مجلة الإحياء، المجلد: 21، العدد: 28، جانفي 2021، ص - ص: 791 – 812
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

فلسفة الحضارة عند أرنولد توينبي

The philosophy of civilization according to Arnold Toynbee

نبيل مسيعد
كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية ـ جامعة باجي مختار عنابة
nabilmasad@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2020/03/17 تاريخ القبول: 2020/11/21

الملخص:
الحضارة عند فلاسفة التاريخ تشير غالبا إلى مظاهر التقدم التي أنجزها الإنسان منذ أكثر من ستة ألاف سنة مضت في مناطق مختلفة من العالم، في ظل شروط موضوعية، بعضها يتعلق بالإنسان وبعضها يخص البيئة الطبيعية، بالإضافة إلى عوامل أخرى. ويعد المؤرخ الإنجليزي أرنولد توينبي أحد أهم الباحثين في هذا المجال. وفي هذه المقالة نحاول التعرف على أهم النتائج التي وصل إليها بداية بالمفهوم الذي قدمه للحضارة، ثم ننظر في الأسباب التي دفعته للاعتراض على المفاضلة بين الحضارات، ونناقش قوله بتعاصر الحضارات على الرغم من التباعد الزمني بينها، ودور التحدي والاستجابة في ظهورها وزوالها.
الكلمات المفتاحية: الحضارة؛ توينبي؛ الثقافة؛ النهضة؛ الأمة.

Abstract:
Civilization ismeasured, according to philosophers, by the progress achieved since 6000 years around the world thanks to some conditions. some are linked to Man, the others to the environment. one of the greatest researchers, Arnold Toynbee. Through this paper we are going to find out the main results he reached, starting from his civilization's concept, he suggests that society and civilization are the same thing, then we will see the causes that led him to oppose choosing among civilizations, finally we will discuss his view on contemporaneity of civilizaions despite they were distant.
Keywords: Civilization; Toynbee; Culture; Renaissance; Nation.

مقدمة:

الاهتمام بموضوع الحضارة قديم، ومع ذلك لم تدخل هذه الكلمة في المعاجم الغربية إلا في نهاية القرن الثامن عشر، وتمحور اهتمام الفلاسفة حول الظروف والعوامل التي تساهم في ظهورها، والأسباب التي تؤدي إلى انهيارها. لكن البعض منهم ركز على الحضارة كمفهوم ومصطلح في حد ذاته. وهذا بالنظر للتداخل القائم بينها وبين الثقافة، وتضارب الآراء في مسألة وحدتها، وإمكانية المفاضلة بينها إن كانت متعددة. وفي هذا الإطار يأتي العمل الذي قام به المؤرخ والفيلسوف الإنجليزي أرنولد توينبي، فما هو موقفه من هذه المسائل؟ وما هو تفسيره لظهور الحضارة وازدهارها وانهيارها؟

أولا: مفهوم الحضارة

إذا كان تحديد مفهوم الحضارة قد تأخر في الغرب، فهذا لا يعني غياب معناها هناك،إذ لا تخلو أمة تنشد التقدم والازدهار من استحضارها تحت مسميات مختلفة، وقد تردد هذا المصطلح في التراث العربي القديم، إلا أن ما صَدَقَه كان لا يتطابق مع نظيره في الفكر الغربي المعاصر.

1- مفهوم الحضارة في اللغة العربية

في لسان العرب لابن منظور نجده يتناول مادة (حضر) باستفاضة وإطناب كبيرين، حيث نعثر على معاني بعيدة عن معنى الحضارة المعاصر ومعاني قريبة منها، فذكر أن الحضور يعني نقيض الغياب، وقد يأتي الحضور بمعنى الاقتراب فنقول بحاضرة الدار، أي بالقرب منها. وقد تأتي بمعنى القدوم كقولنا حضرت الصلاة، إلا أن أقرب المعاني التي ذكرها للحضارة بمفهومها المعاصر تحقق عنده لما وضع لفظ الحاضر في مقابل البادي، فالحاضر هو الذي يقيم في المدن والبادي يقيم في البادية[1]. وقد عزز هذا الفهم بحديث نبوي جاء فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: لا تلقوا الركبان، ولا يبيع حاضر لباد. وشرح ابن عباس لا يبيع حاضر لباد أي لا يكون له سمسارا[2]. وبهذا المعنى تكون الإقامة في المدن هي الحضارة بالفتح أو الكسر، بشرط أن تكون هذه الإقامة في تجمعات سكنية كبيرة نسبيا.

لكن هذه المعاني التي تربط بين الحضارة والأحياء السكنية الكبيرة لا نعثر عليها في القرآن الكريم الذي تضمن مادة حضر في مناسبات متعددة، إلا أنها كانت في الغالب مقترنة بالموت والفناء مثل قوله تعالى: (كُتِب عليكم إذا حَضَرَ أَحَدَكُم الموت إن تَرَكَ خَيرا الوصيّة للوَالِدَين والأَقرَبِين بالمَعرُوف حَقا على المُتّقين) [3]. وقوله عز وجل: (أم كُنتم شُهداء إذ حَضَرَ يعقوب الموت إذ قال لِبَنِيه ما تَعبدُون من بَعدي قالوا نَعبُد إلهك وإله ابائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلها واحدا ونحن له مسلمين)[4].

وبالنظر في بعض كتب التراث الإسلامي نجد مصطلح الحضارة بمعناها المعاصر غير مستعمل، بما في ذلك ما كتبه العلامة ابن خلدون، فعندما نقرأ التعريف الذي وضعه للحضارة، وقد جاء فيه: "الحضارة إنما هي تفنن في الترف، وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من الطبخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله، فلكل واحد منها صنائع في استجادته والتأنق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضا وتكثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف وما تتلون به من العوائد"[5]، لكن هذا التعريف لا يعبر بدوره عن معناها المتداول حاليا.

وما يلاحظ على مفهوم الحضارة عند ابن خلدون هو تركيزه على الكماليات والترف، وما ينتج عن ذلك من سلبيات تؤثر على مستقبل الأمة. هذا ما نفهمه من قوله:" التمدن غاية للبدوي يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها. ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاد إلى الدعة، وأمكن نفسه إلى قياد المدينة وهكذا شأن القبائل كلهم"[6]. وقوله: " لما تناقص الدين في الناس، وأخذوا بالأحكام الوازعة، ثم صار الشرع علما وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب، ورجع الناس إلى الحضارة، وخلق الانقياد إلى الأحكام. نقصت بذلك سورة البأس فيهم، فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس ... والبدو بمعزل من هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب"[7].

فكان ينظر إلى الحضارة في جميع هذه النصوص على أنها أحوال زائدة على الضروري من أحوال العمران، زيادة تتفاوت بتفاوت الرفاه وتفاوت الأمم في القلة والكثرة. وجاء كلامه بالمقابل خاليا من الإشارة إلى الجوانب الايجابية من مظاهر الحضارة مثل العلوم والفنون، ومركزا على الجوانب السلبية المصاحبة للترف، في حين الحضارة بمعناها المعاصر لا تعني طرازا معينا من العيش، وإنما هي كيان الأمة الفكري الذي تستضئ به في كل ما تأتي من أعمال[8].

ويبدو أن مفكري عصر النهضة العربية قد أدركوا هذه الحقيقية، ولهذا نجدهم يستعملون مصلح المدنية للتعبير عن اللفظ الأجنبي *civilisation* ، بعد أن تأكد لهم أن الاشتقاق اللغوي ليس الحضور

وإنما المدينة. وهي ترجمة موفقة لأن الأصل الغربي مشتق من*cité* أو من *city* أي المدينة، ومن المدينة نُحت الفعل تمدن ومعناه تخلق بأخلاق أهل المدن، وخرج من حالة البداوة ودخل في حالة الحضارة[9]. ومع ذلك فإن مصطلح المدنية لم يلق صدى كبيرا ومالت الكفة لصالح مصطلح الحضارة، وعليه إذا أردنا الإحاطة بمصطلح الحضارة علينا العودة إلى المحيط الذي ظهرت فيه.

2 ـ مفهوم الحضارة في الغرب

على الرغم من أهمية موضوع الحضارة، فإن هذا المصطلح لم تعرفه أوروبا بمعناه الحالي إلا مع حلول النصف الثاني من القرن الثامن عشر. فقد كان مجهولا حتى بالنسبة لكبار فلاسفة التاريخ أمثال جامباتيستا فيكو *Giambattista Vico*، ومونتيسكيو *Montesquieu* ، ويكاد يجمع المهتمين بدراسة الحضارة أن لفظ *civilitation* قد ظهر أول مرة في فرنسا لدى المفكر الكونت دي ميرابو *comte de Mirabeau* وذلك سنة 1756[10]. وكان يعني به رقة الطباع لدى الشعب. لكن يوجد من يرد هذا السبق إلى جاك تورغو *Jacques Turgot*سنة 1752[11]. وفي كل الأحوال فإن هذا المصطلح يعد من الألفاظ المستحدثة في أوروبا، وعندما يقال أن ميرابو هو واضع هذا المصطلح، فلا يعني هذا أنه يمثل أحد مصطلحاته الأساسية، فهو لم يوظفه إلا في مناسبات قليلة جدا، وقد أحصاها بعضهم فلم يجدها تتعدى ثلاثة مرات[12]. إن استعمال هذا المصطلح كان من القلة بحيث لم يتمكن من جلب الانتباه إليه، ولا إلى السياق الذي طُرح فيه.

وإذ نؤكد تأخر ظهور المصطلح فهذا لا يعني أن معناه كان غائبا طيلة الفترات التي عرفها الفكر الغربي الذي يمتد بجذوره إلى اليونان والرومان. فالاطلاع على ما كتبه هوميروس يكشف عن حضور معنى الحضارة في مخياله خاصة عندما يريد التمييز بين اليونانيين وغيرهم من الشعوب المحيطة بهم، هنا نجده يستعمل كلمة متحضر ويعني بها شعبه وأمته فقط، مبرزا تفوقهم في القدرة على استنبات البذور، وتخطيط المدن، وحُسن معاملة المرأة إلى جانب خصال أخرى. وكان يُعبر عن هذه المعاني بلفظ *civility* أي الكياسة[13]. وظل هذا اللفظ مستعملا في الغرب مع أنه لا يتسع لكل العناصر الإيجابية التي تميز المجتمعات المتقدمة، لكن افتقادهم للبديل فرض عليهم استخدامه لغاية حلول القرن الثامن عشر للميلاد الذي شهد ظهور مصطلح الحضارة.

وبالعودة إلى لفظ *civilisation* كما نحته ميرابو سنجد أنه مشتق من *civis* اللاتينية وتعني المدني، ويكون المرء مدنيا في عصره إذا كان متحليا بصفات حميدة، إلا أن هذا المعنى تضخم وأصبح يشير إلى حالة الرقي والتقدم التي يدركها الأفراد في المجتمع في جميع المجالات[14]. ثم أصبح حسب إميل بنفنيست *Émile Benveniste* يستقبل معاني متعددة تحيل أغلبها لخروج الإنسانية من البربرية والتوحش[15]. والدخول في مرحلة تتميز بحياة تحكمها ضوابط لا نجدها لدى الإنسان في مراحله الأولى. وتجدر الإشارة إلى أن القواميس الغربية ظلت متحفظة إزاء هذا المصطلح *civilisation*، بدليل أنه لم يظهر في القواميس الإنجليزية ومعاجمها، واستمر هذا الوضع لغاية أواخر القرن الثامن عشر، وهنا بدأ استعماله. فظهر في معجم أكسفورد مشيرا به إلى فعل أو عملية التحضر، وحالة الرفاهية التي تعرفها بعض المجتمعات[16]. أما في اللغة الفرنسية فإن قاموس الأكاديمية الفرنسية لم يتضمن هذه الكلمة الى غاية 1835م، وفيه ظهرت الحضارة كلفظ مقابل للتوحش والهمجية[17]. ومن ثم انتشرت إلى باقي لغات العالم. لكن تزامن ظهور الحضارة في الفكر الغربي مع ترجمة ابن خلدون إلى اللغات الغربية المختلفة، يدفع إلى الافتراض بأن له دور في بلورة هذا المصطلح في أوروبا.

إلا أن استقرار هذا المفهوم في الغرب المعاصر، ودخوله مجال التداول والموسوعات والمعاجم لا يعني أنه أصبح يتمتع بالوضوح التام، إن الأمر خلاف ذلك، فالمصطلح لازال غامضا ويتضمن الكثير من اللبس. ففي الوقت الذي يستعمله البعض ليدل على مستوى التطور والتقدم، نجد من يوظفه ليشير به إلى الوحدات الحضارية التي ظهرت عبر التاريخ[18]. هذا بالإضافة إلى تداخله الشديد مع مصطلح الثقافة، والأمر هنا لا يخص لغة واحدة، وإنما ينسحب على أهم اللغات المنتشرة في الغرب.

وما زاد في غموض مصطلح الحضارة، أنه ينطوي أحيانا على معاني أيديولوجية وعنصرية مثل الادعاء بأن التحضر يستوجب الاقتداء بالنظم والقيم الغربية، ومن ذلك ما ذكره لالاند *André Lalande*عندما دعا لوحدة حضارية، ينتهي إليها تقدم الإنسانية، ذات معالم أوروبية،[19]. وفي هذا الإطار يمكن إدراج رأي غوبينو الذي انتصر لحضارة الجنس الأبيض، ووصفها بأنها مؤهلة أكثر من غيرها لمواجهة التحديات التي تفرزها البيئة[20]. وإن كان هذا الوصف مقبولا في الغرب، فإنه يثير السخط في أماكن أخرى من العالم.

لذلك لم يلق هذا التوجه تأييدا من طرف الكثير من المفكرين الذين حاولوا تجنب هذه الآراء العنصرية، ومن هؤلاء ول ديورانت *Will Durant* الذي نظر إلى الحضارة باعتبارها نظاما اجتماعيا، يعين الإنسان على الزيادة في إنتاجه الثقافي. وتتألف عنده من عناصر أربعة، وهي الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون. وتبدأ الحضارة عنده لما يتوقف الخوف والاضطراب والقلق[21]، لأن الأمن يحرر الإنسان ويدفعه إلى الإبداع. ونفس الشيء عند رالف لينتون *Ralph Linton*الذي تجنب التفسيرات العنصرية للحضارة، عندما اختصرها في كونها طريقة الحياة التي يتبعها مجتمع معين. وهو تعريف على قصره نجده يتسع ليضم كل ما يبدعه الإنسان مهما كان جنسه وموقعه. كما أن الحضارة عنده لا تورث بل هي سلوك مكتسب يشترك في عناصره أفراد المجتمع، بشرط نجاح هذه المجتمعات في إيصال هذه المكتسبات إلى الأجيال القادمة[22]. وبتركيزه على النشاط المكتسب يكون قد ابتعد عن النظرة الاقصائية التي ظهرت لدى البعض في نظرهم للحضارة والتحضر. ويعرفها أيضا بأنها تلك الاستجابات المترابطة بين عناصرها ومظاهرها، ويرى أن المظهر الحضاري يكون جديرا بهذا الاسم، إذا تكررت استجابة أفراد المجتمع عند تكرار حدوث شيء معين، أما إذا ظهر مرة واحدة فإنه يدخل في إطار الصدف، ومن ثم لا يصنف ضمن عناصر الحضارة، وتكمن مهمة الحضارة عند لينتون في ضمان بقاء الجماعة أو الأمة، واستمرار رفاهيتها.

وتصل الحضارة إلى هذا الغاية إذا أمدت المجتمع بأساليب فعالة لمجابهة كل ما يستجد أمامهم من مشاكل، وتمنحهم القدرة على توفير ضروريات الحياة من مأكل ومشرب وملبس ومسكن، وتعلمهم كيفية الحصول على المواد الخام وطرق الاستفادة منها، كل ذلك لأجل الاستمرار المادي لأفراد المجتمع[23]. أما اشفيتسر *Albert Schweitzer* فنجده يركز على الجانب الأخلاقي فيها فقال: لما بحثت في ماهية الحضارة وطبيعتها، تبين لي في ختام المطاف أن الحضارة في جوهرها أخلاقية، لأن الأخلاق وحدها هي التي تمكننا من تجاوز وجودنا، فنؤثِر غيرنا على أنفسنا[24]. فكانت تشير هناك بصفة عامة الى تحسين أساليب الراحة، والتقدم في التعليم والثقافة والفنون والعلوم، وتنمية التجارة والصناعة، والحصول على السلع المادية لدى شعب من الشعوب[25].

وبغض النظر عن مركزية الحضارة أو التأكيد على انتشارها في أماكن مختلفة، فإن الحضارة في التصور الغربي المعاصر، تظهر نتيجة استجابة أفراد المجتمع للتحديات التي تفرضها البيئة الطبيعية

المتعلقة بتوفير الغذاء والمأوى[26]، بالإضافة إلى التحديات البشرية. وتشتمل الحضارة على الفن والعادات والتقنية، وكل ما له صلة بأسلوب حياة المجتمع[27]. ومن مستلزماتها، أن يتوفر المجتمع المتحضر على منظومة قانونية تستهدف إخضاع القوة والعنف للشرعية العامة، والاتجاه نحو الديمقراطية في تسيير شؤون الحكم، وحماية الملكية الخاصة[28]، وغيرها من القيم التي تميز الإنسان المتحضر. وما يلاحظ على هذه التعريفات هو استعمالها لمصطلح الحضارة أحيانا كمرادف لمصطلح الثقافة والعكس صحيح، فهل يمكن الفصل بينهما؟

3 ـ العلاقة بين الحضارة والثقافة

لقد تضاربت الآراء حول تحديد محتوى ومعنى المصطلحين، فإحداهما تشير إلى قيمة العقل والذوق وكل ما له طابع روحي فكري. وتشير الأخرى إلى الجانب المادي. وأحيانا أخرى تطلق الثقافة على الحضارة، والحضارة على الثقافة في كل مستوياتها[29]. وهو جدل بدأ في القرن التاسع عشر واشتد أكثر في ثلاثينيات القرن العشرين. وكانت النتيجة هي التضارب في استعمال المصطلحين في أهم اللغات المنتشرة في أوروبا. ومن الذين أصروا على ضرورة الفصل بين هذين المصطلحين نجد الفريد فيبر *Alfred Weber* الذي كان يرى أن الحضارة تشير إلى الأدوات التي يستخدمها الإنسان لإخضاع واستغلال الموارد المادية وما يلزمها من تطور العلوم الطبيعية والتكنولوجية. وحصر الثقافة في الدين والفلسفة، وكل ما فيه استنارة للذهن وتهذيب للذوق وتنمية لملكة النقد والحكم لدى الفرد أو المجتمع، وتشتمل على المعارف والمعتقدات والفن والأخلاق وجميع القدرات التي يسهم بها الفرد في مجتمعه[30]. وهذا يعني أن الثقافة عنده تكون قومية بطبيعتها، أما الحضارة فعالمية.

وأشار عالم الاجتماع نوربرت إلياس *Norbert Elias*إلى هذه المشكلة، فذكر أن التقليد الفرنسي يشير بمصطلح الحضارة إلى كل معقد ومتعدد الزوايا في مجال السياسة والاقتصاد والدين والأخلاق والتقنية، وهي مجالات يعتقد المجتمع الغربي أنه تفوق فيها في القرون الثلاثة الأخيرة. وأما بالنسبة إلى الألمان فإن الثقافة تعبر لديهم عن المحدود في الزمان والمكان، وتشير إلى الحقائق الفكرية والفنية والدينية[31].

والفاصل بين الحضارة والثقافة عند علي شريعتي لا يقدر بعدد النسمات، وليس بعدد الكلومترات المربعة، وإنما إذا كانت مظاهر التقدم ذات طابع عقلي، وهي مظاهر في مجملها تأخذ طابعا فرديا مثل الأنشطة الفكرية والفنية من شعر وفنون وآداب وأديان فنحن إزاء الثقافة، أما الحضارة فتضم كل مظاهر التقدم بما فيه الأعمال الفكرية العقلية، وتتميز بكونها ذات طباع اجتماعي خلافا للثقافة[32]. وبهذا تكون الثقافة محتواة في الحضارة. لينتهي إلى القول أن الأمور المادية التي يقدمها الفرد أو المجتمع هي الحضارة، والأمور المعنوية التي يقدمها المجتمع هي الثقافة، ويقر أن كل عمل في الأغلب يشتمل على الصفتين بنسب متفاوتة[33]. لأنه ليس من السهل الفصل بين المصطلحين، على أساس أن الحضارة ليست متحررة تماما عن الثقافة، والثقافة متداخلة كثيرا مع الحضارة، وكلاهما يتأثر بما يحرزه المجتمع من تقدم فكري.

ونجد من يميز بين الثقافة والحضارة بناءً على أسس عنصرية، فأصبحت الثقافة تشير إلى الخصائص التي نجدها عادة في المجتمعات البدائية، أما الحضارة فإنها تشير إلى المجتمعات الأكثر تعقيدا والمتقدمة في وسائل عيشها ونظم حياتها[34]. ويُتهم هؤلاء عادة بولائهم لأجندات سياسية استعمارية، لأن آراءهم ظهرت بالتزامن مع الحركة الاستعمارية التي استفحلت في القرن التاسع عشر. ورغم محاولة

الألمان التمييز بين المصطلحين من خلال التأكيد على أن الحضارة تشتمل العوامل المادية والتقنية، والثقافة تحتوي على القيم والمثاليات والخصائص العقلية والفنية الأخلاقية العليا للمجتمع، إلا أن هذه التفرقة لم تحض بالقبول في أماكن أخرى من العالم، ولم يكتب لها النجاح.

فلم يعد علماء الانثروبولوجيا وعلماء الاجتماع يهتمون كثيرا بهذا التمييز الذي بدا لهم تمييزا وهميا، ثم أنه كان مؤسسا على ثنائية غامضة خاطئة بين الروح والمادة، والفصل بين الإحساس والعقل، وبين الأفكار والأشياء. لذلك أصبح هؤلاء يستخدمون كلا المصطلحين بمعنى واحد ومن أبرزهم كلود ليفي شتراوس وادوارد تايلور هذا الأخير الذي مزج بين الكلمتين الحضارة والثقافة، ويعتبر التعريف الذي قدمه للثقافة، هو نفسه تعريف الحضارة. لأنه جمع بين المصطلحين في تعريف واحد كما تقدم، فكان كلا من الحضارة والثقافة يشيران عنده إلى نمط الحياة العام للبشر.

وهذا ما ذهب إليه أيضا فرناند برودل *Frnand Braudel* في كتابه تاريخ الحضارات، وفيه ذكر أن كلا من الحضارة والثقافة يشيران إلى نمط الحياة العام للبشر. وما الحضارة إلا ثقافة كتبت بحروف كبيرة، وكلاهما يتضمن القيم والمبادئ والمؤسسات وأنماط التفكير التي تعطي لها الأجيال المتعاقبة في مجتمع ما، أهميتها وأولويتها، فكانت الحضارة بالنسبة له توليف ومزج بين خصائص وظواهر ثقافية[35].

إن المفهوم الواسع للحضارة يتجاوز التمييز بين العناصر المادية والعقلية، وتتحدد الحضارة بكونها حركة المجتمع ككل، فكل ظاهرة تدخل في حركة المجتمع هي ظاهرة حضارية تستوي في ذلك الصنائع والأفكار[36]. وهذا ما انتهى إليه المصطلح في الغرب، حيث أصبح في الإمكان التعبير عن الحضارة بالثقافة والعكس صحيح، فرجحت الكفة للاستعمال الإنجليزي الذي لا يفرق بين المصطلحين[37].

ثانيا: مفهوم الحضارة عند توينبي

إذا كانت الحضارة تشير لمستوى معين من الرقي الذي حققته بعض المجتمعات، فإن أرنولد توينبي Arnold Toynbeeينظر للحضارة باعتبارها وسط يحتوي مظاهر التقدم، وباعتبارها صانعة لهذه المظاهر أيضا، وهنا يصبح من الصعب الفصل بين الحضارة والمجتمع، وهي إحدى المشكلات الصعبة التي واجهتنا في هذا البحث. لأن هذا المفكر على الرغم من اشتغاله الواسع بموضوع الحضارة، إلا أنه فيما أعلم لم يقدم تعريفا واضحا ومحددا لمفهومها، وهي النتيجة التي أشارت إليها بعض الدراسات التي اهتمت بهذا المفكر[38].

إنه لا يعني بالحضارة مظاهرها المادية والمعنوية، وإنما يقصد بها المجتمع نفسه الذي صنع هذه المظاهر، ولا يعني بالمجتمع الأمة أو الدولة القومية، فهو يستعمله بمعناه الواسع الذي يتجاوز هذه التجمعات ليشمل مجموعة من الأمم تقوم بينها علاقات مشتركة[39]. وهذا الحكم صادر عن قناعته بأنه لا يمكن فهم أيًا من هذه المجتمعات أو الدول، إلا بدراسة باقي المجتمعات التي تتعالق معها، وبهذا المعنى تكون الحضارة عنده هي وحدة الدراسة التاريخية[40]، وليست الدولة القومية كما يعتقد أغلب المؤرخين. وهي فكرة يكون قد اقتبسها من عالم الاجتماع والفيلسوف الروسي دانيلفسكي *Nikolay Danilevsky*[41].

ومثاله في ذلك بريطانيا، هذه الدولة رغم اتساع مستعمراتها، إلا أنها لم تبلغ بنظره درجة المجتمع، فهي تنتمي إلى المجتمع الغربي أو الحضارة الغربية الذي تضم فرنسا وإسبانيا وهولندا والبلاد الاسكندينافية وغيرها من الدول[42] ويمكن فهم تاريخها بشكل منفصل عن هذه الدول، لاعتقاده بأن النظر إلى المجتمع نظرة مصغرة، سيَحُول دون ملاحظة بعض الأجزاء المهمة في الدراسات التاريخية. لذلك

يرى من الضروري أن يوسع الباحث أفاقه التاريخية، ليتمكن من التفكير بشكل صحيح في أسس الحضارة الشاملة[43].

وأبدى اعتراضه على المؤرخين الذين اكتفوا في دراستهم بالفصول الأخيرة من الأحداث، وثمَّن ما قام به علماء الانثروبولوجيا لأن هؤلاء بنظره يحرصون على معرفة البدايات، حرصهم على معرفة النهايات. لذلك تراهم يقسمون تاريخ الإنسان إلى قسمين، القسم الأول يخص تطوره البيولوجي، ويستغرق كل الخطوات التي تفصله عن أسلافه من الرئيسيات العليا خلال بضعة ملايين السنين تكون قد مرت منذ ظهوره. والقسم الثاني يهتم بتاريخه الحضاري الذي يفصله عن قبائل الصيد في إفريقيا، وجامعي الغذاء في استراليا خلال بضعة ألاف من السنين، وهي الفترة التي عرفت ظهور الإنسان العاقل الذي أخذ في التحول إلى مخلوق يتطلع إلى الفن والاختراع والاكتشافات[44]. فكانت دراستهم شاملة. ونصح المؤرخون أن تكون دراستهم لتاريخ الحضارات على هذا المنوال، وعليهم تجنب اجتزاء التاريخ، لأن ذلك من شأنه أن يشوه أحداثه. وشبه من يخالف هذه المنهجية، بمن يريد إعادة تأليف كتاب بناء على ما ورد في فصله الأخير[45]، وبالطبع ستفلت منه الكثير من الحقائق.

وقد يكون استند في تصوره هذا للنظرية الجشطالتية التي يعتقد أصحابها أنه لا يمكن إدراك الشيء إلا في إطار عام وكلي. وأن إدراك الكل عندهم يكون متقدما على العناصر التي يتألف منها[46]. فنقل توينبي هذا التصور إلى مجال الدراسات التاريخية، وهذا ما يمكن استنتاجه من قوله:" لكي نفهم الأجزاء يجب أن نركز اهتمامنا أولا على الكل، هذا الكل هو ميدان الدراسة القابل للفهم"[47].

ويحتمل أنه أخذ هذه المنهجية عن هيرودوت الذي قال: "ولأمضي في بسط تاريخي، راويا في هذا العرض قصص المدن الصغيرة والكبيرة سواء بسواء، ذلك أن ما كان مدنا زاهرة ذات يوم غدت صغيرة داوية الآن، كما أن المدن الصغيرة قديما باتت حواضر زاهرة في أيامي، ولما كنت أعلم علم اليقين أن سعادة البشر لا تدوم، فإني سأولي الكبير والصغير اهتمامي حريصا على ألا أقصر في ذكر هذا أو ذاك"[48]. وقد ظهر هذا النص في كتابه التاريخ عند الإغريق، والذي تضمن نصا آخر لبوليبيوس يؤكد فيه نفس الفكرة وهذا في قوله: " إذا ظن أي قارئ أن معاينة البلدان الرئيسية كل بمعزل عن الآخر، من شأنه أن يقدم له صورة سريعة للعالم في ترتيبه ووضعه العام، فإني أرى من واجبي أن أسارع بفضح مغالطته هذه، لأن الإصرار على القول بأن العلم بالتاريخ المحلي يقدم نظرة متزنة عن الظاهرة بأسرها أمر خاطئ، كخطأ الظن بأن تأمل عضو من أعضاء الجسم يعادل الملاحظة المباشرة للكائن نفسه بكل ما فيه من حياة وطاقة وجمال"[49].

إلا أن توينبي يتميز عن هذين المؤرخين بكون نظرته كانت أشمل بكثير، وفي الحقيقة الفضل في ذلك لا يعود لقدرات خاصة يتمتع بها، وإنما يعود لتراكم المعارف فقط. هذه الرؤية جعلته يرى الدول القومية أصغر مِن أن يُنظر إليها كحضارة، وتبين له ضرورة دمج المجتمعات التي لها نفس القيم، والعمل على اختزالها في وحدات شاملة، تعرف بالحضارات أو المجتمعات، وكانت البداية مع بلاده بريطانيا التي تعود أصولها إلى ما قبل المجتمع الهيليني[50]. فكانت الحضارة عنده مرادفة للمجتمع لكنه يقر بوجود مجتمعات بدائية، وهذا يعني منطقيا وجود مجتمعات بدائية متحضرة، فكيف جمع بين المصطلحين؟

بالنسبة لتوينبي لا يوجد تناقض بينهما، لأن الحضارة عنده لا تشير إلى معنى يقف على طرفي نقيض مع البداوة كما هو شائع، وإنما يشير بها إلى المجتمع في حد ذاته، وما يحتوي عليه من طاقات بشرية ومادية، كما أن المماهاة بين المجتمع والحضارة، لا يعني أن توينبي يجعل الحضارة مرادفة

للمجتمع بشكل مطلق، لاسيما عندما يتعلق الأمر بالمجتمع البدائي. فمن الصعب وضع الحضارة إلى جانب هذا النوع من المجتمعات، خاصة إذا أخذنا البدائية بمعنى الفجاجة والتخلف والخشونة والبساطة في نمط الحياة بشكل عام، أي بالمعنى الذي لا يبتعد كثيرا عن اشتقاقها اللغوي الذي يشير إلى لحظة مبكرة في الزمان[51].

وذكر توينبي أن هذه المجتمعات البدائية الصغيرة في الغالب تنتهي حين تقهرها أو تبيدها جماعة أخرى. لكن هذا لا يمنع أن تتخلص بعضها من طابعها البدائي، وتتحول إلى مجتمعات متحضرة، إذا اتبعت شروطا معينة[52]. هنا فقط يحل عنده مصطلح المجتمع محل الحضارة، ويمكن حينها استعمال المصطلحين بشكل متكافئ، فيقول المجتمع الغربي المعاصر، وهو يقصد الحضارة الغربية المعاصرة. وعليه فإن الحضارة عنده، هي كل متكامل لا يتجزأ تمتزج فيه كل الأجزاء، ويعتمد كل منها على الآخر. ولا تشير عنده إلى العناصر المادية أو المعنوية أو ما يعرف بمظاهر الحضارة، وبهذا تجنب الجدل القائم حول مشكلة ما صدق الحضارة، وما صدق الثقافة، وأيهما يعبر عن الجوانب المادية، أو الجوانب المعنوية، هذه المسألة غير مطروحة عنده، لأن الحضارة هي التي تنتج هذه العناصر بنوعيها، وهنا تصبح مرادفة للمجتمع. فنظر إلى الحضارة كغلاف أو ظرف وليس كمحتويات من عادات وعلوم وفنون وغيرها، وهذا ما يفسر استعماله لمصطلح المجتمع للتعبير عن الحضارة والعكس صحيح.

ثالثا: أنواع الحضارات

وعندما انتقل للحديث عن أنواع الحضارة، وجد نفسه أمام مقاييس متعددة لتصنيفها، فقد تصنف بالنظر للدين المنتشر فيها، فنكون أمام حضارة مسيحية وحضارة إسلامية الخ، وقد يكون المقياس عرقي فتنسب الحضارة إلى الأجناس التي ابدعتها، فنقول الحضارة اليونانية والحضارة الرومانية. وقد يكون التصنيف مؤسسا على الفن الغالب فيها. وقد يكون بالنظر لأصولها وهو المقياس الذي لفت انتباه توينبي عندما وجد بعض الحضارات أصيلة في ميلادها، وبعضها منحدرة من حضارة أقدم منها، وهي ما يعرف عنده بالحضارات المنتسبة التي تشكل طبقات يلي بعضها بعضا، وكل حضارة منها تخفي تحتها حضارة سابقة عليها، وهكذا حتى بداية قصة الحضارة في مكان ما، ويعتقد أن فجر أقدم المدنيات في العالم يعود إلى 4000 سنة ق م، في جنوب غرب أسيا[53]، والأجزاء الشمالية من وادي النيل.

وذكر تصنيف آخر مؤسس على مدى فعالية المجتمعات ودورها في الحضارة الإنسانية، وهو نفسه المقياس الذي اعتمد عليه دانيلفسكي، فتوصل هذا الأخير إلى ثلاث مجموعات. المجموعة الأولى تضم الذين يشكلون القوى الإيجابية، أي القوى الخلاقة التي أنتجت الحضارات. والمجموعة الثانية تضم الشعوب التي لعبت دورا سلبيا أو هداما في التاريخ مثل المغول والهون، والمجموعة الثالثة تضم الشعوب التي لم تبلغ مستوى الحضارات، ولم يصدر عنها ما يوصف بأنه إيجابي أو سلبي، وكانت غالبا مستغلة من طرف الشعوب الأخرى[54]. في حين توصل توينبي بالاعتماد على نفس المعيار إلى أربعة أنواع، وهي الحضارات العقيمة، والحضارات المتعطلة، والحضارات المتحجرة، والحضارة المشعة.

1 ـ الحضارات العقيمة: الحضارات العقيمة عند توينبي هي الحضارات التي لم تشهد تمام نضجها وماتت في المهد. وذكر منها الحضارة المسيحية في الغرب الأقصى، وهم الكلتيون الهمج الذين تواجدوا قديما في ايرلندا الحالية، حيث حاولوا استلهام حضارة روما بعد سقوطها، ولم يساهم انتشارهم في تقدم الإنسانية[55]. ويرى أن الحضارات العقيمة تقتل قبل نموها. وعندما يتحدث عن الميلاد والموت هنا، فهو لا يعني به الميلاد والموت التي تعرفه الكائنات الحية، وإنما يربط الميلاد بوجود الدين على أن لا يسرح

الخيال ويظن البعض أن هذا المفكر من أنصار التفسير الديني للحضارة، أما موتها فيربطه بفشلها في الاستجابة للتحديات، وعندما شرع في عرض هذه الأفكار وتفصيلها، نجده يأتي على ذكر براهين وجد الكثير من دارسي توينبي أن بعضها مجرد أساطير.

2 ـ الحضارات المتعطلة: تساءل توينبي قائلا: هل كل الحضارات التي تغلبت على أخطار الميلاد والطفولة المتتالية تنمو كلها دون استثناء لتدرك مرحلة الرجولة ؟ أجاب إن بعض الحضارات لا يقيض لها ذلك، فتكون ما بين الحضارات النامية والحضارات العقيمة، وفضل أن يطلق عليها اسم الحضارات المتعطلة. وهي الحضارات التي نتجت كاستجابة لتحديات طبيعية وبالتالي هي حضارات أصيلة ظلت على قيد الحياة، لكنها أخفقت في متابعة نموها. ومن نماذج هذه الحضارات ذكر الحضارة البولينزية، وحضارة الاسكيمو، وحضارة البدو، والحضارة الاسبرطية في العالم الهيليني، والحضارة العثمانية في شرق أوروبا، ولا ندري ما هو مبرره لتصنيف الدولة العثمانية التي قادت العالم الإسلامي لقرون، وهددت أوروبا مرارا، إلى جانب المجتمعات البدائية.

ويشبِّه الحضارات المتعطلة بمتسلقين أُصعِدوا فجأة إلى مرحلة معينة من التقدم، ويُفضل البناء على المجهول ليترك انطباع بأن صعود هؤلاء لم يكن بإرادتهم، وبالأحرى لم يكن بمجهودهم. إلا أنهم توقفوا ولم يواصلوا طريقهم إلى الأعلى، وفي نفس الوقت لم يعودوا إلى الخلف. ويرى أن هذا الوضع الخطير هو الذي سلم أربعة من خمسة حضارات إلى الهلاك، وبقيت ثقافة الاسكيمو تصارع من أجل الاستمرار[56]. وقد أخذ البعض على توينبي أنه لا يعتمد على وقائع تاريخية لشرح وجهة نظره هذه، وإنما استخدم أمثلة من هذا النوع، أعنى مثال المتسلقين، الذي نُظِر اليه باعتباره أسطورة، مع أن هذا المؤرخ وظفه من أجل الشرح فقط، نظير ما كتبه أفلاطون في الجمهورية عندما عرض أسطورة الكهف لتوضيح وجهة نظره في مصدر المعرفة.

3 ـ الحضارات المتحجرة: يفضل توينبي مثال اليهود لبيان هذا النوع من المجتمعات، إنهم بنظره جماعات متحجرة من المجتمع السوري القديم، وهم متحجرون لأنهم لا زالوا على الحالة التي كانوا عليها قبل وصول الهيلينية إلى العالم السوري ويضيف إليهم المسيحيون النساطرة والمنوفستيون*. وقد أثار مصطلح العالم السوري تساؤل المؤرخين، لأنه غير واضح ما إذا كان المقصود به هو البعد البشري، أم هو المكان الذي يعرف حاليا بالشرق الأوسط. وإلى جانب اليهود ذكر بعض الجماعات المتحجرة في الهند وسيلان وبورما وسيام وكومبوديا، وهي مجتمعات تحجرت قبل التدخل الهيليني في العالم السندي[57] .

ومن كلامه عن اليهود وهذه المجتمعات، نفهم أن المقصود بالتحجر عنده ليس ما نجده في عالم النبات والحيوان عندما يتحول الكائن الحي إلى أحفور، وإنما التحجر المقصود يكون على مستوى الصفات النفسية، التي يبقى هذا المجتمع محافظا عليها. فاليهود حسب توينبي يُظهرون بكل جلاء في الوقت الحاضر الصفات المألوفة جدا، والتي تلقب عادة باليهودية، والمنتشرة بشكل خاص لدى يهود شرق أوروبا أو الاشكنازيين[58]. وهي الصفات الراسخة في أذهان الأمم عنهم، والتي ظلت ثابتة فيهم رغم مرور الكثير من القرون. ويرى توينبي أن اليهودي الذي يسعى إلى تغيير نفسه إلى هولندي أو انجليزي أو أمريكي، سيشوه في أعين الصهاينة الشخصية اليهودية، ثم أنه لن يفلح في اكتساب شخصية الهولندي الكاملة أو أي جنسية أخرى[59]. وعندما بحث توينبي في تحجر اليهود وجد أن السبب يعود إلى عقيدتهم التي جعلتهم يؤمنون بأسطورة كونهم شعب الله المختار كحقيقة مطلقة، فقال إن احتضان اليهود لصفة شعب الله المختار قد انحرفت بهم إلى العقم الفكري، وقادهم إلى التفريط في كنز عظيم هيأه لهم الله بمقدم

عيسى الناصري[60]. فهل قوله أن اليهود استندوا إلى أسطورة شعب الله المختار، يبرر القول بأن تفسيره للحضارة مؤسس على الأساطير؟ لا أعتقد ذلك لأنه إن كان من الضروري أن نطلق هذا الحكم على أحدهم، فلابد أن ننسبه إلى اليهود، فهم الذين وظفوا هذه الأسطورة، أما توينبي فإنه نقل لنا عقيدة هؤلاء القوم فقط.

4 ـ الحضارات المشعة: أما الحضارات المُشعة أو النامية فيشير بها إلى الحضارات العظيمة التي حفظ التاريخ ذكرها، وقد أخذت الكثير من جهده خلال حياته، باحثا ومتتبعا أثارها في الميدان وفي الكتب، وقد اختلف المؤرخون في عددها بسبب إمكانية دمج حضارة أو حضارتين في أخرى. ومن هذه الحضارات ذكر الحضارة المصرية، والصينية، والأشورية، والبابلية، والفنيقية، والكلدانية، والحضارات الهندية، والحضارة الفارسية، واليونانية، والرومانية، والحضارة العربية، وحضارة المايا والانكا في بيرو والمكسيك، والحضارة الغربية المعاصرة[61].

وبصرف النظر عن القيمة العلمية لمحاولة التصنيف التي قام بها، فإن مجرد القول بوجود حضارات متعددة ومتنوعة، يسمح بإدراج توينبي إلى جانب القائلين بتعدد الحضارات، في مقابل من يدافع عن الفكرة القائلة بوحدة الحضارة، وأن العالم لا يعرف في العصر الواحد إلا حضارة متفردة، تسير في ركبها كل المجتمعات المعاصرة لها.

رابعا ـ تعدد الحضارات

يعد توينبي من أشد المدافعين عن فكرة تعدد الحضارات، مخالفا بذلك الكثير من المؤرخين، ومن أبرزهم ول ديورانت الذي يعتقد أن البشرية لم تعرف إلا حضارة واحدة وهي في تقدم مستمر، فالحضارة اليونانية بنظره لم يذهب سوى إطارها، وأنها في حقيقة الأمر غيرت موطنها فقط، بل لازالت باقية في ذاكرة الجنس البشري، فهذا هوميروس يتمتع اليوم بقراء أكثر مما كان له في عصره ووطنه، وكذلك أفلاطون وغيره. ويرى أنه كما تتغلب الحياة على الموت بالإنجاب، فإن الحضارة المسنة تتغلب على الزوال بتسليم تركتها لورثتها اللاحقين[62]. ومصداقا لهذا الطرح فإن المجتمعات البشرية، تظهر كقافلة تسير إلى الأمام، مخلفة وراءها الجهل والبدائية، ومتجهة إلى نور الحضارة، وكل هذا بفضل العقل، الذي يتفتح أكثر في كل مرحلة من مراحل تقدمها. وفي هذا الإطار يمكن إدراج المراحل الثلاثة التي مرت بها الانسانية عند أوجست كونت *Auguste Comte*، ونفس التصور يمكن استنتاجه من فلسفة فريدريك هيجل *Friedrich Hegel* عندما تكلم عن حضارة واحدة تتقدم في مراحل متعددة. فكان هذا الرأي يصر على القول بأن الحضارة الإنسانية واحدة في الأساس، والباقي نشاز إن لم يكن في طريق الاندماج ضمن قيم الحضارة الواحدة.

هذا التصور يعارضه توينبي ويرى أنه لا وجود للحضارة الواحدة الشاملة، إلا إذا قصدنا به ذلك الطابع المشترك، طابع التمدن الذي يصدق على وصف حضارات عديدة مختلفة. أما وحدة الحضارة بالمعنى الذي سبق ذكره فتلك خرافة أملتها الطريقة الخاصة التي درج عليها الغرب في إقحام المجتمعات الأخرى كلها في حبائل نظامه الاقتصادي. وهي خرافة سرعان ما تتبدد لو أننا اشحنا بنظرنا المركز على خريطة العالم الاقتصادية إلى خريطته الثقافية[63]. حينها تتراجع الدعوات التي تؤسس لوحدة الحضارة. ثم أن التنوع ماثل للعيان وقد عاينه من قبل المؤرخ اليوناني هيرودوت عندما قام بزيارة بعض المجتمعات المتواجدة خارج اليونان، وتحرى عادات أهلها ومسالكهم، فخرج بصورة عن هذا الشعب تختلف عما اعتاده وألفه في بلاده، وسجل هذا في كتابه، لافتا النظر إلى ما في هذه الحضارة من طرافة وغرابة[64].

فكانت كل الدلائل تؤكد حقيقة اختلاف وتمايز الحضارات، وهي في مجملها أدلة موضوعية، وفي مقدمتها الاختلاف في البيئة، وتباعد المسافات بين الحضارات، الأمر الذي يؤدي إلى اختلاف اللغات وأساليب العيش وتباين الأنظمة والمعتقدات والتقاليد. وقبل توينبي نجد اشبنغلر يؤكد هذه الحقيقة. عندما عارض القول بوجود حضارة إنسانية واحدة تسير في خط مستقيم ينقسم إلى عهود قديمة ومتوسطة وحديثة، هذا ما دفع توينبي لنفي القول بوحدة الحضارة، لأن البيئة تمنع ذلك فالطبيعة الجغرافية التي تميز الصين، ستؤدي الى إحداث اختلافات واضحة بين الصينيين واليونانيين مثلا[65].

إن التصور الذي ينادي بوحدة الحضارة عند هذا المفكر تصور غربي خاطئ، ومصدر الخطأ هو إعجاب الغرب بما حققه من انجازات، تكون قد أوحت له بأنه أدرك قمة تطور الإنسانية، محققا بذلك حلم الحضارات السابقة التي انطلقت منذ ألاف السنين. فهذه النظرة بطليموسية لأنها تضع الحضارة الغربية في المركز، وباقي الحضارات تدور حولها[66]. وهو نفسه التصور القديم لنظام المجموعة الشمسية، كما تصوره بطليموس حيث الشمس والكواكب تدور حول الأرض. إلى أن جاء كوبرنيك وصحح النظرية، بعد اثباته أن الأرض كغيرها من الكواكب تدور حول الشمس. وبالمثل فإن الحضارة الغربية كغيرها من الحضارات لها فلكها الخاص، وأن كل حضارة مستقلة عن غيرها بشخصيتها[67].

وهذا ما كرره توينبي الذي تبين له أن القول بوحدة الحضارة نتج عن وهمين أولهما وهم حب الذات، والثاني هو وهم الشرق الراكد. وفي الحقيقة إذا التفت الباحث إلى الماضي واستعرض مواكبه سيجد نفسه أمام حضارات متعددة متلاحقة أو متعاصرة، لكل منها امتدادها الزمني واتساعها المكاني، وميزاتها وألوانها وأشكالها الخاصة، مما يؤدي إلى القول بتعدد الحضارات واختلافها، ولكل حضارة شخصيتها التي تميزها عن غيرها. ثم أن القول بتعدد الحضارات من شأنه أن يثري الخبرة البشرية، ويسمح بتراكم المعارف. وفي موضوع وحدة الحضارة وتنوعها نجد الكثير من التشابه الواضح بين اشبنجلر وتوينبي، إلا أن الفارق الرئيسي بين الاثنين، هو أن الأول يَفصِل فصلا كاملا بين الثقافات على النحو الذي يَفصل به العلماء بين الذرات. أما بالنسبة لتوينبي فإن تبعية بعض المجتمعات لأخرى هو أمر جوهري، لأن فيه ما يضمن استمرار التاريخ[68]. فلم يذهب توينبي بعيدا في مجال إبراز التمايز بين الحضارات المختلفة، بل اقتصر على تأكيد بعض الخصائص العامة التي تتميز بها حضارة عن أخرى، وخاصة في محيط الأسلوب الفني الذي تتخذه لنفسها. إذ توجد كل حضارة لنفسها طابعا فنيا يصبح علما عليها، فالحضارة الهيلينية مثلا يغلب عليها طابع الجمال، بينما تتسم حضارة الهند بغلبة الروح الدينية عليها، أما الحضارة الغربية فميزتها الأساسية هي الولع بالآلات[69]. لكن بالنسبة لكولينجوود *Collingwood* فإن توينبي أقرب لاشبنغلر *Spengler* في مسألة الفصل بين الحضارات، على أساس أنه وضع خطوطا حادة أمام الأحداث التاريخية، ناكرا بذلك صفة الاستمرار التي تكفل التفاعل والتشابك بين أجزاء العملية التاريخية[70].

هذا التمايز بين الحضارات في الأساليب الفنية لا يُخفي عند توينبي طابع الوحدة بينها، وذلك لأن التنوع الذي يتبدى في الحياة والنظم البشرية، هو ظاهرة سطحية تحجب خلفها وحدة كامنة[71]. لهذا ظهر من يسعى للتوفيق بين وحدة الحضارة وتنوعها، ومن هؤلاء ادغار موران *Edgar Morin* الذي دعا لضرورة العثور على التنوع الحضاري داخل الوحدة، واكتشاف الوحدة داخل التنوع، على أساس أن كنز البشرية كما قال يكمن في تنوعها الإبداعي، إلا أن مصدر الإبداع دائما يكمن في وحدتها، ولنا أن نكرر

معه أنه في جميع الشؤون البشرية لا ينبغي للاختلاف الشديد أن يخفي الوحدة، ولا للوحدة أن تخفي الاختلاف[72].

خامسا: المفاضلة بين الحضارات

تعدد الحضارات دفع البعض للمفاضلة بينها، لكن التعدد عند توينبي لا يعد مبررا كافيا للمفاضلة، لأن الحضارات عنده متساوية من حيث مساهمتها في تقدم الإنسانية، إذا راعينا الظروف والإمكانيات المتوفرة لكل منها في إنتاج عناصر الحضارة. وهنا يكون شحْذ قطعة من الحجارة لاستعمالها في الصيد، لا يقل قيمة عن أخر المبتكرات التكنولوجية.

كما أنه ليس من السهل الاتفاق على مقاييس موحدة لكل الحضارات، وترتيب هذه المقاييس تنازليا أو تصاعديا، وهذا بسبب نقص الموضوعية أثناء وضع هذه المعايير، حيث تدخل الذاتية بشكل لاشعوري، خاصة وأنه من الصعوبة بما كان فصل الباحث في الحضارة عن ثقافته وقيمه[73].

وفضلا عن هذا لا ينبغي الحكم على الشعوب القديمة بالتخلف من خلال مقاييس الحضارة الحالية، بل ننظر إليها بما كان ممكن في زمانها. ولا يجب أن نحكم على الأمة بالتركيز على الطور الأخير من حياتها، في حين نحكم على غيرها بالتقدم ونحن نركز على أزهي عصورها. وعليه لابد من النظر في أدوار الحضارة بشكل عادل فننظر إلى عناصر القوة والضعف في مرحلة النشأة ثم الازدهار ثم الانهيار في الحضارتين موضوع المقارنة. لهذا أنكر البعض عملية وضع مقاييس للتحضر، لاستعمالها في المفاضلة بين الأمم، لأنه من غير المقبول أن نبالغ في انبهارنا بالحضارة الحالية، ونتجاهل أنها ما كانت لتصل إلى هذا المستوى لولا جهود الحضارات السابقة.

لكن الدعوة للتوقف عن المفاضلة بين الحضارات، يعني القبول بأنها متساوية وفي أقل الأحوال متقاربة، في حين الواقع يكشف أن الحضارات أو الثقافات المعاصرة بينها تباينا كبيرا، لا سيما في مجال التقنية، أم أن هذا العنصر الحضاري يهمله توينبي عند المقارنة؟ قد يكون هذا صحيحا خاصة وأنه أفرد جزء مهما من كتابه دراسة للتاريخ لنقد العلم والتقنية. في الواقع ليس هذا هو سبب دعوته لعدم المفاضلة بين الحضارات، بل السبب يكمن في إيمانه بوحدة الطبيعة الإنسانية، وبهذا يكون توينبي قد حفظ قيمة الحضارات في كل مكان وزمان، مخالفا الأحكام التي حصرت التقدم في الحضارة الغربية، مستبعدا الأحكام التي كادت أن تستقر في فكر مؤرخي الغرب[74]. ومؤكدا أن الحضارات تكمل بعضها بعضا، لأنه من الصعوبة أن تبرع حضارة معينة في كل المجالات.

سادسا: تعاصر الحضارات

المعلوم أن الحضارات متعاقبة في الزمن، وقد كانت البداية قبل الميلاد بنحو أربعة ألاف سنة في بلاد الرافدين ومصر، ثم توالت الحضارات تباعا في أماكن متفرقة من العالم، لكن توينبي يرى أن هذه الحضارات متعاصرة، والمعاصرة تعني وجود شخصين أو أي من الكائنات أو الأشياء في عصر واحد، وليس بالضرورة أن تتساوى فترة تواجد هذه الأشياء، وإنما يكفي انتماؤها إلى هذا العصر. فقد تأتي في بدايته أو نهايته مع اختلاف في تحديد العصر والجيل، وفي المحصلة المعاصرة هي الانتماء إلى فترة زمنية واحدة.

وتوينبي يعلم جيدا معنى المعاصرة، لكنه مع ذلك يصر على القول بأن الحضارات متعاصرة، مع أن الفرق الزمني بين أولها وأخرها قد يصل إلى ستة ألاف سنة. وقد حاول أن يستبق هذا النقد فنجده يطرح موقفه في إطار نظري إلا أنه لم يكن كافيا لتسويغ حكمه، لأنه بهذا يحمِّل الإنسان ما لا يستطيع،

ويريد منه أن يكون تصوره لأحداث التاريخ مفارقا للزمان والمكان، وهذا مؤشرا آخر على ميوله الأسطورية في فلسفة التاريخ والحضارة.

ولكي نفهم رأيه في تعاصر الحضارات لابد من التعرف على موقفه من الزمن، ويبدو أنه أفاد من أبحاث علماء الفيزياء المعاصرة حول الزمن المطلق والزمن النسبي، بالإضافة إلى الاكتشافات في مجال الجيولوجيا وعلم الفلك والانثروبولوجيا والتي حددت عمر الأرض بأكثر من أربعة مليار سنة، وزمن ظهور الإنسان يعود إلى أكثر من مليون سنة. وعليه فإن فارق ستة ألاف سنة بين أول حضارة بشرية وآخر حضارة لا قيمة له، أو أنها لا تكاد تذكر أمام عمر الإنسان وعمر الأرض، فما بالك بعمر الكون، إن هذه الفترة أحرى أن تقاس بالمقياس الزمني المناسب، أي بالنسبة للفترات الزمنية التي عاشتها الحضارات نفسها. وأوصلته حساباته إلى القول بأن فترة ظهور الحضارات لا تمثل إلا ما نسبته 2 % من الزمن الكلي لظهور الوعي لدى الإنسان، وعليه يرى من المشروع أن نقول بأن الحضارات متعاصرة بل هي في أول عهدها، وفي نفس الوقت متساوية من الناحية النظرية[75].

فهي جميعا آخر الأمر ذرية العائلة ذاتها في الجيل ذاته، وما الفرق في الأعمار بين الواحدة والأخرى، غير فروق قليلة عند مقارنتها بالعهد الطويل الذي عاشت خلاله العائلة الإنسانية[76]. وهذا ما يمكن فهمه من قوله:" إذا كنا نعني بالتاريخ الحقبة الكاملة لحياة الإنسان على الأرض، كان لابد أن نجد أن الفترة التي أنتجت الحضارات وهي أبعد من أن تعادل حقبة التاريخ البشري، ولا تغطي سوى إثنين في المائة من تلك الحقبة أو جزء واحد من خمسين جزءا من حياة الجنس البشري، ومن ثم ولأغراض دراستنا نستطيع اعتبار حضاراتنا معاصرة بعضها بعضا"[77]. والأكثر من ذلك عنده أن الحضارات فضلا عن تعاصرها هي متساوية في القيمة ما دامت مقاييس المفاضلة نسبية[78].

ويرى أنه على الرغم من الخصائص الذاتية لكل حضارة، فإن المظاهر التي تكشف عنها الحضارة الواحدة، تناظر تلك التي تكشف عنها سائر الحضارات الأخرى، وليس التناظر أو التوازي الزمني أو التعاصر الفلسفي مجرد تشابه سطحي، فكثير من المؤرخين يجدون أوجه شبه بين الاسكندر ونابليون، وبين بوذا والمسيح، ولكن نجد في ذلك تجاهلا للاختلاف بين الشخصيات العظيمة المتناظرة، إذ أن الكل خاضع للحضارة التي يمثلها. ويرى في هذا الإطار أن الحادثتين التاريخيتين تعدان متعاصرتان، إذا كانت كل منها تقوم بنفس الدور، وتؤدي نفس الوظيفة التي تناظرها في الحضارة الأخرى. ومن ثم فإن فيثاغورس وديكارت متناظران، والإسكندرية وبغداد متعاصرتان بالنسبة للحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية، إذ أن دورها في كل من الحضارتين متناظر بل ومتعاصر في طور كل منهما. ويمكن تطبيق منهج التناظر الزمني أو التعاصر على كل الظواهر الفنية والدينية والعلمية والسياسية والاقتصادية في جميع الحضارات، في أدوار نشأتها وازدهارها وتدهورها وفنائها[79].

إن جميع مظاهر الحضارة متعاصرة بين جميع الحضارات، بحيث لا توجد ظاهرة واحدة ذات قيمة عميقة في حضارة ما، دون أن يوجد ما يناظرها في غيرها من الحضارات، فالبوذية الهندية والرواقية الرومانية متعاصرتان، كذلك الحضارة اليونانية في عصر فيليب المقدوني تناظر الحضارة الغربية في عصر الثورة الفرنسية وعصر نابليون[80]. وفي هذا قال اشبنغلر: "إنني لأمل بأن أظهر دون استثناء أن جميع الإبداعات العظيمة وأشكال الدين والفن والسياسة والحياة الاجتماعية والاقتصادية والعلوم، تظهر وتكمل نفسها وتموت في أوقات معاصرة في كل الحضارات، وأن التركيب الباطني لأي من هذه الإبداعات والأشكال، ينطبق كليا وبدقة على مماثليه من الأشكال في الحضارات الأخرى، وأنه لا توجد

أي ظاهرة ذات أهمية عميقة في سجل إحدى الحضارات، إلا ونجد نسخة طبق الأصل عنها في كل حضارة أخرى"[81]. والظاهر أن هذ المفكر يركز على التركيب الباطني الذي يقع وراء الإبداع الحضاري، وهو الذي يتكرر في كل حضارة، أما توينبي فالتعاصر عنده جاء نتيجة لصغر المدة الزمنية التي عرفتها الحضارة الإنسانية في مقابل الأزمنة الطويلة السابقة عنها. لذلك عندما يقول إن بناء الإسكندرية معاصر لبناء بغداد أو واشنطن، فهو لا يعني تعاصر الأحداث، وإنما يعني تطابق ظروف بناء هذه المراكز الحضارية، ويرى أن القول بتعاصر الحضارات، يفيد في استعادة تركيب العصور الماضية التي لا نعلم عنها إلا القليل.

وخلافا لفلاسفة الحضارة السابقين عليه أمثال القديس اوغسطين، وابن خلدون، وجامباتيستا فيكو، وازوالد اشبنغلر، والبرت اشفيتسر، حيث نجد منهم من يحصر عوامل التقدم الحضاري في العناية الإلهية، وبعضهم ينسبه إلى عوامل طبيعية، والبعض يجعله تابعا لجنس بشري معين. فإن توينبي كان يتحدث عن عوامل نفسية يتفاعل فيها الإنسان مع محيطه الطبيعي والاجتماعي، تكون هي المسؤولة عما ترفعه الشعوب من ازدهار أو انهيار، وقد أطلق على نظريته تلك اسم نظرية التحدي والاستجابة.

سابعا: نظرية التحدي والاستجابة

1- مفهوم التحدي والاستجابة: عرض أرنولد توينبي نظرية التحدي والاستجابة في كتابه دراسة التاريخ، وبموجبها كان يعتقد أن الحضارات تقوم في المناطق التي تعرف تحديات بيئية شديدة، عندما يكون المجتمع على استعداد للاستجابة لتلك التحديات، مثل التضاريس الصعبة التي تجعل الأرض غير مناسبة للزراعة، والرد على كل ما يمثل تحديًا للناس الذين يعيشون هناك. ففي حالة نقص المياه تكون الاستجابة الصحيحة في ابتكار أنظمة ري ملائمة، وخلاف ذلك هم مُعَرَّضون للهلاك. وهنا تَشَكل لديه مفهوم التحدي والاستجابة بعد أن نقل هذا المصطلح من مستوى سلوك الأفراد، إلى سلوك الجماعات، ومن الدراسات النفسية إلى فلسفة التاريخ والحضارة، وتحديدا لمسألة ظهور الحضارات وانهيارها، مع إحداث بعض التغيرات الضرورية حيث قام بتحويل مصطلح المثير إلى التحدي، وأبقى على مصطلح الاستجابة.

ولا نكاد نعثر على مفهوم واضح للتحدي والاستجابة في مؤلفات توينبي، الأمر الذي شكل عقبة أمام دارسيه، وأغلب التعاريف التي نجدها لديهم كانت تعتمد على الاشتقاق اللغوي، ثم تلجأ إلى الأمثلة التي وضعها توينبي في كتبه لتوضيح معناهما. وبعد التمعن مليا في هذين المصطلحين عند توينبي وجدت أن هذا المفكر كان يستند كثيرا في فهمه لهما على علم النفس،هذا العلم الذي كان في واقع الأمر مصدرا مهما لأغلب أدواته التي استعملها في مقاربة موضوع الحضارة، لاسيما تلك المصطلحات المستخدمة لدى أصحاب المدرسة السلوكية والمدرسة الارتباطية.

لكنه شعر بأن هذه المصطلحات لا يمكن الاستفادة منها في موضوع ظهور الحضارة وسقوطها بالشكل المادي الذي ظهرت به لدى واطسون Watson وثورندايك Thorndike وبافلوف Pavlov ، فاحتفظ بهذه المفاهيم لكنه أخذ في نزع الجانب المادي عنها واستبدله بعناصر من الكتاب المقدس والقصص والروايات، فأخرجه هذا التوجه من مجال العلوم، ورمى به على مشارف الأساطير.

2 - العلاقة بين التحدي والاستجابة: الاستجابة عند توينبي هي سلوك يصدر عن المجتمع عندما يتعرض لتحديات معينة تهدد استمراره، أو تهدد حضارته، ولا سبيل لتفادي هذا المصير إلا بالرد المناسب على هذه التحديات. لأنه كما انقرضت بعض الكائنات الحية نتيجة لاستجابتها الخاطئة، فإن

المجتمعات والحضارات معرضة للانهيار إن هي أخفقت في استجابتها. وكما هو ظاهر فإن من يحاول تعريف الاستجابة أو التحدي يجد نفسه مضطرا لذكر المصطلح الآخر، وهذا يؤكد العلاقة الشديدة التي تجمعهما.

إننا أمام مفهومين مختلفين بلفظهما، لكن في الواقع ليس من السهل الفصل بينهما، فأحدهما يتطلب وجود الآخر، إذ لا معنى للقول بوجود تحدي مهما كان نوعه ما لم يكن ثمة أثر سلبي طال أحد الكائنات الحية ثم محاولة تجاوزه والرد عليه، ولو كان غير قابل للتجاوز فلا معنى لكلمة التحدي من الأساس. كما أنه من غير المعقول افتراض وجود استجابة أو رد فعل، في غياب تحدي يقابلها. ويعلم توينبي أن الاستجابة تشمل كل الموجودات سواء كانت حية أو جامدة، أعني أن قانون الفعل ورد الفعل قانون كوني شامل، ففي الفيزياء يوجد قانون مفاده أنه كلما ازداد الضغط ازداد الانفجار، ومن السهل سحب هذا القانون على العلوم الأخرى بما فيها العلوم الإنسانية. وبعد استعراضه لموكب الحضارات الإنسانية،أصبح ينظر إلى التحدي والاستجابة على أنه قانون يمكن الاعتماد عليه في تفسير كل ما يطرأ على المجتمع من تغيرات، لاسيما ما اتصل منها بتقدمه أو تأخره[82].

3 ـ التحديات وشروط الاستجابة الناجحة: الحديث عن التحديات يأخذ أهمية خاصة عند دراسة نمو وتفكك الحضارات، لأن هذه المسارات تتوقف على أساليب ومدى الاستجابة التي تقوم بها المجتمعات إزاء التحديات، وقد يتوقف نجاح أو فشل الاستجابة على صرامة التحديات ومدى قوتها. فهناك تحديات تدفع من يعاني منها إلى إبداء استجابة خلاقة، على أن هناك أيضا تحديات ذات صرامة جارفة يستسلم لها البشر دون حراك. ولهذا حاول توينبي دراسة قوة التحديات وأثر ذلك في نوعية الاستجابة، من خلال الإجابة على هذا السؤال: هل زيادة التحدي تؤدي إلى زيادة نجاح الاستجابة بغض النظر عن طبيعة وشدة التحدي؟ أم أنها معرضة للفشل عندما تبلغ التحديات مستويات معينة؟

أ- تواتر التحدي والاستجابة: إن الاستجابة الناجحة عند توينبي لا تعني تجاوز التحدي مرة واحدة ثم الخلود إلى الراحة، لأن التحديات لن تتوقف، بل تزداد شدة وقوة، لذلك على المجتمع أن يُعدل دائما في استجابته لتتفق مع قوة التحدي[83]، وتُمكِّنُه من مجاراته. وفي هذا قال:" يتحقق التقدم الحضاري وقتما يُجيب فرد أو أقلية أو مجتمع بأسره عن تحد، بإبراز استجابة لا تقتصر فحسب على الإجابة على التحدي، بل إنها تُعرِّض المستجيب إلى تحد جديد يقتضي من جانبه استجابة أخرى"[84]. والتحدي الملائم بنظره هو الذي يُطلق الطاقات المبدعة لدى بعض المجتمعات، ويبقيها متأهبة متوثبة، لأنه ثبت عنده " أن جوهر طبيعة ارتقاء الحضارات يتمثل في وثبة تحمل الفريق المتحدي إلى التوازن الذي تتسم به الاستجابة الناجحة، ثم تتجه منه إلى وضع غير متوازن يمثل نفسه تحديا جديدا يتطلب استجابة بالمثل"[85].

فتمضي الاستجابة الناجحة قدما، فينتج عنها تحديا آخر مختلفا يقابل باستجابة ناجحة، ويستمر الجدل بين التحدي والاستجابة في تصاعد بين الطرفين في صورة هي أقرب ما تكون إلى الصراع الأبدي بين الين yin واليانج yang في الثقافة الصينية، وهذا ما ذكره في قوله: "التحدي الأمثل ليس هو ذلك التحدي الذي يقتصر على استثارة الطرف المتحدى لينجز استجابة ناجحة بمفردها، ولكن ذلك التحدي الأمثل هو ما يشتمل على كمية الحركة، التي تحمل الطرف المتحدى خطوة أبعد من استجابة ناجمة بمفردها، تحمله من مرحلة استكمال الاستجابة إلى مرحلة صراع جديد من مشكلة واحدة حلت إلى مواجهة أخرى، أي من حالة الين إلى حالة اليانج كرة أخرى"[86]. وكل ذلك في إيقاع منتظم، إلى أن يبرز تحدي على درجة من القوة تفشل الحضارة في مجابهته، والفشل هنا ليس بالضرورة نتيجة لقوة

التحدي، وإنما قد يكون بسبب تراخي المجتمع، وفي كلا الحالتين النتيجة واحدة، وهي أن الحضارة تكون قد دخلت في منعطف ينتهي بها إلى الانهيار والتحلل.

وتتضح نظرية التحدي والاستجابة أكثر، عند مقابلتها بالنظرية التي ترى أن الإبداع الحضاري مشروط بتوفر البيئة الملائمة، كما هو معروف في نظرية الاصطفاء الطبيعي. هذا التفسير غير صحيح بالنسبة لتوينبي، الذي قام بعكس هذه النظرية، فأصبحت الظروف الصعبة وغير المتيسرة لمعيشة الإنسان هي التي تحفز على الإبداع، والظروف السهلة هي التي تتسبب في انهيار المجتمع، وفي كلا الحالتين وجد أن الحضارات في صعودها وهبوطها تمر بحركات هي أقرب إلى الإيقاع، فماذا يعني بذلك؟

ب ـ إيقاع التحدي والاستجابة: في الحضارة المتوثبة حسب توينبي كل تحدي يقابَل باستجابة مناسبة، وتمضي هذه الاستجابة الناجحة متحفزة لمواجهة كل التحديات الممكنة، ويستمر الوضع على هذا النحو إلى أن يبرز تحدي تفشل الحضارة في مجابهته، وهنا يتوقف عهد الارتقاء ويبدأ عهد الانهيار. ووجد توينبي أن هذه الظاهرة تحدث وفق إيقاع معين[87]. ولفظ الإيقاع rhythm في الإنجليزية مشتق من rhythmus اللاتينية، وهي بدورها قادمة من rhuthmos اليونانية، وتعني الجريان، والتدفق، والتواتر بين الظواهر، مثل تعاقب الفصول وتعاقب أمواج البحر، وترتيب الألحان في صيغة موسيقية معينة. ويتسع معناه في الإنجليزية ليشمل كل ما يتحرك باستمرار، وكل ما يحمل معنى التكرار والتناوب[88]. وقد أدخله توينبي في منظومته الفكرية، بعد أن تبين له وجود تذبذب في حركة الحضارات، وحركة العوامل التي تقف وراء نموها وتراجعها، يشبه الإيقاع الذي يصدر عن حركة البندول، لاسيما في الصراع القائم بين التحدي والاستجابة.

ومن أشكال الإيقاع المهمة التي تعرفها الحضارة، ما يعرف عنده بحركة الانسحاب والعودة، وهي بنظره حركة طبيعية، يقوم بها الفرد أو المجتمع أو الأمة، عندما تنسحب في بعض الأوقات، ثم لا تلبث أن تعود أكثر قوة. وهذه الحركات على تنوعها ما هي إلا مجرد حركات ايقاعية ثانوية، داخل إيقاع أكبر، هو الحركة الدائرية للحضارات من مولد ونمو وانهيار وتحلل[89].

وكما أن الإيقاع في الموسيقى لا يستمر على وتيرة واحدة، وإنما يمر بسلم يعرف فيه اللحن ارتفاعا وانخفاضا، حتى لا يتحول إلى نشاز، كذلك الحضارة إنها تتقدم وفق إيقاع يتراوح بين الانخفاض والارتفاع، في انسجام مع قانون يدفع بالطرف الذي يجابه التحدي وهو المجتمع إلى تجاوزه، ثم يكون أمام تحدي آخر يتطلب استجابة معينة، وهكذا يستمر إيقاع التقدم في حركة تعاقب مادامت الحضارة تنشد الأفضل[90].

وهذه الظاهرة انتبه إليها علماء النفس، وقد يكون استلهمها توينبي من أبحاثهم، فهذا بافلوف يؤكد من خلال تجاربه على المنعكس الشرطي، وجود نوع من الإيقاع يضبط سلوك الكائن الحي الذي يكتسب سلوكا معينا ثم يفقده، ويمكن أن يكتسبه مرة أخرى حسب الظروف المحيطة به[91]، وقد يكون اقتبس الفكرة من الصراع بين الأضداد كما تقدمه الفلسفة الصينية في أسطورة الين واليانج.لكن هل كل تحدي قابل للاستجابة الموفقة؟ أم أن المجتمعات أحيانا تكون أمام تحديات تفقدها القدرة على رد الفعل؟ هذا التساؤل قاده للبحث في موضوع التحدي المثالي.

ج ـ التحدي المثالي: يرى توينبي أن الاستجابة الناجحة التي تساهم في ظهور الحضارة، تتطلب أن يكون التحدي على مستوى معين من الشدة[92]، وأقول معين لأن توينبي وجد أن التحديات القوية جدا بإمكانها أن تحطم من تقع عليه، فلا يبدى إزاءها أي حراك. لهذا يكون التحدي الذي يساهم في استمرار

الحضارة تحديا ملائما، أي يقع بين رذيلتين فلا هو قوى جدا ولا هو تافها، وإنما هو وسط بين هذا وذاك فقال: "أعظم التحديات حفزا، يوجد في متوسط بين التفريط والإفراط في الشدة"[93]. لذلك أطلق عليه مصطلح الوسيلة الذهبية، أو الوسط الذهبي بتعبير أرسطو، لأن تضخم شدة التحدي،لا تصحبه بالضرورة زيادة في نجاح الاستجابة.وبَيَّن أن التحدي القابل للاستجابة الموفقة هو ذلك التحدي الذي لا يشتد إلى حد يقضي بمنع أي محاولة للتعامل معه والرد عليه، ويولد اليأس والقنوط، وفي المقابل لا ينبغي أن يكون من الضعف لدرجة تؤدي إلى الخمول والكسل، مستعيدا بذلك الحكمة القديمة لا إفراط ولا تفريط.

ومثاله في ذلك ايسلندا والنرويج والسويد والدانمارك، وهي مصنفة ضمن الأراضي الشاقة، إلا أن الطبيعة لم تمنع من ظهور المدنية هناك، ومدينة البندقية التي شيدت على أعمدة غرست في الطين على شواطئ بحيرة ضحلة، ومع ذلك فاقت في ثرائها المدن التي شيدت على أرض صلبة، وهولندا التي مهدت البحر لتبني مدينة، ومن ثم وجد أن أكثر أراضي أوروبا الغربية قسوة هي التي حفزت سكانها على بلوغ مستوى من الرقي في ميادين مختلفة، أرفع مما بلغته أية شعوب أخرى في الغرب.

لكن عندما أراد هؤلاء مواصلة تقدمهم نحو الشمال واستوطنوا جريلند، فإن النجاح الذي كان حليفهم، ترك المجال للفشل فانهزموا أمام طبيعة قاسية جدا. كما خيبت الطبيعة رجال الاسكيمو الذين فشلوا في تحدي الغابات التي كانتأشد هولا عليهم من تحدي السهول الجليدية، لكنه من جهة أخرى يعتقد أن التحدي الشديد مع مرور الزمن قد يكون أمام مجتمع يتميز بقدرة كبيرة على الاستجابة فتقوده للسيطرة عليه[94].

وهذا يعني أنه لا يوجد تحدي عصي على التجاوز، فمحاولة البشر تنتصر في النهاية، ويتيسر إيراد أمثلة على جماعات فشلت في الاستجابة لتحديات معينة، إلا أن ذلك لا يدل عنده على شيء، لأن الاستقصاء قد أظهر أن كل تحد من التحديات التي خيبت أمل المستجيبين أو حطمتهم واحدا بعد آخر، أتي في نهاية الأمر، دور المستجيب المنتصر لدخول الحلبة في المرة المائة أو الألف لينتصر على تلك التحديات[95].

أي أن مسألة نجاح الاستجابة أو فشلها تكون حسب طبيعة المجتمع، ففي الوقت الذي يظهر للبعض أنه تحديا قويا جدا ولا يمكن تجاوزه، يظهر للبعض الآخر هينا وقابلا للتجاوز، ومن الممكن أن تتباين استجابة المجتمع الواحد أمام التحدي نفسه، وذلك بين فترتين زمنيتين مختلفتين، عندما يفشل الآباء في تجاوزه، ثم في فترة لاحقة ينجح الأبناء والعكس صحيح. وفي هذا قال توينبي: "إن التحدي الذي يهزم مستجيبا يتضح في ما بعد بفضل انتصار استجابة منافس تال، إنه لا يستعصى على الهزيمة"[96]. أي أن التحدي يكون قويا أو ضعيفا أو متوسطا حسب الناظر إليه، وحسب قوته التي ينبغي أن تكون على قدر الطاقة الإنسانية. وظهور الحضارة أو زوالها مرتبط عنده بكفية تعامل الإنسان مع التحديات التي تواجهه في محيطه.

خاتمة:

تبين من خلال عرض عناصر هذه المقالة أن ارنولد توينبي عندما درس موضوع الحضارة كان يعالجها من زاوية أخرى خفيت عن كثير من فلاسفة التاريخ ويمكن حصر نتائجها فيما يلي:

ـ عادة ما يتم تقييم الحضارة بالنظر إلى مظاهرها المادية والفكرية والروحية، لكن توينبي لا يركز على هذه المنتجات ويهتم بِمُنتِجِها أي بالمجتمع الذي أخرجها إلى الوجود، وهذا ما يفسر استعماله للكلمتين بنفس المعنى حيث الحضارة هي نفسها المجتمع والعكس صحيح.

ـ ويرى أن الحضارة ليست كتلة واحدة، وليست صنفا واحدا، وإنما هي أربعة أنواع، حضارات عقيمة، وحضارات متعطلة، وحضرات متحجرة، وحضارات مشعة، قام بترتيبها حسب قدرتها على الاستمرار وليس بالنظر لمظاهرها.

ـ هذه الأنواع يمكن العثور عليها في أماكن مختلفة من العالم، وهذا يعني أنه يقر بتعدد الحضارات ردا على من يدعي أن الإنسانية لا تعرف إلا حضارة واحدة تنقل من مكان إلى آخر. والإقرار بتعدد الحضارات يصب في صالح المجتمعات غير الغربية لأنها تفسح المجال للاعتزاز بالموروث الحضاري لكل الشعوب دون إقصاء.

ـ لكن القول بتعدد الحضارات قد يعني لدى البعض أنها متفاوتة في القدرة على الإبداع، ومن ثم قام هؤلاء بتصنيف الحضارات على هذا الأساس، فجاء توينبي معترضا على هذه المفاضلة، ومؤكدا أنه لا مجال لإجرائها، لأن كل أمة تبدع في مجال معين فكان بذلك يدعو لتكامل الحضارات بدل صراعها.

ـ أما قوله بتعاصر الحضارات فيمكن القول أنه وصل إلى هذا الرأي تحت تأثير الاكتشافات الجيولوجية التي أكدت أن عمر الأرض كبيرا جدا مقارنة بعمر الحضارة، لدرجة أن الفترة التي استغرقتها، يمكن اعتبارها فترة واحدة إذا وضعت إلى جانب عمر الأرض. وأرى أن هذا الاستنتاج غير سليم، لأنه لو قارنا عمر الأرض بعمر الكون، فإن الأحداث التي ظهرت على سطحها منذ ظهور الكائنات الحية إلى يومنا هذا تمثل فترة واحدة أيضا، قياسا إلى عمر الكون، وهي فكرة ليس من السهل قبولها.

قائمة المراجع:

1 ـ ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار للفكر للطباعة و النشر والتوزيع، بيروت، دط، 2001

2 ـ ابن منظور: لسان العرب، مادة حضر، المجلد الرابع دار صادر، بيروت، دط، د ت.

3 ـ اشبنغلر اسوالد: تدهور الحضارة الغربية، ج 1، ترجمة احمد الشيباني، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، دط، 1964،

4 ـ اشفيتسر البرت: فلسفة الحضارة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، د ط،، 1963.

5 ـ الاعرجي علاء الدين: أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي بين العقل الفاعل والعقل المنفعل، منشورات أي بي كتب، لندن، ط5، 2015 .

6 ـ البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، بيروت، ط 1، 2002 .

7 ـ بدوي عبد الرحمن: اشبنجلر، وكالة المطبوعات، الكويت، د ط، 1982 .

8 ـ تشيكو آمنة: مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط ، 1981.

9 ـ توينبي ارنولد: الحرب والمدنية، ترجمة احمد محمود سليمان، دار النهضة، القاهرة، د ط ، 1964 .

10 ـ توينبي ارنولد: الحضارة في التاريخ، ترجمة احمد عصام الدين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د ط، 1961 .

11 ـ توينبي ارنولد: تاريخ البشرية، ترجمة نقولا زيادة، الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت، د ط، 2004 .

12 ـ توينبي ارنولد: مختصر دراسة للتاريخ،، ج 1، ترجمة عبد الاله الملاح، شركة أبو ظبي للطباعة و النشر، ابو ظبي د ط، 2001 .

13 ـ توينبي ارنولد: مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، ترجمة فؤاد محمد الشبل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، د ط، 2011 .

14 ـ التيمومي الهادي (اشراف): نظريات المعرفة التاريخية، وفلسفات التاريخ في العالم الغربي، في النصف الثاني من القرن العشرين، مختارات معربة، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس، ط 1، 2008.

15 ـ الجابري حسين: فلسفة التاريخ والحضارة في الفكر العربي، دار الكتاب الثقافي، عمان، الأردن، د ط، 2005 .

16 ـ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني، لبنان، د ط، 1982،.

17 ـ دي بويس .ج : مستقبل الحضارة، ترجمة لمعي المطيعي، دار الكرنك للنشر والطباعة والتوزيع، القاهرة، د ط، 1961.

18 ـ ديورانت ول: دروس التاريخ، ترجمة علي شلش، دار الجيل، القاهرة، د ط، 1999.
19 ـ ديورانت ول: قصة الحضارة، ج 1 من المجلد 1، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل بيروت، د ط، 1988 .
20 ـ زريق قسطنطين: في معركة الحضارة، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1971.
21 ـ زيادة معن (رئيس تحرير): الموسوعة الفلسفية العربة، ج 1، المجلد 1، معهد الانماء العربي، لبنان، ط 1، 1986.
22 ـ شريتعي علي: تاريخ الحضارة، ترجمة حسين نصيري، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط 2، 2008 .
23 ـ صبحي احمد محمود: في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، د ط، 1975 .
24 ـ صديقي عبد الحميد: ط 1،تفسير التاريخ، الكويت، دار القلم، 1980.
25 ـ عماد عبد الغني: سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والاشكاليات، من الحداثة الى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006 .
26 ـ غانم حسين: المدخل لدراسة التاريخ الاقتصادي والحضاري، رؤية إسلامية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط1، 1991.
27 ـ فرغسون نيال: الحضارة، كيف هيمنت حضارة الغرب على الشرق والغرب؟ ترجمة سعيد محمد الحسنية، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط 2، 2014 .
28 ـ فؤاد السعيد، فوزي خليل: الثقافة والحضارة مقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2008 .
29 ـ كركوتلي عبد المجيد: بافلوف، مطبعة الهلال ـ نسيب طربين، دمشق، ط 3 ، 1986.
30 ـ كوبر آدم: الثقافة التفسير الانتروبولوجي، ترجمة تراجي فتحي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د ط، 2008،
31 ـ كولنجوود روبن جورج: فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، مطبعة لجنة التاليف والترجمة، القاهرة، د ط، 1961.
32 ـ لابورت فيليب ـ تولر، جان. بيار فارنييه: اثنولوجيا انتروبولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2004 .
33 ـ لالاند اندري: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 2، 2001.
34 ـ لوي روبرت: تاريخ الاثنولوجيا من البدايات حتى الحرب العالمية الثانية، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 2007 .
35 ـ لينتون رالف: الأصول الحضارية للشخصية، محمود زايد، دار اليقظة العربية، بيروت، د ط، 1964.
36 ـ لينتون رالف: شجرة الحضارة، قصة الانسان منذ فجر ما قبل التاريخ حتى بداية العصر الحديث، ج 1، ترجمة احمد فخري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، د ط، 2010 .
37 ـ مازليش بروس: الحضارة ومضامينها، ترجمة عبد النور خراقي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، 2014.
38 ـ المطيعي لمعي : ارنولد توينبي المؤرخ الفيلسوف . الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د ط، د ت.
39 ـ الملاح هاشم يحي: المفصل في فلسفة التاريخ، دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007.
40 ـ موران ادغار: النهج، انسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، أبو ظبي، ط 1، 2009.
41 ـ مونتاغو اشلي: البدائية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د ط، 1982.
42 ـ ويد جيري آلبان.ج: التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبي، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العمة للكتاب، ط 2، 1996.

المراجع الأجنبية

1- Arnold Toynbee: civilisation on trial, oxford university press, new York, 1948.
2- Arthur de Gobineau: Essai sur l'inégalité des races humaines, tome 1, deuxième edition, librairie de firmin-didot frères , paris , 1884 .
3 - Micheline Larès: Arnold J. toynbee et la religion de l'ancien testament Revue de l'histoire des religions, Tome, 184, no 2, 1973.
4 - Robert Derathé: Les deux conceptions de l'histoire ches Arnold J . Toynbee, Revue Francaise de science politique , 5e annee, no 1 1955 ,p 121.

5 - Oxford, concise dictionary of literary terms, oxfered press, new york, 2001.

الهوامش:

(1) ـ ابن منظور: لسان العرب، مادة حضر، المجلد الرابع، ص 196.
(2) ـ محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، ص 518.
(3)ـ سورة البقرة: الآية 180.
(4)ـ سورة البقرة: الآية 133.
(5)ـ ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ص 172.
(6) ـ المرجع نفسه، ص 152.
(7) ـ المرجع نفسه، 158.
(8) ـ عبد الحميد صديقي: تفسير التاريخ، ص 23.
(9) ـ آمنة تشيكو: مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي، ص ص 17 - 18.
(10)ـ بروس مازليش: الحضارة ومضامينها، ص 50.
(11)ـ نيال فرغسون: الحضارة، كيف هيمنت حضارة الغرب على الشرق والغرب؟ ترجمة سعيد محمد الحسنية، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط 2، 2014، ص 37.
(12)ـ المرجع السابق، ص 26.
(13)ـ بروس مازليش: الحضارة ومضامينها، ص 22.
(14)ـ قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ص ص 34 - 35.
(15)ـ آدم كوبر: الثقافة التفسير الانتروبولوجي، ترجمة تراجي فتحي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، 2008، ص 11.
(16)ـ المرجع السابق، ص 34.
(17) ـ آمنة تشيكو: مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي، ص 18.
(18)ـ قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ص 35.
(19) ـ اندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص 172.
(20)- Arthur de Gobineau: Essai sur l'inégalité des races humaines ,tome 1,deuxième edition, librairie de firmin-didot frères , paris , 1884 , p 76.
(21) ـ ول ديورانت: قصة الحضارة، ج 1 من المجلد 1، ترجمة زكي نجيب محمود،، دار الجيل بيروت، د ط، 1988، ص 4.
(22)ـ رالف لينتون: الأصول الحضارية للشخصية، محمود زايد، دار اليقظة العربية، بيروت، د ط، 1964، ص 60.
(23)ـ رالف لينتون: شجرة الحضارة، قصة الانسان منذ فجر ما قبل التاريخ حتى بداية العصر الحديث، ج 1، ترجمة احمد فخري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، د ط، 2010، ص 75.
(24)ـ البرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، د ط، 1963، ص 5.
(25)ـ بروس مازليش: الحضارة ومضامينها، ترجمة عبد النور خراقي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2014، ص 29.
(26)ـ نيال فرغسون: الحضارة، ص 38.
(27)ـ معن زيادة (رئيس تحرير): الموسوعة الفلسفية العربة،ج 1، ص 369.
(28)ـ بروس مازليش: الحضارة ومضامينها، ص 33.
(29)ـ فؤاد السعيد، فوزي خليل: الثقافة والحضارة مقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي، ص 97.
(30)ـ حسين غانم: المدخل لدراسة التاريخ الاقتصادي والحضاري، رؤية إسلامية، ص 21.

(31) ـ آدم كوبر: الثقافة التفسير الانتروبولوجي، مرجع سابق، ص 13.
(32)ـ علي شريتعي: تاريخ الحضارة، مقدمة المترجم، ص 8.
(33)ـ المرجع السابق، ص 26.
(34)ـ فؤاد السعيد، فوزي خليل: الثقافة والحضارة مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2008، ص 97.
(35) ـ عبد الغني عماد: سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات، من الحداثة الى العولمة،، مرجع سابق، ص 36.
(36)ـ معن زيادة (رئيس التحرير): الموسوعة الفلسفية العربة، ج 1، ص 374
(37) ـ فيليب لابورت ـ تولر، جان. بيار فارنييه: اثنولوجيا انتروبولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2004، ص 16.
(38)ـ الهادي التيمومي (اشراف): نظريات المعرفة التاريخية، وفلسفات التاريخ في العالم الغربي، في النصف الثاني من القرن العشرين، مختارات معربة، المجمع التونسي للعلوم والاداب والفنون، بيت الحكمة، ط 1، 2008، ص 285.
(39) ـ ارنولد توينبي: الحرب والمدنية، ترجمة احمد محمود سليمان، دار النهضة، القاهرة، د ط، 1964. ص 220.
(40)- Robert Derathé: Les deux conceptions de l'histoire ches Arnold J. Toynbee, Revue Francaise de science politique, 5e annee, no 1 1955, p 121.
(41)ـ لمعي المطيعي : ارنولد توينبي المؤرخ الفيلسوف. الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د ط، د ت، ص 5.
(42) ـ ارنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، ص 7.
(43)- Arnold Toynbee: civilisation on trial, oxford university press, new York, 1948, p 11.
(44) ـ علاء الدين الاعرجي: أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي بين العقل الفاعل والعقل المنفعل، ص 35.
(45) ـ روبرت لوي: تاريخ الاثنولوجيا من البدايات حتى الحرب العالمية الثانية، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط 2، 2007. ص 9.
(46)ـ صليبا جميل: المعجم الفلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني، لبنان، د ط، 1982، ص 403.
(47) ـ ارنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، ص 10.
(48)ـ هيرودوت: تاريخ هيرودوت، ص 31.
(49)ـ ارنولد توينبي: الفكر التاريخي عند الاغريق، ص 58.
(50) ـ ارنولد توينبي : مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، ص 19.
(51) ـ اشلي مونتاغو: البدائية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب، الكويت، د ط، ماي 1982، ص 21.
(52) ـ روبن جورج كولنجوود: فكرة التاريخ، ص 288.
(53) ـ ارنولد توينبي: تاريخ البشرية، ص 83.
(54)ـ دي بويس: مستقبل الحضارة، ص 30.
(55) ـ ارنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، ص 262.
(56) ـ المصدر السابق، ج 1، ص 276.
* ـ هم القائلون بالطبيعة الواحدة الإلهية للمسيح.
(57)- Micheline larès : Arnold J. toynbee et la religion de l'ancien testament Revue de l'histoire des religions, Tome, 184, no 2 1973, p .200
(58) ـ ارنولد توينبي : مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، 226.
(59) ـ المصدر نفسه، ج 1، ص 232 .
(60) ـ المصدر نفسه، ج 1، ص 59.
(61)ـ دي بويس: مستقبل الحضارة، ص 29.
(62) ـ ول ديورانت: دروس التاريخ، ص 180.

(63) ـ روبن جورج كولنجوود: فكرة التاريخ، ص 288.
(64) ـ قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ص 51.
(65) ـ ارنولد توينبي: تاريخ البشرية، ص 312.
(66) ـ عبد الرحمن بدوي: اشبنجلر، وكالة المطبوعات، الكويت، د ط، 1982، ص 71.
(67) ـ قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ص 62.
(68) ـ روبن جورج كولنجوود: فكرة التاريخ، ص 324.
(69) ـ هاشم يحي الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية، ص 396.
(70)ـ المرجع السابق، ص 293.
(71) ـ ارنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، ص 404.
(72) ـ ادغار موران: النهج، انسانية البشرية، الهوية البشرية، ص 82.
(73) ـ قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ص 255.
(74) ـ احمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص 261.
(75) ـ ارنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، ص 71.
(76)ـ ارنولد توينبي: الحضارة في التاريخ، ترجمة احمد عصام الدين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1961، ص 33.
(77) ـ المصدر السابق، ج 1، ص 70.
(78) ـ المصدر نفسه، ج 1، ص 70.
(79) اسوالد اشبنغلر: تدهور الحضارة الغربية، ج 1، ص 392.
(80) ـ المرجع نفسه ج 1، ص 228.
(81) ـ المرجع نفسه، ج 1، ص 228.
(82) ـ هاشم يحي الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية، ص 389.
(83) ـ رأفت الشيخ: فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ص 179.
(84) ـ أرنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، ص 401.
(85) ـ المصدر نفسه، ج 2، ص 148.
(86) ـ المصدر السابق، ج 1 ص 314.
(87) ـ المصدر نفسه، ج 1، ص 460.
(88)- Oxford, concise dictionary of literary terms, oxfered press, new york, 2001, p 218.
(89) ـ دي بويس: مستقبل الحضارة، ص 86.
(90)ـ آلبان.ج. ويد جيري: التاريخ وكيف يفسرونه، ص 171.
(91) ـ عبد المجيد كركوتلي: بافلوف، ص 53.
(92) ـ علي حسين الجابري: فلسفة التاريخ والحضارة في الفكر العربي، ص 20.
(93) ـ أرنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، ص 233.
(94) ـ المصدر نفسه، ج 1، ص 236.
(95) ـ أرنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، ص 235.
(96) ـ المصدر نفسه، ج 1، ص 236.