

منهجية تناول فلسفات الإعلام الوضعية المعاصرة في ضوء المنظور الإسلامي

تمهيد

يتطلب التناول النقدي المقارن لفلسفات الإعلام الوضعية المعاصرة من منظور مغاير تماماً للمنظور الذي أفرزها، وهو المنظور الإسلامي، استجلاء عدد من النقاط الضرورية، قبل الشروع في التناول النقدي المقارن لهذه الفلسفات.

هذه النقاط هي:

- تصنيفات فلسفات الإعلام الوضعية.
- الفلسفات الإعلامية الوضعية التي تناولها الدراسة.
- منهجية التناول النقدي المقارن لفلسفات الإعلام الوضعية من المنظور الإسلامي.

المبحث الأول

تصنيفات فلسفات الإعلام الوضعية

في ظل الكوزمولوجيا الوضعية التي ترفض الاستعانة بأي منهج غير بشري⁽¹⁾ في رسم ملامح المجتمع الإنساني الأمثل الذي يحقق السعادة لجميع أفراده، وتفرض على الفكر الإنساني القيام بهذه المهمة، في ظل ذلك انقسم المفكرون - الذين اضطلعوا بهذه المهمة تبعاً لفهم كل منهم لسمات الطبيعة البشرية - إلى فريقين:

فريق يرى أن المجتمع الأمثل هو المجتمع الذي يقوم على «الفردية» Individualism⁽²⁾ والفريق الآخر يرى العكس، وهو أن المجتمع الإنساني الأمثل هو الذي يقوم على «الجماعية» Collectivism، وفي ظل انقسام الفكر الاجتماعي إلى نظريتين كبيرتين (نظرية تنبني على الفردية، وأخرى تنبني على الجماعية)، كان لا بد أن ينقسم الفكر الإعلامي - باعتباره جزءاً لا يتجزأ من الفكر الاجتماعي العام - إلى نظريتين إعلاميتين كبيرتين أيضاً. ففي كنف النظرية الاجتماعية الفردية، قامت نظرية إعلامية تدعو مثل صوحيباتها من النظريات السياسية والاقتصادية و... الخ، إلى إعطاء الفرد الحريات الإعلامية الكاملة، وترفض الوصاية من قبل الدولة أو أي فئة من فئات المجتمع على هذه الحريات. ومن ثم يمكن أن نسمي هذه النظرية أو الفلسفة (فلسفة الإعلام الحر).

وفي ظل النظرية الاجتماعية التي تنبني الفكر الجمعي وتعطي للدولة حق قيادة المجتمع في شتى مناحي الحياة (السياسية - الاقتصادية - الاجتماعية...).

(1) فهي ترفض الكتاب المقدس، أو غيره من الكتب السماوية، كمصدر لمعرفة قبلية تعتمد عليها؛ حنفي، حسن. المنهج الفلسفي. مرجع سابق، ص 49.

(2) هناك فهم معكوس للفردية وهو الذي تجلّى في فلسفة «كارليل» و«نيتشه»، والتي تقول بالإيمان بالأفراد الممتازين، والذي يؤدي في نهاية الأمر إلى شر أنواع الديكتاتورية. العدوي. الديمقراطية وفكرة الدولة. مرجع سابق، ص 109-124.

إلخ)، كان من الطبيعي أن تقوم نظرية إعلامية تعطي للدولة - باعتبارها ممثلة للمجتمع - حق التحكم في الآلة الإعلامية وتوجيهها الوجهة التي تخدم المجتمع، وتساهم في تحقيق غاياته. ويمكن أن نسمي هذه النظرية أو الفلسفة بـ (فلسفة الإعلام الموجه).

وبالطبع لم تخرج التصنيفات التي قدمها الباحثون لفلسفات الإعلام عن هذين الصنفين الكبيرين (فلسفة الإعلام الحر وفلسفة الإعلام الموجه)⁽³⁾.

ولكن اختلف الباحثون في مسميات الفلسفات التي تتفرع من هاتين الفلسفتين الكبيرتين، وذلك تبعاً لأشكال السيطرة ودرجاتها ومبرراتها في فلسفة الإعلام الموجه، وتبعاً لتدخل الدولة أو المجتمع في الحد من الحريات الواسعة في فلسفة الإعلام الحر، لذا ظهر أكثر من مسمى لهذه الفلسفات ولكن هذه المسميات رغم تعددها فهي في النهاية لم تخرج عن كونها إما «فلسفات إعلام موجه» وإما «فلسفات إعلام حر».

(3) قدم كثير من الباحثين تصنيفاً عاماً قريباً من هذا التصنيف؛ فمثلاً: يرى سيبيرت وزميلاه أن الأصل في النظريات الإعلامية هما نظريتي السلطة والحرية، وأن النظرية السوفياتية تطوير للأولى والمسؤولية الاجتماعية تطوير للثانية.

انظر: F. S. Siebert, T. Peterson and W Schramm, *op. cit.*, p. 2.

كذلك يقسم كل من جون ميرل، ورالف لوينشتاين، النظم الإعلامية في العالم إلى نظامين «نظام مرتبط بالدولة، نظام حر» أو نظم ذات ميول سلطوية، ونظم ذات ميول ليبرالية.

انظر: J. Merrill and R. L. Lowenstein, *Media, Message and Men*, (New York: Longman, 1979), p. 154.

كذلك يرى سامي زبيان أن هناك صنفين من الإعلام في العالم (1) إعلام مرتبط بالدولة (2) إعلام مستقل عن الدولة؛ انظر: زبيان، سامي. *الصحافة اليومية والإعلام*، الطبعة الثانية، بيروت: دار المسيرة، 1987، ص 93-94.

كذلك يرى محمود سفر أن النظريات الإعلامية تبلورت من خلال فكرتين أساسيتين تبعاً للأيدلوجيات الحاكمة والنظم السائدة وهما: فكرة السيطرة والتسلط. وفكرة الحرية؛ سفر، محمود. *الإعلام موقف*، الكتاب العربي السعودي (63)، (جدة: 1982)، ص 26؛ انظر كذلك عزيز، سامي. *الصحافة مسؤولية وسلطة*، سلسلة المكتبة الصحفية (1)، القاهرة: دار التعاون، د. ت، ص 106-107.

مدارس التنظير الإعلامي

توجد في ساحة التنظير الإعلامي التي تتصل باهتمامات هذه الدراسة مدرستان مختلفتان، تهتم إحداهما بدراسة نظم الإعلام القائمة بالفعل، وتهتم الأخرى بدراسة فلسفات الإعلام، وهي لب دراستنا، وفيما يلي نعرض للمدرسة الأولى عرضاً موجزاً ثم نتحدث عن مدرسة الفلسفات بشيء من التفصيل.

أولاً: المدرسة التي تهتم بدراسة نظم الإعلام

ظهرت هذه المدرسة متأخرة عن مدرسة الفلسفات، وتهتم بوضع معايير لمقارنة الأداء الإعلامي سواء على المستوى الدولي أو على المستوى الوطني، ومن ثم فإن لهذه المدرسة توجهين نوجز أهم ملامحهما فيما يلي:

التوجه الأول: يهدف هذا التوجه إلى المقارنة الوصفية لنظم الإعلام في المجتمعات المختلفة، سواء من خلال مقارنة مختلف جوانب الممارسة الإعلامية في هذه النظم، أو بالاختصار على وضع معايير يقارن من خلالها درجة الحرية الممنوحة في أكثر من نظام إعلامي⁽⁴⁾ وتنطلق المقارنات سواء تلك التي تتناول شتى جوانب الممارسة الإعلامية، أم تلك التي تقتصر على مقارنة جوانب الحرية، من «نقطة تفوق النظام الليبرالي الديمقراطي كما هو مطبق في الولايات المتحدة الأميركية»⁽⁵⁾ ومن الكتابات المهمة في هذا التوجه كتابات لاونشتين⁽⁶⁾ وحامد مولانا⁽⁷⁾

(4) الأخضر، عثمان بن محمد. «النظريات الإعلامية المعيارية: ماذا بعد نظريات الصحافة الأربع؟!». *حوليات كلية الآداب، الحولية السادسة عشر، الرسالة الثانية عشرة بعد المائة، الكويت: مجلس النشر العلمي، 1416-1417، 1995-1996*، ص 89.

(5) المرجع السابق، ص 56.

(6) R. L. Lowenstein "Press Freedom as a Barometer of Political Democracy" in H. D. Fisher and J. C. Merrill (eds.), *International and Intercultural Communication* (New York. Hasting House, 1976) , pp. 136-147.

(7) H. Mowlana, "A Paradigm For Comparative Mass Media Analysis". In *ibid*, pp. 474-484.

وجاستيل⁽⁸⁾ وجون مارتن وانجو جروفر شودري⁽⁹⁾ وقد تبلورت اهتمامات هذا التوجه في شكل مجال إعلامي متخصص، يهتم بدراسات مقارنات النظم الإعلامية في العالم، وذلك ضمن إطار دراسات تشكل في مجموعها جزءاً مهماً من دراسات الإعلام الدولي⁽¹⁰⁾.

التوجه الثاني: لا يهدف هذا التوجه إلى وضع معايير للمقارنة بين أداء وسائل الإعلام في أكثر من نظام إعلامي، إنما يستهدف وضع معايير يقيس من خلالها أداء وسائل الإعلام في إطار مجتمعي وثقافي واحد وذلك من خلال فهم الدور الذي ينبغي أن تقوم به وسائل الإعلام في هذا الإطار، ويضع وفقاً لذلك معايير يقيس في ضوءها الواقع الإعلامي القائم وبذلك يحدد مواطن الخلل والقصور في ما هو كائن قياساً على ما ينبغي أن يكون طبقاً لهذه المعايير، ثم يقترح سبل تلافي هذا القصور. ومن النماذج الهامة للمعايير التي تعبر عن هذا التوجه، المعايير التي وضعها دينيس ماكويل⁽¹¹⁾ وكذلك التي وضعها كل من جاك مكلاود وجيرالد كوزيكي، ودوجلاس مكلاود⁽¹²⁾.

ثانياً: المدرسة التي تهتم بدراسة فلسفات الإعلام

تهتم هذه المدرسة باستخلاص فلسفات الإعلام التي تحكم النظم الإعلامية في المجتمعات المختلفة وتصنيف النظم الإعلامية المتشابهة تحت نظرية إعلامية واحدة.

وقد مرت عملية التنظير في هذه المدرسة حتى الآن بمرحلتين هما: مرحلة ميلاد نظريات الإعلام الأربع، ومرحلة إدخال التعديلات على هذه النظريات.

(8) R. D. Gastil, *Freedom in The World: Political and Civil Liberties* 1988-1989 (New York: Freedom House, 1989).

(9) مارتن، ل. جون؛ شودري، انجو جروفر (محرران). *نظم الإعلام المقارنة*. ترجمة: علي درويش، الطبعة الأولى، القاهرة: الدار الدولية للنشر والتوزيع، 1991.

(10) الأخضر. «النظريات الإعلامية المعيارية»، مرجع سابق ص 49

(11) D. McQuail, *Mass Communication Theory*, (London: Sage Publications. 1983). pp. 216-221.

(12) الأخضر. «النظريات الإعلامية المعيارية»، مرجع سابق، ص 71-73.

المرحلة الأولى : ميلاد النظريات الأربع

برز أول تصنيف للفلسفات التي تحكم أداء وسائل الإعلام في النظم الإعلامية المختلفة إلى الوجود، على أيدي ثلاثة من أساتذة الإعلام الأميركيين هم سيبرت، شرام، بترسون، في عام 1956⁽¹³⁾ وقد اعتمدوا في تقسيمهم لفلسفات الإعلام على التصنيفات القائمة في عالم النظم السياسية آنذاك، وذلك على اعتبار «أن النظام السياسي هو إطار للنظام الاجتماعي»⁽¹⁴⁾ وإنه أكثر تأثيراً على النظام الإعلامي من غيره من النظم الاجتماعية الأخرى.

وفي ضوء هذه الرؤية قسم هؤلاء العلماء فلسفات الإعلام أو «نظرياته» إلى فلسفتين أساسيتين هما فلسفة السلطة، وفلسفة الحرية. أما فلسفة المسؤولية الاجتماعية فإنهم يرونها تطويراً لفلسفة الحرية، وأما فلسفة الإعلام الاشتراكي فإنها - من وجهة نظرهم - ليست إلا شكلاً جديداً من أشكال فلسفة الإعلام السلطوي⁽¹⁵⁾.

وقد أخذ على هذا التصنيف عدة مآخذ كانت دافعاً لتطويره وإدخال تعديلات عليه وأهم مأخذين من هذه المآخذ هما، الأول: أن هذا التصنيف الرباعي لا يغطي كل الأنواع الموجودة في أرض الواقع. والآخر: أن هذا التصنيف قائم على التركيز بشكل كبير على الجانب السياسي على حساب الجوانب الاقتصادية والثقافية وغيرها⁽¹⁶⁾.

(13) وذلك من خلال مؤلفهم الشهير (أربع نظريات للصحافة).

F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Schramm. *Four Theories of the Press* (Urbana: University of Illinois Press, 1956).

(14) عصفور، محمد. الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، د.ن.، 1961، ص 169. فالنظام السياسي يشكل تعبيراً عن البناء الضبطي للمجتمع، وعن القيادة أو السلطة الممتلكة للقوة التي تسيطر على التفاعل الداخلي بالمجتمع. راجع: رضوان، زينب. النظرية الاجتماعية في الفكر الإسلامي، القاهرة: دار المعارف، 1980، ص 17.

(15) انظر: F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 2.

(16) الأخضر. «النظريات الإعلامية المعيارية: ماذا بعد نظريات الصحافة الأربع؟!»، مرجع سابق، ص 23.

المرحلة الثانية - إدخال التعديلات على التصنيف الرباعي :

في ظل هذه المآخذ التي سجلت على التصنيف الرباعي الشهير قام عدد من باحثي الإعلام بإجراء تعديلات وإدخال تحسينات على هذا التصنيف، وذلك بهدف إضافة فلسفة جديدة أو حذف فلسفة قائمة أو إحداث تعديل في مسميات بعض الفلسفات القائمة. ومن أهم المنظرين الذين قدموا تعديلات للتصنيف الرباعي هم حسب الترتيب الزمني، رالف لوينشتاين في (1971) وعدله في (1979)⁽¹⁷⁾، هاكتن (1981)⁽¹⁸⁾، ماكويل (1983)⁽¹⁹⁾، التشول (1984)⁽²⁰⁾، بيكارد (1985)⁽²¹⁾ ونعرض فيما يلي للتصنيفات التي قدمها هؤلاء العلماء بشكل مجمل ثم نقوم بعملية استقراء لهذه التصنيفات لتحديد التصنيف التي تتبناه الدراسة.

- (1) تصنف رالف لوينشتاين (السلطوية، السلطوية الاجتماعية، الليبرالية، الليبرالية الاجتماعية، المركزية الاجتماعية).
 - (2) ولیم هاكتن (السلطوية، الغربية وتشمل «الليبرالية - المسؤولية الاجتماعية» الشيوعية، الثورية، التنمية).
 - (3) دنيس ماكويل (السلطوية، الحرية، المسؤولية الاجتماعية، الاشتراكية، المشاركة الديمقراطية، التنمية).
 - (4) هربرت ألتشول (السوق، الاشتراكية، التقدمية).
 - (5) جيمس بيكارد (الغربية وتشمل «الليبرالية - المسؤولية الاجتماعية - الاشتراكية الديمقراطية» الثورية، الشيوعية، السلطوية).
- هذه هي أهم التصنيفات التي قدمتها مدرسة الفلسفات بمرحلتها والمتأمل

J. Merril and R. L. Lowenstein. *Media, Messages and Men*, (New York: Longman, 1971-1979). (17)

W. Hachten, *The World News Prism* (Ames: Iowa State University Press, 1981). (18)

D. McQuail, *Mass Communication Theory* (London: Sage Publications, 1983). (19)

J. H. Altschull. *Agents of Power: the Role of the News Media in Human Affairs* (London: Longman. 1984). (20)

R.G. Picard, *The Press and the Decline of Democracy* (Westport: Greenwood Press, 1985). (21)

فيها يجد أنها لا تخرج في مجملها عن كونها إما فلسفات إعلام حر وتتمثل في الفلسفات التالية (الليبرالية، الليبرالية الاجتماعية، المركزية الاجتماعية، المشاركة الديمقراطية، السوق) وإما فلسفات إعلام موجه وتتمثل في (السلطوية، التنموية، الاشتراكية، السلطوية الاجتماعية، التقدمية، الثورية) وتعد هذه الفلسفات في مجملها انعكاساً للنظم الاجتماعية القائمة في ظل الكوزمولوجيا العلمانية، والتي لا تخرج عن شكلين رئيسيين هما: النظم الاجتماعية القائمة على الفكر الفردي، وهذه تتبنى فلسفات الإعلام الحر، أما فلسفات الإعلام الموجه فتوجد أغلب تطبيقاتها في كنف النظم الاجتماعية القائمة على الفكر الجمعي⁽²²⁾.

وفيما يلي نعرض لأهم أوجه الاتفاق والاختلاف بين هذه الفلسفات في ضوء تقسيمها إلى قسمين كبيرين هما (فلسفات الإعلام الحر وفلسفات الإعلام الموجه لاختيار الفلسفات التي سوف تتعرض لها الدراسة بالنقد والمقارنة من المنظور الإسلامي).

أولاً: فلسفات الإعلام الحر

تسود هذه الفلسفات في العالم الذي يتبنى الفكر الفردي الحر، وبعض هذه

(22) يستثنى من فلسفات الإعلام الموجه القائمة في كنف الفكر الجمعي، بعض تطبيقات الفلسفة التنموية حيث لا نستطيع أن ندعي أن الدول النامية التي تنجو منحى ليبرالياً في التنمية تقع في إطار الدول التي تتبنى الفكر الجمعي، بينما يأتي تحكمها في العملية الإعلامية باعتبار ذلك ظرفاً مؤقتاً، تفرضه الضرورة التنموية. أما بالنسبة للفلسفة السلطوية فإن الذي يقع من تطبيقاتها تحت مظلة الفكر الجمعي، هو ما تم في النظامين النازي والفاشي، اللذين يقومان على فكر يعلي مصلحة الدولة على كل مصلحة فردية ويعطيها مطلق الصلاحيات التي تمكنها من تحقيق الأهداف القومية العليا. كذلك تطبيقات الفلسفة السلطوية في النظم الدكتاتورية التي تستخدم الآلة الإعلامية استخداماً قاصراً على تحقيق مصالح الفئة الحاكمة بحجة أنها هي التي تمتلك الحقيقة ولا بد أن تسيطر على وسائل الإعلام لتوصيلها للجماهير، وغير ذلك من الحجج التي لا تستند لأي نسق فكري جمعي. كذلك لا نستطيع أن نقول أيضاً أن النظرية الثورية انعكاس للفكر الجمعي، لأنها كما يمكن أن تطبق في النظم القائمة على الفكر الجمعي، يمكن أن تطبق في النظم القائمة على الفكر الفردي.

الفلسفات طبق بالفعل أو ما يزال يطبق في بعض مناحيه، والبعض الآخر ما زال في طور التنظير في أغلب جوانبه.

وباستقراء التصنيف الرباعي والتعديلات التي أدخلت عليه، نجد أن هناك فلسفه واحدة تعد قاسماً مشتركاً في كل التصنيفات عدا تصنيف «ألتشول»⁽²³⁾ وهي «الفلسفة الليبرالية» وهي تعبر عن الفلسفة الإعلامية التي كانت سائدة في عهد سيادة الفكر الليبرالي الكلاسيكي، والذي كان يسود العالم الغربي نظرياً وتطبيقياً - ولاسيما إنجلترا وأميركا - حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر.

أما باقي فلسفات الإعلام الحر وهي (المسؤولية الاجتماعية - الليبرالية الاجتماعية - المركزية الاجتماعية - المشاركة الديمقراطية) فما هي إلا مسميات مختلفة للتعديلات التي أدخلت على الفلسفة الإعلامية الليبرالية لتلافي العيوب التي نتجت عن تطبيقها، وأيضاً كنتيجة لظهور الليبرالية الاجتماعية، وفيما يلي نعرض لدلالات هذه المسميات لتحديد أكثرها دقة وشمولاً للتعديلات التي أدخلت على الفلسفة الليبرالية:

(1) مصطلح (المسؤولية الاجتماعية): لاقى هذا المصطلح شبه إجماع بين منظري مدرسة الفلسفات، فقد اتفق عليه كل من (سيبرت وزميليه - مكويل - بيكارد - هاكتن) ويشير إلى أهم التعديلات التي أدخلت على الليبرالية التقليدية التي كانت تعطي لوسائل الإعلام حريات واسعة دون أن تفرض عليها أي مسؤوليات مقابل هذه الحريات الواسعة. وتتمثل أهم هذه التعديلات في تلافي هذا القصور بفرض مسؤوليات على هذه الوسائل مقابل هذه الحريات، وإعطاء المجتمع حق محاسبة من يخل بهذه المسؤوليات، كما سمحت بنوع من

(23) يجمع «ألتشول» الفلسفة الإعلامية الليبرالية، والتعديلات التي أدخلت عليها تحت مسمى واحد هو (نظرية السوق) على اعتبار أن وسائل الإعلام في المجتمعات الغربية تمكن من قيام سوق حرة للأفكار والآراء لتتنافس فيه كما تتنافس في السوق البضائع، ولكن مع وجود نوع من المسؤولية من قبل هذه السوق تجاه المجتمع.

وبذلك يستعاض ألتشول عن مصطلحي (الليبرالية، والمسؤولية الاجتماعية) بمصطلح (السوق)

J. H. Altschull. *op. cit.*, pp. 219-298.

انظر:

التدخل الحكومي في تنظيم قنوات الاتصال الإلكتروني، وإعطاء الحكومة حق تملك بعض الوسائل الإعلامية إذا ما دعت الظروف لذلك، إضافة إلى تعديلات أخرى مهمة تهدف كلها في النهاية إلى قيام وسائل الإعلام بمسؤولياتها على أكمل وجه، وإن كانت هذه التعديلات لم تطبق في الواقع العملي إلا في أضيق الحدود.

(2) مصطلحا (الليبرالية الاجتماعية والمركزية الاجتماعية) طرح لاونيشتين هذين المصطلحين كبديل لمصطلح المسؤولية الاجتماعية، ويشير مصطلح الليبرالية الاجتماعية، إلى التعديلات التي أدخلت على الفلسفة الليبرالية والتي تسمح بنوع من التدخل التنظيمي من قبل الحكومة في عملية تملك وسائل الإعلام. أما مصطلح (المركزية الاجتماعية) فهو يدل على درجة أكبر من التدخل الحكومي، مثل السماح بالملكية الحكومية، أو الملكية العامة لوسائل الإعلام، ولاسيما الوسائل الإلكترونية، التي تعد وسائل ذات قنوات محدودة. ومن ثم فإن الملكية الحكومية أو الإشراف الحكومي أو الملكية العامة تبعاً لهذه الفلسفة تهدف إلى إتاحة الفرصة أمام وصول أكبر عدد ممكن من الأصوات للجماهير من خلال هذه القنوات المحدودة بطبيعتها⁽²⁴⁾

(3) مصطلح (المشاركة الديمقراطية): اتفق على هذا المسمى كل من (ماكويل وبيكارد) وهو يشير إلى مجموعة من الأفكار تفتقر إلى وجود تطبيقي حقيقي حتى الآن، وتهدف إلى تلافي بعض جوانب القصور في أداء الإعلام الغربي من خلال اقتراح أشكال تنظيمية جديدة لوسائل الإعلام، تتلafi الطابع الاحتكاري لوسائل الإعلام المملوكة ملكية خاصة من ناحية، والطابع البيروقراطي للوسائل المملوكة ملكية عامة من ناحية أخرى⁽²⁵⁾.

بعد هذه القراءة السريعة للمسميات المختلفة التي أُطلقت لتعبر عن التعديلات التي شهدتها الفلسفة الإعلامية الليبرالية، نجد أن أكثر هذه المصطلحات دلالة وشمولاً لهذه التعديلات هو مصطلح (المسؤولية الاجتماعية)

J. Merril and R.I. Lowenstien. *op., cit.* p. 146.

(24) انظر :

D. McQuail, *op. cit.*, p.p 96-98.

(25) انظر :

كما أنه المصطلح الأكثر شيوعاً واستخداماً بين باحثي الإعلام، ذلك لأنه يعبر عن أهم ما يتطلبه المجتمع من وسائل الإعلام، وهو أن تكون مسؤولية ذاتياً عن القيام بالمهام التي تسهم في تحقيق المزيد من الرفاهية لجميع أفرادها، كما يتضمن الآليات التي وضعت لإلزام هذه الوسائل بهذه المسؤولية، ومحاسبتها في حالة إخلالها بها.

ومن المصطلحات القريبة من مصطلح «المسؤولية الاجتماعية» مصطلح «الليبرالية الاجتماعية» على اعتبار أنه يعبر في معناه الواسع - وليس بالمعنى الضيق الذي استخدمه به لاونيشتين - عن انعكاس التغير الذي شهدته الفلسفة الاجتماعية الليبرالية، وتحولها من فلسفة تدعو إلى الفردية المحضة، إلى فلسفة تدعو لنوع من الجماعية والتوفيق بين مصالح الفرد والجماعة، على الفلسفة الإعلامية الليبرالية وتحولها أيضاً من فلسفة ليبرالية قائمة على تقديس الحريات الإعلامية الفردية، إلى ليبرالية اجتماعية تدعو إلى ما ذكرناه من قبل تحت مسمى المسؤولية الاجتماعية.

وفي النهاية سوف يتناول الباحث في هذه الدراسة من فلسفات الإعلام الحر:

- (1) الفلسفة الليبرالية: باعتبارها الفلسفة الفعلية التي ما زالت مطبقة في أغلب جوانبها في النظم الإعلامية الغربية.
- (2) فلسفة المسؤولية الاجتماعية: باعتبارها أكثر المصطلحات دلالة على التعديلات النظرية والتطبيقية التي أدخلت على الفلسفة الإعلامية الليبرالية.

ثانياً: فلسفات الإعلام الموجه

تقوم أغلب تطبيقات فلسفات الإعلام الموجه في كنف النظم الاجتماعية التي تبني الفكر الجمعي، وهذه الفلسفات هي (السلطوية، الاشتراكية، التنمية، السلطوية الاجتماعية، التقدمية، الثورية).

وفيما يلي نعرض للدلالات التي تشير إليها هذه المصطلحات المختلفة لتتخير على ضوءها أكثر هذه المصطلحات دلالة على فلسفات الإعلام الموجه،

ذات التطبيق الفعلي (المعاصرة) والتي تمتلك مبررات قوية - جديرة بالنقد والتفنيد من وجهة نظر هذه الدراسة - لإعطاء الدولة حق التحكم في الآلة الإعلامية وتوجيهها:

(1) فلسفة الإعلام السلطوي

تستند هذه الفلسفة إلى الفكرة القائلة بأن الحقيقة لا تنبع من جمهور العامة، ولكن تنبع من أذهان الخاصة، من الحكماء والقادة ومن إليهم، وعلى هؤلاء في كل جيل تقع مهمة التوجيه والإرشاد وقيادة الجماعات والأفراد، ومعنى ذلك أن الفكر الإنساني - طبقاً لهذه النظرية - حكر على هذه الطبقة، وأن المعرفة وقف عليها وملك لها دون سائر الطبقات الأخرى⁽²⁶⁾ وهذا يبرر لها قهر أي رأي مخالف، كما يبرر حقها في السيطرة على وسائل الإعلام للقيام بعبء توجيه المجتمع إلى الطريق القويم.

ويمكن الزعم أن هذه المبررات التي تقدمها فلسفة الإعلام السلطوي، قد استخدمت من قبل كل الحكومات السلطوية التي قهرت شعوبها عبر التاريخ الإنساني، وإن اختلفت الدعامة التي يستند إليها الحاكم في التسلط باختلاف الزمان والمكان. ويمكن حصر أهم الأشكال التي اتخذتها فلسفة الإعلام السلطوي عبر التاريخ فيما يلي:

(أ) ساد قديماً الاعتقاد بأن الحاكم أو الملك له الكلمة الأولى والأخيرة في

(26) انظر في هذا المعنى:

W. L. Rivers and W. Schramm, *Responsibility in Mass Communication* (London: Harper & Row. Publishers, 1967), pp. 30-31.

F. S. Siebert, T. Petreson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 27.

W. K. Agee, P. H. Ault, and E. Emery, *Introduction to Mass*.

Communication, (New Delhi: Xford & IBH Publishing Co., 1979), p 30.

المكاوي، جيهان. حرية الفرد وحرية الصحافة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981، ص 13؛ الجردى، نبيل عارف. المدخل لعلم الاتصال، ط3، العين: مكتبة الإمارات، 1984، ص 80؛ بيترز، جون. ر. الاتصال الجماهيري: مدخل، ترجمة: عمر الخطيب، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987، ص 445.

كل الأمور ولا معقب على ما يقول، وذلك استناداً إلى أسس (ثيوقراطية) مثل كونه ينحدر من أصل مقدس (مثلما كان في بعض الأسر الفرعونية) وتارة لأنه الإله نفسه مثلما ادعى (فرعون) أو لأنه نائب عن الإله كما في حضارة ما بين النهرين⁽²⁷⁾ أو لأنه مفوض بالحق الإلهي المباشر أو غير المباشر كما ساد في أوروبا في عصر النهضة⁽²⁸⁾.

(ب) في مرحلة تالية من مراحل الفكر السلطوي، قامت مبررات التسلط على أسس «عقلية» وليست «ثيوقراطية» فقد كان مبرر الحكم المطلق عند كل من ميكافلي⁽²⁹⁾، وتوماس هوبر⁽³⁰⁾، ناجماً من فهمهم الذاتي للطبيعة البشرية على أنها شريرة وفاسدة، وما إلى ذلك من الصفات التي لن يصلح معها قيام مجتمع يسوده النظام والأمن إلا في ظل حكم مطلق، وأن أي شكل من أشكال

(27) الخشاب، مصطفى. تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية. ط1، القاهرة: لجنة البيان العربي، 1953، ص 13-24.

(28) انظر: سيف الدولة، عصمت. الاستبداد الديموقراطي، بيروت: دار المستقبل العربي، 1983، ص 41؛ كذلك: إمام. محمد كمال الدين. الإنسان والدولة، د. ن، 1987، ص 39-42.

(29) لمزيد من فهم رؤية ميكافلي للطبيعة البشرية ومبررات حكم الأمير المطلق انظر: كتاب الأمير، ترجمة: خيري حماد، ط3، بيروت: منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر، 1970؛ ولمزيد من الفهم لآراء ميكافلي انظر أيضاً: كاسيرر، أرنست. الدولة والأسطورة، ترجمة: أحمد حمدي محمد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص 160-219.

(30) للتعرف على تفاصيل آراء هوبر حول الطبيعة البشرية، والمبررات التي قدمها لتسلط الحاكم من خلال نظريته في التعاقد انظر كتاب «اللفيثان».

T. Hobbes, *Leviathan* (New York: E. P. Dutton and Co., 1950).

M. J. Harmon, *Political Thought: From Plato to the Present* (New York: McGraw & Hill Book Company, 1964), pp. 216-237.

مجاهد، حورية. محاضرات في تطور الفكر السياسي الإسلامي والغربي، الجزء الثاني، من ميكافلي إلى محمد عبده، مذكرات لطلبة الفرقة الثانية قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1982، ص 44؛ بدوي، عبد الرحمن. إيمانويل كنت: فلسفة القانون والسياسة، الكويت: وكالة المطبوعات، 1979، ص 99-102.

إعطاء الحرية لأفراد بهذه الصفات، سوف يمثل تهديداً لنظام المجتمع. ولما كان استقرار الدولة وتقدمها، أعظم بكثير من الاعتبارات الفردية للمواطنين، فهنا يصبح الحكم المطلق ضرورة لا محيص عنها.

(ج) شكل ثالث من أشكال الفكر السلطوي: وتمثل في الفكر القومي المتطرف، وأشهر فلاسفته (هيجل)⁽³¹⁾ و(تريتشكي)⁽³²⁾ والذي طبق بالفعل في «ألمانيا النازية»، و«إيطاليا الفاشستية»⁽³³⁾ وقد كان المبرر الأساسي لكبت الحريات هو مصلحة الدولة القومية، والتي تستدعي تسخير كافة الإمكانيات والوسائل لدعم نظام الحكم لكي يتمكن من تحقيق أهداف الدولة القومية على أكمل وجه، ومثل هذا المطلب الذي يتوقف عليه مصير وقوة الأمة لا يترك مجالاً ووقتاً بالمرّة لمناقشة ودعم حقوق وحريات الأفراد، فمصلحة الأمة فوق

(31) خول هيجل الدولة حق القضاء بالقوة على النزوات الفردية، وكان يرجح كفة الواجبات على كفة الحقوق. للمزيد من آراء هيجل وأفكاره انظر: العروي، عبد الله. مفهوم الدولة، الطبعة الخامسة، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993، ص 27؛ سباين، جورج. هـ. تطور الفكر السياسي، ترجمة: على إبراهيم السيد، الكتاب الرابع، القاهرة: دار المعارف، 1971، ص 841-858؛ مطر، أميرة حلمي. الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس. ط3، القاهرة: دار المعارف، 1986، ص 123-147.

(32) أما «تريتشكي» فقد صور في كتابه *Politics* الدولة على أنها غاية نهائية لذاتها وهي أعلى شيء في المجتمع الإنساني الخالد. انظر:

F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p 15.

كذلك من الذين تأثر بهم أصحاب النزعة النازية «أزفلد شبنجلر» و«آرثر مولير بروك»، ويمكن ملاحظة تأثر هتلر بأفكارهما في تأكيده على ضرورة قيام الأمة القومية على أسس عرقية عنصرية تعكس تقاليد الاشتراكية الروسية.

للمزيد انظر: أبو شهيو، مالك وآخرون. الأيديولوجيا والسياسة: دراسات في الأيديولوجيات المعاصرة، مصراته: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، 1993، ص 366-367.

(33) جدير بالذكر أن موسوليني مطبق الفاشية في إيطاليا كان يؤمن بآراء ميكافلي في الطبيعة البشرية، وكان معجباً بشخصه وفكره، حتى أن كتاب الأمير كان موضوع رسالته لنيل درجة الدكتوراه، وكان يطلق عليه (الأمير العظيم). انظر: مقدمة كتاب الأمير التي كتبها موسوليني عام 1924 في ميكافلي. الأمير، مرجع سابق. ص 5-9.

كل اعتبار، حتى ولو جاءت على حساب حقوق الفرد وحياته⁽³⁴⁾.

(د) شكل رابع من أشكال الفكر التسلطي، وهو الذي تتبناه في عصرنا الحالي نظم الحكم الديكتاتوري التي لا تعتمد على أيديولوجية معينة في تبرير تسلطها على الحريات الإعلامية، وتلجأ هذه النظم لتبرير هذا التسلط على أنه ضرورة تفرضها سلامة الوطن، وحمايته من التمزق والدعوات الهدامة، وحماية أمنه القومي، وغيرها من العبارات الفضفاضة التي تمثل ستاراً - وإن كان لا يستر شيئاً تحته - لمحاولة إخفاء الأسباب الحقيقية للتسلط⁽³⁵⁾.

من هذا العرض السريع لأهم أشكال التطبيقات التي تمت للفلسفة التسلطية في الإعلام، يتضح أن أغلب هذه التطبيقات لم يعد لها وجود، وأن المبررات التي اعتمدت عليها سواء المبررات الشيوعية أم العقلية أم القومية هي أفكار تجاوزها الفكر السياسي منذ أمد بعيد، أما المبررات التي تقدمها الفلسفة السلطوية في شكلها الديكتاتوري المعاصر، فهي لا تقوم على أرضية فكرية صلبة وليست إلا حججاً لا تصمد أمام أي نقد متعمق.

وعموماً ليس هناك من منظري فلسفات الإعلام من يرى أن هذه الفلسفة تمتلك مبررات مقنعة تستدعي أن يتبناها أحد في أي شكل من الأشكال التي عرضنا لها.

ولهذا فإن الباحث لا يجد أي جدوى من التعرض النقدي لهذه النظرية في

(34) لمعرفة المزيد من روافد النزعة الشمولية في النازية والفاشية والمبادئ التي تقوم عليها انظر: برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 191-193.

M. J. Harmon, *op. cit.*, pp. 437-456.

أبو شهيو. الأيديولوجيا والسياسة: دراسات في الأيديولوجيات المعاصرة، مرجع سابق، ص 365-369؛ وللمزيد من فهم رؤية فلاسفة الفكر القومي للحرية الحقيقية لوسائل الإعلام، انظر: F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, pp. 15-16.

(35) الحسن، حسن. الدولة الحديثة: إعلام واستعلام، بيروت: دار العلم للملايين، 1986، ص 64؛ حول سمات الدولة التسلطية، انظر: النقيب، خلدون. الدولة التسلطية في المشرق العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص 32.

هذه الأشكال التقليدية، وسوف يتناول البدائل الحديثة منها والتي تسمى بالسلطويات الاجتماعية⁽³⁶⁾.

(2) الفلسفة الاشتراكية

تقوم هذه الفلسفة على أسس الفكر الاجتماعي الجمعي (الاشتراكي) لذا فهي الفلسفة المقابلة للفلسفة الليبرالية وتعديلاتها التي تقوم على الفكر الاجتماعي الفردي، وفي ضوء هذه الفلسفة الإعلامية تستخدم وسائل الإعلام بشكل هادف ومنظم ومحدد بدقة من قبل السلطة الحاكمة، بالصورة التي تسهم في تحقيق غايات المجتمع الاشتراكي⁽³⁷⁾.

ولما كانت هذه الفلسفة الإعلامية تقوم على البناء الفكري الاشتراكي الذي ينطلق من مسلمات الكوزمولوجيا العلمانية، ويهدف إلى الوصول إلى الغايات التي بشرت بها، وإن كان يتخذ مسلكاً مغايراً لما يسلكه الفكر الليبرالي، فإن دراسة النظرية الاجتماعية القائمة في ظل هذا الفكر الجمعي - الذي يعد الوجه الثاني من العملة بالنسبة للكوزمولوجيا العلمانية - تعد أمراً ضرورياً من وجهة نظر الباحث، وذلك لفهم طرفي النقيض في الفلسفات الإعلامية التي أفرزها الفكر الوضعي الغربي.

(3) فلسفة الإعلام التنموي

قال بهذه النظرية كل من (ماكويل، جيمس بيكارد) وفي ظل هذه النظرية يستخدم النظام الحاكم وسائل الإعلام ويوجهها الوجهة التي تخدم جهود التنمية التي تقوم بها الدولة، لترقية الوطن، وللحاق بالعالم المتقدم⁽³⁸⁾ ولا يحدث

J. Merril and R. L. Lowenstein, *op. cit.*, p. 164. (36)

F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm. *op. cit.*, pp. 124-125. (37) انظر:

(38) من الواضح أن سيطرة النظام الحاكم على الآلة الإعلامية، ليس المبرر لها الرغبة في التسلط، وإنما يسيطر عليها ليوجهها الوجهة التي تخدم الوطن، وهذا يبدو في نظر بعض الباحثين مبرراً كافياً لهذه السيطرة، وإن كان هذا لا يعني أن درجات السيطرة من قبل الدولة على الآلة الإعلامية متساوية في هذه البلدان، فهناك فروق لا يمكن نكرانها في هذا الصدد غير أنها تتشابه في الملامح العامة فيما بينها.

هذا التحكم في وسائل الإعلام من قبل النظام الحاكم في الدول النامية التي تنتهج نهجاً اشتراكياً فحسب، بل يحدث أيضاً في الدول التي تنتهج نهجاً ليبرالياً. وقد قدم العلماء الغربيون أبناء الفكر الليبرالي، المبررات الكافية التي تتيح للدولة النامية التحكم في الآلة الإعلامية، والحد من الحريات التي تراها تعوق عملية التنمية⁽³⁹⁾. والكيفية التي يتم من خلالها استغلال الآلة الإعلامية الاستغلال الأمثل لتحقيق التحديث على الطراز الغربي.

ولما كانت هذه الفلسفة هي الأقرب إلى التطبيق في معظم الدول الإسلامية على اعتبار أنها تمثل أغلب دول العالم النامي، ولما كانت تقف وراء الكثير من الأوضاع السلطوية في إعلام هذه الدول، لذا فإن الباحث يرى أن تناولها بالنقد والدراسة ضرورة ملحة.

(4) السلطوية الاجتماعية

تفرد لاونشتين بهذا المصطلح، واستخدمه كبديل للفلسفتين السابقتين (الاشتراكية والتنمية) على اعتبار أنهما نظريتان سلطويتان، ولكن يختلف مبرر التسلط فيهما عما كانت تقدمه النظرية السلطوية في شكلها التقليدي، حيث تتسلط الحكومات على وسائل الإعلام بغية قسرها على العمل في خدمة الغايات التي يسعى المجتمع لتحقيقها سواء أكان مجتمعاً اشتراكياً أم نامياً⁽⁴⁰⁾.

وهكذا فهذا المصطلح لا يعدو أن يكون دمجاً للمصطلحين السابقين.

(5) التقديمية

هذا المصطلح تفرد به ألتشول، ويشير إلى المعنى نفسه الذي يشير إليه مصطلح النظرية «التنموية»، حيث يرى ألتشول أن الدور الأساسي الذي تقوم به وسائل الإعلام في ظل هذه النظرية هو المساهمة في إحداث التقدم الذي تسعى الدول النامية لتحقيقه⁽⁴¹⁾.

انظر : D. McQuail, *op. cit.*, pp. 97-98.

(39)

J. Merrill and R. L. Lowenastein, *op. cit.*, p. 165.

(40) انظر :

J. H. Altschull, *op. cit.*, pp. 279-298.

(41) انظر :

(6) فلسفة الإعلام الثوري

وهذه الفلسفة تطبق من قبل أي تنظيم ثوري يسعى لطرد محتل أو لاقتلاع نظام حكم يراه فاسداً أو غير شرعي، أو متسلطاً، وما إلى ذلك من الأسباب. ومن الطبيعي أن توظف وسائل الإعلام في مثل هذه الحالة لخدمة الأهداف الثورية مادام هؤلاء الثوار يملكون مبرراً عادلاً لثورتهم.

ولا شك أن التحكم في الآلة الإعلامية وتوجيهها في هذه الحالة أمر لا جدال فيه سواء أكان الذي يسعى لهذا التغيير الثوري هادفاً لإقامة حكم ليبرالي أم اشتراكي أم غيره من أشكال الحكم؛ ذلك لأن هذا التحكم عارض وينتهي أي مبرر له بمجرد تحقيق الثورة لأهدافها⁽⁴²⁾.

ومن ثم فليس هناك ما يستدعي التعرض النقدي لهذه الفلسفة في هذه الدراسة.

من هذا العرض السريع لفلسفات الإعلام الموجه يتضح لنا أن هناك فلسفتين لا مبرر للتعرض النقدي لهما في هذه الدراسة وهما (السلطوية) و(الثورية) وذلك للأسباب السالف ذكرها، أما باقي فلسفات الإعلام الموجه وهي (الاشتراكية، التنمية، السلطوية الاجتماعية، التقدمية) فكما ذكرنا آنفاً: فإن التقدمية هي مسمى آخر للتنمية، والسلطوية الاجتماعية هي مصطلح قصد به مصطلحي (الاشتراكية، والتنمية) وهذا يعني أن هذه المصطلحات الأربعة هي في حقيقتها مصطلحان وهما (الاشتراكية - التنمية) وهذان المصطلحان هما اللذان سوف تتعرض لهما الدراسة بالنقد والمقارنة للأسباب سالف الذكر.

(42) للمزيد حول استخدام وسائل الإعلام استخداماً ثورياً، انظر: هستر، ألبرت ل. وان لان ج.تو (محرران) «الصحافة الثورية وصحافة التنمية». دليل الصحفي في العالم الثالث، ترجمة: كمال عبد الرؤوف، القاهرة: الدار الدولية للنشر والتوزيع، 1988، ص 77-80.

المبحث الثاني

الفلسفات الإعلامية التي تتناولها الدراسة

بعد أن حددنا أهم الفلسفات الإعلامية الجديرة بالدراسة النقدية المقارنة من المنظور الإسلامي وهي (الفلسفة الليبرالية - المسؤولية الاجتماعية - الاشتراكية - التنموية) في المبحث السابق، نعرض في هذا المبحث لبعض النقاط المتعلقة بهذه الفلسفات كتمهيد ضروري لدراسة البنية الفكرية لها عبر صفحات الدراسة.

وينقسم هذا المبحث إلى مطلبين اثنين هما:

المطلب الأول: فلسفتا الإعلام الحر.

المطلب الثاني: فلسفتا الإعلام الموجه.

المطلب الأول

فلسفتا الإعلام الحر

أولاً: الفلسفة الليبرالية

تشكلت الملامح العامة لفلسفة الإعلام الليبرالي - مثلها في ذلك مثل باقي الفلسفات الإعلامية - تبعاً لمسلمات الكوزمولوجيا العلمانية وغاياتها، أما ملامحها الدقيقة فقد تشكلت تبعاً للافتراضات الأساسية التي قالت بها الفلسفة الليبرالية، وذلك فيما يتعلق بطبيعة الإنسان، ومدى أهلية هذه الطبيعة للتمتع بالحرية، وطبيعة الدولة - باعتبارها الكيان العام الذي يعيش الإنسان ويمارس حرياته في إطاره - وطبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة، ومدى انعكاس ذلك على حريات الفرد، والحدود التي يسمح للدولة التدخل في حريات الفرد في إطارها، وطبيعة الحقيقة وكونها متاحة للجميع وليست حكراً على أحد دون غيره، بشرط استخدام الفرد عقله استخداماً سليماً.

ولما كانت الفلسفة الليبرالية ترى الطبيعة الإنسانية طبيعة خيرة، وأن الوصول للحقيقة أمر متاح للجميع، فقد نادى بضرورة إتاحة الحرية لكل فرد ليعبر عما يراه حقيقة، وأن يمتلك الوسائل التي يراها كافية لإيصال رؤيته للحقيقة للآخرين حتى يمكن الاستفادة منها.

وإذا ما ألقينا نظرة سريعة على أهم التطورات التي أدت لخروج الفلسفة الإعلامية الليبرالية من رحم الفلسفة الإعلامية السلطوية التي كانت تسود أغلب الدول الأوروبية حتى نهاية القرن الثامن عشر، نجد أن الكوزمولوجيا العلمانية التي تشكلت في ظلها الفلسفة الاجتماعية الليبرالية، لم تكتمل ملامحها إلا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، أما القرون السابقة عليه بدءاً من القرن الخامس عشر فهي قرون انتقالية في حقيقتها، إذ أن الحركات الإنسانية والبروتستانتية والعقلانية أخذت تعمل عملها خلال فترة الانتقال هذه في اتجاه تقويض نظرة القرون الوسطى إلى العالم وعناصره، لتحل محلها النظرة الحديثة⁽⁴³⁾، وقد اكتملت السيادة للفلسفة الليبرالية - والتي تشكلت في ضوءها الفلسفة الإعلامية الليبرالية - باكتمال عملية الانتقال من كوزمولوجيا العصور الوسطى إلى الكوزمولوجيا العلمانية الحديثة.

- وإذا كان لبناء النظرية الاجتماعية الليبرالية أمثال جون لوك، مونتسكو، رسو، فولتير، ديدرو وغيرهم، دور غير مباشر في بناء فلسفة الإعلام الليبرالي فإن هناك من الكتاب والمفكرين من لهم دور مباشر في تشكيل ملامح هذه الفلسفة الإعلامية، ومن أهمهم: الشاعر البريطاني جون ملتون، والقاضيان مانسفيلد، وبلاكستون، واللورد كامدن، والسير توماس أيرسكين، وتوماس جفرسون، والفيلسوف جون ستيوارت مل.

وقد مر الأساس الذي تستند إليه حرية التعبير - وهي الركيزة الأساسية التي قامت عليها فلسفة الإعلام الليبرالي - بعدة مراحل. فقد استندت في المرحلة الأولى إلى أساس ديني، وفي مرحلة ثانية إلى أساس طبيعي، وأخيراً استندت إلى الأساس النفعي.

1 - الأساس الديني

كان أساس حرية التعبير عند ملتون ومعاصريه - والذي كتب كتاباً كاملاً

(43) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 27.

يدافع فيه عن حرية الصحافة وأسماءه (أربوجيتكيا)⁽⁴⁴⁾ في 1644 م - هو أساس ديني، فالرب - وهو رب طهري - يريد أن تكون للناس صحافة حرة حتى يستطيعوا كشف الحقيقة⁽⁴⁵⁾.

2- الأساس الطبيعي

وهو الأساس الذي نجم عن التخلي عن الفكر الديني الذي أفسح مكانه لنظرة الكوزمولوجيا العلمانية، وبناء على هذا الأساس اعتبرت حرية التعبير حقاً من الحقوق الطبيعية للإنسان مثلها مثل باقي الحقوق الطبيعية للصيقة بالطبيعة الإنسانية. وقد وسع الليبراليون من نطاق مفهوم الحرية، فبينما نظر إليها ملتون على أنها مجرد التحرر من الترخيص الحكومي، فقد نظر الليبراليون إليها على أنها منع للتدخل الحكومي بأشكاله كافة، وبينما أنكر ملتون حرية التعبير على أولئك الذين يختلفون حول المسائل الأساسية، كان الليبراليون على النقيض - فقد كانت الحرية بالنسبة لهم تعني الحق في المعارضة حتى حول المسائل الأساسية، وحتى شكل الحكم نفسه ينبغي أن لا يسلم من المعارضة، ولا ينبغي للدولة أن تتدخل ولو كان ذلك إنفاذاً لنفسها.

وبينما كان ملتون يؤيد فرض القيود على بعض أنواع الموضوعات مثل الإلحاد والتجديف، فقد سمح الليبراليون بنشر كل شيء تقريباً بالرغم من إقرارهم لبعض قوانين الفتن والعنف والبداءة.

وقد كان لهم أيضاً مفهوماً مختلفاً عن الحقيقة، فبينما كان ملتون يرى أن الحقيقة هي إرادة الرب الطهري، ذهب الليبراليون إلى أن الحقيقة هي اكتشاف القوانين التي تحكم سير الكون المنسجم⁽⁴⁶⁾.

J. Milton, *Areopagitica*, Edited by G. H. Sabine (New York: Appleton (44) - Century - Crofts, 1951).

F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm op.cit, pp. 44-45. انظر: (45)

ريفرز، وليام ل. وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، ترجمة: إبراهيم إمام، القاهرة: دار المعرفة، 1975، ص 94-97.

(46) المرجع السابق، ص 102-103.

3 - الأساس النفعي

كان التطور الثالث في ركيزة حرية التعبير على أيدي النفعيين وعلى رأسهم «جون ستيوارت مل» الذي أيد في كتابه (عن الحرية) حرية التعبير لا على أساس طبيعي وإنما على أساس المنفعة⁽⁴⁷⁾ حيث رأى أن الأصل في حرية التعبير أنها أمر نافع للمجتمع الإنساني، والعكس صحيح.

وترتكز دعواه لحرية التعبير على أساس نفعي، على أربعة حجج كبرى نوجزها فيما يلي، أولها: أننا إذا أسكتنا رأياً فقد نخفي حقيقة. وثانيها: أن الرأي الخاطئ قد يحتوي بداخله على جزء ولو صغير من الحقيقة، ولا بد من معرفته للوصول للحقيقة كاملة. وثالثها: أنه حتى ولو كان الرأي المتقبل عموماً هو كل الحقيقة، فإن الناس لن يعتنقوه، على أسس عقلية، إنما كتحيّز، ما لم يضطروا إلى الدفاع عنه. ورابعها: أنه ما لم تتعرض الآراء الشائعة للمناقشة من آخر فإنها تفقد حيويتها، وتأثيرها في السلوك والأخلاق⁽⁴⁸⁾.

هذه هي أهم التطورات التي شهدتها فلسفة الإعلام الليبرالي حتى استقرت على الصورة التي سنتناولها عليها الدراسة.

والواقع أن تطبيق هذه الفلسفة أوضح الكثير من جوانب الخلل والقصور التي تشوب طروحاتها، فقد أصبح كثير من الصحف - في ظل هذه الفلسفة - تمثل خطراً على الأخلاق العامة، ذلك أنها لم تتورع عن نشر أي مادة إعلامية تزيد من توزيعها ومن ثم تجلب لها المزيد من الإعلانات والأرباح، كما أنها أصبحت أداة في أيدي المعلنين وأصحاب رؤوس الأموال لتحقيق مصالحهم الخاصة، بصورة تتعارض في كثير من الأحيان مع الصالح العام الذي كان ينبغي أن تخدمه أولاً. كما أنها مثلت أداة من أدوات مقاومة التغيير الاجتماعي... وما

(47) كان هذا نتيجة الهجوم على القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية القائمة عليه، من قبل بعض الفلاسفة، لاسيما (ديفيد هيوم)، ولما كان (بنتام) أستاذ (مل) قد قال بالمنفعة كأساس لكل الحقوق الإنسانية، فقد استخدم مل هذا الأساس كركيزة لحرية الرأي.

(48) مل، جون ستيوارت. في الحرية، ترجمة: طه السباعي، ط1، القاهرة: مطبعة الأدب، 1922، ص 134-135.

إلى ذلك من سلبيات ومآخذ نجمت عن تطبيقها في أرض الواقع والتي سنعرض لها بالتفصيل عند تناولنا النقدي لطروحات هذه الفلسفة عبر فصول الدراسة.

ثانياً: فلسفة المسؤولية الاجتماعية

قد يبدو للوهلة الأولى أن الانتقادات التي تعرضت لها وسائل الإعلام في ظل الفلسفة الليبرالية، هي التي دفعت إلى ظهور فلسفة المسؤولية الاجتماعية، والواقع أن هذا صحيح إلى حد ما. ذلك لأن هذا النقد ما كان له أن يثمر فلسفة متكاملة، لولا تضافر عدة عوامل أخرى معه أدت لظهور النظرية الجديدة. ويمكن أن نزعّم أن المحرك الفاعل نحو هدم بعض مقولات الفلسفة الإعلامية الليبرالية - والذي جعل المناداة بإيجاد فلسفة جديدة أمراً ملحاً - هو التغير الذي أصاب الفلسفة الاجتماعية الليبرالية والذي كان لا بد أن يمتد إلى الفلسفة الإعلامية باعتبارها جزءاً منها.

وقد كان العامل الفاعل وراء حدوث هذا التحول في الفلسفة الاجتماعية الليبرالية هو ظهور نظريات علمية جديدة زعزعت الأسس التي كانت تقوم عليها هذه الفلسفة. فقد تحدثت أفكار التطور، والفيزياء الجديدة، تصور نيوتن للكون كنظام أبدي لا يتغير، كما فرض علم النفس الحديث بنظرية فرويد والمدرسة السلوكية، حصاراً حول العقلانية (وهي من أهم المبادئ التي ارتكزت عليها الليبرالية). كما هاجمت العلوم السياسية المعاصرة، تقاليد القانون الطبيعي وما ينشأ عنه من حقوق طبيعية، كما أثار علماء الاقتصاد والاجتماع في مراجعتهم للفردية في الفكر الليبرالي - الشكوك حول وجود سوق حرة مفتوحة سواء (للسلع أو الأفكار)⁽⁴⁹⁾ كما أن المبدأ الاقتصادي الكلاسيكي (دعه يعمل دعه يمر) أنكره معظم الاقتصاديين المعاصرين، وأنكر في المجال التطبيقي تقريباً من قبل كل الأمم الصناعية⁽⁵⁰⁾.

(49) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 110-111.

(50) J. W. Jensen "Toward a Solution of the Problem of Freedom of the Press" *Journalism Quarterly*, 27 (fall 1950), pp. 405-406 .

ويمكن أن نقول وبشكل مجمل أن هذه الفلسفات والأفكار المستحدثة أدت بالفلسفة الليبرالية التقليدية إلى إعادة النظر في افتراضاتها الأساسية فيما يتعلق برؤيتها لطبيعة الإنسان، والتي هي ركيزة الفكر الليبرالي، وبالتالي إعادة النظر فيما يتعلق بطبيعة الدولة التي تتوافق مع سمات الطبيعة الإنسانية، وأيضاً الشكل الأمثل للعلاقة بينهما في ضوء الفهم الجديد لهذه الطبيعة، وأخيراً إعادة الليبرالية النظر في طبيعة المعرفة أو الحقيقة، ومدى نزاهة الفرد في البحث عنها والعوامل التي تعوق التوصل إليها، وقد رافق هذه التغيرات الفكرية في الافتراضات الأساسية للفلسفة الليبرالية - والتي كان انتقالها للفلسفة الإعلامية الليبرالية أمراً حتمياً - عدة عوامل أخرى جعلت من إدخال تعديلات على الفلسفة الإعلامية أمراً ضرورياً - ومن هذه العوامل:

- ازدياد قوة تأثير الصحافة كنتيجة لتطورها تكنولوجيا.
- ظهور وسائل إعلامية جديدة، كالراديو، والتلفزيون، والسينما ذات فاعلية وتأثير كبير مما جعل الحاجة إلى وضع ضوابط ومسؤوليات لهذه الوسائل أمراً ضرورياً⁽⁵¹⁾.
- ظهور تطورات كبيرة في أساليب الدعاية مما سهل إمكانية استغلال الجماهير والتحكم فيها عن السابق.
- ظهور أشكال تحريرية جديدة، وتحول تأثير الصحافة من الرأي إلى الخبر.

وقد أدت هذه التطورات إلى ضخامة تأثير تجاوزات وسائل الإعلام بشكل جعل من الضروري وضع ضوابط وقواعد توضع حدوداً لممارسات هذه الوسائل. وقد كانت المبادرات الأولى لوضع هذه القواعد نابعة من داخل وسائل الإعلام نفسها وذلك من خلال:

- إقامة الاتحادات المهنية ووضع ضوابط للعمل الصحفي من خلال ميثاق الشرف الصحفية، ودراسات العمل الإذاعية والسينمائية.

F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm *op. cit.*, p. 77.

(51)

- كتابات عدد من الصحفيين الأخلاقيين الذين رصدوا تجاوزات وسائل الإعلام، وعملوا على فضحها أمام الرأي العام كنوع من الضغط على هذه الوسائل للكف عن هذه التجاوزات.

- إقامة عدد من المؤتمرات التي دعت إليها الاتحادات الصحفية، وهيئات محوري الصحف، والتي ساهمت في وضع المزيد من القواعد والتنظيمات لمهنة الصحافة.

ورغم أن كل هذه الخطوات التي نبعت من داخل وسائل الإعلام كانت خطوات فعالة في سبيل الوصول إلى فكر إعلامي جديد، إلا أن هذا الفكر لم ينتظم في شكل فلسفة جديدة ومتكاملة للصحافة إلا في عام 1947 م الذي صدر فيه تقرير «لجنة حرية الصحافة» التي تألفت من ثلاثة عشر عضواً معظمهم أكاديميين برئاسة «روبرت هتشنز» مستشار جامعة شيكاغو، وبتمويل لدراساتها من مجلة تايم ودائرة المعارف البريطانية، وقد صيغت نظرية المسؤولية الاجتماعية في كتاب أعدته اللجنة كاملة بعنوان «صحافة حرة ومسؤولة»⁽⁵²⁾ وفي دراسة أخرى لوليم هوكنج أحد أعضاء اللجنة البارزين بعنوان «حرية الصحافة: إطار المبدأ»⁽⁵³⁾ وقد تم شجب تقرير اللجنة على الفور من قبل جميع الصحف، إلا قلة منها وباستثناءات نادرة، ووصف المحررون والناشرون التقرير على أنه كتاب رسمي لقيود الحكومة على الصحافة⁽⁵⁴⁾.

وقد ساهم الإنجليز أيضاً في تدشين الفلسفة الجديدة، وذلك من خلال التقارير التي أعدتها «اللجنة الملكية البريطانية لشئون الصحافة» وهي اللجنة التي

(52) Commission on Freedom of the Press, *A Free and Responsible Press*, (Chicago: University of Chicago Press, 1947).

(53) W. E. Hoking, *Freedom of the Press: A Framework of Principle*, (Chicago: University of Chicago, 1947).

(54) بيل، أيلي. العودة إلى هتشنز: خمسة وثلاثون عاماً على نظرية المسؤولية الاجتماعية، في: شمول، روبرت. «محرر» مسؤوليات الصحافة، ترجمة: ألفرد عصفور، عمان: مركز الكتب الأردني، 1990، ص 49-50.

F. S. Siebert, T. Peterson and, W. Schramm, *op. cit.*, p. 75.

دُعيت للنظر في شئون الصحافة فاجتمعت لهذه الغاية مرات عديدة، على فترات تاريخية متقطعة، وكان من الطبيعي أن يُطلق على نظرية المسؤولية الاجتماعية التي أسهم الأميركيون والإنجليز في تشكيل مقولاتها «نظرية أنجلو أميركية»⁽⁵⁵⁾.

وقد حظيت هذه الفلسفة بالرفض من قبل أغلب الممارسين الإعلاميين، وحظيت على الجانب الأكاديمي بقبول واسع، ليس فقط من قبل باحثي الإعلام الغربيين، بل وأيضاً من قبل الباحثين العرب.

ولما كانت هذه الفلسفة هي أحدث ما أنتج الفكر الغربي الوضعي في مجال الفلسفة الإعلامية، فقد كان من الطبيعي أن تصبح هذه الفلسفة الأكثر قبولاً من قبل بعض الباحثين العرب اللاهثين وراء كل ما هو غربي جديد، حتى أننا نجد أن هناك من الباحثين العرب من نلمس في بعض كتاباته تبنيًا للفكر الإسلامي، يدعو لتبني هذه الفلسفة بالشكل المطبق به في الغرب.

المطلب الثاني

فلسفتا الإعلام الموجه

أولاً: فلسفة الإعلام الاشتراكي

هناك الكثير من تيارات الفكر الاشتراكي⁽⁵⁶⁾ وتتمثل أهم التيارات المعاصرة لهذا الفكر في تيارين أساسيين هما الاشتراكية العلمية والاشتراكية الديمقراطية⁽⁵⁷⁾.

(55) حمزة، عبد اللطيف. الإعلام له تاريخه ومذاهبه، القاهرة: دار الفكر العربي، 1965، ص 135.
F. S. Siebert, T. Peterson and, W. Schramm, *op. cit.*, p. 75.

(56) فهناك: الاشتراكية الخيالية، والاشتراكية التعاونية (أي مبادئ أويل ومبادئ فورييه) والاشتراكية المسيحية، والاشتراكية البرجوازية الصغيرة، والاشتراكية المحافظة البرجوازية (وهي اشتراكية برودون وقد تعرف أيضاً بالاشتراكية الحرة أو الفوضوية) والاشتراكية الفابية، واشتراكية الدولة، والاشتراكية الديمقراطية، والاشتراكية الماركسية وهي تعرف أيضاً بالاشتراكية العلمية أو بالشبوعية؛ انظر: المحجوب، رفعت. الاشتراكية، القاهرة: دار النهضة العربية، 1968، ص 178-180.

(57) سعيد. السلطة في المجتمع الاشتراكي. مرجع سابق، ص 12.

التيار الأول: وهو الاشتراكية العلمية، وهي اشتراكية ماركس وانجلز، وهي التعبير الذي يستخدمه الماركسيون للدلالة على أن ما عداها من اشتراكيات تفتقر لسمة العلمية.

التيار الثاني: وهو الاشتراكية الديمقراطية، وتسمى أيضاً بالاشتراكية الإصلاحية، لأنها تدعو إلى إصلاح المجتمع القائم، ومواكبة تطوره ونموه بالوسائل السلمية، كما تسمى أيضاً بالاشتراكية الإنسانية، لأنها لا تغفل قيمة الإنسان ومتطلباته وقد سميت أوائل القرن العشرين بالاشتراكية الديمقراطية، لأنها تجمع في كيان عضوي واحد بين العدالة الاجتماعية والحرية السياسية⁽⁵⁸⁾.

ولما كانت الاشتراكية الديمقراطية في تطبيقاتها في الدول الاسكندنافية، قد تنكرت لمبادئ الاشتراكية العلمية (الماركسية) واختلفت في أيديولوجيتها وفلسفاتها عن المبادئ التي دعا إليها ماركس⁽⁵⁹⁾ فإن كل ذلك جعل المفكرين الاشتراكيين يخرجونها من دائرة الاشتراكية إلى دائرة الرأسمالية، وإن اتخذت شكل رأسمالية مخففة⁽⁶⁰⁾ وهذا كفيل بدفع الباحث إلى استبعاد الاشتراكية

(58) وللمزيد من التفاصيل حول الديمقراطية الاشتراكية؛ انظر: المرجع السابق، ص 11-12؛ سعودي، هالة أبو بكر. «الحرية في فكر الاشتراكية الديمقراطية»، في بطرس غالي (محرر). دراسات مقارنة في الاشتراكية الديمقراطية، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 1980، ص 95 وما بعدها.

(59) شمس، فائزة حسن. النمو الاشتراكي والاشتراكية العربية، دن، 1964، ص 25-26. وتتمثل أهم أوجه الاختلاف بين الاشتراكية الديمقراطية والاشتراكية الماركسية في نقاط ثلاثة هي: طبيعة الدولة الطبقية؛ استخدام العنف في إحداث التغيير الاجتماعي؛ نظرة الاشتراكية الديمقراطية إلى العوامل المعنوية ونمو الوعي الأخلاقي، وانتشاره كسبيل لقبول الحياة السياسية في ظل الرأسمالية. لمزيد من التفصيل انظر: سعودي، «الحرية في فكر الاشتراكية الديمقراطية»، مرجع سابق، ص 109.

(60) مثال ذلك وصف عز الدين فودة للأنظمة القائمة في الدول الاسكندنافية، بأنها أنظمة رأسمالية بها قدر من الملكية التعاونية، والتي لا تعدو أن تكون مزارع رأسمالية أو منظمات اقتصادية رأسمالية تعمل أساساً بالتجارة، وهي لا تؤثر على طبيعة الملكية الخاصة للأرض مادام دورها الأساسي هو مساندة تطوير اقتصاد الفلاح الغني. ومادام مركز الثقل في النشاط الزراعي والاقتصادي عادة في تلك البلاد هو للمزارع والمشروعات المملوكة =

الديموقراطية من مجال الدراسة، وقصرها على النوع الثاني من الاشتراكيات المعاصرة وهو «الاشتراكية العلمية»⁽⁶¹⁾ والتي يرى الباحث أنها جذيرة بتمثيل الفكر الاشتراكي المعاصر الذي يسعى الباحث لدراسة فلسفته الإعلامية وذلك للأسباب النظرية والتطبيقية التالية:

أولاً: الأسباب النظرية

تلتقي الاشتراكية العلمية مع باقي الأفكار الاشتراكية في الجوانب الفكرية الرئيسة غير أن الاشتراكية العلمية تتميز عن باقي الاشتراكيات بعدة مزايا:

- فالاختلاف بين الاشتراكية العلمية وبين باقي الاشتراكيات باستثناء الاشتراكية الديموقراطية، اختلاف في الوسائل، بالشكل الذي يناسب ظروف المجتمع الذي تطبق فيه، ولكن جوهرها القائم على سيطرة قطاع الإنتاج على ما عداه من النظم السياسية والقانونية، وبالتالي هو الذي يوجهها ويصبغها بصبغة خاصة، هذا الجوهر تجمع عليه الاشتراكيات كافة.

- كما أنه لا يوجد اشتراكي في عصرنا هذا غير مخلص لأبي الاشتراكية

= ملكية خاصة؛ فودة، عز الدين. خلاصة الفكر الاشتراكي، القاهرة: دار الفكر العربي، 1969، ص 245-246.

(61) الاشتراكية العلمية هي التعبير الذي أستعمله ماركس للدلالة على المرحلة الأولى من مراحل المجتمع الشيوعي، ومنذ ماركس فصاعداً استخدم الماركسيون كلمة اشتراكية في هذا المعنى، وهو الاستعمال الذي استخدمه بعد ذلك (لينين) في كتاباته. ومع شيوع الاستعمال ظهر الفارق بين الاشتراكية والشيوعية، وإن كان الفارق بينهما - في الفكر الماركسي - لا يعدو أن يكون فارقاً بين مرحلتين من مراحل مجتمع واحد، وهو المجتمع الشيوعي، أي لا يعدو أن يكون فارقاً في الدرجة، وهو ما يجيز إذن استخدام هذين التعبيرين في الأدب الماركسي بمعنى واحد؛ انظر: المحجوب. الاشتراكية. مرجع سابق، ص 180؛ والمقصود بكلمة «العلمية» أنها ليست اشتراكية خيالية أو طوباوية (utopian) على غرار اشتراكية الكاتب الإنجليزي (روبرت أوين) 1771-1858م التي نسج خيوطها الخيال، بل هي اشتراكية توصلت إلى نتائجها عن طريق استخدام بحث علمي منظم، ومن ثم فهي علمية لا سبيل للشك فيها من وجهة نظر أتباعها؛ انظر: العدوي. الديموقراطية وفكرة الدولة. مرجع سابق، ص 136.

العلمية (ماركس) ورفيقه أنجلز⁽⁶²⁾ في التطبيقات المختلفة للاشتراكية.

- أما الأسباب التي تميزها عن الأفكار الاشتراكية السابقة عليها فتتمثل في كونها وضعت على يد ماركس نهاية لما في الفكر الاشتراكي من اللانضوج⁽⁶³⁾ فقد جعلت باكتشافها للقوانين التي تحكم التطور من الاشتراكية علماً له أصوله وطرق بحثه، إذ جعلت منها نظاماً يخضع في بنيته للتحليل العلمي لا لمجرد التصور⁽⁶⁴⁾ - وهذا على حد زعم الاشتراكيين - وبذلك فهي تعد أوفى نظرية في بيان سيطرة النظام الاجتماعي على كافة النظم في الدولة وعلى الحريات⁽⁶⁵⁾ كما أنها أكثر النظريات شمولاً وتكاملاً وعلمية⁽⁶⁶⁾ من وجهة نظرهم أيضاً.

ثانياً: الأسباب التطبيقية

رغم انهيار تطبيق الاشتراكية العلمية في عقر دارها (الاتحاد السوفياتي) وفي أوروبا الشرقية، إلا أن هذا لا يعني أن هذا الفكر لم يعد له وجود تطبيقي أو ليس هناك من يتبناه من المفكرين ويروج له.

فلازالت هناك تطبيقات ماثلة وإن اختلفت في بعض جوانبها عن التجربة السوفياتية، إلا أنها تتبنى الفكر الماركسي اللينيني في إطاره العام، وأهم هذه التطبيقات القائمة حالياً توجد في الصين، وكوريا الشمالية وكوبا، كما أنه لازال هناك أحزاب شيوعية قوية في كثير من بلدان العالم، ومن أهم هذه الأحزاب. الحزب الشيوعي السوفياتي - وقد ظهرت قوته في الانتخابات الروسية الأخيرة - كذلك الحزب الشيوعي الإيطالي، والحزب الشيوعي الفرنسي، وغيرهما.

(62) المرجع السابق، ص 135.

(63) انظر: شومبيتر، جوزيف. الرأسمالية والاشتراكية والديموقراطية، ترجمة: خيرى حماد، سلسلة اخترنا لك، عدد 181 الجزء الثاني، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، د. ت.، ص 105-113.

(64) المحجوب. الاشتراكية. مرجع سابق، ص 158.

(65) عصفور. الحرية في الفكرين الديموقراطي والاشتراكي. مرجع سابق، ص 175.

(66) سعودي، «الحرية في فكر الاشتراكية الديموقراطية»، مرجع سابق، ص 101.

هذا فيما يتعلق بمستوى وجود الاشتراكية العلمية في الواقع العملي، أما فيما يتعلق بتبني الماركسية نظرياً، فلا يزال المفكرون الاشتراكيون يرون أنها لا زالت صالحة للتطبيق، وأن فشل تطبيقها في الاتحاد السوفياتي السابق ودول أوروبا الشرقية، ليس لخلل في الفكر وإنما لخلل في التطبيق⁽⁶⁷⁾، بل هناك من المفكرين الاشتراكيين من لم يقبل التجربة السوفياتية وهي في أوج ازدهارها كنموذج كامل للاشتراكية⁽⁶⁸⁾.

فلسفة الإعلام الاشتراكي

تستمد فلسفة الإعلام الاشتراكي أساسها النظري من التراث الماركسي اللينيني⁽⁶⁹⁾ ورغم ضآلة ما تتضمنه كتابات ماركس من إشارات مباشرة إلى

(67) انظر على سبيل المثال: بحوث الندوة العالمية التي نظمتها جامعه السوربون حول الماركسية ومصيرها بعد زوال الأنظمة الشيوعية بشرق أوروبا في الفترة من 17 إلى 19 مايو 1990، وترجمها وائل غالي وجمعها في كتاب تحت عنوان نهاية الشيوعية - حالة الماركسية، نشرته الهيئة المصرية العامة للكتاب عام 1994.

انظر في هذه الندوة أبحاث: تيكسيه، جاك. بعض المواعيد العاجلة مع طائر الليل. حيث يرى أن النموذج الاجتماعي الذي تحقق في الاتحاد السوفياتي وتم تصديره للديمقراطيات الشعبية وتم إتباعه في الصين ليس من الممكن أن يطلق عليه لفظ مجتمعات شيوعية حسب الدلالة الماركسية للكلمة، ص 72؛ سيف، لوسيان. مشكلة الأفق. يرى أن الإعصار الذي أزال أوروبا الشرقية لم يقض على شيوعية طبقت بالفعل، ص 142؛ هاوج، فولف جانج. العودة إلى الماركسية البسيطة. يرى أن سقوط حائط برلين يعني «تحرير الماركسية» وأن فكر ماركس صار من جديد جاهزاً للجميع، وهذا ما يحدد إمكانات هذه اللحظة من التاريخ، ص 221؛ انظر كذلك: بلاكيورن، روبن. ماذا بعد الأنهار، ص 169-170.

انظر أيضاً: جوليار، جاك. على ضوء الثقافة المفقودة، ص 132؛ بداتوني، نيقولا. كارثة أم نهاية ثورة تاريخية، ص 102؛ انظر كذلك ما ذكره إسماعيل صبري عبد الله من أن الانهيار الذي تم في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية لا يعني سقوط النموذج الاشتراكي، فالذي سقط بالتحديد هو الذي تم في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية؛ عبد الله. «العالم وخيارات المستقبل»، مرجع سابق، ص 37.

(68) شومبيتر. الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية. مرجع سابق، الجزء الأول، ص 293.

(69) انظر في ذلك: D. McQuail, *op. cit.*, p. 92.

حسن، حمدي. الوظيفة الإخبارية لوسائل الإعلام، القاهرة: دار الفكر العربي، =

الإعلام والصحافة إلا أن الإضافات التي قدمها لينين من خلال التجربة السوفييتية ساعدت على تشكيل الإطار النظري العام للصحافة الاشتراكية⁽⁷⁰⁾ وعموماً يمكن القول أن ما وضعه لينين من أسس للنظام الإعلامي الاشتراكي يعد النموذج الذي قامت عليه جميع نظم الإعلام الاشتراكية⁽⁷¹⁾ ولقد ظلت وسائل الإعلام في العالم الاشتراكي غير السوفييتي مخلصه بصورة أو بأخرى لهذا النموذج اللينيني من الناحية النظرية، وإن خرجت - في بعض النواحي - عن الممارسة السوفييتية⁽⁷²⁾ وذلك لاختلاف تطبيقات الفكر الاشتراكي بصفة عامة من بلد لأخرى كنتيجة طبيعته لاختلاف الظروف التاريخية والمجتمعية بين البلدان.

يتضح مما سبق أن الاشتراكية العلمية هي أفضل ممثل للفكر الجمعي من بين الاشتراكيات المعاصرة، والذي يعد الجناح المقابل للفكر الفردي، واللدان ينبعان من الكوزمولوجيا العلمانية، وهذا يوضح مدى أهميته تناول الباحث لفلسفه الإعلام في النظرية الاشتراكية باعتبار هذا التناول يكمل الرؤية الشاملة التي يسعى الباحث لتلمس ملامحها فيما يتعلق بالمقولات الإعلامية التي تطرح في ظل الكوزمولوجيا العلمانية.

وسوف ينطلق الباحث من فكر ماركس ورفيقه أنجلز في فهم الأساس الفكري لفلسفه الإعلام الاشتراكي، ومن أفكار لينين فيما يتعلق بمقولات هذه الفلسفة بخصوص الحريات الإعلامية، وملكيه وسائل الإعلام، والوظائف الملقاة على عاتق وسائل الإعلام في تحقيق الغايات العليا للاشتراكية.

= 1989، ص 155؛ الشمري، سليمان جازع. الصحافة والقانون في الوطن العربي، القاهرة: الدار الدولية للنشر والتوزيع، 1993، ص 70؛ نجيب، عمارة. الإعلام في ضوء الإسلام، الرياض: مكتبة المعارف، 1980، ص 92.

(70) عبد الرحمن، عواطف. المدرسة الاشتراكية في الصحافة: الحقبة اللينينية، 1896-1923، ط2، القاهرة: مركز البحوث العربية، 1988، ص 7-10.

(71) ميلز، ريلادين. «التعليم والإقناع وتشكيل الرأي العام في العالم الشيوعي» في مارتن، ل. جون - شودري، انجو جروفر (محرران)، مرجع سابق، ص 235.

(72) المرجع السابق، ص 275.

وسوف يحاول الباحث الاستفادة من التجربة الإعلامية السوفياتية في الوصول لمزيد من الفهم لما ترتب على تطبيق الفلسفة الاشتراكية في الإعلام في هذه الدول مما يعطي مؤشراً على مدى سلامه هذه الفلسفة وإمكانية تطبيقها في الواقع العملي، من عدمها.

ثانياً: فلسفة الإعلام التنموي

ألمحنا فيما سبق إلى أن النظريات الاجتماعية الوضعية التي تتبناها بلدان العالم الثالث⁽⁷³⁾ بما فيها الغالبية العظمى من البلدان الإسلامية - سواء كانت نظريات تميل إلى الليبرالية أم إلى الاشتراكية أم تمزج بينهما، بالشكل الذي يلائم الظروف المجتمعية والتاريخية لكل بلد منها⁽⁷⁴⁾ - هي نظريات تدور في فلك الكوزمولوجيا العلمانية⁽⁷⁵⁾، تنطلق من مسلماتها، وتسعى لتحقيق غاياتها.

ولما كانت الظروف المجتمعية والتاريخية التي تمر بها هذه البلدان لا تسمح لها بالتطلع إلى بلوغ الغايات العليا التي تبشر بها الكوزمولوجيا العلمانية في

(73) على الرغم من أن الدول التي تنتمي للعالم الثالث، لها في الغالب أحوال حضارية متباينة، وتعكس تمايزاً في درجة التطور السياسي وخصائص البناء الاجتماعي، والعلاقات الاقتصادية، إلا إن هذه الدول تشترك في عدد من السمات العامة التي تبرر إلى حد ما تصنيفها في مجموعة واحدة تحت مسمى «العالم الثالث» أو «الدول النامية» ومن أهم هذه السمات: التخلف الاقتصادي والاجتماعي، الميراث الاستعماري، عدم وجود تقاليد راسخة للعمل السياسي.

لمزيد من التفاصيل انظر: عبد المجيد، وحيد. «الديموقراطية والأحزاب السياسية في فكر الديموقراطية الاشتراكية» في بطرس غالي، مرجع سابق، ص 130-131؛ قارن كذلك ما ذكره محمد سيد محمد حول الملامح التي تشترك فيها دول العالم الثالث؛ محمد. المسؤولية الإعلامية في الإسلام، مرجع سابق، ص 230-231.

(74) حول تأثير الأيديولوجيات السياسية التي تتبناها الدول النامية بالظروف التاريخية والمجتمعية والثقافات المحلية انظر:

أبو زيد، أحمد. الدولة في العالم الثالث: الرؤية السوسيولوجية، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985، ص 183-190؛ قارن كذلك: الإدريسي، محمد. «الإعلام الذي نريده: مفهوماً وفلسفة ودوراً ومعايير» مجلة الإعلام العربي، عدد 2 سنة (3)، ديسمبر 1983، ص 91.

(75) سوف يتناول الباحث تفصيل ذلك في المبحث الأول من الفصل الأول.

الوقت الراهن⁽⁷⁶⁾ فإن هذه البلدان تتبنى حالياً أهدافاً وغايات مرحلية، على أن تنطلق إذا ما تم لها تحقيق هذه الأهداف، نحو الغايات العليا التي تبشر بها الكوزمولوجيا العلمانية. وتتمثل الغاية الحالية التي تسعى إليها الدول النامية بمختلف أيديولوجياتها⁽⁷⁷⁾ في تحقيق أعلى معدلات النمو في شتى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. . . إلخ بالشكل الذي يتيح لها اللحاق بركب الدول المتقدمة. وتدرك الدول النامية أن هذا لن يتسنى لها إلا من خلال الاستخدام الأمثل لكل الإمكانيات والوسائل المتاحة لديها.

ولما كانت وسائل الإعلام من الأدوات التي تلعب دوراً مهماً في تحقيق الأهداف التنموية، فقد عملت الدول النامية على استغلالها في تحقيق هذه الأهداف. وقد مثل هذا الدور - الذي ألقته الدول النامية على عاتق هذه الوسائل في إحداث عملية التنمية - الملمح الأساسي الذي تشكلت في ظله الفلسفة التي تعمل وسائل الإعلام في هذه البلدان على هداها.

(76) يرى في هذا المعنى محمد صابر «أن الدول النامية لا يمكنها في ظل الظروف القائمة إحراق المراحل للحاق بركب الحضارة»؛ بال، فرنسيس. وسائل الإعلام والدول النامية، ترجمة: حسين العويدات، تونس: المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة، 1982، ص 5.

(77) رغم اختلاف المنطلقات الأيدولوجية لبلدان العالم الثالث إلا أنها رفعت - على اختلاف هذه المنطلقات - شعار التنمية، وكانت الدعامة الرئيسية التي اعتمدت عليها معظم دول العالم الثالث في نشر أفكارها الأيدولوجية، وصفها للأيدولوجية التي تتبناها بأنها «أيدولوجية تنمية» مع وعد دائم بتحقيق التقدم ومحاولة اللحاق بركب الدول الصناعية الغربية؛ انظر: زايد، أحمد. مرجع سابق، ص 187-188.

يدلل أيضاً على دور الدولة في إحداث التنمية في العالم الثالث، أن الدول التي تتبنى الأيدولوجية الليبرالية، والتي اتخذت مساراً سياسياً واقتصادياً أقرب إلى الدول الرأسمالية، لجأت بدورها إلى إنشاء قطاع عام بالرغم من معاداتها فكرياً وسياسياً للاشتراكية: انظر في ذلك؛ عبد الله، إبراهيم سعد الدين. «دور الدولة في النشاط الاقتصادي في الوطن العربي: قضايا عامة ونظرة مستقبلية». مجلة المستقبل العربي، عدد 9، بيروت: مركز دراسات الوحدة، 1989، ص 31.

انظر أيضاً في هذا المعنى: حسن، حمدي عبد الرحمن. «الأيدولوجية والتنمية في أفريقيا، دراسة مقارنة لتجربتي كينيا وتنزانيا»، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1990)، ص 91؛ عبد الله. «العالم وخيارات المستقبل»، مرجع سابق، ص 35.

وهكذا يمكن القول أنه «إذا كانت منطلقات التنظير الإعلامي عند الغرب هي هاجس تأثيرات وسائل الإعلام على الأفراد وحررياتهم وهموم «الديموقراطية» عموماً فإن منطلقات التنظير الإعلامي المعياري عند دول العالم النامي هي الدور الذي يمكن أن تلعبه وسائل الإعلام في تحسين المستوى المعيشي الاجتماعي والسياسي لمجموع المواطنين..» أي دور وسائل الإعلام في التنمية الشاملة⁽⁷⁸⁾ وقد صبغ هذا الدور فلسفة الإعلام في الدول النامية بصبغة خاصة، جعلتها تتميز عن باقي الفلسفات الإعلامية. مما حدا بباحثي الإعلام تسميتها بـ (فلسفة الإعلام التنموي) أو (نظرية الإعلام التنموي).

وقد سعى باحثو الإعلام المهتمين بالعالم الثالث إلى وضع تصور للدور الذي يمكن أن تلعبه وسائل الإعلام في تحقيق العملية التنموية، وذلك في ضوء فهمهم للظروف المجتمعية المتشابهة إلى حد ما بين بلدانه، وخصائص الجماهير في هذه البلدان وحدود الدور الذي تضطلع به حكومات هذه البلدان في تحقيق التنمية، ومدى انعكاس هذا الدور على علاقة الحكومة بوسائل الإعلام، وفيما يلي نعرض لأهم التوجهات النظرية المتعلقة بالدور الذي ينبغي أن تلعبه وسائل الإعلام في عملية التنمية.

التوجهات النظرية لدور الإعلام في التنمية

مع فترة انطلاقة النظرية الغربية نحو تنمية العالم الثالث بعد الحرب العالمية الثانية، انطلقت وبشكل متواز تقريباً الآراء والنظريات في الغرب حول الدور الذي يلعبه الإعلام في تنمية المجتمع⁽⁷⁹⁾، ويعد (ليرنر) في كتابه الصادر في 1958⁽⁸⁰⁾

(78) الأخضر. «النظريات الإعلامية المعيارية: ماذا بعد نظريات الصحافة الأربع؟!»، مرجع سابق، ص 77.

وحول مفهوم التنمية الشاملة وأبعادها انظر: حجاب، محمد منير. الإعلام والتنمية الشاملة. القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، 1998، ص 53-80.

(79) الديك، اسكندر؛ الأسعد، محمد مصطفى. دور وسائل الاتصال والإعلام في التنمية الشاملة، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993، ص 69.

(80) D. Lerner, *The Passing of the Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: Macmillan, 1958).

مؤسس هذا الاتجاه، ثم تبعه صدور كتب مهمة أخرى لكل من (باي)⁽⁸¹⁾، (شرام)⁽⁸²⁾، (راو)⁽⁸³⁾، (روجرز)⁽⁸⁴⁾، (شرام وليرنر)⁽⁸⁵⁾، وفيما يلي نعرض لأهم توجهين من توجهات التنظير لدور وسائل الإعلام في عملية التنمية وهما توجه (مدرسة التحديث) وتوجه (مدرسة التبعية).

التوجه الأول: توجه مدرسة التحديث

تدور كتابات هذا التوجه في فلك نظرية التحديث⁽⁸⁶⁾ التي ترى أن التنمية يمكن أن تحدث في العالم الثالث عن طريق نقل الأفكار والقيم الغربية، وإزاحة العقبات الثقافية التقليدية في هذه البلدان، مما يجعل من العالم النامي عالماً حديثاً، مما يعني أيضاً غربياً في طبيعته⁽⁸⁷⁾.

L. Pye, *Communication and Political Development* (Princeton: Princeton Press, 1963). (81)

W. Schramm, *Mass Media and National Development* (Stanford: Stanford University Press, 196). (82)

Y. V. Rao, *Communication and Development: A Study of Two Indian Villages*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966). (83)

E. M. Rogers and F. Shoemaker, *Communication and Innovation* (New York, Macmillan, 1969). (84)

D. Lerner, and W. Schramm, *Communication and change in the Developing Countries* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1967). (85)

(86) التحديث يعني «نقل النماذج الثقافية الغربية إلى المجموعات النامية، أو التقليدية من خلال عملية التصنيع، والتحضر، والمحاكاة، ونقل التكنولوجيا، ويتضمن اتجاهات متعددة ترتبط في مجملها بالنظريات البنائية الوضعية».

انظر: والي، عبد الهادي محمد. التنمية الاجتماعية: مدخل لدراسة المفاهيم الأساسية، الأسكندرية: دار المعرفة الجامعية، د. ت، ص 72؛ حول توجهات نظرية التنمية (التحديث) انظر: حجاب، محمد منير. الإعلام والتنمية الشاملة، مرجع سابق، ص 36-43. (87) ويستر، أندرو. مدخل لسوسيولوجيا التنمية. ترجمة: حمدي حميد يوسف، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1986، ص 68.

وفي هذا الصدد يدعو كل من ليرنر وشرام الدول النامية إلى اعتماد النموذج الغربي من أجل تعلم التمدن والحضارة ولتفادي الأخطار الفادحة والمؤلمة التي قد تواجهها خلال تطورها انظر:

D. Lerner and W. Schramm, *op. cit.*, p. 115 and p. 120.

وقد انصبَّ اهتمام الكتابات الأولى التي نظرت لدور وسائل الإعلام في عملية التحديث بالجوانب السيكلولوجية للتنمية، والدور الذي يمكن لوسائل الإعلام الاضطلاع به في خلق الشخصية الحديثة القادرة على التقمص الوجداني في هذه الدول، على اعتبار أن خلق هذه الشخصية ذات السمات الحديثة مفتاح عملية التغيير والتحديث، وقد ساد هذا الاهتمام حتى منتصف الستينيات، ثم انتقل الاهتمام بعد ذلك إلى التركيز على الأبعاد الاجتماعية للتنمية. وأشار الباحثون إلى أن المحور الحقيقي للاهتمام يجب أن يكون البنى الاجتماعية أو الأوضاع الاجتماعية الكلية، التي تتسم بالجمود في العديد من المجتمعات وتمنع الأفراد من تحقيق الفرص الملائمة وتحقيق قدرتهم على التقمص الوجداني، وتعرقل سمات الشخصية الحديثة التي اكتسبها الأفراد⁽⁸⁸⁾.

وبشكل مجمل يمكن القول أن هذا الفيض من الكتابات الذي يدور في فلك نظرية التحديث، حاول التركيز على الدور المؤثر الذي يمكن أن تقوم به وسائل الإعلام في تثقيف الشعوب النامية، وحثها نحو انتهاج الطريق نفسه الذي سلكته الدول المتقدمة، وبذلك تصبح هذه الدول مثلاً أعلى تتعلق به أفكار وطموحات الدول الفقيرة، ويصبح دور الإعلام هو نقل هذه الشعوب من النمط التقليدي إلى «التحديث» أي الحياة وفقاً للنمط الغربي من خلال حثها على نبذ الأساليب التقليدية وترغيبها في الأنماط الاستهلاكية التي تسود المجتمعات الغربية المتقدمة⁽⁸⁹⁾.

التوجه الثاني: توجه «مدرسة التبعية»

انصب اهتمام هذا التوجه - وكنتيجة لعدم وجود نجاح حقيقي لوسائل الإعلام في الاضطلاع بالدور الملقى على عاتقها في عملية التنمية والتحديث - على التنظير للمعوقات الخارجية التي تؤثر على أداء وسائل الإعلام لمهامها التنموية، ورأي أصحاب هذا التوجه أن «أي فهم لدور وسائل الإعلام في عملية التنمية والتحديث سيتسم بالقصور، ويكون مضللاً ما لم يأخذ في الحسبان

(88) رشتي، جيهان أحمد. الإعلام الدولي، القاهرة: دار الفكر العربي، 1986، ص 322-325.

(89) عبد الرحمن. قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث، مرجع سابق، ص 50.

علاقة التبعية الإعلامية بين الدول، في إطار النظام الاقتصادي والسياسي الدولي»⁽⁹⁰⁾.

وقد أطلق على هذا التوجه توجه «مدرسة التبعية»، وتدور كتابات هذه المدرسة في فلك تقليد عريض للنقد الماركسي للرأسمالية⁽⁹¹⁾ ويُطلق على أصحاب هذه المدرسة «الماركسيون الجدد»⁽⁹²⁾.

ولا تخرج مقولات هذه المدرسة، عن مقولات ماركس ولينين عن الرأسمالية والظاهرة الليبرالية، وتسحب التفسير الطبقي على النظام الدولي، وتعتبر أن دول العالم الثالث تقع في إطار نظام عالمي تسيطر عليه الرأسمالية العالمية⁽⁹³⁾ ولا سبيل أمام دول العالم الثالث إلا الانخراط في إطار هذا النظام أو التمرد عليه والالتحاق بالنظام الاشتراكي بوجه عام، والتي ترى فيه عالماً صديقاً للعالم الثالث وليس هناك استغلال في العلاقة مثلما يحدث مع الدول الرأسمالية⁽⁹⁴⁾ وهناك من يرى أن البديل عن التبعية ليس الاستقلال ولا الاتفاق ولكن التقليل من التبعية.

وعموماً تعد كتابات مدرسة التبعية امتداداً للمدارس الأوروبية وتدور في

(90) رشتي. الإعلام الدولي، مرجع سابق، ص 325-326.

(91) ترجع مدرسة التبعية وجذورها إلى كل من ماركس ولينين، غير أنها ترتبط حقيقة باسم بول باران Paul Paron الذي نشر كتابه الاقتصاد السياسي للنمو عام 1957.

Paul Paron, *The Political Economy of Growth* (New York: Monthly Review Press, 1957).

انظر: حسن، «الأيديولوجيا والتنمية في أفريقيا: دراسة مقارنة لتجربتي كينيا وتنزانيا»، مرجع سابق، ص 66.

(92) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 65.

(93) انظر في ذلك: أمين، سمير وآخرون. التبعية في عالم متغير، سلسلة (جدل) عدد 3 قبرص: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، 1992، ص 257.

(94) انظر: عبد الماجد، حامد. «الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية»، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1989)، ص 122. وفي هذا الإطار يرى أحمد زايد أن «التنمية المعتمدة على الذات في ظل ظروف التبعية ما هي إلا خرافة لا يمكن تحقيقها دون ثورة اشتراكية حقيقية»؛ أحمد زايد، مرجع سابق، ص 193.

فلك مسلماتها، وتسعى لتحقيق غاياتها⁽⁹⁵⁾.

وإذا كانت مدرسة التبعية بصفة عامة تعد نتاجاً لمفكري العالم الثالث، لاسيما مفكري أميركا اللاتينية⁽⁹⁶⁾ فإن مدرسة التبعية الثقافية والإعلامية قد خرجت الكتابات الأولى لها من قلب المجتمع الأميركي، وذلك في نهاية ستينيات هذا القرن⁽⁹⁷⁾ تمثل ذلك في كتاب شيلر «الإعلام والإمبراطورية الأميركية»⁽⁹⁸⁾ والذي أوضح فيه الهيمنة الاتصالية والإلكترونية للولايات المتحدة وما ينجم عنها من هيمنة ثقافية، وبعد ذلك أكمل الباحثان نورد نسترنج وفارس في عام 1974 دراسة بتكليف من منظمة «اليونسكو» حول تدفق برامج التلفزيون الدولية، جذبت اهتمام الباحثين لمعالجة ظاهرة التبعية الإعلامية⁽⁹⁹⁾ وقد توالى بعد ذلك الدراسات التي ركزت على أبعاد مختلفة لمشكلة التبعية الإعلامية⁽¹⁰⁰⁾، مثل دراسات بويديباريت⁽¹⁰¹⁾ وماتلارل⁽¹⁰²⁾ وكتابات أخرى لشيلر نفسه⁽¹⁰³⁾.

(95) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 267؛ عبد الماجد. «الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية»، مرجع سابق، ص 122؛ الرواف. «مدرسة التنمية والتبعية»، مرجع سابق، ص 58.

(96) الأخضر. «النظريات الإعلامية المعيارية: ماذا بعد نظريات الصحافة الأربع؟!»، مرجع سابق، ص 82.

(97) عبد الرحمن. قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث، مرجع سابق، ص 44.

(98) H. I. Schiller, *Mass Communication and American Empire* (New York: Kelly, 1969).

(99) N. Nordensteng and T. Vavis, "Television Traffic: A One Way Street", Reports and Papers on *Mass Communication* No. 20, (Paris: Unesco Press, 1974).

(100) رشتي. الإعلام الدولي، مرجع سابق، ص 326.

(101) B. Barrette, "Media Imperialism: Towards An International Framework For the Analysis of Media Systems " in J. Curran, M. Gurevitch and J. Woollacotte (eds), *Mass Communications and Society*. (London: Arnold, 1977).

(102) A. Mattelart, *Multinational Corporations and the Control of Culture*, (New Jersey: Humanities Press, 1979).

(103) H. Schiller, *Communication and Cultural Domination*, op. cit.

وعموماً تعد كتابات مدرسة التبعية، إضافة علمية مهمة حيث أنها نبهت الباحثين إلى دور العلاقات الدولية والعوامل التاريخية في تخلف وتنمية دول العالم الثالث، وبذلك قدمت منظوراً مكملاً للمنظور الذي قدمته النظرية الليبرالية (نظرية التحديث) التي قصرت اهتمامها على بحث العوامل الداخلية الفاعلة في الدول النامية⁽¹⁰⁴⁾.

ورغم ما قدمته هذه المدرسة من إضافات، إلا أنها تعرضت لعدد من الانتقادات، نوجز أهمها فيما يلي:

- أغفلت دور العوامل الداخلية في وضع الترتيبات والتنظيمات الإعلامية والإفادة منها. وهكذا أغفلت النظرية حقيقة أن السياسات الإعلامية الوطنية رغم تأثيرها بمؤثرات خارجية، إلا أنها قرارات وطنية أولاً تعكس الأوضاع الاجتماعية والسياسية الداخلية للبلدان⁽¹⁰⁵⁾.
- تركيزها على العوامل التاريخية للتخلف بشكل مبالغ فيه⁽¹⁰⁶⁾.
- أما أهم الانتقادات التي وجهت إليها فتتمثل في إغفالها طرح حلول وافية لمجابهة المشكلة، تأخذ في الاعتبار طبيعة النظام الدولي، وما يفرزه من علاقات تجعل الأمر أكثر تعقيداً، كما أن المدرسة تحيل أسباب التبعية إلى ظروف خارجية، دون التركيز بشكل متعمق على الأسباب الداخلية، وتأثيراتها المتفاعلة في إيجاد المشكلة وبالتالي الحلول المناسبة لها. والتي تأخذ في الاعتبار العوامل الداخلية والخارجية على حد سواء، ولا تميز بين أسباب التبعية التي أدت إلى وجود الظاهرة، وعوامل المعالجة، التي يجب أن تنطلق من خلال كسر الدول التابعة لطوق الهيمنة⁽¹⁰⁷⁾.

(104) الأخضر. «النظريات الإعلامية المعيارية: ماذا بعد نظريات الصحافة الأربع؟!»، مرجع سابق، ص 84

(105) المرجع السابق، ص 85، وفي نفس هذا المعنى انظر أيضاً: عبد الرحمن. قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث، مرجع سابق، ص 56.

(106) انظر: محمد، محمد سيد. «ليست التبعية هي النظرية الإعلامية للوطن العربي». مجلة شؤون عربية، عدد (38)، تونس: الأمانة العامة للجامعة العربية، يونيو 1984، ص 156، 161.

(107) بخيت، السيد. «قيم الأخبار في الصحافة المصرية في إطار السياسات التنموية: =

ويمكن أن نقول أن أفضل السبل من وجهة نظر منظري التبعية لتلافي الآثار الناجمة عن التبعية تتمثل في الخروج من النظام الرأسمالي العالمي، وثقافته المهيمنة ويمكن تلخيص ذلك في عبارة «التحرر من التبعية» وهذا المفهوم يمكن أن يعني أي شيء ابتداء من إنشاء الدول النامية لكارتيلات لبيع المواد الخام حتى ثورات التحرر الوطنية. وبينما اقترحت النظريات السابقة حول التحضر وجود تبادل ومشاركة في المصلحة بين الدول المتقدمة والدول النامية، وقدمت بذلك صورة متفائلة عما يمكن أن يحدث، عكست النظرية الجديدة البديلة للتنمية نظرة متشائمة تقوم على نماذج الصراع في النظام الدولي⁽¹⁰⁸⁾.

وكنتيجة للانتقادات التي وجهت للنظريات والنماذج التي تحدثت عن دور وسائل الإعلام في التنمية سواء تلك التي دارت في فلك نظرية التحديث أم تلك التي دارت في فلك نظرية التبعية، ظهرت نماذج تقترح أشكالاً جديدة للدور الذي يمكن أن تلعبه وسائل الإعلام في التنمية، ومنها نموذج «الانتشار» والذي يعد تطويراً لنموذج التحديث، كنتيجة للجدل الذي دار بينه وبين نموذج التبعية⁽¹⁰⁹⁾ ويبدو هذا النموذج أكثر مرونة في رصده للعوامل الخارجية والداخلية التي تشكل المسببات الرئيسية للمهيمنة، غير أنه يركز على العوامل الداخلية أكثر من العوامل الخارجية. كذلك ظهر نموذج «الاتصال التنموي المشارك» والذي يدعو إلى توفير الفرص أمام الجميع للتعبير عن مشاعرهم وخبراتهم، وتتمثل أدواته في وسائل الاتصال التقليدية كالصحف المحلية ومسارح العرائس المتحركة، ويرى ضرورة أن تدار هذه الوسائل بواسطة المجتمع المحلي نفسه، ومحوره الأساسي هو توفير فرص للتعبير الذاتي أمام الجماهير.

كما ظهر مع بداية الثمانينيات تيار جديد كرد فعل للمجادلات بين مدرستي التنمية والتحديث، ومدرسة التبعية. حول دور الاتصال في التنمية، يرى أن

= دراسة تطبيقية في الصحافة القومية والحزبية خلال الفترة من 1987 إلى 1990» (رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة: كلية الإعلام، 1996)، ص 138-139.

(108) رشتي. الإعلام الدولي، مرجع سابق، ص 329.

(109) نجيب الصرايرة، «الهيمنة الإتصالية: المفهوم والمظاهر». مجلة العلوم الاجتماعية، (الكويت: جامعة الكويت، صيف 1990)، ص 129-155.

مفتاح التنمية في العالم الثالث يكمن في الثقافات التقليدية لهذه الدول، لذا دعى باحثو هذا التيار إلى إحداث تكامل بين أنماط الاتصال التقليدية والحديثة لضمان النجاح الأكبر للوسائل التنموية⁽¹¹⁰⁾.

ورغم تعدد النماذج والتوجهات المتعلقة بدور وسائل الإعلام في التنمية إلا أن نموذج التحديث - على الرغم من الانتقادات التي وجهت إليه - ما زال باحثو الإعلام والتنمية⁽¹¹¹⁾ والحكومات⁽¹¹²⁾ والوكالات الدولية... إلخ، يمارسونه ويروجون له، وما زال حلم اللحاق بالدول الصناعية الكبرى طموح معظم الحكومات⁽¹¹³⁾ وهذا ما يدفع الباحث لتناول فلسفة الإعلام التنموي في ضوء هذا النموذج.

بعد هذا الحديث الموجز عن أهم النماذج التي طرحت للدور الذي ينبغي أن تقوم به وسائل الإعلام في ظل فلسفة الإعلام التنموي، نعرض بإيجاز شديد لأهم الملامح العامة لفلسفة الإعلام التنموي ومدى تأثير بنيتها بالدور الملحق على عاتق وسائل الإعلام في إحداث التنمية.

الملامح العامة لفلسفة الإعلام التنموي

رغم أن فلسفة الإعلام التنموي، تشتمل بالإضافة إلى التنظير لدور وسائل

(110) بخيت. «قيم الأخبار في الصحافة المصرية في إطار السياسات التنموية»، مرجع سابق، ص 137-139.

(111) حيث تنتمي أغلب البحوث التي تجرى في دول الجنوب إلى الرؤية التي تأخذ بنموذج التحديث. انظر عبد الرحمن، عواطف. «بحوث الصحافة والإعلام بين العالمية والخصوصية: رؤية نقدية»، ورقة بحث مقدمة إلى الحلقة النقاشية الثانية لمشكلات المنهج في بحوث الصحافة والإعلام المنعقدة في كلية الإعلام جامعة القاهرة، في الفترة من 13-16 مايو 1996، ص 10.

(112) يدلل على سعي الحكومات في البلدان النامية إلى الترويج لنموذج التحديث بهدف نقل النماذج الثقافية للحياة الغربية، أن حكومات هذه الدول تستورد على سبيل المثال ما بين 40% إلى 60% من برامجها الإذاعية والتلفزيونية من الدول المتقدمة؛ انظر: أبو زيد، فاروق. **انتهاء النظام الإعلامي الدولي**. القاهرة: مؤسسة أخبار اليوم، 1991، ص 169.

(113) بخيت. «قيم الأخبار في الصحافة المصرية في إطار السياسات التنموية»، مرجع سابق، ص 130.

الإعلام في التنمية، التنظير لجانبين آخرين هما: ملكية وسائل الإعلام، ووضع حدود للممارسة الإعلامية، إلا أن ما يبرر تركيزنا في الصفحات السالفة على الحديث عن دور وسائل الإعلام في إحداث التنمية، أن هذا الجانب من جوانب فلسفة الإعلام التنموي يكاد أن يكون الجانب الذي يحكم مقولات هذه الفلسفة فيما يتعلق بالجانبين الآخرين.

ذلك لأن الظروف التاريخية والمجتمعية التي تعيشها هذه البلدان وطبيعة أفرادها، والأهداف التي تسعى هذه البلدان لبلوغها، والتي تتلخص في إحداث التنمية في شتى المجالات بأسرع وقت ممكن للحاق بركب الدول المتقدمة، تلقي على الدولة عبئاً كبيراً - لاسيما في ظل الجهل والامية والقبلية الموجودة في هذه البلدان - في قيادة عملية التنمية والتحديث في شتى مناحي الحياة الاجتماعية. وفي ظل هذا تلقي الدولة على عاتق وسائل الإعلام دوراً كبيراً في المساهمة على القضاء على الواقع المعوق للتنمية، وفي مساندة العمليات التنموية وتهيئة الأذهان لتقبلها والمشاركة الإيجابية فيها. .. وما إلى ذلك من مهام ينتظر من وسائل الإعلام الاضطلاع بها. وحتى تضمن الدولة قيام وسائل الإعلام بهذا الدور فإن الفكر الإعلامي التنموي يبيح لها - وفي حدود تحقيق هذا الهدف - التحكم في العملية الإعلامية سواء من خلال تملك وسائل الإعلام أو وضع ما تراه مناسباً من ضوابط لملكيتها، بل أيضاً وضع ما تراه مناسباً من ضوابط لممارسة العمل الإعلامي برمته.

المبحث الثالث

منهجية التناول النقدي المقارن لفلسفات الإعلام الوضعية من المنظور الإسلامي

من الضروري على الباحث في سعيه تلمس الطريق الذي ينبغي أن يسلكه في تناوله النقدي المقارن لفلسفات الإعلام الوضعية من المنظور الإسلامي أن يعمل على التعرف على المسالك التي اتبعتها الكتابات العربية السابقة في تناولها لهذه الفلسفات الإعلامية، كمقدمة ضرورية تساعد على استجلاء السبيل الذي ينبغي أن يُسلك في التناول النقدي المقارن لهذه الفلسفات.

ولما كان المنظور الإسلامي الذي يتناول الباحث على هداه فلسفات الإعلام الوضعية تناولاً نقدياً مقارناً يمتلك منهجية مغايرة للمنهجية الوضعية التي أفرزت هذه الفلسفات، فإن ذلك - لاشك - يتطلب توضيح ملامح هذه المنهجية وتوضيح انعكاساتها على الكيفية التي ينبغي أن يتم خلالها التناول النقدي المقارن لفلسفات الإعلام الوضعية محل الدراسة.

وهكذا يمكن تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين اثنين، يسعى كل واحد منهما إلى معالجة قضية من القضيتين محور البحث:

المطلب الأول: ويسعى الباحث خلاله لتناول الكتابات العربية التي عالجت فلسفات الإعلام الوضعية تناولاً نقدياً.

المطلب الثاني: ويسعى خلاله لتوضيح ملامح المنهجية التي سيتبعها في تناول فلسفات الإعلام الوضعية تناولاً نقدياً مقارناً.

المطلب الأول

معالجة الكتابات العربية لفلسفات الإعلام الوضعية (رؤية نقدية)

الواقع أن هناك العديد من الكتابات العربية التي تناولت فلسفات الإعلام الوضعية سواء بالتأييد أو النقد أو الوصف أو ما إلى ذلك، ويكتفي الباحث هنا باستقراء التوجهات المختلفة لهذه الكتابات، والإشارة إلى بعض النماذج الدالة

على كل توجه منها، ثم يعقب ذلك بعرض رؤية نقدية شاملة لهذه التوجهات لتلمس أوجه الخلل والقصور التي تشوبها والتي تحاول هذه الدراسة استدراكها.

وقبل استعراض هذه النماذج تجدر الإشارة إلى عدة أمور تتعلق بتناول الكتابات العربية لفلسفات الإعلام الأربع - محور دراستنا - تفيد في مزيد من التأطير لتناولنا النقدي لهذه الكتابات، هذه الأمور هي:

أ - أن فلسفة الإعلام الليبرالي (التقليدية)، والتي تنكر لها أهلها لما ترتب على تطبيقها من مساوئ، لم تعد أي من الكتابات العربية أو غيرها تروج لها أو تدعو إلى تبنيها، وهذا قمين بالأ نغير لما كتب عنها انتباهاً⁽¹¹⁴⁾.

ب - أن فلسفة الإعلام الاشتراكي لم ولن يتبنى الدعوة لها إلا من يتبنى الأيديولوجية الاشتراكية برمتها، أو على الأقل من يساير في كتاباته هذه الأيدولوجية إذا ما كانت مطبقة في قطره. ومن الطبيعي أن يكون التصور الذي يتبناه أو يروج له لهذه الفلسفة الإعلامية، مسايراً للنمط الذي يتخذه الفكر الاشتراكي المطبق في بلده⁽¹¹⁵⁾ وهذا يجعلنا في حل من التعرض للكتابات التي تتبنى هذه الفلسفة الإعلامية، ما دام تبنيها يتم من منطلق أيديولوجي، لا من منطلق ما قد يميزها من سمات عن باقي الفلسفات الإعلامية الوضعية.

ج - هناك إجماع على أهمية الدور التنموي لوسائل الإعلام - وهو أهم ما

(114) حول أهم الانتقادات التي وجهت لهذه الفلسفة من قبل أصحابها أنفسهم انظر :

F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, pp 78, 79.

(115) انظر على سبيل المثال: التهامي، مختار. **الإعلام والتحول الاشتراكي**، سلسلة المكتبة الإعلامية، القاهرة: دار المعارف، 1969؛ محسن، حميد جاعد. **التنمية والتخطيط الإعلامي في العراق**، سلسلة دراسات (179) بغداد: دار الرشيد للنشر، مشورات وزارة الثقافة والفنون، 1979؛ كامل، أحمد. **نظريات الإعلام وقضية فلسطين**، السلسلة الإعلامية (10)، بغداد: مديرية الإعلام العامة بوزارة الثقافة والإعلام، 1970، ص 67-77؛ الداوقي، إبراهيم. «الإعلام والتنمية الحضارية في الوطن العربي». **مجلة التوثيق الإعلامي**، السنة الخامسة، العدد (1)، 1986، ص 33-60؛ العطيفي، جمال. **آراء في الشرعية والحرية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980، ص 510 وما بعدها.

يميز فلسفة الإعلام التنموي - في الكتابات العربية⁽¹¹⁶⁾، وهذا أمر طبيعي تفرضه طبيعة البلدان التي ينتمى إليها أصحاب هذه الكتابات، ولا تختلف هذه الدراسة مع هذه الكتابات حول أهمية هذا الدور، ولكنها تختلف معها في المفهوم الذي تطرحه للتنمية والتوجهات التي تتبناها لكيفية إحداثها، والتي تدور غالباً في فلك طروحات الكوزمولوجيا العلمانية.

بعد هذه التوضيحات الضرورية، والتي تساهم في تأطير تناولنا النقدي للكتابات العربية التي تحدثت عن فلسفات الإعلام الوضعية، يمكن تقسيم هذه الكتابات إلى شقين كبيرين: أحدهما يتمثل في الكتابات التي تدور في فلك الأرضية الفكرية الوضعية التي أفرزت هذه الفلسفات. وثانيهما: ويتمثل في الكتابات التي تنطلق في تناولها لهذه الفلسفات من أرضية مغايرة تماماً للأرضية التي أفرزتها، وهي الأرضية الإسلامية.

وفيما يلي نعرض لهذين النوعين من الكتابات بشيء من الإيجاز.

أولاً: الكتابات الدائرة في فلك الأرضية الفكرية التي أفرزت فلسفات الإعلام الوضعية

الواقع أن هذه الكتابات تضم أكثر من توجه، فهناك توجه يدعو إلى تبني إحداها بصراحة ووضوح، وهناك من يتبنى إحدى هذه الفلسفات أو مقولاتها في جانب ما من جوانب العملية الإعلامية بشكل ضمني ويسعى لوصف الواقع الإعلامي على هده، وهذا يمكن أن نسميه توجهاً توصيفياً، وهناك توجه ناقد لهذه الفلسفات أو لبعض طروحاتها، وهذا النقد قد يهدف إلى تقويم بعض طروحات فلسفة إعلامية ما، ولكن دون أن يخرج عن الإطار العام للأرضية

(116) انظر على سبيل المثال: الديك - الأسعد. دور وسائل الاتصال والإعلام في التنمية الشاملة، مرجع سابق، ص 75-102؛ أحمد، محمد عبد القادر. دور الإعلام في التنمية، سلسلة دراسات (314)، بغداد: منشورات وزارة الثقافة، 1982؛ مصالحة، محمد. «تنمية الإعلام كشرط للتنمية العربية الشاملة». مجلة شؤون عربية، العدد 38، تونس: الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، يونيو 1984، ص 116-138؛ عبد الرحمن، عواطف. دراسات في الصحافة العربية المعاصرة، بيروت: دار الفارابي، 1989، ص 95-110؛ إبراهيم، شاكر. الإعلام ووسائله ودوره في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، مالطا: مؤسسة أدمر للنشر والتوزيع، د. ت، ص 173-217.

الفكرية التي أفرزت جميع فلسفات الإعلام الوضعية.

وهكذا فنحن أمام توجهات ثلاثة : وصفي، داع لتبني إحداها، ناقد.

وفيما يلي نعرض لملامح هذه التوجهات بشيء من الإيجاز.

أ - التوجه الوصفي :

نقصد هنا بهذا التوجه الكتابات التي اهتمت بوصف الواقع الإعلامي في بلدانها، أو في البلدان العربية عامة في ضوء الفكر الإعلامي السائد في هذه البلدان، أو في ضوء النظرية الإعلامية المثلي من وجهة نظر أصحاب هذا التناول. والواقع أن هذا التوجه يأخذ أكثر من شكل في وصفه للواقع الإعلامي وأهم أشكال هذا التناول التوصيفي.

- تناول يهدف لوصف الواقع الإعلامي أو أحد جوانبه في المجتمع محل الدراسة، وهذا التوجه إما أن يكتفي بمرحلة الوصف دون أن يتعدها لمرحلة التقويم⁽¹¹⁷⁾، أو يتعدها إلى مرحلة النقد والتقويم منطلقاً في ذلك من المفاهيم الشائعة المتعلقة بحرية الرأي وحقوق الإنسان لاسيما حق الاتصال، وما إلى ذلك من المفاهيم التي تقترب كثيراً من المفاهيم التي تحتضنها فلسفة الإعلام الليبرالي⁽¹¹⁸⁾.

(117) انظر على سبيل المثال : حافظ، أسماء حسين . قانون الصحافة بين أصول النظرية ومنهج التطبيق، القاهرة : مطابع سجل العرب، 1990.

(118) انظر على سبيل المثال : نجيدة، سعيد عبده. «حرية الصحافة في مصر بين النظرية والتطبيق منذ صدور دستور 1923 حتى مارس 1954»، (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة : كلية الإعلام، 1991؛ أبو زيد، فاروق. النظم الصحفية في الوطن العربي، القاهرة : عالم الكتب، 1986؛ حامد، حماد إبراهيم. «الصحافة والسلطة السياسية في الوطن العربي : دراسة حالة لمشكلة العلاقة بين الصحافة والسلطة السياسية وتأثيراتها على السياسية التحريرية في الصحافة المصرية من 1960 إلى 1981»، (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة : كلية الإعلام، 1994؛ صالح، سليمان. أزمة حرية الصحافة في مصر، القاهرة : دار النشر للجامعات المصرية، 1995؛ النعيمي، حازم. حرية الصحافة في لبنان، القاهرة : العربي للنشر والتوزيع، 1989؛ عبد المجيد، ليلي. الصحافة في الوطن العربي، القاهرة : العربي للنشر والتوزيع، د. ت.

- تناول يهدف لوصف جوانب العملية الإعلامية - أو بعضها - في مجتمع الدراسة وتقويمه تبعاً لمعايير أكثر الفلسفات الوضعية قبولاً لدى الباحثين، وهي فلسفة المسؤولية الاجتماعية⁽¹¹⁹⁾.

- تناول يسعى لوصف الواقع الإعلامي بالشكل الذي يؤيد ادعائه أن هذا الواقع الإعلامي يطبق أفضل الفلسفات الإعلامية والتي تتمثل في فلسفة المسؤولية الاجتماعية⁽¹²⁰⁾.

ب - التوجه الداعي لتبني بعض هذه الفلسفات

وهنا تدعو الكتابات التي تنتمي إلى هذا التوجه لتبني بعض الفلسفات الإعلامية الوضعية التي ترى أنها النموذج الأمثل الذي ينبغي الاقتداء به.

- النموذج البارز في هذا الصدد هو الدعوة إلى تبني فلسفة المسؤولية الاجتماعية بشكل صريح ومحدد⁽¹²¹⁾ أو بشكل أقل صراحة ووضوحاً⁽¹²²⁾.

(119) انظر على سبيل المثال: عبد العزيز، عزة. «المسؤولية الاجتماعية للصحافة المصرية: دراسة تحليلية لوظائف الصحافة، مع التطبيق على صحفيي الأهرام والأهالي، خلال الفترة من 1978 إلى 1987»، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أسيوط، كلية الآداب بسوهاج، 1992)؛ أبو العلا، محمد حسام الدين محمد. «المسؤولية الاجتماعية للصحافة المصرية: دراسة مقارنة للمضمون والقائم بالاتصال في الصحف القومية والحزبية، في الفترة من 1991 إلى 1994»، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الإعلام، 1996).

(120) انظر على سبيل المثال، ما ذكره عبد اللطيف حمزة من أوصاف لواقع الصحافة المصرية بداية من ثورة يوليو، بالشكل الذي يدل على أنها كانت تمارس طبقاً لفلسفة المسؤولية الاجتماعية؛ الإعلام له تاريخه ومذاهبه، القاهرة: دار الفكر العربي، 1965، ص 143-167.

انظر كذلك: وصف محمد علي العويني للإعلام الخليجي على أنه ينتمي لفلسفة المسؤولية الاجتماعية؛ العويني، محمد علي. الإعلام الخليجي، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1984، ص 344.

(121) فعلى سبيل المثال يرى بسيوني حمادة أن «نظرية المسؤولية الاجتماعية هي أكثر النظريات واقعية، وأكثرها ملائمة للتطبيق في الوطن العربي والدول النامية عموماً»؛ انظر كتابه: دور وسائل الاتصال في صنع القرارات في الوطن العربي، سلسلة إطروحات الدكتوراه، (21) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، ص 172.

(122) مثال ذلك ما يقوله محمد حسام الدين محمد أبو العلا من أن «المستقبل لنظرية =

- وهناك من يدعو إلى تبني أفضل ما تمخضت عنه التجارب الأجنبية، وإن كان يعترف بأن خصوصية البلدان العربية سوف تؤدي بشكل طبيعي إلى مخالفة هذا التطبيق لما هو عليه في بيئته الأصلية⁽¹²³⁾

يضاف لما سبق أن كل من يتبنى الأيدلوجية الاشتراكية سوف يدعو بشكل طبيعي لتبني فلسفة الإعلام الاشتراكي، كذلك الدعوة المجمع عليها من قبل باحثي الإعلام للدور الذي ينبغي أن تقوم به وسائل الإعلام في إحداث التنمية، وإن اختلف هؤلاء الباحثون في نمط التنمية الذي يتبنونه ما بين اشتراكي أو ليبرالي⁽¹²⁴⁾.

ج - التوجه الناقد

تسعى كتابات هذا التوجه إلى نقد بعض جوانب الفلسفات الإعلامية الوضعية، بهدف تقويمها وجعلها أكثر كفاءة ومواءمة لظروف البلدان النامية، وما يهمنا عرضه هنا هو أهم الانتقادات التي وجهت لفلسفة المسؤولية الاجتماعية، وفلسفة الإعلام التنموي، أما فلسفة الإعلام الاشتراكي فمن الطبيعي أن تجابه بالنقد من دعاة الإعلام الليبرالي، ومن ثم فلا حاجة لنا هنا للإشارة إلى هذه الانتقادات.

ويمكن اختصار أهم الانتقادات التي وجهت لفلسفة المسؤولية الاجتماعية فيما يلي:

1 - وقوف فلسفة المسؤولية الاجتماعية عند حد وضع مجموعة من

= المسؤولية الاجتماعية وآليات التنظيم الذاتي للمهنة، حيث تتجه المجتمعات في أنحاء العالم الثالث للاقتصاد الحر، وهو الاتجاه الذي سيطر عليه الإعلام طال الأمد أم قصر، ويرتبط بذلك الإغلاء من شأن التنظيم الذاتي للمهنة، ورفع وعي الجماهير تجاه ما تقدمه وسائل الإعلام بحيث يكون لها نشاط تقويمي لكل ما تقدمه وسائل الإعلام»، مرجع سابق، ص 108.

(123) انظر على سبيل المثال، العلمي، محمد الإدريسي. «الإعلام الذي نريده: مفهوماً وفلسفة ودوراً ومعايير». مجلة الإعلام العربي، السنة الثالثة، العدد الثاني، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، صفر 1404هـ، ديسمبر 1983م، ص 91-92.

(124) راجع ما أشرنا إليه سلفاً من كتابات حول الإعلام التنموي، والإعلام الاشتراكي.

المواثيق الأخلاقية التي تحد من انحراف وسائل الإعلام، وهذا بالطبع لا ينبغي الاكتفاء به من قبل وسائل الإعلام في العالم الثالث وإنما ينبغي أن تلتزم هذه الوسائل التزاماً ذاتياً بالمساهمة في تنمية المجتمع وترقيته، وهذا الالتزام ينبغي أن يكون نابعاً من الإرادة الوطنية الحرة لهذه الوسائل، وليس مفروضاً بأي نوع من أنواع الإلزام السلطوي⁽¹²⁵⁾.

2 - تركيزها على جانب واحد فقط من جوانب المسؤولية وهو مسؤولية الإعلامي قبل مجتمعه الذي يتوجه إليه برسائله الإعلامية، وإغفالها لما ينبغي أن يلقي عليه من مسؤوليات قبل جماعته المهنية⁽¹²⁶⁾.

3 - يضاف إلى ما سبق ما وجه إليها من انتقادات تتعلق بما جابه الأفكار التي دعت إليها من عدم التزام حقيقي بها في أرض الواقع وأضحت أفكارها أقرب للصروح الأخلاقية التي لم تلق التزاماً حقيقياً. فقد ظل الطابع الاحتكاري التجاري هو النمط المسيطر على وسائل الإعلام الغربية بكل ما يمثله من مخاطر على حرية الإعلام على المستوى الوطني وعلى الصعيد الدولي⁽¹²⁷⁾.

أما عن أهم الانتقادات التي وجهت لفلسفة الإعلام التنموي فيمكن تلخيصها فيما يلي :

1 - أنها ساهمت في ترسيخ التبعية الإعلامية والثقافية للدول الغربية. فالدور الذي كُلفت به وسائل الإعلام للمساهمة في عملية التنمية والمتمثل في عملية

(125) انظر في ذلك: أبو زيد. انهيار النظام الإعلامي الدولي، مرجع سابق، ص 215-216. عبد المجيد، ليلي. «السياسات الاتصالية والإعلامية وأثرها في الثقافة والتربية». مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث والعشرون، العددان الأول والثاني، يوليو، سبتمبر، أكتوبر، ديسمبر 1994، ص 71.

(126) أبو العلا. «المسؤولية الاجتماعية للصحافة المصرية»، مرجع سابق، ص 110-114.

(127) أبو زيد. انهيار النظام الإعلامي الدولي، مرجع سابق، ص 155، حول مدى تطبيق مقولات فلسفة المسؤولية الاجتماعية في أرض الواقع انظر على سبيل المثال الدراسات التالية: البادي، محمد محمد أحمد. «مشكلة الاحتكار الصحفي في المجتمع الرأسمالي»، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الإعلام، 1968)؛ صالح. أزمة حرية الصحافة في النظم الرأسمالية، مرجع سابق؛ البشر، محمد بن سعود. المسؤولية الاجتماعية في الإعلام: النظرية وواقع التطبيق، الرياض: دار عالم الكتب، 1996.

نقل الشعوب النامية من النمط التقليدي إلى التحديث، أي الحياة وفقاً للنمط الغربي، من خلال حثها على نبذ الأساليب التقليدية وترغيبها في الأنماط الاستهلاكية التي تسود المجتمعات الغربية المتقدمة⁽¹²⁸⁾ أدى إلى تغلغل نمط «مجتمع الاستهلاك» الغربي عموماً، والأميركي خصوصاً، في عقول الناس في البلدان النامية بشكل مَرَضِي، إذ أن الأكثرية منهم تنظر إلى التنمية من خلال القشور الظاهرة ولا تلتفت إلى اللب، أي إلى الجوهر.

وتمارس وسائل الإعلام الأجنبية والخاصة دوراً سلبياً في هذا المجال حيث إنها تعمل على تشجيع النزعة الاستهلاكية عند المواطن في البلدان النامية من خلال وضع معايير للتقدم والتحضر - أي «التنمية» بمفهومها هي - تقوم على مقدار ما يحصل عليه الفرد من سلع وخدمات ضرورية وترفيهية، وليس على مقدار ما يقدمه هو من إنتاج ومساهمة في عملية التنمية⁽¹²⁹⁾.

2 - عمقت نظرية التنمية تبعية الإعلام للسلطات المحلية، وذلك لأن النخب السياسية صاغت الدور السلطوي للإعلام بحجة القيام بالتنمية، وجعلت حرية الإعلام والتنمية قيمتين متضادتين لا يمكن الحصول على إحدهما إلا بالتضحية بالأخرى بينما الواقع والمنطق يقولان بإمكانية الحصول عليهما معا كما دلت على ذلك تجارب الدول الصناعية⁽¹³⁰⁾.

والبدائل المطروحة لتلافي هذه الانتقادات الموجهة لفلسفة الإعلام التنموي يمكن تلخيصها في العمل على التحرر من التبعية الخارجية⁽¹³¹⁾ وتحرير وسائل

(128) عبد الرحمن. قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث، مرجع سابق، ص 50.
(129) الديك - الأسعد. دور وسائل الاتصال والإعلام في التنمية الشاملة، مرجع سابق، ص 92-93.

انظر أيضاً: حجاب. الإعلام والتنمية الشاملة، مرجع سابق، ص 91؛ الجمال، راسم. الاتصال والإعلام في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص 201-202؛ السماك، محمد. تبعية الإعلام الحر، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991، ص 39-40.

(130) الأخضر. «النظريات الإعلامية المعيارية: ماذا بعد نظريات الصحافة الأربع؟!»، مرجع سابق، ص 94؛ الجمال. الاتصال والإعلام في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 196-197.

(131) رشتي. الإعلام الدولي، مرجع سابق، ص 331.

الإعلام من التبعية للسلطات المحلية على أن تلتزم هذه الوسائل بالأهداف التنموية التزاماً ذاتياً⁽¹³²⁾.

تقويم الكتابات العربية الدائرة في فلك الأرضية المعرفية الغربية

بعد هذا العرض الموجز لأهم توجهات الكتابات العربية الدائرة في فلك الأرضية المعرفية التي أفرزت فلسفات الإعلام الوضعية، سواء في تقويمها للواقع على ضوءه، أو تقويمها لبعض جوانب هذه الفلسفات بالشكل الذي يجعلها أكثر كفاءة وفاعلية، نحاول في السطور التالية تفسير العلل الكامنة وراء ارتباط هذه الكتابات بالأرضية المعرفية الغربية وعدم تجاوزها. ويمكن القول أن أهم هذه العلل تتمثل فيما يلي:

- لما كان الوطن العربي يتبع في مجمله أيديولوجيات منقولة في معظمها - مع بعض الاستثناءات الهامشية في بعض الأقطار⁽¹³³⁾ فقد كان من الطبيعي أن تكون الفلسفات الإعلامية السائدة في هذه البلدان فلسفات تتوافق مع هذه الأيديولوجيات الوضعية، التي هي في النهاية إفراز للأرضية المعرفية الغربية.

- ولما كان الواقع الإعلامي في هذه البلدان يسير على هدي فلسفات إعلامية وضعية، فإن ذلك أدى بصورة طبيعية إلى أن يتم توصيف هذا الواقع وتقويمه على هدي هذه الفلسفات وفي أحيان أخرى يتم تقويم بعض جوانب هذه الفلسفات بالشكل الذي يجعلها أكثر توافقاً مع الظروف المجتمعية لهذه البلدان.

- وفي ظل دوران الكتابات العربية في فلك الأرضية المعرفية الغربية وإنتاجها الفكري في مجال الإعلام والاتصال، كان من الطبيعي ألا يسهم

(132) عبد الرحمن. دراسات في الصحافة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 102؛ أبو زيد، فاروق. «التحديات الإعلامية العربية، مقارنة بين عقدي الخمسينات والثمانينات». مجلة المستقبل العربي، العدد 128، 1989، ص 79-80؛ الديك - الأسعد. دور وسائل الاتصال والإعلام في التنمية الشاملة، مرجع سابق، ص 100-102.

(133) راسم. الاتصال والإعلام في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 38

الفكر العربي وألا يتميز في معالجة حرية الاتصال في جوانبها المتعددة، والتي هي لب أي فلسفة إعلامية، وكل ما حواه هو تكرار للأفكار والمعالجات الشائعة في الأدبيات الغربية أو الوثائق الدولية التي تناولت الموضوع⁽¹³⁴⁾.

- لا نستطيع أن نزعم أن دوران الكتابات العربية - سالفه الذكر - في فلك الأرضية المعرفية الوضعية، ناجم عن رغبة أصحابها في مسابقة الفكر الاجتماعي السائد في أوطانهم والمهيمن عالمياً دون أن تكون لديهم قناعة حقيقية بأن ما أفرزه العقل الوضعي من فكر اجتماعي وإعلامي هو مشترك إنساني عالمي لا ضير من نقله من أرض إلى أرض، بشرط إجراء بعض التعديلات الطفيفة التي تجعله أكثر ملاءمة للأرض الجديدة التي نقل إليها. والواقع أن الكتابات الإعلامية التي تدور في فلك الأرضية المعرفية الغربية، سواء كتبت عن قناعة من أصحابها بالفكر الإعلامي الوضعي أو كانت تهدف لمسايرة الفكر الإعلامي الوضعي السائد في بلدانها قد أغفلت - عن وعي أو عن غير وعي - حقيقتين مهمتين : إحداهما تتعلق بطبيعة الفكر الإعلامي الوضعي الذي تتبناه وطبيعة الأرضية الفكرية التي أفرزته، والأخرى تتعلق بطبيعة المجتمعات التي تدعم هذه الكتابات تطبيق الفلسفات الإعلامية الوضعية فيها.

- أما الحقيقة التي أغفلتها هذه الكتابات والتي تتعلق بالفكر الإعلامي الذي تتبناه، فتتمثل في كون بنية هذا الفكر الإعلامي الوضعي لا تعدو أن تكون جهداً نظرياً ينطلق من المسلمات التي تشكل هيكل النسق الفكري الوضعي (الكوزمولوجيا العلمانية) ساعياً إلى المساهمة في الغايات التي يتبناها هذا النسق العلماني. ومن ثم فإن الاستنجاد به لتحقيق غايات مغايرة لتلك التي تشكل من أجلها إما أن يكون استنجاداً فاشلاً، وإما أن يجر معه المنظومة الفكرية التي أفرزته برمتها من مسلماتها إلى غاياتها.

(134) انظر: مكاي، حسن عماد. أخلاقيات العمل الإعلامي : دراسة مقارنة، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1994، ص 87؛ راسم. الاتصال والإعلام في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 23-24.

- وأما الحقيقة التي أغفلتها هذه الكتابات التي تتعلق بطبيعة المجتمعات المراد نقل الفلسفات الإعلامية الوضعية إليها فتتمثل في الطبيعة التي تتسم بها العقيدة التي تدين بها شعوب هذه المجتمعات، والتي تفرض عليها الإيمان بمقدمات مغايرة تماماً للمقدمات التي تشكل هيكل النسق العلماني بأكمله، وتطرح أمام أفراد هذه الشعوب ومجتمعاتها غايات مغايرة للغايات التي يطرحها النسق العلماني، وهذا يعني بشكل بدهي أن الوسائل اللازمة لتحقيق غايات نسقين فكريين مختلفين لابد أن تكون مختلفة.

وهكذا فإن الخطأ الواضح الذي وقعت فيه بعض الكتابات العربية التي تتبنى فلسفات الإعلام الوضعية - بشكل صريح أو ضمني - أو التي تدور في فلكها بصفة عامة، يتمثل في إغفالها للحقيقتين سالفتي الذكر، مما جعل تبنيها لهذه الفلسفات قائماً على أساس غير منطقي في أغلب مناحيه.

ولا يعني هذا الرفض التام لكل ما أنتجه العقل الوضعي من فكر إعلامي فقد يكون هناك قدر من التشابه بين بعض المقولات الفرعية المتناظرة في النسقين الإسلامي والعلماني قد تسمح بقدر من الاستفادة من بعض المقولات التي يطرحها الفكر الإعلامي الوضعي وهذا ما كان ينبغي أن تستكشفه هذه الكتابات قبل أن تشرع في تبني هذه الفلسفات والترويج لها، حتى يمكنها إقامة قرار التبنى من عدمه على أساس منطقي سليم.

ثانياً: الكتابات ذات التوجه الإسلامي

المتأمل في الكتابات العربية ذات التوجه الإسلامي التي حاولت الاقتراب من فلسفات الإعلام الوضعية اقترباً نقدياً، يجد أنها انطلقت في تناولها لهذه الفلسفات من أكثر من منطلق نقدي. وبالطبع لم تقتصر الكتابات الإسلامية على التناول النقدي لهذه الفلسفات وإنما حاول بعضها تلمس الأسس التي تقوم عليها فلسفة الإعلام في الإسلام، وبذل البعض الآخر جهداً طيباً في استجلاء الكثير من الجوانب التي تشكل بنية فلسفة الإعلام الإسلامي، غير أن هذه الجهود لم تتمخض عن إخراج فلسفة إعلامية متكاملة تبرز فلسفات الإعلام الوضعية.

وفيما يلي نعرض وبإيجاز شديد لأهم المنطلقات التي انطلقت منها الكتابات ذات التوجه الإسلامي في تناولها النقدي لهذه الفلسفات، ثم نليها بعرض بعض النماذج التي حاولت تلمس أسس فلسفة الإعلام في الإسلام أو تناولت بالتفصيل بعض ملامحها، ثم نلي كل ذلك بعرض رؤية نقدية لهذه الكتابات لتبين أوجه القصور التي تشوب هذه الكتابات - من وجهة نظر هذه الدراسة - والتي تسعى هذه الدراسة لتلافيها.

أ- الكتابات النقدية

يمكن حصر أهم المنطلقات النقدية التي تناولت الكتابات العربية ذات التوجه الإسلامي خلالها فلسفات الإعلام فيما يلي :

أ - هناك كتابات انطلقت في تناولها النقدي لهذه الفلسفات من إظهار حقيقة الفكر الذي يقف وراءها والذي ساهم في صنعها على النحو الذي يحقق مآربه. وهنا يرى أصحاب هذا المنطلق النقدي أن اليهود أصحاب دور كبير في صناعة هذه الفلسفات وفي دعم تطبيقاتها⁽¹³⁵⁾.

والواقع أن هذا المنطلق في نقد فلسفات الإعلام يصعب إثباته، وحتى لو أمكن ذلك فإن هذا لا يغني عن ضرورة نقد البناء الفكري لهذه الفلسفات نقداً علمياً وموضوعياً.

ب - هناك كتابات لم تتجاوز في نقدها الانتقادات التي وجهت لفلسفات الإعلام الوضعية من قبل الكتابات التي تدور في فلك الأرضية المعرفية التي أفرزت هذه الفلسفات وربما أفاضت هذه الكتابات في سرد المزيد من الأدلة

(135) نجيب. الإعلام في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 40-80؛ العاني، فؤاد توفيق. الصحافة الإسلامية ودورها في الدعوة، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993، ص 365-366. ويلخص الرؤية النقدية لأصحاب هذا المنطلق ما ذكره عمارة نجيب من أن «الحرية والتسلط والمسؤولية الاجتماعية والالتزام كلها مفاهيم محل جدل ونزاع تذهب إلى حد يجعل تصورها لدى طرف يناقض تصورها لدى الطرف الآخر. وهذا ما يجعلنا نؤكد تدخل اليهود، إذ أرادوا أن يضربوا بتدخلهم عدداً من العصافير بحجر واحد». نجيب. الإعلام في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 79.

التي تبرهن على فشل هذه الفلسفات في الواقع العملي⁽¹³⁶⁾.

ج - هناك كتابات ترى أن فلسفات الإعلام أو نظرياته ليست بالنظريات وإنما هي سياسات سواء للنظم السلطوية في الإعلام أو للهوية التحررية، أو للدعاية الشيوعية، وترى أن المذاهب الفكرية التي أفرزت هذه النظريات لا تعدو أن تكون مذاهب سياسية تستهدف بناءً سياسياً واجتماعياً وثقافياً لا مكان فيه للإعلام، إلا من أجل الدعاية والترويج لهذا المذهب أو ذاك بعيداً عن الموضوعية العلمية المحايدة⁽¹³⁷⁾، وهناك من يذهب إلى أن هذه النظريات لا تخرج عن كونها فروض يعوزها الوثوق لتصل إلى مرتبة الحقائق اليقينية، ويرى أن عجز علماء الإعلام الحديث عن الوصول إلى نظرية موحدة للإعلام أقوى دليل على عجز البشر عن فهم البشر، وأكبر برهان على وجوب الرجوع للخالق عز وجل⁽¹³⁸⁾.

والواقع أن مثل هذه الكتابات التي تعيب على نظريات الإعلام ارتباطها بالمذاهب السياسية وترويجها لها، أو تعيب عليها وجود اختلافات بينها وعدم إمكانية إقامة نظرية موحدة، تغفل أن هذه النظريات تشكلت بالصورة التي تخدم بها تلك المذاهب التي تعمل في ظلها، ومن ثم فدورانها في فلك هذه المذاهب التي أفرزتها، أو اختلافها باختلاف هذه المذاهب أمر طبيعي ومنطقي ولا مجال للطعن فيه.

د - هناك كتابات تناولتها تناولاً نقدياً بمدى قربها أو بعدها عما يطرحه الإسلام بخصوص الفلسفة الإعلامية⁽¹³⁹⁾، وهناك من يرى أن تبني أي من أسس

(136) انظر على سبيل المثال: عامر، سليمان درويش. نظرات في الإعلام، الجزء الأول، مبادئ ونظريات الإعلام العام، د. ت، ص 87، 158؛ البشر. المسؤولية الاجتماعية في الإعلام: النظرية وواقع التطبيق، مرجع سابق، ص 28-35.

(137) ساعاتي، أمين. السياسة الإعلامية في المملكة العربية السعودية. الرياض: المركز السعودي للدراسات الاستراتيجية، 1992، ص 65-26.

(138) سليمان. التخطيط الإعلامي في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 97.

(139) جريشة، علي. نحو إعلام إسلامي: إعلامنا إلى أين؟، القاهرة: مكتبة وهبة، 1989، ص 34-29.

هذه الفلسفات الوضعية في الواقع التطبيقي هو مناقضة صريحة للإسلام وأخلاقه⁽¹⁴⁰⁾ لأنها بنيت على عقائد وأنماط سلوك ونظرة للحياة والكون مغايرة تماماً لما جاد به الإسلام⁽¹⁴¹⁾.

والواقع أن الحكم على عدم صلاحية تبني أي من أسس هذه الفلسفات دون الاستناد في ذلك إلى مقارنة علمية بين أسس هذه الفلسفات والأسس التي يطرحها الإسلام هو حكم يفتقر إلى الدقة.

ب - الكتابات التي عملت على طرح البديل الإسلامي

لم تستطع الكتابات العربية ذات التوجه الإسلامي التي حاولت تلمس ملامح فلسفة الإعلام في الإسلام إقامة بناء متكامل لهذه الفلسفة، ذلك لأن هذه الكتابات ذهبت مذاهب شتى في معالجتها لهذه القضية.

- فهناك من يرى أن كل محاولة لتنظيم الإعلام الإسلامي هي جناية على الإعلام الإسلامي وتضييق لآفاقه، لأن الإعلام الإسلامي لا يمكن أن تحتويه نظرية، مهما بذل فيها من جهد ودراسة وبحث⁽¹⁴²⁾.

- وهناك من يعترض على كلمة نظرية وتنظيم وتصنيف إذا ما قصد بها وجهة النظر الإنسانية، أو إذا قصد بها وجود فلسفة البشر لها أو اجتهداهم في صنعها، ولا يرى غضاضة في استخدام مصطلح «نظرية» إذا قصد به مجرد التصنيف الذي هو الاجتهاد في القياس والمقارنة والتسمية⁽¹⁴³⁾.

(140) الشقيطي، سيد محمد سادتي. مدخل إلى الإعلام، سلسلة دراسات في الإعلام الإسلامي والرأي العام، الرياض: عالم الكتب للنشر والتوزيع، 1991، ص 28.

(141) الشقيطي، سيد محمد سادتي. أصول الإعلام الإسلامي وأأسسه: دراسة تحليلية لنصوص الأخبار في سورة الأنعام (1)، الجزء الأول لسلسلة دراسات في الإعلام الإسلامي والرأي العام، الرياض: عالم الكتب للنشر والتوزيع، 1986، ص 9.

(142) عبد الواحد، حامد. الإعلام في المجتمع الإسلامي، سلسلة دعوة الحق، السنة الثالثة، العدد (33)، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، ذو الحجة 1404هـ، سبتمبر 1984م، ص 47-48.

(143) نجيب. الإعلام في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 70.
العاني. الصحافة الإسلامية ودورها في الدعوة، مرجع سابق، ص 367.

- وهناك من يتخطى حدود الاهتمام بالمسمى إلى الاهتمام بتحديد ملامح الرؤية الإسلامية لفلسفة عمل وسائل الإعلام، ولكنه يكتفي فقط بالقول بأن هذه الرؤية تعتمد على نفي ما يخالف العقيدة أو يلحق الضرر بالمجتمع الإسلامي أكثر مما تعتمد على إثبات وتحديد كل ما هو صالح⁽¹⁴⁴⁾.

- وهناك من عمل على طرح تصور لبناء نظرية الإعلام الإسلامي مكتفياً في ذلك بالحديث عن عناصر العملية الإعلامية، والضوابط التي وضعها الإسلام لكل عنصر، والضوابط التي وضعها لعملية التفاعل بين هذه العناصر، دون أن يلتفت إلى المقدمات الأساسية التي لا تعدو هذه الضوابط أن تكون نتائج طبيعية لها⁽¹⁴⁵⁾.

- وهناك من حاول تلمس الإطار العام للنظرية الإعلامية في الإسلام من خلال تحديد الركائز التي تقوم عليها، وذلك دون أن يلتفت لأهمية تحديد الإطار العام للنظرية الاجتماعية الإسلامية والتي تعد النظرية الإعلامية جزءاً أصيلاً منها، ودون أن يلتفت أيضاً لأهمية تحديد الإطار الكوزمولوجي الذي أفرز النظرية الاجتماعية الإسلامية وبالتالي أفرز النظرية الإعلامية الإسلامية، كمقدمتين ضروريتين لتحديد الإطار العام لفلسفة الإعلام في الإسلام⁽¹⁴⁶⁾.

- يضاف لما سبق عدد كبير من الكتابات يكاد يغطي كافة مناحي الرؤية الإسلامية للإعلام، لكن هذه الكتابات تفتقر إلى رؤية متكاملة لفلسفة الإعلام الإسلامي تنطلق على هداها في معالجة هذا الجزء أو ذاك من الرؤية الإسلامية للإعلام⁽¹⁴⁷⁾.

(144) حسن. الوظيفة الإخبارية لوسائل الإعلام، مرجع سابق، ص 162.

(145) سليمان. التخطيط الإعلامي في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 100-151.

(146) محمد. المسؤولية الإعلامية في الإسلام، مرجع سابق، ص 256: 264.

(147) انظر على سبيل المثال: إمام، محمد كمال الدين. النظرة الإسلامية للإعلام: محاولة منهجية، ط2، الكويت: دار البحوث العلمية، 1983؛ ابن ثابت، سعيد. الحرية الإعلامية في ضوء الإسلام، ط2، الرياض: دار عالم الكتب، 1993؛ غبور، أيمن محمد النبوي. «النظريات الوضعية لعلوم الاتصال الجماهيري والمجتمع الإسلامي المعاصر: دراسة تطبيقية على كل من مصر والسعودية في الفترة من 1975 إلى 1992»، (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الزقازيق، كلية الآداب، 1996).

تقويم كتابات التوجه الإسلامي

إذا كان المأخذ الذي يمكن تسجيله على كثير من الكتابات العربية التي تتبنى الفلسفات الإعلامية الوضعية، أو تدعو إلى تبني إحداها، يتمثل في اتخاذ هذه الكتابات لقرار التبني لهذه الفلسفات دون أن تستكشف مدى الاتفاق أو الاختلاف بين الأرضية التي أفرزت هذه الفلسفات والأرضية الإسلامية المراد نقلها إليها، كمقدمة ضرورية لاتخاذ هذا القرار على أساس علمي ومنطقي سليم، فإن المأخذ الذي يمكن تسجيله على الكتابات ذات التوجه الإسلامي - سواء تلك التي تناولت فلسفات الإعلام الوضعية تناولاً نقدياً، أم تلك التي عملت على تلمس ملامح فلسفة الإعلام في الإسلام - يكاد يقترب من المأخذ الذي يسجل على هذه الكتابات.

ففيما يتعلق بالكتابات التي تناولت فلسفات الإعلام الوضعية تناولاً نقدياً جاداً يلاحظ أنها أغفلت نقد هذه الفلسفات في ضوء المقدمات الأصلية التي أفرزتها، والتي تتمثل في المسلمات التي تشكل ملامح النسق الفكري العلماني (الكوزمولوجيا العلمانية)، واقتصرت على تناولها النقدي في ضوء بعض المقولات المباشرة التي أفرزتها، والتي تتمثل في مقولات الفكر الاجتماعي الذي أفرز كل نظرية منها، رغم أن هذه المقولات ليست بالمقدمات الأصلية ولا تعدو أن تكون نتائج للمقولات التي شكلت ملامح النسق العلماني بأكمله، والذي كان يتطلب النقد المنطقي السليم البدء بها، لأن النتائج لا تنتقد في نفسها وإنما في ضوء المقدمات التي أفرزتها، لاسيما وأن الذي يسعى لهذا التناول النقدي يتبنى نسقاً فكرياً مغايراً تماماً للنسق الفكري الذي أفرز هذه الفلسفات.

أما الكتابات التي اتجهت إلى المساهمة في عملية بناء فلسفة إعلام إسلامي، فرغم أنها قدمت إسهامات مهمة في هذا الصدد، إلا أنها لم تهتم بالتأصيل للمقدمات التي تقوم عليها هذه الفلسفات على النحو المرجو. وربما يكون مرد ذلك إلى أن أي من هذه الدراسات لم تقصر همها على وضع تصور متكامل لهذه الفلسفة، وإنما الملاحظ أنها إما ركزت جلّ اهتمامها على تناول جزئية معينة من هذه الفلسفة، وإما تناولت هذه الفلسفة بالحديث ضمن أشياء كثيرة أخرى.

ومن ثم يصعب القول أن هذه الكتابات قدمت تصوراً متكاملًا لفلسفة إعلامية إسلامية تبرز فلسفات الإعلام الوضعية، تنبني على أسس منطقية راسخة⁽¹⁴⁸⁾.

بعد هذا العرض السريع لأهم الكتابات العربية التي تناولت فلسفات الإعلام الوضعية سواء تلك التي تدور في فلك الأرضية التي أفرزتها، أم تلك التي تناولتها من الأرضية الإسلامية وحاولت تلمس ملامح الفلسفة الإعلامية البديلة، تنجلي أمامنا أهم أوجه القصور التي تشوب هذه الكتابات، والتي تحاول هذه الدراسة - بعون الله - المساهمة ولو بقدر ضئيل في تلافيها من خلال تناولها النقدي المقارن لهذه الفلسفات من المنظور الإسلامي.

المطلب الثاني

منهجية تناول فلسفات الإعلام الوضعية من المنظور الإسلامي

إذا كان الباحث يتخذ من المنهج التحليلي الأداة الأساسية في دراسته النقدية لفلسفات الإعلام الوضعية، فإنه يتخذ من المنظور الإسلامي المبدأ الموجه والهادي له في عملية التركيب التي يقيمها على أنقاض ما يتم تفنيده - خلال عملية التحليل التي يقوم بها - من مقولات هذه الفلسفات.

والواقع أن المنظور الإسلامي الذي ننطلق منه في عملنا التركيبي له منهجية خاصة ترتبط به ارتباطاً عضوياً، بحيث لا يمكننا فصلها عنه لاستخدامها في نسق فكري مغاير، وهذه المنهجية تنتمي لذلك الصنف من المناهج التي ترتبط بالمذهب أو النسق الفكري الذي أفرزها - والتي أشرنا إليها سلفاً - مثلها في

(148) وهذا ما جعل الرؤية الإسلامية للإعلام محل نقد من قبل بعض الباحثين، يدل على ذلك ما وصف به أحد الباحثين الرؤية الإسلامية للإعلام بأنها «يتعاورها عوامل ضعف كثيرة أبرزها استناد غالبية المنظرين للإعلام «الإسلامي» ومسؤولياته على مرتكزات نظرية «دعائية» أكثر منها «علمية» وهو الأمر الذي يعرض تماسكها المنطقي للاهتزاز ومنطلقاتها للنقد والمراجعة»؛ أبو العلا. «المسؤولية الاجتماعية للصحافة المصرية»، مرجع سابق، ص102.

ذلك مثل المنهجية الوضعية التي لا مناص لمن يتبنى النسق الفكري الوضعي من السير على هداها في معالجة كل قضية تعن له.

وقبل التحدث عن الكيفية التي سيتناول الباحث خلالها فلسفات الإعلام الوضعية تناولاً نقدياً مقارناً من المنظور الإسلامي، نعرض لأهم ملامح المنهجية الإسلامية التي يتبناها هذا المنظور⁽¹⁴⁹⁾ لتوضيح أهم ما تتسم به هذه المنهجية في مقابل المنهجية الوضعية، وتوضيح الإطار الذي تتيحه هذه المنهجية لتناول فلسفات الإعلام الوضعية تناولاً مقارناً من خلاله.

وبذلك ينقسم هذا المطلب إلى فرعين هما: ملامح منهجية المنظور الإسلامي، وإطار تناول فلسفات الإعلام الوضعية من المنظور الإسلامي.

الفرع الأول

ملامح منهجية المنظور الإسلامي

يمكن تناول أهم ملامح منهجية المنظور الإسلامي أو المنهجية الإسلامية من خلال الحديث عن الإطار الذي تتحرك فيه هذه المنهجية، والمصادر التي تعتمد عليها في استقاء الحقائق والمعارف، وانعكاس ذلك على السمات التي تميزها عن المنهجية الوضعية.

(149) تجمع هذه المنهجية تحت لوائها منهجين كبيرين هما المنهج الأصولي والذي يختص بوظيفة التأصيل المنهجي والتنظيري ممثلاً في منهجية الاجتهاد والتي ترتبط أساساً بفقه الحكم والتي لا تهمل في الوقت نفسه فقه الواقع، والمنهج الثاني هو المنهج الحضاري والذي يرتبط بفقه الحركة وفقه الواقع والتغير والاستحلاف. حول ملامح المنهج الأصولي انظر: أمزيان، محمد. «تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية» في ندوة الإسلام ومناهج العلوم التي عقدها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالاشتراك مع جامعة قسطنطينية بالجزائر في الفترة من 6-8 سبتمبر 1989م، ص 399-406؛ عبد الفتاح، «التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر»، مرجع سابق، ص 221-222. حول أهم ملامح المنهج أو المنظور الحضاري انظر: عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 88-104؛ عبد الفتاح، «التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر»، مرجع سابق، ص 346.

أولاً: إطار المنهجية الإسلامية

إن محيط حركة المنهجية الإسلامية وإطارها ينطلق من تكامل مفهومي الغيب والشهادة⁽¹⁵⁰⁾، ولا يقصر اهتمامه على عالم الشهادة فقط كما يفعل المنهج الوضعي.

وأهم معطيات عالم الغيب على الإطلاق - والتي يمثل التسليم بها تسليماً بكل ما ينجم عنها من معارف غيبية - هي وجود الله - سبحانه وتعالى - الخالق الواحد المهيمن على كل صغيرة وكبيرة في أمور الكون، وينتج عن التسليم بهذه المقدمة نتيجة طبيعية هي أن هذا الخالق الواحد المهيمن الفاعل في حياة خلقه، هو خالق عالمي الغيب والشهادة، وهو العالم الأوحد بهما ولا مصدر لمعرفة ما غاب عنا سواه ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: 59].

وقد أخبرنا سبحانه ما يهمنا من حقائق عالم الغيب مثل إخباره لنا عن كيفية خلقنا وعلته، ومصيرنا، وما ينتظرنا في العالم الآخر من حساب وما يليه من ثواب أو عقاب، ومثل إخباره لنا عما يحيط بنا من مخلوقات لها ارتباط مباشر بوجودنا سواء في هذا العالم أو في العالم الآخر وهي الجن والملائكة، وما إلى ذلك من أمور الغيب التي لا بد من الإلمام ببعض المعارف عنها.

وهكذا، وعلى ضوء المعارف التي أمدنا الله بها عن عالم الغيب، والمعارف التي يمكننا إدراكها من عالم الشهادة، تنطلق المنهجية الإسلامية في معالجة قضاياها معالجة شمولية، بخلاف المنهجية الوضعية التي تعالج قضاياها في إطار عالم الشهادة وحده.

ثانياً: تكامل مصادر التنظير في المنهجية الإسلامية

تفرض طبيعة الإطار الذي تتحرك فيه المنهجية الإسلامية أن يستمد الباحث المسلم حقائق عالم الغيب من عالم الغيب ﴿عَلِمَ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾ [الجن: 26-27]، وأن يستمد معارفه فيما يتعلق بعالم الشهادة من خلال استقراءه للوقائع الحسية التي تمكنه حواسه من إدراكها.

ومن خلال المزاجية بين هذين النوعين من أنواع المعرفة، ومن خلال ما ركب في العقل نفسه من قدرات تؤهله لإدراك العلاقات بين المتغيرات، واستخلاص النتائج من المقدمات، تصبح عملية إقامة الأبنية النظرية في ظل هذه المنهجية قائمة على أسس راسخة من الحقيقة المتكاملة المناحي⁽¹⁵¹⁾.

وفيما يلي نعرض للمصادر التي تستمد منها المنهجية الإسلامية معارفها وتقيم على هداها أبنيتها النظرية بشيء من التفصيل:

1 - الوحي

الوحي مصدر للمعرفة والتوجيه في حياة الإنسان يقصد به عموماً كلمة الحق التي أوحى الله بها إلى الأنبياء والرسل، لكي تبلغ ما أمر الله به إلى الأمم. والوحي مصدر للمعرفة والتوجيه الإسلامي يقصد به كلمة الله وإرادة الحق التي أوحى بها إلى نبيه ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم ليبلغها إلى الناس كافة رسالة خاتمة كاملة شاملة، هداية للناس وإرشاداً إلى معنى وجودهم، وغاية هذا الوجود وتبياناً للمقاصد والمبادئ والقيم والأحكام التي ينبغي أن يلزموها لتحقيق غاية وجودهم وبلوغ مقاصد أعمالهم وعلاقاتهم. وجوهر ما يقدمه الوحي للناس هو توضيح طبيعة علاقة الإنسان بالله سبحانه وتعالى، وغاية وجود الإنسان في الكون، ودليل حركة الإنسان في هذه الحياة، ومصيره فيما وراء الحياة⁽¹⁵²⁾.

وهكذا تتميز المنهجية الإسلامية عن المنهجية الوضعية باعتمادها على مصدر

(150) حول تكامل مفهومي الغيب والشهادة وانعكاساتهما على المنهجية الإسلامية انظر: أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **أزمة العقل المسلم**، سلسلة إسلامية المعرفة (9)، فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991، ص 109-116.

(151) حول ازدواجية مجال المعرفة (الغيب والشهادة) في المنهجية الإسلامية انظر: الكردي، راجح عبد الحميد. **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، سلسلة الرسائل الجامعية (8)، فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992، ص 480-482.

(152) أبو سليمان. **أزمة العقل المسلم**، مرجع سابق، ص 116.
كذلك: أبو سليمان، عبد الحميد. **قضية المنهجية في الفكر الإسلامي**، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة (4) فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989، ص 15-16.

علوي تستمد منه حقائق الغيب كاملة، كما تستمد منه كليات الوجود وغاياته ومقاصده، وتتخذ منه هادياً وموجهاً لها في أي بناء نظري تقيمه⁽¹⁵³⁾.

2 - الواقع المحسوس

المصدر الثاني الذي تستقي منه المنهجية الإسلامية معارفها وتقيم على هده أبنيته النظرية هو الواقع المحسوس، فهي تعمل على استقراء الواقع بما يناسبه من أساليب علمية، بغية تحديد السنن والنواميس التي تحكم التفاعل بين أجزائه، مهتدية في ذلك بالثوابت التي أمدها بها الوحي.

وبذلك تتميز المنهجية الإسلامية عن المنهجية الوضعية باستنادها إلى الوحي كمبدأ هاد تضبط على ضوء الكليات التي يمدّها بها، المعارف الجزئية التي تستقيها من الواقع المحسوس⁽¹⁵⁴⁾.

ويؤدي اعتماد المنهجية الإسلامية على الوحي كمعيار ثابت تنطلق منه في ضبط المعارف الجزئية المستقاة من الواقع المحسوس إلى تلافي أهم وجهين من أوجه قصور المنهجية الوضعية⁽¹⁵⁵⁾ التي تقيم بنياتها النظرية كاملة على المعطيات الجزئية للواقع المحسوس، وهما:

- اعتمادها التام على المتغيرات والعوامل التي تستطيع رصدها في الواقع المحسوس كمقدمات تقيم عليها بنياتها النظرية، وهكذا فإن ظهور أي متغير جديد بتغير الزمان أو المكان كفيل بأن يصيب هذا البناء النظري بالخلل والقصور.

(153) للمزيد حول مدى الاعتماد على الوحي في المنهجية الإسلامية انظر: العلواني، طه جابر. الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، سلسلة المحاضرات (1)، ط2، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992، ص 29-30.

(154) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. «معارف الوحي: المنهجية والأداء». مجلة إسلامية المعرفة، السنة الأولى، العدد الثالث، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، رمضان 1416هـ، يناير 1996م، ص 100-101.

(155) حول نقائص وسلبيات المنهجية الوضعية انظر: أمزيان. «تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية»، مرجع سابق، ص 50-86.

- إغفالها التام للجوانب الغيبية التي قد يكون لها تأثير مباشر على ما يمكن
رصده من ظواهر في عالم الحس، وهذا يجعل فهم هذه الظواهر فهماً
قائماً على معطيات منقوصة.

وبالطبع تتلافى المنهجية الإسلامية هذين الجانبين من جوانب القصور
باعتمادها على معارف الوحي التي تعطي نظرة متكاملة للعوامل الفاعلة في
الظاهرة الإنسانية، لا ينال منها تغير الزمان أو المكان، لأنها صادرة ممن خلق
الزمان والمكان، كما أنها لا تغفل في تحليلها لمعطيات الحس ما قد يكون ذا
تأثير فاعل عليه من غيبيات.

3 - العقل

العقل في المنهجية الإسلامية هو أداة الحصول على المعرفة، وأداة إقامة
الأبنية النظرية بناء على المعارف التي يحصل عليها سواء من كتاب الله
المسطور (الوحي) أو كتاب الله المفتوح (الكون). ويسعى العقل الملتزم
بالمنهجية الإسلامية في قراءته لكتاب الله المسطور للوصول إلى توحيد الألوهية
البارزة في نشاط الظواهر، وحركاتها ووجودها وتفاعلاتها والسنن والقوانين التي
تحكمها - وكلها صنع الله الذي أتقن كل شيء - والانطلاق نحو حفظ
الأمانة، والقيام بمهمة الخلافة، واستعمال قوانين التسخير لتحقيق حالة «الشهود
الحضاري» و«إخراج الأمة الوسط» وبناء «الأمة الخيرة». كما أنه في قراءته
للكون - كتاب الله المفتوح - يسعى إلى اكتشاف أسرار الخلق، وعلاقات
الموجودات، وأشكال الظواهر وخصائصها وسننها، وإدراك القدرة الإلهية
المدبرة لها للوصول إلى توحيد الربوبية وتوحيد الصفات، المحررين للوجدان
الإنساني من كل ضغط، المطلقين لطاقت العقل الإنساني في الوجود، المهيتين
له الاستفادة من قوانين التسخير والاستخلاف⁽¹⁵⁶⁾.

والعقل الملتزم بالمنهجية الإسلامية يعلم أن أي تعارض أو تناقض يبدو له

(156) العلواني، طه جابر. «العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية». مجلة إسلامية المعرفة، السنة
الثانية، العدد (6)، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ربيع الآخر 1417هـ،
سبتمبر 1996م، ص 80.

بين مصدري المعرفة (الوحي والكون) لابد أن يكون عجزاً في الأداة، سواء كان ذلك في أدوات فهم معارف الوحي والاستنباط منها، أو في أدوات تحصيل معارف الكون والطبيعة والإنسان⁽¹⁵⁷⁾. وذلك لأنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض بين هذين المصدرين لأن خالقهما وصانعهما واحد، ومن ثم فالحقيقة واحدة لا تعدد⁽¹⁵⁸⁾.

ثالثاً: سمات المنهجية الإسلامية

في ضوء عرضنا الموجز لإطار المنهجية الإسلامية ومصادر التنظير فيها مقارنة بالمنهجية الوضعية، يمكن أن نسرد أهم ما تتسم به المنهجية الإسلامية في مقابل المنهجية الوضعية :

1 - الربانية

ذلك لأن المنهجية الإسلامية تعتمد أساساً على أصل رباني متين هو «الوحي» بما يعني أنها مرتبطة بالدين وجوداً وعدماً، معنى ومبنى، فكراً وحركة، وذلك على خلاف التصورات الوضعية التي لا تعترف بالدين أساساً، ومصدراً للحركة في الحياة إلى الحد الذي تقف فيه هذه التصورات من الدين موقف العداء، وفي أحسن الأحوال تعطيه دوراً ثانوياً في رصد وتحليل وتوجيه الظواهر الإنسانية والاجتماعية⁽¹⁵⁹⁾.

ويترتب على ربانية الوحي الذي يعد المصدر المهيمن على المنهجية الإسلامية اتسام هذه المنهجية بسمتين مهمتين عن المنهجية الوضعية :

(157) أبو سليمان. معارف الوحي : المنهجية والأداء، مرجع سابق، ص 98-99.
(158) انظر: الفاروتي، إسماعيل راجي. صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة (5)، فريجينا : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989، ص 16-17.
عبد الحميد، محسن. المذهبية الإسلامية والتغير الحضاري، كتاب الأمة، عدد 6، قطر : وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، 1404هـ، 1984م، ص 4.
(159) عبد الفتاح، «التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر»، مرجع سابق، ص 6.

الثبات: حيث يشكل الوحي المعايير الثابتة والمعصومة لمسيرة العقل الإنساني والفعل البشري، باعتباره قيماً معيارية خارجة عن وضع الإنسان، غير منحازة لفعله أو تبريره، وغير متأثرة بتكوينه وظروفه⁽¹⁶⁰⁾ وهذه المعايير الثابتة تشكل أدوات التصويب والتجديد وأداة معايرة الواقع، واكتشاف مواطن الخلل، وتحديد مواضع القصور، وتبين أسباب التقصير⁽¹⁶¹⁾.

وبذلك تنأى المنهجية الإسلامية المعتصمة بالثوابت الربانية عن التخبط والتغير المستمر من حالٍ إلى حال كما نلاحظ في المنهجية الوضعية التي لا تجد مرسى ترسو عنده⁽¹⁶²⁾، وهذا ما نلاحظه بوضوح في شتى مناحي الفكر الاجتماعي الوضعي (سياسية - اقتصادية - إعلامية... إلخ).

التغير في إطار ثابت: حيث تعطي المنهجية الإسلامية للعقل المسلم حق الاجتهاد ليضع للجديد ما يناسبه ويصلحه، دون أن يكون هذا الجديد الموضوع من قبل الفكر الإنساني الطلعة العبقرية إضافة إلى الأصول الثابتة، بل فرع يصدر عنها، وموصول بها، وهكذا تفتح المنهجية الإسلامية الباب لكل جديد لتكون شريعة الإسلام بذلك جديدة وحية على الدوام مسيطرة لكل زمان ومكان⁽¹⁶³⁾.

وهكذا تركز المنهجية الإسلامية على إطار رباني ثابت يعصم العقل

(160) حسنة، عمر عبید. مقدمة مطولة لكتاب أكرم ضياء العمري. قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي، الجزء الأول، سلسلة كتاب الأمة، العدد 39، قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، رمضان 1414هـ، مارس 1994م، ص 15-16؛ انظر أيضاً، الشافعي، حسن عبد اللطيف. «تجديد الفكر الإسلامي: المفهوم والدواعي والخطوات» في لجنة الفكر الإسلامي بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية. الفكر الإسلامي وعطاؤه للحياة المعاصرة، سلسلة قضايا إسلامية، عدد (9)، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1416هـ، 1996م، ص 30-32.

(161) حسنة. قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي، مرجع سابق، ص 7.

(162) حسين. «النظريات الاجتماعية قاصرة ومعادية»، مرجع سابق، 246.

(163) انظر: عطار، أحمد عبد الغفور. أصلح الأديان للإنسانية عقيدة وشريعة، سلسلة دعوة الحق، العدد (66)، مكة المكرمة، إدارة الصحافة والنشر برابطة العالم الإسلامي، رمضان 1407هـ، مايو 1987م، ص 95-96.

الإنساني - القاصر بطبعه عن إدراك الغيبيات والكليات - من التخبط والتشتت في فهم أبعاد الظاهرة الإنسانية المعقدة بطبيعتها، والمعرضة لدخول بعض التغيرات عليها بفعل الزمان والمكان، مما يجعل فهم العقل بمفرده - دون الاستعانة بالإطار الرباني الثابت فهماً قاصراً ونسبياً، وإن انطبق على مكان وزمان معين قد لا ينطبق على زمان أو مكان مغايرين، وهذا عين ما نراه في الفكر الاجتماعي الوضعي.

2 - الشمول

من خلال ما سبق من عرضنا لإطار المنهجية الإسلامية ومصادر المعرفة فيها، وجمعها بين الثابت والمتغير، يتضح لنا مدى الشمول الذي تتسم به هذه المنهجية عن المنهجية الوضعية، وهذا يجعل - بلا شك - هذا النهج في دراسة أي ظاهرة نهجاً علمياً بمعنى الكلمة، لأنه إذا كان المنهج العلمي في التفكير، والسبيل الموضوعي لاكتشاف الحقيقة وتحصيل المعرفة والوعي بالوجود، وكذلك الأسلوب الدقيق لوصف المكتشفات والتعبير عنها، إذا كان ذلك جميعه رهناً برؤية الظاهرة موضوع الدراسة من كل جوانبها، والربط الحي بين كل سماتها وقسماتها وعواملها وأسبابها وتأثيراتها وظواهرها ومتغيراتها، فإن المنهج الإسلامي الذي لا يقف في العالم عند «عالم الشهادة» وحده، وفي الإنسان عند «الحاجات الاقتصادية» دون سواها، وفي المجتمع عند «العوامل المادية» أو «الفكرية» دون غيرها، وفي سبل الوعي والمعرفة عند «الحواس»

= وللمزيد حول الثابت والمتغير في المنهجية الإسلامية مقارنة بالمنهجية الوضعية، انظر: أمزيان. «تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية»، مرجع سابق، ص 209-211؛ الفنجري، محمد شوقي. جدلية الإسلام: دراسة مقارنة مختصرة للكشف عن المنهج المعرفي الإسلامي وطبيعة التوازن بين المتناقضات والتغير المستمر، الرياض: دار ثقيف للنشر والتأليف، 1989، ص 57-58؛ مذكور، علي أحمد. «مفهوم المنهاج التربوي في التصور الإسلامي»: ورقة مقدمة إلى مؤتمر نحو بناء نظرية تربوية إسلامية معاصرة المنعقد في عمان بالمملكة الأردنية الهاشمية في الفترة من 2-5 محرم 1411هـ، من 27 إلى 30 يوليو 1990م، الجزء الثاني، (عمان: الشركة الجديدة للطباعة والنشر)، ص 76-77.

وحدها. إن هذا المنهج الإسلامي الجامع المحيط، هو المنهج العلمي الوحيد. . وإن سبيله هو السبيل الموضوعي لاكتشاف الحقيقة، وإن أسلوبه هذا هو الأسلوب الأدق في وصفها⁽¹⁶⁴⁾.

ولا تقف قاعدة الشمولية في المنهجية الإسلامية عند المجال البحثي فقط، بل تمتد إلى عملية التطبيق، وتطبيق جزء من الرؤية الإسلامية دون آخر، في إطار مجتمعات لا تحكم الإسلام، لا يشكل نهجاً سليماً، لأن صلاحية مثل هذا الجزء مرتبطة بالإطار الإسلامي ب كليته، ولا تنبع من ذلك الجزء بعينه⁽¹⁶⁵⁾.

ومن خلال النظرة الشاملة الكلية للمنظور الإسلامي (بحثاً وتطبيقاً) يتبين لنا تميز المنظور الإسلامي عن نظيره الوضعي.

ويمكن أن نوجز النتائج التي تترتب على شمول التناول للظاهرة المدروسة من المنظور الإسلامي في نتيجتين مهمتين:

أ - الإحاطة بجميع أبعاد الظاهرة المدروسة، ومن ثم فهم هذه الظاهرة على حقيقتها، مما ييسر التعامل معها ووضعها في سياقها الطبيعي، دون إهمال لأحد عناصرها، ذلك أن مجرد التغافل عن أي عنصر منها سوف يؤدي إلى اختلال فهمها.

ب - التوازن في التناول: بحيث لا يطغى أحد الأبعاد على الآخر، ودون تحيز لجانب دون آخر، وإبراز دوره والإقلال من دور الجوانب الأخرى وجعلها تابعة له، وهذا لا يعني إعطاء كل جوانب الظاهرة أحجاماً واحدة من حيث الدور والأهمية والتأثير ولكن إعطاء كل جانب موقعه في كل حالة من الحالات على ضوء ما هو قائم فعلاً لا على ضوء حكم مسبق⁽¹⁶⁶⁾.

(164) عمارة. أزمة الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 15.

(165) شفيق، منير. الإسلام في معركة الحضارة، الكويت: دار القلم، 1989، ص 103.

(166) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 93-94؛ وحول التوازن والوسطية في المنهج الإسلامي، انظر: عمارة. أزمة الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 38؛ وحول التوازن وباقي سمات المنهجية، انظر: عبد الحميد، محسن. الإسلام والتنمية الاجتماعية، جدة: دار المنار للنشر والتوزيع، د.ت، ص 28-31.

بعد هذه الإطلالة السريعة على ملامح ومقولات المنهجية الإسلامية مقارنة بالوضعية يتضح لنا أن الخلاف بينهما ليس خلافاً في الأشكال والوسائل بل هو بالأساس خلاف في المصادر والمنطلقات والغايات أو بالأحرى خلاف في فلسفة العلم نفسه وأساسه وغاياته ونظريته⁽¹⁶⁷⁾.

ولما كانت نتائج أي بحث، وما يمكن إقامته من أبنية فكرية على هداها، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمنهج المتبع في الوصول لهذه النتائج، فإن هذا يعني أن هذه النتائج أو المعارف وما يقام في ضوءها من أبنية فكرية سوف تختلف باختلاف المنهج الذي تنطلق منه.

ولما كانت هوة الخلاف بين المنهج الإسلامي والمنهج الوضعي شاسعة - كما رأينا - فإن هذا يعني أن ما يقام من أبنية فكرية إعلامية على هدى أي من المنهجين سوف يختلف اختلافاً شاسعاً عن نظيره في المنهج الآخر.

وهكذا أوضحنا خلال الصفحات القليلة السابقة أهم ملامح منهجية المنظور الإسلامي التي ننطلق منها في الاقتراب النقدي المقارن لفلسفات الإعلام الوضعية، وننطلق منها في تلمس ملامح البديل الذي يطرحه الإسلام لكل ما يتسنى لنا نقده وتفنيده سواء ما تطرحه الفلسفات الإعلامية الوضعية من مقولات، أو المقولات التي تمثل الدعائم التي تقوم عليها هذه الفلسفات.

وفيما يلي نعرض للإطار الذي سوف يتم من خلاله الاقتراب النقدي المقارن لفلسفات الإعلام الوضعية.

الفرع الثاني

إطار التناول النقدي المقارن لفلسفات الإعلام الوضعية

في ضوء المنظور الإسلامي

من الطبيعي أن يؤدي الاختلاف بين المنهجين الإسلامي والوضعي إلى إقامة مذهبين أو نسقين فكريين مختلفين، ومن البديهي أن تكون الأبنية الفكرية

(167) العلواني، طه جابر. مقدمة لكتاب إبراهيم أحمد عمر. فلسفة التنمية : رؤية إسلامية، سلسلة أبحاث علمية (4)، فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992، ص 3-4.

الداخلية في كل مذهب منهما متوافقة مع طبيعة المذهب الذي تنتمي إليه ولا مجال هنا لبتّر أي من الأبنية الفرعية في أحد النسقين وغرسها في الآخر إلا إذا كان هناك قدر من التشابه بينهما يسمح بهذا النقل. أما إذا لم يكن هناك قدر من التشابه، أو لم يشذّب هذا البناء الفرعي بالشكل الذي يجعله موائماً لطبيعة النسق الذي ينقل إليه، فإن هذا بلا شك نقل محكوم على نتائجه بالفشل⁽¹⁶⁸⁾.

وإذا ما نظرنا إلى فلسفات الإعلام الوضعية التي هي جزء أصيل من النسق الفكري الوضعي (الكوزمولوجيا العلمانية) في ضوء هذا المنطق، نجد أن صلاحية نقلها إلى النسق الفكري الإسلامي (الكوزمولوجيا الإسلامية) مرهونة بقدر التشابه بين النسقين. وهذا يعني عدم إمكانية الحكم على سلامة نقل هذه الفلسفات أو إحداها دون النظر إليها في إطار الكل الذي أفرزها.

وهكذا ومادام هدف هذه الدراسة هو تبين مدى صلاحية نقل أي من فلسفات الإعلام الوضعية إلى مجتمعات من المفترض أنها تتبنى نسقاً فكرياً مغايراً للنسق الذي أفرز هذه الفلسفات، فلا مناص أماناً، في سبيل تحقيق هذا الهدف، من تناول هذه الفلسفات تناولاً نقدياً ومقارناً في إطار النسق الفكري الذي أفرزها لتبين مدى انعكاساته عليها، ومدى التشابه بين هذا النسق الفكري والنسق الإسلامي المراد نقلها إليه.

والواقع أن هذا الإطار من التناول الذي يتبناه الباحث لا يفرضه هدف هذه الدراسة بقدر ما تفرضه طبيعة الفلسفات الإعلامية الوضعية محل الدراسة، والتي تنتمي لنسق فكري مغاير تماماً للنسق الذي ينطلق منه الباحث في التناول النقدي المقارن لهذه الفلسفات.

وحتى يمكننا فهم المزيد من الأسباب التي تفرض تناول فلسفات الإعلام الوضعية تناولاً نقدياً مقارناً في ضوء البنية الكلية للنسق الفكري الوضعي الذي

(168) قريب من هذا قول الدكتور عزت قرني: «لا يكون جزء النقل المنافي لطبائع التكوين الثقافي إلا الفشل»؛ قرني، عزت. «إشكالية الحرية» مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني والعشرون، العدد الثاني، الكويت: وزارة الإعلام، أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر 1993، ص 198.

أفرزها، نعرض فيما يلي لطبيعة العلاقة بين البنية الكلية للنسق - أي نسق - وبين أجزائه، لنوضح على ضوء ذلك موقع فلسفات الإعلام الوضعية من البنية الكلية للنسق الفكري الوضعي، ثم نعرض على ضوء ذلك للكيفية التي سنتناول خلالها فلسفات الإعلام الوضعية تناولاً نقدياً مقارناً من المنظور الإسلامي.

بنية النسق الفكري

يتكون أي نسق أو مذهب فكري من مقدمة محورية أو أكثر⁽¹⁶⁹⁾ تنبثق عن هذه المقدمات نتائج، هذه النتائج تعد بدورها مقدمات يمكن أن تتوالد منها نتائج أخرى، وهكذا حتى تكتمل بنية النسق الفكري. وتتخذ كل مجموعة من المقدمات والنتائج داخل النسق شكل نظريات مترابطة الحلقات، والتي مهما تشعبت وتعددت تظل محكومة بالمقدمات الأصلية للنسق، ويتوقف صدق هذه النظريات أو قبولها على صدق المقدمات الأساسية التي نجمت عنها أو قبولها، لأن هذه النظريات لا تعدو أن تكون نتائج لازمة عن هذه المقدمات⁽¹⁷⁰⁾.

وهكذا لا مفر أمام من يسلم بصحة المقدمات الأساسية في النسق أو يقبلها من قبول كل ما يلزم عنها من نتائج ما دام الاستدلال صحيحاً⁽¹⁷¹⁾.

سبل التناول النقدي لنظريات النسق الفكري

يأخذ التناول النقدي لأي من النظريات المنبثقة عن النسق الفكري أحد سبيلين يرتبط كل واحد منهما بمدى قبول من يسعى لنقد أي من هذه النظريات للمقدمات الأساسية للنسق الذي أفرزها، على اعتبار أن صدق هذه النظرية أو قبولها مرهون بصدق هذه المقدمات أو قبولها من قبله⁽¹⁷²⁾.

(169) زيدان. **مناهج البحث الفلسفي**، مرجع سابق، ص 124.

(170) انظر: أبو حمدان، محمد. **طرق الفكر**، (ب) الاستنباط، سلسلة من الأبحاث (3)، بيروت، القاهرة: دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب العربي، 1978، ص 31؛ وإن كان لا تتبع في عملية الانتقال من المقدمات إلى النتائج قواعد الاستدلال الصارمة كما في الأنساق الرياضية.

(171) انظر: زكي نجيب محمود. **المنطق الوضعي**، الجزء الأول، ط 5، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1973)، ص 276، 277.

(172) المعيار الذي يمكن اللجوء إليه للحكم على صدق مقدمة من عدمها هو مطابقتها =

فإذا كان هذا الناقد يقبل المقدمات الأساسية للنسق الفكري الذي أفرز النظرية - محل تناوله النقدي - فلا سبيل أمامه لهذا التناول إلا التشكيك في عملية الاستدلال المنطقي التي تم عبرها استخلاص هذه النتائج التي تتمثل في النظرية محل نقده. ويتمثل أكثر ما يمكنه تحقيقه في تعديل بعض جوانب هذه النظرية بالشكل الذي يجعلها أكثر اتساقاً مع المقدمات الأساسية للنسق والتي كان قد سلم بها قبل أن يقوم بعمله النقدي.

- السبيل الثاني للتناول النقدي لأي من نظريات النسق الفكري هو الذي يتبنى الشخص الناقد خلاله نسقاً فكرياً مغايراً تماماً للنسق الذي تنتمي إليه النظرية التي يسعى لتناولها تناولاً نقدياً، ولما كانت هذه النظرية مهما ابتعدت الشقة بينها وبين المقدمات الأساسية للنسق الذي تنتمي إليه، هي في النهاية نتائج لازمة عن هذه المقدمات مرهون صدقها أو قبولها بصدق هذه المقدمات أو قبولها⁽¹⁷³⁾، فلا مفر أمامه من أن يبدأ عمله النقدي بداية من المقدمات الأساسية لهذا النسق، وإذا ما تسنى له إثبات تهاوى هذه المقدمات، فإنه يثبت بالبديهة تهاوى النظرية أو النظريات محل عمله النقدي.

وسبيله في التدليل على تهاوى المقدمات الأساسية للنسق وافتقارها للصدق هو إثبات عدم مطابقتها لحقائق الواقع، أو أنها قائمة على أحكام افتراضية⁽¹⁷⁴⁾.

وهذا السبيل الثاني من سبيلي التناول النقدي لنظريات أي نسق فكري، هو الذي سيتبعه الباحث في هذه الدراسة، ذلك لأن الباحث ينطلق في تناوله النقدي لفلسفات الإعلام التي تنتمي جميعها في النهاية إلى النسق الفكري الوضعي، من نسق فكري مغاير تماماً لهذا النسق هو النسق الإسلامي.

وفيما يلي نعرض لموقع فلسفات الإعلام الوضعية من النسق الفكري العلماني

= الواقع، ويأتي هذا التطابق عندما تقوم هذه المقدمة على استقراء عقلي مستند إلى وقائع لا أحكام افتراضية.

انظر في ذلك: أبو حمدان. طرق الفكر، مرجع سابق، ص 17-32.

(173) زيدان. مناهج البحث الفلسفي، مرجع سابق، ص 129.

(174) أبو حمدان. طرق الفكر، مرجع سابق، ص 31-32.

وذلك لتبين الكيفية المثلى للتناول النقدي المقارن لها من المنظور الإسلامي.

موقع فلسفات الإعلام في النسق الفكري الوضعي

لاشك أن الفلسفة الإعلامية في أي مجتمع هي إفراز طبيعي للنظرية الاجتماعية التي يتبناها هذا المجتمع⁽¹⁷⁵⁾، وبلغة المنطق هي نتائج طبيعية للمقدمات الأساسية التي تشكل شتى مناحي الفكر الاجتماعي في هذا المجتمع، والواقع أن هذه المقدمات التي تشكل ملامح الفلسفة الإعلامية في هذا المجمع - كما تشكل ملامح باقي مناحي الفكر الاجتماعي - ليست بالمقدمات الأصلية، وإنما هي في حقيقتها نتائج للمقدمات الجوهرية التي

(175) الواقع أن كل من تحدث عن نظريات الإعلام أو فلسفاته يؤكد على هذا المعنى، انظر على سبيل المثال :

F. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 2.

J. H. Altschall, *op. cit.*, p. 298.

W. L. Rivers, W. Schramm, *op. cit.*, p. 29.

D. McQuail, *op. cit.*, p. 84-85.

J. Merrill and R. L. Lowenstein, *op. cit.*, p. 153.

عبد الرحمن، عواطف. «الصحافة المصرية المعاصرة: أداة تغير أم آلية استقرار في إطار النظام السياسي لثورة يوليو 52»، ورقة قدمت إلى المؤتمر السنوي الأول للبحوث السياسية في مصر الذي نظمه مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، في الفترة من 5 - 9 ديسمبر 1987، ص 1؛ كحيل، عبد الوهاب. **الرأي العام والسياسات الإعلامية**، ط2، القاهرة: مكتبة المدينة، 1987، ص 114؛ خليفة، إجلال. **الوسائل الصحفية وتحديات المجتمع المعاصر**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1980، ص 146؛ بدر، أحمد. **الاتصال بال جماهير بين الإعلام والدعاية والتنمية**، الكويت: وكالة المطبوعات، 1982، ص 320؛ كامل، «نظريات الإعلام وقضية فلسطين»، مرجع سابق، ص 18؛ الجردي، نبيل عارف. **مدخل لعلم الاتصال**، ط3، العين: مكتبة الإمارات، 1984، ص 79؛ حمادة. **دور وسائل الإتصال في صنع القرارات في الوطن العربي**. مرجع سابق، ص 161؛ حمزة. **الإعلام له تاريخه ومذاهبه**، مرجع سابق، ص 27، ص 85؛ العاني. **الصحافة الإسلامية ودورها في الدعوة**. مرجع سابق، ص 330؛ مرزوق، يوسف. **مدخل إلى علم الاتصال**، إسكندرية: دار المعرفة الجامعية، د. ت، ص 176-75؛ أبو زيد، فاروق. **مدخل إلى علم الصحافة**، ط3، القاهرة: عالم الكتب: 1995، ص 7.

تشكل هيكل النسق الفكري الكلي (التصور الكوني أو الكوزمولوجيا) التي تنتمي إليه⁽¹⁷⁶⁾.

لذا فإن الحكم على صدق أي فلسفة إعلامية أو قبولها مرهون بصدق أو قبول المقولات الأساسية للفكر الاجتماعي الذي أفرزها، ولما كان صدق أو قبول هذه المقولات مرهوناً بصدق أو قبول المقولات الأساسية التي تشكل الهيكل العام للنسق الفكري الذي تنتمي إليه، فإن هذا يعني أن صدق أو قبول أي فلسفة إعلامية مرهون أساساً بصدق أو قبول المقولات أو المقدمات الأساسية التي تشكل هيكل النسق الفكري الذي تنتمي إليه.

وإذا ما نظرنا إلى فلسفات الإعلام الوضعية - محور دراستنا - في ضوء ذلك نجد أن كل واحدة منهما نتاج لنظرية اجتماعية معينة وهذه النظريات الاجتماعية - على تباينها - نتاج لمقولات نسق فكري واحد، هو ما اصطلاحنا على تسميته «الكوزمولوجيا العلمانية».

وفي ضوء الموقع الذي تحتله فلسفات الإعلام في النسق الفكري الوضعي، وفي ضوء طبيعة المنظور الذي نتناول على هداه هذه الفلسفات تناولاً نقدياً مقارناً، تبرز أمامنا ضرورة تناول هذه الفلسفات تناولاً نقدياً مقارناً من المنظور الإسلامي على مستويات ثلاثة، مستوى المقدمات الأساسية التي تشكل هيكل النسق الفكري الذي أفرز هذه الفلسفات، وهو «مستوى المقولات الكوزمولوجية»، ومستوى المقدمات المباشرة التي أفرزت فلسفات الإعلام الوضعية وهو مستوى «مقولات الفكر الاجتماعي»، والمستوى الثالث هو ما

(176) انظر في هذا المعنى : F. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 81.

ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 378-379؛ الشنقيطي، ساداتي، محمد سيد. مفاهيم إعلامية من القرآن الكريم، سلسلة دراسات في الإعلام الإسلامي والرأي العام، الرياض : دار عالم الكتب، 1986، ص 7؛ سفر. الإعلام موقف، مرجع سابق، ص 73؛ حسين. «النظريات الاجتماعية قاصرة ومعادية»، مرجع سابق، ص 379، 380؛ المبارك. نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، مرجع سابق، ص 94؛ أمزيان. «تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية»، مرجع سابق، ص 302.

يتناول الباحث خلاله بنية فلسفات الإعلام « مقولات فلسفات الإعلام ». وفيما يلي نعرض بعض التفاصيل التي تتعلق بكيفية تناول كل مستوى من هذه المستويات والهدف منه.

أولاً: مستوى المقولات الكوزمولوجية «المقدمات الأساسية لفلسفات الإعلام»
يسعى الباحث هنا إلى التناول النقدي المقارن للمقولات الأساسية التي تشكل الملامح العامة للكوزمولوجيا العلمانية والتي تعد بمثابة المقدمات الأساسية التي لا تعد مقولات الفكر الاجتماعي - التي تشكل بنية الفلسفات الإعلامية - أن تكون نتائج مباشرة لها.

ولا شك أن إثبات مدى سلامة هذه المقدمات أو عدم سلامتها من خلال التناول النقدي لها، يساهم إلى حد كبير في الحكم على سلامة مقولات الفكر الاجتماعي التي تشكل بنية الفلسفات الإعلامية أو عدم سلامتها، كما أن تبين مدى التوافق أو الاختلاف بين هذه المقدمات الكوزمولوجية والمقدمات المناظرة لها في الكوزمولوجيا الإسلامية، سوف يحدد بصورة أكبر إذا ما كانت هناك إمكانية لنقل أي من فلسفات الإعلام الوضعية إلى الكوزمولوجيا الإسلامية، أم ليس هناك إمكانية لذلك.

ثانياً: مستوى مقولات الفكر الاجتماعي «المقدمات المباشرة لفلسفات الإعلام»
وهنا يتم التناول النقدي المقارن لمقولات الفكر الاجتماعي التي أفرزت فلسفات الإعلام الوضعية في ضوء ما يتم التوصل إليه من نتائج فيما يتعلق بالتناول النقدي المقارن لمقولات المستوى السابق.

ومن خلال ما يتم التوصل إليه في التناول النقدي لمقولات هذا المستوى، ومن خلال النتائج التي تجليها لنا عملية المقارنة بين مقولات هذا المستوى والمقولات التي تناظرها في النسق الإسلامي يمكننا التوصل إلى حكم شبه نهائي على مدى صلاحية نقل أي من فلسفات الإعلام الوضعية من البيئة الفكرية التي أفرزتها إلى البيئة الإسلامية.

ثالثاً: مستوى مقولات فلسفات الإعلام «بنية فلسفات الإعلام»

من خلال ما يتم التوصل إليه من نتائج عبر تناولنا النقدي للمستويين السابقين، ومن خلال التناول النقدي لمقولات فلسفات الإعلام في هذا المستوى ومن خلال مقارنة هذه المقولات بالمقولات الإعلامية التي تتوافق مع مقولات الكوزمولوجيا الإسلامية وما يقوم في كنفها من فكر اجتماعي، يمكن الحكم بشكل نهائي على مدى صلاحية نقل أي من فلسفات الإعلام الوضعية أو نقل أجزاء منها إلى البيئة الإسلامية على أساس علمي ومنطقي راسخ، وبذلك يمكن تحقيق الهدف الرئيسي لهذه الدراسة.