

نقد جاك إول لمفهوم التقنية

د/ وجددي خيربي نسيم

أستاذ مساعد الفلسفة الحديثة والمعاصرة
ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب
جامعة بورسعيد

وقف جان جاك روسو في عام ١٧٥٠ أمام أعضاء أكاديمية دي جون DiJon الفرنسية ليلقي خطابا عن العلوم والفنون، وللخطاب عنوان فرعي: هل لتقدم العلوم والفنون أثرا في الأخلاق؟ وكانت الإجابة المتوقعة عن هذا السؤال هو أن ثمة علاقة طردية بين العلوم والفنون من جهة، والأخلاق من جهة أخرى، فبقدر ما تتقدم العلوم وتبدع الفنون يرتقي الإنسان إلى آفاق حضارية وأخلاقية أكثر رحابة. لكن إجابة روسو كانت مخيبة لآمال المستمعين، ولهذا كان مرتابا بقدر كبير في أن يلقي خطابه قبولا بين مستمعيه، لأن مضمونه كان يقوم على فكرة أن كل تقدم في العلوم يصاحبه تردي وانحطاط على المستوى الأخلاقي، هذه العلاقة العكسية بين التقدم العلمي والأخلاق هي ما عبر عنها روسو قائلا: " بقدر ما تصل العلوم والفنون إلى درجة الكمال، تتوارى الشجاعة وتختفي الفضائل، إضافة إلى أن العلوم أصبحت تقحم نفسها في أخص خصوصيات البشر"^(١).

طغيان التقدم العلمي في القرن الثامن عشر، والولع بمناهجه التجريبية والرياضية، ومحاولة تطبيقها في كل مناحي الحياة الإنسانية وأنشطتها هو ما جعل روسو يطلق صيحاته التحذيرية هذه، تخوفا من أن يساهم هذا المزاج العلمي – الجمعي في تحويل الإنسان إلى مجرد آلة همها الأساسي هو تجميع وتكديس الثروات، وهو ما حذر منه قائلا: " إن المال يشتري أي شيء، إلا الأخلاق والمواطن الفاضل"^(٢). لكن تحذيرات روسو هذه لم تجد لها صدى في القرن الثامن عشر المعروف بأنه: عصر التنوير، والتجرد من الأساطير والخرافات، والإيمان بالتقدم العلمي ووعوده.

لكن على الرغم من عدم جدوى تحذيرات روسو، إلا أنه يبقى له الفضل في إيقاظ وتبنيه وعي الفلاسفة والمفكرين بالمخاطر الأخلاقية والاجتماعية والسيكولوجية الكامنة وراء التقدم، وهي الفكرة التي عبر عنها الفلاسفة فيما بعد من أمثال: ماركس ونييتشة وفلاسفة ما بعد الحداثة من أمثال: هايدجر وليوتار وأخرون بمصطلح " وهم التقدم "، وانطلقوا منه لنقد الحضارة الغربية وأوضاعها اللا إنسانية.

ونريد أن ننوه هنا إلى أن نقد روسو للآثار الجانبية المترتبة على التقدم العلمي آنذاك كان سابقا على نشوب الثورة الصناعية بما يقرب من قرن، فروسو لم يعيش ليشهد التقدم الهائل على المستويين: الصناعي والتكنولوجي، والذي بلغ ذروته في القرن العشرين. السؤال المطروح: ما موقف فلاسفة القرن العشرين من التقدم التقني الهائل الحادث في هذا القرن؟

1- Jean Jacques Rousseau, The Social Contract & Discourses, Translated by: Ernest Rhys, London, J.M & Sons, 1923, p: 145

2 - ibid., p: 143

شهد النصف الثاني من القرن العشرين تصاعدا للمد الفكري الناقد للتقنية، وقد ساهمت الأحداث المأسوية في هذا القرن، وبخاصة الحربين العالميتين وما خلفتهما من آثار تدميرية هائلة من زيادة حدة هذا النقد وانتشاره على نطاق كبير بين الفلاسفة. إذ ألف الفيلسوف الألماني أوزفلد شينجلر كتابه **الإنسان والتقنية** سنة ١٩٣٢، وألف الفيلسوف الأمريكي لويس ممفورد كتابه: **التقنيات والحضارة Technics and Civilization** عام ١٩٣٤، وكتابه **الفن والتقنيات Art and Technics** عام ١٩٥٢، وكتابه **أسطورة الآلة The Myth of The Machine** عام ١٩٦٧. كما ألف الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر محاضراته بعنوان: **السؤال عن التقنية The Question Concerning Technology** سنة ١٩٥٤، وألف الفيلسوف الفرنسي جاك إلول كتابه **المجتمع التقني The Technological Society** في العام نفسه، والذي ترجم إلى الإنجليزية سنة ١٩٦٤، وتبعه بعد ذلك بكتابين آخرين: **النسق التقني The Technological System** عام ١٩٧٧، وكتاب **خدعة التقنية The Technological Bluff** سنة ١٩٨٨. فضلا عن كتابات فلاسفة مدرسة فرانكفورت عامة، وإسهامات ماركوزه، وفروم، وهابرماس وخصوصا كتاب هابرماس الشهير **العلم والتكنولوجيا كأيديولوجيا**، إضافة إلى كتابات الفلاسفة الوجوديين من أمثال: سارتر، وباسبرز، ومارسيل، وغيرهم في هذا المجال.

نستنتج من الفقرة السابقة، أن أطروحة التقنية قد أصبحت إشكالية كبرى تطرح نفسها على أولويات تفكير الكثير من الفلاسفة رغم تباين انتماءاتهم واتجاهاتهم الفلسفية. وبالتالي، تمثل التقنية هما مشتركا بينهم جميعا. بالإضافة إلى ذلك يدل هذا الزخم وهذه الكثرة من المؤلفات على أن التقنية تشكل عبئا وتحديا حضاريا خطيرا، وهو ما يستدعي حشد جهود هؤلاء الفلاسفة للبحث عن حل للخروج من المأزق التي تفرضها علينا التقنية المعاصرة.

فعلى سبيل المثال، كان شغل هايدجر الشاغل هو محاولة الوصول إلى جوهر التقنية نفسها، بغرض فهمها والدخول معها في علاقة حرة، لمحاولة الحد من سيطرتها على الإنسان " فالعلاقة تكون حرة عندما تنفتح كينونتنا على ماهية التقنية " (١). وانتهى هايدجر من تحليله للتقنية المعاصرة إلى أنها " إرادة الإرادة " أي الإرادة التي تشكل الإرادة البشرية وتتحكم فيها. والحل، حسبما يراه هايدجر، يكمن في الإعلاء من قيمة الفنون والآداب لمعايشة الوجود الإنساني الأصيل.

١- مارتن هايدجر، **التقنية - الحقيقة - الوجود**، ترجمة / محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥، ص ٤٣

أما فلاسفة مدرسة فرانكفورت من أمثال: ماركوزه وفروم وهابرماس... وآخرون، فقد ركزوا في معالجتهم لهذا الموضوع على أبعاد أخرى، وهي الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المترتبة على تفشي التقنية في المجتمع المعاصر، وساروا على نهج ماركس في رؤيته بأن التقنية في ظل المجتمعات الرأسمالية ما هي إلا أداة من أدوات الهيمنة والاستغلال، وهي سبب رئيس من أسباب اغتراب الإنسان المعاصر، حتى وإن كانت تكتسي برداء العقلانية. وهذا ما تؤكدُه عبارة ماركوزه التي يقول فيها: " إن العقلانية التكنولوجية لا تضع شرعية السيطرة موضع اتهام، وإنما تحميها (...). لقد أصبحت التكنولوجيا هي الناقل الأكبر للتشويء، ذلك التشويء الذي بلغ أكمل أشكاله وأنجعها " (١). رغم هذا النقد العنيف لآثار التقنية الاجتماعية والنفسية، إلا أننا لا يجب أن نتسرع، انطلاقاً من هذا النص، وننسب إلى ماركوزه صيغة الرفض المطلق للتقنية بسبب آثارها هذه، فموقفه النقدي من التقنية لا يعني أنه يطالب بإلغائها، وأن نعود بالحضارة إلى مرحلة تاريخية سابقة على الحضارة التقنية، بل على العكس مثله مثل ماركس يرى أن التقنية وسيلة للتحرر والخلاص، وتحقيق الوفرة والرفاهية، لكن بشرط ألا تخضع للسياسة القائمة، بل يتطلب الأمر انقلاباً سياسياً " فحتى يتحقق التغير النوعي فإن المطلوب هو إعادة بناء تلك القاعدة التقنية وليس إلغاؤها (...). وإن مثل هذا التحرر يستوجب أولاً انقلاباً سياسياً " (٢). رغم النقد الحاد الذي يشنه ماركس على التقنية في الكثير من مؤلفاته، إلا أن هذا النص يضعه، حسبما نرى، ضمن القائلين بحياد التقنية، فالتقنية إما أن تكون أداة للهيمنة أو وسيلة للتحرر، وهذا الأمر يتوقف على الإرادة السياسية التي تستخدمها وتوظفها وليس على التقنية نفسها. فالخطورة إذن تكمن في سوء الاستخدام.

وهكذا، نجد تبايناً كبيراً بين رؤية هايدجر للتقنية، ورؤية ماركوزه لها. فبينما يرفض الأول أطروحة حياد التقنية، لأنه يرى في هذا الحياد شكلاً من أشكال الاستسلام لها، نجد الثاني يقر بحيادها، ويركز نقده على إساءة استخدامها في ظل المجتمعات الرأسمالية المعاصرة فقط. وبالتالي، لا يكون نقد ماركوزه نقداً للتقنية ذاتها بقدر ما هو نقد لبنية المجتمع الرأسمالي المعاصر وأنظمتها السياسية والاقتصادية. رؤية ماركوزه المحايدة للتقنية هي ما انتقدها أيضاً هابرماس في كتابه **العلم والتكنولوجيا كإيديولوجيا** إذ يقول: " في مواقع كثيرة من كتاب الإنسان ذو البعد الواحد، يعني التثوير فقط تغيير الإطار المؤسسي الذي تبقى فيه قوى الإنتاج كما هي دون أن تمس، ومن ثم تبقى بنية التقدم العلمي – التقني

١ - هيربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة/ جورج طرابيشي، بيروت، منشورات دار الآداب، ١٩٧١، ص ١٩١، ١٩٣

٢ - المرجع السابق، ص ٢٤٤، ٢٥٥

محافظا عليها، ولا تتغير سوى القيم الموجهة " (١). لكن على العكس من ماركوزه يرفض هابرماس أن يعزو أي دور تحرري للتقنية، هذا الرفض هو ما أبرزه قائلا: " بكلمة واحدة، التقنيات لا تحرر الناس من الفعل، ف دائما يجب أن تحسم الصراعات وتحقق المصالح" (٢).

هكذا، أشرنا إلى نموذجين من المدارس الفلسفية الكبرى: هايدجر ومدرسة فرانكفورت اللذان سارا على دربهما كثيرون، لكن هذا التأثير بهما جعل معظم الدراسات الفلسفية المعاصرة تدرس التقنية في علاقته بالإنسان والمجتمع فقط. لكننا مع الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي جاك إلول نجد طرحا فلسفيا جديدا، فهو لا يقف عند حد رصد الآثار الجانبية للتقنية على الإنسان أو على المجتمع والطبيعة فحسب، بل يمضي لأبعد من ذلك، عندما يقوم بتشريح الظاهرة التقنية نفسها. فثلاثيته عن التقنية تقدم تحليلا وافيا لنمو هذه الظاهرة، وعوامل تطورها، والقوانين الداخلية التي تحكم عملها واستقلالها عن أي شيء آخر، سواء كان هذا الآخر هو العلم، أو المجتمع، أو التقاليد، أو حتى الإنسان نفسه، فالتقنية لا تتشكل وفقا لإرادة سياسية أو اقتصادية محددة، بل هي التي تشكل وتصيغ الأنظمة: السياسية والاقتصادية... وتحدد طريقة عملها وفقا لرغباتها، فعمل إلول هو بمثابة تحليل للظاهرة التقنية من الداخل ومن الخارج كما سنرى.

مفهوم التقنية عند إلول*:

تتسم المحاولة لوضع تعريف جامع مانع لمصطلح التقنية بأنها بالغة الصعوبة. وذلك للأسباب التالية: أولا، يسود خلط كبير في الاستخدام بين مصطلحي: التقنية والتكنولوجيا،

١ - بورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة/ حسن صقر، منشورات الجمل، ٢٠٠٣، ص ٥٢

٢ - المرجع السابق نفسه، ص ١٠٣

* ولد جاك إلول في قرية بيزاك Pessac قرب بوردو Bordeaux في فرنسا في السادس من يناير سنة ١٩١٢ وتوفي في ١٩ مايو ١٩٩٤. التقى وهو طالب في المدرسة الثانوية المفكر الفرنسي برنارد شاربونييه Bernard Charbonneau وجمعت بينهما أواصر الصداقة الحميمة والتواؤم العقلي الذي بدأ من الاهتمام المشترك بالشأن الإيكولوجي ونقد الاقتصاد السائد والمجتمع التقني. درس إلول القانون في جامعة بوردو، وبدأ في قراءة كارل ماركس، لكنه قد تأثر بتربيته الكالفينية والأوغسطينية، وهو ما أثر فيه بشكل كبير فيما بعد، فظهرت كتاباته اللاهوتية. وفي سنة ١٩٣٠ أنضم هو وشاربونييه إلى الحركة الشخصية التي أسسها إيمانويل مونييه. تزوج إلول سنة ١٩٣٧، وفي العام نفسه أصبح أستاذا للقانون في جامعة مونتبلييه Montpellier وستراسبورج Strasbourg، وفي ظل النظام الفاشي طرد إلول من عمله بالتدريس، ورحل إلى قرية صغيرة وعمل هناك مع الفلاحين، كما أصبح بعد ذلك عضوا فعالا في المقاومة الفرنسية. وفي سنة ١٩٤٣ أصبح أستاذا مساعدا للقانون الروماني وتاريخ القانون في كلية الحقوق ببوردو، وتركزت محاضراته ودراساته على الفلسفة واللاهوت والفكر الاقتصادي والتقني والبروياندا. له الكثير من المؤلفات في شتى المجالات: المجتمع التقني، والنسقي التقني، وخدعة التقنية، والدعاية: تشكيل اتجاهات الإنسان، والوهم السياسي، والفوضوية المسيحية، وحضور المملكة، والمال والسلطة، والشياطين الجدد... وتوفي إلول سنة ١٩٩٤.

Helena M. Jeromino, Jose Luis Garcia, Carl Mitcham (editors), *Jacques Ellul and The Technological Society in The 21th Century*, London, Springer, 2013,

p:2

فكثيرين لا يميزون بينهما تمييزا حاسما. إذ نجد على سبيل المثال أن هايدجر وماركوزه وهابرماس ويوناس يستخدمون مصطلح التقنية ولا يفرقون بينه وبين التكنولوجيا تفرقة حاسمة. في الوقت الذي سيبرز فيه إلول فارقا كبيرا بينهما، كما سنرى.

يترتب على هذا الخلط صعوبة أخرى، وهي أن الكثير من تعريفات مصطلح التقنية تربط بينه وبين تجلياته في الواقع العملي، فترى أن التقنية هي التقدم في استخدام الكهرباء، والهواتف المحمولة، وأجهزة الكمبيوتر، والسيارات الفارمة... إلخ، لكن كل هذا يجعلنا نبتعد عن جوهر التقنية ذاتها ونركز على منتجاتها المادية فقط، وهو ما يسبب قصورا كبيرا في رؤيتنا للتقنية التي تمتد الآن إلى كل المجالات الأخرى غير المادية. هذا الخلط بين التقنية وتجلياتها المادية هو ما حذرنا منه إلول قائلًا: "إذا ركزنا على دراسة مظاهر الظاهرة، وليس على الظاهرة نفسها، فإن هذا سيقودنا إلى الوقوع في الكثير من الأخطاء"⁽¹⁾.

مثل هذه الصعوبات هي ما اضطرت كثيرين لأن يرفضوا منذ البداية فكرة البحث عن تعريف للتقنية. فالتعريفات، من وجهة نظرهم، غير مجدية ولن تفيدنا في شيء. هذه الرفض هو ما عبر عنه فال ديسك Val Dusek قائلًا: "أقلع كثيرون من فلاسفة التقنية المعاصرين مثل: دون إيد Don Ihde، ودونا هاراوي Donna Haraway، وأندرو فينبرج Andrew Feenberg عن البحث عن جوهر للتقنية، فالبحت عن تعريف جوهري للتقنية هو عملية غير منتجة"⁽²⁾.

لكن رغم هذه الصعوبات التي تكتنف وضع تعريف محدد لمصطلح التقنية، إلا أن هذا لم يمنع إلول من الاجتهاد ليس لوضع تعريف فحسب، بل لإقامة تفرقة حاسمة أيضا بين التقنية والتكنولوجيا. إذ يعرف إلول التقنية قائلًا: "إنها كلية المناهج التي يتم الوصول إليها بطريقة عقلانية، لتحقيق الكفاءة والفاعلية المطلقة في شتى مجالات الأنشطة الإنسانية"⁽³⁾. التقنية إذن، بحسب تعريف إلول له، هي عملية عقلية وليست مادية هدفها تحقيق أقصى درجات الدقة والفاعلية.

تعد الفاعلية بالنسبة لإلول المبدأ الأول الذي تتطور التقنية انطلاقا منه. فالدافع وراء البحث عن مناهج جديدة، وكذلك إلغاء التقنيات القديمة لصالح التقنيات الجديدة الغرض منه هو بلوغ الفاعلية القصوى في الأداء، وهذا ما أكده إلول في مواضع كثيرة في كتابه المجتمع

1 - Jacques Ellul, *The Technological System*, Translated by: Joachim Neugroschel, New York, The Continuum Publishing Corporation, 1980, p:29

2 - Val Dusek, *Philosophy of Technology: an Introduction*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, p: 29

3 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, Translated by: John Wilkinson, New York, Vintage Books, 1964, p: xxv

التكنولوجي، إذ يقول: "إن القيمة الأساسية وراء إلغاء تقنية قديمة والبحث عن تقنية جديد هي الفاعلية وحدها"^(١). فالفاعلية وحدها في ظل المجتمع التقني هي المعيار الوحيد للحكم على الأشياء " فكل شيء يجب أن يخضع للفاعلية التقنية، فهي القانون الأساسي"^(٢). ما يريد إلول أن يقوله في هذا النص هو أن الفاعلية تبرر التقدم والتطور، فالتقدم التقني يسير في سلسلة لا نهائية من الفاعليات، إذ تلغي الفاعلية الجديدة الفاعليات القديمة، وهو ما يعني أن التقنية لا تعمل لتحقيق أي غاية إنسانية، فغائية الفعل التقني هي الفاعلية من أجل الفاعلية.

لكن في الوقت الذي يعزو فيه إلول دورا مهما لفكرة الفاعلية باعتبارها الدافع الأولي لتقدم التقنية، يرى هوا - شول صن Wha Chul Son أن إلول لم ينظر لفكرة الفاعلية نظرة شاملة ولم يعرها اهتماما كافيا، فتوصيفه لها من وجهة نظر صن يتسم بالغموض وعدم الدقة، وهو ما أشار إليه قائلا: " لم ينتبه إلول إلى فكرة الفاعلية رغم أهميتها، فهو لم يطور من استخدام هذا المصطلح"^(٣). ويرفض صن وجهة نظر إلول في أن الفاعلية وحدها هي الدافع المحرك للمجتمع التقني، فهذه رؤية قاصرة لأنها تغض الطرف عن أشياء أخرى تتسم بالأهمية داخل المجتمع التقني، وفي هذا الصدد يقول صن: " إن مطلب إلول بأن الفاعلية هي المعيار الوحيد للحكم على كل ما في المجتمع التقني هو مطلب شديد العمومية (...). فهناك اعتبارات أخرى: ثقافية وجمالية وسياسية تؤكد على أن الفاعلية ليست كل شيء"^(٤). فبدلا من إدانة إلول لفكرة الفاعلية باعتبارها العامل التحريضي الكامن وراء كل تقدم تقني، يطالب صن بأن تتحول هذه الفاعلية إلى محفز للبحث عن حلول بديلة تتجنب بها بعض المخاطر والأضرار الموجودة في مجتمعنا التقني، وهذا ما عبر عنه قائلا: " ليس هناك شيء خاطيء في البحث عن أكثر المناهج فاعلية في تصنيع سيارات صديقة للبيئة، فليست المسألة هي أن نوقف الفاعلية، لكن أن نؤسس أهدافا ملائمة"^(٥). إن ما ينشده صن هو إعادة التوجية لمبدأ الفاعلية بما يحقق أهدافا إنسانية وبيئية، داخل المجتمع التقني.

وهكذا، بعد أن أشرنا إلى تعريف إلول للتقنية، ودور العقل والوعي في تعزيز الفاعلية القصوى وانتشارها بين الجماهير من المنطلق البراجماتي، وكيف تُسير هذه الفاعلية عمل المجتمع وفقا لتطورها الخاص ومنطقها الداخلي، بقى لنا أن نوضح العلاقة بين التقنية والتكنولوجيا لإزالة اللبس بينهما، وبين التقنية والعلم لنعرف هل للعلم دور مهم في تقدم التقنية أم لا؟

1 - ibid., p: 110

2 - ibid.. p: 128

3 - Helena M. Jeromino, Jose Luis Garcia, Carl Mitcham (editors), *Jacques Ellul and The Technological Society in The 21th Century*, London, Springer, 2013, p: 49

4 - ibid., p: 51,52

5 - ibid., p: 52

التقنية والتكنولوجيا والعلم:

إن سمّي العقل والوعي اللتين يضيفهما إلول على التقنية هما ما يميزانها عن التكنولوجيا التي تعني لديه الترجمة أو التطبيق المادي لهذه المناهج العقلانية الواعية في الواقع العملي المعيش، والتي تتجلى في الآلات والأجهزة والمعدات. هذا الفصل الحاد بين التقنية والتكنولوجيا هو ما يبرزه إلول ويحذرنا دائما من مغبة الخلط بينهما قائلا: " لا أقصد بمصطلح التقنية التكنولوجيا والآلات (...) فهذا خطأ عظيم، لأن التقنية مستقلة تمام الاستقلال عن التكنولوجيا والآلات"⁽¹⁾. إن سعي إلول للتمييز بين المصطلحين ينبع لديه من التخوف من عكس الأولويات، أو تغيير بؤرة الاهتمام. أي بدلا من أن نبحث عن أصل المشكلات المعاصرة في التقنية نفسها، نلجأ إلى الآلة ونعتبرها هي سبب كل الكوارث، لكن هذا التصور يقود أحيانا إلى فكرة أن الآلة محايدة، وتتوقف على الاستخدام الإنساني لها، وهو ما يعني أن التعامل الإنساني مع عالم الآلات سيصبح هو الأصل في المشكلات وليس التقنية نفسها، وهذا ما يرفضه إلول رفضا قاطعا، لأنه يدرك تماما استقلالية التقنية عن الآلة والإنسان، بل وتحكمها فيهما. لذا " فمن الخطأ أن نستمر في هذا الخلط بين المصطلحات، لأنه سيقودنا إلى فكرة أن الآلة هي أصل ومركز مشكلة التقنية (...) في حين أن تعاضم قوة التقنية اليوم ليس له علاقة بالاستخدام الهائل للآلات، فهي تسيطر وتتحكم في كل الأنشطة الإنسانية، وليست في الأنشطة الإنتاجية وحدها"⁽²⁾.

ليس إلول وحده هو من يميز بين التقنية والتكنولوجيا، بل إننا نجد شبنجلر أيضا يرفض الخلط بينهما، فالبداية بالتكنولوجيا أو الآلات لن توصلنا إلى معرفة حقيقية بآليات عمل التقنية في المجتمع المعاصر، لذا يقول شبنجلر في كتابه الإنسان والتقنيات: " إذا أردنا فهم جوهر التقنية، فلا يجب أن نبدأ من الفكرة الخاطئة بأن تطور الآلات والأدوات هو هدف وموضوع هذه التقنية"⁽³⁾. بالتالي، يتفق إلول وشبنجلر على أن هدف التقنية ليس اختراع الآلات التكنولوجية، بل صياغة المجتمع بكل بنظمه بما يحقق تقدمها وتطورها الخاص.

ليس الخلط بين التقنية والتكنولوجيا وحده هو ما يؤرق إلول، فهناك تصور شائع آخر ينتقده إلول، وهو التصور الخاص بأسبقية العلم على التقنية، وتوقف تطور التقنيات على تقدم العلوم الطبيعية والرياضية. فالعلم، لدى أنصار هذا الرأي، هو المصدر المباشر

1 - ibid., p: xxv, 4

2- ibid., p:4

3 - Oswald Spengler, *Man and Technics: Contribution To a Philosophy of Life*, Translated by: Charles Francis, New York, Knopf, 1943, p: 9

والأساسي للأفكار والاختراعات التكنولوجية الجديدة " فنظرية انشطار اليورانيوم هي التي قادتنا إلى اختراع الطاقة النووية والقنبلة الذرية"^(١). يقيم هذا النص تمايزا بين العلم والتقنية، ويعطي الأولوية للعلم، فلولا العلم لما ظهر أي اختراع أو اكتشاف يفيد البشرية، وبالتالي على التقنية أن تنتظر حتى يقول العلم كلمته.

أما إلول فله موقف مغاير تماما، فهو وإن كان يتفق مع الرأي السابق في أسبقية العلم على التقنية، وانتظار التطور التقني للتقدم العلمي، فهو يحصر هذه الأسبقية للعلم في حقبة القرن السابع عشر فقط، دون أن تنطبق هذه الأسبقية للعلم على أي حقبة تاريخية أخرى على مدى التاريخ الإنساني، وهذا ما أقره قائلا: " لتحقيق التقدم في هذه الحقبة - القرن السابع عشر - كان على التقنية أن ينتظر العلم"^(٢). لكن إذا استثنينا حقبة القرن السابع عشر فسنجد أن التقنية كانت تسبق العلم دائما " فتاريخيا سبقت التقنية العلم، فالإنسان البدائي كان مزودا ببعض التقنيات المحددة لالتقاط الثمار وصيد الحيوانات"^(٣).

ينضم صوت هايدجر إلى صوت إلول في المناداة بأسبقية التقنية على العلم، إذ نجده يؤكد أيضا على هذا الرأي. لكن على خلاف إلول، لم يستثن هايدجر حقبة القرن السابع عشر من هذه الأسبقية للتكنيك، يقول هايدجر: " لقد ابتدأ العلم الحديث للطبيعة حسب تسلسل حقبة التاريخ في القرن السابع عشر. وعلى عكس ذلك، فإن التقنية ذات المحركات لم تتطور قبل النصف الثاني من القرن الثامن عشر. بيد أن ما هو متأخر بالنسبة للملاحظة التاريخية، أي، التقنية الحديثة، هو السابق في التاريخ، ونقصد بالتاريخ هنا الماهية الكامنة والمتحركة فيه"^(٤). إن ما يشدد عليه هايدجر في هذا النص هو أن ماهية التقنية التي تتمثل في التحريض على تسخير الطبيعة لاستغلالها، كانت هي الدافع الأساسي وراء تقدم العلوم الطبيعية في هذه الحقبة، ولهذا فلها الأسبقية دائما. ورغم تمسك الفيلسوفين بأسبقية التقنية على العلم، إلا أن ثمة تباينا بين إلول وهايدجر، فبينما تتحقق هذه الأسبقية لدى الأول على مستوى الممارسات الحياتية المعيشة مثل: الصيد والرعي... وغيرها، فإنها تتحقق لدى الثاني على مستوى الفكر وليس على مستوى الواقع، إنها الأسبقية المحتجبة.

لن يكون لسؤال الأسبقية التاريخية للتقنية قيمة كبرى إن لم يطرح في ضوء مصطلحات الاعتماد والتبعية، ويؤكد إلول - على عكس أصحاب الرأي السابق - على أن

1 - Harvey Brooks, The Relationship between Science and Technology, in "Research Policy" Vol: 23, 1994, pp: 477 - 486

2 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 7

3 - ibid., p:7

٤ - مارتن هايدجر، التقنية - الحقيقة - الوجود، مرجع سبق ذكره، ص ٦٧.

العلم هو الذي يعتمد على التقنية وينتظره ويتبعه، فهناك الكثير من الاكتشافات العلمية التي لم تر النور إلا بعد وجود تقنيات محددة سمحت بظهورها، وهو ما أشار إليه قائلا: "النظريات العلمية يجب أن تنتظر التقنيات. فعلى سبيل المثال، تم اكتشاف القيمة الطيبة للبنسلين سنة ١٩١٢ بواسطة طبيب فرنسي، لكن لم يكن لديه الوسائل التقنية لإنتاج وحفظ البنسلين، وهو ما أدى إلى هجرة هذا الاكتشاف آنذاك"^(١).

الأسبقية والتبعية ليس معناهما التقليل من شأن العلم، بل إن هناك طرفين، بينهما علاقة ما، وأحدهما يسبق الآخر، ويدين الطرف الثاني للطرف الأول بالفضل في الوجود، وبوجودهما معا تكتمل سلسلة التقدم والتطور الحضاري. لكن الأمر مختلف مع فال ديسك الذي رفض وجود علاقة شرطية بين التقدم العلمي والتطور التقني، فالتقنية، لديه، تتقدم وتتطور بمعزل عن العلم، وهو ما يعني أننا لسنا في حاجة إلى العلم ونظرياته من الأساس، يقول ديسك في هذا الصدد: " لم يكن يعرف مخترعو القرنين السابع عشر والثامن عشر نظريات الفيزياء والرياضيات في عصرهم، ففي حالة توماس إديسون نجد مخترعا في مجال الكهرباء لم يكن يعرف النظرية الكهرومغناطسية لماكسويل، لكنه قدم اختراعا أكثر أهمية من هؤلاء العلماء الذين يعرفون معظم النظريات في مجال الكهرباء"^(٢). يرفض ديسك في هذا النص الفكرة الشائعة بأن التكنولوجيا هي العلم مطبقا، فالتكنولوجيا، من وجهة نظره، تتطور باستقلالية عن العلم، وهي في غنى عنه.

أما ميكي بون Mieke Boon فتقدم تصورا جديدا للعلاقة الجدلية بين العلم والتقنية، فهي لا تنظر لهذه العلاقة في ضوء مصطلحات الأسبقية والتبعية كما فعل إلول وهاندرز وديسك، بل تنظر إليها في ضوء مصطلحات التآزر والتعاون، إذ ترى أن الواحد منهما يكمل الآخر، ويتطلب وجود الواحد منهما وجود الآخر، وهو ما أشارت إليه قائلة: " في عصرنا الراهن يمتزج العلم الحديث والتقنية في كل معقد، يُطلق عليه علوم التقنية Technoscience، فتقدم العلم معتمد على تطور الأدوات، وكذلك تعتمد التكنولوجيا المتطورة على الأبحاث العلمية"^(٣).

وما زلنا في إطار العلاقة بين العلم والتقنية، لكننا بصدد طرح آخر يقدمه إيفندرو أجازي Evandro Agazzi، يقوم هذا الطرح على حيادية العلم. فالعلم، حسبما يرى أجازي،

1 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 8

2 - Val Dusek, *op.cit.*, p: 34

3 - Jan Kyree Bergolsen, Stig Andur Pedersen, Vincent F. Hendrick(Editors), *A Companion to The Philosophy of Technology*, London, Blackwell Publishing, 2009, p: 78

منفصل تماما عن تطبيقاته الاجتماعية أو السياسية أو حتى التكنولوجية، فالمجالان المعرفيان للعلم والتكنولوجيا متمايزان تماما، ويعمل كل منهما بمعزل واستقلالية عن الآخر،" فهدف العلم هو الوصول إلى معرفة موضوعية، ولهذا فهو يتميز بالسمة المعرفية الصارمة. أما التكنولوجيا فتهدف لإنتاج نتائج عينية في شكل موضوعات وسلع وأدوات، لذا، فهي تتميز بالسمة البراجماتية"^(١).

يرفض إلول كل التصورات السابقة ويصدر في النهاية حكما حاسما لا لبس فيه، ويشدد في منطوقه على استقلال التقنية، واستغلاله للعلم وتبعية العلم له، إذ يقول: "لقد أصبح العلم وسيلة في يد التقنية"^(٢).

تتسم التقنية المعاصرة، إذن، بالسيطرة والاستغلال. لكن إضافة صفة المعاصرة هنا على التقنية تقتضي وجود هيراركية زمانية يترتب عليها وجود تقنيات قديمة وحديثة أيضا. فهل تعد التقنية ظاهرة معاصرة، أم لنا أن نتحدث بالفعل عن قدم الظاهرة التقنية؟ وإذا كان حال التقنية المعاصرة هو السيطرة والتحكم والاستغلال، فما حال التقنيات القديمة؟ للإجابة عن هذين السؤالين لابد لنا أن نعرض لتاريخية الظاهرة التقنية.

تطور التقنية تاريخيا:

التقنية في المجتمعات البدائية:

لا تعد التقنية ظاهرة حضارية جديدة تقتزن بالتطورات الهائلة التي يعيشها الإنسان المعاصر، بل إن هناك شبه إجماع على أنها ظاهرة قديمة موغلة في القدم، فبداية ظهورها لا تعود حتى إلى الحضارات القديمة: الفرعونية أو البابلية أو السومرية أو اليونانية، بل يسبق ظهورها هذه الحضارات بكثير، إذ يعود إلى الإنسان البدائي الذي لجأ إلى طرق وممارسات محددة لتلبية احتياجاته المادية، ولتحقيق تكيفه مع الطبيعة، وهذا ما أشار إليه عالم الآثار الفرنسي أندريه ليروا جوران Andre Leroi Gourhan قائلا: "استخدم الإنسان البدائي تقنيات كثيرة أهمها الصيد، وشن الهجوم على الآخرين للحصول على الطعام"^(٣).

ولا يختلف رأي إلول عن رأي جوران كثيرا، إذ يرى أيضا أن كثيرا من الأنشطة التقنية كانت سائدة لدى الإنسان البدائي، فكانت هناك تقنيات لصيد الحيوانات، وأخرى لصيد

1 - Evandro Agazzi, From Technique To Technology: The Role Of Modern Science, in "Phil& Tech", Vol:4, issue:2, 1998, pp:1-9

2 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 10

3 - Andre Leroi Gourhan, *Gesture and Speech*, Translated by: Anna Bostock Berger, Cambridge, MIT Press, 1993, p:162

الأسماك، وأخرى لجمع الغذاء وللكساء وللبناء. لكن لم يقف إلول عند حد اختزال الأنشطة التقنية في ممارسات الإنسان الاقتصادية والمادية فحسب، بل يمضي لأبعد من ذلك عندما يضم السحر إلى دائرة هذه الأنشطة. ويرى أن شأنه شأن أي تقنية أخرى، إذ تم اللجوء إليه لتحقيق المزيد من الفاعلية لتلبية هذه الاحتياجات المادية، إضافة إلى دوره الهام في تحقيق الشعور بالأمان الناتج عن الاتصال بقوى الآلهة العليا، بل ومحاولة إخضاع هذه الآلهة للإنسان ومساعدتها له في تحقيق مطالبه. وهو ما يعني أن السحر قد لعب دورا وجوديا في شعور الإنسان البدائي بالطمأنينة وعدم الوحدة، وهو ما أشار إليه إلول قائلا: "يعرف السحر كل سمات التقنيات، ومثلما تتوسط التقنيات الأخرى بين الإنسان والمادة، يتوسط السحر بين الإنسان والقوى الأعلى، فهو يقود إلى الفاعلية عندما يخضع قوى الآلهة للبشر (...). إنه وسيلة للحماية والدفاع، فبواسطته يخضع الإنسان لمصلحته قوى غريبة عنه أو معادية له"⁽¹⁾. نستنتج من هذا النص لإلول تماهي وظيفة التقنية قديما وحديثا، فغرضها في العصرين: القديم والحديث هو بلوغ أقصى درجة من درجات الفاعلية، لا فرق في ذلك بين تقنيات مادية وأخرى روحية. لكن ثمة فرق وهو أنه إذا كانت فاعلية التقنيات قديما قد اقتربت بغايات إنسانية لا تتجاوزها، فهذا على عكس فاعليتها الجديدة المستقلة تماما عن كل ما لا يحقق تطورها الذاتي.

لكن لم يكتب للتقنيات السحرية الاستمرار والانتقال من المجتمعات البدائية إلى الحضارات اللاحقة. ويعزو إلول سبب هذا التراجع إلى الأسباب التالية:⁽²⁾

- ارتباط التقنية السحرية بجماعات بدائية محددة، أدى إلى محدوديتها. وبالتالي، اختفت باختفاء هذه المجموعات.
- كذلك إنه عند أفول مرحلة حضارية محددة فهي تنقل للحضارة التي تليها الأشياء المادية فقط وليست الروحية، لذا اختفى السحر والشعائر وممارسات التضحية على نحو لا رجعة فيه.
- هناك عامل آخر أدى إلى اختفاء دور التقنيات السحرية وهو غياب الوضوح، ففي التقنيات المادية تكون النتائج مباشرة وواضحة، أما في التقنيات السحرية يختفي الوضوح وقوة البرهان.

1- Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 24, 25

2 - ibid., p: 26, 27

التقنية في الحضارة اليونانية:

إذا تجاوزنا مرحلة الإنسان البدائي وانتقلنا مع إلول إلى محاولة رصد الظاهرة التقنية في الحضارة اليونانية، فنجده يسعى منذ البداية جاهدا إلى تبرئتها من الاهتمام والانشغال والاشتغال بالتقنيات، مستندا في ذلك إلى أن اليونانيين كانوا يميلون إلى حياة التأمل والنظر، لا إلى الفعل والعمل " فحياة الفكر والتأمل هي غاية الإنسان، وهي التي توفر له أسمى أنواع السعادة"^(١). هذه النظرة ترتب عليها احتقار فلاسفة اليونان للأعمال اليدوية التي تهدف إلى تحقيق غايات نفعية. فهدف العلم، لديهم، هو التأمل المحض وليس التطبيق.

ولا يعد موقف إلول فريدا في نفي الصلة بين اليونانيين والتقنية، بل نرى ديفيد ديمينج David Deming يؤكد أيضا على انتفاء علاقة اليونانيين بالتقنيات، إذ يقول: "لم يكن لليونانيين تقديرا كبيرا للفنون التقنية"^(٢).

لم يقف إلول عند حد رفع الشبهات عن اليونانيين، بل يذهب لأبعد من ذلك، عندما احتقى بنظرتهم السلبية للتقنية احتقاء بالغا، وكأن لسان حاله يقول إن يد الحضارة الغربية بيضاء من اختراع التقنيات التي كانت ولا زالت تمثل بلاءا أبتليت به البشرية. فالتقنية، حسبما يراها إلول، ظاهرة شرقية وليست غربية. أما اليونانيين فكانوا يعيشون في وئام وانسجام مع الطبيعة، واعتبروا أن أي تعدي عليها هو شكل من أشكال الانتهاك للمقدس، وهذا ما أمتدحه إلول قائلا: "احترم اليونانيون الأشياء الطبيعية، ورفضوا الأنشطة التقنية، لأنها مثلت مشهدا للقوة الوحشية"^(٣).

ولا يقف إلول عند حد تبجيل موقف اليونانيين السلبي من التقنية، بل يمضي لأبعد من ذلك حينما يبرز الأبعاد الأخلاقية السامية المترتبة على هذا الرفض، إذ يقول: " هنا نجد الفضيلة اليونانية الأسمى: فضيلة التحكم في الذات، وهي تمثل قمة العقل والحضارة. فرفض التقنية كان نشاطا إيجابيا يتضمن سيادة الذات، ووجود تصور محترم عن الحياة"^(٤). إن ما يحاول إلول إبرازه في هذا النص هو تأكيد اليونانيين على حرية الذات الإنسانية واستقلالها وسموها عند تعاملها مع عالم الموضوعات، وهو ما تفنقده الذات المعاصرة التي لم تصبح أسيرة عالم الموضوعات فحسب، بل أصبحت تشعر بالتشويء والاعتراب عن ذاتها وعن الآخرين بسبب تملك هذا العالم منها.

١ - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٨، ص ٢٤٧
2 - David Deming, *Science and Technology in World History: The Ancient World and Classical Civilization*, Vol:1, London, McFarland & Company, 2010, p: 220
3 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 29
4 - ibid., p:29

لكننا من جهتنا نعتقد إن استناد إلول على كتابات فلاسفة اليونان في التقليل من شأن العمل اليدوي والتأكيد على غياب التقنية، لا ينفى وجود تقدم تقني حقيقي في الحضارة اليونانية. وإلا فبماذا نفسر التقدم الهائل في فنون الحرب وانتصار اليونانيين على الفرس في معارك كثيرة مثل معركة سلاميس Salamis البحرية؟ ألا يعد هذا نتاجا للتقدم في استراتيجيات وتقنيات الحروب وتصنيع الأسلحة؟ وبماذا نفسر أيضا التقدم الهائل في تشييد المعابد وفنون العمارة؟!

ربما تكون فكرة احتقار العمل اليدوي هي سمة الطبقات الأرستقراطية آنذاك، لكنها لا تتسحب على باقي الطبقات. ولقد أشار ريتشارد ج. أولسون Richard G. Olson في كتابه التكنولوجيا والعلم في الحضارات القديمة إلى ما يفيد تقدم الأثينيين في عملية استخراج المعادن، وتصنيع السفن والأساطيل الحربية قائلا: "اتخذ الأثينيون كثيرا من الثروة المتراكمة من اكتشاف معدن الفضة في منجم لوريوم Laurium لبناء أسطول حربي جديد"⁽¹⁾. وهو ما يعني وجود تقدم تقني لدى اليونانيين، لذا فإن ادعاءات إلول تفتقد، في تصورنا، إلى الدقة والموضوعية.

التقنية في الحضارة الرومانية:

بعد أن نفى إلول وجود التقنيات في الحضارة اليونانية القديمة، فلنا أن نتساءل عن موقفه من الحضارة الرومانية، فهل ساد فيها التقنية أم خلت منها شأنها شأن الحضارة اليونانية؟ في الحقيقة يقرن إلول بين الحضارة الرومانية وبين ظهور تقنيات جديدة ومختلفة كلية عن التقنيات السابقة التي سادت في المجتمعات البدائية والشرقية، ألا وهي التقنيات الاجتماعية التي مثلها القانون الروماني خير تمثيل.

وليس دور هذه التقنية هو تلبية الاحتياجات الأساسية للأفراد، ولا محاولة التكيف مع الطبيعة وترويضها عن طريق السحر، بل إن دورها الأساسي هو عملية التنظيم الاجتماعي. وما يقصده إلول بالتنظيم الاجتماعي هو الانتقال من مرحلة العيش في مجموعات بدائية لا قانون لها، إلى مرحلة الحياة المنظمة في ظل وجود دولة مركزية تركز في أداء أعمالها على فاعلية التشريع. وقد لعب القانون الروماني، حسبما يرى إلول، الدور الأهم في ضبط كل شئون الدولة الرومانية، إضافة إلى دوره في تحقيق التماسك الاجتماعي بين المواطنين وبعضهم من جهة، وبين المواطنين والدولة من جهة أخرى. وقد عبر إلول عن شمولية وكلية

1- Richard G. Olson, *Technology and Science in Ancient Civilizations*, California, A B C & Clio, 2010, p: 22

هذا الدور القانوني قائلاً: "كان كل شيء في الإمبراطورية الرومانية مرتبطاً بالقانون في أشكاله المتعددة: العامة والخاصة"^(١).

إذن، لا يوجد شيء في الحياة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية قد تم استثنائه من مجال التشريعات القانونية، وهذا ما أشار إليه ديفيد س. بوتز David S. Potter متفقاً بذلك مع إول، إذ يقول: "... كذلك تضمن القانون تحديد الامتيازات الاجتماعية والتشريعية، ومكانة وحقوق أعضاء المجالس، وقوانين الزواج، ومكانة المرأة، والتجارة، وإدارة المدينة، والاقتصاد، وملكية الأرض، وقوانين المواطنة..."^(٢).

هذا التلازم بين القانون وفاعليته الكلية في تنظيم المجتمع بكل تشكيلاته وأبعاده، جعل إول يضيف على التقنية القانونية السمات التالية:^(٣).

- إنه لم تكن نتاجاً للفكر المجرد، بل كانت نتاجاً للرؤية الدقيقة للموقف العيني (...)
- وانطلاقاً من هذه الرؤية العينية تطورت تقنيات الرومان القانونية والإدارية.
- كانت هذا التقنيات موجهة تجاه بلوغ غاية دقيقة ومحددة وهي تحقيق التماسك الاجتماعي.
- إنها لم تكن مفروضة من الخارج، ولم تُطبق بوسائل الإكراه، ولا باستخدام الحد الأقصى من العنف.
- اتسمت هذه التقنيات أيضاً بالاستمرارية والقابلية للتعديل المستمر وفقاً للظروف التاريخية.

وفي تقديرنا إن السمات السابقة التي تنم عن إعجاب إول بالتقنيات القانونية لدى الرومان نابعة من اعتقاده بأنها تقنيات إنسانية لا تهدف إلى السيطرة على البشر، ولا إلى إخضاعهم لها بالقوة، ولا بالوسائل القمعية، كما أنها لا ترنو إلى تحقيق غايات تتجاوز الغايات الإنسانية ذاتها، وهي بذلك عكس التقنيات المعاصرة.

لكن قراءة إول للتقنيات القانونية ودورها الفعال والإيجابي عند الرومان، تقف في وجهها العديد من الشواهد التي تؤكد على أن بنية الإمبراطورية الرومانية كانت موسومة بالاستبداد والقمع والاضطهاد للعبيد وللطبقات الفقيرة، وهو ما يمثل انتهاكاً صارخاً للقانون ودوره في تحديد وتنظيم العلاقات بين البشر. فالإمبراطورية لم تتطوي بداخلها على أي نزوع

1 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 30

2 - Davis S. Potter (ed), *A Companion to The Roman Empire*, Oxford, Black Well Publishing, 2006, p: 481

3 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 30,31

إنساني حقيقي، ولم يحقق القانون شكلا من أشكال التماسك الاجتماعي كما يدعي إلول، بل أنه فرض بالقوة وبالوسائل القمعية على البشر لضمان تحقيق مصالح وامتيازات الطبقات الحاكمة آنذاك. ولقد أشار مؤرخ الحضارات الشهير ول ديورانت إلى بعض من الأبعاد غير الإنسانية والظالمة التي سادت الإمبراطورية الرومانية في الفترة ما بين ١٤٦ ق.م إلى ١٩٢ م. قائلا: "كانت الوصمة التي يوصم بها رخاء إيطاليا هي اعتمادها على استغلال الولايات. لقد كانت إيطاليا معفاة من الضرائب لأن الولايات كانت تؤدي لها الشيء الكثير نهبا أو خراجا؛ ومن ذينكما الذهب والخراج كان أصل الثروة. وكانت روما قبل عهد قيصر تعد الولايات أقاليم تمتلكها بحق الفتح، وتعد سكانها جميعا رعايا رومانين، ولم يكن منهم إلا عدد قليل يعدون ضمن المواطنين الرومان (...). وكانت حكومة الإمبراطورية تفضل رجال الأعمال على الطبقات الدنيا في جميع الولايات. وكان سر الحكم الروماني وشعاره هو فرق تسد (...). لقد كانت جباية الضرائب هي أهم أعمال الحاكم وأعوانه، وكانت الدولة في عهد الإمبراطورية تقوم بإحصاء عام في كل الولايات، ويقصد به فرض الضرائب على الأرض وعلى الأملاك، ومنها الحيوانات والعييد"^(١).

نحن إذن أمام تصورين على طرفي نقيض، التصور الأول الذي قدمه إلول، والذي أكد فيه على أن القانون الروماني قد أدى إلى تحقيق التماسك الاجتماعي والعدالة في أرجاء الإمبراطورية. والتصور الآخر الذي قدمه ديورانت والذي أكد فيه على غياب العدالة والمساواة، وبالتالي، غياب التماسك الاجتماعي. وإنما من جهتنا نعتقد أن رأي إلول يفتقد إلى الشواهد التاريخية، بل إن الكثير من هذه الشواهد تجعلنا نميل إلى تأييد رأي ديورانت. فتاريخ روما كان مليئا بالاضطرابات والفتن السياسية، ففي سنة ٤٤ ق.م اغتال بروتوس يوليوس قيصر، وكذلك اغتيال شيشرون على يد أنطونيوس سنة ٤٣ ق.م، وانتحار مارك أنطونيوس سنة ٣٠ ق.م بعد معركة أكتيوم البحرية، وحرقت روما على يد نيرون سنة ٦٤ م. فكيف يتسنى لنا في ظل وجود هذه المآسي والحروب السياسية أن نتحدث عن التماسك والعدالة الاجتماعية؟! وفي ظننا أن الأفكار العظمى ذات النزوع الإنساني لدى فلاسفة الرواقية الذين عاشوا في الحضارة الرومانية من أمثال: شيشرون وسينكا، عن العالمية، والأخوة، والمحبة، والعدالة، والمواطنة لم تجد لها - وفقا لتوصيف ديورانت السابق - صدقاً فعلياً في الممارسات السياسية داخل الإمبراطورية الرومانية، بالضبط مثلما لم تجد أفكار السوفسطائيين التنويرية عن المساواة التامة بين البشر، وعن العدالة والديموقراطية صدى في المجتمع اليوناني.

١ - ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة، قيصر والمسيح: أو الحضارة الرومانية، المجلد الثالث، الجزء الثالث، ترجمة/ محمد بدران، بيروت، دار الجيل، د.ت، ص ٢٦ - ٢٨

على أية حال، اختلافنا مع إلول لن ينته عند مسألة القانون الروماني بوصفه تكنولوجيا كان له دوره في تحقيق التماسك الاجتماعي، بل إننا نختلف معه أيضا في تصوراته عن التقنيات المادية في الحضارة الرومانية، إذ يؤكد إلول على الغياب التام للتقنيات المادية في هذه الحضارة، وهذا ما يوضحه قائلا: "أما فيما يتعلق بالتقنيات المادية، فلم يطور الرومان هذه التقنيات. فمنذ القرن الرابع قبل الميلاد وحتى بعد القرن الثاني الميلادي كان هناك ركود كلي وعدم تطور في الأدوات والتسليح"⁽¹⁾. ينفي إلول في هذا النص وجود أي تقدم في الجوانب المادية، أو الحربية والعسكرية في الحضارة الرومانية.

لكن في الوقت الذي ينفي فيه إلول حدوث تقدم مادي في الحضارة الرومانية، يشير لويس ممفورد، في المقابل، إلى تقدمهم الهائل في المجالات التطبيقية، وبخاصة في تشييد القناطر، والقنوات المائية، وكذلك تشييد الطرق، ورفصها، وتنظيم المرور بداخلها، إذ يقول: "عندما يفكر الإنسان في روما القديمة، يفكر على الفور في إمبراطوريتها، في قناطرها العالية لحمل القنوات والطرق عبر الوديان أو المنخفضات، وطرقها المعبدة التي كانت تمتد دون اعوجاج أو التواء عبر التلال والأودية على السواء، قافزة فوق الأنهار والمستنقعات، متقدمة في نظام لا يتطرق إليه الخلل..."⁽²⁾.

ليس هذا فحسب، بل إن التطور الحادث في الجوانب المدنية قد واكبه تطور مواز في المجالات العسكرية، وخاصة في عمليات تنظيم الجيوش، وتطوير الأسلحة، ووضع الخطط والاستراتيجيات الحربية بسبب كثرة حروب الإمبراطورية، "فقد تم اختراع رماح أخف، وسيوف أطول سميت Spa Tha وكانت هي الأسلحة الهجومية، أما الوحدات الخاصة فقد استخدمت السهام"⁽³⁾. أمام كل هذه النصوص التي تؤكد على وجود أشكال عديدة للتقدم التقني لدى الرومان، لم نجد أمامنا بدأ من الاختلاف مع إلول. فلقد أشتهر الرومان بأنهم أهل عمل وخبرة وليسوا أهل نظر، على عكس اليونانيين، إن قصورهم في النواحي النظرية قد تم تعويضه بالتقدم في الجوانب العملية والتطبيقية، وهذا ما حاول إلول إنكاره حتى ينفي عن الحضارة الغربية تهمة اختراع التقنية كما سبق وذكرنا،

سيضطر إلول أمام كثرة هذه الشواهد التاريخية إلى مراجعة آرائه السابقة وتعديلها، إذ يقر في موضع لاحق بوجود أشكال متعددة للتقدم التقني لدى الرومان، لكنه لا ينسبها إليهم،

1 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 32

٢- لويس ممفورد، المدينة على مر العصور: أصلها وتطورها ومستقبلها، الجزء الأول، إشراف ومراجعة وتقديم/ إبراهيم نصحي، تصدير/ حسين نصار، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٦، ص ٣٧٠

3 - Davis S. Potter (ed), *A Companion to The Roman Empire*, op.cit., p: 214

بل يرى أنهم أخذوها عن الشرق، إذ يقول: "عندما شرعت روما في تنقية الفضة، والذهب، وصنع الزجاج، والأسلحة، والأواني، وتشبيد السفن، فقد اتجهت إلى الشرق، فكل هذه التقنيات أتت لروما من الشرق"^(١). إن ما يشدد عليه إلول دائماً هو عدم وجود فكر تقني أصيل أو حتى ممارسات تقنية أصيلة لدى اليونان والرومان، فهي أشياء دخيلة على أهل التأمل والنظر والقانون والنظام، وما كان لهم أن يهتموا بمثل هذه التقنيات التي أخل وجودها بالنظام الطبيعي للأشياء لولا التأثيرات الضارة القادمة من الحضارات الشرقية.

صحيح أن فضل وأثر الحضارات الشرقية في الغربية معروف، لكننا لا يمكن أن نختزل هذا الأثر في مجموعة من الإنجازات المدنية والعسكرية كما يدعي إلول، فلا أحد يستطيع أن ينكر الأثر العلمي والأخلاقي والروحي الثري للحضارات الشرقية في الحضارة الغربية، وهو ما أقره المفكرون الغربيون أنفسهم، إذ يقول هنري توماس: "والى مصر نزح الكثيرون من فلاسفة العالم القديم يستلهمون الوحي ويسعون وراء التدريب، حتى إن أفلاطون اعترف بفضل المصريين عليه كرواده وأساتذته في كل ما هو سام من عمل أو فكر (...). إضافة إلى ذلك قد كان بتاح حثب يحث على تعلم وتعليم ضبط النفس، هذا المبدأ الذي أصبح أحد أحجار الزوايا في فلسفتي أفلاطون وأرسطو"^(٢). وهكذا امتزجت الحكمتان النظرية والعملية في الحضارات الشرقية القديمة لتقدم لنا منتجا حضاريا فريدا جمع بين المادي من جهة، والروحي والأخلاقي من جهة أخرى، وهو ما افتقدت إليه الحضارة الغربية القديمة التي لم تهتم بتطور الجوانب المادية للإنسان على حد تعبير إلول.

على أية حال، بعد أن استبعد إلول تطور التقنيات في الحضارتين اليونانية والرومانية، فليس من الصعب علينا أن نتنبأ بموقفه عن العصور الوسطى المسيحية، وإبرازه لمدى التراجع التقني الحادث في هذه الحقبة، لانشغال معظم المسيحيين بالأمر الروحية وحدها وليس بالأمر الدنيوية.

التقنية في العصور الوسطى

ينفي إلول الصلة بين التقدم التقني ومسيحية العصور الوسطى، ولكي لا ينسب التقدم التقني المعاصر إلى المسيحية بأية حال نجده يختزل حقبة المسيحية الحقيقية في الفترة الممتدة من القرن الرابع الميلادي إلى القرن الرابع عشر، فهي الفترة التي عاش فيها الغرب

1 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p:33

٢ - هنري توماس، *أعلام الفلاسفة: كيف نفهمهم؟* ترجمة/ متري أمين، مراجعة/ زكي نجيب محمود، القاهرة، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ١٩٦٤، ص ٣، ٧

المسيحية الحقيقية والجوهرية. لكن منذ القرن الرابع عشر وحتى الآن، يعيش العالم الغربي، حسبما يراه إلول، المسيحية من حيث المظهر لا من حيث الجوهر، وبالتالي فهو لا ينتمي إلى المسيحية في شيء.

رفض إلول للمزاوجة بين المسيحية الحقبة والتقدم التقني هو ما عبر عنه قائلا: " تطورت الحركة التقنية في الغرب في عالم قد تحرر بالفعل من تأثير وسيطرة المسيحية (...) فالغرب كان مسيحيا بشكل رسمي حتى القرن الرابع عشر"⁽¹⁾. إن ما يشدد عليه إلول في هذا النص هو أن التقنية لم تتطور في الحضارة الغربية إلا بعد انحسار وتراجع دور المسيحية، فالمسيحية منذ بدايتها وحتى القرن الرابع عشر لم تهتم بالأشياء الدنيوية ولم تكن تبالي لا بالتجارة ولا بالصناعة ولا بالنزوع نحو تحقيق الربح، فهذه الأمور كانت تقاس مدى صلاحيتها وشرعيتها بمقدار مساهمتها في تحقيق الخير لنيل الخلاص. ففكرة الخلاص كانت هي الغاية القصوى التي يجب أن تقود إليها كافة الوسائل الأخرى. ولهذا تحكمت المقولات اللاهوتية والأخلاقية في كل الأنشطة الإنسانية، لذا " لم تنج الأنشطة التقنية الموجودة آنذاك من الأحكام الأخلاقية، وكان السؤال: هل هي خيرة ومستقيمة؟ يُطرح مع وجود أي شيء جديد"⁽²⁾.

بالفعل ساد في العصور الوسطى المزاج الزهدي المقترن بالترفع عن المشاركة في معظم الأعمال الدنيوية، وساهمت الكثير من آيات الكتاب المقدس بالإضافة إلى كتابات اللاهوتيين والفلاسفة في انتشار هذه الحالة المزاجية بين البشر على نطاق واسع. فأقوال السيد المسيح في إنجيل يوحنا (الإصحاح ٢، آية ١٥): " لا تحبوا العالم ولا الأشياء التي في العالم"، وكذلك قوله في إنجيل متى (إصحاح ٦، آية ١٩): " لا تكنزوا لكم كنوزا على الأرض، قد أصبحت بمثابة الدستور الذي سارت عليه الكنيسة ولاهوتيو وفلاسفة العصور الوسطى، فلم ير القديس لافرانس Lafrance في الأنشطة الاقتصادية شيئا سوى " صراع الذئاب على الجثث الميتة"⁽³⁾. سيادة وتغلغل هذه التصورات الموسومة بصفة القداسة بين البشر قد أدى بالفعل إلى غياب التقنيات العقلية والمنهجية، وهو ما أدى بدوره إلى تراجع التقنية وكل الأنشطة الاقتصادية في ذلك الحين، لأنها تعوق الإنسان عن تحقيق خلاصه وبلوغ أبعديته. انطلاقا من هذه التصورات يرفض إلول كل الحجج التي ستساق لتدعم دور المسيحية في ازدهار التقنية.

1 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p:35

2 - ibid., p:37

3 - R. H. Tawney, *Religion and The Rise of Capitalism*, New York, The New American Library, 1948, p:18

لكن محاولات إلول لتبئية المسيحية من تطوير التقنية تقف في وجهها تصورات أخرى، ترى في المسيحية الديانة الملهمة التي حررت الإنسان من سيطرة الطبيعة ومن عبوديته لها. فالطبيعة، من وجهة النظر المسيحية، تخلو من روح الله المقدسة، فإله لا يوجد في الطبيعة ولا في العالم، وهذا ما يُعد ترخيصاً للإنسان لأن يفعل في العالم ما يشاء لتحقيق مصلحته، فهو المخلوق الوحيد على صورة الله ومثاله ومن حقه، بموجب هذه التصريحات والوعود الإلهية، أن يستخدم كل الوسائل التي تمكنه من السيطرة على الطبيعة لبلوغ أهدافه، إذ ورد في سفر التكوين (الإصحاح ١، الآيات ٢٦: ٢٩) "ما يلي" وقال الله لنعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا (...). وباركهم الله وقال لهم أنثروا، وأكثروا، واملأوا الأرض، وأخضعوها، وتسلطوا على سمك البحر، وعلى طير السماء، وعلى كل حيوان يدب على الأرض "

ساهمت هذه النصوص الدينية بقدر كبير في الدفع بالتقدم التقني قدماً إلى الأمام، إذ اعتبر البابا فرنسيس أن التقنية هبة إلهية، ولهذا حذر من إساءة استغلالها في أشياء تضر بالبشرية، لأن هذا سيكون بمثابة مخالفة للناموس الإلهي، وهو ما أشار إليه قائلاً: "إن العلم والتقنية هما ثمرة رائعة للإبداع البشري الذي هو عطية من الله"^(١).

ليس العلم والتقنية مجرد منحة إلهية فحسب، بل اعتبرهما البعض جزءاً لا يتجزأ من بنية اللاهوت المسيحي نفسه، إذ يرى ديفيد نوبل David Noble أن كل تقدم تقني هو مشاركة إنسانية في تحقيق الوعد الإلهي بوجود الجنة على الأرض. مشاركة إنسانية في الإلهي هي الخطوة الأهم في نيل الإنسان لخلاصه، وهذا ما عبر عنه نوبل عندما قال: "المسيحية وحدها قد أزلت التمييز، وعبرت الفجوة بين الإلهي والإنساني، وأعادت البشرية إلى أصلها الشبيه بالله من خلال التقنية"^(٢). التقنية إذن، بحسب توصيف نوبل لها، هي عمل مكمل للعمل الإلهي لمساعدة الإنسان في بلوغ الفردوس.

ليس نوبل وحده هو من يزاوج بين المسيحية والتقنية، بل نرى وليم ب. دريس Willem B. Drees يؤكد أيضاً على أهمية دور التقنية التحرري بالنسبة للبشرية. ويعد هذا الدور من وجهة نظره شبيهاً بالدور الذي قام به السيد المسيح في تحرير البشرية من الخطيئة "فالتقنية قد تم تصورهما كمشروع لتحرر الإنسان من الضرورة والندرة والمحدودية، لقد سمحت للإنسان بأن يشارك في الألوهية"^(٣).

- ١ - البابا فرنسيس، كن مسيحياً: حول العناية بالبيت المشترك، حاضرة الفاتيكان، ٢٠١٥، ص ٩٦
- 2 - David F. Noble, *The Religion of Technology: The Divinity of Man and The Spirit of Invention*, New York, Alfred Knopf, 1997.
- 3 - Willem B. Drees (ed), *Technology, Trust and Religion: Roles of Religions in Controversies on Ecology and The Modification of Life*, Netherlands, Leiden University Press, 2009, p: 35

ورغم كل هذه الشواهد التي تقرن بين المسيحية والتقدم التقني يصر إلول على وجهة نظره في تبرئة المسيحية من شبهة التصاقها بالتقنية، ويؤكد على أن الفكرة المسيحية عن نزع القداسة عن الطبيعة لم تكن يوما سببا من أسباب تقدم التقنية. فالطبيعة كانت لدى الإنسان البدائي محاطة بالأساطير ومسكونة بالآلهة والأرواح، ورغم ذلك كانت مسرحا للتقنيات المادية والاقتصادية، وهو ما عبر عنه قائلا: "إن فكرة تمثيل الطبيعة على أنها مسكونة بالآلهة كانت نفسها فعلا قويا ومرغوبا فيه (...). إذ شعر الإنسان أن أفعاله مبررة بمساعدة آلهة الطبيعة"⁽¹⁾. ما يريد إلول أن يقوله هنا هو أن إضفاء طابع القداسة على الطبيعة لدى الإنسان البدائي لم يمنع تطور التقنية. وبالتالي، تتساوى فكرة إضفاء القداسة على الطبيعة أو نزعها عنها أمام التقنية التي لا تأبه بكل هذا.

ومن جانبنا نرى، إن فكرة نزع القداسة عن الطبيعة وارتباط ذلك بتطور التقنيات هي فكرة موضع شك، وإلا فبماذا نفسر تزداد وتدهور الأوضاع التقنية إبان فترة العصور الوسطى التي سادت فيها فكرة عدم قداسة الطبيعة؟ إن تقدم التقنية، من وجهة نظرنا، لا يقتزن بالعمل الديني بقدر ما يكون مقترنا بالأوضاع العلمية والاقتصادية في حقبة ما. فتطور التقنية يكون إما استجابة لتحقيق الاحتياجات المادية للإنسان، أو بدافع البحث عن زيادة رؤوس الأموال والأرباح، وإما لتحقيق تقدم في الأبحاث العلمية لخدمة أغراضها الخاصة.

على أية حال، توجد في إطار علاقة المسيحية بالتقنية فكرة أخرى ينتقدها إلول، وهي أن المسيحية قد قادت إلى التقدم التقني عندما ألغت العبودية، لأنه "في اللحظة التي أصبح فيها البشر أحرارا توجهوا كثيرا نحو التقنية لكي يتحرروا من بؤس العمل"⁽²⁾. لكن يرد إلول على هذه الفكرة بأن ازدهار التقنيات انتشر في الحضارات التي كانت تسود فيها العبودية مثل: الحضارة الفرعونية، وساد تقدم تقني في فترات امتلاك العبيد أكثر منه في الفترات التي تحرر فيها العبيد كلية، وهو ما أكده قائلا: "لقد مرت سبعة قرون تقريبا بين إلغاء العبودية وحتى بداية تحقق تقني ملموس"⁽³⁾. ما يريد أن يقوله إلول هنا هو أن مساهمة المسيحية في تحرير العبيد لم يكن عاملا من عوامل تطور التقنية، لأن التقنية انتشرت في الحضارات التي قامت على العبودية.

لم يتطرق إلول بالنقد والتحليل لدور المسيحية في إلغاء العبودية وتعامل مع المسألة على أنها بديهية، وكأن للمسيحية بالفعل فضلا كبيرا في إلغاء العبودية وتحرير البشر، فهل ساهمت المسيحية حقا في إلغاء العبودية كما يدعي إلول؟

1 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p:37

2 - ibid., p:36

3 - ibid.,

هناك بالفعل الكثير من آيات الكتاب المقدس التي تدعم فكرة المساواة بين البشر جميعاً، فلا فرق بين إنسان وآخر بسبب الجنس أو العرق أو اللون، فقد ورد في رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية (الإصحاح ٣، آية ٢٨) " ليس يهودياً ولا يونانياً، ليس عبداً ولا حراً، ليس ذكراً ولا أنثى، لأنكم جميعاً واحد في المسيح "، وكذلك قوله في الرسالة إلى أهل رومية (الإصحاح ١٠، آية ١٢) : " لا فرق بين يهودي ويوناني، لأن رباً واحداً للجميع " .

ما يقصده القديس بولس بالمساواة هنا هي المساواة أمام الله فقط، وخارج هذا الإطار لم تعرف المسيحية أي نوع آخر من أنواع المساواة أو الحرية على المستوى السياسي والاجتماعي. فالكنيسة نفسها قد شُيدت على هيراركية الرتب الكهنوتية: البابا، ثم الأساقفة، ثم المطارنة، ثم القمامصة، ثم القساوسة... ثم جمهور المسيحيين، وهو ما أفضى إلى وجود تمايز بين طبقات الأكليروس والشعب، بالإضافة لذلك، فقد ساد في فترة العصور الوسطى، التي مثلت المسيحية خير تمثيل بحسب رؤية إلول، استبداد رجال الدين ومحاكم التفتيش التي كانت تعدم كل من يقول برأي مخالف للكنيسة ورجالها، فهذه الحقبة كانت مرادفة للعبودية الحقيقية، وهذا ما عبر عنه إيرك فروم قائلاً: " إن سمة العصر الوسيط هي الغياب التام للحرية، فكل إنسان كان مقيداً بدوره في النظام الاجتماعي، ولم يكن لدى المرء فرصة في أن ينتقل من طبقة إلى أخرى، بل وكانت حتى هناك صعوبة بالغة في حرية التنقل، والأسوأ من ذلك هو أنه لم يكن لدى المرء الحرية في أن يأكل ما يشاء أو يرتدي ما يشاء"^(١). وهو ما يعني أن المسيحية لم تقض على العبودية كما يدعي إلول، بل دعمت الكنيسة ورجال الدين الاستبداد والعبودية آنذاك. فالتحرر من العبودية كان فعلاً سياسياً ولم يكن فعلاً دينياً.

عرضنا فيما سبق لرؤية إلول للحضارات القديمة والوسيطه ومكانة التقنيات فيها، وبقي لنا أن نعرض لرؤيته للعصر الحديث وتطور التقنيات فيها. لكننا يجب أن ننوه منذ البداية إلى أن إلول لم يتعامل مع العصر الحديث على أنه حقبة واحدة، بل يقسم هذا العصر إلى حقب وفترات متميزة ومتباينة، ويقوم برصد التطور والتراجع التقني في كل حقبة على حدة.

التقنيات في العصر الحديث:

بدأ العصر الحديث في القرن السادس عشر، ويؤكد إلول على الغياب الكلي للتقنيات في الفترة الممتدة من القرن السادس عشر وحتى بدايات القرن الثامن عشر، فهذه الحقبة كانت خالية تماماً من أي تقدم تقني.

1 - Erich Fromm, *Escape From Freedom*, New York, Rinehart & Company, 1941, p:41

ويُرجع إلول سبب غياب التقنيات في هذه الحقبة إلى تأثير حركتي النزعة الإنسانية والإصلاح الديني، يقول إلول: "هذا العقم في الإنجازات التقنية والذي استمر لمدة قرنين يقودنا إلى مُساءلة تأثير الإصلاح الديني"⁽¹⁾. لكن هل كان لحركة الإصلاح الديني بالفعل أثر سلبي على تقدم التقنية؟ وإلى أي مدى ساهمت كتابات لوثر وكالفن في حدوث التدهور التقني آنذاك؟

تنفي كتابات ماكس فيبر وبخاصة كتابه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية ادعاءات إلول في أن لحركة الإصلاح الديني أثرا سلبيا على التقدم التقني، بل يزوج فيبر بين التقدم التقني والصناعي وحركة الإصلاح الديني التي تُعد الخطوة الأولى في الطريق إلى الحداثة، والتي لولاها ما رأت الحداثة النور.

ويبرز فيبر في كتابه كيف أن لوثر انتقد الأخلاق الزهدية والتشفية، واعتبرها بمثابة تقصير من الراهب في حق الآخرين وفي حق المجتمع، فالراهب، من وجهة نظر فيبر، هو إنسان غير مفيد اجتماعيا، وأناني، ويضر بالصالح العام لتخاذه في أداء واجباته نحو الآخرين. وفي المقابل امتدح لوثر العمل والجهد والكد، واعتبره تكليف من الخالق للمخلوق ينفع به نفسه والآخرين، هذا الفضل للوثر في الدفع بعملية تطوير العمل وتحقيق الصالح العام هو ما أبرزه فيبر قائلا: "وفقا للوثر، ليست الحياة الرهبانية خالية فقط من القيمة أمام الله، لكنها أيضا تعبيراً عن الأنانية والانسحاب من الالتزامات الدنيوية. وفي المقابل يعد العمل تعبيراً عن المحبة الأخوية، فتقسيم العمل يجبر كل فرد على العمل من أجل الآخرين"⁽²⁾. نستنتج من هذا النص إن كتابات لوثر عن الإصلاح الديني لم تكن عائقاً أمام التقدم التقني كما يدعي إلول، حيث يحاول إلول أن يعزو لحركة الإصلاح الديني دور إيجابي في التصدي للتقدم التقني الذي يعده شراً كبيراً. لكن على العكس، شجعت كتابات حركة الإصلاح الديني والحرية الناجمة عن هذا الإصلاح، على الاهتمام بالعمل والصناعة والمضي بهما إلى الأمام.

وبحسب رؤية إلول، ليست الآثار المترتبة على حركة الإصلاح الديني وحدها هي التي أدت إلى التراجع التقني في الفترة الممتدة ما بين القرنين: السادس عشر وحتى بداية القرن الثامن عشر، بل يضيف إليها إلول أثر النزعة الإنسانية أيضاً. إذ يرى أن الإنسان كان في هذه الحقبة هو الغاية القصوى التي تتحدد انطلاقاً منها قيمة الأشياء، وبناءً على

1 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p:39

2 - Max Weber, *The Protestant Ethics and The Spirit of Capitalism*, Translated by: Talcott Parsons, London, Routledge, 2001, p:41

ذلك رفض الإنسان أن يتم التحكم فيه بواسطة أي شيء، فالإعلاء من قيمة الذات الإنسانية قد اقترن بالحد من قيمة عالم الموضوعات، وهذا ما عبر عنه إلول قائلاً: "أمنت النزعة الإنسانية ليس فقط بالمعرفة والاحترام للوجود الإنساني، لكن أيضاً بالسمو الحقيقي للإنسان على الوسائل. لذا لم تساهم النزعة الإنسانية في نمو التقنية"⁽¹⁾.

لكننا نرى عكس ما يراه إلول، إذ إن بزوغ النزعة الإنسانية في عصر النهضة قد اقترن بصعود طبقة البرجوازية التي بدأت تجارية ثم تطورت بعد ذلك إلى البرجوازية الرأسمالية بفضل تقدم الظروف الاقتصادية آنذاك. ولقد دعمت النزعة الإنسانية في عصر النهضة صعود هذه الطبقة عندما عملت على تدعيم الأفكار التالية:⁽²⁾

- ترسيخ دور الذات الفردية في التقدم المعرفي والعلمي.
- استقلال الذات الفردية المعرفي والأنطولوجي.
- ترسيخ الإيمان بقدرة العقل على التحرر من الأنظمة المستبدة.
- رفض أن يكون للعناية الإلهية أي دور في تشكيل الوجود البشري، فالحياة الإنسانية والمجتمع يتأسسان وفقاً لقواعد العقل وحده.

شكلت كل هذه الأفكار المدعمة لحريات الأفراد النواة الأساسية التي ارتكزت عليها الرأسمالية الحديثة، ولقد أشار بييجي ساري Peggy Saari إلى فضل عصر النهضة وأفكاره في تطور الرأسمالية فيما بعد قائلاً: "في عصر النهضة ومع الرأسمالية الصاعدة ظهرت المدن التي تم بناؤها كمحور في شبكة الطرق التجارية في كل أنحاء أوروبا، وحلت المدن كمراكز اقتصادية وسكانية وحكومية (...). وتطورت هذه الطبقة الوسطى لتضم التجار، وأصحاب البنوك، ليحلوا محل النبلاء، والإقطاعيين، وقام هؤلاء بالإشراف على إنتاج البضائع، وبحثوا عن أسواق جديدة، وتحكموا في شبكة معقدة من العمليات التمويلية"⁽³⁾. ما يشدد عليه ساري في هذا النص هو وجود خيط موصول بين أفكار عصر النهضة في القرنين: الثالث عشر والرابع عشر وبين تطور الرأسمالية الحديثة في القرنين: الثامن عشر والتاسع عشر، لكن هذا الأثر هو ما ينكره إلول.

نلاحظ فيما سبق أن إلول لم يقدم لنا أدلة قوية تؤيد تصوراتهِ المتعلقة بتراجع التقدم التقني في الفترة الممتدة من القرن السادس عشر إلى بداية القرن الثامن عشر بسبب تأثير

1 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p:41

2 - John C. Luik, *Humanism*, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge, 1998, p:3672

3 - Peggy Saari, Aaron Saari, *Renaissance & Reformation*, Vol.1, London, Gale, 2002, p:16

حركتي الإصلاح الديني والنزعة الإنسانية، إذ إنه اكتفى بالتلميحات السريعة دون الوقوف المتسم بالتحليلات العميقة والنقدية لهاتين الحركتين. وهو ما جعل ادعاءاته تتسم بالسطحية أمام النصوص السابقة التي تؤكد فضل وأهمية حركتي الإصلاح الديني والنزعة الإنسانية في تطور التقنية، والتي لولاها لما انتقلنا من العصور الوسطى إلى العصر الحديث.

ومما يدعم وجهة نظرنا هو أن هناك فكرة شائعة عن القرنين: السابع عشر والثامن عشر، وهي أنه في هذين القرنين سادت الوعود بالحرية، والتقدم غير المحدود، والوفرة المادية، بفضل التقدم الهائل في مناهج العلوم الطبيعية والرياضية التي مكنت الإنسان من السيطرة على الطبيعة لتحقيق مصلحته وسعادته، وبفضل سيادة النزعة الآلية التي حقق تطبيقها آنذاك تقدماً هائلاً على كافة المستويات العلمية والتقنية. كل هذا قد أسهم بدوره في تحقيق التقدم التقني على كافة الأصعدة الأخرى، فتحل الحرية الاقتصادية ونظام السوق المفتوح محل النظام الاقتصادي الإقطاعي القائم على الزراعة، وهو ما ولد بدوره المزيد والمزيد من التقدم التقني.

هذه الفكرة هي ما عبر عنها أيضاً أ. ر. هال A. R. Hall عندما رد الاعتبار مرة أخرى لإسهامات القرن السابع عشر العلمية، وأبرز دورها التقدمي في تحقيق التطور التقني والتكنولوجي في هذا القرن وما تلاه من قرون، إذ يقول: "انتشر بين علماء القرن السابع عشر فكرة النموذج أو المثال للتقدم الاجتماعي، ولبلوغ هذا النموذج رأوا جميعاً ضرورة تحويل المعارف العلمية إلى تقنيات، وبدا جلياً أن تقدم البحث العلمي يعتمد في حد ذاته على تطور المهارات التقنية، وكان من الضروري أن يلجأ المُجرب إلى المهارات المكتسبة بواسطة الحرفيين"⁽¹⁾. إن ما ينوه إليه هال في هذا النص هو أنه في القرن السابع عشر قد حدثت بدايات المزوجة بين العلم والتقنية لبلوغ الكمال الاجتماعي وهو ما دفع بالتقدم العلمي والتقني إلى الأمام. وقد أيدت كتابات الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت، ونظيره الإنجليزي فرنسيس بيكون هذا الاتجاه بقوة، إذ طالب ديكارت بأن نستبدل بالفلسفة التأملية فلسفة عملية، ورفع بيكون شعار المعرفة قوة تمكننا مع اكتشاف أسرار الطبيعة لتسخيرها لصالح الإنسان، وطالب في كتابه الأورجانون الجديد بالاهتمام بالعلوم التطبيقية.

أمام كل هذه الشواهد لم نجد أمامنا بد من رفض موقف إلول الذي يريد أن يحو بجرة قلم كل هذا التقدم الحادث في القرن السابع عشر، لكن بعد أن أنكر إلول وجود التقدم التقني

1 - A. R. Hall, *The Scientific Revolution: 1500- 1800, The Formation of The Modern Scientific Attitude*, London, Longman, 1954, p: 218

كلية في القرنين: السادس عشر والسابع عشر، فماذا عن موقفه من القرنين: الثامن عشر والتاسع عشر؟

يستهل إلول حديثه عن القرن الثامن عشر بأنه يمثل المرحلة التمهيدية التي مهدت الطريق للتقدم التقني الهائل الحادث في القرن التاسع عشر، ويختزل دور القرن الثامن عشر هذا الحد، فلا يعزو إلول إلى فلسفة القرن الثامن عشر قدرا كبيرا من الأهمية في التمهيد لهذا التقدم، وهو ما يقره قائلا: "أيدت فلسفة القرن الثامن عشر التطبيقات التقنية، لقد كانت نفعية، وشغلت نفسها براحة الحياة الإنسانية وبإضفاء السعادة واللذة عليها (...). لكنني غير قادر على أن أعطي لهذه الفلسفة مكانة كبرى في تاريخ تطور التقنيات، لقد أثرت فقط في قلة قليلة من الفرنسيين، وفي النخبة خارج فرنسا، وهناك شك في قبول هذه الفلسفة عالميا، إنها لم تقدر بالفعل إلى تحول جذري في المجتمع"⁽¹⁾. إن نقد إلول لأهمية فلسفات القرن الثامن عشر لا يركز في تصورنا على أسس موضوعية بقدر ما يركز على كراهية إلول لعصر التنوير، فكتابات فلاسفة التنوير هي التي قوضت الشرعيات الدينية، ووضعت العقل في مكانة أسمى من الدين، وهذا ما لا يرضى عنه إلول الذي يصنفه كثيرون على أنه من أهم لاهوتيو القرن العشرين.

لكن إذا كانت فلسفات القرن الثامن عشر، بحسب رؤية إلول، لم تلعب دورا هاما في التمهيد للتقدم التقني، فسيكون السؤال المطروح حينئذ عن أهم العوامل التي أحدثت هذه النقلة الكمية والكيفية وأدخلتنا في القرن التاسع عشر؛ قرن الثورة الصناعية والتقدم التقني؟ في الحقيقة، لا يعزو إلول أيضا للتقدم العلمي الحادث في القرنين السابع عشر والثامن عشر: دورا هاما، إذ لا نجد في كتاباته ما يشير إلى أثر فيزياء جاليليو ونيوتن ونظريتهما الجديدة إلى الكون والطبيعة، ودور هذه النظرة في التقدم التقني. لكن كان العامل الحاسم لدى إلول هو " المناخ التفاؤلي الذي ساد في القرن الثامن عشر. لقد خلق هذا المناخ إطارا مؤيدا للتطبيقات التقنية أكثر مما فعلت الفلسفة، لقد بدد الخوف من الشر، وتضاءلت الحروب، وازدادت المتعة بالحياة بفضل تحسن ظروف المعيشة... كل هذا قد أقنع الأوروبيين أن التقدم يمكن تحقيقه عن طريق استغلال المصادر الطبيعية وتطبيق الاكتشافات العلمية"⁽²⁾.

والسؤال المطروح على إلول الآن: هل نشأ هذا المناخ التفاؤلي الذي ساد في القرنين: الثامن عشر والتاسع عشر من فراغ؟ هل ظهر فجأة وبدون أية مقدمات؟ ألم يكن وليد

1 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p:46

2 - ibid., p:47

تطورات سياسية، واقتصادية، وفلسفية، وعلمية، واجتماعية، ودينية...؟ في الحقيقة إن سيادة المناخ التفاؤلي في القرن الثامن عشر، لا يعد بالنسبة لنا، وليد هذا القرن، بل تعود إرهاباته إلى عصر النهضة، هذا العصر الذي بدأت تتحطم فيه الشرعيتان: الدينية والأرسطية اللذان شكلا عائقا كبيرا أمام التفكير العلمي والحر لقرابة عشر قرون. ثم تأتي أفكار النزعة الإنسانية لتضع الإنسان في مركز الكون بعد أن كان على الهامش طوال حقبة العصور الوسطى، وترد إليه اعتباره، وتعدده الغاية والقيمة التي تسبغ على سائر الأشياء كل ما لها من قيمة، وتتوارى بفضل هذه النزعة الأدبيات الدينية واللاهوتية لتحل محلها الأدبيات الإنسانية، والاحتفاء بالنزعات الفردية والبطولية التي كانت سائدة عند اليونانيين والرومان.

وفي القرن السادس عشر حدثت حركة الإصلاح الديني التي لا تقل في ثورتها وأهميتها عن الثورة الفرنسية، ولا عن حركات التحرر الكبرى، فبفضلها تأسس الفكر العلماني، وتم فصل الدين عن الدولة، فأكتسب الإنسان بفضلها حرية أكبر وتحرر من قيود وسلطة رجال الدين التي كانت تكبله.

وبحلول القرن السابع عشر دخلنا إلى العصر الحديث بفضل إسهامات وكتابات ديكارت وبيكون اللذين دعما النظرة المادية للطبيعة، وقدموا، كما أسلفنا، المبررات الفلسفية لاستغلالها والسيطرة عليها لتحقيق سعادة الإنسان ورفاهيته. وقد سارت الفيزياء الحديثة التي أرسى جاليليو ونيوتن معالمها بالمعنى مع الفلسفة الديكارتية في نظرتها المادية والآلية للكون، فالكون مكتوب بلغة الرياضيات والهندسة، ومعرفة هذه اللغات ستمكنا من معرفة هذا الكون، وكان هذا بمثابة الربط بين الجوانب النظرية والبحث عن تطبيقاتها العملية.

ومع ولوج القرن الثامن عشر ترسخت الحرية الإنسانية أكثر وأكثر في المجالات الاقتصادية بفضل كتابات آدم سميث، وفي المجالات السياسية بفضل كتابات لوك الذي قوض فكرة الحق الإلهي المقدس للملوك، ودعم الفكر الديمقراطي، عندما رأى أن الشعب هو مصدر السلطات ومن حقه عزل الحاكم متى أخل بواجباته. وبفضل إسهامات مونتسكيو السياسية الذي طالب بالفصل بين السلطات لتحقيق أكبر قدر من الحرية للأفراد. ولا يمكن أن ننسى في هذا القرن أيضا سيادة فلسفة التنوير وروادها: فولتير وديدرو وهولباخ الذين دعوا الفلسفة المادية وناصروا التقدم العلمي والتقني، ونضيف إليهم كانط الذين قدم مشروعاً للسلام الدائم للحد من الحروب وأثارها المدمرة.

وفي شك يكاد يقترب من اليقين يمكنني أن أقول إن هذه السلسلة المترابطة الحلقات ما كان لها أن تصل إلى القرن التاسع عشر متى فقدت أي حلقة من حلقاتها. فكل حلقة

تؤدي إلى ما بعدها، وغياب واحدة منها كان كفيلا بتقويض السلسلة برمتها. لذا فالمناخ التفاولي الذي انتشر في القرنين: الثامن عشر والتاسع عشر ما كان له أن يوجد لولا كل هذه التطورات الفلسفية، والعلمية، والسياسية، والاقتصادية. كل ما سبق يجعلني أكثر اقترابا من رأي لويس ممفورد، الذي يصرح في كتابه **التقنيات والحضارة** بأنه " قد تطورت الآلة في أوروبا الغربية على الأقل بسبعة قرون قبل التغيرات التي حدثت في الثورة الصناعية، فالإرادة لتحقيق النظام قد ظهرت في الدير، وفي الجيش، وفي الإعداد للمنازل، قبل أن تظهر مؤخرا في المصانع"⁽¹⁾. وهو ما يعني أن المحاولة لبلوغ التقنيات المقترنة بتحقيق الدقة والنظام في كل الأماكن والمؤسسات قد بدأت في أواخر العصور الوسطى، أي في القرن الثاني عشر تقريبا، وبداية عصر النهضة. وهو ما يعني أيضا أن ممفورد لم يختزل التقنية ولا تطورها في القرن التاسع عشر، ولا مع الثورة الصناعية كما يفعل إلول، الذي قال عن ممفورد: " من غير المعقول أن المتخصصين من أمثال لويس ممفورد يرون في الأنماط المتنوعة لاستغلال الطاقة المفتاح الأساسي لتطور التقنية. فممفورد يقيم تطابقا بين التقنية والآلة"⁽²⁾. لكن عند فحص الكثير من نصوص ممفورد وجدناها تؤكد على أسبقية التقنية على التطور الآلي الحادث في العصر الحديث، إذ يقول: " فالتصور الآلي الجديد للزمان قد نشأ في جزء منه في الأديرة (...) وساد حضور للنظام في مؤسسات الكنيسة نفسها"⁽³⁾. نستنتج من هذا النص أن ممفورد يعزو الإرهاصات الأولى للتقدم التقني إلى العصور الوسطى التي نفى عنها إلول وجود أي تقدم.

لكن يشترك الاثنان، حسبما نرى، في أن التقنيات النظامية والإدارية قد سبقت التقنية الصناعية. ولهذا يعزو إلول حدوث التقدم التقني والآلي في القرن التاسع عشر إلى عوامل أخرى ليست مرتبطة بقدر كبير بالتطور الصناعي والآلي نفسه، ويجملها إلول فيما يلي:⁽⁴⁾

- إثمار التجارب التقنية على المدى البعيد.
- الزيادة السكانية.
- البيئة الاقتصادية.
- مرونة الحقبة الاجتماعية.
- ظهور القصد التقني الواضح.

1- Lewis Mumford, *Technics and Civilization*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1955, p:3

2 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 42

3 - Lewis Mumford, *op.cit.*, p:12

4 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 47, 48

وننتقل مع إلول من الإجمال إلى التفصيل. إذ يشير فيما يتعلق بالنقطة الأولى إلى أن ازدهار التقنية في القرن التاسع عشر كان ثمرة لكل محاولات التطور التي حدثت في المراحل السابقة، وهو ما يبرزه قائلاً: "لكل اختراع تقني جذوره في الحقبة السابقة، (...) فمنذ سنة ١٠٠٠م وحتى سنة ١٧٥٠م كان هناك تمهيد بطيء للتطور التقني، ولم تكن نتائجها مباشرة وفورية. لكن حدث آنذاك تراكم للمواد الخام في كثير من المناطق، وكان عليها أن تنتظر المعجزة التقنية (...) فهذا الإعداد الطويل كان ضروريا كتدعيم وتأسيس لبنية القرن التاسع عشر"^(١). نستنتج من هذا النص أن ثمة تعديلاً في آراء إلول نفسه بخصوص التطور التاريخي للتقنية، فبعد أن أكد على الغياب التام لأي محاولات للتقدم في الفترة ما بين القرنين: السادس عشر والثامن عشر وما قبلها، عاد ليؤكد على وجود إعدادات منذ القرن الحادي عشر وحتى القرن الثامن والتي قد أتت ثمارها في القرن التاسع عشر.

العامل الثاني الذي أدى إلى ازدهار التقنية في القرن التاسع عشر هو الزيادة السكانية، هذه الصلة القوية بين التقنية وزيادة أعداد السكان هي ما أبرزها إلول عندما قال: "هناك رابطة محكمة بين التقنية وزيادة أعداد السكان، فزيادة احتياجات السكان لا يمكن إشباعها إلا بواسطة التقدم التقني"^(٢).

أما عن العامل الثالث فهو وجود بيئة اقتصادية مناسبة " إذ يجب أن تدمج البيئة الاقتصادية الاختراعات التقنية في الاقتصاد"^(٣). بالفعل، لقد أدت المزوجة بين الاقتصاد البرجوازي والتقنية في القرن التاسع عشر إلى تقدم الاثنين معاً، حيث دعمت الرأسمالية التطورات التقنية من أجل انتشار وامتداد عمليتي الإنتاج والاستهلاك على نطاق أوسع، كذلك فرضت قوانين السوق سياسة المنافسة الضارية بين المنتجين على المستوى العالمي، كل هذا دفع بعملية التقدم التقني إلى آفاق واسعة وغير مسبوق، وهو ما انعكس بدوره على زيادة رؤوس الأموال، لذا " كان التقدم التقني في هذه الحقبة وظيفة في يد المال البرجوازي"^(٤).

أما عن العامل الرابع فيتمثل في مرونة الحقبة الاجتماعية، وما يقصده إلول بالمرونة هنا هو تحرر الوعي والثقافة الشعبية من التابوهات الدينية والسوسيولوجية التي كانت سائدة فيما قبل القرن التاسع عشر، وكانت لها السيادة والسيطرة على أفكار البشر، مثل " الأفكار الدينية والأخلاقية والأحكام بخصوص الفعل والغايات المطروحة للحياة الإنسانية، فهذه

1 - ibid., p: 47

2 - ibid., p: 48

3 - ibid., p: 49

4 - ibid., p: 54

التابوهات كانت معارضة نظريا وعمليا للتطور التقني (...). لكن مع اختفائها ظهرت ديانة جديدة وهي النزعة المادية، وبدأ الصراع ضد رجال الدين وتم هزيمة الهيكلية الاجتماعية، كل هذا أدى إلى تقدم التقنية^(١). نعم، لقد ساهم المشروع الحداثي في اختفاء هذه المقدسات عندما وضعها كلها على مائدة الفحص والتحليل والنقد، لتتهاوى الواحدة تلو الأخرى أمام النقد العقلي، ويرجع الفضل في ذلك، كما ذكرنا سابقا، إلى كتابات الفلاسفة، وبخاصة فلاسفة القرنين: السابع عشر والثامن عشر.

أما عن العامل الخامس الذي أدى إلى ازدهار التقنية في القرن التاسع عشر فهو ظهور القصد التقني الواضح. والمقصود به، بحسب تصور إلول، هو توجيه البشر تجاه الموضوعات التقنية، لتصبح التقنية، فيما بعد، غاية في حد ذاتها. ولقد اجتمعت كل هذه العوامل السابقة معا وعلى نحو متزامن ليبدأ التقدم التقني المستمر من هنا^(٢).

ويضيف إلول إلى العوامل السابقة التي أدت إلى ازدهار التقنية عاملا آخر ليس جغرافيا، ولا ديموغرافيا، ولا اجتماعيا، بل فلسفيا، وهو العامل المتعلق بمساهمة أفكار ماركس ودورها في هذا الازدهار. لقد انتقد ماركس في كل كتاباته العلم والتقنية البرجوازيان لأنهما يكرسان للمزيد من الهيمنة والسيطرة الطبقية، لكنه لم ينتقدهما في حد ذاتهما، بل رأى أنه من الضروري أن تمتلك الاشتراكية العلم والتقنية حتى تستطيع أن تحقق تقدما يفوق التقدم البرجوازي، فهما، بحسب تصور ماركس لهما، الوسيلتان الضروريتان لتحرر الطبقات العاملة، وهما أيضا الوسيلتان لتحقيق العدالة الاجتماعية. لذا طالب ماركس في أكثر من موضع بضرورة العمل على تطويرهما والتوسع فيهما، إذ ينادي في بيان الحزب الشيوعي: "بكترة المصانع التابعة للدولة وأدوات الإنتاج (...). ويجعل العمل إجباريا وتنظيم الجيوش الصناعية"^(٣). وهو ما أكد عليه بصيغة أخرى في موضع آخر قائلا: "تصنع البروليتاريا الصناعية وسائل الإنتاج العصرية التي تشكل في الوقت نفسه وسائل تحررها الثوري"^(٤).

أمام هذه النصوص لم يجد إلول بداً من توجيه أصابع الاتهام إلى فلسفة ماركس بحجة أنها جعلت البروليتاريا تتشبث أكثر وأكثر بالتقدم التقني، إذ يقول: "في أواخر سنة ١٨٤٨ كانت أحد مطالب العمال هي قمع الآلية (...). لكن تغير الموقف فيما بعد، إذ حسن ماركس صورة التقنية في عيون العمال، وأكد لهم على أن التقنية يمكن أن تكون قوة محررة،

1 - ibid., p: 49, 50

2 - ibid., p:60

٣ - ماركس وإنجلز، بيان الحزب الشيوعي، موسكو، دار التقدم، ص ٦٦.
٤ - ماركس، النضال الطبقي في فرنسا من ١٨٤٨ إلى ١٨٥٠، ترجمة / إلياس شاهين، موسكو، دار التقدم، د.ت، ص ٤٤

فالخطأ خطأ البرجوازيين وليس خطأ التقنية نفسها"⁽¹⁾. هكذا، لم توجد فلسفة ولا نظام اقتصادي ولا سياسي أدان التقنية في حد ذاتها في القرنين: الثامن عشر والتاسع عشر، بل إن النظامين: الرأسمالي والاشتراكي قد مجدا التقدم التقني، واعتبرته البرجوازية وسيلة لزيادة الأرباح ورؤوس الأموال، وتعاملت معه البروليتاريا على أنه أملها في الخلاص، ومن هنا كانت بداية البداية لعدم كل التقدم التقني الحادث في القرن العشرين.

لكن قبل أن نتطرق إلى تطور التقنية في القرن العشرين وكيف أنها تحولت إلى غاية في حد ذاتها وأصبحت تتحكم في كل الأشياء وتخضع كل الأشياء لمصلحتها، سنتوقف أولاً مع إلول عند سمات التقنية القديمة لنضع أيدينا على مدى التطور الحادث في التقنية نفسها وفي علاقتها بالإنسان والعالم الذي يعيش فيه بكل نواحيه وتشكلاته.

سمات التقنية القديمة:

يستهل إلول حديثه عن سمات التقنية القديمة بطرح السؤال الآتي: هل ثمة استمرار وتواصل بين الظواهر التقنية القديمة والحديثة؟ أم أن هناك قطيعة واختلافا جذريا بينهما من حيث الوسائل والأهداف؟ وهل تعد السمات الحديثة للتقنية امتدادا لسماتها القديمة أم أن الاختلاف بينهما شاسع؟

للإجابة عن هذه الأسئلة يعرض إلول إلى موقفين متباينين: الموقف الأول لجان فوريسيت Jean Fourasit الذي يتبنى فكرة أن التقنية الحديثة تعد امتدادا للتقنية القديمة، ويؤكد على عدم وجود أي اختلاف بين تلقي الإنسان القديم للظواهر التقنية وتلقي الإنسان الحديث لها، ففي كلتا الحالتين تنتاب الإنسان مشاعر الدهشة والخوف الغريزي من كل ما هو جديد، لا فرق في ذلك بين إنسان بدائي وآخر متحضر، وهذا ما عبر عنه قائلا: "ألم يشعر إنسان ما قبل التاريخ الذي رأى السيف البرونزية للوهلة الأولى بخوف وقلق وتهديد، بالضبط مثلما نشعر نحن إزاء القنبلة الذرية؟ (...). إن تقنية اليوم تحمل سمات كل التقنيات السابقة، ولا يمكن لهذا التطور التقني مهما كان متسارعا أن يشكل خطرا علينا"⁽²⁾. إن ما يؤكد فوريسيت في هذا النص هو أن الظواهر التقنية لم ولن تشكل تهديدا للوجود الإنساني منذ القدم وحتى الآن، وبالتالي، فلا داعي للخوف والقلق مما تقدمه لنا التطورات التقنية، فالخبرة التاريخية أثبتت لنا أن البشر بمأمن عن مخاطر التقنية دائما.

1 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 54

2 - ibid., p:61,62

لكن إذا كان فوريسست يشدد على وجود خيط موصل بين التقنية القديمة والحديثة، فهناك كثيرون ممن يرفضون هذا التوجه، ومنهم إلول نفسه، الذي ينفي وجود أي صلة بين التقنية القديمة والحديثة. ولكي يثبت أن الصلة مبتورة بينهما يلجأ إلى عرض سمات التقنيات القديمة، ليبرز مدى الاختلاف الجوهرى ليس من ناحية الكم فقط، بل من ناحية الكيف أيضا. وتحدد سمات التقنيات القديمة لدى إلول فيما يلي:⁽¹⁾

- لم تكن للتقنية القديمة واقع مستقل في ذاته، بل كانت مجرد وسيط بسيط بين الإنسان وبيئته.
- اتسمت التقنية القديمة بالمحدودية، فلم تكن توجد في المجتمعات القديمة وفرة من الأدوات التقنية، بل كان هناك تقنيات للصيد، والحرب، وبعض التقنيات الاقتصادية البسيطة، فحياة هذه المجتمعات كانت غير تقنية بالمرّة.
- وهو ما ترتب عليه أنه لم يكن للتقنية قدر كبير من الأهمية مقارنة بالعلاقات الاجتماعية والروابط الإنسانية، فعند إنجاز هدف اقتصادي صغير، يصبح المجهود التقني ثانويا وهامشيا بالنسبة لمتعة التجمع والبهجة معا.
- ولهذا كان الوقت المكرس لاستخدام التقنيات قصيرا جدا مقارنة بوقت الفراغ المكرس للراحة وللعب وللتأمل، فلم تكن التقنيات جزءا أصيلا من اهتمامات الإنسان في ذلك الحين.
- لم تكن المجتمعات القديمة تسعى إلى استحداث وسائل تقنية جديدة، فنقص وغيوب الأدوات قد تم تعويضهما بواسطة مهارة العامل التي كانت تؤدي إلى الفاعلية الأقصى.
- لذا لم تتسم التقنية القديمة بأنه نفعية.
- كما أنها اتسمت بالمحلية وعدم الانتشار السريع، لأن الجماعات الاجتماعية التي شكلت المجتمعات القديمة كانت مغلقة جدا على نفسها، لذا لم يكن هناك انتقال للتقنيات من مكان إلى آخر.
- شكّلت التقنية في المجتمعات القديمة جزءا من الحضارة التي كانت مكونة من عناصر متنوعة: السكان والموارد الطبيعية والمناخ... وكانت التقنية واحدة من هذه العوامل ومرتبطة بها ومعتمدة عليها، فقد كانت جزءا من الكل، وتتطور كجزء في هذا الكل، وتشارك في مصير هذا الكل.

1- ibid., p: 63- 74

- وترتب على كل ما سبق خضوع التقنيات للبشر حيث استطاع الإنسان في المجتمعات القديمة أن يحتفظ بوجود مسافة بينه وبين التقنية، ولم يسمح لعالم المادة والأدوات أن يتطفل على حياته، ولذا فلم يتأثر تطوره الروحي ولا الأخلاقي بأية تقنيات.

إذن، عدم الاستقلال والمحدودية والمحلية وإخضاع التقنيات للغايات الإنسانية كانت هي أهم سمات التقنيات القديم بحسب تصور إلول. لكن تلاشت هذه السمات بالفعل في عصرنا الراهن، وحل محلها سمات جديدة كلية، فرضها علينا تطور الظواهر التقنية واستخداماتها الحالية. وسنرى كيف أن سمات التقنية الحديثة هي على النقيض تماما من سماتها القديمة.

لكن قبل أن ننقل إلى سمات التقنية الحديثة نود أن نؤكد على أن تصورات إلول عن سمات التقنية القديمة هي بمثابة إقرار منه بوجود تقنيات قديمة تطورت بفعل العوامل الاقتصادية والعلمية عبر العصور حتى وصلت إلى شكلها الراهن، وهو ما ينفي في تصورنا صحة ادعاءات إلول بأنه لا الحضارات الغربية القديمة ولا الوسيطة ولا حتى القرنين السابع عشر والثامن عشر قد عرفوا أي تقني يذكر.

على أية حال، يميز إلول انطلاقا من ملاحظته ورصده للتقنيات الحديثة بين نوعين من السمات: يتعلق النوع الأول بالظاهرة التقنية نفسها، وفيه يعرض إلول لأهم السمات التي تميز جوهر التقنية الحديثة. أما النوع الثاني فيتعلق بالتقدم التقني، وفيه يعرض إلول لأهم الآليات التي تتبعها التقنية لتحقيق تقدمها وتطورها الذاتي دون توقف أو تراجع

سمات الظاهرة التقنية:

١- الاستقلال Autonomy:

على عكس التقنية القديمة التي كانت تُعد عنصرا من ضمن عناصر متعددة أسهمت في تشكيل الحضارات القديمة وعملت في وفاق وانسجام مع باقي العناصر وخضعت للأغراض الإنسانية، فإن التقنية في عصرنا الراهن، بحسب توصيف إلول لها، تتسم بالاستقلالية. والمقصود بالاستقلال هنا هو أن التقنية لا تتأثر في عملها بأي محددات أخرى: اقتصادية أو سياسية أو علمية أو ثقافية أو أخلاقية أو دينية... بل ترفض أي تدخل في عملها من خارج النسق التقني ذاته، فهي مغلقة على نفسها وبإحكام شديد، ولا تعتمد في تطورها إلا على ذاتها، ولا تخضع سوى لقوانينها الخاصة. وهو ما يعني أنه ليس للبشر، ولا

لأي سلطة أخرى المقدرة على التدخل في تعديل مسارها أو توقفها، فهي تعمل باستقلالية أيضا عن البشر. لقد أصبحت التقنية الحديثة بالفعل إرادة الإرادة على حد تعبير هايدجر. وسنرى لاحقا، كيف أن التقنية الحديثة هي التي تحدد الأنظمة الاقتصادية والسياسية والتعليمية والثقافية... وتتحكم في تطورها وليس العكس. لقد أبرز إلول سمة الاستقلالية هذه عندما قال: "لا يقبل النسق التكنولوجي أي قانون آخر ولا أي قاعدة أخرى غير القانون التقني والقاعدة التي لا تنظر إلا لنفسها"^(١).

نالت أطروحة استقلال التقنية قبولا كبيرا لدى قطاع عريض من الفلاسفة والمفكرين الذين أقروا بأن إلول هو صاحب الفضل في سك هذا المصطلح، الذي كشف بواسطته عن سيطرة وهيمنة التقنية على الإنسان، وعدم قدرة الإنسان على اتخاذ أي رد فعل إزاء هذه السيطرة، إذ يقول لانجدون وينر Langdon Winner: "إن استخدامي لمصطلح استقلال التقنية يُشتق مباشرة من أعمال إلول"^(٢). وكذلك فال ديسك الذي يقول: "تُسبب فكرة التقنية المستقلة إلى الفيلسوف الفرنسي جاك إلول في كتابه المجتمع التقني وهي فكرة صائبة إلى حد كبير"^(٣).

ليس إلول وحده هو من يعزو للتقنية قوة كلية ومستقلة وقادرة على إعادة تشكيل الواقع الإنساني والحضاري بكل تشكلاتهما وفقا لتوجهاتها، بل يؤكد الفيلسوف الوجودي كارل ياسبرز أيضا على أن للتقنية وجود مستقل يُخضع الإنسان والاقتصاد لقوانينه الحاكمة، ويقول ياسبرز في هذا الصدد: "تحدد طبيعة التقنية نمط العمل، بحيث أن أي تعديل أو تغير جذري في التقنية يكون مصحوبا على نحو حتمي بتغيير أو تحول جذري في العمل"^(٤). وكأن لسان حال ياسبرز يقول أن التقنية هي القاطرة التي تجر وراءها كل الأنظمة الاقتصادية وتوجهها أينما تريد ورغم أنها.

لكن في الوقت الذي يقول فيه إلول وياسبرز وآخرون باستقلال التقنية، ينفى جوزيف س. بيت Joseph C. Pitt استقلالها وانفصالها عن الإنسان والمجتمع وتحكمها فيهما. ويؤكد بيت في المقابل على أنها "جزء مكمل لمجتمعنا وثقافتنا (...). وليس هناك ما يجعلنا نفكر في أن التقنية تند عن السيطرة البشرية"^(٥). إن ما يشدد عليه بيت في هذا النص هو

-
- 1 - Jacques Ellul, *The Technological System*, op.cit., p:124
 - 2 - Langdon Winner, *Autonomous Technology:Technics out of Control as a Theme in Political Thpught*,, Cambridge, MIT Press, 1977, p: 15
 - 3 - Val Dusek, *Philosophy of Technology: an Introduction*, op.cit., p: 105
 - 4- Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, Translated by: Michael Bullock, Massachusetts, Murray Printing Company, 1965, p: 106
 - 5 - Joseph C. Pitt, *Thinking about Technology: Foundations of The Philosophy of Technology*, New York, Seven Bridges Press, 2000, p: 88, 98

فكرة حياد التقنية فهي لا تعمل، من وجهة نظره، باستقلالية عن إرادة البشر التي تستطيع توجيهها نحو الخير أو الشر، فشانها شأن أي منتج آخر، فهي لا تتمتع بالاستقلال والقوة والسيادة التي يعزوها لها إلول.

٢- الوحدة Unity:

يقصد إلول بمصطلح الوحدة أن الظاهرة التقنية تُشكل كلاً متحدا ترتبط عناصره بإحكام مع بعضها البعض، بحيث لا يستطيع أي عنصر أن يستقل أو ينفصل أو يعمل بمعزل عن هذا الكل. فكل جزء في هذه الظاهرة يدعم ويعزز الجزء الآخر، ولا يمكن إجراء أي تعديل في الجزء بدون أن يؤثر في الكل^(١).

لكن تحمل هذه الوحدة بين طياتها آثارا تتسم بالخطورة البالغة، ويشير إلول إلى المخاطر الكامنة وراء وحدة الظاهرة التقنية قائلا: "هل يمكن اكتشاف المحرك الذري والطاقة النووية من دون صناعة القنبلة الذرية؟"^(٢). إن ما يؤرِّد أن يؤكد إلول هو أنه بسبب هذه الوحدة أصبح من المستحيل عزل العناصر السيئة للتقنية والإبقاء على العناصر الجيدة وحدها، فالعناصر الضارة متضمنة في الظاهرة، وتفرض نفسها على الإنسان والمجتمع والحضارة فرضا قسريا، ولا يمكن التخلص منها بسبب وحدة الظاهرة التقنية.

٣- العالمية Universality

يقصد إلول بعالمية الظاهرة التقنية أنها ظاهرة كونية تنتشر في كل مكان على وجه الأرض، وتتخلل وتتسبب كل المجالات والأنشطة. وهذا ما أكده قائلا: "يمتد النسق التقني إلى كل الدول (...). فلا يوجد مجال يخرج عن إطار التدخل التقني، فأبسط المهام حتى أكثرها تعقيدا متضمن في العملية التقنية"^(٣). إذن عالمية الظاهرة التقنية تتركز عند إلول على بعدين جوهريين: البعد الجغرافي، والبعد الكيفي.

فيما يتعلق بالبعد الجغرافي، يرى إلول أن هناك سببين جوهريين قادا إلى انتشار التقنية عالميا وهما: الحرب والتجارة " فالحروب الاستعمارية قد فتحت الباب أمام الأمم الأوروبية التي امتلكت الوسائل التقنية المعقدة لنشر التقنية في كل الدول، والسبب الثاني الذي أدى إلى الانتشار التقني هو التجارة الناتجة عن غزو القوى الغربية للأسواق العالمية"^(٤).

1 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 116

2 - ibid., p:98

3 - Jacques Ellul, *The Technological System*, op.cit., p:169, 170

4 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p:118, 119

ليس الامتداد الجغرافي والحروب والتجارة وحدهم هم الذين أدوا إلى انتشار التقنية عالمياً، بل أن هناك سبب آخر وهو أن التقنية أصبحت تشكل في عصرنا الراهن جوهرها وأساساً أوحدهم ترتكز عليه كل البناءات الأخرى، وأصبحت هي المعيار الحاكم الذي يحكم انطلاقاً منه كل الأنساق الأخرى، والنتيجة المترتبة على ذلك هي انتشار التقنية في كل المجالات، حتى المجالات التي كانت فيما سبق من أخص خصوصيات الوجود الإنساني الحميم مثل: الحب، والمشاعر، والرغبات، والجنس، والتي كانت تعبر عن عمق ورقي الوجود الإنساني الأصيل في علاقته مع الآخرين، أصبحت تخضع الآن لمنطق التقنية الذي أحال كل هذه المشاعر إلى مجرد عمليات آلية تخلو من الشعور بالسعادة والبهجة الحقيقية لصالح الشعور باللذة المؤقتة " بسبب تدخل التقنية تجرد الحب من المشاعر، والأحاسيس، والتعهدات، ومن كل شيء يتضمن العطاء، فقد تحول إلى فعل Act وأنفصل عن كلية وشمولية الوجود..."⁽¹⁾. وحتى الموت الذي كان فيما سبق قدراً محتوماً وغامضاً للإنسان لا يعرفه سوى خالقه فقط، أصبح بسبب تقدم التقنيات الطبية موضوعاً من موضوعات التقنية، فظهر لدينا تقنيات إطالة حياة المريض، وتقنيات التدخل الطبي لإنهاء حياة المريض (القتل الرحيم). فبالفعل، لم يعد يوجد مجال إلا واخترته التقنية، وهذا وإن دل على شيء فيدل على انتشارها وامتدادها إلى كل المجالات.

ينتج عن عالمية الظاهرة التقنية وانتشارها وتخللها إلى كل المجالات أبعاداً أخرى تتسم بالسلبية والخطورة، أنها أصبحت تهدد الحضارات الأخرى. فالحضارة التقنية تسعى إلى طمس الحضارات التي تشكلت على مدار التاريخ وقدمت إسهاماتها الروحية والفنية والثقافية والأدبية، وتسعى أيضاً إلى طمس التنوع الثقافي والحضاري، وإلغاء هوية الشعوب، لتفرض شكلاً من أشكال التماثل والتطابق مع قيمها المادية والتقنية المحضة، وهذا ما يحذرنا منه إلول قائلاً: " إن التقنية تفعل لتجعل كل الحضارات المختلفة متطابقة"⁽²⁾.

٤ - الكلية Totality

ما يقصده إلول بكلية الظاهرة التقنية هو أن " هذه الظاهرة تشكل كلا شاملاً، فما يهم فيها ليست العناصر المفردة، لكن النسق الكلي للعلاقات والارتباطات بين هذه العناصر"⁽³⁾. إن ما يشدد عليه إلول في هذا النص هو أن بنية الظاهرة التقنية هي الكلية التي لا تعبأ بالعمليات التقنية الفردية، ولا بكل عملية على حدة، لكن بالنسق التقني ككل، فالكل أهم من مجموع أجزائه.

1 - Jacques Ellul, *The Technological System*, op.cit., p: 174

2 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 117

3- Jacques Ellul, *The Technological System*, op.cit., p: 199

ويشير إلول إلى أن لهذه الكلية أصداء اجتماعية جعلت من الظاهرة التقنية كلا اجتماعيا دمج الأفراد بداخله، وجعل من الصعب، بل من المستحيل، على الأفراد أن يشبعوا احتياجاتهم أو يحققوا رغباتهم بعيدا عن هذا الكل، فالفرد موجود من أجل الكل، ولتحقيق مصالح واهتمامات هذا الكل، وهذا ما عبر عنه إلول قائلا: "يستقبل المجتمع والوجود البشري وحدته من التقنية الكلية"⁽¹⁾.

إن السمات التي يعزوها إلول إلى الظاهرة التقنية، تجعل منها عالما مستقلا تمام الاستقلال عن عالما الإنساني، وسنجد أن العالمين لا يسيران جنبا إلى جنب لخدمة أغراض البشرية، بل نجد أن عالم التقنية قد ابتلع العالم الإنساني بداخله، ولم يعد يسمح له بالظهور إلا لإخضاعه واستغلاله لتحقيق مصلحته. فعالم التقنية لا يحتاج إلى الإنسان إلا كمستهلك فقط، وفيما عدا ذلك، فليس لعالم الإنسان أية قيمة.

لكننا نعتقد أن رؤية إلول التشاؤمية هذه تغض الطرف عن دور القوى العقلية والواعية والتحريرية للإنسان، كما أنها تغفل قدرته على قهر عالم الحتميات الذي يطوق الذات ويشل حركتها وقدرتها على التحرر. لقد استطاع الإنسان الحديث أن يتحرر من سيطرة الطبيعة، ومن سيطرة النظم الاستبدادية: الدينية والسياسية، ولا يوجد لدى إلول ولا لدى من يقولون بالحتمية التقنية أي مبرر لافتراض أن الإنسان غير حر أو غير قادر على التحرر، وأنه سيظل أسيرا لعالم التقنية. ومن جهتنا، نرى أن التقنية محايدة بالفعل، ويتوقف استخدامها الإيجابي أو السلبي على الإنسان. فقد تستخدم القنبلة الذرية لقتل الملايين أو لتوليد الطاقة لخدمة البشرية، وهذا القرار إنساني محض ليس للتقنية دخل فيه.

ورغم ذلك، سنلاحظ تزايد هذه النبرة التشاؤمية لدى إلول عندما نعرض لسمات التقدم التقني عنده، لكن ثمة تساؤل يطرح نفسه: ألا يوجد بريق أمل لدى إلول للخروج من هذه المآزق التي فرضتها التقنية على الإنسان؟ وهل سيستمر إلول متشائما حتى النهاية أم سيغير من رأيه، ويخلص إلى أن الحل في يد الإنسان؟ سنجيب عن هذه الأسئلة لاحقا.

سمات التقدم التقني:

١ - التحفيز الذاتي Self Augmentation:

يقصد إلول بالتحفيز الذاتي " أن كل شيء في النسق التقني ينمو بواسطة قوة داخلية ودون أي تدخل حاسم من الإنسان (...). فالتقنية تتطور وتتقدم وفقا لقوة داخلية تجبرها على

1 - ibid., p: 204

ذلك"^(١). نلاحظ في هذا التعريف أن سمة التحفيز الذاتي التي يتسم بها التقدم التقني هي المرادف الدقيق لسمة استقلال التقنية. فالتقنية وفقا لهاتين السمتين، كما ذكرنا سابقا، تعمل وتتطور وفقا لقوانينها وقواها الداخلية الخاصة، ولا تعبأ بأي شيء آخر سواء أكان الإنسان أو الاقتصاد أو السياسة...، فما يريد أن يقوله إلول هو إن استقلال التقنية القسري المفروض على الإنسان والمجتمع والحضارة هو الضامن الأساسي والوحيد لتطورها وتقدمها.

ورغم أن التقنية، لدى إلول، مكتفية بذاتها في الوجود والفعل، أي أنها ليست في حاجة إلى مساعدات خارجية لترقية وتطوير نفسها، إلا أن إلول يقدم مجموعة من العوامل التي يرى أنها تحفزها على الترقى والتطور والوجود المستمر، ومن هذه العوامل ما يلي:^(٢)

أ - اندفاع البشر في عصرنا الراهن نحو التقنية، فالبشر متأكدون من تفوقها وسموها، ولذا يتوجهون نحوها، فالكلي يعمل لصالح التقنية.

يشير إلول هنا إلى أن انبهار البشر بمنجزات التقنية ودقتها وسرعتها الفائقة يحفز النسق التقني لأن يكون مطورا لذاته، لينتج أفضل ما لديه من إمكانيات استجابة لرغبات البشر. فالإقبال الجماهيري المتزايد على التقنية هو سبب من أسباب تطورها وتقدمها الذاتي.

لكن ثمة سؤال يطرح نفسه: هل تتأثر التقنية في تطورها بالعوامل الإنسانية؟ أي، هل يتسم العامل الإنساني بالأهمية في عملية تطوير التقنية لذاتها؟ وألا يتناقض هذا مع فكرة استقلال التقنية وتطورها بفعل التحفيز الذاتي لا بفعل أي قوى خارجية أخرى؟ يجيب إلول على هذه الأسئلة بالنفي، فالاندفاع البشري نحو التكنولوجيا ليس نتاج لإرادة إنسانية، فرغبات وتوجهات الإنسان ليست نتاجا للرؤى وللأفعال الإنسانية بقدر ما تنتج وتشكل وتتوجه بواسطة التقنية، وهذا ما يؤكد إلول قائلا: "تحدد أفعال الإنسان وتحدث وفقا للنسق التقني (...). لأن التقنية تدفع كل فرد لأن يفعل في هذا الاتجاه ويعد هذا بمثابة تحفيز ذاتي"^(٣).

هكذا، لن يزيد دور الإنسان في النسق التقني عن أي ترس صغير في آلة التقنيات الضخمة، وستقتصر وظيفة هذا الترس على استمرار هذه الآلة في العمل، لكن السؤال المطروح: ماذا لو تم اقتلاع هذا الترس الصغير من هذه الآلة، فهل ستنجح في تأدية وظائفها؟ الإجابة لدينا، إنه لن يكون لآلة التقنية الضخمة أي وجود في حالة التخلي عن هذا الترس الإنساني، فهو البداية والنهاية، والوسيلة والهدف الذي تعمل التكنولوجيا من أجله.

1 - Jacques Ellul, *The Technological System*, op.cit., p: 208

2- ibid., p: 208- 224

3 - ibid., p: 210

لكن لإلول رأي مغاير، فهو على يقين بأن هذا الترس - الجزء - لا يمكن أن يعيش بمعزل عن الآلة الضخمة التي تشكل كلاً استوعب هذا الجزء بداخله، وأجبره على التماهي معه، وهذا ما يبرزه إلول قائلاً: " لقد أصبح الجزء والكل متطابقين"^(١).

علاقة الإنسان بالتقنية عند إلول تشبه إلى حد كبير علاقة الإنسان بالنظامين: الاقتصادي والاجتماعي عند ماركس الذي يقول في كتابه **نقد الاقتصاد السياسي**: " في إنتاج الناس الاجتماعي لحياتهم يدخلون في علاقات محددة، ضرورية، ومستقلة عن إرادتهم"^(٢). فالإنسان لديهما يخضع لنسق مستقل من العلاقات؛ يخضع للنسق التقني، عند إلول، وللنسق الاقتصادي والاجتماعي عند ماركس. لكن ثمة اختلاف جوهري بين ماركس وإلول، وهو أن تحرر الإنسان من حالة التبعية والخضوع للنسق يقترن لدى ماركس بالتحرر من النظام الرأسمالي نفسه، والسبيل لبلوغ هذا الهدف هو الثورة. فالتحرر هنا فعل سياسي ضد واقع اجتماعي ظالم، أما لدى إلول فمسألة تحرر الإنسان من النسق التكنولوجي تتطلب أن نستبدل بهذا النسق نسقا إنسانيا سنرى ملامحه فيما بعد.

ومما يؤخر عملية تحرر الإنسان من النسق التقني هو أن آثار التقنية الإيجابية المتمثلة في الدقة والسرعة والفاعلية هي آثار ملموسة ومرئية وتزيد من تمسك البشر بها، في حين لا تظهر آثارها السلبية إلا على المدى البعيد، وقد لا تظهر لأن التقنية مشروع مفتوح يعدل ويطور نفسه باستمرار، وفي حالة ظهور أي أثر سلبي ستقدم التقنية حلولا عاجلة.

ب- لذا تحدث عملية التحفيز الذاتي أيضا عند انتشار الآثار الضارة للتقنية، إذ تطور التقنية من نفسها عندما تسعى إلى مواجهة التحديات والأزمات الناتجة عن استخدامها، فالتقنية ترقى نفسها بسبب إخفاقاتها الخاصة (...). فالمخلفات الزائدة، على سبيل المثال، تجبرنا لأن نشيد المصانع لحرق هذه المخلفات.

إن ما يشدد عليه إلول هنا هو أن المشكلات الناجمة عن استخدام التقنية لن يمكن حلها إلا عن طريق التقنية، فالمشكلات تقنية والحلول تقنية أيضا. وبهذا، تخلق التقنية المشكلة لكنها تجعل من نفسها السبيل الأوحدها. كل هذا يجعل التقنية تطور نفسها بنفسها.

ج- إضافة إلى ذلك، أنه عند ظهور تقنيات جديدة فإنها تحفز وجود عدد من التقنيات الأخرى، فظهور محرك الاحتراق الداخلي، على سبيل المثال، قد جعل في الإمكان

1 - ibid.

٢ - كارل ماركس، **نقد الاقتصاد السياسي**، ترجمة/ راشد البراوي، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٩، ص ٢

ظهور تقنيات السيارات والغواصات⁽¹⁾. ما يريد أن يقوله إلول هنا هو أن التقنية تمثل عالما مفتوحا تتلاقى فيه المجالات المتعددة مع بعضها البعض، فهي ليست مجال مغلق على ذاته، وليس فيها ما يمنع استفادة مجال من المجالات الأخرى، طالما سيؤدي هذا إلى الفاعلية الأقصى، وهذا بدوره عامل من عوامل التحفيز التقني. التحفيز الذاتي، لدى إلول، يشبه طبيعة الأعداد الرياضية، فبعد كل رقم نضيف رقما جديدا، فليس هناك سبب لإعاقة التقدم. وهكذا تتسم عملية التحفيز الذاتي باللا محدودية واللا نهائية.

٢- الآلية Automatism:

لا يختلف مضمون الآلية لدى إلول عن مضمون السمات السابقة التي أشرنا إليها، بل هو تأكيد لها كما سنرى. إذ يقصد إلول بالآلية أن التقدم التقني يحدث بشكل آلي فهو موجه لذاته لبلوغ الفاعلية القصوى، بناء على مناهج علمية تتسم بالدقة واليقين ولا مجال فيها للصدفة أو للخطأ، ويحدث كل هذا دون أدنى تدخل من الإنسان، وهذا ما عبر عنه إلول قائلا: "إن التقنية نفسها وبحكم طبيعتها تبحث عن الوسائل التي توظفها، وما الإنسان إلا أداة لتسجيل النتائج التي تحدث بواسطة التقنيات المتنوعة"⁽²⁾.

هكذا، تطيح سمة الآلية، شأنها شأن السمات الأخرى، بفكرة الحرية الإنسانية، هذه الحرية التي أكد إلول على غيابها التام في المجتمعات التقنية. فالتقدم التقني دائما ما يكون مصحوبا بتقليص واختفاء لحرية الأفراد، لدرجة يمكننا معها القول إن الإنسان في مجتمع إلول التقني هو إنسان مستعبد كلية، هذه النظرة المتشائمة هي ما يبورها إلول عندما يقول: "حتى الإنسان الذي يقرر أن يحمي حريته في الاختيار يجد نفسه في منافسة مع سلطة ليس لديه ضدها أي دفاع مؤثر، (...) وسيجد نفسه يخضع على نحو اضطراري للاستعباد التقني. وبالتالي، فلن يوجد مطلقا ما يسمى بحرية الاختيار"⁽³⁾.

يبدو أن الشعور بتهديد التقنيات لحرية الأفراد قد أصبح قاسما مشتركا بين معظم المشتغلين بفلسفة التكنولوجيا، إذ نجد إليوت د. كون Elliot D. Cohen يتفق مع إلول أيضا في تخوفه من خطورة التكنولوجيا على حرية الأفراد. يقول كون: "تهدد التقنية حرية الإنسان وكرامته من خلال التطور المستمر لتقنيات المراقبة، وهو ما يجعلني اعتقد أن الأنظمة التقنية هي أنظمة للتجسس على، والتلاعب بـ، والتحكم في كل مناحي حياة الأفراد

1 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p:87

2 - Ibid., p:80

3 - Jacques Ellul, *The Technological System*, op.cit., p: 250,251

الخاصة"^(١). يختزل كون التقنية التي تشكل خطرا على حريات الأفراد في تقنيات المراقبة التي تستخدمها بعض الأنظمة البوليسية المستبدة لفرض رقابة على أنشطة وأفعال الأفراد بحجة حماية الأمن القومي. لكن لخطورة التقنية عند إلول معنى أوسع أشمل، فهي تمتد من أصغر الأنشطة وحتى أكثرها تعقيدا، فخطورتها تكمن في إغلاقها لأبواب حرية الاختيار واتخاذ القرار في وجه الموجودات البشرية.

إجماع الكثيرين على خطورة التقنية وتهديداتها المباشرة وغير المباشرة على الإنسان لم يمنع البعض من الاجتهاد لإيجاد حلول للتغلب على هذه المخاطر، إذ نجد لدى البعض الإغلاء من قيم المشاركة والمسؤولية وتقنين التقنية للسيطرة عليها والتحكم فيها... لكن لن يرضى إلول بالطبع عن هذه التصورات. لكننا لا ينبغي أيضا أن نتسرع وننسب إلى إلول نزعة تشاؤمية مطلقة، صحيح أن النزعة التشاؤمية الحادة تسود في كل كتاباته، لكنه سوف يخفف من حدة هذا النزعة فيما بعد، وهو ما سنعرض له في حينه.

٣- التقدم السببي وغياب الغائية

Causal Progression and Absence of Finality

يقصد إلول بالتقدم السببي وغياب الغائية " أن التقنية لا تتطور في ضوء مصطلحات الغايات والأهداف الإنسانية، بل تتبع في تطورها منطقا داخليا خاصا بها ومنفصلا عن المنطق التطوري للأهداف الاجتماعية والاقتصادية"^(٢). لكن ثمة سؤال وهو: ماذا يحدث عندما تستقل التقنية عن هذه الغايات والأهداف؟ هل ستكوّن غايتها وأهدافها الخاصة بها وستعمل على تحقيقها؟

يجيب إلول عن هذا التساؤل بأنه ليس للتقنية من الأساس أية أهداف أو غايات تعمل من أجلها، لكنها تتطور وفقا للمنطق الضروري للتطور، إنها تتطور من أجل التطور ذاته، وليس من أجل بلوغ أية غايات أخرى. وتكمن خطورة هذا التطور اللا غائي في أنه يفتقد إلى الرؤية وتحديد الهدف ليس في تعامله مع التقنيات المادية فقط، بل أن هذا ينسحب أيضا على التقنيات الطبية المتعلقة بالإنسان، كما هو الحال في الهندسة الوراثية والاستنساخ، فعملية استنساخ الإنسان، أو التدخل في تحديد صفاته الوراثية أصبح متاحا بفضل استخدام التقنيات الطبية المتطورة، لكن ما هي الغاية من وراء استنساخ إنسان أو تعديل صفاته الوراثية؟ وعلى أي نحو نريده: ذكيا، أم شريرا، أم مستبدا؟ فهذه الأسئلة من

1 - Elliot D. Cohen, *Technology of Oppression: Preserving Freedom and Dignity in an Age of Mass, Warrantless Surveillance*, Macmillan, Palgrave, 2014, p:4

2 - Jacques Ellul, *The Technological System*, op.cit., p: 256

الصعب الإجابة عنها، هذا الاندفاع المتهور في تطور التقنية قد قادنا إلى الجهل بالغايات، وهذا ما أبرزه إلول قائلاً: "إننا نعرف كيف ننتجه، لكن من هو؟"^(١). إذن، وبحسب رؤية إلول، من الوهم أن نحدد أي غاية للتقنية، بل ومن الوهم أيضاً الاعتقاد بأن التقنية تحدد لنفسها غايات وأهداف وتلتزم بها أو تقف عندها ولا تتعدها.

لكن في الوقت الذي يعزو فيه إلول هذه القدرة الكلية إلى التقنية، ويصر على عدم قدرة الإنسان على تحديد أهدافها وغاياتها، نجد أن الأمر مختلف كلية لدى كارل ياسبرز، فهو يرى أنه لا قيمة للتقنية بمعزل عن الإنسان، إنها بدونها كالقوة الفارغة من المضمون، فالإنسان هو من يضفي على التقنية قيمة ومعنى، وهذا ما يبرزه قائلاً: "إن التقنية مجرد وسيلة، وهي ليست خيراً أو شراً في حد ذاتها، فكل شيء يعتمد على الإنسان الذي يستخدمها، وبالتالي، فالسؤال الأهم: من هو الإنسان الذي سيستحوذ عليها؟"^(٢). يحاول ياسبرز هنا رد الاعتبار مرة أخرى للإنسان؛ الفاعل الحقيقي في التاريخ والمجتمع والحضارة، وذلك بعد أن جرده مجتمع إلول التقني من أي قيمة حقيقية، وسلب منه أي قدرة على الفعل لتغيير الواقع المعيش.

٤ - التسارع Acceleration :

يقصد إلول بالتسارع أن "النسق التقني يهدف لأن يُسرّع من نموه وتقدمه على نحو لا يتوقف"^(٣). ترتبط هذه السمة أيضاً بما سبقها من سمات، فكل السمات السابقة تؤكد على أن التقنية تزيل من طريقها كل ما يعوق تطورها ونموها السريع. فالتقدم التقني يتسم بالنمو والتطور اللا محدود، ومقاومة ومحو كل العثرات التي تقف في وجهه سواء كانت هذه العثرات: أخلاقية أو دينية أو اجتماعية....

عند تأمل السمات السابقة سواء كانت سمات الظاهرة التقنية أو سمات التقدم التقني نجد أنها ليست نتاج لتأملات فلسفية وسوسيولوجية مبتورة الصلة بالواقع المعاصر، بل إن إلول نفسه يؤكد في أكثر من موضع على أن هذه السمات حصيلة للرصد ولملاحظة الحقائق والتطورات التي تحدث في مجتمعنا الحالي، وهو ما سيتبدى لنا جلياً عندما نضع أيدينا على علاقة التقنية بثتى الجوانب والأنشطة المعرفية والعلمية والإنسانية الأخرى، إذ سنجد التحقق الفعلي لهذه السمات: الاستقلال، والكلية، والعالمية، والتحفيز الذاتي، واللا

١ - جاك إلول، *خدعة التكنولوجيا*، ترجمة/ فاطمة نصر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤، ص ٤٦٠

2 - Karl Jaspers, *op.cit.*, p: 125

3 - Jacques Ellul, *The Technological System*, *op.cit.*, p: 294

غائية...، فالول يتكيء على هذه السمات وينطلق منها في تفسيره لكل ما يحدث في عالمنا التقني المعاصر، فهذه السمات لديه بمثابة المعارف القبلية التي سيرتكز عليها عند فحصة لعلاقة التقنية بالميادين والأنشطة الأخرى. وفيما يلي سوف نعرض لعلاقة التقنية بالاقتصاد والسياسة والدين والأخلاق، لنر إلى أي مدي تنطبق السمات السابقة على الواقع الفعلي.

التقنية والاقتصاد:

لكي نفهم طبيعة العلاقة بين التقنية والاقتصاد المعاصرين لابد أن نعرف الوضع الذي كان عليه الاقتصاد في العصور السابقة، حتى نضع أيدينا على التطورات الجديدة التي طرأت على الاقتصاد بسبب أثر التقدم التقني.

خضع الاقتصاد في العصرين القديم والوسيط إلى المقولات اللاهوتية والأخلاقية، وكان شأنه شأن سائر المعارف السائدة آنذاك؛ كان جزءا لا يتجزأ من النسق الأخلاقي والديني العام، ولم يشكل مجالا معرفيا مستقلا عن اللاهوت، لذ فقد اقترن دائما بمقولات الخير والشر، والحلال والحرام، ولم يكن ليتبوأ أبدا مكانة كبرى أو حتى مهمة في هذين العصرين. خضوع الأفكار والممارسات الاقتصادية إلى الأحكام الأخلاقية والدينية والتزامها بها في العصور الوسطى وحتى بداية القرن السادس عشر هي ما عبر عنها رينشارد توني R. H. Tawney قائلا: "لعبت البنية الأخلاقية والدينية دورا كبيرا في تشكيل احتياجات الإنسان المادية"^(١). وهو التوصيف نفسه الذي صادق عليه إلول أيضا عندما قال: "كان اقتصاد العصر الوسيط مرتبطا بالأنشطة الواعية والمتروية للكنيسة، حيث تحريم الربا والتجارة المحظورة، ورفض أسبقية العوامل الاقتصادية، وفصل الإنسان عن الثروة والتعلق بها، فقد تحدد المجال الاقتصادي بمجموعة من المبادئ المسيحية"^(٢). وهكذا قام كل من اللاهوت والأخلاق بكبح جماح الدوافع الاقتصادية الطامحة إلى الثراء وتكوين ملكيات خاصة آنذاك.

ولا يقف الأمر مع ديانا وود Wood Diana عند توضيح محاصرة الدوافع الاقتصادية في العصر الوسيط، بل وصل الأمر إلى حد تأثيم أفكار العمل والملكية من قبل رجال الدين. فهاتان الفكرتان كانتا بمثابة العقاب الإلهي للإنسان على الخطيئة الأولى، فإنسان ما قبل الخطيئة لم يعرف هذه الأفكار، تقول وود: "لم يكن في الجنة ملكية خاصة،

1- R. H. Tawney, *op.cit.*, p: 12

2 - Jacques Ellul, *The New Demons*, Translated by: C. Edward Hopkin, New York, The Seabury Press, 1973, p:9,10

فكل شيء كان مشاعا. لكن بعد السقوط، وعندما فسدت الطبيعة البشرية بسبب الخطيئة، أصبح وجود المؤسسات البشرية مثل: الحكومة والملكية الخاصة ضروريا^(١).

لكن مع ولوج العصر الحديث وبزوغ طبقة البرجوازية تغيرت النظرة إلى الفكر والممارسة الاقتصادية، فأصبح للاقتصاد موضوع ومنهج، أي أصبح مجالا معرفيا وعلميا مستقلا عن اللاهوت، وحظي بالدراسة والاهتمام الكبيرين لدوره الهام في تحقيق الثراء على المستوى الفردي والجماعي والدولي.

لهذا لم يكن من المستغرب أن تدافع الفلسفات الليبرالية عن وجود المشروع البرجوازي، لأن البرجوازية كانت هي الطبقة الحاملة للواء تطور المجتمع والحضارة فكريا واقتصاديا في القرنين: السابع عشر، والثامن عشر. لقد دافع لوك عن حق الملكية واعتبره حقا مقدسا للأفراد لا يجوز المساس به أو التعرض له، كما أنه لم يضع حدا أقصى لملكيات الأفراد، بل ربط بين العمل والملكية، فكل ما يستطيع الإنسان أن يمتلكه بفضل عمله وكده فهو ملك له، وجعل من حماية الملكية الوظيفية الأساسية للدولة. وهو ما أكده بقوله: "الأرض وكل ما عليها من المخلوقات الدنيا هي ملك مشترك بين البشر، إلا أن لكل أمرئ امتلاك شخصه، كذلك نتاج كدحه وعمل يديه يمكن إسنادهما إليه وحده، (...). فهذا العمل هو ملك العامل الذي لا يُنزع فيه، ولا يحق لأي أمرئ سواه أن يطالب بما قد اختلط به"^(٢). لم يكن لوك عالما اقتصاديا ولا منظرا لنظرية اقتصادية متكاملة الأركان، لكن كانت لآرائه عن الحق في الملكية وربط الثروة بالعمل والكد تأثيرا كبيرا في علماء الاقتصاد اللاحقين عليه عامة، وعلى آدم سميث خاصة.

فقد ربط سميث أبو الليبرالية الاقتصادية بين الثروة والعمل على غرار ما فعله لوك، ورأى أن العمل هو مصدر زيادة الثروات والقيم المالية، وليست الأرض ولا التجارة كما يدعي الفيزوقراط Physiocrats والتجارين Mercantilism. كما طالب أيضا برفع يد الدولة عن التدخل في الأنشطة الاقتصادية، فلا يجب أن يكون للدولة أي دور سواء للمشاركة في الأنشطة الاقتصادية أو حتى تنظيمها. بل يجب أن تترك الدولة المجال مفتوحا أمام الجميع للمنافسة الحرة، وهذا ما تبلور في شعاره "دعه يعمل دعه يمر". وهو بهذا يطالب بالحرية المطلقة لممارسة الأنشطة الاقتصادية.

1- Diana Wood, *Medieval Economic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p: 17

٢ - جون لوك، *مقالتان في الحكم المدني*، ترجمة / ماجد فخري، بيروت، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٥٩، ص ١٥٣

أما عن الدوافع السيكولوجية والأخلاقية التي تعزز نمو الأنشطة الاقتصادية كزيادة الثروات وتراكم رؤوس الأموال، فهي تكمن لدى سميث في حب الذات، والسعي إلى تحقيق المصلحة الذاتية، والطمع، والبخل. إذ يرى سميث أن كل إنسان يجب أن يسعى إلى تحقيق مصلحته، ومن خلال سعيه لتحقيق مصلحته الخاصة سوف يتحقق الصالح العام، وسوف تقوم يد خفية بتنظيم العلاقات بين البشر لتحقيق السلام والاستقرار الضامنين لاستمرار ممارسة الأنشطة الاقتصادية. ويبرز سميث فضل مقولة المصلحة الذاتية في تحقيق الانتعاش الاقتصادي قائلاً: "إننا لا نحصل على غذائنا بفضل إحسان الجزار أو الخباز، لكن بسبب سعيهما لتحقيق مصالحهما الشخصية. إننا نخاطب فيهما ليس جوانبهما الإنسانية، لكن حبهما لذواتهما، ولا نتحدث إليهما عن احتياجاتنا الخاصة لكن عن مصالحهما. ولا أحد يختار أن يعتمد على إحسان رفاقه المواطنين سوى المتسول..."⁽¹⁾. ويقول في موضع آخر عن دور البخل في زيادة رؤوس الأموال: "تزداد رؤوس الأموال بسبب البخل، وتتنقص بسبب التبذير وسوء الإدارة"⁽²⁾.

هكذا نلاحظ أن القيم الأخلاقية التي تمت إدانتها وتأييمها في العصر الوسيط مثل: الأنانية والجشع والسعي إلى تحقيق المصالح الخاصة أصبحت هي القيم الحاكمة في تطور الاقتصاد الليبرالي الحديث، بل أصبحت دوافع لتحقيق الصالح العام. لذا ليس من المستغرب أن يتم الاحتفاء بها، هذا الاحتفاء والتبجيل هو ما عبرت عنه أوين راند Ayn Rand عندما ساوت بين الأنانية والإنسانية، إذ تقول: "إن الأنانية والجشع فضيلتان في حد ذاتهما (...). والهجوم على الأنانية هو هجوم على قيمة الإنسان"⁽³⁾. هكذا ساهم الاقتصاد الحديث في قلب ميزان القيم الأخلاقية، فبسببه توارت إلى الظل فضائل مهمة مثل: الخير والسعادة والعدالة والمحبة والغيرية، وحل محلها قيم أخرى مثل: الأنانية والمصلحة والمنفعة والجشع.

لكن تغليب المصلحة والمنفعة والأنانية قد وُسم من قبل نقاد الرأسمالية بسمات سلبية، لدرجة أن اعتبرها البعض رذائل وليست فضائل على الإطلاق، لذا فإن الرأسمالية قد استحدثت فضيلة أخرى ظلت بمنأى عن الشبهات، بل لاقت استحسان الجميع وهي فضيلة العمل. ويوضح إلول المكانة الهامة التي حظيت بها هذه الفضيلة، وخاصة عندما اقترنت بفكرة التقدم، بل يضيف إلول على ذلك أنه قد زاد الإيمان بها عندما تم الترويج لها على أنها

1 - Adam Smith, *An Inquiry Into The Nature And Causes Of The Wealth Of Nations*, An Electronic Classics Series Publication, 2005, p: 19

2 - *ibid.*, p: 276

3 - Dinesh D'Souza, *The Virtue Of Prosperity: Finding Value in an Age of Techno - Affluence*, New York, The Free Press, 2000, p: 116

نعمة إلهية يهبها الله لمن يرضى عنه، وهذا ما عبر عنه إلول قائلاً: "ارتكزت الأخلاق البرجوازية على العمل، فالعمل هو مصدر الرقي والتطور، وهو الشيء الوحيد الذي يجعل للحياة قيمة. (...). وإن النجاح في العمل نعمة يعبر بها الله عن رضاه بتوزيع الأموال على هؤلاء الذين يعملون جيداً. فالحضارة البرجوازية أهملت كل الفضائل إلا العمل"^(١).

لكن أدى الإفراط في التأكيد على قيمتي العمل والملكية في ظل السوق الحرة إبان القرنين: الثامن عشر والتاسع عشر إلى ترقية المنافسة الشرسة بين أصحاب رؤوس الأموال. وهو ما اقترن بإقصاء غير القادرين خارج حلبة المنافسة الاقتصادية، وحرمان الفقراء من المزايا الاقتصادية، فاختفت العدالة الاجتماعية، وتزايد التفاوت الطبقي بين من يملكون ومن لا يملكون. الثروة في جانب، والبؤس والشقاء والحرمان في الجانب الآخر.

وبسبب تفشي هذه الممارسات غير الأخلاقية تعرض الاقتصاد الليبرالي الرأسمالي إلى انتقادات عنيفة من قبل اشتراكيين كثيرين من أمثال: سان سيمون وروبرت أوين وفورييه، لكن يبقى النقد الماركسي للاقتصاد الرأسمالي هو الأعنف والأكثر راديكالية منذ القرن التاسع عشر وحتى الآن. ففي الوقت الذي غابت فيه العدالة والمساواة عن النظام الرأسمالي، عمل ماركس على إحيائها مرة أخرى، عندما طالب بإلغاء الملكية الخاصة التي اعتبرها السبب الأساسي في انعدام المساواة والعدالة وفي وجود التفاوت الطبقي، وبالتالي كان كل همه هو تقويض الدعامة الأساسية لبنية الاقتصاد الرأسمالي: الملكية الخاصة. وفي الوقت الذي ارتكزت فيه الليبرالية الاقتصادية على انسحاب الدولة من الأنشطة الاقتصادية، رد ماركس للدولة اعتبارها، وأكد على ضرورة أن تكون أدوات الإنتاج مملوكة للدولة، وسوف تقود الدولة كل الأنشطة الاقتصادية، وهذا ما أكده في بيان الحزب الشيوعي عندما طالب: "بمركزة جميع أدوات الإنتاج في أيدي الدولة (...). مركزة التسليف كله في أيدي الدولة بواسطة مركز وطني رأسماله للدولة، ويتمتع باحتكار تام مطلق. مركزة جميع وسائل النقل في أيدي الدولة. تكثير المصانع التابعة للدولة..."^(٢).

نحن إذن أمام نظامين اقتصاديين على طرفي نقيض: النظام الليبرالي والنظام الاشتراكي، ولا نقول الشيوعي، لأن الشيوعية لدى ماركس مقترنة بأفول الدولة واضمحلالها، وليس بإعطائها كل هذه الصلاحيات. لكن رغم الاختلاف الجذري بين النظامين، إلا أن إلول يرى بينهما أواصر قريى تتمثل في أن كلا النظامين لم يعيراه اهتماماً كافياً إلى دور

1 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 220

٢ - كارل ماركس، فريديريك انجلس، بيان الحزب الشيوعي، مرجع سبق ذكره، ص ٦٦

التقنية في المجال الاقتصادي، يقول إلول " إن تأثير التقنية على الحياة الاقتصادية أكثر عمقا وشمولا مما اعتقد الاقتصاديون الكلاسيكيون"^(١). التصور نفسه ينسحب أيضا على رؤيته لدور التقنية في الفلسفة والاقتصاد الماركسيين اللذين أكدا على أن العامل الحاسم في التطور الاقتصادي هو رأس المال وليس التقدم التقني الذي اعتبروه خاضعا بدوره إلى توجهات رأس المال، وهذا ما أبرزه إلول قائلا: " كان من الصعب على الماركسيين قبول فكرة أن التقنية تشكل عاملا مستقلا يسيطر على، ويتحكم في، البنية الاقتصادية، إنها في خدمة رأس المال"^(٢). لكن لن يرض إلول بالطبع عن هذه الرؤية التي تجعل من التقنية تابعة وخدمة للاقتصاد، فهو يؤمن بالعكس تماما، وسنرى لاحقا كيف أن التقنية لديه هي التي تتحكم وتوجه، بل وتغير النظام الاقتصادي، يقول إلول: " ليس القانون الاقتصادي هو الذي يفرض نفسه على الظاهرة التقنية، بل أن قوانين التقنية هي التي تنظم وتوجه وتعديل الاقتصاد، الاقتصاد عامل ضروري، لكنه ليس العامل الحاسم"^(٣).

على أية حال، يعتبر إلول محقا في رؤيته بأن التقنية لم تشغل مكانا هاما لا في الاقتصاد الليبرالي الكلاسيكي ولا في الاقتصاد الاشتراكي، إذ كانت أهم المقولات الاقتصادية السائدة في الكثير من كتابات رجال الاقتصاد آنذاك هي: السلعة، وتقسيم العمل، والإنتاج، والتوزيع، والاستهلاك، والتبادل. ولم تحظ مقولة التقنية باهتمام مماثل رغم أنها تمثل عنصر أساسي من عناصر الإنتاج.

ومن جهتنا نعتقد، أن عدم الاهتمام الكبير بدور التقنية في الحياة الاقتصادية يرجع إلى أن سميث وماركس بدا تأملتهما الفلسفية وصياغة نظريتهما الاقتصادية في القرنين: الثامن عشر، والتاسع عشر، وهما القرنان اللذان لم يشهدا التطور التقني الهائل الذي شهده القرن العشرون. فقد كانت الثورة الصناعية في بداياتها، ولم يكن التطور التقني قد بلغ حدا كبيرا مثلما هو حاله الآن، فأقصى ما فعلته الثورة الصناعية من الناحية التقنية هي أن استبدلت بالمجهود الإنساني عمل الآلات، ورغم أن الآلات كانت عاملا هاما من عوامل الإنتاج الجديدة، إلا أنها لم تكن العامل الحاسم والمحدد في تطور قوى الإنتاج، وهذا ما عبر عنه الفيلسوف الماركسي جورج لوكاتش George Lukacs قائلا: " بالنسبة لماركس، تتضمن قوى الإنتاج ما هو أكثر وأهم من الآلات والتقنية"^(٤).

1 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 152

2 - Jacques Ellul, *The Technological System*, op.cit., p: 142

3 - ibid., p: 141

4 - Donald MacKenzie, " Marx and The Machine" in *Technology and Culture*, Vol.25, No.3, 1984, pp: 473- 502

كذلك يلقي الدكتور أشرف منصور في كتابه **الليبرالية الجديدة** الضوء على فكرة أخرى يعبر عنها عندما يقول: " لم يضع الاقتصاد: العلم والتقنية من بين عناصر الإنتاج لأنه لم ير لهما ربحا مباشرا، ففوائدهما دائما ما تكون غير مباشرة، وتتطلب وقتا كي تتحقق في شكل تجديد وسائل الإنتاج"^(١). إن ما يشدد عليه منصور هنا هو أن عدم اهتمام رجال الاقتصاد بالتقنية في القرن التاسع عشر يرجع إلى أنها لا تؤتي ثمارها إلا على المدى البعيد، فنتائجها آجلة وليست عاجلة، في وقت سادت فيه فكرة تكوين الأرباح السريعة.

لكن الأمر مختلف لدى إلول، فهو لا يقبل معايير علماء الاقتصاد في القرن التاسع عشر للحكم على التقنية، بل يؤكد في المقابل على أن الكلمة الأولى والأخيرة في تطور الأنشطة الاقتصادية وتراكم رؤوس الأموال تعود إلى التقنية التي لا تترك مجالا يند عن سيطرتها، ويقول في هذا الصدد: " إنه لخداع ذاتي أن ننظر إلى الاقتصاد الآن على أساس النظرية الماركسية، لأنه لا توجد منطقة في الحياة الاقتصادية مستقلة اليوم عن التطور التقني (...) فالتقنية تتحكم في كل التطورات الاقتصادية المعاصرة بداية من عمليات الإنتاج إلى السكان إلى المجالات الأخرى مثل: الأسعار، وتطور رؤوس الأموال، والتجارة الخارجية، ونسبة البطالة..."^(٢). ويؤكد على المعنى نفسه في موضع آخر عندما يقول: "أصبحت التقنية الآن هي القوة المسيرة للاقتصاد، إذ أوجد ابتكار تقنيات جديدة ظهور إمكانات جديدة للتوزيع والاستهلاك. ثم تبع الاقتصاد التقنية وولج طرقا جديدة فتحتها له"^(٣).

لكن ما الآثار المترتبة على خضوع الاقتصاد للتقنية؟ ألم يدفع التقدم التقني بالاقتصاد في القرن العشرين إلى آفاق أكثر ثراءً؟ ألم يؤدي إلى تحقيق المزيد من الازدهار والانتعاش الاقتصادي على حد تعبير الدكتور فؤاد مرسي الذي زواج بين التقدم التقني والرخاء الاقتصادي عندما قال: " أدت التكنولوجيا الحديثة إلى زيادة هائلة في إنتاجية العمل، مما ساعد على التوصل إلى تلك المستويات التي أفضت إلى تركيز القوة والنمو الاقتصادي بدرجة لم تخطر على بال من قبل"^(٤). نلاحظ في هذا النص أن الدكتور فؤاد مرسي لا يعرض إلى العلاقة بين الاقتصاد والتقنية في ضوء مصطلحات الهيمنة والخضوع، مثلما فعل إلول، بل يعرض لها في ضوء التعاون المثمر والبناء بين المجالين، رغم أنه مدرك

١ - أشرف منصور، **الليبرالية الجديدة: جذورها الفكرية وأبعادها الاقتصادية**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨، ص ٢٥٠

2 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 152

٣ - جاك إلول، **خدعة التكنولوجيا**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٧
٤ - فؤاد مرسي، **الرأسمالية تجدد نفسها**، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٤٧، ١٩٩٠، ص ٦٠

تماما لفكرة أن التقدم التقني قد أجبر علم الاقتصاد على تغيير قوانينه ومجالات اهتماماته التقليدية كلية.

أما إلول فيرى خلف هذا التعاون الظاهري وشائج خفية تكمن في استبدال التقنية وهيمنتها على كل مناحي المجالات الاقتصادية، وهو ما يطيح، من وجهة نظره، بالممارسات الحرة للإنسان الغربي المعاصر في هذا المجال. فما يرفضه إلول هو استبدال التقنية في حد ذاتها، وتتجلى أولى مظاهر هذا الاستبدال في أن التقنية قد فرضت نظاما اقتصاديا أوحده، وهو النظام الذي يؤدي إلى تحقيق المزيد من التقدم التقني، في الوقت الذي محت فيه محاموا إجباريا كل الأنظمة الأخرى التي تعوق عملها وتقدمها.

فعلى سبيل المثال، لم يعد للاقتصاد الليبرالي الذي كان يقوم على عدم تدخل الدولة في الأنشطة الاقتصادية أي وجود بسبب تقدم التقنية، إذ فرضت التقنية نزعة مركزية جديدة تتحكم بمقتضاها الدولة في كل الأنشطة الاقتصادية، ويوضح إلول خطورة هذه المركزية قائلا: "تستدعي الضرورة التقنية تدخل الدولة لكي تنظم شبكات الكهرباء (...). وعندما تدخل الطاقة الذرية إلى حيز العمل فسوف تتطلب تحكم الدولة في كل مصادر الطاقة، لأنه من غير المعقول أن يمتلك فرد أو مجموعة من الأفراد مصادر الطاقة الذرية. فالضرورة التقنية تجعل الحياة الاقتصادية لا تنفصل عن الدولة، ولا يهم في هذا الإطار مسألة الليبرالية، فالدولة مضطرة بفعل التقدم التقني أن تمد سلطتها بكل الطرق الممكنة"⁽¹⁾. ما يشدد عليه إلول في هذا النص هو أن التقنية قد فرضت قوانينها الصارمة التي لا تلين على كل شيء، ولا يمكن أن ينجو شيء من هذه الحتمية التقنية التي تسخر كل شيء لتحقيق تقدمها. وهو ما سيعيدنا مرة أخرى إلى وجود الدولة المركزية التي تجمع بيدها كل السلطات.

في الحقيقة، قد يكون تحكم الدولة في مصادر الطاقة وبخاصة الطاقة الذرية مطلبا ضروريا لحماية الأمن الوطني والقومي. وبالفعل، لا يجب أن تترك إدارة شئون هذه الأمور في أيدي الأفراد أو الوكالات الخاصة، لما يشكله هذا من خطورة بالغة عند إساءة الاستخدام. لكن ما يثير قلق إلول وتخوفه هو أن يد الدولة لا توضع على مصادر الطاقة فحسب، بل أدت الضرورة التقنية إلى توغل سلطة الدولة في الشئون الاقتصادية الأخرى. فزيادة تكلفة الاكتشافات والاختراعات جعلت الدولة شريكا لا غنى عنه في العملية الاقتصادية، وذلك لعجز اقتصاد الأفراد بقدراته المالية المحدودة عن مواكبة هذا التقدم، ولهذا تتحمل الدولة تكلفة الأبحاث الحديثة في الفيزياء النووية، لأن سعر تكلفتها مستحيل على

1 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 156, 157

الأفراد. (...). كذلك، فإن تكلفة الطائرة B52 في سنة ١٩٥١ يقدر بأربعين بليون فرانك ولا يمكن للشركات الخاصة تحمل مثل هذه التكاليف^(١).

رفض إلول للمركزية الاقتصادية لا يعني تحيزه لليبرالية، فلم يكن إلول منحازا في يوم إلى الاقتصاد الليبرالي ولا حتى من المدافعين عنه، فهو مدرك جيدا لآثاره السلبية من الناحية الاجتماعية. لكن ما يخشاه إلول هو أن التقنية تنحو بالدولة نحو الشمولية والاستبداد الاقتصادي، وهو ما سيترتب عليه تقليص مصالح واهتمامات وحرية الأفراد والمجموعات لصالح زيادة ونمو سلطة الدولة الاقتصادية. وهو ما سيؤدي إلى جعل الاقتصاد اقتصادا موجها، كما سنرى.

قاد هذا التخوف المشروع من توغل سلطات الدولة في الشؤون الاقتصادية إلى مطالبة بعض رجال الاقتصاد بضرورة إحياء الاقتصاد الليبرالي مرة أخرى باعتباره ضامنا لعدم إساءة استغلال السلطة في الشؤون الاقتصادية. مثل هذه الأصوات المطالبة برفع يد الدولة عن التدخل في الشؤون الاقتصادية هي ما مثلها جون كينيث جالبريث John Kenneth Galbraith خير تمثيل عندما قال: "سوف يظل الاقتصاد الكلاسيكي قائما لأنه يحل مشكلة السلطة في الاقتصاد والسياسة، وليس هناك شك في أن الأعمال الكبرى الحديثة تعد أداة لممارسة السلطة (...). فإن آلت للسوق هذه السلطة فإنها لا يمكن أن تكون ملكا لفرد أو لمؤسسة"^(٢).

لكن يرفض إلول مثل هذه الصيحات التي تنادي بأننا سنعيش مرة أخرى في أزهي العصور في ظل الليبرالية الاقتصادية وفي ظل السوق المفتوح الذي تختفي منه السلطة، والذي تصب فيه المنافسة بين المنتجين لصالح المستهلك. ففكرة أن التقدم التقني سيصب في مصلحة الأفراد في ظل الاقتصاد الليبرالي هي فكرة واهية وخادعة، ويجب أن نتحرر منها، لأن التقنية والاقتصاد الليبرالي، من وجهة نظر إلول، لا يمكن أن يتعايشا معا أو يتصالحا معا، نظرا لاختلافهما الجذري في الرؤية والأهداف، هذا الاختلاف بينهما هو ما يوضحه عندما يقول إن: "التقنية معارضة لليبرالية، والاقتصاد المرتكز على التقنية لا يمكن أن يكون اقتصادا حرا، (...). لأن غاية التقنية هي الفاعلية والكفاءة القصوى في حين أن غاية الليبرالية الاقتصادية هي تحقيق الفوائد المالية القصوى"^(٣). وبما أننا نعيش في عصر التقنية فلن يسد أية نزوع ليبرالي سواء اقتصادي أو سياسي.

1 - ibid. p: 236

٢ - جون كينيث جالبريث، تاريخ الفكر الاقتصادي: الماضي صورة الحاضر، ترجمة/أحمد فؤاد بلبع، تقديم/ إسماعيل صبري عبد الله، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٦١، ٢٠٠٠، ص ٣١٧

3 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 200, 201

لا يقف إلول عند حد توضيح التعارض المطلق بين التقنية والاقتصاد الليبرالي ولا عند اختفاء الاقتصاد الليبرالي من الوجود الفعلي بسبب التقدم التقني، بل يمضي لأبعد من ذلك عندما يوضح الآليات التي فرضتها التقنية على الاقتصاد لتخرج لنا نموذجاً اقتصادياً جديداً هو الاقتصاد التقني. وما يقصده إلول بالاقتصاد التقني هو ألا يقتصر دور الاقتصاد على فهم وتفسير الوقائع المادية والاقتصادية والاجتماعية فحسب، بل أن يمتد دوره إلى تغيير هذه الوقائع وإعادة تشكيلها وفقاً لمقتضيات التقنية نفسها، وهذا ما عبر عنه إلول قائلاً: "بفضل تطور التقنية أصبح الاقتصاد مضطراً لأن يضع في اعتباره كل ما هو إنساني (...). فلم يعد يكتفي الاقتصاد بتفسير الواقع، بل أصبح يهدف إلى تعديله"⁽¹⁾. الاقتصاد التقني إذن، بحسب تصور إلول له، ليس نظرية خالصة للمعرفة بل استراتيجية للفعل.

ولكي يخرج الاقتصاد التقني إلى حيز الوجود ويحقق الغرض المرجو منه كان لا بد من إدخال تعديلات جوهرية واستحداث مناهج جديدة في علم الاقتصاد، بحيث تربط المعرفة بالفعل. وقد نجح الاقتصاد التقني في تطوير ما أسماه إلول تقنيات الملاحظة الاقتصادية وهي: الإحصاء، والمحاسبة، والرياضيات الاقتصادية. والغاية الأساسية من هذه العلوم المستحدثة ليس تقديم تصورات نظرية، بقدر ما هي تقديم معلومات مفيدة للفعل. وفي هذا المضمار يبرز إلول الدور الهام لعلم الإحصاء المعاصر قائلاً: "فيما مضى، كان يتم التقليل من دور الإحصاء باعتبارها عملاً للهواة لا يقدم إلا معلومات مضللة. أما اليوم، فيقع قدر كبير من المسؤولية على عاتق المشتغلين بها، وعلى دقة المعطيات التي يقدمونها، لأنها تحدد المواد الخام للاقتصاد، وتقدم تنبؤات دقيقة للاقتصاديين (...). ونظراً لأهمية دورها فقد تم إنشاء ستة وخمسين وكالة فيدرالية في الولايات المتحدة تتخصص كل منها في طريقة إحصائية واحدة"⁽²⁾. وبالتالي، لم تعد الإحصاء مجرد علم يهتم بجمع البيانات وتصنيفها في أعمدة وجداول رياضية على طريقة بيرسون وسبيرمان للوصول إلى نتائج نظرية تتسم بالدقة واليقين فحسب، بل نظراً لأهميتها الشديدة في قراءة وتحليل وفهم الوقائع، ولدورها التنبؤي بأفضل الطرق والوسائل الممكنة لتغييره، أصبحت الإحصاء ترتبط بمراكز صنع القرار السياسي والاقتصادي. ففي المجال الاقتصادي، يجمع المشتغلون بالإحصاء بيانات السوق واحتياجات ورغبات المستهلكين، ويقومون بتحليلها، ويقدمون التقارير للمسؤولين التنفيذيين. لكن "عندما تصرف الدولة على الأبحاث الإحصائية، فإنها تنتظر الحصول على المقابل،

1 - ibid., p: 158,159

2 - ibid., p: 163, 164

وبالأخص على المساعدات في الشئون القومية"^(١). ما يريد أن يقوله إلول هو أن الدولة تمول وتوجه الأبحاث العلمية لخدمة أغراضها السياسية والاقتصادية والعسكرية، وهو ما سيزيد من سلطتها وقدرتها على التحكم في المجتمع والمواطنين.

التصور نفسه ينطبق أيضا على رؤية إلول للمحاسبة، فمن المفترض أن تهتم عمليات المحاسبة بتسجيل حركة رأس المال عن طريق معرفة الإيرادات والمصروفات. لكن إلول يرى أن التقنيات الحديثة للمحاسبة قد جعلت من المحاسب " مهندسا للفوائد الذي تضم عملياته ليس فقط متابعة حركة الأموال لكن كل عناصر الإنتاج، فالمحاسبة أصبحت تهتم بتفاصيل المواد الخام، والآلات، والأدوات المقترحة لإنتاج منتج محدد"^(٢). وهكذا نلاحظ أن التقدم التقني قد عمل على إعادة هيكلة العلوم الإنسانية التي تنتمي إلى مجال المعارف النظرية أو الصورية المحضة، وفرض عليها الاهتمام بالأبعاد العملية.

على أية حال، إن التقدم التقني الذي يعمل على زيادة تدخل الدولة في الشئون الاقتصادية، سيقود حتما، من وجهة نظر إلول، إلى سيادة الاقتصاد المخطط الذي يعرفه إلول بأنه " هو أن تقرر الدولة كل شيء، وتنظم كل شيء مقدما"^(٣). وهو ما يعني أن الدولة هي التي تتولى مهمة وضع خطط قصيرة الأمد أو بعيدة الأمد لإدارة وتوجيه عمليات النمو الاقتصادي، وهو النظام الذي ساد في معظم البلدان الاشتراكية في منتصف القرن الماضي، والذي طبقته الكثير من الدول الرأسمالية التي كانت تتبنى مبدأ السوق الحرة وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية.

لكن في الوقت الذي يقرن فيه إلول سيادة الاقتصاد المخطط بزيادة التقدم التقني يرفض فون هايك هذا التصور، فهو لا يقبل أن يكون التقدم التقني ذريعة لفرض هذا النمط الاقتصادي، وهي الحجة التي أصبحت تتردد كثيرا والتي يستند أنصارها إلى " أن التغيرات التقنية جعلت المنافسة مستحيلة في عدد يتزايد باستمرار من الميادين، وإن الاختيار الوحيد المتروك لنا هو السيطرة على الإنتاج بواسطة احتكارات خاصة أو توجيهه بواسطة الحكومة"^(٤). ويرد هايك على هذا التصور قائلا: " إنه إذا كانت التقنية الجديدة لإشباع حاجتنا أفضل حقا، فإنها يجب أن تكون قادرة على الصمود أمام كل منافسة"^(٥). يطرح هايك المسألة هنا في ضوء فكرة أن السوق الحرة والمنافسة بين المنتجين هما القادران على الحد

1 - ibid., p: 170

2 - ibid., p: 166

3 - ibid., p: 173

٤ - ف.أ. هايك، الطريق إلى العبودية، ترجمة/ محمد مصطفى غنيم، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٤، ص ٦٥

٥ - المرجع السابق، ص ٧٠

من السيطرة الاحتكارية لتقنيات محددة، إذ سيجد المتنافسون وسائل أخرى يقلصون بها من احتكار هذه التقنية المتقدمة، وهو ما يجنبنا التورط في الاقتصاد المخطط، والعمل مرة أخرى وفقا للسوق الحرة.

لكننا نعتقد، اختلافاً مع هايك، أنه في ظل هذا التقدم التقني الهائل سيكون من الصعب بل ومن المستحيل على الوسائل غير التقنية أن تصمد في وجه هذا التقدم، فالمنافسة لن تتم إلا بين تقنيات متكافئة، وهو ما سيتطلب بالفعل قدراً من تدخل الدولة لحماية سياسات احتكارية بعينها لتحقيق مصالحها.

الخلاف بين إلول وهاييك حول دور التقدم التقني في فرض المزيد من الاقتصاد المخطط ليس محل إجماع، حيث توجد قراءات أخرى لا تربط بين التقدم التقني والاقتصاد المخطط، إذ يرى الدكتور فؤاد مرسي أن امتداد الاقتصاد المخطط إلى البلدان الرأسمالية يعود إلى الظروف الاقتصادية التي فرضت نفسها عقب الحرب العالمية الثانية، يقول مرسي: " جعل اقتصاد الحرب الدولة تسبر غور عمليات إدارة وتوجيه الاقتصاد على المستوى القومي، فالأزمات التي تعرض لها الاقتصاد الرأسمالي منذ الثلاثينيات قد أضعفت الإيمان المطلق بمبدأ المشروع الحر والتوازن التلقائي لاقتصاد السوق (...). ففي فرنسا خطة قومية تتكفل بها الدولة. وهناك خطة في بريطانيا واليابان"^(١).

لكننا يجب أن ننوه إلى أن امتداد التخطيط إلى بعض البلدان الرأسمالية لا يعني اشتراكها مع النظم الاشتراكية في شيء، فالنظامان على طرفي نقيض، إذ إن التخطيط في الأنظمة الاشتراكية مقترن بإلغاء الملكية الخاصة، أما في الأنظمة الرأسمالية فهو ملتزم بالحفاظ على الملكيات الخاصة، والهدف منه هو التدخل لضبط آليات السوق الحرة دون المطالبة بإلغائها كلية، هذا الفارق بين النظامين هو ما أبرزه إلول عندما قال: " إن امتداد التخطيط لا يحضر بالضرورة مجتمعا اشتراكيا. فالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج لا تحتاج إلى تعديل لكي تتحول إلى الاقتصاد المخطط"^(٢). إن ما يشدد عليه إلول هنا هو أن التخطيط في البلدان الرأسمالية لم يقترن بظهور دول ديكتاتورية على غرار النازية والفاشية، لكن الأمر لديه لا يخلو من شبهة الديكتاتورية أيضا.

ويتفق الدكتور فؤاد مرسي مع إلول في أن التخطيط في ظل الأنظمة الرأسمالية مختلف عن نظيره في ظل الأنظمة الاشتراكية من حيث الطبيعة والهدف، ويمضي مرسي

١ - فؤاد مرسي، مرجع سبق ذكره، ص ١٩٥، ١٩٦

2 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 183

لأبعد من ذلك عندما يحدد الدور المنوط للدولة في عملية التخطيط الاقتصادي في ظل الأنظمة الرأسمالية قائلًا: " تتدخل الدولة عن طريق التمويل العام لتساعد المشروعات الخاصة على توفير إنفاقها لخلق الفنون الجديدة والمنتجات الحديثة، وتحسين مراكزها في المبادلات الدولية، وتسهيل عملياتها في الأسواق الخارجية، ولتساعد على تدويل أنشطتها الإنتاجية"^(١). وهكذا لا يمحو الاقتصاد المخطط المشروعات الخاصة، ويصبح اقتصاد الدولة والاقتصاد الخاص شريكين في تطور ونمو الاقتصاد القومي، وهو ما يحقق، من وجهة نظر مرسي، الصالح العام والخاص معا.

لكن رغم اتفاق إلول ومرسي في رؤيتهما بوجود تباين بين الاقتصاد المخطط في الدول الرأسمالية ونظيرتها الاشتراكية يبقى هناك اختلاف جوهري بينهما؛ إذ يرى الأول أن التخطيط سيؤدي إلى المزيد من الديكتاتورية الاقتصادية التي تعد سمة أساسية من سمات المجتمع التقني المعاصر والتي يحذر إلول دائما من توغّلها، بينما يرى الثاني أن التخطيط هو إجراء صحي استطاعت من خلاله الرأسمالية أن تجدد نفسها وأن تتجنب أخطاء الماضي، فهو لديه آلية لتصحيح المسار.

لكن هل ثمة تلازم واقتران دائما بين الاقتصاد المخطط الناتج بدوره عن التقدم التقني والديكتاتورية، أم أنه من الممكن سيادة هذا النمط الاقتصادي الذي فرضه علينا التقدم التقني في ظل وجود أنظمة ديموقراطية ودون أن يُعرض حريات الأفراد والجماعات لأية مخاطر؟

ساد في منتصف القرن الماضي اقتتان قوي بين الاقتصاد المخطط والنظم الشمولية، وهو التلازم الذي طال العديد من الأنظمة التي امتلكت فيها الدولة وسائل الإنتاج والتي لم تسمح فيها بوجود أي ملكيات خاصة مثل: الاتحاد السوفيتي، ودول أوروبا الشرقية، ودول العالم الثالث التي تحررت من الاستعمار في النصف الثاني من القرن العشرين. وبالفعل، مارست هذه الأنظمة أبشع صور الديكتاتورية، حيث؛ وجود معسكرات الاعتقال، والتعذيب، وقمع واغتيال المعارضين. أما العالم الغربي الذي اعتبر الحق في الملكية والحق في تكوين الثروات حقوقا لصيقة بالفرد لا يمكن سلبها أو انتزاعها منه، فقد كان يُطلق عليه اسم العالم الحر، وحتى عندما امتدت يد الدولة إلى الشؤون الاقتصادية، فكان الدافع هو حماية غير القادرين، فالأنظمة الديموقراطية ادعت أن شغلها الشاغل هو الدفاع عن ممتلكات وحريات الأفراد وحمايتهم.

١ - فؤاد مرسي، مرجع سبق ذكره، ص ١٩٧

لكن إلول يرى أن النظامين موسومان في جوهرهما بالديكتاتورية والاستبداد، ولا فرق بينهما سوى أن الديكتاتورية في الحالة الأولى علنية وواضحة، واستخدم فيها النظام أجهزة الدولة القمعية، أما في الحالة الثانية فهي ديكتاتورية مُقنعة تتخفى وراء المصطلحات الزائفة مثل: الحرية، والديموقراطية، واستُخدمت فيها أجهزة الدولة الإيديولوجية. لكن يبقى الفرد في ظل هذه الأنظمة خاضعا ربما دون وعي منه، لآليات السيطرة والهيمنة التي ازدادت تعقيدا بسبب التقدم التقني. وحاليا، لم تعد الأنظمة السياسية بفضل التقدم التقني الهائل الذي تمتلكه في حاجة إلى اللجوء للأدوات القمعية لفرض ما تريده، لأنها تمتلك من الوسائل الناعمة ما يجعلها قادرة على تضليل البشر وتزييف وعيهم وإيهامهم بأنهم أحرار؛ فهذه الأنظمة نجحت في إقناعهم بأنهم يختارون من يمثلهم عبر القنوات الديموقراطية، ويستهلكون ما يريدون، ويعبرون عن آرائهم بمنتهى الحرية.

وبالتالي، فإن الخطورة الفعلية تكمن، بحسب رأي إلول، ليس في طبيعة النظام السياسي ولا في شكل النظام الاقتصادي بقدر ما تكمن في أن التقدم التقني يقترن وجوده بالأنظمة الديكتاتورية التي تتلاعب بالأفراد تحت شعارات رنانة. ويصل إلول في النهاية إلى رأي حاسم لا لبس فيه وهو أن التقنية والديموقراطية لا يجتمعان معا، فكل تقدم في التقنية يكون مصحوبا بتراجع في الممارسة الديموقراطية الحقيقية، وهو ما يؤكد قائلا: "التقنية هي الحد من الديموقراطية، وبقدر ما تكسب التقنية تخسر الديموقراطية"⁽¹⁾.

ولا يختزل إلول مفهوم الديموقراطية هنا في عملية التمثيل السياسي أو المشاركة السياسية فحسب، بل يمتد بمصطلح الديموقراطية لأبعد من ذلك، عندما يربطه بالممارسات الاقتصادية للإنسان المعاصر. فيصيح لنا إلول مصطلحا جديدا وهو الديموقراطية الاقتصادية والتي تعني لديه أن القرارات الاقتصادية ينبغي أن تؤخذ من أسفل وليس من أعلى. فهو يريد أن يكون للإنسان دور فعال في تشكيل المنظومة الاقتصادية وفي اتخاذ القرارات، لكن هذا غير متحقق على المستوى الفعلي بسبب التقدم التقني الذي أحال الإنسان إلى مجرد ترس صغير في الآلة الاقتصادية الكبرى، وجعله لا يلتقي بالعالم الاقتصادي ولا يعرف عنه شيئا إلا عند مرحلة الاستهلاك فقط، هذا الوضع هو ما يستكره إلول ويشجبه قائلا: "هل يختار الشعب المحاسبين أو المهندسين أو المنظمين؟ هل يمكنه إصدار أحكام على طرق ومناهج عملهم؟ (...) فلماذا لا تطبق الديموقراطية في هذه المناطق؟"⁽²⁾. ما يشدد عليه إلول في هذا النص هو أن الإنسان المعاصر قد أصبح معزولا بسبب تعقد التقنيات الاقتصادية عن عالمه الاقتصادي، وأصبح في موقع المفعول به لا الفاعل.

1 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 209

2 - ibid.

إن إقصاء حريات الأفراد ورغباتهم خارج المجال الاقتصادي بسبب غياب الديمقراطية الاقتصادية في القرن العشرين لا يرجع إلى ظلم واستبداد أصحاب رؤوس الأموال كما كان الحال في القرن التاسع عشر، ولا إلى ظلم الأفراد لبعضهم البعض، ولا لاضطهاد طبقة بواسطة أخرى، بل يرجع إلى أن الضرورة التقنية تفرض على الجميع: منتجين ومستهلكين إتباع محددات اقتصادية معينة لا يمكن الحيد عنها، وهو ما يعني أن عمليتي الإنتاج والاستهلاك أصبحتا تعملان باستقلالية عن إرادة البشر، إنهما تخضعان فقط لتوجيهات الضرورة التقنية لأن " الاقتصاد التقني لا يمكن أن يتسامح أبدا مع تدخل رغبات الأفراد"^(١).

ولا يقف الأمر مع إلول عند عقد الصلة بين التقدم التقني والديكتاتورية الاقتصادية بشكل عام، بل يمضي لأبعد من ذلك عندما يوضح أهم ملامح وتجليات هذه الديكتاتورية الاقتصادية في المجتمع المعاصر، إذ تعتبر عملية فصل الاستهلاك عن متطلبات واحتياجات الأفراد ملمحا من ملامح هذه الديكتاتورية عند إلول. فالبشر لا يستهلكون إلا ما تقدمه لهم التقنية، دون أن تتوافر لديهم أي إرادة حرة للاختيار أو لتحديد ما يريدون استهلاكه، فهم مجبرون على التكيف مع السلع الموجودة، وهذا ما يؤكد إلول عندما يقول: " لم تكن الجماهير هي من طلبت رحلات الطيران والتلفزيون، فالتقدم التقني هو من صنع هذه الأشياء وفرضها عليهم فرضا"^(٢). ليس إلول وحده هو من يؤكد على إقصاء الاقتصاد التقني لرغبات المستهلك، بل يتفق معه أيضا ثورستين فبلن Thorstein Veblen الذي سعى جاهدا إلى تفويض ادعاء فكرة سيادة المستهلك عندما قال: " إن فكرة سيادة المستهلك خرافة، فالسيادة الحقيقية للمؤسسة الاحتكارية وما تنتجه من سلع"^(٣). رغم اختلاف رؤية إلول وفبلن حول مفهوم السيادة في المجال الاقتصادي، والتي يعزوها الأول إلى التقنية بينما يعزوها الثاني إلى السوق، تبقى فكرة إقصاء احتياجات المستهلك خارج دائرة الاهتمامات الاقتصادية قاسما مشتركا بينهما.

يتجلى الملمح الثاني من ملامح الديكتاتورية الاقتصادية الناجمة عن التقدم التقني لدى إلول في انعدام المساواة بين البشر وتكريس المزيد من التفاوت الطبقي بين من يملكون ومن لا يملكون، وفي هذا الصدد يقول إلول: " لا يقنعني النقاش بأن التقنية تنتج مساواة اجتماعية، لأن المصباح الكهربائي للفقير متطابق مع مصباح الغني (...) لأن هناك بالتأكيد اختلاف كبير بين الدراجة البخارية والسيارة الكريسيلر، ويمكننا أن نضيف عددا لا

1 - ibid., p: 210

2 - ibid., p:212

٣ - نقلا عن أشرف منصور، الليبرالية الجديدة، مرجع سبق ذكره، ص ٢٥٣

نهائي من المقارنات"^(١). لقد أوجد المجتمع التقني وهم المساواة بين البشر وجعل البشر يعتقدون أنهم متساوون عندما يستهلكون المنتجات نفسها ويشاهدون الأفلام نفسها ويستمعون إلى الموسيقى نفسها، لكن إلول يرفض هذا التصور، ويؤكد في المقابل، على أن هذا المجتمع يرفع في ظاهره شعار المساواة، لكن يكمن في باطنه التفاوت واللامساواة والظلم. المعنى نفسه هو ما أكده أيضا هربرت ماركوزه قائلا: "العامل ورب العمل يشاهدان نفس البرنامج التليفزيوني، والسكرتيرة ترتدي ملابس لا تقل أناقة عن ملابس ابنة مستخدمها، والزنجي يمتلك سيارة كاديلاك فارهة. لكن هذا التماثل لا يدل على زوال الطبقات"^(٢).

يبدو أن غياب المساواة عن مجتمعات القرن العشرين قد أصبح سمة بارزة لفتت انتباه قطاع عريض من الفلاسفة وخاصة نقاد المجتمع الصناعي المعاصر، إذ نجد فروم يؤكد أيضا على انعدام المساواة في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة، فالأنظمة القائمة، بحسب رأي فروم، تغذي ثقافة التماثل والتطابق بين الأفراد تحت اسم المساواة، لكن تخلو هذه المجتمعات من وجود مساواة حقيقية، وهذا ما يبرزه قائلا: "يروج المجتمع للمساواة التي لا تفرد فيها، لأنه يحتاج إلى ذرات إنسانية كل منها هي نفس الذرة الأخرى، لكي يجعل الذرات تعمل في تجمع هائل بنعومة ودون انقسام، وكلها تطيع الأوامر نفسها"^(٣). لكن يترتب على هذا التماثل تلاشي الذوات الفردية المتفردة والأصيلة ليحل محلها الحشد أو الجمهور الذي يشعر بالمساواة عندما يسلك سلوكا واحدا في كل شيء تقريبا.

عندما يتم اندماج الفرد في الجماهير، فإننا نصل مع إلول إلى ملمح آخر من ملامح الديكتاتورية الاقتصادية التي تمحو الذات الفردية وتقوم بقمع الملكات العقلية والنقدية للإنسان حتى لا يتطرق إلى نقد الأوضاع اللا إنسانية البائسة، فيتحول الإنسان بذلك إلى كائن بلا عقل ولا روح، همه الأول والأخير هو نيل المزيد والمزيد من الاستهلاك. فما تحتاجه التقنية لتحقيق تقدمها هو الإنسان الجماهيري الذي يقوم بوظيفة الترس الصغير في آلة الإنتاج والاستهلاك الكبرى، وهذا ما يؤكد إلول قائلا: "يتطلب تطور التقنية مجموعات إنسانية طيبة (...). لذلك فإن الشكل الاجتماعي الأكثر ملائمة للتقنية هو الجماهير"^(٤).

نظرة إلول السلبية إلى الجماهير ودورها في ترسيخ دعائم المجتمع التقني وإعاقتها للتححر تجعل هناك أواصر قرى بين تصوراته وبين تصورات الكثير من الوجوديين الذين

1 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 211

٢ - هربرت ماركيز، *الإنسان ذو البعد الواحد*، مرجع سبق ذكره، ص ٤٤

٣ - إريك فروم، *فن الحب*، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٨٠، ص ٣٧

4 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 207, 208

أكدوا أيضا على أن الوجود مع الحشد والجمهور هو بمثابة تدمير للذات الفردية الأصلية التي تسعى إلى التحرر من قيود الواقع المغترب التافه والمبتذل. وهذا ما نجده، على سبيل المثال، عند هايدجر الذي عبر عن رفضه لهذا الوضع قائلا: "... ولهذا فإن الوجود أيضا هو وجود مع، وجود مع الغير في العالم: إلا أن هذا الوجود مع من شأنه أن يضيف الوجود الحق، لأنه ينزل بهذا الوجود إلى حياة زائفة مبتذلة يومية، لأنها حياة متشابهة، ذلك أن الآنية التي تعيش بين آنيات تعيش غرار هذه الآنيات ولا تعيش عيشتها الذاتية الخالصة. فالإنسان الذي يعيش بين الناس يعمل كما يعمل الناس، ويفكر كما يفكر الناس، ويقاس الأمور بمقاييس الناس، وبالجملة يصبح مجرد نسخة من كائن بلا اسم هو الناس (...). وفي هذا يقضى الإنسان الفرد على فردانيته، أي على وجوده الحق، أي على كل ما يكون ذاتيته وشخصيته وأصلاته، ويصبح مجرد شيء بين أشياء، وموضوع ضمن موضوعات، وأداة في وسط أدوات، وفي هذا إهدار كامل لحقيقة الإنسان"^(١). هكذا نجد أن الآثار السلبية للتقنية الاقتصادية قد وحدث آراء العديد من الفلاسفة الذين ينتمون إلى تيارات ومدارس فكرية متباينة؛ لقد اتخذوا مواقف نقدية متشابهة إلى حد كبير ضد الأعراض الجانبية لآثارها على الصعيدين: الإنساني والاجتماعي، وتعد مسألة الاغتراب واحدة من أخطر هذه الأعراض الجانبية للتقنية الاقتصادية.

في الحقيقة، عندما نتعرض إلى موقف إلول من قضية الاغتراب، سنجد أنه لا يضيف جديدا إلى ما قدمته المقاربة الماركسية، حيث يرى أن انهماك الإنسان في عمليتي الإنتاج والاستهلاك قد جعله غريبا عن نفسه وعن الآخرين، لكنه يتجاوز ماركس عندما لا يختزل الاغتراب في طبقة البروليتاريا وحدها، بل أنه يؤكد على اغتراب البرجوازية أيضا، وهذا ما يوضحه قائلا: " أصبح الإنسان آلة للإنتاج والاستهلاك، وهذا ينطبق على البرجوازي بالضبط مثلما ينطبق على البروليتاري"^(٢). لقد غير المجتمع المعاصر من معايير تقييم الإنسان لذاته، وتقييم الآخرين له. فلم تعد معايير التقييم معايير داخلية نابعة من سمو القدرات العقلية والروحية والأخلاقية والعاطفية، ولا من القدرة على الحب والبذل والعطاء، بل أصبحت كلها معايير مادية محضة، لذا " لم تعد البنية العقلية والنفسية للموجود البشري هي المهمة، لكنه التدفق الذي لا ينتهي للبضائع. فالسعادة أصبحت مرتبطة بالاستهلاك، ولا شيء سوى هذا المبدأ لديه قيمة في مثل هذه الحياة، فالمال هو العامل الحاكم، أما الثقافة

١ - عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ت، ص ٩١، ٩٢

2 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 221

والروح والأخلاق فلا تؤخذ بجديّة"^(١). ما يريد إلول تأكّيده هو أن عبادة المال في المجتمعات التّقنيّة أصبحت هي الديانة المسيطرة التي زادت من اغتراب الإنسان، إذ يقول: " أصبح المال هو المعيار الأساسي لتقييم الإنسان وأنشطته، فالفن والكنائس والدولة خضعت كلها إلى سلطة المال"^(٢).

لكن في ظلّ تفشي ظواهر: الاغتراب والتفاوت واللامساواة وذوبان الهوية الفرديّة في الجماهير بسبب الديكتاتورية الاقتصاديّة التي نتجت عن التقدم التقني، يكون سؤال ما العمل سؤالاً جوهرياً. فما العمل؟ هل يكمن الحل في تغيير النظام الاقتصادي؟ أم في تغيير النظام السياسي؟ أم في الاستغناء عن التّقنيّة ومحاولة إيجاد بدائل لها؟

يقترن القضاء على الاغتراب واللامساواة عند ماركس، على سبيل المثال، بالتخلص العنيف والثوري من النظام الرأسمالي، كما يقترن لدى ماركوزه بإحداث انقلاب سياسي يأتي بنظام جديد تتحول فيه التّقنيّة من أداة للسيطرة إلى أداة للتحرر، ويقترن لدى الكثير من الوجوديين بضرورة عودة الذات الإنسانية إلى حالة العفوية والتلقائية الخلاقة التي يتحرر فيها الإنسان من التافّة واليومي، لكننا نجد لدى إلول طرحاً آخر لا يعول فيه على تغيير الأنظمة الاقتصاديّة أو السياسيّة، بقدر ما يعول فيه على السمو الروحي والأخلاقي للإنسان المعاصر، فهذا لديه هو السبيل لإصلاح ما أفسده المجتمع التقني، وفي هذا الصدد يقول إلول: " إذا أعطى الإنسان من عمقه أسبقية للروحي، فلن يعاني من نقص الأشياء الماديّة"^(٣).

على أية حال، ذكرنا إن سيطرة التّقنيّة الاقتصاديّة أدت إلى سيادة الاقتصاد المخطط والشمولي الذي تتحكم الدولة في كل أبعاده بحكم الضرورة، فهل سيكون لسيطرة التّقنيّة على السياسة نتائج مماثلة أم بمقدور السياسة أن تجد لنا مخرجاً من الأزمات التي فرضتها علينا سيطرة التّقنيّة؟ وإذا كان للسياسة دور في عملية التحرر، أفلا يتناقض هذا مع تصريحات إلول التي يصر فيها دائماً على أن الحل ليس سياسياً ولا اقتصادياً بقدر ما هو روحي وأخلاقي؟ أم أن السياسة التي ينشدها إلول تتطوي على إعلاء الجوانب الروحية والأخلاقية والإنسانية؟

التّقنيّة والسياسة:

يعزو أفلاطون في محاورّة الجمهوريّة الدور الأهم لرجل السياسة في إدارة شئون الدولة، ونظراً لخطورة هذا الدور فقد اشترط أفلاطون أن يكون الحاكم ملكاً وفيلسوفاً، أي أن

1 - ibid., p: 221

2 - Jacques Ellul, *Money and Power*, Translated by: Lavonne Neff, Downers Grove, Intervarsity Press, 1984, p: 20

3 - ibid., p: 192

يجمع بين السلطة من جهة، والمعرفة والحكمة والفضائل الأخلاقية من جهة أخرى. كذلك يعزو ميكيافيللي إدارة شئون الدولة إلى الأمير وحده، وتعتمد كل القرارات على حكمة ودهاء هذا الأمير.

لكن لإلول رؤية مغايرة تماما، إذ يرى أنه لم يعد لرجال السياسة في المجتمعات التقنية المعاصرة القدرة المستقلة على اتخاذ القرارات الهامة. فمن وجهة نظره، تتسم العلاقة بين السياسة والتقنية بأنها علاقة تبعية وخضوع شأنها شأن كل العلاقات التي تمتد إليها سطوة التقنية، حيث أدى التقدم التقني إلى تراجع وانحسار دور الساسة المعاصرين الذين لم يعد لديهم المقدرة على اتخاذ قرار ما بمعزل عن التكنوقراط، وهذا ما عبر عنه إلول قائلا: "بسبب التقدم التقني تم تقليص دور رجال السياسة الذين أصبحوا يعتمدون كلية على الخبراء والتقنيين والإداريين"^(١). إن ما يشدد عليه إلول في هذا النص هو أن إدارة الشئون الداخلية والخارجية للدولة لم تعد تعتمد على حكمة وتقدير رجل السياسة للموقف، بقدر ما أصبحت تعتمد على ما تمليه وتفرضه الضرورة التقنية على هؤلاء الساسة، فالقرارات الحاسمة مثل شن الحرب مثلا، أصبحت تتخذ بناء على تقديرات الخبراء ورجال التقنية، فهم الأكثر معرفة ودراية بالأسلحة الموجودة وكفاءتها في تحقيق أغراضها من عدمه، كل هذا دفع إلول إلى التوصل لنتيجة حاسمة عبر عنها قائلا: "إنها لأكذوبة كبرى أن رجل السياسة هو صاحب القرار النهائي، فرجال السياسة محصورون داخل إطار مصمم بواسطة التقنيين، وسوف تخضع القرارات السياسية للتقييمات التقنية في المقام الأخير"^(٢).

ولا يعد استنتاج إلول في هذا الشأن أمرا فريدا، بل نجد ماركوس جاركفا Marcos Garcfa يسير على خطى إلول نفسها عندما يرى أن هدف التكنوقراطية هو القضاء على الحكومات بمعناها التقليدي، فما يسعى إليه التكنوقراط " هو قمع السياسة، وهذا هو المعنى الأساسي لفكرة نهاية الحكومات واستبدالها بالإدارات البسيطة"^(٣).

لكننا نجد أنفسنا بصدد تساؤل مهم: إنه إذا كانت التقنية تعبر عن أرقى تجليات العقل البشري في الوصول إلى الدقة والكفاءة والفاعلية، فما الداعي إلى قلق إلول من أن تُتخذ القرارات السياسية بناء على التقديرات الدقيقة والمحسوبة للخبراء والتكنوقراط؟! في الحقيقة، لا

1 - Jacques Ellul, *What I Believe*, Translated by: Geoffrey W. Bromiley, Grand Rabids, Erdmans Publishing Company, 1989, p: 135

2 - Jacques Ellul, *The Political Illusion*, Translated by: Konrad Kellen, New York, Alfred A. Knoph, 1967, p:38

3 - Carl Mitcham (ed), *Philosophy of Technology in Spanish Speaking Countries*, Kluwer Academic Publishers, 1993, p: 11

يشكك إلول في دقة النتائج التي يصل إليها الخبراء فحسب، بل إنه يشكك أيضا في مصداقية هؤلاء الخبراء أنفسهم. فهو يعتبرهم جزءا لا يتجزأ من النسق التقني الذي لا يتوانى عن تزييف الحقائق وخداع الرأي العام لكي يحقق مصلحته، ولكي لا يفقد ثقة المواطنين. ويستشهد إلول على ذلك بحادثة تشيرنوبل قائلا: "أثناء حادثة تشيرنوبل (...) ظهر أحد الخبراء على شاشة التليفزيون وأبلغنا أنه ليس ثمة سبب للانزعاج، وأنه ليس من فرصة للسحابة لكي تصل إلى فرنسا لأن إشعاعها ضعيف، في حين وصلت السحابة إلى فرنسا وغطت أجزاء منها"^(١). ما يريد أن يقوله إلول هنا هو أن ذريعة الدقة التي من المفترض أن يتحلى بها الخبراء أصبحت موضع شك، لذا يجب ترك عملية اتخاذ القرارات السياسية لأصحاب الحكمة، فتقديرات هؤلاء للمواقف تتسم بنزوعها الإنساني والأخلاقي بدرجة أكبر من تقديرات الخبراء التي لا تعرف سوى منطق الحسابات الكمية.

ليست عدم دقة الخبراء وحدها هي ما تثير مخاوف إلول من سيطرة التقني على السياسي، بل يضيف إلول بعدا آخر يتمثل في أن هذه السيطرة سوف يترتب عليها تغيير جذريا في الرؤية لبنية الدولة نفسها. فالدولة من وجهة نظر رجال السياسة والقانون هي " مجموعة من المؤسسات المنظمة الموجودة في مكان محدد، ويعيش فيها مجموع المواطنين، ولديها الأنظمة التشريعية لتنظيم أنشطة المجتمع وتسوية المطالب المتعارضة بين الأفراد والجماعات المنتمية لها، وللدولة وظائف إيجابية تتمثل في تحقيق الرفاهية والعدالة لمواطنيها، وسلبية وتتمثل في استخدام القوة لردع العدوان وحفظ النظام وتحقيق أمن مواطنيها"^(٢). الدولة إذن هي الضامن لتحقيق حريات الأفراد ولتحقيق العدالة والمساواة والأمن والنظام...، وهي أيضا بحسب توصيف فلاسفة العقد الاجتماعي الضامن للانتقال من حالة الطبيعة الأولى المتسمة بالوحشية والقسوة والفوضى إلى حالة المجتمع المدني الذي ينعم فيه كل فرد بالحق في الحياة والحرية. وهكذا نجد، أنه بجانب الوظائف السياسية والاقتصادية للدولة توجد المهام الأخلاقية التي تضطلع بها الدولة.

لكن إلول يرى أنه بسبب سيطرة التقنية على السياسة، وتواري دور رجال السياسة إلى الظل، وتعاضم دور الخبراء والتقنيين، اختلفت النظرة تماما إلى الدولة. فلم تعد الدولة كيانا ضامنا للحقوق وللحريات، بل تصبح، من وجهة نظر التقنيين، مشروعاً يهدف إلى تحقيق الحد الأقصى من الفوائد والأرباح، كما تصبح مجالا لتطبيق واستخدام الأدوات والوسائل

١ - جاك إلول، *خدعة التكنولوجيا*، مرجع سبق ذكره، ص ٢٢٤

2 - Nicholas Bunnin, Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004, p: 657

التي اخترعها ويطورها التقنيون. كل هذا يحيل الدولة إلى مجرد آلة، ويكون الشغل الشاغل للتقنيين هو " البحث عن الاستخدام الأمثل لهذه الآلة، وعن أفضل السبل لبلوغها الحد الأقصى من الفاعلية والكفاءة"^(١).

يقترن هذا التغير في نظرة التقنيين إلى الدولة على أنها آلة مصممة لتحقيق أغراض عملية محددة بتغير في المبادئ السياسية التقليدية مثل: العدالة والمساواة والحرية...، لتحل محلها مبادئ جديدة مثل: السرعة والإنجاز والدقة والكفاءة. لقد كانت المبادئ السياسية التقليدية مبادئ تأسيسية في النظرية والفعل السياسيين، كانت غايات يجب بلوغها في حد ذاتها مثل: قيمة العدالة لدى الاشتراكيين، وقيمة الحرية لدى الليبراليين، وكانت الدولة تحشد كل طاقتها من أجل تحقيق هذه الغايات، ويصف إلول أهمية الدور الهام للمبدأ السياسي قائلاً: " كان المبدأ السياسي في القرن التاسع عشر مبدءاً تأسيسياً وتوجيهياً، كان معياراً للفعل (...) و تحكمت المبادئ في الحياة السياسية، ولم تكن مجرد نزوات"^(٢).

لكن تغير هذا الدور للمبدأ السياسي في القرن العشرين بسبب التقدم التقني الذي أدى إلى زعزعة المبادئ السياسية التقليدية لتحقيق مقتضيات تطوره الخاص، وفي هذا الصدد يقول إلول: " مع ولوج التقدم التقني في العملية السياسية أصبح دور المبدأ مختلفاً كلية، فلم يعد يمثل المبدأ غاية أو هدفاً في حد ذاته، ولم يعد معياراً للفعل، فالمعيار الوحيد هو الفاعلية"^(٣). ما يريد أن يوضحه إلول في هذا النص هو أن مبدأ الفاعلية قد أصبح بمثابة الكلمة السحرية التي ينطلق منها الخبراء والتقنيين لتبرير كل ما يريدون تحقيقه. وبالفعل، لاقى هذا المبدأ استحساناً وقبولاً كبيرين من قبل الإنسان المعاصر في المجتمع التقني بسبب الترويج والدعاية المستمرة له " فالدعاية ضرورية لكي تدمج الفرد في عالم التقنية الفعال، فالشغل الشاغل لها هو الترويج للفاعلية والكفاءة"^(٤).

لكن إذا كانت التقنية قد عملت على التغيير الجذري للكثير من المعطيات السياسية التقليدية، ليحل التكنوقراط محل رجال السياسة والحكم، ولتصبح الدولة مشروعاً يدر الربح والفوائد، ولتتوارى الفضائل والمبادئ السياسية ليحل محلها الفاعلية والدقة والكفاءة، إذا كان الأمر كذلك، فثمة سؤال وهو: هل يعيش الإنسان المعاصر مسرحية هزلية اسمها الديمقراطية؟ وبماذا نفسر ذهاب المرء إلى صناديق الاقتراع ليختار من يمثله؟ في حين أن

1 - Jacques Ellul, *The Technological society*, op.cit., p: 277

2 - ibid., p: 280

3 - ibid.

4 - Jacques Ellul, *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*, Translated by: Konrad Kellen, Jean Lerner, New York, Vintage Books, 1973, p: x

هؤلاء الممثلين الذين يتم اختيارهم عبر الآليات الديمقراطية ليس لهم حيلة ولا دور في اتخاذ أي قرارات مهمة، إنهم يملكون ولا يحكمون. وبالتالي، لنا أن نتساءل أيضا: هل ما تبقى من الديمقراطية الغربية بسبب التقدم التقني شكل أجوف دون مضمون حقيقي يتضمن السيادة الشعبية والرقابة على السلطات والفصل بين هذه السلطات لنيل أكبر قدر من الحرية للأفراد؟ في الحقيقة، يعد نقد الديمقراطية التمثيلية جزءا من ميراث الفلسفة السياسية الحديثة والذي يمتد حتى عصرنا الراهن، إذ تعرضت هذه الفكرة إلى انتقادات لازعة منذ القرن الثامن عشر على يد روسو، ولا زالت تتعرض للانتقادات حتى الآن. فقد كشف روسو عن تناقض في بنيتها الداخلية عندما رأى أنها لم تعد تعني حكم الشعب، إذ لم يعد يشارك المواطنون مشاركة مباشرة وفعالة في شؤون الحكم، بل ينتهي دورهم عند انتخاب مفوضين لهم، ولذلك طالب روسو بضرورة أن نستبدل بالديموقراطية التمثيلية الديمقراطية المباشرة على نحو ما كانت عليه عند اليونانيين القدماء.

الأمر نفسه نجده عند فيلسوف السياسة المعاصر كارل بوبر Karl Popper الذي انطلق عند تأسيس فلسفته من نقد المسلمات والبداهيات المستقرة في تاريخ الفلسفة السياسية، وخاصة فكرة أن الديمقراطية هي سيادة الشعب، فهو يرى أنه لم يحدث أبدا أن ساد الشعب، لأن الحكومات هي التي تسود، ولهذا سك بوبر تعريفا جديدا للديموقراطية شدد فيه على أن وظيفة الديمقراطية لا تكمن في اختيار الشعب لممثليه، بل في "التخلص من الحكومة دون إراقة دماء متى أخلت بواجباتها"^(١).

أما إلول فيقدم تصورا مغايرا للتصورين السابقين، فهو يرى أنه لا الشعوب ولا الحكومات هي التي تسود على أرض الواقع، فالسيادة الفعلية للتقنية ورجالها. ولهذا لم يتردد إلول في رفع الشعار التالي: إننا نعيش في عصر الأوهام السياسية. وإيماننا منه بهذا الشعار فقد أفرد كتابا كاملا بعنوان **الأوهام السياسية** شرح فيه أهم هذه الأوهام التي يعيشها الإنسان المعاصر في ظل المجتمع التقني وأفضل السبل للتغلب عليها.

وتأتي الديمقراطية وما يرتبط بها من إجراءات مثل: السيادة الشعبية والرقابة على الحكومات والمشاركة في اتخاذ القرارات في مقدمة هذه الأوهام. فالديموقراطية الغربية بوضعها الحالي، بحسب رؤية إلول لها، لا تختلف عن الشمولية في شيء إلا من حيث المظهر فقط. إذ يبقى النظامان موسومين في جوهرهما بالاستبداد القائم على تضليل وتزييف

١ - كارل بوبر، **الحياة بأسرها حلول لمشاكل**، ترجمة / بهاء درويش، الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٩٨، ص ٢٣١

وعى المواطنين وإيهامهم بأنهم أحرار. وبالتالي، فالديموقراطية التمثيلية لا تصلح أن تكون أساسا يرتكز عليه بناء إنسان قادر على تحقيق ذاته ونيل حريته. ولذلك لم يتردد إلول في وصفها بالنظام الذي فشل فشلا ذريعا، إذ يقول في هذا الصدد: " لقد أخفقت الديموقراطية التمثيلية سياسيا، وقانونيا، ومجتمعيا. إنها نظام غير مجدٍ ويجب هجرانه"⁽¹⁾.

لم يقف إلول عند تقديم نقدا عاما للديموقراطية التمثيلية وبيان إخفاقها، بل يمضي لأبعد من ذلك حينما يفند ما يرتبط بها من إجراءات مثل: فكرة السيادة الشعبية، وهي الفكرة التي يرفضها إلول رفضا مطلقا، مؤكدا على أن كل الشواهد تكذب تحققها على أرض الواقع، ويتساءل مستكبرا ومشككا في وجود هذه الفكرة من الأساس: " منذ متى كان المواطنون جزءا من القرارات المهمة في الأزمنة الحديثة؟ ومنذ متى فحصت مجموعة من المواطنين سياسات الإدارة؟ إنهم لا يسنون القوانين، ولا يحكمون. بالفعل ليس للشعوب أي سلطة"⁽²⁾. إن ما يحاول إلول إبرازه في هذا النص هو التأكيد على أن انتفاء السيادة الشعبية هو بمثابة تقويض حقيقي للممارسات الديموقراطية، فالسيادة الشعبية هي اللبنة الأولى للبناء الديموقراطي الحقيقي، ولذلك فإن غيابها يقترن بالفعل بغياب الديموقراطية.

هناك مشهد آخر يزيح إلول الستار عنه ليكشف لنا عن مدى زيفه الحالي، وهو المشهد الخاص بفكرة أن الديموقراطية تقوم على مبدأ الفصل بين السلطات لحماية الحريات الفردية. نقول نعم، لقد استقر في الأذهان أن البرلمانات في الأنظمة الديموقراطية هي الجهة التي يناط إليها مراقبة أعمال الحكومات، وبجانب سلطة البرلمان الرقابية والتشريعية، تُعزى إليها صلاحيات أخرى مثل: عزل الحاكم، ونزع الثقة من الحكومة متى أخلت بواجباتها. وبالفعل أدت العديد من البرلمانات هذا الدور الرقابي بمنتهى الدقة في القرن السابع عشر، وبالتحديد في إنجلترا، عندما شن البرلمان الإنجليزي عام ١٦٤٥ بقيادة أوليفر كروميل حربا ضروسا ضد الملك تشارلز الأول الذي أساء استغلال سلطاته، وفرض تشريعات لزيادة الضرائب على الفلاحين آنذاك.

لكن لإلول رأي مختلف، إذ يرى أنه لم يعد لمبدأ الفصل بين السلطات الذي أرسى لوك ومونتسكيو دعائمه في القرنين: السابع عشر والثامن عشر أي وجود فعلي في القرن العشرين، فلم يعد البرلمان جهة رقابية حقيقية كما كان من قبل، إذ انحرفت البرلمانات، حسبما يرى إلول، عن الأدوار التي خولتها لها الدساتير الديموقراطية، وأصبحت تتماهي مع

1 - Jacques Ellul, *Technology and Democracy*, in Langdon Winner (ed), *Democracy in a Technological society*, London, Springer, 1992, p: 39

2 - *ibid.*, p: 40

الحكومات في توجيه وحشد الجماهير وفقا لمقتضيات المجتمع التقني المعاصر. إنها لا تستطيع الرقابة على، أو التحكم في أعمال التكنولوجيا. وهذا ما يؤكد إلول قائلا: " تركز فكرة مراقبة المواطن لأفعال الدولة على الافتراض بأن البرلمان يوجه بفاعلية الجسد السياسي والإداريين والتقنيين لكن هذا وهم محض"⁽¹⁾. إن ما يشدد عليه إلول في هذا النص هو أنه في ظل الديمقراطية التمثيلية يتلاشى الدور الرقابي للمؤسسات التي منحها الشعب ثقته، وأسند إليها مهمة الدفاع عن مصالحه، وبالتالي، ينهار العمود الثاني الذي تقوم عليه البنية الديمقراطية برمته.

ثرى ألا يوجد بريق أمل يمكن أن تقدمه لنا الأحزاب وبخاصة الأحزاب المعارضة، بحيث تضعنا مرة أخرى على الطريق الصواب الذي انحرفت عنه الديمقراطيات التمثيلية؟ ألن يكون اليسار دور حقيقي في إنارة الوعي بما تمارسه الأنظمة الديمقراطية الحالية من تزييف وتضليل للبشر؟

في الحقيقة، تنامي في الآونة الأخيرة بسبب تفاقم الأزمات السياسية والاجتماعية التي يعيشها الإنسان المعاصر السؤال عن دور اليسار والأحزاب المعارضة وقدرتها على إحداث تغيرات حيوية في المجتمع، وهناك شبه إجماع على غياب هذا الدور حاليا، لكن يبقى الخلاف قائما حول سبب هذا الغياب. إذ يرجع هربرت ماركوزه في كتابه **اليسار الجديد** سبب هذا الغياب إلى عدة أسباب، منها الأسباب الاقتصادية، فقلة الإمكانيات المادية لا تمكن اليسار من عرض أفكاره على المواطنين بالقدر الكافي، وهذا ما يبرزه ماركوزه قائلا: " يتشكل الرأي العام بواسطة إعلام الاتصال الجماهيري، وطالما أنك لا تستطيع شراء الوقت الكافي والمناسب في الإعلام بقدر متساو مع المؤيدين للنظام، فكيف ستغير الرأي العام؟ لقد أصبح الرأي العام يتشكل بهذه الطريقة الاحتكارية"⁽²⁾. ويضيف ماركوزه سببا آخر يعزو فيه هذا الغياب لدور اليسار والمعارضة إلى تريفص واستبدال النظام الرأسمالي بهما، يقول ماركوزه: " لن تستطيع في أيامنا الراهنة أن تشكل حزبا قويا، ليس فقط لأنه لم يعد هناك جماهير ثورية، بل لأن أدوات القمع قد أصبحت أقوى وأعنف بدرجة غير مسبوقة"⁽³⁾.

نستنتج من نصوص ماركوزه هذه أن تراجع دور اليسار يعود إلى أسباب خارجية مفروضة عليه من قبل النظام الرأسمالي الذي يعمل بكل السبل لإعاقة عن أن يكون فعالا ومؤثرا، إن اليسار يريد أن يعمل لكنه مقيد بالأغلال، ورغم ذلك، تحاول القوى اليسارية

1 - Jacques Ellul, *The Political Illusion*, op.cit., p: 138

2 - Herbert Marcuse, *The New Left and The 1960 S*, London, Routledge, 2005, p: 124

3 - ibid., p: 124

والمعارضة أن تستجمع كل قواها لمواجهة هذا الاستبداد الرأسمالي. ويقدم لهم ماركوزه مجموعة من النصائح الإرشادية التي تساعدهم في النهوض والعمل الفعال مرة أخرى، إذ يقول: " ينبغي على اليسار أن يجد وسائل مناسبة لتقويض العالم الفاسد، الذي تسوده النزعة الامتثالية مع اللغة السياسية والسلوك السياسي السائد، كما ينبغي عليه إيقاظ وعي وضمير الآخرين... "(1).

لكننا عندما نتطرق إلى رأي إلول في اليسار، سنجد أن لديه نظرة مغايرة تماما لنظرة ماركوزه، فإذا كانت معوقات عمل اليسار عند ماركوزه مفروضة عليه من الخارج، فإنها لدى إلول معوقات داخلية نابعة من إفلاس اليسار إيديولوجيا وفكريا، فلم يعد لدى اليسار قضايا جوهرية يدافع عنها، فهو لا يتصدى إلى معالجة المشكلات التقنية وأثرها السياسية والاجتماعية على الإنسان والمجتمع، أنه مازال حبيس أفكار ومقولات تقليدية قديمة لم تعد تتماشى أو تتلاءم مع ما يمر به عالمنا المعاصر من مشكلات وتحديات غير مسبوقة. هذا التراجع الفكري لليسار الغربي المعاصر هو ما عبر عنه إلول قائلا: " تتسم تحليلات اليسار بأنها عتيقة وبلا معنى، وخاصة في رؤيته للبنية التقنية والاجتماعية لمجتمعنا. إن ضعفه لا يرجع إلى عدم قدرته على رؤية ما يحدث بقدر ما يرجع إلى أن قراءاته للواقع تتم بمنهجيات تأويلية غير ملائمة"(2).

ليس الانغلاق والجمود الفكري وحدهما، هما ما يأخذهما إلول على اليسار المعاصر، بل يرى أن الشغل الشاغل لليسار قد أصبح محاولة الوصول إلى السلطة بأي ثمن، وهذا ما يدفعه إلى التحالف مع القوى المحافظة والرجعية في المجتمع من أجل تحقيق مصلحته. ولذلك نجده بدلا من أن يسلط الضوء على أخطاء وسلبيات الحكومة، أصبح يقدم المبررات للدفاع عنها من أجل المشاركة في السلطة. هذا التوصيف لحال اليسار الذي تخلى عن مبادئه هو ما يصادق عليه إلول قائلا: " لقد أصبح هدف اليسار هو الاستيلاء والمحافظة على السلطة، لقد تمحورت وظيفته في منع نشوب الثورة والتغيير، فالقوى الثورية قد تم استيعابها (...). واليسار اليوم موجود في مكاتب رئيس الجمهورية وفي المناصب الهامة في الدولة"(3). وبالتالي، أصبح اليسار المعاصر يساهم في تكريس الأوضاع الراهنة وإضفاء المشروعية عليها، وهو بذلك يبعد المواطنين عن رؤية واقعهم المأزوم، وهذا ما يؤكد إلول

1 - ibid., p: 125

2 - Jacques Ellul, *The Betrayal of The West*, Translated by: Matthew J.O, Connel, New York, The Seabury Press, 1978, p: 141

3 - ibid, p: 141, 142

قائلا: " إن وظيفة اليسار الوحيدة هي تيرير الأوضاع القائمة، فاليسار اليوم يخون الاكتشاف الغربي لقيمتي: الفردية والحرية"⁽¹⁾.

نحن إذن أمام تصورين على طرفي نقيض بخصوص الموقف من اليسار المعاصر، فبينما يرى ماركوزه أن هناك مؤامرات تحاك ضد اليسار لتشل حركته وقدرته على التغيير، يرى إلول أن اليسار قد خان مبادئه من أجل الوصول إلى السلطة. وفي الوقت الذي يدعو فيه ماركوزه اليسار لاستجماع قوته لمواصلة دوره التحرري والتتويري، يرى إلول أن اليسار لن يستطيع تأدية هذا الدور لأنه تم استيعابه ليصبح أداة من أدوات النظام التي تسهم في تكريس الأوضاع الراهنة. لكن يتفق الاثنان في النهاية على أن اليسار غير فاعل بجدية في المجتمع المعاصر.

ومن جهتنا نعتقد أن تصورات إلول عن اليسار هي الأقرب إلى الصواب، لقد استطاع النظام الرأسمالي المعاصر أن يغلق الباب تماما في وجه مطالب اليسار التقليدية الخاصة بالعدالة الاجتماعية والمساواة والحرية، والتي ما زال اليسار يتمسك بها حتى الآن. استطاعت الرأسمالية أن تجدد نفسها عندما وضعت في اعتبارها الأبعاد الاجتماعية التي أهملتها من قبل. كذلك، تخلت الرأسمالية عن طرق الهيمنة والسيطرة والاستغلال التقليدية وسعت إلى تعظيم مقولة الحرية الإنسانية إلى أقصى حد وروجت لها عبر منظومة هائلة من الدعاية والإعلان التي رسخت في عقول البشر أنهم أحرار بالفعل. وإذا أضفنا إلى ذلك، إحساس المواطنين أنفسهم بأنهم يعيشون في دولة الرفاهية التي توفر لهم كل ما يحتاجونه، فسيكون السؤال: ما الداعي إلى الثورة على هذا النظام أو حتى المطالبة بتغييره؟ هل لدى اليسار جديد ليقدمه؟ وهل يستطيع إحداث ثورة روحية وأخلاقية تركز على المطالبة بالحد من الاستهلاك والتخلي عن مستوى المعيشة المرتفع؟ وهل ستتلقى هذه الدعوات قبولا جماهيرا؟ أمام هذه التساؤلات التي تثير كثيرا من الشكوك في قدرة اليسار على الفعل أجد نفسي مضطرا إلى الاتفاق مع قول إلول نفسه: " لن يكون للدعاية التي تؤكد على أولوية الفضيلة على السعادة والتشرف على الراحة أي جمهور على الإطلاق"⁽²⁾. إن ما يلوح في الأفق هو أنه لا أمل في التغيير الأجل أو العاجل، فلن يحدث بواسطة اليسار ولا بواسطة اليمين، سيظل التغيير أمنية يعز نيلها إن لم يحدث على مستوى الإنسان نفسه.

1 - ibid., p: 142

2 - Jacques Ellul, *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*, op.cit., p:40

على أية حال، إن إخفاق اليسار المعاصر يطيح أيضا بفكرة المشاركة الشعبية في العملية السياسية والتي تعد ركنا أصيلا من أركان النظام الديمقراطي، فطالما قد تم استقطاب ودمج القنوات الشرعية للييسار مثل: الأحزاب والصحف المستقلة داخل بنية النسق الرأسمالي لتكون بمثابة أدوات ووسائل له، فالسؤال الآن: ما الخيارات المتروكة أمام المواطنين للمشاركة في العملية السياسية؟ في الحقيقة لن يوجد أمامهم سوى الارتقاء في أحضان الدولة. فهي، بالنسبة لهم، الضامن لتحقيق سعادتهم ورفاهيتهم وحررياتهم، وانطلاقا من إيمانهم بهذا " يتجه البشر على نحو متزايد تجاه الدولة للبحث عن حلول لمشكلاتهم"^(١).

ومن جهتها تعمل الدولة على تعزيز ثقة المواطنين فيها، فتلجأ إلى الدعاية التي تهدف إلى إعادة صياغة وتشكيل وعي الرأي العام بما يتفق مع سياستها، وهذا ما يؤكد إلول قائلا: " في الديمقراطية يجب أن يرتبط الفرد بسياسات الحكومة، وهذا هو الدور العظيم الذي تؤديه الدعاية"^(٢).

لكن يحذر إلول من مغبة هذا التماهي بين الدولة والمجتمع وزيادة الاعتماد على الدولة في كل شيء، لأن هذا سيؤدي إلى المزيد من قوة الدولة وتوغل سلطاتها، لدرجة أن تصبح الممارسة الديمقراطية الحقيقية أمرا مستحيلا، وهذا ما يوضحه قائلا: " بقدر ما يلجأ الإنسان إلى الدولة بقدر ما يمنحها القوة (...). فالبشر الواقعون تحت سطوة الدولة يرون أنه من المألوف أن توسع مناطق فعلها وأن تستخدم وسائل أكثر قوة"^(٣). إن ما يحذرنا منه إلول هنا هو أن توسع وامتداد سلطات الدولة سيؤدي إلى ابتلاع حريات الأفراد وذوبانها في الكيان الجمعي الذي يرسخ في الأذهان لفكرة أن تحقيق الخير والسعادة والرفاهية لن يتم إلا في الدولة ومن خلالها فقط، وهو ما سيؤدي إلى بزوغ أنظمة مستبدة على غرار النازية والفاشية. فما كان لمثل هذه الأنظمة أن توجد دون الاتكاء على قاعدة شعبية وجماهيرية عريضة تؤيد وتبرر كل أفعالها على المستويين: المحلي والدولي.

قد تنجح الدولة بالفعل في تحقيق بعض الكمالات المادية للإنسان، لكنها لن تبال بتحقيق احتياجاته الوجودية والروحية التي تعد مكونا جوهريا من مكوناته الشخصية. إنها لن تهتم، على سبيل المثال، باحتياجه للحب أو الرضا عن الذات أو بشعوره بالاغتراب وتأكيد هويته وتفرد، إنها لن تهتم أيضا بما يحقق سلامته وصحته النفسية والعقلية. عجز الدولة عن تحقيق هذه الاحتياجات الوجودية هو ما أبرزه إلول قائلا: " من المؤكد أن الدولة

1 - Jacques Ellul, *The Political Illusion*, op.cit., p: viii

2 - Jacques Ellul, *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*, op.cit., p: 127

3 - Jacques Ellul, *The Political Illusion*, op.cit., p: 197

والسياسة يمكن أن تحل المشكلات الإدارية ومشكلات التطور المادي للمدينة ومشكلات التنظيم الاقتصادي (...) لكنها لا يمكن أن تحل مشكلات الإنسان المتعلقة بمعنى الحياة وشعوره بالخير والشر"^(١).

إننا لو أخذنا بعين الاعتبار ما ينبهنا إليه إلول، وافترضنا معه فساد واستبداد الأنظمة السياسية المعاصرة، فإننا ينبغي أن نطرح عليه الأسئلة التالية: ما العمل؟ هل مازال لدى الإنسان المعاصر الإمكانية لتجاوز أخطاء هذه الأنظمة؟ أم أن فسادها واستبدادها قد وصل إلى درجة تستعصي على الإصلاح؟ ألا يمكن تغييرها بواسطة الثورة؟ وإذا كان الجواب بالنفي، فما البديل الذي يقدمه إلول لهذه الأنظمة؟ وما السبيل إلى بلوغه؟

في الحقيقة، يدرك إلول تماما صعوبة التخلص من هذه الأنظمة، والسبب في ذلك يرجع إلى تكيف الإنسان المعاصر معها، لدرجة أن هذه الأنظمة أصبحت تشكل جزءا من تكوينه وشعوره بالأمان، وذلك بفضل التقنيات التي عملت على "إذابة التناقضات، وأعدت للإنسان عالما متحدا تتسجم فيه المطالب مع الوقائع، إنها سمحت له بأن يندمج في العالم المحيط دون أن يدخل في صراع معه"^(٢).

رغم صعوبة هذه المهمة، إلا أن هذا لم يمنع إلول من الاجتهاد والبحث عن حلول وبدائل يتلافى بها أخطاء وخطايا هذه الأنظمة. إذ نجده يُعلي من شأن الفوضوية في مقابل الأنظمة المعاصرة سواء كانت ليبرالية أو اشتراكية، فهو يعتبرها النظام السياسي الأقدر على مواجهة التحديات الراهنة التي يفرضها علينا عصر التقنية، ويبرز إلول جوانبها الإيجابية التي سيستعيب بها عن الأنظمة الموجودة قائلا: "إذا كان نظامنا الانتخابي والبرلماني وأحزابنا السياسية تتسم بالدكتاتورية والتعصب بسبب التقنيات التي تعتمد عليها سلطة الحكومات، فإنني أرى أن الفوضوية هي الوسيلة الأفضل لإنارة الوعي، إننا يجب أن نرقبها أكثر من أي وقت مضى، إنها يجب أن تسود، فالمستقبل أمامها مشرق"^(٣). هكذا، يرى إلول في الفوضوية بريق الأمل الذي سيعمل على تحرير الإنسان المعاصر من الأوهام والقيود التي كبله بها المجتمع التقني. وهنا يتحول السؤال إلى البحث عن أهم المزايا التي جعلت إلول ينحاز إلى الفوضوية، لكن قبل هذا لا بد أن نضع إيدينا على ماهية الفوضوية.

1 - ibid., p: 186

2 - Jacques Ellul, *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*, op.cit., p: 159

3 - Jacques Ellul, *Anarchy and Christianity*, Translated by: Geoffrey W. Bromiley, Library of Congress, 1991, p: 22

يشير جورج كرودر George Crowder في موسوعة الفلسفة إلى أن النشأة الحديثة للفوضوية كفلسفة سياسية واجتماعية قد بدأت في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وتتشعب الفوضوية إلى تيارين أساسيين: الفوضوية ذات التوجه الاشتراكي التي تتادي برفض الملكية الخاصة، والفوضوية ذات التوجه الليبرالي التي تدافع عن حق الملكية وتؤيد السوق الحرة. ورغم ما بين التيارين من اختلاف جذري، إلا أنهما يتفقان معا حول مجموعة من المطالب يمكن إجمالها على النحو التالي:^(١)

- إلغاء الدولة.
- عدم التزام البشر بطاعة الأوامر والقوانين المفروضة عليهم.
- قيام مجتمع دون دولة وحكومة هو أمر ممكن ومرغوب فيه بل وواقعي.

يتفق إلول مع المطالب السابقة للفوضويين، ويعلنها صريحة وبدون مواربة أنه من أشد الراضين والمعادين للدولة وسلطاتها، فبنية الدولة لديه موسومة بالاستبداد والعنف وكيانها السياسي لا يمكن المحافظة عليه إلا من خلال الممارسات العنيفة، فالعنف ضرورة من ضرورات وجود الدولة، وهذا ما يؤكد قائلنا: " كل الدول مؤسسة بواسطة العنف (...) ولكي تبقى حكومة في السلطة، فيجب عليها محو أعدائها وتأسيس بُنى جديدة وكل هذا لا يمكن فعله إلا بواسطة العنف"^(٢).

رفض العنف هو سمة مشتركة بين كثير من الفوضويين الذين يرون أنه مع إلغاء الدولة والسلطات والفوارق بين البشر، لن يكون هناك أي مبرر لوجود العنف أو حتى لاستخدامه. فاللاعنف هو الاستراتيجية لبلوغ الأهداف، وهذا ما يوضحه باكونين زعيم الفوضوية في العصر الحديث قائلنا: " سوف تنتصر العدالة دون عنف"^(٣).

لكن ثمة خلاف جوهرى بين إلول والفوضويين حول الرفض المطلق للسلطات والعنف، ففي الوقت الذي يتأسس فيه هذا الرفض عند الفوضويين على دوافع سياسية واقتصادية محضة مثل: المساواة بين البشر والدفاع عن حريات الأفراد، نجده يتأسس عند إلول على تصورات دينية، وهو بهذا يحاول أن ينسج لنا ثوبا لفوضوية جديدة، فوضوية مسيحية تتأسس على الكتاب المقدس وحده، مؤكدا على وجود أوامر قريى بين المسيحية

1 - , p: 330

2 - Jacques Ellul, *Violence: Reflections From a Christian Perspective*, Translated by: David Gill, New York, The Seabury Press, 1969, p: 84,85

3 - Guy A. Aldred, *Bakunin Writings*, Bombay, Modern Publishers, p: 25

والفوضوية. يقول إلول: " كلما درست وفهمت الكتاب المقدس توصلت إلى وجود الاتجاه الفوضوي فيه"^(١).

من الشائع عن الفوضوية عداؤها الشديد لفكرة الله بوجه عام، ولالأديان بوجه خاص. إذ يرفع الفوضويون شعار: لا إله، ولا دولة، ولا سلطة. وقد عبرت كتابات باكونين عن هذا العداء العلني عندما طالبت صراحة بإلغاء " كل ديانات الدولة وكل الكنائس وخاصة التي يتم تدعيمها بواسطة الدولة"^(٢). والسؤال الآن: كيف نجح إلول في التوفيق بين الفوضوية والمسيحية وهما على طرفي نقيض كما يتضح من النصوص؟

كان على إلول أن يقدم تأويلاً للكتاب المقدس يتماشى مع تصورات الفوضوية المناهضة للسلطة والاستبداد، والمؤيدة لحرية الإنسان. وقد نجح في هذه المحاولة التوفيقية التي وضح من خلالها عدااء السيد المسيح لسلطة اليهود والرومان، ومناهضته لهما سلمياً وليس باستخدام العنف. وقد استشهد إلول ببعض آيات الكتاب المقدس التي ترصد لحظات لقاء السيد المسيح بهذه السلطات وجهاً لوجه، فقد ورد في إنجيل لوقا (إصحاح ٢٢ آية ٥٢ : ٥٣) " ثم قال يسوع لرؤساء الكهنة وقواد جند الهيكل كأنه على لص خرجتم بسيوف وعصي، إذ كنت معكم كل يوم في الهيكل لم تمدوا على الأيدي، ولكن هذه ساعتكم وسلطان الظلمة " يصف السيد المسيح في هذه الآية أصحاب السلطة بالعنف والظلم والاستبداد، وبالتالي، بالشر. كذلك قد ورد في إنجيل يوحنا (إصحاح ١٨ آية ١٩ : ٢٤) ما يلي " فسأل رئيس الكهنة يسوع عن تلاميذه وعن تعليمه، أجابه يسوع: أنا كلمت العالم علانية. أنا علمت كل حين في المجمع وفي الهيكل حيث يجتمع اليهود دائماً. وفي الخفاء لم أتكلم بشيء. لماذا تسألني أنا؟ اسأل الذين قد سمعوا ماذا كلمتهم، ولما قال هذا لطم يسوع واحد من الخدام كان واقفاً قائلاً أهكذا تجاوب رئيس الكهنة؟ أجابه يسوع إن كنت قد تكلمت ردياً فأشهد على الردي، وإن أحسنت فلماذا تضربني. وكان حنان قد أرسله موثقاً إلى قيافا رئيس الكهنة " انطلاقاً من هذه الآيات التي تشير إلى صدام السيد المسيح الدائم بالسلطات الدينية والسياسية يستلهم إلول دعائم للفوضوية المسيحية قائلاً: " لا نجد في الكتاب المقدس سوى السخرية والاحتقار وعدم التعاون واللامبالاة، وأحياناً الاتهام لهذه السلطات"^(٣).

1 - Jacques Ellul, *Anarchy and Christianity*, op.cit., p: 3

2 - Sam Dolgoff (ed), *Bakunin on Anarchy: Selected Works by The Activist Founder of World Anarchism*, New York, Vantage Books, 1971, p: 77

3 - Jacques Ellul, *Anarchy and Christianity*, op.cit., p: 71

لكن لا يقف إلول عند حد توضيح عداء المسيحية للسلطة، بل يشنق من آيات الكتاب المقدس ما يؤكد رفضه للتمايز واللامساواة، فالكتاب المقدس لم يدع إلى تأسيس أي تراتبية أوهيراركية بين المسيح والبشر، وهذا ما يؤكد إلول قائلًا: " لم يقدم المسيح نفسه كسيد يفرض إرادته علينا، ولم يعتبرنا يوما أدنى منه"^(١). صحيح أن السيد المسيح قد أعلن منذ البداية عن رسالته مؤكدا أنها رسالة روحية خالصة، أو طريقا لخلاص النفوس لا علاقة له بالعالم وما فيه، إذ نجده يصرح في أكثر من موضع بهذا قائلًا: " مملكتي ليست من هذا العالم " وكذلك دعوته لاتباعه " لا تحبوا العالم ولا الأشياء التي في العالم ". رفض العالم يقتن، لدى إلول، برفض سلطاته وشهوته بكل أنواعها؛ سواء كانت سلطة المال أو السلطة سياسية أو السلطة الدينية...

يطالبنا إلول باتباع الوحي الإلهي المقدس إذا أردنا التحرر من آفات مجتمعنا التقني. فالمسيحية، كما وردت في الكتاب المقدس وليست كما تقدمها الكنيسة ولا رجال الدين، هي الطريق للخلاص وللسمو الروحي والأخلاقي الذي ينأى بالإنسان عن كل آثام وشرور مجتمعنا المعاصر، وكل ما عداها من الأوثان والديانات الحديثة يقف عقبة في سبيل هذا التحرر. ولهذا لم يتردد إلول في المطالبة بتحطيم هذه العقبات قائلًا: " إننا يجب أن نحطم كل الأوثان الحديثة مثل: المال، والدولة، والعلم... وأيضا الديانات الحديثة مثل: الشيوعية، والمادية، يجب تحطيم كل شيء يهدف إلى أن يحل محل الوحي الإلهي"^(٢).

لم تقتصر دعوة إلول الفوضوية المناهضة للسلطات على رفض السلطتين: السياسية والاقتصادية فحسب، بل إنه وجه نقدا عنيفا للسلطة الكنسية ولسلطة رجال الدين، محملا إياهما قدرا كبيرا من مسئولية التدهور الذي وصل إليه العالم الغربي. فلولا انحرافهما عن مهامهما التي رسمها لهما الكتاب المقدس، لما ظهرت هذه الأوثان الجديدة، وبرز إلول هذه الانحرافات التي لا يتوانى عن وصفها بالخيانة العظمى قائلًا: " كان على الكنيسة أن تعول الفقراء (...) لكنها خدمت كدعامة للأقوياء، بل كانت دائما في جانب المُستغلين. الكنيسة سلطة ضمن السلطات، لقد قدمت المبررات اللاهوتية لبقاء الأنظمة السياسية، لكنها عندما فعلت ذلك فإنها لم تشارك فقط في صنع الشر، بل خانت تعاليم وشخص المسيح"^(٣). هكذا ينطلق إلول من المبدأ

1 - ibid., p: 97

2 - Jacques Ellul, *Jesus and Marx: From Gospel To Ideology*, Translated By: Joyce Main Hanks, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1988, p: 2

3 - ibid., p: 6

الفضوي لمحاكمة السلطات الدينية وشروطها، مؤكداً على أن آيات الكتاب المقدس هي الدعامة الأولى لتأسيس هذا النزوع الفضوي المناهض لسلطات رجال الدين.

لكننا من جهتنا نعتقد أنه رغم تعدد الآيات التي يستند إليها إلول في رفضه للسلطات، فإن هناك العديد من الآيات التي تؤيد وجود السلطة، وتبرر أفعالها، سواء كانت هذه السلطة دينية أو سياسية. فلقد أعطى السيد المسيح، على سبيل المثال، سلطة دينية لأتباعه عندما قال لهم: " الحق أقول لكم، كل ما تربطونه على الأرض يكون مربوطاً في السماء، وكل ما تحلونه على الأرض يكون محلولاً في السماء " (إنجيل متى ١٨ : ١٨) وهو ما يعني أن السيد المسيح قد جعل من أقوال وأفعال تلاميذه باباً للسماء، لقد أعطاهم السلطة ليكونوا المصدر لتحديد الخير والشر، والصواب والخطأ، والحلال والحرام، فما يقرونه يكون مقبولاً أمام الله، وما يرفضونه يكون مرفوضاً أمام الله. مثل هذه الآيات هي ما استند عليها رجال الدين في تبريرهم لفكرة صكوك الغفران. فهم وحدهم وبمقتضى تفويض من السيد المسيح يمتلكون مفاتيح السماء التي لن يصل إليها أحد إلا بموافقتهم، وهو الأمر الذي استغلوه في تحقيق ثروات طائلة من أموال البسطاء والفقراء.

لا نجد التبرير للسلطة الدينية فحسب، بل نجد أيضاً إضفاء شرعية إلهية على السلطة السياسية، فقد ورد في رسالة القديس بولس إلى أهل رومية (١٣ : ١ - ٤) ما يلي " لتخضع كل نفس للسلطين الفائقة. لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلطين الكائنة هي مرتبة من الله، حتى إن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة. فإن الحكام ليسوا خوفاً للأعمال الصالحة بل للشريرة (...) لأنه خادم الله للصالح " تقدم هذه الآيات الحاكم على أنه الحارس الخير لمملكة الله على الأرض، وفي الوقت نفسه تغض الطرف عن استبداد وفساد وعنف الحكام، وهذا ما برر لفكرة الحق الإلهي المقدس للملوك طوال فترة العصور الوسطى، فالملك هو صورة الله على الأرض. وبالتالي، لا يجوز مساءلته أو محاكمته أو عزله، لأن هذا سيكون ضد الإرادة الإلهية.

عندما نتعرض إلى تأويل إلول لهذه الآيات التي تضي على السلطة السياسية طابعاً إلهياً مقدساً، سنجد أنه يقدم تفسيراً يتعارض مع روح وجوهر الكتاب المقدس الذي يطالبنا إلول دائماً باتباع تعاليمه، إذ يقول: " إننا يجب أن نحترم السلطات، لا أن نحبهن، ويجب أن نقبل نظامهم لأنهم وصلوا إلى السلطة بفضل المشيئة الإلهية"^(١). يتعارض هذا التأويل لإلول مع

1 - Jacques Ellul, *Anarchy and Christianity*, op.cit., p: 81

فكرة المحبة المسيحية، فالسيد المسيح طالب في أكثر من موضع بمحبة العدو قائلا: " أحبوا أعداءكم، أحسنوا إلى مبغضيك، وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم " (لوقا ٨ : ٢٦) فأبي فضل للمسيحية إذا طالبت بمحبة القريب والصديق فقط؟! إضافة إلى ذلك، إن الفكرة التي ينادي بها إلول والتمثلة في احترام السلطات وقبول نظامها دون أي مقاومة تعد، من وجهة نظرنا، بمثابة التدعيم لأنظمة سياسية قد تكون مستبدة، وهو ما يدفعنا إلى أن نطرح على إلول السؤال التالي: ألا تتناقض فكرة احترام السلطات وقبول نظامها مع مبادئ الفوضوية أصلا؟ وما دور الفوضوية المسيحية في مقاومة السلطات بوجه عام والسلطات المستبدة بوجه خاص؟

في الحقيقة يرفض إلول أي مقاومة عنيفة للسلطات، لأنه يرى أن العنف يتعارض مع تعاليم الكتاب المقدس من جهة، ولن يؤدي إلا إلى المزيد من العنف من جهة أخرى وهذا ما يؤكد قائلنا: " دعني أؤكد أن اللجوء إلى العنف دليل حاسم على عدم القدرة على حل المشكلات الأساسية لعصرنا (...) فالمسيحي الذي يقبل العنف قد تخلى عن المسيحية الحقيقية كطريق للحياة"^(١). وبالتالي، فمن المستبعد أن تكون الثورات أو المقاومة العنيفة، لدى إلول، طريقا للحل. ويكون السؤال: ماذا عن المقاومة السلمية المتمثلة في العصيان المدني أو الإضراب عن العمل أو المسيرات السلمية من أجل الضغط على هذه السلطات لتغيير سياستها؟

في الحقيقة لا نجد لدى إلول طرحا لفكرة المقاومة السلمية بالمعنى الذي أشرت إليه، لكننا نجد لديه فكرة شبيهة بهذه الفكرة، فهو يطالب بمضاعفة التوترات والصراعات. فهذان العنصران، لديه، هما الدافع لإيجاد حراك سياسي شعبي يكون المواطنون هم دعامة الأساسية. بحيث يتخذ هؤلاء المواطنين مواقف مناهضة لسياسات الدولة التي تضلل وعيهم وتمنحهم حرية منقوصة ومزيفة، ويبرز إلول أهمية هذه التوترات والصراعات على المستويين: الإنساني والاجتماعي قائلا: " فقط التوتر والصراع ينمي الشخصية (...) فمن خلال مواجهة وتحدي العقبات والقيود والأوامر المفروضة من أعلى يشعر الإنسان بقوته وحرية"^(٢).

بالتأكيد، ليست الحرية منحة أو هبة يهبها الحاكم للمحكومين، وليست حقا طبيعيا يُمنح للإنسان لكونه إنسانا كما يرى فلاسفة العقد الاجتماعي، بل هي حق مكتسب يُنتزع انتزاعا إما عن طريق الثورات أو عن طريق الإجراءات السلمية التي تطالب بإجراء تعديلات

1 - Jacques Ellul, *Violence: Reflections From a Christian Perspective*, op.cit., p: 68, 70

2 - Jacques Ellul, *The Political Illusion*, op.cit., p: 210, 212

وإصلاحات دستورية وسياسية واجتماعية لزيادة حرية الإنسان، ولن يتسنى نيل الحرية لدى إلول إلا عن طريق تأسيس مجموعات اجتماعية مستقلة عن الدولة ماديا وأخلاقيا وفكريا، بحيث تكون هذه المجموعات بمثابة حائط الصد المنيع ضد سلطات الدولة وأفعالها. فالهدف من زيادة التوترات والصراعات هو خلق كيانات سياسية واجتماعية واقتصادية تعمل باستقلالية عن الدولة، ويكون غرضها هو المعارضة والرقابة. وبالتالي، إن ما يريده إلول هو خلق معارضة حرة بديلة عن المعارضة الموجودة التي تحالفت مع الأنظمة من أجل المشاركة في السلطة، وهذا ما عبر عنه قائلا: " إن ما نحتاجه هو وجود مجموعات قادرة على المعارضة وممارسة الضغوط على الدولة (...). وهذه المجموعات ستقدم نفسها ليس على أنها إنكار للدولة، لكن على أن لها قيمة مثلها مثل الدولة"^(١). يشير هذا النص إلى الإبقاء على الدولة وسلطاتها، وهو ما يتعارض مع تصورات إلول عن الفوضوية التي من المفترض أن تقوم في الأساس على فكرة إلغاء الدولة. ربما يقدم إلول هذا الطرح لأنه يدرك جيدا مدى صعوبة التخلص من الدولة المعاصرة وسلطاتها، فأراد أن يعزو إلى الجماعات التي ينشد وجودها القوى والصلاحيات التي تتمتع بها الدولة، حتى تكون هذه الجماعات قادرة على مناهضة أي محاولة لاستبدال الدولة بمواطنيها.

لكننا نبقى حتى الآن في حالة من الحيرة أمام مطلب إلول بمضاعفة التوترات والصراعات، وخاصة أنه لم يوضح ما المقصود بها، كما أنه لم يبين آليات ممارستها، ولا القنوات الشرعية التي سيضغط من خلالها المواطنون على الدولة لنيل حريتهم الحقيقية. لكن على أية حال، لن تكون هذه التوترات والصراعات متسمة بالعنف، فهو من أشد الراضين لمبدأ العنف كما ذكرنا.

أشرنا فيما سبق إلى أن إلول ضد الثورات كوسيلة للتغيير، فهي، في تصوره، لن تؤد إلا إلى المزيد من العنف، ويدلل إلول على ذلك بأن الثورات التي حدثت في القرن العشرين، ومن قبلها الثورة الفرنسية قد استبدلت بنظام مستبد نظاما أكثر استبدادا " فالانتقال من الملكية إلى الجمهورية في فرنسا لم يؤد إلا إلى المزيد من المركزية والنزعة السلطوية وصرامة النظام السياسي"^(٢).

لكن في الوقت الذي يرفض فيه إلول كلية نشوب مثل هذا النوع من الثورات، نجده يبحث على إحداث ثورات من نوع آخر وهي الثورات الروحية " فالثورة التي يجب أن ينشدها

1 - ibid., p: 222

2 - ibid., p: xiv

المسيحي والتي يجب أن تحدث في قلبه وفي حياته اليومية وفي مجتمعه هي ثورة روحية على وجه الخصوص^(١). ربما أدرك إلول استحالة التحقق الواقعي لفكرة تشكيل معارضة حقيقية من المجموعات التي يطالب بامتلاكها قوة وصلاحيات الدولة، فلجأ إلى فكرة أن الإصلاح الحقيقي والمعارضة الحقيقية تتطلب منذ البداية إصلاح النفوس البشرية، وهو ما سيتم عبر إعلاء الجوانب الروحية في الإنسان. وسوف يحدث هذا عن طريق الإقتداء بالمحبة المسيحية والكتاب المقدس، فالمحبة والتعاطف مع الآخرين سيكونان، بحسب تصور إلول، الأساس الذي سيرتكز عليه العزوف عن المشاركة في الأعمال الشريرة، وهذا ما يطالبنا به إلول عندما يقول: " عندما يكون الإنسان مُستغلاً بواسطة آخرين، فإن المسيحي يجب أن ينهمك في المملكة الروحية، فهي التي تمنعه من الانضمام إلى الأحزاب المُستغلة والعنيفة"^(٢). هكذا يرى إلول في المسيحية الدواء للداء الذي تعاني منه المجتمعات المعاصرة، فقيم المسيحية وحدها هي ما يخلصنا من شرور الرأسمالية والاشتراكية، وترد للإنسان إنسانيته وحريته المسلوبة. لكن كيف سيتحقق هذا؟ هل سيتطور الوعي المسيحي من تلقاء نفسه؟ أم ستقوم الكنيسة بحركة استنارة اجتماعية وسياسية ترتكز على أسس روحية؟ أم سيتم تأسيس أحزاب سياسية على أسس دينية؟

ذكرنا أنفاً نقد إلول للكنيسة ورجال الدين، لأن الكنيسة ناصرت الأقوياء والأغنياء على حساب الضعفاء والفقراء. وبالتالي، فالكنيسة غير مؤهلة للقيام بمهمة إيقاظ الوعي البشري بشرور المجتمعات المعاصرة، فهي، من وجهة نظره، شريك أساسي في تكريس الأوضاع الراهنة. وفيما يتعلق بفرضية تأسيس أحزاب سياسية على أسس دينية تنطلق من عملية التنوير الروحي، فهذه الفرضية مرفوضة أيضاً لدى إلول الذي يؤكد على أن تسييس الدين هو التشويه الحقيقي لتعاليم الكتاب المقدس. وتبقى فرضية تطور الوعي الفردي من تلقاء نفسه موضع شك بالنسبة لإلول ولنا، وخاصة أن الإنسان المعاصر قد أصبح مشمولاً بالراحة والرفاهية في ظل المجتمعات المعاصرة. وبالتالي، فليس لديه ما يجعله يلتفت بدقة إلى تحذيرات الفلاسفة والمفكرين من شرور الأنظمة والمجتمعات، فهي بالنسبة للإنسان العادي مجرد تأملات تكذبها حياته الواقعية القائمة على الاستهلاك والراحة معاً. وهكذا يتركنا إلول دون أن يوضح لنا كيفية نشوب الثورات الروحية، ولا الجهات التي ستشعل شرارة هذه الثورة، مكتفياً بالتأكيد على أن قيم المحبة والتعاطف بين البشر كفيلة بحل كل المشكلات.

1 - Jacques Ellul, *Violence: Reflections From a Christian Perspective*, op.cit., p: 47

2 - ibid., p: 134

ما زال التآرجح بين السياسي والديني هو سبيل إلول لمحاولة التغلب على المشكلات المعاصرة المفروضة علينا، لهذا ليس من المستغرب أن يجتهد إلول ليقدم مقاربة سياسية أخرى بغرض الوصول إلى حل يتسم بالعقلانية، وتقوم هذه المقاربة في جوهرها على إحياء فكرة الديمقراطية المباشرة كبديل للديموقراطية التمثيلية وما ارتبط بها من كوارث أشرنا إليها آنفاً.

ينطلق إلول في فرضيته هذه من فكرة إننا إذا أردنا التحكم في التقنية وشرورها فإننا يجب أن نتبنى نظاماً سياسياً جديداً يركز على النموذج القديم للديموقراطية المباشرة على نحو ما كانت عليه عند الأثينيين. أي أن نعود بالفعل لأن يحكم الشعب نفسه بنفسه، وأن يسن قوانينه بنفسه، وأن يتخذ قراراته بنفسه في كل المشكلات المطروحة عليه. هذه الضرورة الملحة للحكم الذاتي هي ما عبر عنها إلول عندما قال: "يجب أن ينظم الشعب نفسه بواسطة قوانين يسنها بنفسه، ليضع الخبراء ورجال التقنية تحت رقابته"⁽¹⁾. ما يتمناه إلول في هذا النص هو أن تبدد الديمقراطية المباشرة الحتمية التقنية، فبدلاً من أن تمارس التقنية سيطرتها وتحكمها يتمنى إلول أن يخضعها للرقابة الشعبية، بحيث يبقى القرار الأخير ليس لرجال التقنية لكن للمواطنين العاديين.

لكن لا يكفي إلول بالرقابة الشعبية على أعمال رجال التقنية فحسب، بل يمضي لأبعد من ذلك حينما يعزو إلى المواطنين سلطة تحديد وجود التقنيات التي يريدونها من عدمه، إنهم يستطيعون المفاضلة بين تقنية وأخرى في ضوء "المخاطر والتكلفة وإيقاف التقنيات الخطيرة قبل أن تخرج إلى حيز الوجود"⁽²⁾. وهكذا ستكون السلطة الحقيقية في يد المواطنين وليست في يد الدولة وأجهزتها.

السؤال إذن عن الإجراءات التي ستمكنا من بلوغ هذا النظام السياسي الجديد. يضع إلول عدة خطوات لبلوغ الديمقراطية المباشرة، يمكن إجمالها على النحو التالي:⁽³⁾

١- إلغاء الطبقات السياسية التي تتألف من المتخصصين، ومن الأشخاص الذين تم انتخابهم وجعلوا السياسة وظيفة لهم. ما يريده إلول هنا هو ألا تكون ممارسة السياسة حكراً على طبقة بعينها، بل إن جموع المواطنين مدعوون للتأمل والتفكير السياسي في كل ما يتعلق بمشكلات مجتمعهم على كافة الأصعدة، فهم من يقررون الحلول وآليات تطبيقها، وتؤخذ القرارات بأغلبية أصوات المواطنين.

1 - Jacques Ellul, *Technology and Democracy*, op.cit., p: 40

2 - ibid., p: 40

3 - ibid., p: 41: 44

٢- الاستقلال المحلي والعودة إلى المجتمعات الصغيرة مثل: القرى والورش والتجمعات محدودة العدد من المثقفين. يؤكد إلول هنا على استحالة تجمع كل مواطني الدولة معا لأخذ قرار ما، لكن هناك إمكانية لتقسيم هؤلاء المواطنين إلى مجموعات صغيرة، وفقا لمناطق سكنهم أو عملهم، بحيث لا تزيد كل مجموعة عن خمسمائة عضو، فيكون من السهل التشاور فيما بينهم بخصوص مشكلاتهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

٣- يجب أن تمتلك مؤسسات النظام الجديد الحد الأقصى من المرونة والحد الأدنى من التنظيم. ما يطالب به إلول هنا هو التخلي عن النزعة المركزية الصارمة المقترنة بالتنظيمات الدقيقة، وضرورة أن يُفتح المجال للمبادرات الفردية الحرة للمشاركة في الشأن العام، فالمبادرات الحرة هي النقيض التام للبيروقراطية التي يملكها إلول ويدعونا إلى التخلص منها.

٤- يجب أن يتغير الموقف كلية من دول وشعوب العالم الثالث، فالحروب الموجودة في العالم الثالث تتم تصعيدها بسبب صفقات الأسلحة والتطور التقني والتجاري للغرب. لكن لا يمكن أن تتأسس ديموقراطية حقيقية عندما تكون قطاعات كاملة من الاقتصاد موجهة نحو استغلال دول وشعوب فقيرة. لذا، فإننا يجب علينا مساعدة دول العالم الثالث بدون دافع للفائدة والريح، أن نساعدهم لتحقيق مصلحتهم، وليس لتحقيق مصلحتنا. ما يريده إلول هنا هو الحد من التطور التقني في مجال الأسلحة، وألا تكون الشعوب والدول الفقيرة حقولا لتجريب هذه الأسلحة. كذلك، عدم استغلال الموارد الطبيعية لهذه الدول، بل مساعدتها في استغلال مواردها بما يحقق مصلحة ورفاهية شعوبها بغض النظر عن مدى استفادة الغرب من ذلك، وهو ما يتطلب التغير التام للتقنيات وللنظام الاقتصادي الموجود. إذن، ما ينشده إلول هو تحقيق العدالة الاجتماعية على المستوى العالمي.

٥- يجب أن يتم تزويد المواطنين بالمعلومات حتى يتمكنوا من اتخاذ قرارات واضحة وسليمة بخصوص المنافع والمخاطر التي قد تنتج عن قراراتهم.

٦- يجب أن يتحمل كافة المواطنين مسئوليتهم إذا أرادوا أن يعيشوا الحرية الحقيقية، فلا حرية بدون مسئولية. كذلك يجب أن يتحمل التقنيون مسئوليتهم عن المشروعات التي يعملون فيها، فيجب التأكد من أن هذه المشروعات ليست مكلفة وليست ضارة بالإنسان أو بالبيئة، ويجب معاقبتهم في حالة حدوث أي خسائر.

قدم إلول هذه الشروط باعتبارها أهم الركائز الأساسية التي سيقوم عليها النظام الديمقراطي الجديد الذي سيجنبنا مخاطر عصر التقنية، ويؤكد على أن تصوراته هذه ليس مجرد تأملات خيالية، بل هي أفكار قابلة للتحقق على أرض الواقع وليس هناك ما يمنع انتشارها على نطاق أوسع إذا تبنتها في البداية عدة مجموعات.

لكننا إذا حاولنا امتحان تصورات إلول ووضعها على محك الاختبار الفعلي لنرى قدرتها على الصمود أمام رأي الجماهير سنجد أنه لا يوجد دافع يجعل المواطنين يتخلون عن الرفاهية والراحة والاستهلاك غير المحدود وتخفيض مستوى المعيشة، بل على العكس، نرى أنهم يطالبون بالمزيد. وإذا كان إلول يرى أن الإفراط في الاستهلاك والخلود إلى الراحة والرفاهية يحدث بسبب التلاعب بالجماهير عن طريق الدعاية والإعلان، وأنه متى تم القضاء على هذه الدعاية المضللة سوف يعود الإنسان إلى وعيه الحقيقي، وهذا ما يؤكد أنه عندما يطرح سؤاله الاستكاري قائلا " هل ستبقى الجماهير مُضَلَّلة إذا تم محو هذه الإعلانات؟! "⁽¹⁾. فإننا من جهتنا نعتقد، أن أطروحة إلول هذه تقف في وجهها العديد من الشواهد، فلقد سعت حكومات كثير من الدول مثل: إنجلترا، وإيطاليا، وأسبانيا، واليونان إلى ترشيد النفقات ووضع خطط للتشف للحد من الإفراط في الاستهلاك ولتقليل استنزاف الموارد الطبيعية، لكن خرج المواطنون في مظاهرات حاشدة ضد سياسات الحكومات التشفية معترضين على تقليص الدخل وعلى تدني مستوى المعيشة. وهو ما يعني، بالنسبة لنا، أن الإنسان الغربي المعاصر قد أصبح غير مستعد للتخلي عن نمط حياته القائم على الاستهلاك وراحة الحد الأقصى.

لا تقل ملاحظتنا هذه من تأملات إلول السياسية التي تتسم بالأهمية والجدية وخاصة في كشفها عن الأوهام السياسية المعاصرة، وكذلك بحثها عن حلول للنجاة من المشكلات التي فرضها علينا المجتمع التقني، ورغم صعوبة بعث الديمقراطية المباشرة في عصرنا الراهن، إلا أنها تبقى أملا يراود كثيرين، وخاصة أولئك الذين يؤمنون بإمكانية تقسيم المجتمع إلى مجموعات صغيرة محدودة العدد، بحيث يكون لكل المواطنين دورا فعالا في حل المشكلات التي يعانون منها.

على أية حال، لن تقتصر إسهامات إلول على التطرق لأثر التقنية على الاقتصاد والسياسة فحسب، فأثرها السلبي لا يمكن اختزاله في الجوانب المادية فقط، بل يمتد إلى

1 - ibid., p: 45

الجوانب الروحية والأخلاقية أيضا، لذا سنعرض فيما يلي لأهم ملامح العلاقة بين التقنية والمقدس، والتقنية والأخلاق.

التقنية والمقدس:

تعد العلاقة بين التقنية والمقدس امتدادا للعلاقة بين العلم والدين؛ إنها علاقة صراع وعداء دائم يسعى كل طرف فيها إلى الفوز بالمعركة، لكن حُسم الصراع في نهاية الأمر لصالح العلم والتقنية على حساب الدين. لكن أمام هذا التراجع لدور الدين وتأثيره تساءل كثيرون عن المانع من استفادة الدين من التقنية في بعث الشعور الروحي لدى الإنسان المعاصر؟ يحمل هذا السؤال بين طياته إمكانية أن يجمع الإنسان المعاصر بفضل التقنية بين الحسينيين: الرفاهية المادية والسمو الروحي.

وليس من الصعب التكهن بموقف إلول، إذ يستهل مقدمة كتابه **المجتمع التكنولوجي** بعبارة شديدة الإيجاز، لكنها في الوقت نفسه شديدة العمق والدلالة، يقول إلول: " تهدف التقنية لأن تكون إلها"⁽¹⁾. تعكس هذه المقولة البسيطة قلق إلول الشديد من خطورة التقنية على الجوانب الروحية للإنسان، فالتقنية التي أصبحت كلية القدرة والسلطة تهدف لأن تحل محل الإله المتعالي، إنها تتطلب خضوع الإنسان دون أدنى قيد أو شرط، إنها تريد أن تصبح موضوعا للعبادة، إنها تسعى لأن تكتسي بثوب المقدس غير المعرض للنقد والانتهاك، إنها الإله الجديد.

يعد موقف إلول النقدي من تقديس التقنية شبيها بموقف ماركس النقدي من صنمية السلعة، إذ شبه ماركس السلعة بالصنم الذي لا عقل له ولا روح، ورغم ذلك يعبده الإنسان الحديث. كما أنه يتشابه أيضا مع تصورات فروم عن الوثنية الجديدة التي بلورها في كتابه **مفهوم الإنسان عند ماركس**، إذ رأى فروم أن الإنسان المعاصر قد تخلى عن ذاته وحرية الأصيلة وأسقطهما على موضوع خارجي من خلقه هو وهو الوثن، ثم سجد لهذا الوثن وطلب منه يد العون والمساعدة " فالأوثان هي الأشياء التي يصنعها الإنسان بنفسه ويعزو إليها كل صفاته وإمكانياته، ثم ينحني لها"⁽²⁾. وتتعدد الأوثان في الحقبة المعاصرة لتشمل: الزعيم الملهم، والدولة القومية عند فروم، والعلم والتقنية عند إلول.

1 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: xi

2 - Erich Fromm, *Marx's Conception of Man*, New York, Frederick Ungar Publishing Co, 1963, p: 44

لكن ما يجب أن نؤكد عليه هو أنه لم يكن نقد ماركس للصنمية ولا نقد فروم للوثنية مقترنا ولو للحظة بالدفاع عن الله أو حتى بإثبات وجوده، بل على العكس، كان ماركس وفروم من أشد النقاد لفكرة الله لأنهما رأيا فيها عاملا من عوامل اغتراب الإنسان، إنها تدعو الإنسان إلى التعلق بعالم آخر غير عالمه الأرضي المعيش، وهو ما اعتبروه عاملا يكرس للأوضاع الظالمة والمستبدة. إن نقدهما للصنمية والوثنية هو نقد لسلطة تسيدت على الإنسان، فاستعبدهت وسلبته حريته واستطاعت توجيهه أينما تشاء رغما عنه، وهو لا يستطيع أن ينجو منها. نقدهما إذن في جوهره هو نقد لأحد معوقات الحرية الإنسانية، إنه لم يكن أبدا نقد لإعادة بعث وإحياء الحياة الروحية للإنسان.

أما نقد إلول لتقديس وعبادة التقنية فلم ينبع من قلقه على الحرية الإنسانية فحسب، بل من تخوفه أيضا من أن تطيح التقنية بفكرة الإله المتعالي. إن التقنية قد ساهمت بقدر كبير في تقويض فكرة الإله المسيحي كلي القدرة والمحبة والعناية، عندما وعدت بتحقيق الجنة على الأرض وعندما ساهمت في تحرير البشر من البؤس والعوز والفقر. فالتقنية قد اقتحمت كل المجالات التي كانت تدخل فيما سبق ضمن إطار القدرة الإلهية. وفي هذا الإطار يرى إلول أن كلية قدرة التقنية جعلت البشر يلجأون إليها وحدها في كل شيء ولا يلجأون إلى ما يتجاوزها، ولهذا أضفى الإنسان طابع القداسة على التقنية، لأنها سبيله إلى تلبية كل احتياجاته، وهذا ما عبر عنه إلول قائلا: " قدس البشر التقنية لأنها التعبير العام عن قوة الإنسان، فمن دونها يشعر المرء بالفقر والحرمان من الرفاهية، ومن دونها لن يعد بطلا ولا عبقريا (...). إنها تحل الآن محل المملكة المسيحية"⁽¹⁾. إن ما يشدد عليه إلول هنا هو أن التقنية أصبحت تؤدي ما كان مطلوبا من الآلهة في العصور السابقة أن تؤديه.

كانت الآلهة في العصور القديمة، والله في الأديان التوحيدية، خالقة الكون وتقوم بتدبيره وتسييره، وساد اعتقاد بأن قدر ومصير الإنسان والأشياء محكوما بالمشيئة والعناية الإلهيتين. لكن مع تقدم العلوم الطبيعية والرياضية في القرنين: السابع عشر والثامن عشر تم التخلي عن هذه النظرة المقدسة للإله وتم رفض المعتقدات القديمة بأن الطبيعة مسكونة بالآلهة ومحاطة بالأسرار والأساطير، كذلك رُفضت فكرة أن الطبيعة تعمل وفقا لمبدأ العناية الإلهية.

لقد تبذرت هذه النظرة المقدسة للطبيعة وللإنسان بفضل إسهامات جاليليو ونيوتن اللذين أكدا على النظرية الميكانيكية والآلية للعالم، لكن إذا كان العلم يهدف إلى تفسير الطبيعة، فإن التقنية تهدف إلى تغييرها والسيطرة عليها وتسخيرها لمصلحة الإنسان، وهذا ما أكده إلول قائلا: " إن التقنية تنزع القداسة لأنها تؤكد على عدم وجود الأسرار والأساطير،

1 - Jacques Ellul, *The New Demons*, op.cit., p: 74

فالتبيعة تم إخضاعها والاستفادة منها، إنها لم تعد مكانا للمقدس (...). لكن نزع القداسة عن الطبيعة والدين قد صاحبه إضفاء القداسة على التقنية^(١). يؤكد إلول في هذا النص على أن عامل نزع القداسة عن الطبيعة والدين قد أصبح مركزا لقداسة جديدة، فالتقنية التي انتهكت المقدسات التقليدية أصبحت هي نفسها مقدسة، وأصبحت تتمتع بقوة واستقلال لا يمكن مساءلتها أو حتى الشك فيهما.

إن الإنسان الحديث، من وجهة نظر إلول، قد استبدل بعبادة الله عبادة التقنية، وهو ما أدى إلى أنه " لم يعد يوجد شيء ينتمي إلى مملكة الله المقدسة والمتجاوزة للطبيعة، فالإنسان الذي يعيش في البيئة التقنية يؤمن بعدم وجود أي شيء روعي في المكان"^(٢). هكذا صور لنا إلول العلاقة بين التقنية والمقدس على أنها علاقة عداء مستحکم أطاحت فيها التقنية بكل ما هو إلهي ومقدس لتحل محله.

لكن تحذرننا سوزان جورج Susan George من التسرع والانصياع وراء آراء إلول، إذ ترى أن عدم رواج فكرة الله في عصرنا الراهن لا يرجع إلى التقنية في شيء، بل يرجع إلى إخفاق المؤسسات الدينية ورجالها، لأنها لم تستطع أن تقدم صورة مقبولة عن الله تتماشى مع التصورات العلمية والتقنية الحديثة، وهو ما دفع البشر إلى اللجوء إلى ديانات أخرى غير اليهودية والمسيحية. فالإنسان من وجهة نظرها، لا يمكن أن يعيش دون وجود لفكرة المقدس، لذا ظهرت العديد من الدعوات لإعادة إحياء تعددية الآلهة القديمة التي كانت أكثر اقترابا من الإنسان، وهذا ما عبرت عنه قائلة: " إن إخفاق المسيحية جعل البشر يتجهون إلى البحث عن ديانات بديلة (...). لتحل محل الخواء الذي تركته المسيحية التقليدية"^(٣).

لكن ما زال إلول يتمسك بموقفه، ويؤكد على أن خطورة التقنية ليست مقصورة على الإله المسيحي فحسب، بل يمتد خطرها إلى فكرة الإله في حد ذاته، إنها تهدد كل ما يحمل صفة القداسة لدى الإنسان، ولا فرق في درجة التهديد سواء للديانات الوضعية أو الديانات السماوية، وهذا ما يؤكدته قائلاً: " اختفى بسبب التقدم التقني العديد من الديانات، فعبادة الميكادو اختفت من اليابان بعد إلقاء القنبلة الذرية على هيروشيما"^(٤).

1 - ibid., p: 66, 67

2 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 143

3 - Susan George, *Religion and Technology in The 21st Century: Faith in The E-World*, London, Information Science Publishing, 2006, p: 85

4 - Jacques Ellul, *The Technological Society*, op.cit., p: 121

لكن تسلط سوزان جورج الضوء على بعد آخر في غاية الأهمية، فهي لا ترى العلاقة بين التقنية والمقدس في ضوء العداء الذي يراه إلول. بل على العكس، إنها تعزو إلى التقنية دورا تقدما في تطور البحث الديني وفي إعلاء وسمو الجوانب الروحية عند الإنسان، وتدلل جورج على صدق تصوراتها بالاستناد إلى الإحصائيات الرياضية قائلة: " (...) الله هو الموضوع الذي يحتل المرتبة الثانية في البحث عن الانترنت بعد الجنس (...) ففي سنة ٢٠٠١ وُجد أنه من بين كل أربعة مستخدمين للانترنت يوجد مستخدم يستخدمه لأغراض روحية"^(١).

ولا تتبنى جورج هذا الرأي وحدها، بل يتفق معها كثيرون مثل روبرت جيراسي Robert Geraci الذي يؤكد أيضا على الدور الذي تلعبه التقنية في زيادة الوعي الديني، وفي لفت الانتباه إلى فكرة الخلاص البشري عبر الوسائل المرئية والمسموعة وعبر شبكة الانترنت، إذ يقول في هذا الصدد: " استفادت المسيحية من التقنية في خدمة الاهتمامات الدينية (...) وأصبح يتم الترويج لفكرة الخلاص عبر الراديو والتلفزيون والانترنت"^(٢).

أما برنت وترز Brent Waters فيقدم طرحا جديدا، إذ يرى رغم أن المجالين – التقنية والمقدس – مستقلان تماما عن بعضهما، إذ تعبر التكنولوجيا عن تقدم العقل البشري في المجالات المادية، ويعبر الإيمان عن الملكة الروحية التي تتجاوز العالم المادي وترنو نحو المتعالي، إلا أنه ليس هناك ما يمنع أن يكون الإنسان مؤمنا بالله ومستخدمًا للتقنية في الوقت نفسه، ويقول وترز في الصدد: " يمكن أن يظل المسيحيون مسيحيين، ويبقى المسلمون مسلمين وهم يستخدمون التكنولوجيا والطائرات وشبكة المعلومات ويقرأون النصوص المقدسة باستخدام هواتفهم المحمولة"^(٣).

بالطبع، لن يرض إلول عن هذه الأطروحات، فهو يرفض فكرة أن التقنية تعمق شعورنا الديني أو حتى تساهم حتى في ارتقائنا الروحي أو تقربنا من فهم المتعالي واللا متناهي. بل على العكس، التقنية، كما ذكرنا مرارا، هي التي دمرت كل وجود للمقدس والمتعالي، وإذا أردنا أن نتغلب على آثار التقنية السلبية على الجوانب الروحية للإنسان، فلا بد أن نتجه مرة أخرى إلى المتعالي، فالمتعالي بالنسبة لإلول هو الحل الوحيد للقضاء على المخاطر الناجمة عن المجتمع التقني، ويقول إلول في هذا الإطار: " إن المتعالي هو

1 - Susan George, *op.cit.*, p: 86

2 - Robert Geraci, *Technology and Religion*, Switzerland, Springer International Publishing, 2016, p: 908, 909

3 - Brent Waters, *From Human To Posthuman: Christian Theology and Technology in a Postmodern World*, London, Ashgate, 2006, p: 145

الشرط الجوهرى لاستمرار الحياة والتاريخ والموجودات البشرية على وجه الأرض^(١). إن ما يريده إلول من الإنسان المعاصر هو التخلي عن قدر من رفايته المادية التي يتمتع بها، وأن يضع خلاصه الروحي نصب عينيه، ولن يحدث هذا إلا عندما يصبح الله هو المركز الذي تدور حوله كل حياة الإنسان وأنشطته، فغرض إلول هو أن تهدف كل أفعال الإنسان لبلوغ الرضا الإلهي لنيل الخلاص.

لكن ثمة سؤال: ما الدور الذي يعزوه إلول للمتعالى لكي يحررنا من شرور وآثام المجتمع التقني؟ يجب إلول عن هذا السؤال قائلا: " المتعالى هو الخالق لشيء ما جديد، وهذا الشيء الجديد هو الأمل المؤثر الذي يرقيه هو (...). فالمتعالى يحب خلقه، إنه أتى ليحرر وينقذ، ونحن نؤمن أنه سوف يتدخل، وإن عشنا بهذا الأمل فسوف نتحرك بالفعل انطلاقا من هذا الحب"^(٢). إذن، يكمن دور المتعالى، لدى إلول، في خلق الأمل لدى البشر. وبالتالي، تبقى قدرة البشر على الحل والتغيير مرهونة بالأمل الإلهي الذي يوجده المتعالى في نفوسهم، وما على البشر إلا أن ينجسوا لسماع صوت الأمل الإلهي وينتظروه.

نعم، هناك كثيرون يرون بالفعل في فكرة الله حلا للخروج من الأزمات والتحديات المفروضة على الإنسان المعاصر، وقدموا تصورات، بغض النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا معها، تتسم بالتماسك المنطقي والعقلي. إذ نجد أن كثيرين يستلهمون من التصورات الدينية دافعا للاهتمام بالبيئة الطبيعية وما تتعرض له من انتهاك بسبب التقدم التقني. فهناك، على سبيل المثال، جون بلاك John Black الذي يستند إلى فكرة الله ويستشهد ببعض الآيات التي تدعم وجهة نظره في الدفاع عن البيئة الطبيعية مثل " وأخذ الرب الإله آدم ووضع في جنة عدن ليعملها ويحفظها " وينطلق بلاك من هذه الآية ليخبرنا أن الله خلق آدم على صورته ووضع في الجنة لكي يحافظ عليها، وهو ما جعل بلاك يؤسس لمفهوم المسؤولية المبني على أساس ديني، يقول بلاك: " ما دام الإنسان مخلوقا على صورة الله ومثاله، فإنه يجب أن يتصرف بطريقة مسئولة في علاقاته مع المخلوقات الأدنى بالطريقة ذاتها التي يتصرف بها الله تجاه الإنسان"^(٣). هنا يؤسس بلاك لمفهوم الاستخلاف، فالإنسان هو خليفة الله على الأرض، وإنه يجب أن يعتني بها ويحافظ عليها.

1 - Jacques Ellul, *What I Believe*, op.cit., p: 46

2 - ibid., p: 186

3 - John Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, London, Duckworth, 1980, p: 31

أما في حالة إلول وتأملاته عن دور المتعالي في حل الأزمات الناجمة عن التقدم التقني، فإننا نجد أنها تتسم بالغموض إلى حد كبير، فهو لا يحدد لنا كيفية بعث المتعالي للأمل الجديد بين البشر، هل سيوحي الله بنفسه للبشر بهذا الأمل؟ أم هل سيكون لرجال الدين والكنيسة دور في هذا الشأن؟ أم سيكون الأمر متروكا لبعض الجماعات الدينية الملهمة التي يوحي الله لها بالأمل لتنتشره بين الناس؟ كما أنه لم يحدد لنا تحديدا واضحا ودقيقا ما المقصود بهذا الأمل، إضافة إلى أنه لم يحدد سبل تفعيله في الإنسان المعاصر بحيث يكون له مردود إيجابي على المستويات: السياسية والاقتصادية والاجتماعية، في الحقيقة يتركنا إلول دون تقديم إجابات شافية عن هذه الأسئلة.

على أية حال، تبقى الحلول الدينية المطروحة لمواجهة الأزمات المعاصرة محدودة التأثير بين البشر، وخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أنها تخاطب المعتنقين لديانة محددة دون غيرهم، إضافة إلى أننا نجد في أحيان كثيرة أن في النصوص الدينية ما يؤيد وجهة النظر وعكسها في آن واحد. ولهذا فإننا في أمس الحاجة إلى خطاب فلسفي وأخلاقي يتسم بالعقلانية التي تتخطى النظرة الدينية المحدودة، نحتاج إلى خطاب يتوجه إلى أصحاب الديانات السماوية وغير السماوية وإلى المؤمنين وغير المؤمنين على حد سواء، نريد حولا تخاطب العقل والوعي والضمير الإنساني بشكل عام.

ربما أدرك إلول محدودية تأثير الدور الذي تؤديه فكرة الله المتعالي في البشر في القرن العشرين، كان مدركا لفكرة أن الإنسان الذي يعيش في المجتمع التقني والذي يتمتع في ظله بأقصى درجات الراحة والرفاهية لن يتخلى عنهما، لذا لم يتوقف عند طرح الحلول الدينية فقط، بل قدم أيضا حولا أخلاقية تنبه الإنسان المعاصر إلى خطورة الوضع القائم، وتلفت انتباهه إلى أن استمرار الوضع على ما هو عليه يؤذن بنهاية الإنسان والإنسانية.

التقنية والأخلاق:

طرح التقدم التقني على البشرية الكثير من المشكلات والتحديات التي لم تكن مطروحة عليها من قبل مثل: استنزاف موارد الطبيعة، والاحتباس الحراري، والتدخل لتعديل الجينات عن طريق الهندسة الوراثية، والاستنساخ، ونقل وزراعة الأعضاء، والقتل الرحيم... إلخ، والسؤال هنا: هل تصلح الأخلاق بتصوراتها التقليدية التي تجلت في مصطلحات مثل: الخير عند أفلاطون، والمحبة عند الإكويني، والواجب عند كانط، والمنفعة عند مل أن تكون معيارا للتعامل مع هذه التحديات الجديدة؟ يجيب إلول عن هذا السؤال بالنفي إذ يقول: "لم تعد

الأخلاق التقليدية تمتلك أي معايير للحكم على التقنية، إنها تهتم بالعلاقة بين الفرد والمجتمع^(١).

إن إخفاق الأخلاق التقليدية في التعامل مع الأزمات الحالية يعود إلى أنها أخلاق قائمة على مركزية النزعة الإنسانية، أي أنها تحصر مجال اهتمامها في التعاملات المباشرة بين البشر وبعضهم؛ حيث علاقة الفرد بالآخرين، وعلاقة الفرد بالمجتمع. كما أنها تركز كل اهتمامها على ما هو موجود هنا والآن، لكنها لا تضع في اعتبارها حقوق الموجودات التي لم توجد بعد مثل: الأجيال المقبلة، كما أنها لا تضع في اعتبارها حقوق الكائنات الحية غير الإنسانية مثل: الطبيعة والحيوانات. فهذه الأخلاق كرسست كل بحثها عن الخير الإنساني فقط ولم تبحث عن خير الأشياء الموجودة خارج المجال الإنساني، وهو ما ترتب عليه عدم الاهتمام بآثار الأفعال الإنسانية على المدى البعيد.

نقول نعم، اتسمت الأخلاق التقليدية بالمحدودية وقصر النظر في التعامل مع المشكلات المعاصرة، لكننا لا يجب أن نغض الطرف عن فارق التوقيت التاريخي الذي نشأت في ظله هذه الأخلاق والإطار الذي نشأت فيه مشكلاتنا المعاصرة. على أية حال، عندما نتطرق إلى علاقة التقنية بالأخلاق فالأمر لن يتعلق بمحدودية الأخلاق التقليدية فقط، بل يجب أن نضع في اعتبارنا أيضا طغيان التقنية نفسها ومحورها لكل ما يقف عقبة في طريق تقدمها، هذا النزوع السلطوي للتقنية في علاقتها بالفضائل الأخلاقية هو ما أبرزه إول قائلا: " إن التقنية لا تقبل أي تدخل للأخلاق في عملها، أنها لا تعبأ بمشكلات الخير والشر على الإطلاق"^(٢). لا تكمن المشكلة إذن في عدم صلاحية الأخلاق التقليدية فقط، بل تكمن أيضا في أن التقنية نفسها ترفض فرض أي محاذير أخلاقية على أعمالها. فالتقنية، كما ذكرنا، تحكم على نفسها فقط وفقا لمعايير تقنية خالصة كالدقة، والسرعة، والكفاءة، والفاعلية، أما المقولات الأخلاقية فهي مجرد تأملات محضة ليس لها أي مردود في عالم التقنية. وبالتالي، لن تكون التقنية، من وجهة نظر إول، موضوعا للتقييم الأخلاقي، بل تصبح هي القيمة الأسمى التي تسبغ على سائر الأفعال الإنسانية كل ما لها من قيمة وفقا للمعايير آفة الذكر، ويشير إول إلى هذا قائلا: " تحولت التقنية إلى حكم يحكم على

1 - Jacques Ellul, *The Search for Ethics into a Technicist Society*, Translated by: Dominique Gillat, Carl Mitcham, in " *Morale et Enseignement* " 1983, pp: 7- 20

2 - Jacques Ellul, *The Technological System*, p: 145

الأخلاق، فالأفعال الأخلاقية لن يحكم عليها بالصلاحية إن لم تدخل إلى النسق التقني وتتلاءم معه^(١).

ولما كانت التقنية تتخلل شتى مناحي الحياة الإنسانية، فكان على النسق التقني أن يخلق قيما وفضائل بديلة يستعوض بها عن القيم التقليدية، ويطلق إلول على هذه القيم الأخلاقية الجديدة مصطلح الأخلاق التقنية، ويعرفها بأنها " أخلاق للسلوك تهدف إلى تحقيق الانسجام بين الإنسان وعالمه التقني"^(٢). ويوضح إلول أن المقصود بأخلاق للسلوك أنها أخلاق تهتم بالسلوك الخارجي للإنسان ولا تتعلق بأي دوافع داخلية مثل: العاطفة، والحب، والضمير... إلخ، إنها أخلاق الدقة، والانضباط، والإخلاص في العمل.

وترتكز الأخلاق التقنية على مجموعة من الفضائل الجديدة يحددها إلول فيما يلي:^(٣)

- فضيلة التكيف: يرى إلول أن التكيف هو الفضيلة الأسمى التي تسود في ظل المجتمع التقني، فالغرض الأساسي للأخلاق التقنية هو جعل الإنسان يتكيف وينسجم مع عالمه، وأن يشعر أن التقنية هي السبيل الوحيد لتحقيق كل احتياجاته، للدرجة التي يترسخ معها في وعيه أنه لا يقوى على الحياة من دونها. فالإنسان المتكيف مع المجتمع التقني هو الإنسان السوي والسليم، أما الإنسان غير المتكيف فهو غير سوي ومضطرب اجتماعيا ونفسيا.

- فضيلة النجاح: يرى إلول أن الأخلاق التقنية قد استبدلت بمقولتي الخير والشر مقولتي النجاح والفشل، وأصبحت تتحدد قيمة الفضائل والأفعال الإنسانية بما تحققه من نجاح مادي.

- فضيلة العمل: يرى إلول أن العمل الذي يسود في المجتمع التقني ليس العمل اليدوي ولا الأعمال العقلية والتأملية، إنها الأعمال التقنية هي التي تحتل المكانة الأكثر أهمية في المجتمع المعاصر، ويعد الإخلاص في العمل من أسمى الفضائل التقنية. وينتج عن الأعمال التقنية الضخامة والوفرة اللا محدودة.

نستنتج مما سبق أن ما يسميه إلول الأخلاق التقنية هي الأخلاق التي تصب في مصلحة تقدم المجتمع التقني، أنها أخلاق تتأسس على النوازع الموضوعية ولا علاقة لها

1 - Jacques Ellul, *The Technological System*, op.cit, p: 148

2 - Jacques Ellul, *To Will & To Do: an Ethical Research for Christians*,
Translated by: C. Edward Hopkin, Boston, Pilgrim Press, 1969, 185

3 - ibid., p: 192- 197

بالمشاعر الإنسانية فلا مكان فيها للحب أو التعاطف مع الآخرين، إنها أخلاق تنتج لنا مجتمعا في منتهى الدقة والانضباط، لكنه لن يكون مجتمعا إنسانيا حقيقيا، بل سيكون مجتمعا آليا تتحكم فيه قوانين التقنية وأخلاقها، سيكون مجتمعا أشبه بالجسد الميت الذي فارقته الروح فلم يعد ينبض بالوعي والضمير والأخوة والمشاركة، سيكون مجتمعا تقنيا وليس مجتمعا إنسانيا.

لكن إلول كعادته دائما لا يكتفي بطرح المشكلة دون أن يمدنا بمعايير للحل، فالإلول يقدم لنا بديلا أخلاقيا يحاول أن يحد به من القوة المفرطة التي تتمتع بها التقنية في عصرنا، فيدعو إلى تأسيس أخلاق جديدة يطلق عليها أخلاق اللا قوة *Ethics of non Power*. ويؤكد إلول على أن أخلاق اللا قوة سوف تلعب الدور نفسه الذي لعبته الأخلاق التقليدية في العصور السابقة، لكنها على العكس من الأخلاق التقليدية فهي لن تهتم بتنظيم علاقات البشر ببعضهم البعض فحسب، بل إن موضوعها الأساسي هو " تحكم الإنسان في الحياة، بحيث يقبل فكرة ألا يفعل كل ما يستطيع فعله لحفظ الحياة، كذلك تطرح هذه الأخلاق الإمكانيات لتطويع مجتمع إنساني يقوم على العلاقات الشخصية"⁽¹⁾. أخلاق اللا قوة تسعى إذن إلى تقويض قوة التقنية، فإذا كانت التقنية تفعل كل ما يستطيع فعله دون التفكير في النتائج الآجلة، وتتحكم وتسيطر على الإنسان والعالم والكون، فإن أخلاق اللا قوة التي ينشدها إلول تهدف إلى رد الاعتبار للإنسان مرة أخرى، بحيث يصبح الإنسان هو المتحكم في ذاته وفي عالمه يشكلهما وفقا لإرادته وحرية، دون أن يخضع لأي قوة جبرية تتسلط عليه وتستبد به وتروضه لتحقيق مصلحتها. ستساهم أخلاق اللا قوة في حالة تبنيها في تشييد مجتمع جديد يقوم في جوهره على الانسجام بين البشر وبعضهم من جهة، والبشر والطبيعة من جهة أخرى، وسيخترقي من هذا المجتمع فكرة ضرورة تكيف المواطنين وتمثالهم مع بعضهم وفقا للضرورة التقنية، سيكون هناك احتراما للاختلاف والصراع، فهما لدى إلول، ظاهرتان صحيتان في تطور المجتمعات كما سنرى.

ويشير إلول إلى فكرة أخرى وهي أن أخلاق اللا قوة تعد تعبيراً أمثل عن قوة الإرادة البشرية، فاللا قوة ليست مرادفة للعجز أو الضعف، بل على العكس، إنها تعني أننا نمتلك كافة الوسائل التي تمكننا من الفعل ومن أن نكون أقوياء، لكننا آثرنا الحفاظ على كل ما

1 - Jacques Ellul, *The Power of Technique and The Ethics of Non - Power*, Translated by: Mary Lydon, in " *Technology and Post Industrial culture* ", 1980, pp: 242-47

يرقى بالحياة الإنسانية، وفي هذا الصدد يقول إلول: "إننا قادرون على أن نفعل شيئاً، لكننا نقرر ضده، إن امتلاكنا للوسائل غير المحدودة يسمح لنا بفعل أفعال غير محدودة، لكننا يجب أن نختار عدم التدخل وعدم الفعل في أوقات كثيرة، بسبب عدم اليقين للآثار بعيدة المدى لأفعالنا"^(١). إن عدم القدرة على التنبؤ الدقيق بما سيترتب على أفعالنا في المستقبل يعد لدى إلول دافعا للتردد والخوف من الإقدام على الأفعال التي لا نعرف عواقبها المستقبلية، ولذلك تتسم أخلاق اللا قوة في هذه الحالة بالفاعلية، لأنها تحذرنا وتتهيننا عن استخدام القوة الغشيمة والعمياء التي لا ندري ما سيترتب على استخدامها.

غياب القدرة التنبؤية الدقيقة بنتائج أفعالنا في المستقبل هي ما دفعت كثيرين إلى المناداة بتوخي الحذر، إذ نجد أن يوناس أيضا يدعم في كل كتاباته نبوءة الخوف في مقابل نبوءة النعيم، ويدعوننا لأن نضع في الاعتبار حجم الجهل البشري، فالجهل يجب أن يكون جزءا من فلسفة الأخلاق الحالية، وهو ما طالب به يوناس قائلا: "يجب أن يصبح إدراك الجهل هو الدافع لواجب المعرفة، ولذا يجب أن يكون الجهل جزءا من الأخلاق"^(٢) وهو ما يترتب عليه أنه يجب أن تكون المهمة الأولى لفلسفة الأخلاق الحالية هي التحذير بدلا من الوعد بتحقيق مملكة السماء على الأرض، إنها يجب أن "تثير مخاوفنا بدلا من أن تثير آمالنا"^(٣).

على أية حال، إن الأخلاق الجديدة التي ينشدها إلول للتغلب على مخاطر الحضارة التقنية تقوم - بجانب مبدأ اللا قوة - على تمجيد الحرية والاحتفاء بها، فالأخلاق الجديدة يجب أن تكون أخلاقا للحرية، ويعلل إلول أهمية هذه الحرية في عصرنا الراهن قائلا "إذا كانت التقنية قد فرضت علينا قوانينها الضرورية، فلا مندوحة لنا من شن الحرب عليها لاسترداد حريتنا المسلوبة"^(٤). ما يشدد عليه إلول دائما هو أن الحرية ليست ملكة طبيعية أو فطرية لدى الإنسان، فالإنسان ليس حرا بالطبيعة كما يقول روسو "ولد الإنسان حرا"، بل إن الإنسان، حسبما يراه إلول، محدد دائما بمحددات خارجية مفروضة عليه، لكنه يناضل للتحرر من هذه الضرورات التي تكبله، وبالتالي، فالإنسان في حالة نضال دائم من أجل اكتساب حريته، واتخذ هذا النضال الإنساني من أجل الفوز بالحرية ثلاث مراحل يحددها إلول عندما يقول: "في البداية كان الإنسان محمدا

1 - ibid.,

2 - Hans Jonas, " Technology and Responsibility: Reflections on New Tasks of Ethics " in Social Research, Vol.40, No.1 1973, p:30, 34p

3 - Hans Jonas. " Heuristics of Fear " in Melvin Kranzberg (ed), Ethics in an Age of Pervasive Technology, New York, West View Press, 1980, p: 216

4 - Jacques Ellul, The Search for Ethics into a Technicist Society, op.cit.,

بقدر هائل بقوى الطبيعة، لكنه استطاع أن يتغلب على هذه القوى بمساعدة التقدم العلمي والصناعي، ثم وجد نفسه بعد ذلك مقيدا بالقيود السياسية والاجتماعية لكنه تغلب على هذه القيود بفضل ثورات التحرر السياسي والاجتماعي، إنه الآن مقيد بقوى التقنية، ويقع على عاتقه الآن مهمة تحرير نفسه منها"^(١). دعوة إلول هذه هي دعوة لاستكمال مسيرة الإنسان نحو نيل الحرية والتي لن ينالها إلا عندما يتسنى له السيطرة على التقنية وإعادة توجيهها نحو الغايات الإنسانية الحقيقية.

يشبه تصور إلول للحرية التصور الماركسي لها، فالحرية عند ماركس هي معرفة الضرورات الطبيعية والاجتماعية للتحرر منها، وذلك بمعرفة قوانينها وتوجيهها نحو تحقيق غايات إنسانية في ظل المجتمع الاشتراكي " فالسيطرة على الطبيعة لا تعني أدنى استقلال للإنسان عن القانون الطبيعي والضرورة الطبيعية وإنما هو معرفتها واستخدامها الواعي"^(٢). وفقا لهذا النص، يعد التحرر من القوانين الطبيعية نتاجا لفعل ابستمولوجي، حيث معرفة هذه القوانين وتسخيرها لخدمة الإنسان. أما التحرر في المجال الاجتماعي فهو فعل سياسي ثوري يهدف إلى القضاء على الطبقات المستغلة.

هكذا، يبقى فعل التحرر لديهما - ماركس وإلول - متضمنا لنضال وصراع الإنسان ضد هذه القيود، وهذا ما يؤكد إلول قائلا: " إن نيل الحرية يتطلب صراعا وتوترا"^(٣). لكن، على العكس من ماركس لا يحدد إلول طبيعة هذا الصراع: هل هو صراع سياسي أم اقتصادي أم اجتماعي...؟! ولا يحدد كيفية حدوثه، هل سيحدث عن طريق الثورة أم عن طريق التشريعات القانونية...؟! لكن رغم ذلك يعزو له إلول وظيفة يعتبرها المبدأ الرابع الذي تقوم عليه الأخلاق الجديدة وهي الانتهاك والتدنيس، وما يقصده إلول بالانتهاك والتدنيس هنا هو كسر القيود والقوانين التي فرضتها التقنية على الإنسان، بالإضافة إلى نزع صفة القداسة عن هذه التقنية، وعن الاعتقاد بالتقدم غير المحدود والوفرة غير المحدودة، فهذه المعتقدات التي قدسها الإنسان المعاصر يجب انتهاكها ورفضها.

إن ما يريده إلول ليس إلغاء التقنية، بل إعادة ربطها بالقيم الأخلاقية مرة أخرى، بحيث تخضع لمعايير التقييم الإنساني، وتهدف إلى إنتاج أشياء مفيدة ونافعة. فالتقنية التي ينشدها إلول لا يجب أن تكون موضوعا يند عن سيطرة الإنسان.

1 - ibid.,

٢ - موريس كورنفورث، مدخل إلى المادية الجدلية: نظرية المعرفة، ترجمة / محمد مستجير مصطفى، بيروت، دار الفارابي، ص ٢١٤

3 - Jacques Ellul, The Power of Technique and The Ethics of Non - Power, op.cit.,

هكذا، أوشكت رحلتنا مع إلول على الانتهاء، وهي رحلة مليئة بالمحطات الفكرية الخصبية، اتفقنا معه أحيانا واختلفنا معه أحيانا أخرى، رفضنا فكرة الحتمية التقنية التي تسود كل كتاباته، وجعلتنا نراه من أشد المفكرين تشاؤما، وخاصة عندما أكد على أن التقنية تعمل باستقلال عن الإنسان والمجتمع، بل هي التي تشكل وجودهما وتقود مصيرهما كيفما تريد. لكننا وجدناه فيما بعد يخفف من حدة هذه النزعة التشاؤمية عندما رأى أنه يمكننا التحكم في التقنية إذا قمنا بتغيير النظام السياسي والاقتصادي، وإذا نزعنا عن التقنية صفة القداسة التي تتحلى بها، وإذا أعدنا التفكير بجدية في ضرورة وجود معايير أخلاقية تنمي الوعي الفردي والجماعي بخطورة موقفنا الراهن، إننا أصبحنا نعيش بالفعل على شفا جرف هارٍ، وإن لم تتغير طريقتنا في التفكير والفعل، فقد نتسبب في دمار كوكب الأرض، ونورث أبنائنا الأرض الخراب.

لكن رغم أهمية أطروحات إلول الفلسفية لتجاوز المشكلات الناجمة عن عصر التقنية، إلا أنه غاب عنها الآليات القانونية والسياسية التي تضمن تفعيل تصوراتها في الواقع المعيش. لذا جاءت تصوراتها أقرب إلى التأملات الفلسفية منها إلى الحلول العملية، فلم نجد لديه، على سبيل المثال، مشروع قانون يحد من استخدام تقنيات محددة، أو حتى سن قوانين تفرض قيودا وضوابط على استخدام التقنيات، فكان ينبغي عليه المزوجة بين النظر والعمل.

لكننا في نهاية الأمر نرى أن فلسفة إلول رغم ما شابها من جوانب ضعف، إلا أنها احتوت على الكثير من نقاط القوة، وخاصة تحذيراته وتخوفاته التي إذا وضعتها الحكومات ومن بيدهم سلطة اتخاذ القرار في اعتبارها فقد نصل إلى بر الأمان.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر الأجنبية:

- 1- Ellul Jacques, *The Technological Society*, Translated by: John Wilkinson, New York, Vintage Books, 1964
- 2- id., *The Political Illusion*, Translated by: Konrad Kellen, New York, Alfred A. Knoph, 1967
- 3- id., *Violence: Reflections From a Christian Perspective*, Translated by: David Gill, New York, The Seabury Press, 1969
- 4- id., *To Will & To Do: an Ethical Research for Christians*, Translated by: C. Edward Hopkin, Boston, Pilgrim Press, 1969
- 5- id., *The New Demons*, Translated by: C. Edward Hopkin, New York, The Seabury Press, 1973
- 6- id., *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*, Translated by: Konrad Kellen, Jean Lerner, New York, Vintage Books, 1973
- 7- id., *The Betrayal of The West*, Translated by: Matthew J.O, Connel, New York, The Seabury Press, 1978
- 8- id., *The Technological System*, Translated by: Joachim Neugroschel, New York, The Continuum Publishing Corporation, 1980
- 9- id., *The Power of Technique and The Ethics of Non – Power*, Translated by: Mary Lydon, in " Technology and Post Industrial culture ", 1980
- 10- id., *The Search for Ethics into a Technicist Society*, Translated by: Dominique Gillat, Carl Mitcham, in " Morale et Enseignement " 1983
- 11- id., *Money and Power*, Translated by: Lavonne Neff, Downers Grove, Intervarsity Press, 1984
- 12- id., *Jesus and Marx: From Gospel To Ideology*, Translated By: Joyce Main Hankes, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1988
- 13- id., *What I Believe*, Translated by: Geoffrey W. Bromiley, Grand Rabids, Erdmans Publishing Company, 1989
- 14- id., *Anarchy and Christianity*, Translated by: Geoffrey W. Bromiley, Library of Congress, 1991

15- id., *Technology and Democracy*, in Langdon Winner (ed),
Democracy in a Technological society, London, Springer, 1992

المصادر المترجمة إلى العربية

١- جاك إول، *خدعة التكنولوجيا*، ترجمة/ فاطمة نصر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤

المراجع الأجنبية

- 1- Evandro Agazzi, From Technique To Technology: The Role Of Modern Science, in " Phil& Tech" , Vol:4, issue:2, 1998
- 2- Aldred Guy A., Bakunin Writings, Bombay, Modern Publishers
- 3- Bergolsen Jan Kyree, Pedersen Stig Andur, Hendrick Vincent F. (Editors), A Companion to The Philosophy of Technology, London, Blackwell Publishing, 2009
- 4- Brooks Harvey, The Relationship between Science and Technology, in "Research Policy" Vol: 23, 1994
- 5- Bunnin Nicholas, Yu Jiyuan, The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, Oxford, Blackwell Publishing, 2004
- 6- Cohen Elliot D., Technology of Oppression: Preserving Freedom and Dignity in an Age of Mass, Warrantless Surveillance, Macmillan, Palgrave, 2014
- 7- Crowder George, Anarchism, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge, 1998
- 8- Deming David, Science and Technology in World History: The Ancient World and Classical Civilization, Vol:1, London, McFarland & Company, 2010
- 9- Dolgoff Sam (ed), Bakunin on Anarchy: Selected Works by The Activist Founder of World Anarchism, New York, Ventage Books, 1971

- 10– Drees Willem B.(ed), Technology, Trust and Religion: Roles of Religions in Controversies on Ecology and The Modification of Life, Netherlands, Leiden University Press, 2009
- 11– Dusek Val, Philosophy of Technology: an Introduction, Oxford, Blackwell Publishing, 2006
- 12– Fromm Erich, Escape From Freedom, New York, Rinehart& Company, 1941
- 13– id., Marx's Conception of Man, New York, Frederick Ungar Publishing Co, 1963
- 14– George Susan, Religion and Technology in The 21st Century: Faith in The E– World, London, Information Science Publishing, 2006
- 15– Geraci Robert, Technology and Religion, Switzerland, Springer International Publishing, 2016
- 16– Gourhan Andre Leroi, Gesture and Speech, Translated by: Anna Bostock Berger, Cambridge, MIT Press, 1993
- 17– Hall A. R.,The Scientific Revolution: 1500– 1800, The Formation of The Modern Scientific Attitude, London, Longman, 1954
- 18– Jaspers Karl, The Origin and Goal of History,Translated by: Michael Bullock, Massachusetts, Murray Printing Company, 1965
- 19– Jonas Hans, " Technology and Responsibility: Reflections on New Tasks of Ethics " in Social Research, Vol.40, No.1 1973
- 20– Jeromino Helena M., Jose Luis Garcia, Carl Mitcham (editors), Jacques Ellul and The Technological Society in The 21th Century,London, Springer, 2013
- 21– Luik John C., Humanism, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge, 1998

- 22– MacKenzie Donald, " Marx and The Machine" in Technology and Culture, Vol.25, No.3, 1984
- 23– Marcuse Herbert, The New Left and The 1960 S, London, Routledge, 2005
- 24– Mitcham Carl (ed), Philosophy of Technology in Spanish Speaking Countries, Kluwer Academic Publishers, 1993
- 25– Mumford Lewis, Technics and Civilization, London, Routledge& Kegan Paul Ltd,1955
- 26– Noble David F., The Religion of Technology:The Divinity of Man and The Spirit of Invention, New York, Alfred Knopf, 1997
- 27– Olson Richard G., Technology and Science in Ancient Civilizations, California, A B C& Clio, 2010
- 28– Passmore John, Man's Responsibility for nature: Ecological Problems and Western Traditions, London, Duckworth, 1980
- 29– Pitt Joseph C., Thinking about Technology: Foundations of The Philosophy of Technology, New York, Seven Bridges Press, 2000
- 30–Potter Davis S. (ed), A Companion to The Roman Empire,Oxford, Black Well Publishing, 2006
- 31– Rousseau Jean Jacques, The Social Contract & Discourses, Translated by: Ernest Rhys, London, J.M & Sons, 1923
- 32– Saari Peggy, Aaron Saari, Renaissance & Reformation, Vol.1, London, Gale, 2002
- 33– Smith Adam, An Inquiry Into The Nature And Causes Of The Wealth Of Nations, An Electronic Classics Series Publication, 2005
- 34–Souza Dinesh, The Virtue Of Prosperity: Finding Value in an Age of Techno – Affluence, New York, The Free Press, 2000

- 35- Tawney R. H., Religion and The Rise of Capitalism: A Historical Study, London, John Murray, 1948
- 36- Waters Brent, From Human To Posthuman: Christian Theology and Technology in a Postmodern World, London, Ashgate, 2006
- 37- Weber Max, The Protestant Ethics and The Spirit of Capitalism, Translated by: Talcott Parsons, London, Routledge, 2001
- 38- Winner Langdon, Autonomous Technology: Technics out of Control as a Theme in Political Thought, Cambridge, MIT Press, 1977
- 39- Wood Diana, Medieval Economic Thought, Cambridge, Cambridge University Press, 2002

المراجع العربية:

- ١- أشرف منصور، الليبرالية الجديدة: جذورها الفكرية وأبعادها الاقتصادية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨
- ٢- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٨
- ٣- بوبر كارل، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ترجمة / بهاء درويش، الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٩٨
- ٤- توماس هنري، أعلام الفلاسفة: كيف نفهمهم؟ ترجمة/ متري أمين، مراجعة/ زكي نجيب محمود، القاهرة، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ١٩٦٤
- ٥- جالبريث جون كينيث، تاريخ الفكر الاقتصادي: الماضي صورة الحاضر، ترجمة/ أحمد فؤاد بلبع، تقديم/ إسماعيل صبري عبد الله، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٦١، ٢٠٠٠
- ٦- ديورانت ول وايريل، قصة الحضارة، قيصر والمسيح: أو الحضارة الرومانية، المجلد الثالث، الجزء الثالث، ترجمة/ محمد بدران، بيروت، دار الجيل، دت
- ٧- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دت
- ٨- فروم إريك، فن الحب، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٨٠
- ٩- فؤاد مرسي، الرأسمالية تجدد نفسها، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٤٧، ١٩٩٠
- ١٠- كورنفورث موريس، مدخل إلى المادية الجدلية: نظرية المعرفة، ترجمة / محمد مستجير مصطفى، بيروت، دار الفارابي، دت

- ١١- لوك جون، **مقالتان في الحكم المدني**، ترجمة / ماجد فخري، بيروت، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٥٩
- ١٢- ماركس كارل، وإنجلز فردريك، **بيان الحزب الشيوعي**، موسكو، دار التقدم، د.ت
- ١٣- ماركس كارل، **النضال الطبقي في فرنسا من ١٨٤٨ إلى ١٨٥٠**، ترجمة / إلياس شاهين، موسكو، دار التقدم، د.ت
- ١٤- ماركس كارل، **نقد الاقتصاد السياسي**، ترجمة/ راشد البراوي، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٩
- ١٥- ماركيز هيربرت، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة/ جورج طرابيشي، بيروت، منشورات دار الآداب، ١٩٧١
- ١٦- ممفورد لويس، **المدينة على مر العصور: أصلها وتطورها ومستقبلها، الجزء الأول**، إشراف ومراجعة وتقديم/ إبراهيم نصحي، تصدير/ حسين نصار، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٦
- ١٧- هايك ف.أ، **الطريق إلى العبودية**، ترجمة/ محمد مصطفى غنيم، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٤
- ١٨- هابرماس يورغن، **العلم والتقنية كإيديولوجيا**، ترجمة/ حسن صقر، منشورات الجمل، ٢٠٠٣
- ١٩- هيدجر مارتن، **التقنية - الحقيقة - الوجود**، ترجمة / محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥