



الأخلاق والسياسة عند جون ديوي

محمد مصطفى أبوزيد علي

جامعة صبراتة / كلية الآداب الجميل - قسم الفلسفة

Ethics and Politics in John Dewey

Muhammad Mustafa Abu Zaid Ali

University of Sabratha / Faculty of Arts, Department of Philosophy

buzaid@sabu.edu.ly

تاريخ الاستلام: 2026/08/01 تاريخ المراجعة: 2026/08/20 تاريخ القبول: 2026/8/25- تاريخ النشر: 2026/09/13

ملخص البحث

يتناول هذا البحث العلاقة بين الأخلاق والسياسة في فلسفة جون ديوي (1859-1952)، انطلاقاً من فرضية مؤداها أن المجالين لا يشكلان عنده حقلين منفصلين، بل يتداخلان داخل مشروع فلسفي واحد أساسه الخبرة الإنسانية والاجتماعية. فالأخلاق ليست مجموعة أوامر ثابتة مفارقة للحياة، وإنما بحث عملي في شروط الفعل الأفضل، والسياسة لا تستمد مشروعيتها من امتلاك القوة أو انتظام المؤسسات فحسب، بل من قدرتها على توسيع إمكانات الحرية والمشاركة والتواصل والنمو. ومن ثم تغدو الديمقراطية عند ديوي قيمة أخلاقية وأسلوباً للحياة قبل أن تكون صيغة دستورية للحكم.

يسعى البحث إلى بيان الأسس البراغماتية والأداتية لفلسفة ديوي الأخلاقية، وتحليل مفاهيم الخبرة والعادة والقيمة والخير والحرية والمسؤولية، ثم الكشف عن تصوره للمجتمع والدولة والديمقراطية والمصلحة العامة. كما يدرس موقع التربية بوصفها حلقة وصل بين الأخلاق والسياسة، ويناقش نقدياً ما إذا كان ربط القيم بالخبرة والنتائج يؤدي إلى نسبية أخلاقية، وما إذا كانت معايير النمو والتواصل والمشاركة تكفي لتأسيس دفاع فلسفي متين عن الديمقراطية. اعتمد البحث المنهج التاريخي التحليلي والنقدي، مع الاستفادة من المقارنة عند الحاجة. وانتهى إلى أن أصالة ديوي تتجلى في نقل الأخلاق من عالم المبادئ المجردة إلى ميدان الخبرة، ونقل الديمقراطية من مجرد نظام مؤسسي إلى ثقافة اجتماعية. غير أن هذا المشروع يظل محتاجاً إلى مزيد من التحديد لمعيار القيم التي لا ينبغي إخضاعها بالكامل لتغير الظروف أو لحساب النتائج. ومن هنا تبرز أهمية ديوي بوصفه فيلسوفاً لأخلاق الديمقراطية وثقافتها أكثر من كونه واضعاً لنظرية دستورية تفصيلية.

الكلمات المفتاحية: جون ديوي، الأخلاق، السياسة، البراغماتية، الأداتية، الخبرة، الديمقراطية، الحرية، التربية.

Abstract

This research examines the relationship between ethics and politics in the philosophy of John Dewey (1859-1952), proceeding from the premise that, for him, these two realms do not constitute separate fields; rather, they intertwine within a single philosophical project grounded in human and social experience. Ethics is not a set of fixed, transcendent commandments but a practical inquiry into the conditions of optimal action; likewise, politics derives its legitimacy not merely from the possession of power

or the organization of institutions, but from its capacity to expand the possibilities of freedom, participation, communication, and growth. Consequently, for Dewey, democracy is an ethical value and a way of life—prior to being a constitutional form of government.

The study seeks to elucidate the pragmatic and instrumentalist foundations of Dewey's moral philosophy and to analyze concepts such as experience, habit, value, the good, freedom, and responsibility, while also exploring his vision of society, the state, democracy, and the public interest. It further examines the role of education as a link between ethics and politics, critically discussing whether grounding values in experience and consequences leads to moral relativism, and whether the criteria of growth, communication, and participation suffice to establish a robust philosophical defense of democracy.

Employing a historical, analytical, and critical methodology—supplemented by comparative analysis where appropriate—the research concludes that Dewey's originality lies in shifting ethics from the realm of abstract principles to the arena of experience, and transforming democracy from a mere institutional system into a social culture. However, this project still requires greater precision regarding the criteria for values that should not be entirely subjected to changing circumstances or the calculation of consequences. Thus, Dewey's significance emerges as a philosopher of democratic ethics and culture, rather than as the architect of a detailed constitutional theory.

Keywords: John Dewey, ethics, politics, pragmatism, instrumentalism, experience, democracy, freedom, education.

المقدمة

تمثل العلاقة بين الأخلاق والسياسة واحدة من أقدم القضايا التي رافقت التفكير الفلسفي منذ اليونان، إذ ارتبط البحث في نظام المدينة بالسؤال عن الخير والعدالة والفضيلة. غير أن العصر الحديث، ولا سيما مع صعود الدولة الليبرالية والتحولات الصناعية والديمقراطية الجماهيرية، أعاد صياغة هذا السؤال: كيف يمكن بناء حياة سياسية حرة من دون أن تنفصل عن المسؤولية الأخلاقية؟ وكيف يمكن الدفاع عن القيم من دون تحويلها إلى مبادئ جامدة تعجز عن الاستجابة لتغير الواقع؟

في هذا السياق تتضح أهمية مشروع جون ديوي الذي حاول إعادة بناء وظيفة الفلسفة ذاتها وربطها بالمشكلات الحية للإنسان.

ينتمي ديوي إلى التقليد البراغماتي الأمريكي، إلا أنه طوّر داخله اتجاهًا أداتيًا يرى أن الأفكار ليست مرايا ساكنة للواقع، بل أدوات للبحث وحل المشكلات. وقد انعكس هذا الموقف على الأخلاق والسياسة؛ فالقيمة تُختبر في سياق الخبرة، والحكم الأخلاقي يحتاج إلى فحص البدائل والنتائج، والديمقراطية لا تكتمل في نصوص الدساتير بل في نوع العلاقات التي تنتجها بين الأفراد والجماعات.

وتظهر مركزية هذه الرؤية في كتابيه العربيين الأشهر: «الديمقراطية والتربية» بترجمة متى عقراوي وزكريا ميخائيل، و** «الخبرة والتربية» بترجمة محمد رفعت رمضان ونجيب إسكندر إبراهيم ومراجعة محمد بدران.⁽¹⁾ وتتبع أهمية الموضوع من أن كثيرًا من القراءات العربية لديوي ركزت على التربية، مع أن التربية في مشروعه ليست حقلاً مستقلاً، بل هي نقطة التقاء الأخلاق بالديمقراطية. ولذلك يحاول هذا البحث إبراز البناء السياسي والأخلاقي الكامن خلف فلسفته التربوية، مع مناقشة نقدية للسؤال الأكثر حساسية: إذا كانت القيم قابلة للمراجعة في ضوء الخبرة، فما الذي يحول دون تحول البراغماتية إلى نسبية؟ وهل يستطيع مفهوم النمو الإنساني أن يؤدي وظيفة معيار أخلاقي وسياسي كافٍ؟

مشكلة البحث وتساؤلاته

تتمثل مشكلة البحث في الكشف عن طبيعة العلاقة بين الأخلاق والسياسة عند جون ديوي، وإيضاح الكيفية التي انتقل بها من فلسفة الخبرة إلى تصور للديمقراطية بوصفها أسلوب حياة. ويتفرع عن ذلك عدد من التساؤلات المتعلقة بمفهوم القيمة والخير، وطبيعة الحرية والمسؤولية، وموقع المجتمع في تشكيل الفرد، وحدود السلطة، ووظيفة التربية، وإمكان الدفاع عن معايير أخلاقية مشتركة في فلسفة ترفض المطلقات الجامدة.

ويمكن صياغة الإشكالية المركزية للبحث على النحو الآتي:
إلى أي مدى استطاع جون ديوي، انطلاقاً من فلسفته البراغماتية، أن يؤسس علاقة عضوية بين الأخلاق والسياسة، وأن يجعل من الديمقراطية مشروعاً أخلاقياً واجتماعياً يتجاوز حدود النظام السياسي والمؤسسات الرسمية؟
ويتفرع عن هذه الإشكالية عدد من الأسئلة:

- ما الأسس الفلسفية التي قامت عليها أخلاق جون ديوي؟
- ما موقع الخبرة في تكوين القيمة الأخلاقية؟
- كيف فهم ديوي الخير والحرية والمسؤولية؟
- ما طبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع في فلسفته؟
- ما المقصود بالديمقراطية بوصفها أسلوباً للحياة؟
- كيف انتقل ديوي من المجال الأخلاقي إلى المجال السياسي؟
- ما الدور الذي تؤديه التربية في الربط بين الأخلاق والسياسة؟
- هل يؤدي رفض القيم المطلقة إلى نسبية أخلاقية؟
- وهل يوفر مفهوم النمو معياراً كافياً للحكم الأخلاقي والسياسي؟

فرضية البحث

يقوم البحث على فرضية أن الفلسفة السياسية عند ديوي امتداد لبنيته الأخلاقية، وأن معيار الحكم على المجتمع الديمقراطي هو قدرته على توسيع إمكانات النمو والمشاركة والتواصل. لذلك لا تكون الديمقراطية مجرد آلية لاختيار الحكام، بل بيئة أخلاقية تسمح للأفراد بأن يطوروا قدراتهم من خلال الخبرة المشتركة.

وبعبارة أخرى، يفترض البحث أن العلاقة بين الأخلاق والسياسة في فلسفة ديوي ليست علاقة خارجية، بمعنى أن الأخلاق تضع قواعد ثم تأتي السياسة لتطبقها، وإنما هي علاقة بنيوية؛ لأن الفعل الأخلاقي يتشكل داخل المجتمع، والمجتمع السياسي بدوره يسهم في تشكيل طبيعة الأفراد وعاداتهم وقيمهم.

أهمية البحث وأهدافه

تتمثل أهمية الدراسة في تجاوز اختزال ديوي في ميدان التربية، وإظهار وحدة مشروعه الأخلاقي والسياسي، فضلاً عن راهنية أسئلته في المجتمعات التي تمتلك مؤسسات سياسية رسمية لكنها تفتقر إلى ثقافة الحوار والمشاركة. كما تتبع أهمية البحث من أن العلاقة بين الأخلاق والسياسة ما تزال من القضايا الأساسية في الفكر المعاصر؛ إذ إن وجود مؤسسات سياسية أو دستورية لا يضمن وحده تحقيق العدالة والحرية ما لم تكن هناك ثقافة اجتماعية قادرة على دعم هذه المؤسسات.

ويهدف البحث إلى تحليل الأسس الفلسفية للأخلاق عند ديوي، وتفسير مفهوم الديمقراطية لديه، وبيان الصلة بين المجالين الأخلاقي والسياسي، والكشف عن دور التربية والتواصل والمشاركة في بناء المجتمع الديمقراطي، ثم تقييم نقاط القوة والحدود في المشروع الديوي.

منهج البحث وحدوده

اعتمد البحث المنهج التاريخي التحليلي والنقدي، واستفاد من المقارنة عند الحاجة. فالمنهج التاريخي يساعد على تحديد موقع ديوي داخل الفلسفة البراغماتية الأمريكية، في حين يسمح المنهج التحليلي بتفكيك المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها مشروعه، مثل الخبرة والنمو والعادة والحرية والديمقراطية. أما المنهج النقدي فيستخدم لتقويم مدى نجاح ديوي في تأسيس الأخلاق والسياسة على الخبرة، واختبار قدرته على تجاوز مشكلة النسبية الأخلاقية.

ويحصر البحث مادته الأساسية في المؤلفات العربية المترجمة لديوي والدراسات العربية المتخصصة، ولا يدعي تقديم عرض شامل لجميع مؤلفاته، بل يركز على ما يخدم إشكالية الأخلاق والسياسة، وبخاصة: «الديمقراطية والتربية»، و«الخبرة والتربية»، و«الحرية والثقافة»، و«الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني».

الدراسات السابقة وموقع الدراسة الراهنة

شهدت الكتابة العربية عن جون ديوي اهتماماً مبكراً نسبياً، وأسهمت ترجمات مؤلفاته منذ منتصف القرن العشرين في تعريف القارئ العربي بفلسفته.

وقد تناول أحمد فؤاد الأهواني شخصية ديوي ومشروعه العام، بينما ركز محمد جديدي في كتابه «فلسفة الخبرة: جون ديوي نموذجاً» على مفهوم الخبرة بوصفه مفتاحاً لفهم فلسفته.

كما ظهرت دراسات جامعية عربية في الأخلاق البراغماتية، من بينها دراسة «الأخلاق البراغماتية: جون ديوي أنموذجاً» بجامعة قاصدي مرباح بورقلة سنة 2018، وهي دراسة أبرزت العلاقة بين القيمة والمنفعة والأدائية.⁽²⁾ وفي المجال الأخلاقي، تناولت دراسة هبة عادل إبراهيم «دعوات جون ديوي الأخلاقية» جوانب من موقفه الأخلاقي والتربوي، بينما اتجهت دراسات أخرى إلى الديمقراطية التعليمية والمشاركة والحوار.

ويلاحظ على قدر مهم من هذه الأدبيات أنها إما تنطلق من التربية ثم تلامس الأخلاق والسياسة بصورة تابعة، أو تدرس الأخلاق البراغماتية من دون بناء تحليل متكامل لموقع الديمقراطية فيها.

أما الدراسة الراهنة فتسعى إلى جعل العلاقة بين الأخلاق والسياسة موضوعاً قائماً بذاته. فهي لا ترتب الأخلاق والسياسة في فصلين متجاورين فحسب، وإنما تحاول الكشف عن الحلقة المنطقية التي تصل بينهما:

الخبرة ← النمو ← التواصل ← المشاركة ← الديمقراطية.

كما تخصص الدراسة مساحة مستقلة للنقد؛ لأن قيمة بحث الترقية لا تكتمل بمجرد حسن العرض، بل تتطلب بيان موقع الباحث من المسلمات التي يقوم عليها النص، واختبار مدى قدرتها على الصمود أمام أسئلة النسبية والحقوق وحدود السلطة.

ومن هنا يتميز البحث بإعادة قراءة فلسفة ديوي بوصفها محاولة لبناء أخلاق ديمقراطية، وديمقراطية ذات مضمون أخلاقي؛ وهي زاوية تسمح بإظهار أن التربية ليست غاية المشروع الديوي الوحيدة، بل إحدى وسائطه الأساسية لإعادة بناء المجتمع.

الأسس الفلسفية للأخلاق عند جون ديوي

أولاً: البراغماتية والأداتية بوصفهما إطاراً للأخلاق

لا يمكن فهم أخلاق ديوي من دون تحديد موقعه داخل البراغماتية الأمريكية. فقد ورث من تشارلس بيرس ووليم جيمس الاهتمام بالنتائج العملية للأفكار، لكنه رفض اختزال البراغماتية في منفعة فردية أو نجاح عابر. واستخدم مفهوم «الأداتية» للدلالة على أن الفكر أداة لمواجهة المواقف المشككة. ومعنى ذلك أن الحقيقة والقيمة لا تتحددان خارج الممارسة الإنسانية، بل داخل عملية بحث متواصلة تستجيب للمشكلات وتعيد تنظيم الخبرة. إن الأثر الأخلاقي لهذا التصور بالغ الأهمية؛ فالحكم الأخلاقي لا يكون تطبيقاً ميكانيكياً لقاعدة جاهزة، بل عملية فحص للظروف والدوافع والبدائل والنتائج.

لذلك يرفض ديوي أخلاقاً تُفصل فيها الغايات عن الوسائل، كما يرفض النظر إلى المبادئ بوصفها صفات نهائية. فالمبدأ الأخلاقي عنده أداة إرشاد تساعد على رؤية أبعاد الموقف، لكنه لا يعفي الفاعل من التفكير. وهذا يفسر لماذا ربط ديوي الأخلاق بالذكاء العملي وبالقدرة على التعلم من نتائج الفعل. غير أن هذا الانتقال من «المبدأ» إلى «البحث» لا يعني إلغاء المعيارية. فديوي لا يقول إن كل اختيار صحيح لمجرد أنه نجح، وإنما يربط الاختبار الأخلاقي بمدى ما يفتحه الفعل من فرص للنمو والتفاعل المتبادل. وهنا يظهر أن المنفعة لديه اجتماعية وتراكمية، لا أنية وفردية. ولذلك ينبغي الحذر من القراءة التي تساوي بين البراغماتية والانتهازية؛ فهذه المساواة تتجاهل المعيار الاجتماعي والأخلاقي الذي يمنحه ديوي لمفهوم النتائج. ويرى الباحث أن هذا التحول يمنح الأخلاق مرونة ضرورية في مواجهة تعقيد الحياة الحديثة، لكنه يضعها أمام تحدٍ دائم: كيف نحافظ على المرونة من دون أن نفقد الحدود المعيارية؟ وهذه المسألة ستكون حاسمة عندما ينتقل النقاش إلى الحرية والديمقراطية.

ثانياً: الخبرة والاستمرار والتفاعل

يحتل مفهوم الخبرة مركز البناء الفلسفي عند ديوي. فالخبرة ليست مجرد انطباعات داخلية، ولا هي مجموعة أحداث تقع للإنسان من الخارج، بل علاقة تفاعل بين الكائن وبيئته. وفي كتاب «الخبرة والتربية» يؤكد ديوي أن الخبرات تتصل بعضها ببعض، وأن كل خبرة تترك أثراً في قابلية الفرد لخبرات لاحقة؛ وهذه هي فكرة الاستمرار التي تجعل للخبرة بعداً زمنياً وأخلاقياً في آن.⁽³⁾ وبناءً على ذلك لا يمكن الحكم على الخبرة من خلال المتعة أو الرضا اللحظي. فقد تكون خبرة ما ممتعة لكنها تضعف القدرة على التعلم أو تغلق إمكانات المستقبل، وعندئذ تكون خبرة «مضادة للتربية» بالمعنى الديوي. والعكس صحيح؛ فقد تتطلب الخبرة الجيدة جهداً أو انضباطاً، لكنها توسع القدرات وتمنح الفرد أدوات جديدة للتعامل مع المشكلات.

وهذه الفكرة تنقل معيار القيمة من اللحظة إلى مسار النمو.

أما مبدأ التفاعل فيعني أن الخبرة نتاج لقاء بين شروط داخلية لدى الفرد وشروط موضوعية في البيئة. فلا يستطيع المربي أو السياسي تفسير السلوك برده إلى الطبيعة الفردية وحدها، ولا إلى البيئة وحدها.

ومن هنا رفض ديوي المواقف التي تثبت الطبيعة البشرية بصورة جامدة؛ فقد ربط تكوين الإنسان بالبيئة والعادات والتربية، مع الإبقاء على دوره الفاعل في تعديلها.

وتستشهد الدراسات العربية بكتاب «الحرية والثقافة» في هذا السياق، حيث يناقش أثر الثقافة في تشكيل إمكانات الحرية.⁽⁴⁾

ويترتب على هذا الفهم نتيجة سياسية مبكرة شديدة الأهمية: إذا كانت نوعية البيئة تؤثر في إمكانات النمو الأخلاقي، فإن تنظيم البيئة الاجتماعية ليس شأنًا خارجيًا عن الأخلاق.

ومن هنا تبدأ السياسة داخل فلسفة الأخلاق نفسها، لا بعد انتهائها.

ثالثًا: العادة والطبيعة البشرية والسلوك

يقدم كتاب «الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني» واحدًا من أهم المفاتيح لفهم أخلاق ديوي؛ إذ يمنح العادة منزلة مركزية.

فالعادة ليست حركة آلية متكررة فحسب، بل استعداد مكتسب يوجه الإدراك والرغبة والفعل. وهي تتكون في بيئة اجتماعية، ولذلك تحمل أثر المؤسسة والثقافة والتربية.

وقد أحالت دراسة جامعية عربية إلى الصفحة 132 من الترجمة العربية في سياق بيان موقف ديوي الواسطي بين الوراثة والبيئة.⁽⁵⁾

تكمّن أهمية هذا التصور في أنه يرفض تحميل الفرد وحده مسؤولية كل انحراف أخلاقي. فإذا كانت العادات تتشكل داخل مؤسسات وظروف اقتصادية وثقافية، فإن الإصلاح الأخلاقي يحتاج إلى إصلاح البيئة التي تنتج هذه العادات.

وهذا لا يلغي المسؤولية الفردية، بل يجعلها مسؤولية واقعية مرتبطة بقدرة الفرد على التفكير وإعادة تنظيم عاداته، وبمسؤولية المجتمع عن الشروط التي تجعل هذا التغيير ممكنًا أو مستحيلًا.

وبذلك تصبح الأخلاق عند ديوي أقرب إلى علم للحياة العملية منه إلى قائمة من الوصايا. فالمشكلة الأخلاقية تظهر عندما تتعارض عادات ورغبات وقيم، ويحتاج الإنسان إلى إعادة تنظيمها في ضوء النتائج.

إن التفكير الأخلاقي بهذا المعنى فعل نقدي؛ فهو يكشف أن ما يبدو «طبيعيًا» قد يكون في الحقيقة نتاجًا لعادات اجتماعية تاريخية قابلة للتغيير.

ويرى الباحث أن هذا الجانب من فلسفة ديوي شديد الأهمية سياسيًا؛ لأنه يفسر لماذا لا تكفي القوانين وحدها لإنتاج مجتمع ديمقراطي.

فالقانون قد يقرر المساواة، لكن العادات الاجتماعية قد تعيد إنتاج التمييز والاستبعاد. ومن ثم فإن الديمقراطية تحتاج إلى إعادة تشكيل العادات بقدر حاجتها إلى إصلاح المؤسسات.

رابعًا: الخير والقيمة والحكم الأخلاقي

يبتعد ديوي عن النظريات التي تجعل الخير كيانًا ثابتًا قائمًا بذاته خارج الخبرة. فالقيمة تنشأ حين يدخل الإنسان في موقف يحتاج فيه إلى اختيار، وتصبح الرغبات والغايات نفسها موضوعًا للفحص.

لذلك لا تكون كل رغبة قيمة لمجرد وجودها، بل ينبغي تقييمها بحسب آثارها في شبكة أوسع من الخبرات والعلاقات.

وينتمي هذا التصور إلى ما يمكن تسميته «التقويم التجريبي»؛ أي التعامل مع الأحكام الأخلاقية بوصفها فرضيات قابلة للاختبار والتعديل.

غير أن التجريب الأخلاقي ليس تجريبيًا مختبريًا بسيطًا؛ لأن الفعل يمس أشخاصًا ومصالح وحقوقًا. ولهذا يحتاج إلى خيال أخلاقي وقدرة على توقع النتائج البعيدة، لا مجرد حساب للربح والخسارة. وهنا يصبح مفهوم النمو معيارًا مركزيًا.

فالخير هو ما يعزز القدرة على مواصلة النمو، لا ما يحقق إشباعًا عابرًا.

إلا أن «النمو» نفسه يحتاج إلى تحديد؛ فقد تنمو القدرة التقنية لدى فرد أو جماعة في اتجاه يضر بالآخرين. ومن ثم لا يكفي نمو القدرة في ذاته، بل ينبغي أن يكون نموًا متبادلًا يسمح بتوسيع مجالات المشاركة والخبرة المشتركة. ومن وجهة نظر الباحث، يمثل هذا التعديل - أي ربط النمو بالتبادل والمشاركة - الطريق الأقوى لإنقاذ أخلاق ديوي من تهمة النسبية.

فالمعيار ليس أي نتيجة نافعة، بل نوع من النتائج التي يزيد فيها الأفراد قدرة على المشاركة الحرة والذكية في الحياة المشتركة.

ومع ذلك تبقى الحاجة قائمة إلى تفسير: لماذا ينبغي اعتبار هذه القيم ملزمة إذا تعارضت مع مصالح قوية أو عاجلة؟

خامسًا: الحرية والمسؤولية الأخلاقية

لا يفهم ديوي الحرية على أنها غياب القيود فحسب.

فالإنسان قد يكون غير ممنوع قانونًا من الفعل، لكنه يفتقر إلى التعليم أو الموارد أو الثقافة التي تجعله قادرًا على الاختيار الواعي.

لذلك يربط الحرية بالقدرة الفعلية على استخدام الذكاء في توجيه السلوك.

وفي كتاب «الحرية والثقافة» يناقش ديوي الظروف الثقافية والاجتماعية التي تجعل الحرية ممكنة أو تحولها إلى شعار شكلي.⁽⁶⁾

ويظهر في هذا الكتاب رفضه لفكرة أن الديمقراطية تُضمن بمجرد مؤسسات انتخابية؛ إذ إن طبيعة الثقافة والعادات والقوى الاقتصادية تؤثر في قدرة المواطن على الحكم والمشاركة.

وقد أوضحت قراءة عربية للكتاب أن إشكاليته العامة تدور حول قدرة الديمقراطية السياسية على تحقيق غايات العلاقات البشرية وتنمية الحرية الشخصية.⁽⁷⁾

وترتبط الحرية بالمسؤولية؛ لأن الفعل لا يقع في فراغ.

وكل اختيار يغير شروط خبرة الآخرين بدرجة ما.

ولذلك لا تصبح الحرية الأخلاقية حقًا في الانفلات من الروابط، وإنما قدرة على الفعل الواعي داخل شبكة من الاعتماد المتبادل.

بهذا المعنى لا يتناقض الفرد والمجتمع من حيث الأصل، لأن المجتمع الجيد هو الذي يخلق شروطًا تجعل الحرية الفردية مصدرًا لإغناء الخبرة المشتركة.

ويحسب لديوي أنه تجاوز ثنائية الحرية السلبية والضبط الاجتماعي بصورة عملية؛ إلا أن خطرًا يظل قائمًا، وهو أن تستخدم الدولة مفهوم «القدرة الفعلية» ذريعة للتدخل الواسع.

ومن ثم ينبغي أن يكون توسيع القدرة مقرويًا بضمان المشاركة والشفافية، حتى لا يتحول المشروع الاجتماعي للحرية إلى وصاية على الأفراد.

السياسة والديمقراطية في فلسفة جون ديوي

أولاً: من الاجتماع الإنساني إلى المشكلة السياسية

ينطلق جون ديوي في تصوره السياسي من حقيقة أساسية مؤداها أن الإنسان كائن اجتماعي بطبيعته وتكوينه، وأن شخصيته لا تتشكل في عزلة عن الوسط الذي يعيش فيه، بل تتكون داخل شبكة معقدة من العلاقات والمؤسسات والعادات والقيم. فاللغة التي يفكر بها الإنسان، وأنماط السلوك التي يمارسها، والمعايير التي يقيس بها أفعاله، لا تنشأ كلها من ذات فردية مستقلة، وإنما تتكون من خلال التفاعل المتواصل بين الفرد وبيئته الاجتماعية.

ومن هذا المنطلق لا يكون المجتمع، عند ديوي، مجرد عقد طارئ بين أفراد كانوا مكتملين قبل دخولهم في الحياة الاجتماعية، وإنما يمثل شرطاً أساسياً لتكوين الفرد نفسه. وهذا ما يجعل الفصل الحاد بين الفرد والمجتمع فصلاً مصطنعاً؛ لأن الفرد يحمل داخله آثار المجتمع، في الوقت الذي يسهم فيه بفعله وخبرته في تعديل المجتمع وإعادة بنائه.

غير أن الاعتراف بالطابع الاجتماعي للإنسان لا يعني عند ديوي تبرير التضحية بالفرد باسم الجماعة؛ فهو يرفض المذاهب الشمولية التي تحول المجتمع أو الدولة إلى كيان أعلى يبتلع شخصية الفرد، مثلما يرفض الفردانية المتطرفة التي تتعامل مع الإنسان باعتباره ذاتاً مستقلة لا تدين للمجتمع بشيء.

وبذلك يحاول ديوي تجاوز الثنائية التقليدية بين الفردية والجماعية؛ فالفرد لا يستطيع تحقيق إمكاناته بعيداً عن المجتمع، والمجتمع لا يكتسب قيمة أخلاقية إذا كان وجوده قائماً على خنق القدرات الفردية.

وعلى هذا الأساس تتحول المشكلة السياسية عند ديوي من مجرد السؤال التقليدي: من الذي يحكم؟ إلى سؤال أكثر عمقاً: ما نوع العلاقات الإنسانية والاجتماعية التي تنتجها المؤسسات القائمة؟

فقد توجد سلطة منتخبة ومؤسسات دستورية، ومع ذلك يعيش المجتمع داخل ثقافة تقوم على الطاعة والإقصاء وعدم المساواة. كما قد توجد حقوق قانونية معلنة بينما تؤدي الظروف الاقتصادية أو الثقافية إلى حرمان قطاعات واسعة من القدرة الفعلية على ممارستها.

ومن هنا فإن ديوي لا يقيس ديمقراطية المجتمع بالمظهر المؤسسي وحده، وإنما بالخبرة الاجتماعية التي ينتجها. وهذه الرؤية تكشف البعد الأخلاقي للفكر السياسي عنده؛ إذ لا تصبح السياسة مجالاً لإدارة القوة فقط، بل مجالاً لتكوين الإنسان نفسه.

فالسياسة تؤثر في التربية، والتعليم، والثقافة، والفرص الاجتماعية، وطبيعة العلاقة بين الأفراد؛ ومن ثم فإنها تسهم بصورة مباشرة في تشكيل الشخصية الأخلاقية.

ويرى الباحث أن هذه النقطة تمثل مدخلاً أساسياً لفهم العلاقة بين الأخلاق والسياسة عند ديوي؛ لأن إصلاح الحياة السياسية، وفق هذا التصور، لا يتحقق فقط من خلال تغيير القوانين أو الأشخاص، وإنما يتطلب إصلاح أنماط العلاقات والعادات الاجتماعية التي تمنح المؤسسات السياسية مضمونها الفعلي.

فالمواطن يتعلم الحوار أو الطاعة قبل أن يدخل إلى صندوق الاقتراع، ويتعلم قبول الاختلاف أو رفضه داخل الأسرة والمدرسة والجامعة ومؤسسات المجتمع.

ومن ثم فإن السياسة الديمقراطية، في معناها العميق، تبدأ قبل المؤسسة السياسية الرسمية، لأنها تبدأ من الطريقة التي يتعلم بها الإنسان أن يعيش مع الآخرين.

ثانياً: الديمقراطية بوصفها أسلوباً للحياة

تمثل فكرة الديمقراطية بوصفها أسلوباً للحياة إحدى أهم الأفكار التي تميز الفلسفة السياسية عند جون ديوي.

فالديمقراطية ليست عنده مجرد تقنية لاختيار الحكام، ولا مجموعة من الإجراءات المتعلقة بالانتخابات أو الفصل بين السلطات، وإنما هي نمط من أنماط العيش المشترك يقوم على اتساع المصالح المشتركة وحرية التواصل والتفاعل بين الأفراد والجماعات.

وقد عرض ديوي هذه الرؤية بصورة مركزية في كتابه «الديمقراطية والتربية»، الذي صدرت ترجمته العربية بالقاهرة سنة 1946.⁽⁸⁾

وإذا كانت الديمقراطية أسلوب حياة، فإن معيارها لا يقتصر على وجود المؤسسات الدستورية، وإنما يمتد إلى مقدار ما يستطيع الأفراد المشاركة في تكوين الخبرة الاجتماعية.

وهنا يتضح أن ديوي يميز ضمناً بين الديمقراطية الشكلية والديمقراطية الحية. فالأولى قد توجد في القوانين والنصوص، بينما الثانية تتحقق حين تصبح المشاركة والحوار والاتصال والمساواة في الفرص عناصر فعلية في الحياة اليومية.

وبذلك فإن الانتخابات، رغم أهميتها، ليست كافية وحدها للحكم على ديمقراطية المجتمع. فإذا كانت قنوات التواصل بين الجماعات مغلقة، وإذا كانت الفوارق الاجتماعية تمنع بعض الأفراد من الوصول إلى التعليم والمعرفة، وإذا كانت السلطة الاقتصادية أو الثقافية محتكرة لدى فئة صغيرة، فإن الديمقراطية تفقد جزءاً كبيراً من مضمونها، حتى لو ظلت مؤسساتها الشكلية قائمة.

وتتبع القيمة الأخلاقية للديمقراطية من أنها تسمح للأفراد بالمشاركة في تحديد الشروط التي يعيشون داخلها، وتحولهم من مجرد موضوعات للقرار السياسي إلى شركاء في صناعته.

ومن هنا يصبح الاعتراف بالمواطن اعترافاً بقدرته على التفكير والحكم والمشاركة، وهو اعتراف أخلاقي قبل أن يكون إجراءً سياسياً.

وتتضح هذه الرؤية أكثر في الصلة التي يقيمها ديوي بين الديمقراطية والتربية؛ فالمجتمع الديمقراطي يحتاج إلى أفراد يمتلكون القدرة على الحوار والتعاون وحل المشكلات، وهي قدرات لا تنشأ تلقائياً وإنما تتكون من خلال التربية. ولهذا تؤكد دراسات عربية حديثة في الديمقراطية التعليمية عند جون ديوي أهمية التعلم النشط والحوار والمشاركة بوصفها تطبيقات مباشرة لرؤيته للديمقراطية.⁽⁹⁾

ويرى الباحث أن مفهوم الديمقراطية بوصفها أسلوب حياة يمثل إضافة مهمة في الفلسفة السياسية؛ لأنه يمنع اختزال الديمقراطية في آليات إجرائية.

غير أن توسيع مفهوم الديمقراطية على هذا النحو يثير بدوره مشكلة مفاهيمية؛ إذ ليس كل تعاون ديمقراطية، وليس كل تواصل مشاركة سياسية.

ولذلك ينبغي التمييز بين مستويين:

الأول: الديمقراطية بوصفها نظاماً سياسياً ومؤسسياً.

الثاني: الديمقراطية بوصفها ثقافة وقيماً وطريقة في الحياة.

ولا يمكن لأي من المستويين أن يستغني عن الآخر؛ فالثقافة الديمقراطية تحتاج إلى مؤسسات تحميها، والمؤسسات الديمقراطية تحتاج إلى ثقافة تمنحها الحياة والاستمرار.

ثالثاً: الفرد والمجتمع والمصلحة العامة

يحاول ديوي في فلسفته السياسية تجاوز التعارض التقليدي بين حرية الفرد ومصلحة المجتمع.

فالفرد عنده لا يحقق ذاته خارج المجتمع، كما أن المجتمع لا يستحق أن يُضحي من أجله بالفرد إذا تحول إلى سلطة تسحق شخصيته.

ومن هنا فإن المصلحة العامة لا تعني عنده مصلحة كيان مجرد يسمى «الدولة» أو «الجماعة»، بل تتعلق بتنظيم النتائج التي تنتج عن التفاعل الاجتماعي وتؤثر في حياة عدد كبير من الأفراد. فعندما تتجاوز نتائج الأفعال الخاصة أصحابها المباشرين وتؤثر في جمهور أوسع، تتحول إلى موضوع ذي طابع عام يحتاج إلى تنظيم سياسي.

ومن هذا المنطلق تظهر أهمية مفهوم الجمهور في التفكير السياسي لدى ديوي. فالجمهور لا يتكون فقط من عدد من الناس يعيشون داخل حدود دولة واحدة، وإنما يتكون عندما يدرك الأفراد أنهم يتأثرون بنتائج مشتركة تحتاج إلى تنظيم ومواجهة جماعية.

وتؤدي عملية الاتصال والتواصل دوراً أساسياً في تكوين هذا الجمهور؛ لأن الناس لا يستطيعون إدراك مصالحهم المشتركة من دون معرفة وتبادل للمعلومات والخبرات.

ولهذا يمكن القول إن المصلحة العامة عند ديوي ليست حقيقة جاهزة تفرضها السلطة على المواطنين، وإنما عملية مستمرة من الاكتشاف والتداول والنقاش.

وتكتسب هذه الفكرة أهميتها الأخلاقية من أن الفعل الفردي قد يحمل نتائج تتجاوز صاحبه. فالقرارات الاقتصادية والتعليمية والتقنية والصناعية، مثلاً، قد تبدو في ظاهرها قرارات خاصة، لكنها تنتج آثاراً تطال المجتمع كله.

ومن ثم فإن المصلحة العامة تحتاج إلى ذكاء جمعي قادر على اكتشاف هذه النتائج وتقديرها. وهنا لا تصبح الديمقراطية حكماً للأغلبية بالمعنى العددي البسيط، وإنما تصبح عملية بحث عامة عن أفضل السبل لتنظيم النتائج المشتركة.

ويرى الباحث أن هذه الفكرة من أكثر أفكار ديوي خصوبة؛ لأنها تنقل المصلحة العامة من مستوى الشعار السياسي إلى مستوى البحث الجماعي.

غير أنها تقترب في الوقت نفسه وجود بيئة تسمح بتكافؤ نسبي في الوصول إلى المعلومات والتعبير. فإذا احتكرت فئة محددة وسائل الإعلام أو المعرفة أو النفوذ، فإن عملية تكوين المصلحة العامة تصبح معرضة للنشوية.

ومن هنا تبدو الحاجة إلى استكمال تصور ديوي الثقافي بنظرية أكثر وضوحاً في حماية الأقليات وتوزيع القوة ومنع احتكار وسائل التأثير في الرأي العام.

رابعاً: الدولة والسلطة وحدود التنظيم لا يتعامل ديوي مع الدولة بوصفها كياناً مقدساً أو غاية في ذاتها، كما لا يتبنى موقفاً يدعو إلى إلغائها أو تقليصها بصورة مبدئية.

فالدولة عنده أداة لتنظيم النتائج العامة التي تنشأ عن الأفعال الاجتماعية. وهذا التصور ينسجم مع فلسفته الأداتية العامة؛ إذ إن المؤسسة السياسية، شأنها شأن الفكرة، لا تُقاس بقيمتها المجردة وإنما بمدى قدرتها على حل المشكلات وتحقيق الغايات الاجتماعية المشروعة.

ومن هنا لا توجد عند ديوي صيغة سياسية نهائية لا يجوز تعديلها.

فالمؤسسات نفسها ينبغي أن تكون قابلة للمراجعة عندما تتغير طبيعة المشكلات التي تواجه المجتمع. وقد أصبحت هذه الفكرة أكثر أهمية مع التحولات الاقتصادية والتكنولوجية والاجتماعية الحديثة، لأن المؤسسات التي تكون مناسبة لمرحلة تاريخية معينة قد تصبح عاجزة في مرحلة أخرى.

لكن التجريب السياسي يختلف عن التجريب العلمي البسيط؛ لأنه يتعلق بحقوق الأشخاص ومصائرهم.

ولهذا لا ينبغي أن يتحول مفهوم التجريب إلى ذريعة لتجريب السياسات على الأفراد من دون مشاركتهم، بل ينبغي أن يكون مقرونًا بالرقابة العامة، وإتاحة المعلومات، والمشاركة الديمقراطية. ولا يمكن خطر السلطة عند ديوي في استخدام القوة المباشرة فقط، وإنما قد يظهر بصورة أكثر عمقًا في سيطرة العادات والقوى الاقتصادية والثقافية التي تجعل المواطن غير قادر على تكوين رأي مستقل. وهنا يتضح ارتباط الفكر السياسي بكتاب «الحرية والثقافة»؛ إذ يربط ديوي مصير الحرية بطبيعة الثقافة السائدة، لا بمجرد النصوص القانونية.⁽¹⁰⁾

ومن ثم تصبح قضية حدود الدولة أكثر تعقيدًا من السؤال: هل ينبغي أن تتدخل الدولة كثيرًا أم قليلًا؟ فالسؤال الحقيقي، وفق المنظور الديوي، هو: هل يؤدي التدخل إلى توسيع قدرة الأفراد على الحرية والمشاركة، أم يؤدي إلى تقليصها وإنتاج الاتكالية أو الخضوع؟ ويرى الباحث أن هذه الصياغة أكثر مرونة من الصراعات الأيديولوجية التقليدية بين الدولة المتدخلة والدولة المحدودة؛ لأنها تجعل المعيار أخلاقيًا ووظيفيًا. لكن مرونة المعيار نفسها تحتاج إلى ضمانات؛ لأن السلطة قد تدعي دائمًا أن تدخلها يهدف إلى تحقيق مصلحة المواطنين.

ومن هنا فإن المشاركة والشفافية والمحاسبة تصبح ضرورية حتى لا تتحول فكرة «المصلحة العامة» إلى غطاء للوصاية السياسية.

خامسًا: الحرية السياسية وشروطها الاجتماعية

تكتسب الحرية السياسية عند ديوي معنى إيجابيًا يتجاوز مجرد غياب تدخل السلطة. فالحرية لا تتحقق فقط عندما لا يُمنع الإنسان من التعبير أو المشاركة، بل عندما يمتلك بالفعل الأدوات والقدرات التي تمكنه من ذلك.

فالإنسان الذي لا يحصل على تعليم مناسب، أو يفتقر إلى المعلومات، أو يعيش داخل بيئة ثقافية تمنعه من التعبير، قد يمتلك حقوقًا قانونية لكنه يظل عاجزًا عن ممارستها بصورة فعلية. ومن هنا ترتبط الحرية السياسية بالتربية والاتصال وتكافؤ الفرص الاجتماعية. وقد أشارت القراءات العربية لكتاب «الحرية والثقافة» إلى تركيز ديوي على الصلة بين الحرية والطبيعة البشرية والظروف الثقافية والسياسية.⁽¹¹⁾

ويترتب على ذلك أن العدالة في فرص التعليم والمعرفة ليست مسألة اجتماعية منفصلة عن السياسة، بل هي من شروط الديمقراطية نفسها.

فإذا احتكرت طبقة صغيرة المعرفة أو النفوذ، تصبح المساواة السياسية شكلية. ومن ثم يمكن قراءة ديوي بوصفه ناقدًا للفجوة بين الحقوق القانونية والقدرات الواقعية على ممارستها. غير أن توسيع الحرية بهذا المعنى يثير سؤالًا يتعلق بحدود تدخل الدولة في توفير شروطها. فإذا أصبحت الدولة مسؤولة عن إزالة كل عائق أمام قدرة الفرد، فقد تتوسع سلطتها بصورة تهدد الحرية التي تسعى إلى تحقيقها.

ولهذا يعيد ديوي الأمر إلى اختبار النتائج والمشاركة الديمقراطية. لكن الباحث يرى أن هذا الحل البراغماتي يحتاج إلى أن يُدعم بمجموعة من الحقوق الأساسية التي تشكل حدودًا لا يجوز للسلطة تجاوزها باسم تحقيق المصلحة أو زيادة الكفاءة الاجتماعية. جون ديوي، الديمقراطية والتربية: وهو

مقدمة في فلسفة التربية، ترجمة متى عقراوي وزكريا ميخائيل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1946.

جدلية الأخلاق والسياسة عند جون ديوي

أولاً: لماذا تصبح الديمقراطية قضية أخلاقية؟

تكشف المباحث السابقة أن الأخلاق والسياسة في فلسفة ديوي ليستا مجالين مستقلين يمكن دراسة أحدهما دون الآخر.

فإذا كانت الأخلاق تبحث في الشروط التي تسمح للإنسان بالنمو وتطوير قدراته، وكانت السياسة مسؤولة عن تنظيم البيئة الاجتماعية التي يجري داخلها ذلك النمو، فإن السياسة تصبح جزءاً من المجال الأخلاقي. وبالمثل فإن الأخلاق لا يمكن أن تتحقق خارج المجتمع؛ لأن الفرد يمارس أفعاله ويكون عاداته ويحدد اختياراته داخل بيئة اجتماعية ومؤسسية.

ومن هنا فإن الديمقراطية تحمل قيمة أخلاقية عند ديوي؛ لأنها - في صورتها المثالية - تتيح للأفراد فرصاً أكبر للتفكير والمشاركة والتواصل وتبادل الخبرات.

ولا يبرر ديوي الديمقراطية فقط لأنها تسمح بتغيير الحكام دون عنف، أو لأنها تعتمد التصويت، بل لأنها تعترف بالإنسان بوصفه كائنًا قادرًا على المشاركة في تحديد شروط حياته.

وهذا الاعتراف يمثل أساساً أخلاقياً عميقاً.

فالاستبداد ليس خطأ سياسياً فقط، بل يحمل خللاً أخلاقياً؛ لأنه يعطل قدرة الإنسان على التفكير والمبادرة، ويجعله مجرد متلقٍ للقرارات التي يصنعها غيره.

وبهذا تصبح الحرية السياسية امتداداً للحرية الأخلاقية، وتصبح المشاركة تعبيراً عن مسؤولية الإنسان تجاه المجتمع الذي يعيش فيه.

والمساواة، وفق هذا التصور، لا تعني أن الأفراد متطابقون في القدرات أو المواهب، بل تعني الاعتراف بحق كل فرد في أن يكون له نصيب في تحديد القرارات التي تؤثر في حياته.

ومن هنا تتصل المساواة بالتواصل، والحرية بالمشاركة، والمسؤولية بوعي نتائج الفعل.

ويرى الباحث أن هذه الوحدة بين المجالين هي أهم ما يميز فلسفة ديوي؛ لأنها تمنع الديمقراطية من التحول إلى مجرد عملية حسابية للأصوات.

غير أنها تضع المشروع الديوي أمام سؤال دقيق:

إذا كانت الديمقراطية جيدة لأنها تساعد على النمو، فماذا يحدث إذا ادعت سلطة ما أن تعليق بعض الحريات يحقق نمواً اجتماعياً أكبر؟

هذا السؤال يكشف الحاجة إلى معايير أخلاقية أكثر وضوحاً تحد من استخدام مفهوم النتائج بصورة قد تهدد الحقوق.

ثانياً: التربية حلقة الوصل بين الأخلاق والسياسة

تمثل التربية الحلقة المركزية التي تربط بين الأخلاق والسياسة في فلسفة ديوي.

فالإنسان لا يولد مزوداً تلقائياً بالعادات الديمقراطية، وإنما يكتسبها من خلال التجربة والتفاعل والتعليم.

ومن ثم فإن المدرسة ليست مكاناً لنقل المعلومات فقط، بل مؤسسة اجتماعية تتشكل فيها أنماط السلوك والتفكير.

وفي كتاب «الديمقراطية والتربية» يعرض ديوي المدرسة بوصفها وسطاً اجتماعياً يمكن للفرد أن يتعلم داخله التعاون والمبادرة وتحمل المسؤولية. (12)

وتظهر أهمية هذا التصور إذا أدركنا التناقض الذي يمكن أن ينشأ بين النظام التعليمي والنظام السياسي. فالمجتمع الذي يريد مواطنين ديمقراطيين لكنه يعتمد في التعليم على التلقين والطاعة المطلقة يطالب الفرد في السياسة بشيء لم يتعلمه في التربية. فالطالب الذي اعتاد ألا يناقش، وألا يختار، وألا يشارك في حل المشكلات، قد يصبح في المستقبل مواطنًا يفتقر إلى مهارات المشاركة والنقد. ومن ثم فإن التربية السلطوية قد تنتج شخصية غير مهيأة للحياة الديمقراطية، مهما كانت النصوص الدستورية متقدمة.

وترتبط التربية كذلك بمبدأ استمرار الخبرة. فكل خبرة تعليمية جيدة ينبغي أن تفتح أمام المتعلم إمكانات لخبرات أخرى أغنى وأكثر تعقيدًا. وقد جاء كتاب «الخبرة والتربية» لينتقد طرفين متقابلين: التربية التقليدية القائمة على التلقين، وبعض صور التربية التقدمية التي تفهم الحرية باعتبارها غيابًا لكل تنظيم. (13) فحرية المتعلم عند ديوي ليست فوضى؛ وإنما حرية تنظم بالذكاء والخبرة والقدرة على تحمل المسؤولية. ويرى الباحث أن التربية هي أكثر المجالات التي يظهر فيها اتحاد الأخلاق والسياسة عند ديوي؛ لأن المدرسة تتولى عمليًا تكوين العادات التي يحتاج إليها المجتمع الديمقراطي. فإذا نجح التعليم في غرس قيم الحوار والمشاركة واحترام الاختلاف، تحولت الديمقراطية إلى ثقافة. أما إذا أخفق، ظلت الديمقراطية مجرد نصوص رسمية قد تنهار عندما تواجه المجتمع أزمة حقيقية.

ثالثًا: التواصل والحوار وتكوين الرأي العام

لا يمكن للديمقراطية، وفق ديوي، أن تتحقق دون التواصل. فوجود مجموعة من الناس في مكان واحد لا يكفي لتكوين مجتمع؛ وإنما يتحقق المجتمع حين يشترك الأفراد في المعاني والخبرات والغايات. والتواصل هو الوسيط الذي تتحول من خلاله الخبرة الفردية إلى خبرة مشتركة. وتكتسب هذه الفكرة أهمية سياسية مباشرة؛ لأن الجمهور لا يستطيع تكوين رأيٍ واعٍ من دون الوصول إلى المعلومات ومن دون وجود مساحات للحوار. فإذا احتكرت فئة محددة المعلومات أو وسائل الاتصال، تصبح عملية تكوين الإرادة العامة عرضة للتوجيه والسيطرة. ولهذا فإن حرية التواصل لا تقل أهمية عن حرية التصويت. والحوار في فلسفة ديوي ليس مجرد قيمة أخلاقية تتعلق بحسن المعاملة، بل يمثل أداة معرفية تساعد على تصحيح الحكم.

فالفرد لا يستطيع رؤية جميع جوانب المشكلة من موقعه الخاص، في حين يكشف تبادل الخبرات عن جوانب جديدة ربما لم تكن حاضرة في وعيه. ومن هنا يمكن فهم الديمقراطية بوصفها شكلاً من أشكال الذكاء الجماعي؛ إذ لا يحتكر فرد أو سلطة الحقيقة السياسية، بل تتكون الحلول من خلال البحث والنقاش والاختبار. وتزداد أهمية هذه الرؤية في العصر المعاصر، مع التأثير الواسع لوسائل الإعلام والمنصات الرقمية في تكوين الرأي العام.

فإذا أصبحت وسائل الاتصال وسيلة للعزل والاستقطاب ونشر المعلومات المضللة، فإن الشرط الديوي المتعلق بالخبرة المشتركة يصبح مهددًا.

ولا يعني ذلك أن ديوي تناول مشكلات الإعلام الرقمي المعاصر، وإنما يعني أن مفهومه للتواصل يقدم إطارًا فلسفيًا يمكن تطويره لفهم هذه المشكلات.

ويرى الباحث أن تصور ديوي يقترب من فكرة أن الحقيقة في المجال السياسي لا ينبغي أن تكون إنتاجًا أحاديًا للسلطة، وإنما نتيجة لعملية عامة من البحث والتداول.

غير أن هذه العملية تحتاج إلى شروط لا يكفي التواصل وحده لتحقيقها، مثل المساواة في فرصة التعبير، وحماية الرأي المخالف، ومنع احتكار وسائل التأثير.

رابعًا: الوسائل والغايات في الفعل السياسي

يمثل رفض الفصل الجامد بين الوسائل والغايات أحد المبادئ الأساسية في فلسفة ديوي. فالغاية لا توجد بمعزل عن الوسائل المستخدمة لتحقيقها، لأن الوسائل تترك آثارًا في الأشخاص والمؤسسات والعادات.

ولهذا فإن الطريقة التي تسلكها السياسة لتحقيق هدف ما تسهم في تشكيل طبيعة المجتمع الذي سينشأ عن هذا الهدف.

ومن هنا لا يستطيع المشروع الديمقراطي، من وجهة نظر ديوي، أن يبني الحرية باستخدام وسائل قائمة بصورة دائمة على القهر.

فالوسيلة القمعية لا تختفي بمجرد بلوغ الغاية، بل تنتج عادات ومؤسسات وعلاقات قوة قد تستمر بعد انتهاء الظروف التي استُخدمت فيها.

ولهذا يمكن قراءة ديوي بوصفه ناقدًا للفكرة السياسية التقليدية التي تختصرها عبارة «الغاية تبرر الوسيلة». فإذا كانت الغاية ديمقراطية، فإن الوسائل المستخدمة ينبغي ألا تدمر القدرات التي تقوم عليها الديمقراطية من حوار ومشاركة ومسؤولية.

لكن ذلك لا يعني أن كل وسيلة ينبغي أن تشبه الغاية بصورة حرفية. فالدولة قد تحتاج إلى تطبيق القانون، وقد يتطلب النظام الاجتماعي درجة من الإلزام، مثلما تحتاج التربية إلى انضباط وتنظيم.

والسؤال الحاسم يصبح:

هل تعمل هذه الوسائل على توسيع قدرة الإنسان في النهاية على المشاركة والاستقلال، أم تتحول إلى حالة دائمة من الوصاية والهيمنة؟

ويرى الباحث أن أهمية هذا التصور تكمن في أنه يجعل الفعل السياسي ذا أثر تربوي. فكل مؤسسة وكل إجراء سياسي لا ينتج نتيجة مباشرة فقط، بل يسهم في صناعة عادات لدى المواطنين. والسياسة التي تعتمد على الخوف، حتى لو حققت استقرارًا مؤقتًا، قد تنتج مواطنًا خائفًا من المبادرة. والسياسة التي تسمح بالمشاركة قد تنتج فردًا أكثر قدرة على تحمل المسؤولية.

ومن هنا يجب تقويم السياسات لا بنتائجها المادية المباشرة وحدها، بل كذلك بما تصنعه من خصال مدنية وأخلاقية لدى أفراد المجتمع.

خامسًا: المصلحة العامة والعدالة الاجتماعية

لا يقدم ديوي نظرية مكتملة للعدالة بالمفهوم الذي ستعرفه الفلسفة السياسية في مراحل لاحقة، لكنه يقدم عناصر تسمح ببناء تصور للعدالة قائم على فرص النمو والمشاركة.

فالتفاوت الاجتماعي يصبح مشكلة أخلاقية وسياسية عندما يمنع فئات معينة من الوصول إلى التعليم أو المعرفة أو أدوات التأثير، ويحرمها من المشاركة الفعلية في الخبرة المشتركة.

ومن ثم لا تكون المساواة عند ديوي مساواة ميكانيكية في النتائج، وإنما توفيرًا للشروط التي تسمح للأفراد بتطوير قدراتهم والمشاركة في الحياة العامة.

ويتصل المصلحة العامة بإزالة الحواجز التي تفصل بين الجماعات وتحول دون انتقال الخبرة بينها. فالمجتمع الديمقراطي لا يحتاج إلى إلغاء الاختلاف، بل يحتاج إلى تنظيم الاختلاف داخل قنوات من التواصل والتعاون.

ومن هنا فإن الوحدة الاجتماعية لا تعني التجانس، وإنما قدرة أفراد مختلفين على العمل المشترك رغم اختلافهم. وتسمح هذه الرؤية بنقد الأوضاع التي تتحول فيها الحرية الاقتصادية إلى مصدر لعدم التكافؤ السياسي. فإذا أدت الفوارق الاقتصادية إلى احتكار التعليم أو الإعلام أو النفوذ السياسي، فإن الحرية السياسية نفسها تصبح غير متكافئة.

وقد ناقش ديوي في «الحرية والثقافة» الصلة بين الظروف الاقتصادية والثقافية وبين الديمقراطية والاستبداد، وجعل الحرية مرتبطة بالبنية الاجتماعية لا بالشعار المجرد. (14)

ويرى الباحث أن ديوي يقدم هنا أساسًا اجتماعيًا مهمًا لفهم العدالة، لكنه يظل أقل تحديدًا في مسألة كيفية توزيع الموارد والحقوق.

فمعيار المشاركة والنمو يخبرنا لماذا ينبغي إزالة العوائق أمام الأفراد، لكنه لا يقدم دائمًا قاعدة محددة لتوزيع الثروة أو الفرص.

ومن ثم فإن فلسفة ديوي يمكن أن تقدم إطارًا أخلاقيًا للديمقراطية والعدالة الاجتماعية، لكنها تحتاج إلى أن تتكامل مع نظريات أكثر تفصيلًا في العدالة التوزيعية.

ومع ذلك فإن قيمة التصور الديوي تظل واضحة؛ لأنه ينبه إلى أن العدالة ليست مجرد توزيع أشياء، وإنما هي أيضًا توزيع للقدرة على المشاركة والتعبير والتعليم والتأثير.

وهذه النقطة تجعل العلاقة بين الأخلاق والسياسة في فلسفته أكثر عمقًا؛ لأن السياسة العادلة ليست فقط التي تمنح الحقوق في القانون، بل التي تبني الشروط الواقعية التي تجعل الإنسان قادرًا على ممارستها.

قراءة نقدية في المشروع الأخلاقي والسياسي عند جون ديوي

أولاً: قوة المشروع الديوي في إعادة الفلسفة إلى الحياة

تتمثل إحدى أهم نقاط القوة في فلسفة جون ديوي في رفضه الفصل بين النظر والعمل، وبين الفكر والخبرة، وبين الأخلاق والواقع الاجتماعي. فقد أراد للفلسفة أن تتجاوز كونها نشاطًا تأمليًا مغلقًا على ذاته، وأن تتحول إلى وسيلة تساعد الإنسان على فهم مشكلاته الواقعية وإعادة تنظيم خبرته.

ومن هذا المنطلق لم ينظر ديوي إلى الأخلاق على أنها علم يضع قائمة ثابتة من الأوامر والنواهي، وإنما تعامل معها بوصفها عملية بحث في كيفية اتخاذ القرار داخل مواقف مركبة ومتغيرة.

فالإنسان، وفق هذا التصور، لا يواجه الحياة في صورة مشكلات جاهزة ذات حلول مسبقة، بل يواجه مواقف تتداخل فيها المصالح والرغبات والنتائج، ويحتاج إلى فحصها على ضوء خبرته.

وهنا تكمن قيمة أخلاق ديوي؛ إذ إنها تجعل التفكير نفسه جزءًا من الفعل الأخلاقي.

فليس السلوك الأخلاقي طاعة عمياء لمبدأ سابق، وإنما قدرة على فحص الموقف، واكتشاف نتائجه، ومراجعة الاختيار إذا ثبت قصوره.

ويمتد هذا الموقف إلى المجال السياسي؛ فالسياسة لا تُفهم باعتبارها مجموعة مؤسسات مجردة، وإنما بوصفها نشاطًا اجتماعيًا يؤثر في نوع الحياة التي يعيشها الإنسان.

ولهذا يصبح السؤال السياسي مرتبطًا بالسؤال الأخلاقي: ما نوع الإنسان الذي تنتجه هذه المؤسسة؟ وما نوع العلاقات التي تصنعها؟ وهل توسع إمكانات المشاركة أم تقلصها؟

وهنا ينتقل ديوي من أخلاق النية الفردية إلى أخلاق أكثر اتساعًا تشمل البيئة والمؤسسة والعادة.

فليس كافيًا أن يكون الإنسان حسن النية إذا كانت المؤسسة التي يعمل داخلها تنتج باستمرار نتائج غير عادلة. كما لا يكفي إصلاح الأفراد إذا كانت البنية الاجتماعية نفسها تعيد إنتاج أنماط السلوك التي يراد التخلص منها. ومن وجهة نظر الباحث، تمثل هذه النقطة واحدة من أكثر عناصر فلسفة ديوي قوة؛ لأنها تمنع الفكر الأخلاقي من الوقوع في النزعة الوعظية التي تلقي مسؤولية المشكلات كلها على الأفراد.

فالسلوك الإنساني، كما سبق بيانه، يتشكل داخل بيئة من العادات والمؤسسات والثقافة، ولذلك يصبح الإصلاح الأخلاقي مرتبطًا بالإصلاح الاجتماعي.

ولا يعني ذلك إلغاء مسؤولية الفرد؛ بل إن ديوي يقيم نوعًا من المسؤولية المزدوجة:

مسؤولية الفرد عن مراجعة عاداته وأفعاله، ومسؤولية المجتمع عن بناء شروط تسمح للفرد بهذه المراجعة.

وتتمثل نقطة قوة أخرى في أن ديوي ربط الديمقراطية بالثقافة والتربية.

فالديمقراطية عنده لا تستمر لمجرد وجود الانتخابات أو الدستور، وإنما تحتاج إلى عادات اجتماعية قادرة على إسنادها.

ولهذا تصبح المدرسة والأسرة والإعلام ومؤسسات المجتمع جزءًا من شروط الحياة الديمقراطية، لا مجالات منفصلة عنها.

وتؤكد دراسات عربية حديثة هذا الجانب، إذ تنظر إلى المدرسة في فلسفة ديوي بوصفها مختبرًا للثقافة الديمقراطية، وترى أن التربية تؤدي دورًا تأسيسيًا في تكوين قيم المشاركة والحوار.⁽¹⁵⁾

ومن هنا يمكن القول إن ديوي يقدم تصورًا يتجاوز الديمقراطية الإجرائية إلى الديمقراطية الثقافية والأخلاقية.

ويرى الباحث أن هذا التوسع مهم للغاية؛ لأن التجربة التاريخية أثبتت أن المؤسسات الديمقراطية يمكن أن تفقد مضمونها عندما تضعف الثقافة المدنية.

فالدستور وحده لا يخلق المواطن الديمقراطي، والانتخابات وحدها لا تنتج عقلًا يقبل الاختلاف.

ومن ثم فإن إعادة بناء الديمقراطية تبدأ، عند ديوي، من إعادة بناء الخبرة الإنسانية اليومية.

ثانيًا: مشكلة النسبية الأخلاقية: هل تكفي النتائج معيارًا؟

على الرغم من قوة المشروع الديوي، فإنه يواجه إشكالية فلسفية عميقة تتعلق بمصدر الإلزام الأخلاقي.

فإذا كانت القيم لا تستند إلى مبادئ مطلقة، وإذا كانت الأحكام الأخلاقية قابلة للمراجعة في ضوء الخبرة والنتائج، فإن السؤال يطرح نفسه:

ما الذي يمنع انزلاق الأخلاق البراغماتية إلى النسبية؟

فالنتائج تختلف باختلاف الزمان والمكان، وقد يكون ما يعد نافعًا في مجتمع ضارًا في مجتمع آخر.

كما أن الفعل السياسي قد يحقق نتائج إيجابية لفئة ما على حساب فئة أخرى.

ومن هنا لا يكفي القول إن الفعل الجيد هو ما يؤدي إلى نتائج ناعمة، لأن مفهوم المنفعة نفسه يحتاج إلى معيار.

وهذا الاعتراض لا يعني أن ديوي يساوي بين جميع القيم أو ينكر وجود تفضيلات أخلاقية.

فهو يفضل بوضوح الحرية على القهر، والمشاركة على الإقصاء، والتواصل على العزلة، والنمو على الجمود.

لكن السؤال الفلسفي لا يتعلق بوجود هذا التفضيل، بل بتأسيسه. هل الحرية قيمة لأنها أثبتت نجاحها تاريخياً؟ أم أنها قيمة لأنها ترتبط بشيء أعمق في الإنسان؟ إذا قلنا إن قيمتها مستمدة فقط من النتائج، فقد يستطيع المدافع عن نظام سلطوي أن يدعي أن الاستبداد أكثر فاعلية في تحقيق الأمن أو التنمية في مرحلة معينة. وعندئذ يجد الموقف البراغماتي نفسه في مأزق. يمكن الدفاع عن ديوي بالقول إن معيار النتائج عنده ليس أنياً أو ضيقاً. فهو لا يقيس نجاح السياسة بقدرتها على تحقيق استقرار مؤقت أو منفعة مباشرة، وإنما بما تخلقه على المدى البعيد من قدرات وعادات وفرص للنمو. ومن ثم قد يحقق الاستبداد كفاءة قصيرة المدى، لكنه يؤدي على المدى الطويل إلى إضعاف المبادرة والمسؤولية والتواصل؛ ولذلك يفشل وفق معيار النمو الديوي. ومع ذلك، يبقى هذا الدفاع محتاجاً إلى أساس معياري أكثر صراحة. فالحقوق الأساسية، مثل حرية الضمير والكرامة الإنسانية وعدم التعرض للظلم، يصعب تركها بالكامل لموازنة النتائج.

ويرى الباحث أن الإشكال هنا لا يهدم فلسفة ديوي، لكنه يكشف عن حاجتها إلى استكمال. فالمنهج التجريبي مفيد في بحث أفضل السبل لتحقيق القيم، لكنه لا ينبغي أن يكون وحده مصدر تحديد القيم التي لا يجوز التضحية بها.

ومن هنا يمكن اقتراح الجمع بين المرونة البراغماتية وحد أدنى من المبادئ الحقوقية. فالمبادئ في هذه الحالة لا تصبح وصفات جامدة، وإنما حدوداً تمنع التجريب من التحول إلى انتهاك للإنسان. وتكتسب هذه المشكلة أهمية خاصة في قراءة ديوي من داخل البيئة العربية الإسلامية؛ لأن التصور البراغماتي للقيم قد يثير سؤالاً يتعلق بمصدر المعيار الأخلاقي نفسه، ولا سيما في الثقافات التي ترى أن بعض القيم تستند إلى أصول دينية أو ميتافيزيقية تتجاوز الخبرة المتغيرة. وهنا ينبغي التفريق بين الإفادة من ديوي في تحليل كيفية تطبيق القيم وبين تبني موقفه كاملاً في مصدر القيمة. فالخبرة تستطيع أن تساعدنا في اكتشاف أفضل الوسائل لتحقيق العدل، لكنها لا تكفي وحدها - في تقدير الباحث - لتأسيس العدل بوصفه قيمة نهائية.

وهذه الملاحظة تتيح قراءة نقدية متوازنة لا ترفض ديوي بسبب براغماتيته، ولا تقبله دون مناقشة. وقد عادت دراسات فلسفية عربية حديثة إلى هذا السؤال، ولا سيما فيما يتعلق بمدى إمكان تأسيس نظرية أخلاقية متماسكة من داخل البراغماتية، وهو ما يؤكد استمرار هذه الإشكالية في تقييم مشروع ديوي.

ثالثاً: هل معيار النمو واضح بما يكفي؟

يمثل مفهوم النمو أحد أكثر المفاهيم حضوراً في فلسفة ديوي، وبخاصة في كتاباته التربوية والأخلاقية. فالحياة الجيدة هي الحياة القادرة على استمرار النمو، والخبرة الجيدة هي التي تفتح إمكانات أمام خبرات لاحقة أكثر غنى.

غير أن مفهوم النمو، على الرغم من أهميته، يثير مشكلة تتعلق بتحديد مضمونه. فيمكن أن نسأل:

نمو ماذا؟ وإلى أي اتجاه؟ وبأي معيار نميز النمو الجيد من النمو الضار؟
فالقدر في ذاتها ليست خيراً.

قد تنمو قدرة الفرد على التفكير، لكنه يستخدمها في التضليل. وقد تتطور قدرة الدولة التقنية، لكنها تستخدمها في المراقبة والسيطرة. وقد يحقق مجتمع نموًا اقتصاديًا واسعًا، لكنه يدفع ثمن ذلك في صورة تفاوت اجتماعي أو تدمير للبيئة. ومن ثم لا يمكن اعتبار كل زيادة في القدرة نموًا أخلاقيًا. وهنا ينبغي فهم النمو عند ديوي في ضوء مفاهيم أخرى مثل التواصل والمشاركة والخبرة المشتركة. فالنمو الحقيقي ليس نموًا أحاديًا يزيد قدرة طرف على حساب الأطراف الأخرى، وإنما نمو متبادل يسمح باتساع فرص الجميع. وبهذا المعنى يصبح المجتمع الديمقراطي هو المجتمع الذي يتيح للأفراد أن يطوروا قدراتهم من دون إغلاق إمكانات الآخرين.

ويرى الباحث أن هذه القراءة تجعل مفهوم النمو أكثر قوة. فيمكن صياغة ثلاثة شروط تساعد على ضبطه: أولاً: أن يزيد النمو قدرة الفرد على التعلم والتفكير. ثانياً: ألا يؤدي إلى إغلاق فرص الآخرين في النمو. ثالثاً: أن يزيد من إمكان المشاركة في الحياة المشتركة. وبهذه الشروط لا يصبح النمو مجرد زيادة كمية، وإنما عملية ذات مضمون أخلاقي واجتماعي. لكن يبقى للمفهوم جانب آخر إيجابي يتمثل في رفضه فرض نموذج نهائي للحياة الجيدة. فديوي لا يريد تحديد شكل واحد للكمال الإنساني، وإنما يريد بناء الظروف التي يستطيع فيها الأفراد اكتشاف إمكاناتهم وتطويرها. وهذا الموقف ينسجم مع التعددية الديمقراطية؛ لأنه يترك مساحة لاختلاف أنماط الحياة. ومن وجهة نظر الباحث، فإن هذه المرونة تمثل في الوقت نفسه قوة وضعفاً. هي قوة لأنها تمنع الأخلاق من التحول إلى وصاية تفرض نموذجاً واحداً على جميع الأفراد. وهي ضعف لأنها تجعل تحديد الحدود النهائية للقيمة أقل وضوحاً. ولذلك لا يمكن استخدام النمو وحده معياراً أخلاقياً ما لم يُربط بمجموعة من القيم التي تمنع تحويله إلى مجرد زيادة في القوة أو الكفاءة.

رابعاً: حدود التصور المؤسسي والسياسي عند ديوي

إذا كان ديوي قد قدم تحليلاً ثرياً للثقافة الديمقراطية وشروطها الاجتماعية، فإن مشروعه يبدو أقل تفصيلاً في مجال البناء المؤسسي للدولة. فهو يشرح لماذا تحتاج الديمقراطية إلى الحوار والمشاركة والتربية والتواصل، لكنه لا يقدم بالدرجة نفسها نظرية تفصيلية في تصميم المؤسسات الدستورية. فعلى سبيل المثال، لا يحتل عنده الفصل بين السلطات أو الرقابة القضائية أو تصميم النظام الانتخابي المكان نفسه الذي يحتله مفهوم التربية الديمقراطية. ولا ينبغي اعتبار ذلك نقصاً مطلقاً؛ لأنه يعكس طبيعة مشروعه. فديوي لم يكن بصدد بناء نظرية دستورية شاملة، وإنما كان مهتماً بإعادة بناء الخبرة الاجتماعية والديمقراطية. لكن موضوع الأخلاق والسياسة يتطلب التنبيه إلى هذا الحد؛ لأن الثقافة الديمقراطية لا تستطيع وحدها منع تركّز السلطة.

فقد يمتلك المجتمع تقاليد الحوار، لكنه يحتاج في الوقت نفسه إلى مؤسسات قانونية تحمي الحريات عندما تتغير الظروف.

كما يحتاج إلى رقابة تحد من قدرة السلطة التنفيذية أو الاقتصادية أو الإعلامية على السيطرة على المجال العام. ومن هنا يبدو أن مشروع ديوي يحتاج إلى تكامل بين البعد الثقافي والبعد المؤسسي.

فالتركيز على المؤسسات وحدها ينتج ديمقراطية شكلية.

لكن التركيز على الثقافة وحدها قد يجعل المجتمع عاجزاً عن حماية هذه الثقافة في مواجهة السلطة.

ويرى الباحث أن القراءة الأكثر توازناً لديوي ينبغي أن تنطلق من قاعدة مزدوجة:

لا ديمقراطية حقيقية بلا ثقافة ديمقراطية، ولا ثقافة ديمقراطية مستقرة بلا مؤسسات تحميها.

ويبرز هنا كذلك قصور نسبي في تحليل بنية القوة الاقتصادية.

فديوي أدرك أن الظروف الاقتصادية تؤثر في الحرية، لكنه لم يقدم نظرية اقتصادية سياسية متكاملة تشرح بصورة دقيقة آليات احتكار النفوذ.

وفي المجتمعات الحديثة قد لا يكون الخطر الأكبر على الديمقراطية صادرًا من الحكومة وحدها، بل من مؤسسات اقتصادية أو إعلامية أو تقنية قادرة على التأثير في المجال العام.

وعليه فإن تطوير المشروع الديوي في الحاضر يحتاج إلى توسيع مفهوم السلطة ليشمل أشكال القوة غير الحكومية.

كما أن ثقته في التواصل تقتضيه بيئة تسمح بدرجة معقولة من التكافؤ بين المتحاورين.

لكن الواقع قد يشهد تفاوتًا واسعًا في الوصول إلى المعلومات والمنابر.

ومن ثم فإن الحوار لا يصبح ديمقراطيًا بمجرد فتح المجال للكلام؛ بل يحتاج إلى شروط تمنع تحول النقاش إلى أداة بيد القوى الأكثر نفوذًا.

وهذه المسألة تجعل العلاقة بين الحرية والمساواة أكثر مركزية مما تبدو عليه أحيانًا في صياغات ديوي.

خامسًا: الديمقراطية بين الثقافة والمؤسسة

من أهم النتائج التي يمكن استخلاصها من فلسفة ديوي أن الديمقراطية لا يمكن اختزالها في بعدها المؤسسي.

فالدستور والقانون والانتخابات ضرورية، لكنها غير كافية.

والسبب أن المؤسسة الديمقراطية تحتاج إلى مواطنين يمتلكون عادات ديمقراطية.

فالإنسان الذي لا يقبل الاختلاف أو الحوار قد يستخدم المؤسسة الديمقراطية نفسها لإلغاء الديمقراطية.

ومن هنا فإن الديمقراطية تحتاج إلى ما يمكن تسميته البنية الأخلاقية السابقة على المؤسسة.

وتتشكل هذه البنية داخل التربية والثقافة والأسرة والإعلام.

ولهذا تحتل المدرسة مكانة خاصة في فلسفة ديوي؛ إذ إنها المجال الذي يتعلم فيه الإنسان كيف يتعامل مع الآخرين.

وقد أظهرت دراسات عربية حديثة استمرار حضور هذه الفكرة في قراءة ديوي، ولا سيما في تناول المدرسة بوصفها فضاء لتكوين الثقافة الديمقراطية، وكذلك في الدراسات التي تربط مباشرة بين التربية والديمقراطية ودمقرطة التعليم.

لكن الباحث يرى أن التأكيد على الثقافة لا ينبغي أن يؤدي إلى التقليل من شأن المؤسسة.

فالإنسان يتأثر بعاداته، لكنه يتأثر أيضًا بالحوافز والعقوبات والضمانات التي يصنعها القانون.

لذلك فإن المجتمع الديمقراطي يحتاج إلى أن تتعاون الثقافة والمؤسسة في اتجاه واحد.

فالثقافة تدعم القانون من الداخل، والقانون يحمي الثقافة من الخارج.

وعندما يحدث تعارض بينهما، تظهر الأزمات السياسية.

فقد ينص القانون على المساواة بينما تنتج الثقافة الاجتماعية التمييز .
وقد تكون الثقافة منفتحة نسبيًا بينما تكون المؤسسة السياسية مغلقة.
وفي الحالتين تظل الديمقراطية ناقصة.

ومن ثم فإن إحدى أهم الإضافات التي يمكن تطويرها انطلاقًا من ديوي تتمثل في بناء تصور للديمقراطية يقوم على التكامل بين الأخلاق والتربية والثقافة والقانون والمؤسسات.

سادسًا: راهنية فلسفة ديوي في قراءة الواقع المعاصر

تتضح أهمية فلسفة ديوي بصورة أكبر عندما تُقرأ في ضوء المشكلات التي تواجه المجتمعات المعاصرة.
فالعديد من النظم السياسية قد تمتلك هياكل دستورية وانتخابات ومؤسسات تمثيلية، لكنها تعاني في الوقت نفسه ضعف الثقة العامة والاستقطاب وغياب الحوار .

ووفق المنظور الديوي، لا يمكن تفسير هذه الأزمات سياسيًا فقط؛ لأنها ترتبط كذلك بطبيعة الخبرة الاجتماعية.
فإذا عاش الأفراد في جماعات مغلقة لا تتواصل فيما بينها، يصبح المجال العام مفككًا.
وإذا كان التعليم يقوم على التلقين، فإن المواطن قد يفتقر إلى أدوات الحكم النقدي.
وإذا كانت وسائل الإعلام تنتج الاستقطاب بدل التواصل، تتراجع إمكانية تكوين رأي عام مشترك.
ومن هنا تبدو فلسفة ديوي مناسبة لفهم الفرق بين وجود الديمقراطية قانونيًا ووجودها اجتماعيًا.
وتبرز راهنتها كذلك في موضوع التربية.

فالتعليم الذي يقتصر على نقل المعلومات لا يبني بالضرورة مواطنًا قادرًا على التفكير .
بل قد يحتاج المجتمع إلى تعليم يقوم على السؤال والحوار والبحث وحل المشكلات.
وقد أكدت بحوث حديثة حول فلسفة ديوي التعليمية استمرار مركزية الديمقراطية والمشاركة في نموده التربوي.
كما يمكن الاستفادة من فكرة التواصل في تحليل واقع وسائل الإعلام الحديثة.
فالديمقراطية تقتض وجود فضاء تتبادل فيه الآراء والمعلومات.

لكن البيئة الرقمية المعاصرة قد تحول التواصل إلى استقطاب إذا عُزل الأفراد في دوائر معلوماتية مغلقة.
وهنا يصبح التحدي هو كيفية استعادة المجال العام بوصفه مساحة للتعلم المتبادل لا لمجرد تبادل المواقف.
غير أن استخدام ديوي في تحليل الحاضر ينبغي أن يتم بحذر .
فلا يجوز إسقاط قضايا القرن الحادي والعشرين بصورة مباشرة على نصوص كُتبت في سياق تاريخي مختلف.
وتكمن قيمة ديوي الحقيقية، في تقدير الباحث، في منهجه أكثر مما تكمن في تقديم حلول جاهزة.
وهذا المنهج يقوم على:

تحديد المشكلة الواقعية، وتوسيع دائرة المشاركين في فهمها، وجمع الخبرات المختلفة، وتجريب الحلول، ثم مراجعتها في ضوء النتائج.

وهذه الخطوات تجعل الديمقراطية عملية تعلم مستمر .

سابعًا: قراءة نقدية من منظور الباحث

بعد تحليل العناصر السابقة يمكن القول إن مشروع ديوي يمثل محاولة فلسفية جادة لإعادة بناء العلاقة بين الأخلاق والسياسة على أساس الخبرة الإنسانية.

وقد نجح في تجاوز عدد من الثنائيات التقليدية:

- بين الفرد والمجتمع،
- وبين الحرية والمسؤولية،

- وبين الأخلاق والسياسة،
- وبين التربية والديمقراطية،
- وبين الوسيلة والغاية.

كما نجح في الكشف عن أن الأخلاق لا تتحقق في الفراغ، وإنما تحتاج إلى بيئة اجتماعية تساعد الإنسان على الفعل المسؤول.

ومن هنا فإن الإصلاح السياسي عنده لا يبدأ وينتهي في الدولة، بل يمتد إلى المدرسة والثقافة والعادات وأنماط التواصل.

غير أن الباحث يرى أن مشروعه يواجه ثلاثة حدود أساسية:

الحد الأول: مشكلة المصدر النهائي للقيمة.

فالخبرة تستطيع اختبار الوسائل والنتائج، لكنها لا تقدم وحدها إجابة نهائية عن سبب إلزام الإنسان باحترام قيمة معينة.

الحد الثاني: غموض معيار النمو.

فالنمو يحتاج إلى تحديد أخلاقي يمنع استخدامه لتبرير زيادة القوة على حساب العدالة.

الحد الثالث: عدم اكتمال البناء المؤسسي.

فالديمقراطية عند ديوي غنية من حيث الثقافة والأخلاق، لكنها تحتاج إلى نظرية أكثر تفصيلاً في الضمانات القانونية وتوزيع السلطة.

ومن ثم لا ينبغي التعامل مع فلسفة ديوي بوصفها نظرية مكتملة تقدم جميع الأجوبة.

بل يمكن النظر إليها باعتبارها منهجاً لإعادة التفكير في السياسة من داخل الأخلاق، وفي الأخلاق من داخل الحياة الاجتماعية.

وهنا تكمن قيمتها الحقيقية.

ويرى الباحث أن أهم ما يمكن الاستفادة منه في السياق العربي هو رفض الفصل بين الإصلاح السياسي والإصلاح الثقافي والتربوي.

فالديمقراطية لا يمكن استيرادها في صورة مؤسسات فقط إذا كانت البنية الاجتماعية والتربوية تعيد إنتاج الطاعة والالتكالية.

وفي المقابل لا يكفي إصلاح التربية وحدها إذا كانت المؤسسات السياسية تغلق مجال المشاركة.

ومن ثم فإن الإصلاح الحقيقي يحتاج إلى مسارين متزامنين:

بناء المواطن، وبناء المؤسسة.

وهذه النتيجة تمثل، في تقدير الباحث، أهم ما يمكن استخلاصه من الحوار النقدي مع فلسفة جون ديوي.

المصادر والمراجع

- (1) جون ديوي، الديمقراطية والتربية: وهو مقدمة في فلسفة التربية، ترجمة متى عقراوي وزكريا ميخائيل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1946؛ وانظر: جون ديوي، الخبرة والتربية، ترجمة محمد رفعت رمضان ونجيب إسكندر إبراهيم، مراجعة محمد بدران، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1954.
- (2) شهيدة لعموري، سوسن زياد، الأخلاق البراغماتية: جون ديوي أنموذجًا، جامعة قاصدي مباح، ورقلة، الجزائر، 2018.
- (3) جون ديوي، الخبرة والتربية، ترجمة محمد رفعت رمضان ونجيب إسكندر إبراهيم، مراجعة محمد بدران، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1954.
- (4) جون ديوي، الحرية والثقافة، ترجمة أمين مرسى قنديل، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1955، ص 23-24.
- (5) جون ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ترجمة محمد لبيب النجحي، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ط1، 1963، ص 132.
- (6) جون ديوي، الحرية والثقافة، ترجمة أمين مرسى قنديل، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1955، ص 23-24.
- (7) العيد معروف، «كتاب: الحرية والثقافة للفيلسوف جون ديوي»، مجلة متون، المجلد الثامن، العدد الرابع، يناير 2017، ص 161-169. المبحث الثاني
- (8) ينظر: «الديمقراطية التعليمية في فكر جون ديوي»، دراسة منشورة في دورية أكاديمية جزائرية، 2025، ص 151.
- (9) جون ديوي، الحرية والثقافة، ترجمة أمين مرسى قنديل، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1955.
- (10) جون ديوي، الحرية والثقافة، المرجع السابق، ص 23-24؛ وانظر أيضًا: العيد معروف، «كتاب: الحرية والثقافة للفيلسوف جون ديوي»، مجلة متون، المجلد الثامن، العدد الرابع، يناير 2017، ص 161-169. المبحث الثالث
- (12) جون ديوي، الديمقراطية والتربية، مرجع سابق.
- (13) جون ديوي، الخبرة والتربية، ترجمة محمد رفعت رمضان ونجيب إسكندر إبراهيم، مراجعة محمد بدران، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1954.
- (14) جون ديوي، الحرية والثقافة، مرجع سابق؛ وانظر: العيد معروف، المرجع السابق، ص 161-169. المبحث الرابع
- (15) ينظر: حاجة ابن ناصر، «المدرسة مختبر الثقافة الديمقراطية: الفلسفة البراغماتية لجون ديوي أنموذجًا»، المواقف: مجلة الدراسات والبحوث في المجتمع والتاريخ، المجلد 20، العدد 2، جامعة مصطفى اسطمبولي، الجزائر، 2025، ص 166-189.