

الباب الثاني



المقدمات المباشرة لفلسفات الإعلام الوضعية
والمقدمات الإسلامية المناظرة لها

تمهيد

ذكرنا آنفاً أن النظريات الاجتماعية الوضعية بشتى فروعها - السياسية والإعلامية... الخ - لا تعدو أن تكون وسائل فكرية تنطلق من مسلمات الكوزمولوجيا العلمانية ساعية للمساهمة في تحقيق غاياتها. ورغم أن هذه النظريات تتحد في المنطلقات والغايات إلا أنها تختلف فيما بينها حول الكيفية المثلى لتحقيق هذه الغايات ويعود هذا الاختلاف - وبشكل أساسي - إلى المسلمة الفرعية الأولى في الكوزمولوجيا العلمانية والتي تنطلق منها هذه النظريات وهي مسلمة «عدم وجود مصدر علوي للحقيقة» والتي ترتب عليها، وبشكل طبيعي، إلقاء عبء التنظير للوجود الاجتماعي الأمثل - وبصورة كاملة - على عاتق العقل البشري بقدراته المحدودة التي تجعل إدراكه للظواهر المحيطة به - ولا سيما الظواهر الإنسانية المعقدة بطبيعتها - إدراكاً جزئياً ، وهذا ما يجعل أحكامه التي يصدرها بصدد ما تتسم بالنسبية، وعرضة للتغير بتغير الزمان والمكان، ويفتح مجالاً واسعاً أمام الخلاف بين الرؤى التي تعالج قضية واحدة، نتيجة لاحتمالية تركيز كل رؤية منها على جانب مغاير لما قد يحظى باهتمام عداها من الرؤى التي تتناول القضية نفسها.

وفي ظل ذلك كان من الطبيعي أن يقع اختلاف بين طروحات المفكرين الاجتماعيين حول الكيفية المثلى التي يمكن خلالها تحقيق الوجود السعيد للكائن البشري في حيز هذه الحياة الدنيا، ورغم أن الإنسان كان في جميع النظريات الاجتماعية الوضعية - محور دراستنا - هو المنطلق والغاية، إلا أن اختلاف الزاوية التي نظر منها دعاه كل نظرية من هذه النظريات إلى الإنسان في

محاولتهم لفهم حقيقته، والتعرف على سماته وطبائعه - كانت العلة الأساسية الكامنة وراء اختلاف تصور هذه النظريات للشكل الأمثل الذي يناسبه من أشكال الاجتماع الإنساني، وما انبنى على ذلك من اختلاف طروحات هذه النظريات حول السمات الواجب توافرها في الكيان الاجتماعي أو الدولة التي ينبغي أن يعيش في كنفها، والشكل الأمثل من العلاقة الذي ينبغي أن يسود بينه وبين الدولة، وبينه وبين أقرانه. كما امتد الخلاف بين المنظرين حول طبيعة الإنسان إلى الاختلاف بينهم حول طبيعة الحقيقة وما إذا كانت هناك إمكانية لإدراكها من قبل كل فرد، أم أن إمكانية الوصول إليها حكر على فئة معينة.

وعلى ضوء طروحات مفكري كل نظرية حول طبيعة الإنسان وطبيعة الحقيقة ومدى قدرة كل فرد على الوصول إليها، وطبيعة الكيان السياسي، أو «الدولة» التي تناسبه، والعلاقة المثلى التي ينبغي أن تقوم بينه وبين الدولة تم التنظير لشتى مناحي الحياة الاجتماعية - (السياسية - الاقتصادية - الإعلامية . . . إلخ) - في كل نظرية من هذه النظريات الاجتماعية⁽¹⁾.

(1) وهي النظرية الليبرالية بمراحلتيها «التقليدية» و«المحدثة» والنظرية الاشتراكية. بالإضافة «للفكر الاجتماعي التنموي» والذي يقصد به الباحث - إن جاز التعبير - الفكر الاجتماعي السائد في البلدان النامية والذي تتبناه وتروج له النخب الحاكمة في هذه البلدان، وتشابه طروحات هذا الفكر في أغلب هذه البلدان - رغم وجود بعض الفروق بين بلد وآخر - في المنطق والغاية؛ فهو من ناحية ينطلق من التعامل مع واقع متشابه في الكثير من هذه البلدان يتمثل في تدني مستوى المعيشة، وتفشي الجهل والامية وسيادة ظاهرة القبليّة والعشائرية، وما إلى ذلك، كما تتشابه هذه البلدان في المرحلة الحضارية التي تمر بها، والتي تقف بها بعيداً عن ركب التقدم الذي حققه العالم الغربي. نتيجة مما عانته هذه البلدان من استنزاف لطاقتها ومواردها على أيدي الاستعمار الغربي.

والفكر التنموي يتشابه من ناحية الغاية، حيث أن جميع دول العالم الثالث تتخذ من التنمية والتحديث الهدف الرئيسي الذي تسعى إليه؛ انظر: مهنا. النظرية السياسية والعالم الثالث، مرجع سابق، ص 184؛ وهكذا يخلق تشابه الواقع الذي ينطلق منه الفكر الاجتماعي في أغلب بلدان العالم الثالث، ووحدة الغاية تشابهاً في الفكر السائد في هذه البلدان ويصبغه بصبغه خاصة، حتى وإن مال نحو تبني بعض الأفكار الليبرالية أو نحو تبني بعض الأفكار الاشتراكية. وهذا ما يجعل وصف هذا الفكر الاجتماعي، بالفكر الاجتماعي التنموي، وصفاً يستند إلى أساس مقبول، ويجعل تسمية الفلسفة الإعلامية التي أفرزها هذا الفكر بفلسفة الإعلام التنموي تسمية لا تفتقر إلى الدقة.

وهكذا وبلغة المنطق، يمكن أن نقول أن المقولات التي تتبناها كل نظرية من النظريات الاجتماعية حول النقاط سالفة الذكر، تعد بمثابة المقدمات الأساسية التي لا تعدو أن تكون مقولات الفكر الإعلامي في أي نظرية منها - مثله في ذلك مثل باقي مناحي الفكر الاجتماعي - نتائجاً لازمة عنها.

وكما تناولنا في الفصل السابق بالنقد والمقارنة المقدمات الأساسية التي شكلت الملامح العامة لجميع فلسفات الإعلام الوضعية وتبين لنا ما يشوبها من أوجه الخلل والقصور، ومدى الاختلاف بينها وبين المقدمات المناظرة لها في الكوزمولوجيا الإسلامية، وانعكاسات كل ذلك على الصورة الكلية لجميع فلسفات الإعلام الوضعية، نحاول في هذا الباب تناول هذه المقولات - مقولات الفكر الاجتماعي - تناولاً نقدياً لتبيين أوجه الخلل والقصور التي تتعاورها - وذلك كنتيجة طبيعية لقيامها على مقدمات قاصرة كما تبين لنا في الفصل السابق - ولتبيين انعكاسات ذلك على بنية الفلسفة الإعلامية التي أفرزتها هذه المقولات في كل نظرية من النظريات الاجتماعية - محور دراستنا - ، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نحاول تبين أوجه الاختلاف والاتفاق بين هذه المقولات والمقولات التي تناظرها في الفكر الاجتماعي الإسلامي، كخطوة شبة نهائية للحكم على سلامة نقل أي من طروحات فلسفات الإعلام التي أفرزها الفكر الاجتماعي الوضعي إلى الفكر الاجتماعي الإسلامي من عدمه.

ولما كان هدف هذه الدراسة ينحصر في تناول الجانب الإعلامي من النظريات الاجتماعية الوضعية، فإن هذا يعني أنه ما يهم الباحث تناوله من المقولات الأساسية التي تتبناها كل نظرية من هذه النظريات حول طبيعة الإنسان، طبيعة الدولة، طبيعة الحقيقة، وطبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة، هي تلك المقولات التي لها تأثير في تشكيل الفكر الإعلامي في كل واحدة منها سواء أكان هذا التأثير مباشراً أم تأثيراً غير مباشر.

وعبر صفحات هذا الفصل يتناول الباحث طروحات النظريات الاجتماعية الوضعية بالنقد، وبالمقارنة مع الطروحات المناظرة لها في الفكر الإسلامي، والتي تتعلق بطبيعة الإنسان، طبيعة الحقيقة، طبيعة الدولة، طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة.

مقولات الفكر الاجتماعي حول طبيعة الإنسان

تمهيد

من الطبيعي أن يكون فهم طبيعة الإنسان - التي تعد غاية الفكر الاجتماعي تلمس ملامح المجتمع الأمثل الذي يحقق فيه هذا الكائن سعاده - نقطة البداية التي ينطلق منها أي مفكر في إقامة نظريته الاجتماعية، متخذاً من المعطيات التي أمدّه بها استقراؤه لطبيعة هذا الكائن المقدمات الأساسية للبناء النظري الذي يقيمه لنظريته.

ورغم الخلاف القائم بين النظريات الاجتماعية - محور اهتمام هذه الدراسة - حول السمات التي تميز طبيعة الكائن البشري، إلا أن كتابات هذه النظريات تبدأ بتحديد لماهية هذا الكائن أو تعريف له ينطلق من كونه حيواناً. حيث يعرف الإنسان بأنه حيوان مضافاً إليه اسم العلم الاجتماعي موضع الاهتمام. فتارة يكون حيواناً اجتماعياً وتارة سياسياً أو اقتصادياً أو أخلاقياً... إلخ⁽¹⁾.

وتنطلق هذه التعريفات للموجود البشري - في صورتها المحدثه - من استبطان مفاهيم النظرية التطورية التي ترى أن الإنسان أرقى أطوار الكائن الحي الذي بدا بالحيوان أو الكائن وحيد الخلية ثم تطور إلى القرد ثم إلى الإنسان

(1) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 193؛ انظر كذلك: الشيباني. مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 29-31؛ العجمي. حقيقة الإنسان بين المسؤولية والتكريم، مرجع سابق، ص 11.

الذي هو تطور مباشر للقرد⁽²⁾. ورغم أن المفكرين الوضعيين ينظرون إلى الإنسان على أنه حيوان، والفارق بينه وبين غيره من الحيوانات فارق في الدرجة لا فارق في النوع⁽³⁾. قبل ظهور نظرية التطور بأمد بعيد، إلا أن ظهور هذه النظرية أمد دعاة الوضعية بنوع من الشرعية العلمية التي كانوا يتوقون إليها - رغم الانتقادات النافذة التي وجهت إليها⁽⁴⁾ - كما أضفت هذه النظرية نوعاً من اليقين على فكرة تقدم البشرية في خط تطوري صاعد، ولما كان الإنسان الأوروبي يقف على قمة هذا التطور، فلا مناص أمام إنسان المجتمعات الأخرى - إذا ما أراد أن يرتقي في درجات التطور - من أن يسلك الطريق نفسه الذي سلكه الإنسان الأوروبي.

ورغم الاتفاق الحادث بين المفكرين الوضعيين حول أصل الكائن البشري، وحول اتجاهه بشكل صاعد نحو الترقى والكمال، إلا أنهم اختلفوا في تحديد السمات التي تميز طبيعة ذلك الكائن، وفي تحديد الكيفية التي تمكنه من بلوغ الكمال الذي يتوق إليه في هذه الحياة، ويعود لاختلافهم حول هاتين النقطتين، اختلاف النظريات الاجتماعية التي طرحها كل فريق منهم.

وينقسم هذا الفصل إلى مباحث ثلاثة هي:

المبحث الأول: طبيعة الإنسان في الفكر الاجتماعي الليبرالي.

المبحث الثاني: طبيعة الإنسان في الفكرين الاجتماعيين الاشتراكي والتنموي.

المبحث الثالث: طبيعة الإنسان في الفكر الإسلامي.

وسوف يتبع الباحث هذا التقسيم في الفصول التالية خلال استعراضه لباقي مقولات النظريات الاجتماعية الوضعية.

(2) عارف. نظريات التنمية السياسية، مرجع سابق، ص 193.

(3) المرجع السابق، ص 194.

(4) حول أوجه النقد التي صوبت إلى النظرية التطورية انظر: عزام، محفوظ علي. نظرية التطور عند مفكري الإسلام: دراسة مقارنة، القاهرة: دار الهداية، 1986، ص 225-241؛ بلوت، شمس الدين آق. دارون ونظرية التطور، ترجمة أورخان محمد علي، القاهرة: دار الصحوة، 1986، ص 14-114؛ خضر، عبد العليم عبد الرحمن. الإنسان والكون في القرآن والعلم، جدة: عالم المعرفة للنشر والتوزيع، 1983، ص 47-85.

المبحث الأول

طبيعة الإنسان في الفكر الاجتماعي الليبرالي

رغم وجود فروق بين نظرة مرحلتي النظرية الاجتماعية الليبرالية (التقليدية والمحدثة) إلى طبيعة الإنسان إلا أنهما تتشاطران قاسماً مشتركاً وهو تكريس مبادئهما لكرامة الإنسان⁽⁵⁾، ونجد في كليهما التأكيد على الأهمية الكبرى للفردية الإنسانية ملمحاً راسخاً من ملامحهما.

وإذا نظرنا إلى أهم الافتراضات التي طرحتها النظرية الليبرالية بمرحلتها الكلاسيكية والمحدثة حول الطبيعة البشرية نجد أن هناك افتراضين أساسيين يعدان بمثابة المقدمات المباشرة التي قام عليها الجانب الإعلامي من الفكر الليبرالي، كما يعدان في الوقت نفسه من أهم الافتراضات التي شكلت ملامح النظرية الليبرالية بأسرها، هذان الافتراضان هما: افتراض أن الإنسان كائن عقلائي، وافتراض أنه كائن أخلاقي.

وقبل الحديث عن ملامح هاتين الفرضيتين في مرحلتي الليبرالية يجدر بنا استعراض بعض النقاط التي تتعلق بنظرة الليبرالية إلى طبيعة الإنسان والتي يعد تناولها ضرورة لفهم طروحات الفلسفة الليبرالية - بمرحلتها - حول طبيعة العلاقة بين الإنسان والدولة بما في ذلك علاقتهما فيما يخص الجانب الإعلامي.

الفرد وحدة مستقلة سابق في وجوده على المجتمع

ذهب مؤسسو الليبرالية إلى أن الفرد وحده مستقلة، له وجود سابق على المجتمع، ولم يروا في هذا الادعاء أنه مجرد افتراض، وإنما رأوا أنه أمر تؤكد النتائج العلمية، ولقد كان أخطر هذه النتائج ما أكدته علماء الطبيعة من أن خواص المواد كلها تحددها طبيعة الذرات المستقلة والتي تعتبر وحدات قائمة

(5) أبو شهيوه وآخرون. الأيديولوجيا والسياسة: دراسات في الأيديولوجيات المعاصرة، مرجع سابق، ص 269.

بنفسها، وتستمد طبيعتها من نفسها وليس من علاقتها ببعضها البعض. وقد استغل الفكر السياسي هذا التصوير في تحديد وضع الإنسان في المجتمع وصلاته به، حيث نقله من نطاق العلوم الطبيعية إلى العلوم الاجتماعية، فظهر إلى الفرد - على نحو ما كانت تنظر العلوم الطبيعية إلى الذرات - على أنه وحدة قائمة بنفسها لا تقبل الانقسام، وأن ما يحدد طبيعته الحقيقية الجوهر "essence" أو بالأحرى العناصر التي لا تقبل الانقسام لا الوظيفة "Function"⁽⁶⁾.

وعلى ضوء هذه النظرة إلى كل فرد على أنه وحدة أدبية مستقلة بذاتها رأى دعاة الليبرالية أن الفرد بهذا الوصف يمتلك حقوقاً أساسية نابعة من كونه إنساناً⁽⁷⁾ وقد ترتب على القول بأن الإنسان يمتلك هذه الحقوق بوصفها حقوق متجذرة في طبيعته البشرية، وأنها كامنة في الأفراد بسبب إنسانيتهم، وأنها مستخلصة - بمعنى ما - من طبيعة الأشياء، أن أسبغ عليها مهابة الوجود الطبيعي والكوني، ولما كان الإيمان بالله - سبحانه وتعالى - قد حل محله وبالتدرج الإيمان بفكرة الطبيعة، فقد أطلق على هذه الحقوق الخالدة اسم «الحقوق الطبيعية» وقد وجدت الحقوق الطبيعية في فكرة القانون الطبيعي⁽⁸⁾ ما يدعمها⁽⁹⁾ ورغم أن فكرة القانون الطبيعي فكرة قديمة وتعود إلى الإغريق⁽¹⁰⁾ إلا

(6) انظر: عصفور. الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، مرجع سابق، ص 9-10؛ أبو شهيوه وآخرون. الأيديولوجيا والسياسة: دراسات في الأيديولوجيات المعاصرة، مرجع سابق، ص 274، 275.

(7) قربان، ملحم. الحقوق الطبيعية، سلسلة قضايا الفكر السياسي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983، ص 132.

(8) يعرف القانون الطبيعي أيضاً بالقانون العقلي، والقانون المثالي، والقانون الفطري، وهو عموماً مجموعة المبادئ والقواعد التي تحكم السلوك الاجتماعي للإنسان، والتي لا تمت بصلة إلى التقاليد والعادات أو نصوص التشريع، وإنما مصدرها الإلهام الفطري السليم والإدراك العقلي الصائب؛ انظر: الهرابي، عبد السميع. القانون الطبيعي وقواعد العدالة، سلسلة كتابك (109)، القاهرة: دار المعارف، د. ت، ص 8.

(9) عصفور. الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي. مرجع سابق، ص 16.

(10) حول تاريخ ظهور فكرة القانون الطبيعي وتطوره، انظر: الهرابي. القانون الطبيعي وقواعد العدالة، مرجع سابق، ص 12-13؛ قربان، ملحم. القانون الطبيعي، سلسلة قضايا الفكر السياسي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1982، ص 23-64.

أن هذا الدور الذي لعبته في تبرير ودعم حقوق الإنسان، هو ما أعطاها قوتها وحيويتها في العصر الحديث. حتى أنه يمكن الادعاء أن الحديث عن القانون الطبيعي أصبح لا يقصد به مطلقاً قانوناً طبيعياً، بل بالأحرى الحق الذي يتمتع به الإنسان بفضل ذلك القانون⁽¹¹⁾.

وعلى أساس نظرة المفكرين الليبراليين إلى أن الإنسان - مطلق إنسان - يتمتع بهذه الحقوق الطبيعية النابعة من كونه إنساناً كان من الطبيعي أن يروا أن الكيان الاجتماعي الذي يناسب هذا الكائن هو ذلك الكيان الذي يحافظ له على هذه الحقوق، ويتيح له التمتع بها في أمن وطمأنينة⁽¹²⁾ وفي ضوء ذلك شرع هؤلاء المفكرون في وضع تصور لشكل الكيان الاجتماعي (الدولة) التي تناسب هذا الكائن، وللعلاقة المثلى التي ينبغي أن تسود بينه وبين هذا الكيان الاجتماعي... أي باختصار شرعوا في إقامة نظريتهم الاجتماعية.

غير أنه بمرور الوقت وجهت للحقوق الطبيعية عدة انتقادات نافذة كان أهمها ما وجه لفكرة القانون الطبيعي - التي تستند إليها الحقوق الطبيعية - على يد هيوم، ونتيجة لذلك عمل أبرز مفكري الليبرالية في القرن التاسع عشر على تبرير هذه الحقوق على أساس المنفعة وعلى أنها واقع تاريخي. وفي العصر الحالي لم يعد يطلق عليها حقوقاً طبيعية، وإنما أصبح يطلق عليها حقوقاً إنسانية، وأصبح الفكر الليبرالي المحدث يرى أن حقوق الفرد وواجباته هما وجهان لعملة واحدة، وأنه بقدر ما يتحمل الفرد من واجبات ومسؤوليات قبل مجتمعه، يحق له التمتع بهذه الحقوق⁽¹³⁾.

افتراضات النظرية الاجتماعية الليبرالية، بمرحلتها حول سمات الطبيعة البشرية

بعد هذا العرض السريع للملامح العامة لرؤية الفكر الليبرالي لحقيقة الإنسان

(11) قربان، ملحم. **المنهجية والسياسة**، سلسلة قضايا الفكر السياسي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1986، ص 321-322.

(12) قارن: غالي، بطرس. عيسى، محمود خيرى. **المدخل إلى علم السياسة**، ط4، (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، 1974، ص 120.

(13) سباين. **تطور الفكر السياسي**، مرجع سابق، الكتاب الرابع، ص 965-966.

باعتباره كائناً اجتماعياً، وما يتمتع به من حقوق طبيعية لصيقة بكيونونه، وما أدخل على هذه الرؤية من تعديل، نعرض - كما أشرنا لذلك من قبل - لأهم افتراضيين من الافتراضات التي طرحها الفكر الليبرالي حول سمات الطبيعة البشرية، على اعتبار أن هذين الافتراضيين يعدان من أهم المقدمات المباشرة التي يقوم عليها بنیان الفكر الإعلامي الليبرالي برمته، هذان الافتراضان هما افتراض عقلانية الإنسان، وافتراض أخلاقيته.

وفيما يلي نعرض - وبشكل موجز - لملامح كل افتراض من هذين الافتراضيين في الليبرالية التقليدية وانعكاساته على النظرية الإعلامية التي أفرزتها ثم نتبعه بعرض أوجه النقد التي صوبت إليه، والصورة التي آل إليها في الليبرالية المحدثّة.

أولاً: فرضية عقلانية الإنسان

يعد افتراض عقلانية الإنسان افتراضاً محورياً في الفلسفة الليبرالية بأسرها⁽¹⁴⁾، وإن كانت الآمال التي عقدتها الليبرالية التقليدية على عقلانية الإنسان وما يمكن أن يترتب عليها في نشاطه الاجتماعي أكثر بكثير من الليبرالية المحدثّة، وفيما يلي نعرض وبشكل موجز لأهم ملامح هذه الفرضية في كلتا المرحلتين.

أ - الليبرالية التقليدية

اعتنقت الليبرالية التقليدية عقيدة محصلتها أن العقل الإنساني قادر متى تجرد من ظلمات الجهل والخرافة أن يعيد تشكيل العالم بكيفية تنقّض معها الآلام والمظالم والسخافات⁽¹⁵⁾. ويعود غلو الليبرالية التقليدية في هذا الاعتقاد إلى تلك الانتصارات الباهرة التي حققها العقل في مجال علوم الطبيعة ولا سيما على يد نيوتن، مما جعل دعائها يعتقدون - قياساً على ذلك - في قدرة العقل

W. L Rivers and W. Schramm, *op. cit.*, p.36.

(14) انظر :

(15) مجموعة باحثين، الأيديولوجيا والسياسة، مرجع سابق ص 191.

على الإحاطة بأسرار الكون وحقائق الوجود⁽¹⁶⁾.

ويمكن حصر أهم الدلالات التي يتضمنها اعتقاد الليبرالية التقليدية في عقلانية الإنسان في دالتين اثنتين:

1 - قدرة الفرد - إذا ما استخدم عقله بصورة سليمة - على الوصول لحقائق الأشياء، وفهم قوانين الطبيعة المنظمة الرتيبة المحكمة. ويشير هذا إلى:

- أن العقل يمكنه - من خلال قدرته على فهم حقائق الأشياء فهماً سليماً أن يهدي الناس إلى السبل التي تمكنهم من السيطرة على بيئتهم وأنفسهم⁽¹⁷⁾ وهذا - لاشك - كفيل بأن يجعلهم يعيشون في سلام وسعادة⁽¹⁸⁾.

- أن الإنسان، من خلال استخدامه لقدراته العقلية استخداماً سليماً، يعد هو القاضي الأمثل في الحكم على صالحه، لذا يجب تركه حراً في اتباع مصالحه دونما تدخل من قبل الدولة أو الآخرين في شؤونهم⁽¹⁹⁾.

2 - قدرة العقل على كبح جماح العناصر القوية في الإنسان التي تتمثل في الغرائز، العواطف، الميول والنزوات غير العاقلة⁽²⁰⁾ ويعد هذا الجانب من عقلانية الإنسان بمثابة الأساس الذي يقوم عليه افتراض أخلاقية الإنسان الذي سنعرض له بعد قليل.

هذه هي أهم ما تشير إليه فرضية عقلانية الإنسان من دلالات. وللإنصاف ينبغي أن نشير إلى أن الليبرالية التقليدية لم تسقط من حساباتها الكثير من

(16) العدوي. الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص 340.

(17) انظر: برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 182؛

F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Schramm, *op. cit.*, p. 40.

(18) تعد هذه النظرة لقدرات العقل الأساس الذي تقوم عليه نظرة الفلسفة الاجتماعية الليبرالية لطبيعة الحقيقة والتي سوف نعرض لها في فصل تال.

(19) أبو شهيو. الأيديولوجيا والسياسة: دراسات في الأيديولوجيات المعاصرة، مرجع سابق، ص 270.

(20) قربان. القوة، مرجع سابق، ص 290.

المظاهر غير العقلانية التي تتعاور السلوك الإنساني، غير أنها رأت أن أي استخدام خاطئ للعقل يعود أساساً إلى أسباب تتعلق بالبيئة التي ينمو فيها هذا العقل، ورأت أنه من خلال السيطرة على هذه البيئة وإصلاحها⁽²¹⁾ ومن خلال تربية الفرد تربية سليمة، يمكن معالجة ما يتنافى مع عقلانية الإنسان من مظاهر، يساعد على ذلك ما يتميز به العقل من إمكانية تحسين قدراته لا نهائياً .. لأنه سيبقى أبداً مطوعاً قابلاً للطرق⁽²²⁾ .

انعكاسات فرضية عقلانية الإنسان على الفكر الإعلامي

يعد افتراض عقلانية الإنسان في الفكر الليبرالي واحداً من أهم الافتراضات التي شكلت بنية فلسفة الإعلام الليبرالي. وترجع هذه الأهمية إلى ما ينجم عن هذا الافتراض من ضرورة منح الإنسان - هذا الكائن العقلاني الذي لديه القدرة على اكتشاف الحقائق وعرضها بتجرد وموضوعية - الحرية الكاملة في التعبير عن آرائه بخصوص ما يهمه من قضايا. وفي سبيل ذلك لا ينبغي أن تحد حرته في التعبير عن هذه الآراء إلا أقل القيود الممكنة، ولا ينبغي أيضاً أن يحول شيء بينه وبين إيصال آرائه للآخرين، وهذا ما يعني ضرورة إعطائه الحرية في تملك الوسيلة الإعلامية التي يراها مناسبة لذلك⁽²³⁾. ومن ناحية أخرى يتضمن افتراض عقلانية الإنسان أن الفرد «كمستقبل» ينبغي أن تتاح له حرية الوصول إلى ما يهمه من معلومات وأفكار لأنه يستطيع باستخدام عقله أن يميز بين الصدق والكذب، والصحيح والزائف مما يصل إليه من معلومات وآراء⁽²⁴⁾.

وهكذا يفسر لنا تبني الفكر الليبرالي لافتراضية عقلانية الإنسان - وإلى حد كبير - العلة الكامنة وراء الحريات الإعلامية الواسعة التي نلمحها في فلسفة الإعلام الليبرالي.

(21) برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 187.

(22) سترومبرج. تاريخ الفكر الأوروبي الحديث 1601-1977، مرجع سابق، ج2، ص 131-132.

(23) حول أهم انعكاسات فرضية عقلانية الإنسان على الفكر الإعلامي الليبرالي، انظر: F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, pp. 40-50.

(24) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 93-103.

أهم أوجه النقد التي صوبت قبل فرضية عقلانية الإنسان

جابه تصور الفكر الليبرالي الكلاسيكي لعقلانية الإنسان، وما أقام عليه من آمال عريضة في بلوغ المجتمع الفردوسي على هذه الأرض، أوجه نقد عدة، تأتي على رأسها المعطيات المستمدة من الواقع والتي تشكك بوضوح في عدم سلامة الكثير من ادعاءات الليبرالية - المبالغ فيها - بشأن عقلانية الإنسان، سواء تلك التي تتعلق بقدرة العقل على فهم حقائق الأمور والوصول بشأنها إلى أحكام صائبة، أم تلك التي تتصل بالوثوق في قدرة العقل على كبح نزوات صاحبه وميوله ورغباته.

ويمكن حصر أهم هذه الانتقادات فيما يلي:

- أن علوم الإنسان الحديثة لا تخفي عنا أن كينونتنا البشرية تتقوم بمكونات أنثروبولوجية ليست القوة الإدراكية إلا واحدة منها، وأن الحاجة إلى المعرفة العقلية ليست إلا حاجة من بين عدة حاجات. فثمة إلى جانب القوة العقلية مكون الثقافة الموروثة، ومكون الإرادة، والمكون السيكلولوجي بأطيافه «الشعورية» والعاطفية والوجدانية، والمكون اللاعقلاني «اللاشعوري» بما ينطوي عليه من رغبات ودوافع ومناشط سوية وغير سوية، وما إلى ذلك من مكونات لها تأثير لا يمكن إنكاره على ما يصل إليه الفرد من حكم حول أمر من الأمور⁽²⁵⁾.

- أن عقل الفرد قد يشوه الحقيقة ليخدم احتياجاته الداخلية، ومن ثم وعلى أساس هذا التشويه يتقدم لينظم حياته⁽²⁶⁾. وفي مثل هذه الحالة فإن العقل

(25) جدعان. «وعود نهايات القرن: من نقد العقل إلى نقد الفعل»، مرجع سابق، ص 30-31؛ انظر أيضاً حول المؤثرات غير العقلانية في فكر الفرد: شومبيتر. الرأسمالية والاشتراكية والديموقراطية. مرجع سابق، ج2، ص 37-39؛ حجاب، محمد منير. «الإنسان بين نظريات الإعلام المعاصر والنظرية الإسلامية في الإعلام». مجلة كلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ع 13، 14، (1403، 1404هـ)، ص 709؛ جابر، سامية محمد. النظريات السياسية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1991، ص 153-154.

ميد، هنتر. الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1969، ص 60.

(26) قربان. القوة، مرجع سابق، ص 291.

لا يصبح أكثر من ملكة عقلية لإجراء حسابات الوسائل والغايات، ملكة عقلية لا صلة لها بالمبادئ الأخلاقية. وقد يكون المتعقل بارعاً فقط في ابتكار طرق تيسر مصالحه الذاتية⁽²⁷⁾ وتجربة كل يوم ترينا إلى أي مدى يبدووا حراك الفرد منا - الشخصي والاجتماعي - محكوما برغباته ومصلحته⁽²⁸⁾.

- أن العقل - فيما يتعلق بالاعتقاد في قدرته على كبح الرغبات والميول والأهواء - لا يضعف فقط أمام هذه النوازع، وإنما يستخدم في كثير من الأحيان لخدمتها وهذا ما جعل هيوم يقول بأن: «العقل يكون وينبغي أن يكون عبدا للعواطف ولا يمكن أن يتحلل أي وظيفة أخرى سوى خدمتها وطاعتها»⁽²⁹⁾.

ب - الليبرالية المحدثّة وعقلانية الإنسان

كان من الطبيعي أن تؤدي الانتقادات - سالفه الذكر - التي صوبت قبل تصور الليبرالية الكلاسيكية لعقلانية الإنسان، إلى إدخال تعديلات على هذا التصور لدى مفكري الليبرالية المحدثين.

ورغم أن الليبرالية المحدثّة لم تنكر عقلانية الإنسان، إلا أنها أصبحت تعول عليها بشكل أقل من الليبرالية الأم.

وأصبحت الليبرالية المحدثّة توجه الانتباه إلى تلك الجوانب غير العقلانية والمضادة للعقلانية في السلوك البشري، وهي الجوانب التي يجمع لها علم النفس الحديث أدلة كثيرة⁽³⁰⁾. إن دعاة الليبرالية المحدثّة يصرون على إننا -

(27) تيندر. الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية، مرجع سابق، ص 278.

(28) جدعان. «وعود نهايات القرن: من نقد العقل إلى نقد الفعل»، مرجع سابق، ص 31.

(29) سباين. تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، الكتاب الرابع، ص 808؛ انظر أيضاً: باول، جون. الفكر السياسي الغربي، ترجمة: محمد رشاد خميس، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص 437-439.

(30) أبو شهيو. الأيديولوجيا والسياسة: دراسات في الأيديولوجيات المعاصرة، مرجع سابق، ص 237.

حسب تعبير هوب هاوس - «نخفق في التعامل واقعياً مع السلوك الإنساني ما لم ندخل في حسابنا الإرغام الوحشي، والدوافع الحيوية، والحاجات الأساسية، وما لم نفهم دور العوامل المضادة للعقلانية كالعادات والمعتقدات في السلوك، وما لم ندرك الجزء الذي تلعبه الأسطورة، الأمثال، الأيدولوجيات، والأدوات الأخرى التي تحرك الجماهير، والتي ليس لها ما تفعله بالعقل غير القليل، ولها الكثير الذي تفعله بالإرادة والانفعالات»⁽³¹⁾.

وكان من الطبيعي أن ينعكس ذلك بالتشكيك في افتراض كون الفرد - دائماً - يعرف صالحه ويحرص على تحقيقه أكثر من أي شخص آخر، ذلك لأن الفرد ليس دائماً حكماً عادلاً في صالحه الخاص، سواء في أموره الاقتصادية كمستهلك مثلاً، وحتى في شؤونه الخاصة كأمور الصحة العامة، والأمان ونحوها. وهذا لا شك يفرض على الدولة أن تتدخل وفي حدود المعقول، في مثل هذه الأمور حماية له وحفاظاً على صالحه⁽³²⁾.

كما انعكست الشكوك التي أثرت حول مدى قدرة العقل على كبح أهواء ورغبات صاحبه على تغير نظرة الليبرالية المحدثّة المتعلقة بفرضية أخلاقية الإنسان، وهذا ما سنعرض له بشيء من التفصيل عند الحديث عن هذه الفرضية.

انعكاسات رؤية الليبرالية المحدثّة لعقلانية الإنسان على الفكر الإعلامي

كان من الطبيعي أن يؤدي تعديل نظرة الفكر الاجتماعي الليبرالي إلى عقلانية الإنسان، إلى إحداث تعديلات في الفكر الإعلامي الليبرالي، فلم تعد فلسفة الإعلام التي أفرزتها الليبرالية المحدثّة وهي «فلسفة المسؤولية الاجتماعية» - كنتيجة للشكوك التي طرحتها العلوم الاجتماعية المعاصرة والفكر المعاصر -

(31) L. T. Hobhouse, Liberalism (New York: Galaxy Book, 1964), p. 18.

نقلاً: أبو شهيو. الأيديولوجيا والسياسة: دراسات في الأيديولوجيات المعاصرة، مرجع سابق، ص 273.

(32) علي أحمد عبد القادر. دراسات في المذاهب السياسية، القاهرة: دار النهضة العربية، 1964، ص 31.

تشق بنفس الصورة التي كانت عليها «فلسفة الحرية» في عقلانية الإنسان سواء أكان مرسلاً أم مستقبلاً، فقد أصبحت تكاد تنكر كون الإنسان لديه بواعث فطرية للبحث عن الحقيقة، أو أنه يتخذها كمرشد له في جميع الأحيان⁽³³⁾.

وهي بالطبع لم تنكر كون الإنسان كائناً عقلانياً، ولكنها ترى أنه أحياناً يكون قادراً على استخدام عقله ولكنه قد يكره ذلك، وذلك بسبب كسله العقلي مما يجعله فريسة سهلة لأصحاب الدعايات المغرضة، وأولئك الذين يسعون لاستغلاله لأغراضهم الخاصة⁽³⁴⁾.

وهذا يفرض على وسائل الإعلام أن تتحمل نوعاً من المسؤولية قبل جماهيرها حتى لو تطلب ذلك إلزامها بهذه المسؤوليات من قبل الهيئات الاجتماعية والحكومية إذا ما لزم الأمر⁽³⁵⁾.

ثانياً: فرضية أخلاقية الإنسان

ترتبط فرضية الفكر الليبرالي بكون الإنسان كائناً أخلاقياً إلى حد كبير بفرضية عقلانية الإنسان، وهذا ما يجعل الانتقادات التي صوبت نحو فرضية عقلانية الإنسان تؤدي في جانب منها إلى التشكيك في فرضية أخلاقية.

وفيما يلي نعرض ويشكل موجز لأهم ملامح هذه الفرضية في الليبرالية الكلاسيكية وانعكاسات هذه الفرضية على الفلسفة الإعلامية التي أفرزتها وأوجه النقد التي تعرضت لها، ثم تليها بعرض الصورة التي آلت إليها في الليبرالية المحدثه، وانعكاساتها على الفلسفة الإعلامية التي تبنتها.

(33) انظر: F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 40.

وقد أصبح علم النفس الحديث يبدي شكوكه حول قدرة الإنسان على التمييز بين الحقيقة والدعاية المحكمة؛

W. Rivers and W. Schramm, *op. cit.*, p. 46.

(34) F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 100.

(35) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 112.

أ - الليبرالية التقليدية

يعتمد افتراض الليبرالية الكلاسيكية بأن الإنسان كائن أخلاقي - كما أشرنا توطاً - على افتراضها أنه أساساً كائن عقلاني، حيث رأى الكثير من أتباعها أن عقلانية الإنسان يجب أن تقوده مباشرة إلى النتائج الصائبة أخلاقياً⁽³⁶⁾.

ويشير هذا الافتراض إلى أن الإنسان أساساً كائن يتميز بالتهذيب والاحترام لحقوق الآخرين، والقدرة على الموازنة بين مطالب المجتمع وبين رغباته الخاصة⁽³⁷⁾. وإذا كان هناك مظهر من مظاهر السلوك اللا أخلاقي فإن مردوده أساساً إلى بيئة اجتماعية فاسدة⁽³⁸⁾.

ومن ثم فإن إصلاح البيئة ونظم التربية كفيل بالقضاء على ما هو غير أخلاقي في سلوك الأفراد مما يقضي على أي مظهر من مظاهر الشر في المجتمع.

ويمكن القول أن أهم النتائج التي ترتبت على إيمان الليبرالية الكلاسيكية بهذه الفرضية تمثلت في اعتقادها أن حاسة الفرد الأخلاقية سوف تدفعه بشكل ذاتي للالتزام بواجباته قبل مجتمعه وقبل أقرانه، وهذا ما جعلها ترى ضرورة تحرير الفرد من كل القيود فيما عدا الضروري منها. مادامت حاسته الأخلاقية سوف تدفعه إلى المحافظة على ما لم يحدده القانون من التزامات قبل أقرانه من الناس⁽³⁹⁾ بما يساهم في تحسين نفسه ومجتمعه⁽⁴⁰⁾.

انعكاسات فرضية أخلاقية الإنسان على الفكر الإعلامي

كان من الطبيعي أن يعمل الفكر الإعلامي في ظل الإيمان بأن الإنسان سواء

(36) جابر. النظريات السياسية، مرجع سابق، ص 155.

(37) المرجع السابق، ص 155.

(38) انظر في هذا المعنى: برنتون. تشكيل العقل الحديث. مرجع سابق، ص 188؛ راندال.

تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص 459.

(39) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 112.

(40) جابر. النظريات السياسية، مرجع سابق، ص 158.

أكان مرسلًا أم مستقبلاً - كائن عقلائي وأخلاقي في الوقت نفسه، إلى توسيع قاعدة الحرية الإعلامية إلى أقصى حد ممكن، والقضاء على القيود التي تكبلها.

فقد رأى الفكر الإعلامي الليبرالي أن الحرية غير المقيدة إذا ما اقترنت بعقل الفرد وضميره الأخلاقي سوف تؤمن إعلاماً قادراً على تلبية احتياجات المجتمع⁽⁴¹⁾. وقد رأى أيضاً أن عقلانية الفرد وأخلاقيته سوف تدفعانه وبرغبة صادقة للبحث عن الحقيقة والاسترشاد بها⁽⁴²⁾ ومن ثم فإن إعطاءه الحرية للتعبير عن رؤيته للحقيقة، يعد ضرورة لاسيما وأن أخلاقيته سوف تدفعه إلى استخدام هذه الحرية بمسؤولية، ولا حاجة للمبالاة بتلك القلة الصغيرة التي قد تسئ استخدام هذه الحرية بالكذب والتشويه. وسوف يتبين أنه من المفيد فضح هؤلاء الناس، فتظهر الأكاذيب والمبالغات على حقيقتها، ما دامت كل المعلومات خاضعة للتمحيص العقلي القوي .. وعلى ذلك فإنه ليس من الضروري فرض المسؤولية في مقابل الحرية، لأن أغلب الناس سوف يتحملونها دون مطالبتهم بذلك، وأما البقية الباقية منهم، فلن يستطيعوا أن يسببوا ضرراً بليغاً⁽⁴³⁾ بالصورة التي تستدعي تقييد حرية التعبير، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن أمثال هؤلاء سوف يعمل الكثير من الناشرين والكتاب على التصدي لهم وتعرية أكاذيبهم أمام جماهيرهم⁽⁴⁴⁾.

أهم الانتقادات التي وجهت إلى فرضية أخلاقية الإنسان

كان من الطبيعي أن تنعكس الشكوك التي أثارت حول فرضية عقلانية الإنسان سواء في قدرة العقل على الوصول إلى أحكام موضوعية نزيهة، أم في قدرته على إلزام صاحبه إلزاماً عملياً بهذه الأحكام - نتيجة لخضوعه في بعض الأحيان لوطأة الأهواء والرغبات والميول وما إلى ذلك، مما قد يدفعه إلى اقتراف الأفعال التي تفتقر إلى سند أخلاقي - على فرضية أن الإنسان كائن أخلاقي.

(41) انظر: F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm. *op. cit.*, p. 99

(42) *Ibid*, p. 99.

(43) ريفرز وآخرون. وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، مرجع سابق، ص 93.

(44) F. S. Siebert, T. Peterson, and W. Schramm, *op. cit.*, pp. 99-100.

فقد أدى الشك في قدرات العقل على الوصول - دائماً - إلى أحكام موضوعية، إلى الشك في قدرته على الوصول إلى أحكام صائبة أخلاقية، وأصبح يُنظر للفرد على أنه غالباً ما يتأثر في أحكامه الأخلاقية بمصالحه ورغباته. كذلك دلت تجارب الواقع المعيش، كما دلت العلوم السلوكية الحديثة على أن العقل كثيراً ما يقف عاجزاً عن إلزام صاحبه بالقيام بالفعل الأخلاقي الذي يتعارض مع مصالحه، بل إن العقل كثيراً ما يكون - وكما أشرنا لذلك سلفاً - مجرد أداة لتحقيق هذه المصالح⁽⁴⁵⁾.

ب - الليبرالية المحدثة وأخلاقيات الإنسان

لم تعد الليبرالية في ثوبها المحدث تنظر إلى فرضية أخلاقية الإنسان بنفسها الصورة التي تبنتها الليبرالية الكلاسيكية، وذلك نتيجة لما ثبت نظرياً وعملياً من عدم دقة هذه الفرضية، وأصبحت تنظر إليه على أنه كائن لديه قابلية عالية للفساد الأخلاقي⁽⁴⁶⁾.

وعلى ضوء ذلك، كان من الطبيعي أن تعيد النظر في الحريات الواسعة الممنوحة للفرد التي تستند - في جانب منها - إلى الثقة المبالغ فيها في التزامه التزاماً ذاتياً في شتى مناشطه، بالعمل على مراعاة مصالح الآخرين والتعاون معهم من أجل ضمان الحياة الطيبة لبقية المواطنين في مجتمعه، مثلما يفعل ذلك لذاته⁽⁴⁷⁾ وأصبحت ترى ضرورة وضع ضوابط، بشكل أو بآخر. على سلوكه الذي يتصل بشكل مباشر أو غير مباشر بمصالح الآخرين ورفاهيتهم، وأعطت للسلطة السياسية الحق في وضع القواعد التي تنظم مثل هذا السلوك⁽⁴⁸⁾.

و أصبحت الليبرالية المحدثة ترى أنه ليس هناك مبرر لأن تقف الدولة موقف المتفرج وتمتنع عن سن التشريعات التي تنظم سلوك الأفراد الاجتماعي، بل طالبت الدولة بالعمل على خلق أوضاع اجتماعية تجعل التطور الأخلاقي

(45) تيندر. الفكر السياسي : الأسئلة الأبدية، مرجع سابق، ص 278.

(46) انظر : F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 87.

(47) جابر. النظريات السياسية، مرجع سابق، ص 170.

(48) انظر : محمد ممدوح العربي، مرجع سابق، ص 296.

ممكناً .. والليبرالية المحدثة وإن كانت ترى أن الدولة لا تستطيع أن تجعل الناس على خُلق فإنها ترى أنها يمكنها فعل الكثير لخلق أوضاع اجتماعية يكونون فيها قادرين في ظلها على أن ينموا سلوكاً أخلاقياً مسؤولاً لأنفسهم⁽⁴⁹⁾.

انعكاسات نظرة الليبرالية المحدثة لأخلاقية الإنسان على الفكر الإعلامي

لم يعد الفكر الإعلامي الحر الذي يعطي للفرد حريات إعلامية واسعة، اعتماداً على أن أخلاقته سوف تدفعه لاستخدام هذه الحرية استخداماً مسؤولاً، دون الحاجة لمطالبة صريحة بذلك⁽⁵⁰⁾، لم يعد مثل هذا الفكر الإعلامي مقبولاً في ضوء ما أثبتته الواقع من استخدام البعض لهذه الحريات بصورة تتنافى بشكل صريح مع المسؤولية الأخلاقية التي كان من المفترض تحملها بشكل تلقائي، فقد استخدمت هذه الحرية من قبل الكثيرين من القائمين على وسائل الإعلام بالصورة التي تخدم مصالحهم بشكل يتنافى مع أخلاقيات المجتمع ومصلحته بدرجة أو بأخرى.

وفي ضوء ذلك عمل الفكر الإعلامي الذي أفرزته الليبرالية المحدثة، على إعادة النظر في طبيعة هذه الحريات وذلك من خلال وضع مجموعة من القواعد التي ينبغي أن يلتزم بها القائمون على أمر وسائل الإعلام التزاماً مسؤولاً، وذلك استناداً إلى أن كل حق أخلاقي يُطالب به المرء في استخدام حريته، ينبغي أن يقابله استعداد لديه لتحمل ما يقابله من واجب أخلاقي قبل مجتمعه. وإذا لم يكن لديه استعداد لتحمل مسؤوليات هذا الواجب، فلا حق له إذن في المطالبة بما يقابله من حريات⁽⁵¹⁾.

(49) سباين. تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، الكتاب الرابع، ص 965.

(50) F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, p. 99.

(51) وهذا الالتزام هو جوهر الفلسفة الإعلامية الجديدة «فلسفة المسؤولية الاجتماعية» حتى أن «ديني اليوت» يذهب إلى أن كلمة «المسؤولية» ليس إلا اصطلاحاً يقصد به الالتزام.

انظر: D. Elliott, (ed.) *Responsibility Journalism* (London, Sage Publications, 1986), pp. 32-33;

W. Hocking, *op. cit.*, pp. 60-61.

وفي هذا المعنى انظر كذلك:

ولم يقف الفكر الإعلامي الذي نُظر تحت مسمى «فلسفة المسؤولية الاجتماعية» عند حد المطالبة بالتزام القائمين على أمر وسائل الإعلام بمسؤولياتهم قبل مجتمعهم بل عمل على تحديد أهم هذه الالتزامات، ودعا إلى وضع الآليات المناسبة التي يمكنها رصد أي إخلال بهذه المسؤوليات ومحاسبة فاعلة⁽⁵²⁾.

ورغم أن القواعد والواجبات الأخلاقية التي وضعتها فلسفة المسؤولية الاجتماعية على كاهل القائمين على أمر وسائل الإعلام قد ساهمت في تنوير الأذهان وإرشادها إلى هذه الواجبات الأخلاقية، إلا أن هذه الواجبات لا زالت تفتقد إلى التزام حقيقي بها، لعدم وجود فعالية حقيقية للآليات التي وضعتها في إلزام القائمين على أمر وسائل الإعلام بها⁽⁵³⁾، وهذا ما سنعرض له بشيء من التفصيل في الفصل التالي.

المبحث الثاني

طبيعة الإنسان في الفكرين الاجتماعيين

الاشتراكي والتنموي

بعد استعراض أهم طروحات الفكر الاجتماعي الذي أفرز فلسفتي الإعلام الحر حول الطبيعة الإنسانية، نعرض في الصفحات التالية لأهم طروحات الفكر الاجتماعي الذي أفرز لنا فلسفتي الإعلام الموجه - محل اهتمامنا - وهما الفكر الاجتماعي الاشتراكي، والفكر الاجتماعي التنموي حول طبيعة الكائن البشري.

(52) انظر في هذا المعنى: K. E. Anderson, *Introduction to Communication: Theory and Practice* (California: Cummings Publishing Co. 1972), p. 93.

(53) شمول. مسؤوليات الصحافة، مرجع سابق، ص 17.

المطلب الأول

طبيعة الإنسان في الفكر الاجتماعي الاشتراكي

إن استعراض رؤية الفكر الاشتراكي الماركسي للطبيعة البشرية ليس بالأمر اليسير. فالماركسية لا تنظر إلى الإنسان على أنه كائن ذو سمات ثابتة لا يعترئها تغير، يمكن أن نضع أيدينا عليها ثم ننطلق بعد ذلك في رسم تصور لشكل المجتمع الأمثل الذي يلائم هذه الطبيعة - كما عمل على ذلك الفكر الليبرالي - وإنما تنظر إلى الطبيعة الإنسانية على أنها طبيعة متطورة بتطور التاريخ الإنساني، وهي في تطورها هذا تغز المسير قدما نحو مرحلة عليا تحقق فيها صورتها المثلى، ويحقق الإنسان فيها وجوده الأكمل.

وإذا كانت سمات الطبيعة البشرية تعد بمثابة المقدمات الأساسية التي قام عليها الفكر الليبرالي، فإن معرفة المقدمات الأساسية التي ينطلق منها الفكر الاجتماعي الاشتراكي في شتى مناحيه (سياسية - اقتصادية - إعلامية . . . إلخ) لا تتطلب فقط الوقوف عند رؤية الفكر الماركسي لسمات الطبيعة البشرية، بل تتطلب أيضاً التعرف على القوانين التي رأت الماركسية أنها تحكم تطور المجتمعات الإنسانية في مسيرتها الصاعدة نحو تحقيق الإنسان لوجوده الأكمل، والتي تعد بمثابة النبراس الذي يهتدي به الفكر الاجتماعي الماركسي في ترسيم سبل الوجود الفردوسي للجنس البشري في حيز هذه الدنيا.

وعبر الصفحات القليلة التالية نحاول أن نوجز تصور الماركسية لسمات الطبيعة الإنسانية، والعوامل التي ترى أنها ذات فاعلية في تشكيلها ورؤيتها لمراحل تطورها، ما كانت عليه في الماضي، وما آلت إليه في ظل المجتمعات الرأسمالية، وما سوف تؤول إليه في المجتمع اللاتبقي. كما نعرض لأهم القوانين الفاعلة في التاريخ الاجتماعي، والتي تسير بالإنسان قدماً نحو المجتمع الفردوسي، وسبل التعجيل بتحقيق هذا المجتمع، ثم نعرض تصورها لحقوق الإنسان وانعكاسات كل ذلك على الفكر الإعلامي، ثم ننهي حديثنا بعرض أهم الانتقادات التي وجهت إلى هذه الطروحات.

الطبيعة الإنسانية طبيعة متطورة

ترفض الماركسية أن تنسب إلى الطبيعة الإنسانية أي صفات ثابتة، وهي ترى أن لكل حقبة تاريخية «طبيعة بشرية» تختلف عن مثيلتها لدى غيرها من الحقب التاريخية الأخرى، فالبشرية في صميمها ظاهرة متحولة متقلبة، أو حقيقة نسبية قابلة للتطور والترقي والزوال⁽⁵⁴⁾.

وتكمن علة هذه النظرة إلى الطبيعة البشرية كطبيعة متغيرة، فالماركسية تعتقد أن الطبيعة البشرية في كل عصر من العصور إنما تعكس المميزات الخاصة التي يتسم بها التنظيم الاجتماعي السائد في هذا العصر أو ذلك، وذلك نتيجة لنظرة هذه الفلسفة إلى الإنسان باعتباره حيواناً لا يمكنه أن يترقى ويصبح فرداً إنسانياً إلا في إطار اجتماعي⁽⁵⁵⁾. ومن خلال وجوده في هذا المجتمع، ومن خلال مجموع العلاقات الاجتماعية التي يصنعها تتكون أفكاره وعاداته وتقاليده وتصوراتهِ... إلخ؛ باختصار يمكن القول أن: طبيعة الإنسان تتشكل تبعاً لعلاقاته الاجتماعية⁽⁵⁶⁾.

ولا يعني ذلك أن الماركسية لا ترى في الإنسانية أي صفة مشتركة على الإطلاق، بل تنظر إليه أساساً باعتباره «إنساناً عاملاً» وذلك من خلال سعيه إلى إخضاع الطبيعة، والسيطرة على العالم الطبيعي من حوله. فالإنسان لم ينفصل عن الحيوان إلا في اللحظة التي شرع ينتج فيها مقومات حياته. ومعنى هذا أن ماهية الإنسان تتوقف على إنتاجه، أو هي على الأصح مشروطة بما ينتجه من جهة وبطريقته في إنتاجه من جهة أخرى⁽⁵⁷⁾. وبذلك يمكن القول: إن «العمل» هو الذي خلق الإنسان نفسه⁽⁵⁸⁾ لأن العمل هو الذي ميز الجماعة البشرية عن

(54) إبراهيم، زكريا. «الطبيعة الإنسانية في فلسفة كارل ماركس». مجلة عالم الفكر، مج2، ع1، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (أبريل، مايو، يونيو 1971)، ص 255.

(55) المرجع السابق، ص 260.

(56) انظر: ماركس، كارل. انجلز، فريدريك. بيان الحزب الشيوعي، موسكو: دار التقدم، 1968، ص 58.

(57) C.W Mills, *The Marxists*, (London: Dell Publishing Co. Inc, 1975), p. 82.

(58) انظر: E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, 20th Printing (New York: Fridrick Ungar Publishing CO., 1974), p. 26.

طوائف القردة التي تتسلق الأشجار⁽⁵⁹⁾.

ولا تنظر الماركسية إلى العمل على أنه وسيلة لخلق السلع المادية التي تشبع حاجات الإنسان الفسيولوجية فحسب. ولكن تنظر إليه على أنه قيمة في ذاته⁽⁶⁰⁾. إن الإنسان حينما يعمل يحقق وجوده ويحقق ذاته من خلال إحساسه بسيطرته على الطبيعة وهيمنته على ظروف العمل وامتلاكه لنتائج العمل في الآن نفسه⁽⁶¹⁾.

وكما يتوقف كيان الفرد وماهيته على عمله، فإن كيان المجتمع يتوقف أيضاً على طريقة الإنتاج التي يتبعها في الحصول على حاجاته. فالعمل أو «الإنتاج» هو القوة الرئيسية التي تشكل العلاقات القائمة في هذا المجتمع، وتنعكس آثارها على عقول أفراد⁽⁶²⁾. ومن ثم يمكن القول أن تفسير الحياة الروحية لمجتمع ما، وما يتردد فيه من أفكار سياسية أو اقتصادية أو إعلامية... إلخ لا يكون بالرجوع إلى أفكار الناس ونظرياتهم وفلسفاتهم، بل بالرجوع إلى ظروف الحياة المادية التي يعيشها هذا المجتمع التي تعد الأساس الذي تُبنى عليه هذه النظريات والأفكار⁽⁶³⁾.

وباختصار يمكن القول أن وجود الناس هو الذي يخلق وعيهم وليس وعيهم هو الذي يخلق وجودهم⁽⁶⁴⁾. ويتبدى التأثير الحاسم للمجتمع في خلق شخصية الفرد الذي ينتمي إليه، في تأثير الطبقة التي ينتمي إليها هذا الفرد، بحيث يحق لنا القول أن كل فرد من الأفراد إنما هو نتاج طبيعي لطبقته⁽⁶⁵⁾.

(59) إبراهيم. «الطبيعة الإنسانية في فلسفة كارل ماركس»، مرجع سابق، ص 258.

(60) انظر: E. Fromm, *op. cit.*, pp. 41-42.

(61) عبد الله، نصار. *فلسفة العدل الاجتماعي: نماذج عبر العصور*، كتاب الهلال، عدد (434)، القاهرة: دار الهلال، جمادى الثاني 1407، فبراير 1987، ص 96.

(62) حول دور عمل الإنسان في خلق العالم الذي يحيا في ظلاله انظر: R. C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marks* (Cambridge: The University of Cambridge Press, 1961), pp. 123-135.

(63) انظر: مطر. *الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس*، مرجع سابق، ص 160.

(64) أفاناسييف، ف. ج. مرجع سابق، ص 38-321.

(65) إبراهيم. «الطبيعة الإنسانية في فلسفة كارل ماركس»، مرجع سابق، ص 261.

وهكذا يتبين لنا أن نظام الإنتاج السائد في أي مجتمع هو العامل الحاسم في تشكيل هذا المجتمع، ومن ثم هو العامل الأساسي في تشكيل سمات أفراد هذا المجتمع، وذلك من خلال ما يقوم به نظام الإنتاج من دور في تحديد علاقات الإنتاج السائدة في هذا المجتمع، والتي تحدد بدورها طبيعة الطبقات السائدة في المجتمع، وهذه الطبقات تخلق بدورها السمات التي تميز الأفراد الذين ينتمون إليها. كما أن طبيعة العلاقة بين هذه الطبقات تصبغ المجتمع الذي توجد فيه بصبغتها الخاصة.

المعنى الحقيقي للحرية الإنسانية وسبل الوصول إليها

إذا كان «جان جاك روسو» قد ذهب في كتابه «العقد الاجتماعي» إلى أن الإنسان ولد حراً، فإن الماركسيين يرون عكس ذلك، فالإنسان عندهم قد ولد مستعبداً مقيداً بشتى الظروف الخارجة عن أرائته⁽⁶⁶⁾. ومن ثم فإن مهمة الإنسان - تبعاً للماركسية - مهمة محددة، ألا وهي أن يصبح حراً، إذ هو في البدء ومن تلقاء نفسه ليس حراً، وإنما عليه أن يكسب وجوده الموضوعي وأن يصبح «إنساناً» حقاً وبكل ما لهذه الكلمة من معان⁽⁶⁷⁾.

وترى الماركسية أن الحرية ثمرة من ثمرات التطور التاريخي⁽⁶⁸⁾، وأنها في نفس الوقت عملية مستمرة، يحقق الإنسان من خلالها انتصاره على الطبيعة من ناحية، وعلى العبودية الاجتماعية من ناحية أخرى⁽⁶⁹⁾. ولا ترى الماركسية أن حرية الإنسان تقف على النقيض من الحتمية والضرورة، وإنما ترى أنها بمثابة معرفة هذه القوانين الحتمية والضرورية، سواء قوانين الطبيعة، أم القوانين التي تحكم تاريخ تطور الاجتماع الإنساني، وبمجرد معرفة هذه الضرورة يمكن للإنسان أن يوجه مجرى الأحداث توجيهاً واعياً⁽⁷⁰⁾ يعمل فيه حساباً لكل ما فيه

(66) إبراهيم، زكريا. مشكلة الحرية، سلسلة مشكلات فلسفية، الطبعة الثالثة، القاهرة: مكتبة مصر، د. ت، ص 75-76.

(67) زكريا إبراهيم، «الطبيعة البشرية في فلسفة كارل ماركس»، مرجع سابق، ص 264.

(68) ف. ج - أفاناسيف، مرجع سابق، ص 75.

(69) زكريا إبراهيم. مشكلة الحرية، مرجع سابق، ص 75.

(70) أفاناسيف، ف. ج. مرجع سابق، ص 177.

من عناصر ضرورة وصدفة واحتمال، بالشكل الذي يمكنه من توجيه الموقف بأكمله نحو غاية محددة⁽⁷¹⁾ بالصورة التي تحقق مآربه. لذا يعرف الماركسيون الحرية بأنها معرفة الضرورة الموضوعية واستخدامها في صالح الإنسان⁽⁷²⁾.

وفي ضوء ذلك الفهم سعى ماركس لإمطاة اللثام عن القوانين التي تحكم حركة تطور التاريخ الإنساني، حتى يمكن تلمس السبل التي يمكن خلالها - وعلى هدي هذه القوانين - تجاوز الواقع اللاإنساني الذي كان يعيشه أغلب البشر في ظل سيادة نظام الإنتاج الرأسمالي، والذي بدا جلياً في البؤس الذي عانى منه أبناء الطبقات العاملة في المجتمعات الرأسمالية⁽⁷³⁾ وما كان يعانيه الأفراد الممثلين لهذه الطبقات من اغتراب عن نتاج أيديهم، والذي أدى إلى نوع من الاغتراب بين العامل ونفسه، وبينه وبين غيره من أبناء جنسه⁽⁷⁴⁾.

وفي سبيل الوصول إلى معرفة القوانين التي تحكم تطور التاريخ الإنساني، عمل ماركس على البدء بفهم القوانين الأساسية التي تحكم العالم المادي بأسره - وذلك نتيجة لإيمانه الراسخ بالمادية - وتوصل إلى أن هناك ثلاثة قوانين تحكم جدلية تطور العالم المادي، وهي قانون وحدة وصراع الأضداد، وقانون تحول التغير الكمي إلى تغير كيفي، وقانون نفي النفي⁽⁷⁵⁾ ورأى أن هذه القوانين

(71) زكريا إبراهيم، الطبيعة البشرية في فلسفة كارل ماركس، مرجع سابق، ص 264، 266

(72) مطر. الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 157.

(73) حول ما أدت إليه الرأسمالية من أوضاع متردية في معيشة العمال؛ انظر: ماركس، كارل. رأس المال، ترجمة: راشد البدوي، الطبعة الثالثة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1970، ص 461-471.

(74) حول مفهوم الاغتراب عند ماركس وانعكاساته على ذاتية الفرد، انظر:

E. Fromm, *op. cit.*, pp 43. 37.

(75) يشير القانون الأول «قانون وحدة وصراع الأضداد» إلى أن موضوعات العالم أو ظواهره جميعاً هي عبارة عن وجود بين أقطاب متنافرة) وهذا التنافر يمثل الدافع الأساسي إلى الحركة والتغير في كل شيء في الكون المادي. ويشير القانون الثاني «تحول التغير الكمي إلى تغير كيفي» إلى أن الفروق بين الكمية تؤدي إذا وصلت إلى مدى معين إلى التحول الكيفي للشيء أي يتحول الشيء نفسه إلى شيء آخر مختلف. ويفسر هذا القانون الكيفية التي يتطور خلالها العالم المادي. وإذا كان القانون الثاني يكشف عن ظهور الجديد وحلوله محل القديم، فإن هذا التطور لا يمكن أن يحدث في أي مجال بدون أن ينفي الجديد =

تحكم تطور كل الأشياء الحية وغير الحية، وتحكم ظواهر الحياة الاجتماعية، على اعتبار أن هذه القوانين لا تعدو أن تكون انعكاسات للواقع المادي وعلى ضوء ذلك سعى ماركس إلى الكشف عن فعالية هذه القوانين المادية في حركة المجتمعات البشرية، وقد توصل إلى أن هذه القوانين المادية تعمل عملها في ميدان الاقتصاد، ورأى أن هناك قانونين يعملان في هذا الميدان ويحكمان تطور التاريخ الإنساني هما: القانون الأول هو ما أسماه بقانون «تزايد البؤس» Law of Increasing Misery أي أن قانون تزايد بؤس الطبقة المستغلة⁽⁷⁶⁾، وقد تأثر في ذلك بصفة خاصة بالأوضاع المتردية للعمال في عصره. أما القانون الثاني فهو قانون «تراكم رأس المال» Law of Capitalist Accumulation أي زيادة تراكم رأس المال في أيدي عدد متناقص من الأفراد، وعندما يبلغ ذلك الوضع أشده، بتزايد البؤس وتزايد رأس المال تحدث الثورة العمالية⁽⁷⁷⁾ وقد عبر ماركس وأنجلز في «بيان الحزب الشيوعي» عن تأثير هذين القانونين في حركة التاريخ بشكل ضمنى في قولهما «أن تاريخ كل مجتمع حتى الآن قائم على التنافر بين الطبقات : وقد اتخذ التنافر أشكالاً مختلفة حسب العهود». ولكن مهما كان الشكل الذي اتخذته هذا التنافر، فقد كان هناك دائماً شيء مشترك بين جميع العصور السالفة، هو استثمار قسم من المجتمع لقسم آخر منه - وهذه هي العبودية الاجتماعية التي يتعرض لها الإنسان - لذا فلا غرابة إذن في أن نرى

= القديم وهذا ما تدعوه الماركسية «نفيًا» إلا أن القضاء على القديم لا يكون قضاء مبرماً ولكنه احتفاظ بأحسن «ما فيه» أو أنه ليس قضاء عليه بمقدار ما هو «تمثل» له وارتفاع به إلى الجديد، أي إلى النوع الأعلى. لكن هذا ليس نهاية المطاف، حيث أن ظهور الجديد لا يوقف التقدم لأن «الجديد» لا يبقى جديداً إلى الأبد، بل يدفع إلى أمر أكثر جدة منه أو أكثر تقدماً، وحينئذ تحدث عملية نفي أخرى لما كان من قبل «نفيًا» لشيء آخر، فهذا إذن هو «نفي النفي» وهو القانون الثالث من قوانين المادية الجدلية. للمزيد حول هذه القوانين انظر: القوسي، محمد عبد الفضيل. إفلاس الفكر الماركسي: دراسة نقدية، د. ن، 1982، ص 185-197.

(76) للمزيد حول هذا القانون، انظر: راسل، برتراند. سبل الحرية، ترجمة: عبد الكريم احمد، الألف كتاب (145)، القاهرة: مكتبة الانجلو، د. ت، ص 29-31.

(77) انظر: «الأسس النظرية للفلسفة الماركسية : دراسة نقدية»، مجلة القانون الاقتصادي، العدد الرابع، السنة الثالثة والأربعون، 1973. ص 27-29.

الإدراك الاجتماعي في جميع العصور، رغم كل اختلاف وكل تنوع، يتطور ضمن أشكال مشتركة معينة، أشكال للإدراك لن تنحل تماماً إلا بزوال التناحر بين الطبقات زوالاً تاماً⁽⁷⁸⁾ وفيما يتعلق بالمجتمع الرأسمالي فيرى البيان الشيوعي - طبقاً للقوانين التي تحكم تطور المجتمع بشكل حتمي - أنه سوف ينهار ويقوم على أنقاضه بطبقاته وتناقضاته الطبيعية مجتمع جديد تكون حرية التطور والتقدم لكل عضو فيه شرطاً لحرية التقدم والتطور لجميع الأعضاء⁽⁷⁹⁾ وفي مثل هذا المجتمع الجديد وهو المجتمع اللاتبقي «الشيوعي» الذي ينتفي فيه استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، ويتحرر فيه الإنسان من شتى أشكال الاضطهاد والاستعباد، ويندثر فيه الشعور بالاعترا ب، وتتاح فيه للإنسان حرية التطور الشامل الذي يجتمع خلاله الكمال الجسدي والشاء الروحي والنقاء الأخلاقي⁽⁸⁰⁾ في مثل هذا المجتمع يحقق الإنسان وجوده الحقيقي.

ورغم أن الماركسية ترى أن هذا المجتمع الشيوعي قادم لا محالة بحكم القوانين التي تحكم التطور التاريخي «المادية التاريخية»⁽⁸¹⁾ إلا أنها ترى أن هناك

(78) ماركس - إنجلز. بيان الحزب الشيوعي، مرجع سابق، ص 65؛ وللمزيد حول رؤية الماركسية للقوانين التي تحكم التطور التاريخي وفلسفتها في التاريخ عامة، انظر: السيد، مصطفى كامل وآخرون. محاضرات في الاشتراكية، القاهرة: دار النشر للجامعات المصرية، 1990، ص 205-226.

(79) ماركس - إنجلز. بيان الحزب الشيوعي، مرجع سابق، ص 67.

(80) للمزيد حول ملامح المجتمع الشيوعي الذي يحقق الإنسان فيه وجوده الحقيقي، انظر: بوبوف. دراسات في الاقتصاد السياسي، مرجع سابق، ص 184؛ وهبة، مراد. مقالات فلسفية وسياسية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.، ص 72-75.

D. C Abel, *Theories of Human Nature: Classical and Contemporary Readings*, (New York: McGraw - Hill, inc, 1992), p. 237.

(81) عبد الباقي، زيدان. أسس المجتمع الإسلامي والمجتمع الشيوعي: دراسة مقارنة، القاهرة: دار المعارف، د. ت.، ص 92؛ يقصد «بالمادية التاريخية» النظرية العلمية التي صاغتها الماركسية للتطور الاجتماعي في صورة قوانين واضحة لقوانين الطبيعة، والفرق بين قوانين الطبيعة وقوانين الحياة الاجتماعية، هو كون الأولى تعكس فعل قوى عفوية عمياء، بينما ظهرت قوانين التطور الاجتماعي دائماً في صورة أفعال الناس ككائنات ذكية وضعت لنفسها أهدافاً معينة وتعمل من أجل تحقيقها؛ انظر: افاناسييف، مرجع سابق، ص 171-172.

إمكانية للتعجيل بإقامة هذا المجتمع وذلك - كما جاء في البيان الشيوعي - من خلال السعي إلى تنظيم البروليتاريين في طبقة موحدة وهدم سيادة البرجوازية، واستيلاء البروليتاريا على السلطة السياسية كمقدمة ضرورية للقضاء على الملكية الخاصة وسيطرة البروليتاريا على أدوات الإنتاج واتخاذ التدابير اللازمة لذلك، وما أن تختفي الفوارق الطبقيّة وتزول خلال سير التطور، ويصبح كل الإنتاج متمركزاً في أيدي جمعية واسعة تشمل الأمة بأسرها، حتى تفقد السلطة العامة صبغتها السياسية⁽⁸²⁾ - وذلك من خلال زوال الدولة - وبهذه الخطوة الأخيرة تكتمل ملامح المجتمع الشيوعي الذي يتحرر فيه الإنسان من أشكال العبودية كافة ويحقق فيه وجوده السعيد بمعناه الكامل.

حقوق الإنسان في الفكر الماركسي

بعد هذا الاستعراض السريع لأهم ملامح رؤية الماركسية لطبيعة الإنسان، والقوانين التي تحكم تطور وجودة الاجتماعي متجهة صوب تحقيق المجتمع الذي يحقق فيه وجودة الأكمل، نعرض بشيء من الإيجاز لرؤية الماركسية لحقوق الإنسان كضرورة لاستكمال أهم مقولات الماركسية عن طبيعة الإنسان، ثم نلي ذلك باستعراض أهم انعكاسات طروحات الماركسية - حول النقاط سالفة الذكر - على الدور الذي يقوم به الفرد «كمرسال أو مستقبل» في العملية الإعلامية.

حقوق الإنسان في الفكر الماركسي حقوق عارضة: تنكر الماركسية وجود أي حقوق طبيعية لصيقة بذات الإنسان، وذلك نتيجة طبيعية لنظرتها للفرد على أنه ليس له وجود مستقل عن المجتمع الذي يحيا فيه، وأنه لا يعدو أن يكون خلية في كيان الطبقة التي ينتمي إليها، وأنه إذا كان له حقوق فهي ليست حقوقاً بالمعنى المتعارف عليه وإنما امتيازات مؤقتة أو قدرات عارضة تقررها الجماعة وتشجعها عندما ترى لذلك ضرورة. لأن مصالح الجماعة وحقوقها تسمو على مصالح الفرد وحقوقه.

(82) ماركس - إنجلز. بيان الحزب الشيوعي، مرجع سابق، ص 65-67.

وهكذا فحقوق الأفراد ليست ثابتة لا تمس، بل تتطور مع تطور الجماعة وتخضع لتنظيمها وتحدد بأهدافها ومثلها العليا⁽⁸³⁾.

وإذا كانت غاية المجتمع الذي دخل إلى حيز المرحلة الانتقالية - المرحلة الاشتراكية - هي الوصول إلى المجتمع الشيوعي وهو المثل الأعلى للانسجام الاجتماعي، وجب أن يكون لحقوق الفرد وحياته معنى مطابقاً لهذه الغاية⁽⁸⁴⁾، وذلك من خلال منح الفرد هذه الحقوق والحريات بالصورة التي تسمح بالتحقيق السريع لهذه الغاية.

ولا شك أن أي ادعاء بأن للإنسان حقوقاً طبيعية، يعني ضمناً أن للفرد مساحة من الحرية يفعل فيها ما يحلو له حتى لو كان ذلك يعرقل بلوغ المجتمع - الذي ينتمي إليه - لأسمى غايته وهي إقامة المجتمع الفردوسي المائل في «المجتمع الشيوعي». وهذا ما يجعل القول بوجود حقوق طبيعية للفرد أمراً يتنافى مع مصلحة الفرد نفسه، المائلة في التعجيل بإقامة هذا المجتمع الذي يحقق فيه أقصى أمانه.

انعكاسات رؤية الماركسية لطبيعة الإنسان على الفكر الإعلامي

يمكن أن نلخص أهم انعكاسات رؤية الماركسية لطبيعة الإنسان والقوانين التي تحكم تطور المجتمعات التي يقيمها والتي تؤدي بدورها إلى تطوره، ورؤيتها لحقوقه وحياته على الدور الذي يمنحه الفكر الإعلامي الاشتراكي للفرد في العملية الإعلامية - والذي سوف ينجلي لنا بصورة أوضح عند استعراضنا لباقي مقولات الماركسية في الفصول التالية - في النقاط التالية:

- إن القول بأن الفرد يكتسب طبيعته الإنسانية من وجوده في المجتمع،

(83) انظر في هذا المعنى: بدوي، ثروت. النظم السياسية، ج1، النظرية العامة للنظم السياسية، القاهرة: مكتبة النهضة العربية، 1964، ص 341؛ سعودي. «الحرية في فكر الاشتراكية الديمقراطية»، مرجع سابق، ص 102؛ الدجاني، محمد سليمان و الدجاني، منذر سليمان. السياسة نظريات ومفاهيم، عمان، أوستن: دار بالمينوبرس، 1986، ص55.

(84) عصفور. الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي. مرجع سابق، ص 194.

وأن تحقيقه لوجوده الحقيقي رهن للتطورات التي يمر بها المجتمع المثالي نحو غايته المحتمومة، وهي بلوغ المرحلة الشيوعية، وما يعنيه هذا من ضرورة تحريك المجتمع بأسرة نحو هذه الغاية، وما يتطلبه ذلك من قيادة واعية بقوانين «المادية التاريخية» التي تحكم التطور الاجتماعي، أن كل ذلك يجعل الدور الأساسي الذي تقوم به وسائل الإعلام للمساهمة في تحقيق غايات المجتمع الاشتراكي، أمانة في أيدي الأفراد الذين يقعون في مركز القيادة، الذين هم على وعي تام بالقوانين الحتمية التي تحكم حركة التاريخ الإنساني⁽⁸⁵⁾.

- لما كانت الكيفية التي يمكن للمجتمع من خلالها بلوغ غايته ماثلة في قوانين حتمية، فإن هذا يعني أنه لا معنى بتاتا لأن يستخدم أحد وسائل الإعلام في نشر ما يتعارض مع هذه القوانين الحتمية، أو ما يعرقل مسيرة المجتمع التي تهتدي بها، تحت مسمى حرية الرأي⁽⁸⁶⁾. وأي تحرك في هذا الاتجاه الذي يتعارض مع غايات المجتمع الشيوعي ينبغي دحره فوراً⁽⁸⁷⁾.

- هناك التزام أو واجب على الدولة قبل أفراد الشعب يتمثل في ضرورة توفير الوسائل الإعلامية التي تمكنهم من الحصول على المعارف والمعلومات التي تساعد على تفهم فحوى الفكر الماركسي، حتى يمكنهم بذلك المساهمة في غايات المجتمع بفاعلية⁽⁸⁸⁾. كما أن لهؤلاء الأفراد الحق في تقديم الانتقادات التي تتعلق بأي تقصير أو إخلال في مسيرة المجتمع الاشتراكي⁽⁸⁹⁾.

(85) انظر: F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm *op. cit.*, P. 112 and pp. 117-118.

كذلك انظر: العدوي. الديمقراطية وفكرة الدولة. مرجع سابق، ص 149

(86) انظر في هذا المعنى: الويس، ميدر. في الحريات العامة: الرقابة على الصحافة في النظامين الرأسمالي والاشتراكي، دراسة مقارنة، الجزء الرابع، دمشق، ب ن، 1985، ص 160-161.

(87) حول حق المجتمع في التصدي للأفكار المناهضة للشيوعية انظر:

D. McQuail, *op. cit.*, pp. 92-93.

(88) انظر: F. S. Siebert, T. Peterson and W. Schramm, *op. cit.*, pp. 122-123.

(89) حول حدود هذه الانتقادات انظر:

تقويم رؤية الماركسية للطبيعة البشرية

بعد هذا العرض السريع لرؤية الماركسية للطبيعة البشرية، وطبيعة الحقوق التي تتمتع بها، والقوانين التي تحكم تطور التاريخ الإنساني، وانعكاسات كل ذلك على فلسفة الإعلام التي يتبناها المجتمع الاشتراكي، نعرض وفي إيجاز شديد لأهم أوجه القصور التي تشوب رؤية الماركسية للطبيعة الإنسانية، ورؤيتها للقوانين التي تحكم تطور التاريخ الإنساني، ولما كانت الماركسية قد جوبهت بفيض من الكتابات الناقدة لأغلب طروحاتها، ولما كان الواقع نفسه قد دلل وبشدة على عدم سلامة الكثير من هذه الطروحات، فإن هذا - لاشك - يعني الباحث من التوسع في سرد جوانب النقد التي وجهت لرؤيتها للطبيعة البشرية، وللقوانين التي تحكم تطور المجتمع الإنساني، ويجعله يكتفي ببعض الإشارات الخاطفة لأهم هذه الجوانب.

أ - أهم جوانب القصور التي تشوب رؤية الماركسية للطبيعة البشرية

يمكن تلخيص أهم جوانب الخلل والقصور التي تعترى رؤية الماركسية للطبيعة البشرية في النقاط القليلة التالية:

- المبالغة في الدور الذي يقوم به المجتمع ممثلاً في الطبقة التي ينتمي إليها الفرد في تشكيل ملامح شخصيته، حتى أنها تكاد تختصر الفرد إلى جملة من العلاقات الاجتماعية⁽⁹⁰⁾. رغم أن الفرد لا يعتبر كائناً بشرياً إلا إذا تم بناء شخصيته طبقاً لمزاجه الخاص ولإمكانياته المختلفة، داخل وسط يوفر له الشروط الضرورية لذلك مادياً ومعنوياً⁽⁹¹⁾.

- لا معنى للقول بأسبقية الجماعة على الفرد، لأن الواقع يؤكد التفاعل المستمر بين الفرد والجماعة والتأثير المتبادل بينهما دون أسبقية هذه على

W. L. Rivers and W. Schramm, *op. cit.*, pp. 42-43.

=

كوتافين. معلومات أساسية عن الدولة والقانون السوفياتيين، مرجع سابق، ص 61.

(90) انظر: محمد عبد الفضيل القوصي، مرجع سابق، ص 202.

(91) الحباني، محمد عبد العزيز. من الحريات إلى التحرر، سلسلة مكتبة الدراسات الفلسفية عدد 28، القاهرة: دار المعارف، د. ن، ص 47.

ذاك أو العكس، إذ لا جماعة بدون أفراد واعين بذواتهم، ولا فرد بدون جماعة تؤنسه، فالتواصل بين الفرد والآخرين داخل إطار تاريخي جغرافي معين من الأبعاد العميقة للشخص⁽⁹²⁾.

المبالغة في تأثير الظروف الاقتصادية وما تخلقه من علاقات إنتاج، على الشخصية البشرية، مع أن الناحية الدينية والأخلاقية لا تقل شأنًا في التأثير عن الناحية الاقتصادية⁽⁹³⁾.

لا يكفي للإنسان حتى يبلغ حريته الحقيقية أن يتحرر اجتماعياً واقتصادياً دون أن تتاح له حرية ممارسة حقوقه السياسية الكاملة. بل إن التحرر الاجتماعي والاقتصادي - وهو جوهر الاشتراكية - لا يمكن أن يتحقق، كما أثبت الواقع⁽⁹⁴⁾. على نحو كامل، دون توافر الحرية السياسية⁽⁹⁵⁾. والتي تعد حرية الرأي والمعارضة جزءاً أساسياً منها.

ب - أهم جوانب القصور التي تشوب رؤية الماركسية للقوانين التي تحكم تطور التاريخ البشري «المادية التاريخية»

يمكن حصر أهم أوجه القصور التي تشوب القوانين أو التعميمات التي طرحها الفكر الماركسي حول القوة الفاعلة في حركة التاريخ البشري في النقاط التالية:

- إذا كانت القوانين الإحصائية كلها قوانين غير احتمالية وكلها ترجيحات لا يرتقي أحدها إلى مرتبة الحتمية، وإذا كان البحث في التاريخ - ما لم

(92) المرجع السابق، ص 47-48.

(93) القوصي. إفلاس الفكر الماركسي: دراسة نقدية، مرجع سابق، ص 34-35.

(94) حول الواقع الذي آلت إليه حريات الفرد في ظل تطبيق الماركسية في الاتحاد السوفياتي السابق، انظر: هويدي، يحيى. مقدمة في الفلسفة العامة، ط 9، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1979، ص 182.

(95) انظر: الحسن، حسن. الدولة الحديثة: إعلام واستعلام، بيروت: دار العلم للملايين، 1986، ص 101؛ سعودي، «الحرية في فكر الاشتراكية الديمقراطية»، مرجع سابق، ص 157.

يستكمل تفاصيل وجزيئات كل عصر ومجتمع صغر أم كبر - لا يمكن أن يمنحنا نتائج نهائية، فإن الحتمية التاريخية، أو حتمية الصراع الطبقي، تعد مصطلحات غير علمية⁽⁹⁶⁾.

- تتجاهل المادية التاريخية أن الأساس الاقتصادي للمجتمع في عصر ما يتسق مع أكثر من شكل وصيغة سياسية، فمثلاً وجود الديمقراطية أو غيابها في أي قطر ربما يتم تفسيره من خلال عدة عوامل مختلفة بالإضافة لنمط الإنتاج السائد في المجتمع⁽⁹⁷⁾، وهذا يشكك بوضوح في ادعاء الماركسية أن أي تغير في البنية الفوقية هو نتيجة لتغيير تم في البنية التحتية.

- كيف يتفق قول الماركسية بأن المجتمع الشيوعي هو آخر مراحل التطور البشري مع قوانين المادية التاريخية التي ترى أن كل نظام يحمل في طياته بذور فنائه، أو بذور نظام مضاد له، وكيف يتفق هذا مع التفسير القائم على أن المجتمع لا يتوقف عن التقدم والتغير⁽⁹⁸⁾.

- لا يوجد أساس علمي للاعتقاد في إمكان التنبؤ بسير الحدث التاريخي أو بصورة التطور الاجتماعي في المستقبل⁽⁹⁹⁾.

- يصعب عموماً في دراسة الظواهر الاجتماعية، الأخذ بفكرة السببية طبقاً لمفهومها في العلوم الطبيعية، وذلك لأنه متى كثرت تفاصيل الظاهرة وتعددت جوانبها وتشابكت - كما هو الحال بالنسبة للظواهر الاجتماعية - أصبح القول بوجود علاقة سببية أو علة ومعلول هو ادعاء لا دليل عليه. بعبارة أخرى تعذر القول بوجود قوانين لها صفة الحتمية تحكم الظاهرة الاجتماعية⁽¹⁰⁰⁾.

(96) انظر: هوك، سدني. التراث الغامض: ماركس والماركسية، ترجمة ودراسة: سيد كامل زهران، الألف كتاب الثاني، (28)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص 56؛ الشيخ. فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 174.

(97) هوك. التراث الغامض: ماركس والماركسية، مرجع سابق، ص 57.

(98) انظر: موسى. «الأسس النظرية للفلسفة الماركسية»، مرجع سابق، ص 24-37؛ حسين، أحمد. إفلاس الماركسية، القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر، 1989، ص 80.

(99) موسى. «الأسس النظرية للفلسفة الماركسية»، مرجع سابق، ص 24.

(100) المرجع السابق، ص 25.

- إن الماركسية واحدة في التفسير التاريخي، إذ تجعل العوامل الروحية والفكرية تابعة للعامل الاقتصادي، وهي بذلك تغفل الصفة الاجتماعية للواقعة التاريخية⁽¹⁰¹⁾.

المطلب الثاني

طبيعة الإنسان في البلدان النامية⁽¹⁰²⁾

لم ينطلق منظرو الفكر الاجتماعي التنموي في بناء مخططاتهم الفكرية من البحث عن السمات الجوهرية لطبيعة الكائن البشري - كما هو الحال في الفكر الاجتماعي الليبرالي والفكر الاشتراكي - ذلك لأنهم لم يروا أن لإنسان العالم النامي سمات جوهرية تغاير سمات الإنسان في العالم المتقدم، وما أهمهم في هذا الصدد كان هو استقراء السمات العرضية لإنسان العالم النامي التي أكتسبها بحكم انتمائه لظروف تاريخية ومجتمعية مغايرة لنظيرة في العالم الغربي⁽¹⁰³⁾ وعلى ضوء ما تكشف لهم منها وعلى ضوء تفهمهم للظروف التاريخية والمجتمعية التي تعيشها هذه المجتمعات، عمل هؤلاء المفكرون على وضع تصور للنمط الأمثل الذي ينبغي أن يسير على هداية النظام الاجتماعي في البلد النامي، والذي يمكنه من تحقيق غاياته في إحداث التنمية والتقدم واللاحق بركب الدول المتقدمة.

وإذا تأملنا أهم السمات - التي تهمنا في هذا البحث - التي تسود الكثير من البلدان النامية والتي تنعكس على أغلب أبناء هذه البلدان، وتؤثر في سلوكهم وفي نمط حياتهم، وتفرض دوراً معيناً للإعلام في هذه البلدان، نجد في هذا الصدد سمتين أساسيتين هما: الأمية والتي تصل إلى معدلات عالية في

(101) الشيخ. فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص172.

(102) يقصد الباحث بهذا العنوان أن المقولات المطروحة حول طبيعة الإنسان من قبل مفكري الاجتماع التنموي ليست افتراضات نظرية، وإنما هي مقولات تُوصف معطيات واقعية، وهذا ما جعل الباحث يفضل هذا العنوان عن عنوان «طبيعة الإنسان في الفكر الاجتماعي التنموي».

(103) حول أهم هذه الظروف المشتركة: عبد المجيد. «الديموقراطية والأحزاب السياسية في فكر الديموقراطية الاشتراكية»، مرجع سابق، ص 130-131.

كثير من هذه البلدان، والسمة الثانية هي القبلية أو العشائرية، والتي تنعكس أثارها بشكل واضح على سمات شخصية إنسان هذه البلدان ومن ثم تنعكس على سلوكه الاجتماعي.

وفيما يلي نعرض وبشكل موجز لهاتين السمتين، وأهم انعكاساتهما على الوجود الاجتماعي لإنسان هذه البلدان، وأثار ذلك على الفكر الاجتماعي التنموي، وعلى الفلسفة الإعلامية التي أفرزها.

أولاً: الأمية وانعكاساتها على شخصية إنسان العالم النامي

لا يقصد الباحث هنا بالأمية الجهل بالكتابة والقراءة فقط وإنما يقصد الأمية الثقافية والمعرفية بوجه عام، وإن كانت الثانية أعم، إلا أن الأولى تشكل - رغم ذلك - نسبة عالية في الدول النامية، وأن كانت تختلف ارتفاعاً وهبوطاً من منطقة إلى أخرى، فتتراوح هذه النسبة في أفريقيا ما بين 52,7٪ و 98٪، وفي آسيا ما بين 24,9٪ و 94٪، وفي أميركا الجنوبية ما بين 8,5٪ و 44٪⁽¹⁰⁴⁾ ولا شك أن سيادة الأمية بين كثير من أفراد هذه المجتمعات تساهم في خلق عدد من السمات تجمع تحت كنفها أغلب هؤلاء الأفراد، وأهم هذه السمات هي:

- سيادة أنماط سلوكية سلبية، حيث غالباً ما يكون مجال تفكير الفرد الأمي وسلوكه محدوداً في إطار الجماعة الصغيرة التي ينتمي إليها.
- صعوبة إدراك احتياجات التنمية الاقتصادية والاجتماعية، لأن الشخص الذي لا يعرف القراءة والكتابة والذي يعيش بأفكاره الخاصة التي كونها لنفسه لا يستطيع أن يفهم هذه الاحتياجات⁽¹⁰⁵⁾.
- سيادة التخلف الثقافي والذي يؤدي إلى عدم معرفة الشخص لحقوقه وواجباته بعقلية وأفق رطب⁽¹⁰⁶⁾.

(104) عبد الحميد، صلاح الدين. دور وسائل الإعلام في التنمية «الصحيفة»، دن، دت، ص 70.

(105) لطفي، علي. دراسات في تنمية المجتمع، القاهرة: مكتبة عين شمس، 1978، ص 65.

(106) عبد الحميد. دور وسائل الإعلام في التنمية «الصحيفة»، مرجع سابق، ص 77؛ انظر هذا المعنى أيضاً: D. Lerner and W. Schramm, *op. cit.*, p. 92.

- صعوبة انتماء الفرد إلى الثقافة السياسية التي يتبناها المركز، لعدم قدرته على تفهم أغلب طروحات هذه الثقافة، ولعدم قدرته على تفهم قيمها، مما يؤدي إلى تعميق عزلة ثقافة المركز⁽¹⁰⁷⁾.

- جعل الفرد أقل استعداداً لاستيعاب التطورات الجديدة الحاصلة في ميادين العلوم والثقافة وأقل قدرة على التقمص الوجداني الذي يؤدي إلى الخيال والإبداع، والذي يعد ضرورة مهمة من ضرورات التقدم⁽¹⁰⁸⁾.

هذه هي أهم انعكاسات سيادة الأمية على شخصية الأمي في بلدان العالم النامي، ولا شك أن هذا يؤثر في قدرة إنسان هذه المجتمعات على القيام بدور فعال في تطور مجتمعه وتقدمه، بشكل يضارع ما يقوم به نظيره في البلدان المتقدمة التي ترتفع نسبة التعليم فيها، وهذا يؤدي - بصورة طبيعية - إلى دفع أي منظر اجتماعي لإعطاء صلاحيات أكبر للدولة في تصريف شؤون المجتمع وقيادة تقدمه، عن الدور الذي تقوم به نظيرتها في البلدان الليبرالية. وهذا ما سنلمح آثاره في طروحات الفكر الاجتماعي التنموي حول طبيعية الدولة وعلاقتها بالإنسان في الفصلين الأخيرين من هذا الباب وفيما يلي نعرض لأهم انعكاسات سيادة الأمية بين قطاعات كبيرة من أبناء بلدان العالم النامي على الفكر الإعلامي التنموي بشيء من الإيجاز.

انعكاسات الأمية على الفكر الإعلامي التنموي

تعد سيادة الأمية في البلدان النامية وأثارها على شخصية الفرد الأمي، عاملاً مهماً من العوامل التي يتحدد على هداها الدور الذي تلقىه فلسفة الإعلام التنموي على عاتق وسائل الإعلام، بل ومن العوامل المهمة التي تتحدد عليها فلسفة الإعلام التنموي بأسرها.

فإذا كانت أهم قضايا أي فلسفة إعلامية هو تقنينها لضوابط حرية الإعلام،

(107) العزي، سويم. الديكتاتورية الاستبدادية والديموقراطية والعالم الثالث، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987، ص 150.

(108) الديك - الأسعد. دور وسائل الاتصال والإعلام في التنمية الشاملة، مرجع سابق، ص 88.

فإن الأمية سواء الأمية الثقافية أو الكاملة - تساهم بالدور الأهم في إثارة الإشكالية الأساسية في هذه القضية وهي الماثلة في التساؤل عما إذا كانت الجماهير الأمية أهلاً لهذه الحرية أم لا؟.

وهذا ما دعى البعض لوصف الأمية بأنها أخطر عوائق حرية الإعلام⁽¹⁰⁹⁾ ويدلل على صحة هذا الإدعاء استناد حكام الكثير من بلدان هذه الدول في تبرير إحكام قبضتهم - كما سنعرض لذلك فيما بعد بشيء من التفصيل - على وسائل الإعلام في بلدانهم استناداً إلى عدد من المبررات، تأتي الأمية على رأسها. وكان من الطبيعي أن يفرض ذلك على فلسفة الإعلام التنموي أن تعمل على التنظير للسبل التي يمكن أن تساهم بها وسائل الإعلام في محو أمية الكبار من ناحية وتدعيم التعليم العام⁽¹¹⁰⁾ من ناحية أخرى كذلك التنظير للسبل المثلى التي يمكن أن تساهم بها وسائل الإعلام في تلافي الانعكاسات السلبية للأمية - التي عرضنا لها - على شخصية الفرد الأمي والتي تؤدي وبشكل واضح، إلى التأثير على ما يمكن أن يقوم به من دور إيجابي في الحياة الاجتماعية، ومن ثم في تقدم المجتمع.

ثانياً: القبلية أو العشائرية وانعكاساتها على شخصية إنسان

العالم النامي

تعاني أغلب دول العالم النامي - لا سيما الدول العربية والأفريقية - من سيطرة العلاقات القبلية والعشائرية والعائلية والطائفية على بنيتها الاجتماعية⁽¹¹¹⁾

(109) العزبي، رجاء علي. «حرية الإعلام في القرن العشرين»، (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الإعلام، 1970)، ص 174.

(110) قارن: قنديل، أماني محمد. «نظام الاتصال وعملية التنمية السياسية في الدول النامية»، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1980)، ص 88.

(111) انظر: ناصر، منير ك. «قيم الأخبار في مقابل الأيدلوجية: منظور من العالم الثالث» في مارتن، ل. جون - شودري، أنجو جروفر. مرجع سابق، ص 82؛ العزي. الديكتاتورية والاستبدادية والديموقراطية والعالم الثالث، مرجع سابق، ص 73-74.

ولا شك أن هذا قد يهدد بحدوث انقسامات وحروب أهلية، كما أنه يؤدي إلى خلق التنوع الاجتماعي الذي يحمل في طياته عدم التجانس الثقافي والاجتماعي بين أفراد المجتمع الواحد⁽¹¹²⁾.

ويمكن حصر أهم انعكاسات سيادة القبيلة في الكثير من بلدان العالم النامي على سمات أغلب الأفراد في هذه الدول في النقاط الموجزة التالية:

- تمسك الفرد بقيم المجموعة أو القبيلة التي ينتمي إليها والتعصب لها، وهذا ما يؤدي إلى صعوبة إيجاد قيم ثقافية مشتركة. وهذا لا شك يؤدي إلى صعوبة انتشار ثقافة المركز⁽¹¹³⁾.

- إضعاف روح الاندماج الاجتماعية والاقتصادية والثقافية بين سكان هذه المجتمعات⁽¹¹⁴⁾.

- غياب الشعور بالمواطنة بين أفراد هذه المجتمعات وذلك نتيجة لغياب التراكم الحضاري المشترك بين أفراد المجتمع الواحد⁽¹¹⁵⁾ مما يؤدي إلى التأثير السلبي في تماسك هذه البلدان⁽¹¹⁶⁾.

- يؤدي انقسام أي المجتمع إلى مجموعة من القبائل والعشائر إلى قيام التعددية الحزبية والفكرية في هذا المجتمع على أساس الروح الجماعية، وليس على الروح الفردية كما هو في العالم الغربي. فإذا كانت «الأنثى» الفردية وراء التعددية في العالم الغربي فإن «النحن» التقليدية هي المحرك

(112) بال. وسائل الإعلام والدول النامية، مرجع سابق، ص 20-21؛ وقد ساهم الاستعمار بدور مهم في خلق هذه التعددية، انظر على سبيل المثال دورة في أفريقيا في بحث حسن، حمدي عبد الرحمن. «التعددية وأزمة بناء الدولة في أفريقيا الإسلامية» سلسلة أوراق أفريقية (1)، القاهرة: مركز دراسات المستقبل الأفريقي، 1996، ص 27-35.

(113) العزي. الديكتاتورية والاستبدادية والديموقراطية والعالم الثالث، مرجع سابق، ص 150.

(114) المرجع السابق، ص 73.

(115) المرجع السابق، ص 73.

(116) انظر: المكاي، جيهان. النظرية الإنسانية لحرية الصحافة، (رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة: كلية الإعلام، 1979)، ص 59-60؛ العزي. الديكتاتورية والاستبدادية والديموقراطية والعالم الثالث، مرجع سابق، ص 73.

الرئيسي في المجتمعات التي تسود فيها القبلية⁽¹¹⁷⁾.

هذه هي أهم انعكاسات القبلية والعشائرية السائدة في كثير من بلدان العالم النامي، على أفراد هذه المجتمعات، وعلى بنيتها الاجتماعية أيضاً، والتي مثلت مجموعة من أهم المعطيات التي عدت بمثابة الأساس القبلي الذي عمل الفكر الاجتماعي التنموي على هداها، على التنظير للكيفية التي تمكن المجتمع من تجاوز ما هو سلبي من هذه الانعكاسات على عملية نموه وتطوره، مع مراعاة عدم سريان هذا التطور بصورة تهدد بأحداث تمزق بين أفراد هذه المجتمعات⁽¹¹⁸⁾.

انعكاسات الواقع القبلي على الدور المطلوب من الإعلام القيام به:

في ظل ما تعكسه سيادة القبلية والعشائرية في الكثير من بلدان العام الثالث من سمات على إنسان هذه البلدان. كان من الطبيعي أن يُنظر إلى وسائل الإعلام على أنها قادرة على أداء دور بارز في المساهمة في تحقيق المهمة الكبرى وهي مهمة «التحديث». وذلك من خلال قيامها بتعبئة الجماهير لقبول الأفكار الجديدة والوسائل الحديثة، دون خلق توترات عرقية أو قبلية أو ثقافية أو خلق إحباطات نفسية. ويمكن القول بصفة عامة أن العمل الأساسي لوسائل الإعلام في ظل تفشي الأمية، وسيادة القبلية يتمثل في تأسيس الإطار السياسي الثابت السليم الذي يتم خلاله إقامة بيئة اجتماعية صالحة متجانسة تؤدي بدورها إلى التوسع في قطاعات وطنية أخرى. ولدى الإعلام القدرة على تعبئة الاهتمامات المبعثرة للجماهير في هدف قومي واحد، وذلك عن طريق تغيير اتجاهات وسلوكيات البعض، وتحقيق التواصل عبر الحواجز القائمة بين الثقافة التي تفرق فيما بينهم⁽¹¹⁹⁾ والمساهمة في خلق اتفاق أو إجماع حول القيم

(117) المرجع السابق، ص 163.

(118) وهذا ما حدث بالفعل في بعض الدول النامية نتيجة لسياساتها لأحداث تغيرات اجتماعية واقتصادية سريعة؛ انظر: رشتي. نظم الاتصال، ج 1: الإعلام في الدول النامية، مرجع سابق، ص 97-98.

(119) انظر: امدي - مايكل هايت «دور الإعلام في العالم الثالث» في مارتين، ل. جون - شودري، انجو جروف، مرجع سابق، ص 147-148.

الأساسية، أو المساعدة على الفهم المشترك وتخطي القبلية والطائفية⁽¹²⁰⁾.

هذه هي أهم سمات الإنسان في المجتمعات النامية التي هي استقراء لواقع لا مجال لنكرانه، والتي تعد من المقدمات المهمة التي أقام على هداها الفكر التنموي طروحاته في شتى المجالات (السياسية، الاقتصادية، الإعلامية... إلخ) والتي سوف تنجلي لنا بشكل أكثر وضوحاً في الفصول التالية.

المبحث الثالث

طبيعة الإنسان في الفكر الاجتماعي الإسلامي

لا شك أن اختلاف المقدمات الكوزمولوجية التي ينطلق منها الفكر الاجتماعي الوضعي عن المقدمات الكوزمولوجية التي يقوم عليها الفكر الاجتماعي الإسلامي، كان لابد أن يؤدي إلى اختلاف مقولات كل منهما وطروحاته. تأتي على رأس هذه المقولات، تلك المقولات التي طرحها كل منهما حول ماهية الكائن البشري وما يتصف به من سمات تنعكس على تفاعله في محيطه الاجتماعي، والتي تعد بمثابة أهم المقدمات التي تبنى عليها باقي مقولات أي نظرية اجتماعية.

وإذا كان الباحث قد تناول في المبحثين السابقين مقولات كل نظرية من النظريات الاجتماعية الوضعية حول طبيعة الإنسان - حسب الزاوية التي انطلقت منها - وانعكاسات هذه الطروحات على الفكر الإعلامي الذي أفرزته كل نظرية منها، وأهم أوجه النقد التي صوبت إليها، فإن الباحث يسعى في هذا المطلب

(120) قنديل. «نظام الاتصال وعملية التنمية السياسية في الدول النامية»، مرجع سابق، ص 96؛
حول دور وسائل الإعلام في خلق الشعور بالوحدة، انظر:

E. B. Parker and A. Mohammadi, "National Development Support Communication" in M. Teheranian and Others (eds.) *Communication Policy For National Development: A Comparative Perspective*, (London: Routledge & Kegan Paul, 19), p. 170.

C. Mytton, *Mass Communication in Africa*, Social Sciences in Africa Series (London: Kings College, 1983), p. 60 1.

إلى تناول أهم طروحات الفكر الاجتماعي الإسلامي حول طبيعة الإنسان في ثلاثة نقاط هي:

أ - تحديد ماهية الإنسان.

ب - حقوقه وواجباته.

ج - سماته التي تنعكس على سلوكه الاجتماعي.

وتعد هذه النقاط من أهم المقدمات التي تنبني عليها باقي مقولات الفكر الاجتماعي الإسلامي - والتي لها ارتباط مباشر بالفكر الإعلامي - هذا من ناحية، كما أنها، من ناحية ثانية، تعد استعراض مقارن بين أهم ما طرحه الفكر الاجتماعي الوضعي من مقولات حول طبيعة الإنسان وبين ما طرحه الفكر الاجتماعي الإسلامي.

وفيما يلي نعرض - وبشيء من الإيجاز - لهذه النقاط الثلاث:

أ - ماهية الإنسان في الفكر الإسلامي

إذا كان الفكر الوضعي ينظر إلى الإنسان على أنه حيوان مضيفا إليه صفة النطق أو صفتي الاجتماعي والأخلاقي أو ما إلى ذلك من صفات، فإن الإسلام ينظر إلى الإنسان ويعرفه على أنه الكائن المكلف، لأنه من بين سائر المخلوقات التي تعيش على وجه الأرض مناط التكليف والمسؤولية كما أشار القرآن إلى ذلك⁽¹²¹⁾. ولا شك أن النظر إلى ماهية الإنسان وتعريفه على أنه كائن مكلف يدلل على شيء محدد بين الخلائق بكل حدود العقيدة أو العلم أو الحكمة⁽¹²²⁾.

ويأتي لفظ المكلف في اللغة من كَلَفَ أمراً أي أوجبه عليه⁽¹²³⁾ ومن ثم فهو الكائن الذي أناط به خالقة واجبات ومسؤوليات تتمثل جماعها في خلافة الله

(121) العجمي. حقيقة الإنسان بين المسؤولية والتكريم، مرجع سابق، ص 14.

(122) العقاد، عباس. الإنسان في القرآن، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، د.ت.، ص 17.

(123) مجمع اللغة العربية، مرجع سابق، ص 539.

في أرضه ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]، والمطلوب من الفرد المكلف بالاستخلاف أن يكون قائماً مقام من استخلفه يجرى أحكامه ومقاصده مجاريها⁽¹²⁴⁾.

ولا مرأ أن تكليف الإنسان للخلافة في الأرض وأعمارها، يحمل بين طياته مقتضى العبودية لله - سبحانه وتعالى - والتي تتمثل في اتباع هداه والالتزام به، وهذا يبدو جلياً في قصة آدم عليه السلام إذ نجد أن عهد الاستخلاف في الأرض محدد وواضح... وهو اتباع الهدى الذي سيجيء إليه وإلى ذريته من الله - سبحانه وتعالى - ونجد التحذير من عواقب «عدم الاتباع» في الدنيا وفي الآخرة سواء ﴿قَالَ أَهْبِطَا مِنْهَا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَىكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسى وَكَذَلِكَ تُجْزَى مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى﴾ [طه: 123-127].

وفي هذا العهد - كما نرى - نجد شرط «الاتباع» ونجد مقابلة. «عدم الإيمان» فالاتباع هو مقتضى العبودية، والتي هي علة خلق الإنسان أساساً ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]. وهذا الاتباع هو مقياس هذه العبودية ومن لا يتبع فإنه يرفض العبودية، ومن ثم يتعزى من صفة الإيمان، ورفض الاتباع يخالف شرط الاستخلاف كما أنه ينفي الإيمان. ويقع كل عمل - إذاً - باطلاً لا شرعية له، لا يقبله الله، ولا يجوز أن يقره مؤمن بالله ولا أن يعترف بشرعيته⁽¹²⁵⁾.

وعموماً يمكن إجمال الدلالات التي تشير إليها نظرة الفكر الإسلامي إلى الإنسان على أنه كائن مكلف فيما يلي:

- أن الله سبحانه وتعالى لم يخلق الإنسان عبساً وإنما خلقة لعله هي تكليفه

(124) الشاطبي، أبو أسحق. الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، ج2، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د. ت.، ص 332.

(125) قطب، سيد. مقومات التصور الإسلامي، القاهرة: دار الشروق، 1986، ص 135.

بخلافته في الأرض وإخلاص العبودية المطلقة له في اضطراره بما يترتب على هذه الخلافة من تكاليف ومسؤوليات.

- أن رحمة الخالق وحكمته اقتضت أن يهدي خليفته إلى أفضل السبل التي ينبغي أن يسلكها في اضطراره بهذه المسؤوليات بما أنزل من كتب وبما أرسل من رسل.

- أن تحمل هذه المسؤوليات والتكاليف في ضوء الهدى الإلهي يعني نجاح الإنسان في تحقيق العلة من خلقه، وهذا يحقق رضوان خالقه عليه، وما يعني هذا الرضوان من إحيائه حياة طيبة في الدنيا، وتخليده في النعيم الكامل في الآخرة، وأن التنصل من هذه المسؤوليات يعني أن سلوكه ومناشطه في هذه الحياة أصبح خارجاً عن العلة التي من أجلها خلق وفي هذا انحراف عن فطرته التي فطر عليها ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بَدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [الروم: 30] ولا شك أن الانحراف عن هذه الفطرة والأعراض عن المنهج الذي تهتدي به يقود إلى الضلال، والضلال يقود إلى شقاء الفرد وضنك معيشته. حتى لو تنعم ظاهره كما يوقعه تحت طائلة العقاب الإلهي في الآخرة.

بناء الفكر الإعلامي وباقي مناحي الفكر الاجتماعي في ضوء النظر إلى الإنسان على أنه كائن مكلف

لما كانت النظريات الاجتماعية الوضعية - كما ذكرنا ذلك سلفاً - لا تعدو أن تكون وسائل فكرية تنظر للسبل المثلى التي تمكن المجتمع من بلوغ غاياته التي لا تخرج في النهاية عن تحقيق الوجود الدنيوي السعيد للإنسان هذه المجموعات، فإن نظرة الفكر الاجتماعي الإسلامي للموجود البشري بصورة مغايرة لنظرة الفكر الاجتماعي الوضعي، والتي تتمثل في النظر إليه على أنه كائن مكلف - وبما تحمل هذه النظرة من معان - جعل هم الفكر الاجتماعي الإسلامي ينصب على التنظير للكيفية المثلى التي يمكن أن تسهم من خلالها مؤسسات المجتمع كافة (سياسية، اقتصادية، إعلامية إلخ) في تهيئة

السبل التي تكفل للمخلوق البشرى النجاح في الاضطلاع بالمهام التي من أجلها خلق، بما يكفل له حياة دنيوية طيبة، ويمكنه من الولوج إلى عالم الآخرة وقد أدى ما عليه من واجبات كلفه بها خالقه، مما يوجب له رضوانه والخلود في جنته⁽¹²⁶⁾.

وإذا تأملنا انعكاسات نظرة الإسلام إلى الإنسان على أنه كائن مكلف - وبكل ما تحمل هذه الكلمة من المعان التي عرضنا لها - على الجانب الإعلامي من الفكر الاجتماعي، نجد أن هذه النظرة تعد الأساس الذي ينطلق منه الفكر الإعلامي في التنظير لمهام وسائل الإعلام في المجتمع المسلم. كما أن السبل التي قررها الخالق - سبحانه وتعالى لاضطلاع الإنسان بهذه التكاليف هي المنهج الذي ينبغي الاهتداء به في القيام بهذه المهام⁽¹²⁷⁾.

ب - حقوق الإنسان في الإسلام

لم يعترف الإسلام فقط بأن للإنسان حقوقاً، بل بلغ من تقديره لهذه الحقوق أن اعتبرها ضروريات، ومن ثم أدخلها في إطار الواجبات فالمأكل والملبس، والأمن، والحرية والمراقبة والمحاسبة والمعارضة والثورة... إلخ ليست فقط حقوقاً للإنسان، من حقه أن يطلبها ويسعى في سبيلها ويتمسك بالحصول عليها ويحرم صده عن طلبها بل رأى أنها «ضرورات» واجبه «لهذا الإنسان...» بل إنها واجبات عليه أيضاً.

إنها ليست مجرد «حقوق» من حق الفرد أو الجماعة أن يتنازل عنها أو عن

(126) حول دور المجتمع المسلم في تهيئة المناخ الملائم للإنسان للقيام بمسؤولياته التي كلفه الخالق بها بالشكل الذي يحقق غاياته في هذه الحياة، انظر: عبد الواحد، مصطفى. **المجتمع الإسلامي**، سلسلة إسلاميات (92)، القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، د.ت، ص 22-31؛ وحول ما يلقيه الفكر الاجتماعي الإسلامي على عاتق الدولة من مهام في سبيل تحقيق ذلك الهدف، انظر: عبد الماجد. «الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية»، مرجع سابق، ص 178-202.

(127) سوف نعرض لهذه المهام عند استعراضنا لمستويات الفكر الإعلامي الإسلامي في الباب التالي.

بعضها... وإنما هي ضرورات إنسانية - فردية كانت أم اجتماعية - ولا سبيل إلى حياة الإنسان بدونها حياة تستحق معنى الحياة. ومن ثم فالحفاظ عليها ليس مجرد «حق للإنسان» بل هو «واجب» عليه أيضاً يأثم هو نفسه - فرداً أو جماعة - إذا هو فرط فيه، وذلك فضلاً عن الإثم الذي يلحق كل من يحول بين الإنسان وبين تحقيق هذه «الضرورات»⁽¹²⁸⁾.

وهكذا فكل ما يتعلق بمقومات الوجود الكريم في هذه الدنيا لا يعد حقاً للإنسان بل ضرورة لهذا الوجود الكريم، وكل ما يمكن الإنسان من الاضطلاع بالمهام التي أناطه الخالق بها ككائن مسؤول ومكلف، لا يعد فقط حقاً له بل ضرورة من ضرورات قيامه بالدور الذي خلق من أجله، والتمسك بهذه الحقوق واجب... ولا حرية له في التخلي عنه، وإلا فإنه يتنصل من التكليف التي من أجلها خلق.

وما للفرد من حقوق واجب ملزم لمن كان عليه هذا الحق سواء أكان فرداً أم جماعة، ومصدر هذا الواجب هو الإلزام الإلهي والشرعية الإلهية التي بينت الحقوق والواجبات شريعة إلهية ثابتة لا يملك أحد نقضها أو تعديلها⁽¹²⁹⁾.

ويعد ما تطرحه هذه الشريعة الإلهية من إطار ثابت لهذه الحقوق والواجبات، سواء في صلة الفرد بالفرد أو صلة الفرد بالمجتمع والعكس، بالصورة التي ترى أن الالتزام بها يمكن الإنسان من الاضطلاع بما كلف من عبادة خالقه وخلافته في أرضه، وما يتبع ذلك وبشكل تلقائي من الحياة الطيبة في الدنيا والخلود في النعيم الأزلي في الآخرة، يعد الأساس الراسخ الذي يقيم عليه الفكر الاجتماعي الإسلامي طروحاته في شتى مجالات الحياة السياسية،

(128) عمارة، محمد. الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات... لا حقوق، سلسلة عالم المعرفة، ع 89، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مايو 1985، ص 14-15.

(129) النجار، حسين فوزي. الإسلام والسياسة: بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، د. ت، ص 85-87؛ وللمزيد حول ضمانات الحقوق السياسية في الشريعة الإسلامية، انظر: المغني، محمد أحمد و الوكيل، سامي صالح. النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان، كتاب الأمة عدد (23)، قطر: وزارة الأوقاف الإسلامية، شوال 1410، ص 86-89.

الإعلامية... إلخ) في إطار سعيه للتنظير للكيفية المثلى التي يحقق بها المجتمع السليم غاياته.

ج - سمات الطبيعة الإنسانية

لا يمكن تفهم نظرة الفكر الإسلامي إلى سمات الطبيعة الإنسانية، إلا إذا وضعنا في الحسبان المقدمة الأساسية التي ينطلق منها هذا الفكر في نظريته إلى ماهية الإنسان، والمتمثلة في النظر إليه على أنه كائن مكلف وفي ضوء ذلك يمكن استعراض رؤية الفكر الإسلامي لعقلانية الإنسان وأخلاقيته على اعتبار أنها أهم السمات التي ينعكس تأثيرهما على بناء الفكر الإعلامي خاصة، وباقي عناصر الفكر الاجتماعي الإسلامي عامة.

عقلانية الإنسان

على الرغم من أن جمهور المفكرين المسلمين لا يوافقون على المبالغة في تقدير إمكانات العقل، وفي توسيع حدود إدراكاته التي وقع فيها المعتزلة وبعض الفلاسفة، إلا أنهم يجمعون على أهمية العقل وتقديره كأهم أبعاد وعناصر الطبيعة البشرية، وكأهم عامل يميز الإنسان من حيث هو إنسان وأهم طاقة هادية وموجهة له في شؤون حياته⁽¹³⁰⁾.

ولكن على الرغم من الاعتراف بفضل العقل وبأهميته كمصدر أساسي للمعرفة إلا أن هذا الاعتراف لم يمنع علماء وفلاسفة المسلمين المعتدلين في تقديرهم لقيمة العقل من التنبيه إلى قصور العقل ومحدودية إمكانات إدراكه للأمور الغيبية والدينية والخلقية، ومن هنا كانت الحكمة في نزول الأديان⁽¹³¹⁾. ومن ثم فعلي العقل أن يستمد معارفه في هذه الأمور مما جاء به صحيح الدين، أما ما وراء ذلك من شؤون الحياة ومتطلبات الخلافة عن خالقه في هذه الأرض، فله أن يجتهد في تفهمها وترسيم أفضل سبل التفاعل معها. وليست

(130) الشيباني. مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي، مرجع سابق ص 81.

(131) الشيباني، عمر التومي. مقدمة في الفلسفة الإسلامية، 3ط، طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1982، ص 141-148.

هنا لأحد عصمة فيما يصل إليه من آراء سواء أكان حاكماً أم محكوماً، فكل عقل عرضه لإصابة الحقيقة أو الابتعاد عنها وما يرجح رأى عن آخر هو مقدار الخبرة والعلم⁽¹³²⁾. ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9].

انعكاسات عقلانية الإنسان على الفكر الاجتماعي والإعلامي

أ - انعكاساتها على الفكر الاجتماعي

يقر الفكر الاجتماعي الإسلامي بأن هناك ثوابت ينبغي أن يتم على هداها تخطيط الملامح العامة لشتى مناحي الحياة الاجتماعية ولا مجال للعقل أن يحدد عنها. ولا مجال لأحد حاكماً كان أم محكوماً أن يتبني ما يناقضها. أما الأمور الحياتية المتغيرة بتغيير الزمان والمكان فإنها رغم كونها محكومة بهذه الثوابت إلا أن الفكر الاجتماعي يعطي مساحة لحراك الكيان السياسي للمجتمع المسلم - دون أن يكون في ذلك طغيان على الحراك الفردي - بالصورة التي تقتضيها تحقيق مصالحه، كما يعطي مساحة كبيرة لحراك الفرد في المحيط الاجتماعي شريطة ألا يؤدي ذلك إلى طغيان مصالح الفرد على مصالح أقرانه أو مصالح المجتمع الذي يعيش في ظلاله⁽¹³³⁾.

ب - انعكاساتها على الفكر الإعلامي

إن نظرة الإسلام التي تجل العقل وتكرمه، تعلي من قيمة الحريات الإعلامية في المجتمع الإسلامي. وتطلب من كل فرد أن يدلي بدلوه فيما يهم مجتمعه وأمته من قضايا⁽¹³⁴⁾. وتحرم على الحاكم أن يفرض من القيود ما قد يمنع الفرد من إبداء رأيه بحرية. فليس هناك قدسية لرأى أو عصمة لأحد توجب كبت ما دونه من آراء، أو إجلال رأى هذا المعصوم، مادام ليس هناك نص

(132) انظر في هذا المعنى: مصطفى. حرية الرأي في الإسلام، مرجع سابق، ص 116

(133) حول حدود الحريات الفردية التي أقرها الإسلام، انظر: عبد الواحد. المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص 82-88.

(134) انظر: نوح، السيد محمد. شخصية المسلم بين الفردية والجماعية، ط4، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1993، ص 19-22.

قاطع يستند إليه صاحب هذا الرأي، ولا تجعل على رأى الفرد قيداً إلا ثوابت الدين، وأن يسير إبداء الرأي على المنهج الإلهي المتمثل في قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: 83] وقوله ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَحَدِّثْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125].

أخلاقية الإنسان

إن الحاسة الخلقية انبعاث فطري، وإن القانون الأخلاقي قد طبع في النفس الإنسانية منذ خلقها⁽¹³⁵⁾ ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: 7-8] غير أن هذه الحاسة قد تصيح عرضة للطمس والتحريف نتيجة لتعارض ما قد تأمر به أهواء النفس ورغباتها مع هذه الحاسة الخلقية. أو نتيجة لبعض العادات والتقاليد السائدة في الوسط الاجتماعي الذي تعيش فيه. والتي قد تزين لها من الأفعال ما ليس له من الخلق نصيب.

وفي سبيل هداية الحاسة الخلقية التي يعد ضمير الإنسان بمثابة الحارس عليها، بعث الله - سبحانه وتعالى - النبيين بالرسالات التي تبين ما ينبغي أن يقتصر الإنسان من سلوك وما لا ينبغي له⁽¹³⁶⁾.

وجاءت الرسالة الخاتمة ليكون هدفها كما قال صاحبها - صلوات الله وسلامه عليه «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»⁽¹³⁷⁾. وبهذه الرسالة الخاتمة أصبح لدى الإنسان نبراساً يمكن أن يهتدي به في شتى مسالكه ويجنبه خداع

(135) دراز. دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص 112.

(136) حول دور الرسالات السماوية في هداية الضمير الأخلاقي، انظر: الشرقاوي، حسن محمد. نحو منهج علمي إسلامي، القاهرة: دار المعارف، 1988، ص 270-276.

(137) أخرجه أحمد بن حنبل في المسند من حديث أبي هريرة، انظر: الأمام أحمد بن حنبل. المسند وبهامشه كنز العمال، الجزء الثاني، القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت، ص 381؛ السيوطي. الجامع الصغير، حديث (25) وعزاه لابن سعد وللحاكم في المستدرک والبيهقي في شعب الإيمان، وصححه السيوطي. انظر: السيوطي، عبد الرحمن أبي بكر. الجامع الصغير، بيروت: دار المعرفة، د. ت. وذكره المناوي في فيض القدير، حديث (2584) وعزاه له، وذكر تصحيح الهيثمي وابن عبد البر له؛ انظر: المناوي، عبد الرؤوف، محمد. فيض القدير، بيروت: دار المعرفة، د. ت.

الهوى، والخضوع لما هو فاسد من عادات وتقاليد مجتمعه.

انعكاسات رؤية الإسلام لأخلاقية الإنسان على الفكر الاجتماعي والإعلامي

أ - انعكاساتها على الفكر الاجتماعي

كان من الطبيعي - في ضوء رؤية الإسلام لأخلاقية الإنسان - ألا ينظر الفكر الاجتماعي الإسلامي إليه، على نحو ما نظرت إليه الليبرالية التقليدية، على أنه كائن خير يدرك الخير بصورة ذاتية وتدفعه حاسته الخلقية للسير في ركابه، مما يفرض تخفيف القيود على سلوكه إلى أبعد حد ممكن، لكون هذه الحاسة سوف تمنعه من اقتراف أي فعل يضر بمن سواه. كما أنه لا ينظر إليه كما ذهب إلى ذلك الفكر السلطوي - على أنه كائن شرير، ينبغي تقييد نشاطه إلى الحد الذي يسلبه حرياته التي تعطي لوجوده معنى. وإنما ينظر إليه على أنه كائن لديه قابلية للفساد الأخلاقي كما لديه قابلية للمصالح الأخلاقي. فهو رغم امتلاكه لحاسة خلقية يُفترض أنها تدفعه للالتزام الأخلاقي، إلا أن نوازعه الداخلية، وما قد يحيط به من بيئة اجتماعية فاسدة يمكن أن يطمسها هذه الحاسة الأخلاقية. ومن ثم فإن مهمة الفكر الاجتماعي الإسلامي تتمثل في التنظير للكيفية التي يمكن خلالها إقامة الوسط الخير الذي يساعد على تنمية الفضائل، ويعمل على كبح الرذائل⁽¹³⁸⁾ ويضمن له في الوقت نفسه تنشئة أخلاقية سليمة. كما أن عليه وضع تصور للآليات الاجتماعية المناسبة التي يمكن خلالها مراقبة انحراف الفرد عن السلوك الأخلاقي، وردة إلى صوابه، ومعاقبته إن اقتضى الأمر ذلك.

ب - انعكاساتها على الفكر الإعلامي

من الطبيعي أن تلقي رؤية الفكر الإسلامي لأخلاقية الإنسان على الفكر الإعلامي مسؤولية التنظير للكيفية التي يمكن خلالها لوسائل الإعلام المساهمة في ترسيخ أخلاقيات الإسلام، ومحاربة كل ما يتنافى معها. هذا من ناحية، وأن

(138) قطب. مقومات التصور الإسلامي، مرجع سابق، ص 368.

تفرض، من ناحية ثانية، على الفكر الإعلامي وضع الضوابط اللازمة التي يمكن خلالها تلافي الانحرافات الأخلاقية التي يمكن أن تقع في مجال العمل الإعلامي - على أساس أن القائمين على هذا العمل لديهم مثلهم مثل غيرهم دوافع قد تنحرف بهم عن إطار الإسلام الأخلاقي - ومعالجة هذا الانحراف بالطرق التي تناسبه.

* * *

وهكذا ومن خلال تناولنا النقدي لمقولات النظريات الاجتماعية الوضعية حول طبيعة الإنسان - عدا طروحات الفكر التنموي التي هي استقراء لواقع لا مجال لإنكاره - ومن خلال عرضنا للمقولات المناظرة لها في الفكر الاجتماعي الإسلامي يمكن أن نخلص إلى ما يلي:

- أن طروحات النظريات الاجتماعية الوضعية حول طبيعة الإنسان يشوبها قصور واضح يتبدى جلياً في مبالغة الفكر الليبرالي التقليدي في تصوير عقلانية الإنسان وأخلاقيته، وفي نظرتة لحقوقه. ورغم أن الليبرالية في ثوبها المحدث قد أدركت بشكل واضح عدم دقة طروحات الليبرالية الأم حول عقلانية الإنسان وأخلاقيته وأدركت العوامل المضادة لها، إلا أنها لم تستطع طرح سبيل أمثل يمكن خلاله تلافي هذه السلبيات في الواقع العملي. وهذا ما أدى إلى عدم نجاح طروحاتها الجديدة في أرض الواقع بالصورة المرجوة منها سواء على مستوى الواقع الاجتماعي عامة أو على المستوى الإعلامي خاصة. وكما أخفقت الليبرالية في طرح تصور سليم لطبيعة الإنسان، فقد أخفقت الاشتراكية أيضاً، ويرجع إخفاقها بشكل أساسي إلى مبالغتها في النظر إلى تأثير الظروف المجتمعية على هذه الطبيعة حتى أنها تكاد تقطع أن لكل ظروف اجتماعية طبيعة إنسانية خاصة بها.

والواقع أن قصور هذه النظريات في إدراك الطبيعة البشرية بصورة صحيحة هو نتيجة طبيعية للمقدمة التي تقوم عليها هذه النظريات، الماثلة في إنكارها للحقائق العلوية المطلقة، واعتمادها فقط على العقل بقدراته المحدودة في الكشف عن حقائق شتى الأمور.

- ومن الطبيعي في ظل قصور هذه الطروحات، مقارنة بطروحات الفكر الاجتماعي الإسلامي المستندة إلى حقائق علوية مطلقة، وفي ظل ما ترتب على تبني هذه الطروحات من نتائج سلبية في أرض الواقع في المجتمعات التي طبقت فيها هذه النظريات، أن يصبح تبني مقولات فلسفات الإعلام الوضعية التي قامت على هذه الطروحات القاصرة من ناحية، والمغايرة لطروحات الفكر الإسلامي من ناحية ثانية أمراً ليس له ما يبرره.