقدر على تقويم الآثار التراكمية المترتبة على الأفعال المباحة في أصلها، إذ قد تكون مشروعة في نطاقها الضيّق، لكنها متى أُجريت على نطاق واسع أفضت إلى مفاسد جسيمة، كالإفراط في الصيد أو استنزاف التربة. وههنا يُدرج الفقه البيئي هذه الأفعال ضمن مصفوفة أوسع من الأحكام، يراعى فيها جانب الأثر البيئي، فيُعاد تقويمها وفق ميزان الاستدامة ومقاصد الشريعة. فالمعتبر إذن ليس مجرد مشروعيتها في ظاهر الحكم، بل مدى انسجامها مع مقاصد الحفظ والإعمار، ومع مقتضى الإرادة الإلهية في بقاء النظام الكوني. ومن ثمّ، يفتح الفقه البيئي مسلكًا لإعادة توجيه السلوك البشري نحو مستقبلٍ قوامه الاستدامة وعدالة الأجيال.

7. **بناء العالم**

قد حمّلَ القرآنُ الكريم الإنسانَ أمانةَ إعمارِ الأرض، والسعي في تحقيق الخير الذي يُحسِّن الحياة ويُيسِّرها، مؤكِّدًا على الوظيفة

البنّاءة للنشاط البشري بما يكفل ازدهار النظم البيئية والمجتمعات الإنسانية. وليس الإعمار مقصورًا على التنمية المادية فحسب، بل يتعدّاها إلى النمو الروحي والأخلاقي الموافق للتوجيه الإلهي. وقد قرّر الكتاب العزيز مبدأ الإصلاح والفساد إطارًا ضابطًا لهذا الإعمار؛ فالإصلاح هو كل فعلٍ ينهض بمصالح الأفراد والجماعات والبيئة، ويوافق الغاية من الخلق، وهو مبدأٌ إيجابي استباقي، أساسه التجديد والتحوّل إلى الأصلح. وأما الفساد فيراد به ما يقع من الإخلال بالنظام الأخلاقي والاجتماعي والبيئي، وما يصدر عن الاستكبار والاستغلال والإعراض عن أمر الله، وهو إخفاقٌ في الوفاء بوظيفة الخلافة، إذ يفضي إلى إفساد الأرض بدل إصلاحها. ومن هنا يتبيّن أن حفظ البيئة ليس شأنًا نفعيًّا محضًا، بل هو تكليف شرعي جوهري متصل بغاية الوجود الإنساني ومقاصده العليا.

إنّ رؤية إعمار الأرض تعلو على المناهج المعاصرة التي تقدِّم المكاسب العاجلة على حساب الاستدامة البعيدة، وتنقد النزعة التي تجعل التقدّم الاقتصادي أو التقني غايةً في ذاته. فهي تدعو إلى تحوّل جوهري في النموذج السائد، قِوامه السعي إلى التطوّر من غير إخلال بالقيم الأخلاقية أو إضرار بالبيئة. فلا يجوز أن يكون التقدّم الإنساني على حساب العالم الطبيعي، بل في خدمته وإنمائه. وإعمار الأرض لا يقف عند حدِّ صيانة الحياة، بل يتعدّاه إلى إقامة التناغم الأخلاقي والاجتماعي والبيئي وفق التوجيه الإلهي. ومن مقتضى هذا المبدأ إرساءُ نموذجٍ تنمويٍّ تتكامل فيه أنشطة الإنسان مع النظام الطبيعي لا أن تتعارض معه؛ وبذلك يُعاد

تعريف العلاقة بين الإنسان والطبيعة على نحوٍ يسمو عن الحدّ الأدنى من الاستدامة، ليبلغ مرتبة المشاركة الفاعلة البنّاءة، حيث يزدهر الإنسان والبيئة معًا.

8. **الإحسان**

يتجاوز مبدأ الإحسان ظاهرَ الالتزام بالقانون ليبلغ روحَه ومقاصده، وينقل الأخلاق من أدنى مراتب التكليف إلى أرفع درجات الالتزام الواعي. ومقتضاه إعادة توجيه النيات والأفعال إلى ما وراء المنافع الشخصية أو المكاسب العاجلة، استلهامًا من مفهوم الفتوة في الإسلام، الذي عُدَّ مثالًا للسمو الخلقي، بما فيه من كمال السلوك، والرعاية غير المشروطة للغير، وتقديم مصالحهم على المصالح الخاصة. والإحسان مؤسَّس على قيم التواضع والخدمة، وتغليب المصلحة العامة على الرغبات الفردية، بدافع المحبة والعناية والرحمة، لا للإنسان وحده، بل للنظام البيئي بأسره. وفي ميدان الأخلاق البيئية، يعني الإحسان إعلاء شأن سلامة العالم الطبيعي، لا بوصفها أمرًا عرضيًّا، بل باعتبارها أصلًا في البناء الأخلاقي. ومن ثمّ، فإن الإحسانَ يقتضي وصل المعرفة التقنية بالوعي الروحي؛ إذ لا يكفي امتلاك أدوات إدارة البيئة دون امتلاك الحكمة التي تُحدّد منزلتها في نظام الخلق الإلهي. وهكذا تؤسس الأخلاق الإسلامية إطارًا قادرا على توجيه الممارسات والمؤسسات البيئية من طور الاستغلال إلى طور الرعاية، جامعًا بين الأبعاد الأخلاقية والقانونية، مؤكّدًا على احترام الطبيعة، وعلى مسؤولية الإنسان، وعلى لزوم العيش المستدام.

يقوم الإطار الأخلاقي المبيَّن على أربعة أركان كبرى، لكل ركنٍ منها أثرٌ بيّن في إعادة صياغة علاقتنا بالعالم الطبيعي: أوّلها تصوّر الإنسان لذاته، وثانيها فهمه للطبيعة، وثالثها النظر في العلاقة الجامعة بينهما، ورابعها آليات التنظيم واتخاذ القرار. وفي لبِّ هذا الإطار يقَرَّر أنّ الإنسان مكلَّف، أي محمول بحقوق وواجبات تمتد إلى ما حوله من عناصر الطبيعة. وهذا الوعي بالذات بوصفها فاعلًا أخلاقيًّا يعيد تشكيل طرائق التفاعل مع البيئة. ثم إنّ الطبيعة ليست مجرّد موردٍ للانتفاع والاستهلاك، بل هي كيان ذو دلالة، نابض بالآيات الإلهية، يستوجب الاحترام والرعاية. وأما العلاقة بين الإنسان والطبيعة فمبنـيّة على مبدأ الخلافة، حيث يتصرّف الإنسان لا كمتسلّطٍ مستغلّ، بل كوصيٍّ أمينٍ مؤتمن، ملتزمٍ بالمبادئ الثمانية المقررة آنفًا.

غير أنّ السؤالَ الجوهري هو: كيف تُفعَّل هذه المبادئ الكلية في معالجة التحديات البيئية الجزئية؟ والجواب أنّ تفعيل هذا الإطار الأخلاقي لا يستقيم إلا بآليةٍ تنظيمية تُوجّه مسار القرار وتضبط الأنشطة البشرية بما يوافق الإرادة الإلهية. وهنا يبرز الفقه البيئي، وهو اجتهاد مقصود إلى قضايا البيئة، ليقدّم الآلية المطلوبة، فينشئ إطارًا قانونيًّا وأخلاقيًّا جامعًا يضمن أن تكون الممارسات البيئية منسجمة مع مقاصد الاستدامة والعدالة وحفظ الحياة. وبه يتحوّل مبدأ الحفظ، وتحريم الإسراف، ومبدأ العدالة البيئية، من قواعد نظرية إلى دلائل عملية تضبط سلوك الأفراد والجماعات والمؤسسات. وذلك الأساس يُعدّ دعوةً إلى تحوّلٍ جوهري في النموذج السائد، يعيد توجيه النشاط الإنساني نحو المسؤولية والتقديس والرعاية المستدامة للطبيعة، حتى تُرسّخ هذه القيم في البُنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

نحو أخلاقيات بيئية إيثارية

إنّ الإطار المقرَّر يبلغ غايته في مبدأ الإحسان، وهو أسمى المبادئ وأعلاها، إذ جعله الشارع قاعدةً عامةً وغايةً كليّة تتوجّه إليها سائر الأعمال. وفي باب الأخلاق البيئية، يقتضي الإحسان انقلابًا جذريًّا من كونها علاقةً مشوبةً بالأنانية والاستغلال إلى علاقةٍ مؤسَّسَةٍ على التفاني والمسؤولية، مقرونةٍ باحترام الطبيعة والإحسانِ إليها، والقيامِ على صونها ورعايتها. وليس الإحسان مثالًا خُلقيًّا مجرّدًا، بل هو حكم عملي مُلزِم، يوجب تقديم مصلحة بقاء العالم الطبيعي، ولو على حساب بعض المنافع العاجلة. وإنّ حفظ الطبيعة مقصدٌ في ذاته، كما هو وسيلة لحفظ العمران الإنساني وضمان رفاهية الأجيال المقبلة. إذ البيئة هي الأساس الذي تُشاد عليه مقوّمات الحياة من أنشطةٍ اقتصاديةٍ واجتماعيةٍ وثقافية، فإذا تدهورت اختلّ التوازن الدقيق للنظم البيئية، وكان في ذلك تهديدٌ لبقاء المجتمعات وازدهارها. وفي هذا السياق يتجلّى الإحسان بوصفه وعيًا راسخًا بأن رعاية البيئة متصلة اتصالًا وثيقًا برعاية مستقبل الإنسانية جمعاء؛ فلا يُتصوَّر دوام رفاه الأجيال المقبلة بغير حفظ العالم الطبيعي الذي به قوام الحياة ودوامها.

ويتصدّى مبدأ الإحسان للرؤية المألوفة التي تنظر إلى الطبيعة نظرَ موردٍ للاستهلاك والاستغلال، فيستبدل بها رؤيةً مؤسَّسةً على معنى الخلافة، حيث يقوم الإنسان -وهو الخليفة- مقام الراعي المُستأمن على الخلق. والخلافة أمانةٌ عظمى، ، يُسأل عنها الإنسان سؤالَ مسؤوليةٍ وتكليف؛ فهي لا تقتصر على حفظ الطبيعة في حدّها الأدنى، بل توجب السعيَ في تنميتها وتعزيزها. فالإنسان ليس مالكًا للأرض ملكَ تصرّفٍ مطلق، وإنما هو وصيٌّ مؤتمَن عليها، مكلَّفٌ بحمايتها وإصلاحها وضمان ازدهارها. وهذه المسؤولية شاملة تمتدّ إلى المادة والروح معًا، وتعمّ جميع أقطار الخلق: من أرضٍ وماءٍ وهواءٍ وسائر الكائنات

الحيّة. ومن مقتضى الإحسان أن لا يقتصر دورنا على صيانة البيئة في حالها الراهن، بل أن نجهد في ترقيتها وردّها إلى أصفى أحوالها وأكمل صورها.

وإنّ أزمة البيئة، في حقيقتها، أزمةٌ روحية في أصلها، ناشئةٌ عن انقطاع الإنسان عن خالقه، فإذا انبتّت الصلة بين العبد وربّه، كان من مقتضاها أن يغترب عن الطبيعة ذاتها. إذ بغياب هذه الصلة يفقد الإنسان بوصلة الأخلاق التي ترشده في معاملته للخلق، فيتجرّد العالم الطبيعي من قداسته، ويُختزل إلى مجرّد موردٍ اقتصاديٍّ تُلتمس به المنافع العاجلة والمكاسب المادية. وههنا يكمن الجذر العميق للممارسات غير المستدامة: من اجتثاث الغابات، وتلويث الأجواء، والإفراط في الاستهلاك، وإفقاد الأرض تنوعها الحيوي، وكلها مؤدّية إلى الإخلال بالميزان الدقيق الذي عليه مدار الحياة.

ثم إنّ الاغتراب عن الخالق يفضي إلى فراغٍ وجوديٍّ أعمق؛ فإذا فقد الإنسان الغاية الروحية من حياته، لجأ إلى الماديات في مسعى عابث لملء ذلك الفراغ. فينشأ من ذلك دورٌ باطل من الاستهلاك والاستغلال، لا يقتصر ضرره على البيئة، بل يتعدّاه إلى تمزيق النسيج الاجتماعي وزيادة الفوارق، وتعميق الأزمات النفسية، حتى يزداد ابتعاد الأفراد والجماعات عن البعد الإلهي للحياة.

ونقول في ختام هذا المقام: إنّ معالجةَ الأزمةِ البيئية لا تستقيم إلا بردم الفجوة بين الإنسان والخالق والطبيعة، وردِّ العلاقة إلى أصلها الشمولي، المؤسَّسِ على الإيمان الصادق والعمل الأخلاقي الرشيد. وبهذا الارتباط تُستأصل جذور التدهور البيئي، ويُشاد مستقبل قائم على الاستدامة. وقد آن الأوان لاعتماد أخلاقياتٍ بيئيةٍ إيثارية، إذ في إنقاذ الطبيعة إنقاذٌ للإنسان ذاته، وفي صلاحها صلاح العمران كلّه.

أدب يا هو

الفصل الرابع

سياسة الاستدامة والممارسات البيئية
إطار مبني على الإيمان

إذا تقرّر لنا هذا الإطار المفهومي والأخلاقي في النظر إلى الطبيعة بمنهجٍ ذي مراتب متعاقبة، واقترحنا أخلاقياتٍ بيئيةً جديدة، وجب بعد ذلك أن يُسأل: كيف السبيل إلى تنزيل هذه المعاني على الواقع المحسوس، لاسيما في باب السياسات، ومجالات المشاركة المجتمعية، ومناطات الفعل في المستويين المؤسسي والفردي؟ ومن هذا الوجه يصحّ لنا أن نستمدّ من ميراث الدين الأوليّ العام ما يُعين على استحداث ممارسات بيئية رشيدة، تُبنى على علاقة قوامها الخُلق والروح مع الطبيعة، فيجتمع فيها مقتضى العقل والنقل، ويترتب عليها دوام الاستقامة والاستدامة.

وفي هذا المقام يتعيّن تفعيل القيم الدينية لتوجيه أنماط الاستهلاك، وصرفها عن سلطان الثقافة الاستهلاكية المعاصرة وما يصحبها من إغراءات الإعلانات التجارية. ومن جملة القيم الإسلامية الأصيلة في باب الاستدامة، والتي يجب بعثها وتعزيزها بالتوعية العامة، أنّ المِلكيّةَ لا تقتضي حقّ الاستهلاك المطلق، بل هي مقيدة بالحاجة والضرورة. فحقّ التملك لا يُساوق حقّ التصرف بغير قيد، وإنما حدّه أن يستهلك المرء من ماله قدر ما يسدّ خلّته ويدفع ضرورته، وأما مجاوزة ذلك إلى الإسراف فممنوع شرعًا، كما في

التوسّع في الطعام والشراب. وهذا الضابط جارٍ في سائر وجوه الاستهلاك: من الماء والكهرباء إلى الملبس والمسكن. وإحياء هذه القيمة وترسيخها في الوعي الجمعي ضرورة ملحّة لصيانة الاستهلاك في حدوده المشروعة.

ولا يجوز أن يُحصرَ تطبيقُ هذا المبدأ في نطاق الأفراد وحدهم، بل الواجب أن يتعدّاهم إلى المستويات المؤسسية والتنظيمية والشركاتية. فإنّ اعتماد الممارسات الخضراء[1] في المجال المؤسسي يقتضي التزامًا أخلاقيًّا مُنظَّمًا بإزاء الطبيعة. ولا يخفى أنّ أثر أفعال الشركات والمؤسسات في عصرنا أبلغُ وأوسع من أثر الأفراد، ومن ثمّ لزم وضعُ أصولٍ لـ «أخلاقياتٍ بيئيةٍ شركاتية» تضبط سياسات تلك الكيانات الكبرى، وتوجّهها إلى ممارساتٍ مستدامةٍ مسؤولةٍ تجاه البيئة، حتى لا تُستنزف الموارد ولا يختلّ الميزان.

وعليه، فإنّ الإطار الأخلاقي المتعدّد المراتب، المبيَّن آنفًا، يتعيّن أن يكون هو الموجِّه لعملية اتخاذ القرار في مستوياته المتباينة: فردية كانت أو مؤسسية أو وطنية أو عالمية. ولا يتحقق ذلك إلا بدمج الاعتبارات العلمية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدلالية في بناء السياسات وتقرير الممارسات. ومن مقتضى هذا التوجيه أن تولي المبادئ الأخلاقية عنايةً متساوية بجانبي الاستدامة: جانب المنفعة وجانب المعنى. وإنّ هذا النهج المتكامل المتوازن ينبغي أن يكون بمثابة المرشد العملي لتطبيقاتٍ واقعية في أبواب الإنتاج والتوزيع والاستهلاك. كما أنّ تعميم الممارسات الفضلى، المستخلصة من التجارب

(1) الممارسات الخضراء: هي جملة التصرفات والتدابير التي يقصد بها ترشيد الانتفاع بالموارد الطبيعية، وتقليل المفاسد الناشئة عن التلوث والإفساد، بما يحقق مقصد حفظ الطبيعة واستدامة النظم البيئية. وهي مندرجة تحت جملة الواجبات الأخلاقية والشرعية التي تتعلق بحفظ المال وحفظ النفس وحفظ النسل، إذ إنّ في صيانتها صيانةً لمصالح الخلق ودفعًا للضرر عنهم. [المترجم]

والسياسات الناجحة، التي توازن بين الوظائف النفعية والدلالية للطبيعة، في المحافل العالمية، أمرٌ لازم لإظهار الكيفية التي بها تتبنى المجتمعات والأفراد هذا النهج المتكامل في تفاعلهم اليومي مع البيئة تفاعلًا مشهودًا.

وحين نتحدث عن البيئة، فإنما نعني بها العالم الطبيعي بأسره، ذلك المحيط الجامع الذي يحتوي الحياة الإنسانية ويمدّها بأسباب بقائها. فهي تشمل المواطن التي يباشر الإنسان التفاعل معها مباشرةً كالمنازل والحدائق، وتشمل كذلك المرافق المشتركة بين الناس كافة كالأنهار والبحار والغابات والسماء. ومن ثَمّ، كان لزامًا استكشاف قيمٍ مجتمعيةٍ كونية، مستمدّة من التراث الإنساني المشترك، تُعلي من شأن الأخلاقيات البيئية المتعدّدة المراتب، وتدعم الممارسات المستدامة، ويكون حافزها دينيًّا وأخلاقيًّا وروحيًّا واقتصاديًّا.

غير أنّ المقاربات المعاصرة للاستدامة، التي صيغت إلى حدٍّ بعيد في إطار سياسات علمانية يغلب عليها الاعتبار الاقتصادي، وإن حققت بعض التقدّم، فإنها قصرت عن إحداث التحوّل المنشود. وما فات هذه المقاربات هو غياب الإطار الشامل الذي يدمج الأبعاد الروحية والأخلاقية، ويربط الإنسان بالعالم الطبيعي برابطةٍ أعمق وأوفى. وهذا الفصل يعرض بإيجاز كيف يمكن لإطارٍ مؤسَّس على المبادئ الإسلامية، على ما تقدّم بيانه في الفصول السابقة، أن يغني سياسات الاستدامة وممارساتها، فيجعلها أرسخ أساسًا، وأشمل نطاقًا، وأقوى أثرًا.

تعتمد سياسات الاستدامة العلمانية غالبًا على الحوافز الاقتصادية، والحلول القائمة على السوق، والتدابير التنظيمية لتشجيع السلوكيات الصديقة للبيئة. وعلى الرغم من أهمية هذه الاستراتيجيات، إلا أنها غالبًا ما تكون غير كافية لمعالجة الجذور الأخلاقية والروحية العميقة لتدهور البيئة. فعلى

سبيل المثال، قد تكون الحوافز الاقتصادية غير فعالة في المجتمعات الثرية، حيث لا يشكل الربح المالي دافعًا قويًّا لتغيير أنماط الاستهلاك. وفي مثل هذه السياقات، يمكن أن تشكل الدوافع الدينية والروحية، التي تعزز الحياة الأخلاقية والمساءلة أمام الخالق، قوةً محركةً فعالةً لإحداث التغيير في السلوكيات البيئية.

إنّ النهجَ المؤسَّسَ على الإيمان يدمج الأبعادَ الروحية في السياسات والممارسات البيئية، فلا يقتصر على حوافز الاستدامة ومكاسبها، بل يرسّخ في ضمير الإنسان التزاماتٍ أخلاقيةً مستمَدّةً من الوحي وتعاليم الدين. وإذا نُظر إلى العالم الطبيعي باعتباره تجلّيًا للنظام الإلهي، ارتقت الأخلاقياتُ الدينية بممارسة الاستدامة من كونها التزامًا اقتصاديًّا أو تنظيميًّا إلى أن تكون واجبًا شرعيًّا وأمانةً روحية.

معالجة القضايا البيئية على المستويات الفردية والمحلية والوطنية والعالمية

يقدّم الإطارُ المؤسَّسُ على الإيمان في باب الاستدامة إرشاداتٍ عمليةً في الممارسات البيئية على المستويات كافة: من الفردي إلى المحلي، ومن الوطني إلى العالمي. فعلى الصعيد الفردي، يرتبط فرط الاستهلاك بخيارات العادات وأنماط المعيشة. والحوافز الدنيوية ـ من نحو المنتجات الصديقة للبيئة أو التخفيضات الحكومية على الأجهزة الموفّرة للطاقة ـ قد تعين على تشجيع السلوك الرشيد، غير أنّها بمفردها لا تكفي. فإنّ التغيير الحقّ لا يتمّ إلا بتحوّلٍ أعمق في البنية الأخلاقية والروحية، يُحفّز الأفراد على التصرف بمسؤوليةٍ تتجاوز حدود الحوافز المادية العاجلة.

إن للمجتمعات والمدارس مدخلًا عظيمًا في التعليم البيئي، وذلك بدمج التعاليم الإسلامية المتعلّقة بالطبيعة في التوجيه والمناهج، ليُستخرج منها جيلٌ جديد من حُماة البيئة وَرُعاتِها. ويتجلّى ذلك في إدراج الخطب التي تُعنى بالوعي البيئي، وإقامة الحلقات العلمية، وتخصيص البرامج الشبابية المتمحورة حول الاستدامة في ضوء الأخلاق الإسلامية. وأصل هذا المسعى قائمٌ على ضرورة إصلاح المناهج العلمية المقرَّرة، واستبدال الإطار ذي المراتب المتعاقبة المستمدّ من الرؤية الإسلامية للوجود بالنهج المادّي السائد في دراسة الطبيعة. فإنّ النموذج المادّي الدارج قد اختزلَ الطبيعةَ إلى نظامٍ ميكانيكيٍّ مُصْمَتٍ، منزوع الدلالة والغاية، بينما التصوّر الإسلامي الكوني يرى الطبيعة كيانًا ذا معنى ومقصد، يزخر بالدلائل والآيات الناطقة بالحكمة الإلهية. ومن ثَمّ، كان إصلاحُ المناهج شرطًا لازمًا لتأصيل أخلاقيات بيئية جديدة، وتعزيز الممارسات المستدامة. على أنّ المنهاج المرتجى لا يقف عند حدّ العلوم التجريبية، بل يدمج معها العلوم الإنسانية، ليقدّم رؤية متكاملة. ولا ينبغي أن يُحصر التعليم البيئي في اكتساب المعارف فحسب، بل لا بد أن يكون باعثًا على الفعل الأخلاقي، ملهمًا للأفراد أن يترجموا إدراكهم إلى التزامٍ عمليٍّ بحفظ البيئة وصيانتها.

تنهضُ الحكوماتُ، في سياق سعيها إلى تحقيق التنمية المستدامة، باعتماد أدواتٍ اقتصاديةٍ وتشريعيةٍ متنوّعة، كالتخفيضات الضريبية، والإعانات، وسنّ القوانين التنظيمية، لترسيخ السلوك البيئيّ الرشيد. غير أنّ هذه الوسائل، على أهميّتها، تزداد أثرًا ونفاذًا حين تقترن بروحٍ وطنيةٍ أصيلةٍ قائمةٍ على المسؤولية الأخلاقية المستمدّة من القيم الدينية والثقافية التي تشكّل ضمير الأمّة وهويتها الحضارية.

وفي هذا الإطار، تقع على العلماء والفقهاء وصنّاع القرار مهمّةُ تشييد فقهٍ بيئيٍّ راسخٍ، يُحدّد الأصول القانونية والضوابط الأخلاقية للسياسات المتعلّقة

بإدارة الموارد، وتقليل النفايات، وصيانة البيئة، ليكون هذا الفقه منارةً توجّه العمل الوطنيّ نحو مقاصد الشرع ومصالح الخلق، فيتحقّق بذلك التكامل بين الواجب الدينيّ والمسؤولية المدنية، وتتأسّس علاقة الإنسان بالطبيعة على العدل والرعاية والإحسان.

وهذا الفقه البيئي يُناط به النظر في أعظم القضايا المعاصرة، من ندرة المياه والتلوث إلى تغيّر المناخ، في ضوء ميزان الأخلاق الإسلامية.

ولا يخفى أنّ تطوير هذا الفقه لا ينفكّ عن إعادة تفسير مقاصد الشريعة كما تقدّم تقريره، بحيث يتسع نطاقها ليضمّ حفظ الطبيعة إلى جوار المقاصد الكلية المقرّرة: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وبهذا التقرير يتبيّن أنّ صيانة البيئة شرطٌ لازم لاستدامة جميع وجوه الحياة الإنسانية ورفاهها، وأنّ القضايا البيئية تدخل في صميم الغاية من التشريع الإسلامي. ومتى اجتمع هذا التفاعل بين المبادئ الدينية والأطر التشريعية، أمكن أن يُلهم المواطنين سلوك الممارسات المستدامة، ليغدو الالتزام البيئي جزءًا لا ينفكّ عن الواجب الشرعي والقانوني في المجتمع الإسلامي.

وأمّا في المستوى العالمي، فإنّ المنظمات الإسلامية تملك أن تبسط يد التعاون مع سائر المجموعات الدينية، في مبادراتٍ جامعةٍ بين الأديان، غايتها ترسيخ الاستدامة البيئية. فإذا كان الجامع بينهم قيمًا مشتركة، كالاستخلاف واحترام الخليقة، أمكن للمجتمعات الدينية أن تعمل صفًّا واحدًا للتأثير في الاتفاقيات والسياسات الدولية. وليس هذا التعاون بين الأديان مجرّد تعزيزٍ للتفاهم حول المسؤولية البيئية، بل هو كذلك إسهامٌ في وضع استراتيجياتٍ أشمل لمجابهة التحديات الكونية، على أساس رؤيةٍ أخلاقيةٍ وروحيةٍ مشتركة.

إنّ معالجةَ آفةِ فرط الاستهلاك في جميع مستوياته: فرديًّا ومحليًّا ووطنيًّا وعالميًّا، لا تكفي فيها الحوافزُ الاقتصادية ولا مجرّد التعديلات في السياسات، بل لا بدّ من نهجٍ أعمق قائمٍ على القيم لمواجهة ثقافة الإسراف المفرط. وفي هذا السياق، تبرز القناعة، وهي من المفاهيم المركزية في الأخلاق الإسلامية، علاجًا ناجعًا لتلك النزعة الاستهلاكية الجامحة التي تسوقها الإعلانات وصيحات الموضة، ويغذيها السعي المحموم إلى المزيد. فالقناعة تُنشئ في النفس رضًا بما قُسِم لها، وتقاوم المعايير السائدة التي قرنت النجاح والسعادة بكثرة الممتلكات، وهو تصور فاسد أصلُه في لبّ الاستهلاك المفرط. وإنّ هذا النهم الاستهلاكي الذي لا يعرف حدًا، المدفوع بالغرور والشهوات المنفلتة، متجاوزٌ لحدود الله، ومُخلّ بالميزان الذي أرساه في نظام الخليقة.

وليست القناعة فضيلةً فرديةً تُهذّب النفس فحسب، بل هي رؤيةٌ أخلاقيةٌ جماعية للحياة المستدامة؛ إذ بترسيخها يصبح الأفرادُ قادرينَ على اتخاذ خياراتٍ واعيةٍ تُقدّم الحاجة على الرغبة، وتكبح التبذير، وتنسجم مع مقتضى المسؤولية الروحية والبيئية معًا.

الحاجة إلى تعدد الحوافز

لا تُنال الاستدامةُ بمجرد الدوافع الاقتصادية والسياسية، بل لا بدّ لها من إطارٍ يدمج الأبعاد الدينية والروحية والأخلاقية. فإنّ أكثر الجهود المعاصرة للاستدامة قد اقتصرت على الحوافز المادية، كالضرائب على الكربون والإعانات المخصّصة للطاقة الخضراء، وأغفلت القيم الثقافية والروحية التي لها أعظم الأثر في توجيه سلوك الإنسان. ومن هنا كان لزامًا تبنّي إطارٍ متعدّد المراتب يجمع بين الاستراتيجيات العملية والمقاربة القائمة على الإيمان، لتعظيم فاعلية مبادرات الاستدامة وتوسيع نطاقها.

ولا يخفى أنّ كثيرًا من أطر الاستدامة الراهنة قد بُنيت على الحوافز الاقتصادية التي ترمي إلى تغيير سلوك الأفراد والمؤسسات، معتمدةً على آليات السوق التي تُغري المستهلكين بالمنافع المالية: من خفض التكاليف، والإعفاءات الضريبية، وتحقيق الكفاءة. وهذه الاستراتيجيات وإن أفادت في بعض المواضع، فإنها قاصرة عن معالجة المواقف والقيم والدوافع العميقة التي تفضي إلى السلوكيات غير المستدامة. وإنّ غياب البُعد الديني والأخلاقي عن هذه الأطر يُعدّ خللًا جوهريًّا، إذ تتعامل مع السلوك الأخلاقي على أنه تابعٌ للأهداف الاقتصادية، لا أصلٌ سابق عليها. فكانت النتيجة أن ظلت هذه المقاربات سطحيةً في معالجتها، إذ تناولت بعض مظاهر الخلل البيئي المباشرة، وتركت العِلَل الجذرية للتدهور دون علاجٍ حقيقي.

إنّ المجتمعَ مؤلَّفٌ من أفراد متفاوتين في مقاصدهم ودوافعهم؛ فبعضهم تكفيه الحوافز الاقتصادية لحمله على السلوك البيئي الرشيد، وبعضهم لا يؤثّر فيه إلا الباعث الديني أو التوجيه الأخلاقي. فمثلًا: قد تُفلح سياساتٌ كخفض فواتير الخدمات في تحفيز ذوي الدخول المحدودة على تقليل استهلاك الطاقة، غير أنّ أثرها يضعف في حقّ الميسورين الذين لا يبالون بمقدار التوفير المحدود. وهذا التنوّع في البواعث يدلّ دلالةً بيّنة على الحاجة إلى تعدّد الحوافز وتنوّعها، ليُستَوعب بها مختلفُ شرائح المجتمع، ويُرسَّخ بها نهجٌ أشمل وأدوم في معالجة القضايا البيئية.

إنّ نظام الحوافز المتعدّد المراتب، الجامع بين الاقتصادي والأخلاقي والديني، هو الأليق بتحقيق المقصود. إذ بمخاطبة الدوافع المتباينة في المجتمع، يتّسع نطاق مبادرات الاستدامة، فتُبنى بها إستراتيجية أشمل وأقوى في تعزيز السلوكيات الرشيدة. فمثال ذلك: إذا صُوِّر فرط الاستهلاك على أنّه إخفاقٌ أخلاقي وخيانةٌ للأمانة الإلهية، نشأ عند طائفةٍ من الناس باعثٌ

ديني وأخلاقي أشدّ وقعًا على تعديل سلوكهم. وبهذا التكامل تُضبط جهود الاستدامة لتكون منسجمة مع البعد الروحي والأخلاقي عند المؤمنين، مع بقائها مجدية من الوجهة الاقتصادية. ومن هنا تتبيّن ضرورة إقامة إطارٍ إيمانيٍّ للاستدامة، يُنشئ نهجًا متكاملًا يعضد السلوك البيئي المستدام بدمج الدوافع الروحية والأخلاقية مع العوامل المادية.

ومن أعظم وجوه القوة في هذا الإطار كونه قائمًا على التكامل بين الحوافز الاقتصادية والأخلاقية والدينية. فإنّ النماذج العلمانية في الاستدامة إنما تبني أكثر تدابيرها على الحوافز المادية وحدها، كالإعفاءات الضريبية أو الإعانات أو العقوبات، غافلةً عن أثر البواعث الدينية والأخلاقية في تشكيل السلوك الإنساني. وأما نظام الحوافز المتعدّد المراتب، فإنه يقرن المنافع الاقتصادية بالتعاليم الدينية التي تحثّ على اعتماد السلوكيات المستدامة في صورة عبادةٍ وطاعةٍ لله تعالى. فيُضفي هذا الاقتران بعدًا روحيًّا وأخلاقيًّا على مفهوم الاستدامة، ويعزّز البواعث الداخلية لدى الأفراد والمؤسسات لاعتماد الممارسات البيئية الرشيدة، لا لمجرّد مصلحة دنيوية عاجلة، بل انطلاقًا من التزام ديني وأخلاقي أعمق.

ولا ريبَ أنّ المنافعَ الاقتصادية ستظلّ عند كثيرٍ من الناس الدافع الأظهر لاعتماد الممارسات الصديقة للبيئة، غير أنّ هذه الحوافز المالية قد تفتر في بعض البيئات الثرية حيث لا يكون التوفير المالي باعثًا حاسمًا على تغيير السلوك. وهناك يتقدّم الالتزام الروحي بحفظ الخليقة، واستشعار واجب الاستخلاف في الأرض، فيكون هو الدافع الأقوى والأبقى أثرًا.

ومتى اجتمع الحافز الاقتصادي مع الحافز الديني، اشتدّ سلطان الالتزام وقوي أثره، فكان التأثير أعمق وأدوم. فإنّ هذا النهج يستوعب شتّى الدوافع

التي تحرّك الأفراد والمؤسسات على السواء، فيتّسع به نطاق السياسات البيئية وتزداد فاعليتها. وبدمج الحوافز المتنوّعة في إطارٍ واحد متعدّد المراتب، تُضمن استدامة الجهود البيئية وشمولها لجميع المستويات: من الأفراد، إلى المؤسسات، إلى المجتمعات برمّتها.

توجيه السلوك البيئي الإيجابي: نهج متعدد المراتب

مع تفاقم القضايا البيئية الكونية، من تغيّر المناخ والتلوث واستنزاف الموارد، ازداد اهتمام البحوث العلمية ببحث أثر السلوك البشري في تضخيم هذه الأزمات. فإنّ العادات غير المستقيمة بيئيًّا ـ كالإفراط في إنتاج النفايات، والإسراف في استهلاك الطاقة، والتخلّص غير السوي من المواد القابلة لإعادة التدوير ـ هي من أبرز العوامل المؤدية إلى تدهور البيئة. ولا علاج لذلك إلا بإحداث تحوّلٍ في السلوكيات اليومية، وصرفها إلى خياراتٍ أوعى وأرشد في باب الاستدامة. ومن الأساليب المبتكرة في هذا الباب ما يُسمّى بـ«التوجيه السلوكي» (Nudging)، وهو مبدأ مستقى من علم الاقتصاد السلوكي، يروم إرشاد الأفراد إلى خياراتٍ بيئيةٍ أصلح، من غير أن يُفرَض عليهم قيدٌ يُقيّد حريتهم في الاختيار

وقد برز التوجيه السلوكي استراتيجيةً واعدةً في حفز السلوك البيئي الإيجابي، إذ يقوم على مبدأ «هيكلية الاختيار»، أي تهيئة البيئة التي يصدر فيها القرار بحيث يُوجَّه الأفراد إلى تبنّي الممارسات المستدامة، من غير حاجة إلى سياساتٍ تقييدية أو إجراءاتٍ قسرية. وتشهد الدراسات الحديثة بأنّ لهذا التوجيه أثرًا بالغًا في إصلاح السلوك البيئي في شتّى السياقات، من تقليل النفايات، وترشيد استهلاك الطاقة، وتعزيز أنماط الاستهلاك المستدام. ومن أمثلته الناجحة تقنياتُ التنبيه التي تُقدَّم في صورة معلوماتٍ أو إشعاراتٍ

عامة غير موجّهة إلى شخص بعينه، فتسهم في رفع مستوى الوعي بالقضايا البيئية، وتجعل الخيارات الصديقة للبيئة أوضحَ سبيلًا وأقوى حضورًا في الوعي الاجتماعي[1]. وهناك تدخلات تتعلق بالحجم، مثل زيادة حجم صناديق إعادة التدوير أو تقليل حجم الأطباق، وقد أثبتت هذه التدخلات فعاليتها في تحفيز الأفراد على فصل النفايات والحد من إهدار الطعام[2]. وهناك كذلك استراتيجيات القرب، التي تتضمن تعيين خيارات تلقائية صديقة للبيئة، مثل الطباعة على الوجهين تلقائيًّا، أو وضع المنتجات المستدامة في مستوى النظر في المتاجر، مما يسهل على الأفراد اتخاذ قرارات أكثر استدامة[3].

(1) Francesco Cappa, Federica Rosso, Luca Giustiniano, and Maurizio Porfiri, «Nudging and Feedback to Promote Pro-environmental Behavior: Evidence from a Field Experiment,» *Energy Policy* 139 (2020): 111358; Syon P. Bhanot, «Isolating the Effect of Injunctive Norms on Conservation Behavior: New Evidence from a Field Experiment in California,» *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 163 (2021): 30–42. https://doi.org/10.1016/j.obhdp.2018.11.002.

(2) Daina Kosīte et al., «Plate Size and Food Consumption: A Pre-Registered Experimental Study in a General Population Sample,» *International Journal of Behavioral Nutrition and Physical Activity* 16, no. 75 (2019). https://doi.org/10.1186/s12966-019-0826-1; Marie Vermote et al., «The Effect of a Portion Size Intervention on French Fries Consumption, Plate Waste, Satiety, and Compensatory Caloric Intake: An On-Campus Restaurant Experiment,» *Nutrition Journal* 17 (2018). https://doi.org/10.1186/s12937-018-0352-z.

(3) Gina Weßel et al., «Self-Determined Nudging: A System Concept for Human–Machine Interaction,» *Cognition*, *Technology* & *Work* 21 (2019): 621–630. https://doi.org/10.1007/s10111-019-00556-5; Verena Kurz, «Nudging to Reduce Meat Consumption: Immediate and Persistent Effects of an Intervention at a University Restaurant,» *Journal of Environmental Economics and Management* 90 (2018): 317–341. https://doi.org/10.1016/j.jeem.2018.06.005.

وهناك تقنيات التنشيط التي تعتمد على استخدام إشارات بيئية لتوجيه القرارات العفوية، مثل رسم آثار أقدام تقود إلى صناديق إعادة التدوير أو وضع علامات مرئية توجه الأفراد إلى استخدام السلالم بدل المصاعد[1].

وتُظهر هذه الأساليب كيف يمكن توظيفُ التوجيه السلوكي على وجهٍ فعّال، لحمل الأفراد على الممارسات البيئية الإيجابية بطريقٍ غير مباشر، لكنه مؤثرٌ وأدْوَمُ أثرًا. غير أنّ الأطرَ السائدةَ في ميدان التوجيه السلوكي اليوم إنما تقوم في الغالب على رؤى علمانية موجَّهة بقوانين السوق العالمية، معتمدةً في أصلها على الدوافع الاقتصادية، من نحو التوفير المالي أو تيسير الراحة، لتحريك السلوك البيئي. إلا أنّ النهج الأكمل والأشمل في باب الاستدامة لا يتم إلا بضمّ هذه الاستراتيجيات إلى دوافع أخلاقية ودينية أعمق. فإذا اجتمع الحافز الاقتصادي مع التوجيه الشرعي، قوي الباعث الباطني في النفوس، فاندفع الأفراد والمؤسسات إلى تبنّي الممارسات المستدامة، لا لمجرّد منفعةٍ مادية، بل استجابةً لواجبٍ أخلاقي وروحي أوسع وأسمى.

ونقترح ما يُسمّى بـ«التوجيه السلوكي المتعدّد المراتب»، وهو منهجٌ يُقحم الدوافع الأخلاقية والدينية في صلب الاستراتيجيات السلوكية القائمة. فإنّ الربط بين تقنيات التوجيه السلوكي ومبادئ الشرع، من نحو النهي عن الإسراف والتبذير، والأمر بالقيام بحقّ الاستخلاف، يُعزّز أثر هذه الآليات في المستويين الفردي والمؤسسي. وليس هذا النهج مقتصرًا على تحفيز الأفراد بمجرّد الحوافز الاقتصادية أو دواعي الراحة الشخصية، بل يضيف إليها باعثًا أقوى، هو استشعار الواجب الديني والالتزام الأخلاقي؛

(1) Sherry Jueyu Wu and Elizabeth Levy Paluck, «Participatory Practices at Work Change Attitudes and Behavior Toward Societal Authority and Justice,» *Nature Communications* 11, no. 2633 (2020). https://doi.org/10.1038/s41467-020-16383-6 .

وبهذا يغدو التوجيه السلوكي أكثر رسوخًا وأبقى أثرًا في حمل النفوس على السلوكيات البيئية الإيجابية.

إنّ التوجيه السلوكي الناجع مشروطٌ بدراسة دقيقة للفئة المستهدفة، وللبيئة التي يُراد تطبيقه فيها. وقد دلّت الأبحاث على أنّ دمج تقنيات توجيه متعدّدة أبلغُ في إحداث التغيير وأوسع أثرًا، ولا سيما في البيئات المركّبة أو المجتمعات المتباينة في خلفياتها الديموغرافية[1]. فمثال ذلك: أنّ الحوافز الاقتصادية في المجتمعات المترفة قد لا تكفي لحمل الأفراد على تقليل استهلاكهم، وههنا تقوم الدوافع الدينية مقام السدّ لهذه الفجوة. وأما في المجتمعات المتديّنة، فيمكن أن تُصمَّم استراتيجيات التوجيه السلوكي على مقتضى التعاليم الشرعية في باب الاستخلاف ورعاية الخليقة، فيتوطّد بذلك البُعد الأخلاقي للاستدامة، وتغدو السلوكيات البيئية الإيجابية أوفق بالقيم الأساسية للمجتمع. وليس هذا الدمج مقصورًا على تعزيز الالتزام الأخلاقي بالسلوك الرشيد، بل يتجاوزه إلى رفع مستوى المشاركة والانخراط المجتمعي، فيُضفي على مبادرات الاستدامة أثرًا أعمق وأدوم.

وبالمثل، فثمّة أفرادٌ تحرّكهم الدوافع النفعية، وتقوم قراراتهم على جملة المنافع الشخصية أو الاقتصادية، قصدًا لتحصيل أفضل العوائد لأنفسهم أو لمجتمعهم. ومن هذا المنظور، تُفسَّر الأفعال البيئية تفسيرًا عقلانيًّا بحسب فائدتها، كترشيد استهلاك الطاقة لتقليل النفقة، أو تخفيض البصمة الكربونية لتحصيل مكاسب مالية بعيدة المدى. وهذا النهج، وإن جعل السلوكيات البيئية أوقع في النفوس بما يُظهَر لها من منافع عاجلة، إلا أنّ أثره يظلّ محدودًا إن

(1) Bethany Chapman, Stefanie Helmrath, and Nazanin Derakshan, «Perceived Cognitive Functioning and Its Influence on Emotional Vulnerability in Breast Cancer,» *Health Psychology Open* 6, no. 2 (2019). https://doi.org/10.1177/2055102919871661.

لم يُدمج بأبعادٍ أخلاقية وروحية تحمل الأفراد على تبنّي الاستدامة لا بوصفها خيارًا نفعيًّا عارضًا، بل باعتبارها واجبًا دينيًّا وأخلاقيًّا لازمًا.

بإيجاز، فإنّ الدوافع التي تحرّك الأفراد إلى السلوك البيئي الإيجابي يمكن ردّها إلى ثلاث فئات كبرى:

- أوّلها الدوافع النفعية، وهي التي تتركّز على المنافع الشخصية أو الاقتصادية، فيسعى أصحابها إلى نتائج تعود عليهم بمصلحةٍ مباشرة، كتحسين المكانة الاجتماعية، أو ادّخار المال بترشيد استهلاك الطاقة، أو تقليل البصمة الكربونية لتحصيل مكاسب مستقبلية.
- وثانيها الدوافع الأخلاقية المحضة، وهي التي تنبع من الشعور بالواجب الأخلاقي المطلق، فيتصرف المرء بمقتضاها لأنّه يرى ذلك هو الصواب في نفسه، غير ملتفتٍ إلى مكافأةٍ شخصيةٍ أو منفعةٍ خارجية.
- وثالثها الدوافع الدينية والروحية، وهي المستمدّة من الاعتقاد الديني واليقين الروحي، حيث يسترشد أصحابها بالتعاليم الإلهية، كمفهوم الاستخلاف في الإسلام أو مبدأ رعاية الخليقة في المسيحية، فيُقدِمون على السلوكيات البيئية المستدامة باعتبارها تكليفًا شرعيًّا وواجبًا أخلاقيًّا.

ولأجل تحفيز الأفراد تحفيزًا ناجحًا إلى الممارسات المستدامة، تتحتّم معرفةُ هذه الدوافعَ المتباينةَ ويتحتم الانتفاعُ بها. إنّ نهج التوجيه السلوكي المتعدّد الأبعاد يقدّم إستراتيجية أوسع وأشمل، إذ يجمع بين المنافع النفعية، والواجبات الأخلاقية، والقيم الروحية. وبمراعاة هذه العوامل مجتمعة، يستطيع صانعو السياسات أن يصوغوا تدخلاتٍ أوفى أثرًا في توجيه السلوك؛ سواء استندت إلى حوافز مالية، أو انبنت على التزام أخلاقي، أو انطلقت من

معتقد ديني. وليس هذا النهج الشمولي مقصورًا على تعزيز الأثر العاجل للتوجيه السلوكي، بل هو مؤدٍّ كذلك إلى تغييرٍ مستدامٍ طويل المدى، يُرسِّخ الممارسات البيئية في حياة الأفراد والمجتمعات ترسخًا أدوم وأثبت.

الاستراتيجيات والآليات العملية للتغيير

استنادًا إلى المناقشات السابقة، أقدِّم فيما يلي مجموعة من الاستراتيجيات العملية التي تهدف إلى بناء مجتمع بيئي واعٍ وأخلاقي:

1. إعادة تعريف مفهوم الطبيعة بوصفها «آية» و«أمانة»، كما وضّحناه سابقًا، لتُرى الطبيعة كعلامة دالة على الخالق، ووديعة يجب صونها.
2. إعادة تعريف الإنسان ودوره في هذا العالم بوصفه خليفة على الخليقة، لا مالكًا مستبدًا بها.
3. إحياء مفهومي الاستخلاف والاستعمار كما وردا في القرآن، بوصفهما نقيضين لاستغلال الطبيعة وتدميرها.
4. إحياء أخلاقيات الفتوَّة القائمة على الإحسان في التعامل مع الحيوانات والنباتات، بعدِّها جزءًا من علاقة رحيمة ومتزنة مع الطبيعة.
5. إعادة التأكيد على أن الإسرَاف محرم وغير أخلاقي، على الصعيدين الديني أو البيئي.
6. نقد الخطاب الاستهلاكي الدعائي القائل: «أنت ما تملك وتستهلك»، واستبداله برؤية قِيَمية ترى الإنسان من خلال أفعاله الأخلاقية ومسؤوليته تجاه البيئة.
7. دمج الحوافز الدينية والاقتصادية ضمن إستراتيجيات التوجيه السلوكي، لتعزيز السلوك البيئي الإيجابي عن طريق التأثير على مختلف الدوافع الفردية.

8. تشجيع الإنتاج الغذائي الحضري، مثل الزراعة المنزلية أو المجتمعية، من أجل إعادة ربط الإنسان بالطبيعة ربطًا عمليًّا ومباشرًا.
9. دعم الابتكار في مصادر الطاقة البديلة، وتسهيل الوصول إليها، لتقليل الاعتماد على مصادر الطاقة الملوثة.
10. الترويج لإنشاء أوقاف بيئية، تُخصص لنشر الوعي البيئي وتمويل مبادرات الاستدامة في المجتمعات الإسلامية.
11. دمج هذه القيم في المناهج التعليمية من رياض الأطفال وحتى المرحلة الثانوية، من أجل ترسيخ مبادئ الاستخلاف والاستهلاك الأخلاقي لدى الأجيال الناشئة.

من الحلال إلى الطيب: من ظاهر الشريعة إلى روحها

إنّ نظام الأحكام في الإسلام يمتاز بطابعه المتعدّد المراتب، إذ يشتمل على مستويات متفاوتة من الخطاب الشرعي، يظهر أثرها في التمييز بين الفتوى والتقوى، والرخصة والعزيمة، وسائر ما جرى فيه التفريق بين الظاهر والباطن، أو بين الحدّ الأدنى والكمال الأعلى. وأجلى ما يتبدّى هذا التمايز في الفرق بين «الحلال» و«الطيّب» كما ورد في الكتاب العزيز: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَٰلًا طَيِّبٗاۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [سورة الأنفال: 69].

فالآية الكريمة دلّت على مستويين من الإباحة: أحدهما الحلال، وهو ما أذن به الشرع ظاهرًا، لا يخالف نصًا ولا قاعدةً من القواعد الفقهية. وثانيهما الطيّب، وهو مرتبة أرفع، تدلّ على الكمال والنقاء والانتفاع الخالص، وتمثل روح الشريعة ومقاصدها العليا. فالحلال هو حدّ الإذن، وأما الطيّب فهو ذروة الإتقان وصفاء القصد، حيث يلتقي ظاهر الحكم بروحه، ويكتمل معنى العبودية في الامتثال.

ويمثل «الطيب» معيارًا أعلى ضمن إطار الحلال؛ فليس كل ما هو حلالٌ طيبًا، لكن كل ما هو طيبٌ هو بالضرورة حلال. وبصياغة أخرى، الطيب يتضمن الحلال ويزيد عليه بمعاني النقاء والخلو من الشبهة وتحقيق المصلحة والصلاح. وقد أشار الإمام ابن دقيق العيد (ت. 1302م/ 702هـ) إلى هذا المعنى حين قال: «إن المأكول والمشروب ونحوها ينبغي أن يكون حلالًا خالصًا لا شبهة فيه»[1].

إن الطيبَ، بوصفه معيارًا أخلاقيًّا، يفرض أن تكون جميع التفاعلات مع الطبيعة، سواء في الإنتاج أو الاستهلاك أو إدارة النفايات، متوافقة مع مبادئ الصداقة البيئية، والاستدامة، والانسجام مع الإرادة الإلهية. وبهذا، فإن «الطيب» لا يقتصر على جانب محدد من الحياة، بل يشمل الدولة، والأفراد، والأقوال، والأفعال، بل حتى الطعام. فعبارة «حلال طيب»، على سبيل المثال، تعني أن الطعامَ لا يكفي أن يكون مباحًا من ناحية الأصل، بل يجب أن يكون أيضًا طيبًا في مصدره وطريقة الحصول عليه. أي أنه لا بد أن يتفق مع مبادئ السنة والتقوى، وألا يكون قد تم تحصيله بوسائل يرفضها الشرع، أو بدوافع نابعة من الهوى والرغبة الشخصية. يقول سيد علي زاده: أما فرضُ الأكل الحلالُ الطيب ومقدارُ الكفاف.[2]

يمثل هذا التحوُّل نقلة نوعية في النظر إلى الأخلاقيات البيئية، ما يجعلنا نرتقي من مستوى الامتثال الظاهري للحلال إلى المستوى الرفيع للطيب، الذي يجمع بين الشرعية الظاهرة والنقاء الباطن، ويؤسس لسلوك بيئي قائم على الورع والوعي الأخلاقي. وهذا المعنى يتوافق مع وعد الله تعالى في

(1) ابن دقيق العيد، شرح الأربعين النووية (دار السلام، 2012)، ص 144.
(2) السيد علي زاده، شرح شرعة الإسلام (دار الطباعة العامرة، 1875)، ص 239.

كتابه الكريم: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾ [سورة النحل: الآية 97]. فـ«الحياة الطيبة» هنا ليست حياة مباحة، بل حياة تزدهر فيها الأخلاق، والتقوى، والتوازن مع الطبيعة، انسجامًا مع السنن الإلهية.

يشير مصطلح الفتوى إلى جوابٍ فقهيٍّ يصدُر استجابةً لمسألة عارضة أو واقعة مخصوصة، وهو في الغالب يُفهم على أنّه يمثل الحدّ الأدنى من الامتثال لأحكام الشرع. وأما التقوى فهي المرتبة العليا من الالتزام الأخلاقي، إذ تتجاوز حدود الاقتصار على ظاهر التكليف، لترتقي إلى مقام الورع والتحرّز، حيث يُطلب من المكلّف أن يُحسن الاختيار في دائرة المباح، ويجعل قصده وجه الله تعالى.

ويزداد هذا التمايز وضوحًا بالنظر إلى علاقة الفتوى والتقوى من خلال مفهومي الرخصة والعزيمة؛ فالرخصة هي إذنٌ شرعيٌّ بالتخفيف ورفع الحرج، تُسوِّغ للمكلّف العدول عن الحكم الأصلي عند الضرورة أو المشقة، وأما العزيمة فهي التمسّك بالحكم على أصله من غير ترخيص ولا استثناء، وهي مظهرٌ للصرامة الأخلاقية والالتزام التامّ.

وإنّ اجتماع هذين القطبين داخل بنية الحكم الشرعي، وهي بنية قائمة على النهج المتعدّد المراتب، إنما هو انعكاس لرحمة الله الواسعة التي راعت اختلاف أحوال المكلّفين، فوسعتهم تيسيرًا عند العسر، ورفعتهم تكليفًا إلى مراتب الكمال عند السعة.

ففي أوقات العسر والضيق، يجوز للمؤمن أن يأخذ الرخصة دون حرج حتى تزول عنه المشقَّة، أما في أوقات السعة والرخاء، فيُحث على الارتقاء إلى مقام التقوى والعزيمة، والسعي نحو أعلى درجات الالتزام الأخلاقي

والروحي[1]. وهكذا، يُبيِّن هذا التكامل بين الحدِّ الأدنى (الفتوى/الرخصة) والحدِّ الأعلى (التقوى/العزيمة) كيف أن الشريعة الإسلامية ليست نظامًا قانونيًّا فحسب، بل منظومة أخلاقية وروحية مرنة، تستجيب لحالات الإنسان المختلفة، وتدعوه باستمرار إلى الترقي في مدارج الكمال.

وعبر هذا العرض لمستويات نظام الحكم في الإسلام، يبرز مفهوما الحلال والطيب ويمتدان ليشملا جميع جوانب الحياة. وفي هذا النموذج المقترح، أدعو إلى تطبيق معايير «الطيب» في تعاملنا مع الطبيعة، باعتبارها خطوة نحو الارتقاء من التقيُّد بظاهر الحكم الشرعي (الحلال) إلى التخلق بروح الشريعة (الطيب)؛ أي من الفتوى إلى التقوى، ومن الرخصة إلى العزيمة، في كل ما يتصل بعلاقتنا مع خليقة الله. وفي الواقع، تسود اليوم رؤية قانونية ضيقة في تعاملنا مع الطبيعة، وتقتصر غالبًا على تحريم الخمر ولحم الخنزير، دون أن تمتد إلى سلسلة الإنتاج والاستهلاك بمراحلها كافة. غير أن هذه الرؤية المحدودة يجب أن تتوسع لتشمل الممارسات الأخلاقية والمستدامة في التعامل مع البيئة، بما يُسهم في رفع مستوى الوعي داخل المجتمعات الإسلامية.

إنّ الاقتصار على التحريم الشرعي كتحريم الخمر ولحم الخنزير، إنما يُجسّد مستوى الفتوى والرخصة؛ أي الحدّ الأدنى من الامتثال الشرعي حيث يُراعى التيسير ورفع الحرج. وأمّا توسيع هذا النهج ليشمل الممارسات البيئية الأخلاقية المستدامة، فهو انتقالٌ إلى مرتبة أرفع، هي مرتبة التقوى

(1) لمزيد من التوضيح لهذه المصطلحات، انظر: محمد أبو زهرة، أصول الفقه (دار الفكر العربي، د.ت)، ص 50.

عبد الملك الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، ج. 1 (دار الكتب العلمية، 2010)، ص 460.

والعزيمة، التي تقوم على وعيٍ روحيٍّ عميق، وتوجّهٍ نحو الإحسان في تطبيق روح الشريعة.

وهذا التحوّل في زاوية النظر يفتح أفقًا جديدًا لأخلاقيات البيئة الإسلامية؛ إذ لا يظلّ تعامل المسلم مع الطبيعة مقصورًا على دائرة المباح والمحظور، بل يرتكز على المسؤولية الأخلاقية والروحية، التي تجعل معيار «الطيّب» أسمى وأعلى من مجرّد «الحلال»، وتدعو إلى جمع الظاهر بالباطن في سلوك الإنسان مع بيئته.

وخلاصة الأمر: إنّ التمييز بين الحلال والطيّب يمثّل ارتقاءً بالأخلاق الإسلامية من الحدّ الأدنى للشرعية إلى المعايير السامية للكمال الخلقي والروحي. فالحلال يحدّد ما هو مباح من الوجهة القانونية، وأما الطيّب فيدلّ على ما هو نقيّ ونافع، منسجم مع المقاصد الأخلاقية والروحية العليا. وكثيرٌ من المنتجات والممارسات قد تستوفي شروط الحِلّ في ظاهر الفقه، ولكنها لا تبلغ مرتبة الطيب من حيث النقاء، والاستقامة الخُلقية، والاستدامة البيئية.

فعلى سبيل التمثيل، فإنّ الأطعمة المصنّعة من نحو المشروبات الغازية والوجبات السريعة، والمحاصيل التي تُزرع بمبيداتٍ مؤذية أو بكائناتٍ معدَّلة وراثيًّا، والحيوانات التي تُربّى في مزارع صناعية تحت ظروف غير إنسانية ومُفسدة للبيئة، وكذلك منتجات البلاستيك ذات الاستعمال الواحد، والمنظفات الكيميائية الشديدة، والعبوات غير القابلة للتحلّل -كلها وإن كانت داخلةً في دائرة الحلال من الوجهة القانونية، فإنها لا تبلغ رتبة الطيّب، لافتقارها إلى معايير النقاء والاستقامة الأخلاقية والانسجام مع مقتضيات الاستدامة.

واستنادًا على هذا المعنى، أقترح تطوير مؤشر ندعوه «مؤشِّر الطيّب» مضافًا إلى «مؤشِّر الحلال»، ليكونا معًا أداتين توجيهيتين تُلهم المجتمع الإسلامي أن

يتجاوز الرؤية القانونية الضيّقة المتعلّقة بظاهر الشريعة، إلى رؤية أوسع قائمة على روح الشريعة ومقاصدها العليا. فإنّ الله تعالى دعانا إلى الالتزام بمعايير الطيب في معاشنا، وضرب لنا المثل بـ«الحياة الطيبة»، وهي حياة لا تُنال إلا بالتحلي بأرفع المعايير الأخلاقية، وبالسعي المتواصل إلى تحقيق النقاء والعدالة والرحمة في تعاملنا مع الخلق والبيئة وأنماط الاستهلاك.

لا بدّ من إعادة تقويم التدخلات البشرية في الطبيعة -من إنتاجٍ واستهلاكٍ وتسويقٍ وتوزيعٍ للموارد- في ضوء السنّة النبوية، التي تمثّل أكمل تجلٍّ لمفهوم الطيّب. فالسنّة ليست مجرّد سلوك شخصي لرسول الله ﷺ، بل هي مرجع قيمي وتشريعي، تُحدّد معايير الطيب والتقوى والعزيمة، وتُجسّد التوازن بين الامتثال الظاهري والارتقاء الأخلاقي والروحي.

وفي هذا السياق، فإنّ تطوير «مؤشّر الطيّب»، إذا أُقيم على أسسٍ شاملة وأُدرج في منظومات الإنتاج والاستهلاك، يمكن أن يُحدث نقلة نوعية في الممارسات البيئية والاقتصادية داخل المجتمعات الإسلامية. إذ إنّ الممارسات التي تنسجم مع مبدأ الطيب، كما تجسّده السنّة المطهّرة، ستفضي إلى تعزيز الاستدامة البيئية، وترسيخ المسؤولية الأخلاقية في إدارة الموارد، ورفع مستوى الوعي بالاستهلاك الرشيد والواعي.

ذلك أنّ الممارسات التي تُسيء إلى الطبيعة، وتضرّ بالصحة، وتُخلّ بالنظام البيولوجي، أو تُفضي إلى التلوث، وكذا أساليب الإنتاج والتسويق والتوزيع الجائرة، لا تتوافق ومعاييرَ الطيّب، وإن وردت في ظاهرها ضمن دائرة المباح. فإنّها وإن ساغت حكمًا بالحدّ الأدنى من الحِلّ، فإنها لا ترقى إلى استيفاء المعايير الأخلاقية والبيئية العليا التي يقتضيها مفهوم الطيّب. فالأطعمة التي تُسهم في الأمراض المستعصية كالسُّكّري والسرطان أو تُخلّف

آثارًا جانبية ضارّة، والمنظفات الكيميائية الملوِّثة للبيئة، والبلاستيك غير القابل للتحلّل -كلها تناقض مقاصد الشريعة في حفظ النفس، وصيانة البيئة، وتحقيق التوازن في الخلق.

وكذلك الاستهلاك الفاحش للموارد والإفراط في الطعام، فإنهما مناقضان لمبادئ الطيّب، إذ يخالفان القيمَ الإسلاميةَ التي تحثُّ على الاعتدال، وتخالف أصولَ المسؤولية الأخلاقية التي شددت عليها التعاليم الإسلامية. فالطيّب لا يقف عند حدود المباح من حيث الحكم الفقهي، بل يتجاوز إلى ما ينسجم مع المقاصد الأخلاقية والروحية العليا: من حفظ المِيزان، وتجنّب الضرر، ورعاية النظام الكوني. ومن هنا، فإنّ الاستهلاك المتفاخر -الذي يتجلّى في الإسراف والتبذير للموارد لمجرّد الترف أو التفاخر- سلوكٌ غير مسؤول، يُغفل آثاره البيئية والاجتماعية والأخلاقية. وهو مناقض للأمر القرآني الصريح: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [سورة الأنعام: 141]. بل إنّ هذا الصنيع يُخلّ بالمِيزان الإلهي الذي أودعه الله في خلقه، ويؤدي إلى التدهور البيئي والممارسات غير المستدامة، وكلّ ذلك ينافي حقيقة الطيّب الذي يقوم على النقاء والعدل والانسجام مع النظام الكوني الإلهي.

مؤشر الطيب

من أجل توجيه الأفراد والمجتمعات نحو الالتزام بهذه المعايير العليا، يمكن لمؤشر الطيب (Ṭayyib Index) أن يعمل بوصفه معيارًا مرجعيًّا يُقيِّم المنتجات والخدمات والممارسات من ناحية توافقها مع مبادئ الطيب. فهذا المؤشر يتجاوز الامتثال لمعيار الحلال (الجواز القانوني)، ليتبنّى مفهوم الطيب (الطهارة والنقاء والاتزان)، والذي يأخذ في الاعتبار: الصحة العامة، والاستدامة البيئية، والممارسات الأخلاقية، والمسؤولية الاجتماعية والهوية الثقافية.

ينبغي أن يُقيِّم مؤشر الطيب المنتجات والخدمات والممارسات، استنادًا إلى ستة محاور رئيسية على الأقل: الامتثال لمعايير الحلال، والأثر الصحي، والاستدامة البيئية، وأخلاقيات الإنتاج، والمسؤولية الاجتماعية، والنزاهة الحضارية. وفيما يلي نموذجان مبدئيان لتوضيح كيفية تطبيق المؤشر على بعض المنتجات الشائعة (مع التنويه إلى أن هذه التقييمات ليست نهائية، بل أمثلة توضيحية لكيفية تفعيل المؤشر).

المثال الأول: مشروب الكولا

- ← الامتثال للحلال: متوافق مع الشريعة الإسلامية من ناحية المكونات، إذ إنه لا يحتوي على مواد محرَّمة شرعًا (مطابق).
- ← الأثر الصحي: يحتوي على نسبة عالية من السكر، مما يربط استهلاكه بأمراض مثل السمنة والسكري (غير مطابق).
- ← الاستدامة البيئية: يُعبأ عادة في زجاجات بلاستيكية تُسهم في التلوث وإنتاج جزيئات بلاستيكية دقيقة (غير مطابق).
- ← أخلاقيات الإنتاج: تثار مخاوف تتعلق باستنزاف الموارد المائية في بعض الدول وممارسات العمالة غير العادلة (غير مطابق).
- ← المسؤولية الاجتماعية: تركيز على الربح دون مساهمة مجتمعية تذكر، مع تشجيع أنماط استهلاك غير صحية (غير مطابق).
- ← النزاهة الأخلاقية: يروج لثقافة التفاخر والاستهلاك المفرط، ما يتعارض مع قيم الإسلام في التوازن والاعتدال (غير مطابق).

التقييم المبدئي في مؤشر الطيب: رغم كونه حلالًا، إلا أن مشروب الكولا لا يستوفي معايير الطيب الأخلاقية والبيئية العليا، وبالتالي يُعدُّ غير متوافق مع روح الشريعة في الاستهلاك المسؤول.

المثال الثاني: لحم عضوي من إنتاج المراعي الحرة

- ← الامتثال للحلال: مستوفٍ لشروط الذبح الإسلامي، إذا تم الذبح وفقًا للأحكام الشرعية (مطابق).
- ← الأثر الصحي: خالٍ من الإضافات الضارة، والمضادات الحيوية، والهرمونات الصناعية، ما يجعله أكثر فائدة صحية (مطابق).
- ← الاستدامة البيئية: يتميَّز ببصمة كربونية أقل من الإنتاج الحيواني التقليدي، ويُنتج غالبًا بوسائل أكثر انسجامًا مع الطبيعة (مطابق).
- ← أخلاقيات الإنتاج: يشمل رعاية إنسانية للحيوانات، وممارسات زراعية أخلاقية تراعي حقوق الحيوان والبيئة (مطابق).
- ← المسؤولية الاجتماعية: يدعم المزارعين المحليين، ويعزز سبل العيش المستدامة في المجتمعات الريفية (مطابق).
- ← النزاهة الأخلاقية: يتماشى مع القيم الإسلامية في الرحمة، والرعاية، والاستخلاف في الأرض (مطابق).

التقييم المبدئي في مؤشر الطيب: يستوفي معايير الطيب، ويجمع بين الإباحة الشرعية والكفاءة الأخلاقية والبيئية، مما يجعله نموذجًا يُحتذى به في الاستهلاك المسؤول.

ملاحظة ختامية: يُعد مؤشر الطيب إطارًا واعدًا يُعيد تعريف العلاقة بين المسلم والبيئة من منظور قيمي شامل. لكن لإنجاح تطبيقه على نطاق واسع، لا بد من مزيد من البحث، والتعاون بين العلماء، والمختصين في الشريعة، والصحة، والبيئة، والاقتصاد، لتطوير معايير دقيقة وآليات قياس موثوقة تضمن فعالية المؤشر وواقعيته في السياقات المعاصرة.

نحو سياسة استدامة متعددة المراتب

انطلاقًا من تأصيل الأخلاقيات البيئية في علم الدلالة (السيمياء) الكونية، نتجاوز حدود المناهج الأحادية (Uniplex Approaches)، ونقدِّم إطارًا متعدد المراتب (Multiplex Framework) يخاطب القلب والعقل والروح في آنٍ واحد. وهنا يكمن جوهر التميُّز في المنظور الذي يقدِّمه هذا الكتاب، مقارنة بالأطر السائدة التي غالبًا ما تبقى منفصلة عن الأبعاد الدينية والروحية. فبخلاف الأطر التقليدية التي تركِّز في الغالب على الحوافز الاقتصادية أو القرارات السياسية، تتوجَّه سياسة الاستدامة المتعددة المراتب إلى جوهر الأزمة البيئية: وهو انفصال الإنسان روحانيًّا عن خالقه وعن الطبيعة. هذا الانفصال هو الذي غذَّى سلوكيات غير مستدامة، تقوم على الأنانية والمكاسب السريعة والمؤقتة. أما النهج المتعدد المراتب فيسعى إلى إيقاظ الشعور بالمسؤولية الأخلاقية، ليس تجاه النفس فحسب، بل تجاه الخير الجمعي لجميع مخلوقات الله.

إن دمج مبادئ الطيب في ممارسات الاستهلاك والإنتاج، إلى جانب تطوير فقه بيئي، وتعزيز أخلاقيات بيئية إيثارية، يُسهم في بلورة نهج شامل ومتوازن للتعامل مع البيئة. يوفِّر الفقه البيئي توجيهًا شرعيًّا عمليًّا يساعد على مواءمة سلوك الأفراد والمجتمعات والمؤسسات مع المسؤولية البيئية، ويحوِّل العناية بالبيئة من خيار أخلاقي إلى واجب ديني وقانوني. أما مبادئ الطيب، فترتقي بالعناية البيئية من الحدِّ الأدنى للامتثال الشرعي (الحلال) إلى المستوى الأعلى من الكمال الأخلاقي والروحي (الطيب). وتُضيف أخلاقيات الإحسان بعدًا آخر، إذ تؤكد على التجرد من الأنانية، ورعاية العالم الطبيعي بدافع الإحسان والرحمة، بوصفهما جزءًا لا يتجزأ من تحقيق الرفاه الجماعي لجميع الكائنات. وباختصار، إن اعتماد هذا النهج المتكامل يُمثل خطوة محورية نحو تجسيد الرؤية القرآنية لـ«الْحَيَاةَ الطَّيِّبَةَ»، حياة الخير والنقاء والكرامة، لكل الخليقة، وليس للإنسان وحده.

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا
مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٖۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ
مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ﴾.

[سورة النور: الآية 35]

الخاتمة

إحياء الخلافة:
خدمة الخليقة محبةً للخالق

لقد سلك هذا الكتاب مسارًا تأمليًّا في الأبعاد المفاهيمية والأخلاقية والعملية لعلاقتنا بالطبيعة، لينتهي بنا المطاف إلى إعادة اكتشاف مفهوم الخلافة بوصفه مبدأً تأسيسيًّا في الأخلاقيات البيئية. وفي جوهر هذا المسار تكمن حقيقة عميقة: إن العلاقة الأفقية بين الإنسان والطبيعة لا يمكن أن تُفهم فهمًا كاملًا، ولا أن تُضبط أخلاقيًّا، من دون العلاقة العمودية مع الخالق. فمن خلال هذا الارتباط الإلهي، تتحدد شروط العلاقة مع الخليقة، وتُمنح معناها الأسمى، وتتحقق فيها الغاية والتوازن والمسؤولية.

لقد خلَّفَ إقصاءُ الخالق من علاقتنا بخليقته فراغًا وجوديًّا وأخلاقيًّا، وهو فراغ ملأته النماذج المادية الحديثة بمفاهيم الاستغلال والسيطرة، مما أدى إلى عواقب كارثية على البيئة. لقد أثبتت القرون القليلة الماضية أن هذا النهج لا يدمِّر الطبيعة فحسب، بل يؤدي أيضًا إلى اغتراب الإنسان عن غايته الوجودية. وقد تحوَّل الكون في ظل هذه الرؤية إلى مادة فاقدة للمعنى، وتحوَّل الإنسان إلى مستهلك معزول عن مسؤوليته الأخلاقية والروحية. واليوم، بات من الواضح أن استعادة التوازن في علاقتنا مع العالم الطبيعي لا يمكن أن تتم إلا عن طريق إعادة الاتصال بالخالق. إن العلاقة العمودية مع الله يجب أن

تعود لتكون البوصلة التي توجه تفاعلنا الأفقي مع الطبيعة، فهي التي تشحن الخليقة بالمعنى، وتُعيد تعريفها ليس بوصفها موردًا يُستغل، بل أمانة معظّمة تُرعى وتُحتضن.

مشروعنا إذًا، هو استرداد ذلك الإرث الإنساني العريق، لتبيان أن الطبيعة لم تكن مادة خاوية من المعنى، بل يُحتفى بها بوصفها تجلّيًا للحكمة الإلهية. نحن نسعى إلى اكتشاف هذا التراث الكوني المدفون وإحيائه، ذلك الإرث الذي فقدناه في سياق التحديث الأحادي والعلمانية، الذي جرَّد الطبيعة من قداستها، واختزالها إلى مادة للاستهلاك والسيطرة. إن إحياء المعنى ليس ترفًا فلسفيًّا، بل خطوة ضرورية نحو تأسيس أخلاقيات بيئية جديدة، تنبع من قيم إنسانية عالمية تتجاوز منطق المنفعة والاستغلال. فتغيير نظرتنا إلى الطبيعة هو الشرط الأول لتغيير تعاملنا معها، وإعادة تعريف علاقتنا بها، فالتحوُّل في المنظور، من رؤية الطبيعة بأنها مورد إلى إدراكها بوصفها خلقًا إلهيًّا مترابطًا ومفعمًا بالمعنى، هو المفتاح نحو بناء تفاعل أخلاقي ومستدام مع البيئة. ولتحقيق ذلك، يصبح دمج دلائل الطبيعة مع البحث العلمي أمرًا بالغ الأهمية. فدلائل الطبيعة تُركِّز على البُعد الرمزي والقصدي للطبيعة، إذ ترى في كل عنصر من عناصر العالم آية تشير إلى خالقها، وتحمل معاني أعمق عن الوجود، والتوازن، والترابط الكوني.

الطبيعة، ضمن هذا التصور، ليست مادة صامتة، بل نصًا مفتوحًا مفعمًا بالإشارات والمعاني وآياتٍ تدعو الإنسان إلى التأمل، والتسبيح، والتواضع. في المقابل، يُوفِّر البحث العلمي الأدوات التجريبية والتحليلية لفهم الآليات والأنظمة الكامنة في الطبيعة، ويساعدنا على إدراك كيف تعمل المنظومات البيئية، وكيف يمكن صيانتها واستدامتها.

إن السؤال الذي طُرح في بداية هذا الكتاب: هل يمكننا دراسة كل من السببية والمعنى في الكون؟ يجد إجابته في الإطار الذي قدمه هذا العمل. نعم، السببية والمعنى ليسا متعارضين، بل متكاملان. فالتفسير العلمي يتشكل عن طريق اكتشاف العلاقات السببية في الطبيعة، بينما يكشف التأويل الرمزي والمعنوي عن البُعد الأعمق في الطبيعة بوصفها آيات دالة على الخالق ومفعمة بالدلالة حول الوجود، والتوازن، والارتباط الكوني. هذان البُعدان، عندما يجتمعان، يشكلان الأساس لأخلاقيات بيئية متجددة تتجاوز المادية، وتحتضن رؤية هادفة لدور الإنسان في الكون، بوصفه خليفةً وأمينًا على الأرض. وهذا هو جوهر الشعار الذي يحمله هذا الكتاب: خدمة الخليقة محبةً للخالق. لذا، يجب أن يرتكز مستقبل الفكر البيئي على أساس من الخلافة الشاملة، التي تُدمج فيها العلم والأخلاق والروحانية في منظومة متكاملة. إن هذه الرؤية تتطلب التحرر من النماذج الاستغلالية، والاتجاه نحو أنظمة تكرّم الترابط العميق بين جميع أشكال الحياة، وتعيد للبيئة مكانتها كأمانة معظّمة ومعنى متجذر في الغاية الإلهية.

لقد كانت الثقافات التقليدية جميعها، من الصين إلى أمريكا اللاتينية، ومن أفريقيا وأوروبا وآسيا، تولي اهتمامًا كبيرًا بمعنى الطبيعة، بوصفها كيانًا حيًّا مفعمًا بالدلالة والرمزية، وليست مادة صامتة. لكن مع صعود النزعة الوضعية (Positivism)، بدأ الأكاديميون والباحثون يفترضون أن الجمع بين دراسة السببية والمعنى أمر غير ممكن، بل ذهب بعضهم إلى الاعتقاد بأن الاهتمام بمعنى الطبيعة قد يعوق الدراسة العلمية القائمة على اكتشاف العلاقات السببية فيها.

إن محو معنى الطبيعة، لاحظه العديد من علماء الاجتماع المعاصرين، ووصفه وصفًا لافتًا ماكس فيبر، وأطلق على هذه الظاهرة اسم «نزع السحر عن العالم» (Disenchantment of the World). فقد لاحظ فيبر أن الإنسان

الحديث، الذي تبنَّى الرؤية الوضعية العلمية، لم يعد مهتمًا بمعنى الطبيعة، بل أصبح تركيزه منصبًّا على العلاقات السببية بين الأشياء فقط، أي على العلل الطبيعية والملاحظات التجريبية. أما الطبيعة بوصفها حاملةً للرموز والمعاني، أو مرآة تعكس الحكمة والغاية، فقد تم تجاهلها تمامًا في هذا النموذج.

لكن السؤال المهم هنا هو: هل قوبلت عملية نزع السحر هذه بالقبول التام؟ أو كان هناك مقاومة لها من بعض الاتجاهات التقليدية؟ في الواقع، لم تكن هذه العملية محل قبول عالمي أو مطلق، بل ظهرت مقاومة ثقافية وفكرية في العديد من التقاليد.

لقد دافع مفكرون مثل شاه ولي الله الدهلوي من الهند، وإبراهيم حقي من الدولة العثمانية وغيرهما، عن معنى الطبيعة باستمرار. وينبغي أن يُدرج سعيد النورسي ضمن هؤلاء المفكرين، كما ينبغي أيضًا ذكر عثمان بكر، ونقيب العطاس، وسيد حسين نصر، وطه عبد الرحمن، وكثيرون غيرهم. هؤلاء العلماء لم يرفضوا العلم ولا التفسيرات السببية للطبيعة، بل عارضوا النظرة الاختزالية التي تُنكر أو تُقصي المعاني التأويلية والرمزية الكامنة في الطبيعة. وقد كانوا على يقين بأن دراسة العلاقات السببية من جهة، والدراسة التأويلية والتفسيرية للطبيعة من جهة أخرى، يمكن أن تتعايش ويجب أن تتكامل. وعن طريق الجمع بين هذين المنظورين، قدم هؤلاء المفكرون إطارًا متينًا للتعامل مع الطبيعة، يحترم أبعادها المادية والميتافيزيقية معًا.

ما أُسميه بدلائل الطبيعة هو دراسة الطبيعة بوصفها علامات. وقد اتفق جميع هؤلاء المفكرين على الاعتقاد بأن الله قد منح الأشياء في العالم وظيفة دلالية. وهذه الوظيفة الدلالية هي المعنى الطبيعي الذي خصَّ الله به الأشياء في الطبيعة، لتكون دالةً على وجود خالقها. فكل الأشياء في هذا العالم هي علامات وآيات تشير إلى خالق. ومن هنا ينشأ القول: كل شيء يدلّ على صانعه.

ويمكن تحليل هذه الفكرة بالعودة إلى السؤال المطروح سابقًا: ما الوردة؟ بالنسبة إلى علماء النبات، إنها نبات، لكن هل هذا كل شيء؟ لماذا يُهدي العشاق بعضهم بعضًا الورود؟ إنها ليست نباتًا فقط، بل تحمل معنًى آخر، ورمزيةً أخرى لا يمكن لعلم النبات وحده دراستها. والإجابة على هذا السؤال تتطلب منظورًا من تخصص آخر. وبالمثل، إذا سألنا: ما الإنسان؟ فإن علم الأحياء يدرس الإنسان من الناحية الفيزيائية، فيحلّل تشريحه ووظائف أعضائه وجيناته. لكن على الرغم من أهمية هذا المنظور، إلا أنه محدود، ولا يستطيع النفاذ إلى الأسئلة الأعمق حول الغاية، والمعنى، وحقيقة الإنسان. أما الرؤى التقليدية، فترى في الإنسان صورةً لله، ومجلىً للصفات الإلهية، وعالمًا صغيرًا داخل الكون الأكبر. وهذه الأبعاد العميقة، التي كانت محورية في التقاليد الدينية والفلسفية، تظل بعيدة عن متناول العلم الحديث الذي يركّز أساسًا على التفسيرات المادية والسببية.

هناك العديد من الأسئلة المشابهة التي تُقدِّم فيها العلوم الطبيعية تفسيرات سببية قيِّمة، لكنها تظلّ قاصرة عن تقديم فهم شامل. إن المعنى والرمزية، وهما عنصران جوهريان في فهم التجربة الإنسانية والعالم الطبيعي، يتطلبان مقاربات تأويلية متعددة التخصصات تتجاوز حدود العلم التجريبي. ومن خلال هذا المنظور الكلي المتكامل وحده، يمكننا تحقيق فهم أعمق للحياة والوجود. ومن هنا يمكن فهم دلائل الطبيعة بوصفه مشروعًا يقوم على «التحوُّل اللغوي» للطبيعة، أو ما يمكن تسميته بـ«لغوية العالم». وتتوافق هذه الفكرة مع مشروع يورغن هابرماس كما عرضه في مقدمة كتابه «نظرية الفعل التواصلي» (The Theory of Communicative Action)، الذي تحدث عن لغوية النظرية الاجتماعية. لقد ركَّز عمل هابرماس على تفسير المجتمع بوصفه نصًا، يُقرأ بواسطة شبكات المعنى والتواصل، ويفهم العلاقات الإنسانية ضمن أطر لغوية دلالية. وبينما ما يزال الباحثون المعاصرون مهتمين بلغوية المجتمع،

أي تحليل البُنى والعمليات الاجتماعية بوصفها نصوصًا قابلة للتأويل، فقد غفل كثير منهم عن إمكانية تطبيق هذا الإطار على الطبيعة.

تسعى دلائل الطبيعة إلى سدِّ هذه الفجوة، انطلاقًا من الاقتراح بأن العالم الطبيعي، على غرار المجتمع، يمكن قراءته كنص مشحون بالمعنى. فكل عنصر في الطبيعة، من الشجرة إلى النهر، يحمل علامة/آية دلالية، تُشير إلى ما وراءه من أبعاد.

لقد كانت الثقافات التقليدية على امتداد التاريخ والجغرافيا تتفق على فكرة «ناطقية» الطبيعة والعالم، فكانت تنظر إليهما على أنهما كتاب إلهي مشحون بالمعاني والرموز، تُقرأ فيه الآيات كما تُقرأ الكلمات. وقد دافع العلماء الذين يتبنون النهج المتعدد المراتب بقوة عن هذا المنظور، في مواجهة الفهم الاختزالي الوضعي للطبيعة، والذي يُجرِّدها من معناها ويقصر دراستها على التفسيرات المادية والسببية لا أكثر. وانطلاقًا من إعادة التأكيد على استعارة «الطبيعة بوصفها كتابًا»، يتحدى هؤلاء المفكرون الفرضية القائلة بأن العلم والروحانية متناقضان. بل على العكس، فإنهم يُنادون بمقاربة تكاملية، تُقدِّر في آنٍ واحد الدراسةَ التجريبية للظواهر الطبيعية، والقراءة التأويلية لمعانيها الرمزية والروحية. بهذا التوجُّه، يعيد هؤلاء المفكرون الوصل بين العقل والإيمان، وبين الطبيعة والرسالة، وبين العلم والسكينة، ليكون الكون نصًا إلهيًّا مفتوحًا، يُقرأ بالعقل والبصيرة معًا.

يتطلب هذا النوع من الجهد فهمَ تعدد مراتب الوجود، والاعتراف بأن الوجود يتجلَّى في طبقات ومستويات متعددة. وفي جوهر هذه الرؤية يكمن الفهم بأن هناك مستوى ماديًّا تُوجد فيه العلاقات السببية، ومستوى تأويليًّا تتجلَّى فيه المعاني والرموز. وهذان المستويان متزامنان ومتداخلان، ويوفران

لنا رؤية أغنى وأكثر شمولًا للوجود. فمن خلال فهم الوجود على أنه متعدد المراتب لا نعود نرى العالم بوصفه واقعًا ماديًّا محسوسًا، بل أيضًا مستودعًا للعلامات والمعاني التي تُشير إلى حقائق عليا تتجاوز المادة.

وبالمثل، فإن هذا المنظور يقتضي أيضًا وجود دراسة وضعية متعددة المراتب، أي الاعتراف بتعدد طرائق المعرفة. فالمعرفة العلمية القائمة على العلاقات السببية والتحليل التجريبي، تتجاور مع المعرفة التأويلية، التي تسعى إلى فهم المعاني العميقة الكامنة في الطبيعة. وهذه الأشكال المعرفية ليست متعارضة، بل متكاملة، وتُسهم معًا في بناء فهم كلي ومتكامل للكون. ولأجل دراسة وإنتاج هذين النوعين من المعرفة بفعالية، نحن بحاجة إلى منهجية متعددة المراتب (Multiplex Methodology)، تُوظف مناهج متنوِّعة تتناسب مع خصوصية كل مجال. إن هذا التعدد المنهجي يُنتج ما يمكن تسميته «مفهوم مراتب الحقيقة» (Multiplex Truth)، حيث تتعايش حقائق متعددة وتُغني بعضها بعضًا دون أن تتناقض. وقد عبّرت الفلسفة الإسلامية التقليدية عن هذا الفهم الطبقي للوجود والمعرفة بواسطة مفهوم مراتب الوجود (سلسلة الكينونة العظمى)، فتُفهم الحقيقة بوصفها ذات مستويات متراتبة من الظهور والعمق، تبدأ بالمحسوس وتنتهي بالغيب، وتجمع بين العقل، والوحي، والكشف، والتأمل في نسيج معرفي متكامل.

وعلى الرغم من أن منهجية المراتب قد تبدو مشابهةً لما بعد الحداثة، التي تتبنى النسبية المعرفية، إلا أن هناك فرقًا جوهريًّا بينهما. فالمنظور المتعدد الأبعاد لا يرفض إمكانية وجود الحقيقة المطلقة، بل يُدرجها لتكون مستوى من مستويات الحقيقة، إلى جانب الحقيقة النسبية والحقيقة الذاتية، ويُقرُّ بإمكان التعايش بينها ضمن نظام معرفي متماسك. وهذا يتعارض بوضوح مع نزعة ما بعد الحداثة التي تنكر وجود المطلق وتُذيب الحقائق في بحرٍ من النسبية.

ومن هذا المنظور، فإن المفهوم المتعدد للعالَم والعِلم لا يُعارض الوضعية، بل يبني على نقاط قوتها. فالوضعية تعدنا باكتشاف القوانين الطبيعية والعلاقات السببية، لكنها تتوقف عند هذا الحد. أما النهج المتعدد الأبعاد، فيُضيف إلى هذا الوعد بُعدًا آخر: وهو دلائل الطبيعة. هذا البُعد الإضافي لا يُمكِّننا من استكشاف كيفية عمل الأشياء، بل لماذا وُجدت؟ وماذا تعني؟ جامعًا بين السببية والغاية، بين الميكانيكا والمعنى.

وعلى النقيض من ذلك، فإن الوضعية ذات طبيعة اختزالية بطبيعتها، مبنية على النظر إلى الوجود على أنه أحادي المرتبة، ولا تعترف إلا بوجود المادة فقط. ويؤدي هذا التركيز الأحادي إلى وضعية أحادية الطبقة كذلك، لا تعترف إلا بنوع واحد من المعرفة، مما يقتضي منهجًا واحدًا، وينتج حقائق أحادية البُعد. أما الإطار المتعدد المراتب، فإنه يعالج هذا القصور عن طريق تقديم مقاربة متعددة المستويات، تجمع بين الرؤية التجريبية والرؤية التأويلية.

واليوم، أقترح أن نستكشف إمكانات تطبيق هذا النهج المتعدد الأبعاد في العلم ورؤية العالم. هذا المنظور، الذي طالما تبناه العلماء والمفكرون المسلمون، إلى جانب مفكرين من مذاهب دينية متعددة، يقدِّم عددًا من المزايا المهمة. الميزة الأولى تكمن في أن النهج المتعدد في الخطاب العلمي يتيح استيعاب الآراء ووجهات النظر المختلفة، مما يمنع تحوُّل الخلافات الفكرية أو العقدية إلى صراعات اجتماعية أو سياسية. كما أنه يُمكِّن من تعايش الجماعات الخطابية المختلفة في فضاء معرفي مشترك، كما حدث تاريخيًّا في الحضارة الإسلامية، حيث كان لكل خطاب (كلامي، فلسفي، صوفي، طبي، فقهي) مكانته وشرعيته ضمن مجاله. أما في الأنظمة الأحادية، فإن الاختلافات في مستويات الخطاب تؤدي إلى صراعات ظاهرية، لأن الناس يتحدثون على مستويات مختلفة، لكنهم يفترضون أن هناك مستوى واحدًا فقط

للوجود أو للمعرفة، مما يجعلهم يفسِّرون التعدد على أنه تناقض. بينما يسمح النهج المتعدد المراتب استيعاب هذه الاختلافات بسهولة، ويحول دون تحوُّل الخلافات اللاهوتية والأكاديمية إلى توتر اجتماعي أو سياسي، فيؤسِّس بذلك لنظام معرفي قائم على الاعتراف، والتعدد، والاحترام المتبادل ضمن وحدة الغاية وتكامل الطبقات.

الميزة الثانية تكمن في اعتماد النهج الدلالي في فهم الطبيعة، وفي قدرة هذا النهج على إعادة غرس الطبيعة، والجسد الإنساني، والعلاقات الاجتماعية بالمعنى. فالنماذج العلمية الحديثة، ولا سيما تلك المتأثرة بالنزعة الوضعية، تميل إلى التركيز الحصري على التفسيرات المادية والسببية، مع إغفال واضح للأبعاد الرمزية والتأويلية للوجود. وقد خلَّف هذا النهج فراغًا وجوديًّا ومعنويًّا يُحَسُّ بحدَّة في عالمنا المعاصر. أما المنهج المتعدد المراتب، فإنه يعالج هذا النقص عبر دمج البُعد الدلالي إذ ينظر إلى نظم الطبيعة والوجود الإنساني والمجتمع، بوصفها أنظمة مترابطة ومفعمة بالغاية والرمزية. ومن هذا التكامل، يقدِّم هذا النهج فهمًا أعمق وأكثر شمولًا، يتجاوب مع العقل، والعاطفة، والروح، ويُعيد للوجود معناه الكامل.

الميزة الثالثة لهذا النهج تتمثل في أنه يوفر أساسًا متينًا لتطوير أخلاقيات بيئية. فعندما تُفهم الطبيعة على أنها كتاب، وكل ما فيه آية مشحونة بالمعنى، فإن هذا التصور يُغيِّر جذريًّا علاقتنا بالعالم الطبيعي. فبدلًا من النظر إلى الطبيعة بوصفها مجموعة من الموارد القابلة للاستغلال، يُغذِّي المنظور الدلالي روح التقدير والمسؤولية تجاهها. وهو بذلك يُمهِّد لبناء أخلاقيات بيئية جديدة، لا تقتصر على الجوانب العملية فحسب، بل تتجذر في المبادئ الأخلاقية والروحية العميقة. هذا التحول في الرؤية يُعيد تعريف علاقتنا بالبيئة، من الاستغلال إلى الاستخلاف، ويُشجع على ممارسات مستدامة تتناغم مع

الإرادة الإلهية. وفي عصر تهيمن عليه النزعة الوضعية، والتي تُعدُّ في كثير من الدول أيديولوجيا رسمية، يُمثِّل النهج المتعدد الأبعاد توازنًا ضروريًّا ومطلوبًا. والشباب اليوم، المتأثرون بالرؤى المادية، يبحثون عن المعنى وسط زخم التفسيرات العلمية الجافة. وانطلاقًا من تبني هذه الرؤية الشمولية، يمكن للجيل الصاعد أن يحافظ على الصرامة التجريبية التي تقدمها الوضعية، مع اكتساب فهم أعمق لدورهم كخلفاء في الأرض.

إن القيمَ القرآنية التي عرضناها في هذا الكتاب تشكِّل أساسًا متينًا لأخلاقيات بيئية متعددة الأبعاد وسياسات استدامة. وتدفعنا إلى تجاوز أطر مركزية الإنسان نحو رؤية للاستخلاف تُقِرّ بمسؤولية الإنسان في حماية ورعاية النظم البيئية التي تقوم عليها الحياة بأسرها.

1. آية: الطبيعة كتاب، وكل كائن طبيعي هو آية تشير إلى خالقه، تنتظر أن تُقرأ.
2. نعمة: الطبيعة هبة من الله للإنسان ليستمتع بها وينتفع منها.
3. أمانة: الطبيعة أمانة إلهية في عنق الإنسان يجب أن يحافظ عليها ويحميها.
4. خدمة: الطبيعة صديق يُخدَم ويُراعى، لا عدو يُستغل.
5. شكر: الطبيعة نعمة إلهية تستوجب الشكر والحمد.
6. فكر: الطبيعة مفعمة بالعِبر والدروس التي تدعونا إلى التأمل والاستكشاف.
7. ذكر: الطبيعة مليئة بالتذكير والدلالات التي تُرجع الإنسان إلى خالقه بالحمد والتسبيح.

إن هذه القيم تُمهِّد الطريق لبناء أخلاقيات بيئية جديدة تتسم بالتعدد والشمول الإحسان، وتُشكِّل أسسًا مفهومية تُلزمنا بدعوة إلى العمل من أجل استخلاف مستدام ومليء بالمعنى.

تبدأُ هذه الرحلةُ بفردٍ واحدٍ... بكلٍّ منّا. فكلُّ إنسانٍ يحمل في أعماقه بذرةَ التغيير، متى رعاها بالإيمان والمسؤولية، أثمرت أثرًا طيّبًا في الأرض. إنّ الخطوة الأولى هي استعادة الصلة الحيّة بالطبيعة، ثمّ توسيع دوائر الخير عبر نشر الممارسات المستدامة في محيطنا، مهما بدا صغيرًا. ومع اتحاد الجهود وتكامل الإرادات، يمكننا أن نبني عالمًا يعبق بروح «الْحَيَاةِ الطَّيِّبَةِ» التي وعد بها القرآن -حياةً نقيةً كريمةً تشمل الإنسان وسائر الخليقة، في تناغمٍ مع إرادة الخالق وجمال صنعه.

نُحبُّ الخليقة من أجل خالقها.

يونس إمره

قال الله في كتابه الكريم:

﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾

[سورة القلم: الآية 4]

المراجع

المراجع العربية

1. أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي، د.ت.
2. البركوي، زين الدين محمد، الطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية، القاهرة: الحلبي، 1379هـ/ 1960م.
3. الجبوري، سامي محمود، الفكر الفلسفي ومنظومة الحكمة الفائقة. عمّان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2021.
4. الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، خانجي، د.ت.
5. الجزائري، عبد القادر، المواقف، 1911.
6. الجويني، عبد الملك، نهاية المطلب في دراية المذهب، ج 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.
7. الخادمي، أبو سعيد، بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية، ج 1، إسطنبول: مطبعة دار الخلافة العالية، 1326هـ.
8. الدهلوي، شاه ولي الله. حجة الله البالغة، تحقيق محمد شريف سُقّر. بيروت: دار إحياء العلوم، 1990.
9. الرازي، فخر الدين، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج 7، دار الكتاب العربي، 1987.
10. السعدي، عبد الملك، شرح النسفية في العقيدة الإسلامية. دار سَلسَبيل، 2009.
11. الشعراني، عبد الوهاب، لواقح الأنوار القدسية، ج 2، بيروت: دار الكتب العلمية، 2016.
12. العيد، محمد بن دقيق، شرح الأربعين النووية، دار السلام، 2012.

13. علي زاده، السيد، شرح شرعة الإسلام، دار الطباعة العامرة، 1875.
14. الغزالي، أبو حامد محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق مصطفى عمران، دار البصائر، 2009.
15. الغزالي، أبو حامد محمد، المنقذ من الضلال، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987.
16. النابلسي، عبد الغني، كتاب الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية، ج 1، إسطنبول: مطبعة عمومية، 1290هـ.
17. النسفي، أبو البركات عبد الله، تفسير النسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق يوسف علي بديوي، دمشق وبيروت: دار الكلم الطيب، 1426هـ.
18. النورسي، بديع الزمان سعيد، إشارات الإعجاز، إسطنبول، 1959.
19. النووي، يحيى، رياض الصالحين، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998.

المراجع الأجنبية

1. **Al-Attas**, **Syed N**. Islam and Secularism. Kuala Lumpur: Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993.
2. **Bohas**, **Georges**, **Jean-Patrick Guillaume**, and Djamel Eddine Kouloughli. The Arabic Linguistic Tradition. New York: Routledge, 1990.
3. **Barthes**, **Roland**. The Semiotic Challenge, trans. Richard Howard. University of California Press, Berkeley, 1994.
4. **Bhanot**, **S**. **P**. (2018). Isolating the Effect of Social Norms: Evidence from a Water Conservation Experiment. The Journal of Environmental Economics and Management, 90
5. **Campbell**, **Joseph**. The Masks of God, vols. I–IV. London: Penguin Books, 1969.
6. **Cappa**, **F**., **Rosso**, **F**., **Giustiniano**, **L**., & **Porfiri**, **M**. (2020). Nudging and Feedback to Promote Pro-environmental Behavior: Evidence from a Field Experiment. Energy Policy, 139, 111358.
7. **Çağıncı**, **Mustafa**. «İbrahim Hakkı Erzurumi.» In TDV İslam Ansiklopedisi, Vol. 21. 2000.
8. **Ceyhan**, **Semih**. Abdullah Salahi Uşşaki'nin Vücud Risaleleri. Unpublished Master's Thesis, Marmara University Social Sciences Institute, 1998.

9. **Chapman**, **Bethany**, et al. «Perceived Cognitive Functioning and Its Influence on Emotional Vulnerability in Breast Cancer.» Health Psychology Open 6, no. 2 (2019). https://doi.org/10.1177/2055102919871661.
10. **Dalai Lama**, **and Patrick McDonnell**. Heart to Heart: A Conversation on Love and Hope for Our Precious Planet. New York: HarperCollins Publishers, 2023.
11. **Descartes**, **René**. A Discourse on the Method of Correctly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences. Translated with an introduction and notes by Ian Maclean. Oxford: Oxford University Press, 2006.
12. **Edwards**, **Paul**, ed. «Natural Law.» In Encyclopedia of Philosophy, 542. New York: Macmillan, 1972.
13. **Eliade**, **Mircea**. A History of Religious Ideas, Vols. I-III, trans. Willard R. Trask. University of Chicago Press, Chicago, 1978.
14. **Fioretti di San Francesco**. The Little Flowers of St. Francis. London: Kegan Paul Trench Trubner and Company Limited, 1905.
15. **Gallie**, **W**. **B**. Peirce and Pragmatism. Penguin Books, Harmondsworth, 1952.
16. **Al-Ghazālī**, **Abū Ḥāmid Muḥammad**. The Incoherence of the Philosophers: A Parallel English-Arabic Text. Translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. Edited by Parviz Morewedge. Provo, UT: Brigham Young University Press, 1997.
17. **Hallaq**, **Wael**. Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha. New York: Columbia University Press, 2019.
18. **Hardin**, **Garrett**. «The Tragedy of the Commons.» *Science* 162, no. 3859 (1968): 1243–48. https://doi.org/10.1126/science.162.3859.1243
19. **Hodge**, **Robert**, **and Gunther Kress**. Social Semiotics. Oxford: Polity Press, Oxford, 1988.
20. **Hoopes**, **James**, ed. Peirce on Signs. Chapel Hill: University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1991.
21. **Ibrahim Hakki**. Mârifetnâme. Istanbul: Matbaa-i Ahmed Kamil, 1330 AH/1911-1912 AD.
22. **Jonas**, **Hans**. The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age. Revised reprint. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

23. **Kosīte**, **Daina**, et al. «Plate Size and Food Consumption: A Pre-Registered Experimental Study in a General Population Sample.» International Journal of Behavioral Nutrition and Physical Activity 16, no. 75 (2019). https://doi.org/10.1186/s12966-019-0826-1.
24. **Kurz**, **Verena**. «Nudging to Reduce Meat Consumption: Immediate and Persistent Effects of an Intervention at a University Restaurant.» Journal of Environmental Economics and Management 90 (July 2018): 317–341. https://doi.org/10.1016/j.jeem.2018.06.005.
25. **Mardin**, **Şerif**. Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi. State University of New York Press, Albany, 1989.
26. **Nursi**, **Bediüzzaman Said**. Sözler. Sözler Yayınevi, Istanbul, 1990.
27. **Peirce**, **Charles Sanders**. Collected Papers of Charles Sanders Peirce, vol. V, 464. Cited in W. B. Gallie, Peirce and Pragmatism. Harmondsworth: Penguin Books, 1952.
28. **Plotinus**. The Enneads, trans. Stephen MacKenna. London: Faber and Faber Limited, 1917.
29. **Sai**, **Mustafa Çelebi**. Yapılar Kitabı: Tadhkirat al-Bunyān wa Tadhkirat al-Abniyāʾ: Mimar Sinan'ın Anıları, edited by Hayati Develi and Samih Rıfat. Koçbank, İstanbul, 2002.
30. **Saussure**, **Ferdinand de**. Course in General Linguistics, trans. Roy Harris. Open Court, La Salle, Illinois, 1994.
31. **Schipflinger**, **Thomas**. Sophia–Maria: A Holistic Vision of Creation. York Beach, ME: Red Wheel/Weiser, 1998.
32. **Şentürk**, **R**. «Multiplexity: A New Key to the Structure of Islamic Sciences.» International Journal of the Asian Philosophical Association 16, no. 1 (2023): 23-40.
33. **Şentürk**, **Recep**. «Toward Open Science and Society: Multiplex Relations in Language, Religion and Society - Revisiting Ottoman Culture.» Turkish Journal for Islamic Studies (İSAM), no. 6. 2001.
34. **Şentürk**, **Recep**. «Towards an Open Science: Learning from the Ottoman Humanities.»In New Millennium Perspectives in the Humanities. Istanbul: Fatih University Press and New York: Binghamton University, 2002.

35. **Sullivan**, **Heather I**. «The Ecology of Colors: Goethe's Materialist Optics and Ecological Posthumanism.» In Material Ecocriticism, edited by Serenella Iovino and Serpil Oppermann, 80–94. Lincoln: University of Nebraska Press, 2014.
36. **Uexküll**, **Jakob von**. A Stroll Through the Worlds of Animals and Men: A Picture Book of Invisible Worlds, in Instinctive Behavior: The Development of a Modern Concept, ed. and trans. Claire H. Schiller. New York: International Universities Press, 1957.
37. **Vermote**, **Marie**, et al. «The Effect of a Portion Size Intervention on French Fries Consumption, Plate Waste, Satiety, and Compensatory Caloric Intake: An On-Campus Restaurant Experiment.» Nutrition Journal 17 (2018). https://doi.org/10.1186/s12937-018-0352-z.
38. **Versteegh**, **Kees**. Landmarks in Linguistic Thought III. New York: Routledge, 1997.
39. **Weber**, **Max**. From Max Weber: Essays in Sociology. Translated and edited by Hans H. Gerth and C. Wright Mills. Abingdon, Oxon: Routledge, 2001.
40. **Weßel**, **Gina**, et al. «Self-Determined Nudging: A System Concept for Human–Machine Interaction.» Cognition, Technology & Work 21 (2019): 621–630.
https://doi.org/10.1007/s10111-019-00556-5.
41. **White**, **Hayden**. The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.
42. **Wu**, **Sherry Jueyu**, **and Elizabeth Levy Paluck**. «Participatory Practices at Work Change Attitudes and Behavior Toward Societal Authority and Justice.» Nature Communications 11 (2020): 2633.
https://doi.org/10.1038/s41467-020-16383-6.