

مقولات الكوزمولوجيا العلمانية التي تعد المقدمات الأساسية لفلسفات الإعلام الوضعية والمقولات الإسلامية المناظرة لها

تمهيد

تنقسم المقولات التي تشكل الملامح العامة للكوزمولوجيا العلمانية والتي تعد بمثابة المقدمات الأساسية لفلسفات الإعلام الوضعية إلى مقولات تتعلق بمسلمات هذه الكوزمولوجيا، ومقولات تتعلق بغاياتها. ولما كانت هناك واحدة من هذه المقولات - والتي تمثل المسلمة الرئيس في مسلمات الكوزمولوجيا العلمانية - تعد بمثابة المقدمة المحورية التي يبنى عليها هيكل الكوزمولوجيا العلمانية، وما باقي المقولات التي تتعلق بالمسلمات الفرعية أو غايات هذه الكوزمولوجيا إلا نتائج لازمة عنها - كما ذكرنا سلفاً - ولما كان صدق أي نتيجة أو قبولها رهن بصدق مقدماتها أو قبولها، فإن هذا يعني أن التمكن من تفنيد المعطيات الأساسية التي تستند إليها هذه المقدمات المحورية وإثبات عدم توافقها مع الواقع يعني بالبديهة عدم سلامة جميع النتائج التي تقوم عليها، بدءاً من المسلمات الفرعية إلى الغايات، إلى مقولات الفكر الاجتماعي إلى مقولات الفكر الإعلامي. وإذا ما تحقق لنا ذلك يصبح تناولنا النقدي لهذه النتائج أو «المقولات» لا بغرض تبين سلامتها من عدم سلامتها وإنما بغرض استكشاف أوجه القصور التي تتعاورها... كنتيجة طبيعية لقيامها على مقدمات قاصرة وانعكاس هذا القصور على ما أفرزته هذه المقولات من فكر إعلامي.

وفيما يلي نعرض بالنقد والمقارنة من المنظور الإسلامي للمقولات الأساسية التي تشكل الملامح العامة لهيكل الكوزمولوجيا العلمانية، والتي تعد في الوقت نفسه المقدمات الأساسية التي تنبني عليها جميع فلسفات الإعلام الوضعية. ولما كانت مقولات الكوزمولوجيا العلمانية تنقسم إلى شقين: مقولات تتعلق بمسلمات هذه الكوزمولوجيا، ومقولات تتعلق بغاياتها، فيمكن تقسيم هذا الفصل إلى مبحثين هما:

المبحث الأول: ويتناول بالنقد والمقارنة مسلمات الكوزمولوجيا العلمانية التي تنطلق منها فلسفات الإعلام الوضعية وباقي مناحي الفكر الاجتماعي.

المبحث الثاني: ويتناول بالنقد والمقارنة الغايات التي تبشر بها الكوزمولوجيا العلمانية معتنقيها، والتي تعد فلسفات الإعلام وباقي مناحي الفكر الاجتماعي وسائل فكرية تنظر للكيفية المثلى لبلوغها.

المبحث الأول

المسلمات الكوزمولوجية التي تنطلق فلسفات الإعلام منها

تنبني الكوزمولوجيا العلمانية - كما ذكرنا سلفاً - على مسلمة محورية وما باقي المسلمات، والغايات التي تشكل هيكل هذه الكوزمولوجيا، والوسائل التي تطرحها لتحقيق هذه الغايات، إلا نتائج طبيعية لها.

وهذه المسلمة هي التي تقول «بعدم وجود إله فاعل» في هذا الكون، وذلك كنتيجة لاعتقادين:

1 - الاعتقاد بعدم وجود إله أساساً.

2 - الاعتقاد بإمكانية وجوده، غير أن هذا الوجود - عند أصحاب هذا الاعتقاد - وجود متعالٍ، ولا علاقة له بالكون منذ أن خلقه أو أعطاه الحركة الأولى.

وهكذا فكلا الاعتقادين يؤدي إلى النتيجة نفسها، وهي عدم وجود قوة عليا فاعلة في حياة البشر، متدخلة في شؤونهم، وعلى هذا تنبني نتيجتان لازمتان، هما بمثابة مسلمتين فرعيتين تمثلان - بالإضافة للمسلمة الرئيس - الدعائم الأساسية لهيكل الكوزمولوجيا العلمانية. هاتان المسلمتان الفرعيتان هما:

الأولى: عدم وجود منهج أو حقيقة علوية «وحي إلهي» يهتدي به الإنسان في تسيير أمور حياته الذاتية والاجتماعية. وهذا ما يعني أنه لامناص أمام الإنسان من الاعتماد على قدرته العقلية في تلمس ذلك.

والمسلمة الفرعية الأخرى: بطلان وجود حياة أخروية يمكن أن يحيا الإنسان فيها حياة النعيم التام التي يرنو إليها إذا ما أحسن العمل في هذه الدنيا. وهذا يعني أن الإنسان عليه أن يسعى لتحقيق أقصى ما يستطيع من حياة النعيم في هذه الدنيا. ما دام القول بوجود حياة أخروية أصبح لغواً لا معنى له.

وفيما يلي نعرض بشيء من الإيجاز للمسلمة الرئيس، وأوجه النقد التي

تعرضها، وملامح المسلمة الرئيس المناظرة لها في الكوزمولوجيا الإسلامية، ثم نعرض للمسلمتين الفرعيتين اللتين نجمتا عنها وانعكاساتهما على الفكر الاجتماعي والإعلامي العلماني، وما تطرحه الكوزمولوجيا الإسلامية في مقابل ذلك.

المطلب الأول

مسلمة «عدم وجود إله فاعل»

ذكرنا - من قبل - أن هذه المسلمة الرئيس تقوم على اعتقادين مختلفين، غير أن كليهما يؤدي إلى النتيجة أو المسلمة نفسها وهي (عدم وجود إله فاعل) وفيما يلي نناقش بشيء من الإيجاز المرتكزات التي يركز عليها كل معتقد منهما:

أ - إنكار وجود إله

رأينا عند عرضنا الموجز للتطورات التي أدت إلى ظهور الكوزمولوجيا العلمانية وهيمنتها، أن الحركة العقلانية التي تم على يديها الإطاحة بالكوزمولوجيا المسيحية، وبناء الكوزمولوجيا العلمانية على أنقاضها، هي حركة تنزع إلى إسقاط كل ما هو خارق للطبيعة أو غيبي عن الكون، ولا تؤمن إلا بكل ما هو طبيعي، وقابل للفهم من خلال ما يتوافر للعقل البشري من معطيات يهيئها له البحث العلمي.

وقد عُدت معطيات العلم الطبيعي عن الكون وظواهره من قبل الفلاسفة والمفكرين الوضعيين قضايا صحيحة قبلياً، مما ترتب عليه انطلاقهم من هذه المعطيات كمقدمات أساسية لتصورهم للكون والحياة، وذلك نتيجة «لاعتقادهم أن مبادئ علم الطبيعة بل ونظرياتها كذلك، صادقة صدقاً مطلقاً»⁽¹⁾.

وبالطبع لم تكشف الأساليب التي اتبعتها الفلسفة العلمية الحديثة منذ جاليليو وديكارت إلا عن عالم مادة متحركة، وخاضعة لقوانين رياضية بحتة. وكان من

(1) بوشنسكي. الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 39

الطبيعي ألا توجد إمكانية تفسير وجود عناصر روحية أو فوق مادية في هذا الكون، مثل العقل، أو الروح، أو ما شابه ذلك، باستخدام هذه الوسائل البحثية نفسها وقد كانت أخطر النتائج التي ترتبت على ذلك هي «إنكار وجود إله» أو أي ذات غير مادية متعالية على هذا الوجود المادي.

ويمكن حصر أهم النتائج التي توصل إليها البحث المادي في الكون، والتي تنطلق منها النظرة المادية في إنكار وجود إله لهذا الكون، فيما يلي:

- لا وجود في هذا الكون إلا للمادة، وهي أزلية الوجود، فهي لا تفنى ولا تستحدث من عدم، ومن ثم فلا يبدو هناك حاجة للقول بوجود خالق لكون أزلي الوجود⁽²⁾.

- أن هذا الكون المادي آلة أزلية تدير نفسها بنفسها ومن ثم فليس هناك حاجة للقول بوجود محرك لهذه الآلة⁽³⁾ فهي تتحرك وفق قوانين ميكانيكية، وهذه القوانين ثابتة وليست عرضة للتخلف أو المصادفة، لأن هذه القوانين حتمية الحدوث، ويعني هذا عدم الحاجة للجوء إلى أي قوة خارج المادة نفسها لتفسير هذه الظواهر.

- لما كان الكون لا يحتوي إلا على الوجود المادي فإنه ليس هناك إمكانية للعثور على هدف في حركة الأشياء الطبيعية، لأن المادة لا تستطيع أن تقصد هدفاً، أو ترسم خطة، بل تتصرف بضرورة ميكانيكية داخلية فحسب، ومن ثم يحتم على التفسيرات العلمية أن تقتصر على الأسباب المادية الميكانيكية فحسب⁽⁴⁾.

(2) انظر: عبد الوهاب المسيري، «المادية وموت الإنسان». مجلة المسلم المعاصر، س 20، ع 79 (رجب، شعبان، رمضان 1416 هـ/فبراير، مارس، أبريل 1996 م)، ص 81-97.

(3) سأل نابليون العالم الرياضي والفلكي الشهير «سيمون لابلاس» عن مكان الله - سبحانه وتعالى - في نظامه الميكانيكي الخاص بالأجرام السماوية، فأجابه «يا سيدي لست بحاجة إلى مثل هذا الافتراض»؛ أغروس - ستانيسلو. العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص 58.

(4) المرجع السابق، ص 57.

وقد كان من الطبيعي أن تنبني على مثل هذه المقولات التي طرحها العلم الطبيعي - والتي تفسر كل ما في الوجود تفسيراً مادياً بما في ذلك مظاهر الحياة العقلية على اعتبار أنها نتاج لنشاط المادة⁽⁵⁾ - فلسفة مادية صرفة تنكر وجود إله خالق لهذا الكون ومحرك لأحداثه ومبدع لقوانينه.

وقد تدعمت الفلسفة المادية بظهور المذهب الوضعي على يد أوجست كونت (1798-1857) ومن تبعه أمثال جون ستيوارت مل (1806-1873) في إنجلترا، وأورنست لاس (1837-1885) ويودل (1848-1914) في ألمانيا، وقد رأى هؤلاء جميعاً أن الفلسفة ليست إلا تجميعاً لنتائج العلم المأخوذ بالمعنى الميكانيكي وقد أيد هذان الاتجاهان - المادي والوضعي - تأييداً عظيماً بمذهب دارون (1809-1882) العالم الإنجليزي الذي فسر تطور أنواع الكائنات الحية تفسيراً ميكانيكياً بحثاً في كتابه الشهير أصل الأنواع⁽⁶⁾.

ونستطيع أن نقول أنه بحلول القرن التاسع عشر كان الكثيرون يذهبون إلى أن الله لا يرى بالعقل ولا بالعين⁽⁷⁾، وقد تجاوز فلاسفة القرن التاسع عشر - كما ذكر هنري أيكين⁽⁸⁾ حدود أسلافهم الشكاكين في القرن الثامن عشر - الذين شكوا في وجود علة أولى للأشياء - واعتقدوا أن الإله قد مات في عصر العلم، والمؤسسات العلمية والسياسية والاجتماعية.

وهكذا قدم الفكر الفلسفي المادي، الاعتقاد الأقوى الذي تركز عليه المسلمة الرئيس في الكوزمولوجيا العلمانية، وهو نفي القول بوجود إله فاعل في هذا الكون - لسبب واضح هو أن أساليب البحث العلمي المادية لم تستطع أن تعثر على مثل هذا الإله بعد.

(5) الطويل. أسس الفلسفة، مرجع سابق، ص 241.

(6) بوشنسكي. الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 31.

(7) أغروس - ستانيسو. العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص 58.

(8) أيكين، هنري. عصر الأيدولوجيا، ترجمة: محيي الدين صبحي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1971، ص 23.

ب - الاعتقاد بوجود إله ولكنه غير فاعل

ينضوي تحت هذا الاعتقاد الكثير من الفلاسفة العقلانيين الذين لم يهتدوا إلى حد نكران وجود الإله، لأن مثل هذا القول معناه كون بلا نظام لا يمكن تصوره، فالأسلم إذن أن يبقى للكون رب أو شيء ما يقوم مقامه يكمل للكون صورة يطمئن إليها الإدراك الفطري السليم، على أن كونا على هذه الصورة - التي كشف ملامحها العلم الحديث - لا تلزم ربه الصفات الفاخرة البشرية التي نسبها أهل العصور السابقة للرب الأب، وهو عندهم ليس إلا مُبدئ الكون الأول، أو المحرك الأول، ومادام هذا المُبدئ الأول أو المحرك الأول قام بما ينبغي له أن يقوم به، فبدأ الأشياء أو حركها فلا ينبغي بعد ذلك أن يكون له بها شأن، بل حسبه أن يأوي إلى الوجود المطلق. وإذن لا يدبر للناس أمراً، ولا يرهقهم ولا حاجة به إلى قرايبتهم وزلفاهم⁽⁹⁾، وقد تبدو الصلاة لإله هذه صفاته عملاً باطلاً لا فاعلية له⁽¹⁰⁾.

وهكذا فإن تصور هؤلاء الفلاسفة لذات الإله على أنها ذات متعالية، ولا شأن لها بالحياة اليومية للبشر⁽¹¹⁾ يؤدي إلى النتيجة نفسها التي يؤدي إليها نفي وجود هذه الذات الإلهية من أساسه وهي (عدم وجود إله متدخل في حياة البشر) وهذا التصور لذات الإله، هو إلحاد من نوع آخر، على حد تقسيم «أفلاطون» للإلحاد إلى نوعين أحدهما: إنكار الألوهية، والثاني الاعتراف بألوهية لا تعني بشئون الإنسان⁽¹²⁾.

وهناك تصور ثالث تقوم عليه مسلمة (عدم وجود إله فاعل) والتي تعد ركيزة الفكر العلماني - كما ذكرنا من قبل - وإن فقدت عموميتها عما في التصورين السابقين، إلى حد ما، وهو التصور الذي يقول بعدم تدخل الإله في الجانب

(9) بيكر. المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص 112-113.

(10) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 212؛ انظر أيضاً: دراز الدين، محمد عبد الله. بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، د. ن، 1969، ص 41.

(11) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 150.

(12) دراز الدين. بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مرجع سابق، ص 61.

الاجتماعي من حياة البشر، وأن العلاقة بينه وبين عباده تنحصر في الجانب الشخصي، وهذا التصور وإن كان لا يُعترف به من أساسه في الفكر الوضعي، ويقتصر الإيمان به على أولئك الذين مازالت لديهم بقايا من إيمان مسيحي، إلا أنه يتفق مع الفكر الوضعي في جانب مهم للغاية في هذه المسألة التي تركز عليها الكوزمولوجيا الدنيوية، هذا الجانب هو ما يتمثل في إقرار أصحاب هذا التصور بعدم وجود تدخل من قبل الإله الخالق في الحياة الاجتماعية لعباده، بفرض منهج معين ينبغي أن تصاغ حياتهم الاجتماعية على شاكلته، سواء في جانبها (السياسي، أو الإعلامي أو... إلخ)، وهذا يعني إسناد هذه المهمة للعقل البشري بمفرده⁽¹³⁾، وهذا يعني أن مسلمة عدم وجود إله فاعل - حتى لو أخذنا بهذا التصور - سوف تصبح صحيحة فيما يتعلق بالجانب الاجتماعي الذي هو محور اهتمامنا في هذه الدراسة، على اعتبار أن الجانب الإعلامي جزء لا يتجزأ منه⁽¹⁴⁾.

(13) قارن : حسين . «النظريات الاجتماعية قاصرة ومعادية»، مرجع سابق، ص 269.

(14) الواقع أن الأساس الذي يستند إليه هذا التصور لا يصمد أمام التعقل فإبعاد الذات الإلهية عن مجال العلاقات بين البشر وقصرها على العلاقة بين العبد وربّه، أمر غير منطقي. لأنه من الواضح أن العلاقة بين الإنسان والإله لا تتعدى أحد شكلين بحال من الأحوال؛ أحدهما: أن يكون الله هو خالق الإنسان وخالق الكون وسيدهما وحاكمهما؛ وثانيهما: أن لا يكون الله - سبحانه وتعالى - كذلك.

فإذا فرضنا التقدير الثاني ولم يكن الله سوى الخالق، ولكن ليس بالسيد ولا بالحاكم، فلا داعي على هذا التقدير أن تقوم علاقة خاصة معه، لأنه من الحمق أن يعبد المرء كائناً ليس له به علاقة، ولا يستطيع أن يفعل من أجله شيئاً، وهذا ما ذهب إليه أصحاب التصور الثاني - كما ذكرنا سلفاً - وهم متسقون منطقياً في تصورهم هذا. أما إذا كان الله هو الخالق السيد الحاكم للإنسان والكون الذي يعيش فيه، فليس من المعقول أن تقتصر أحكامه وتشريعاته على حياة الفرد الخاصة، وتنتهي سلطته عندما تبدأ علاقة الفرد بغيره من الأفراد في المحيط الاجتماعي.

ولو ادّعى إنسان أن الله هو الذي قصر سلطته وعلاقته بخلقه على حياة الفرد الخاصة فهذا الادّعاء لا دليل عليه، أما إذا كان الإنسان نفسه هو الذي ابتكر هذا الاستقلال في حياته الخاصة وفرضه، وأبعد السلطة الإلهية عن حياته الاجتماعية في الشؤون كلها، فإنه بذلك يكون قد أعلن عصيانه وتمرده على خالقه وسيده وحاكمه.

وليس هناك أسخف لدى العقول من أن يدعي كل إنسان بمفرده أنه عبد لله ومطيع =

مظاهر هيمنة المسلمة الرئيس على الحضارة الغربية

كان من الطبيعي أن تصطبغ الحضارة الغربية - في ظل انطلاقتها من هذه المسلمة - بصبغة مادية صرفه، تستبعد الجوانب الروحية من اهتماماتها، وتجعلها أمراً شخصياً - لمن أراد -، ومن ثم فإن هذه الحضارة - كما يصفها رونالد ستروميرج - «حضارة لا تتجانس ولا تتلاءم والمفاهيم الميتافيزيقية والدينية - وهذا القول ينطبق على الرجل العادي أكثر من انطباقه على المثقف أو الفنان - فالحياة اليومية محاطة بالوسائل التكنولوجية والنظريات العلمية، ومغلقة بكثافة في تفسيراتها، ومشروطة بالصيغ الميكانيكية إلى حد جعل الحياة الواعية تجري في أخايد لا يستطيع المرء وصفها إلا بالوضعية، أي أنها عملية وعقلانية، ولا ميتافيزيقية، وتكره أي حقيقة لا نستطيع أن نتحقق منها فوراً بواسطة التجربة أو البرهان، هذا هو واقع مدينتنا سواء كان خيراً أم شراً»⁽¹⁵⁾.

ويجلي هيمنة هذه المسلمة بشكل أكثر وضوحاً ما ذكره بيرجنسكي من أن أكبر انتصار للشعار (بأن الله قد مات) - سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً - لم يحدث في الدول التي تسيطر عليها الماركسية، والتي تروج للإلحاد سياسياً، بل وقع في المجتمعات الغربية الليبرالية الديمقراطية والتي تغذي التساهل الأخلاقي ثقافياً.

= لدينه، حتى إذا ما اجتمع مع غيره من الأفراد وكونوا مجتمعاً وشكلوا دولة تنكروا لعبوديتهم لله واستبعدوا دينه من حياتهم. إذ ليس من المعقول أن يزعم كل جزء من أجزاء المجتمع على حده العبودية لله فإذا تكونت من الأجزاء كلها وحدة مجتمعة أصبحت خارجة عن هذه العبودية، ولا يدعي هذا إلا من أصيب بمس من الجنون. انظر: المودودي. أبو الأعلى. الإسلام والمدينة الحديثة، القاهرة: المختار الإسلامي، د.ت، ص 10-11.

(15) ستروميرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص 166؛ وفي موضع آخر يتساءل ستروميرج «هل يمكن أن تكون لنا مدينة لا تؤمن بالله ولا بالميتافيزيقا، بل تؤمن بالعلم والتكنولوجيا اللذين يعتنيان بحاجاتنا المادية أحسن إيفاء، ولكنهما لا يوفران لنا أية قيمة أو مثل ما عدا أنهما يسدان المزيد فالمزيد من احتياجاتنا، وهل محكوم على المجتمع الحديث أن يكون مجتمعاً انقسامياً لا وحدة له ولا روح ولا قيم»؛ المرجع السابق، ص 163.

ففي تلك الديموقراطيات توقف الدين عن أن يكون قوة اجتماعية أساسية، إلا أن هذه الحالة لم تنشأ عن الترويج الرسمي للإلحاد حتى غلب الدين، ولكن نشأت عن تأثير اللامبالاة الثقافية بكل شيء، إلا الأبعاد الخاصة بالإشباع المادي المباشر من الحياة⁽¹⁶⁾.

وهذا ما يفسر لنا المادية الراسخة في الرسائل التي تبثها وسائل الإعلام كانعكاس طبيعي للمادية الراسخة في الحضارة العلمانية بأسرها⁽¹⁷⁾.

بعد هذا العرض السريع لأهم اعتقادين تقوم عليهما المسلمة المحورية في الكوزمولوجيا العلمانية، وبعد أن ألقينا نظرة خاطفة على بعض ملامح رسوخها في الحضارة العلمانية، نعرض في السطور التالية لأهم الاكتشافات العلمية التي هدمت أهم الافتراضات العلمية التي ترتكن إليها الفلسفة المادية في إنكارها لوجود إله خالق لهذا الكون، والذي يعد بمثابة المعتقد الأساس الذي تقوم عليه هذه المسلمة، أما الاعتقاد الآخر القائل بإمكانية وجود إله ولكنه غير متدخل في حياة خلقه فسوف يتبين لنا تهاوي منطقته عند حديثنا عن المسلمة الرئيس في الكوزمولوجيا الإسلامية بعد قليل.

مكتشفات القرن العشرين العلمية وإثبات وجود الله⁽¹⁸⁾

تواجه النظرة المادية للكون التي استمدت منها الكوزمولوجيا العلمانية تصورها للكون والحياة، واعتمدت عليها اعتمادا أساسيا في التدليل على سلامة المسلمة المحورية التي ترتكز عليها، والتي تنفي وجود إله خالق لهذا الكون،

(16) بيرجنسكي، ز. الانفلات: فوضى عالمية في مطلع القرن الواحد والعشرين، إعداد خالد محمد بهاء، سلسلة قراءات حضارية في أفكار عالمية، القاهرة: مركز الدراسات الحضارية، 1994، ص 79.

(17) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 378-379.

(18) يكتفي الباحث هنا بعرض أهم المكتشفات العلمية الحديثة التي تهدم الأساس الذي ترتكن عليه المسلمة - محور حديثنا - وذلك دون تقديم المزيد من الأدلة العقلية التي تهدم هذه المسلمة من أساسها، لأن ذلك ما اضطلعت، وتضطلع به كتابات لا حصر لها في مجال العقيدة.

وفي أحسن الحالات ترى أن وجوده - إن كان موجوداً أساساً - لا طائل منه مادامت كل الأشياء تعمل وفق قوانين ثابتة وأزلية، ويمكن تفسيرها بلغة المادة فحسب. تواجه هذه النظرة تحدياً من الثورة العلمية التي شهدتها القرن العشرون، وإذا كنا قد ألمحنا لبعض جوانب هذه الثورة العلمية وتأثيراتها على الفكر الاجتماعي الليبرالي من قبل، فإننا نشير هنا بإيجاز شديد إلى أهم ما تطرحه هذه النظرة فيما يتعلق بقضية وجود إله لهذا الكون من عدمه.

النظرة العلمية الجديدة وقضية وجود إله

إذا كانت النظرة العلمية القديمة تنفي وجود إله في هذا الكون، استناداً إلى أن الكون لا وجود فيه لشيء سوى المادة، وأنه آلة أزلية تدير نفسها بنفسها، ومادام الكون أزلياً فلا حاجة بنا إلى افتراض وجود خالق، وما دام يتحرك بقوانين ميكانيكية فلا حاجة إذن للقول بضرورة وجود محرك. إذا كانت هذه هي أهم أسانيد النظرة العلمية القديمة في إنكار وجود إله للكون، فإن النظرة العلمية الجديدة تؤكد على ضرورة وجود خالق لهذا الكون.

ففيما يتعلق بافتراض أن الكون أزلي الوجود ولا بداية له ولا نهاية، استنتج الفلكي وليام دي سِتر (Willem de Sitter) والرياضي الكساندر فريدمان من نظرية النسبية العامة لأنشتين - كل على حده - أن الكون آخذ في التمدد. وسرعان ما ثبت ذلك بالملاحظة فقد اكتشف الفلكي ادوين هبل (Edwin Hubble) أثناء تحليله للضوء المنبعث من المجرات البعيدة أن جميع المجرات الممكن رصدتها يتباعد بعضها عن بعض.

وكان هذا هو أول مفتاح لفهم أسرار تاريخ الكون. فإذا كانت المجرات تتباعد الآن بعضها عن بعض، فلا بد إذن أنها كانت في الماضي السحيق متحدة مما يدل على أن للكون بداية، وأنه ليس أزلياً.

وقد توالى الاكتشافات التي تثبت هذه الحقيقة، فالفيزياء النووية أثبتت أن كل العناصر الثقيلة في الكون قد تكونت من الهيدروجين في قلب النجوم، وأن هذا يعني أن الكون - كله تقريباً - كان مركباً في البداية من الهيدروجين. وهذا يدل مرة أخرى على أن للكون بداية.

وفي عام 1948 تقدم الفيزيائي جورج غاموف (George Gamov) برأي مفاده أن الكون نفسه نشأ من تمدد بدائي للمادة، أطلق عليه اسم الانفجار العظيم، وظل تنبؤ غاموف معلقاً حتى اكتشفت مجموعة من الأدلة بداية من عام 1965 تؤكد نظرية الانفجار العظيم، واستطاع العلماء تحديد عمر الكون بناء على سرعة التمدد في الكون ما بين 12 إلى 20 مليار سنة⁽¹⁹⁾.

كما أن اكتشاف القانون الثاني للديناميكا الحرارية اثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن العالم المادي ليس أزلياً وإنما هو عالم حادث⁽²⁰⁾.

كما أن القول بأن المادة لا تفسى، والذي يعد أحد الأدلة على أزلية الكون، قد فقد أهميته بعد أن أثبت العلم الحديث فناء كثير من المواد، خصوصاً المواد ذات الطاقة الإشعاعية كالراديوم واليورانيوم، حيث ثبت أن ذرات هاتين المادتين تتحطم بطريقة طبيعية⁽²¹⁾.

وهكذا إذا كانت المادة غير أزلية، فلا بد إذن أن شيئاً ما كان على الدوام، لأنه إذا لم يوجد أي شيء من قبل على الإطلاق فلا شيء يمكن أن يوجد الآن، فالعدم لا ينتج إلا عندما كما أن الصفر لا يمكن أن ينتج واحداً. ولما كان الكون المادي لا يمكن أن يكون هو ذلك الشيء الذي كان موجوداً على الدوام، لأن للمادة بداية ترجع إلى ما قبل 12 إلى 20 مليار سنة، فإن معنى ذلك أن أي شيء وجد دائماً هو شيء غير مادي. ويبدو أن الحقيقة غير المادية

(19) أغروس - ستانيسو. العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص 61-63.

(20) يقوم هذا القانون على أن الحرارة تنتقل دائماً من وجود حراري إلى (عدم حراري). والعكس غير ممكن وهو أن تنتقل الحرارة من (وجود حراري قليل) إلى (وجود حراري أكثر) وبناء على هذا الكشف العلمي فإن عدم كفاءة عمل الكون تزداد يوماً بعد يوم، ولا بد من وقت تتساوى فيه حرارة جميع الموجودات وحينئذ لن تبقى هناك طاقة مفيدة للحياة والعمل وبذلك تنتهي الحياة. وبما أن الحياة لازالت قائمة والطاقة موجودة فإن العالم غير أزلي، لأنه لو كان أزلياً لكانت الطاقة قد انتهت منذ أزمان طويلة؛ صالح، سعد الدين السيد. العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث، ج 1، ط 2، القاهرة: دار الصفا للطباعة والنشر 1991، ص 94-95.

(21) المرجع السابق، ص 96.

الوحيدة هي العقل، فإذا كان العقل هو الشيء الوحيد الذي وجد دائماً، فلا بد من أن تكون المادة من خلق عقل أزلي الوجود. وهذا يشير إلى وجود كائن عاقل وأزلي خلق الأشياء كلها. هذا الكائن هو الله⁽²²⁾ سبحانه وتعالى.

وبالإضافة إلى انهيار أقوى افتراضات النظرة المادية المتمثلة في ادعائها أن المادة أزلية الوجود، فإن افتراضاتها في أمور كثيرة قد تلقت صفعات مماثلة، مما جعل أفولها أمراً غير مستبعد⁽²³⁾ وعموماً فإن النظرة العلمية الجديدة - التي في طريقها للحلول محل النظرة المادية - تبشر بأن المستقبل سوف يشهد العودة إلى الإيمان بالله الواحد، وبإعادة التأكيد على الجانب الروحي من طبيعة

(22) أغروس - ستانسيو. العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص 62-65.

(23) فافتراض النظرة المادية القديمة بعدم وجود أي شيء غير مادي في الكون تهاوى أمام ما برهنت عليه نظريتا النسبة وميكانيكية الكم من محورية العقل حتى في مجال الفيزياء، كما كشف كبار العلماء في مبحث الأعصاب النقب عن أدلة تثبت استقلال العقل، واستحالة إرجاعه إلى المادة - كما كانت تفعل النظرة القديمة - وفي علم النفس حركة تتجه إلى النتيجة نفسها، وهي أولية العقل على المادة؛ انظر: أغروس - ستانسيو. العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص 25-93؛ كما إن النظر إلى الأشياء على أنها تتألف من أجسام مادية، شبيهة بكرات البليارد الصغيرة، وأن تلك الأجسام تنشط في ميدان فراغي (مكاني) وفي عالم زمني، من ذلك النوع المعروف لدى الخبرة البشرية، وأن جميع الأجسام تخضع للقوانين العلمية نفسها كقانون نيوتن للحركة، وقانون حفظ الطاقة، وأن الكون ما هو إلا آلة ضخمة تتألف من أجسام فيزيائية، ويرتبط بعضها ببعض بعلاقات ديناميكية. كل هذه المعتقدات آنفة الذكر تعرضت لرفض علماء الطبيعة نفسها. فالمادة، كما بدا تتشكل من وحدات غير منظورة، أو ربما مفترضة فقط. وتسمى الإلكترونات التي رفضت داخل الذرة أن تخضع لقوانين نيوتن، الأمر الذي بدا تمرداً لا سابقة له البتة. وغداً من المستحيل تصوير المادة صورة تطابق أي شيء داخل الخبرة البشرية، سواء كان ذلك على مستوى ما دون الذرة أو شيئاً يستطيع المرء أن يدعوه (المادة). وغداً بإمكان العلماء أن يقولوا أنه حتى الحقيقة تتحول إلى فكرة، إذا تابعها المرء إلى أبعد حد مستطاع. وقد لاحظ برتراند راسل أن المادة قد أصبحت صيغة لوصف ما يحدث. كما أمسى الزمان والمكان والمادة أوهاماً يتوهمها العقل البشري - بعد أن اثبتت النظرية النسبية أن الزمان والمكان نسيان - ولربما لم تكن تلك الأوهام بعيدة عن التجاريد المناسبة لكنها غير الحقيقة، تجاريد المعرفة العلمية.

انظر: سترومبيرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، ج4، ص 120-104.

الإنسان. وذلك عندما تتمكن هذه النظرة التي ينتظرها مستقبل مرموق من الحلول محل النظرة المادية التي أصبحت تتراجع بالتدريج، ومن المنتظر أن تتجه حقول المعرفة الإنسانية التي قولبت نفسها على غرار الفيزياء القديمة إلى التكيف في نهاية الأمر مع الفيزياء الجديدة بكل ما يترتب على ذلك من نتائج. فأولوية العقل تعطي لكافة العلوم منظوراً جديداً ونوراً جديداً، والنظرة الجديدة تبشر بتحرير وإنارة كل حقل من حقول المعرفة⁽²⁴⁾ من إसार المادية المظلمة.

بعد هذا العرض السريع لأهم المعتقدات التي تقوم عليها المسلمة المحورية في الكوزمولوجيا العلمانية، وانعكاساتها على أرض الواقع، وما أثبتته العلم الحديث من تهايوي الافتراضات التي قامت عليها نأتي للحديث عن أهم ملامح المسلمة المحورية التي تقوم عليها الكوزمولوجيا الإسلامية والتي تهيمن على باقي مقولات الكوزمولوجيا الإسلامية، وعلى كل ما يدور في فلكها من فكر اجتماعي أو إعلامي.

ثانياً: الإله الواحد المهيمن هو المسلمة المحورية في الكوزمولوجيا الإسلامية

إذا كانت الكوزمولوجيا العلمانية تقوم على مسلمة عدم وجود إله فاعل في هذا الكون «استناداً إلى المبررات التي عرضنا لها في الصفحات الماضية فإن

= وإذا كانت النظرة المادية القديمة ترى أنه ليس هناك إمكانية للعثور على هدف في حركة الأشياء الطبيعية، لأن المادة لا تستطيع أن تقصد هدفاً، فإن النظرة الجديدة تدلل على أن الحياة لم تأت بالصدفة، ولكن هناك ظروف معينة تتطلبها الحياة. موجودة في هذا الكون وركبت فيه منذ لحظة وجوده. فخواص المادة على أصغر نطاق وعلى الكون كله تبدو ملائمة للحياة ملائمة فذة، ولا توجد هناك شواهد كثيرة على ذلك فحسب، بل أن حدوث أدنى زيادة أو نقصان في الكمية الثابتة يجعل من الحياة في كل حالة أمراً مستحيلاً، ومن ثم فإن النظرة الجديدة تفقد مرة أخرى إلى الاعتقاد بوجود عقل يوجه الكون بأكمله وجميع نواويس الطبيعة وجميع خواص المادة إلى غاية محدودة.

أغروس - ستانيسيو. العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص 68؛ للمزيد حول تهايوي مقولات النظرة المادية، انظر: إدريس، جعفر شيخ. «الأسس الفلسفية للمذهب المادي». مجلة المسلم المعاصر، ع2، (شوال، ذو القعدة، ذو الحجة 1396/أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر 1976)، ص 11-26.

(24) المرجع السابق، ص 147.

الكوزمولوجيا الإسلامية تنطلق من مسلمة مغايرة تماماً لذلك، وهي أن لهذا الكون خالقاً واحداً مهيمناً على كل الأمور فيه». ويكفي للتدليل على انطلاق الكوزمولوجيا الإسلامية من هذه المسلمة أن كلمة «الإسلام» تعني لغة الانقياد والخضوع⁽²⁵⁾ للخالق سبحانه وتعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُوتُ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [آل عمران: 83]. وطالما أنه - سبحانه - هو الخالق والمنشئ من العدم، فمن البديهي أن يكون له وحده الأمر والتصرف فيما خلق ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: 54]. وألا يحدث في ملكه شيء إلا بإرادته التي لا تعلوها إرادته، بما في ذلك كل صغيرة وكبيرة تتعلق بشؤون خلقه من بني آدم. فهو الذي قدر وجودهم في هذه الدنيا، وهياً لهم كل مقومات هذا الوجود: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَهَرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان: 20].

ولما كان لكل شيء في الوجود حكمة تستدعي إيجاده، كما نرى في الكثير من مظاهر الكون من حولنا ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: 49]. فإن هذا الخالق الذي أنقن صنع كل شيء وخلق له هو يعلمها ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلاً سُبْحَنَكَ﴾ [آل عمران: 191]. لا يعقل أن يكون قد خلق الإنسان وسخر له ما في الأرض جميعاً منه دونما علة تقف وراء ذلك ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ فَتَعَلَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ [المؤمنون: 115-116]. وإذا ما أقررنا بضرورة وجود علة من خلق الله - سبحانه وتعالى - للإنسان في هذه الحياة، فإن حكمته ورحمته تقتضي منه أن يُعلم بني آدم علة خلقهم هذا. وبالفعل فقد أبان سبحانه ذلك في كتبه وعلى لسان رسله ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]. وكما اقتضت حكمته - سبحانه - أن يبين لهم علة خلقهم وهي العبادة، فإن حكمته تقتضي أن يبين لهم الكيفية المثلى لأداء هذه العبادة، وقد تكفل سبحانه بذلك فيما سطره في كتبه وما علمه لرسله. ولما كان الإنسان بفطرته التي فطره الله عليها كائناً اجتماعياً، فإن عنايته بعباده - سبحانه - تقتضي منه أن يبين لهم المنهج

(25) مجمع اللغة العربية. المعجم الوجيز، مرجع سابق، ص 19.

الأمثل الذي يمكنهم من إقامة وجود اجتماعي يعين أفرادهم - ولا يعرقلهم - على تحقيق الغاية التي من أجلها وجدوا وهي العبادة ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48].

وذلك حفظاً للعقل من الشطط ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْنَا بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: 153] ولما كان الناس - كما نرى في الدنيا - شيعاً، منهم المؤمن ومنهم الكافر، ومنهم العاصي، ومنهم المظلوم ومنهم الظالم... إلخ فإن كل هذا يقتضي أن تكون هناك حياة أخرى يكافئ فيها الخالق المحسن الذي التزم بتحقيق الغاية التي من أجلها وجد وهي «العبادة الخالصة لله» ويعاقب فيها كل من لم يلتزم بالخضوع والانقياد، ولم يسلم أمره إلى ربه وخالقه، ولم يكثرث لعله وجوده في هذه الدنيا.

هذه هي بعض الملامح السريعة للمسلمة المحورية التي تقوم عليها الكوزمولوجيا الإسلامية، والتي انبنت عليها كما وضح في السطور السابقة نتيجتان منطقيتان هما بمثابة مسلمتين فرعيتين، أولاهما: أن عناية الله - سبحانه وتعالى - بخلقه، والعلة التي من أجلها خلقهم، اقتضت إرسال الرسل وإنزال الكتب التي تبين لهم كيفية عبادته وكيفية إقامة حياة إنسانية تخدم في كل مناهجها هذه الغاية. وهذا يعني أن المجتمع المسلم لابد أن يتشكل بكل مؤسساته (السياسية - الإعلامية... إلخ) في ضوء هذه الغاية العليا، حتى يمكن أفرادهم من تحقيقها على خير وجه.

النتيجة الثانية اللازمة هي: إقامة حياة أخرى، يكافئ فيها المطيع ويعاقب فيها العاصي، وهذا يعني أن غاية الإنسان المسلم في هذه الدنيا ينبغي أن تكون طاعة الله سبحانه وتعالى بالصورة التي ترضيه عنه. وهذا الرضوان هو مفتاح السعادة الأبدية في جنة الخلد التي أعدها الله لعباده الصالحين.

ويلخص القرآن العظيم المسلمة المحورية في الكوزمولوجيا الإسلامية وما يترتب عليها في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدِيرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ

فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ﴿٤٣﴾ [يونس: 4-3].

وفي نهاية تناولنا النقدي للمركزات التي تقوم عليها المقدمة الرئيس في الكوزمولوجيا العلمانية والتي تتناقض تماما مع المسلمة المناظرة لها في الكوزمولوجيا الإسلامية، نخلص إلى :

أ - أن الحثيات التي قام عليها الحكم بعدم وجود إله والذي يعد الركيزة الأساسية في المسلمة المحورية «عدم وجود إله فاعل» استناداً إلى المعطيات التي هيأها البحث العلمي المادي - والتي أثبت البحث العلمي المادي نفسه تهاويها في هذا القرن - قامت في جوهرها على منطق خاطئ من وجهتين هما :

ب - البحث عن الإله بأساليب البحث المادية، وبالطبع مهما أتحدثنا التكنولوجيا من أدوات متقدمة في هذا المضمار ومهما أنفقنا من ملايين السنين في البحث عن إله غير مادي بأساليب مادية فإن هذا لن يجدي شيئاً.

ج - الانطلاق في الحكم على عدم وجود إله من منطق متها وهو «إنكار ما لم نستطع إثباته» مع أن أبسط قواعد المنطق السليم تقتضي تعليق الحكم على وجود شيء ما حتى تتوافر أدلة يقينية تقطع بوجود هذا الشيء من عدمه.

وهكذا ينجلي أمامنا تهاوي المرتكزات التي استندت إليها الكوزمولوجيا العلمانية في إنكار وجود إله لهذا الكون كما تبين لنا تهاوي الادعاء بإمكانية وجود إله ولكنه غير فاعل وأن كان بشكل ضمني في إطار حديثنا عن أدلة فاعلية الخالق في عرضنا للمسلمة المحورية في الكوزمولوجيا الإسلامية، كما تبين لنا أيضاً عدم معقولية القول الذي تبناه بعض من لديهم بقايا إيمان ديني والمتمثل في الادعاء بعدم تدخل الخالق في الحياة الاجتماعية لعباده واكتفائه بعلاقاتهم الذاتية به.

وفي ضوء تفنيدنا للأسس المختلفة التي تركز عليها المسلمة أو المقدمة الرئيس في الكوزمولوجيا العلمانية وإثبات تهاويها من ناحية وإثبات اختلافها التام عن المسلمة الرئيس في الكوزمولوجيا الإسلامية من ناحية أخرى، نخلص إلى نتيجة مهمة وهي أن جميع المقولات التي قامت على هذه المسلمة المحورية والتي تعد نتائج طبيعية لها، سواء تلك التي تشكل إلى جوار هذه المسلمة الملامح العامة للكوزمولوجيا العلمانية، أم تلك التي تشكل الملامح العامة للفكر الاجتماعي العلماني، أم تلك التي تشكل بنية فلسفات الإعلام الوضعية - هي مقولات تقوم على أساس خاطئ من ناحية، ومنافٍ تماماً للأساس الذي تقوم عليه جميع مقولات الكوزمولوجيا الإسلامية من ناحية أخرى.

وفي ضوء ما سبق يتبين انه لا حاجة لنا في تناول باقي مقولات الكوزمولوجيا العلمانية وما انبنى عليها من مقولات اجتماعية وإعلامية، تناولاً نقدياً لإثبات مدى سلامتها من عدم سلامتها، لأن ما ينبنى على أساس غير سليم أو غير مقبول على الأقل، سيصبح بالبديهة غير سليم وغير مقبول على الأقل. أما ما ستسعى هذه الدراسة لاستكشافه عبر تناولها لهذه المقولات سواء تلك التي تتعلق بالمسلمات الفرعية للكوزمولوجيا العلمانية أم غايتها، أم تلك التي تشكل الملامح العامة للفكر الاجتماعي الذي أفرزته هذه الكوزمولوجيا، فيتمثل أساساً في تبين أوجه الخلل والقصور التي تتعاور هذه المقولات وانعكاسات هذا الخلل والقصور على ما انبنى في ظلها من فلسفات إعلامية.

المطلب الثاني

مسلمة «عدم وجود حقيقة علوية مطلقة»

إن حجية المصدر الذي تستمد منه فلسفات الإعلام الوضعية - والفكر الاجتماعي الذي أفرزها - مقولاتها، تتوقف عليه وبشكل تلقائي حجية هذه الفلسفات نفسها. فبقدر أهلية هذا المصدر للوصول إلى حقائق الأشياء، وبقدر إدراكه لطبيعة العلاقات بينها بشكل لا يشوبه نقص ولا قصور، يمكنه إقامة أبنية فكرية يمكن الوثوق في سلامتها وصلاحياتها للتطبيق.

وفيما يلي نناقش طبيعة المصدر الذي تستمد منه فلسفات الإعلام الوضعية والفلسفات الاجتماعية التي أفرزتها، جميع مقولاتها، لنبين مدى سلامة الأساس الذي تقيم عليه هذه الفلسفات بنيانها.

لاشك أن أهم نتيجة ترتبت على المسلمة الرئيس والتي تعد بمثابة المقدمة الأساسية التي يقوم عليها نسق الكوزمولوجيا العلمانية بأسره، تمثلت في المسلمة أو المقدمة الفرعية التالية «بطلان الادعاء بوجود أي مصدر معرفي مستقل عن المصدر المعرفي البشري». أما ما زعم من إظهار الله خلقه على مشيئته في كتبه المنزلة وعن طريق كنيسته، فهو زور وبهتان، أو - إن أحسن الظن - وهم منشؤه الجهل، ألقاه القسيسون في روع الناس، أو - على الأقل - زينوه لهم لكي يزيدهم هواجس فيبقى لهم السلطان عليهم⁽²⁶⁾ ومن ثم فلا مناص أمام الإنسان سوى الاعتماد على قدراته العقلية في تدبير أمر نفسه كأحسن ما يقدر.

وكما رفض العقل الوضعي الإيمان بما جاء في الكتب المقدسة كمصدر علوي للحقيقة، فإنه رفض أيضاً الوثوق في المعارف المبنية على التفكير الميتافيزيقي، أو التأملي، والتي كان يجيدها الفلاسفة المدرسيون. ولم يثق العقل الغربي في أي مصدر للحصول على الحقيقة سوى الواقع المحسوس سواء في وضعه الحالي، والذي يتمثل في جميع الظواهر المشاهدة الطبيعية منها والإنسانية، أم في الصور التي اتخذها هذا الواقع في الماضي - أي الواقع التاريخي مما يجعل فهم أي ظاهرة تدرس، فهما أكثر عمقاً، ويساعد على تقديم فهم لما هو كائن وما سيكون. وباختصار يمكن أن نقول أن مصدري المعرفة الصحيحة - في الكوزمولوجيا العلمانية - هما «الطبيعة والتاريخ»⁽²⁷⁾. والعقل هو أداة استخلاص المعرفة منهما.

وقد حلت الدراسات التي تسعى لفهم الطبيعة - بما فيها الطبيعة الإنسانية

(26) بيكر. المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص 113.

(27) حول هذين المصدرين، انظر: المرجع السابق، ص 74؛ كذلك: يسبرز، كارل. نهج الفلسفة، ترجمة: عادل العوا، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت، ص 52.

على اعتبار أنها جزء من الكون الطبيعي - محل التفكير الفلسفي التأملي. وحلت دراسة التاريخ في سعيها لتوفير علم شامل وتوفير اليقين، محل اللاهوت. الذي كان يقوم بتقديم تفسير كامل للتاريخ الإنساني والطبيعي⁽²⁸⁾. وفي ضوء الاعتماد على العقل كأداة وحيدة للوصول إلى الحقائق، وفي ضوء الاقتصار على الطبيعة والتاريخ كمصدرين وحيدين لها⁽²⁹⁾، وفي ضوء نفي وجود حياة أخرى كغاية يسعى الإنسان لبلوغها بإقامة حياة ذاتية واجتماعية تعينه على ذلك. في ضوء كل ذلك تم بناء الفكر الاجتماعي الوضعي والذي تمثل فلسفات الإعلام جزءاً لا يتجزأ منه.

وفيما يلي نعرض لأوجه النقد والقصور التي تشوب هذين المصدرين (الطبيعة والتاريخ) والتي تشوب أداة الحصول على الحقائق منهما وهي «العقل» مما يجعل أي بنيان فكري يعتمد فقط على هذا الثالوث (العقل - الطبيعة - التاريخ) عرضة للخلل والقصور.

1 - الطبيعة «الواقع المحسوس» :

لم تعد «الطبيعة» أو الواقع المحسوس، مفهوماً واضحاً وبسيطاً كما كان ينظر إليها إبان سيادة العلم النيوتني. فقد تبدد هذا القصور على يد علم الطبيعة نفسه في القرن العشرين بفضل النظرية النسبية، ونظرية الكم، وأصبح كل ما يمكن التوصل إليه خلال البحث في الطبيعة نوعاً من المعارف النسبية لا المطلقة.

وبالطبع انعكس ذلك التوجه الجديد للعلم الطبيعي في التعامل مع الظواهر الطبيعية على العلوم الإنسانية، وأصبح على العالم في أي مجال أن يعرف - أو

(28) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 318.

(29) ينعكس ذلك على مفهوم «المعرفة» المعترف به لدى اليونسكو وسائر المؤسسات الثقافية وهو «المعرفة كل معلوم خضع للحس والتجربة» ومن ثم فكل ما يتعلق بالله وبالأخرة وبالأنبيا كل هذا يعتبر ليس من العلم لذا فإنهم عندما يتحدثون عن هذه الأمور يلحقونها بالخرافة، يلحقونها بالأساطير، ولا يعتبرونها معلومة؛ العلواني. الأزمة الفكرية المعاصرة : تشخيص ومقترحات علاج، مرجع سابق، من 31-33.

ينبغي عليه أن يعرف - أن فروضه النظرية ليست مطلقة، أي ليست حقائق حسب منظوق الدين أو معظم الفلسفات الغربية⁽³⁰⁾. أي باختصار ليس ثمة شيء اسمه الحقيقة المطلقة بل هناك حقائق نسبية، وأن أفكار العالم ونظرياته - كما بينت التحليلات التفصيلية والبحوث التاريخية - هي في قسم كبير منها ذات طبيعة ذاتية، فالعالم لا يشرح الواقع بطريقة تعسفية وحسب - أي تتدخل فيها اختياراته وتفضيلاته - بل كذلك يقوم بعمله ابتداء من أفكار تخرج من ذهنه هو⁽³¹⁾.

والواقع أن هناك من الفلاسفة والمفكرين من هاجم القول بوجود بناء طبيعي ثابت يمكن اكتشافه والسير وفقاً له، قبل مكتشفات القرن العشرين العلمية. ومن أبرز هؤلاء الفلاسفة، ديفيد هيوم، إيمانويل كانت الذي رأى في كتابه «نقد العقل الأصيل» أن البنيان الذي لا يتغير والذي يعتقد الناس انهم اكتشفوه في الطبيعة، قد فرضه العقل على البيانات الحسية التي يتلقاها من الحقيقة، ولا تميز الطبيعة في حد ذاتها. كذلك تحدي هنري برجسون كون الحقيقة نظاماً طبيعياً ثابتاً فهو يرى أن التغير ليس حقيقياً فحسب بل إنه جوهر الحقيقة نفسها⁽³²⁾.

وهكذا فليس هناك إمكانية للوصول إلى مبادئ مطلقة اعتماداً على دراسة الطبيعة «الواقع المحسوس»، ومن ثم فإن ما يقوم من فلسفات إعلامية اعتماداً على حقائق نسبية ومتغيرة مستمدة من الواقع الملموس لا يمكن النظر إليه إلا على أنه فكر صحيح نسبياً، ولا يعقل النظر إليه على أنه صحيح صحة مطلقة، فهو إن صح لواقع وزمان معين قد لا يصح لواقع آخر وزمان مغاير.

(30) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 323؛ للمزيد حول نهاية الحقيقة المطلقة في العلم، انظر: بنعبد العالي، عبد السلام محمد. سبيلا، محمد. (إعداد وترجمة) الحقيقة، سلسلة نصوص فلسفية مختارة (4)، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1993، ص 78-79.

(31) بوشنسكي. الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سابق، ص 42.

(32) تيندر، جلين. الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، 1993، ص 286-287.

2 - التاريخ الإنساني

واجه الاعتماد على التاريخ - كمصدر يمكن أن تستنتج من استقراءه القوانين التي تحكم الحياة الاجتماعية وتطور الاجتماع الإنساني - عدة انتقادات نافذة. يمكن أن نلخص أهمها فيما يلي:

- أن الماضي مصنوع من تجارب بشرية لا يمكن للمراقب الخارجي الوصول إليها، بسبب أعماقها التي لا تحصى، ومراوغتها. كما أننا لا يمكن التحدث عن التاريخ كما نتحدث عن تركيب الماء أو سقوط الأجسام الطبيعية⁽³³⁾.

- هناك متغيرات كثيرة تحكم حركة التاريخ الإنساني، مما يجعل إمكانية رسم منحني للماضي، أسوة بالعالم حين يرسم منحني علمه أمراً غير وارد. وإنما يكفي لنا أن نخمن ونضع مخططاً تقريبياً غير دقيق وربما لا يخلو من نزق⁽³⁴⁾.

- هناك إمكانية دائمة لظهور متغيرات جديدة لها جذتها الأصلية، مما يجعل التنبؤ مقدماً بأمر ما متعذراً.

- ليس لدينا من الأساس معلومات كافية عن تاريخ المجتمعات الإنسانية بالشكل الذي يسمح لنا بالتنبؤ بالمستقبل. فالبحث في التاريخ ما لم يستكمل تفاصيل جزئيات كل عصر ومجتمع صغر أم كبر لا يمكن أن يمنحنا نتائج نهائية. مما يجعل الحكم على أي قانون على أنه قانون حتمي - مثل حتمية الصراع الطبقي الذي قالت به الماركسية - حكماً غير علمي⁽³⁵⁾.

(33) المرجع السابق، ص 263.

(34) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 320.

(35) الشيخ. فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 174؛ وللمزيد حول الصعوبات التي تواجه الاعتماد على التاريخ كمصدر لمعرفة القوانين الاجتماعية الثانية انظر: أحمد رشاد موسى: «الأسس النظرية للفلسفة الماركسية: دراسة نقدية». مجلة القانون والاقتصاد، ع4، السنة الثالثة والأربعون، 1973، ص 116-118.

وهكذا يتضح لنا أن الاعتماد على التاريخ كمصدر للمعرفة لا يمنحنا أحكاماً نهائية، أو معايير يقينية يمكن الاستناد إليها في إقامة أبنية فكرية يمكن الاطمئنان إلى سلامتها. ذلك لأن التاريخ - وهو المنبع الثاني الذي يعتمد عليه العقل الوضعي في استقاء معارفه - ليس من البساطة والوضوح التي تمكن العقل من فهم القوانين الثابتة التي تحكم حركته، وكل ما يمكن أن يصل إليه العقل من استقراء أحداثه لا يعدو أن يكون افتراضات أكثر منها حقائق.

3 - العقل

بعد أن عرضنا لأهم الصعوبات التي يمكن أن تواجه العقل في سعيه لاستخلاص الحقائق من الطبيعة أو التاريخ، والتي تجعل ما يستخلصه العقل من هذين المصدرين أقرب للافتراضات منه للحقائق. نأتي للحديث عن أوجه القصور التي تتعاور العقل نفسه كأداة يمكن الاطمئنان إليها في إدراك حقائق الأشياء.

الواقع أن العقل كأداة إدراك للحقائق كان محل شك منذ فلاسفة قدماء اليونان. أمثال «بيرون» المتوفى (275 ق.م) و«أركسيلاوس» المتوفى (241 ق.م) وقد أنكر هؤلاء إمكانية توصل الإنسان لحقائق الأشياء لافتقاد الإنسان إلى أداة إدراك صحيحة. وذلك لافتقادهم الثقة في العقل وغيره من أدوات الحس، فهم يرون أن العقل يدرك ظواهر الأشياء ولا يعرف حقائقها. ومن أشهر الفلاسفة المحدثين الذين ينكرون قدرة العقل على الوصول لحقائق الأشياء، هيوم، وباركلي، ونيشة وشوبنهاور⁽³⁶⁾

وإذا ما تجاوزنا الموقف المتطرف لهؤلاء الفلاسفة من العقل وأخذنا بالنظرة الفلسفية العامة للعقل، نستطيع أن نقول وبشيء من الاطمئنان أن الفيلسوف هو

(36) الطويل. أسس الفلسفة، مرجع سابق، ص 305-312؛ وقد سخر فلاسفة أمثال شوبنهاور ونيشة وبرجسون من فكرة عقلانية الإنسان، وتمسكوا بأن الإنسان إن هو إلا حزمة من الدوافع الحيوانية وبأن الإرادة والغريزة، والطاقة، والدوافع، هي التي تحرك الإنسان، وقد تأثرت البشرية بالسلطة والأسطورة والأكاذيب أكثر مما تأثرت بالعقل والحجة؛ رايلي. الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، مرجع سابق، ج2، ص 366.

أول من يعرف قصور العقل البشري، وقصور كل ما هو إنساني عن درجة الكمال. لذا كان التسامح والتواؤم العلمي من أظهر خصائص الفيلسوف، وهذا هو سقراط يضرب أروع الأمثال في ذلك حين يقول «الشيء الذي لازلت أعلمه جيداً هو أنني لست أعلم شيئاً»⁽³⁷⁾. كما يدلل الفكر الفلسفي نفسه على قصور العقل الإنساني في الوصول إلى الحقائق الثابتة، فالفكر الفلسفي منذ بدايته إلى اليوم يتعامل مع مجموعة من المشكلات التي لا يطرأ عليها تغير أساسي غير أن كل ما يعمل عليه هو بناء مذاهب تأتي بحلول «استبدالية» لا تراكمية لهذه المشاكل⁽³⁸⁾.

وتقف الأبحاث العلمية الحديثة إلى جوار كل من يشكك في قدرة العقل على الوصول إلى الحقائق اليقينية، وأبرز مثال لهذه الدراسات العلمية دراسات بافلوف⁽³⁹⁾، وفرويد⁽⁴⁰⁾. وهذا ما جعل الكثيرين يعتقدون أن الفكر الاستدلالي الواقعي عند الفرد - بالقياس إلى الجزء الباقي من حياته - يكاد يكون أقل من الجزء الصغير المرئي من جبل الثلج العائم فوق الماء. كما أن علم المعاني «السيمانطيقا» كشف أن الكلمات تتغير مدلولاتها من فرد لآخر حسب الشحنات الانفعالية والصور الذهنية التي يحملها الفرد لهذه الكلمات⁽⁴¹⁾.

وقد كان من الطبيعي أن يتراجع علماء الاجتماع - عدا المثاليين منهم - في ضوء الكشف العلمي الحديث، وفي ضوء ما كشفتته النظرية النسبية من استحالة وصول العقل إلى الحقيقة المطلقة، عن ثقتهم الزائدة في العقل وقدراته الإدراكية⁽⁴²⁾.

(37) دراز الدين. بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مرجع سابق، ص 69

(38) زكريا، فؤاد. نظرية المعرفة، القاهرة: مكتبة مصر، د. ت.، ص 182.

(39) حيث أثبت أن المنبهات المشروطة تحرض، وبدون اللجوء إلى عمليات عقلية، استجابات إليه، وهذا يعني أن الإنسان قد يكون حيوان عادة بقدر ما هو حيوان عاقل؛ انظر: قربان. القوة، مرجع سابق، ص 290.

(40) حيث أثبت أن الفعل الإنساني ليس مرجعه إلى العقل وحده بل هنالك الدوافع الشعورية واللاشعورية والغرائز والعادات والتقاليد الاجتماعية، التي تعمل مثلها مثل العقل على التحكم في أفعال الإنسان.

(41) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 342-346.

(42) المرجع السابق، ص 358؛ للمزيد من الآراء التي تنتقد العقل، وتري عدم إمكانية =

وهكذا بعد أن عرضنا لأهم أوجه القصور التي تتعاور قضية الحصول على الحقيقة في الكوزمولوجيا العلمانية، والتي تتمثل في تعقد المتغيرات التي تحكم الظواهر المشاهدة (سواء الحالية أو الماضية)، وتبدل العلاقات بين هذه المتغيرات بتبدل الزمان والمكان بالشكل الذي يستحيل معه أن يتمكن العقل من الوصول لحقيقة القوانين التي تحكم عمل هذه الظواهر، فإن النتيجة الحتمية التي تترتب على كل ذلك هي أن الحقائق التي يمكن للعقل أن يصل إليها في هذا الشأن هي حقائق نسبية وافترضية وليس لدى العقل طاقة للقطع بأنها حقائق مطلقة.

وهذا ما جعل الفلاسفة المعاصرين الممثلين للفلسفة الأكاديمية في العالم الأنجلوسكسوني يرون أنه ليس هناك إمكانية للتحقق من صحة قيمة من القيم، وبهذا يعلنون أنه ليس هناك قيمة جديرة بأن يتمسك بها المرء أو يؤمن بها ما دام ليس هناك دليل قاطع على صحتها، وعلى رأس هؤلاء الفلاسفة المعاصرين، الفلاسفة الوضعيون المنطقيون الذين يرون أنه لا يوجد أي نوع من معتقد أخلاقي يستطيع المرء الدفاع عنه دفاعاً معقولاً. وبهذا يتساوى كل معتقد

= وصوله إلى الحقائق اليقينية لمحدودية قدراته الإدراكية، وتأثره بالميل والرغبات والدوافع، وما إلى ذلك، انظر: مؤنس، حسين. الحضارة، سلسلة عالم المعرفة، ع1، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يناير 1978، ص 346-347؛ جدعان، فهمي. «وعود نهابات القرن: من نقد العقل إلى نقد الفعل». مجلة العربي، العدد 426 مايو 1994، ص 30-31؛ عبده، محمد. الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمار، ج2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972، ص 16-17؛ جابر، سامية. النظريات السياسية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1991، ص 153-154؛ فرويد، سيغموند. الحب والحرب والحضارة والموت، ترجمة: عبد المنعم الحفني، القاهرة: دار الرشاد، 1992، ص 16-17؛ الأنصاري، محمد جابر. «قرنا المرتحل بين بداية ونهاية: نظرة طائر على قضايا الفكر». مجلة العربي، العدد 446 يناير 1996، ص 93؛ الكردي. نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص 650-651.

J. Marritain, Scholasticism and Politics - Translated and Edited by M. J. Adler (London: Geoffrey Blos 1940), pp. 6-8.

وقد أثبت الإمام الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة، قصور العقل عن الوصول إلى الحقيقة الكاملة واليقين التام، انظر: الإمام أبو حامد الغزالي. تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم: سليمان دنيا، ط7، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ص 73-312.

من حيث الصلاح وأي معتقد آخر، وربما ليس ثمة معتقد يكون هو الأصلح أو الأفضل⁽⁴³⁾. ويتأكد هذا فيما يذهب إليه دعاة تيار ما بعد الحداثة من أن مصطلحي «السيئ والجيد» مصطلحين قد عفا عليهما الزمن بصورة حاسمة بفعل نظام اجتماعي لا يجب إثباته ولا شجبه، بل مجرد قبوله .. فمن أين في عالم متشيع تماما تستمد المعايير التي نكون على أساسها أحكام الإثبات والشجب⁽⁴⁴⁾.

انعكاسات عدم وجود مصدر للحقائق المطلقة على بنية فلسفة الإعلام الوضعية

في ظل الإيمان بمسلمة «عدم وجود مصدر علوي للحقيقة» يُمكن أن تستمد منه الحقائق المطلقة لم تعد هناك إمكانية للعثور على معايير ثابتة يمكن الاحتكام إليها في تقييم صحة أمر ما من عدمه، ليس فقط في مجال القيم والأحكام المعيارية، بل في كل مجال من مجالات الفكر الإنساني القابلة لاختلاف الآراء حولها. وهذا يعني أن أي بناء فكري وضعي هو في النهاية بناء ذو صدق نسبي، وذلك نتيجة طبيعية لنسبية ما يقوم عليها من معارف وحقائق، ومن ثم نسبية الأحكام التي يمكن أن يصل إليها العقل البشري فيما يتعلق بهذا البناء الفكري.

ولا شك أن هذا ينطبق على فلسفات الإعلام - مثلما ينطبق على باقي مناحي الفكر الاجتماعي الوضعي - ولا مجال هنا للدعاء بصدق فلسفة من هذه الفلسفات وصحتها المطلقة، وذلك كنتيجة طبيعية لمحدودية قدرات العقل الذي يضطلع بمفرده بمهمة بناء هذه الفلسفات، والذي لا يمكن الادعاء بأنه يستطيع أن يحيط بكل شاردة وواردة تتعلق بالمتغيرات التي تتفاعل في إحداث

(43) ستومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، مرجع سابق، ج5، ص 92.

(44) ايجلتون، تيري. «الرأسمالية والحداثة وما بعد الحداثة» في أحمد حسان، (إعداد وترجمة) مدخل إلى ما بعد الحداثة، سلسلة كتابات نقدية (26)، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، مارس 1994، ص 62؛ انظر في المعنى نفسه: المسيري، عبد الوهاب. «الإبادة والتفكيك كإمكانية كامنة في الحضارة الحديثة». جريدة الشعب، عدد 14 فبراير 1997، ص 9.

الظاهرة الاجتماعية محل دراسته، والتي تتسم بالتعقيد من ناحية، وبالضرورة وعدم الثبات من ناحية أخرى.

وحتى لو افترضنا - جديلاً - إلمام مثل هذا العقل المنظر بكافة المتغيرات التي تتفاعل في تكوين الظاهرة محل الدراسة، فليس هناك ضامن لأن يدرك الوزن الحقيقي لكل متغير من هذه المتغيرات، ودرجة فاعليته في إحداث هذه الظاهرة، وطبيعة التفاعلات بين هذه المتغيرات، بالشكل الذي يمكنه من فهم حقيقة الظاهرة محل دراسته، ومن ثم طرح رؤيته أو نظريته التي تجلي حقيقة هذه الظواهر، وتساعد في تقويمها على هداها.

وحتى لو افترضنا - جديلاً أيضاً - إمكانية تحقيق كل ما سبق، فإن هذا لا يمنح مثل هذه النظرية سمة الثبات والعمومية، لكون المعارف التي اعتمد عليها العقل المنظر في تناول هذه الظاهرة، وفهمه لها، هي في جانب كبير منها نتاج للبيئة الاجتماعية والفكرية التي يعمل فيها هذا العقل المنظر، وذلك طبقاً لمنطق اجتماعية المعرفة .. وهذا لا شك يعني أن هذا الجهد التنظيري إن صلح لا يصلح إلا لمعالجة واقع البيئة التي أفرزته، وأنه لا يمكن التنبؤ بإمكانية صلاحيته لبيئة ذات ظروف فكرية واجتماعية مغايرة. بل قد لا يصلح لنفس البيئة التي أفرزته بمرور الزمان الذي من طبعه ألا يترك أمراً على حاله.

وحتى لو فرضنا الصحة المطلقة لمثل هذا التنظير الإعلامي الوضعي بشكل يجعله يصلح لأي مجتمع يتبنى الفكر الوضعي، ومهما تغير الزمان، فإن هذا لا يبرر إطلاقاً تبني أي من مقولات هذا الفكر الإعلامي من قبل المجتمعات الإسلامية، لأن هذا الفكر الإعلامي لا يخرج عن كونه أداة تنظر لأفضل السبل التي يمكن من خلالها أن تساهم وسائل الإعلام في تحقيق الغايات الدنيوية التي تتبناها هذه المجتمعات، ومن ثم فإن الحكم على سلامة تبني أي مقولة من مقولات الفكر الإعلامي الوضعي، رهن بمقدار التشابه بين الغايات التي تبشر بها الكوزمولوجيا الإسلامية، والغايات الدنيوية التي تشكلت هذه المقولات للإسهام في تحقيقها، وهذا ما سيتضح لنا من المقارنة التي ستتم بين غايات الكوزمولوجيا العلمانية وبين غايات الكوزمولوجيا الإسلامية في المبحث التالي.

بعد هذا العرض الموجز للمسلمة الفرعية الثانية في الكوزمولوجيا العلمانية وأهم انعكاساتها على طبيعة الأبنية الفكرية التي تقام في ظلها والتي تتمثل في نسبية ما تتميز به هذه الأبنية من صحة وصدق، وما يدل على ذلك من التشكيك في مدى صحة فلسفات الإعلام الوضعية برمتها، نعرض للمسلمة المقابلة لهذه المسلمة في الكوزمولوجيا الإسلامية، ولانعكاساتها على أي بناء فكري يتم في ظلها، ودلالة ذلك فيما يمكن أن يقوم من بناء إعلامي على هداها.

الوحي هو المهيمن على مصادر الحقيقة في الكوزمولوجيا الإسلامية

إذا كانت الحقيقة في الكوزمولوجيا العلمانية تتسم - كما رأينا - بالنسبية كنتيجة لافتقارها إلى معيار ثابت يحتكم إليه في تقرير سلامة حقيقة ما أو عدم سلامتها، بعد ما رفضت الاعتراف بأي مصدر علوي للحقيقة، واعتمدت بشكل مطلق على العقل القاصر بطبيعته كمصدر وحيد للوصول إلى حقائق الأشياء، من خلال مناهج معينة للبحث عن هذه الحقائق ابتكرتها لها. إذا كان هذا هو وضع الحقيقة في الكوزمولوجيا العلمانية، فإن الكوزمولوجيا الإسلامية ورغم اعترافها بالعقل كمصدر مهم للوصول للكثير من الحقائق باستخدام المناهج التي لا تختلف عن تلك التي يستخدمها العقل الوضعي، في فهم الظواهر الطبيعية والإنسانية، الحاضرة والماضية⁽⁴⁵⁾. إلا أنها تعتمد أساساً على مصدر علوي، تستمد منه الحقائق المطلقة هو «الوحي الإلهي» الذي يقدم للعقل الإنساني القاصر بطبيعته، القول الفصل فيما ليس للعقل طاقة للفصل فيه (مثل حقيقة الوجود ومصيره، وسر الوجود الإنساني ومصيره، وكل ما يتعلق بما هو فوق الوقائع الملموسة والمحسوسة من الإلهيات، ومن الكائنات غير المادية، وكذلك كل ما يتعلق بالعبادات والأخلاقيات وما إلى ذلك) هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يقدم الوحي الإلهي للعقل المعايير الثابتة التي تمكنه من كيفية

(45) حول مجال العقل وموقعه من الشرع، انظر: اللبان، سيد محمد يوسف منصور. «العقل ومكانه في القرآن الكريم»، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأزهر: كلية أصول الدين بالقاهرة 1405/1984)، ص 132-143.

التعامل مع الظواهر الطبيعية والإنسانية، الحاضرة والماضية بالشكل الذي يمكنه من تحقيق أفضل فهم للحقائق التي تشملها، وأفضل أشكال التفاعل العملي مع هذه الحقائق وفيما يلي نتناول هذه النقاط بشيء من التفصيل:

حجية الوحي وشموله

أ - حجية الوحي

تستمد الحقائق الموحى بها حجية صدقها المطلق وصلاحياتها لكل زمان ومكان من كونها صادرة من خالق الحقائق نفسها⁽⁴⁶⁾. ومن ثم ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: 14] ولا شك إذن أن كل ما يوحى به الخالق - سبحانه - إلى عباده هو الحق العلوي المطلق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ﴿قُلْ يَتَأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [يونس: 108]. ولا مجال إذن أمام العقل الذي آمن بالإله الواحد مطلق العلم والحكمة إلا أن يسلم بأن كل ما يصدر عنه - سبحانه - هو الحق المطلق وأن أي تعارض أو تناقص لابد «أن يكون عجزاً في الأداة سواء كان ذلك في أدوات فهم معارف الوحي والاستنباط منها أم في أدوات تحصيل معارف الكون والطبيعة والإنسان»⁽⁴⁷⁾.

ب - شمول الوحي

اكتمل الوحي الإلهي بالرسالة المحمدية الخاتمة، والتي تمثلت في الكتاب

(46) للمزيد، انظر: شفيق، مجدي محمد إبراهيم. «مصادر المعرفة عند المسلمين الأصل، الذات، الواقع»، في ندوة العالم الإسلامي والتحدي الحضاري، مرجع سابق، ص 5.

(47) أبو سليمان. معارف الوحي: المنهجية والأداء، مرجع سابق، ص 98؛ انظر أيضاً: عزب، عبد الفتاح محمد عبد الكريم. «منهج القرآن الكريم في تحرير العقل والفكر الإنساني»، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأزهر: كلية أصول الدين بالقاهرة)، 1978، ص2، 30.

حول العوائق التي تعوق العقل في فهم الحقيقة، انظر: محمد، فاطمة إسماعيل. القرآن والنظر العقلي، سلسلة الرسائل الجامعية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993، ص 104-108.

الأعظم - القرآن الكريم - وما ثبت من سنة النبي الأكرم - محمد ﷺ - وقد اشتمل الوحي على كل ما يهم الإنسان معرفته من الحقائق التي تتعلق بوجوده، ووجود الكون من حوله، وما بالكون من ظواهر ومخلوقات أخرى، وما يتعلق بكيفية تفاعله مع هذا الوجود، وهذه الموجودات، وقبل كل ذلك علاقته بخالقه وخالق هذا الوجود، والغاية التي من أجلها خلق، والكيفية المثلى لتحقيقها. ليس فقط على مستوى الوجود الذاتي بل على المستوى الإنساني الجمعي أيضاً، من خلال إقامة وجود اجتماعي لا همّ لكل مؤسساته «السياسية، الإعلامية... إلخ» إلا فعل ما يرضي الخالق سبحانه، مما يمكنها من توفير وجود دنيوي طيب لكل فرد في هذا المجتمع المسلم، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إعانة كل فرد في هذا المجتمع على تحقيق العبودية الخالصة لخالقه سبحانه.

وبالطبع لا يمكن الزعم أن الوحي بنصوصه المتناهية تناول كل صغيرة وكبيرة فيما يهم الإنسان في هذه الحياة الدنيا. وإنما أتى بحقائق مجملة فيما ينبغي إجماله، ومفصلة فيما ينبغي تفصيله، وبذلك غطى الوحي بشموليته كل ما يهم الإنسان من حقائق ثابتة لا تتغير، فأمدّه فيها بمعرفة مفصلة. أما الجوانب التي تتميز بالتغير والضرورة في الحياة الإنسانية فإن الوحي. أمدّه فيها بمعايير وأطر عامة ثابتة يستضيء بها في فهمه لها وتفاعله معها.

الوحي الإلهي والعقل:

للعقل في الكوزمولوجيا الإسلامية مكانة رفيعة. فالوحي الذي تستمد منه الكوزمولوجيا الإسلامية بناءها، تعتمد أساساً في التصديق به على العقل، ذلك لأن حجية النقل «الوحي» مترتبة على حجية الرسول الذي بلغ، وحجية الرسول المبلغ مترتبة على الإيمان بالله الذي أرسل الرسول بالوحي المنقول. وسبل هذا الإيمان هو النظر العقلي في كتاب الكون المصنوع على نحو لا نهائي من الإبداع والإحكام في الصنعة والتقدير والرعاية والتدبير، فكأنما كان التصديق بهذا العقل - الوحي - هو ثمرة عقلية للنظر في كتاب الكون - استدلالاً بالمصنوع البديع على الصانع المبدع «الأمر الذي جعل التزامل حتماً والاشتراك

ضرورة بين «كتاب الوحي» و«كتاب الكون» وبين العقل كأداة للنظر فيهما معاً⁽⁴⁸⁾. وإذا ما آمن العقل الإيمان الكامل بوجود الخالق، وحكمته في الخلق، وقيوميته، فعليه أن يتقبل بعد ذلك ما يرد عن هذا الخالق من وحي، سواء ظهرت له حكمة في ذلك أم خفيت عنه لأن التوقف عندئذ إزاء تشريعات الله وتقويمها يعد تناقضاً عقلياً مع القضية الأولى⁽⁴⁹⁾. وهذا بالطبع يتعلق بما ورد فيه نص ثابت، أما ما لم يرد بشأنه نص ثابت - كنتيجة طبيعية لتناهي نصوص الوحي وعدم تناهي وقائع الحياة - فعلى العقل هنا أن يتفاعل مع هذا الجديد في إطار روح الثابت وأصوله ومزاجه العقدي والحضاري، كي يستظل بها هذا الواقع الجديد، فالجديد الذي لا يستمد شرعيته وخصوصيته من الثابت⁽⁵⁰⁾ يعد إعمالاً للهوى وخروجاً عن حد العقل نفسه ووظائفه، لأن الوحي أس والعقل تابع ينضبط به، بحيث يصير نقلاً مؤمناً مهتدياً مميزاً عن الهوى الذي كثيراً ما تنساح بينه وبين الهوى الحدود⁽⁵¹⁾.

ويمكن القول - بشكل مجمل - أنه ليس للعقل المسلم حق الاجتهاد إلا فيما ليس فيه نص، وفي حدود الإطار العام للمنهج الإسلامي في الاجتهاد، وفي حدود دائرة القياس أو الاستحسان أو مصلحة الأمة⁽⁵²⁾.

(48) عمارة. أزمة الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 13.
للمزيد حول حدود الإدراك العقلي في القضايا العقيدية، انظر: الزبيدي، عبد الرحمن بن زيد. مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، سلسلة الرسائل الجامعية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992، ص 405-415.

(49) رضوان. النظرية الاجتماعية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 242؛
وحول الأسس التي ينبغي أن يلتزم بها العقل في تفهمه للوحي، انظر: النجار، عبد المجيد. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع، سلسلة المنهجية الإسلامية (5)، ط2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993، ص 92-113.

(50) عمارة. أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص 13.
(51) سيف الدين عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 15.
(52) العجمي، أبو اليزيد. حقيقة الإنسان بين المسؤولية والتكريم، سلسلة إسلاميات (35)، القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، 1992، ص 70.

الوحي الإلهي ومصادر المعرفة الحسية :

رغم أن الكوزمولوجيا الإسلامية تركت الواقع الحسي (حاضره وماضيه) مجالا رحبا أمام العقل الإنساني، يكتشف السنن التي تحكمه وينتفع بها، إلا أنها لم تتركه أمام هذا الواقع الحسي المتغير، سواء ما تعلق بالظواهر الطبيعية أم الإنسانية، والتي يصعب أن يستقل وحده بفهمها فهما حقيقيا - دون أن ترشده إلى السنن الثابتة التي تحكمها، ودون أن ترشده إلى الكيفية التي ينبغي أن يتفاعل في إطارها مع هذا الواقع التفاعل الأمثل.

وفيما يلي نعرض لأهم الأطر التي وضعها الوحي الإلهي للعقل في كيفية تفاعله مع الظواهر الطبيعية والإنسانية «الطبيعة» أو ما مضى من وقائع إنسانية أو طبيعية «التاريخ» بالشكل الذي يؤدي إلى الفهم العقلي السوي للحقائق التي تحملها باعتبارهما مصدرين مهمين من مصادر الحقيقة في الكوزمولوجيا الإسلامية.

أ - الطبيعة كمصدر للمعرفة في الكوزمولوجيا الإسلامية

تنظر الكوزمولوجيا الإسلامية إلى طبيعة الموجودات بما فيها طبيعة الإنسان وطبيعة الظواهر الاجتماعية، كمجال مهم ينبغي أن يتعمده العقل بالدراسة والتمحيص للوصول إلى حقيقة العوامل التي تتضافر في إحداث هذه الظواهر الملاحظة، بشكل ينير له كيفية التفاعل السليم معها.

ومن الحدود التي حث الإسلام العقل على الانتباه إليها في سعيه لفهم هذه الظواهر فهماً عملياً، ما أكد عليه الإسلام من ضرورة عدم اختزال العوامل الفاعلة في هذه الظواهر في جانبها المحسوس. فمثلاً فيما يتعلق بالطبيعة الإنسانية لا ينبغي له النظر إليها في جانبها العضوي الفيزيقي فحسب، بل عليه أن يضع في ذهنه دائماً فاعلية الجانب الروحي فيها وفي سلوكها. كذلك لا ينبغي عليه - فيما يتعلق بالظواهر الاجتماعية - ألا يختزلها في جانبها الواقعي ويستبعد منها العناصر الغيبية التي تكون جزءاً جوهرياً في حقيقتها⁽⁵³⁾. كذلك

(53) أمزيان. منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، مرجع سابق، ص 59-63.

عليه أن يضع في حسابه أن العلة الحقيقية التي تكمن وراء الأسباب الظاهرية التي تتكشف له هي إرادة الخالق والمنشئ، ولا معنى للقول بأنها تتم بشكل عفوي، كما ينبغي أن تكون غايته في فهم طبائع الأشياء الاستفادة منها بالشكل الذي يخدم وجوده الذي يرضي خالقه⁽⁵⁴⁾.

وهكذا نجد أن ما اختطه الوحي يحدد للعقل كيفية التعامل مع الواقع المحسوس والاستفادة منه، ولا يتركه دونما إرشاد أو توجيه أو قيود كما هو حال العقل الوضعي.

ب - التاريخ «الماضي» كمصدر لفهم الحاضر واستشراف المستقبل

لا ينكر الإسلام أهمية دراسة تاريخ الظواهر الطبيعية والإنسانية كوسيلة ضرورية تمكن العقل من استخلاص السنن التي تحكم تطور هذه الظواهر، مما يمكنه من تقويم حاضر هذه الظواهر وتحديد أفضل سبل التفاعل معها مستقبلاً، غير أن الوحي الإلهي يقدم للعقل في تفاعله مع تاريخ هذه الظواهر الإطار العام الذي يمكنه التعامل من خلاله في فهم هذه الظواهر واستجلاء حقيقتها.

وإذا نظرنا إلى ظاهرة الاجتماع الإنساني - على سبيل المثال - نجد أن الوحي يدعو إلى التفكير في المراحل التاريخية التي مرت بها لاستكشاف دلائلها الاجتماعية، ولمس معانيها التاريخية واستلهام الموعظة كما سجلت ذلك الآيات القرآنية ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ [الأحزاب: 38]، ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ [آل عمران: 137]. ولا يقتصر الوحي على دعوة العقل إلى دراسة التاريخ الإنساني واستلهام الموعظة منه، بل يجلي أمامه القوانين العامة التي تحكم سير التاريخ الإنساني، والتي يصعب على العقل بمفرده أن يكتشفها

(54) حول سبل فهم الظواهر الطبيعية وسبل الاستفادة الإسلامية منها، انظر: عمارة، محمد. «إسلامية المعرفة البديل الفكري للمعرفة المادية». مجلة المسلم المعاصر، العدد (63)، ص 16، ع 63 (رجب، شعبان، رمضان 1412هـ/فبراير، مارس، أبريل 1992م)، ص 17-22.

كنتيجة لتشعب الظاهرة التاريخية الإنسانية وعمقها. لذا يقدم الوحي للعقل البشري أهم القوانين الكلية التي تحكم حياة المجتمعات الإنسانية وتحكم تبدلها من حال إلى حال، سواء أكان هذا التبدل إيجابياً أم سلبياً. مثال لذلك قانون التلازم بين الطاعة والنصر: والعصيان والهزيمة، قانون التلازم بين الفساد الأخلاقي وانهيار المجتمعات، قانون التلازم بين الظلم والهلاك، قانون التلازم بين شيوع المنكر وهلاك الأمم⁽⁵⁵⁾.

وهكذا فما أتى به الوحي ينبغي أن يكون المعيار الذي يجب الاحتكام إليه في تقويم النتائج التي يصل إليها الباحث المسلم، سواء من خلال دراسته للظواهر الإنسانية الحاضرة، أم تلك التي مر عليها حين من الدهر، ومن ثم فإن الباحث المسلم في سعيه لإقامة أي بناء نظري يعتمد مثله مثل نظيره الوضعي على معطيات الواقع غير أنه يفوقه في الاستناد إلى مصدر يمدّه بالحقائق الثابتة التي تمثل الهيكل العام الذي يقيم بناءه على دعائمه، مما يجعل الإطار العام لهذا البناء ثابتاً لا يعتريه تغير بتغير الزمان أو المكان، أما تفصيلات هذا البناء الجزئية فإنها قابله للتكيف مع ما قد يجد مع الزمان أو المكان من معطيات، شريطة ألا يكون هذا التغير مناقضاً لأي من الثوابت الموحى بها. وهذا ينطبق على البناء الذي ينظر للنظام الإعلامي في الإسلام «الفلسفة الإعلامية» كما ينطبق على غيره من الأبنية الفكرية.

وهكذا وبعد هذا العرض السريع لتجليات المسلمة الفرعية الأولى في الكوزمولوجيا العلمانية وهي «عدم وجود حقيقة علوية مطلقة» والكيفية التي تم خلالها صياغة النظريات الاجتماعية الوضعية وما قام في كنفها من فلسفات إعلامية، وانعكاسات المسلمة المناظرة لها في الكوزمولوجيا الإسلامية على الأبنية الفكرية التي تقام في ظلها، يمكن أن نخلص إلى ما يلي:

- أن قيام فلسفات الإعلام الوضعية وفي جميع مقولاتها اعتماداً على

(55) أمزيان. «تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية»، مرجع سابق، ص 290-292.

معطيات واقع متغير، وعقل ذي قدرة نسبية في استيعاب معطيات هذا الواقع، يعني بشكل واضح قصور الأساس الذي تنبني عليه جميع مقولات هذه الفلسفات، وهذا كفيل بالتشكيك في سلامة هذه الفلسفات برمتها وصلاحياتها حتى للمجتمعات التي أفرزتها.

- أن استبعاد العقل المنظر لفلسفات الإعلام الوضعية لمتطلبات عالم الروح وعالم الغيب، والحياة الأخرى، واكتفائه بمعطيات عالم المادة، وعالم الشهادة، والحياة الدنيا، يعد دلالة أخرى على ما يشوب بنية هذه الفلسفات من قصور في ظل استبعاد الوحي كمصدر للحقائق المتعلقة بهذه الأمور.

- بالإضافة إلى انعكاسات هذه المسلمة الأساسية على ما تتسم به بنية فلسفات الإعلام الوضعية، هناك انعكاس مهم لهذه المسلمة يتجلى في قضية محورية وهي قضية «حرية الرأي» والواقع أنه في ظل هذه المسلمة تصبح حرية إبداء الرأي في أي قضية من القضايا ومهما كان الرأي غريباً أمراً مفهوماً بل وضرورياً في مجتمعات تنكر أي مصدر ثابت للحقيقة. فلا مجال للوقوف هنا عند أي حقيقة من الحقائق والتمسك بها والدفاع عنها على أنها من الثوابت التي لا ينبغي أن يطعن أحد فيها برأيه. وما دامت الحقائق نسبية فمن البديهي الاختلاف حولها، ومن الضروري أن تتاح الحرية أمام كل فرد ليدلي فيها برأيه.

وإذا كانت هذه المسلمة الأساسية من مسلمات الكوزمولوجيا العلمانية تدعو معتنيها إلى ممارسة حرية الرأي إلى أبعد الحدود، فإن المسلمة المناظرة لها في الكوزمولوجيا الإسلامية تلزم معتنيها بالألا يتعرضوا للثوابت التي جاء بها الوحي بالنقد أو الطعن في صحتها وسلامتها، لأن ذلك يعد تناقضاً عقلياً ومنطقياً مع إيمان هذا الذي يتعرض بالنقد لأي من ثوابت الوحي تحت راية «حرية الرأي» - بالمسلمة الرئيس في الكوزمولوجيا الإسلامية، والتي يعترف من خلال إيمانه بها بفاعليه الإله وتدخله في حياة عباده بإرسال الرسل وإنزال الكتب التي تحمل في طياتها حقائق الأمور من خالق الحقائق نفسها. وهو هنا وحتى يتجنب التناقض المنطقي إما أن يلتزم التزاماً كاملاً بكل ثوابت الوحي،

وإما أن يعلن وبصراحة أنه غير مؤمن بالمسلمة الرئيس في الكوزمولوجيا الإسلامية، ومن ثم فله في هذه الحالة أن يقول ما يشاء ويفعل ما يشاء طالما أعلن رفضه للكوزمولوجيا الإسلامية برمتها. وإن كان هذا قد يوقعه تحت طائلة القانون الذي يجرم الخروج على ثوابت النظام الاجتماعي .. وهذا أمر يجرمه القانون في أي مجتمع من المجتمعات حفاظاً منه على كيانه من الانهيار.

المطلب الثالث

مسلمة «عدم وجود حياة أخروية»

ينصب اهتمام الفكر الإعلامي وباقي مناحي الفكر الاجتماعي الوضعي - وبشكل طبيعي - على التنظير للكيفية المثلى التي تمكن المجتمع من تحقيق الغايات الدنيوية التي بشرته بها الكوزمولوجيا العلمانية، وذلك دون أن يلقي بالاً لوجود غايات إنسانية تسمو على هذه الغايات الدنيوية ينبغي أن تنظر لكيفية تحقيقها.

والواقع أن حصر اهتمام الفكر الإعلامي وباقي مناحي الفكر الاجتماعي الوضعي في تحقيق غايات دنيوية محضه، هو نتيجة طبيعية لإنكار الكوزمولوجيا العلمانية - التي أفرزت هذا الفكر الإعلامي - لوجود حياة أخروية، وذلك نتيجة طبيعية لنظرتها إلى الوجود على أنه وجود مادي محض، وما يعنيه ذلك من استبعاد وجود إله لهذا الكون من طبيعة غير مادية. ومن ثم فإن إنكار وجود إله للكون، وفناء الإنسان بفناء جسده المادي ينفي وبشكل تلقائي أي إدعاء بوجود حياة أخروية. وقد عبر برتراند راسل عن نظرة الفكر الوضعي لهذه القضية بقوله: «إن الإنسان وليد علل لا تفقه شيئاً عن كنه الغاية التي تحدثها، وما أصله ونموه وآماله ومخاوفه وميوله ومعتقداته إلا ثمرة إلتقاءات عرضية للذرات. وليس في وسع أية حمية أو بطولة أو توقد فكر وشعور أن تحفظ على المرء حياته فيما وراء القبر. وكل ما كسبته الإنسانية مدى الدهر من ثمرات الكدح والتفاني والإلهام، وما أفاضت عليها العبقرية من بريق نورها الوضاء، مصيره الفناء طي فناء النظام الشمسي، ومحتم على ذلك المعبد الجامع مما شيدته يد الإنسان أن يختفي في الأنقاض التي يخلفها خراب الكون .. وهذه

كلها قضايا إن لم تكن بمنأى عن الاعتراض فإنها تقترب من تمام اليقين قرباً يجعل أي فلسفة ترفضها غير قادرة على البقاء. وعلى ذلك لا يمكن بناء مواطن الروح بأمان إلا في إطار هذه الحقائق، وعلى أساس من القنوط المقيم»⁽⁵⁶⁾.

إذا كان هذا هو حال من ينكر وجود أي شيء في الوجود غير المادة فإن نكران الحياة الأخرى نتيجة طبيعية أيضاً للإيمان بوجود إله غير مادي في هذا الكون، ولكنه منفصل عنه، ولم يعد يكثرث به بعدما خلقه، وهذا هو حال بعض المفكرين والفلاسفة العلمانيين⁽⁵⁷⁾.

انعكاسات مسلمة «عدم وجود حياة أخروية» على الفكر الإعلامي

يؤدي إسقاط الحياة الآخرة، وعدم إقامة أي وزن لها في الكوزمولوجيا العلمانية، إلى نتيجتين تثران في الفكر الإعلامي وباقي مناحي الفكر الاجتماعي الوضعي أيما تأثير. هاتان النتيجتان هما :

أ - بطلان القول بوجود نعيم أزلي يمكن أن يحقق الإنسان فيه ما يروم من سعادة، أو على الأقل إسقاط أي أهمية له.

ب - بطلان القول بوجود أي شكل من أشكال العقاب الإلهي ينال من أساء السعي في هذه الدنيا، والذي تتمثل قمته في الجحيم الأبدي، أو على الأقل عدم الاكتراث بمثل هذا العقاب

(56) P. Russell, "A Free Man's Worship" In Why I Am Not A Christian (New York: Simon & Schusler, 1957), p. 107.

نقلاً عن: أغروس - ستانيسو. العلم في منظوره الجديد، مرجع سابق، ص 16. كذلك ورد هذا النص في كتاب بيكر. المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص 66-67.

(57) هناك نمط ثالث من العلمانيين لا ينكر إمكانية وجود حياة أخروية وهم من عرضنا لرؤيتهم للمسلمة الرئيس من قبل - ولكنه يقصر الإيمان بهذه الحقيقة على علاقة الشخص بربه، ويرى أن شتى مناحي الحياة الاجتماعية (سياسية، إعلامية... إلخ) ينبغي أن تسير في اتجاه تحقيق أهداف المجتمع الدنيوية. ولا ينبغي التحكم فيها بأي حال بمبررات دينية، وهكذا فإن الطبيعة الخاصة لإيمان هؤلاء بالحياة الآخرة تجعل تأثيرات التسليم بوجود حياة أخرى من قبل هؤلاء على مقولات الفكر الإعلامي وباقي مناحي الفكر الاجتماعي شبه منعدمة. ومن ثم يتساوى هذا الاعتقاد في تأثيره على الجانب الاجتماعي من الحياة مع إنكار وجود حياة أخرى.

وتنعكس هاتان النتيجتان على الفكر الإعلامي وباقي مناحي الفكر الاجتماعي في صورتين:

أ - أن المهمة الوحيدة المنوطة بالفكر الإعلامي والاجتماعي، هي التنظير للكيفية المثلى التي يمكن لوسائل الإعلام وباقي مؤسسات المجتمع أن تساهم من خلالها في تحقيق الغايات الدنيوية التي يسعى إليها المجتمع الذي تعمل في إطاره. وذلك نتيجة طبيعية لحصر غايات الوجود الإنساني في هذه الحياة الدنيا⁽⁵⁸⁾.

ب - أن الأهداف الدنيوية التي يُنظر الفكر الإعلامي الوضعي وباقي مناحي الفكر الاجتماعي لكيفية بلوغها، تفتقر إلى أهم ضامن يكفل التزام القائمين على تنفيذها بالسعي الدؤوب والمخلص في سبيل إنجازها، وهذا الضامن هو إحساس القائم على العمل الإعلامي أو الاجتماعي أنه إذا ما استطاع الإفلات من العقاب القانوني أو الاجتماعي لتقصيره أو إخلاله في القيام بالمهام الملقاة على عاتقه قبل المجتمع فلن يستطيع الإفلات من العقاب الإلهي في الآخرة.

وهذا ما يفسر لنا واحدة من أهم أسباب إخفاق فلسفات الإعلام الوضعية وباقي مناحي الفكر الاجتماعي في تحقيق ما تصبو إليه من إقامة حياة اجتماعية مثالية⁽⁵⁹⁾.

هذه هي أهم انعكاسات مسلمة (إنكار وجود الحياة الأخروية) على الفكر

(58) فقد حصر الفكر الغربي بداية من عصر النهضة اهتمامه الأساسي في هذا العالم الأرضي؛ راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 238؛ وقد وصف كولنجوود في كتابه «فكرة التاريخ» عصر التنوير - وهو العصر الذي اكتمل على يديه بناء الكوزمولوجيا العلمانية كما رأينا سلفاً - بأنه العصر الذي اجتهد ليُجعل كل فرع أو دائرة من دوائر الحياة والفكر دائرة دنيوية؛ انظر: سترومبرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، ج2، ص 55-56.

(59) إن من يؤمن من العلمانيين بأن هناك حياة أخروية فيها الثواب والعقاب وأن كان يرى أن ذلك رهن بعلاقة الإنسان الذاتية بربه، ولا يمد هذه العلاقة إلى مجال الحياة الاجتماعية للفرد، قد يجادل بأن الله سوف يحاسب من يتنكر لمبادئ وقيم الحياة الاجتماعية عندما =

الإعلامي والفكر الاجتماعي الذي يدور في فلكه. وفيما يلي نعرض لانعكاسات المسلمة المقابلة لهذه المسلمة التي تتبناها الكوزمولوجيا الإسلامية على الفكر الإعلامي والاجتماعي الذي ينبغي أن يتبناه المجتمع المسلم.

الإيمان باليوم الآخر مسلمة جوهرية في الكوزمولوجيا الإسلامية

إن صفات العدل والحكمة والقدرة المطلقة التي يتصف بها الإله الخالق المصروف لكل صغيرة وكبيرة من شئون خلقه، تقتضي منه سبحانه إقامة حياة أخرى يكافئ فيها من أخلص له العبودية والتزم بشرعه في شتى أمور الحياة، ولم يكن له في هذه الدنيا هم سوى مرضاته، كما تقتضي منه - سبحانه - أن يقتصر فيها من كل من لم يلق بالا لعله وجوده في هذه الدنيا، وهي عبادة الخالق الواحد - ، ولم يَأْتِمْ وينته إلا بما كانت تأمر به رغباته وأهواؤه وتنتهي، ولم ينظر إلى حياته الدنيا إلا على أنها ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ [المؤمنون: 37].

وإذا كان عدل الخالق وحكمته يقتضيان إقامة حياة أخرى يكافأ فيها المحسن بالنعيم ويعاقب فيها المسيء بالجحيم، فإنه سبحانه لديه القدرة المطلقة على إعادة الخلاق بعد فنائها. إذ إعادتهم ليست بأصعب من خلقهم وإيجادهم على غير مثال⁽⁶⁰⁾ ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: 27].

= يكون ذلك محققاً لمصالحه الذاتية... والواقع أنه إذا ما جادل أحد العلمانيين مدعياً ذلك، فإنه يصبح هنا مناقضاً لطبيعة إيمانه، إذ كيف يرفض أن يتدخل الله في تشريع هذه القيم والأخلاقيات والأهداف الاجتماعية... ثم يستصرخه للحفاظ عليها؟! والواقع أن ضرورة وجود حياة أخروية لتأمين الإلزام الأخلاقي هي ما دفعت (كانت) ليقول «إن إنكار البعث لا يقف إلى جانب القاعدة الخلقية من حيث وجود افتراض ديمومة أبدية للوجود الإنساني كشرط ضروري لتحقيق الخير الأقصى».

انظر: صبحي، أحمد محمود. الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ط2، القاهرة: دار المعارف، دت، ص 94.

(60) الجزائري، أبو بكر جابر. منهاج المسلم، ط 8، حلب: دار الوعي، 1991، ص39.

انعكاسات الإيمان باليوم الآخر على حياة الفرد المسلم

لاشك أن الإيمان باليوم الآخر يقتضي من المسلم الفطن أن يجعل غايته الحقيقية التي تحكم تصرفاته كلها، طاعة خالقه والعبودية الخالصة له، والتي تؤهله للفوز برضوانه والخلود في جنته. كما يقتضي منه أن يتجنب في الوقت نفسه كل ما يسخط عليه خالقه ويجعله عرضة لعقابه.

وإذا كانت هذه هي النتيجة الطبيعية التي تترتب على الإيمان باليوم الآخر في سلوك الفرد الذاتي، فإنها تقتضي أيضاً أن تصبح الغاية الأساسية التي يسعى إليها المجتمع المسلم - بكافة مؤسساته (السياسية والإعلامية ... الخ) هي مساعدة أفراده كافة على تحقيق هذه الغايات، وهذا يقتضي بالضرورة تشكيل مناحي الفكر الاجتماعي كافة بالصورة التي تخدم هذه الغايات.

آثار الإيمان بالحياة الأخروية على الفكر الإعلامي

ينعكس الإيمان بهذه المسلمة في الكوزمولوجيا الإسلامية على الفكر الإعلامي وباقي مناحي الفكر الاجتماعي في أمرين:

أ - أن المهمة المنوطة بالفكر الإعلامي وباقي مناحي الفكر الاجتماعي، تتمثل أساساً في التنظير للكيفية المثلى التي يمكن من خلالها أن تساهم المؤسسة الإعلامية، وباقي مؤسسات المجتمع في إقامة مجتمع لا هم لأفراده إلا طاعة الله، بالامتثال لأوامره في هذه الدنيا، لتحقيق الغاية العليا التي تبشر بها الكوزمولوجيا الإسلامية وهي رضوان الله المفضي إلى الخلود في جناته في الآخرة.

ب - أن علم القائم بالعمل الإعلامي - أو أي عمل من الأعمال الاجتماعية - في المجتمع المسلم بأن الله - سبحانه وتعالى - مطلع على عمله وسوف يحاسبه على أدنى خلل أو تقصير في أداء مهامه المنوطة به - إذا ما استطاع الإفلات من العقاب القانوني أو الاجتماعي في هذه الحياة الدنيا - يعد ضامناً كافياً لالتزام القائم على العمل الإعلامي المسلم بأخلاقيات ومبادئ وأهداف العمل الإعلامي الإسلامي على خير وجه،

ودونما حاجة إلى رقيب يلزمه بذلك سوى «علمه أنه تحت رعاية الله وسلطانه ورقابته فيستلهمه كمشرع لحركته حتى في أدق التفاصيل»⁽⁶¹⁾.

وهكذا ومن خلال العرض الموجز لأهم انعكاسات هذه المسلمة الكوزمولوجية على بنية فلسفات الإعلام الوضعية وباقي مناحي الفكر الاجتماعي، يمكن أن نتفهم العلة الكامنة وراء قصر الغايات التي تسعى هذه الفلسفات للمساهمة في تحقيقها على إشباع الحاجات الدنيوية المحضة للجماهير المستقبلية، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى يمكننا فهم واحدة من أهم العوامل التي تقف خلف إخفاقات هذه الفلسفات الوضعية في إلزام القائمين على تطبيقها عملياً بما وضعت من قواعد ومبادئ وأهداف، بالشكل الذي يساهم في تحقيق الغايات الاجتماعية الدنيوية على الوجه الأمثل. على صعيد آخر نجد أن الإيمان بالحياة الأخرى في الكوزمولوجيا الإسلامية واتخاذها غاية عليا يصبغ الفكر الإعلامي الذي يتناسب مع هذه الغاية بصبغة خاصة، فيجعله أداة مهمة تنظر للكيفية المثلى التي ينبغي أن يساهم الإعلام خلالها في تحقيق غايات المجتمع المسلم الدنيوية والأخروية، ويضمن من زاوية أخرى التزام القائمين على العملية الإعلامية التزاماً دقيقاً بعدم الانحراف عن مبادئها وأخلاقياتها وغاياتها⁽⁶²⁾.

(61) دراز الدين، محمد عبد الله. دستور الأخلاق في القرآن الكريم، بيروت: مؤسسة الرسالة: 1973، ص 134.

وفي المعنى نفسه، انظر أيضاً: شلتوت، محمود. منهج القرآن الكريم في بناء المجتمع، سلسلة دراسات إسلامية عدد (9)، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ربيع الآخر 1417هـ/سبتمبر 1992، ص 35.

تفسير القرطبي لآية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَهُ مَا تُوَسَّوَسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: 16]، حيث يقول: «المقصد من ذلك ما يختلج في سره وقلبه وضميره، وفي هذا زاجر عن المعاصي التي يستخفى بها».

القرطبي، أبو عبد الله محمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن، ج6، القاهرة: دار الشعب، د. ت، ص 134.

كذلك: دراز الدين. بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مرجع سابق، ص 102.

(62) حول أثر الإيمان باليوم الآخر في إلزام رجل الإعلام المسلم بمنهج الإسلام في عمله =

المبحث الثاني

الغايات الكوزمولوجية التي تسعى فلسفات الإعلام

للمساهمة في تحقيقها

إذا كانت المسلمات التي تركز عليها الكوزمولوجيا العلمانية تمثل الأرضية التي تنطلق منها فلسفات الإعلام الوضعية - مثلها في ذلك مثل باقي مناحي الفكر الاجتماعي الوضعي - فإن الغايات التي بشرت بها هذه الكوزمولوجيا تمثل الهدف الذي تسعى كل الفلسفات الإعلامية الوضعية للمساهمة في بلوغه، لدرجة تمكننا من القول أن فلسفات الإعلام الوضعية لا تعدوا أن تكون أبنية فكرية تنظر للكيفية المثلى التي يمكن أن تساهم وسائل الإعلام خلالها في تحقيق هذه الغايات، ولما كانت الغاية أو الهدف هو «ما لأجله يكون وجود الشيء»⁽⁶³⁾. فإن هذا يعني أن تحقيق هذه الغاية هو علة وجود هذا الشيء، وهذا يفترض تشكل ملامح هذا الشيء بالصورة التي تؤهله للقيام بالمهام التي تحقق هذه الغاية بأعلى كفاءة ممكنة. وهذا يعني - فيما يتعلق بفلسفات الإعلام الوضعية - أنها تشكلت بالصورة التي تمكنها من المساهمة في تحقيق غايات الكوزمولوجيا العلمانية، وذلك من خلال قيام هذه الفلسفات بالتنظير للمهام (الوظائف) التي ينبغي أن تضطلع بها وسائل الإعلام في سبيل تحقيق هذه الغايات، والتنظير للشكل الأمثل الذي ينبغي أن تتم في إطاره العملية الإعلامية، والذي يُمكن من تحقيق هذه المهام بأعلى كفاءة ممكنة. ويمكن أن نخلص من ذلك إلى الحكم التالي: تتشكل بنية أي فلسفة إعلامية بالصورة التي تمكنها من المساهمة بفاعلية في تحقيق الغايات المنوطة بها، وهذا يعني أمرين: أولاً: لا يمكن فهم بنية هذه الفلسفات دون معرفة الغايات التي تتشكل هذه البنية تبعاً لها.

= الإعلام، انظر: يوسف، محمد خير رمضان. من خصائص الإعلام الإسلامي، سلسلة دعوة الحق، س9، ع97، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي 1410هـ/1990م، ص 145-154.

(63) الجرجاني، أبو الحسن علي محمد. التعريفات، بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1986، ص 92.

ثانياً: أن هذه الفلسفات إن صلحت إحداها، أو حتى إن صلحت - فرضاً - جميعها لتحقيق الغايات العلمانية التي من أجلها وجدت، فإنها لا شك لن تصلح للمساهمة في تحقيق غايات مغايرة للغايات التي تشكلت لتحقيقها.

وفيما يلي نعرض للغايات التي بشرت بها الكوزمولوجيا العلمانية، وما أبدعه العقل الوضعي من نظريات اجتماعية كمدخل مختلفة لتحقيق هذه الغايات، ومدى انعكاس الاختلافات بين هذه النظريات على بنية فلسفات الإعلام الوضعية، ثم نقوم بتقويم هذه الغايات وعرض تجلياتها في أرض الواقع. ثم نتبعه بعرض موجز لغايات الكوزمولوجيا الإسلامية والفكر الإعلامي الاجتماعي الذي يلائم تحقيق هذه الغايات، ونعرض لكل نقطة من هذه النقاط في مطلب مستقل.

المطلب الأول

غايات الكوزمولوجيا العلمانية وانعكاساتها على الفكر الاجتماعي والإعلامي الوضعي

يمكن القول أن المقولات التي تتعلق بغايات الوجود الإنساني في الكوزمولوجيا العلمانية هي نتائج طبيعية ترتبت على المسلمتين الفرعيتين اللتين أفرزتهما المسلمة الرئيس. فقد ترتب على مسلمة (عدم وجود حياة أخرى) بطلان وجود غاية يمكن أن يسعى إليها الإنسان فيما وراء هذه الحياة الدنيا. ولما كان الإنسان كائناً غائياً بطبعه فقد أصبح لازماً على مفكري الكوزمولوجيا العلمانية التنقيب عن غاية عليا يكرس الإنسان حياته من أجلها، بديلاً للغاية التي هدموها بإنكارهم لوجود حياة أخرى.

ولما كان مفكرو العلمانية ينكرون وجود أي مصدر علوي للمعرفة أو للحقيقة - وهذه هي المسلمة الفرعية الثانية في الكوزمولوجيا العلمانية - فقد ترتبت على هذه المسلمة نتيجة لازمة مفادها أنه لم يعد هناك مصدر يمكن أن يستلهم الإنسان منه الغايات التي ينبغي أن يسعى إليها، وأفضل السبل لبلوغها.. سوى العقل الإنساني⁽⁶⁴⁾.

(64) زيدان. مناهج البحث الفلسفي، مرجع سابق، ص 38

الوجود السعيد هو غاية الإنسان القصوى

لاشك أن السعادة، أو الوجود السعيد هي الغاية العليا التي يسعى كل إنسان لتحقيقها⁽⁶⁵⁾. ولا شك أن هذا ينطبق على من يؤمن بحياة أخرى ومن لا يؤمن بها، وإن كان هدف الوجود السعيد في هذه الحياة الدنيا، بالنسبة لمن يؤمن بالحياة الأخرى، لا يتعارض مع هدفه الأعلى، وهو الفوز بالسعادة الأبدية في جنات النعيم. وهذا الهدف الأخير هو الغاية العليا التي يسعى إليها حتى لو كانت التضحية بالوجود الدنيوي برمته هي الثمن. أما من لا يؤمن بوجود حياة أخرى فلا مفر أمامه من أن يحصر غاياته وأماله في تحقيق الوجود الدنيوي السعيد.

وأمام هذه النتيجة الطبيعية وهي أن الغاية العليا التي يمكن أن يكرس الإنسان المنكر للحياة الآخرة - أو غير المكترث بها - كل جهوده وطاقاته، هي الوجود الدنيوي السعيد، اجتهد المفكرون في رسم الكيفية التي يمكن أن يحقق الإنسان (كفرد) من خلالها وجوده الدنيوي السعيد⁽⁶⁶⁾. والكيفية التي يمكن للمجتمع أن يحقق لأفراده من خلالها مقومات هذا الوجود الدنيوي السعيد.

الاهتداء لغاية عليا بديلة للآخرة في الكوزمولوجيا العلمانية

لما كان الواقع الاجتماعي إبان فترة بناء الكوزمولوجيا العلمانية لم يكن ذلك الواقع الذي يمكن الادعاء أنه يتيح لأفراده مقومات الوجود الدنيوي السعيد،

(65) الطويل، توفيق. فلسفة الأخلاق: نشأتها وتطورها، ط3، القاهرة: دار النهضة العربية، 1976، ص 194؛ جريفر، هـ. ر. أسس النظرية السياسية، ترجمة: عبد الكريم أحمد، الألف كتاب (361)، القاهرة: دار الفكر العربي، 1961، ص 50-65؛ حول المقصود بالسعادة، انظر: ارجايل، مايكل. سيكولوجية السعادة، ترجمة: فيصل عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة، ع 175، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، محرم 1414هـ/ يوليو 1993م، ص 9-26.

(66) تتمثل بداية هذا الاتجاه في العصر الحديث فيما قام به مفكرو الحركة الإنسانية وأدباؤها؛ حول إسهامات رواد هذه الحركة في هذا الأمر، انظر: راندال. تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 175-219.

فلم يعد أمام منكري العلمانية بد من الوعد بأن هذا المجتمع الفردوسي - الذي يعرض أفرادَه عن فردوس الآخرة - سوف يتحقق في المستقبل، وربما في المستقبل القريب. وقد كانوا يعلمون جيداً أنهم إن لم يفعلوا ذلك فإن دينهم الذي يبشرون به، سوف يظل يدعو الناس وما من مجيب... بعد أن علمتهم المسيحية فأحسنَت تعليمهم التطلع إلى عالم أفضل⁽⁶⁷⁾. وقد استند مفكرو العلمانية في وعدهم هذا إلى فكرة التقدم، التي تعد الفكرة الأساسية التي ألهمت الكوزمولوجيا العلمانية غاياتها. فعن طريق التقدم المطرد الذي تحققه المجتمعات الإنسانية في شتى المجالات (السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، العلمية... إلخ) يمكن تحقيق المجتمع الفردوسي، لا سيما وأن البشر لديهم استعداد وقابلية للكمال التي تجعل إمكانية إقامة هذا المجتمع الفردوسي إمكانية قابلة للتحقيق⁽⁶⁸⁾.

وقد استدل مفكرو العلمانية على فكرة التقدم بما شهدته البشرية في عصرهم من مظاهر التقدم العلمي الذي تمثل في ذروته في كشف نيوتن وما شهدته علوم الطبيعة الإنسانية من تقدم ظهر جلياً على يد جون لوك⁽⁶⁹⁾. ورأوا أنه من خلال فهم القوانين التي تحكم الطبيعة ومن خلال فهم سمات الطبيعة البشرية يمكن إقامة المجتمع الذي يتوافق مع طبائع أفرادَه من ناحية، ويهيئ لهم التحكم والسيطرة على الظواهر الطبيعية من ناحية أخرى بالشكل الذي يجعلهم يتقدمون نحو إقامة المجتمع الفردوسي يوماً بعد يوم.

وهكذا يمكن أن نقول أن الغاية العليا في الكوزمولوجيا العلمانية هي (تحقيق الوجود الدنيوي السعيد لأتباعها) ولما كانت الغايات على مراتب ودرجات، فمنها ما تكون وسيلة لغاية ومنها ما تكون لغاية أبعد⁽⁷⁰⁾ فهناك غايات تعد بها الكوزمولوجيا العلمانية معتنيها من هذا الصنف الذي يعد وسيلة

(67) بيكر. المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص 212.

(68) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 177-183.

(69) المرجع السابق، ص 169-171.

(70) زيدان. مناهج البحث الفلسفي، مرجع سابق، ص 38.

لغاية أبعد، وهذه الغايات هي تحقيق التقدم الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي، والأخلاقي والثقافي والعلمي، ... إلخ. ولاشك أن النجاح في تحقيق هذه الأهداف أو الغايات يخدم في النهاية تحقيق الغاية العليا في الكوزمولوجيا العلمانية وهي الوصول إلى الفردوس الأرضي الذي يحقق فيه الإنسان الوجود السعيد الذي يصبو إليه.

النظريات الاجتماعية كمدخل لتحقيق غايات الكوزمولوجيا العلمانية

اجتهد مفكرو العلمانية في التنظير للشكل الأمثل الذي يمكن أن يحقق المجتمع من خلاله التقدم المطرد في شتى المجالات، بالشكل الذي يفضي به إلى تحقيق الغايات العليا التي بشرت بها الكوزمولوجيا العلمانية. وقد تمخض هذا الجهد عن عدد من النظريات الاجتماعية التي لا تعدو أن تكون مداخل مختلفة لتحقيق الفردوس الأرضي الذي بشرت به الكوزمولوجيا العلمانية⁽⁷¹⁾. وقد انعكس هذا الاختلاف على بنى هذا النظريات ومن ثم على بنى النظريات الإعلامية التي تلائمها.

ونعرض فيما يلي - وبشكل موجز - لتصور كل نظرية للكيفية المثلى التي رأت أنه يمكن من خلالها أن يحقق المجتمع البشري غايات الكوزمولوجيا العلمانية. والمهام التي تلقيها كل نظرية من هذه النظريات على عاتق وسائل الإعلام للمساهمة في تحقيق غاياتها. ومدى انعكاس هذه المهام على بُنى الفلسفات الإعلامية.

1 - النظرية الاجتماعية الليبرالية ودور الإعلام في تحقيق غاياتها

عرضنا سلفاً للمرحلتين اللتين شهدهما الفكر الليبرالي وهما مرحلة (الليبرالية التقليدية) ومرحلة (الليبرالية المحدثه)، ولأسباب التي دعت إلى ظهور الليبرالية المحدثه، وكيف انعكس ذلك على الفكر الإعلامي الليبرالي. وفيما يلي نعرض للكيفية التي سعت خلالها كل مرحلة من هذه المراحل لتحقيق الغايات التي بشرت بها الكوزمولوجيا العلمانية، والدور الذي ألقته كل واحدة منها على

(71) حسين. «النظريات الاجتماعية قاصرة ومعادية»، مرجع سابق، ص 257.

كاهل وسائل الإعلام للمساهمة في تحقيق هذه الغايات.

أ - الليبرالية التقليدية

أقام المفكرون الاجتماعيون الليبراليون تصورهم للمجتمع الأمثل الذي يحقق لأفراده مقومات الوجود الدنيوي السعيد، على هدى افتراضاتهم المتعلقة بالطبيعة البشرية، والتي رأوا أنها طبيعة عقلانية في أساسها وإذا ما استخدم الناس عقولهم بالشكل الصحيح يستطيعون اكتشاف القوانين الدائمة للطبيعة، وإذا ما التزموا في سلوكهم بهذه القوانين وامتثلوا لها فإنهم سيعيشون في سلام وسعادة⁽⁷²⁾.

ولما كان أي تدخل في عمل الطبيعة قد يفسده، فإن الحكومة التي تناسب هذا المجتمع ينبغي أن تتخذ موقف «عدم التدخل في عمل هذه القوانين تحاشياً لإمكانية إفساد العمل الحساس للطبيعة»⁽⁷³⁾ ومن ثم فلا ينبغي لهذه الحكومة أن تتدخل في سير المجتمع الطبيعي نحو تحقيق غاياته إلا لحماية حقوق أفراده وحررياتهم الطبيعية⁽⁷⁴⁾.

دور وسائل الإعلام في المساهمة في تحقيق غايات المجتمع

يتمثل الدور الذي يلقيه الفكر الاجتماعي الليبرالي على كاهل وسائل الإعلام فيما يمكن أن تقوم به من المساعدة في الوصول إلى الحقيقة، وتنوير المجتمع على هداها، كما يضع على عاتقها خدمة النظام السياسي والاقتصادي السائدين في المجتمع، كذلك المساهمة في المحافظة على الحريات المدنية للأفراد، هذا بالإضافة إلى ما يمكن أن تقوم به من دور ترفيهي يدخل البهجة والسرور على نفوس جماهيرها⁽⁷⁵⁾.

(72) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 186؛ وفي المعنى نفسه، انظر أيضاً:

ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 91.

(73) المرجع السابق، ص 98

(74) يوسف، فاروق. مبادئ علم السياسة: دراسة للظاهرة السياسية في حالة الاستقرار والتغير، القاهرة: مكتبة عين شمس، 1986، ص 162.

(75) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 105-108.

وفي ضوء هذه المهام والوظائف التي ينتظر المجتمع الليبرالي من وسائل الإعلام الاضطلاع بها، تم التنظير للكيفية المثلى التي تمكن وسائل الإعلام من القيام بهذه المهام على خير وجه. وفي هذا الإطار تم بناء فلسفة الإعلام الليبرالي.

ب - الليبرالية المحدثه

أدى ما شهدته الليبرالية التقليدية، عندما طبقت في ارض الواقع من سلبيات، وما تعرضت له أهم فكرة تستند إليها في توجهاتها الفكرية، وهي «فكرة عقلانية الإنسان» من هجوم من قبل علم النفس الحديث⁽⁷⁶⁾، والتحديات التي واجهتها من قبل الفكر الاشتراكي والأحداث المروعة التي شهدتها العالم الليبرالي في النصف الأول من القرن العشرين (حربين عالميتين - كساد اقتصادي) أدى كل ذلك إلى إدخال تعديلات على الفكر الليبرالي في شتى مناحيه (سياسية، اقتصادية، اجتماعية، إعلامية) بشكل جعله أقل فردية وأكثر جماعية، حتى أطلق على الليبرالية بعد إدخال هذه التعديلات (الليبرالية الاجتماعية).

والواقع أن هذه التطورات - سألقة الذكر - لم يقتصر تأثيرها على إحداث تعديل في الوسيلة (النظرية الاجتماعية) بل تخطتها إلى إحداث بعض التعديلات في الغايات التي يسعى إليها المجتمع الليبرالي. فلم يعد هناك التفاؤل الذي كان سائداً في الفكر الليبرالي التقليدي بإمكانية تحقيق التقدم المطرد في شتى المجالات، بما يفضي إلى إقامة فردوس أرضي يحقق فيه كل إنسان السعادة التي ينشدها، وإنما أصبحت هذه الآمال أقل حدة⁽⁷⁷⁾. وأصبحت غاية الفكر الاجتماعي الليبرالي إقامة مجتمع الرفاهية الذي يحقق لأفراده - أو لأغلبهم على الأقل - الإشباع الاقتصادي (الاستهلاكي - الخدمي) والتمتع الحقيقي بالحريات السياسية والاجتماعية والإعلامية.

(76) حول الهجوم الذي تعرضت له فكرة العقلانية، انظر: بوشلاكة، رفيق. «مأزق الحداثة: الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة». مجلة إسلامية المعرفة، ص2، ع6، ربيع الآخر 1417 هـ/سبتمبر 1996م، ص 113-114.

(77) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 370، 387؛ كذلك، سترومبرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، ج2، ص 148.

تعديل مهام وسائل الإعلام في ضوء الواقع الجديد

وقد كان من الطبيعي أن تنعكس التعديلات التي أصابت الفكر الاجتماعي الليبرالي وجعلته أقل فردية وأكثر جماعية على الفكر الإعلامي الليبرالي. فلم تعد الحرية الإعلامية حق فردي مطلق، بل أصبحت ترتبط بمسؤولية الفرد تجاه المجتمع في ممارسته لهذه الحرية⁽⁷⁸⁾. وهذا لا شك نتيجة للتوجه الجديد للفكر الليبرالي الذي بدأ يقيم توازنا - إلى حد ما - بين اهتمامه بالفرد وبين اهتمامه بالمجتمع لتلافي أوجه القصور التي شابت توجه الليبرالية التقليدية للاهتمام بالفرد أكثر بكثير من المجتمع، والتي كانت عائقا مهما أمام تحقيق الفكر الاجتماعي الليبرالي للغايات التي كان يرنو إليها.

وحتى يمكن ضمان اضطلاع وسائل الإعلام في ظل التوجه الليبرالي الجديد، بالمهام الملقاة على عاتقها في سبيل خدمة أهداف المجتمع الليبرالي، وحتى يمكن تلافي السلبيات التي نجمت عن تطبيق الفلسفة الإعلامية الليبرالية التقليدية⁽⁷⁹⁾، أدخلت تعديلات مهمة على الفكر الإعلامي حتى تناسب التصور الجديد للدور الذي ينبغي أن تضطلع به وسائل الإعلام، وتنظر لكيفية الاضطلاع به في المجتمع الليبرالي. وقد أدت هذه التعديلات إلى تغير مسمى فلسفة الإعلام الليبرالي إلى فلسفة المسؤولية الاجتماعية أو «الليبرالية الاجتماعية».

2 - النظرية الاجتماعية الاشتراكية ودور الإعلام في تحقيق غاياتها

كانت إخفاقات الليبرالية في تحقيق المجتمع المنشود الذي يحقق الغايات التي وعدت بها العلمانية معتنقيها، دافعا إلى ظهور فكر اجتماعي نقدي هو الفكر الاشتراكي، وقد تجلّى هذا الفكر في أكمل صوره في الاشتراكية العلمية التي أبدعها ماركس ورفيقه إنجلز، والتي برزت إلى أرض الواقع على يد لينين. وقد بنى ماركس نظريته الجديدة على أساس فهمه الخاص للقوانين التي

F.S. Siebert, F. Peterson and W.Schramim, *op. cit.*, p. 74. (78)

(79) حول أهم السلبيات التي ترتبت على تطبيق الفلسفة الإعلامية الليبرالية انظر: *Ibid*, pp. 78-79.

تحكم تطور المجتمعات الإنسانية. فقد رأى أن العامل الاقتصادي هو المحرك الأول للحياة الاجتماعية، وبالتالي للتاريخ الإنساني، ورأى أن التاريخ الإنساني يحكمه تقدم مطرد - وإن كان متعرجاً وليس خطياً⁽⁸⁰⁾ - سوف يؤدي بالصراع التاريخي حول ملكية وسائل الإنتاج. والمتمثل في صراع الطبقات المالكة لهذه الوسائل، إلى الانتهاء بشكل حتمي لصالح الطبقة العاملة، والتي تمثل الأغلبية، وذلك عندما تصبح هذه الطبقة مكتملة التنظيم، كاملة الوعي... عندئذ تنور على هذا الوضع غير الطبيعي، وتستولى على أدوات الإنتاج، وتعمل على تصفية الطبقة الغنية، لتصبح في المجتمع طبقة واحدة هي طبقة البروليتاريا وهنا ينتهي الصراع الطبقي، ويتحقق العدل الاجتماعي في أبهى صورته، والحرية الحقيقية التي لا تشوبها شائبة، وينتهي استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، ويتحقق الإشباع الاقتصادي التام طبقاً لمبدأ «كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته» وهكذا يتحقق المجتمع الشيوعي أو الفردوسي على هذه الأرض⁽⁸¹⁾.

مهام وسائل الإعلام في بلوغ غايات النظرية الاجتماعية الاشتراكية

لا شك أن الغاية العليا التي تسعى الاشتراكية لبلوغها وهي تحقيق الفردوس الشيوعي، تستدعي تجنيد وسائل المجتمع وإمكاناته كافة. وتعد وسائل الإعلام واحدة من أهم هذه الوسائل التي تساهم في بلوغ هذه الغاية. وذلك من خلال ما يمكن أن تقوم به من تنوير أفراد الشعب وإمدادهم بالتفسيرات المبسطة للمذهب الماركسي، وإرشادهم لكيفية تطبيق هذا المذهب في شتى مناحي الحياة، والمساهمة في مراقبة هذا التطبيق مراقبة يقظة، والدفاع عن مصالح الطبقة العاملة، والمساهمة في نشر الدعوة للمذهب الماركسي على المستوى الدولي... إلخ⁽⁸²⁾.

(80) تيندر. الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية، مرجع سابق، ص 267.

(81) للمزيد حول غايات المجتمع الاشتراكي، انظر: كوتافين. معلومات أساسية عن الدولة والقانون السوفييتيين، موسكو: دار التقدم، 1988، ص 47؛ البراوي، راشد. مفاهيم جديدة في الاشتراكية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1963، ص 10-11؛ عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 264-267.

(82) للمزيد حول دور وسائل الإعلام في تحقيق غايات المجتمع الاشتراكي، انظر: =

وقد جاء في قول مأثور عن لينين ما زال يستشهد به حتى اليوم على أنه الجوهر المصنفى لنظرية الصحافة الشيوعية، يحدد فيه دور الصحيفة بأنها يجب أن تكون «لا مجرد جهاز دعائي ومحرض جماعي، وإنما منظم جماعي كذلك. وبمساعدة الصحيفة، وعن طريقها، يأخذ كل تنظيم - بصورة طبيعية - الشكل الذي يشارك به في كل من الأنشطة المحلية والعمل النظامي عموماً، ويدرب أعضائه على متابعة الأحداث السياسية بعناية، وتقويم مغزاها وتأثيرها في مختلف طبقات السكان، وتطوير وسائل فعالة يؤثر بها الحزب الثوري على تلك الأحداث»⁽⁸³⁾.

وهكذا يتحدد الدور الملقى على عاتق وسائل الإعلام في الفكر الاجتماعي الاشتراكي طبقاً لما يمكن أن تساهم به هذه الوسائل في تحقيق غايات المجتمع الاشتراكي.

ومن الطبيعي أن تتشكل ملامح بنية فلسفة الإعلام الاشتراكي بالصورة التي تمكن وسائل الإعلام من الاضطلاع بالمهام الملقاة على عاتقها من قبل المجتمع الاشتراكي.

3 - الفكر الاجتماعي التنموي ودور الإعلام في تحقيق غايات التنمية

إذا جاز لنا أن نصف الفكر الاجتماعي السائد في البلدان النامية - والذي لا يخرج عن كونه إما فكر أقرب للبرالية أو الاشتراكية أو مزيج بينهما - بأنه فكر اجتماعي تنموي⁽⁸⁴⁾، فإنه يمكن القول أن غايات هذا الفكر التنموي لا تختلف - في الأمد البعيد - عن غايات الفكر الليبرالي لمن يميل إلى اتباع المسار

D. McQuail, *op. cit.*, pp. 92-94.

W.L. Rivers and W. Schramm, *op. cit.*, pp. 42-44.

(83) ميلز، ريلادين. «التعليم والإقناع وتشكيل الرأي في العالم الشيوعي»، في مارتين، ل. جون - شودري، انجو جروفر (محرران). *نظم الإعلام المقارنة*. مرجع سابق، ص 235-236.

(84) على أساس أن النظريتين الاجتماعيتين الأساسيتين (الليبرالية - الاشتراكية) تطوعان بالشكل الذي يناسب الظروف الاجتماعية والتاريخية لبلدان العالم النامي.

الليبرالي في التنمية، وغايات الفكر الاشتراكي لمن يميل إلى اتباع الخط الاشتراكي في التنمية. وهذا ما يجعل الغايات العليا التي تهدف المجتمعات النامية لبلوغها هي الغايات نفسها التي بشرت بها الكوزمولوجيا العلمانية. ولكن الظروف التاريخية والمجتمعية التي تمر بها هذه البلدان جعلتها تتبنى في الوقت الراهن غايات مرحلية تتفق وهذه الظروف، وتتمثل هذه الغايات في اللحاق بركب الدول المتقدمة. وذلك من خلال اقتفاء أثر المجتمعات الغربية الحديثة على أساس أنها النمط الأمثل والأرقى لحركات المجتمعات⁽⁸⁵⁾.

ويمكن أن يتحقق ذلك بأمرين:

أولاً: ثورة مادية تتمثل في الزيادة المطردة في الإنتاج لضمان عدالة التوزيع، وإتاحة فرص العمل للجميع، وزيادة الدخل القومي.

ثانياً: ثورة فكرية مجالها المواطن نفسه وتتمثل في التحول الفكري لدى الجماهير في المثل والقيم والعادات وأنماط السلوك المختلفة إلى المثل والقيم والعادات وأنماط السلوك التي تتلاءم مع عملية التنمية⁽⁸⁶⁾.

وفي ضوء هذه الأهداف التنموية تتحدد المهام التي يمكن أن تقوم بها وسائل الإعلام والتي تتمثل في المساهمة في إحداث التحول الفكري لدى الجماهير وتغيير عاداتها وقيمها ومثلها بالشكل الذي يتفق مع الأهداف التنموية، هذا بالإضافة إلى مساندة النظام السياسي والمساهمة في تحقيق الإجماع الشعبي حوله، ومساندة التغيرات الاقتصادية ودعوة الناس لبذل المزيد من الجهد من أجل رفع كفاءة العملية الإنتاجية، كذلك المساهمة في توحيد الشعب بالداخل،

(85) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق ص 416؛ ويؤيد ذلك ما يدعو إليه «عبد الله العروبي» من أن «الدور التاريخي الغربي الممتد من عصر النهضة إلى الثورة الصناعية هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي تشيد على ضوءها السياسات الثورية الرامية إلى إخراج البلاد غير الأوروبية من أوضاع وسطوية مترهلة إلى أوضاع صناعية حديثة. ليست هذه الفرضية فكرة مسبقة، بل نتيجة استطلاع التاريخ الواقع»؛ العروبي، عبد الله. مفهوم الأيديولوجيا، ط 5، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993، ص 125.

(86) التهامي. الإعلام والتحول الاشتراكي، مرجع سابق.

وتقوية نفوذ الدولة في الخارج ... الخ⁽⁸⁷⁾.

وبصفة عامة يمكن القول أن الدور الأساسي لوسائل الإعلام يتمثل في الاضطلاع بالوظائف التي تمكنها من الإسهام في المهمة أو الغاية الوطنية الكبرى وهي «التحديث»⁽⁸⁸⁾. وفي ضوء هذه المهمة تتشكل وظائف وسائل الإعلام في الدول النامية وباقي مناحي الفلسفة الإعلامية التي تمكن وسائل الإعلام من الاضطلاع بهذه المهام على النحو الأمثل.

المطلب الثاني

تقويم غايات الكوزمولوجيا العلمانية

بعد هذا العرض الموجز للغايات العلمانية التي تُنظر الفلسفات الإعلامية كافة وباقي مناحي الفكر الاجتماعي لتحقيقها. يحاول الباحث تقويم هذه الغايات من خلال استعراض ثلاث نقاط هي:

أ - مدى صلاحيتها كغايات نهائية

ب - انعكاسات الإيمان بها على مسالك الأفراد والمجتمعات

ج - وانعكاسات ذلك على الواقع الإعلامي.

أ - مدى صلاحيتها كغايات نهائية

لم يكن هناك بد أمام الكوزمولوجيا العلمانية التي تنكر وجود حياة أخرى - أو على الأقل لا تكثرث بها - من أن تحصر أقصى الغايات التي يمكن أن يسعى الفرد المؤمن بها، في تحقيق مقومات الوجود الدنيوي السعيد هذا من ناحية. وأن تحصر الأهداف أو الغايات التي ينبغي أن يسعى المجتمع العلماني لتحقيقها في إقامة البناء الذي يهيئ لأفراده كافة مختلف مقومات الوجود

(87) للمزيد حول دور وسائل الإعلام في إحداث التنمية، انظر: رشتي، جيهان أحمد. نظم الاتصال، ج1، الإعلام في الدول النامية، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت، ص 103.
إمام، إبراهيم. الإعلام والاتصال بالجماهير، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1969، ص 211.
(88) امدي، مايكل هايت. «دور وسائل الإعلام في العالم الثالث» في ل. جون مارتن، أنجو جروفر شودري، مرجع سابق، ص 147-148.

السعيد، وسيلته في ذلك السعي الدؤوب في سبيل تحقيق التقدم المطرد على كافة الأصعدة، والذي سوف يفضي وبشكل طبيعي إلى توفير مقومات الحياة السعيدة لأفراده، من ناحية أخرى.

وفي السطور التالية نناقش مدى صلاحية هذه الغايات، وهل تعطي تبريراً كافياً ومقنعاً للفرد عن علة وجوده في هذه الحياة، وهل تعطي معنى للتاريخ الاجتماعي الإنساني وكدحه الدائم في سبيل تحقيق التقدم المطرد المفضي إلى الفردوس الأرضي الذي وعدت به هذه الكوزمولوجيا؟!

مدى صلاحية السعادة أو (الوجود السعيد) كغاية عليا للإنسان

الواقع أن القول بأن غاية الإنسان في هذه الحياة هي السعادة أو الوجود الدنيوي السعيد لا يقدم لنا إجابة شافية تفسر للإنسان علة وجوده في هذه الحياة، والمنع الوحيد الذي يمكن أن نحصل منه على إجابة شافية هو الدين⁽⁸⁹⁾ وقد عبر عن هذه الحقيقة واحد من أقطاب المادية في العصر الحديث وهو فرويد بقوله: «لقد تساءل الناس آلاف المرات. ما الهدف من الحياة؟ ولم يتلق أحد جواباً شافياً، ولربما كان سؤالهم في غير محله. وأعلن كثيرون انهم لو اكتشفوا أن الحياة بلا هدف ولا غاية فلن تكون للحياة بعد ذلك أية قيمة. ولربما لم نكن مخطئين كل الخطأ لو قلنا أن فكرة وجود هدف وغاية للحياة فكرة تقتصر تماماً على الدين. غير أنني سأتوجه بسؤال أكثر تواضعاً من السؤال السابق، ولن أسأل عن غاية الحياة، لكنني سأسأل عما استخلصناه من تصرفات الناس، وفهمنا أنه هدف وغاية حياتهم، وعرفنا انهم ينشدونه في الحياة ويأملون

(89) يقول في ذلك رونالد سترومبرج: «يعاني الإنسان المعاصر أزمة تتمثل في شعوره بالحاجة الماسة إلى قيم تعطي حياته مفهوماً ومعنى. ومما لا شك فيه أن المنع الوحيد الذي يستطيع أن يستمد منه قيمة إنما هو الإيمان الديني بأوسع معانيه»؛ سترومبرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، ج 5، ص 89؛ ويقول في ذلك روجيه جارودي: «إن مشكلة اختيار الغايات مشكلة دينية. إنها مشكلة إيمان لأن الديانات حل لمشاكل الغايات الأخيرة للحياة»؛ جارودي، روجيه. حفارو القبور: نداء جديد إلى الأحياء، ترجمة: رانيا الهاشم، بيروت - باريس: منشورات عويدات، 1993، ص 73-74، كذلك ص 88.

بلوغه. ولن يكون الجواب على سؤالي موضع شك لو قلت أن الناس تروم السعادة... تريد أن تسعد وأن تبقى سعيدة»⁽⁹⁰⁾.

وهكذا لا تصلح «السعادة» لأن تكون الغاية العليا التي تبرر للإنسان وجوده في هذا العالم، وتعطي هذا الوجود معنى. وما البحث عن السعادة والسعي لنيل مقومات الوجود السعيد إلا غاية بديلة لا مفر منها أمام المرء الذي فقد الإيمان بوجود حياة أخرى، أو لم يعد يلقي لها بالاً.

والواقع أن مقومات الوجود الدنيوي لا ترقى لأن تكون غاية حقيقية للوجود الإنساني وإنما هي وسائل في حقيقتها ضخمت لتصبح غايات يتشبث بها المرء لتعطي حياته معنى، طالما ليس لها معنى آخر⁽⁹¹⁾

مدى صلاحية «تحقيق الفردوس الأرضي» كغاية عليا للمجتمع الإنساني:

إن الانطلاق من التقدم المطرد، في شتى المجالات، المفضي إلى إقامة المجتمع الفردوسي على هذه الأرض كغاية عليا - تضعها الكوزمولوجيا العلمانية - للوجود الاجتماعي الإنساني، لا يصلح غاية عليا للمجتمع الإنساني لسببين هما:

1 - أنه حتى لو افترضنا - جداً - أن المجتمعات العلمانية استطاعت من خلال التقدم المطرد تحقيق مقومات المجتمع الفردوسي فإن كل هذا يمكن أن يواجه بسؤال صغير غادر هو: وماذا بعد ذلك؟ والإجابة التي لا مفر منها أن «أي مجتمع فردوسي يساهم الإنسان في صنعه سوف يخلفه للأجيال التالية، وأخيراً فإن مثل هذا الفردوس سوف ينهار ويختفي هو نفسه أيضاً، وفي النهاية فإن الأرض نفسها سوف تصبح غير صالحة للحياة الإنسانية»⁽⁹²⁾.

وهكذا إذا كان الاندثار هو المصير المحتوم لكل عناء الأجيال، ولكل

(90) فرويد. الحب والحرب والحضارة والموت، مرجع سابق، ص 44-45.

(91) وهذا ما دفع جارودي لأن يعبر عن المتع الجنسية في العالم الغربي بقوله: «وكان اللعبة الجنسية تخدير يأس كالكحول لنسيان اللا معنى اليومي للحياة»؛ جارودي. حفارو القبور: نداء جديد إلى الأحياء، ص 101.

(92) تيندر. الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية، مرجع سابق، ص 262.

التفاني، ولكل عبقرية الإنسان المتألقة تألق الشمس في رابعة النهار⁽⁹³⁾، فإن ذلك ولا شك يُفقد التاريخ الإنساني أي معنى. ولا يمكن العثور على معنى للتاريخ الإنساني بأسره إلا عند الإيمان بالأبدية والخلود الذي تمنحه الأديان⁽⁹⁴⁾.

2 - أن ما تسعى إليه المجتمعات العلمانية من توفير مقومات الوجود الدنيوي السعيد لأفرادها، مثل الحريات الكاملة، وتحقيق أعلى مستويات المعيشة من خلال الإشباع الكامل لرغبات أفرادها، وما إلى ذلك من مقومات، يمكن أن يواجه بأسئلة لحوح مثل: تحقيق الحرية من أجل ماذا؟ وتحقيق مستوى أعلى من المعيشة من أجل أية غاية؟ وهل يمكن أن تكون هذه الأشياء غايات في ذاتها؟ أم أنها وسائل توفر للإنسان المقدرة على بلوغ بعض أهداف الحياة وقيمتها؟ وإذا كانت الحالة هذه، أفلا يفضي بنا تحقيق هذه الأشياء بدون بلوغ أهداف الحياة وقيمتها إلى مادية خسيصة تبني مجتمعاً موفور الثراء، واسع الرخاء، ولكنه يكون مع ذلك مجتمعاً سوقياً، وصحراء روحية من مدن وضواح كالتي نشهدها في الولايات المتحدة⁽⁹⁵⁾.

وهكذا فإن حصر الغايات العليا للمجتمع الإنساني في تحقيق فردوس أرضي الفناء مصيره - لا ريب - يجرد التاريخ الإنساني كله من أي معنى، كما أن ما يمكن أن يبلغه هذا المجتمع من توفير مقومات الوجود الدنيوي السعيد لأفراده يظل لا معنى له ما دام هؤلاء الأفراد يفتقدون غاية عليا تكون هذه المقومات ووسائل لإدراكها.

مما سبق يتضح لنا أن مجمل ما تقدمه الكوزمولوجيا العلمانية لمعتنقيها

(93) بيكر. المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص 67 .

(94) تيندر. الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية، مرجع سابق، ص 262-295؛

ويقول في ذلك فيلسوف التاريخ جاك مريتان: «إن فلسفة التاريخ التي تتركز حول الإنسان، قد جردت التاريخ البشري بكامل أحداثه ومجاليه من كل معنى. ذلك بأنه إن لم يكن ثمة وجهة نظر تقول بالأبدية خارج التاريخ نفسه تمكننا من الحكم على التاريخ ككل، فإن أجزاء التاريخ كلها تصبح مجردة من الغاية والمعنى، ولا يبقى في التاريخ كله أي معنى من المعاني»؛ فرنكل، تشارلز. أزمة الإنسان الحديث، ترجمة: نقولا زيادة، يروت: مؤسسة فرانكلين المساهمة للطبع والنشر، 1959، ص 61.

(95) سترومبرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، ج 5، ص 89.

(سواء للأفراد أو المجتمعات) لا تصلح غايات عليا للوجود الإنساني. فهي لا تقدم علة شافية لمعنى الوجود الإنساني في هذه الحياة، وتجرد التاريخ البشري بمجمله من أي معنى. وما الغايات العليا التي تطرحها إلا وسائل اضطرت اضطرارا إلى تضخيمها حتى تصبح غايات عليا بديلة لجنة السماوات التي هدمتها.

وقد كان من الطبيعي أن يعاني الإنسان المعاصر في ظل عجز الفكر العلماني عن تقديم تفسيرات ذات معنى لعلّة الوجود الإنساني وغايته، من أزمة رئيسية تمثلت في شعوره بالحاجة الماسة إلى قيم تعطي حياته مفهوما ومعنى. ومما لا شك فيه أن المنع الوحيد الذي يستطيع أن يستمد منه قيمة هو - كما ذكرنا سلفا - الإيمان الديني بأوسع معانيه. ولكن ما ورثه الإنسان الغربي من شك وشكية، يحول بينه وبين إيمان كهذا⁽⁹⁶⁾.

في ظل هذا الواقع - فشل العلمانية في تقديم بديل للإيمان الديني، ورفض العودة لحظيرة هذا الإيمان - كان من الطبيعي أن تغزو فكرة عبثية الحياة ولامعقوليتها ميداني الفلسفة والأدب في عصرنا الحاضر⁽⁹⁷⁾.

ب - انعكاسات الإيمان بالغايات الدنيوية على مسالك الأفراد والمجتمعات وانعكاس ذلك على الواقع الإعلامي:

المحك الثاني الذي يمكن أن نقوم على ضوئه غايات الكوزمولوجيا العلمانية، هو استجلاء بعض النتائج التي يمكن أن تترتب على حصر هذه الغايات في حيز هذه الدنيا على مسالك الأفراد والمجتمعات في هذه الحياة.

(96) المرجع السابق، ص 89.

(97) انظر في ذلك: المسيحي، عبد الوهاب. «المادية وموت الإنسان». مجلة المسلم المعاصر، عدد (79) س 20، ع 79، (رجب، شعبان، رمضان 1416 هـ/فبراير، مارس، أبريل 1996م)، ص 81-98؛ بوشلاكة. «مازق الحداثة: الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة»، مرجع سابق، ص 111-126؛ ستروميرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، ج 5، ص 42-47، كذلك ص 76-77 وص 96-97؛ ايجلتون. «الرأسمالية والحداثة وما بعد الحداثة»، مرجع سابق، ص 40.

وسوف يلي الباحث استجلاء هذه النتائج بتوضيح انعكاساتها الممكنة على استخدامات وسائل الإعلام باعتبارها واحدة من الوسائل المهمة التي تساهم في تحقيق الغايات للأفراد والمجتمعات.

أولاً: انعكاسات الإيمان بالغايات الدنيوية على سلوك الفرد

يمكن مناقشة انعكاسات حصر غايات الوجود في حيز هذه الدنيا على سلوك الفرد من خلال التعرف على ما تقدمه له الكوزمولوجيا العلمانية من مقومات تهيئ له أسباب الوجود الدنيوي السعيد، ومن خلال معرفة السبل التي تسمح له بأن يسلكها لتحقيق هذه المقومات.

مقومات الوجود الدنيوي السعيد :

من الطبيعي أن تصبح مقومات الوجود الدنيوي السعيد بالنسبة للفرد طبقاً للميزان الدنيوي الوضعي - الذي يستبعد الروح من دائرة اهتمامه - مرادفة لكل ما له صلة بماديات الوجود الإنساني⁽⁹⁸⁾ لا سيما وأن الرؤية الوضعية تنظر إلى الإنسان على أنه حيوان أساساً، وما هو إلا نتاج معقد للمادة⁽⁹⁹⁾. وهذه المقومات المادية التي يمكن أن يجد الإنسان فيها ما ينشده من متع تضيء على حياته ما يراه محققاً لسعادته، قد حددها خالق الإنسان نفسه في آية واحدة من

(98) انظر: عمروس، ناهد. «المؤسسية في النظام السياسي الإسلامي»، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1993)، ص 414.

ولا يعني هذا أن الكوزمولوجيا العلمانية في شقها الليبرالي ترى في السعي لإشباع الجانب الروحي المتعلق بالحياة الآخرة أمراً غير مشروع، ذلك لأن النسبية الخلقية التي تتبناها الفلسفة الليبرالية تعتبر أن السعي وراء المصالح الأخروية أمراً مشروعاً «فإن كان ثمة من يريد أن ينصرف عن نقائص هذه الدنيا المسكينة وأباطيلها، إذا كان يرغب في حياة لم تعمها «عدوى حمى الرذيلة بطيئة السريان في هذا العالم» فإن هذه هي مصلحة بشرية يحس بها مخلوق من هذا العالم في هذا الزمان والمكان. وهذه يمكن اعتبارها على أساس الفلسفة النسبية نفسها، مثلاً إنسانياً أعلى. أما إذا رفض مثل هذا المثل الأعلى فإن رفضه ليس على يد تجريدية، بل بسبب الحقائق الواقعية لأحوال الإنسان الموضوعية لا غيرها»؛ فرنكل. أزمة الإنسان الحديث، مرجع سابق، ص 55.

(99) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 193-196.

كتاباه الحكيم ﴿رُبِنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَاقِ﴾ [آل عمران: 14].

وهكذا لا تخرج متع الحياة الدنيا عن هذه المقومات المادية وما يمكن أن توفره لصاحبها من متع، وجاء وسلطة وسلطان، ويدلل على حصر مقومات الحياة السعيدة في نيل هذه المتع ما ذكره «برجنسكي» من أن تعريف الحياة الطيبة السائد حالياً في أميركا - والذي زاد من انتشاره الثقافة الجماهيرية التي تقدمها وسائل الإعلام ولا سيما التلفزيون - بأنها الحياة التي يتسنى لصاحبها امتلاك البضائع، والإشباع الذاتي الفوري للشهوات الفردية بصورة عامة⁽¹⁰⁰⁾.

ضوابط حيابة هذه المقومات واستخداماتها :

من الطبيعي أن يكون كل مسلك يسلكه الفرد، يرى أنه يحقق مصالحه الدنيوية ويجلب له المتع التي يرى أنها محققة للوجود السعيد الذي يصبو إليه، مسلكاً مباحاً وأخلاقياً، بشرط أن يتم ذلك في إطار النظام الاجتماعي القائم وفي إطار احترام حقوق الآخرين⁽¹⁰¹⁾.

هذا هو الإطار العام الذي يتم في إطاره وضع ضوابط سلوك الأفراد في سعيهم لحياة مقومات الوجود الدنيوي السعيد وفي كيفية التمتع بها. ورغم أن هذا الإطار إطار فضفاض لدرجة كبيرة، ولا يضع على مسلك الفرد إلا أقل الضوابط الممكنة، فإن تطبيقه يشوبه قصور مهم، يتمثل في افتقاره لآلية تلزم الفرد به التزاماً ذاتياً. إذ ما الذي يجبر الفرد على الالتزام بقاعدة أخلاقية أو قانونية تحول بينه وبين مصلحة دنيوية له، ما دام يمكنه الإفلات من الإدانة⁽¹⁰²⁾؟

(100) برجنسكي، ز. الانفلات: فوضى عالمية في مطلع القرن الواحد والعشرين، إعداد: خالد محمد بهاء، سلسلة قراءات حضارية في أفكار عالمية، القاهرة: مركز الدراسات الحضارية، 1994، ص 83.

(101) قارن: السماحي، محمد علي عز العرب. الضمير والإلزام الخلقي بين المذاهب الفكرية والإسلامية: دراسة مقارنة، (القاهرة: د. ن، 1985، ص 115.

(102) حيث تفقد القوانين والنظم الوضعية سلطانها على النفس البشرية، لأن سلطانها المائل =

وبعد هذا العرض الموجز لأهم المقومات التي يرى الأفراد أن إحرازها يمكن أن يحقق غايتهم في الوجود الدنيوي السعيد، والإطار العام لضوابط حيازة هذه المقومات، وما يشوبه من قصور، نعرض فيما يلي - وبشكل سريع - لتأثير غاياتهم التي يهدفون في كل سلوك لتحقيقها، على الكيفية التي يتفاعلون من خلالها في العملية الإعلامية التي تنظر لها فلسفات الإعلام الوضعية.

انعكاسات غايات الأفراد الدنيوية على تفاعلهم مع وسائل الإعلام

تلعب أهداف الفرد ومقاصده في هذه الحياة - سواء كان هذا الفرد مرسلاً أم مستقبلاً - دوراً مهماً في العملية الإعلامية التي تتم في أي مجتمع؛ ذلك لأن الرسالة الإعلامية التي هي الناتج النهائي للعملية الإعلامية تصاغ بشكل أساسي في ضوء أهداف كل من مرسلها ومستقبلها.

وفي ضوء عرضنا السابق لطبيعة غايات الفرد العلماني وكيفية تحقيقها، يمكن توضيح أهم الانعكاسات المتوقعة لهذه الغايات على الرسالة الإعلامية فيما يلي:

أ - انعكاسات غايات الفرد «كمرسل» على مضمون الرسالة الإعلامية

من الطبيعي أن تنعكس غايات الفرد «كمرسل» على الرسالة الإعلامية التي يقدمها لجمهوره، فهو كائن ينحصر وجوده في حيز هذه الدنيا، وليس أمامه - في ظل إيمانه بالكونزمولوجيا العلمانية - إلا هذه الحياة القصيرة ليحقق فيها ما يصبو إليه من غايات، ومن الطبيعي أن تُستبطن هذه الغايات في كل سلوك له، وفي أي موقع كان. فهو كصانع للرسالة الإعلامية أو متحكم في صنعها سواء أكان قائماً بالاتصال، أم مالكا للوسيلة، أم متحكماً فيها (حاكماً أو زعيماً حزب... إلخ) يمكن أن يتأثر إلى حد كبير بما يسكنه من غايات ومصالح ذاتية في صناعته لهذه الرسالة أو توجيهه لها.

= في العقوبة في حالة مخالفة هذه النظم لا يكفي لردع النفس البشرية لعلمها أن هذا السلطان لن يطولها إلا إذا ضبطت متلبسة بجريمتها؛ القطان، مناع. تاريخ التشريع الإسلامي، القاهرة: مكتبة وهبة، دت، ص 21.

فهو كقائم بالاتصال - إذا لم يكن مالكا للوسيلة الإعلامية أو متحكماً فيها - من المتوقع أن يسعى إلى تقديم الرسالة التي تتفق وسياسة المالك أو المتحكم في هذه الوسيلة، بغض النظر عن كونها رسالة مفيدة لمستقبلها أو غير مفيدة، طالما كان يحفظ عليه ذلك عمله، ويؤهله لشغل مكانة أرقى في الوسيلة الإعلامية التي يعمل بها⁽¹⁰³⁾.

وهو كمالك للوسيلة الإعلامية، يسعى إلى أهداف معينة من تملكه لهذه الوسيلة، وقد تصب هذه الأهداف في تحقيق الصالح العام، وهذا أمر محتمل إلى حد ما. أما الاحتمال الأقوى، والذي يرجحه الواقع، هو أن يكون الهدف الأصلي لمالك الوسيلة تحقيق مصالحه الذاتية⁽¹⁰⁴⁾ والتي قد تكون الربح، وهذا هو الغالب⁽¹⁰⁵⁾ وقد تكون النفوذ، أو الدعوة إلى توجه فكري يتبناه المالك، أو غيره من الأهداف الذاتية.

وهذا ينعكس بشكل تلقائي على كل ما تقدمه الوسيلة الإعلامية التي يملكها هذا الشخص من رسائل إعلامية. فإذا أخذنا على سبيل المثال غايته في الربح نجد أنها ستمثل المعيار الأول في اختيار ما تبثه وسيلته من رسائل. ولما كانت أرباح الوسائل الإعلامية تأتي غالباً من إيرادات الإعلانات، ولما كانت الإعلانات لا تذهب إلا للوسيلة الأكثر جماهيرية، فإن هذا قد يدفع المالك إلى نشر كل ما يجذب هذه الجماهير لوسيلته حتى لو تمثل ذلك في الجنس والجريمة والفضائح... إلخ⁽¹⁰⁶⁾. كما قد يدفعه إلى إقامة الاحتكارات التي من شأنها أن تقضي على المنافسة، وبالتالي على التعددية والتنوع.

(103) حول الضغوط المهنية على القائم بالاتصال، انظر: رشتي، جيهان أحمد. الأسس العلمية لنظريات الإعلام، القاهرة: دار الفكر العربي، 1978، ص 333-348.

(104) انظر: The Commission on Freedom of the Press, *op. cit.*, p. 60.

(105) انظر حول الربح كهدف لوسائل الإعلام الخاصة:

R. E. Hiebert and C. Reuss, *Impact of Mass Media*, New York: Longman Inc. (1988), p. 161.

J. Curran and J. Seaton, *Power without responsibility: The press and Broadcasting in Britain*, (London: Methuen, 1985), p. 258.

(106) يدل على ذلك أن وسائل الإعلام التي تعمل كمشروعات خاصة في المجتمع الأمريكي =

وهو كمتحكم فيما ينشر في الوسيلة الإعلامية - في حالة كونه لا يمتلكها ملكية مباشرة - كحاكم أو رئيس حزب (كما هو في النظم الشمولية) من المحتمل أن ينحرف في استخدامه لهذه الوسيلة بالشكل الذي يخدم مجده الشخصي ويشوه خصومه، ويقنع الجماهير بالحق والباطل أنه المنقذ والزعيم الملهم. ومن ثم تصبح وسائل الإعلام في هذه الحالة أداة لخدمة شخص الزعيم بدلاً من خدمة مصالح الأمة. وهكذا يمكن فهم جانب كبير من أسباب انحراف أداء وسائل الإعلام في أي مجتمع، عن الدور الذي رسمته الفلسفة الإعلامية لها.

ب - انعكاسات غايات الفرد «كمستقبل» على مضمون الرسالة الإعلامية

تنعكس غايات الفرد على مضمون الرسالة التي تقدمها وسائل الإعلام بشكل تلقائي؛ ذلك لأنه من الطبيعي أن يتعرض الفرد كمستقبل للرسالة الإعلامية، لتلك الرسائل التي يتوقع أن تحقق رغباته وتوقعاته وهذا لا شك يؤثر على القائم بالاتصال في صنع الرسالة، بحيث يصنع الرسالة التي يتوقع أنها تلاقى قبولا لدى جماهيره⁽¹⁰⁷⁾.

= تقدم 90٪ من موادها للترفيه والتسلية مقابل 10٪ فقط لبرامج الخدمات العامة، وتحتل برامج الإثارة والجنس والعنف النسبة الكبرى من محتوى البرامج الترفيهية انظر: مكاي. أخلاقيات العمل الإعلامي، مرجع سابق، ص 341.

J. Curran and J. Seaton, *op. cit.*, p. 272.

وبالطبع، فإن النظرة الواقعية لهذا السلوك من قبل القائمين على صنع الرسالة الإعلامية في ضوء غاياتهم ومصالحهم التي من حقهم تلبيةها، تبرر سلوك هؤلاء الأفراد وتجعله سلوكاً مشروعاً. وهذا عين ما عبر عنه مؤلفو كتاب **وسائل الإعلام والمجتمع الحديث** بقولهم: «ثمة شعور متزايد بأن الناشرين والإذاعيين والمنتجين السينمائيين ليسوا بالضرورة أشراراً يتآمرون للدعاية بين الناس لتحقيق مصالحهم، وقد أصبح المجتمع ينظر إليهم كأشخاص ذوي عقيدة صادقة أما اتجاهاتهم نحو المشروعات الاقتصادية فتقررها عادة الحقيقة البسيطة، وهي أنهم رجال أعمال، وقد أصبحت ورطتهم معروفة بوجه عام، فالمتوقع من ناحية تأدية خدمة عامة ومهمة والمطلوب منهم من ناحية أخرى أن يحققوا أرباحاً»، يفرز وآخرون. **وسائل الإعلام والمجتمع الحديث**، مرجع سابق، ص 379؛

وللمزيد حول استخدام وسائل الإعلام لتحقيق مصالح مالكيها أو المتحكمين فيها انظر: بكارد، فانس. **إنهم يصنعون البشر**، ترجمة: زينب الصباغ، ج1، الألف كتاب الثاني (45)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994، ص 155-161.

(107) رشتي. **الأسس العلمية لنظريات الإعلام**، مرجع سابق، ص 516-517.

ولما كانت غايات الفرد المعتقد للكونمولوجيا العلمانية تنحصر في حيز هذه الدنيا فإن هذا لاشك يجعل دور وسائل الإعلام يتمثل أساساً في بث الرسائل التي تحقق هذه الغاية، سواء من خلال تقديم رسائل ذات نفع آجل (مثل الرسائل الثقافية والتعليمية والعلمية... إلخ) أم ذات نفع عاجل وهي تلك الرسائل التي تساهم في إعانة مستقبلها على قضاء أوقات ممتعة. وهذه النوعية من الرسائل هي الأكثر جذباً - ولاسيما لعامة الجماهير - ، ولا تتورع وسائل الإعلام في سبيل تحقيق رغبات جماهيرها عن تقديم المواد الجنسية - التي تصل أحياناً إلى حد الدعارة - والفضائح والجرائم وكل ما يشبع رغبات جماهيرها⁽¹⁰⁸⁾ طالما كان ذلك لا يتنافى مع النمط السائد في الحياة الاجتماعية، أو على الأقل لا يجرمه القانون بشكل صريح طالما كان ذلك يخدم مصالح القائمين على أمر هذه الوسائل في الوقت نفسه⁽¹⁰⁹⁾.

وهكذا وعلى ضوء حصر غايات الإنسان في حيز الدنيا وحصر المقومات

(108) حيث يبرر المسيطرون على وسائل الإعلام، على سبيل المثال، ما تحفل به برامج التلفزيون من جرائم قتل بأنهم يحاولون بذلك أن يقدموا للناس ما يحبونه؛ شيلر، هربرت. المتلاعبون بالعقول، ترجمة: عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة (106)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1986، ص 20؛ يؤكد ذلك ما ذكره برجسكي في كتابه الانفلات من أن «منتجي شرائط التلفزيون ذوي الثقافات الإباحية لهم ميزة تنافسية على من ليسوا من أصحاب تلك الثقافة، وقد كانت النتيجة النهائية أن التلفزيون الغربي أصبح يميل يوماً بعد يوم وبشكل متزايد إلى الأمور الشهوانية والجنسية والحسية»؛ برجسكي. الانفلات: فوضى عالمية في مطلع القرن الواحد والعشرين، مرجع سابق، ص 81-82.

J. D. Brown, "Sex in the Media", in R. E. Hiebert and C. Reuss, *op. cit.*, pp. 167-171.

(109) حيث إن الفصل الحقيقي الذي يضع حدوداً للمسموح لوسائل الإعلام أن تنشره هو القانون، وذلك كنتيجة طبيعية لاستبعاد الدين الذي يمكن أن يعمل كمرشد أخلاقي داخلي للفرد، سواء بوصفه رسالة إعلامية أم مستقبلاً لها. وفي مثل هذا المناخ يميل البعض إلى اختبار حدود المسموح به على أساس منطقي، حيث لا توجد أي كوابح أخلاقية داخلية مطلقة، وتصبح المسألة اختبار ما هو مؤثر وما هو غير مؤثر من القيود في النظام القانوني ثم يتم العمل تبعاً لذلك؛ برجسكي. الانفلات: فوضى عالمية في مطلع القرن الواحد والعشرين، مرجع سابق، ص 77-78.

التي تحقق هذه الغايات في المتع الحسية بشكل أساسي، كان من الطبيعي أن تساهم وسائل الإعلام في هذه البلدان في تقديم المزيد من هذه المتع، طالما أن هذا يتفق مع رغبات جماهيرها وطالما يتفق مع أهداف القائمين على أمر هذه الوسائل ومالكها.

ويمكن القول أن ما تقدمه وسائل الإعلام من رسائل إعلامية هو انعكاس لما يجري في كل مناحي حياة المجتمع الذي تعمل فيه هذه الرسائل. وهذا ما يجعل أي إدانة لما تقدمه وسائل الإعلام إدانة غير موضوعية ما لم تضع انعكاسات ما يجري في المجتمع على هذه الرسائل في حسابها. وفي هذا الصدد يقول مؤلفو كتاب «وسائل الإعلام والمجتمع الحديث» من أنه منذ أربعينيات هذا القرن عمد نقاد وسائل الإعلام في العالم الغربي إلى تحويل انتقاداتهم للكثير من عيوب وسائل الإعلام من الناشر أو الإذاعي الفرد إلى النظام. والرأي الشائع اليوم، هو أن وسائل الإعلام تتأثر بالعمليات الاجتماعية... فالقوى الاجتماعية والاقتصادية، ونظام القيم، وحضارتنا بأكملها في واقع الأمر، لها على الأقل أهمية مساوية للأشخاص في تشكيل وسائل الإعلام والتأثير في عملها. فإذا أردنا أن نغير من عمل وسائل إعلامنا، فعلينا، في هذه الحالة، أن ندخل بعض التغيرات الأساسية على النظام الذي تعمل فيه. وهناك شعور متزايد أن كثيرًا من الانتقادات الموجهة لوسائل الإعلام هي في أساسها انتقادات حقيقية لمجتمعنا ونظام قيمنا فالنقاد ينفرون من المادية الراسخة في حضارتنا بأكملها لا في وسائل الإعلام فحسب⁽¹¹⁰⁾.

وهكذا يمكننا فهم غايات الفرد في ظل الكوزمولوجيا العلمانية من تفهم حقيقة العوامل التي تتفاعل في إنتاج الرسائل الإعلامية في العالم الغربي في صورتها الحالية التي نراها عليها.

ثانيًا: غايات المجتمعات العلمانية وانعكاساتها على وسائل الإعلام

تنحصر غايات أي مجتمع علماني في تحقيق مقومات الوجود السعيد

(110) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 278-379.

لأفراده. وذلك من خلال إحداث التقدم المطرد على الأصعدة كافة، ولا سيما الصعيد الاقتصادي. ولما كانت رغبات أي مجتمع في تحقيق التقدم المادي هي رغبات أكبر بكثير مما يمكن أن تقدمه الموارد الطبيعية للمجتمعات البشرية كافة. فإن ذلك يمكن أن يؤدي بشكل تلقائي إلى إحداث صراع بين المجتمعات حول هذه الموارد، مما قد يجعل إحداث تقدم اقتصادي لمجتمع ما مبني على تخلف اقتصادي لمجتمع أو مجتمعات أخرى⁽¹¹¹⁾ يساعد على إمكانية وقوع مثل هذا الصراع غياب نظام دولي يحمي الضعيف من سطو القوى وغياب الالتزام الأخلاقي من قبل المجتمع القوى، بالتعامل العادل مع غيره من المجتمعات المستضعفة؛ «ذلك لأن كل مجتمع يكتف بمفهوم العدالة تبعاً لمصالحه»⁽¹¹²⁾ بالإضافة إلى أن تطبيق المبادئ الأخلاقية بتجرباتها يصعب في مجال حركة الدول السياسية؛ ذلك لأن الدول في هذه الحالة تحكمها أخلاقيات تختلف عن الأخلاقيات الفردية خلال متابعتها عملية تحقيق مصالحها القومية»⁽¹¹³⁾.

وقد حدث وانعكست طبيعة المصالح التي تسعى لها المجتمعات العلمانية وعدم وجود آلية لإلزام هذه المجتمعات بالتعامل الأخلاقي مع غيرها من المجتمعات، على علاقة المجتمعات العلمانية المتقدمة بالشعوب المستضعفة في إفريقيا وآسيا والأميركتين، وتمثلت في نهب ثرواتها وخيراتها وعرقلة تقدمها في

(111) من الوارد أن يؤدي تعدد غايات الأفراد أو المجتمعات دون وجود أساسيات متفق عليها في سلوك الجميع إلى حدوث صراعات ومآس.

W. Galston, *Liberal Purpose*, (London: Cambridge University Press, 1991), p. 73.

ومثال واضح لذلك ما حدث لأفريقيا على أيدي المجتمعات الغربية الإمبريالية من فظائع ومآس؛ انظر في ذلك على سبيل المثال: رودني، والتر. أوروبا والتخلف في أفريقيا، ترجمة: أحمد القصير، سلسلة عالم المعرفة، عدد 132، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ربيع الآخر 1409، ديسمبر، 1988، ص 137-210؛ وللمزيد حول روح الاستعمار الغربية، انظر: المسيري، عبد الوهاب. «تحول الامكانية الابدائية إلى حقيقة تاريخية». جريدة الشعب، عدد 4/4/1997، ص 11.

(112) رسلان، أحمد فؤاد. نظرية الصراع الدولي: دراسة في تطور الأسرة الدولية المعاصرة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص 124.

(113) المرجع السابق، ص 145.

سبيل تقدمها هي⁽¹¹⁴⁾. وإذا كانت سيطرة الشعوب الغربية على شعوب الدول الفقيرة قد اتخذت شكل الاحتلال العسكري حتى عهد قريب فإنها تكتفي في الآونة الحالية بالسيطرة الاقتصادية والمهنية والثقافية والإعلامية⁽¹¹⁵⁾، والتي تؤدي في النهاية لتحقيق المكاسب نفسها التي كان يحققها الاستعمار العسكري لكن بشكل أيسر.

انعكاسات غايات المجتمعات العلمانية على استخدامها لوسائل الإعلام

من الطبيعي أن ينعكس حصر غايات المجتمع العلماني في تحقيق التقدم لتوفير أسباب الرفاهية لأفراده، على كيفية استخدام هذا المجتمع لوسائل الإعلام للمساهمة في تحقيق هذه الغايات.

ولما كانت طبيعة هذه الغايات يمكن أن تقود إلى صراع بين المجتمعات ولا سيما في المجال الاقتصادي⁽¹¹⁶⁾. فإن ذلك يؤدي بصورة طبيعية لاستخدام وسائل الإعلام من قبل أي مجتمع علماني كأداة مهمة من أدوات كسب هذا الصراع مع الطرف الآخر، وهنا ونتيجة لسيادة أخلاقيات المصلحة في المجال الدولي يمكن أن تستخدم وسائل الإعلام شتى الأساليب الدعائية التي تقلب الحقائق رأساً على عقب، وتشوه صورة الخصم بالحق والباطل سواء في عيون جماهير شعبها أم في عيون أبناء الشعوب الأخرى، وذلك لتهيئة الرأي العام المحلي وربما الدولي لأي عمل تقوم به حيال الدولة الخصم، من خلال إعطاء هذا العمل مبرراً يسوغه.

(114) انظر ذلك في: مؤنس. الحضارة، مرجع سابق، ص 333، كذلك ص 359-360؛

شفيق. الإسلام في معركة الحضارة، مرجع سابق، ص 52-63.

(115) حول ملامح هذه السيطرة الإعلامية وتأثيراتها، انظر:

J. Curran, et al, (eds), *Mass Communication and Society*, (New York: Edward Arnold, 1977), pp. 117-134.

(116) يقول جارودي في ذلك «يحدث التصور الكمي واللامحدود للرغبات وإرضائها غابة مصالح تتواجه ويعبر عنها عنف الإجماع والمواجهات الاجتماعية، وعلى المستوى العالمي «توازن الرعب». وبذلك يصبح العالم حلبة دامية»؛ جارودي. حفارو القبور: نداء جديد إلى الأحياء، مرجع سابق، ص 81-96.

وإذا كان هذا الدور الذي يمكن أن تقوم به وسائل الإعلام في خدمة غايات المجتمع العلماني الذي تعمل فيه دوراً طبيعياً تمليه عليها مصالح مجتمعتها، حتى لو كان هذا النشاط موجهاً ضد مجتمع علماني آخر من بين منظومة المجتمعات المهيمنة. فإن وسائل الإعلام في المجتمعات العلمانية الغربية المهيمنة تسعى أيضاً بشكل شبه متكامل لخدمة مصالح مجتمعاتها المتقدمة على حساب مصالح المجتمعات المستضعفة وذلك من خلال ما تقوم به من غزو ثقافي وهيمنة إعلامية على هذه المجتمعات، وتعليل استغلالها لهذه المجتمعات بإبراز تخلفها، وربما انحطاطها وبدائية شعوبها⁽¹¹⁷⁾.

كما أن وسائل الإعلام في المجتمعات العلمانية - وفي سبيل سعيها للمساهمة في تحقيق مصالح وغايات مجتمعاتها، ومحاربة كل من يقف عقبة في سبيل هذه المصالح - لا تتورع عن تشويه معتقدات الشعوب التي ترى أنها عقبة في سبيل تبعية هذه الشعوب لمجتمعاتها، وما يحدث من وسائل الإعلام الغربية تجاه العقيدة الإسلامية خير مثال⁽¹¹⁸⁾.

وهكذا تنعكس غايات المجتمعات العلمانية المنحصرة في تحقيق مصالح أفرادها الدنيوية، والتي تفتقر إلى إطار أخلاقي ملزم يحدد كيفية تحقيقها، على أداء وسائل الإعلام في هذه المجتمعات انعكاساً بيناً.

(117) انظر نماذج لذلك: المصمودي، مصطفى. **النظام الإعلامي الجديد**، سلسلة عالم المعرفة، عدد (94)، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أكتوبر 1985، ص 7-8؛ انظر كذلك: صالح، سليمان. «ظاهرة التحيز في وسائل الإعلام الغربية دراسة تطبيقية على الصحافة البريطانية» **مجلة الدراسات الإعلامية**، العدد 75، القاهرة: المركز العربي الإقليمي للدراسات الإعلامية للسكان والتنمية والبيئة، أبريل - يونيو 1994، ص 88-98؛ للمزيد حول استخدام وسائل الإعلام للسيطرة على العقول وتضليل الشعوب انظر: التهامي، مختار. **الصحافة والسلام العالمي**، ط2، القاهرة: دار المعارف، ب ت، ص 245؛ انظر أيضاً، على سبيل المثال: دور وسائل الإعلام الأميركية في الأزمة الأميركية الليبية في: فوتس، جريجوري. «ليبيا قصة حكومة»، في سيمون سرفاني (محرر). **وسائل الإعلام والسياسة والخارجية**، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، 1995، ص 67-80.

(118) انظر: العويني، محمد علي. **الإعلام الإسلامي الدولي بين النظرية والتطبيق**، ط2، القاهرة: عالم الكتب، 1987، ص 54-72.

المطلب الثالث

غايات الكوزمولوجيا الإسلامية

وانعكاساتها على الفكر الإعلامي

إذا كانت الكوزمولوجيا العلمانية تحصر الغايات التي تبشر بها في إسعاد معتنقيها في حيز هذه الدنيا، وتنظر لكيفية بلوغ هذه الغايات للأفراد والمجتمعات، فإن الكوزمولوجيا الإسلامية لا تعد معتنقيها السعادة في هذه الدنيا فحسب، بل تبشرهم بالخلود في الجنة... دار السعادة الأبدية. كما أنها لا تحصر مقومات السعادة في المتع الحسية - مثل الكوزمولوجيا العلمانية - بل تعطي الجانب الروحي المكانة اللائقة به⁽¹¹⁹⁾. وتعمل عليه في القيام بدور جوهري في إسعاد الفرد في هذه الدنيا بالإضافة إلى أنها تعدّه المدخل الأساسي للسعادة الأبدية في الآخرة.

أما سبل بلوغ الإنسان المسلم هذه الغايات فقد حددها له خالقه وخالق الوجود بأسره، بالشكل الذي يناسب طبيعته التي صنعها - سبحانه - بيده، وبما يتناسب مع حكمة خلقه له. وقد أعلن الخالق - سبحانه - منذ اللحظة الأولى لهبوط آدم على هذه الأرض، أن من يتبع من أبناء آدم هداة ومنهاجه فلا ضلال لمسعاة ولا شقاء، وأن من يعرض عن هذا الهدى فإن معيشته سوف تصبح لا محالة معيشة ضنكا «فلا طمأنينة له، ولا انشراح لقلبه، بل صدره ضيق حرج لضلالة وإن تنعم ظاهره، ولبس ما شاء، وأكل ما شاء، وسكن حيث شاء، فإن قلبه ما لم يخلص اليقين والهدى فهو في قلق وحيرة وشك، فلا زال في ريبته يتردد، فهذا من ضنك المعيشة»⁽¹²⁰⁾ هذا بالإضافة إلى خلوده في العذاب الأبدي، يقول تعالى: ﴿قَالَ أَهَاطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَأَمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمًى﴾ [طه: 123-125].

(119) حول أبعاد النفس الإنسانية في الإسلام انظر: خلاف، عبد المنعم محمد. المادية الإسلامية وأبعادها، ط2، القاهرة: دار المعارف، د.ت.، ص114-121.

(120) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. تفسير القرآن العظيم، ج3، الإسكندرية: مكتبة الحرية، د.ت.، ص164.

وقد ختم الخالق - سبحانه - منهاجه الذي ارتضاه لعباده، برسالة مهيمنة هي رسالة محمد ﷺ، معلناً فيها ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّيْتُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: 153]، ومبشراً متبع هذا الصراط بالسعادة في الدارين ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 97].

ولما كانت الغايات - كما ذكرنا سلفاً - درجات، منها ما هو وسيلة لغاية، ومنها ما هو وسيلة لغاية أبعد. فإن وسيلة المسلم في بلوغ سعادة الدارين، والتي تعد غاية في الوقت نفسه هي خلافة الله في أرضه⁽¹²¹⁾ وإخلاصه العبودية له⁽¹²²⁾. وإذا ما استطاع العبد تحقيق ذلك، تحققت له السعادة في الدارين. وإن كان المؤمن الحق ينبغي أن تكون له غاية أسمى من السعادة في الدارين - فهذه نتيجة طبيعية تعهد بها الخالق لمن تبع منهجه - هذه الغاية العليا هي إرضاء الله سبحانه وتعالى، حتى لو كان ذلك مدعاة لسخط الكون عليه بما حوى. وإذا ما استطاع أن يحقق المؤمن إرضاء الله سبحانه وتعالى، نال أعلى غاية يمكن أن يتطلع إليها مخلوق في هذا الوجود، إلا وهي رضوان الله سبحانه وتعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكَنٌ طَيِّبٌ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: 72].

وكما أوضح الإسلام المنهاج الذي ينبغي أن يسير عليه المؤمن فإنه أوضح السبيل الذي ينبغي أن يهتدي به الكيان الاجتماعي المسلم في تحقيق مجتمع الاستخلاف والعبودية المطلقة للخالق الأعظم.

وفيما يلي نعرض للمهام التي ينبغي أن يضطلع بها المجتمع المسلم في

(121) القرآن الكريم. سورة البقرة: 30، سورة الأنعام: 165، سورة الأعراف: 69-74، سورة يونس: 14، سورة النمل: 62، سورة فاطر: 39.

(122) القرآن الكريم. سورة يوسف: 40، سورة يونس: 3، سورة مريم: 36، سورة يس: 61، سورة الزخرف: 64، سورة الذاريات: 56.

سبيل تحقيق مجتمع الاستخلاف، ودور وسائل الإعلام في المساهمة في هذه المهام. ثم نعرض لانعكاسات غايات الفرد المسلم على تفاعله في العملية الإعلامية.

سبل تحقيق مجتمع الاستخلاف ودور وسائل الإعلام في ذلك

إذا كان المجتمع العلماني يسعى لتحقيق التقدم المطرد المفضي إلى إقامة المجتمع الفردوسي، فإن المجتمع المسلم يتخذ من مجتمع الاستخلاف المفضي إلى سعادة أفراد في الدارين غاية عليا له. وهو في سبيل تحقيق مجتمع الاستخلاف يسعى بمؤسساته كافة (السياسية - الاقتصادية - الاجتماعية - الإعلامية...) إلخ) وفي ضوء المنهج الإلهي إلى تحقيق ثلاث مهام كبرى هي:

- 1 - إعمار الكون: وذلك من خلال تسخير الكون والكائنات لما فيه النفع... نفع الإنسان، ونفع الكائنات من حوله⁽¹²³⁾ ويأتي هذا من خلال الكشف عن الحقائق والقوانين العلمية التي تحكم عمل الأشياء الطبيعية، ومن خلال الكشف عما تحويه الأرض من كنوز وثروات، مما يتيح له التقدم المادي وترقية الجانب المادي من حياة أعضائه⁽¹²⁴⁾.
- 2 - إعلاء كلمة الله بين أفراد وإقامة شرعه فيهم، وتوفير المناخ الذي يتيح لهم أن يعبدوا الله حق عبادته، وأن يحققوا أعلى ما تسمح به ملكاتهم من السمو المادي والسمو الروحي اللذين تكتمل بهما سعادتهم⁽¹²⁵⁾.
- 3 - إعلاء كلمة الله في أرضه، بالدعوة إلى دينه، بكل السبل المتاحة، وتحقيق المجتمع الذي يمثل خير أمة أخرجت للناس ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ

(123) أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص 135-136.

(124) الشيباني، عمر التومي. مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي، الكتاب الإسلامي (19)، طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، يوليو 1987، ص 263-269.

(125) الغنوشي، راشد. الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، ص 326-327؛ أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص 23-24. وص 176-179؛ عريبي، محمد ياسين. تأملات في بناء المجتمع المسلم، ط2، طرابلس: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1990، ص 29.

أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴿١١٠﴾
[آل عمران: 110] وتحقيق وظيفة الأمة في الشهادة على الأمم.

هذه هي المهام الثلاث الكبرى التي يسعى المجتمع المسلم للاضطلاع بها على النحو الذي حددته شريعة الإسلام للفرد لتحقيق مجتمع الاستخلاف، الذي يسعد أفرادَه في هذه الدنيا، ويجعلهم أهلاً للسعادة الأبدية في الآخرة.

ولا شك أن هذه المهام هي التي تحدد وظائف وسائل الإعلام في المجتمع المسلم، والتي يمكن تلخيصها على النحو التالي:

- المساهمة في الوظيفة العمرانية، بالحض على العمل والبناء⁽¹²⁶⁾ وتوضيح القيم الإسلامية التي تحكم المهمة العمرانية، ومراقبة جوانب الخلل وفضح أي إفساد أو تقصير سواء أكان صادراً من قبل الأفراد أم الجماعات أم الهيئات. وذلك في إطار الالتزام بالقيم الإسلامية في العمل الإعلامي.

- المساهمة في تحقيق مجتمع العبودية الخالصة لله سبحانه وتعالى، بترسيخ عقيدة الإيمان بالله الواحد الأحد في نفوس الناس⁽¹²⁷⁾، وترسيخ السيادة لشريعته⁽¹²⁸⁾ وفضح أي انحراف عنها والدعوة لتصحيحه⁽¹²⁹⁾.

- المساهمة في إعلاء كلمة الله في أرضه بالدعوة للإسلام في شتى بقاع الأرض، وبالسبل المتاحة⁽¹³⁰⁾ وبذلك يساهم الإعلام في المهمة الثالثة لمجتمع الاستخلاف.

وكما حددت شريعة الإسلام المهام التي ينبغي على وسائل الإعلام المساهمة في تحقيقها، فقد حددت أيضاً السبل التي ينبغي أن تهتدى بها في

(126) سفر. الإعلام موقف، مرجع سابق، ص 61؛ كذلك العويني. الإعلام الإسلامي الدولي بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص 38.

(127) ابن ثابت. الحرية الإعلامية في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 121.

(128) الشنقيطي، محمد سيد ساداتي. الإعلام الإسلامي، الأهداف والوظائف، سلسلة دراسات في الإعلام والرأي العام، الرياض: دار عالم الكتب، 1991، ص 7.

(129) إمام. الإنسان والدولة، مرجع سابق، ص 193-200.

(130) المرجع السابق، ص 214-216.

سعيها لإنجاز هذه المهام، سواء كان ذلك على مستوى المجتمع الداخلي الذي تعمل به، أم على المستوى الدولي. فوسائل إعلام المجتمع المسلم مأمورة في كل ذلك بالالتزام بالإطار الذي رسمته لها الشريعة.

وإذا نظرنا إلى الإطار الذي ينبغي أن تتحرك وسائل إعلام المجتمع المسلم على هداية، في سعيها إلى تحقيق أهداف ومصالح مجتمعها الخارجية نجد أنه إطار يلزمها بأسمى وأعدل أشكال الإعلام الدولي فهي - في ظله - لا تنطلق في سعيها لتحقيق أهداف مجتمعها تبعاً للإطار الذي تحدده لها أخلاقيات المصلحة، وإنما تلتزم بما وضعته شريعة الإسلام من قواعد أخلاقية سامية للتعامل مع غيرها من المجتمعات الإنسانية سواء في زمن السلم أم زمن الحرب⁽¹³¹⁾.

وهكذا وكما تتحدد مهام وسائل الإعلام تبعاً للغايات العليا التي حددها الإسلام للمجتمع المسلم، تتحدد حركتها في سبيل تحقيق هذه الغايات تبعاً لشريعته⁽¹³²⁾.

انعكاسات غايات الفرد المسلم على العملية الإعلامية

إذا كانت غايات الفرد في الكوزمولوجيا العلمانية، كما ذكرنا، لا تعد غايات مقنعة، وإنما هي وسائل ضخمت في ظل إسقاط الحياة الآخرة - وهي الغاية الحقيقية - من الحساب، وبالتالي إسقاط أي أهمية حقيقية للجانب الروحي، لتصبح الغايات الدنيوية غايات عليا ينفق المرء حياته من أجلها. إذا كان هذا هو حال غايات المؤمن بالكوزمولوجيا العلمانية، فإن الكوزمولوجيا الإسلامية تمد الإنسان بالغايات الحقيقية التي ينبغي أن يُحسن السعي للفوز بها، والتي تتمثل في أعلى درجاتها في طاعة خالقه والسعي الدؤوب لنيل رضوانه. وتحقيق هذه الغايات العليا له مردودان طبيعيان، هما الحياة الطيبة في الدنيا والخلود في النعيم الفردوسي في الآخرة.

(131) حول قواعد التشريع الدولي في الإسلام في زمن السلم والحرب، انظر: عفيفي، محمد الصادق. الإسلام والعلاقات الدولية، سلسلة دعوة الحق : عدد (36)، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، ربيع الأول 1405هـ/ديسمبر 1984م، ص 31-38.

(132) حول أخلاقيات الإعلام الإسلامي الدولي، انظر: الصاوي، أمينة؛ شرف، عبد العزيز. نظرية الإعلام في الدعوة الإسلامية، القاهرة: مكتبة مصر، د. ت.، ص 189-194.

ولما كانت الحياة لن تطيب لفرد إذا ما أهمل أحد جانبي وجوده المادي والروحي، فإن الإسلام لم يحرم أتباعه من التمتع بطيبات الدنيا ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: 32].

ولا يختلف الفرد المسلم عن نظيره العلماني إلا في البعد عن الإسراف أو التبذير، وفي التزامه بقواعد الشريعة المتعلقة بسبل التمتع بهذه الطيبات، للتمتع بهذه الطيبات، ويتفوق عليه بإشباع الجانب الروحي... وهكذا تطيب الحياة.

وإذا كانت الضوابط التي يضعها المجتمع العلماني على سلوك أفراده في سعيهم لتحقيق غايتهم وأهدافهم، تفتقر - على قلتها وعدم ثباتها - إلى آلية تلزم الأفراد بها إلزاماً ذاتياً، فإن المجتمع المسلم، قد وضعت له شريعته ضوابط أخلاقية ثابتة وشاملة لمناحي الحياة كافة، وتكفل المشرع الأعظم بمراقبة التزام كل فرد في المجتمع المسلم بهذه الأخلاقيات، ومحاسبته على أي خلل يبدر منه إذا ما استطاع الإفلات من محاسبة المجتمع⁽¹³³⁾ ولاشك أن علم الفرد المسلم أنه في كل حركة من حركاته وسكنه من سكناته تحت رعاية الله وسلطانة ورقابته يجعله «يستلهمه كمشرع لحركته حتى في أدق التفاصيل»⁽¹³⁴⁾ كما يدفعه إلى الالتزام الكامل بكل ما أمر، حتى لو علم أنه سينجو من المحاسبة على تقصيره في هذا الأمر في الدنيا، هذا من ناحية، وتجنب كل ما نهى عنه، حتى لو كان يعلم تماماً أنه سينجو من أدنى عقاب أو لوم في هذه الدنيا إذا اقترف ما نهى الله عنه، من ناحية أخرى.

بعد هذا العرض الموجز لغايات الفرد المسلم وسبل تحقيقها، نعرض لأهم

(133) حول بواعث الالتزام الأخلاقي في الإسلام، انظر: السماحي. الضمير والالتزام الخلقي بين المذاهب الفكرية والإسلامية: دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص 187-192؛ شلتوت. منهج القرآن الكريم في بناء المجتمع، مرجع سابق، ص 35-36؛ العربي، محمد ممدوح. الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، ص 208-229؛ الرخيلي، محمد. وظيفة الدين في الحياة وحاجة الناس إليه، طرابلس: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1991، ص 90-93.

(134) دراز. دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص 134.

انعكاسات هذه الغايات التي تسكن الذات المسلمة، على دورها في العملية الإعلامية سواء أكان الفرد «مرسلاً أم مستقبلاً».

أ - انعكاس غايات الفرد المسلم «كمُرسل» على دوره في العملية الإعلامية

لا شك أن المؤمن الحق الذي يتخذ من إرضاء خالقه غاية عليا، يلتزم في كل رسالة يصيغها أو يتحكم في صنعها - (سواء أكان قائماً بالاتصال أم مالِكاً للوسيلة الإعلامية أو متحكماً فيها) - بالصورة التي تخدم غايته العليا مهما كانت النتائج:

- فهو كقائم بالاتصال يسعى لنشر ما يمليه عليه دينه، ويحقق المصالح والمنافع الحقيقية لمستقبله، ويرضى خالقه، مهما واجه في سبيل ذلك من عقبات.

- فهو لا يخشى غضب مالك الوسيلة الإعلامية التي يعمل بها، أو غضبة المتحكم فيها حتى لو نجم عن ذلك فقدانه لعمله في هذه الوسيلة ﴿فَلَا تَخْشَوْا الْكَاسَ وَأَخْشَوْا وَلَا تَشْتَرُوا بِعَاقِبَتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [المائدة: 44]. فهو يعلم أن الرزق من عند الله وهو المتكفل به ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [هود: 6]. وهو لا يخشى فقدان مكانته في هذه الوسيلة لأنه يعلم أن من يعز أو يذل هو الله، ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: 26].

- كما أنه في سبيل سعيه لنيل رضوان خالقه، يعلن الحق حتى لو كان في ذلك تهديد لحياته من قبل الحاكم، لأنه يعلم أن الموت والحياة بيد الخالق ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِنَبَأً مُؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: 145]. وحتى إذا شاء الله أن يفقده حياته في سبيل الدعوة إلى الحق فإنه يعلم أن له عند الله أجراً عظيماً ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ﴾ [آل عمران: 169].

وهكذا فما دام الأمر كله بيد الخالق، فلا مجال للخوف أبداً على شيء،

وبذلك يستمد الفرد من هذا التأمين الإلهي إذا جعله يستهين بالحياة ويدفع برأيه إلى ساحة العلانية غير مبال بما قد ينتظره، حتى لو كان ذهاب الحياة نفسها⁽¹³⁵⁾.

- والفرد المؤمن كمالك للوسيلة الإعلامية يعلى رضوان الله على أي نفع مادي يعود عليه من جراء امتلاك هذه الوسيلة مهما كان حجمه. ومن ثم فإنه لا يبت عبثاً إلا تلك الرسائل التي ترضى عنها شريعة خالقه، لا تلك التي تُرضى رغبات جماهيره وأهواءهم.

- كما أن الفرد المؤمن إذا ما كان متحكماً أو له قدر من السلطان على ما تبثه وسائل الإعلام في مجتمعه، يستخدم هذه الوسائل بالشكل الذي يحقق غايته العليا وهي رضوان الله، لا بما يحقق له مجداً زائلاً أو شهرة زائفة أو غير ذلك من عرض الدنيا.

وهكذا فإن التزام الفرد المسلم بمصلحته الحقيقية المتمثلة في تحقيق أسمى الغايات وهي رضوان الله - سبحانه وتعالى - يؤدي بشكل تلقائي إلى التزامه بشريعة الله ومنهاجه، والتي تحقق لأفراد المجتمع المسلم السعادة في الدارين.

ب - انعكاسات غايات الفرد المسلم «كمستقبل» على دوره في العملية الإعلامية

لا شك أن الفرد المسلم يسعى «كمستقبل» للتعرض للرسائل الإعلامية التي تقرها شريعة خالقه، ويتجنب كل ما قد يسخطه عليه مهما كان في التعرض لهذه الرسائل من متع عاجلة تستجدي غرائزه وتثير شهواته. ولا شك أن صانع الرسالة الإعلامية عندما يضع في حسابه طبيعة الرسالة التي يجذبها جمهوره المسلم فإن ذلك يدفعه لا محالة لصياغة رسائله صياغة أخلاقية راقية، فضلاً عن كونه لن يبت من الرسائل إلا كل ما هو نافع ومفيد⁽¹³⁶⁾.

(135) مصطفى، محمود يوسف. حرية الرأي في الإسلام، القاهرة: مكتبة غريب، د.ت.، ص 46.
(136) حول انعكاسات سمات الفرد المسلم «كمستقبل» على صياغة المرسل لرسالته الإعلامية، انظر: حجاب، محمد منير. مبادئ الإعلام الإسلامي، دن، 1982، ص 26-30.

من خلال عرضنا السابق للغايات التي تبشر بها الكوزمولوجيا العلمانية معتنيها، والنظريات الاجتماعية التي وضعت لتحقيق هذه الغايات، والدور الذي ألقته هذه النظريات على وسائل الإعلام للمساهمة في تحقيق هذه الغايات، وانعكاسات هذه الغايات على الواقع الفعلي للإعلام في المجتمعات العلمانية، ومن خلال عرضنا للغايات المناظرة التي تبشر بها الكوزمولوجيا الإسلامية، والدور الملقى على كاهل المجتمع المسلم في تحقيقها، وما يلقيه المجتمع المسلم على عاتق وسائل الإعلام من مسؤولية للمساهمة في تحقيق هذه الغايات تتضح لنا حقيقة جلية تتمثل فيما يلي:

- أن الغايات التي تسعى وسائل الإعلام في ظل الكوزمولوجيا العلمانية للمساهمة في تحقيقها - سواء للأفراد أم للمجتمعات - تختلف اختلافا بينا عن الغايات التي تسعى لها وسائل الإعلام في ظل الكوزمولوجيا الإسلامية. فعلى حين تحصر وسائل الإعلام - طبقا لغايات الكوزمولوجيا الدنيوية - كامل جهدها في المساهمة في تحقيق أهداف دنيوية محضة، ولا تلقي بالا لمصير الإنسان بعد هذه الحياة، وعلى حين ينحصر دورها في المساهمة في تحقيق إشباع الأهداف والغايات الحسية والمادية للأفراد، دون أن تلقي لمتطلبات الروح بالا، نجد أن وسائل الإعلام الملتزمة بالمساهمة في تحقيق غايات الكوزمولوجيا الإسلامية، ينبغي أن تساهم في مساعدة الفرد في تحقيق غايته الدنيوية والأخروية، وأن تسعى للمساهمة في تلبية حاجاته المادية والروحية. وعلى حين أن وسائل الإعلام في ظل فلسفات الإعلام الوضعية تسعى للمساهمة في تحقيق غايات مجتمعها الدنيوية المحضة والتي تتمحور غالبا حول تحقيق التقدم في شتى المجالات، والتفوق على ما عداه من مجتمعات. وما إلى ذلك مما تتطلع إليه المجتمعات العلمانية في واقع الحال، وتسعى إلى تحقيقه بكل السبل المشروعة وغير المشروعة. فإن وسائل الإعلام في ظل الفلسفة الإعلامية التي تتمشى مع غايات الكوزمولوجيا الإسلامية، ينبغي أن يصبح همها الحقيقي خلال سعيها للمساهمة في تحقيق غايات مجتمعها المسلم - منصبا على تحقيق مجتمع الاستخلاف، والمساهمة في قيام الأمة المسلمة بدورها في الشهادة على أمم الأرض، وإعلاء كلمة الله وتوصيلها لكل آذن،

وذلك بالإضافة لمساهمتها في كل ما يحقق للمجتمع المسلم عناصر القوة والغلبة على أعدائه، ملتزمة في ظل ذلك بأخلاقيات الإسلام السامية.

وهكذا ومن خلال هذه الموازنة السريعة بين مجمل الغايات التي ينبغي أن تُسهم في تحقيقها وسائل الإعلام في الكوزمولوجيا العلمانية، ومجمل الغايات التي ينبغي أن تساهم في تحقيقها وسائل الإعلام في الكوزمولوجيا الإسلامية، يتضح لنا وبجلاء أن الفلسفة الإعلامية التي تُنظر لعمل فلسفات الإعلام في الكوزمولوجيا الإسلامية لا بد أن تختلف عن نظيرتها في الكوزمولوجيا العلمانية، وإن كانت هناك إمكانية للالتقاء بينهما، فإنها قد تكون في استفادة فلسفة الإعلام الإسلامية من بعض الأساليب التي تلجأ إليها هذه الفلسفات كسبل مثلى لتحقيق أعلى فاعلية لمساهمة وسائل الإعلام في غايات المجتمع، بشرط ألا تحمل هذه الأساليب في طياتها أية مضامين تتنافي مع أهداف وغايات الكوزمولوجيا الإسلامية.

الخلاصة

من خلال عرضنا - في هذا الباب - لملامح الكوزمولوجيا التي ثار عليها الإسلام قبل أن يثور عليها العقل الغربي، ومن خلال عرضنا للكيفية التي تسنى خلالها للعقل الوضعي القضاء على هيمنة هذه الكوزمولوجيا، وبناء كوزمولوجيا جديدة بديلة لها، ومن خلال عرضنا للكيفية التي تم خلالها التنظير للفكر الاجتماعي والإعلامي الوضعي بالصورة التي يحقق بها غايات هذه الكوزمولوجيا، ومن خلال مناقشتنا النقدية للمسلمة الرئيس في هذه الكوزمولوجيا، وعرضنا لأوجه الخلل والقصور التي خلفتها في مسلماتها الفرعية وغاياتها وما قام في ظلها من فكر اجتماعي وإعلامي، ومقارنة كل ذلك بمسلمات الكوزمولوجيا الإسلامية وغايتها، وانعكاساتها على الفكر الاجتماعي والإعلامي الذي يلائمها، من خلال كل ذلك يمكن أن نخلص إلى عدة نتائج تمثل أهمها فيما يلي:

- أن ما دعى العقل الغربي للخروج على الكوزمولوجيا المسيحية وابتداعه للكوزمولوجيا العلمانية، وما أقامه في ظلها من فكر اجتماعي وإعلامي

يناسبها، لا أثر له البتة في الكوزمولوجيا الإسلامية التي تجل العقل وتعلو من شأنه.

- أن المسلمة أو المقدمة الرئيس التي يقوم عليها بنیان الكوزمولوجيا العلمانية بأسرها، تقوم على منطق خاطئ أساساً، هذا بالإضافة إلى تهاوي معطيات العلم المادي التي مثلت أهم ركائزها، في القرن العشرين، ومن ثم فإن هذا يجعلها قائمة على غير أساس حتى من العلم المادي نفسه، مما يجعل المنطق السوي يرفض التسليم بها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن ما أظهرته الموازنة بين هذه المسلمة والمسلمة المناظرة لها في الكوزمولوجيا الإسلامية من اختلاف كامل بينهما لا شك يجعل رفض هذه المسلمة من قبل كل معتنقي الكوزمولوجيا الإسلامية أمراً حتمياً، كما يدفع - وبشكل حتمي - أيضاً إلى رفض كل ما يقوم عليها من أبنية فكرية اجتماعية أو إعلامية ما دما نرفض الأساس الذي تقوم عليه.

- أن المنهجية التي تم في ضوئها بناء العلوم الاجتماعية بما فيها فلسفات الإعلام الوضعية، والتي تستبعد الاستعانة بأي مصدر فوق بشري كمصدر علوي للحقائق الثابتة، ولا تؤمن إلا بكل ما هو محسوس، وتعتمد اعتماداً كاملاً على العقل القاصر بطبيعته في فهم وتفسير هذا الواقع والتنظير لسبل التفاعل المثلى مع معطياته، من الطبيعي أن تنتج أبنية فكرية ذات صحة نسبية، وعرضة للتغير تبعاً لظهور متغيرات جديدة. ومن ثم فإن هذا يشكك في صحة وصلاحيّة الفلسفات الإعلامية الوضعية سواء لمجتمعاتها أو لغيرها من أساسها.

- أن المنهجية التي يتم في ضوئها إقامة أي بناء نظري في الكوزمولوجيا الإسلامية تختلف اختلافاً تاماً عن نظيرتها الوضعية، وهذا كفيلاً بأن يجعل اقتباس أي بناء نظري وضعي وغرسه في الأرضية الإسلامية قائماً على غير أساس، وهذا لا شك ينطبق بوضوح على فلسفات الإعلام التي أنتجت المنهجية الوضعية كما ينطبق على أي بناء فكري وضعي يحاول البعض غرسه في الأرضية الإسلامية.

- أن إنكار الكوزمولوجيا العلمانية للحياة الآخرة أو على الأقل إسقاط أي أهمية لها، وحصر اهتماماتها في حيز هذه الدنيا، وبناء نظريات اجتماعية تنظر في شتى مناحيها للكيفية المثلى التي يمكن من خلالها تحقيق هذه الغايات للأفراد والمجتمعات، كان من الطبيعي أن يفرز فكراً إعلامياً ينصب كامل اهتمامه على رسم أفضل السبل التي يمكن من خلالها أن تساهم وسائل الإعلام في تحقيق هذه الغايات. ومن الطبيعي أن يكون مثل هذا الفكر الإعلامي، وما أفرزه من فلسفات مختلفة غير صالح لتحقيق غايات مغايرة مثل غايات الكوزمولوجيا الإسلامية

ومن خلال هذه النتيجة الأخيرة، وعلى ضوء ما سبقها من نتائج مما تكشف لنا عبر دراستنا النقدية لفلسفات الإعلام الوضعية، على مستوى المقدمات الأساسية التي أفرزتها. ومن خلال مقارنة هذه المقدمات بالمقدمات المناظرة لها في الكوزمولوجيا الإسلامية. يتبين لنا عدم صلاحية النقل الكامل لأي فلسفة من فلسفات الإعلام الوضعية إلى الأرضية الإسلامية لأن هذه الفلسفات تشكلت أساساً بالصورة التي تمكنها من المساهمة في تحقيق غايات كوزمولوجيا مغايرة تماماً للكوزمولوجيا الإسلامية. وإن كان هذا لا يعني الجزم بعدم إمكانية الاستفادة من بعض طروحات هذه الفلسفات، وهو ما ستكشف عنه دراستنا للمقدمات المباشرة التي شكلت الملامح الدقيقة لها ولمقولات هذه الفلسفات نفسها.