الأستاذ: عبد الكريم عنيات جامعة سطيف 2.

عنوان المداخلة: الدور السلبي للإعلام الجزائري في تشكيل مفهوم الديمقراطية.

فاتحة استشكالية– فلسفية:

لا غرابة في تشبيه المصطلح بالكائن الحي، من حيث مولده ومنشأه أولا، ثم نموه واكتماله ثانيا أو مختلف التبدلات التي طرأت عليه، وبعدئذ عن ارتحاله وتأرضنه أو حتى تجنسه، وفي النهاية عن موته وأفوله. وربما يعتبر توصيف الأستاذ " إرنست رينان" Ernest Renanأحسن ما قيل في هذا الشأن عندما قرر – على حد نقل عبد الرحمن بدوي – أن " اللغة داخلة في عداد الأشياء الحية أي فيها شيئا من الحياة، وطبيعة الحياة هي التغير المستمر وعدم إمكان التحديد أو الإبقاء على الحدود التي وضعت يوما ما." وإن كان لكل مصطلح تاريخية، فإن أكبر الهفوات هي القفز عليها، والتعامل معه باعتباره أقنوما جاهزا ناجزا متعاليا على التاريخ والإنسان معا.

إننا اليوم، وكل الحضارات الإنسانية الراهنة والقديمة دون استثناء. نتنفس ونستنشق الهواء المفاهيمي الإغريقي القديم، مما يجعلنا متأغرقين بالضرورة. فهلّينة كل الحضارات بعد الإسكندر أمر خارج النقاش والنظر أو التشكيك، لأنه مؤكد وحاضر دوما. وإن كان هناك جدل، فإنه يتعلق بنسبة التأغرقوالتهلُين فقط. بمعني أن هناك من الحضارات من تأغرق بنسبة كبيرة، والأخرى بنسبة أقل بسبب البعد الجغرافي أو عدم التزامن التاريخي مع الإغريق. ولئن كان الأستاذ جان بوفري Jean Beaufret قد لاحظ أن التأغرق باد في عالمية لفظة الفلسفة بما هي إنشاء يوناني خالص، إن في المعنى أو في المبنى، من خلال اجتماع كل لغات ثقافات العالم المتحضرة على استعمال كلمة الفلسفة على الرغم من اختلافاتها في بقية التسميات. ففي كل اللغات الفلسفة تسمى الفلسفة، ليس فقط في

الإنجليزية أو الألمانية، بل أيضا في الإيطالية والإسبانية، وفي اللغة الروسية والعربية كذلك، وبدون شك فإن اللغة الصينية واليابانية لم تشذ عن تلك التسمية.(1) قلنا، لئن كان "بوفري" يمثل للأغرقة بمثال الفلسفة، فإننا في هذا المقام، نأخذ تمثيلا مغايرا لكنه مجاور وهو مثال الديمقراطية.

الديمقراطية بما هي توليف ألسني إغريقي يطرح أكثر من سؤال. وبما أنه لفظ مستحدث ومركب، شأنه شأن كل المصطلحات العلمية والفلسفية المهمة. فإننا نتساءل أولا على منوال تساءل أفلاطون في محاورته اللغوية cratylus عن ماهية هؤلاء المشترعين – مخترعي

التسميات – أصحاب القدرات الخارقة في نحت المصطلحات وتأسيسها، صناع التسميات النادرين بما هم حرفيين ماهرين.(2) كيف استطاع هؤلاء المميزين في فن التسميات صناعة مصطلح الديمقراطية وتركيبه بالدقة الطلوبة ؟ ماهي حيثيات " النومو–غونية (منشأ التسمية) الديمقراطية أو ظروف خلق هذا الاسم ؟ ثم هل فعلا مصطلح الديمقراطية تسمية حقيقة لظاهرة اجتماعية – سياسية موجودة تاريخيا أو وجدت يوما ما على الأقل ؟ لأن مخاطر اليوتوبية اللسانية – بمعنى وضع أسماء لأشياء غير كائنة في الأصل بل فقط تسمية ما يجب أن يكون – لا تقل في مخاطرها عن مخاطر مرض فتاك يقضي على حضائر بأكملها.

المسألة الثانية بعد الاستكشاف التريبي لأصول مصطلح الديمقراطية، هي توصيف الجانب الإرتحالي لهذا المصطلح. لأن الأرضنة والتحيينRéactualisation هما فعلان لا يقلان أصالة عن فعل الخلق والتسمية. نحن نبحث هنا عن ظروف استقبال لفظ الديمقراطية في المرحلة الحديثة عند العرب عموما أو المرحلة التالية لصدمة الحداثة العربية في القرن التاسع عشر بالتحديد، وفي الدولة الجزائرية بعد الإستقلال على وجه التخصيص ؟ وهذا يجرنا بالطبع إلى السعي لتشخيص النخبة الجزائرية ومنظورها إلى الديمقراطية بما هي نظام حكم سياسي، و بما هي أيضا نظام تربية اجتماعي وحضاري. هل تمت أرضنة الديمقراطية

وتحينها بما يتلاءم والدورة التاريخية التي وصلت إليها الجزائر المعاصرة ؟ ما هي الظروف التي تم فيها استقبال مفهوم الديمقراطية وكيف تم تبنيه في المخيالl'imaginaireالجزائري المعاصر والحالي؟

الحقيقة أن الإعلام في أي مجتمع، وبخاصة في المجتمع الحديث بما هو مجتمع الوسائط على حد توصيف نيتشه Nietzsche. هو الفاعل الأكثر قوة وتأثيرا في تشكيل مخيال مفهوم ما، وليكن مفهوم الديمقراطية. مما يجعلنا نركز على موضوع " دور الإعلام في تشكيل مفهوم الديمقراطية ". على اعتبار أن الإعلام الحديث قد انتزع مكان صلاة الصباح لصالح الصحيفة بعدما كانت لصالح الكنيسة. وإن كان نيتشه على عادته يعارض دوما ما يقوله هيجل، فقد اعتبر الصحيفة بمثابة القيئ الصباحي للصحفيين.(3) ومهما كان شأن الصحيفة والإعلام، أكان صلاة صباحية أو قيئا صباحياvomitusmatutinus، فإنه حدث صباحي يومي بامتياز يساهم في تشكيل الرأي العام والمخيال القومي لمسألة من المسائل المهمة وخاصة مفهوم الديمقراطية. فهل حدث أن كانت وسائل الإعلام الجزائرية بكل أنواعها سببا رئيسيا في التسويق المبتذل والرديء لمفهوم الديمقراطية ؟ أم على العكس فقد عملت على نقل وتكييف مفهوم الديمقراطية بما يتلاءم مع الخصوصيات الاجتماعية والفكرية والتاريخية للمجتمع الجزائري المعاصر؟ هل يمكن أن تكون الآلة القوية والمهيمنة للدولة (الإعلام الثقيل) والتي نبأت بعصر الديمقراطية بعد الانفتاح السياسي، والتي كذلك مثلت دور المربي البوليطقي للشعب الجزائري، هي السبب والعامل الأساسي لانحراف المفهوم الديمقراطي عن أصله وحقيقته ؟ ثم، إن كانت الديمقراطية هي منبت الإعلام الشعبي، فكيف حدث لهذا الأخير أن مارس التشويه والتشويش عليها ؟

هذه هي الأسئلة التي تحاول هذه المقالة مقاربتها بالتحليل والتمثيل والمقارنة، بهدف الكشف عن النصوص التأسيسية الأولى للديمقراطية والمنظور الذي نظرت به إلي هذا المفهوم. من خلال التركيز على مقولتي اللا – طبقية (عند بركليز) واللا–تمركزية (عند

مونيسكيو). وآخرين كثر من أمثال روسو الذي أسس لمفهوم الديمقراطية كحارسة للإرادة العامة، وغيره من الذين اعتبروا أكبر منظري الديمقراطية عبر التاريخ الغربي. وكذلك يهدف هذا العمل المختصر لإزاحة الستار عن أسطورة الديمقراطية كمفهوم سكوني ناجز، أو كعقيدة مغلقة منتهية، عمل الإعلام الكلاسيكي في الجزائر على ترويجها. فوقع في أكبر الأخطاء الإعلامية وساهم في بلورة مفهوم واحدي وسانكروني لممارسة هي في الأصل تعددية وديناكرونية منفتحة. كيف يساهم الجهل التاريخي – الفلسفي في تكوين إعلام يؤدي عكس الأغراض التي وُجد من أجلها ؟ هذا سؤال يشكل العمل على بحثه، خطوة علاجية أولية لهذا المرض الإعلامي في حق مفهوم الديمقراطية الحقيقي. لذا سيكون المنهج هنا معكوسا: طريقة تصحيح خطأ الإعلام الكلاسيكي إزاء الديمقراطية كنظر أولا، وكممارسة في المرحلة التالية. فالتكفير عن الذنب لا يكون إلا بالمسلك المعرفي من خلال التثقيف التاريخي والفلسفي للفاعل الإعلامي.

أولا – في أصول المفهوم الديمقراطي:

إن الوعي الفلسفي انفتح أول ما افتح، على استبحاث معضلة الأصل والمنشأ. فكان عمل الحكماء هو في الأصل استكشاف أصول المفاهيم ومنشأ المؤسسات الاجتماعية بمختلف أنواعها. وإن حاولنا عد الأعمال الفلسفية التي اتخذت من مسألة الأصل موضوعا لتحليلاتها، فإننا سنخرج من العمل التحليلي الذي نحن بصد إنجازه إلى عمل إحصائي متعب جدا لذا سنكتفي بالإشارة إلى بعضها فقط.* ومصطلح الديمقراطية، بما هو مصطلح سياسي–اجتماعي

---

* من بين الأعمال الفلسفية القوية والذائعة، والتي تتخذ الأصل موضوعا لها نجد ما يلي:
جان جاك روسو: محاولة في أصل اللغات / فيورباخ: أصل الدين/ فريدريك أنجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة / فريدريك نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها/ هيدجر: في أصل العمل الفني/ بيرجسون: منبعا الأخلاق والدين /جان جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس / هانز جورج غادمير: بداية الفلسفة /

وفلسفي في آن، ورغم مألوفيته في الأفهام والأسماع، إلا أنه يحتاج إلى تأصيل وكشف عن بنيته الإيتمولوجية والاشتقاقية من جانب، وعن ظروف تطوره وصياغته النهائية في اللسان الإغريقي من الجانب الآخر. فما هو أصل تركيب مصطلح الديمقراطية ؟ وهل هو أصل ناجز منذ البداية ؟ أم أنه عرف مراحل في درب تشكله وتنقيحات على مر الزمن حتي تشكل نهائيا عند الإغريق ؟

تحدثنا القواميس والمعاجم الفلسفية والسياسية عن مصطلح الديمقراطية كما يلي: حكم الشعب هو وضعية سياسية – اجتماعية فيها يشارك " جميع أو كافة " المواطنين في السيادة. مما يلغي مبدأ الامتياز أو التمييز، سواء كان هذا المبدأ متعلقا بمنشأ المواطن الطبقي أو الديني أو القدراتي facultative.(4) لكن تحديد "لالاند" LALANDE المختصر، يحرضنا على مراجعته بسبب اختصاره أولا وبسبب إطلاقيته وعدم حرصه على تبيان حدود المصطلحات ثانيا. لذا سوف نجد تفصيلا تعريفيا ونسبية تحديدية أكثر إقناعا في دليل أكسفورد الفلسفي، حيث ورد ما يلي:

" حكومة من قبل الناس. إلى وقت متأخر، لم تحسب الديموقراطيات من "الناس" سوى عدد قليل من الأشخاص؛ أما الآن فإنها تضم كل المواطنين البالغين، وفي بلاد كثيرة، كل المهاجرين الحديثين.(...) ليست هناك صياغة بسيطة للديمقراطية تقيم علاقة بين التفضيلات الشعبية والنتاجات السياسية في الحكومات الكبيرة.(...) إن الديمقراطية ليست بالضرورة نهائية رغم أن تفضيلات الأفراد قد تكون كذلك. صحيح أن الديمقراطية سوف تكون لخبطة حين يكون المجتمع كذلك."(5) ما يلفت الانتباه في هذه الاقتباسات المختارة هو النزوع إلى التدقيق والتاريخية والنسبية، وهي في الحقيقة إن دلت على شيء فإنها تدل على الروح العلمي في تناول القضايا، على خلاف الروح الفلسفي– الميتافيزيقي الذي يأخذ المسائل على علاتها، ويقتلعها من سياقها التاريخي والثقافي مما يجعله ميالا إلى التبسيط أولا والتسطيح ثانيا. ويمكن إجمال الصفات المحمودة معرفيا في التحديد أعلاه فيما يلي:

1-الحس التاريخي: وهو الحس الذي يوقعنا في أخطاء كبيرة في حالة إهماله أو تقزيم دوره. إن نيتشه بوصفه فيلسوفا متفجرا على غيره من الفلاسفة، فإن علة ذلك يوضحه باعتبار أنهم لم يتحلوا بالحس التاريخي في تحليلاتهم مما جعلهم يقعون في أكبر خطيئة معرفية وهي غياب الحس التاريخي. يقول مفصلا ومشخصا: ماذا ينقص الفلاسفة ؟ أولا ينقصهم الحس التاريخي le sens historique، ثانيا معرفة علم الأعضاء la connaissance de la physiologie، ثالثا هو الغاية الموجهة نحو المستقبلune fin tournée vers l'avenier(6)، بدلا من التخمة التاريخية التي تجعلهم يقبعون في الأصول ويرتحلون دوما إلى الماضي بوصفهم مرضي تاريخيا. وفي حالة مفهوم الديمقراطية يدل الحس التاريخي على عدم الاعتقاد بأن المفاهيم نشأت ببساطة متناهية، وأن فهمها أمر سهل التحقيق. بل على العكس، فإن الحس التاريخي يعلمنا أن الديمقراطية نتيجة لسلسة طويلة ومعقدة من التحولات والصراعات، وأن تشكلها لم يكن هكذا دفعة واحدة، كما أنه وبالنظر إلى المستقبل، فإن الديمقراطية لم تكتمل عند الإغريق، بل هي في حالة تحول وتشكل مستمرين.

2-الحس المكاني/الثقافي: أو الجيو-ثقافي Géoculturelle بما هو تعبير عن وحدة الأرض والفكر وتضايفهما الكلى التام. فالفكرة مهما كان نوعها تعتبر بنت أرض ومناخ معين. مما يجعل نموها بنفس الوتيرة أو الكيفية في أرض مغايرة، أمر مستبعد. لذا تجدنا نتحدث عن عدم صلاحية فكرة ما تم استنقالها من بيئة مغايرة. والحق أن هذه المسألة لم تكن خافية على أذهان الفلاسفة القدامى، على اعتبار أن تأثير المناخ على بنية الهيكل الذهني والنفسي لشخصية المرء من المسائل المُشاهدة تاريخيا، لمن توفرت له إمكانيات الارتحال والملاحظة والتدوين. ولعل نصوص "ابن خلدون" تقر بذلك عندما استنتج بعد عدة أمثلة في المقدمة الرابعة " في أثر الهواء في أخلاق البشر" أن: وتتبع ذلك في الأقاليم والبلدان تجد في الأخلاق أثرا من

كيفيات الهواء والله الخلاق العليم". والحق أن هذه الفكرة ليست بالجديد الذي كشفه حكماء ومؤرخي الإسلام، إذ تناول المسعودي ذلك ناقلا من جالينوس، أما أقوال أرسطو في هذا الشأن فهي أكثر تفصيلا وواقعية من أقوال المسعودي ابن خلدون والكندي وجالينوس أيضا.(7)

ومما لا يحتاج إلى بيان كبير أن الظروف الجغرافية، وبالتالي المناخية التابعة لها ضرورة. قد ساهمت في تشكيل المفهوم الديمقراطي في الحضارة الهلينية. فالنزوع الاستقلالي والانعزالي للحضائر الإغريقية الناتج عن صعوبات التنقل بين الجزر والمدن، بسبب صعوبة المسالك وقساوة المناخ. قد ولد "المدن الدول" أو ما يسمى بالبوليس Polis التي تمتاز بقلة عدد السكان، وإمكانية اجتماعهم دوما من أجل مناقشة أمور ترتبط بالمصلحة العامة. كما أن التضاريس الصعبة وفرت ملاذات طبيعية للتمرد والخروج عن العصابة المستقوية. كما أن ظهور السوفسطائية التي تعلم الحكمة قد جعل الحدود الطبقية أمرا قابلا للمراجعة والتغيير.

(7) أرسطوطاليس: في السياسة، ترجمة أوغسطينس بربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، لبنان، الطبعة الثانية، 1980، فقرة 1327–20/ 25 ب، ص 371. أيضا: ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 89– 90.

كل هذا خلق شعورا قويا بالانتماء إلى "الشأن العام" لدى رجال الحضائر الإغريقية أو الدولة المدينة. وأصبح الولاء للوطن أكثر مما هو ولاء للقائد المسيطر، مثلما صور لنا أسخيليوس في مسرحيته المسماة " الفرس" المقاتل الإغريقي مقارنة بالعبد(المقاتل) الفارسي في هذا المشهد التالي: سئلت الملكة " أتوسا " زوجة " داريوس " وأم " أحشويرش": في أي مكان من الأرض تقع أثينا ؟(...) ومن هو قائد ورأس هذا الجيش(اليوناني)؟ فكان جواب رئيس الكورس(وهو من مستشاري الشاهنشاه): إنهم ليسوا عبيدا ولا رعايا لأحد.(8) ما يود إسخيليوس وهو الشاعر والفنان، أن يصوره لنا. هو أن المحارب الإغريقي يتمتع بكرامة

الحرية والاستقلالية، وحتى إن كان يحارب تحت لواء قائد جيش، فهو أيضا ينتمي إلى دولته التي توفر له المكانة الإجتماعية. عكس المقاتل الفارسي الذي هو عبيد وراعية ووسيلة في يد ملك الفرس المُؤله. فالدولة المدينة، كنظام سياسي اجتماعي والذي تطور في اليونان، قد أتاح لأفراده التحرر من عدة قيود تقليدية كانت تكبح قدراتهم، لذا نجد المؤرخ وفيلسوف التاريخ الإنجليزي أرنولد توينبي Arnold Toynbee(1889–1973) يقول موضحا الخدمات التي قدمتها الدولة المدينة للشخص والمواطن الإغريقي ما يلي: " أتاحت الدولة المدينة للإفراد الانطلاق بأن حررتهم من قيود " عبادة الطبيعة" (...) ففي حياة الأسرة إنما تغلل البشرية بقيود الطبيعة غير الإنسانية. وفي أحضان الأسرة، يفقد بنو البشر شخصياتهم المستقلة."(9) إن النظام الأسري المغلق والمحافظ على نظام التبعية، لهو المسؤول على ركود المجتمع وسلوكه التكرار الأبدي لنفس النظام، لكن " الشأن العام" بما هو انفلات من قبضة الأسرة هو الإطار الذي فتق فيه الإغريقي قدراته في التجديد والإبداع...الخ. ومن كل هذه الخدمات التي قدمتها الدولة للمواطن الإغريقي، انتقل هو بدوره من عبادة الأسرة إلى تأليه الدولة بوصفها المؤسسة المحرِرَة بامتياز.

هناك مسألة مستعجلة للبحث، بالرغم من أنها تبدوا مبحوثة بالكامل. إلا أنها تحتمل مراجعة قد تسفر نتائج مهمة، وهي مراجعة لفظة " الديموس". فماذا يعني في القاموس الإغريقي ؟ هل يدل على مفهوم " الشعب " هكذا بالمطلق دون تقييد وتحديد ؟ نعم تعودنا وبصورة آلية ترجمة مثلا عبارة " حزب الديموس" بـ " حزب الشعب "، لكن ألم يتحدد ماصدق الشعب ؟ هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإن تطور الروح الكلي حسب توصيف هيجل كان من خلال توسيع " ماصدق " الحرية. ونصه المشهور يخبرنا بذلك، فقد قال:" وكما أن البذرة تحمل في جوفها كل طبيعة الشجرة، وطعم الفاكهة، وشكلها، فكذلك تتضمن البوادر للروح تاريخا كله. إن الشرقيين لم يتوصلوا إلى معرفة أن الروح، أو أن الإنسان بما هو

إنسان حر، ونظرا إلى أنهم لم يعرفوا ذلك فإنهم لم يكونوا أحرار وكل ما عرفوه هو أن شخصا معينا حر ولكن على هذا الاعتبار نفسه فإن حرية ذلك الشخص الواحد لم تكن سوى

نزوة شخصية وشراسة وانفعالا متهورا وحشيا، ومن ثم فإن هذا الشخص الواحد ليس إلا طاغية، لا إنسانا حرا. و لم يظهر الوعي بالحرية لأول مرة إلا عند اليونان، ومن ثم فقد كانوا أحرار، ولكنهم، وكذلك الرومان، لم يعرفوا سوى أن البعض فقط أحرار لا الإنسان بما هو إنسان. وحتى أفلاطون وأرسطو لم يعرفا ذلك ولهذا فقد كان لدى اليونان أرقاء(...) أما الأمم الجرمانية فقد كانت بتأثير المسيحية أول الأمم التي تصل إلى الوعي بأن الإنسان بما هو إنسان حر (...) ولقد ظهر هذا الشعور أول ما ظهر في قلب الدين. وهو أعمق منطقة للروح. فتاريخ العالم ليس إلا تقدم الوعي بالحرية."(10) وهذا يجعلنا نعتقد أن الحرية التي تنسب للديمقراطية نسبية ومتحركة من حيث مجال تغطيتها لأكبر قدر من الأفراد. إنها حرية تاريخية وليست بالمرة حرية ميتافيزيقية خارجة عن التاريخ وفعالية الإنسان.

إن مفهوم كلمة الديموس في اللسان الإغريقي، والذي يشكل المقطع الأول من الديموقراطية، يعود إلى السؤال الذي لطالما تم طرحه " ما الديمقراطية ؟ " qu’est –ce que la démocratie? سؤال الأصول الإيتيمولوجية قد يساعدنا في مقاربة هذا المفهوم الذي اعتبر منتهيا، رغم أنه قابل للمراجعة. كما أنه مرتبط بقوة بغيره من أنظمة الحكم التي كانت موجودة في الإغريق، مثل الأولغاريشية(حكم القلة) والأرسطوقراطية (حكم الأفضلية)...الخ. ما يذكر في قواميس اللغة اليونانية هو أنdêmosتدل على " الشعب". أو العامة. (11) لكن ما هو الشعب في العرف والتصور الإغريقيين ؟ الحقيقة، وهي من الأمور المعروفة أن مفهوم الشعب أقل شعبية مما هو كائن في الواقع اليوناني آنذاك. فمع استبعاد الأجانب باعتبارهم برابرة لا يتحدثون اللسان الإغريقي، ومع استبعاد العبيد بوصفهم ألات بشرية لا فكر لها مخصصة فقط لإداء الأعمال اليدوية الشاقة والمعيبة. مثلما حددهم أفلاطون وأرسطو معا على اعتبارهم معدن أدنى (12). ومع استبعاد النساء من الحياة

العامة، وجعلهن قابعات في البيت من أجل الإنجاب أو في المواخير من أجل المتعة. وفي ضل رذل الفقر والفقراء أيضا في المجتمع اليوناني، على اعتبار أن الفقر لا يمثل أريحية إطلاقا le pauvre ne peut jamais être magnifique، فإن سؤالنا هنا هو: ماذا تَبقى من الشعب ؟ لم يتبق إلا النخبة من الشعب، أو صفوة الشعب. والتي تتمثل في الفئة المالكة للأراضي والعبيد بسواء، أو الفئة المتعلمة وهي في أصلها ميسورة من الناحية المادية. مما يعني أن مدلول الشعب من وجهة نظر الممارسة السياسية أقل اتساعها من مدلول الشعب في التصور العام والأولى للكلمة. وما

ينتهي إليه هذا التحليل هو أن الديمقراطية أقل ديمقراطية مما يعتقد، لأن الشعب مصطلح مشروط ومحدود في سياق الثقافة السياسية الإغريقية. وفي ظل هذه المقاربة، وبخلفية ذهنية سفسطائية –هيراقليطية يظهر سؤال مهم جدا وهو: لئن كان لفظ الديموس يدل على " نخبة الشعب وصفوته "، فما هو الفارق الذي يبقى بين الديمقراطية باعتبارها حكم صفوة الشعب والأرستوقراطية على اعتبارها حكما للأفاضل والمميزين ؟

تبقى ملاحظة أخرى مهمة، وهي أن الإغريق القدامى كانوا ينسبون نظام الديمقراطية إلى حكمائهم الأوائل، وبخاصة الإصلاحات الاجتماعية – السياسية التي قام بها "صولون". لذا سنأخذ إشارة طفيفة لأهم إنجاز هذا الحكيم المصلح، ومن ثمة نستنتج مسألة مهمة في أصول الديمقراطية. فمن بين إصلاحات صولونالأثينيSolon الذي ازدهر في القرن الخامس قبل الميلاد(حوالي 594 ق م) نجد:

1–منع الدائن من الاستلاء على شخص المديون واستعباده في حالة عجز هذا الأخير عن الوفاء بدينه: وهذا ما يعكس ممارسة اجتماعية كانت قائمة في المجتمع الإغريقي، حيث كان الدائن يستعبد المديون وسيلب كرامته. مما يعكس نظام اجتماعي قاس لصالح الطبقة المالكة للعقار الأرضي.

2–من اللازم على الحكومة التي تسير أمور الدولة المدينة (البوليس)، أن تتكفل بتربية أبناء ضحايا الحرب من الجنود الذين ثبتت خدمتهم في الجيش التابع للدولة. بدل ترك الأرامل واليتامى لقدر قاس يتمثل في استعبادهم من طرف المالكين المستغلين.

3–للعبيد كل الحق بتقديم شكوى ضد أسيادهم. في حالة تعرضت كرامتهم للإهانة مثل الضرب والاعتداء والتحرش...الخ. ومن هذه الشكوى يمكن لهم " تبديل السيد" عن طريق عرضهم للبيع لمالك آخر.

ولو أردنا جمع هذه الإنجازات الصولونية تحت تسمية واحدة ومركزة، لقلنا مثلما قال ديوجينلايرتوس: DiogenesLaertius (حوالي ق 3 م) أنها تتمثل في" قانون رفع العبء عن الكواهل" أو " قانون العتق" أو بالتسمية الأرسطية " وضع الثقل".(13) بما هو قانون يهدف إلى تحرير الأفراد من هيمنة القوة الاقتصادية القائمة، وتحرير الممتلكات أيضا من النظام الاجتماعي المسيطر. لكن لا يجب فقط أن نركز على الإصلاحات الاجتماعية التي أنجزها صولون رغم ما لها من أثر إيجابي على حياة المواطن الأثيني. بل هناك جانب أهم من إصلاحاته، ولو لم يكن ينتسب إلى طبقة " رجال الإعمال" لما استطاع أن يقوم بها أو يفكر فيها بالأصل. وهي الإصلاحات الاقتصادية /السياسية. مما يدل على أن الديمقراطية لا تنفصل تماما عن الحياة الاقتصادية للمدينة أو الدولة(في حالة اليونان نقول المدينة الدولة أو البوليس). ويذكر لنا أرسطو ذلك كما يلي: " احتفظ صولون بما كان في تقسيم اعضاء الدولة

إلى أربع طبقات: الطبقة الأولى تتألف ممن يملك خمسمائة " مديمنوس". والطبقة الثانية من الفرسان. والثالثة من " الزوجيتاى". والرابعة من "الثيتيس"(الغير مالكين أو محدودي الملكية). وحفظ للطبقات الثلاثة الأولى جميع المناصب (...) أما الثيتيس فلم يكن لهم من الحقوق السياسية، إلا الاشتراك في جلسات جماعة الشعب. وهذا هو نطام الثروة: كان صاحب الخمسمائة " مديمنوس" من استطاع أن يحصل من أرضه على خمسمائة مديمنوس

سائلا أو جامدا، من غير اشتراط مقدار خاص لهذا أو ذاك. وكان الفارس من استطاع أن يحصل منها على ثلاثمائة مديمنوس.(...) أما "الزوجيتاى" فهم من تنتج لهم الأرض مئتي "مديمنوس" سائلا أو جامدا، دون أن يحدد مقدار واحد منهما. وبقية أعضاء الدولة كانوا يؤلفون طبقة " الثيتيس" ولم يكن لهم سبيل إلى منصب ما. ومن ثمة جرت العادة إذا تقدم من يترشح نفسه للانتخاب، فسئل عن ثروته، ألا يجيب أحد بأنها ثروة الثيتيس."(14)

وكما هو ملاحظ، فإن إنجاز صولون لم يكن ثوريا بالمطلق. وهنا مرة أخرى تُعلمنا دروس التاريخ أن الثورة بالمفهوم الكامل المهول، ليس إلا من نسيج الخيال المتحمس سواء الأدبي أو الديني. في حين أن الثورة لا تدل إلى على خطوة جريئة محفوفة بالمخاطر والحذر الشديدين. فـ"صولون" ورغم أنه كان في مركز القرار، وصاحب سلطة اقتصادية إذ كان رجل أعمال حاذق وذكي أنقذ أثينا من عدة أزمات اقتصادية، إلى جانب سلطته السياسية على اعتبار أنه كان مشرعا وحاكما حكيما. رغم كل ذلك، فإن إصلاحاته لم تكن إلا توسيعا طفيفا لحق الطبقة الأخيرة (الثيتيس التي ليس لها انتج اقتصادي) في الممارسة السياسية. وبهذا اعتبر بحق أب الديمقراطية اليونانية أولا والعالمية ثانيا، لأنه ببساطة تحدى سلطة الأشراف والمالكين وقلل من نفوذها. يقول في أحد رسائله إلى كرويسوس: " إن إعجابي لشديد بحدبك وعطفك عليّ. ولكن قسما بالربة أثينا أنه ما لم يقيض لي أن أحيا – قبل كل شيء– في بلد ينعم بالحكم الديمقراطي، لكان حريا بي أن أحيا في رحاب قصر بدلا من الحياة في موطني أثينا، التي يحكمها الطاغية " بيسستراتوس " بالعسف والعنف. وعلى أية حال فإنني سوف أفد إليك لكي أكون بالقرب منك لأني أتحرق شوقا إلى أن أكون ممن يحظون بالتعرف إليك."(15)

أوَليس الديمقراطية بهذا المعنى مفهوم نسبي بالأصل، أي أنها أقل ديمقراطية مما هو ذائع في أذهان الناس وأفهامهم اليوم. إنها نظام سياسي مؤسس على معطيات اقتصادية اجتماعية، أي أنها مشروطة ومربوطة. وهنا نستحضر أجمل ما توصل إليه شوبنهاور في

نسبيته المعرفية المرتبطة بالعلية عندما قال أن كل الأشياء التي يكون منشأها مرتبط بالعلل والدوافع، فمن الضروري أن تتسم كينونتها بالنسبية.(16) ولهذا فإننا نحوّر مقولة روسو التياعجب بها شوبنهورايما اعجاب، ونوجهها وجهة المفهوم الذي نحن بصدد مباحثته، ونقول: دعك منالطفولة ياصديقي، واستيقظ فالديموقراطية مقولة نسبية! Sors de l'enfance, ami, réveille-toi! La démocratie est une conception relative!

ثانيا– الديموقراطية: من النشأة إلى تنقيحات المفهوم:

بعد حوالي قرن من الزمن من التشريعات الصولونية المؤسسة للديمقراطية وتوسيع حقوق الديموس. توالت التجديدات والتغيرات على معنى الممارسة الديمقراطية وحدودها وماهيتها. وتقوى الحزب المحب للشعب، أو ما يحق لنا تسميته بالفيلوديموس (حب الشعب) على منوال الفيلوسفويا(حب الحكمة). من خلال المفهوم التأسيسي الثاني – بعد التأسيس الأولي على يد صولون الحكيم – للديموقراطية على يد "بريكليس" Périclès. وقد حفظ لنا المؤرخ اليوناني المشهور" ثيوسيديديسالأثيني"Thucydides الذي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد (ولد 460– توفي حوالي 400 ق م)، ورغم أنه كان معاديا للنزوع الديمقراطي مثله كمثل أفلاطون وأرسطو الداعين إلى المحافظة على المجتمع التقليدي الإغريقي بوصفه مجتمعا مغلقا وكاملا لا يحتاج إلى التجديد مثلما حدد ذلك " بوبر " K.R. Popper في الجزء الأول من مؤلفه الأشهر the Open Society and itsenemies (17). قلنا حفظ لنا هذا المؤرخ أهم خطب هذا الحاكم المحبوب من طرف الأثينيين. ومن بين الخطب الكثيرة نجد الخطبة التالية والتي ألقاها بيركليسعلى الشعب الأثيني مشحذا الهمم ضد نظام إسبارتا العسكري:

" اسمحوا لي بأن أقول: إن النظام الذي نأخذ به في الحكم لا يقلد مؤسسات جيراننا.(هنا يقصد الإسبرطيين طبعا) فنحن أقرب أن نكون المثل الذي يقتدى به، من أن

نكون مقلدين لأي كان. ودستورنا يعرف بالديمقراطي؛ لأن السلطة فيها ليست بيد القلة وإنما بيد الشعب كله. وإذا اتصل الأمر بحل النزاعات الخاصة بين الأفراد كان الجميع سواسية أمام القانون. وإذا تعلق الأمر بتقديم شخص على آخر في مواقع المسؤولية العامة فلا يوجد في الحسبان المنبت الطبقي، وإنما يكون التقدير للكفاءة الحقة لصاحب الموقع؛ فلا ينكر على امرئ يمتلك القدرة على خدمة الدولة أن يحتل موقعا سياسيا بسبب فقره. وكما أن حياتنا السياسية حرة ومفتوحة كذلك هي علاقات كل فرد منا بالآخر في حياته اليومية(...) اننا قوم أحرار ومتسامحون في حياتنا الخاصة، أما في القضايا العامة فإننا نلتزم بالقانون."(18)

إذا، وكما هو ملاحظ، فإن الديمقراطية كحكم سياسي في تصور بيركليسالأثيني تقوم على أسس فردية وجماعية هي:

1- التفرد في الحكم السياسي هو سبيل النجاح بدل التقليد. لأن التقليد يؤدي حتما في الوقوع في قبضة المقلد عنه، على اعتبار أنه يعرف مكامن الضعف في نموذجه المقلد. مما يعني أن الذكاء السياسي الإبداعي لا ينوب التقليد السياسي كما نعرفه اليوم.
2- السواسية المطلقة أمام القانون، فلا تمييز بين غني وفقير، عالم وجاهل، مالك ومملوك...الخ. مما يرسخ الثقة في كل أفراد الشعب أن احترام القانون هو سبيل الحياة الاجتماعية العادلة. بدل الممارسات الشائعة التي تجعل القانون مثل نسيج العنكبوت؛ يكبل الضعفاء، في حين أن الأقوياء يمزقونه دون شعور، مثلما يفعل الطائر الكبير عندما يتلف ما نسجه العنكبوت. وهذه هي الفكر ة التي طورها أرسطو في " السياسة " و" الاخلاق إلى نيقوماخوس " تحت تسمية العدالة في القصاص.
3- قوة الدولة تكمن في أن يخدمها أفرادها بأقصى قدراتهم دون إقصاء لأي منهم. والانفتاح السياسي يدل في حقيقة ما يدل على تناوب أفراد المجتمع في خدمة الدولة وفق قدراتهم دون النظر إلى الطبقة التي انحدر منها المواطن. فمثلما أننا نلاحظ أنه

يوجد في النهر ما لا يوجد في البحر، كذلك قد يخدم المواطن الفقير الدولة أحسن بكثير من الخدمات التي يقدمها الأغنياء. وبهذا المعني فقط، تعتبر الديمقراطية عامل تحرر للفرد الفقير، إذ تتيح له أن يطور قدراته دون قيود اجتماعية- اقتصادية.

4-في الشؤون العامة، لا يسود إلا القانون. وعلى الأفراد العلو على رغباتهم ومصالحهم الشخصية احتراما وتقديسا للقانون، للديمومة، ومن أجل دولة قوية. أوَليس هيراقليطس هو الذي قال يوما قبل بريكليس بأكثر من قرن: " يجب أن يقاتل الشعب دفاعا عن القانون كما يقاتل دفاعا عن أسوار مدينتهم." (19) فالقانون هو السور المعنوي الحامي للدولة والوطن والشعب. إن احترام القانون هو تعبير عن الغيرية واحترام الأجيال القادمة والإرادة العامة على حد تعبير روسو الذائع.

5-النظام السياسي يجب أن يكون مفتوحا، بمعنى أنه لا يجب أن يتحول إلى عقيدة مغلقة مسيجة، متجسدة في أفعال دوغمائية تحكم على نوايا الشعب.(20) ومن كل ما سبق يمكن أن نقول بأن الديمقراطية أصبحت تعني عند بريكليس التحرر من نظام الطبقات

الاجتماعية القاهر في ما يتعلق بخدمة الدولة، هذا التحرير هو الذي يحقق الشعور بالمساواة والعدالة. وبهذا تأسس قطبي الديمقراطية في أصولها الإغريقية وهما: الحرية والمساواة. وعلى أساس تسبيق أحداهما تأزمت الديمقراطية المعاصرة وانقسمت إلى تيارين متعارضين؛ السياسية (الرأسمالية) والاجتماعية (الإشتراكية).

النقلة النوعية الملفتة للانتباه، في تتبع حركية ونمو المفهوم الديمقراطي. نجدها بحق في نصوص المفكر السياسي والتاريخي الفرنسي "مونتيسكو" Montesquieu (1689-1755) صاحب السيادة على الفكر الفلسفي- السياسي في القرن الثامن عشر. وإن كان قد انطلق من التحديدات الإغريقية القديمة، خاصة ما حدده بريكليس في الطبقية وخدمة الدولة." وإذا

تعلق الأمر بتقديم شخص على آخر في مواقع المسؤولية العامة فلا يوجد في الحسبان المنبت الطبقي، وإنما يكون التقدير للكفاءة الحقة لصاحب الموقع". إذ نجد مونتيسكيو يقول في رسائله ما يشبه قول الأثيني: " الحرية والمساواة هما السائدان في باريس، مما يجعل الفرد مهما علا كغيره من الناس. ولن تمنعه أنسابه ولا فضائله ولا رتبته العسكرية ولا ذيوع صيته من أن يكون كالبقية... لكن في بلاد فارس فالرجل العظيم un grand seigneur هو الذي يوكله الملك بتقليد أخطر المناصب في حكومته."(21) أليس من الغريب أن يكرر الفكر نفسه في هذا التوصيف الذي قدمه منتيسكيو، مقارنة بما قاله الشاعر التراجيدي الإغريقي إسخيليوس. في اعتبار الغرب أحرارا مستقلين أما شعوب الشرق فهم عبيد دوما. وكأن الموضوع مُجنس في أصله !؟!

أما التجديد في مفهوم الديمقراطية، والذي ينسب حصرا لمونتيسكيو فهو في جعله "روح الديمقراطية "(على منوال عنوان دراسته المهمة "روح القوانين") كامنة في فصل السلطات الثلاثة فصلا عمليا. يقول معبرا عن الفكرة أحسن من أي معبر آخر في فصل عنونه بـ des lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec la constitution: " في كل دولة نعثر على أنواع ثلاثة من السلط، تتمثل في السلطة التشريعية أولا، والسلطة التنفيذية ثانيا، وثالثا سلطة القضاء المخصوصة لتنفيذ الأحكام المدنية. وتغيب الحرية (السياسية) بصورة كاملة في حالات متعددة هي:

- في حالة اجتماع السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في يد شخص مفرد، أو حتي في يد سلطة جماعية واحدة، فإن الحرية تغيب بصورة كاملة. والسبب في ذلك هو أن الملك يمكن له أن يشرع قوانين هي في الأصل ظالمة وجائرة، وفي نفس الوقت يطبقها بصورة ظالمة.(22)
- تنعدم أيضا الحرية في حالة أخرى، وهي عدم الفصل بين السلطة القضائية والسلطة التشريعية والتنفيذية. ففي حالة تجمعها في يد رجل واحد أو حتي هيئة من الأشراف، يكون

الاستبداد حتمية لا مفر منها. والملاحظ – يقول منتيسكيو متابعا ومستكملا ما قاله في الرسائل الفارسية – أن الحكم السياسي لدى الأتراك تتميز بتمركز السلط الثلاثة les trois puissances في يد السلطان. والنتيجة من ذلك أن كل حاكم أراد أن يكون مسيطرا مستبدا في حكمه، يلجأ إلى الوسيلة التي تحقق له ذلك، وهي طبعا الجمع في يد حديدية بين السلطات الثلاثة، وتركيز كل القوى الثلاثة في شخصه.

ما يمكن أن نستجمعه، ونحن على دراية تامة أنه لم يتم استقصاء كل الإضافات المعروفة في تاريخ الفلسفية والفكر السياسيين. هو أن الديمقراطية مفهوم متحرك ومتطور من جهة، وهو نظام سياسي وليد جغرافيا معينة ونظام فكري محدد، من الجهة الثانية. مما يعني أن تقديمها على أنها أقنوما ثابتا ناجزا، يعتبر إساءة إليها، أكثر من الإساءات التي توجهها الأنظمة الديكتاتورية والكُلانية الشمولية. وقد قرر المفكر السياسي – وفيلسوف العلم الألماني " كارل ريموند بوبر "، ونحن نوافقه في هذا التقرير. باعتباره يعبر عن المشكلة التي نحن بصدد معالجتها، قرر أنه من الأقوال الجوفاء التي أُفرغت من معناها ومدلولها الحقيقي والأصلي. هو عبارة " الديمقراطية"، كيف ذلك ؟ طالما لا يزال الكل يعتبر الديمقراطية بمثابة " حكم للشعب"، وطالما مازالت البرامج التعليمية تتمسك تمسكا أعمى بالمفهوم اللغوي للديمقراطية. فإن التسطيح والتحريف هو مصير هذا المفهوم القديم. ألم يحن بعد الوقت للانتقال من "بنية" اللفظة إلى "روحها". من "نص" القانون إلى "روحه" ؟! ما هو هذا الروح المفقود في جسد الديمقراطية ؟ والذي نعتقد أن الإعلام الجزائري والعربي بالعموم ساهم في إفقاده عن طريق تكرار التحديدات الجوفاء. إنه يتمثل في " **العقلانية** le rationalisme و**الإنسانية**l'humanisme".(23) فإن كانت العقلنة تعني إزالة الأسطرة وتوابعها المختلفة عن المجتمع، فإن الإنسانية تدل على الإطاحة بالانغلاق الأهلي أو القومي وتفرعاته الأخلاقية والمعرفية...الخ. فهل تكفل الإعلام بعامة بربط الديمقراطية بروحها ومعناها بدل اصطلاحها ومبناها. ويبقى سؤالنا هنا كالتالي: كيف ساهمت وسائل الإعلام في تزييف المفهوم الديمقراطي الأصلي ؟

ثالثا – واجب الإعلامي تجاه الديمقراطية وواجب الديمقراطية تجاه الإعلام: تخادم مزدوج.

إن السؤال عمن يشكل الآخر، الديمقراطية أو الإعلام، أو عمن يسيئ للآخر. هو كالسؤال عمن شكل الآخر في القدامة الإغريقية؛ الفلسفة أم الديمقراطية على اعتبار أن الحرية الفكرية باعتبارها فلسفة في جوهرها تقتضي مناخ ديمقراطي، وهذا الأخير أيضا يستلزم تفكير متحرر من التقاليد الأسطورية والدينية حتى يتشكل ويتفتق. وقد علمتنا دروس تاريخ الفلسفة،

مثلما علمت كانط كذلك، أن العقل إن انكب على ذاته مستعرضا الأطروحات المجردة. فإنه لامحالة يصل إلى مرحلة النقائض حيث تتعادل القضايا وتتساوى المواقف. مثل نقائض العقل المحض المتعلقة بوجود الله والحرية وخلود النفس. فالبحث فيها لا يأتي بالنتائج المثمرة الحلزونية، بل مجرد تدرب جدالي دائري.

يمكن أن نقرر، بصورة تقريبية أن هناك تناسل مزدوج بين الديمقراطية والإعلام. الأولى أنتجت الثاني، والثاني أنتج الأولى. فانتقال الخبر بحرية، وانتشار المعلومة بصورة لا تعرف العقبات والتحديدات، هو الشرط الأولى لتحرر الفكر وبلوغه مرتبة الفلسفية. إذ ليس كل تفكير يكون بالضرورة تفكيرا فلسفيا، وإن طبقنا مقياس هيدغر في تحديد شروط التفكير الأصيل القائل " أن نفكر هو أن نعترف إننا لم نفكر بعد. ونصل إلى ما يسمى تفكيرا، عندما نفكر نحن بأنفسنا (...) إن الشيء الأكثر استدعاء إلى التفكير في وقتنا الداعي إلى التفكير، يتجلى في أننا لا نفكر بعد ".(24) يفضى بنا إلى الاعتراف أن الريبية الجذرية كشرط أولى للتفكير مرتبة بمدى تحرر الخبر الفكري وذيوعه بين أكبر قدر من الناس. لأن احتكار المعلومة، مما يسمي بخنق حرية التفكير، يؤتى أكله بالتحديد في حجب المعلومة، وعدم كشفها بالقدر المطلوب. وفي النسق الهايدجري نعثر على مقاربته الطريفة في تحديد معنى الحقيقة، باعتبارها " أ– ليثيا" أي " لا – تحجب". وإن كنا نميل إلى الأخذ بالتحديد

الأفلاطوني لمعنى الأ– ليثيا بوصفها الحقيقة الحاضرة في الذاكرة، فإن تحديد هيدغر لا يخرج عن المقاربة المطلوبة في هذا المقام. كيف ذلك ؟

تحدث أفلاطون، في سياق فلسفته القائم على أن الروح كانت ذكية في عالم أول، ونتيجة لاتحادها بالجسد كرمز للشر والنسيان، فقدت هذه المعقولية الأصلية، لذا فالمعرفة الجديدة لا تعدوا أن تكون تذكرا. تحدث إذن عن الحقيقة الفلسفية إجمالا دون تخصيص بوصفها " لا – نسيانا " على اعتبار أن اللا– (البادئة الأغريقيةAالتي تدل على الانتفاء) ليثيا (في التصور الميطيقي الإغريقي أيضا تدل كلمة ليثيا على نهر النسيان، كل نفس تشرب منه تنسى جميع خبرات الحياة الأولى قبل بدأ الثانية). وتحدث هيدجر عن " الأ– ليثيا" في سياق مخالف، يتمثل في اللا– تحجب. فأي مدلول يمكن لنا العثور عليه في التحديدان السابقان، وفي السياق الذي نحن بصدده، وهو دور الإعلام في تشكيل الديمقراطية ؟

نقول: إن دور الإعلام في التصور الفلسفي –المفهومي، هو " التذكير " أو " إزاحة الحجابات". وهذا يدل على أن المفهوم الديمقراطي قد تعرض للنسيان أولا، وضربت عليه طبقات من الحجابات أو الأحجبة. كل هذا ولد ما يسمي بالترويج للمفهوم البسيدو– ديمقراطي أو التصور المنحول على الديمقراطية. وتم نسيان روح الديمقراطية، وإخفاء جوهر المعقولية والإنسانية الكامنان في صلب الممارسة الديمقراطية. من هنا يمكن أن نلمح الوظيفتان المستقطبتان التي يمكن للإعلام أن يؤديها تجاه الديمقراطية، وهما :

أولا– المهمة المنجزة: تتمثل في العمل الذي تم إتمامه إلى اليوم، ونظرا لتكراره الألاف من المرات أصبح راسخا في الأذهان. هذه المهمة تمثلت في الترويج للمفاهيم السطحية والقشرية المعلقة بالديمقراطية مثل: حكم الشهب، سيادة الجماهير، الحرية المطلقة والسيادة التامة، إعلاء صوت القاعدة، الثورة الشاملة والعامة (على الرغم من أن الحكومة لا يمكن أن تكون ثورية بالمرة حسبما لاحظ " باكونين"، والحديث عن حكومة ثورية هو حديث عن دائرة مربعة). أصبح "عامة "المجتمع الجزائري يتحدث عن الديمقراطية، التي تلقي مبادئها

النظرية الأولى من الإعلام المرئي والمكتوب المهيمن. باعتبارها " قطعة غيار" تُركب للأمة العاطلة ديمقراطيا صباحا، وتنطلق مباشرة في تشغيلها مساءا !أصبح الجزائري الذي تتلمذ على يد الإعلام المهيمن عليه أو الإعلام المُؤله، يتحدث عن الديمقراطية بوصفها استقلالا وحرية وخروجا عن النظام والمألوف. فأنتج هذا الإعلام منشقين ومجنونين وخوارج. إن التفكير الحدي، بما هو تفكير ميتافيزيقي. الذي يتحدث بلغة المطلقية والجذرية أو الراديكالية المتطرفة، هو الذي كان يقبع خلف الاستراتيجية الإعلامية الجزائرية من الاستقلال إلى عهد قريب. فالانفتاح التام غير المدروس ليس هو الحل الأمثل للانغلاق الصرام، كلاهما حدين تأمليين متطرفين. فمثلما أن الإعدام (كقتل في نهاية الفعل) ليس هو الحل الأمثل لجريمة القتل، لأن كلا اللغتين حديتين.

ثانيا – المهمة المطلوب إنجازها، أو المؤجلة دوما: بوصفها المهمة الواجب أدائها من طرف الإعلام الجزائري. تتمثل في " التذكر" ومحاربة النسيان المفهومي تجاه الديمقراطية. وعدم الانسياق للحاضر والإحداث الجزئية التي تعتبر في بعض الأحيان تافهة، مقارنة بالأحداث الجسام في الماضي. وفي هذا السياق التحليلي، لنا أن نتذكر نقد قد كان وجهه مونتيسكيو للإعلاميين وبالتحديد للصحافة في عصره (القرن الثامن عشر)، حيث يقول في رسائله الفارسية، بما هي رسائل أوتو-كريتيكية autocritique(نقد الذات المفكرة بما هو فعل فلسفي بامتياز مهد وكرس للتنوير) تنتقد المجتمع الفرنسي: "ظهر في فرنسا نوع من الكتابات غير معروفة تماما في بلادنا الفارسية(هنا مونتيسكيو يتحدث على لسان أحد الفرس وهو أزبك Usbek)، وهي الصحف.(...) لهؤلاء الصحفيين أخطاء، أكبرها على الإطلاق أنهم لا يتحدثون إلا عن المستجدات من الكتب، لدرجة اعتبار الحقيقة دوما جديدة (...)إنه يخيل لي أن رجلا يقوم بقراءة كل الكتب القديمة، فالأكيد أنه سيشعر بعدم حاجته لقراءة الجديدة منها il me semble que, jusqu’à ce qu’un homme ait lu tous les livre anciens, il n’a aucune raison de leur préférer les nouveaux " (25)

والدعوة إلى الاستذكار والنظرة الورائيةrétrospective الاسترجاعية أو الاستدراكية التي دعا إليها مونتيسكيو، في مقابل التوجه الصحافي المتمسك بالحاضر فقط، ليست بالتحديد دعوة لقلب الماضي على الحاضر وطميه، أو قياس الحاضر بالماضي، بما هما تلبية للتوجه الماضوي – السلفي – التأصيلي، الذي يعمل على تحقيق نوع من التخمة التاريخية. فنحن نأخذ من نيتشه– وهذا اعترافا بفضله وفضائله الفكرية – ذلك الرفض الحاد لسيطرة هذه النزعة التاريخية

بماهي نزعة تمييض (من الماضي) أو تتريخ (من التاريخ)الإنسان. ألم يعبر فيلسوف القوة بعبارة سقراطية ساخرة عن هذا النزوع إلى الماضي بوصفه مرضا تاريخيا، فقد قال في " التأملات المباغتة الثانية " فائدة الدراسات التاريخية بالنسبة للحياة ومضارها " ما يلي: " المؤرخ الذي يفكر دائما في الوراء ينتهي بأن ينظر إلى الوراء كذلك".(26) بل الدعوة موجهة إلى أن يكون الإعلام السياسي واعيا بضرورة تذكيرنا بالدرس الديمقراطي الأصيل بما هو تعبير عن تدريس العقلانية والتفتح على الإنسانية. وهذا التذكر هو الذي يسقط الحجاب على الأقنعة الديمقراطية المنحولة. ويكشف العوالق المزيفة التي علقت بها بسبب توجه إيديولوجي – ميتافيزيقي.

إن ربط الديمقراطية بالمعقولية، ونقصد بالمعقولية اللا– مسؤلة أو اللامحدودة بضوابط لا – عقلية. لهو أهم ما يمكن أن نجعله درسا بوليطيقيا. نستفيد منه من أجل أن تكون الديمقراطية تأشيرة الولوج إلى مجتمع معقول لا يتأسس على الخرافة والمقولات المستهلة التي فقدت أي مدلول عقلاني في عصرنا. كمقولات " ولى الأمر"، و" خليفة الله " أو "حزب الله " بما هو حزب يرتزق من الرأسمال الرمزي للمسلمين كافة...الخ. فهذه المقولات فقدت مشروعيتها في زمننا، زمن الاحتكام إلى العقل في أمور الدنيا. لأن الديمقراطية كمعقولية هي الدرس الأول الذي نتعلمه للخروج من القصور الذي نحن مسؤولين عنه، ألم يقل كانط يوما مُعرفا الأنوار التي تستمد مشروعيتها من العقلانية والديمقراطية المترافقان دوما وفي أي

مجتمع: "إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير. وإن المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصا في العقل، بل نقصا في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير... كن جريئا في استعمال عقلك أنت!ذاك شعار الأنوار".(27) ولأن تسير أمور الحياة العامة، بما هي حياة المدينة والدولة معا، هو أمر دنيوي بإطلاق، فإن المعقولية هي أساس قوة المجتمع والدولة. في حين أن الأنانية الفردية كتعبير عن اللامعقولية هي نجاح مؤقت يتلذذ الفرد دون وعي به. هاك ما تفطن إليه أحدد مؤسسي التصور الديمقراطي في أثينا القرن الربع قبل الميلاد، وهو بريكليس الذي قال في أحد خطبه المحفوظة لنا : " ... القوة والسلطة في الدولة إجمالا أجدر لفائدة الأفراد بالذات، من الرخاء الذاتي لكل واحد(...) إذ أن الفرد الذي حالفه الحظ، ليس دون غيره انغمارا بخراب وطنه. بينما الفرد السيئ الحظ، في وطن مزدهر، له حظ أكبر في النجاة ".(28) هنا نلاحظ، بلا أدنى حاجة إلى تبيان، أن

المعقولية هي الحليف الأول للنظام الديمقراطي. ولكي نضع النقاط على الحروف نقول أن اللا– معقولية تدل على الفكر الديني المغلق، والإيديولوجيا المعقدة(مغلفة بعقيدة ناجزة)، والأنانية النفعية الآنية، والحساسية الفردية الذاتية...الخ. في حين أن المعقولية تدل في أبسط تحديداتها على الفكر العلمي المنفتح، و على الإيديولوجيا المتجددة دوما بفضل الفكر النقدي، وعلى الغيرية العاقلة الدائمة، وعلى المواطنة الفعالة المنتجة الإيجابية.

أما الجانب الإنساني في المفهوم الديمقراطي، فهو الذي يجعل الفرد المحلى أو الجهوي، في تواصل فاعل لا منفعل مع العالم بأسره. فالإنسان بوصفه إنسانا، قبل أن يخضع لفعل التثقيف بما هو " انتقاء وترويض" sélection et dressage، لا يختلف عن غيره في الماهية الحيوانية والمفكرة والحاسة. لذا فغرس القيم القومية بما هي قيم تقطع الفرد من أصوله الإنسانية وزرعه أو تطعمه بأصول اصطناعية – ثقافية (قطيعية)، يدل على

عملية تسييج وتحجيب. من خلال تدريس قيم محلية موغلة في محليتها، قيم تشرع لقتل الغير بما هو غير فقط، دون النظر إليه كإنسان...الخ. إن مجتمعا مغلقا على مقاس الحدود التي رسمها "بوبر" في كتابه الأشهر" المجتمع المفتوح وأعداؤه " لتتطابق حد التقايس التام مع الأخلاق والأديان المغلقة التي حدد معالمها بيرغسون في مؤلفه الذي لا يقل شهرة عن الأول وهو "منبعا الأخلاق والدين ". فما بين المجتمع والأخلاق والدين المتصفين بالطابع الديمقراطي، وما بين ما يقابلها من اللا– ديمقراطية (أول الميزو– ديموس أي كره الشعب، على منوال الميزوسوفيا كره الحكمة) في الاجتماع والأخلاق والتدين، يوجد فرق شاسع لا يقاس بالعدد أو الدرجات ...الخ من أدوات الاقتياس، بل الفرق نوعي في الأصل. يقول مفكر الديمومة والحدس: " الدين السكوني الخارجي وجد لاتقاء الأخطار التي قد يعرض لها العقل، فهو تحت – عقليinfra-intellectuelle. وهو إلى ذلك طبيعي، لأن النوع الإنساني مرحلة من مراحل التطور الحيوي. وعنده توقفت في لحظة معينة، الحركة إلى الأمام، فظهر الإنسان جملة واحدة: ظهر عقله، وظهرت الأخطار التي يمكن أن يعرضه لها هذا العقل، وظهرت الوظيفة الخرافية التي تتقي هذه الأخطار..."(29) وما يقال على الدين السكوني، الذي يعبر عن التوجه اللا– ديمقراطي باعتباره توجها عقلانيا وإنساني، كذلك يقال على الأخلاق والاجتماع الإلزامي. فالمجتمع المفتوح، مثل الأخلاق المفتوحة والدين المفتوح والفكر المفتوح...الخ كلها تمضهرات مختلفة ومتعددة للديمقراطية المعولمة أو الإعلامية والإعلام الديمقراطي.

من اللازم الإشارة إلى أن هذه الدعوة لا تعني إلغاء الميتافيزيقا، بما هو نزوع إنساني طبيعي وأصلي. بل فقط إعادة توجيه الميتافيزيقا توجيها إنسانيا، على المنوال الذي اختبره كانط في مشروعه النقدي، بخاصة في نقد العقل الخالص والعملي. فالإيمان بالله أصبح مسألة عملية، بعدما عجز العقل الإنساني نظريا عن تأكيد هذه الاطروحة، نظرا لتعادل أنصار إثباتها

وأنصار إنكارها. لأن الميتافيزيقا الإنسانية تدل، حسب ملاحظات هيدغر في تحليله لميتافيزيقا كانط على بحث ماهية الإنسان. يقول هايدغر بأن كانط استطاع أن يضيف أهم سؤال في الفلسفة الحديثة. فإلى جانب الأسئلة المعهودة المتمثلة في ماذا يمكن أن أفعل ؟ وماذا يمكن أن أعلم ؟ وماذا يمكن أن آمل ؟ هناك إضافة لسؤال مهم هو: ما الإنسان ؟ (30). إنه السؤال الميتافيزيقي – الأنثروبولوجي بامتياز، على اعتبار أنه يسعي إلى تأسيس الفكر النظري على أسس إنسانية خالصة. وهذا يدل على أن خروج الإنسان من القصور، يكون بعمل إنساني فقط. بمجتمع ديموسي، وما الديموس إلا تجمع مجموعة من الأفراد. إن الديمقراطية بهذا المدلول لا تقابل الديكتاتورية أو الأوتوقراطية او الأرستوقراطية، بقدر ما تقابل الثيوقراطية أو حكم الآلهة للإنسان، أو حكم البشر المقنعين بالألوهية. والحق أن كل هذه الأنظمة المضادة للديمقراطية لها جانب ثيوقراطي إن كان ظاهرا أو مضمرا.

خاتمة استشكالية–راهنية:

رغم كون الخاتمة مخصصة منهجيا لاستخلاص نتائج الدراسة النهائية، ورغم كون الفكر الصحي أو المألوف له نزوع لاستجماع شتات التأملات. إلا أن النتائج ذات الصبغة الفلسفية – التاريخية تتوجه إلى الانفتاح والإستشكال المتجدد أكثر من غيرها من الأنماط الأخرى من الاستنتاج. وهنا نجد قول ياسبرسKarl Jaspersصميمي في حالة النتيجة الفلسفية " إن الأسئلة في الفلسفة أهم بكثير من الأجوبة، وكل جواب يتحول بدوره إلى سؤال جديد إننا نقر، دون حديث عن إحصاء دقيق مُتعالم. بل انطلاقا من المناخ العام للفكر الجزائري المعاصر. وانطلاقا أيضا من "المخيال" الشعبي تجاه الديمقراطية أو ما يمكن أن نسميه بـ" ثقافة الديمقراطية " على اعتبار أن الثقافة هي " ذلك الذي نحتفظ به حينما ننسى

ما تعلمناه" حسب تعريف " هوريو" الجيد والطريف. نقرر أن الإعلام قد ساهم في تسطيح مفهوم الديمقراطية، لصالح تشكل مفهوم " ينتشي " به الشعب الجزائري. إن التعريف الذي روجه الإعلام عن مفهوم الديمقراطية كان موجها لإرضاء الشعور العام والعامي الجزائري، أكثر مما كان موجها لشحذ الوعي المواطني (نسبة للمواطنة) وتشكيله تشكيلا تاريخيا

ومفهوميا سليما. ومتى كان إرضاء العاطفة الشعبية هدفا لمشروع فكري أو إعلامي، فإن النتيجة تكون غير ذي بال، بل يمكن أن نقول أنها ستكون " تافهة وتبسيطية".

إننا نتفق مع المفكر السياسي والحداثي " آلان تورين" Alain Touraine في أن تعريف الديمقراطية، والسعي وراء تحديد مفهوم "صحيح" لها، هو أمر فيه مراجعة، بل مراجعة كبيرة. وتبرير ذلك هو أن السعي لتعريف الديمقراطية يدل على وجود "نموذج كامل"، وما علينا إلا الاجتهاد لتحديده مفهوما. لكن التاريخ يحدثا عن انعدام نموذج مثالي للديمقراطية. إن نمذجة الديمقراطية يتعارض أساسا مع مبدأها الأساسي وهو العقلانية بما هي عنوان للانفتاحيةوالتشذر الفكري. فالديمقراطية بوصفها " عقلانية وإنسانية " لها أكثر من مدلول، فقد نقول أن الديمقراطية هي حكم الشعب، ويمكن أن نقول هي الحرية مع القانون معا، وإن كان هذا التعريف صحيحا، فإنه لا يقل صحة منه التعريف التالي: إنها المعقولية والعدالة الاجتماعية...الخ إن الصراع على المفاهيم يعتبر إلى حد كبير، ترفا فكريا من منظور براغماتي معتدل، لأن التحدي الأهم هو كيفية " دمقرطة " الحياة الاجتماعية، بالنظر إلى خصوصيات المجتمع مجسدة في تاريخه وقيمه؛ إن المعرفية أو الدينية أو الأخلاقية، لأن الديمقراطية ليست مسألة طبيعية بل فعل تثقيفي بامتياز وجدارة.(32)

وهنا تظهر الأسئلة الواجب طرحها إعلاميا، ممثلة في ما يلي: كيف يحقق المجتمع الجزائري الخارج من الاستعمار، المسلم عقائديا، المعدم اقتصاديا، كيف يحقق هذا المجتمع ديمقراطية على مقاسه ؟ ما هي الآليات العملية التي تسمح لنا بمقاربة مفهوم ديمقراطي مؤرضن ومحين ؟ ثم أن المشاريع الاجتماعية الكبرى، يجب أن تدخل من مدخل تربوي. لذا فالفعل

البيداغوجي هو المسؤول الأول على تكوين منتوج بشري مستقبلي ديمقراطي، ورغم أن هذه المسألة معرفة عند العام والخاص، إلا أن الآليات العملية، والأثر التربوي هو المطلوب بلوغه.

لكن لوم الإعلام بالمطلق في كونه المسؤول الوحيد على تشويه وتسطيح المفهوم الديمقراطي، هو حكم منحاز إن كليا أو جزئيا. لأن الإعلام هو منتوج لمناخ سياسي معين، إنه أقرب إلى الضحية منه إلى الجلاد. الحق أن التفكير في جدلية الإعلام والديمقراطية والسلطة السياسية وأيضا النخبة الوطنية، يؤدي إلى دوامات فكرية ديالكتيكية يصعب الخروج منها. لكن سؤال العمل ليس متأخر على الانطلاق. الرهان الإعلامي يتمثل في إحداث " صدمة للوعي الزائف" تجاه المفهوم الديمقراطي. الشروع في إحداث " رجة مفهومية" تخلخل الأساسات المشوهة التي طالما تراكمت في مخيال الجزائري المشتت.

إن أردنا أن نحدد العلاقة بين الديمقراطية والإعلام، فإننا نقول: الإعلام بدون ديمقراطية هو فكر مؤدلج ومنغلق، والديمقراطية بدون إعلام هي ممارسة مبتورة وعشوائية.

الهوامش:

(1) Jean Beaufrat : Dialogue avec Heidegger-philosophie grecque, les éditions de minuit, paris, 1987, p20.

2) أفلاطون: محاورة كراتيليوس(في فلسفة اللغة)، ترجمة عزمي طه السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة، عمان، الطبعة الأولى، 1995، فقرة 427، ص 101.

(3) Friedrich Nietzsche : Fragments posthumes (Automne 1887-mars 1888),traduit Pierre Klossowski, éditions Gallimard, Paris, 1976, paragraphe 11[17], p 216.

ومرسيا إلياد: أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 1987، ص 253.

(4) André Lalande : vocabulaire technique et critique de la philosophie, p u f Quadrige, Paris, 1e édition , 2002,p 215.

(5) تد هوندريتش(تحرير): دليل أكسفورد للفلسفة، الجزء الأول، ترجمة نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، ص 372–373.

(6) Friedrich Nietzsche : la volonté de puissance, tome I, traduit par Geneviève Bianquis, éditions Gallimard, 1995, livre premier, para 40, p16.

(8) أسخولوس: مسرحية الفرس، ترجمة عبد الرحمن بدوي(ضمن تراجيديات أسخيليوس)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص 140.

(9) أرنولد توينبي: تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة رمزي جرجس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003، ص 90.

(10) هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول – العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2005، ص 87–88.

(11) مفيد رائف العابد: المدخل إلى اللغة اليونانية، دمشق، 1977، ص 200. وثيوكاريسكيسيديس: هيراقليطس– جذور المادية الديالكتيكية، ترجمة حاتم سلمان، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والتوزيعANAP – الجزائر، دار الفارابي– بيروت، الطبعة الثانية، 2001، ص 17.

(12) Aristote : éthique à Nicomaque, traduit J. Barthélemy saint – hilare, librairie générale française, 1992, live IV, chapitre 2, para 11, p164.

(13) ديوجينيساللائرتى: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، الكتاب الأول، فقرة45، ص62.

(14) أرسطوطاليس: نظام الإثينيين، ترجمة طه حسين، دار المعارف بمصر، الفصل السابع، ص 45–55.

(15) ديوجينيساللائرتى: حياة مشاهير الفلاسفة، مرجع سابق، الكتاب الأول، فقرة 67، ص 77.

(16) أرثورشوبنهاور: العالم إرادة وتمثلا، المجلد الاول، ترجمة سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الاولى، 2006، الكتاب الاول، فقرة 3، ص 61. (17) كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الأول – أحاجي أفلاطون، ترجمة السّيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 1998، ص 186.

(18) ثيوسيديديس: تاريخ الحرب البيلوبونيزية، ترجمة دنيا الملاح وعمرو الملاح، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2003، الكتاب الثاني، الفصل الرابع: خطاب بيريكليس التأبيني، ص 157. وأيضا مالك بن

نبي: القضايا==الكبرى، ترجمة عمر كامل مسقاوي، دار الفكر ، الجزائر– سورية، الطبعة الأولى، 1991، رابعا – الديمقراطية في الإسلام، ص 134–135.

(19) هيراقليطس: جدل الحب والحرب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مركز الإنماء الحضاري – حلب، دار المحبة – دمشق، شذرة 44، ص 63.

(20) Voltaire : Dictionnaire philosophique, éditions Flammarion, Paris, 2010, p261.

(21) Montesquieu : Lettres Persanes, Bookking International, Paris, 1993, lettres 88, p 157.

(22) Montesquieu : de l'esprit des lois, tome I, éditions ENAG, Alger,1990, livre onzième, chapitre 6, pp 181-192.

(23) كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعداءه– أحاجي أفلاطون، مرجع سابق، ص 184.

(24) مارتن هيدجر: مادا نعني بالتفكير؟ ترجمة نادية بونفقة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2008، فقرة 1، ص 33. أيضا فقرة 3، ص53.

(25) Montesquieu : Lettres Persanes, Op.cit, lettre 108, pp 188-189.

(26) Friedrich Nietzsche :Considérations inactuelles I et II, traduit par Pierre Rusch –II - de l'utilité et de l'inconvénient des études historique pour la vie, éditions Gallimard, Paris,1990, para 5, pp 121-122.

(27) إمانويل كانط: ما هي الأنوار ؟ ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد على للنشر، صفاقس، الطبعة الأولى، 2005، ص 85.

(28)ثيوكاريسكيسيديس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، مرجع سابق، ص 22.

(29) Henri Bergson : les deux sources de la Moral et la Religion, Librairie Félix Alcan, Paris ,Onzième édition, 19312, p197.

. Les questions en philosophie, sont plus essentielles que les réponses, et chaque réponse devient une nouvelle question.

(30) Martin Heidegger : Kant et le problème de la métaphysique, traduction par Alphonse de waelhens et Walter biemel, éditions Gallimard, 1953, pp 263-264.

(31) Karl Jaspers : Introduction à la philosophie, traduit de l'allemand par Jeanne Hersch, librairie Plon, les presses de l'imprimerie Bussière, France, 1980, p 10-11.

(32) آلا تورين: ما الديمقراطية ؟(دراسة فلسفية)، ترجمة عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2000، ص 331.