الرأي العام والعصبية والشورى: دراسة نقدية

د. عزي عبد الرحمن
أستاذ بمعهد علوم الاعلام
والاتصال جامعة الجزائر.

أصبح مفهوم الرأي العام (Public Opinion) شائعا في العديد من الأدبيات الاعلامية[1] (الاكاديمية والصحفية). وقد حذت الادبيات العربية[2] حذو ما جاء في الكتابات والاستعمالات الغربية وأعادت انتاج المفهوم وما يتضمنه من مضامين مباشرة أو غير مباشرة دون طرح المفهوم كإشكالية قابلة للفحص والتشريح واقتصرت محاولات الاجتهاد على استحداث بعض التراكيب اللغوية التي تسرد الجزئيات على حساب الأطر والتصورات الكلية. وقد أدى استخدام مفهوم الرأي العام بهذا الشكل الواسع نسبيا في الكتابات العربية الى تقليل أو تغييب إمكانية نقد هذا المفهوم استنادا الى المعالم التراثية والحضارية التي تميز الفكر العربي الإسلامي من جهة وما أوردته دراسات الرأي العام حديثا في الغرب من جهة أخرى . وتتناول هذه الدراسة الرأي العام اعتمادا على عدد من المساءلات: ما هو مفهوم الرأي العام؟ كيف تطور تاريخيا؟ أين يقف المفهوم مقارنة بعدد من المفاهيم المقترنة بتطور فكر الحضارة العربية الإسلامية كمثل العصبية والشورى؟ ثم نقد ودعوة إلى اعادة النظر في هذا المفهوم ودلالته الاجتماعية والفلسفية والتاريخية والحضارية وتسجيل عدد المفاهيم الأقرب الى واقع المجتمعات العربية الإسلامية وخصوصياتها من مفهوم الرأي العام المرتبط بتجربة المجتمع الغربي وبعض الاختلالات الفكرية التي صاحبت نشأة المفهوم وتطوره ابتداء من الفترة المسماة بفترة النهضة في أوربا في أواخر القرن 15.

الرأي العام: دلالة المفهوم

إن مراجعة عدد من المصادر الاعلامية تبين أن هناك على الاقل نوعين من التعاريف الخاصة بالرأي العام:

أ ـ تعارف أولية: تعيد صياغة ما يمكن أن يتضمنه مفهوم الرأي ببعض التعابير

التي لا تتعدى عملية تمديد هذا المفهوم الى حد معين ويدخل في هذا الاطار بعض التعاريف مثل:

- اتجاهات الناس نحو قضية ما عندما يكون هؤلاء الناس أعضاء في نفس الجماعة الاجتماعية. (تعريف ليونارد دوب)[3].
- الاراء والأحاسيس الانية في مجتمع معين وفي زمن خاص فيما يتعلق بأي موضوع ذو أهمية للمجتمع. (تعريف أرثر كورنهوسر)[4].
- الاعتقادات المعقدة المعبر عنها من طرف عدد معتبر من الأشخاص عن موضوع ذو أهمية عامة. (تعريف برنارد هنيسي)[5].
- الاراء المشتركة التي تحملها مجموعة من الافراد حول اهتمام مشترك [6].
- مجموعة آراء مجموعة اجتماعية حول المشاكل السياسية والاخلاقية والفلسفية والدينية[7].

إن هذه التعاريف تحتوي على بعض الأهمية في وصف ظاهرة الرأي العام ولكنها لا ترتقي الى مستوى التنظير الفلسفي الذي يعطي المفهوم دلالة خاصة. وبمعنى آخر، فان هذه التعاريف لا تخرج عن عملية تحصيل الحاصل أي تعريف الرأي العام بما قد يوحي إليه المفهوم ظاهريا دون الغوص في الخلفية النظرية أو في الابعاد التزامنية والتطورية، الخ.

ب ـ تعاريف دالة: وتتضمن التعاريف التي تضفي على هذا المفهوم صبغة خاصة لاعتبارات ايديولوجية أو نقدية. ونذكر من بين هذه التعاريف ما يلي:

- مجموعة آراء الافراد حول موضوع ذو أهمية عامة والتي (أي الاراء) في مقدورها ممارسة التأثير على مواقف الافراد والجماعات وعلى سياسات الحكومات[8].
- المحرك الذي يجعل الديمقراطية تتحقق[9].
- حكم اجتماعي لمجتمع واع في مواجهة قضية هامة بعد مناقشات علنية وعقلية[10].
- موقف جزء معتبر من السكان تجاه أي مقترح يقوم على دلائل حقيقية وينبني على درجة معنية من التأمل والتحليل والعقلانية[11].
- تعابير شفوية أو غير شفوية لمجموعة فئة اجتماعية تضفي الانتباه على مسألة جدلية في زمن محدد[12].

ويلاحظ أن مثل هذه التعاريف تحمل نبرة ليبرالية عامة تفترض أن الرأي العام ظاهرة قائمة في المجتمع وأنها احدى البنيات التي تؤثر في الصحافة والبرلمان والحكومات وغيرها وأن مراعاة توجهات الرأي العام هو ما يضفي صفة الديمقراطية على المجتمع عامة. وتنطلق هذه الأطروحة من خلفية مفادها أن شبكة التأثير في المجتمع الليبرالي تقوم على بنية تتأسس على علاقة التفاعل المتبادل بين كل من الدولة والصحافة والرأي. فالدولة تؤثر على الصحافة التي بدورها تؤثر على الرأي العام والرأي العام يؤثر في الصحافة التي تؤثر بدورها على الدولة وهكذا.

وتتضمن بعض التعاريف الدالة الأخرى ما يتأتي:

- أن الرأي العام نتاج دينامية الجماعات. وهو يرتبط في البداية بموقف اجتماعي يتصل بالمصالح الأساسية المتشركة ثم تحدث مناقشات من أجل الوصول الى قرار جماعي ثم تتصارع عناصر الاختلاف والائتلاف بين الجماعة الشيء الذي يؤدي في النهاية الى الاجماع وحدوث الرأي العام للجماعة[13].

ويتضمن بعض المحاولات التي تماثل هذا الطرح تلك التي تسرد مفهوم الوعي الاجتماعي الذي يرمز الى وعي طبقة اجتماعية بمصالحها وتحولها من حالة الوعي بذاتها الى حالة الوعي من أجل ذاتها انطلاقا من مبدأ ماركس القائل «بأنه ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم ولكن بالعكس فإن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم»[14]. ونجد أن مثل هذا الطرح يمزج بين المفاهيم بطريقة اعتباطية ذلك أن الوعي في المفهوم الماركسي نفسه يرتبط أساسا بمصالح مادية خاصة محددة بينما يرتبط مفهوم الرأي العام بالمحتويات التي تثبتها وسائل الاتصال الجماهيرية. وعليه، فإن مثل هذا الاقحام لا يساعد في فهم ظاهرة الرأي كظاهرة حديثة ارتبطت بنمو وسائل الاتصال وتطورها في المجتمعات الغربية ابتداء من مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى.

الرأي العام بعض الخلفيات:

انبثق مفهوم الرأي العام من جملة الأفكار التي طرحها الفلاسفة منذ الأزمنة الماضية. وقد تناول المنظرون السياسيون الأوائل ما يسمى الآن بالرأي العام بما يساعد على فهم الانسانية والعلاقات الاجتماعية. وتمثلت الأسئلة المطروحة أنذاك في:

ما هي متطلبات الدولة تجاه الإنسان وكيف أن نفهم الإنسان والدولة؟ وقد تعرض أفلاطون (427-347ق.م) الى مثل هذه المساؤلات وارتأتي بأنه ليس بامكان المواطنين (citizens) فهم التعقيدات المرتبطة بمؤسسة الدولة ولا ينبغي على الحاكم أن يشغل نفسه بمطالب هؤلاء. وأظهر أفلاطون أن مستلزمات السياسات لا يمكن أن تتأثر بمواقف العامة ذلك أن الحقيقة أرفع من السلطة الادراكية لعدد كبير من الافراد وأن المؤسسة الفلسفية لا يمكن أن تؤدي بنجاح ضمن جماعات كبيرة في مداولات عامة. يستتبع ذلك أن الفلاسفة في نظر أفلاطون هو الذين يحملون البنيات الادراكية المؤهلة لعملية الحكم. ونجد في مقابل ذلك أن أرسطو (384-322ق.م.) اعتبر أن ادخال متغير الجماعة يمكن أن تكون له بعض الفائدة السياسية وأن امتيازات جماعة الاكثرية أكثر تفوقا مقارنة بفئة الاقلية. يقول في هذا الشأن:

نقول ما يلي على الأكثرية. كل واحد من هؤلاء لوحده قد لا يكون ذو مزية جيدة، ولكن عندما يلتقي هؤلاء جماعة فإنه من المحتمل أن يتجاوز هؤلاء كمجموعة وجسم... المزية الاحسن التي تتميز بها الاقلية. فكل يستطيع أن يأتي بحصته من الحسنية (goodness) والحذر المعنوي؛ وعندما يلتقون، فإن هؤلاء يمكن أن يصبحوا شيئا من طبيعة الفرد الواحد الذي - كما لديه أرجل وأيادي وعدة حواس - يمكن أن يكون له عدة نوعيات من المزية والذكاء[15].

وقد حدث هناك تطور معتبر في الكيفية التي تناول بها الفكر الفلسفي ما يسمى بالرأي العام ابتداء من كتابات ميكيافلي (1469-1527).. واعتبر ميكيافلي في نظرته البراجماتية أن الرأي العام عنصر لابد أن يؤخذ في الحسبان عملية الصراع من أجل السلطة. يقول ميكيافلي في مؤلفه الملك «إن أحسن حصن يوجد في محبة الناس اذ بالرغم من أنك قد تمتلك عدة حصون فإنها لن تحميك اذا كنت مكروها من هؤلاء الناس[10]. ويرى ميكيافلي بأنه ينبغي استعمال الرأي العام من أجل الوصول الى السلطة، وأن لم يمكن ذلك ممكنا فيتعين على الاقل الاعتراف بوجوده.

واعتبر هوبز في القرن الموالي (1588-1679) أن الرأي العام ركن أساسي في نظريته الخاصة بأن العقد (contract) بين المواطنين هو مصدر الدولة. ويرتكز طرح هوبز على أن الدولة في حالة الطبيعة (أي بدون حكومة) ستكون «حمقاء، بهيمة، وقصيرة». وعليه، توجب على الناس الادراك بأن تواجد الحكم ضروري وان الدولة حالة حتمية

لحمايتهم من توجهاتهم المروثة نحو التدمير الذاتي. ويقوم هذا التفسير على مبدأ أن الناس يتفقون ضمنيا على موقعهم كمحكومين ومن ثم فإن الرأي العام شرط ضروري في عملية الالتزام بالعقد الاجتماعي.

وقد شهد القرنان 17 و18 تطورا في الفكر السياسي اذ بدأت بعض المفاهيم كالحكومة الديمقراطية تتدخل بحزم في الحركة السياسية والاجتماعية في أوربا. وظهرت دورية تسمى بـ (The Moderate) وكانت أول دورية عملت على تحريض الرأي العام ضد الملك شارل الأول بأنجلترا انطلاقا من مبدأ أن الديمقراطية ينبغي أن تقوم على اجماع واسع من طرف المواطنين. وذهب لوك (1632-1704) في تسطير السند الفلسفي الذي يتعين أن تقوم عليه الحكومة (مثل انجلترا والولايات المتحدة) أبعد مما ذهب إليه هوبز اذ اعتقد أن العقد الاجتماعي لا ينبغي أن يؤدي الى خضوع المواطنين وأنه من واجب الحكومة حماية الحقوق الطبيعية للافراد والمتمثلة في الحق في الحياة والحرية والملكية، وأوضح لوك بأن الرأي العام هو المعيار الشرعي الذي يمكن بواسطته قياس أداء الحكومة وقوانينها.

وانتقل هذا الجدل الى القارة الأوربية، وعمل روسو (1712-1778) على مناصرة الحكومة الشعبية وكان أول فيلسوف يستخدم[17] تعبير الرأي العام (L'opinion publique) وحدد الاطار الذي تطور على نمطه المفهوم. وقد اعتبر روسو في كتابه العقد الاجتماعي (contrat social) أن الرأي العام هو «الرغبة العضوية للجماعة المعبر عنها في الرغبات العامة لافرادها»؛ وفي ذلك ارتفاع الى الشكل السياسي الاسمى والاكثر نفوذا. ولاحظ هيوم (1711-1776) من جهته أن الحكومة تقوم على الرأي فقط وان هذه المعادلة تمتد الى الحكومة العسكرية والاستبدادية كما تمتد الى الحكومة الاكثر شعبية وحرية. وكان نيكر، أحد رجال الاعمال ورجل الدولة (1732-1804)، أول من ساهم في نشر مفهوم الرأي العام وأقرن بين ظهور المفهوم والعدالة السياسية وبروز الطبقة المتوسطة الفرنسية. الخ.

وقد تعددت الكتابات الخاصة بالرأي العام في القرن 19 وتشعبت التقديرات المرتبطة بمكانة الرأي العام في السيرورة السياسية بل أن بعض المفاهيم الذي ظهرت في هذه الفترة يمكن أن تتداخل مع مفهوم الرأي العام وذلك كمثل التضامن الاجتماعي عند دوركايم والوعي الاجتماعي عند ماركس، الخ. وظهر في أوائل القرن العشرين

مؤلف أساسي سمي بالرأي العام والحكومة الشعبية (Public Opinion and Popular Government) [☆] أعاد طرح اشكالية الرأي العام وما تحمله من تساؤلات. وقد أظهر لوال، صاحب المؤلف، أن الرأي العام لم يظهر فقط لأن العامة عبرت عن ارائها في مسائل عامة، ولكن الرأي العام «الحقيقي» لابد وأن يكون رأي المجموعة البشرية (community). ان رأي الاغلبية لا يعتبر كافيا، فالاقلية قد لا تشارك الاغلبية رأيا ولكنها لابد أن تحس ملزمة اقتناعا وليس بالقوة بتقبل هذا الرأي.

وظهرت بعد الحرب العالمية الأولى نزعة تحفظية وتقييمية تخص النظرية الديمقراطية وكفاءة الرأي العام بصفة خاصة. وقام لبمان بدراسة المفهوم في هذا السياق في مؤلفين «الرأي العام: الرأي الوهمي» (Public Opinion, the Phantom Public) [☆☆] وفلسفة العامة (The Public Philosophy) [☆☆☆] وأشار الى أن أي حدث عام ذو تأثيرات واسعة لا نرى منه سوى جهة أو جانب واحد، واذا كان الفرد الذي تدرب على فهم الاحداث المعاصرة لا يستطيع استيعاب تعقيدات الحكومة فكيف نتوقع أن يستحوذ الفرد العادي على هذه المقدرات.

وقد حدث هناك تحول بارز ابتداء من التلاثينيات (1930) في المنهج المتبع لدراسة الرأي العام خاصة في أمريكا. وقد عالج الباحثون الاجتماعيون لحد الآن ظاهرة الرأي كجزء من اهتمام عام يخص طبيعة المجتمع وأدائه، ومن ثم ، فقد درس هؤلاء مفهوم الرأي العام في تجلياته التاريخية والنظرية والفلسفية. ونجد أن التحول الذي حدث في الثلاثينيات اتجه نحو قياس المواقف والافعال وتقرير نتائج ذلك. وكما أوضح برلسون فإن دراسة الرأي العام انتقلت من كونها جزءا من المعرفة الى كونها جزء من العلم[18]. وكان وراء هذا التحول من الفلسفة الى العلم عدة عوامل. فقد سمح التطور التكنولوجي في آليات معالجة البيانات بجمع وتحليل حجم معتبر من المستندات التي تتطلبها عملية استقراء الرأي العام، وتزامن ذلك مع تطور وتعقد مناهج البحث في العلوم الاجتماعية عامة. وقد كان هناك طلب متزايد من طرف المؤسسات الخاصة على بيانات التسويق (marketing information) كما أن نمو وسائل الاتصال ساهم في تزايد الاهتمام بالرأي العام. وقد نمي في هذه الفترة فرع العلوم السياسية الذي أصبح مرتبطا بالمنهجية العلمية وكذا قياس توجهات الرأي العام تجاه الأحداث السياسية.

وفي الواقع، فقد شهدت فترة الثلاثينيات نموا خاصا في ميدان قياس الرأي العام كمؤسسة علمية. فقد ظهر أول مقال عن الرأي العام في موسوعة العلوم الاجتماعية (The Encyclopedia of Social Sciences) سنة 1933، وظهرت أول بيبلوغرافيا حول الرأي العام سنة 1935. وتأسيس المعهد الأمريكي للرأي العام الذي اقترن باسم قالوب (Gallup) سنة 1935 كما ظهرت دورية الرأي العام (Public Opinion Quarterly) سنة 1937.

وأضحت دراسات الرأي العام أقل ارتباطا بالفلسفة والتاريخ وأكثر اقترانا بالجوانب الحاضرة والامبريقية ثم بما سمي بالثورة السلوكية (خاصة في العلوم السياسية) في الخمسينيات والستينيات. وقد اعتبر الرأي العام رغم الجدل الذي أثاره ومازال يثيره المفهوم كجزء لا يتجزأ من النظام «الديمقراطي» في الغرب وكطرف شرعي في العلوم السياسية والاجتماعية[19].

العصبية ودائرة الزمن الخلدوني:

إن مفهوم الرأي العام ظاهرة ارتبطت بظروف زمكانية خاصة (القرن 18 في أوربا). وحسبنا فان فكرة الرأي العام تحمل دلالات ضمنية لا تظهر جلية في ظاهر تعبير الرأي العام. وقد يكون المفهوم تغطية تخص ظواهر فلسفية وايديولوجية ترتبط بمصالح المؤسسات السياسية والاقتصادية وقيمها في المجتمع الغربي خاصة. وقد أظهرنا كيف أن بعض المفاهيم المتماثلة قد تناولت في التاريخ الغربي ما يقترب من مفهوم الرأي إلعام كما أصبح شائعا في الادبيات الغربية. ونجد أن السياق الحضاري العربي الإسلامي أفرز بدوره مفاهيم تعالج الانشغال الخاص بالجماعة ومكانتها تجاه الظاهرة السياسية والظواهر الاخرى وذلك بنهج متميز ومغاير من النواحي العلمية والتاريخية والحضارية. وتتمثل احدى هذه المفاهيم في مفهوم العصبية عند ابن خلدون.

يعرف الجابري العصبية عند ابن خلدون بأنها «رابطة اجتماعية ـ سيكولوجية، شعورية ولاشعورية معا، تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة ربطا مستمرا يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الافراد: كأفراد أو كجماعة[20]» ويعرفها ابن عمار الصغير بأنها «حالة ذهنية عاطفية تظهر في العلاقات والسلوكات التي تتسم

بها مجموعة من البشر في حالة البداوة التي تأخذ بيدها الى الملك والسلطة، وتبرز مرة أخرى كنتيجة الصراعات التي تظهر في المدينة أو الدولة ولها أطوار تمر بها ومطاف تنتهي إليه»[21]. وقد جرت محاولات ترجمت العصبية الى روح الطائفة (L'esprit de clan) عند غوتيه أو بروح الجماعة (L'esprit de corps) عند ديسلان أو حتى التضامن الاجتماعي (solidarité sociale) [22] وان كان العديد من هؤلاء ظل محتفظا بمفهوم العصبية (açabiya) نظرا لتعذر ايجاد ما يقابلها في اللغات الاخرى.

وتتضمن العصبية بعض الشروط الأساسية كمثل الروابط الدموية والهياكل القبلية وخشونة الحياة البدوية الخ ولكن هذه المعطيات تمثل فقط بنيات أولية تركز عليها العصبية أثناء تكونها. ان هذه البنيات الأولية وان كانت ضرورية في المراحل الاولى من تمخض العصبية الا أنها لا تصمد أمام الروابط الإجتماعية والسياسية والجغرافية التي تولد الاحساس بالانصهار ضمن المجموعة القبلية على نطاق أوسع. واذا فان العصبية حالة تمتزج فيها الروابط الدموية والاجتماعية والسياسية والنفسية والمصلحية في شكل احساس مشترك يدفع الجماعة البشرية من حالة تاريخية معنية (البداوة) الى حالة أخرى (الحضارة). وتنتقل العصبية الى الصدارة أثناء مرحلة التحول هذه اذ تتحول العصبية من شعور كامن الى شعور فاعل يؤدي الى تألق عصبة غالبة وأفول عصبية مضحلة.

وقد يحمل مفهوم العصبية «سلبية» لغويا وحتى إسلاميا على اعتبار أن العصبية ترمز الى النعرة التي تجعل الإنسان يتحيز لاقاربة ولعشيرته ولقبيلته عامة ظالما أو مظلوما، وقد قوم الإسلام هذا الاعوجاج «اذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم». وهو ما نوه به رواد النهضة كالأفغاني ومحمد عبده في أواخر القرن 19 اذ اعتبر هؤلاء أن العصبية القبلية عامل تفرقة وتشتيت في الوقت الذي تمثل فيه القيم الإسلامية عامل واحدة وتماسك. ويرى كل من الافغاني وعبده أن الترف والبدخ الركون الى ملذات الحياة الدنيا يؤدي الى التفكك الاجتماعي والانحطاط الحضاري وأن مصدر التلاحم الاجتماعي بالمقابل يمكن في الدين واللغة (وليس في العصبية كما نجد ذلك عند ابن خلدون)[23].

ان قراءة ابن خلدون أو قراءة في قراءات ابن خلدون في ظاهرة العصبية يؤدي الى طرح بعض التساؤلات التي نحاول تقديمها في شكل بعض الفرضيات التي يمكن أن تحدد بعض المنافذ في دائرة الزمن الخلدوني.

هل أن العصبية كما حددها ابن خلدون تحمل بعض الاستمرارية التي تساعد في فهم الحركة الاجتماعية والسياسية حاليا في البلدان المغاربية؟ يرى الهراس أنه «مهما يكن من أمر هذا الاختلاف في تقدير مدى الامتداد الزمني للطرح الخلدوني فالاكيد لدينا حاليا هو أن ما نشهده في عصرنا من استعاده ابن خلدون، في خضم همومنا وتساؤلاتنا الراهنة، دليل في نظرنا على أن المؤلف لم يتجاوز بعد تاريخ المجتمعات المغاربية، دليل أيضا على أننا لم ننته بعد من انجاز المهام العلمية والتاريخية التي من شأنها وحدها تخليصا من دائرة الزمن الخلدوني»[24]. هذا التقدير لا يرد على التساؤل بقدر ما يدعو الى ترقب عملية انجاز المهام العملية والتاريخية. وفي تقديرنا، فان الظواهر التاريخية المتلاحقة التي أعقبت زمن ابن خلدون قد عملت بشكل متجذر على حصر العصبية على النحو الذي وصفه وحلله ابن خلدون في سياق لم يعد مؤثرا بشكل حاسم في الحركة التاريخية في المجتمعات المغاربية المعاصرة. ويمكن تحديد هذه الظواهر في الظاهرة الاستعمارية ابتداء من أوائل القرن 19 وبروز فكرة الوطنية ابتداء من العشرينيات من هذا القرن 20 ونشأة الدولة الحديثة إثر الاستقلال، الخ.

إن الادارة الاستعمارية في البلدان المغاربية ابتداء من احتلال الجزائر سنة 1830 عملت على تفكيك الهياكل القبلية وذلك بالاعتماد على انتزاع أراضي الاهالي وما يتبع من تهجير وقطع الروابط الجغرافية (التي تحدث عنها ابن خلدون). وتكون الانتفاضات التي حدثت إثر الاحتلال كمثل مقاومة الأمير عبد القادر 1810-1847 وثورة المقراني وثورة المقراني 1871 أحداث تاريخية نجمت عن رد فعل تجاه خطر تقتيت البنيات القبلية وقيمها على النطاق الواسع أكثر منها حركات اعتدمت على عصبية معنية وأن الصراع في هذه الحالة ليس داخليا بين عصبيات وإنما هو في اتجاه طائفة أجنبية. وقد وظف الاستعمار النزعات العصبية التي كانت تبرز تارة في سياق ضيق وفي اتجاه لا يتعارض مع المصالح الاستعمارية وظف ذلك في اطار سياسة فرق تسد أي استنفاذ طاقة هذه العصبيات وإضعافها وفي نهاية الأمر التحكم فيها.

وقد ساهم ذلك في أن تتخذ الحركات الاجتماعية المناهضة للاستعمار ابتداء من مقاومة الامير عبد القادر صبغة دينية على اعتبار أن العصبية لم تعد قادرة على انجاز المهمة التاريخية في مواجهة المؤسسة الاستعمارية. وفي الواقع ولو اتبعنا النهج الخلدوني في سيرورة العصبية، فإن حتمية النهاية التي انتهت إليها هذه الحركات الاجتماعية

تكون متوقعة على اعتبار أنها لم تقم على العصبية وان القيم الدينية لا تكون كافية ان لم تقم على أساس من العصبية.

وقد بدأت الحركة الثقافية كنفس آخر في عملية التعامل مع أفرزه التواجد الاستعماري بعدما تم استنفاد المقاومة المسلحة الى حين. ويظهر أن بداية الحركة الثقافية في الجزائر مثلا في أواخر القرن 19 عانت امكانية ايجاد الصيغة الثقافية التي يمكن أن تكون مركز التفاف واصطفاف في التعامل مع الظاهرة الاستعمارية. وقد استندت هذه الحركة الى المرجعية التراثية تارة أو الى مرجعية العصرنة تارة أخرى، ولم تؤسس ما يمكن أن يقارب روح المجتمع أو مخيال اجتماعي أو تضامن اجتماعي أو عصبية من نوع خاص تسمح بتنظيم وتوفير الارضية للتفكير في كيفية التعامل مع الظاهرة الاستعمارية. وقد مثل مفهوم الوطنية ابتداء من هذا القرن الأداء التي حسمت هذه العدمية واستطاعت بالتالي أن تكون محور التجنيد والتوحيد ضد المؤسسة الاستعمارية. وقد لا يعود مفهوم الوطنية الى ما أنتجته النخبة المثقفة (ذات الثقافة العربية الإسلامية أو ذات الثقافة الغربية حتى بداية هذا القرن) بقدر ما يمثل هذا المفهوم أداة غربية تم توظيفه ضد الآلة الغربية نفسها. ويقول جغلول في هذا السياق أن الوطنية السياسية الجزائرية «تم الاستحواذ عليها داخل الاداء التصورية لعملية مناهضة الامبرالية في أوربا الشيء الذي ارتبط بميلاد هذه النزعة في أوساط المهاجرين في المهجر كشعار تجنيدي وتوحيدي»[25]. ويضيف محمد عبد الباقي الهرماس في هذا السياق: «لقد أفرز النظام الاستعماري، دون وعي، ظاهرة بروز أحزاب سياسية ونقابات ومنظمات مهنية استمدت مواصفات بعدها الوطني من الارضية التي حددها هذا الاستعمار نفسه». ويستطرد «لقد كان من الطبيعي أنت تؤدي المجابهة مع الاستعمار والتفاعل معه، الى أن يكون الهدف القريب والمباشر للاستقلال هو استرجاع الدولة واعادة بنائها على قاعدة قطرية»[26].

لقد عملت الدولة الحديثة في المجتمعات المغاربية على تأسيس نظام جديد من الولاءات والأفكار التي يمكن أن تصبح الاطار المعياري للمجتمع الجديد. وقد تغيرت الكثير من هذه المجتمعات العربية والنامية الى حد كبير تحت تأثير التمركز والتعليم والاعلام ومخططات التنمية المتتالية، لكن هذا التغيير في ظل مشروع الدولة الوطنية لم يستطيع قلب معادلة التخلف وتجاوز الصراعات القبلية والعصبية الى درجة يمكن التحدث عن المجتمع الجديد.

يتضح إذا أن نشأة الدول وتطورها في المجتمعات المغاربية قد ساهم جزئيا في اعادة موقع ظاهرة العصبية ولكن بعض ظواهرها كالعصبية الجهوية مازالت ماثلة في مختلف مؤسسات الدولة وخاصة ما تعلق الأمر بالتمثيل السياسي وظاهرة الانتخابات، وغيرها وفي ذلك حديث آخر. واذا كانت العصبية ظاهرة الإنتخابات، وغيرها وفي ذلك حديث آخر. وإذا كانت العصبية ظاهرة تاريخية تساهم في فهم دينامية التحول في المجتمعات المغاربية مثلا فإنها لا تمثل في ضوء المتغيرات المذكورة اداة كافية في تحليل الظواهر المستجدة والآفاق النظرية التي تحدد مسار هذه المجتمعات. ان العصبية في هذه الحالة تمثل اداة مكملة ولكنها لا تمثل بديلا كافيا في التعامل مع وسائل الاتصال الجماهيرية كما مثل الرأي العام هذا الدور في المجتمعات الغربية.

الشورى ودلالة الاستقصاء:

تضمن الفكر الإسلامي أحد المفاهيم الاساسية المرتبطة بدلالة ما يسمى بالرأي العام وعلاقة هذه الرأي بالمؤسسة السياسية: مفهوم الشورى. ونجد أن الشورى في السياق الإسلامي تتحدد في علاقة التوابث بالمتغيرات اذ أن الاستشارة ترتبط بالكيفيات التي تتجسد فيها سلوكات الانسان وأفعاله المتغيرة والمتغايرة في الزمان المكان وانطلاقا من الأسس المقاصدية والكلية الثابتة. يقول محمد عمارة في هذا الشأن:

ليس هناك تناقض، وأيضا ليس هناك خلط بين موضوعات الشورى البشرية وحدودها ونطاقها، وبين الموضوعات التي هي شريعة الهية، وضعها الله سبحانه، لتكون التجسيد لحاكمية الله المهينة على الانسان والواقع الذي يعيش فيه[27].

ان هذه الحاكمية الالهية المتمثلة في أصول الشريعة وأحكامها هي التي تحفظ لشورى الإنسان إن هي التزمت حدود هذا الاطار اسلاميتها. واذا، فان الشريعة الالهية تمثل المعيار لإسلامية شورى الإنسان. وقد حدد القرآن الكريم مرجعية الحاكمية الالهية في حياة الإنسان. قال تعالى: «وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بأذن الله، ولو أنهم اذ ظلموا أنفسهم جأوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما. فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكمون فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما»[28]. وقال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعاتم في شيء فرده الى الله والروسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا﴾[29].

ان هذه الحاكمة تتجسد في الواقع عندما تصطبع بابداعات الإنسان وسلطته كخليفة الله في عمارة الكون وفق بنود المنهج الإسلامي في هذا الاستخلاف. وتقوم هذه الابداعات على مبدأ الشورى البشرية التي هي «فريضة وليست مجرد حق من حقوق الإنسان»[30] واذا، فالشورى في المنظور الإسلامي تتناول جل المتغيرات المقترنة بالحياة الدنيا وكل ذلك في سياق الاصول الكلية وليس خارجا عنها. قال تعالى: «فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين أمنوا وعلى ربهم يتوكلون والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش واذا ما غضبوا هم يغفرون. والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون، والذين اذا أصابهم البغي هم ينتصرون»[31].

يتضح اذا أن النهج الإسلامي في مبدأ الشورى يقوم على ربط هذه الظاهرة بالمعادلة التي تربط الثوابت بالمتغيرات أو المتغيرات بالثوابث، ومن ثم فإن الشورى لا يمكن الا ان تتم في سياق حضاري تتجسع فيه سنن الله وقوانية في الإنسان والحياة والكون. ونجد أن الاختلال الذي لازم الفكر الغربي ابتداء مما يسمى بعصر النهضة في أوربا يمكن في عدم ارتباط ما يسمى بالديمقراطية بثوابت تقوم على التمييز بين الحق وغيره ثم إدخال فلسفة الاستشارة في منطق العبثية واستقصاء الجمهور في ما نهى الله عنه وفي الطبائع الذي بينها النهج الإسلامي بأنها تتعارض مع فطرة الله التي فطر الناس عليها، وهذه تمثل إحدى العلامات التي تميز الشورى في الإسلام عن مفهوم الرأي العام في السياق الغربي.

وفي الواقع فقد زكى النهج الإسلامي فريضة الشورى وبين رجحان كفتها في قصص التاريخ وأنباء السابقين. فقد استشارت ملكة سبأ قومها قائلة: «يأيها الملأ افتوني في أمري ماكنت قاطعة حتى تشهدون»[32] وسلك ذلك المسلك الملأ من قوم فرعون في البحث عن الموقف من موسى عليه السلام: «قال الملأ من قوم فرعون ان هذا لساحر عليم. يريد أن يخرجكم من أرضكم فماذا تأمرون». واذا، كما يقول عمارة، فان الشورى فضيلة من فضائل الدول والمجتمعات بصرف النظر عن عقائدها ـ عبر التاريخ[33].

وترتبط الشورى في النهج الإسلامي ارتباطا وثيقا بالمؤسسة السياسية. ويرى محمد عمارة ان الشورى «فريضة في سياسة الدولة والأمة، بل وشرط في طاعة الرعية

للراعي»[34]. ويرد عمارة على لسان الامام ابن عطية «أن الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الاحكام. ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب... وهذا مما خلاف فيه». ان المتمعن في هذا الطرح يجد أن هذه المقولة تعدت ما جاء في فلسفة لوك من أن الحاكم مقيد بالعقد الذي يربطه بالمحكوم اذ أن المحكوم الذي يتعين استشارته في هذا السياق الإسلامي محدد بدقة ويرمز الى أهل العلم والدين. إن الشورى قيمة حضارية، وعليه، فقد استوجب ربط هذه القيمة بمن هو في مستوى هذه القيمة من جهة، قال تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾[35] ويستطيع بالتالي الاستجابة عن علم ودراية من جهة أخرى، قال تعالى: «ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون»[36]. واذا، فان الاستشارة في النهج الإسلامي ذات مستويات عدة وأن الرأي الذي لا يقوم على علم ومعرفة لا وزن له وأن قيمة أي رأي تتوقف على مقدار المعرفة التي يمتلكها هذا الرأي عن الموضوع المطروح للاستشارة.

ويذكر عمارة بأن تعبير «أولى الأمر» ورد بصيغة الجمع لا بصيغة الافراد والانفراد. قال تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾[37]. وقال: ﴿اذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾[38]. وهذا الطرح يجعل سلطة الدولة والمجتمع جماعية شورية، ويتسثنى بالتالي الإنفراد بالسلطة الى التسلط والطغيان.

وتتجذر الشورى في النهج الإسلامي في مختلف المؤسسات الاجتماعية ابتداء من المؤسسة القاعدية المتمثلة في الأسرة حتى أثناء تفككها. قال تعالى: ﴿لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده، وعلى الوارث مثل ذلك، فان أرادا فصالا عن تراضي منهما وتشاور فلا جناح عليهما﴾[39]. وتمتد هذه الاستشارة الى مختلف العلاقات بين الافراد والجماعات. ونرد في هذا السياق بعض الاحاديث النبوية التي تجسد هذا المعنى: «اذا استشار أحدكم أخاه فليشر عليه، «المستشار مؤتمن»، «من استشار أخوه المسلم فأشار عليه بغير رشد فقد خانه»، وكذا قول الرسول لأبي بكر وعمر: «لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما». ويشير عمارة في هذا الشأن الى أن الشورى امتدت الى كل جزئيات الحياة، وسائر مالم تفصل فيه حاكمية الله[40].

واذا فإن الشورى تتميز عن مفهوم الرأي العام في كونها مرتبطة بالاصول الكية

وذات مستويات عدة وتجد تجسيداتها في عدة مؤسسات ولا ترتبط بالضرورة بوسائل الاتصال وان كانت هذه الاخيرة أساسية في عملية تمكين الرعية من التعبير عن نفسها تجاه الراعي والمواضيع الذي تعتبر شرعا من صلاحية الجمهور الملتقى.

الرأي العام: نحو مفهوم آخر

يتضح من هذا الاستعراض أن مفهوم الرأي العام يحمل تناقضات أساسية في البنية الفكرية التي يقوم عليها وفي نشأته وتطوره. وتتمثل بعض هذه التناقضات في ما يلي:

إن ما يسمى بالرأي العام لا يعين فئة اجتماعية أو سياسية أو جغرافية أو أثنية محددة كأن يقال الرأي العمالي أو النسوي أو الطلابي الخ. بل يختزل هذه الفئات المتنوعة في مواقعها وأهدافها في كتلة خيالية تفترض التواجد في الوقت الذي لا نجد ما يؤسسها في حقيقة الواقع.

إن ما يسمى بالرأي العام لا يمثل كيانا مستقلا بأي معيار كان ذلك أن هذا الرأي العام يتأسس من خلال ما تبثه وسائل الاتصال الجماهيرية أساسا. ويصعب تصور مثل هذا الرأي في مجتمع لا تتواجد فيه هذه الوسائل بشكل واسع. وإن وسائل الاتصال الجماهيرية سواء أكانت في البلدان ذات الطبيعة اللبرالية أو التي تقوم على أساس ملكية الدولة أو في البلدان المسماة بالنامية، هذه الوسائل وثيقة الصلة ولو بدرجات متفاوتة بمؤسسة الدولة. وعليه، فان الرأي العام الذي تبلوره وسائل الاتصال هو ذلك الرأي الذي تؤسسه الدولة أي المؤسسة السياسية وفق ما يخدم المصالح الانية والمستقبلية. وهذا الأمر يفسر لنا تباين الرأي العام في مجتمعين يشتركان في الثقافة والتاريخ والتطلعات عندما يتعلق الأمر بقضية محل نزاع بين دولتين مثلا. واذا، فان الرأي العام مؤسسة تابعة للمتغير السياسي ولا تمتلك الاستقلالية التي قد تمكنه من التأثير على مسار الأحداث داخليا أو خارجيا.

ان الرأي العام حالة أنية ظرفية وليست مؤسسة تاريخية كما نجد ذلك في مفهوم الأمة في المنظور الإسلامي أو العصبية عن ابن خلدون أو الطبقة عند ماركس أو اللاشعور الجمعي عند ستيفرز، الخ. يستتبع ذلك ان استخدام مفهوم الرأي العام يؤدي الى عزل المؤثرات التاريخية والاجتماعية والحضارية التي تتدخل لا محالة في

تشكيل هذا الرأي أو ذلك. ويمكن الذهاب الى أبعد من ذلك والافتراض بأن استعمال تعبير الرأي العام يتضمن المغالطة الغير المباشرة بالايحاء بأن هناك رأيا عاما يتأسس في غياب المكونات العديدة التي يتأسس عليها، الشيء الذي يساهم في تشويه حقيقة هذا الرأي ومفاعلته مع الاحداث التي ترد عبر وسائل الاتصال الجماهرية.

أن مفهوم الرأي العام، كما ظهر في السياق الغربي ارتبط بعدد من المتغيرات تتمثل في تقلص ظاهرة الأمية وانتشار التعليم وتزايد مشاركة الكثير من الفئات الاجتماعية في الحياة السياسية وغيرها، وهو الأمر الذي جعل الجماعات المختلفة في هذه المجتمعات تطالب بأن يأخذ رأيها بعين الاعتبار اعلاميا وسياسيا. وارتبط المفهوم أيضا بظاهرة الديمقراطية اذ يلعب الاعلام دورا خاصا في عرض الآراء المختلفة المتباينة والمتصارعة كي يتمكن الجمهور من تكوين الرأي بناء على ذلك. وهنايطرح التساؤل عما اذا كانت هذه المتغيرات حاضرة في المجتمعات العربية والإسلامية حاضرا.

ويتبين أيضا بأن الاهتمام بظاهرة الرأي العام في المجتمعات الغربية ارتبط أيضا بتزايد أهمية معرفة هذا الرأي في ادارة الحياة السياسية سواء أكان هذا الانشغال يخص السلطة أو الجماعات المتصارعة من أجل الوصول الى السلطة. وقد اقترن هذا الانشغال بظهور مراكز دراسة الرأي العام تجاه القضايا السياسية الداخلية والخارجية خاصة أثناء فترة الانتخابات.

وقد تم التعرض في هذه الدراسة الى مفهوم العصبية واتضح أنه يمكن توظيف هذا المفهوم جزئيا في دراسة بعض الظواهر الإجتماعية كتلك التوجهات التي تطفو على سطح الانتخابات أو في دراسة التكونيات الفئوية في المؤسسات الاقتصادية والسياسية، لكن هذا المفهوم لا يعتبر كافيا في ضوء التغيرات الحاصلة في مجال تكوين التصورات والذهنيات الجماعية وخاصة بعد دخول وسائل الاتصال الجماهيرية الى مختلف الدول المغاربية والعربية والإسلامية والنامية عامة.

وعليه، فان هذه الدراسة تقترح اعادة النظر في استخدام مفهوم الرأي العام سواء في الكتابات الاكاديمية عندنا أو في اللغة الصحفية عامة. وترى هذه الدراسة أنه يمكن وكبديل لمفهوم الرأي العام توظيف المفهوم الذي توصلنا اليه بناء على نقد مفهوم الرأي العام وأخذا بعين الاعتبار الكيفيات التي يتعامل بها الجمهور عندنا وفي العديد من الدول المسماة بالنامية مع وسائل الاتصال الجماهيرية والذي سميناه بمفهوم «المخيال

الاعلامي المسجد» عند دراسة الواقع ومفهوم «المخيال الاعلامي المجرد» عند دراسة ما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع. وسأستظهر هذا المقترح بايجاز.

إنني استخدم مفهوم «المخيال» في الاعلام لأقصد بذلك حالة تضمن المشاعر النفسية الاجتماعية التي تتكون بفعل ما يتعرض إليه الجمهور (العربي الإسلامي عامة) من محتويات وسائل الاتصال من جهة وبفعل ما يحمله هذا الجمهور من مخزون تراثي وأسطوري من جهة أخرى. ويعكس تعبير «المخيال» نمط من التصور الذي هو في طور التكوين ومن ثم لا يمكن بسهولة تحديد طبيعته ومراحل تطوره اذ تتداخل فيه الذاكرة التاريخية بصورة مشوهة بفعل عصور الانحطاط والظاهرة الاستعمارية مع محاولة وسائل الاتصال القفز فوق التاريخ والواقع خاصة في المجتمعات العربية الاسلامية. ويحمل المخيال طبيعة متميزة اذ أنه لا يرتبط بالضرورة بنسق ايديولوجي معين كمثل الايديولوجية التي تقوم على مبدأ تبرير الواقع كما أنه لا يمثل لمثالية تسعى الى تجاوز الواقع، بل هو نسيج من القيم الاسطورية الراسخة في شعور ولا شعور الانسان العربي والقيم المصنعة الواردة عبر وسائل الاتصال ولم يتحدد بعد شكل توجه هذا المخيال سواء تجاه المحافظة على الواقع أو تغييره وفي أي اتجاه. وقد أردفت صفة الاعلامي الى المخيال تمييزا له عن الأنواع الأخرى من المخيالات كالمخيال الاجتماعي الذي يمكن أن يعمل على تجاوز الواقع إن لم يصطدم بصفة دالة ومعتبرة بثقافة وسائل الاتصال وان كانت هذه المخيالات متداخلة في الكثير من الاحيان.

وقد ميزنا في هذا التعبير المقترح بين المخيال الاعلامي المجسد وذلك قصد دراسة طبيعة هذا المخيال كما يعبر عن نفسه من خلال تفاعله مع الاحداث التي ترد اليه عبر قنوات وسائل الاتصال، والمخيال الاعلامي المجرد وذلك قصد التفكير في كيفية دراسة هذا المخيال وفق الأسس الحضارية والتاريخية التي أفرزتها التراكمات التراثية العربية الاسلامية في تفاعلها مع الزمان والمكان في مختلف مراحل تطورها. وفي ذلك حديث آخر.

الهوامش

(1) انظر مثلا: Harwood L. Child, Public, Opinion: Nature, Formation, and Role, D. Van, Nostrand, Princeton, N.J. 1965.
Jarol. B. Manheim, The Politics Within: A Primer in Political Attitudes and Behavior, PrenticeHall, Englewood cliffs, N.J. 1975.
Stuart oskamp, Attitudes and Opinions, PrenticeHall, Englewood cliffs, N.J. 1975

(2) انظر مثلا: د. محمد البادي، العلاقات العامة وطبيعية الرأي العام، دار الشروق، جدة، 1984.

(3) Bernard C. Hennessy, Public Opinion, Wadsworth publishing company, inc. Belmond, C.A. 1970 p.24.

(4) Ibid, 8 p. 24

(5) Ibid, p.25

(6) Jerry L. Yeric and john R. Todd, Public Opinion: The visible politics, F.E. Peacock publishers, Inc, Lillinois 1983 p.4

(7) Paul Robert, Dictionnaire, Alphabétique Analogique de la langue Française, société du nouveau Littré, Paris, 1977, p.1314

(8) Pierre Albert, Lexique de la Press Ecrite, Dalloz, Paris, 1989, p.132

(9) E. Emery P. Ault and W. Agee, Introduction to Mass Communication, Dodd, mead comagny, New York, 1970, p.18.

(10) تعريف «يونغ» في محمد محمد البادي ض 317.

(11) Henry p.Fairchild, Dictionary of sociology, Littlefield, Adams et Lon N.J. USA 1977, p.209.

(12) The Encyclopedia of Sociology, the Dushkim Publishing Group, inc, Guifford, connecticut, USA, 1974, p.231.

(13) «يونغ» في محمد محمد البادي ص 360.

(14) Rossi, Ino, From the Sociology of Symbols to the Sociology if Signs, Columbia Uni- versity press, New York, 1983, p.44

(15) Jerry p. 5

(16) Ibid p.6

(17) Ibid, p.7

(☆) A.L. Lowell, Public Opinion and Popular Government, longmans, Green and co.New York, 1913.

(☆☆) Walter lippmann, Public Opinion, Harcourt, Brace and Co, New York, 1922

(☆☆☆) Walter Lippmann, the public philosophy, new Américain librairy Boston, USA, 1956.

(18) Ibid, p.11

(19) Ibid, p.13

(20) د. المختار الهراس: «القبيلة والدورة العصبية: قراءة في التحليل الخلدوني للمجتمع القروي المغاربي»، المستقبل العربي، العدد 98، 1987، ص 51.

(21) ابن عمار الصغير، التفكير العلمي عند ابن خلدون، الموسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984.

(22) رغم أن مفهوم التضامن الاجتماعي (بشكلية الالي والعضوي) الذي طرحه دوركايم يقترب من مفهوم عصبية البداوة وعصبية الحضر، إلا أن دوركايم لا يقدم أي اشارات الى تقديمات ابن خلدون.

(23) د. المختار الهراس، ص 60

(24) ن.م. ص 66.

(25) Abdelkader Djeghlool, «la Formation des Intellectuels Algériens Modernes 1880-1930, In lettrés, Intellectuels et militants en algérie 1880-1950. O.P.U, alger, 1988, p.22.

(26) د. محمد عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، 1987. ص 38.

(27) د. محمد عمارة، الشورى البشرية «والشريعة الالهية»، محاضرة، ملتقى الفكر الاسلامي الثالث والعشرون، تبسة، الجزائر، 29 أوت، 5 سبتمبر 1989، ص 3.
(28) النساء 64، 65
(29) النساء 59
(30) محمد عمارة، ص 2
(31) الشورى 36-39
(32) النبل 32
(33) محمد عماره ص 3
(34) د. محمد عمارة ص 3
(35) النحل 43
(36) الجاثية 18
(37) النساء 59
(38) النساء 83
(39) البقرة، 233
(40) محمد عمارة، ص 4.