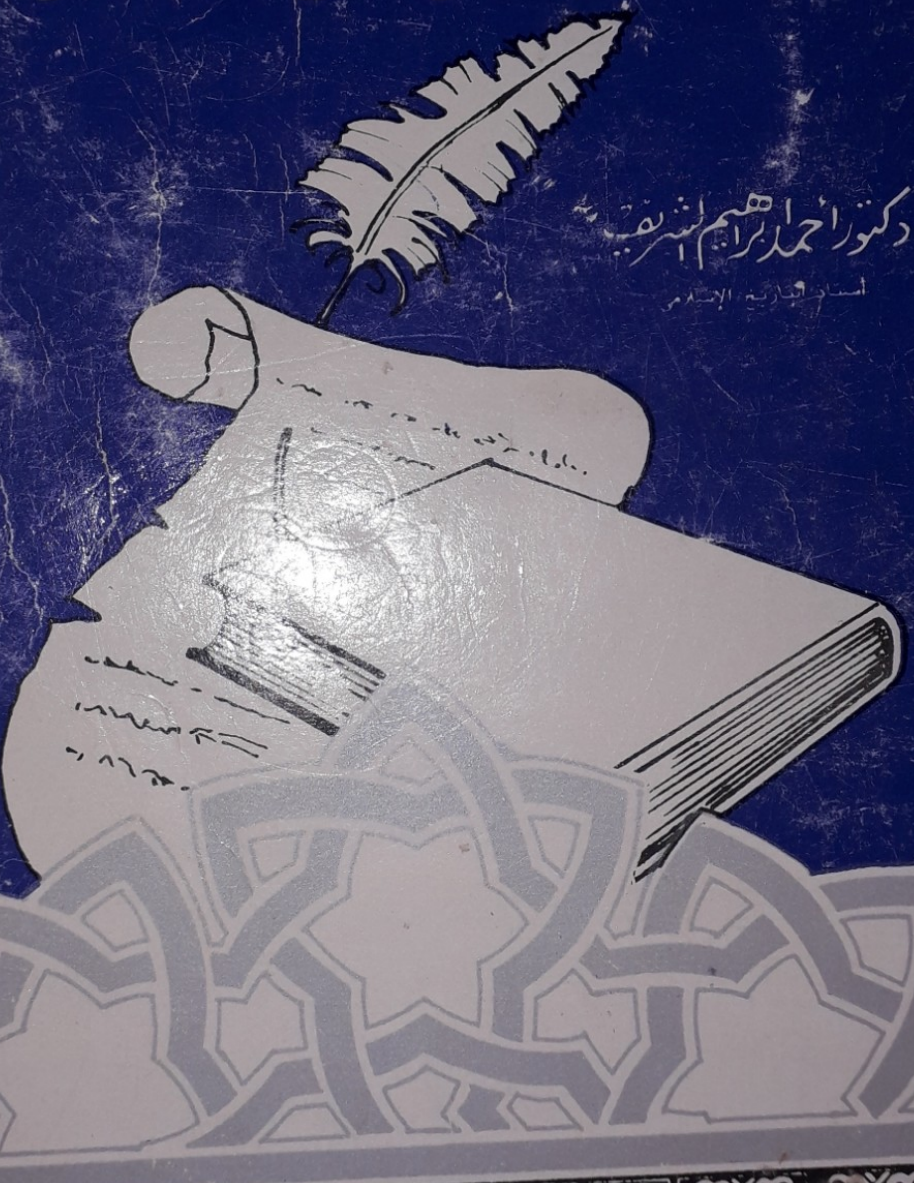
دراسات في الحضارة الإسلامية



دكتور أحمد إبراهيم الشريف
أستاذ الحضارة الإسلامية

دار الفكر العربي

الباب الأول

مدخل إلى الدراسة الحضارية

* الفصل الأول
مفهوم الحضارة والمدنية واختلاف الآراء حولهما

* الفصل الثانى
الفرق بين الدراسة الحضارية والدراسة التاريخية

* الفصل الثالث
كيف نشأت الدراسة الحضارية

* الفصل الرابع
مقاييس الحضارة
اتجاه الحضارة أو المضمون الفلسفى للتاريخ

* **الفصل الخامس**
مقومات الحضارة

الفصل الأول

مفهوم الحضارة والمدنية واختلاف الآراء حولهما

قبل أن نتحدث عن مفهوم الحضارة ومضمونها الفلسفى والاجتماعى . ينبغى أن نكون على علم بمدلول كلمة « حضارة » . وما أصبح لهذه الكلمة فى البيئة الثقافية من وجوه التعبير والدلالة .

لم يكن لكلمة « حضارة » ولا لمشتقاتها فى اللغة العربية مدلول شبيه بذلك المدلول الذى اكتسبته هذه الكلمة فى عصرنا الحديث . فالمعاجم العربية مجمعة على أن كلمة « حضارة » تقابل كلمة « بداوة » ، وكذلك كلمة « حاضرة » تقابل كلمة « بادية » . وخلاصة ما فى المعاجم عن مادة « حضارة » تنتهى بنا إلى أن الحضارة مجرد الحياة فى المدينة . على حين تكون البداوة مجرد الحياة فى البادية . فالحضر — على هذا المعنى — هم سكان المدن والبدو هم سكان الصحراء .

ظلت الكلمة بجميع مشتقاتها على هذا المدلول . ولم تتحول عنه إلا فى العصر الحديث . حين أخذت تكتسب دلالة جديدة ومعنى مغايرا لمعناها القديم فى معاجم اللغة . ولم تعد كلمة «حضارة» فى العرف اللغوى المعاصر مقصورة على مدلولها القديم المقابل لمدلول « البداوة » . وإنما جاوزته الى مدلول آخر هو التعبير عن ارتقاء المجتمع وارتفاعه عن المستويات البدائية، ومن ذلك يقال مجتمع متحضر ومجتمع غير متحضر . ويقصد عادة بالمجتمع المتحضر ذلك الذى له قيمه الروحية الرفيعة . وأساليبه المادية المتطورة فى مواجهة الحياة والطبيعة . كما يقصد بالمجتمع غير المتحضر ذلك الذى لم يجاوز الطور البدائى فى قيمه الروحية وأساليب حياته العملية والمادية .

هذا وقد توسع العرف اللغوى الحديث فى مدلول الحضارة والتحضر، فلم يجعل ذلك المدلول مقصورا على وصف المجتمع وتقدير طوره التاريخى، بل هو يمتد به حتى يتسع إلى وصف الأفراد والأعمال ، فيقال إنسان متحضر أو غير متحضر ، كما يقال كذلك عمل متحضر وعمل غير متحضر . وهنا نجد مضمون الحضارة والتحضر قد خرج عن معناه القديم فى معاجم اللغة ، وأصبح مرتبطا من قريب أو بعيد بالصفات الخلقية والمستويات الاجتماعية، فنحن نرى أن عنصر التقويم والتقدير — بالقياس إلى المجتمع والفرد — أصبح ملحوظا فيما نستخدم من كلمة « حضارة » و « تحضر » . وبذلك اكتسبت الكلمة ومشتقاتها دلالة وصفية ذات معنى منفصل عن الأصل اللغوى .

غير أنه فى مجال الدراسة الحضارية ، وكذلك فى سياق الحديث عن الحضارة حديثا علميا ، ينبغى أن نستبعد كلا من هذين المدلولين لكلمة « حضارة » ونعنى بهما : المدلول الذى يستخدم كلمة « حضارة » فى مقابل كلمة « بداوة » والمدلول الذى يستخدم كلمة « حضارة » بمعناها الوصفى للتعبير عن حظ المجتمع أو الفرد من التطور والارتقاء . وذلك لأن كلا من المدلولين لم يعد ملائما ولا مسايرا لمفهوم كلمة « حضارة » فى صورتها العلمية المعاصرة ، إذ أنه من المقرر فى أصول الدراسة الحضارية أن لكل مجتمع إنسانى — مهما كان مستواه التاريخى ، ومهما كان حظه من التطور والارتقاء — حضارته الاجتماعية ، ما دام لهذا المجتمع قيم وأنماط تتحكم فى توجيه نشاطه الانسانى ، فليس من الممكن — على وجه الإطلاق — أن يكون هناك مجتمع إنسانى دون أن تكون له نظم وأنماط تخضع لها حياته الاجتماعية ، وتسير على قواعدها وسننها .

فالحضارة بهذا المدلول ليست صفة خاصة يتصف بها مجتمع إنسانى دون آخر . أو بيئة إنسانية دون أخرى ، وإنما هى صفة عامة يتصف بها كل مجتمع إنسانى ربطت بين أفراده مجموعة من القيم الروحية وقواعد السلوك. هذا المفهوم فسكان البادية والقبائل الرحل وحتى سكان المناطق المنعزلة لا يمكن بحال أن ننفى عنهم صفة الحضارة ، حيث إن هؤلاء الناس

يعيشون على نظم اجتماعية ، ولهم من نظمهم الثابتة المطردة هذه القيم والأنماط التى نطلق عليها فى عرف الدراسة الاجتماعية كلمة « حضارة » ، فالحضارة إذن صفة للانسان بوجه عام، وهى التى تميز مجتمعه عن مجتمع الحيوان(١) .

هذا المدلول الجديد لكلمة « حضارة » والذى يتمثل فى مجموعة القيم والأنماط التى تتحكم فى توجيه النشاط الروحى والمادى للمجتمع ، قد اكتسبته الكلمة فى العربية عن طريق الترجمة ، وعن طريق التأثر بفكرة الدراسة الحضارية كما هى عند الأوربيين . فإن كلمة « حضارة » بمعناها العلمى ليست غير ترجمة للكلمة الأوروبية «Culture» بمدلولها العلمى الذى أصبح لهذه الكلمة الأوربية فى العصر الحديث. كما أن كلمة «Culture» فى اللغات الأوربية لم تكتسب ذلك المعنى العلمى إلا بعد أن ظهرت الدراسات الإنسانية التى تهتم بالمجتمع من حيث هو وحدة متكاملة ، وبتعبير آخر : تهتم بالمجتمع فى صورته الكلية ، وما تأتلف منه هذه الصورة من قيم وسنن وأنماط نظرية وعملية . وقد أدى هذا التحديد لمعنى لفظ «Culture» إلى استبعاد كثير من معانيه الأخرى فى اللغات الأوروبية بوجه خاص ، مثل معنى التثقيف والتهذيب ، والزرع والتربية النباتية الخ .

وهناك إلى جانب كلمة «Culture» فى اللغة الأوربية،وكلمة «حضارة» فى اللغة العربية ، توجد كلمة أخرى ، وهى كلمة «Civilization» التى تستخدم فى ترجمتها إلى اللغة العربية كلمة «مدنية». وأصل هذه الكلمة فى اللغة اللاتينية شبيه بأصلها فى اللغة العربية ، فهى مشتقة فى اللغتين من لفظ « مدينة » ، ثم تطورت حتى أصبح لها تلك الدلالة السائدة وذلك المعنى المألوف .

وكثيرا ما تستخدم كلمة «Civilization» وكلمة «مدنية» للدلالة على مفهوم يماثل مفهوم الحضارة. غير أن ذلك الاستعمال لهذه الكلمة باعتبارها

---

(١) فؤاد زكريا : الإنسان والحضارة ص ١٠ - ١١ .

مرادفة لكلمة « حضارة » لا يعدو أن يكون ضربا من التساهل فى دلالات الألفاظ ؛ ذلك لأن الحضارة — بمعناها الدقيق ومفهومها العلمى — أعم وأشمل من المدنية ، لأن الحضارة تشتمل على النشاط الاجتماعى من كافة جوانبه الروحية والمادية . أما المدنية فهى مجرد النشاط المادى للمجتمع . وبذلك تكون المدنية جانبا من جوانب الحضارة وفرعا من فروعها . وعلى أى من الأحوال فإن هناك بين علماء الحضارة والاجتماع خلافا فى الرأى ووجهات النظر بالنسبة إلى التسوية بين كلمتى « حضارة » و « مدنية » أو التفرقة بينهما(١) .

ويبدو أن مسألة الخلاف حول « حضارة » و « مدنية » وحول ما إذا كانت المدنية شيئا مستقلا عن الحضارة أم هى فرع من فروعها ، ترجع — فى واقع الأمر — إلى مسألة « ثنائية الروح والمادة » ، هذه المسألة التى لها أثر خطير فى تكوين المذاهب الفلسفية والمدارس الفكرية .

ونعنى بثنائية الروح والمادة : هذه العقيدة القديمة فى حياة المجتمعات والأفراد ؛ التى تقضى بتقسيم الكون إلى عالمين تختلف طبيعة كل منهما عن الآخر : الأول هو عالم الحس المشاهد الذى نعيش فيه ، ونتأثر بواقعه وملابساته وظواهره تأثرا مباشرا أو غير مباشرة . والثانى عالم غيبى غير محسوس ؛ نستطيع أن ندرك حقائقه إدراكا غير مباشر بمالنا من بصيرة دينية وفطرة روحية ، هذا العالم هو عالم الله والظواهر الروحية ، وهو الذى يدبر شئون هذا العالم المحسوس المشاهد ويتحكم فى واقعه ومصيره .

هذا التصور للكون على أنه عالمان ، عالم مادى وآخر روحى ، تصور قديم قدم الحياة الإنسانية ، ولا يكاد يخلو منه أى تكوين حضارى على الإطلاق .

---

(١) انظر A. L'kroeber : The Nature of Gulture. university of Chicago press. 1052.

'Article : The Concept of Culture in seience. Sociology by M. Ginsberg «Home university Lebrary».

والفصل الثانى من كتاب فؤاد زكريا الإنسان والحضارة ١٢ — ١٣

وهكذا كانت ثنائية الروح والمادة ، أو التصور المزدوج لطبيعة الكون ، أصلا لوجود نوعين من النشاط الإنسانى : أحدهما روحى ، والآخر مادى • فإذا تأملنا ما كان من اختلاف فى الرأى بالنسبة إلى مدلول « حضارة » و « مدنية » وجدنا أن هذا الاختلاف يرجع فى صورة أو أخرى إلى تلك الثنائية القديمة التى تفصل بين النشاط الروحى والنشاط المادى فى المجتمع • فإن الآراء القائلة بوجود فارق بين مدلول الحضارة ومدلول المدنية قائمة على أصل واحد مهما كان بينها من اختلاف فى منحى التصور وطريق التعبير • ويمكن تلخيص أوجه الخلاف فى آراء ثلاثة :

١ — الرأى الأول يذهب إلى ما خلاصته : أن الحضارة تتمثل فى القيم الإنسانية التى يمكن أن تكون غاية فى ذاتها • وبهذا يكون الجانب الحضارى من المجتمع يتألف من القيم الروحية والفلسفية ، وكذلك القيم الفنية والأخلاقية • وبتعبير آخر تصبح الحضارة مقصورة على التكوين الوجدانى للمجتمع ، بما فى هذا معتقداته الدينية ، ومفهوماته نحو الحق والخير • إذ أن هذا النشاط الوجدانى للمجتمع وما يشتمل عليه من قيم ومفهومات أمر يقصد لذاته وليس وسيلة إلى شىء آخر ، فإن ممارسة الشئون الروحية ، وتذوق الجمال ، وحب الخير ، والبحث عن الحقيقة ، كل هذه الأمور من المفترض أن يزاولها الإنسان دون أن يبغى من ورائها نفعا ماديا أو مأربا من مآرب الحياة •

أما المدنية فهى شىء يختلف فى طبيعته وأغراضه عن الحضارة ، فعلى حين تختص الحضارة بالنشاط الروحى والتكوين الوجدانى للمجتمع ، نرى المدنية تختص بالنشاط العقلى والمدنى الذى لا يمكن — على أى وجه من الوجوه — أن يعتبر غاية فى حد ذاته • وعلى هذا يكون مدلول المدنية مقصورا على ذلك النشاط العملى الذى يمارسه الفرد والمجتمع باعتباره وسيلة لا يقصد بها أكثر من التغلب على ضرورات الحياة وظواهر الطبيعة • وعلى ذلك تصير المدنية مشتملة على ما أكتسبته المجتمعات فى تاريخها الطويل من خبرات وتجارب فى سبيل التغلب على الضرورات المادية ، والسيطرة على واقع الحياة سيطرة تكفل للإنسان الاكتفاء والاستقرار • •

وبناء على هذا التحديد لكلمة «مدنية» يصير مضمونها مختصا بكل ما أحدث الإنسان منذ عصوره القديمة إلى عصرنا الحديث من الوسائل العملية والفنون التطبيقية . وتصبح المدنية بذلك تعبيرا عن كفاح المجتمع فى سبيل الحياة ، وعن صراعه مع الواقع المادى ؛ ليوفر لنفسه وسائل البقاء ومطالب الكفاية . وعلى أساس هذا التفسير نجد تاريخ المدنية يتمثل فيما اكتشفه المجتمع الإنسانى من أدوات ووسائل فى نطاق الزراعة والصناعة منذ العصر الحجرى القديم إلى هذه الأيام .

وهكذا يمكن أن نلخص هذا الرأى فى أن لكل مجتمع حضارته التى هى قيمه العليا والتى هى غاياته ؛ أما مدنيته فهى وسائله فى واقع الحياة .

٢ ــ أما الرأى الثانى ، فهو قائم على نفس التصور الذى يستند إليه الرأى الأول ، وإن اختلف عنه فى طريقة التعبير . ومن الممكن أن يقال فى تلخيص هذا الرأى : إنه يذهب إلى أن حضارة المجتمع أخص من مدنيته ؛ ذلك أن الحضارة هى القيم والتصورات والقواعد الاجتماعية التى يتميز بها مجتمع من آخر ، والتى تعتبر من خصائصه ومقومات تراثه الروحى والإنسانى . هذا بخلاف المدنية التى هى ذات طابع عام ، والتى لا ترتبط بمجتمع دون آخر ، ولا تعتبر ــ على أى وجه من الوجوه ــ من الصفات اللازمة ، أو المشخصات الاجتماعية والإنسانية التى من شأنها أن تميز بيئة عن أخرى .

وعلى هذا الخصوص الذى اعتبر من لوازم الحضارة ، يكون العنصر الحضارى غير قابل للاقتباس والانتقال من مجتمع إنسانى إلى آخر فى سهولة ويسر ؛ إذ أن عنصر الحضارة وثيق الصلة بالكيان الروحى والعاطفى للمجتمع . ومن طبيعة هذا الكيان الروحى والعاطفى أنه لا يقبل التحول والتغيير .

أما عنصر المدنية فهو ــ على هذا الرأى ، وبحكم عمومه ــ يقبل الاقتباس والانتقال من بيئة إنسانية إلى أخرى فى سهولة ويسر ، دون أن يتعارض ذلك مع تقاليد البيئة وتكوينها النفسى ، ويرجع هذا إلى أن عنصر

المدنية لا يمس حساسية الكيان الاجتماعى ؛ لأنه مرتبط بالتكوين العقلى أو الجانب الذهنى من المجتمع .

ونستطيع أن نتبين طبيعة هذه التفرقة ما بين عنصر الحضارة وعنصر المدنية إذا نحن أدركنا طبيعة الحواجز بين كل حضارة وغيرها من سائر الحضارات . فليس من شك فى أنه من الصعوبة بمكان أن تقتبس الحضارة الإسلامية أو الحضارة المسيحية من الحضارة البوذية تراثها الروحى وقيمها الوجدانية وتصوراتها الغيبية . على حين نجد كلا من الحضارتين الإسلامية والبوذية قد استطاعت فى أمد قصير أن تقتبس من المجتمع الغربى عنصر المدنية ، وأن تساير نشاطه المادى والعملى فى مجال الصناعة والعلوم التطبيقية بصفة عامة . ولا يصدق ذلك على المجتمع الإسلامى والمجتمع البوذى فحسب وإنما يصدق كذلك على كافة المجتمعات المعاصرة ؛ الأمر الذى جعل المدنية الغربية ذات طابع عام .

وهكذا يمكن أن يتلخص هذا الرأى فى أن الحضارة هى النشاط الاجتماعى الذى يرتبط بالجانب الروحى والعاطفى من الإنسان ، ولا يسهل اقتباسه وانتقاله من مجتمع إلى آخر . وأن المدنية هى النشاط الاجتماعى الذى يرتبط بالجانب العقلى والمادى من الإنسان، ويسهل اقتباسه وانتقاله من بيئة إلى أخرى .

٣ — أما الرأى الثالث فيذهب إلى أن الحضارة ظاهرة اجتماعية تختلف عن المدنية من حيث طبيعة النمو والتطور ؛ فالحضارة — على هذا الرأى — لا تخضع كما تخضع المدنية لسنن التطور الحتمى ، بمعنى أن كل جيل من الأجيال لا بد أن يكون بالضرورة أكثر تطورا من الأجيال السابقة ، كما هى الحال فى المدنية . فالأساس الذى تقوم عليه التفرقة — طبقا لهذا الرأى — يتمثل فى أن التراث الحضارى للمجتمع ينشأ وينمو ويتطور فى صورة طفرات تاريخية ، بينما تراث المدنية ينشأ وينمو ويتطور فى صورة تدريجية أو تراكمية . ولذلك فإنه فى الجانب الحضارى تكون العصور السابقة مثلا عليا للعصور اللاحقة ، كما يتبين لنا هذا فى نطاق

النشاط الروحى والفنى والفلسفى. على حين نجد الأمر مختلفا بالنسبة إلى الجانب المدنى ؛ فإن كل عصر يبدأ من حيث انتهى العصر الذى سبقه ، وهو يبنى فوق ما ورث من الأجيال المتقدمة ؛ ولذلك كانت المدنية أو النشاط المادى يسير نحو التطور والارتقاء . فنحن نستطيع — فيما يتصل بالجانب الحضارى فى مجتمعنا الإسلامى — أن نعتبر العصور السابقة أرفع مستوى من العصور الحاضرة ، ومثلنا فى ذلك مثل كثير من الحضارات وبخاصة تلك الحضارات القائمة على قاعدة روحية وتصورات دينية ؛ فعصر النبوة كان أرقى روحيا من جميع العصور التى جاءت من بعده، وكذلك العصر العباسى كان أرقى وأخصب فلسفيا وفنيا من العصور التى تلته . بينما لا نستطيع أن نسلم بذلك بالنسبة إلى جانب المادية أو المدنية فى مجتمعنا الإسلامى ؛ فإن مدنية العصر الحاضر لا يمكن أن نتصورها على أى وجه من الوجوه أقل مستوى من العصور السابقة .

وبذلك ينتهى هذا الرأى إلى أن الحضارة طفرات تاريخية ، وأن المدنية تطور يسير فى خط صاعد .

* * *

ونحن إذا استعرضنا هذه الآراء الثلاثة التى تفصل بين الحضارة والمدنية ، رأيناها جميعا تدور حول محور واحد ، وتقوم على قدر مشترك من التصور لطبيعة النشاط الاجتماعى ، وهذا القدر المشترك هو تصور النشاط الإنسانى على أنه يسير فى اتجاهين : — الأول روحى وجدانى . والآخر عقلى عملى .

ومن الجائز أن يكون لهذه الآراء قيمة منهجية فيما يختص بتيسير البحث والدراسة الحضارية . أما من الناحية الفلسفية الخالصة ، فإن التفرقة بين النشاط الروحى والنشاط المادى للمجتمع مازالت قابلة للنظر والمراجعة، أى أن الظاهرة الروحية والظاهرة المادية بينهما كثير من التفاعل على نحو يجعل كلا منهما متأثرة بالأخرى ومؤثرة فيها .

فالحضارة على ذلك يمكن أن يتسع مدلولها بحيث يصبح مشتملا على ما تدل عليه المدنية من نشاط مادى ومعرفة تطبيقية ؛ ذلك بأنه ليس من الممكن أن نجد حدودا فاصلة بين الظاهرة الاجتماعية فى صورتها الروحية والظاهرة الاجتماعية فى صورتها المادية .

فالنشاط الروحى لأى مجتمع من المجتمعات متأثر بالبيئة الطبيعية والملابسات المادية . وكذلك فإن النشاط المادى للمجتمع متأثر بالبيئة الإنسانية والملابسات الروحية .

وهذا التفاعل بين الجانب الروحى والجانب المادى فى حياة الإنسان من شأنه أن يجعل التفرقة بين الظواهر الروحية والظواهر المادية من الصعوبة بمكان . فالحضارة المصرية القديمة — على وجه المثال — كانت قائمة على أسس روحية وقيم غيبية . وكانت تستند إلى الاعتقاد فيما وراء الطبيعة وخلود الروح ، ومع هذا فقد كان لتلك الأسس والقيم والمعتقدات أثرها الملحوظ فى توجيه الحياة المادية والعملية بصفة عامة . ويتضح ذلك الأثر فيما أنتجته هذه الحضارة وفيما خلفته من تراث مادى ومن فنون تطبيقية . وفى مقابل هذا المثال يمكن أن نشير إلى المدنية الغربية ومالنشاطها المادى والعلمى من تأثير واضح فى أسس الحضارة الروحية . وفى القيم الغيبية والميتافيزيقية .

هذا الارتباط والتداخل والتأثير المتبادل بين الاتجاه الروحى والاتجاه المادى فى حياة المجتمع . يجعل من الضرورى فلسفيا أن نتناول النشاط الإنسانى من كافة جوانبه دون تفرقة بين ما هو مادى وما هو روحى . وعلى ذلك تكون الحضارة تعبيرا عن النشاط الاجتماعى من مختلف صوره ومظاهره واتجاهاته ، بما فى ذلك التصورات المجردة والمعرفة العملية ، حتى لقد أطلق بعضهم على هذا النشاط تعبير «الإنسانيات»(١) فيقال تبعا لذلك

---

1 — Jemes A. Gould and H. C. Kiefer, The Weslern Humanities 2 Vols.

— Joseph Stain, The Humanities Hand Book.

عن حضـــارة الغـــرب « إنسانيات الغـــرب » وعن حضـــارة الشرق « إنسانيات الشرق » .

فالحضارة إذن أعم وأشمل من المدنية ؛ إذ أن مفهومهـــا الدراسى والفلسفى يستطيع أن يتسع لكل ما ينطوى عليه الكيان الاجتماعى من مبادىء السياسة ، وسنن الاقتصاد ، ومن قيم الأخلاق ، ومذاهب الثقافة والمعتقدات الدينية . أما المدنية فلنا أن نعتبرها مجرد تعبير عرفى لا دراسى عما حققه الإنسان فى واقع الحياة من خبرات عملية .

* * *

الفصل الثانى

الفرق بين الدراسة الحضارية والدراسة التاريخية

لكى نتحدث عن حضارة أمة من الأمم أو مجتمع من المجتمعات حديثا علميا ، فإنه ينبغى أن نتجنب المدلول الدارج لكلمة « حضارة » ، ونعنى به ذلك المدلول الذى يشير إلى تقدم الأمة وارتقاء المجتمع ، وإلى التفوق الروحى والمادى فى تناول الحياة وممارسة دافعها النظرى والعملى .

فالدراسة العلمية للحضارة لا يعنيها ذلك المدلول لكلمة « حضارة » ، كما أنها لا تهتم بتقدير الحضارات وتقويم المجتمعات وإصدار الأحكام الأدبية عليها . وإنما تهتم الدراسة الحضارية — قبل كل شىء — بمجموع القيم الاجتماعية ، والأنماط الثابتة المرتبطة التى تتحكم فى نشاط المجتمع ، وتكون له شخصيته الحضارية بكل ما يتصل بهذه الشخصية من مفهومات الحيـــاة والموت ، والطبيعة التاريخية ، والعلاقات الاجتماعية ، ومصير الإنسان .

ولذا كانت الدراسة الحضارية بمفهومها العلمى تميل إلى النظـــرة الكلية ، التى من شأنها أن تكشف عن ظواهر الحياة من كافة جوانبها ؛ لتبعث التاريخ الاجتماعى فى صورة شاملة .

وعلى هذا فإن هناك صلة وثيقة مابين دراسة التاريخ ودراسة الحضارة ؛ من حيث الاهتمام بالحياة الإنسانية فى ماضيها ، والعناية الخاصة بواقع الأجيال السالفة فى مختلف أحداثه وظواهره .

غير أن هناك فارقا واضحا بين اهتمام الدراســـة التاريخية بواقع الأجيال السالفة ، واهتمام الدراسة الحضارية بذلك الواقع . ويتمثل هذا

الفارق فى أن لكل من الدراستين منهجا خاصا فى تناول الماضى واستحضار معالمه ، وفى تصوير الظواهر والملابسات .

فدراسة التاريخ كانت وما تزال — إلى حد بعيد — قائمة على ذلك المنهج التقليدى ، الذى يتسم باستقصاء الحقائق وتفاصيل الجزئيات . ومن اهم ما يتصف به هذا المنهج :

١ — أنه يميل إلى التخصص وتجزئة الوحدة الموضوعية فى حياة المجتمع ؛ فالمؤرخ يكتفى — عادة — من العصر الذى يؤرخ له بجانب واحد من جوانب النشاط الإنسانى لذلك العصر ؛ فمؤرخ السياسة لا يعنيه من حياة المجتمع سوى نمط الحكم. وما يتصل بهذا النمط من صراع مذهبى وصراع سياسى . وما انتهى إليه ذلك الصراع فى تطور الأحداث ومجرى الوقائع التاريخية والاجتماعية ، وكذلك مؤرخ الاقتصاد لا يهتم من العصر الذى يؤرخ له بغير موارد الثروة ومصارفها . وما يدور حول هذا وذاك من نظم وأوضاع اقتصادية . ومثل هذا يمكن أن يقال عن مؤرخ الحياة الروحية ، ومؤرخ الحياة العقلية والعلمية والفلسفية ، وغيرهم من سائر المؤرخين ؛ إذ أن كل واحد من هؤلاء المؤرخين يتناول ظاهرة معينة من ظواهر المجتمع . غير حافل بما بين هذه الظاهرة وسائر الظواهر من تفاعل وتداخل وارتباط وتأثير متبادل .

وربما يكون لهذه النزعة قيمتها وأثرها فى تمحيص الحقائق واستقصاء الجزئيات . ولكنها من وجهة النظر الفلسفية تفتقر إلى الوحدة الموضوعية التى تربط ما بين وجوه النشاط الاجتماعى مهما تشعبت أنواعه واختلفت اتجاهاته ؛ لأن الحياة السياسية ليست — فى واقع الأمر — منفصلة عن الحياة الاقتصادية ، كما لا يمكن أن نتجاهل الصلة الوثيقة ما بين الحياة الروحية والحياة العقلية والمادية .

وإذا نحن تناولنا حضارة من الحضارات — ولتكن الحضارة الإسلامية على وجه المثال — رأينا النشاط السياسى متأثرا بالنشاط الاقتصادى ومؤثرا فيه ، ووجدنا كذلك النشاط الثقافى متأثرا بالسياسة والاقتصاد

ومؤثرا فيهما . ومن هنا كانت تجزئة العصر التاريخى الواحد إلى عدة مظاهر واتجاهات، وإفراد كل ظاهرة من هذه الظواهر بالدراسة المتخصصة، لا يمكن المؤرخ من استخلاص صورة لهذا العصر ؛ ذلك لأن كل اتجاه من اتجاهات النشاط الإنسانى مكمل لسائر الاتجاهات . والمؤرخ الذى يكتفى بجانب واحد من جوانب النشاط إنما هو مؤرخ وقائع وأحداث ، ولا يستطيع أن يفسر المجتمع تفسيرا حضاريا شاملا .

٢ — وكما يقضى المنهج التقليدى فى دراسة التاريخ على الوحدة الموضوعية للنشاط الإنسانى بتجزئة مظاهره واتجاهاته . فإنه يستخدم نفس الأسلوب فيما يختص بالوحدة الزمنية لعصور التاريخ . ونقصد بهذا أن دراسة التاريخ قد درجت على تقسيم تاريخ الأمة الواحدة إلى طائفة من العصور ؛ فهناك تاريخ قديم ، وتاريخ وسيط ، وتاريخ حديث . وكثيرا ما نجد كل عصر من تلك العصور مقسما إلى عهود ودول ، بل نرى الدراسة التاريخية الآن تميل ميلا شديدا إلى تضييق حدود التخصص بتقسيم العهد الواحد ، أو حياة الدولة الواحدة إلى فترات قصيرة لا تبلغ الواحدة منها أكثر من أصابع اليد فى عدد السنين .

ولو نظرنا فى طبيعة هذا التقسيم الزمنى للتاريخ من حيث قيمته العلمية الخالصة ، لوجدناه يعمل على تيسير البحث التاريخى ، وعلى استقصاء الحقائق والتفصيلات الجزئية .

ولكننا حين ننظر فى طبيعة هذا التقسيم من وجهة نظر الدراسة الحضارية ، يتبين لنا مدى افتقاره إلى تعمق الظواهر التاريخية ، ومدى العصور التى تسيطر سيطرة تامة على مجرى الوقائع والأحداث . فالعصر الوسيط لأى أمة من الأمم لا يستطيع المؤرخ تصوره تصورا حضاريا إذا هو تناوله باعتباره وحدة قائمة بذاتها وتجاهل ما يربط بينه وبين العصر السابق من التيارات الاجتماعية ، ومن الدوافع الانسانية التى هى كامنة وراء تطور الحوادث ، والتى هى مصدر لكل تحول تاريخى واجتماعى .

فالحضارة الإسلامية فى كافة عصورها ومراحلها وحدة تاريخية متكاملة كما أن الأصول الروحية والمادية التى قامت عليها هذه الحضارة ظلت ماثلة فى كيان المجتمع الإسلامى فى إبان عصره الأول والوسيط ، ولا تزال ماثلة فى كيانه فى العصر الحديث . ولا يمكن أن تتضح الشخصية الحضارية لأى عصر من هذه العصور الإسلامية — مهما كان من القوة أو الضعف — إذا هو لم يدرس فى ضوء العصور السابقة، وفى ضوء ما تضمنت تلك العصور من أصول وقيم وأنماط اجتماعية .

ولقد أفرد بعض المؤرخين العصر العباسى — مثلا — بالدراسة المتخصصة ، وكرسوا كثيرا من الجهود لدراسة الظواهر الاجتماعية والفلسفية والثقافية لهذا العصر ، بيد أن العصر العباسى بكل خصائصه ومشخصاته لا يمكن أن يفهم فهما حضاريا إذا نحن لم نكن على علم بعهد النبوة وصدر الإسلام ، وبالأسس والمبادىء والتصورات التى كونت قاعدة الحضارة الإسلامية . فظواهر النشاط الاجتماعى ، وكذلك النشاط الثقافى من منقول ومعقول كانت جميعا فى العصر العباسى مستمدة من عهد النبوة ، وتستند من قريب أو بعيد إلى قيم القرآن الكريم ومفهومات الحديث الشريف . ومثل ذلك يقال عن مجتمعنا الإسلامى المعاصر ؛ فإن الصلة الفلسفية ما تزال قائمة بينه وبين قاعدة الحضارة الإسلامية . تلك القاعدة التى تتمثل فى القرآن الكريم بكل ما تضمن من فلسفة حضارية نحو الحياة والموت ، ونحو ظواهر الطبيعة والتاريخ ، ونحو المادية والروحية ، ونحو السنن الاجتماعية وأنماط النشاط النظرى والعملى : ذلك لأن الوضع الحضارى فى مجتمعنا الإسلامى المعاصر ما زال قوى الارتباط بما اشتمل عليه القرآن الكريم من تصورات كونية ، ومفهومات إنسانية واجتماعية .

وليس من شك فى أن ما يعانيه المجتمع الإسلامى المعاصر ، وسائر المجتمعات الحضارية المعاصرة ، من انفصال حضارى ، ليس غير نتيجة طبيعية لذلك الصراع ما بين مفهومات الحضارة الموروثة من جهة ، وبين مفهومات المدنية العلمية من جهة أخرى .

أما عن الحضارة المسيحية فى عصرنا الحديث ، فهى كذلك وثيقة الارتباط بتاريخها القديم والوسيط . وفى هذا الصدد يذهب بعض مؤرخى الحضارة إلى أن الحضارة الغربية تستمد كيانها وشخصيتها من مصادر ثلاثة ، أو من ثلاثة اتجاهات تاريخية ، هى : الكنيسة العبرية ، والفلسفة الإغريقية ، والتشريع الرومانى . ويعنون بذلك أن التراث العبرى قد أمد الحضارة الغربية بالعنصر الروحى ، كما أمدها التراث اليونانى بالعنصر الفكرى ، وأمدها التراث الرومانى بعنصر التشريع والقانون . وعلى أساس هذه العناصر الثلاثة قامت شخصية الحضارة الغربية واستمدت ملامحها الفكرية والعملية . ومن هنا يتبين لنا أن خصائص الحضارة الغربية فى عصرنا الحديث إنما هى امتداد لتلك الظواهر التاريخية التى نشأت وتكونت فى الماضى البعيد عند العبريين واليونانيين والرومان .

فالفصل إذن ما بين عصر تاريخى وآخر — كما هو الشأن فى مصنفات التاريخ — أمر لا يتفق مع طبيعة الدراسة الحضارية ؛ بما يؤدى إليه ذلك الفصل من قطع الصلة الفلسفية بين معالم الشخصية الحضارية وبين أصولها ومصادرها .

ومن هنا كانت دراسة الحضارة — بمفهومها العلمى — تستبعد المنهج التقليدى لدراسة التاريخ ، وترى فيه قضاء على الوحدة الموحدة من أصول وفروع ، ومقدمات ونتائج . هذه الوحدة الموضوعية والزمنية التى يستطيع دارس الحضارة من خلالها أن يستخلص الصورة الجماعية ، وأن يستوضح المعالم الإنسانية والفلسفية لتلك العصور .

٣ — وإذا جاوزنا المأخذين السابقين ، عرض لنا مأخذ ثالث يمكن أن يؤخذ على المنهج التقليدى فى دراسة التاريخ . وذلك هو الإسراف فى النزعة الفردية فى تصور التاريخ ، وتصوير الوقائع والأحداث الاجتماعية . ونعنى بهذا أن المؤرخين قد اعتادوا أن ينظروا إلى تاريخ الأمة والمجتمع نظرة يغلب عليها الطابع الفردى فى تفسير الأحداث التاريخية ، والدوافع الكامنة وراء الاتجاهات ؛ فالعرف الذى كان — وما يزال — سائدا فى كتابة التاريخ وتسجيل ظواهره يعتمد فى كثير من الأحيان على قمة الحياة

الاجتماعية اعتمادا من شأنه أن يجعل المؤرخين يتجهون دائما نحو الأفراد والطبقات العليا من المجتمع ؛ ولذلك يبدو — فى نظرهم — تيار الأحداث التاريخية وكأنه منبعث عن إرادة فردية وليس اتجاها جماعيا • وكان من نتيجة هذه النزعة الفردية فى منهج الدراسة التاريخية أن أصبح تصورنا للتاريخ يدور فى نطاق فردى ، كما أصبحت معالم التاريخ مجرد بطولات فردية • وقد بلغت تلك النزعة غايتها عند المؤرخ المعروف « كارليل » فى كتابه «الأبطال» الذى أرجع فيه كل ظواهر التاريخ واتجاهات الحضارة إلى بطولات الأفراد •

والحقيقة أن هذه النزعة الفردية التى سجل بها التاريخ جعلت مهمة الباحث الحديث عسيرة جدا ، حين يحاول إبراز دور الجماهير الشعبية التى هى بحق صانعة التاريخ ؛ فلا مراء فى أن طبقات المجتمع العاملة هى التى تصنع التاريخ ، فى المعامل ، وفى الثكنات ، وفى القرى ، وفى المدن • ولكن هذه الطبقات لم تعتد إطلاقا أن تدون ما تفعل • وهنا تكمن الصعوبة البالغة التى يلقاها الباحث فى دراسة التغييرات التى تحدث فى وجدان الجماهير زمن الأحداث الموجهة لمجرى التاريخ • ولكن بدون دراسة هذه التفاعلات فى وجدان الجماهير لا يمكن إدراك دور الأحزاب والقواد ، هذا الدور الذى لا يصح إنكاره أو التقليل من شأنه ؛ فبدون تنظيم قيادى تتبخر طاقة الجماهير • فدور الأحزاب أو القواد يؤلف عنصرا من عناصر الدفع التاريخى غير مستقل ولكنه هام جدا ؛ فالقوى الأساسية فى المجرى التاريخى هى الطبقات الشعبية ، وإليها تستند الأحزاب وتظهر الأفكار والشعارات •

وفى الحق أن الفرد مهما كان من التفوق والبطولة ، فهو وليد بيئته الاجتماعيةوتعبير مباشر أو غير مباشر عن مطالب هذه البيئة وعن ضروراتها وطموحها الروحى والمادى • والفرد لا يستطيع أن يكون ذا أثر خطير فى حياته الاجتماعية إلا حين تلتقى إرادته بارادة المجتمع وتتفاعل الإرادتان فى اتجاه واحد ونحو غاية واحدة • ومع هذا فلا ينبغى أن نقلل من شأن الفرد ، وما يمكن أن يقوم به من أعمال فى تحقيق الطموح

الاجتماعى ودفع التطور التاريخى • بيد أن الفرد فى كل ذلك ليس غير استجابة للضرورة التاريخية من جهة ، وللوعى الاجتماعى من جهة أخرى • وكل ما يمكن أن يحققه الفرد من نجاح يتمثل فى مطابقة إرادته لهذه الضرورة التاريخية(١) • على أنه لابد أن يقوم إلى جانب الفرد تنظيم تجتمع إليه طاقة البيئة الشعبية ويصبح البطل فيه مفتاح القوة الدافعة ، فلو تصورنا تفاعلات وجدان الجماهير بخارا يتكون من غليان طموحها ، فلا بد من مخروط تتجمع فيه هذه الطاقة ويكون مزودا بدافع ، فالمخروط هو التنظيم ، والدافع هو البطل ، ولكن الحركة لا تنتج عن المخروط ولا عن الدافع وإنما تنتج عن البخار •

من كل ما سبق يتبين لنا قيمة الدراسة الحضارية : فهى لا تنهج منهج التاريخ فى تصور الماضى وتفسير الأحداث ، وهى تجمع بين العنصر التاريخى والعنصر الفلسفى ، وتهتم — قبل كل شىء — بما بين الاتجاهات الاجتماعية من وجوه التفاعل والارتباط ، فلا تعنى دراسة الحضارة بالتفصيلات أو الجزئيات ، وإنما تعنى بالنظرة الكلية التى تتضح من خلالها شخصية المجتمع الحضارية ، وملامح نشاطه الإنسانى فى كل اتجاه من اتجاهاته •

---

(1) V. Plekhanon : The Role of The individual in History (English trans). p. 27, 41.

الفصل الثالث

كيف نشأت الدراسات الحضارية

لم تنشأ الدراسة الحضارية فى صورتها الفلسفية إلا فى العصر الحديث، أى بعد ما طرأ على المجتمع الإنسانى من تحول فى حياته المادية والفكرية، وبعد أن توفرت للبيئة الثقافية أسباب الدراسة الإنسانية، ووسائل المقارنة بين حضارة وأخرى .

فقد كانت المجتمعات فى الماضى تعيش على مستوى مادى وفكرى يختلف كل الاختلاف عن المستوى المادى والفكرى الذى تعيش عليه المجتمعات المعاصرة ، وكان كل مجتمع يعيش فى شبه عزلة عن الآخر ، ويكاد يكون مستقلا فى داخل إطاره الحضارى ، وقائما بذاته فى ممكناته العملية وتصوراته الروحية .

هذه العزلة الروحية والمادية — التى فرضتها حواجز الطبيعة على المجتمعات — كان من شأنها أن تجعل تفكير كل جماعة إنسانية فى غيرها من سائر المجتمعات ضعيفا ومحدودا . ولو أردنا أن نتبين ما كان من نتيجة هذه العزلة الجماعية ، التى فرضتها من قديم حواجز المكان والزمان ، لرأينا كيف عمت على التفرقة بين المجتمعات ، وتكوين وحدة حضارية لكل مجتمع منها . هذه الوحدة الحضارية بما لها من تصورات خاصة ، وبما لها من مفهومات روحية ومادية ، كانت بمنزلة الرابطة اللاشعورية التى تجمع وتوحد ما بين أفراد الجماعة الواحدة ، فيحس كل منهم بأنه يشارك الباقين أفكارهم ومشاعرهم ، وبأن حياته يجمعها بحياتهم تيار واحد . ولكن بمقدار ما كانت هذه الوحدة الحضارية تؤلف وتجمع بين أفراد الجماعة الحضارية الواحدة ، كانت هى ذاتها وفى نفس الوقت تفرق وتباعد بين كل جماعة وغيرها من الجماعات .

ظهرت الوحدة الحضارية أول ما ظهرت فى صورتها القبلية ، وأخذت تستمد قوتها من رابطة الدم والقرابة ؛ فكانت القبيلة بذلك تكون نطاقا حضاريا له قيمه وأنماطه التى تتنظم أفراده فى سياق اجتماعى موحد ، وتتسق فيما بينهم الحقوق والواجبات(١) .

ومع نمو الحياة الإنسانية وتطور أوضاعها النظرية والعملية ، انتقلت الوحدة الحضارية من مجال القبيلة ورابطة الدم والقرابة إلى مجال الدين والرابطة الروحية . وبانتقال الوحدة الحضارية إلى نطاق العقيدة الدينية ، اتسع المجال الحضارى اتساعا ملحوظا ، وأصبحت الوحدة الروحية تشتمل على عدد غير قليل من القبائل التى كان كل منها يكون نطاقا حضاريا مستقلا وقائما بذاته ، بل إنه فى مجال العقائد الدينية الكبرى ، انتظمت الوحدة الحضارية القائمة على أساس العقيدة شعوبا كبيرة كان لكل منها نطاقه الحضارى الخاص .

ثم تفرعت عن الوحدة الحضارية فى صورتها الروحية وحدات سياسية وأخرى إقليمية ، تريد أن تنتظم فى سياقها الاجتماعى جميع الروابط القبلية والشعبية والروحية على السواء .

هذا التطور الذى يتمثل فى اتساع النطاق الاجتماعى ، وانتقال الوحدة الجماعية من مجال القبيلة إلى المجال الروحى، ثم من المجال الروحى إلى المجال السياسى ، قد تم بعد طائفة من المراحل التاريخية ، وكان نتيجة مباشرة أو غير مباشرة لتفاعل البيئات المادية والمعنوية على مر التاريخ ، وكذلك تداخل القوميات المختلفة كان له أكبر الأثر فى خروج المجتمعات عن عزلتها التقليدية ، واتساع النطاق الحضارى على هذا النحو .

وانتقال الوحدة الاجتماعية من دوائر القوميات المختلفة فى شكلها القبلى والدينى يمكن أن يعتبر بحق من أهم ما حقق الإنسان فى حياته

---

(١) أنظر عن النظام القبلى كتابنا « مكة والمدينة فى الجاهلية وعهد الرسول » الفصل الثانى من الباب الأول ـ الناشر دار الفكر العربى .

الاجتماعية من ارتقاء، إذ أن فى اتساع النطاق الحضارى ارتفاعا عن الحدود الفاصلة بين المجتمعات الإنسانية ، وارتفاعا عن النزعات القومية وأسباب الصراع والمنافسة . ونعنى بذلك أنه كلما خرجت الجماعة عن عزلتها الحضارية واندمجت فى غيرها من الجماعات كان ذلك اتساعا فى النطاق الحضارى . بحيث يصبح هذا النطاق مشتملا على طائفة من الجماعات ، تجمع بينها قيم إنسانية واحدة . ويؤلف بينها الولاء لهذه القيم وما تستند إليه من سنن وأنماط(١) .

هذا فيما يختص بالجانب التاريخى فى تطور الحياة الاجتماعية ، وتداخل المجتمعات واتساع النطاق الحضارى . أما فيما يختص بما استجد على المجتمع الإنسانى فى صورته الحديثة من تطور علمى وعملى ، فهناك عوامل أخرى قد عملت عملها فى التقريب والتداخل ما بين المجتمعات الحضارية .

أوضح ما تتميز به المدنية الغربية المعاصرة هو استغلال العلم فى سبيل السيطرة على قوى الطبيعة وظواهرها ، استغلالا من شأنه أنه يمكن الإنسان من التحكم فى ملابسات الواقع المادى . ومن الملحوظ أن المدنية الغربية قد قطعت شوطا بعيدا فى هذا المجال ، حتى استطاعت أخيرا أن تخضع كثيرا من ظواهر العالم الحسى لإرادة الإنسان ومطالبه . ولعل من أروع الانتصارات التى حققتها المدنية الغربية فى الاتجاه العلمى هو التغلب على حواجز المكان والزمان، وإلغاء المسافات والحدود التى كانت قبل عصرنا الحديث تفصل المجتمعات البشرية بعضها عن بعض ، وتفرض عليها نوعا من العزلة النظرية والعملية . وكان من نتيجة ذلك أن أصبح العالم المادى متقارب الأطراف ، ولم يعد كما كان فى الماضى حافلا بالسدود والعقبات .

وهكذا ما لبثت هذه المدنية العلمية — بما قدمت للإنسان من ممكنات فى مواجهة الطبيعة وظواهرها ، وبما اكتشفت من أسرارها وقوانينها —

---

(١) انظر على سبيل المثال كتابنا « العالم الإسلامى فى العصر العباسى » فصل « نظرة عامة على العالم الإسلامى فى العصر العباسى الثانى » — الناشر دار الفكر العربى .

أن كادت تجعل من العالم المادى بأجمعه بيئة إنسانية واحدة . كل ذلك قد ساعد فى صورة أو أخرى على رفع الحواجز وإزالة السدود بين مجتمع وآخر وحضارة وأخرى ، وأصبح من الممكن أن يطلع كل مجتمع على ما لدى سائر المجتمعات من قيم وأنماط ، وزال تبعا لذلك غير قليل مما كان يكتنف كل مجتمع إنسانى من غموض وإبهام فى نظر غيره من المجتمعات .

وعلى هذا لم تنشأ العناية والاهتمام بالمجتمعات المتقدمة والمتطورة فحسب ، وإنما نشأت العناية والاهتمام بالمجتمعات المتخلفة والبدائية كذلك ، على وجه الإجمال أخذت الرغبة العلمية تتزايد وتتطلع إلى تفهم المجتمعات البشرية فى مختلف أشكالها ومستوياتها ، وإلى تفهم ما يتحكم فى حياتها الاجتماعية من قواعد السلوك وقيم الحق والخير .

هذا بالنسبة إلى موقف المجتمعات الإنسانية بعضها من بعض فى ظل المدنية الغربية ، وما أحدث العلم من وسائل الاتصال . وما وضع فى يد الإنسان من أمور المعرفة وأسباب الحياة .

أما بالنسبة إلى المجتمع من حيث هو دائرة حضارية . ومن حيث هو كيان إنسانى قائم بذاته ، فإن للمدنية الغربية أثرها الفعال فى توجيه الحياة الاجتماعية ، بما فى ذلك أسباب الفكر ومنهج المعرفة .

فمنذ أخذت أوروبا بأسباب النهضة العلمية والمادية . وهى تعمل جاهدة — بمالها من قدرة — على التقريب ما بين مظاهر المجتمع الواحد وأفراده ، وعلى إلغاء الفوارق الاقتصادية والسياسية والثقافية التى كانت فى الماضى أشبه ما تكون بظواهر الطبيعة فى ثباتها ورسوخها واستقرارها .

فكان من نتيجة هذه النهضة العلمية أن ازدادت مقدرة المجتمع على استغلال ظواهر الطبيعة ، وتسخير ممكناتها فى خدمة الإنسان ورفاهيته ؛ فازداد بذلك عدد الفئات الاجتماعية والأفراد الذين ارتفعت مستوياتهم الاقتصادية ، وأصبح لهم وزن ورأى فى منطق الحياة الاجتماعية .

وصحب هذا التحول الاقتصادى — الذى يتمثل فى ارتفاع المستوى المادى فى الكثرة المطلقة من أفراد المجتمع — تحول سياسى نحو ديمقراطية القوانين الاجتماعية ، فلم تعد مهمة القوانين كما كانت من قبل مقصورة على حماية الحقوق المطلقة للقلة الحاكمة، وإنما اتجهت نحو الشخصية الشعبية؛ لضمان حرية التنافس وتكافؤ الفرص .

واقترن بتيار الوعى الاقتصادى وتيار الوعى السياسى ، تيار آخر له وزنه وقيمته فى إبراز الشخصية الجماعية فى حياتنا الحديثة أو المعاصرة ، ونعنى به تيار الوعى الثقافى فى مختلف أصوله ومظاهره فقد جاءت المدنية الغربية فأظهرت الناس على أسلوب جديد فى وسائل الاتصال الفكرى . وإذاعة الرأى والمعرفة على أكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع على اختلاف طبقاتهم . ومن أهم هذه الوسائل التى أحدثتها فى مجال الاتصال الفكرى وتبادل الرأى والمعرفة ، تلك المخترعات التى تمكنت فى أجيال قليلة أن تغير معالم الحياة الثقافية ، وأن تجعلها حقا مشروعا للجميع ، بعد أن كانت وقفا على الطبقات المترفة من الشعب .

هذه التيارات الثلاثة من الوعى الاقتصادى ، والوعى السياسى ، والوعى الثقافى ، التى هى وليدة التحول الصناعى والمكتشفات العلمية ، قد غيرت وجه الحياة فى العالم الحديث ، وكان لها خطرها المباشر فى توجيه اهتمام الباحثين وعنايتهم نحو الكثرة المطلقة لأبناء المجتمع باعتبارها قاعدة البناء الحضارى . وقد أخذت هذه النزعة تنمو وتتزايد حتى استطاعت أن تعمل على إبراز ملامح الشخصية الجماعية ، وذلك بتوجيه الدراسات الإنسانية توجيها اجتماعيا خالصا ، يرمى إلى تفهم الجماعة الإنسانية فهما شاملا ، وإلى إدراك واقعها النظرى والعملى باعتبارها كلا متكاملا يتألف من عناصر متجانسة متفاعلة ، وتربط بينها وحدة حضارية فلسفية .

كل هذه الملابسات — التى أشرنا إليها على وجه الإجمال — قد أدت فى النهاية إلى تركيز الفكر والدراسة على الكيان الاجتماعى من جميع جوانبه واتجاهاته . وكان لهذا التحول فى مفهوم المجتمع أثره البعيد فى وضع الفلسفة ، فجعلها تخرج عن عزلتها التقليدية ، وعن الاكتفاء بالنظر إلى القضايا المجردة والنواميس الكونية وما وراء الطبيعة .

وهكذا نزلت الفلسفة عن مجالها التقليدى لتساير الاتجاه الجديد نحو دراسة الجماعة واستبطان واقعها الفردى والجماعى • ولم تلبث الفلسفة أن تفرعت إلى طائفة من الفروع ، وتكفل كل فرع من هذه الفروع الناشئة بدراسة ظاهرة من ظواهر المجتمع وتعمقها فى كل مظهر من مظاهرها : فظهرت الدراسات الإنسانية على اختلاف فروعها ومراجعها •

فنهض علم الإنسان واختص بدراسة الجماعات البدائية فى صورتها القبلية ؛ ليستوضح طبيعة تكونها الحضارى وأنماطها الاجتماعية . وكذلك القواعد المطردة التى تتحكم فى سير حياتها المادية والمعنوية •

ونهض كذلك علم الاجتماع ؛ ليبحث طبيعة وخصائص المجتمعات المتطورة والمعاصرة ، ويستوضح المقومات الاجتماعية ، وما تتألف منه هذه المجتمعات من طبقات وطوائف ، وما بين هذه الطبقات والطوائف من أسباب الاتحاد والتجاوب ، أو المنافسة والتناقض •

وإلى جانب علم الإنسان وعلم الاجتماع ، نشأ علم النفس الفردى ، وكذلك علم النفس الاجتماعى ؛ للنظر فى طبيعة الحوافز النفسية ، ومدى التفاعل بين حوافز الأفراد فى مجرى الحيـــاة ، وما إلى ذلك من واقـــع الظواهر النفسية وخصائصها •

وفوق هذا وذاك نهضت فلسفة الأخلاق فى صورتها الحديثة التى تعنى بقيم الأخلاق من حيث هى مواصفات مطردة لتنظيم العـــلاقات الاجتماعية ، والموازنة بين حرية الفرد ومطالب المجموع •

وتمشيا مع هذه النزعة الشاملة نحو تفسير الحياة الاجتماعية وتحديد مقوماتها فى مجالها المعاصر والتاريخى ، نهضت كذلك فلسفة التاريخ ؛ لتتفهم طبيعة الدوافع التى تتحكم فى سير الأحداث ، ومفهوم التاريخ ومضمونه الفلسفى •

وهكذا سارت هذه الدراسات الإنسانية بأصولها وفروعها ، كل يريد أن يلقى ضوءا على جانب من جوانب الحيـــاة فى ماضيهـــا وحاضرها •

ولكن تبين — فيما بعد — أن كل دراسة من هذه الدراسات ، برغم قيمتها العلمية والثقافية ، لا يمكن أن تنهض بتشخيص المجتمع تشخيصا قائما على النظرة الكلية ، التى من شأنها أن تبرز من المجتمع ملامحه الإنسانية والفلسفية .

من أجل ذلك ظهرت الحاجة إلى الدراسة الحضارية ؛ لتستمد صورة فلسفية للمجتمع ، أولا : من مصنفات التاريخ التقليدية . وثانيا : من خلال ما ألقت هذه الدراسات الإنسانية الحديثة من ضوء على تفاصيل الحياة الاجتماعية ؛ لتخرج من هذا كله بشخصية حضارية للمجتمع ، بكل ما تنطوى عليه هذه الشخصية من مفهومات وتصورات وفلسفة نحو الحياة والموت .

وفى الحق أن هناك غير قليل من الصعوبات ما زالت تعترض طريق الدراسة الحضارية ، وتعترض جهود المفكرين الذين يريدون أن يمهدوا منهجها وأصولها(١) .

وقد نلمس طبيعة هذه الصعوبات إذا تصورنا أن دراسة كهذه تتطلب ، أولا وقبل كل شىء الملكة الفلسفية ، وكذلك المقدرة على إدراك الصلة المنطقية بين ظواهر المجتمع والتاريخ . وبعد هذا تتطلب الدراسة الحضارية كذلك إحاطة شاملة باتجاهات النشاط الاجتماعى ، وإلماما بوجوه التفاعل والتناقض بين كافة العناصر والمقومات المادية والمعنوية فى نطاقها : الاقتصادى ، وكذلك الأخلاقى والثقافى ، فى مجرى الحياة واتجاهاتها .

ومعنى ذلك أن دراسة مجتمع ما دراسة حضارية تستوجب قدرا كافيا من العلم بتاريخ هذا المجتمع ، علما يكشف عن واقعه النفسى ، وعن

---

(1) Ernest Cassire : The Proplem of Knowledge' Philosophy, science and History Since Hegel (English Trans.) P. 278.

— Kroeber : op. cit., Article : The Concept of Culture in Science.

فؤاد زكريا ص ٢٢

مقوماته وتصوراته التى وجهت أنماطه العملية والنظرية ، وما أنتجت هذه الأنماط من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية .

ومع هذا فالمعرفة التاريخية وحدها لا تستطيع أن تنهض بدراسة المجتمع دراسة حضارية إلا إذا استعانت بالنظرة الفلسفية من جهة ، وبالدراسات الإنسانية من جهة أخرى .

من ذلك كانت دراسة الحضارة قائمة على الإجمال الفلسفى ، وهى فى الوقت نفسه تستمد نتائجها من تفاصيل التاريخ ومن مبادىء الدراسات النفسية والاجتماعية والإنسانية بصفة عامة .

فالدراسة الحضارية إذن ليست إلا ضربا من التعاون الشامل بين عموم التاريخ والفلسفة والدراسات الإنسانية ؛ نحو استخلاص صورة مجملة للمجتمع من خلال نشاطه الروحى والمادى . واستخلاص مثل هذه الصورة لا يمكن أن يقوم إلا إذا توافرت لنا المعرفة بطبيعة تكوينه الروحى والفلسفى ، ومن مجموع التفاصيل التاريخية عن المجتمع فى حياته العقلية والفنية والعملية ، ومن تفاصيل الدراسات الإنسانية تتكون الصورة الحضارية بكل ملامحها الفلسفية .

وإلى جانب ما تتطلبه الدراسة الحضارية من علم بالتاريخ ، ومن ملكة فلسفية ، ومن إحاطة بالدراسات الإنسانية ، فإنها تتطلب شيئا آخر له قيمته فى تشخيص الحضارة وتقويم طبيعتها وخصائصها ، ونعنى بذلك أن يكون دارس الحضارة على علم بطائفة من الحضارات الأخرى ؛ ليتمكن بذلك من المقارنة والموازنة بين الحضارة التى يدرسها وغيرها من الحضارات ؛ فإن ملامح الصورة الفلسفية للحضارة لا يمكن أن تستكمل وضوحها إلا من خلال المقارنة والموازنة . فالحضارة الإسلامية لا نستطيع أن نستوضح ملامحها الفلسفية ولا مشخصاتها المادية والروحية ، إذا لم يتوافر لنا العلم ببعض الحضارات الأخرى ، كالحضارة العبرية القديمة ، والحضارة المسيحية ، والحضارة البوذية ، وغيرها من الحضارات .

ولما كانت دراسة المجتمع دراسة حضارية تحتاج إلى كل ما أشرنا إليه من معرفة مفصلة ، وإجمال فلسفى ، ودراسة مقارنة ؛ كان من الضرورى أن تجتاز الدراسة الحضارية حدود التخصص، وأن تتخطى نطاق الدراسات الجانبية ومجال الاهتمام بجزئيات النشاط العلمى والثقافى. ومن ذلك كانت هذه الدراسة الناشئة أقرب فى طبيعتها إلى الدراسات الفلسفية التى تستخدم الجزئيات فى التوصل إلى الكليات ، وتهتم بالتفاصيل الخاصة من حيث هى طريق يؤدى إلى المبادىء العامة . وبذا نجد دراسة الحضارة تعكس المعالم الرئيسية فى حياة المجتمع وتاريخه ، ولا تعنى بتفصيلات السياسة والاقتصاد والأخلاق والثقافة إلا بمقدار ما هى وسيلة إلى استخلاص الملامح العامة للمجتمع .

ونظرا إلى كل هذه الاعتبارات التى أسلفنا الإشارة إليها ، لم تظهر دراسة الحضارة فى مجالها الفلسفى إلا فى العصر الحديث ، حين اقتربت المجتمعات الإنسانية بعضها من بعض ، وحين ظهرت الدراسات الاجتماعية والنفسية التى كشفت عن كثير من الغموض الذى طالما اكتنف التكوين الاجتماعى .

ومن المحاولات الأولى التى كان لها أثرها فى مجال الدراسات الحضارية كتاب « انحلال الغرب » للكاتب الألمانى « شبنجلر(١) » الذى ذهب فيه مؤلفه مذهبا مخالفا للمذهب المألوف فى كتب التاريخ ؛ إذ تناول المجتمع من حيث هو دائرة حضارية لها دورتها المرسومة ومصيرها المحتوم . ويقصد المؤلف بذلك إلى أن كل حضارة إنسانية تخضع لناموس الطبيعة فى النمو والتطور ثم الفناء . فحضارة المجتمع فى رأيه أشبه ما تكون بحياة الكائن العضوى ؛ تبدأ بمرحلة الطفولة ، ثم الشباب ، فالنضوج ، فالشيخوخة ثم الفناء . فإذا قطعت الحضارة هذه المراحل جميعا فإنها تكون قد استنفدت دورتها ، ثم تنهض على أثرها حضارة أخرى لتستأنف نفس الدورة وتواجه نفس المصير .

---

(1) O. Spengler; Dicline of The West (English Trans.).

وبرغم ما يتميز به كتاب « انحلال الغرب » من اتجاه فلسفى نحو حضارة المجتمع ، ونظرته الكلية فى كافة مراحله وتطوره ، فقد كان مثارا لكثير من النقد والتجريح ، وأصبح الكتاب فى نظر الكثيرين من النقاد الذين جاءوا بعد مؤلفه مجرد بداية لها قيمتها ووزنها فى تمهيد الطريق لمنهج الدراسات الحضارية .

ومن المعالم الواضحة كذلك فى دراسة الحضارة مؤلفات العالم المؤرخ « أرنولد توينبى » بصفة عامة ، وبخاصة كتابه « دراسة التاريخ » الذى يتناول فيه المؤلف طائفة من الحضارات وينظر فى طبيعة تكوينها وتطورها ، ومدى ما بين هذه الحضارات من أسباب التداخل والتأثير المتبادل .

ولا يفوتنا فى هذا الصدد كذلك أن نذكر موسوعة « ول ديورانت » « قصة الحضارة » . هذا فيما يختص بفكرة الدراسة الحضارية ونشأتها فى البيئة الثقافية الأوروبية .

أما فى بيئتنا العربية الإسلامية ، فلم تنشأ فكرة الدراسة الحضارية المعاصرة إلا منذ وقت قريب ، وحين قويت الأواصر الثقافية بيننا وبين اتجاهات الفكر الحديث ، فقد ظلت كتب التاريخ العربى بصفة عامة تسير على منهجها المألوف فى سرد الأحداث من مجالات الحياة الإسلامية والحياة العربية على وجه الخصوص .

ولم يخرج عن هذا المنهج المألوف من قدماء المؤرخين إلا مؤرخ واحد هو « ابن خلدون » ذلك المؤرخ الفيلسوف الذى برغم ما يتصف به عصره من جمود علمى — كان بحق طفرة فى تاريخ الفكر الاجتماعى ، وما زال اسمه مقترنا حتى الآن بتأسيس الدراسات الاجتماعية .

وفوق ما كان يتميز به « ابن خلدون » من ثقافة غزيرة فى علم التاريخ بصفة خاصة ، وفى العلوم النقلية والعقلية بصفة عامة ، فقد تميز كذلك بنفاذ البصيرة ورجاحة الرأى وعمق النظرة الفلسفية ، الأمر الذى جعل لابن خلدون — فى تناوله لطبيعة المجتمع والعمران — عقلية فريدة بالنسبة

تقوم على أنقاض خراب الدول . وحملة ابن خلدون على العرب غير موضوعية ، وغير قائمة على أصول المنهج العلمى الذى دعا إليه وأراد أن يأخذ به المؤرخون حين يدرسون تاريخ المجتمعات وخصائص الأجناس .

ومهما يكن من أمر فلا نكاد نجد بعد حياة ابن خلدون امتدادا أو تطورا لما خلف من آراء ونظرات فى فلسفة التاريخ والاجتماع . وقد ظلت مقدمة ابن خلدون شبه مجهولة قرونا وأجيالا ، حتى نهض الوعى الثقافى فى أوروبا ثم فى عالمنا العربى ؛ فاتجهت اليها أنظار المفكرين فى الغرب والشرق ، وأصبحت من أهم الأعمال العلمية والفلسفية ، ومن أبرز معالم التراث الفكرى للحضارة الاسلامية . وبفضل هذه المقدمة — التى كانت بمثابة الطفرة فى تاريخ التفكير الاجتماعى والدراسات الحضارية — أصبح لابن خلدون مكانة علمية خاصة بين أساتذة الفلسفة والاجتماع ، ليس فى العالم الاسلامى فحسب ، وإنما فى جميع البيئات الثقافية .

وإذا نحن جاوزنا ابن خلدون إلى العصر الحديث ، رأينا أن مفكرى الغرب هم الذين فكروا — كما أشرنا من قبل — فى الدراسة الحضارية ، وحاولوا أن يثبتوا أصولها ، وهذا فيما يختص بالحضارة بصفة عامة . أما فيما يختص بالحضارة الإسلامية ، فإن هناك غير قليل من المؤلفات ، بعضها بأقلام عربية وبعضها الآخر من تأليف المستشرقين . وإذا تصفحنا هذه المؤلفات وجدنا أكثرها أقرب إلى طبيعة التأليف التاريخى منها إلى طبيعة الدراسة الحضارية بمفهومها العلمى الدقيق ؛ فإن هذه المؤلفات — على ما بينها من تفاوت فى المكانة العلمية والقيمة المنهجية — لا تمت إلا بسبب ضعيف إلى الدراسة الحضارية كما أنها على وجه العموم تنهج منهج الدراسة التاريخية ؛ فهى لذلك أقرب فى روحها ومعناها إلى مدلول التاريخ .

الفصل الرابع

مقاييس الحضارة

(اتجاه الحضارة أو المضمون الفلسفي للتاريخ)

يتصل هذا الموضوع بالحضارة من حيث هي : اتجاه تاريخي ينطوي على مغزى إنساني أو مضمون فلسفي . بمعنى أنه : هل تسير الحضارة في مجملها نحو غاية معينة أو مصير محتوم ؟ . وإذا كانت هناك غاية تتجه نحوها الحضارة . فما تلك الغاية وما حقيقتها ؟ . وهل هناك مقاييس ثابتة نستطيع أن نعتمد عليها حين نريد أن نقوم الحضارة ، أو نصدر حكما أدبيا على مضمون التاريخ فيما يختص بالتقدم أو التخلف أو الارتقاء أو التأخر ؟ .

كل هذه التساؤلات الفلسفية كثيرا ما تتردد في سياق الحديث عن الحضارة واتجاه التاريخ . وكثيرا ما نستخدم ألفاظ التقدم والتأخر والارتقاء والتخلف دون أن يكون لها معنى واضح أو مفهوم متفق عليه .

من الضروري في هذا الصدد أن نفرق بين مفهومين مختلفين لكلمة « تاريخ » تفرقة واضحة . المفهوم الأول للكلمة متصل بدلالتها العلمية ، بمعنى أن كلمة « تاريخ » تعني دراسة المجتمعات السالفة دراسة رواية ودراية ، أما المفهوم الثاني للكلمة فهو يختلف عن المفهوم الأول اختلافا تاما إذ أنه متصل بدلالة الكلمة من حيث إن التاريخ . هو تيار زمني يشتمل على نشاط إنساني في أحداث عامة وشاملة .

والذي يعنينا في هذا السياق لكلمة « تاريخ » ، هو مفهومها الثاني الذي يشير إلى نشاط الأجيال الإنسانية في ذاته . ومن حيث هو مجموعة ظواهر وأحداث تتخذ مظهرا اجتماعيا وحضاريا ، وتسير نحو غاية مثالية كما تتصورها الأجيال المتعاقبة بمقاييسها الأدبية المختلفة .

ومن الممكن أن نوجز ما قيل حول هذه المسألة بالإشارة إلى ثلاثة اتجاهات مختلفة فى تقويم الحضارة وتقدير المضمون الفلسفى للتاريخ .

١ — الاتجاه الأول يتمثل فى المذهب المادى ، الذى يميل إلى تفسير الظواهر التاريخية والحضارية تفسيرا ماديا ، ويرى أن مقياس التقدم الاجتماعى ينبغى أن يكون فى مدى مقدرة المجتمع العلمية ، وفى مدى سيطرته على واقع الحياة وظواهر الطبيعة .

فالارتقاء الحضارى — فى نظر هذا المذهب — يقدر بما لدى المجتمع من ممكنات علمية وعملية ، وبما لديه من طاقة على تسخير هذه الممكنات فى تهيئة الواقع المادى لحياة الإنسان ورفاهيته ؛ إذ أن جميع القيم الروحية والأدبية ليست غير نتيجة مباشرة أو غير مباشرة للملابسات المادية . فكل شىء عند أصحاب هذا المذهب مادى فى أصله ومغزاه ، والتاريخ نفسه لم يكن ليتخذ هذه الاتجاهات التى اتخذها لولا تلك البواعث المادية التى كانت وما تزال تدفع بالتاريخ والحضارة نحو التطور والارتقاء .

ويخرجون من هذا بأن التقدم المادى هو أصل الحضارة وغايتها ، كما أنه هو المقياس فى تقدم المجتمع وتقدير مستواه الإنسانى . وهذا هو رأى المذهب المادى فى صورته المتطرفة .

٢ — أما الاتجاه الثانى فيتمثل فى المذهب الرومانتيكى الذى يذهب أصحابه إلى أن التحول الصناعى وما جاء به من مدنية قد أفسد على الإنسان حياته الاجتماعية ، وكان سببا مباشرا لكل ما نجد فى حضارتنا من متاعب ، وما تنطوى عليه حياتنا من حيرة وتعقيد ، وصراع وأزمات .

فالمدنية الحديثة — فى رأى أصحاب هذا المذهب — ظاهرة تاريخية زائفة قد أخرجت المجتمع الإنسانى من بساطة الفطرة ورحاب الطبيعة ، وطمست ما كان يعيش عليه من قيم عليا وسنن نبيلة ؛ ولهذا كان شعار هذا المذهب عودة إلى الطبيعة «Back To Nature» . ومن هنا لا يرى هذا المذهب فى المدنية الغربية أى نوع من التطور التاريخى والارتقاء الحضارى . فمقياس الحضارة — فى نظرهم — ليس تقدما ماديا ، وإنما هو تلك القيم

النبيلة التى كانت ترتفع بأصحابها ، وتتسامى بهم عن بغضـــاء الصراع وشراسة المنافسة .

وهكذا يذهب أتباع المدرسة الرومانتيكية كل مذهب فى تسفيه المدنية المعاصرة واتهامها بالغلو والانحراف ، وبأنها مجرد موجة مادية مدمرة سوف تقضى على كل ما أبدعت الفطرة الإنسانية من قيم رفيعة ، وما خلفت الحضارات العليا من تراث روحى مجيد . ومازال لهذه المدرسة الرومانتيكية من يمثلها ويجدد مقالتهـــا وآراءها فى المدنية العلميـــة وما جلبت على الإنسان من ويلات الصراع المادى ، وأزمات النفس والضمير(١) .

ومن هنا كان المذهب الرومانتيكى مغايرا للمذهب المادى فى موقفه من اتجاه الحضارة ومضمون التاريخ ؛ فبينمـــا يرى الرومانتيكيون أن الحضارة الإنسانية تجتاز محنة خطيرة ، يرى الماديون أن المدنية العلمية ليست إلا فجرا جديدا لحضارة إنسانية رفيعة ، تتحرر فيها المجتمعات والأفراد من أغلال الضرورة المادية ، ومن سيادة الأوهام والأساطير .

٣ ــ أما المذهب الثالث من تلك المذاهب التى تتخذ موقفا معينا من اتجاه الحضارة ومضمون التاريخ،فهو المذهب الروحى،الذى يتسم أصحابه وممثلوه بالنزعة الدينية والتفكير الغيبى . ومع اختلاف فى المقدمات ، فهناك اتفاق فى النتـــائج ما بين أصحاب المـــذهب الرومانتيكى والمذهب الروحى فيما يختص باتجاه الحضارة ومضمون التاريخ ؛ إذ أن كلا من أتباع المذهبين ينقمون على المدنية الغربية ، ويرون فيها خطرا يهدد بالقضاء على ما ورثت المجتمعات الإنسانية من سنن حضارية عليا،ومن شرائع أدبية وروحية خالدة .

وفى رأى هؤلاء الروحيين ــ بحكم نظرتهم الدينية إلى طبيعة الكون والحياة ــ أن التراث الحضارى للمجتمع بما فيه من قيم وتصـــورات

---

(١) انظر : آفاق الفكر المعاصر : مقال « جان جوريس » : ماركس ، ميشيلية ، بلو تارك ــ ص ٣٣٢ ــ ٣٣٦ .

ومعتقدات ينبغى أن يكون فوق عقل الإنسان ومنطقه ، وفوق اعتبارات المكان والزمان ؛ وذلك لأن تراث الحضارة شريعة مقدسة من أهم خصائصها الدوام والاستقرار . وعلى هـــذا فكل ما فى تلك الشريعة من قيم الحق ومفهومات الخير يجب أن تـــكون هى الأخرى دائمة مستقرة ، ترسم للإنسان كل ما يحدث فى واقعه من تغير أو تطور ، وعلى هذا الأساس قام رأيهم فى تقدير التاريخ وتقويم الحضارة ، وكذلك موقفهم من المدنية الحديثة واتجاهها العلمى .

فالزمن عند أصحاب المذهب الروحى — كما يتمثل فى واقعه التاريخى — لا قيمة له إلا بمقدار ما فيه من مضمون روحى ومعنى غيبى . ومن ذلك كانت أسمى اللحظات التاريخية فى نظرهم هى تلك اللحظات التى ارتفع فيها حجاب المادة عن بصيرة الإنسان ، واتصل فيها من خلال الأنبياء هذا العالم المحسوس بعالم الغيب .

وكان من نتيجة هذه النظرة لدى أصحاب المذهب الروحى أن اعتبروا المثل العليا للحضارة وللمجتمع ماثلة فى المضمون الروحى للتاريخ والحضارة، حينما التقت الأرض بالسماء وتلقت عنها قيم الحق والخير وسنن السلوك والحضارة .

ولذا يرى أصحاب المذهب الروحى أن مقياس الحضارة ينبغى أن يلتمس فى ماضى الحياة ، وفى المضمون الفلسفى والروحى للتاريخ(١) .

هذه هى مجمل الآراء التى عرضت لمقاييس الحضارة أو اتجاهها . وقبل أن نناقش هذه الآراء ينبغى أن نعرض لمسألة هامة تتصل بهذا الموضوع اتصالا وثيقا . وهذه المسألة هى : « انتقال الحضارة ، وكيف يتم هـــذا الانتقال من جيل إلى جيل » ؛ فهذه المسألة توضح صفة عامة من صفات الحضارة ، وتكشف عن طريقتها الخاصة فى الانتقال من جيل إلى جيل .

(١) انظر : آفاق الفكر المعاصر : مقال نيقـــولا بيرديان . فشل التاريخ المؤنس ، ص ٣٢٦ — ٣٤١

مما لا شك فيه أن الحضارة تورث من جيل إلى آخر ، ولكن توارثها يتم على نحو مختلف كل الاختلاف عن توارث الصفات الجسمية فى الكائنات الحية . ويبدو هذا الاختلاف فى ظاهرتين أساسيتين :

أولاهما : أن قوانين الوراثة الحيوية ثابتة مطردة وتتم تبعا لنظام ضرورى دقيق . أما انتقال الحضارة فلا يتم بمثل هذه الآلية أو الضرورة المحتومة ؛ بل هو يتم عن وعى وعن إدراك . وإذا كان من الممكن تحديد العناصر الموروثة فى الكائن الحى بدقة ؛ إذا أمكن معرفة كل العوامل الموروثة ، ودراسة كل شىء عن الأجيال السالفة لهذا الكائن الحى ، فإنه لا يمكن — فى أغلب الأحوال — تحديد طريقة الانتقال الحضارى بدقة كاملة ؛ لأن كثيرا من الشروط والعوامل تتداخل فى هذا الانتقال .

والظاهرة الثانية : هى أن الصفات الحيوية الموروثة تنتقل دون أن يحدث فيها تعديل أو تغيير ، بل ودون أن يكون لمن انتقلت إليه يد فى اختيارها . أما عناصر الحضارة فيمكن أن يقال عن انتقالها من جيل إلى جيل أنه انتقال انتقائى ؛ بمعنى أن الجيل الذى يتلقى عناصر الحضارة ينتقى منها البعض ، ويستبعد البعض تبعا لظروفه وحاجاته . ولكن ليس معنى ذلك أن لنا اختيارا مطلقا فى قبول عناصر الحضارة أو رفضها ؛ فما لا شك فيه أن عناصر الحضارة تتغلغل فى وجداننا بحيث أنها تعلو على مشيئتنا إلى حد ما ، ويتمثل ذلك بوضوح فى شعور الكثيرين ممن غيروا بيئاتهم الحضارية بعدم القدرة على التخلص من كثير من عاداتهم القديمة ؛ فيبدو شىء من الشذوذ فى سلوكهم وسط بيئتهم الجديدة . ولكن ما نريد أن نقوله هو أن قبولنا الواعى لعناصر الحضارة يجعل لنا نوعا من القدرة على تكييفها تبعا لظروفنا ، كما يتيح لنا الوقوف منها موقف الانتقاء لا موقف التلقى السلبى(١) .

---

(١) انظر مقال « ويلهيلم دبلثى » آفاق الفكر) ؟ الطبيعة والتاريخ ص ٣٢١ ـ ٣٢٤

وعلى ذلك يمكن القول أن طبيعة الانتقال الحضارى وراثة متبادلة بين طرفين ، لا تكون مهمة الطرف الثانى فيها أن يتقبل العناصر الموروثة فحسب ، وإنما هو انتقال يؤثر فيه الحديث فى القديم مثلما يؤثر القديم فى الحديث ؛ فإن من الواضح أن كل جيل يضيف إلى التراث الحضارى الذى تلقاه شيئا جديدا يسهم به فى تقدم الحضارة .

ومن المسلم به أنه مرت على الإنسانية فترات بلغ فيها الركود حدا بعيدا ، وبدا فيها أن أجيال هـذه الفترات لا تـكاد تسهم بأى نصيب فى بناء الحضارة ، بل بدا فيها أن هذه الأجيال تبدد التراث الحضارى الذى تلقته عن السابقين ، كما هى الحال — مثلا — بالنسبة للعصور الوسطى الأوربية حيث أصاب الركود شتى مظاهر الحياة ؛ حتى بدا أن الجهد الذى بذله اليونان فى حضارتهم القديمة قد ضاع وتبدد . ولكن الواقع أن عهود الركود — بالنسبة إلى النظرة الحضارية الشاملة — لا تمثل إلا فترات تحفز واستعداد لنهوض تال أقوى من النهضة السابقة ، على نحو ما حدث فى عصر النهضة الذى تلا العصور الوسطى فى أوروبا ، ثم ما نراه فى العصر الحديث . فالعناصر القديمة لاتختفى تماما فى فترات الركود هذه ، وإنما هى تعبأ وتكدس استعدادا لجولة تالية أقوى من الأولى .

ومن هنا يمكن القول بأن انتقال الحضارة من جيل إلى جيل مستمر على الدوام ، وأن التخلف الظاهرى — إذ يمهد لتطور أعظم — لا ينبغى أن يستثنى من هذه القاعدة ؛ وذلك إذا نظرنا إليه على نحو شامل عبر فترة زمانية كبيرة(١) .

هذا وهناك مسألة أخرى : وهى صعوبة وضع مقاييس ثابتة لتقويم الحضارة ؛ فالحقيقة أن تقويم الحضارة أمر بالغ الصعوبة ، وتتمثل هذه الصعوبة فى أمرين :

أولهما : أن ظواهر الحضارة ليست كلها متشابهة أو متجانسة ، بل هى

---

(١) فؤاد زكريا : نفس المرجع ص ٣٧ .

تنتمى إلى أشـــد المجالات اختلافا ؛ كمجال العلم والفن والدين والأدب والسياسة والاقتصاد • ولا شك أن تعقد االظواهر الحضـــارية وتباين مجالاتها يؤدى إلى صعوبة إيجاد قانون ثابت يمكن إخضاعها له عند إصدار الأحكام عليها ، فهى ليست كالعلوم الطبيعية التى تخضع لقوانين تعبر عن العلاقات الثابتة بين ظواهرها ، وعن الطريقة المطردة التى تتعاقب بها هذه الظواهر • وإننا لكى نقدر الحضارة ينبغى أن نلم إلماما تاما بظواهر تنتمى إلى مجالات مختلفة كل الاختلاف ، وأن نعمل على تحقيق التوازن بين هذه الظواهر المختلفة ، والحقيقة أن الإلمام الكبير بمختلف الظواهر الحضارية أمر يتطلب من الباحث كثيرا من الدراسات العلمية المتخصصة ، فضلا عن أن تحقيق التوازن بين هذه الظواهر أمر يصعب الوصول إليه ، إن لم يكن مستحيلا •

فلنفترض أننا بإزاء مرحلتين من مراحل الحضارة ؛ تتميز إحداهما بالتفوق فى ميدان الفكر والعلم النظرى ، وتقصر فى ميدان التطبيق العملى لهذه المعلومات النظرية • وأخرى تتميز بتفوقها فى النواحى العملية على النواحى النظرية • فكيف نصدر حكمنا على هاتين المرحلتين الحضاريتين ، وكيف نفاضل بينهما ؟ •

لا شك أنه من الضرورى فى هذه الحالة أن نتأمل مختلف الظواهر الحضارية فى مجموعها على ما هى عليه من تباين وتداخل • ولكننا مع ذلك سنضطر إلى تغليب نواح معينة على أخرى • وهنا قد يختلف الباحثون فى إصدار أحكامهم اختلافا شديدا • فلإصدار حكم على كل من الحضارتين اليونانية والمصرية القديمة على سبيل المثال ؛ يؤكد بعض الباحثين أن تفوق اليونان فى المجال النظرى جعل مرحلتهم الحضارية أرقى من المرحلة المصرية القديمة • بينما يؤكد البعض الآخر أن مستوى الفنون العملية الذى بلغته حضارة المصريين القدماء ، وبخاصة مع تقدمهم الزمنى عن اليونان ، يجعل الحكم لصالح حضارة مصر القديمة • وهكذا تبدو الصعوبة الأولى فى تقويم الحضارة •

والصعوبة الثانية : تتمثل فى أننا نتعرض دائما للنظر إلى الأمور من

خلال منظورنا الخاص حين نصدر أحكاما تقويمية على مراحل الحضارة، فإذا كنا فى عصر تفوق فيه العلم ، فسوف نقيس كل الحضارات الأخرى بمقياس التفوق العلمى، وإذا كنا فى بيئة تولى العقائد الدينية أكبر اهتمامها، فسوف تصبح التجارب الدينية والروحية فى نظرنا هى مقياس التقدم الحضارى .

وهكذا نجد أننا نعترض خلال إصدارنا أحكاما تقويمية على الحضارة إلى أن نقيس مراحلها بمقياس غالبا ما يكون مستمدا من قيمنا الحضارية الخاصة ، وأن من الصعوبة بمكان أن نبلغ من التجرد حدا يجعلنا نصدر أحكامنا من خلال السياق الخاص لهذه المرحلة الحضارية ذاتها . وهذا التجرد شرط ضرورى وبدونه لايصح أن نقدر الحضارة ونصدر عليها حكما على الإطلاق .

ومن الواضح أن الآراء التى عرضنا لها آنفا فى تقويم الحضارة وتقرير اتجاهها ينطبق عليها ما أوضحناه من نقد عام لمن يتعرضون لتقدير الحضارات وإصدار الأحكام الأدبية عليها .

فالروحيون الذين سفهوا الحضارة الغربية يغفلون أمرين هامين :

ـ أولهما ما وصلت إليه حالة رجال الدين فى أوروبا فى العصور الوسطى من سيطرة على ضمائر الناس وعقولهم ، ومن تسلط بلغ حد التحكم الكامل فى توجيه حركات الشعوب ، تحكما جرها إلى صراعات عطلت نموها وأوقفت تقدمها، حتى إذا ما كانت النهضة الأوربية الحديثة كانت ردة الفعل قاسية، وأصبح التباعد شديدا بين رجل الدين وبين الإنسان الحديث ، ومن هنا كانت الأزمة .

وثانيهما : أن نظم الحياة تطورت تطورا كبيرا ، وأن الإنسان الحديث لايستطيع أن يتخلى عن نظم حياته التى ألفها وارتاح إليها، ليعود إلى نظم أخرى يستد ، عليه أن يحققها بعدما تعقدت حياته هذا القدر من التعقد . على أن كثير من المذاهب الدينية تنكر هذه الحقيقة ولا تعترف بهذا التطور ، بل تتشبث بحرفية عقائدها ، وتصر على أن تذكر إنسان العصر

الحديث بأنه مخطىء على الدوام مادام لم يعمل على التشبه بالماضى المجيد • ومن هنا يزداد التباعد بين رجل الدين وبين الإنسان العادى الحديث ؛ إذ يحس هذا الإنسان بأن الدين يكلفه مالا يطيق ، وبأنه يطلب إليه التخلى عما صار جزءا أساسيا من حياته • ومن هنا اتهمت كثير من العقائد الدينية بأنها تدعو إلى الزهد ، وإلى إنكار الحياة بدلا من السعى إلى مواجهة مشاكلها بروح واقعية مستنيرة •

أما أصحاب المذهب الرومانتيكى من المفكرين والأدباء الذين تعلقوا بمراحل قديمة من الحضارة ، واعتقدوا أنها هى أرقى ما بلغه الإنسان : فيؤخذ عليهم أنهم يكادون ينسون كل مساوىء العهد الذى تعلقوا به ؛ فينسون مثلا أن كل البناء النظرى الشامخ الذى أقامه اليونان لم يكن ممكنا لو لم يكن المجتمع اليونانى فى أساسه مجتمع رق ، وأن القدرة على التأمل النظرى إنما توافرت لأحرار اليونان على حساب الأرقاء وكدهم •

هذا ويكاد ينسى هؤلاء المفكرون ذلك الاختلاف الهائل بين حياتنا الحاضرة وحياة تلك المجتمعات القديمة ؛ حين يتصورون أن خلاص العالم مما هو فيه اليوم من اضطراب لن يتم إلا ببعث نوع من الحضارة مماثل لما كانت عليه فى العصر الذهبى الغابر كما تصوروه •

على أن هذه الدعوة قد تصطبغ بصبغة قومية فى ذهن بعض المفكرين من أصحاب المزاج الشعرى ؛ فيتعلق الواحد منهم بعصر ما من عصور وطنه المجيدة، ويبلور خياله فيكاد لايرى حوله إلا ذلك العصر، ولايستطيع معالجة مشكلة محيطة به إذا انصرف فكره إلى الطريقة التى عولجت بها أمثالها فى العهد المحبب إلى نفسه • ومن هنا تكون دعوة هذا المفكر إلى ذلك العصر الزاهر الذى مر به وطنه من قبل ؛ فيؤكد أن البعث الحقيقى إنما يكون عن طريق التشبه بهذا الماضى المجيد •

أما أصحاب المذهب المادى فإنهم يتجاهلون التكوين الروحى والثقافى للفطرة الاجتماعية تجاهلا تاما ، كما أنهم يغضون النظر عن فترات تاريخية

لامعة كان الانبعاث الروحى هو المحرك الأول لهـا . هـذا إلى أن قيم الأخلاق إنما تتخذ أصولها من القيم الروحية ، ولا يمـكن إنكار ما للمثل الأخلاقية من أثر واضح فى تكييف حياة المجتمعات الإنسانية وتنشيط فعاليتها المادية .

على أن التفسير المـادى فى ذاته غير علمى لأنه يرتكز على المنظور الحالى لأصحاب هذا المذهب،كما يرتكز على واقع الحياة المادية والسياسية التى تسير عليها مجتمعاتهم الحاضرة ، ولا ينطبق انطباقا كليا على تاريخ الحضارات بوجه عام . وهذا يتنافى مع المنهج الذى يدعو المفكر إلى أن يتأمل التاريخ ببصيرة شاملة مطلقة تعلو على حدود الزمان والمكان ، ويؤكد كذلك على ضرورة مراعاة الطبيعة الخاصة لكل مجتمع حين نصدر عليه أحكاما ، وألا نتأمل التاريخ من خلال منظورنا الخاص ؛ فـكل حضارة يجب أن يحـكم عليها من خلال مقوماتها الخاصة ، وإنه من الخطأ أن نقارن بين الحضارات على أساس مطلق ؛ إذ أن هـذا الأساس المطلق يكون مستمدا دائما من نظرتنا الخاصة ، أى من خلال حضارتنا التى نعيش فيها .

هـذا وهناك أمور يجب ملاحظتها عنـد نظرتنا إلى الحضـارة الحاضرة وهى :

١ — إن الشرور التى تصيب الإنسانية فى هذا العصر الصناعى ، لا ترجع إلى أنه عصر الآلة فى حد ذاته ، بل ترجع إلى اضطراب نظـام العلاقات الاجتماعية التى ولدها العصر الصناعى لا إلى الصناعة فى ذاتها ؛ فالتقدم الصناعى أو الآلى — إذا نظرنا إليه فى ذاته — قد يكون وسيلة لسيطرة الانسان على الطبيعة ، ومن ثم يصـبح وسيلة لمنحه مزيدا من الحرية ؛ لو أنه أحسن استخدام الآلة أو الصناعة وعرف كيف ينظـم العلاقات فيها . وعلى ذلك فليس هناك ما يبرر ظهور الحملة على الحضارة الصناعية الحالية . وإن المرء ليجد نفسه مضطرا فى آخر الأمر أن ينظر إلى هذه الحملة على أنها محاولة لتجاهل الأسباب الحقيقية لعهودية الإنسان

فى العصر الصناعى ، أو للتستر على الشرور الحقيقية فى عصر الآلة عن طريق الحملة على الحضارة الحديثة بوجه عام .

٢ — إن التقدم التاريخى ليس غير اسم للنشاط البشرى خلال الزمان؛ بمعنى أنه سلسلة متعاقبة من الأفعال التى ينشأ كل فعل فيها عن الفعل السابق ؛ ذلك لأن الصفة المميزة للفعل الإنسانى هى أنه قابل للتداول ؛ فالقدرة على الاتصال وتبادل التجارب هى التى ميزت الإنسان عن الحيوان، وهى أقوى أسباب تقدمه . فالإنسان ، إذ ينقل تجاربه إلى غيره على الدوام ، ويكتسب كذلك تجارب الغير ؛ يستطيع أن يواجه الحياة مزودا بخبرات أجيال ومجتمعات متعددة . وقدرة البشر على تبادل تجاربهم وخبراتهم تحتم أن يكون كل فعل جديد تقدما بالنسبة إلى القديم ؛ ذلك ان الجديد يكون مبنيا على تجارب أوسع من تلك التى بنى عليها القديم . وعلى هذا الأساس يمكن أن يقال أن التاريخ البشرى يسير بطبيعته نحو التقدم .

والنظرة الواقعية للتاريخ تؤكد لنا استحالة القول بالانفصال التام بين الحضارات ؛ فالواقع التاريخى يثبت حدوث التداخل بين مراحل الحضارة الإنسانية ، ويؤكد أن كثيرا من مظاهر الحضارات قد حدث فيه تقدم لاشك فيه ، يسير فى خط صاعد منذ أبعد العصور حتى عصرنا الحالى . ومن أوضح الأمثلة التى تدل على أن الحضارة الانسانية ، أو بعض مظاهرها على الأقل ، تتقدم باطراد ، هو تطور الصنعة الآلية ، فلو تأملنا هذا التقدم الحالى نجد أنه لم يصبح ممكنا إلا بعد جمع من الكشوف تمت فى المراحل السابقة للحضارة وامتزجت فيما بينها . فكثير من المخترعات الحديثة لها أصول قديمة ، فالورق والبوصلة عرفها العرب والصينيون ، وكذلك الحال فى ملح البارود ، والجبر عرفه العرب وربما الهنود ، وكذلك كان للعرب فضل البدء بأبحاث الكيمياء وعلم وظائف الأعضاء ، بينما ترجع الهندسة والميكانيكا فى أصولها إلى اليونان القدماء ، بل إن فكرة الآلة البخارية ترجع إلى عالم سكندرى كبير اسمه « هيرو Hero » وقد أدت ترجمة مؤلفاته فى القرن السادس عشر إلى

لفت أنظار العلماء إلى المصدر الهام للطاقة . وهكذا فإن التقدم الصناعى الذى وصلت إليه الحضارة الغربية قد دفعت الرياح بذوره إلى الغرب من حضارات أخرى(١) ، ولم يظهر فيه أى تغير حاسم بصفة مفاجئة ، بل كان تجديداً يرجع إلى أصول سابقة مهدت له ، ولم يتحقق التطور إلا عن طريق المزج بين الأفكار التى سبقتها فى نفس المجال .

٣ ــ هذا ولفكرة التقدم مبرر غائى ؛ فالاعتقاد بالتقدم يبعث فى الإنسان الثقة بالنفس والإيمان بالقدرة على تذليل ما يعترضه من صعاب . والذى لاشك فيه أن البشرية لو آمنت بالتقدم فسوف تحرز على الدوام مزيدا من النجاح ، ويكفى أن هذه الفكرة تدفع الإنسان إلى العمل الدائم ولا تضع أمامه العراقيل ، ليكون مبرراً كافياً لنشرها بغض النظر عن الأسس الواقعية لهذه الفكرة .

---

1 — Leuria Mamford : Techinque et civilisation (Tran. Flar Caisae) Edition Du Sevil. Paris 1950 P. 104.

الفصل الخامس

مقوّمات الحضارة

ما زالت ملابسات التكوين الاجتماعى فى بدايته على جانب كبير من الغموض ، ومازالت تفاصيل التاريخ الإنسانى مجالا للظن والاستنتاج ؛ فقد نشأت الحضارة الإنسانية ، وتطورت ، وأخذت سننها ومعتقداتها ومذاهبها ، على نحو فطرى وسليقة تلقائية . ومن هنا كانت بدايات التكوين الحضارى ومراحل نموه وتطوره من مشاكل الدراسات الإنسانية . ولكن مهما يكن من أمر بالنسبة إلى غموض الحياة الاجتماعية ونشأة الكيان الحضارى وتطوره ، فإن هناك شروطا أساسية لابد من توفرها لقيام أية حضارة إنسانية ، ويمكن جمع هذه الشروط فى أمرين رئيسيين هما : ــ البيئة المادية ، والبيئة الإنسانية .

البيئة المادية :

من أهم الشروط التى ينبغى أن تتوفر لقيام الحضارة واستمرارها ملاءمة البيئة الطبيعية تربة ومناخا لحياة الإنسان ومزاجه ملاءمة تامة ؛ بحيث تكون قادرة على إمداد المجتمع بمطالبه الضرورية من غذاء وملبس ؛ ولذا كانت نشأة الحضارات القديمة فى أودية الأنهار وفى الواحات ، حيث يجد الإنسان مجالا لمزاولة أسباب الحياة فى حدود قدراته فى ذلك الوقت بما ييسر له ممارسة الصيد والرعى والزراعة .

هذا ومن الممكن كذلك أن تنشأ الحضارة فى مكان لا تتوفر له أسباب الخصب ، وحينئذ ينبغى لمثل هذا المكان أن يكون فى ملتقى القوافل التجارية ؛ ليعوض عن طريق التجارة والصناعة ما فاته من سخاء الطبيعة ومواردها .

وإلى جانب هذا ينبغى أن يكون المكان الذى تنشأ عليه الحضارة فى مأمن من نزوات الطبيعة ؛ بحيث لاتكون الحياة الاجتماعية مهددة بالطوفان والزلازل والبراكين وما إلى ذلك من الظواهر الطبيعية التى يمكن أن تدمر عمل الإنسان .

كان الرأى السائد فى البيئات الدراسية أن مستوى الحضارة يتناسب تناسبا طرديا مع سهولة البيئة الطبيعية ؛ بمعنى أنه كلما كانت البيئة الطبيعية أغنى وأيسر ارتفع المستوى الحضارى للمجتمع ، وكلما قل نصيب البيئة الطبيعية من الغنى واليسر تضاءل المجتمع فى مستواه الحضارى .

بيد أن هناك رأيا آخر فى هذا الصدد ربما يكون أقرب إلى الصواب ، وهو الرأى الذى يقول به المؤرخ « توينبى » والذى يتلخص فى أن المستوى الحضارى للمجتمع يتناسب تناسبا عكسيا مع يسر البيئة وسهولتها . ويقصد بهذا أنه كلما كانت البيئة الطبيعية أغنى وأيسر انخفض المستوى الحضارى للمجتمع ، وكلما كانت البيئة الطبيعية أقل غنى ويسرا ارتفع المجتمع فى مستواه الحضارى . ويعرف هذا الرأى بنظرية « التحدى والاستجابة » ، التحدى من جانب الطبيعة والاستجابة من جانب الإنسان . فالحضارات — فى رأى « توينبى » — تنشأ جوابا على « تحدى » ، وليست لشروط مادية ؛ فهى من فعل الإرادة الإنسانية .

وتمتاز هذه النظرية بالنظرة الشمولية إلى الحضارات الإنسانية فى مختلف مواقعها وأزمنتها . وتستند فى مجملها إلى أن قسوة البيئة الطبيعية تخلق فى المجتمع الإنسانى حوافز العمل ؛ فكلما كان التحدى كبيرا ، كلما أصبح الحافز أقوى ، وبواعث الطموح أشد نحو السيطرة على ظواهر الطبيعة وتفهم أسرارها ، واكتشاف الوسائل التى تكفل له أسباب البقاء والاستقرار . وذلك على خلاف ما إذا كانت البيئة الطبيعية سهلة ميسرة ، تمد المجتمع بمطالبه وضروراته فى غير عناء ومشقة ؛ فإنها بذلك تضعف فى المجتمع دوافع النشاط والمثابرة ، وتجعله — جماعة

وأفرادا ــ على حال من التواكل والاسترخاء يجعله لا يفكر أو يعمل فى سبيل مستقبله الحضارى .

غير أن التحدى يجب ألا يكون قاسيا جداً بحيث إن إمكانية الاستجابة من جانب الإنسان تتلاشى كلية(١) .

وعلى كل فمازال المجتمع الإنسانى بصفة عامة منذ عصوره الأولى يعمل جاهداً على تذليل الطبيعة وجعلها ملائمة لحياته ومزاجه .

ولما كان العنصر المادى من الحضارة سهل الاقتباس ويسير الانتقال من مجتمع إلى آخر ، كان من الممكن لكل بيئة إنسانية أن تستغل ــ فى صورة أو أخرى ــ ما توصلت إليه سائر البيئات من مكتشفات فى مجال الواقع العملى والحياة المادية ؛ ولذا كان لمكتشفات العصور التاريخية جميعها أثرها الملحوظ فى تقدم الجنس البشرى ، وفى التمكين لتطوره الحضارى ؛ فاكتشاف النار ، واكتشاف الزراعة ، واكتشاف المعادن ، واكتشاف الطاقة الحرارية ، واختراع الآلة ، واكتشاف الكهرباء والذرة ، كل منها بمنزلة خطوة أو طفرة فى تاريخ كفاح الإنسان لتذليل الطبيعة وتيسيرها لحياته .

البيئة الإنسانية :

أما بالنسبة إلى البيئة الإنسانية ، فهناك طائفة من المقومات الاجتماعية لايمكن لأى كيان حضارى أن ينهض بدونها أو يستغنى عنها ؛ إذ أن هذه المقومات هى التى تتكفل بتنسيق الحياة الاجتماعية ، وإقامة التوازن بين حرية الفرد ومطالب المجتمع . ونعنى بذلك أن هذه المقومات ليست فى واقعها الاجتماعى غير أنماط مطردة متوارثة ترسم للجماعة مثاليتها الحضارية ، وللأفراد منهج النشاط المادى والروحى ، كما أنها

---

(١) انظر : آفاق الفكر المعاصر . مقال « التحدى » لأرنولد توينبى ص ٣٥٢ ــ ٣٥٧ .

ترسم كذلك حدود الواجبات والحقوق بين أفراد المجتمع الحضارى من ناحية ، وبين الفرد والشخصية المعنوية للمجتمع الذى ينتمى إليه من ناحية أخرى .

ويمكن أن نجمع هذه المقومات فى أربعة مظاهر رئيسية هى : المقوم الاقتصادى ، والمقوم السياسى ، والمقوم الخلقى أو الأخلاق ، والمقوم الثقافى . وكل مقوم من هذه المقومات الحضارية نمط اجتماعى يعمل على تنظيم تيار معين من تيارات النشاط الإنسانى .

ولا ينبغى أن يفهم من هذا التقسيم أن كل مقوم من هذه المقومات الحضارية قائم بذاته ومنفصل عن سائر المقومات انفصالا تاما ؛ فإن هناك كثيرا من التدخل والتفاعل والتأثير المتبادل بين هذه المقومات . فالمقوم الاقتصادى يمكن أن يكون مؤثراً فى المقوم السياسى والثقافى أو متأثرا بهما ، وكذلك المقوم الثقافى يمكن أن يكون مؤثرا فى المقوم الاقتصادى والسياسى أو متأثرا بهما بصورة أو بأخرى ، والمقوم الخلقى هو السياج الذى تؤدى فيه كل المقومات نشاطاتها بالصورة المثالية التى رسمها المجتمع لحياته . وهكذا فكل واحد من هذه المقومات الحضارية يمكن أن يمتد أثره إلى غيره من سائر المقومات ليتبادل معه التأثير والتوجيه .

هذا ويتفاوت الإهتمام ودرجة التركيز على مقوم دون غيره من مجتمع إلى آخر ، ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى . فبينما نرى مجتمعا يجعل للمقوم الاقتصادى المكانة الأولى من نشاطه واهتمامه ، نرى مجتمعا آخر يركز نشاطه واهتمامه على المقوم السياسى أو الثقافى ، وربما نجد مجتمعا قد اهتم ببعض هذه المقومات فى إحدى مراحله التاريخية ، نجده فى مرحلة تاريخية أخرى يصرف اهتمامه إلى مقوم آخر ؛ ليساير بذلك طبيعة العصر ويستجيب إلى سنن التطور الاجتماعى والحضارى .

١ — المقوم الاقتصادى

يتمثل المقوم الاقتصادى — على وجه الإجمال — فى أنه ذلك النمط الاجتماعى الذى يتحكم فى مصادر الثروة المادية وتوزيعها بين طبقات المجتمع وأفراده ؛ فهو بذلك من أهم المقومات الحضارية ؛ إذ أن كثيرا من القيم الاجتماعية تتصل من قريب أو بعيد بالجانب الاقتصادى من حياة المجتمع .

ومن المعروف تاريخياً أن المجتمع الإنسانى قد مر بطائفة من المراحل الاقتصادية ؛ كمرحلة الصيد والرعى ثم الزراعة والتجارة والصناعة . وكان لكل مرحلة من تلك المراحل التاريخية طابعها الخاص ، ومؤثراتها الملحوظة فى مزاج المجتمع ونشاطه وفلسفته .

فمرحلة الزراعة — مثلا — تتسم باستقرار المجتمع وثبات القيم ، وبالنزعة الغيبية الميتافيزيقية ؛ ويرجع ذلك إلى أن المجتمع الزراعى يعتمد فى كثير من شئونه على ظواهر الطبيعة ، تلك الظواهر التى لا تخضع لإرادة الإنسان ورغباته ، ولكنها فى نفس الوقت تتحكم فى أقواته ومصيره .

كما أن المجتمع الذى يغلب عليه الطابع الصناعى يتسم بتطور القيم ، والنزعة إلى التفكير العقلى والاعتماد على مقدرة الإنسان . ومنشأ هذا فيما يبدو هو ضعف الصلة — نسبيا — بين المجتمع الصناعى وظواهر الطبيعة ، على نحو لا يجعله يعتمد اعتمادا مباشرا على تلك الظواهر وما يترتب عليها من مؤثرات ونتائج . ومن هنا كانت تلك الأزمات الحضارية التى تلم بالمجتمع حينما يريد أن يتحول من النمط الزراعى إلى النمط الصناعى ، من اضطراب فى القيم وتخلخل فى التقاليد والنظم والمواضعات .

يدخل فى نطاق المقوم الاقتصادى للمجتمع نمط الملكية الفردية وما يدور حول ذلك من قيم وأوضاع . ويذهب مؤرخو الحياة الاجتماعية إلى أن المجتمعات الإنسانية لم تكن فى تاريخها السحيق أو عصورها الأولى تعرف نظام الملكية الفردية ، وأن الثروة الطبيعية كانت ملكا شائعا فى

أفراد المجتمع ، وما زال ذلك النظام سائدا فى بعض القبائل البدائية إلى عصرنا الحاضر . ويرى المؤرخون كذلك أن نمط الملكية الفردية كان وليد المجتمع الزراعى ، ونتيجة من نتائج الزراعة المنظمة . ومعنى ذلك أن الملكية الفردية قد جاءت نتيجة للاستقرار الاجتماعى ، ورغبة الفرد فى أن يسيطر على ثمرة ما يبذل من جهد ونشاط فى حياته ؛ ومن هنا تأصلت نزعة الملكية الفردية فى المجتمع ، كما تفرعت عن تلك النزعة طائفة من التقاليد الحضارية فى كل اتجاه من اتجاهات الحياة(١) .

وكان من أهم التقاليد التى تفرعت عن الملكية الفردية نمط الأسرة الأبوية ، وما ينتمى إلى هذا النمط من مختلف السنن والأوضاع ؛ وذلك بما يقال من أن نظام الأسرة كان قبل الملكية الفردية قوامه الأم ، بمعنى أن الأم كانت هى رأس الأسرة ومحورها ؛ ينتمى إليها الطفل ويأخذ نسبها ، وكانت مكانة الرجل فى ظل هذا النظام ثانوية بالقياس إلى مكانة المرأة . ولكن مع ظهور الملكية الفردية تغير الوضع بالنسبة للأسرة ، وأصبح الرجل قواما عليها ومناط النسب منها ، كما صارت المرأة فى وضع أقل ؛ وبذلك يكون نظام الأسرة فى صورته الماثلة ، وكل ما ترتب على هذا من شئون الميراث والأحوال الشخصية نتيجة من نتائج المقوم الاقتصادى للحضارة .

هذا وتذهب بعض المدارس الاجتماعية مذهب التطرف والمغالاة فى تقدير المقوم الاقتصادى وقيمته فى توجيه النشاط الإنسانى والفلسفى للحضارة . وتتميز هذه المدرسة بنزعتها إلى تفسير التاريخ الحضارى وجميع الأنماط الاجتماعية تفسيراً اقتصادياً خالصاً ؛ فجميع السنن والشرائع الاجتماعية — فى نظر أصحاب هذه المدرسة — ذات مضمون اقتصادى ، كما أنها صادرة عن مصدر اقتصادى ، وتسير نحو غاية اقتصادية . فالاقتصاد

---

(١) طبيعة التملك غريزية فى الإنسان كما هى فى المخلوقات الأخرى من الحيوان والطير وحتى الحشرات لحفظ الموضع وحفظ الأسرة وقيام الروابط بين الناس . ولكن المقصود هنا هو الملكية الفردية كنظام عام يقوم على أساس قوانين وسنن .

على هذا النحو هـــو المرجع الأول والأخير لحياة المجتمـــع وفلسفته الحضارية(١) .

بيد أن مثل هـــذه المبالغة والإسراف فى تقدير المقوم الاقتصادى للحضارة لا يستكين مع طبيعة التفكير الفلسفى المعتـــدل ؛ وذلك لأنه يتجاهل التـــكوين الروحى والثقافى للفطرة الاجتماعية تجاهلا تاما . كما أن هذا التفسير الاقتصادى للحضارة والتاريخ يتنافى ويتعارض مع هذه الحقيقة الاجتماعية الملحوظة ، وهى أن هناك كثيرا من المجتمعات الإنسانية قد نشأت وتطورت فى ظروف اقتصادية متماثلة ومتشابهة، ومع هذا التماثل والتشابه فى ظروفها الاقتصادية ، فإنها قد اختلفت فى فلسفتها الاجتماعية ومزاجها الحضارى ، وكان لكل مجتمع منها قيمه وخصائصه التى يتميز بها عن غيره من المجتمعات التى مرت بمثل واقعه الاقتصادى .

٢ — المقوم السياسى

يتمثل المقوم السياسى للحضارة فى السلطة الاجتماعية التى تتكفل بحماية الحقوق وفرض الواجبات ، كما رسمتها الأنماط الحضارية السائدة فى المجتمع .

كانت هذه السلطة فى المراحل الأولى من التاريخ الاجتماعى تستمد كيانها من العرف الاجتماعى للقبيلة ، وترتـــكز على التقاليد الإيجابيـــة والسلبية التى حددها العرف القبلى(٢) .

ومع التقدم الحضارى انتقلت هذه السلطة من نطاق العرف القبلى إلى نطاق الحكومة الدينية ، وبذلك اكتسب المقوم السياسى للحضـــارة

---

(١) أنظر آفاق الفكر المعاصر . مقال : لينين : ديالكتيك التاريخ ، ليون تروتسكى « أسلوب الثورة » ص ٣٢١ — ٣٣٢

(٢) التقاليد الايجابية هى التى تدعو الى القيام بعمل ما . والتقاليـــد السلبية هى التى تنهى عن القيام بعمل ما . أنظر عن النظام القبلى كتابنـــا « مكة والمدينة » ملتزم الطبع والنشر والتوزيع دار الفكر العربى .

وما يصدر عنه من تشريعات ظلا غيبياً وصبغة روحية ، وأصبح له مركز فلسفى ميتافيزيقى قوى • وظل المقوم السياسى فى كثير من المجتمعات وثيق الصلة بالعقيدة الدينية ، ومرتبطا بالفلسفة الروحية للحضارة •

ولكن فى العصور الحديثة أخذ التحول الفكرى والفلسفى يدفع المجتمعات إلى فصل المقوم السياسى للحضارة عن العقيدة الدينية• وتعرف هذه الظاهرة بالفصل بين الدين والدولة ، أو الفصل بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية •

ومهما يكن من أمر فقد انتهت الفلسفة السياسية للعصر الحديث إلى اعتبار المقوم السياسى أمرا اجتماعيا خالصا ينبغى أن يخضع لطبيعة التطور ومقتضيات الأحوال • وعلى هذا النحو خرج المقوم السياسى من النطاق الروحى للحضارة ، وصار موضوعا للإرادة الاجتماعية وحرية التفكير والاجتهاد • وهكذا أصبحت الوحدة الاجتماعية وحدة سياسية فى فلسفتها ومغزاها ، بعد أن كانت فى المجتمعات السالفة وحدة غيبية روحية •

وفى هذا التكوين الاجتماعى الجديد ظهرت فكرة الدولة بمشخصاتها المدنية المعروفة ، وفى صورها وأشكالها المختلفة • وأصبحت الشخصية المعنوية للدولة هى المقوم السياسى الذى يتولى مهمة التشريع والقضاء والتنفيذ • ومن ذلك أصبح التشريع فى صورته الدستورية أو القانونية هو قاعدة القيم الاجتماعية ومناط الحقوق والواجبات • وتعددت نظريات السياسة واختلفت مذاهبها • وكذلك تأثرت هذه النظريات وتلك المذاهب بالاعتبارات الاقتصادية والمادية ، فيما يختص بالرأسمالية والاشتراكية ، أو بالملكية الفردية والجماعية •

٣ — المقوم الأخلاقى

من الممكن أن نعرف المقوم الأخلاقى للحضارة بأنه تلك القيم التى ترسم للفرد وللمجتمع مثالية السلوك الانسانى فى صورتها الأدبية •

وهناك فارق أساسى بين القاعدة السياسية والقاعدة الخلقية ، ويتمثل هذا الفارق فى أن القاعدة السياسية تتضمن عنصر الإلزام ، بمعنى أن الفرد مرغم بحكم القانون على الالتزام بها والخضوع لها . أما القاعدة الخلقية فهى خالية من عنصر الإلزام ، بمعنى أنها تستمد قوتها من ذاتية الفرد ومن وعيه الأدبى . ومن أجل ذلك كانت القاعدة السياسية تعيش فى رعاية القانون وحمايته ، أما القاعدة الخلقية فتعيش فى حماية العرف الاجتماعى ورعاية الضمير الأدبى والحساسية الإنسانية .

والملاحظ فى مجال الدراسات الحضارية أنه كلما ضعفت القيم الأدبية وقواعد الأخلاق تزايدت القيم السياسية والقواعد القانونية ، ويبدو أن ذلك أمر طبيعى بالنسبة إلى منطق الحياة الاجتماعية ، فحين يتخلخل العرف الأدبى نتيجة لاختفاء السلطة الجماعية فى الكيان المدنى أو فى حياة المدينة يجد المجتمع نفسه مضطرا لمزيد من التشريعات السياسية ، ليحمى بذلك قواعد السلوك ، ويجعلها تكتسب صفة الإلزام . ولذا نرى كيان الدولة فى العصر الحديث قائما على التشريع الاجتماعى ، ليعوض بهذا عن ضعف العرف الخلقى وتخلخل القيم الأدبية ، وتضاؤل السلطة الاجتماعية المباشرة التى كانت قديما تسيطر على المجتمع والأفراد .

وبينما نجد المقوم السياسى قد أوشك أن ينفصل انفصالا تاما عن النطاق الروحى للحضارة ، نجد المقوم الخلقى ما زال — فى صورة أو أخرى — مرتبطاً بالجانب الروحى من الكيان الحضارى ، ويرجع ذلك فيما يظهر إلى أن الوعى الخلقى ظاهرة ذاتية باطنية لا تستمد وجودها من رقابة خارج النفس أو الذات كما هى الحال فى المجال السياسى ، ولذا كان الوعى الخلقى يميل دائماً إلى الجانب الروحى والغيبى ، ويستند إلى فلسفة الجزاء الدينى ثواباً وعقاباً بما فى طبيعة العنصر الدينى من قدرة على الرقابة الباطنية للذات .

وهناك وجه آخر لما بين الدين والأخلاق من صلة تاريخية عميقة ، كان لها أبعد الأثر فى ذلك التنازع النفسى ما بين العقيدة الروحية وقواعد

السلوك الاجتماعى فى صورتها الأدبية ، ونعنى بهذا أن للصلة بين الدين والأخلاق تفسيرها النفسى والمنطقى الذى يجعل الفصل بين الضمير الروحى والقيم الأدبية مشكلة من المشاكل الحضارية والفلسفية ، وذلك بأن الجانب الروحى من الإنسان يتميز بعنصر الثبات والاستقرار ، ولا يخضع لمؤثرات المكان والزمان ، على حين يتميز الجانب العقلى من الإنسان بعنصر التحول والتغير ، ويخضع لمؤثرات الواقع ، وينفعل بالعوامل المكانية والزمانية انفعالا يدفع دائماً إلى التماس التطور والتجديد .

هذا وكل كيان حضارى لا يمكن أن يحتفظ بحضارته إلا إذا كانت قيمه الخلقية ثابتة مستقرة فوق مستوى العقل ، وفى مأمن من التساؤل الفلسفى والارتياب المنطقى . ومن هنا درجت السليقة الاجتماعية على توثيق الصلة بين الدين والأخلاق ، لتكتسب القيم الأدبية بذلك من الجانب الروحى عنصر الثبات والدوام ، وتستمد منه قداسة تجعلها غير قابلة للتحول والتغير ، ولذا كانت قيم الأخلاق فى جميع المجتمعات الحضارية دينية ذات سلطة غيبية ، ومرتبطة بالجانب الغيبى من المجتمع ارتباطاً يرتفع بها عن مجال التفكير الإنسانى ، ويتسامى بها كذلك عن الاعتبارات المكانية والزمانية التى من شأنها أن تدفع إلى التغير والتطور والتجديد .

وهكذا يمكن أن نعلل الصلة بين الدين والأخلاق بأنها وليدة الفطرة الاجتماعية ، التى كانت وما تزال تعمل دائما على إقامة التوازن بين ضرورة استقرار القيم الحضارية ونزعة التطور الاجتماعى ، إذ أن هذه الصلة تجعل قيم السلوك وأنماط الحضارة شريعة كونية صادرة عن الله ، فهى بذلك فوق العقل والمنطق . وعلى هذا النحو تصبح القيم الأخلاقية مشتملة على عنصر الثبات والدوام الذى هو من خصائص الجانب الروحى للمجتمع .

وباشتمال القيم الأخلاقية على ذلك العنصر تستطيع أن تقاوم منطق العقل ونزعة التطور ، مقاومة تكفل للمجتمع الحضارى أسباب الاستقرار وتعصمه من اضطراب السنن وتخلخل التقاليد . وليست ظاهرة الدساتير والقوانين فى المجتمعات الحديثة والمعاصرة إلا مظهراً من مظاهر التعويض

عن مهمة الجانب الروحى فى السيطرة على العنصر العقلى من المجتمع ، سيطرة تضمن للكيان الحضارى الاستقرار والتوازن بين التطور والمحافظة .

هذا وهناك مسألة أخرى كثيرا ما تتردد فى سياق الحديث عن المقوم الخلقى للحضارة ، وهى « نسبية الأخلاق » . ونقصد بنسبية الأخلاق اختلاف القيم الأدبية من مجتمع إلى آخر ، وتفاوت مقاييس السلوك من حضارة إلى أخرى . هذا الاختلاف بين المجتمعات والحضارات فى معايير الأخلاق والاحكام الأدبية ، كان وما يزال أمرا ملحوظا ومعترفا به فى سائر الدراسات الإنسانية والاجتماعية والحضارية .

وكثيرا ما تكون نسبية الأخلاق هذه مثاراً لنزعات التشكك فى القيم الروحية ومعاييرها . ونقصد بذلك أن نسبية الأخلاق تتنافى مع ما ينبغى أن تكون عليه القواعد الخلقية من عموم وإطلاق ؛ حيث إن السلوك الإنسانى الواحد يمكن أن يكون وفى نفس الوقت خطأ وصوابا وموضوعا للأحكام المتناقضة ، وهذا يتعارض مع ذاتية الحق . بمعنى أن الحق يجب أن يكون حقا فى ذاته ، وليس بالنسبة إلى مجتمع دون آخر أو حضارة دون أخرى، بيد أن هذه النزعة التى تجعل من نسبية القيم الأخلاقية أساسا للتشكيك والارتياب ، وتتخذ من تفاوت مقاييسها مبررا لتجريح القواعد الأدبية ، نزعة تتسم بالتطرف والاندفاع العقلى ، وليس مثل هذه النزعة فى واقعها العلمى نقداً فلسفياً بمقدار ما هى جهل لطبيعة الفطرة الاجتماعية ومنطق السليقة الحضارية : فنحن إذا نظرنا فى التكوين الاجتماعى فى الحضارات العليا ، وجدناها لا تكاد تختلف فى المبادىء الأولى والقيم الأساسية للحق والخير مهما اختلفت فى تقاليد السلوك وأوضاع المعاملات . فأصول الحق والخير متماثلة فى جميع الحضارات ، وإنما يكون الاختلاف فى أساليب تطبيقها ورعايتها .

هذا وقد تعددت مدارس الأخلاق ومذاهبها منذ العصور الأولى إلى عصرنا الحاضر . غير أن كل هذه المدارس الفلسفية على اختلاف مذاهبها

ونزعاتها تدين بالأصول الخلقية للحضارة وإن اختلفت فى تفسير هـذه الأصول ومغزاها الاجتماعى والإنسانى .

٤ — المقوم الثقافى

نقصد بالمقوم الثقافى للحضارة، ذلك النشاط الفكرى والفنى وما يصدر عنه من ضروب المعرفة والتصورات الجمالية ؛ وبهذا يدخل فى نطاق المقوم الثقافى للحضارة جميع الفنون والفلسفات على اختلاف مذاهبها وألوانها .

ومن الملاحظ أن لـكل مجتمع حضـارى ، مهما كان من البساطة والتخلف ، رصيده الثقافى من فن ومعرفة، وفلسفة فى طبيعة الحياة والموت، ونشأة الوجود ومصير الإنسان ، وما إلى ذلك من سائر الظواهر المادية والـكونية ؛ إذ أن من الضرورى لـكل مجتمع حضارى بحـكم فطرته الإنسانية أن تكون له مفهوماته الفلسفية؛ ليستطيع من خلال هذه المفهومات أن يجد تفسيرا واضحا لطبيعة الأشياء وملابسات الحياة .

ويتمثل الجانب الفكرى من النشاط الثقافى فى المعرفة العقلية من فلسفة ومنطق ورياضيات ، وما يتفرع عنها من دراسات . وقـد كانت الفلسفة إلى عهد قريب نسبيا يتسع مدلولها لجميع أنواع المعرفة الإنسانية بما فى ذلك الفلك والتنجيم واللاهوت .

أما الجانب الفنى من النشاط الثقافى فيتمثل فى التعبير الجمالى عن ظواهر النفس والطبيعة ، تعبيراً من شأنه أن يعمق القيم الحضارية ، ويجسم مواطن الجمال فى الفـكرة والمادة .

وإذن فالتراث الثقافى للحضارة هو ما أنتجت الملكات الفكرية والفنية من : فلسفة ، وأدب ، وعلوم ، وفنون تشكيلية ، يضاف إلى ذلك أنواع النشاط الروحى . وقد كان لـكل مجتمع — منذ أقدم العصور — أنماطه الحضارية التى تعمل على نقل تراثه الثقافى من جيل إلى جيل ؛ ليتمـكن المجتمع بذلك من الاحتفاظ بوحدته التاريخية، ومن تعميق الصلة الوجدانية والفكرية بين حاضر المجتمع وماضيه .

وكانت الأسرة وما زالت من أهم الأنماط الحضارية التى من خلالها تنتقل الأصول الثقافية الأولى ، وقيم الحق والخير والجمال من جيل إلى آخر • وإلى جانب الأسرة باعتبارها نمطا حضاريا لنقل التراث الثقافى بنوعيه الفكرى والفنى ، نشأت ونمت أنماط أخرى ؛ لتساعد الأسرة على نقل هذا التراث والاحتفاظ بالصلة بين الماضى والحاضر ، وعلى تعميق القيم الحضارية وتنميتها • ونعنى بهذه الأنماط : المدرسة والجامعة والمعاهد الفنية والعملية على اختلاف مناحيها واتجاهاتها • وكل هذه الأنماط الحضارية ، من أسرة ومدرسة وجامعة . ليست فى واقعها الاجتماعى ونطاقها الحضارى غير امتداد تاريخى للتراث الحضارى للمجتمع • وبذلك يكون المقوم الثقافى من أهم المقومات الحضارية •

وإذا كان المقوم الثقافى من أهم المقومات الحضارية . فإن اللغة هى أصل ذلك المقوم ؛ فهى السجل الذى يشتمل على جميع المدلولات الحسية والمجردة ، ويشتمل كذلك على رصيد من المفهومات الروحية والتصورات الجمالية ، وكذلك المضمونات العقلية والفكرية والفلسفية ، بما فى ذلك القيم والنزعات وما يدور حول هذه القيم والنزعات من شحنات عاطفية • وكلما أخذ المجتمع بأسباب الارتقاء الفكرى والفنى ظهرت آثار هذا الارتقاء فى اللغة ؛ فزادت ثروتها من الدلالات الكلية ، ونما رصيدها من المضمونات الذهنية والوجدانية • فالمجتمع ينعكس مستواه النفسى أول ما ينعكس على اللغة ، فهى سجل نشاطه النظرى والعملى ، وديوان مشاعره وخواطره • ومن ذلك نجد لغة المجتمعات البدائية بدائية هى الأخرى ، ولا تكاد تجاوز بضع مئات من الألفاظ ذوات الدلالة الحسية البسيطة ؛ وذلك لأن الحياة النفسية لمثل تلك المجتمعات لم ترتفع بعد إلى مستوى الإدراك الكلى والمجرد . ولم تبلغ من الحضارة حدا يجعلها قادرة على الإلمام بتفاصيل الظواهر المادية والتجارب العقلية والوجدانية •

ومع تقدم الحياة الاجتماعية وتطور الحضارة فى صورتها الثقافية ظهرت فكرة الكتابة ؛ فكانت خطوة واسعة ذات أثر واضح فى تعميق المقوم الثقافى للحضارة ، وتنميته على نحو يجعل المعرفة الإنسانية أيسر تناولا وأقرب منالا وأصح رواية وتداولا . هذا إلى جانب أن الكتابة كانت لها قيمتها الحضارية فى توثيق الصلة التاريخية ما بين حاضر الحياة الثقافية وماضيها .

ولعل من أهم وأخطر ما ينطوى عليه المقوم الثقافى للحضارة — إذا لم يكن أهمها وأخطرها — الدين بما يتضمن من معتقدات وتفسيرات لطبيعة الأشياء والظواهر الكونية ، ومن المفهومات والتصورات بالنسبة إلى الطبيعة والتاريخ والعلاقات الاجتماعية ومصير الإنسان .

وفى كثير من الحضارات الدينية ذات الطابع الروحى — كالحضارة البوذية، والحضارة العبرية ، والحضارة الإسلامية — كانت العقيدة الدينية هى القاعدة الحضارية والمرجع الأول لموقف الإنسان من الحياة والموت ، وما يتصل بهذا الموقف من قيم الثقافة وأنماط الحضارة . ومن ذلك كان الدين فى مثل هذه الحضارات يمتد أثره خارج المقوم الثقافى، بحيث يسيطر من قريب أو بعيد على سائر المقومات ، ويصبغها جميعها بالصبغة الروحية والغيبية ؛ وبهذا تصبح القيم الاقتصادية والسياسية والأخلاقية والثقافية جميعا متأثرة بتصورات العقيدة الدينية . ومتأثرة كذلك بفلسفتها فى كل اتجاهات الحياة بنوعيها المادى والنظرى .

* * *

وكما أن لكل حضارة مقوماتها الضرورية اللازمة ، فإن لها خصائصها ومشخصاتها . ومن الممكن أن نجمل خصائص الحضارة فى أنها : تلك الصفات النفسية والاجتماعية التى يتميز بها مجتمع إنسانى عن آخر، والتى تعتبر من مشخصاته الفلسفية والتاريخية .

فمن الخصائص التى يمكن أن تتميز بها حضارة من أخرى — مثلا — فلسفة المجتمع نحو الروحية والمادية ، أو فلسفته نحو الفردية والجماعية ، أو فلسفته نحو التفاؤل والتشاؤم(١) .

وبتعبير آخـر ، خصائص الحضارة هى منطق الحياة الاجتماعية ومزاجها الفلسفى فى ممارسة الحياة ، وتفسير ظواهرها وقضاياها الفردية والاجتماعية .

---

(١) التفاؤل : الإقبال على الحياة والأخذ بنصيب كبير من متعها .
التشاؤم : الانصراف عن الحياة وسوء الظن بالناس .