قراءة في فلسفة المبادئ الدستورية على نهج "روح القوانين" (تشاد نموذج).

د. الأمين الدودو عبدالله الخاطري

- أستاذ القانون العام بكليات القانون بجامعتي أنجمينا وفيصل.
- أستاذ أساسي بكلية العلوم القانونية والسياسية بجامعة أنجمينا.
- عضو اللجنة التحضرية التشادية للمؤتمر الوطني السيادي للسلام للعام ٢٠٢٢م.
- سفير مفوض سابقاً لدولة بجمهورية مصر العربية من العام ٢٠١٨- ٢٠٢١م.
- عضو سابق في لجنة العشرة لوضع دستور الجمهورية الرابعة التشادية لعام ٢٠١٨م.
- مستشار ثقافي سابق بسفارة تشاد لدى طرابلس ليبيا.

جمهورية تشاد–وزارة التعليم العالي والبحث العلمي والابتكار
جامعة أنجمينا. كلية العلوم القانونية والسياسية (القسم العربي)

(ISSN: 2537 - 0758)

قراءة في فلسفة المبادئ الدستورية على نهج "روح القوانين"

(تشاد نموذج).

د. الأمين الدودو عبدالله الخاطري

مُستخلص البحث:

إنَّ البحث الذي بين أيدينا يُمثِّل مُحاولة بحثية للإجابة عن إشكالية قديمة مُتجددة حول: إلى أي مدى تُؤثِّرُ البيئة المجتمعية على طبيعة النظم القانونية في المجتمع؟ وإذا سلمنا جدلاً بوجود التداعم والتلاقح الحضاري بين الشعوب فهل من الممكن أن يُؤدي ذلك إلى تقارب بين روح القوانين بالنسبة للبيئات الحضارية المختلفة؟، إنَّ النظام القانوني لأي مجتمع بالضرورة مُختلفٌ بطبيعته عن أي نظام قانوني لأي مُجتمع آخر؛ وهذا ما أكَّده المفكر شارل لوي دي مونتسكيو في مؤلفه "**روح القوانين**"، بمعنى أن روح النظام التنظيمي لأي مجتمع بالضرورة مُختلفة عن أي روح لمنظومة تنظيمية لأي مجتمع آخر، السؤال الذي يُطرح هنا: لماذا الاختلاف وما هي أسبابه؟

لقد أكَّد العديد من العلماء والمفكرين منذ قرون مضت كابن خلدون عبد الرحمن الحضرمي، ومونتسكيو، وبعض من العلماء المعاصرين في علم النفس والاقتصاد كفرويد وجورج لوكاتش وكارل ماركس وغيرهم حيثُ أثبتوا من خلال تحليل طبيعة المجتمعات أنها تختلف فيما بينها من حيثُ التركيبة البُنيوية: بداوةً وحضراً ومدنيةً، وأيضاً في العديد من العوامل الطبيعية كالجغرافيا والمناخ والدين والبيئة المجتمعية. وبطبيعة الحال، متى وُجِدَت اختلافات بين المجتمعات البشرية حول جملة قضايا مثل هذه المعطيات البيئية أنَّه بالضرورة يتبعها اختلافٌ في كُل ما هو تنظيمي لحيات المجتمعات الإنسانية، وكذلك تختلف المجتمعات في تفكيرها وأذواقها وقيمها وتراثها وأعرافها، في ذاكرتها الكلية، وفي شعورها الجمعي، ومِخيالها العقلي، وبالمُحصلة فإنَّ روح نظمها القانونية بشقيها (التنظيمية والضبطية) ستكون مُختلفةً كضرورة حتمية، وهذا هو مقصدٌ "روح القوانين" لمونتسكيو، لكن من حيث واقع المجتمعات اليوم فالكثير من فرض قوانين نابعة من بيئات الغير تُفرض كرهاً على مجتمعات أُخر ثم لا يوجد بينها أي قاسم مشترك من القيم أو الحاضرة أو الدين ولا الثقافة حتى ولا وحدة الطَّور الحضري للمجتمع.

Rearch abstract:

The research at hand represents as aresearch attempts to answer an old and renewed problem about: To what extent does the societal environment affect the nature of legal systems in society? If we accept, for the sake of argument, the existence of cultural support and cross-fertilization between peoples, is it possible for this to lead to a rapprochement between the spirit of laws in relation to different civilizational environments? The legal system of any society is necessarily different in nature from any legal system of any other society. This is what the thinker Charles Louis de Montesquieu confirmed in his book "The Spirit of Laws," meaning that the spirit of the regulatory system of any society is necessarily different from any spirit of the regulatory system of any other society. The question that arises here: Why the difference and what are its causes?

Many scholars and thinkers have confirmed centuries ago, such as Ibn Khaldun Abd al-Rahman al-Hadrami, Montesquieu, and some contemporary scholars in psychology and economics, such as Freud, Georg Lukacs, Karl Marx, and others, who proved, through analyzing the nature of societies, that they differ from each other in terms of structural composition: nomadism, urbanism, and urbanism. And also in many natural factors such as geography, climate, religion, and societal environment. Naturally, whenever there are differences between human societies regarding a set of such environmental data, it necessarily follows a difference in everything that regulates the lives of human societies. Likewise, societies differ in their thinking, tastes, values, heritage, and customs, in their overall memory, and in their collective feeling. And their mental imagination, and in the end, the spirit of their legal systems in both aspects (regulatory and disciplinary) will be different as an inevitable necessity, and this is the purpose of Montesquieu's Spirit of Laws, but in terms of the reality of societies today, many of the imposition of laws emanating from the environments of others are imposed coercively on other societies and then there is no difference between them. A common denominator of values, culture, religion, or even culture, nor the unity of the urban phase of society.

(ISSN: 2537 - 0758)

المُقدِّمة

(قراءة في فلسفة المبادئ الدستورية على نهج"روح القوانين" (تشاد نموذج)!!

هذا هو عنوان هذه الورقة البحثية التي ستدرس ماهية العلاقة بين البيئة المجتمعية للمجتمع بمبادئها وقيمها الحضارية وأعرافها الموروثة التي تسودُ ذات المجتمع، وما يوضع له من نُظُم تنظيمية (مبادئ دساتيرية) لتنظيمه وضبط سُلوكه. على صيغة التساؤلات الآتية كإشكالية بحثية: هل يستقيم أن تكون المنظومة التنظيمية (المبادئ الدساتيرية) ذات أصل وأساس واحد وفاعلة ولها تأثير وجداني مُلزم لكل الفضاءات الحضارية غير المتجانسة؟ وما مدى تأثيرُ ذلك على الوجدان المجتمعي للمجتمعات التي لا تنتمي حضارياً إلى فضاء حضاري واحد إذا طبقنا عليها نظاماً قانونياً نابعاً من بيئة حضارية واحدة؟، وإذا قلنا نعم بوحدة الإنسانية مع حتمية الاختلافات والتباينات الحضارية بيئياً ومن ثمة قيمياً أيضاً، فهل ذلك يُعطي يقيناً قطعياً على وحدة أصل وأساس منظومة القيم والمبادئ التي تشكل المصدر الموضوعي الواحد والوحيد للدساتير الوضعية كأسس لشرعية أنظمة الحكم وتنظيم المجتمعات المتباينة في كل شيء؟،

وإننا لا نشكُّ أبداً في حقيقة وقطعية وحدة أصل الإنسانية (الإنسان هو الإنسان) هنا أم هناك، وفي الوقت عينه أيضاً لا نشكُ في اختلاف البيئات الحضارية للمجتمعات الإنسانية، فهل بالعقل والمنطق يستتبعُ ذلك أيضاً وحدة النظام القانوني هُنا وهُناك لتنظيم المجتمعات وضبط سلوكها أم تتعدد المنظومات القانونية تبعاً لتعدد الفضاءات الحضارية والبيئات المجتمعية المُختلفة أصلاً في كل شيءٍ تقريباً؟، وإذا حتمية وحدة الإنسانية تقتضي وحدة النظام القانوني الذي ينظمها ويضبط سلوكها فلماذا يُؤكد مونتسكيو على حتمية تعدد القوانين تبعاً لتعدد البيئات الحضارية للمجتمعات الإنسانية (روح القوانين)؟! ثم ما علاقة الطور التكويني للمجتمع (المرحلة التي يعيشها المجتمع على سُلَّم الحياة الحضرية: بداوة. حضارة. مدنية) بطبيعة النظم التنظيمية التي تنظم كُلَّ طور بنيوي لتكوين المجتمع على سُلَّم مراحل تكوين حياة المجتمعات الإنسانية من (بداوة إلى حضارة إلى مدنية).

وما مدى تأثيرها الوجداني المُلزم تلقائياً على الشعوب في إطار بناء النُّظم القانونية التي تُنِّظمها وتضبط سلوك أفرادها ذاتياً؟ كُلُّ ذلك ما سندره من **خلال الفرضية التي تنطلق مِن** أنَّ تلك القيم بحكم تأثيرها الوجداني الكبير على الروح العام والذاكرة الكلية لأي بيئة مجتمعية ذات فضاء حضاري ما، فإنها تصبح هي الموجِّه الجوهري لأفكار ونُظم وتطلعات وأمزجة الشعوب كُلاً على حدة من خلال الفضاءات الحضارية التي تُحددُ الهويات والخُصوصيات المتباينة للمجتمعات الإنسانية، وأيضاً بناءً على طور الحياة التي يعيشها المجتمع (بداوة. حضارة. مدنية). وفقاً للمنهج التحليلي النقدي والقانوني، وذلك من خلال **هيكلية دراسية تقوم على مبحثين وأربع مطالب، بحيث كل مبحث مُقسَّم إلى مطلبين، وخاتمة تُشكل حوصلة البحث.**

المبحث الأول

إنَّ المبادئ الدساتيرية لأي بيئة مجتمعية هي انعكاس للقِيم والمبادئ السامية السائدة في ذات البيئة.

المطلب الأول

مفهوم ودلالة المبدئ السامي والقيم المعيارية

قال شارل دي مونتسكيو (لقد وضعتُ المبادئ ورأيتُ الحالات الخاصة تنحني لها كما بذاتها، تواريخ جميع الأمم توابعها فقط، وكلُّ قانون خاص مرتبطاً بقانونٍ آخر أو تابعاً لآخر أعم) (شفاليه، جان جاك، ١٩٨٠، ١٠٧) و (في روح القوانين أو في العلاقة التي يجب أن تكون للقوانين مع دستور كل حُكومة، العادات والأخلاق، المناخ. الدين. التجارة،.....إلخ) (شفاليه، جان جاك، ١٩٨٠، ١١٠)؛ بحكم إنَّ المجتمعات الإنسانية تبعاً للفضاءات الحضارية التي تمثلها أو تُشكِّلُ جزءً منها وتُحددُ هوياتها وشخصياتها، فإنَّ لكل مجتمع طائفة من القيم والمبادئ والأعراف التي تسود بيئته الحضارية كُلاً على حِدة، وإذن، فهي التي تُؤثرُ وجدانياً على إنسان هذه البيئة أو تلك البيئة المجتمعية، وتُلزِمه بأفضلية نوع النظام القانوني الأنسب له والأصلح معه لتنظيم شؤون حياته

(ISSN: 2537 - 0758)

(نظامه القانوني. السياسي. الاقتصادي. الاجتماعي. وتحدد له ثوابته التي يظل يتحرك في داخلها بفعل التأثير القوي لتلك القيم على الذاكرة الكلية والوجدان الجمعي للمجتمع)؛

مما يُؤكد بأن النظم التنظيمية (المبادئ الدساتيرية) لكي تكون قوية وفاعلة يُفترضُ أن تصاغ من واقع وبيئة المجتمع المُخاطب بتلك القيم التي يُفترضُ إنَّها صيغت في قوالب النظم التنظيمية (الدساتير) عندما تكون صياغة أمينة لمبادئ وقيم ذات البيئة وليس صياغة لقيم وأفكار مستوردة هي نتاج لبيئة حضارية أخرى، وهذا ما قصده مونتسيكو في روح القوانين أو روح الشرائع حيث قال: (يجب أن تكون القوانين خاصة بالشعب الموضوعة له، حتى لَيكون من قبيل الصدفة النَّادرة أن تلائم قوانين أمٍ أُمةً أُخرى) (كرم، ١٩٧٩، ١٩٩). ويُؤكد في موضع آخر في ذات السياق، أنَّ القانون (عندما يُطبق في بيئات مُختلفة ينتجُ محاصيل مُختلفة) (قربان، مُلحم، ١٩٨٢، ٦٢)، وأن الصياغة الأمينة لقيم ومبادئ المجتمعات هي التي تمنحُ أنظمة الحكم شرعية سلطتها واستمرارها، والعكس صحيحٌ أيضاً (دوفرجيه، موريس، ١٩٩٢، ٣٥٠). وقد أكَّد بعض الكُتَّاب في ذات السياق بأن ثمة حاجة لشيءٍ من التوافق والانسجام بين الطريقة التي ينتج بها الناس الثروة، والطريقة التي يحكمون بها أنفسهم من خلال الأفكار المتأثرة بالقيم والمبادئ (النُظم القانونية) التي تسود المجتمع؛

وهذه الحقيقة مطلوبة في أي نظام سياسي ديمقراطي أو غير ديمقراطي لأي بيئة مجتمعية حضارية؛ مُؤكِّداً (توفلر، ١٩٩٢، ٣١٨) بأنَّ النظامين "السياسي والاقتصادي" إذا كانا جِدَّاً مُختلفين فإنَّ أحدهما سيُدَمِّرُ الآخر؛ مُشيراً بأنَّ البشر عبر التاريخ فقط أنتجوا أو اخترعوا نظامين لخلق الثروة. وفي كلِّ مرة منهما لها ما يناسبها من أنظمة وأشكال الحكم لتتماشى مع ذات نظام إنتاج الثروة (تفلر، ١٩٩٢، ٣١٨). ففي حين عرفت البشرية– عبر التاريخ– الأسرة والتجمعات العشائرية والقبيلة بنظمها العقدية، التي أوجدت نظام الزراعة وانتشارها كأساس للحضر؛ إلاَّ أنَّ ذلك النظام قد أُزيلَ أو كاد في بعض الشعوب، وحلَّ محله نظام المدن ذات السيادة (المدينة الدولة أو الدولة المدينة) والممالك الأسرية والإمبراطوريات الإقطاعية التي استمرت على ذات النهج حِقباً من الزمن؛ ثم جاءت الثورة الصِّناعية لتزيل بدورها الكثير من هذه النظم– على الأقل في

بعض البلدان؛ وقد جاء معها نظام الإنتاج الجماعي والاستهلاك الجماعي؛ ووسائل الإعلام الجماعي وظهور النظام السياسي الجماعي (ديمقراطية الأكثرية؛ الجماعية) (توفلر، ١٩٩٢، ٣١٩).

بيدَ أن الأمر الواجب التَّأكيد عليه هو أنَّ تلك التحولات التي قادتها الديمقراطية الجماعية لم تكن لتتم بسلاسة ورضا من الجميع في ذات المجتمعات التي ظهرت فيها؛ بل كانت في مواجهات سياسية على السُّلطة مع قوى الممانعة من دعاة الإقطاع والتقليديين. وإننا نرى إنَّ مثل تلك الصراعات السياسية على السلطة بالرغم من أنَّها في الظاهر تحمل بعض المسميات كـ(القوميين في مواجهة اللاقوميين، والدينيين ضد العَلْمانيين؛ والمدنيين ضد العسكريين؛ والإقطاعيين ضد الليبراليين، و....إلخ؛ من خلال البيئة الغربية، إلاَّ إنَّها صراعات في جوهر حقيقتها المحرك الأساسي لها هو العامل القِيمي الحضاري المختلف؛ بمفهوم آخر، هو صراع حول القِيم التي هي الأساس لشريعة المجتمعات التي هي بالضرورة مُختلفة بين الشُّعوب تبعاً لاختلاف الفضاءات الحضاريَّة حتى في المجتمع الواحد مع تغير الزمن؛ ما بين دُعاة التمسك بالأصول القِيميَّة المتجذرة كارث بيئي، وبين دُعاة الانغماس الحداثي بكل ما تعنيه الكلمة من معنى بما في ذلك حتى التفسُّخ من القيم والتجرُّد من الثَّوابت القيمية التي تتجسَّدُ في الوجدان الفردي والجمعي للأمة؛ عندما يطالب دعاة التحوُّل الحداثي بجلب نتاج البيئة المتقدمة حتى النظم القانونية والسياسية والاقتصادية إلى البيئة الأقل تقدماً مع فوارق انعدام التأصيل.

فالأصول وما تتمسَّكُ به "من الإرث المألوف الثابت" من خلال المِخيال العقلي والفكري، الفردي والجمعي تُشكِّلُ ممانعة أمام دُعاة الحداثة؛ وقد أشار مونتسكيو (محفوظ، ١٩٩٠، ١٠٦) إلى أنَّ العوامل الفيزيولوجية "البيئية" من أرضٍ ومناخ لها تأثير قوي وبالغ على عادات الشعوب وتقاليدها، وعلى الحياة البشرية والدستورية، ولها تأثير على علاقة القوانين بالسلوك، وعلاقة القوانين بالدين والسكَّان؛ وخلص مونتسكيو إلى أنَّ تكوُّن المجتمعات وظهورها يخضعُ لقوانين ثابتة لا تتغيَّر، ذلك أنَّ تاريخ أي أمة من الأمم لا يعكس إلا حالة من حالات تأثير هذه القوانين الثابتة على حياة كل أمة

(ISSN: 2537 - 0758)

على حِدة. وفي تقديرنا إنَّ تلك القوانين التي أشار إليها مونتسكيو بالثابتة ما هي إلا تلك المنظومة القيمية والمبادئ السامية التي تكوَّنت لكل أمة على حِدة على بيئتها بفعل عامل الزمن؛ ومع القناعة الموضوعية بأن تلك القيم إنْ بقيت جامدة كل الحِقب رُبَّما تُشكِّلُ قُيوداً تحدُ أو تُقَيِّدُ قوى الانطلاقة نحوَ مُواكبة العصر والحداثة وما تدعو إليه طلائع الفِكر الحداثي وما يبشر به من أفكار وقيم حداثية لمَّا تستقر وتترسخ بعد حضارياً في وجدان المجتمع الذي تولَّدت من بيئته بسبب تغيُّر عامل الزمن، وهذا بدوره يُؤدي إلى خلق ممانعة قويةً ومستمرة بين الأصيل المألوف والجديد غير المُؤصَّل عندما تظهر تلقائياً في ذات المجتمع قيمٌ وجدانيةٌ جديدة؛.

وتفيد الدراسات إنَّ معظم الصراعات الموجودة في أي بيئة حضارية واحدة قد لا تكون لأسباب تولَّدت من ذات المرحلة، وإنَّما هي استمرار لصراعات تجدُ أسبابها في الاختلافات القيمية والمفاهيمية تمتد جذورها إلى الماضي وليس كُلها في الحاضر كحالة عدم الانسجام بين فئتي السنة والشيعة المسلمتين اللتين تجدان أساس الصِّراع بينهما في حِقبة الصراع بين علي ومعاوية (الجابري، ١٩٩١، ٣٠)؛ كما أيضاً مثل هذا الصراع يظهر في البيئة الواحدة عندما يحدثُ فقدٌ جزئي أوكلي لعنصر الالزام للقيم السائدة في المجتمع بحكم تغيُّر **عامل الزمن** فيحدث الصراع بين القيم الجديدة ضد القيم القديمة، أو عندما يتم جلب قيم من بيئات الغير إلى هذه البيئة، فإنه ستتصارع القيم الجديدة مع القيم القديمة التي فقدت شيئاً من قوة تأثيرها على الروح العام للمجتمع الذي يحكمُ البشر من خلال العديد من المُؤثرات (المناخ. الدين. القوانين. حِكَم الحُكُومة. الخالد من إرث الماضي. الأخلاق. الآداب العامة. الفنون. من كل ذلك يتشكل الروح العام للأمة. (شفاليه، جان جاك، ١٩٨٠، ١٣٦)، فمن مثل هذه العناصر يتولد البُعد أو الأساس الشرعي للمجتمع؛ وكثيراً ما يحدث صراع الشرعيات في ذات المجتمع الواحد مع تغير **عامل الزمن**؛ والآليات الديناميكية للسياسات دائماً هي التي تُنشئ مثل ذلك الصراع وتحرِّك رواكده المستكنة بحسب المرحلة.

السؤال الذي يفرضُ نفسه هل تُوجدُ علاقة وحدة عضويّة موضوعية للفكر الإنساني كوحدة واحدة رغم اختلافات الفضاءات الحضارية واختلاف الأزمنة؟ وإذا تمَّ الاتِّفاقُ

جدلاً بصحة فرضية وحدة الفكر الآدمي مدلولاً ومضموناً، مع اختلاف البيئة الحضارية والزمن، فهل يُوجدُ إحساسٌ وُجدانيٌّ مُشتركٌ لكل الإنسانية للتعبير عنه بوحدة المشاعر والأحاسيس؛ مثلاً للتعبير عن شيءٍ واحدٍ أو التعبير عن موقفٍ واحدٍ بذات الأحاسيس والمشاعر الوجدانية حتى وإنِ اختلف الفضاء الحضاري وقيمه؟. إنَّ هذه الدراسة ستُركِّزُ بشكل مِحوريٍّ على عاملي البيئة **(زمان ومكان)** باعتبارها منتجةً لأفكارها وقيمها التي بالضرورة إنها مُختلفةٌ عن أي مُنتَجٍ فكري أو قيمي مِعياري لأي بيئة ذات طابع حضاري ما، طالما يوجد اختلافٌ بين كلتي البيئتين؛ اختلافاً يجدُ حقيقته في المُكَوَّن القيمي الثقافي بالمعنى الواسع وعمقه الحضاري؛ وفي ما يُنتجُ من القِيم المِعيارية التي تحظى بقناعات دُغمائية سائدة في عموم المجتمع وفي العديد من المفاهيم ودلالاتها التي تتعدد بتعدد بيئاتها الحضارية؛ ففي ذات السيّاق يقول بيرك (محفوظ، ١٩٩٠، ١٩٣).

(إنَّ الأنظمة السياسية تُشكِّلُ مُتسعاً مُعقداً من حقوق استقرت في الوجدان المجتمعي بمرور الزمن، ومن أساليب معتادة تعارف الناس على صلاحها؛ وهذه الأساليب تنشأُ من الماضي وتُكيِّفُ نفسها مع الحاضر دون انقطاع في استمرارها، وأنَّ تقاليد الدستور والمجتمع ككل ينبغي أن تكون موضع احترام شبيه باحترام الدين، لأنَّها تُشكِّلُ المستودعَ لذكاءٍ جماعي ومدنية جماعية وذاكرة كُلِّية)، ويكون ذلك الاختلاف بحجم الاختلاف بين البيئتين (المنتجة للفكر؛ والمستقبلة أو المُستهلكة لذات الفكر المجلوب أو المستورد)، وهذا المعنى يتفقُ مع حقائق واقع المجتمعات اليوم.

المطلب الثاني

تأثير طَّور البنية المرحلية للمجتمع على طبيعة النظم القيمية المعيارية باعتبارها مصدراً للنظم القانونية للمجتمع

لقد أكدت الدراسات الاجتماعية والنفسية على أهمية المرحلة التي يعيشها المجتمع على سُلَّم التكوينة البُنيوية لحياته، وتأثيرُ ذلك على طبيعة انتاج القيم المِعيارية والمبادئ التنظيمية للشعوب ونوعيتها من خلال المرحلة التي تعيشها المجتمعات من طور العِمران البشري، وما يناسبها من نظم قانونية واقتصادية، حيثُ يُشكِّلُ كُلُّ ذلك مرآةً

(ISSN: 2537 - 0758)

عاكسةً لمدى التطور المدني عبر تاريخ المجتمع وحاضره وما يناسبه من نُظم تنظيمية تحكمه. ومن خلال تحديد طبيعة الطور أو المرحلة التي يعيشها المجتمع يمكن تِبيان مدى فصل أو عدم فصل بُنيتيه الفوقية والتحتية عن بعضهما بعضاً وهو ما تُؤسَّسُ عليه الحقائق العِلمية (ابن خلدون، د.ت، ١٧٣). فالعامل البيئي الذي جعلناه محور دراستنا لوحدة أو تعدد القيم التنظيمية مع حتمية اختلاف الفضاءات الحضارية للشعوب والأمم هو الذي نناقش من خلاله مبادئ الدساتير التشادية المتعاقبة منذ العام١٩٦٠ وحتى الدستور الحالي٢٠٢٤م، وجميعها بشكلٍ ما أو بآخر إنَّها دساتير مُشْبَعَةٌ بالقيم الغربية (الفرنسية) ذات القيم العَلمانية والمسيحية؛ وفي ضوء مدلول نظرية (روح القوانين) لمونتسكيو الذي يقول (كم ينبغي الإنتباه إلى عدم تغيير الروح العام لأمةٍ من الأمم) (شفاليه، جان جاك، ١٩٨٠، ١٣٦) إنه من غير المعقول طمس هُوية المجتمع التشادي الأفريقي وموروثه القيمي الإسلامي في بحر البيئة الحضارية المسيحية للمجتمع الفرنسي الأوروبي؛

وإذن، سنبحث هذا الواقع لمعرفة وفهم مدى تأثير المخزون الحضاري للإنسان التشادي من القيم المِعيارية السَّامية والمبادئ والنظم التنظيمية الخالدة الموروثة من فضاء الحضارة الإسلامية واللغة العربية التي عاشت على هذه الأرض قروناً قبل مجيئ الاستعمار الفرنسي إلى هذه البيئة المعروفة اليوم بـ (تشاد)؛ ومن ثمة فإلى أي مدى هذه البيئة التشادية بقيمها تتجاوب مع القيم الفرنسية المجلوبة من خلال دور العامل السيكولوجي أي النفسي للإنسان التشادي منطلقاً من قيمه الأصيلة وما صبغ نفسيته من الاعتقادات الرُّوحية والقناعات الدُغمائية، والعقائد الدينية، والتقاليد العُرفية والموروث الحضاري والثقافية الدينية الإسلامية واللغة العربية المتجذرة والسَّائدة في عمق البيئة التشادية لمئات السنين؛ التي تخرُجُ أحياناً عبر ما يُعرفُ بـ(اللاشعور الجمعي) (الجابري، ١٩٩١، ١٢). فكل ذلك سعياً من الباحث لمعرفة إلى أي مدي يمكن للمجتمع التشادي أن يتقبَّلَ نفسيَّاً أو يُمانع القبول بمنظومة مِن القيم والثقافة التنظيمية المُتمثِّلة في المبادئ والقيم ذات الأصول الأوروبية التي يحويها (الدستور التشادي) وهي المُختلفة كُلِّيَّاً عن القِيم الثقافية التشادية بحُكم الاختلافات البيئية التي بحالٍ من الأحوال

لا يمكنها تلبية حاجة وتطلعات الإنسان التشادي المتعطش لتطبيق أدنى مفاهيم المبادئ والقيم الاسلامية العربية وما تعنيه من دلالات وتطبيقات قواعد العدالة والإنصاف في مُجتمعه وفقاً للقيم والمُثُل النَّابعة من بيئته الحضارية المُكتسبة من الفضاء الحضاري الاسلامي الكبير؛ وفي تقديرنا أن العامل الجوهري في الصراعات والحروب الأهلية التشادية المستمرة منذ العام١٩٦٦م ولم تنته حتى اليوم إنَّما بسبب الصراع بين القيم الأصيلة وليدة البيئة وأساسها الاسلام والعروبة، والقيم الفرنسية ذات الأصول اللاتينية المسيحية.

حتى وإنْ أخذ طابعاً آخر وتمثل في (نزوع الصفوة التي تولت منذ الاستقلال المزيف ومازالت متمسكة بمقصورة قيادة الدولة التشادية وظلَّت تعملُ ليلَ نهار بضرورة ربط المجتمع التشادي ثقافيَّاً وإدارياً وقانونياً وقضائياً وسياسيَّاً بالمجتمع الفرنسي تيمناً بالقيم الفرنسية التي أصبحت هي الأصل والأساس للمبادئ القيمية التنظيمية التي تُمثل المنظومة التنظيمية في تشاد من جهة، ومن جهة أخرى ظهور أنصار التمسك بالقيم الأصيلة التي تحدد الهوية الذاتية للمجتمع ككل والإنسان التشادي كمجتمع في عمومه يدعو بقوة إلى المتمسك بخصوصيته الحضارية وليدة بيئته المحلية ورفض الآخر.

مما أضعف وبقوة عنصر الالتزام الذاتي الوجداني للإنسان التشادي بنصوص المبادئ الدستورية وأيضاً النصوص الضبطية السلوكية للقانون عموماً؛ وهذا ما يؤكِّد حقيقة أنَّ الشرائع تتعدد بتعدد الفضاءات الحضارية. ويُفيدُ علماءُ عِلمِ الاجتماع، بأن لكل مجتمع بشري بُنى ونُظم اجتماعية أساسية ذاتية المنشأ لصيقة بإنسان ذات البيئة، تُشكِّلُ هيكله وإطاره الخارجي وتُحدِّدُ علاقات وممارسات وتفاعلات أعضائه، وترسم نموذجَ جوهره الداخلي، وعناصره المثالية والرُّوحية التي هي سببُ تماسكه وديمومته ونموه وتطوره (الحسن، ٢٠٠٩، ١٥٩)، منها البناء الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي، والتنظيمي؛ والديني، والتربوي، والأيديولوجي؛ وأيضاً المادي. ويُعتبرُ اصطلاح البُنية الاجتماعية من الاصطلاحات أو المُصطلحات الأساسية التي تُستعملُ في تحليل مؤسسات العائلة والقرابة والمؤسسات السياسية والشرعية القائمة في المجتمعات البدائية (الحسن، ٢٠٠٩، ١٦٠).

(ISSN: 2537 - 0758)

بل في المجتمع الواحد تتعددُ المفاهيمُ والمضامين مع تغيُّر عامل الزمن؛ والنظم والأذواق بناءً على مراحل تكوين وتطوُّر المجتمع حسب ما اصطلح له ابن خلدون بالأطوار (المراحل الزمنية)؛ إذ يعرضُ في أطوار الدولة واختلاف أحوالها وخُلْقِ أهلها باختلاف الأطوار أي المراحل؛ بقوله: (ابن خلدون، د.ت، ١٧٥) (اعلم أنَّ الدولة تنتقلُ في أطوار مُختلفة، وحالات مُتجددة، ويكتسبُ القائمون بها في كُلِّ طَوْر خُلقاً من أحوال ذلك الطَّوْر لا يكون مِثله في الطَّور الآخر؛ لأنَّ الخُلْقَ تابعٌ بالطَّبْعِ لمزاجِ الحال الذي هو فيه، وحالات الدولة وأطوارها). فإذن، تبعاً لكلِّ مرحلة أو طور يتحددُ الذَّوقُ الخاصُ والعامُ، وبِناءً على اختلاف الأذواق تختلف المشاعر والأحاسيس للتعبير عن الأفراح والأتراح التي تختلف من مرحلة إلى أُخرى في ذات المجتمع الواحد (حسب الأطوار)؛ وذلك هو الذي منه– مع الزمن– يتكوَّنُ الموروثُ القيمي النَّاجم عن الإرث الحضاري؛ وهو إذا يختلف مع عامل الزمن حتى في المجتمع الواحد فبالضرورة يختلفُ من بيئة إلى أخرى؛ وبالمُحصِّلة يتمثلُ تنظيميًّاً في اختلاف المنظومات التنظيمية وأسس شرعية السُلطة في أي مجتمعٍ على حدة؛ وهذا الاختلاف هو ما يُصطلحُ له اليوم بـ(الأصالة البيئية) الناجمة عن بُنية المراحل التكوينية لأي مجتمع عبْرَ صيْرورة الزَّمن. ولتأكيد حقيقة أثر الاختلاف في المفاهيم والقيم والنظم القانونية والأذواق النَّاجم عن اختلاف المراحل في المجتمع الواحد، أو تلك النَّاتجة عن اختلافات البيئيات الحضارية فقد تبنَّى عُلماءُ عِلمِ الاجتماع المعاصرون والحداثِيُّون أسس تكوين أي مجتمع التي تمرُّ بالضرورة عبْر مراحل (أطوار) كأبجديات تكوينية، وكمسلمات إلى عِدَّة أطوار أي مراحل وفق هذا التقسيم الذي يبدأ التكوين من الأساس وصعوداً إلى آخر طَوْر وصلت إليه المجتمعات: (الأسرة النووية: ونموذجها الأبرز تمثله صورة الأسرة الأموسية التي تكونُ رئاسةُ الأسرة النووية فيها بيدِ الأم؛ هذا النموذج قد تحلَّل واضمحلَّ مع عامل الزمن وأصبح نادر الوجود في كل المجتمعات الإنسانية تقريباً؛ وهو نموذجٌ عبَّرَ عن مرحلة تكوينية لطبيعة المجتمعات البشرية التي تُعتبر سابقةً على مرحلة الأسرة الأبيسية التي تكون فيها رئاسة الأسرة بيد الأب (الجابري، ١٩٩١، ٢٢)؛ وهو النموذج السائد اليوم

في كل المجتمعات تقريباً. ثم الانتقال إلى العشيرة. ثم القبيلة. ثم المجموعة. ثم الجماعة الاجتماعية (أيوب١، ٢٠١٦، ٣٤).

ثم المجتمع الحضري أي الدولة). هذا التقسيم لمراحل أو لأطوار تطور المجتمعات من البدائية إلى الحضرية وإلى المدنية حتماً قد مرَّ به المجتمع الفرنسي؛ ولكنه لا ينطبق تماماً على المجتمع التشادي؛ فالحقيقة القطعية إنَّ بداية تكوين أيٍّ من المجتمعين (التشادي والفرنسي) وحتى آخر مرحلة يقف عندها أيٌّ منهما ليست واحدة؛ كما أنَّ المجال الحضاري لأيٍّ منهما لا يُقيم قاسماً مُشتركاً بينهما باستثناء وحدة الإنسان كإنسان أي آدمي ووحدة الأرض كأرض. فلابدَّ من حتمية الأخذ في الاعتبار اختلاف المُثُل والقيم والمعتقد الديني والإرث الحضاري وما يعكسه كُل ذلك الاختلاف من تأثير وجداني في ذاكرة كل مجتمع على حِدة عن جملة الموروث الحضاري لكل من المجتمعين، والرُّموز البطولية التي يعتزُّ بها أيٌّ منهما؛ وإذن فلا يُمكن أن يُوجِّدَ بين المُجتمعين قيم ومبادئ دستورية واحدة وتكون فاعلة مع عدم وجود قواسم قيمية وجدانية مشتركة بين المجتمعين. لقد أكَّد مونتسكيو بما لا يدع مجالاً للشك بأن روح القوانين ليست واحدة أبداً لكل المجتمعات، بل لكل مجتمع خصوصية ذاتية تحدد هويته وذاتيته مما يوجب أن تكون منظومته القانونية بالضرورة مختلفة قيمياً ووجدانياً عن روح قانون أي مجتمع آخر.

وهذا هو مدلول مصطلح (روح القوانين)، وقد أثبتت الدراسات أيضاً على أنَّ القيم التي تسود مجتمعاً إنسانياً ما، وتطبع آثارها الوجدانية على هذا الشعب أو المجتمع ليس من الممكن إزالتها بشكل كامل بل تبقى تلك القيم سائدة بين أنصارها وإلى زمن طول حتى بعد زوال الذين صنعوها!!. وفي ذات السِّياق يقول بيبر أنصار فيما معناه، إنَّ المُمارسة الاجتماعية في أيِّ مجتمعٍ هي التي تُنْظِمِ شتاتَ تصرُّفاتِ الأفراد في ذلك المجتمع، وتوجيهها نحو أهدافٍ مُشتركة؛ كما تفترضُ وجودَ بُنيةٍ مُعقَّدةٍ من القِيم وعمليات التعيين والاندماج المُحمَّل بمعانٍ ودلالات التي من ضمنها اللُّغة باعتبارها مجموعة من الرموز الاجتماعية المُستقرة في خلد المجتمع.

(ISSN: 2537 - 0758)

فليست هناك أيَّة ممارسة اجتماعية يُمكن إرجاعها فقط إلى عناصرها الفيزيقية والماديَّة. كما إنَّها تتجاوزُ الطابع الجزئي للتصرفات الفرديَّة واللحظات العابرة، ومن هنا فإنَّ كُلَّ مجتمع يُنشئ لنفسه مجموعة مُنظَّمة من التصرفات والصور والتمثُّلات من خلال مِخْياله الاجتماعي (الذاكرة العامة للأمة)؛ التي من خلالها يُعيدُ إنتاجَ نفسه؛ مِخيال أي ذاكرة عامة للمجتمع ككل، من خلالها يتعرفُ المجتمع على نفسه خلفاً عن سلف، ويُوزِّعُ الهويَّات والأدوار ويعبِّر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة؛ وهذه الخصائص ليست فقط خاصة بالمجتمعات البدائية، بل حتى المجتمعات الحديثة مثلها مثل المجتمعات التي لا تعرف الكتابة في خُضوعها لِمِخيالها البيئي أي لذاكرتها العامة وامتِثالها لأوامر تلك القِيم ونواهيها (الجابري، ١٩٩١، ١٥)، قِياساً على ما سبق إنَّ الطابع السائدَ في المجتمع الفرنسي هو الطابعُ المدني الذي يمتازُ بمدنيته المادِّيَّة الرَّاسخة منذُ قرون خلت عمَّا هو سائد في المجتمع التشادي اليوم الذي مازال يطغى عليه طابع البدائية في مختلف الأصعدة وانحسار الخدمات المدنية به. فإذا كان تطور المجتمعات من بداوة إلى حضر عبر مراحل زمنية هو ضرورة حتمية وسُنَّةٌ طبيعية؛ ولِزاماً على أي مجتمع المرور عبرها، وأنَّ خصائص المراحل مُختلفةٌ بالضرورة وطويلة الحِقب (أيوب٢، ٢٠٠١، ٥٨)، فإنَّ المجتمع التشادي الموجود اليوم ما كان بمقدوره– في الحاضر المُعاش ولا القريب المنظور– مُحاكاةِ المجتمع الفرنسي تماثُليَّاً مِن حيثُ الشِّق المادي للحضارة وإنْ حاول التعليم والتقليد بالرغم من أهميَّة التعليم والمحاكاة في اكتساب المعارف والقيم والسلوك والمهارات المعرفية (داوسن، ١٩٩٠، ١٤٤). ذلك بالنظر للبون الشاسع بين المجتمعين من حيث أطوار تكوين المجتمع نحو المدنية التي عَبَرَها كُلٌ منهما؛ ومن الصُّعوبة بمكان محاكاته روحيَّاً بسبب الاختلافات العقدية والثقافية والتراثية بل الحضارية بمعناها الواسع بين المجتمعين.

وأيضاً من حيثُ الأسس التنظيمية الواقعية اليوم للمجتمع الفرنسي الذي بلغَ شأواً في سُلَّمِ الحضارة المادية؛ ولكن بعد إجراء عملية التأصيل الفكري والسلوكي لبعض الأسس والمفاهيم ربَّما قد يكونُ ذلك مُمكِناً اليومَ ولكن أيضاً في حدود؛ يقول (ابن خلدون، د.ت، ١٧٢) مؤكداً: **(اعلم أن طور الدولة من أولها بداوة؛ ثم إذا حصل المُلكُ**

تبعه الترَّف، واتساع الأحوال، والحضارة إنَّما هي تفننٌ في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه، من المطابخ والملابس والمباني والفُرُش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله، فلكل واحد منها صنائع في استجادته والتأنُّق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضاً وتتكثَّرُ باختلاف ما تنزع إليه النفوسُ من الشهوات والملاذ والتَّنَعُّم بأحوال الترف وما تتلون به من العوائد؛ فصار طورُ الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعية الترَّف للمُلك؛ وأهل الدول أبداً يقلدون في طور الحضارة وأحوالها للدولة السابقة قبلهم؛ فأحوالهم يشاهدون ومنهم في الغالب يأخذون).

وأي قسم من هذه التقسيمات يمثل مرحلة من مراحل تكوين أو بناء المجتمع؛ ووجود أي طور يُمثِّلُ الأساس لوجود الطور أو الطَّوْد الذي يليه؛ وأنَّ المرحلة اللاحقة من هذا التكوين المرحلي تُعتبرُ تكويناً مُتقدماً أي متطوراً تجاه مرحلة المدنية والحداثة بالنظر للطور أو المرحلة السابقة عليها من حيثُ التفكير والتنظيم والتطبيق والمدنية وبناء العلاقات الاقتصادية وعلاقات الإنتاج، والتحضر. وليس فقط في جانبٍ واحد دون بقية جوانب حياة المجتمع ونُظمه وعلاقاته الأخرى؛ بل في شتَّى المظاهر المدنية للمُجتمع؛ وفي هكذا أوضاع مُتباينة بيئياً بين المجتمعات والشُّعوبِ والأمم والحالُ هذه، من العبث تطبيق نُظُم صيغت من بيئةٍ ما على بيئة أخرى رغم الاختلافات البيئية الجوهرية العميقة مع عدم التأصيل؛ فبالرغم من كل عوامل الاختلافات الحتمية بين البيئتين (التشادية والفرنسية). إلا أنَّه منذ عهد الاستعمار المباشر لتشاد من قِبل فرنسا وإلى اليوم قد جرت وتُجرىَ العديد من المحاولات التي تهدفُ إلى فرض الدستور الفرنسي المسيحي البيئة والروح والهوى لأصله وجذوره الثقافية والقيمية بشقيها المادي والروحي، على البيئة التشادية الإسلامية ذات الجذور العربية برغم الاختلافات القيمية والثقافية والحضارية؛ (روزنتال وبودين ١٩٨١، ١٥٣،[١]*).

---

[١] *– ليس هناك إجماعٌ لتعريف الثقافة؛ ولكن المقصود بالثقافة من حيث بعض مفاهيمها هو كل القيم المادية والروحية ووسائل خلقها، واستخدامها، التي يخلقها المجتمع من خلال سير التاريخ، وهي تنقسم إلى قسمين مادي، ويشكل غالباً عموم البُنى التحتية وجوهرها علاقات الإنتاج ووسائل

(ISSN: 2537 - 0758)

لكنها لا تعدو أن تكونَ أكثرَ من مُحاولاتٍ مسخيةٍ ظالمةٍ ظلماً محضاً وسخيفة لكونها تُشكلُ ظاهرةً خطيرةً لاستلاب الهُوِيَّة الوطنية للمجتمع التشادي؛ ومن ثمة فإنَّها فاشلةٌ ولن تفلح في توطين القيم الغربية الأوروبية الصليبية في البيئة التشادية (الأفرو/ عربية) ذات القيم والتقاليد الإسلامية العربية. كما إنَّها مُحاولاتٌ تهدفُ إلى غمْس التُّراث الحضاري العربي الإسلامي في يَمِّ القيم الحضارية والعقائدية الغربية التي هي ذاتُها تأبى أن تكونَ جزأً من الذات الوطنية التشادية الأفريقية ذات الفضاء الحضاري العربي الإسلامي. وإذن؛ فإنَّ مثل جميع تلك المحاولات ستبقى عبارة عن عوائق وضِعت أمام طموح وتطلعات الشعب التشادي نحوى بُلوغ مستقبل أفضل في فضاء انتمائه الحضاري العريق؛ وأنَّ الشعب التشادي مُدرك تماماً بأنَّ النظم القانونية الناجمة عن القيم الغربية الفرنسية التي تحاول دائماً الصفوة التشادية فرضها عليه بالإكراه كنظام دستوري وأيضاً كمنظومة ضبطية سلوكية في التعاملات ما هي إلا محاولات مرفوضة تجد قبول الناس بها تحت قوة الإكراه وإكراه القوة؛ وأنَّ العديد من الدراسات الأنثربيولوجية الحديثة قد أكَّدت على حتمية ارتباط صلاحية أي فكر ببيئته؛ وهذه حقيقةٌ غير قابلة للدحض (الجابري، ١٩٩١، ١٨).

لقد كان الفيلسوف الألماني فريدريش هيغل يدافع عن نمط الحكم الملكي الدستوري في الدولة البروسية باعتباره نمط الحكم المثالي؛ لكنه لم يعتبره الحكم الأمثل الذي يمكن أن يُعتمدَ بنجاحٍ لدى كُلِّ شعوب العالم. فالدولة التي تشكل برأيه الروح القومية للأمة التي تعكس مستوى تطور ثقافة الشعب الخاصة به ومؤسساته الذاتية ومستوى الحالة السياسية التي بلغها وشرعيتها هي التي تضع أنظمتها الدستورية والسياسية؛ وعليه يكون من الخطأ الأخذ بنمطٍ دستوري معين باعتباره الأكثر عقلانية وصلاحية من سواه لتعميمه على كافة المجتمعات برغم الاختلافات التي بينها. فالدستور ليس مجرد قالبٍ يُصنعُ كنموذج لكل الدساتير لشتى المجتمعات، بل إنه نتيجة عمل تجميع وصياغة

الإنتاج؛ وقسم روحي يتمثل في المنجزات في مجال العلوم والفنون، والآداب، والفلسفة والأخلاق،...إلخ. انظر: روزنتال ويودين، وآخرون، الموسوعة الفلسفية، مصدر سبق ذكره، ص١٥٣.

لموروث حضاري لأجيال تعاقبت على إفرازه كمبادئ وقِيم ذات قُدْسيَّة رسخت في البيئة لمدد زمنية ليست قصيرة؛ الأمر الذي يجعل الدستور شيئاً مُقدَّساً ومن ثمة يجب له الثَّبات والديمومة، على أن يتطورَ مع التطور القيمي لمبادئ وتقاليد وأعراف المُجتمع المعني بذلك الدستور.

فعلى هذا الأساس تُصبحُ المبادئ الدساتيرية والقوانين ومبدأ فصل السُّلطات والموازنة مُجرد أدوات تتجاوب مع روح الواقع ومع روح القِيم الدستورية السائدة في المجتمع، (محفوظ، ١٩٩٠، ٢٢٧). وافتراضاً لو طُرِحَ سؤالٌ مِن قبيل هل المجتمع التشادي لديه في الحاضر قيم روحية وثقافية أصيلة بيئياً موروثة من الماضي تَحُولُ دون رضاه النفسي والوجداني للقبول والتسليم بالقيم والمنظومات الإدارية والقانونية الفرنسية كقيم وطنية تشادية صالحة للعمل بها؟. **أليس التاريخُ قد طوى ضِمنَ ما طواه ما كان للشعب التشادي مِن قيم موروثة وأصبحت نسياً منسياً بسبب ما تعرَّضَ له مِن صدمةِ استلابٍ حقيقي لقيمه بفعل الاستعمار الغربي لمدة ٦٠سنة؟**. طبعاً، ما إذا كانت القيم التشادية الحضارية قد أصبحت نسياً منسيَّاً أم لا من الناحية السيكولوجية للإنسان التشادي يُمكن الرجوع إلى نظريات وأبحاث علم النفس ونتائج التحليل النفسي وربطها بشريعة كل مجتمع، ومدى تأثير كل ذلك على المبادئ الدستورية للمجتمع ومدى تجاوبه معها؛ فالعالم **سيغمون فرويد**، الذي عاش حتى العام١٩٣٩م، قد أولى أهمية خاصة لـ (اللاشعور) المتمثل في ظهور سلوك لا شعورياً من أحدهم تعبيراً لا شُعوريَّاً عن موقفٍ ما عُرفَ بـ (اللاشعور).

إذ أكَّدَ فرويْد على أن النفس البشرية تحمل في مكنونها نوعين من السلوك؛ سلوك مراد ومقصود ومصمم عليه وتراقبه الأنا؛ ويُعرف بسلوك الشعور، أو السلوك الشعوري. وقسم آخر من السُّلوك مكبوت في طيات النفس وخلجات الوِجدان، غير خاضع لرقابة الشعور (الأنا)؛ لكنه يُعبَّرُ عنه سلوكياً بشكل غير إرادي، غير مقصود، إذ لا تتحكم فيه إرادةُ المرءِ بل يظهر حسب مُقتضى الحالة الظرفية الماثلة. فهو يظهرُ أحياناً لِيلبي حاجاتٍ غريزية نفسية دفينة لدى الفرد؛ أو رغبات مكبوتة في النفس؛ بيْدَ أن سُلوكاً لا شعوريَّاً مِن هذا القبيل منه ما يُكتسبُ من البيئة، ومنه ما هو قديمٌ قِدم وجود الكيْنونة

(ISSN: 2537 - 0758)

البشرية؛ لكنه موجودٌ مُستكنٌ ويُمثِّلُ جزأً من النفس الآدمية وهو ما سمى **بـ(اللاشعور)** الذي يظهر بين حين وآخر في سلوك الفرد، تعبيراً عن المكنون الوجداني الداخلي؛ السؤال الذي يُطرحُ: أليس لمجتمعنا التشادي مكنونٌ وجداني في النفس مُكتسبٌ من إرثِ الأجداد الغابرين، يُعبَّرُ عنه سُلوكيَّاً عن طريق **(اللاشعور)** وِفقَ نسقٍ بيئي تشادي من خلال منظومة من القيم السحيقة والسلوكيات الموروثة التي تأبى الامتثال لكل قِيمٍ أو فِكرٍ مستورد؟. قطعاً قد يعترضُ أحدُنا مُعللاً بأن أفكار فرويد كانت تُركِّزُ على سُلوكيات الآحاد من الناس وليس سلوكاً جمعيَّاً؛ وقضية القيم والثقافة الوطنية المُجتمعية هي قضية بحجم المجتمع ككل وليس الآحاد؛ فالأمر مختلفٌ تماماً!. لكن جاء **عالِمٌ آخر يُدعى يونغ**؛ حيث أعطى لمفهوم اللاشعور بُعداً بل أبعاداً أخرى؛ حيثُ جعله لا يضمُّ فقط غرائز الفرد ومكبوتات طفولته فحسب؛ بل أيضاً بقايا نزوعات وعواطف جمعية تنتمي إلى ماضي البشرية القريب منه والسحيق؛ وتنتصبُ هذه النُّزوعات والعواطف لِتُشَكِّلَ نوعاً من اللاشعور المشترك أسماه **بـ (اللاشعور الجمعي)**؛ فمثلاً:

في ذات المجتمع، وما نجم عن حياتهم الاجتماعية كحياتهم في العشيرة والقبيلة وإحساسهم بالانتماء إلى أمتهم التي ينتمون إليها وانتمائهم إلى بيئتهم؛ وما حدث فيها منذ الأزل؛ وترتب في نفوسهم من خلال تجاربهم الخاصة الماضية؛ إضافةً إلى مخاييلهم الفكرية المتعلقة بالمستقبل. كل ذلك يُشكل **(لا شعوراً جمعياً)**، يظهر سلوكياً بين حينٍ وآخر ليتحكم بصورة أو بأخرى في سلوك الفرد والجماعة حتى لَكأنه يُؤسس لمفهوم اللاشعور السياسي (الجابري، ١٩٩١، ٧) وفي ذات السياق، **يؤكِّدُ بيير أنصار**، أنَّه في الفعل الاجتماعي يندمج كل سلوك فردي مع سلوك الكل الجمعي، في عملٍ يحملُ طابع الاستمرارية، وتنتظم تصرفاته وتتجاوب بعضها مع بعض، بصورة ضمنية مُضْمَرة، تحوي مجموعةً من القِيم والمعاني والرموز **والدلالات والصور المِخْيلِية**؛ متمثلةً في سلوك جماعي مشترك، يهدفُ إلى تحقيق أهداف مشتركة، وهو يمثل حقيقة وحتمية وأصالة مثل هذه القيم والمبادئ ببيئتها.

وهو ما يعطي لكل مجتمع خصوصيته المُكوِّنة لهويته الذاتية التي بالضرورة تجعل منه إنه هو ذاته وليس الآخر (الجابري، ١٩٩١، ١٥). وإذن فهل للإنسان التشادي مثل

ذلك المكبوت النفسي البيئي من القيم والمُثُل الحضارية القريب منه والأزلي الذي يُعبَّرُ عنه أحياناً تعبيراً سلوكياً **(لاشعورياً)؟!**، تعبيراً به يُثبِتُ خصوصيته كمجتمع له كينونته الذاتية وهُويته الوطنية يتحرَّكُ ويعيشُ في نسقٍ حضاريٍّ عريق في فضائه العربي الإسلامي؟. وإلى أي مدى يُؤثِّرُ ذلك في الذاكرة الجمعية للمجتمع التشادي بقبول أو رفض أي فكرٍ وليد لبيئة حضارية تختلفُ عن البيئة الحضارية التشادية؟. تُفيد الدراسات، إنَّ أي عقل له بُنية تكوينية، وأنَّ بُنية العقل المنتمي إلى ثقافة ما، تتشكَّلُ وتتكونُ لا شعوريَّاً داخل هذه الثَّقافة البيئية ومن خلالها لا مِن خارجها؛ وإنَّ هذه التشكيلة بدورها تعمل كذلك وبكيفية لاشعورية على إعادة إنتاج ذات الثَّقافة مع صيْرورة الزمن (حجازي، ١٩٩٢، ٢٢٦). كما أضاف باحثٌ آخر في ذات السياق؛ هو **ريجيس دوبري**؛ مُؤكِّداً، إنَّه بالإضافة إلى اللاشعور الجمعي، هناك اللاشعور السياسي، وإذا كان الأول قوي العلاقة بالسيكولوجيا الفردية والجمعية، فهناك اللاشعور السياسي الجمعي الذي يخص الجماعة المنظمة: العشيرة. والقبيلة؛ والحزب. والأمة، وتتجلى أعراضه في طابعٍ سياسيٍّ أيديولوجي جمعي (الجابري، ١٩٩١، ١١)؛ وهو يُؤسس لمعظم السلوك السياسي الجمعي اللاشعوري للمجتمع.!

والسلوك الآدمي هو حركة مادية تابعة للوقائع المادية، أي لعالم الماديات؛ لكن الفكرة هي المُحرِّك الأساسي لأي واقعة ماديّة بحكمِ سبق عالم الأفكار على عالم الوقائع المادية. ولِذا، فإنَّ أي حركة سلوكية بالضرورة مدفوعة بفكرة ما؛ والفكر يتبعُ لعالم الأفكار الذي أسبق وجوداً على عالم الوقائع المادية، وعليه؛ فالإنسان التشادي عُموماً قليل الاستجابة والانصياع تنظيمياً وسُلُوكِيَّاً للنصوص الدستورية والمنظومة القانونية المعمول بها في تشاد اليوم، التي هي ذات أصل وجذور متأصلة في الحضارة الغربية الصليبية؛ ووفقاً لمثل هذه الحقائق الإبستمولوجية المعرفية والإمبريقية البحثية؛ يُمكنُ القول إنَّ عدم تجاوبه الطوعي مع تلك النظم، إنَّما مدفوعٌ بمنظومة قيمه العُرفية والثقافية والحضارية الموروثة عبرَ ماضيه السَّحِيق الذي عاشه حضارةً أصيلةً من واقع بيئته العربية الاسلامية المُعبَّر عنها من خلال ما يعرف بـ(اللاشعور السياسي الجمعي). وإذن، فإنَّ كثيراً من الدراسات قد أكدت مِثل هذه الحقائق العلمية؛ مما يُملي السؤال الذي

(ISSN: 2537 - 0758)

يطرح نفسه؛ كيف للمجتمع التشادي أن يتقبَّل وجدانياً وروحياً مبادئ وقِيماً تنظيميةً مُستوردة من بيئة حضارية أُخرى؛ وهو الذي تَحملُ ذاكرته الوطنية اللاشعور الجمعي المتجذر في كينونته ومُمثِّلاً لمنظومته القيمية المُتضمِّنة للمُثل والمبادئ والأعراف والتقاليد الراسخة التي تُشكِّلُ خُصوصيته وتَظهرُ في سلوكه الجمعي الاجتماعي والسياسي؟ بصيغة أخرى؛ كيف يُطْلَبُ مِن الشعب التشادي أن يستجيب بسهولةٍ لأي موروثٍ قيمي دخيل عليه قادمٍ من بيئة أخرى تُنازعه موروثه الروحي والمعنوي ابن بيئته؟.

إنَّ قضية رفض أو عدم تجاوب المجتمع التشادي إيجاباً مع القيم الأوروبية المسيحية المستوردة من فرنسا عبر المبادئ الدستورية التي تُمثل نصوص الدستور التشادي الحالي نصاً وروحاً بشكله وصيغته المألوفة هو حقيقةٌ ماثلة ومعلومة لكل تشادي مضطلع بمثل هذه المواضيع؛ وإذن فمن هنا يُمكن القول أنَّ الاختلاف البيئي وما ينجمُ عنه من أحاسيس نفسية، ظاهرة أو مكبوتة، مدعومة بطائفة من القِيم والعقائد المختلفة جداً بين المجتمعين (التشادي والفرنسي) هو الذي منه تكون قد تولدت عقلية الرفض والممانعة التشادية في مقابل القيم الفرنسية المستوردة؛ وعلاوةً على ذلك، فإنَّ الجماعات البشرية المُنظمة، بمعنى، التجمعات القبائلية، والكيانات التنظيمية التي تنضوي تحت مظلات تكوينية ما، كالأحزاب السياسية، والجماعات الدينية، فإنَّ لها شعوراً نوعيَّاً خاصاً بها يعصبها بعضها إلى بعض، ويقوي تماسكها، وتُشكِّلُ الديانات والأيديولوجيات الدُّغمائية والمبادئ السامية أبرز أعراضها وضوحاً بين تلك الكيانات (الجابري، ١٩٩١، ١٢).

ببساطة لأن المجتمع التشادي كذلك مجتمع بشري ضمن المجتمعات البشرية الأخرى التي تصدق عليها مثلُ هذه الدراسات الأمبريقية أي التجريبية التي أُجريت على المجموعات والجماعات البشرية في المجتمعات الأخرى؛ وما توصَّلت إليه من حقائق علمية حتماً ستنطبقُ نتائجُها على المجتمع التشادي ولو جزئيَّاً؛ قِياساً على: ما صدق على الكُل يصدقُ بالضرورة على الجزء؛ وقد أجريت تلك الدراسات على المجتمعات البشرية عُموماً وأثبتت صحتها علمياً. مع الأخذ في الاعتبار خُصوصية الفضاء

الحضاري البيئي للمجتمع التشادي وما يُوثر عليه من قيم حضارية رُوحية ودينية وأعراف تكونت وترسَّخت طوال الحِقب الزمنية الماضية. وإذن، هذا الأمر هو الذي يمنح الباحث حُجيَّة التقليل من أهمية ونجاعة النظريات والنُّظم الاجتماعية والقانونية المُصدَّرة التي أُجريت تجاربُها على مجتمعات وشُعوب لها طابعها الحضاري الخاص بها.

ثُمَّ تُفرضُ على مجتمعاتٍ أُخرى ذات فضاءاتٍ حضارية لها خصوصيتها وذاتيتها، وقِيمها الفكرية والروحية وإرثها الحضاري الأصيل، كوضعِ الإنسان التشادي الذي فُرضت عليه طائفةٌ من القيمُ تُعتبرُ صياغةً لمبادئ وقيم حضارية غربية تحمل ضده كل معاني الاختلافات والتناقضات حول الثوابت والمُثُل العُليا والقِيم المكونة للهوية الذاتية ومبادئه السامية ذات التأثير الوجداني الكبير. وإذا قبل أي مجتمعٍ أن تُستوردَ له وتسوده قيم مختلفة عن تلك الناجمة عن بيئته الحضارية بأن ينغمس فيها، ليصبح جزأً منها إذن هو مُجتمعٌ ممسوخ وبلا هُويَّة ومسلوبةٌ ذاتيته. إنَّ حقيقة الاختلافات البيئية للمجتمعات البشرية المتمثلة اليوم في وجود الدولة القومية كونها ينجم عنها اختلافات جوهرية في القيم والمُثل الثقافية والروحية والمادية واختلافاتها النَّاجمة عن نضوجها أو عدم نضوجها الحضاري كُلَّاً في حَيْز مجتمعه وفضائه الحضاري، إنَّها حقائق يقبل بها العقل السَّوي كمسلمات في غير حاجة للبرهنة عليها لِكونها حقيقة دامغة. كيف ذلك؟ إنَّ القيم المِعيارية والمُثُل العُليا وكل ما يُمثِّلُ الإرث الباقي من الزمن الغابر لحياة الشعوب والمجتمعات ومدى رفضها أو تفاعلها وُجدانيَّاً معها، هو الذي يُعطي خُصوصيَّة التعبير عن قِوى قيمية روحية تعبيراً صادقاً خلال مُناسبات الأفراح والأحزان؛ من خلال عامل المخزون التُّراثي الموروث منه والمُكتسب مع تغيير عامل الزمن. وبالمُحصِّلة هو ما يُمكن تسميته بـ(الحضارة بما تحويه من قيم وأعراف ونُظم قانونية)؛ وذلك الموروث وإنْ تعددت اصطلاحاته فهو يُشكِّلُ مظهراً من مظاهر الحضارة الإنسانية؛ وهي مع وحدة تسميتها (حضارة إنسانية) إلاَّ أنَّها مُتعددة زماناً كالحضارة البابلية؛ والحضارة الرومانية والفارسية والحضارة اللاتينية. ومكاناً كالحضارة الشرقية؛ والحضارة الغربية؛ ومُختلفةٌ أيضاً من حيثُ النَّوع (الحضارة الروحية كالحضارة الإسلامية العربية)؛ والحضارة الماديَّة (كالحضارة الغربية)؛ وفي ذات السِّياق، يقول (زُريق، ١٩٧٧، ٥٠).

(ISSN: 2537 - 0758)

المبحث الثاني

دور عامل الحضارة المُجتمعية في انتاج النُّظم القانونية.

المطلب الأول

مفهوم الحضارة المجتمعية وأثرها على الوجدان العام للمجتمع.

تعريف الحضارة لُغةً: هي عكس البداوة. وهي مجموع الخصائص الاجتماعية والدينية والخلقية والتقنية والعلمية والفنية الشائعة في شعبٍ مُعين. (جماعة من كبار اللغويين العرب، بدون، ٣٢٧).

تعريف الحضارة اصطلاحاً: هي حياة هذا المجتمع المتمثلة في نُظمه ومُؤسساته وفي مكاسبه وانجازاته وفي القِيم والمعاني التي تنطوي عليها هذه الحياة. (زُريق، قسطنطين، ١٩٧٧، ٤٠)، وأيضاً هي كُلُّ ما يميز أُمةً عن أمةٍ من حيثُ العادات والتقاليد وأُسلوب المعيشة والملابس والتمسك بالقيم الدينية والأخلاقية ومقدرة الأنسان على الإبداع في الفنون والآداب والعلوم. والحضارة عكس البداوة، وهي مرحلة من مراحل التطوُّر الإنساني. وأيضاً هي حالة مُتقدمة للمجتمع الإنساني تجاوز فيها هذا المجتمع حالة الفوضى وَوَضَعَ أُسساً تنظيمية لحياة الناس. إنَّ الحضارات البشرية مُتعددة، وتتميز الواحدة منها عن الأخرى بما لها من ميراث ماضيها وأحوال حاضرها، وبما تُحاول أنْ تُنشئه لمستقبلها، وقد تكون هذه الحضارات منفصلة أو مُتباعدة فيما بينها، كما كانت الحالُ مثلاً بين الحضارتين اليابانية واللاتينية، أو بين الصينية واليابانية، أو قد تتصل وتتفاعل كما حدث في تاريخ الحضارات اليونانية والعربية واللاتينية. لكنَّها تظلُّ في هذه الحالةِ أو تلك متنوعةً مُتمايزةً، مما يُؤدي إلى القول بتعددِ الحضارات واختلافها، وبأنَّ الحضارةَ وحدةٌ لها شخصيتها الذَّاتية وحدودها المكانية والزَّمانية؛ وصفاتها ومظاهرها المعيَّنة، واتجاهاتها وآثارها الخاصة بها.

ويرى الباحثُ إنَّ خاصية التمايز بين الحضارات التي قال بها قسطنطين زُريق، هي التي تجعلُ من الصُّعوبة بمكان أن تتقبَّلَ حضارة البيئة العربية الإسلامية قِيم وتُراث الحضارة الغربية الصليبية وخصوصاً في شقها الروحي؛ وأيضاً نُظُمها المؤسسية وبنكهة خُصوصيتها العقدية المعلومة دون خُضوعها أو اخضاعها للتأصيل. فإذن، من خلال

الحقائق الإبستمولوجية الذُّغمائيُّة البيئي منها والسيكولوجي إنَّ الواقع التشادي هو جزءٌ من الحضارة والبيئة العربية الإسلامية ذات الشخصية المتمايزة عن الحضارة الغربية بكلِّ ما تعنيه الكلمة من معني؛ كما إنها مُختلفة أيضاً عن بيئة المجتمع الفرنسي من حيث كل ما هو غربي بخصائصه البيئة، والحالة المدنية؛ والموروث الحضاري؛ والمُكوِّن الثقافي؛ والمعتقد العقائدي الديني؛ والروح المطلق أي الذَّاكرة الكُلِّية للمجتمع. ومُختلفة كذلك من خلال تعبير المجتمع عن تراثه وفنونه وأفراحه؛ أو عن أحزانه أو أتراحه؛ وملاحمه البطولية التي يفتخرُ بها؛ وأمجاده التاريخية العظيمة أو انكساراته. وأيضاً من حيثُ علاقات وأدوات الإنتاج؛ ومهنتي التجارة والصِّناعة؛.. إلخ؛ وإذا أمكن طرح السُّؤال الآتي؛ من خلال طائفة الفروقات التي تقدَّمَ ذِكرُها، أهُمَا مجتمعان مُتشابهان أم مُتباينان؟. فمن خلال الإجابة على السؤال أعلاه؛ فسيصل البحث إلى إصدار حكمٍ نهائيٍّ بأحد صيغتين لا ثالث لهما: إمَّا الاندماج أو التشابه بين المجتمعين من خلال ما تم ذكره من عناصر؛ ومن ثمة فلا وجود لأي أثر لاختلاف البيئة ولا لاختلاف القيم في خلق فروق بين سلوك وقيم الشعوب ومن ثمَّة ممكنٌ للمنظومات التنظيمية القيمية والفِكريَّة والسُّلوكية النَّاشئة هُناك إنَّها تصلُح هنا وهناك والعكس صحيحٌ أيضاً. وإمَّا وجود فروق جوهرية بين قيم الشعوب نتيجة لاختلافات البيئيات الحضارية والعناصر المُكوِّنة لِهُويتها الذاتية يستتبعُه بالضرورة رفضٌ قاطعٌ من كلا المجتمعين لِكُلِّ المختلف حوله من موروث قيمي بسبب الاختلاف البيئي الحضاري ما لم يخضع لعملية التأصيل العلمي البنَّاء؛ وإلاَّ أصبحت البيئةُ الجديدة التي تستقبل فكراً وقِيماً ليس من واقعها القيمي والعقدي، إنَّما هي مسخٌ ممسوخاً (الغزال، ١٩٨٦، ٥). وما يخشاه الباحث هو أنْ ينطبِقُ حُكم المسخ القِيمي على الحالة التشادية المحكومة منذُ عقود مضت بمنظومات تنظيمية قانونية نظرية وتطبيقية فرنسية رغم الممانعة التي لا تُخفى على متابع للشأن التنظيمي التشادي.

وعليه؛ فلا يستقيم القبول لا سلوكاً ولا وجداناً بأن الفكر الإنساني الناجم عن بيئاتٍ مختلفةٍ حضارياً فِكراً وتطبيقاً إنه يصلحُ وسيجدُ قبولاً وجدانيَّاً في أي بيئة غريبة رغم درجة الاختلاف بين البيئتين. إنَّ المعنيَّ بالفكر هو الإنسان في المقام الأول وليس

(ISSN: 2537 - 0758)

البيئة كبيئة. والباحث يرى؛ أنَّه من الظلم والفجور والطُّغيان؛ أن تُفرضَ فرضاً قيمٌ تنظيمية (مبادئ دستورية) وروحيةٌ وثقافيَّةٌ من بيئةٍ حضارية ما على بيئة حضارية أخرى مع وجود فروقاتٍ حضارية جوهريةٍ بين البيئتين. وإنَّ الزعم القائل بالصلاحية المُطلقة لأي فكر لأي بيئة بالرغم من وجود اختلافات جوهرية بين البيئتين (في كلِّ ما هو حضاري) هو زعمٌ عارٍ من الصحةِ تماماً؛ كما يُشكِّلُ جريمةَ مسخٍ مُتعمَّدة للذاكرة الحضارية العامة للمجتمع المُستضعف؛ وهو بالمُحصلة زعمٌ لا يمكن القبول بصحته كما أنه أمرٌ لا يمكن فهمه؛ مع وجود احتمالية منطوقُها، لَرُبَّما تصدقُ فرضيةُ صلاحيةِ الفكرِ الإنساني لأي مجتمع مع اختلاف البيئة الحضاريَّة بينهما في مجال الحضارة الماديَّة وليس الحضارة الرُّوحيَّة. وإذن، فلا تصلحُ القيمُ الفكرية الأوروبية المَنْشأ والإنتاج، المسيحية الجذور والأرضيَّة، مع البيئة الحضارية التشادية ذات الجذور العربية الإسلامية؛ المختلفة في كُلِّ شيءٍ عن البيئة الفرنسية خاصة والأوروبية عُموماً.

سواءً تمثَّلت تلكم القِيم في الدستور وكل المنظومة القانونية، أو في الثقافة الروحية الدُّغمائيات السائدة في المجتمع. لكل مرحلة من أطوار تطور البنية التكوينية للمجتمع منظومة قانونية تناسبها بفعل تأثيرها الوجداني الروحي. ويرى بعضُ الكُتَّاب، إنَّه لا يُمكنُ فهم واستيعاب البيئة السِّياسية والاقتصادية لأي مُجتمعٍ دون تحليلها تحليلاً بُنيَوِيَّاً ووظيفيَّاً ونوعياً يستهدفُ تشخيص منظوماتها التنظيمية، ومؤسساتها ومعرفة أدوارها الفاعلة؛ وعلاقتها بالمؤسسات الاجتماعية البنيوية الأخرى؛ فالبُنية الاقتصادية للمجتمع لا تُوجدُ بمفردِها، بل تُوجد ضِمن طائفة من البُنى المُجتمعية المُتعددة القائمة على أُطر تخصصيَّة تكونت بحكم المرحلة التي يعيش على ضوئها ذلك المجتمع وتتفاعل معها بطريقةٍ عُضْوِيَّةٍ تكاملية سِحرية، وهي بذلك تُساعدُ المجتمع على تحقيق أهدافه القريبة والبعيدة. كما أنَّ لكل مرحلة من مراحل حياة المجتمعات الإنسانية على سُلَّم أطوار الاستقرار المجتمعي (بداوة. حضر. مدنية) كُل ذلك يتطلبُ بالضرورة منظومة قانونية تنظيمية تُناسب طبيعة كل طور على حدة من هذه الأطوار أي المراحل المجتمعية.

وبعد ظهور الحضارة المدنية الحالية وشيوع معالمها في المجتمعات البشريَّة عُموماً من خلال مظاهرها المتمثلة في ظاهرة التنمية الشاملة، ومدنية التصنيع، وظهور

التخصصات الفنية من خلال الأُطرِ المُؤسسية في مختلف مناحي الحياة المجتمعية؛ فقد أصبحت المؤسسات الاقتصادية من أهم المُؤسسات في أي مجتمع مدني؛ إذ عليها يَعتمدُ الإنسانُ في تطوير أحواله وظروفه العامة والخاصة؛ ومنها يستمدُ مقوماتِ معيشته ورفاهيته وفيها تكمُنُ بعضُ أهدافه (الحسن، ٢٠٠٩، ٢٠٧). ومن هذا المنطلق، فإنَّ البيئة الغربية عُموماً تُعدُّ من أُولىَ البيئات الحضارية التي بلغت مرحلة المؤسسات المدنية النَّاضجة ولاسيما الاقتصادية منها والصناعية. ويرى ماكس فايبر، بأنَّ نشوء القيم الرأسمالية بعد التحرر من الكنيسة قد تحقق نتيجة للأخلاق البروتستانتية التي حمل لواءها الألماني مارتن لوثر في القرن السادس عشر؛ حيثُ كانت تدعو إلى العمل والكسب والاقتصاد والنفقات، إنَّ جملة تلك الأفكار وما دعت إليه، وما رسَّخته من قيم كانت هي وراء الروح (الرأسمالية) (الجابري، ١٨/١٩). إلاَّ أنَّ هذا الإطلاق لا يُمكن القبول به على عِلاته، إذ يرى الباحث إنَّ ذلك في حالاتٍ كثيرة يتحدد بشكلٍ واضحٍ من خلال تهيئة البيئة الحضارية أولاً؛ وثانياً درجة النمو المادي والحضاري للمجتمع حسب مراحله البُنيوية التاريخية وبظروفها البيئية والفكرية وإرثها الحضاري القيمي، وأيضاً نظمها السياسية والقانونية والاقتصادية (الحسن، ٢٣٦)؛

وعلى هذا الأساس فإنَّ المجتمعات تختلف نُظمها باختلاف أفكار أبنائها وبُنيتها التكوينية ومستواها المدني الذي بلغته، وهذا بدوره مبنيٌّ على البيئة المدنية ذات الفضاء الحضاري لأيّ مجتمع، ومرحلة التحضر التي وصل إليها، وبنيته المؤسسية الاقتصادية المقامة على بيئته وطبيعة التعامل الاقتصادي بين النَّاس خلالها؛ من حيثُ اقترابها الحضري من مظاهر المدنية، أو اقترابها البدائي من مظاهر البداوة وفقاً لأطوار النَّظرية الخلدونية المعروفة. فالمجتمع الرأسمالي (مثلاً)، بنظمه وتنظيمه الاقتصادي القائم على التبادل التجاري، قد أعطى للحياة الاقتصادية طابعاً نوعيًّاً خاصاً تحكمه قوانين خاصة لم يشهد مثلها أيُّ مجتمع في بُنيته وتكوينه البُنيوي هو سابقٌ على المرحلة الرأسمالية (الجابري، ١٩٩١، ٢٤). وإذن، ففي المرحلة البدائية أو (المشاعية الأولى) يسودُ طابع المقايضة في التعامل الاقتصادي في تلك المرحلة البدائية، كما إنَّ مُعظم أنشطة

(ISSN: 2537 - 0758)

المجتمعات البدائية أو الشبيه بها هي أنشطة يغلبُ عليها طابعُ تربية المواشي وقِلَّة الأنشطة الحِرفية والزراعيَّة (أيوب٢، ٢٠٠٦، ٤٧).

وحسب الخصائص الجوهرية للبنية الاقتصادية لمجتمعات هذه المرحلة التي تُعرفُ بها فقد أصبحت مثل تلك المجتمعات شيئاً من التاريخ الماضي للإنسانية؛ ثم تليها مرحلة الخِراج أو الرَّيْع المعروفة في البيئة الحضارية للشرق الأوسط؛ ووفقاً للعديد من المظاهر المُؤسسية إنَّ البيئة الحضارية التشادية تُمثِّلُ حالةً ونموذجاً حقيقيَّاً وواقعيَّاً من نماذج الحضارة العربية الإسلامية الرَّيعية (الجابري، ١٩٩١، ٤٧[٢]*). على الأقل في شِقِّها الروحي والاقتصادي وليس المادي؛ إذ إنَّ غالبية مجتمعات هذه البيئة لا تعتمدُ نُظمُها الاقتصاديةُ على مهنتي الصناعة ولا التجارة بمفهومها الرأسمالي (الحسن، ٢٠٠٩، ١٤٥)؛ فظاهرة النظام الريعي تُشكِّلُ المظهر العام الذي سادَ ويسودُ معظم بلدان الحضارة العربية الإسلامية والعربية منها على وجه الخصوص؛ وعلى حسب تحليل مدارس الفكر الاقتصادي والاجتماعي لمراحل تطور النظم الاقتصادية (كقوانين وكنظريات). إنَّ هذا المظهر الاقتصادي (الريع) نموذجه الأبرز تُمثِّلُهُ الحضارةُ الشرقُ أوسطية؛ منذُ القرنِ السابع الميلادي وحتى نهايات القرن العشرين (الجابري، ١٩٩١، ٢٣).

بينما ساد في بيئة الحضارة الغربية مظهرٌ اقتصاديٌّ آخر هو نظام القِنانة الإقطاعي الذي يعتمدُ على الأرض والمهنة الزِّراعية التي تحتاجُ إلى كثرة الأيدي العاملة، وهو الذي كان سائداً في عُموم أوروبا والغربية منها على وجه الخصوص (الحسن، ٢٠٠٩، ٢٤١)؛ بصرف النظر عن الاختلاف الجوهري بين الأُسس التي يقوم عليها النظام الرَّيْعي في البيئة العربية الإسلامية؛ وتلك التي يقوم عليها نظامُ القِنانة والإقطاع في البيئة الحضارية الغربية. ثم المرحلة الرأسمالية أي الليبرالية. ثم المرحلة

---

[٢] *- (الدولة الريْعية هي التي تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخرجها في أهل الدولة ثم في من تعلق بهم من أهل المِصر وهم الأكثر فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم وتتزايد عوائد الترف ومذاهبهم لديهم). انظر الدكتور محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص٤٧.

الاشتراكية المتوسطة. ثم مرحلة الاشتراكية المتقدمة (الشيوعية) حسب زعم دُعاة وأنصار الفكر الماركسي وجدليَّة الماديَّة التَّاريخية (الجابري، ١٩٩١، ٣١*[٣])؛ وهي مرحلةٌ لمَّا يصل إليها بعد المُجتمع الاشتراكيُّ في بلدانه التي تحتضنُ الطرح الاشتراكي. إنَّ هذا التسلسل في مراحل تطور النُّظم الاقتصادية خلال تاريخ البشرية قد لا يكون قانوناً مُطلقاً ينطبقُ على مختلف المجتمعات في مرحلة ما قبل الرأسمالية مع اختلاف بيئاتها الحضارية، وإنْ حصلت ظاهرة لتطبيق مثل تلك القوانين وهي (قوانين التَّاريخية المادية) على مجتمعٍ هو في مرحلةٍ سابقةٍ على مرحلة الرأسمالية، فستكون هنالك صُعوبةٌ بالغةٌ إنْ لم تكن مُستحيلة في التطبيق وفي تحقيق نجاح؛ وهي صعوبة ترجعُ إلى الفرق البنيوي بين عصر الحضارة الرأسمالية والعصور أي المراحل البُنيَويَّة السابقة على المرحلة الرأسمالية حسب أطوار السُّلَّم الحضاري من البداوة إلى الحضارة إلى المدنيَّة (الجابري، ١٩٩١، ٢٣).

لماذا؟ لأنَّ المفاهيم والنظريات التي تستخلص من دراسة بُنية المجتمع الرأسمالي وعوامل تطوره إنَّها تُشكِّلُ عوائق إبستيمولوجية أي عوائق (معرفيَّة).إذا نُقِلت كما هي لتطبَّقَ على مجتمعٍ آخر يختلفُ حضاريَّاً في تركيبة مؤسساته ودرجة تطوره عن المجتمع الرأسمالي (الجابري، ١٩٩١، ٢١)؛ وهنا إنَّ مجتمعاتنا تُعاني من أزمة منهجية حقيقة عندما تُنقل إليها مِثلُ تلك القوالب الجاهزة (النُّظم التنظيمية) من القيم والنظريات التي لا تتناسب مع طبيعة الأفكار السائدة بها بيئياً، ولا مع طبيعة القِيم المِعياريَّة التي تُشكِّلُ إرثها الحضاري كما إنَّها لا يُمكنُ أن تتسقَ معها لا في التفكير ولا في المُمارسات السُّلوكية. الأمر الذي يُعطي مُصوغاتِ الدُّعوة إلى استخدام المنهج التأصيلي لجميع معارف العلوم الاجتماعية ولاسيَّما التنظيمية منها بهدف تطبيقه أي المنهج التأصيلي على بيئات لمراحل ما قبل الرأسمالية.

---

[٣] *– لكن بعضاً من دُعاة الفكر الاشتراكي، وخصوصاً جوزيف إستالين، قد حصر أنواع ومراحل الفكر الاقتصادي في التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية التي عرفها تاريخ البشرية (المشاعة البدائية، نظام العُبودية، نظام الإقطاع، النِّظام الرأسمالي). انظر الدكتور محمد، عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص٣١.

(ISSN: 2537 - 0758)

السؤال الذي يُطرحُ، ما هي أهم المُعطيات التي يجب الأخذ بها عند تطبيق مثلِ تلك القوانين والنُّظم على مجتمعات ما قبل الرأسمالية؟. يقول جورج لوكاتش في ما معناه بهذا الصدد؛ يجب أن ننظر إلى العلاقة بين البُنية الفوقية والبُنية التحتية في المجتمعات السَّابقة على الرأسمالية، وبكيفيةِ أخصِ العلاقة بين الوعي الطبقي والتغيُّر التَّاريخي" أي مرحلة تطوُّر المجتمع التي بلغها لمعرفة درجة وعيه"... فإنَّ الوعي الطبقي أي المُجتمعي لمجتمعاتِ ما قبل الرأسمالية لا يكون قادراً بطبيعته على التعاطي إيجابيَّاً مع النظريَّات والنظم والتطبيقات التي هي إفرازات للمجتمع الرأسمالي أو التي وُضِعت للتعاطي مع علاقات المجتمع الرأسمالي، ذلك بسبب الاختلافات الجوهرية بين بُنية المجتمعات ما قبل الرأسمالية، وبُنية المجتمعات الرأسمالية. إذ إنَّه من المقومات الجوهرية لكل مُجتمعٍ قبل الرأسمالية، لا يستطيعُ أبداً إظهار المصالح الطبقيَّة بكامل الوضوح؛ لكونه مُجتمعاً مُؤلَّفاً من جماعات مُغلقة، " طوائف دينية، عشائر، قبائل، جماعات مذهبية؛...إلخ؛ هي التي تُهيمن على العلاقات داخل بُنية مُجتمعات ما قبل الرأسمالية (العلاقات التقليدية)؛ بينما في المجتمعات الرأسمالية فإنَّ علاقات الإنتاج (القوانين) والمُؤسساتية هي التي تُهيْمن وتسودُ بدلاً عن تلك الروابط أو العلاقات التقليدية (الجابري، ١٩٩١، ٢٦).

وفي ذات السِّياق يقول الدكتور مصطفى حِجازي، في المجتمعات التي بلغت طور الحضارة المدنية تكون المرجعية الأساسية لشرعية ومشروعية المُؤسسات مُستمدة من إرادة الأمة من خلال الذاكرة الكلية لها (الرُّوح المطلق)؛ التي تُمثِّلُ مُكتسباتِها الحضارية القيمية؛ في حين على العكس تماماً من ذلك تستمدُّ المجتمعات الرَّيْعية شرعيتها ومشروعيتها من الكيانات الموروثة الموجودة بفعل أمر الواقع (قبيلة. عشيرة. عائلة. طائفة. أو حتى حزبية أحياناً.، أو من سلطة الحاكم الفرد الواحد الوحيد) (حجازي، ١٩٩٢، ٢٣١). وإنَّ الصورة البُنيَوية الحالية للمجتمع التشادي هي تُشبه النماذج البنيويَّة لمجتمعات ما قبل الرأسمالية؛ بل إنَّ صورته الموجودة اليوم تكادُ تُمثِّلُ تماماً النموذج الأوضح لصورة المجتمعات الرِّيفية، التي يُصطلحُ لها بمجتمعات ما قبل الرأسمالية. على الأقل من خلال ترسيخ وتحكُّم العلاقات التقليدية وشُمولها على كافة فئات

ومُؤسسات المُجتمع. وإذن؛ فإنَّ العديد من دراسات علوم الدستور؛ أكَّدت بأنَّ الوثيقة الدستورية بصورتها المعروفة والمتداولة اليوم هي مولودٌ شرعيٌّ للدولة الليبرالية الحديثة؛ بمعنى آخر؛ إنَّ الوثيقة الدستورية وُجِدَت بين أحضان الدولة الرأسمالية التي حصل فيها انفصال بين البُنيتين (البُنية الفوقية؛ والبُنية التحتية). حيثُ وُضِعَ الدستورُ أساساً ليُقنِّنَ حالة الفصل الكامل التي بلغتها الدولة الليبرالية، بين الدولة كمُؤسسة، والأمير كشخص طبيعي يُمثل رمزاً قيادياً لمُؤسسة ذات الدولة؛ وأيضاً لِتبيان حقوق الدولة وواجباتها على الأمير؛ وحدود حقوق الأمير وواجباته تجاه مؤسسة الدولة وواجبات الأمير نحوها. إنَّ هذا التوصيف" مرحلة الفصل بين مؤسسة الدولة ورمز قيادة الدولة" يُعدُّ مرحلة مُتقدمةً نحو المدنية والترقي المدني؛ وهو ما لا يمكن أن تتساوى فيه مُعظمُ المجتمعات المُختلفة حضاريَّاً في كلِّ شيء تقريباً.

وإذن، يكونُ من غير المُجدي أن تُوضعَ دساتير بوصفة كربونية واحدة أو بمِقياسٍ أو قالبٍ واحد لمجتمعات مُتباينة كُلِّيَّاً وكُل ماضيها؛ وتأكيداً لذلك يقول أحد الكُتَّاب (فإذا تحدثنا عن التطور التَّاريخي، فإنَّما نفعلُ ذلك على الجُملة، لِنُؤكِّدَ أنَّ الشَّكلَ الأخير من المجتمع ليس إلاَّ نتيجةَ تطور المجتمعات السَّابقة التي هي عِبارة عن مراحل أدت إليه) (الجابري، ١٩٩١، ٢٢). إنّ هذا البحث يتفقُ مع مدلول هذا السِّياق في ذات المجتمع الواحد، وينطبقُ كذلك على عدد من المجتمعات التي تجمعُ بينها بيئة حضاريَّة واحدة أو مُتقاربة إلى حدٍّ كبير؛ بمعنى آخر، إنَّ هذا التوصيف ينطبقُ فقط على كُلِّ المُجتمعات ذات القيم الحضارية المُتجانسة، فالمجتمعات المُختلفة حضارياً من حيثُ أطوار تمدُّنِها ومراحلها البُنيْوية وقيمها الثقافية والروحية ومن ثمة مُختلفة حضارياً لا يُمكنُ أن ينطبقَ عليها بحالٍ من الأحوال. إذ إنَّ مجتمعاتٍ شتى تخضعُ إلى فضاءات حضارية مُتباينة ورُبَّما قد تكونُ مُتناقضةً قِيميَّاً أيضاً. فالمعلوم أن الدولة التشادية لمَّا تبلغ بعد مرحلة الدولة اللبرالية التي وصلت إلى مرحلة الفصل بين مُؤسسة الدولة ورُموز قيادتها.

لذلك لا الدستور الفرنسي الذي تبنته تشاد يصلحُ معها، ولا ما يحتويه مِن قِيم حضارية ذات جذور مسيحية أو عَلْمانيَّة يُمكن أن تصلح مع الشعب التشادي لتنظيمه مُؤسسياً ومُجتمعياً. الصحيح قانونياً، وخصوصاً في إطار القانون الدولي العام، إنَّ

(ISSN: 2537 - 0758)

جميع الدول المتمتعة بمبدأ السيادة هي متساويةٌ في كل ما هو ثابتٌ للدولة المعاصرة من خصائص جوهرية كالشخصية القانونية والسيادة المُطلقة. لكن الفروق الموجودة واقعياً بين تلك الدول كُلاً حسب طورها المرحلي نحو السُلَّم الحضاري ومن ثم المدني فهي أكثر من أن تُحصى؛ ولاسيما الفروق النَّاجمة عن اختلاف البيئات الحضارية وما يسودُها من مُثُلٍ وقِيم وإرث حضاري مِعياري مُتمايز بطبيعته.

ولعل التقسيم الآتي للمجتمعات من حيث البُنىَ الفوقية والبُنى التحتية ومدى الاندماج أو الانفصال بين البنيتين والأثر الناجم عن أيٍّ من الحالتين، (الاندماج أو الانفصال) قد يُبيِّنُ أهم تلك الفروقات بين المُجتمعات وما يتبعُها من مظاهر وأسس تُجسِّدُ بالضرورة الفروقات المتنائية في النُّظم القانونية بين معظم المُجتمعات في العالم؛ من حيثُ الأفكار **والمنظومات التنظيمية (المبادئ الدساتيرية)**، والنظريات الفكرية وضوابط التطبيقات السُلوكية. ففي ذات السياق قال كارل ماركس (إنَّ الأنظمة الطبقية تتحول من نمط إلى آخر تبعاً للتحول الحضاري للمجتمعات، ومرورها في فترات تاريخية تعطيها طابعها المُعيَّن وظروفها الخاصة) (الحسن، ٢٠٠٩، ١٤٤)؛ ويُؤكد **ماركس نفسه في** إطار عرضه لنظريته حول المادية التاريخية إذ يقول: (فإذا تحدثنا عن التَّطوُّر التاريخي فإنَّما نفعل ذلك على الجُملة، لنؤكِّدَ أن الشكل الأخير من المجتمع ليس إلا نتيجة تطور المجتمعات السابقة التي هي عبارة عن مراحل أدَّت إليه) (الجابري، ١٩٩١، ٢٢). ومعنى ذلك، إنَّ أي مرحلتين أقرب إلى بعضهما بعضاً من حيث التسلسل المراحلي حضريَّاً أو مدنيَّاً بالضرورة هما الأكثر تجاوباً من غيرهما حيث التلاقح والتبادل الفكري والقيمي والمدني الحضاري بشقيه الرُّوحي والمادي؛ تنظيراً وتطبيقاً؛ مع الأخذ في الاعتبار عامل الاختلافات البيئية؛ وأنَّ التجاوب التبادلي مدنياً وحضارياً وقيمياً يكون ضعيفاً إلى أدنى صوره عندما يكون مطلوباً حُدُوثه بين مرحلتين غير متواليتين تراتبيَّاً على السُلَّم الحضري نحوَ المدنية وفقاً للنظرية الخلدونية وكذلك ما أكَّده كارل مارس. وفي ذات السِّياق مُؤكِّداً على صحة ذلك **الفيلسوف المجري جورج لوكاتش** بالقول إنَّ المادِّيَّة التاريخية لا يمكن أن تُطبَّقَ بنفس الكيفية على التشكيلات

المجتمعية "المجتمعات" المنتمية إلى مرحلة ما قبل الرأس مالية؛ ولا على التشكيلات التي مازالت في مرحلة التَّطور نحو الرأسمالية (الجابري، ١٩٩١، ٢٥).

ووفقاً لمعظم الدراسات في هذا الإطار إنَّ المنظومة الاقتصادية التي هي عِبارةٌ عن مُنتجٍ فكري وقِيمي يُعطي حقيقةً وصفيةً لمرحلة حياة المجتمع التي يعيشها هي أيضاً تتطوَّرُ تبعاً لمراحل تطور المجتمع كظاهرة اجتماعية من البداوة إلى الحضر فالمدنية. وإنَّ طبيعة المعاملات الاقتصادية كأبجدية فِطرية تبدأُ بداهةً في المجتمعات بآلية النِّظام التبادلي المعروف بالمُقايضة (أيوب٢، ٢٠٠٦، ٦٢) ثُمَّ النِّظام الرَّيْعي (جماعة من كبار اللغويين، د.ت، ٥٦٥*[٤])؛ ثم تتطور الأنظمة الاقتصادية بموجب التطور نحو الرُّقي الحضاري والمدني– حسب نظريَّة المادية التَّاريخية– إلى النِّظام الإقطاعي، ثم الآلية الرأسمالية، ثم الآلية الاشتراكية. إنَّ المرور بجميع هذه المراحل لا يتحقق بين يومٍ وليلة؛ بل يستغرق عُصوراً من الزمن كتطور طبيعي؛ وحسب بيئة وظروف أي مجتمع. وما أكَّدته الدِّراسات هو أنَّ المفاهيم والمصطلحات والقيم والتراث بثقافته وفنونه وفضائله الأخلاقية والإحساس بدلالاتها والتعبير عنها وجدانياً؛ إنَّها تتغير في ذات المجتمع الواحد، تبعاً لتغيُّرِ المجتمع إلى أطوار تكوينية أي بموجب البناء الحضاري للمجتمع الواحد حسب مراحل التطور الطبيعي للأشياء الحية، وإذن فلكل طور قيمه وأعرافه في المجتمع الواحد، ومن ثمة تختلف كذلك نظمه التنظيمية الدستورية والضبطية السلوكية على حدٍّ سواء.

بيْدَ أنَّ جورج لوكاتش لا يُؤيّد بأن جميع المُجتمعات البشرية تمرُّ بذات المراحل وتستخدم تباعاً جميع هذه النُّظم، وإذا استخدمت قوانين التاريخية المادية على مجتمعات ما قبل الرأسمالية فإنَّ صعوبات منهجية حقيقية سوف تعترض بلوغ النتيجة المتوخاة في كثيرٍ من مثل تلك المجتمعات (الجابري،١٩٩١، ٢٤). وإذن، **فكيف لدولة تشاد التي**

---

[٤] – الرَّيْعُ لُغةً: هو الزِّيادة في أو الفَضلةُ من كُلِّ شيء. واستخدم الفقه الإسلامي الرَّيْعَ كمُصطلح في علوم الاقتصاد، دِلالة على زيادةِ المال، وهو أيضاً يعني ما يُؤديه المُستأجر للمالك مِن غِلة الأرض مُقابل استغلالها. ويُقال، هذا الشيءُ ليس له رَيْعُ، أي ليس له مرجوع ولا غِلة. انظر المُعجم العربي الأساسي، مصدر سبق ذكره، ص٥٦٥.

(ISSN: 2537 - 0758)

ماتزال لم تجتاز بالكامل طور البداوة إلى طور الحضر أن تُحكم وتنظَّم بنظم قانونية تمثِّل روح وقيم مجتمعات الطَّور المدني؟!. كما يُفيد هذا البحث أيضاً بأن المجتمعات ما قبل الرأسمالية تكونُ نظمها القانونية والاقتصادية مُختلفةً عن النظم القانونية والاقتصادية للمجتمعات الرأسمالية. بل إنَّ أي مجتمع سابق على المرحلة الرأسمالية يكون نظامه الاقتصادي أقل انسجاماً إلى درجة إنَّه لا يُقاس أو يصعب قياسه؛ وإذن، فإنَّ المجتمع التشادي وفقاً لتمرحل النُّظم الاقتصادية إنَّه يعيش حاليَّاً في مرحلة النظام الرَّيعي، أي مرحلة ما قبل الرأسمالية بأكثر من طور؛ بمعنى، المرحلة التي تندمج فيها البُنيتان (الفوقية مع التحتية) في بُنيةٍ واحدة (الجابري، ١٩٩١، ٢٦). فمِن المعلوم كذلك، إنَّ المجتمع التشادي أيضاً ومعظم مجتمعات العالم النامي تُحكمُ سياسياً وإدارياً واقتصادياً وقانونياً بنظم وقوالب جاهزة تمَّ جلبُها من المجتمعات الرأسمالية التي تعيشُ في طور المدنية، فهي نُظم مُعدة أصلاً لتنظيم سلوكيات شعوب ومؤسسات المجتمعات الرأسمالية (المدنية)؛ فمثل هذه النظم كيف تصلح لتنظيم شعوب ومؤسسات لم تبلغ مرحلياً طور الرأسمالية؟. إن مسألة تكوين أو بناء المجتمعات الإنسانية للانتقال نحو التحضر فالمدنية يُعدُّ أمراً طبيعياً في إطار السير الطبيعي للتَّطَوُّر الحضري المقصود للمجتمعات الإنسانية أو حتى في إطار السلوك الآدمي المقصود؛ لكن شريطة المرور عبر أطوار تكوينية متمرحلة زمنياً، وكل مرحلة بالضرورة لها فكرها ونظمها وخصائصها وسُلوكياتها. ويقول جورج لوكاتش (فالنتيجة هي أنَّه عندما يتعلق الأمر ببلدان تقع خارج أوروبا أو بالبلدان الأوروبية نفسها قبل بلوق طور الرأسمالية، فإنَّه يصبح من الضروري حينئذٍ التقيد بمعطيات الواقع حتى ولو أدى ذلك إلى مُخالفة منطوق النَّظريَّة (الجابري، ١٩٩١، ٢٩). فهذه حقيقة ومُسلَّمة بديهية قد اكتشفها قديماً ابن خلدون الحضرمي؛ تحت عنوان (عِلم العمران؛ أو علم الحضارة).

فالحضارة عنده هي بدايةُ ونهايةُ التطور الاجتماعي والتنظيم السياسي؛ حيث أكد على إنَّ الحضاراتِ أطوارٌ وأحوالٌ، أبسطها البداوة حيث يسعى الناس وراء الطعام الضروري، وأوسطها الحضارة ثم المدنية حيثُ ترتقي حاجاتُهم اقتصادياً وفكريَّاً وروحياً؛ وأرقاها الدولة التي تستهدف خيرَ الجماعة كلها وأمنها. فهي ما يُصطلحُ لها اليوم بـ

(دولة القانون والمؤسسات). ففي مُقدِّمته التي اعتبرها أرنولد توينبي أعظم إبداع فكري على الإطلاق؛ قد أكَّدَ **ابنُ خلدون،** إنَّ الدِّينَ أقوى عوامل التأليف بين الجماعة التي تتطور إلى المجتمع (الحفني، د.ت، ١٤).

المطلب الثاني

واقع البيئة التشادية اليوم وموقعها من أطوار الحضارية البشرية.

تُؤكِّدُ المصادر التاريخية أنَّ الدينُ الإسلامي قد توطَّن البيئة التشادية لأكثر من ألف ومئتي سنة قبل مجيء المستعمر إليها في العام١٩٠٠م، مما يُؤكد يقيناً بما لا يدع مجالاً للشك إنَّه مجتمعٌ قد جمعته وحدة البيئة؛ ووحده عاملُ الدين الإسلامي الذي يُعتبرُ –وِفقاً للحقائق الإحصائية– إنَّه الدِّين السائد دون مُنازع في كل الإقليم التشادي بنسبة٨٥%. وإذن فهو مُجتمعٌ له موروث حضاري وثقافي يحوي منظومةً من القيم الروحية والعقائدية والأدبية والمادية والفنية المتأصلة بيئياً قبل وصول المستعمر الأوروبي إلى تشاد الحالية باثني عشر قرناً. وهو موروثٌ قيميٌّ حضاريٌّ ما كانَ يوماً ولا يمكن أن يكون مماثلاً أو مشابهاً للموروث القيمي الحضاري الأوروبي، على الأقل من المنظور العقدي والروحي واللُغوي الناجم عن لُغة الدين الاسلامي؛ إنَّهُ صعبٌ حدوث تعايش اندماجي بين الحضارتين في ظلِّ الاختلاف الحضاري القائم اليوم بين البيئتين دون إجراء دراسة تأصيلية لتحقيق المواءمة. كما أنه ليس سهلاً أن تسلبَ حضارةٌ دخيلةٌ حضارةً أصيلةً من كل مُكوناتها القيمية لتطمس معالم هُويتها الذاتية، وأكثر الأسس التي تُبيِّن الفروق بين المجتمعات هي الأسس التنظيمية (القوانين) التي تحكم وتنظم شؤون الناس.

ولكن هناك احتمالية واحدة فقط فيها تتمكن الحضارة الدَّخيلة من الغلبة على الحضارةُ العتيقةُ إذا كانت هذه الأخيرة في حالة وهَنٍ؛ وأنَّها لا تقوى على الصُمُود والممانعة أمام الغزو الحضاري؛ وهذا ما لا ينطبق على الحضارة السائدة في المجتمع التشادي ومتجذرة منذُ قرونٍ ولم تهن ولم تُمسخ ولم تستسلم. فحتى لو سلَّم الباحثُ جدلاً بإمكانية حدوث تعايش تكاملي بين حضارتين أو حضارات مختلفة في كل ما له صفة حضارة أو مدنية؛ فقد أثبتت الدراسات الأنثربولوجية أيضاً، إنَّ الأفكار من حيث

(ISSN: 2537 - 0758)

ارتباطها بالأحداث والوقائع أو تفاعلها معها؛ ومن حيث بسيطها أو عميقها؛ إنَّما هي مرتبطةٌ بطبيعة وحالة المجتمع البيئية والمرحلة أو الطور المدني الذي يعيشه المجتمع؛ بداوة أو حضراً أو مدنيَّةً. وأكَّد على هذه الحقيقة المفكر محمد عابد الجابري؛ بأنَّه إذا كانت مهمة الدولة بصيغها القانونية والدستورية (البُنية الفوقية) تنحصرُ في وظيفتها الاجتماعية بتثبيت الترابط الداخلي المتبادل للمجتمع الرأسمالي الذي تكون حركته محض اقتصادية؛ فإنَّه بالعكس من ذلك تماماً؛ تكون الصيغ القانونية في مجتمعات ما قبل الرأسمالية غير قادرة للتأثير على الأحداث بسبب من طبيعتها ذاتها؛ (الجابري، ١٩٩١، ٢٦). وفي إطار توصيف مفهوم النظام الرأسمالي؛ تفيد الدراسات الحديثة؛ أنَّ المجتمع الرأسمالي الذي يصدقُ عليه وصف (مجتمع رأسمالي) ينقسم إلى طبقتين اجتماعيتين متناقضتين؛ هما طبقة أصحاب العمل وطبقة العُمَّال؛ وأنَّ صورته النَّمطيَّة السأَّئدة إنَّهُ المجتمع القائم على مهنتي الصناعة والتجارة (الحسن، ٢٠٠٩، ١٤٥). وقد مرَّ معنا أن وجود الدستور كأسس تنظيمية ارتبط أساساً بنموذج هذا النظام الرأسمالي، وأنه قد أثبت الباحثون أن للنظام الرأسمالي خصائصَ؛ منها أنه يجعل المجتمع الذي ظهر به ينقسم انقساماً واضحاً إلى بنيتين: بنية تحتية تمثل القاعدة الاقتصادية التي تُشكل الصناعة والتِّجارة عمودَها الفِقري؛ وبنية فوقية قوامها أجهزة الدولة ومؤسساتها والأيديولوجيات المرتبطة بها. أمَّا المجتمعات التي لم تتطور فيها الأوضاع إلى مرحلة الرأسمالية فهي لا تعرفُ هذا التمايز الواضح بين البنيتين. بل السِّمَة الغالبة عليها هي تداخل البنيتين تداخلاً يجعلُ المجتمع برمته عبارة عن كُلِّيَّةٍ بُنيويَّةٍ واحدة؛ أي لا فصل بين بُنيتيه الفوقية عن التحتية؛ ومن ثمة قد شاع وصف مثل هذه المجتمعات بـ (مجتمعات ما قبل الرأسمالية) (الجابري، ١٩٩١، ٢٠).

فالمجتمعات البشرية مختلفة من حيثُ مراحل تكوينها البُنيوي؛ وهذه حقيقة قد أكدتها الدراسات السسيولوجية، بأنَّ المجتمع البشري منذ بداية ظهوره وإلى الآن قد شهد أنماطاً مختلفة من الظواهر الاجتماعية الطبقية وبحُكم البيئة؛ وبناءً على ذلك إنَّ لكل مجتمع بشري نُظُمَاً تتلاءم مع طبيعته الايكولوجية أي (البيئية). من حيث الأفكار والقيم والنُّظم التنظيمية ومختلف المؤسسات؛ فجميع هذه النُّظم إنَّها تتأثَّرُ بظروفه المادية؛ ودرجة

نضجه الحضاري فالمدني عبر الصيْرورة التاريخية، والمؤثرات الموضوعية والذاتية التي تؤثرُ في بُنيته الاجتماعية وكيانه الحضاري والمُعتقد الدِّيني السائد بيئيًّاً؛ مهما كانت المرحلة الحضارية التاريخية التي يَمُرُّ أو مرَّ بها أي مجتمع. وكذلك قد أكدت الدراسات الاجتماعية هذه الحقائق، بأنَّ الأنظمة الطبقية التي عرفتها المجتمعات البشرية ما كانت على نمطٍ واحد أو موحَّد؛ فلكل مجتمع بشري نظامه الطبقي، وهذا يتحدد بدرجة نموه المادي والحضاري، وبالمرحلة التاريخية التي يمر بها حاضره، وبظروفه البيئية والقِيمية ورُبَّما بمعتقده الديني ودُغمائيته الفكرية والأيديولوجيا السياسية والقانونية **(الحسن، ٢٠٠٩، ٢٣٥)**.

** **مفهوم البنى التحتية والفوقية:** وهي جمع لكلمة **(بُنية)**، وتعني جميع القِيم المادية والروحية التي أنتجها الإنسان عبر حركة التاريخ؛ وتنقسم إلى قسمين: (روزنتال، ١٩٨٢، ١٥٣*[٥]).

أ- **مفهوم البُنى التحتية:** وهي تشمل الأشياء المادية المقامة على الأرض بالفعل الإنساني، المُعبرة عن الظاهرة المدنية التي تشكلت عبر صيرورة الزمن من خلال حركة التاريخ. من مثل: الطرق. الجسور. مباني المُؤسسات الحكومية. الجامعات. المدارس. منشآت الصرف الصحي.؛ أو ذات علاقة بالبُنى التحتية. كالعمليات الإنتاجية وأدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج الاقتصادي ذات الأهداف الأساسية المُحدَّدة بالمردود الرِّبحي. الموانئ. المطارات.....إلخ.

ب-**مفهوم البُنى الفوقية:** الإنسان الآدمي، وكل ما يندرج من فكر في عالم الأفكار الآدمية وما يعتقده الآدمي من القيم الروحية المقدسة كالعقائدي أو الأيديولوجي، أو الدُغمائي لبداهته. والقِيم الثَّقافية والأدبية والفنية؛ وكُل ما يندرجُ في سياق الأفكار والمعرفة بشكل عام؛ كُلُّ ذلك يدخلُ في توصيف البُنىَ الفوقية. فعلى سبيل الأمثلة:

---

[٥]* – تنقسم إلى قسمين مادي، ويشكل غالباً عموم البُنى التحتية وجوهرها علاقات الإنتاج ووسائل الإنتاج؛ وقسم روحي يتمثل في المنجزات في مجال العلوم والفنون، والآداب، والفلسفة والأخلاق،...إلخ.؛ وهي البُنى الفوقية. انظر: روزنتال ويودين، وآخرون، الموسوعة الفلسفية، مصدر سبق ذكره، ص١٥٣.

(ISSN: 2537 - 0758)

الأفكار عامة. المذاهب السياسية. المنظومة القانونية. المنظومة الإدارية. المُعتقد الديني. الأطر السياسية. الفن. المبادئ السامية للأمم. الثَّوابت الموروثة من حياة الشعوب والمجتمعات والأمم. الأخلاق: (الصدق والكرم والوفاء والعدل...الخ)؛ الملاحم البطولية وسِيَر وقصص أبطال الأمة وقفاتها التاريخية مع العِزة والمجد والفضائل كـ(الشجاعة والعِفة **والجمال والإنصاف** والحق...الخ). علاقات القُربى بين الناس. الأسرة النووية. الأسرة العائلة. العشيرة. القبيلة. التقاليد. إكرام الضيف. الإثرة. التكافل الاجتماعي. علاقات المناسبات السار منها: كطقوس ومراسم الزواج. أعراس. الأعياد: الديني منها والتقليدي. وطرق التعامل مع غير السار من المناسبات. كل هذه القضايا تندرجُ ضمن مفهوم البُنىَ الفوقية لكونها ذات صلة قوية وأزلية بالوجدان الآدمي. وقد تتداخل البنيتان الفوقية مع التحتية لدى بعض المجتمعات حسب درجة التمدن والتطور. بَيْدَ أن الدراسات الأنثربولوجية قد أثبتت بما لا يدع مجالا للشك، أن المجتمعات الرأسمالية قد بلغت مرحلة الفصل الواضح بين البُنى التحتية، والبُنى الفوقية.

وإنَّ بلوغ مرحلة الفصل الواضح بين البُنيتين **(الفوقية والتحتية)** هو رهنٌ ببلوغ درجة من المدنية والتطور المدني والعِمراني. وتحقيق الثقافة المادية من خلال علاقات الاقتصاد ووسائل الإنتاج. وإن نموذج هذه الدول أو المجتمعات التي أصبح الفصل بين البنيتين فيها واضحاً جليّاً هي المجتمعات الغربية عموماً كالأوروبية والأمريكية. حيث أصبحت هناك الدولة كمؤسسة شيء؛ والمجتمع كعلاقات اجتماعية شيءٌ آخر. والدولة كمؤسسة شيء؛ والحاكم كآدمي يمثل رمزاً قيادياً لذات الدولة هو شيءٌ آخر. فالدولة شيء؛ ومؤسسات الإنتاج الاقتصادي في ذات الدولة شيءٌ آخر، وهكذا دواليك. بينما هناك العديد من المجتمعات لمَّا تصل بعدُ إلى مرحلة الفصل بين البُنيتين، بل تعيش مرحلة من تداخل البُنى؛ حيثُ المجتمع هو الدولة؛ والدولة هي الحاكم الطاغية؛ وإذن؛ فوسائل الإنتاج الاقتصادي هي بيد السيد الحاكم المستبد. فمن أمثلة هذه المجتمعات التي تتداخل فيها البنيتان **(البُنية الفوقية مع البُنية التحتية)** هي المجتمعات الأفريقية السوداء وبعض الدول العربية وجُل المجتمعات الآسيوية (الجابري، ١٩٩١، ٣٣). وإذن؛

فتشاد تعد المثال الأبرز للمجتمع الذي مازال لم يصل إلى مرحلة الفصل بين بنيتيه الفوقية عن التحتية.

وإنَّه صورة واضحة جداً لنموذج الدولة الأمير؛ بينما دستورها صورة مأخوذة من دستور الدولة اللبرالية التي مدنيَّاً بلغت مرحلة الفصل الواضح بين البنيتين (**الفوقية عن التحتية**)، أي مرحلة الدولة التي أحدثت فصلاً بين الدولة والأمير. بمعنى آخر، بين مُؤسسات الدولة ورُموز قيادة مُؤسساتها؛ وعليه؛ فأنَّ مظاهر الفئات المجتمعية كـ (النَّقابات، وجمعيات المجتمع المدني، والاتحادات المِهنية، والأحزاب السياسية، وانتشار الأعمال ذات الطابع الفني التخصصي) كُلُّها مظاهر للمجتمعات أو المجتمع الذي مرحليَّاً يكون قد تجاوز طوْر البداوة (أيوب٣، ٢٠١٦، ٢٠). بمعنى آخر، إنَّ تلك هي المجتمعات التي بلغت مرحلة الفصل بين البُنى التحية عن الفوقية. وإذن، فإنَّه وحسب الدراسات، إنَّ صلاحية ونجاح تطبيق النُّظُم الفكرية التنظيمية والمدنيَّة، كالسياسية والقانونية والاقتصادية والاجتماعية التي تُدوَّنُ كصياغةٍ لثقافة قِيَمِيَّة سائدة في المجتمعات التي بلغت مرحلة فصل البنيتين، فإنه لا يمكن تطبيقها بنجاح في المجتمعات التي لم تبلغ مرحلة الفصل؛" الفصل بين الأمير والدولة"؛ وإذن، فإنْ حدثت مُحاولةٌ من مثل ذلك، فهي محاولة فاشلة بالضرورة وظالمة كذلك ولا يُكتبُ لها النَّجاح الحقيقي موضوعياً وفقاً للدراسات الأنثربولوجية.

إنَّ طائفةً من المُعطيات الاجتماعية غير الاقتصادية هي الأُخرى لها دور جوهري في تركيبة وتشكيلة تطور المجتمع الإنساني، وتحديد نوعية الطَّور التكويني الذي يعيشه كواقع بيئيٍّ؛ تلك المعطيات أو العوامل مِن مِثل (العامل الديني، وعامل القرابة والقبيلة والولاء إليها، وتأثير كُلِّ ذلك على بُنية المجتمع) (الجابري، ١٩٩١، ٣١). وإذا أُخذتْ هذه المُعطيات كحقائق علمية مُيقنة من خلال الدراسات التجريبية التي أثبتتها، فإنَّها خصائص لمجتمعات تعيش مرحلة ما قبل المدنية، أي التي لم تبلغ مرحلة الفصل؛ وإنَّ المجتمعات التي لم تبلغ مرحلة الفصل بين بُنيتيها تكاد تخضعُ مُعظَمُها لتأثير مجموعة من العوامل كروابط قويَّة ومُؤثرة في علاقات الناس اجتماعيَّاً كـ (عامل الدين وعامل القرابة والولاء القبلي مثلاً)، ومثل هذه الصفات تبدو ظاهرةً بجلاء في مُعظم فضاءات

(ISSN: 2537 - 0758)

مُجتمعات الحضارة العربية الإسلامية وإنْ بدرجات فيها تبايُن كبير بين مُجتمع وآخر؛ وإنَّ المجتمع التشادي هو أيضاً نموذجٌ واضحٌ لتأكيد ذلك؛ فهي مجتمعاتٌ ساعِيةٌ من طور البداوة إلى طور الحضارة فإلى طور المدينة والرَّفاه. ولاسيما تأثير هذه العوامل يقوي لدى المجتمعات التي صفاتها التكوينية هي أقرب إلى البداوة منها إلى الحضر؛ وواقعُ الحال بالنسبة للمجتمع التشادي إنَّه نموذج للمجتمعات البدوية التي تقوى بها هذه العوامل: الدين والقرابة والانتماء القبلي الذي فيه تؤول القيادة التنظيمية في المجتمع إلى رموز تقليدية يفوق تأثيرها تأثير النصوص القانونية في الوجدان الجمعي للمجتمع، وإذن فهو مجتمع لكي تُطبَّقَ عليه منظومات تنظيمية مجلوبة ووفقاً لقوالب جاهزة مع الاختلاف الكبير مرحلياً ومدنياً بين البيئتين (التشادية والفرنسية)؛ **عندها يجب أولاً ضرورة إخضاع** تلك القوالب الجاهزة المستوردة (المنظومة القانونية) إلى عملية تأصيلية بالبيئة التشادية بُغية تحقيق المواءمة والصلاح والفاعلية، لأن المرحلة البنيوية لبيئة المجتمع التشادي طابعها الغالب هو البداوة، بينما المرحلة البنيوية لبيئة المجتمع الفرنسي هي الطور المدني.

"الخلاصة"

انطلاقاً من عنوان هذه الورقة البحثية **(قراءة في فلسفة المبادئ الدستورية على نهج "روح القوانين" (تشاد نموذج)**، ومن خلال المزاوجة بين عدة مناهج بحثية في مُقدِّمتها المنهج التحليلي النَّقدي والبيئي والقانوني، كدراسة تأصيلية لطبيعة المبادئ الدساتيرية وعلاقتها بالبيئة المجتمعية المعنية بتنظيمها، وقد تناولت الورقة مفهوم النظم القانونية تنظيراً وتطبيقاً؛ وتحليلاً ونقداً؛ وماهية الأسس والمصادر التي تنشأُ منها النظم التنظيمية (المبادئ الدستورية) لأي مجتمع ذي بيئية حضاريةٍ مُعينة، وطبيعة علاقة الطور الذي يعيشه المجتمع بطبيعة المنظومة القانونية التي تناسبُه بحكم المرحلة التي يعيشها المجتمع (بداوة أم حضر، أم مدنية كاملة). وقد أثبتت الدراسات أنَّ طبيعة المرحلة التي يعيشها المجتمع سواءً أكانت بداوة أو حضر، أو مدنية فلها ما يتناسب معها من نوعية القوانين التنظيمية (الدستور) وأيضاً القوانين الضبطية السلوكية. كما تُؤكِّدُ الدراسات بأنَّ إنتاج الأفكار وفهمها وتطبيقها يختلفُ باختلاف درجة المدنية التي

يعيشها المجتمع؛ إنْ هي بداوة أم حضر أم مدنية كاملة؛ وفي الحالتين هناك أثرٌ مهمٌ؛ ففي مرحلة المدنية تستمد المؤسسات شرعيتها من إرادة الأمة، وأنَّ الكل يخضعُ للقانون ولا أحدٌ فوق القانون باعتباره الإرادة العامة للأمة، وأنه لا أحدَ فوق الأمة التي إرادتها التي هي القانون بشقيه التنظيمي المصدري والضبطي السُلوكي.

لأنَّ المجتمعات التي بلغت مرحلة الفصل بين الدولة ككيان، وأمير الدولة كيان آخر (الفصل بين مؤسسة الدولة وأمير الدولة) هي فقط المجتمعات التي أصبح للقانون شرعية مُلزمة ذات قدسية بالنسبة للمؤسسات والمجتمع، وتأثير وجداني مُلزم تلقائياً لكافة المجتمع، لأنَّها شرعية مُستمدة من الإرادة العامة للأمة. بينما في المجتمعات البدائية، أو شبه المتحضرة فإنَّ شرعية المُؤسسات مُستمدَّةٌ من شخص الحاكم الأعلى باعتباره السيد الأوحد؛ وإنَّه كخاصِّيةٍ ثابتة ومُرافقة للمجتمعات في مرحلة ما قبل المدنية النَّاضجة فإنَّ المؤسسات القانونية والسياسية والإدارية في هذه المرحلة كلها تخضعُ بالمطلق إلى إرادة وتوجيه السيد الأعلى (الحاكم المُطلق)، وإذن، فلا يصح نقل منظومة قانونية من بيئة مدنية إلى بيئة بدوية أو شبه حضرية.

ثم ركَّزت الدراسة في العامل البيئي الإيكولوجي والنفسي السيكولوجي، وأثرهما في إنتاج وتطبيق القيم المجتمعية والفكر الناجم عن ذات البيئة؛ وقد أثبتت العديد من الدراسات المُعاصرة، إنَّ لكل بيئة حضارية تفكيرها وأفكارها، أي كما يصطلح له بعض الباحثين بـ (العقل والعقلانية) وإنَّ أي فكر مجلوب من بيئة ما إلى بيئة أُخرى لا يجمع بين البيئتين قاسم حضاري مشترك قِيَمِيَّاً وعقائديَّاً، فإنَّ هذا الفكر لا يمكن أن يحقق نجاحاً في البيئة المجلوب إليها؛ لأنَّ لكل بيئة حضارية خصائصها، وبُنيتها المجتمعية، ودرجتها التكوينية (قُرباً من الحضارة المدنية أو بُعداً عنها، بالإضافة إلى طائفة القيم والمُثُل العُليا الموروثة بيئيَّاً) وهي مُختلفة بالضرورة. وإذن، فإنَّ المنظومات القانونية التنظيمية التي تُجلبُ إلى مجتمعات ليست مُنتجة لها فإنَّها لن تجد فيها قبولاً وجدانياً بها كما لو إنها أصيلةٌ بذات البيئة. فالناس دائماً لصيقة بتراثها وقيمها الوجدانية وهذه كمسلمة؟. كما أنَّ الذي أثبتته الدراسات، يُؤكِّدُ بأنَّ إنتاج الأفكار وفهمها وتطبيقها يختلفُ

(ISSN: 2537 - 0758)

باختلاف درجة المدنية التي يعيشها المجتمع؛ إنْ هي بداوة أم حضر أم مدنية كاملة؛ وفي أي مرحلة هناك أثرٌ مهمٌ ونتائج جديرة بأنْ تُحترم بهذا الشأن.

أولاً– إنَّ وجود دستور في الدولة يُمثِّلُ القِيم والمبادئ التي تُشكّلُ مُنتظماً ومرجعيةً ثابتةً هو مسألة قد تُمثِّلُ ضرورة عصرية بالنظر للمرحلة التي من خصائصها التقنين والتنظيم والتخصيص والتوثيق في أي شيءٍ ولكلِّ شيءٍ تقريباً، حتى غدا كُلُّ شيءٍ– تقريباً رقماً في هذا الكون؛ والترقيم تقنين؛ ولكن الوثيقة الدستورية باعتبارها تقنيناً يجب أن تحوي القيم والمُثُلَ والمبادئ الموروثة من ذات البيئة المعنية بتلك الوثيقة الدستورية؛ ذلك تقديراً للخُصوصية الحضارية للشعوب، وتقديراً للهُويَّة الذَّاتية التي تُبيِّنُ التَّمايز بين المجتمعات النَّاجم عن اختلافات البيئات الحضارية وفقاً للطور الذي يعيشه المجتمع. فعلى سبيل المثال الدستور التشادي الحالي العَلماني المنسوخ نسخاً مشوهاً من الدستور الفرنسي، في حقيقة الأمر ليس له أية علاقة تربطه بواقع البيئة الحضارية التشادية ذات الجذور الإسلامية العربية؛ لكنه كأمر واقع برغم اختلافه عن قيم البيئة التشادية إلاَّ إنه موجود لكنه يفتقر إلى أدنى تأثير وجداني في الروح العام للمجتمع.

ثانياً– تكاد تكون كل المنظومات التنظيمية لمجتمعاتنا من نظم قانونية وسياسية وإدارية واقتصادية واجتماعية هي بشكلٍ ما أو بآخر منظوماتٌ منسُوخةٌ بالشكل والموضوع أو المضمون عن منظوماتٍ لمجتمعات ذات فضاءات حضارية تختلف عن بيئة مجتمعاتنا في كل شيء تقريباً (جغرافياً، وتاريخياً، ودينياً وأيديولوجياً، وعلمياً، وعُرفيَّاً، وشرعياً، وفكريَّاً، وعملياً وسلوكيَّاً)؛ وبالمُحصلة يُوجد بيننا وبينهم اختلافات شتَّى: حضارية مادية وقيمية روحيَّة ليس بينهما شيءٌ من القواسم المشتركة؛ وإذن، فلا يُعقل أن تصلُحَ في مجتمعاتنا هُنا منظومات القيم التي صاغوها لتنظيم مجتمعاتهم تلك. لِذا، فإنَّ استخدامنا للمنهج التَّأصيلي مع كل العلوم الإنسانية تنظيراً وتطبيقاً بمجتمعاتنا، في تفكيرنا، في سلوكياتنا للحُصول على نتائج إيجابية أكثر ضمانة وأكثر واقعية هو مسألة حقيقة عقلية لا جدال حولها وربَّما إذا أُخِذت للعمل بها لَحققت الكثير من النجاحات وبأقلَّ مجهودات تُبذلُ.

التوصيات: **تُوصي هذه الدراسة بالآتي:**

١. اعتماد المنهج التأصيلي البيئي والمنهج التحليلي أُساساً تربوياً وتعليمياً وبحثيًّاً لكل العلوم الانسانية، وذلك للقيمة الفعلية والأثر الإيجابي الذي سيتحقق فيما لو تم تطبيقهما بصورة موضوعية علمية سليمة.

٢. تُوصي الدراسة بأهمية الاعتداد بالاختلافات النَّاجمة عن الفضاءات الحضارية المُتباينة حول مُعظم القيم والمُثُل والثَّوابت المجتمعية لِكونها حقائق موضوعية ثابتة طالما هناك هُوِيَّة ذاتية تُمثِّلُها، وأنَّ إنكارها بمحاولة التعالي عليها بزعم (هيمنة الحضارة الغربية السائدة) هو محضُ افتراء ساذج؛ فرُبَّما تقوَّت حضارة سائدة على حِساب حضارةٍ بائدة أو مسودة؛ لكن دون أن تفنيها بالعدمية؛ وإذن، فعقلية إلغاء الآخر هي عقلية عُدوانية؛ وعقلية الذوبان في الآخر هي عقلية فاقدة لخُصوصية الذَّاتية والممانعة.

٣. في إطار توصية هذه الدراسة بأهمية تطبيق التأصيل والتحليل كأسسٍ تربوية وتعليمية وبحثية، مع ضرورة التركيز على العامل البيئي لاختلافات الفضاءات الحضارية، فإنَّ العمل على ربط الفكر بالبيئة نظريًّاً سيُؤدي حتماً إلى فاعليته تطبيقياً وهنا تتحققُ منافعُ العلم وهو المطلوب أصلاً.

٤. تعزيزاً لضرورة الأخذ بالعامل البيئي في العلوم الانسانية، فإنَّه يُفضَّلُ مُراعاة الطوْر التكويني لِبُنية المجتمع في سُلَّمِ الحضارة لِتُطبَّقَ عليه المنظومات التنظيمية (القانونية والاقتصادية والسياسية والإدارية) التي تُناسبُ أفكار أبنائه، وإدراكهم، وطموحهم وأولوياتهم؛ حتى تكونَ لها فاعلية إيجابية ملموسة في ذات بيئتهم فيما لو جاءت متناسقة مع خُصوصيتها الحضارية تفكيراً وسُلوكاً.

(ISSN: 2537 - 0758)

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: **القرآن الكريم**:

ثانياً: **الحديث النبوي الشريف**.

١. ابن خلدون، ع، مقدمة ابن خلدون، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت، السنة (بدون)، ط (بدون).

٢. المعجم العربي الأساسي، جماعة من كبار اللغويين العرب بتكليف من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

٣. ٣-م/ روزنتال، وآخرون، الموسوعة الفلسفية (ترجمة سمير كرم)، دار الطليعة، ط٤، السنة١٩٨١ م.

٤. د. عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، دار المعارف للطباعة والنشر تونس؛ ط، بدون، السنة، بدون.

٥. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط٦، دار المعارف القاهرة، السنة١٩٧٩م.

ثالثاً- **المراجع**:

١. د. إسماعيل، الغزال، القانون الدستوري والنظم السياسية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، السنة ١٩٨٦م.

٢. أ.د. الحسن، إ، والأستاذ الدكتور/عدنان، سليمان الأحمد، المدخل إلى علم الاجتماع، دار وائل للنشر والتوزيع الأردن، ط٢، السنة٢٠٠٩م.

٣. إلفن، تفلر، تحوُّل السلطة (تعريب ومراجعة فتحي بن شتوان، ونبيل عثمان)، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط١، السنة١٩٩٢م.

٤. دوفرجيه، موريس، المؤسسات والقانون الدستوري (ترجمة الدكتور جورج سعد)، ط١، الدار الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، السنة١٩٩٢م.

٥. شفاليه، جان جاك (ترجمة الياس مُرقص)، المُؤلفات السياسية الكبرى، ط١، دار الحقيقة بيروت، السنة١٩٨٠م.

٦. ريتشارد، داوسن، وآخرون، التنشيئة السياسية (ترجمة: دكتور مصطفى عبد الله أبو القاسم خشيم، ود.محمد زاهي بشير المُغيربي)، جامعة قاريونس بليبيا، ط١، السنة١٩٩٠ م.

٧. د. عدنان طه الدوري والدكتور عبد الأمير عبد العظيم العكيلي، القانون الدولي العام (الجزء الأول)، منشورات الجامعة المفتوحة، ط٢، السنة١٩٩٦م.

٨. د. فهيمة، شرف الدين، المشروع القومي والحداثة، سلسلة الندوات (٦)، العقلانية العربية والمشروع الحضاريٍ، المجلس القومي للثقافة العربية، ط١، السنة١٩٩٢م.

٩. دكتور/ فؤاد البهي السيد والدكتور سعد عبد الرحمن، علم النفس الاجتماعي "رؤية مُعاصرة"دار الفكر العربي القاهرة، ط (بدون)، ٢٠٠٦م.

١٠. قسطنطين، زُريق، في معركة الحضارة، دار العِلم للملايين، ط٣، السنة١٩٧٧م.

١١. د. أيوب، م، الدور الاجتماعي والسياسي للشيخ عبد الحق السنوسي الترجمي، دار الكتب الوطنية بنغازي ليبيا، ط١، السنة٢٠٠١م.

١٢. أ.د. أيوب، م، علم الاجتماع في خدمة التجمعات الأفريقية، مكتبة بورصة الكتب للنشر والتوزيع القاهرة، ط١، السنة٢٠١٤م.

١٣. د. أيوب، م، علم الإنسان في أفريقيا بين البدائية والأصالة، الأفريقية الدولية للنشر والتوزيع، ط١، السنة٢٠١٦م.

١٤. للدكتور محمد عابد الجابري، نقد العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، ط٢، سنة١٩٩١م.

١٥. د. مصطفى، حجازي، نحو عقلٍ عربي مُستقبلي، سلسلة الندوات (٦)، العقلانية العربية والمشروع الحضاري، المجلس القومي للثقافة العربية، ط١، السنة١٩٩٢م.

(ISSN: 2537 - 0758)

١٦.أ–د. مصطفى، عبد الحميد عياد، الرقابة الشعبية على صحة التشريع في النظام الجماهيري، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر طرابلس ليبيا، ط١، السنة١٩٨٩ م.

١٧.د. محفوظ، م، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، السنة١٩٩٠ م.

١٨.د. قربان، مُلحم، قضايا الفكر السياسي (القانون الطبيعي)، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، السنة١٩٨٢م.

١٩.د. الخاطري، الأمين الدودو عبدالله، نظرية الرقابة السياسية على دستورية القوانين، ط١، الدار المصرية للنشر، السنة٢٠١٩م.

٢٠.أ. حامد، عبد الله أحمد، الحضارة الإسلامية في مملكة ودَّاي، دار الفضيلة القاهرة، ط١، السنة٢٠١٦م.