

القيم الأخلاقية ونسيج الفكر الغربي المعاصر

مجدي الجزيري *

1- إذا جاز لنا أن نعرف الإنسان، فإن التعريف المناسب على نحو ما إنه حيوان أخلاقي. ولعل هذا التعريف يتضمن التعريف التقليدي المتعارف عليه ويتجاوزه معاً، أعنى تعريفه بأنه حيوان عاقل. ذلك أنه يحتوى داخله كل مسارات العقل الإنساني وتجلياته وتطلعاته، ولعلني لا أبالغ إذا رأيت أنه يصلح أن يكون مقدمة أو مدخلاً لتاريخ الفلسفة، فما الذي تعنيه الفلسفة غير إعمال العقل وتأكيد استقلاليتها وكرامته وحرية وانطلاقاته الإبداعية في كل المجالات المتاحة له، إعمال العقل يعني الاجتهاد والتسامح والحوار والاعتراف بالآخر ونبذ العنف والرقي والتقدم وتأكيد حق النقد وروح الإبداع، وربما كان هيجل محقاً عندما ذهب إلى القول بأن وجود الفلسفة يستلزم الوعي بالحرية، أو بعبارة أخرى الوعي بقيمة الحرية كقيمة أخلاقية، ومن هنا كانت نظرته إلى التاريخ الإنساني باعتباره وعياً بالحرية. ولا شك أن الفلسفة بطبيعتها وجوهرها أخلاقية متى أدركناها في ضوء معناها الشامل الذي يعني تجاوز العالم الطبيعي ومفارقتها بكل ما يعنيه هذا العالم من رضوخ واستسلام وخضوع مطلق لمنطق الضرورة والإذعان والحتمية إلى عالم الثقافة بكل ما تعنيه من إعلاء وتقدير للوعي الإنساني في كل انبثاقاته وتجلياته ومساراته الحرة التي لا تحدها أو تكبلها عوائق أو حدود، في عالم الفلسفة لا نتحرك في عالم الطبيعي أو المادي، وإنما نتحرك في عالم الممكن وهو العالم الأخلاقي الجدير بالإنسان وحده. والحق أن، أهم ما يميز الإنسان ويحدد مكانته في سلسلة الوجود العامة هو قدرته على التمييز بين الحقيقي والممكن وهي تفرقة نبه إليها كانط في كتابه نقد ملكة الحكم، ويمكن أن نجدها أيضاً عند أرسطو في تفرقته بين الوجود الفعلي والوجود بالقوة. ومثل هذه التفرقة لا نجدها لدى الكائنات الأدنى من الإنسان، فهي محصورة في عالم مدركاتها واحتياجاتها الحسية والمادية فحسب تتلقى الدوافع الواقعة عليها وتجيب عليها بردود فعل، لكنها تعجز عن تكوين فكرة عن الأشياء الممكنة والسلوك الأخلاقي. أما بالنسبة للعقل الإلهي، فالحدود الفاصلة بين الحقيقي والممكن لا- أهمية لها، باعتبار أن الله عقل خالص، وكل ما في تصوره حقيقة، والعقل الإلهي كمال مطلق وهو لا يفكر في شيء إلا وهذا الشيء يتكون ويخلق بالتفكير نفسه.

في عالم الممكن تتكشف كلّ الخبرات الإنسانية وأهمها الخبرة الأخلاقية، يقول ميرلو بونتي: عندما نتفلسف نفكر في العالم والآخرين والتاريخ البشري والحقيقة والحضارة وكل شيء، وبعبارة أخرى عندما نفكر نخرج من حدودنا المادية البيولوجية والسيكولوجية التي تحاصرنا وتكرس فرديتنا إلى عالم أرحب وأوسع، عالم الغير والآخر والثقافة

والحضارة، هنا تصبح الأنا في مواجهة عالم الغير، تتلاقى وتتواصل معه، وهكذا عندما نفكر تنتبثق الأخلاقية وتنبثق الثقافة والحضارة معاً، وبالتالي يصعب حصر المسألة الأخلاقية في نطاق محدد من نطاقات الفلسفة، أو التعامل التعسفي النظري معها باعتبارها مجرد فرع من تاريخ الفلسفة، وبالتالي فالبحت الفلسفي التأملي في المجال الأخلاقي، مع التسليم بأن سقراط كان أول من أهتم بدراسة السلوك الإنساني بدلاً من دراسة الوجود الخارجي، ومع الأخذ في الحسبان فضل حكمة الشرق القديم في التفكير في الأخلاق، لا يتعارض مع كون الوعي الأخلاقي قديم قدم الإنسانية ذاتها، كما لا يجب أن نبعده عن الديانات السماوية التي قدمت المنطلقات الأخلاقية في بعدها الديني، أو نقصره على نظريات فلاسفة الأخلاق وحدهم، بل من حقنا النظر إليه نظرة أشمل وأرحب تتجاوز النظرة البحثية إليه في ضوء طابعها التجريدي الخالص، وبالتالي فمن حقنا القول بأن فلسفة الأخلاق في العصر الهليني لم تبدأ مع سقراط، بل بدأت إرهاباتها الأولى مع الفلاسفة الطبيعيين الأوائل الذين سبقوا سقراط وإن تركزت اهتماماتهم في موضوعات البحث الطبيعي، بدأت معهم عندما أكدوا قيمة الفكر التأملي الحر لا تكبله أغلال متطلباتنا الحياتية، ذلك أن دراسة المسألة الأخلاقية لا ينبغي أن تكتفي بدراسة ورصد النظريات الأخلاقية على نحو تفصيلي مستقل عن بقية مجالات وفعاليات وتجليات البشر التي تشترك وتلتحم وتمتزج بالمجال الأخلاقي، تؤثر فيه وتتأثر به، وبالتالي فإن كل محاولة تستهدف المعرفة والفهم والإدراك هي بمعنى ما محاولة أخلاقية، وكل تقدم في مجال البحث العلمي، مهما قيل بشأن بعض نتائجه السلبية يصعب تجريدها من منحها الأخلاقي، وكل فكر سياسي مهما بدا في موقع العداء مع المبادئ الأخلاقية، يجد نفسه في حاجة إلى غطاء ودعم أخلاقي يبرر به مواقفه ونظراته للأخلاقية، وتيارات الفكر الفلسفي المعاصر يصعب تناولها بمعزل عن التوجهات الأخلاقية، كما يصعب أن نحصرها في بعد واحد منها نصنفه بصورة تعسفية تحت مجال فلسفة الأخلاق المتعارف عليها في الدراسات الفلسفية، خصوصاً إذا وضعنا في اعتبارنا أن من أبرز سماتها نزعتها الإنسانية التي تمثلت في اهتمامات أغلب تياراتها بالوجود الإنساني من جهة، ونزعتها العلمية في ضوء محاولة بعض تياراتها تقديم فلسفة تلتزم بمنطق العلم من جهة أخرى، وإذا كان لا يمكن تناول النزعة الإنسانية بمعزل عن بعدها الأخلاقي فإنه لا يمكن أيضاً افتراض قطيعة مطلقة بين العلم والأخلاق، حتى لو نادى البعض بذلك، ومن خلال النزعة الإنسانية انبثقت أهمية الفعل أو النشاط الإنساني الخلاق كقيمة خلقية تغلغلت في تيارات خلفية متنوعة مع اختلاف النظرة إلى دلالة وأهمية الفعل. فالوجودية نظرت إلى الفعل باعتباره طريق الإنسان إلى الحرية والإبداع الفردية والذاتية والتمرد على العالم النمطي الموضوعي المألوف بما يتسم به من عمومية وجمود وثبات وركود. والبرجماتية نظرت إلى الفعل في ضوء العلاقة العضوية بين النظرية والتطبيق، بما تتطلبه تلك العلاقة من التعامل مع الفكر باعتباره أداة أو وسيلة الإنسان في مواجهة مشكلات وتحديات ومخاطر الواقع على نحو يمكنه من تغييره بدلاً من الاكتفاء بتأمله وتظهيره. والماركسية بدورها أكدت على دور الفعل أو البراكسيس الإنساني في ضوء أبعاده الثلاثية، كنشاط إنتاجي يحول الطبيعة

والإنسان معاً، وكنشاط ثوري يستهدف تغيير العلاقات الإنتاجية، وكممارسة اجتماعية باعتبارها أساس الإدراك والمعرفة.

ولا شك أنه يصعب أن نتعامل مع مفهوم الفعل أو النشاط الإنساني باعتباره معزولاً ومستقلاً عن المسألة الأخلاقية، وكيف يمكن أن نتصور الإنسان ما لم يكن منذ البداية فعالية حرة تشتبك مع الواقع تؤكد وجودها الإنساني وتتحمل مسؤوليتها وتشارك مشاركة خلقة في تغييره وتتحمل مسؤولية التغيير ولا تكتفي بالتصورات والتأملات الحاملة بل تحولها إلى برنامج للعمل والسلوك، ومهما بدت تيارات الفكر الفلسفي المعاصر متباعدة، فإنها في حقيقة الأمر تلتقي في نهاية المطاف في تقديرها وتمجيدها للإنسان من خلال ممارساته وأنشطته مهما اختلفت توجهاتها.

وإذا انتقلنا إلى النزعة العلمية لوجدنا أن العلاقة بينها وبين النزعة الإنسانية ليست علاقة الشيء بخصه، بل علاقة تكامل وتواصل واشتباك، على نحو قد يصعب معه وضع الحدود الفاصلة بينهما، خصوصاً إذا وضعنا في الاعتبار ما يسمى بالنزعة الإنسانية العلمية التي اتخذت من أهمية العلم في الحياة الإنسانية دعامة لها، ولعل هذا ما يفسر لنا انتخاب الفرد إير وهو قطب من أهم أقطاب الوضعية المنطقية رئيساً استشارياً لها في وقت ما، ومن هنا كانت المقدمة الهامة التي استهل بها الدراسة التي كتبها أعضاء مجلس النزعة الإنسانية العلمية بعنوان (وجهة نظر النزعة الإنسانية)، ولعلنا لو القينا نظرة عابرة على بيان أصحاب النزعة الإنسانية لوجدنا أنهم منذ البداية يؤكدون تمسكهم بالتكامل بين العلم والأخلاق من خلال الثقة الكاملة بأن الموجود البشري له من القوة والإمكانات ما يجعله قادراً على حل مشكلاته بنجاح وسيله إلى ذلك عقله ومنطقه ومنهجه العلمي الذي يعمل على توسيع وتعميق معرفته بالكون، مع التطلع إلى أخلاقية تحتوي كل القيم الإنسانية وتستهدف سعادة الإنسان وحرية وتقدمه الاقتصادي بصرف النظر عن فروق الوطن والجنس والدين، والفلسفة الشخصية باعتبارها ترتبط بالدرجة الأولى بالنزعة الإنسانية لا تصطدم بالعلم على نحو مطلق، فهي في دعوتها إلى أن الشخص هو وحدة المبدأ الأنطولوجي المطلق والقيمة الأساسية لم تر أي تعارض بين الأخلاق والعلم، من الناحية الأخلاقية تؤمن بالحرية، بدون حرية الشخص لا مجال للأخلاق. ومن الناحية العلمية اتفقت مع آخر تطورات العلم، فالعلم في انفصاله عن النظريات الميكانيكية المادية التي أنكرها العلماء والشخصانية- في رفضها النظر إلى التطور كنتيجة ميكانيكية لعمل قوي خارجية وليس تحولاً- من الداخل كوظيفة غائية- لا- يوجد أي تعارض بينهما بل تكامل وتوافق.

ومثل هذه النظرة للمسألة الأخلاقية قد تساعدنا على وصل المسألة الأخلاقية بنسيج الفكر الغربي المعاصر، كما تساعدنا بصورة أدق في تفهم ما يطلق عليه البعض مصطلح الأخلاق التطبيقية، ويمكن أن نسميها أيضاً بالأخلاق العينية، خصوصاً إذا وضعنا في اعتبارنا اهتمام هيجل بما يسمى الأخلاق الاجتماعية حيث تناول فيها النظام الأخلاقي الذي يتألف من الأسرة والمجتمع المدني بعناصره نظام الحاجات والهيئة القضائية

والشرطة والنقابات كما تناول الدولة وعناصرها الدستور أو النظام الداخلي للحكم والقانون الدولي العام وتاريخ العالم. أي أنه تجاوز الأخلاق الكانطية في ضوء طابعها الصوري المستمد من مبدأ الواجب، والتي وضعت القانون في مقابل الحياة، فإذا كان كانط قد أقام الأخلاق على العقل أي على ما هو كلي، لكن الكلي كما تناوله هيغل ليس هو الكلي المجرد الفارغ الخاص بالفهم، ولكنه الكلي العيني، وبالتالي فالأخلاق الهيجلية لا تؤدي إلى الهوية الفارغة أو الاتساق الخالص، بل تدخل في اعتبارها القوام العيني للمنظمات التي تشكل مضمون الأخلاق، كالتنظيم الخاص بالعقد أو الوعد وتنظيمات الملكية الخاصة، والزواج، وقانون الجرائم... إلخ أي أن الأخلاق عنده لم تعد اسماً فارغاً، وإنما هي اسم مفعوم بالمضمون، وسواء اتفقنا معه أو اختلفنا، فإن تأثير هيغل العميق على الفكر الفلسفي المعاصر لا يمكن تجاهله، خصوصاً في تأكيده صعوبة الفصل بين الفكر والواقع، ورفضه المطلق مفارقة الفلسفة للواقع، ولا- شك أن الفكر الفلسفي المعاصر، مع تعدد وتنوع منطلقاته واختلاف اهتماماته، لكنه في نهاية المطاف أكثر التصاقاً بالواقع فيما مضى. وانطلاقاً مما سبق فإن تناول المسألة الأخلاقية في عالمنا المعاصر ينبغي أن ينطلق من نسيج الواقع الذي تشتبك به توجهات الفلسفة الغربية المعاصرة بالفعل. وهكذا فإن منهج التناول لا يتسنى بغير وصل المسألة الأخلاقية بأبرز القضايا المعاصرة ولعل أهمها العلم والتكنولوجيا والحرية والثقافة والحضارة والسياسة.

2- قد يبدو العلم لا- شأن له بأحكام القيمة وكافة القضايا المعيارية في ضوء التزامه وتقيده بأحكام الواقع وحدها، ومع ذلك لا- يمكننا تجاهل ما يستلزمه التقدم العلمي من متطلبات وشروط أخلاقية لا- غنى عنها لكل مجتمع لعل أهمها حرية البحث العلمي ورعايته وتشجيع العاملين به وتحريره من كل العوائق التي تعوق انطلاقاته، ولا شك أن التقدم العلمي يكرس مجموعة من القيم الأخلاقية لا- غنى عنها لكل مجتمع لعل أهمها الحرية والاستقلال والكرامة وإطلاق الطاقات الإبداعية الإنسانية وتحقيق الرفاهية والسلام والمشاركة الفعالة في بناء الحضارة، والعلماء من ناحية أخرى عليهم التحلي بمجموعة من الخصائص الأخلاقية لعل أهمها التسامح والشجاعة البحثية وتفرض عليه قيودها أو توجهاتها أو شروطها، مع الإحساس بالمسؤولية المجتمعية تجاه المجتمع الإنساني الذي يعمل به.. وإذا كان البحث العلمي يبدو على مثل هذه الصورة في توافق وتأخي مع حياتنا الأخلاقية بمعناها الشمولي فإننا متى توجهنا إلى الفكر العربي المعاصر وجدنا بعض تياراته تنطلق من فرضية القطيعة المطلقة بين العلم والفلسفة، وبين العلم والأخلاق، ولعل أبرزها تيار الفلسفة التحليلية وأصحاب الوضعية المنطقية الذي حدد مهمة الفلسفة في التحليل المنطقي للقضايا والعبارات وحدها. باعتبار قضايا العلم وحدها يمكن التحقق من صدقها أو كذبها بينما قضايا الفن والميتافيزيقا والأخلاق لا يمكن البرهنة عليها، إنها قضايا تخرج من نطاق العلم ولا تدعي شيئاً يمكن نقده أو إثباته، وهي أقرب إلى كونها مجرد تعبيرات عن مشاعر ذاتية خالصة، ومن هنا ذهب رسل إلى القول (إن العمل الأخلاقي لسبينوزا على سبيل المثال ليبدو لي على مستوى هام ورفيع، لكن قيمة

هذا العمل لا تكمن أية نظرية ميتافيزيقية يمكن أن تنشأ عنه عن طبيعة العالم كما لا تكمن في إثباته أو نفيه شيئاً عن طريق البرهان، وإنما يتجلى في كونه مجرد طريق جديد للشعور إزاء العالم والحياة. كما قال فنجشتين إن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن موضوعات فلسفية ليست كاذبة فحسب ولكنها أيضاً عديمة المعنى.. ومن نفس المنطلق يرفض الفرد إير النظر إلى الفلسفة باعتبارها دراسة معيارية ترتبط بتحديد المعايير التي تحكم استخدامها للمفاهيم والتصورات وتقييماتها للسلوك ومناهجها في التفكير، مؤكداً في ضوء نظريته العلمية أن الفلسفة لا يمكنها أن تتجاوز نطاق المحسوس ابتغاء معرفة واقع آخر يتجاوز نطاق العلم والإيرادات الفطري. وبذلك فمهمة الفلسفة تقتصر على التحليل المنطقي للمفاهيم والرموز العلمية، وبالتالي فلا مجال لبحث المسألة الأخلاقية.

لدي أصحاب هذا التيار باعتبار أن العلم وحده هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة في كل شيء وهو القيمة العليا التي لا يتطرق إليها أدني شك، ورغم استبعاد المسألة الأخلاقية من نطاق البحث الفلسفي عند أصحاب الفلسفة التحليلية والوصفية المنطقية واتخاذ منطلقاً علمياً خالصاً في نظرتهم للفلسفة، فإنه يصعب الحكم هلي هذا المنطلق بالا أخلاقية، خصوصاً إذا نظرنا إلى العلم نظره أشمل تتناول ما يمكن أن يحققه في الحياة الإنسانية من تقدم ورقي، وهو ما تبدي لنا في تناولنا للنزعة الإنسانية العلمية التي ينتمي إليها الفرد إير وهو من أقطاب هذه النزعة. ولعل مواقف رسل السياسية ونظراته الأخلاقية خير دليل على أن استبعاد المسألة الأخلاقية من مجال اهتمام الفلسفة التحليلية علي نحو ما، لا يعني تخلي الفيلسوف عن واجباته الأخلاقية والسياسية باعتباره ضميراً صادقاً لعصره.

والحق أن التقدم العلمي المعاصر قد فرض مواجهات أخلاقية مع المتغيرات التي خلصت بها الساحة العلمية، ولم يعد من الميسور إسقاط المواقف الأخلاقية والدعم الأخلاقي بل والديني تجاه المنجزات العلمية في عالمنا المعاصر. ولعل قضايا الإجهاض والتناسخ ونقل وزراعة الأعضاء وما يسمى بإشكالية القتل الرحيم مثل قتل المرضى تربصاً من الأمم المبرحة التي يعانون منها بعد إخفاق الطب في علاجهم أو قتل الأطفال المشوهين أو المختلين عقلياً، كل هذه القضايا التي تثار بين الوقت والآخر، على الرغم من بعدها العلمي، لكن بعدها الديني والأخلاقي لا يمكن الاستعانة به، ومن هنا تتبدي دلالة المناقشات والمؤتمرات والندوات البحثية في تناول المشروعية الأخلاقية والدينية لمثل هذه المتغيرات التي اتسمت بها الحياة العلمية، وهي متغيرات من شأنها أن تهم من تواجه حضور المسألة الأخلاقية في حضارتنا المعاصر على نحو أكثر وضوحاً ودلالة مع كل تقدم جديد في مجال البحث العلمي.

وإذا كان يصعب مناقشة العلم كنشاط إنساني خلاق بعيداً عن دلالاته الأخلاقية، مهما اختلفنا حولها، فإن التكنولوجيا بدورها يصعب تناولها بمعزل عن بعدها الأخلاقي، القيمي في حياتنا، وهنا رأينا ما يسمى اليوم بفلسفة التكنولوجيا، وقد تبدو التفرقة بين العلم والتكنولوجيا من خلال اتجاه العلم إلى تكوين النظريات العلمية، واتجاه التكنولوجيا إلى استخدام العلمي لتلك النظريات.

وهناك من يرى إمكانية التزاوج بين المجالين خصوصاً في مشكلات البحث الأساسية، ويمكن التمييز بين معنيين للتكنولوجيا، معنى ضيق وآخر متسع، فالتكنولوجيا بمعناها الضيق تشمل المنتجات العينية المادية التي تنتج وتستهلك بتضييق نظم هندسية، وبذلك فهي تعبر عن كل شيء يصنعه الإنسان بنشاطه الإبداعي ويعد بعداً من أبعاد عالمه الموضوعي، أما إذا اتجهنا إلى التكنولوجيا بمعناها المتسع لوجدنا لا تحدد بميدان الهندسة، بل تمتد بطريقة عقلية تتسم بالكفاءة المطلقة في كل مجال من مجالات النشاط الإنساني، ويعرفها البعض على النحو التالي: التكنولوجيا كموضوع يشمل الأجهزة والأدوات والآلات، التكنولوجيا كمعرفة تشمل المهارات والقواعد والنظريات، التكنولوجيا كعملية تشمل الاختراع والتصميم والصنع والاستعمال، التكنولوجيا كاختيار تشمل الإدارة والواقع والحاجة والقصد، ويتبدي العنصر الأخير المتعلق بالاختيار باعتباره العنصر الذي يربط التكنولوجيا بمجال التقييمات الثقافية.

وفي مجال التناول الفلسفي للتكنولوجيا وجدنا من يرى أن المشكلات الفلسفية التقليدية، كالأخلاق والمعرفة الميتافيزيقية لا تفق مع طبيعة التكنولوجيا. وجدنا من يرى العكس، أي إمكانية مناقشة التكنولوجيا والعقل الآلي صورة جديدة من المشكلات الميتافيزيقية والمعرفية، فإن التساؤلات المرتبطة بالتقدم والنهضة التكنولوجية والنزعة المستقبلية وإيجابيات أو سلبيات التكنولوجيا تتعلق بالمناظرات الأخلاقية والسياسية، ومن هنا أتجه الاهتمام إلى مجال المشكلات الأكسيولوجية أو الآفاق القيمة للتكنولوجيا كالمواقف القيمي للمعرفة التكنولوجية ومعايير أو مؤشرات القيمة التكنولوجية، المشكلات الأخلاقية للتكنولوجيا كتحديد المبادئ الأخلاقية للعاملين تجعل التكنولوجيا والمشكلات المتعلقة بتطبيق التكنولوجيا كتحديد معايير النجاح والكفاءة. والحق أنه منذ ظهور مصطلح فلسفة التكنولوجيا للمرة الأولى كعنوان لمجموعة آراء نشرت في عام 1966م في عدد من أعداد مجلة التكنولوجيا والحضارة والاهتمام بدراسة البعد الأخلاقي للتكنولوجيا لم ينقطع، بل تحمس البعض لها إلى الدرجة التي دفعته إلى تقديم نظرية عن المعنى الأخلاقي لها باعتبارها الموطن الحقيقي لعالم الشيء في ذاته الذي تناولته فلسفة كانط، من منطلق أنه إذا كانت معظم النظريات الأخلاقية قد حددت نفسها بمجال المنافع العملية وحدها، فإن النتائج الملموسة للتكنولوجيا في مجال أعاده صياغة العالم هي خير دليل على وجود قيمة خلقية متعالية، فالإنسان يبدع التكنولوجيا، لكن قوة التكنولوجيا وسطوتها تفوق كل توقعات الإنسان، وبالتالي فالتكنولوجيا المعاصرة لا- يمكن تصورهما باعتبارهما مجرد مظهر من مظاهر القدرة الإنسانية، بل إنها تشارك في الإبداع، وهي أعظم تجربة دنيوية تجاه الخلود. وإذا كان الاهتمام بمناقشة التكنولوجيا قد انطلق بالدرجة الأولى من العاملين في ميدانها، فإننا مع ذلك لا- يمكننا أن نتجاهل دور الدراسات الإنسانية في تناول قضية التكنولوجيا، ومحاولة فرنسيس بيكون استثمار الطاقة الإنسانية في مجال العلم والتكنولوجيا إلى الدرجة التي دفعته إلى تقديم يوتوبيا تشغل اهتمامات قضايا البحث العلمي والتكنولوجيا بدلاً من المنازعات الحربية والسياسية، مثل هذه المحاولة وجدت التعبير

المناسب لها في مجال الفلسفة والأدب. ولو عدنا إلى أرسطو لوجدناه يرى أن الصناعة لا تشكل غاية في ذاتها بل لقد أخضعها لتصورات أخرى عن الخير كما أخضعها للنظام السياسي الذي ترتبط به. وبالإضافة إلى محاولة بيكون في مواجهة النظرة التقليدية للعلم والصناعة والتنفيذ، نجد أن مناقشة البعد الإنساني والأخلاقي للتكنولوجيا يمكن النظر إليه باعتبارها حلقة في سلسلة من المحاولات للبرهنة على أولوية البعد التكنولوجي من الحضارة الإنسانية ويمكن ملاحظة أن الحركة الرومانتيكية قد نشأت كرد فعل لعقلانية عصر التنوير، والتي تمثلت في نقد جان جاك روسو الفكرة الإنسانية لعصر التنوير القائلة بقدرة التقدم العلمي والتكنولوجي على الإسهام بصورة ذاتية في تحقيق الرفاهية للجنس البشري، وبعد أن كان رجال السياسة في الماضي يتحدثون عن الفضيلة، فإنهم أصبحوا يتحدثون عن التجارة والنقود وإذا كان أصحاب الحركة الرومانتيكية قد اتخذوا موقفا نقديا من طغيان التقدم التكنولوجي، فإنه من منطلق اهتمام الفكر الوجودي المعاصر بتحليل الأبعاد المتنوعة للتجربة الوجودية كان اتجاه العديد من أقطابه يتناول تلك العلاقة المتوترة بين الإنسان والآلة. ويمكن تلمس مثل هذا الاهتمام المكثف عند أورتيجا أي جاسيت وكارل ياسبرز وبيرد يائف وجابريل مارسيل وهيدغر، فعند هؤلاء وغيرهم يتبدى الإحساس العميق والقلق تجاه الحفاظ على ذاتية الإنسان واستقلاله في مواجهة التكنولوجيا وإذا كانت الوجودية قد تناولت التكنولوجيا باعتبارها تشكل سمة من أبرز سمات الحضارة الغربية المعاصرة تأثيرا على الوجود الإنساني، فإن هذا الاهتمام لم يقتصر على التحليلات الوجودية وحدها، بل امتد أيضا إلى كتابات العدد من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا وفلاسفة الحضارة الغربية، وهم على الرغم من تباين منطلقاتهم الفكرية عن تلك التي أنطلق منها أصحاب الفكر الوجودي، لكنهم في نهاية المطاف لم يتجاهلوا تلك العلاقة المؤثرة بين الإنسان والتكنولوجيا، بل لقد بدت بعض تحليلاتهم وكأنها تنطلق مع منطلق وجودي أصيل، فنحن نلتمس عندهم ذلك القلق الأصيل والتخوف الإنساني العميق من تحول التكنولوجيا من مجرد أداة إلى كيان موضوعي مستقل عن الإنسان، ومصدر خطورة وسلطان عليه، بل تحويلها إلى مصدر أساسي للاغتراب والضياع وسلب الطابع الإنساني الأخلاقي من الحضارة المعاصرة.

ومن هذا المنطق نرى العالم الأنثروبولوجي كلود ليفي شتراوس قد رد نشأة الأنثروبولوجيا الحديثة أي البحث عن نقيض تاريخي لوضعنا الذي لا-يحتمل، أي من خلال البحث في المجتمع البدائي، كتعبير عن الندم لغزو الكرة الأرضية فكريا وتكنولوجيا، ذلك الغزو الذي قام به الأوروبيون الغربيون الذين أخذت حياتهم تتسم بالقلق في ثقافة اعتادوا أن يستعملوها سلاحا، فليس علم الأنثروبولوجيا الحديث إلا مجرد البحث عن الإنسان في التاريخ في مجتمع مهدد باستبدال النزعة الآلية، أي أن الدافع في نشأته وقيامه هو دافع أخلاقي حضاري في المقام الأول.

3- وأعتقد أن الحضارة - مهما اختلفنا في تعريفها وتفسيرها وتحديد مدلولها - ولكنها تمثل قيمة عليا تنشدها الإنسانية وتتطلع إليها، ويحدثنا فردينان شيلر عن الحضارة، فإذا به

يحدثنا عن القيمة الجمالية وينادي ماركوز - متأثراً بشيلر - بحضارة جديدة هي حضارة الأيروس أو الحب، يتحرر فيها الجنس من كل كبت أو قهر، ويجد فيها المرء تلبية لاحتياجاته الجوهرية إلى السلام والهدوء والتوافق لترتبط بذلك كل القيم بالقيمة الجمالية، وتوافقاً مع هذا الموقف نراه يتناول التكنولوجيا من زاوية آثارها السلبية، وهو على الرغم من رفضه أن يكون واحداً من المفكرين الرومانسيين الذين نادوا بالعودة إلى عصر ما قبل التكنولوجيا ابتغاء استعادة العلاقة المباشرة بين الإنسان والطبيعة، لكنه من ناحية أخرى رأى ضرورة توظيف التكنولوجيا في خدمة الغايات والأهداف والإنسانية التي ينشدها في مجتمع المستقبل من منطلق أخلاقي. فالمجتمع الإنساني الذي ينشده يفترض مستوى عالٍ إلى أبعد حد من القدرة الإنتاجية ومن التقدم التكنولوجي، لكن يجب على العلم والتكنولوجيا لكي يصبحا عاملين من عوامل التحرير، أن يعدلا عن اتجاههما وأهدافهما الحالية كما ينبغي أن تعاد صياغتهما وفقاً لحساسية جديدة ووفقاً لمقتضيات غرائز الحياة. وعندئذ فقط يمكن التحدث عن تكنولوجيا التحرر وعن علم يقضي على كل كدح وعبودية واستغلال الإنسان، وعلى النحو هذا ليست التكنولوجيا غاية في ذاتها بل أنها مجرد وسيلة لتحقيق المزيد من التحرير، ولا يتسنى ذلك بغير الثورة على مظاهر القهر في المجتمع الإنساني.

وفي دراسة المفكر الأمريكي لويس ممفورد -المسماة أسطورة الآلة- نلاحظ أن المقولة الجوهرية التي تبناها هي أنه على الرغم من أن الإنسان مستغرق من البداية في أنشطة دنيوية، ولكن يصعب النظر إلى النوع الإنساني بوصفه نوعاً صانعاً بل ينبغي النظر إليه بوصفه نوعاً بيولوجياً. فما يتفق مع الإنسانية بحق هو ما يتجلى في مجال التفكير والعقل معاً، وليس في مجال الصناعة والأدوات. وعلى سبيل المثال فالتوسع في مجال الحضارة الرمزية من خلال اللغة هو في رأيه أكثر أهمية في التطور الإنساني من فلق جبل، فالإنسان قبل أن يكون صانعاً فهو عقل، وعلى أساس من الأنثروبولوجيا يفرق ممفورد بين نوعين من التكنولوجيا، النوع الأول تمثله العلوم التطبيقية أو التكنولوجيا الحيوية، أما النوع الثاني فتمثله التكنولوجيا الأحادية، النوع الأول يتوافق مع احتياجاتنا المتنوعة المتعددة الأشكال وتطلعاتنا وطموحاتنا وهو يعمل بشكل ديمقراطي لتحقيق تنوع الإمكانيات الإنسانية، أما التكنولوجيا السلطوية أو الأحادية الاحتكارية، فهي تعتمد على الذكاء العلمي والإنتاج الكمي وتنتج ناحية التوسع الاقتصادي والتسلط المادي والتفوق العسكري تستهدف امتلاك القوة وحدها، وإذا كانت الآلات الضخمة والأسلحة التكنولوجية المعقدة يمكن أن تخلق نظاماً بين أنصارها من جنود وقادة يخضع الحياة العائلية ومختلف الأنشطة كاللعب والموسيقى إلى أهداف وأغراض عسكرية خالصة، فالنتيجة الحتمية لكل ذلك تتمثل في أسطورة الآلة بذاتها اللاأخلاقية التي يمكن أن تحقق لها السيطرة على الحضارة الإنسانية المعاصرة.

ومن منطلق تحجيم التكنولوجيا في المجتمع المعاصر رأى البرت شفيترز في فلسفته الحضارية ضرورة اتخاذ نظرية أخلاقية إلى الحضارة، فالأعمال المبتكرة والفنية والعقلية والمادية لا تكشف عن آثارها الكاملة الحقيقة إلا إذا استندت في بقائها ونمائها إلى استعداد

نفسى يكون أخلاقيا حقا. وقد يرى الفيلسوف أن القيمة الوحيدة التي يمكن تناول الحضارة من خلالها تكمن القيمة الدينية وحدها، وبالتالي ترتبط هذه القيمة بكل الدلالات الأخلاقية التي لا غنى لتفهم القيمة الدينية. ويتجه الفرد نورث وابتهد إلى تعريف الحضارة في مؤلفة مغامرات الأفكار على أساس كونها ترتبط بمجموعة من القيم وهي الصق والجمال والمغامرة والسلام والفن، وعلى الرغم من التقدير العميق الذي يوليه للعلم والتكنولوجيا، والتحليلات العميقة التي قدمها لكشف آثار التقدم التكنولوجي في حياة الشعوب والمجتمعات، لكنه في تعريفه للحضارة كان واضحا كل الوضوح في جعلها تقتصر على الجانب الأخلاقي. فالعلم لا يمثل عنصرا ضروريا من عناصر الحضارة، فقد تحقق الكثير من التقدم نحو الحضارة في الصين، ومع هذا فإن إنجازاتها في حقل التقدم العلمي لم تكن ذات أهمية، وهذا ينطبق على الهند وفارس، كما الإغريق أحرزوا القليل من التقدم في مجال المعرفة العلمية الدقيقة ونصيب الرومان أقل، حتى العلم الغربي الحديث لم يحرز تقدما ملموسا في العلم إلا منذ القرن السابع عشر. ولاشك أن مثل هذا التعريف ليكشف لنا مدي حرص وابتهد على ربط الحضارة بالمثل العليا والقيم المؤثرة أكثر من ربطها بالإنجازات المادية العلمية المتحققة بالفعل.

4- وإذا كان يصعب مناقشة الحضارة بعيدا عن عالم القيم، فإنه يصعب أيضا تفهم دراسة الإيكولوجيا أو علم البيئة بمعزل عن المسألة الأخلاقية، ويقصد بالإيكولوجيا العلم الذي يدرس العلاقات المتبادلة بين الكائنات الحية والبيئة التي تعيش في. وكما يرى مايكل زيرمان وهو من أساتذة الدراسات البيئية، يمكن تقسيم الفلسفة البيئية ثلاثة حقول رئيسية:

الحقل الأول: الأخلاق البيئية التي تؤكد أنه يمكن أن يحصل تقدم في إنهاء الأزمة البيئية عند ما نتحدى المعايير الأخلاقية للمركزية البشرية ونوسع الاعتبارات الخلقية لتشمل الكائنات غير البشرية. ويتصور كثيرون من الأخلاقيين البيئيين أن الإنسان اليوم ملزم خلقيا وقانونيا بالإحجام عن إيذاء أو قتل الكثير من أنواع الكائنات الحية. إلا بالطبع لأسباب غير مبتذلة وينتقد بعض الأخلاقيين المركزية البشرية وثنائية البشرية / الطبيعة.

الإيكولوجيا الجذرية، وهو **الحقل الثاني** من الفلسفة البيئية، ويتضمن الإيكولوجيا العميقة والنسوية الإيكولوجية والإيكولوجيا الاجتماعية، ويعتبر الفلاسفة الإيكولوجيون الجذريون أنفسهم جذريين لسببين على الأقل. **أولاً:** لأنهم يزعمون أن تحليلاتهم تكشف عن الأصول الثقافية والسياسة الاجتماعية والمفاهيمية والموقفية للأزمة البيئة. **ثانياً:** لأنهم يعتقدون بأنه عن طريق ثورة أو انزياح ثقافي في النموذج الإرشادي يمكن أن ينقذ كوكب الأرض من الخراب البيئي، وعلى الرغم من اعتراضهم بأن إصلاح ممارستنا الحالية قد يساعد في المدى القصير، يعتقدون أن مثل هذه الإصلاحات لن تكون كافية في المدى الطويل لأنها تتوجه نحو أعراض، لا نحو جذور الأزمة البيئية.

الحقل الثالث للفلسفة البيئية هو: الإصلاحية الممركزة بشريا وهي تري أن جذر مشكلاتنا البيئية لا يكمن في المركزية البشرية ولا في المؤسسات والممارسات المجسدة

لها، ولا في الوهن الخلقي الذي يمنع الناس من تمييز الاعتبارات الخلقية أو القيمة الأصلية للكائنات غير البشرية. بل أن تلوث الماء والهواء والاستخدام المسرف للموارد الطبيعية والممارسات الأخرى المؤدية بيئياً يتبع من السلوك الجاهل والجشع وغير الشرعي والقليل البصيرة ويمكن كبح مثل هذه الممارسات الحمقاء الملامة خلقياً عبر سن تشريعات وتغيير السياسة العامة، وزيادة التعليم وتغيير القوانين الضريبية، وإعادة الأراضي العامة إلى مالكيها الخالصين، والتأكيد على الإلزامات الخلقية نحو الأجيال المستقبلية، وبحسب هؤلاء الإصلاحيين، فإن هنا الغابات معقدة وكثيرة، وتمتد من الغذاء الذي تزودنا به الحيوانات والنباتات وصولاً إلى المتعة الجمالية التي تنيرها المناظر الطبيعية البرية، ولذا يرى هؤلاء الإصلاحيون أن ليس ثمة حاجة لا إلى الثقافة الثورية والتغيرات السياسية ولا إلى تبدلات في النظرية الخلقية المتمركزة بشرياً.

ولعل المقالة الهامة التي كتبها ريتشارد سيلفان (روتلي) بعنوان هل هناك حاجة إلى أخلاق جديدة بيئية تكشف لنا بوضوح الحاجة مثل هذه الأخلاقية، فالحضارة الغربية في حاجة إلى أخلاق جديدة تنظم علاقات الناس بالبيئة، أي أخلاق تبحث في علاقة الإنسان بالأرض والحيوان والنباتات التي تنمو عليها ولا يعني هذا أن الأخلاق القديمة والسائدة لا تبحث في علاقة الإنسان بالطبيعة، أنها تقوم بذلك، فالإنسان في النظرة السائدة حر في أن يتعامل مع الطبيعة كما يريد، وهذا يعني أن علاقاته بالطبيعة، على الأقل بقدر، لا تؤثر في الآخرين، ليست موضوعاً للاستهجان الخلقي. لذلك فإن التوكيدات من قبيل يجب على زيد إلا- يقطع تلك الأشجار ذات مغزى ومحددة خلقياً، لكن إذا كانت أفعال زيد لا تتدخل في شؤون الآخرين فإنها لا تهم، وبالتالي فإن الأشجار ليست موضوعات خلقية بالمعنى الأصيل، ومن هنا تصبح الأخلاق السائدة مجال الاعتراض للنقد الخلقي، فالنظرة الغربية والمهنية لا تتسجم مع أخلاق بيئية، فالطبيعة وفقاً لها ملكية حصرية للإنسان، وهو حر في أن يتعامل معها كما يشاء، فهي توجد لأجله وحسب، على الأقل تبعاً للتيار الرواقي الأوغسطيني، بينما في أخلاق بيئية لا يكون الإنسان حراً إلى هذا الحد كي يفعل ما يشاء، ويمكن القول أن فئة الأفعال المباحة التي ترتد آثارها على البيئة أكثر ضيقاً عند ما يتم تعينها بوساطة الأخلاق البيئية، ما لو تم تعينها عن طريق الأخلاق العليا الغربية

ومن هذا المنطلق تكتسب حقوق الحيوان أهمية كبيرة لدى المدافعين عن أخلاق البيئة، وعلى حد قول توم ريغان إن حقيقة كون الحيوانات لا تستطيع بذاتها التعبير عن مصلحتها الخاصة لا تضعف ما علينا من إلزام للعمل لمصلحتها، بل إن عجزها يجعل هذا الإلزام أعظم شأنًا.

5- إلى هذا الحد أكدت الفلسفة البيئية ضرورة مراعاة حقوق الحيوانات، مراعاة حقوق الحيوانات، ومن المؤكد أننا أمام واجب أخلاقي لا يمكن الاستهانة به، خصوصاً أن هذا الواجب يفترض ضمناً احترام حقوق الإنسان باعتباره نقطة البداية في كل أخلاقيات تنشدها الإنسانية، وبالتالي فإن نقد مقولة مركزية الإنسان باعتباره فكرة مضللة للنظر إلى الأشياء، يتطلب تحيد معايير واضحة لحقوق الإنسان على مستوي العالم، وبالتالي فلا

مجال للقول بمقولة المركزية الأوروبية أو المركزية الغربية، طالما أن هذه المقولة تؤدي بالتبعية إلى التفرقة بين الحضارات والشعوب، وهو ما يتعارض مع مبدأ احترام حقوق الإنسان بدون تمييز. وعلى حد قول إلفا أو ما كوناري رئيس جمهورية مالي السابق الذي ورد بتقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية تحت عنوان التنوع البشري الخلاق ما دام أن هناك حضارة تمارس قهراً سياسياً وفكرياً وأخلاقياً على تميزها من الحضارات بدعوى أن الطبيعة والتاريخ قد اختصاها بميزات. فما من أمل في حلول السلام على البشرية فإنكار الخصائص الثقافية لشعب من الشعوب يعد نفيًا لكرامة. وهنا نقترح من صعوبة الإطاحة العلنية الصريحة بالمبادئ الأخلاقية في المجال السياسي، وإن كان يتم توظيفها بصورة أو بأخرى لتبرير ما هو لا-أخلاقي وهنا تصبح المبادئ الأخلاقية في خدمة الإيديولوجيا تدعمها وتعمق شرعيتها ولا شك أن كل نظام عالمي جديد يتخذ من الأخلاق منطلقاً له وعلى سبيل المثال بنهاية الحروب النابليونية وسقوط نابليون اجتمع الحلفاء في فيينا 1835م لإعادة رسم خريطة أوروبا السياسية على نحو جديد يحقق مصالحهم، وانتهوا إلى صياغة وتحديد مجموعة من المبادئ الأخلاقية لعل أهمها: التخلي عن مبدأ القوة كقاعدة للتملك خضوع العلاقات الدولية لقواعد العقل والمنطق، وانتهت الحرب العالمية لأول بنظام عالمي جديد يؤكد المعاملة العادلة للشعوب والسادة فيما بينها. ومن ثمّ كان تأسيس عصبة الأمم المتحدة بغية وجود أداة جديدة لتنظيم العالم وحكمه على أساس من الاحترام المتبادل بين جميع الدول العالم بلا استثناء من خلال إدخال مبدأ العدالة الاجتماعية في العلاقات الدولية، وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية اتجه التفكير إلى تقديم نظام جديد أقوى من عصبة الأمم، ومن ثمّ كان ظهور الأمم المتحدة كنظام جديد للسلام متفق على متطلبات المرحلة، وتعهد الموقعون على ميثاق المنظمة الجديد بتسوية الخلافات بالطرق السلمية ونبذ استخدام القوة وعلانون إيمانهم بحقوق الإنسان ومساواة حقوق الرجال والنساء والأمم الكبرى والصغرى ومناصرة الحرب الأساسية. وهكذا نجد أن الشعارات والدعاوى الأخلاقية التي اتخذتها التحولات السياسية التاريخية تكاد تكون واحدة مع تغير تشكيل خريطة العالم في كل مرحلة وفقاً لمصالح الدول المنتصرة، فالفريق المنتصر يدعم انتصاره بنفس الشعارات الأخلاقية التي اعتمد عليها الفريق المنتصر في مرحلة سابقة، وأتى تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية المنبثقة من اليونسكو لمواجهة المتغيرات الجديدة في العالم المعاصر، وأبرزها ظاهرة العولمة أو الكوكبة ومن ثمّ يتصدر التقرير الحاجة إلى أخلاقيات جديدة متوافقة مع طبيعة المرحلة الحديثة، فالتنمية مسألة معقدة وطموحة، ولتوفير الظروف التي تسمح لكل البشر في كل أرجاء العالم بحياة كريمة، فإن الأمر يتطلب طاقات بشرية هائلة، وتغيرات بعيدة المدى في السياسات وهي مهمة صعبة في ظل ما يواجهه العالم من مشكلات أخرى عديدة، يتصل بكل منها بالتنمية والتعاون بين مختلف الشعوب ذات الاهتمامات المختلفة والثقافات المتباينة يصبح أمراً مكمنًا والصراع مقيداً في حدود ما هو مقبول إذا ما استطاع المشاركون أن يروا أنفسهم مقيدين بالتزامات مشتركة ومن ثمّ فلا بد من البحث عن قيم وأخلاقيات ومبادئ مشتركة. وبالتالي لا بد من إيجاد أخلاقيات عالمية تطبق على كل المشاركين في الشؤون العالمية

وتتوقف كفاءتها على قدرة الناس والحكومات على الترفع عن المصالح الذاتية الضيقة، ومواقفها على أن مصالح البشرية ككل، تكمن في قبول مجموعة من الحقوق والمسؤوليات المشتركة والدور الذي يمكن للثقافات أن تلعبه في البحث عن أخلاقيات عالمية لا يمكن تجاهله باعتبار أن الثقافات تقدم انساقا موحدة من الأفكار والعقائد وتتبدل العناصر الرئيسية للأخلاقيات العالمية على النحو التالي: حقوق الإنسان وعناصر المجتمع المدني وحماية الأقليات والالتزام بحل الصراعات سلميا وعدالة التفاوض والمساواة بين الأجيال، ويؤكد التقرير أن الحكومات وقادتها هم المكلفون بتطبيق مبادئ الأخلاقيات العالمية ومفاهيمها وهناك عدد من الطرق متاحة أمامهم لتحقيق ذلك. فيمكن للحكومات أن تضيف وزنا أكبر على الاعتبارات الأخلاقية بإقامتها على الأسس الشرعية للمجتمع الدولي. وقد يؤدي هذا إلى دعم الدور الدولي للقانون وتطوير الإجراءات الحالية واتخاذ آليات قانونية جديدة بهدف حماية القيم الأخلاقية الأساسية وكل المجتمعات في حاجة إلى أساس تقوم عليه المبادئ الأخلاقية في نظامها الذاتي، وسيطرتها الاجتماعية وعلاقاتها الدولية، فإذا نظرنا مثلا إلى أية مفاوضات دولية ثنائية، نجد أن كلا الطرفين يسعيان إلى صياغة مبادئ أخلاقية مقبولة لدي الطرفين.

عالمنا المعاصر بنسيجه المعقد، بمتغيراته وإشكالياته وتحدياته وقضاياه، عالمنا المعاصر ربّما كان المدخل المقترح لتفهمه ودراسته والاقتراب من روحه وضميره هو المدخل الأخلاقي.

الحواشي

- (* أكاديمي من مصر.
- البرت شفيتز، فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر، 1961م.
- أ.ه. جونسون، فلسفة وإيتهد في الحضارة، ترجمة: عبد الرحمن الياغي، المكتبة العصرية، بيروت، 1965م.
- توفيق الطويل، في الفلسفة الخلقية، نشأتها وتطورها، دار النهضة الغربية، ط القاهرة، 1967م.
- جوخة الريامي مفهوم القتل وإشكالياته الطبية دراسة في فلسفة الإخلاق التطبيقية، الدار المصرية اللبنانية، 2006م.
- عزمي إسلام، لدفيج فتجنشتين، نوابغ الفكر الغربي.
- مايكل مان (تحرير) الفلسفة البيئية، ترجمة: معين شفيق شامية سلسلة عالم المعرفة الكويت، أكتوبر 2006م.

- مُحَمَّد مجدي الجزيري الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية، 2001م.
- تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية الطبعة العربية بعنوان: التنوع البشري الخلاق المجلس العلي للثقافة المشروع القومي للترجمة، 27، 1997م.
- Ammerman ،Robert R. (editor) classics of Analytic Philosophy ، -
New Delhi ،1965.-McGraw- Hill Publishing Company LTD
- Aye ،A ،I. The central Questions of philosophy penguin Books، -
.1961
- Dupre ، Louis ، K. The philosophical Foundations of Marxism. -
.Georgetown university ،new york ،har court Brace &world 1966
- Kolakowski ، Leszek ، Positivist Philosopy ، inc ، new Penguib -
.Books 1972
- Lamont ، Corlss ، Humanism as a Philosophy ، Philosophical. -
.Library
- Levi- strauss ، Claude ، the Savage mind. university of chicago -
.press. 19966
- marcus ، Herbart ، An essay on liberation. Beacon Prss ، Boston -
.1969
- Mitcham ، Cars ، what is the Philosophy of Technology -
.international Philosophical Quanterly. March ،1985
- whitehead ، A. N. Adventurs of ideas. Cambridge wniversity -
.Press. 1947
- Vazques ،A. s the Philosophy of praxis translated by milke martin -
.press London ،1977