



ISSN: 1999-5601 (Print) 2663-5836 (online)

Lark Journal

Available online at: <https://lark.uowasit.edu.iq>



*Corresponding author:
Manaf Hussein Jaeiol

Wasit University, College of
Arts, Department of Philosophy

Email:
monaf.hussain1989@gmail.com

**Prof. Dr. Hamed Hamza
Hamid**

Wasit University, College of
Arts, Department of Philosophy

Email:
haldulaimy@uowasit.edu.iq

Keywords: Ethics – Plato

ARTICLE INFO

Article history:

Received 15Jul 2025

Accepted 26 Aug 2025

Available online 1 Oct 2025



Plato's Purpose of Ethics

Abstract

Plato's conception of ethics revolves around achieving the highest good, which, from a philosophical perspective, represents the ultimate goal of both the individual and society. This goal is rooted in virtue, which he sees as a harmony between the three parts of the soul: reason, spirit, and appetite. When this harmony is attained, justice within the soul is achieved—something Plato considers the highest virtue.

Plato does not approach ethics from a utilitarian or self-interested standpoint; instead, he views it as intrinsically linked to truth and cosmic order. For him, the good is not a relative concept but an absolute principle—described in *The Republic* as "beyond being." The pursuit of this good is achieved through knowledge; thus, ethics in Plato's philosophy is conditioned by rational understanding, not by desires or emotions.

Therefore, the purpose of ethics is not limited to individual behavior but extends to the cultivation of a balanced soul and a just society governed by philosopher-kings—those who know the supreme good and possess the wisdom to implement it in reality. In short, Plato's ethical aim is the realization of justice through inner harmony, and the attainment of the highest good via rational knowledge, all in service of forming a virtuous person and an ideal society.

© 2025 LARK, College of Art, Wasit University

DOI : <https://doi.org/10.31185/lark.4681>

غاية الاخلاق عند افلاطون

الباحث مناف حسين جعيول/جامعة واسط / كلية الاداب / قسم الفلسفة

أ.د. حامد حمزة حمد/جامعة واسط / كلية الاداب / قسم الفلسفة

المخلص

تتمحور غاية الأخلاق عند أفلاطون فيما يخص تحقيق الخير الأسمى، الذي يُعدّ فلسفيًا الغاية النهائية للإنسان والمجتمع. وتكمن هذه الغاية في الفضيلة، بوصفها تناغمًا بين قوى النفس الثلاث: العقل، والعاطفة، والرغبة. وعند بلوغ هذا التناغم، يتحقق العدل في النفس، وهو ما يُعدّ الفضيلة العليا عند أفلاطون. ولا ينظر أفلاطون إلى الأخلاق من منظور نفعي أو مصلحي، بل يراها مرتبطة ارتباطًا جوهريًا بالحقيقة والترتيب الكوني. فالخير عنده ليس مفهومًا نسبيًا، بل مبدأ مطلق، وهو "فوق الوجود" كما وصفه في محاورته الجمهورية. والسعي نحو هذا الخير يتم من المعرفة، لذا فإن الأخلاق عنده مشروطة بالمعرفة العقلية، وليس بالرغبات أو العواطف.

إن غاية الأخلاق إذن، ليست فقط في سلوك الأفراد، بل في بناء نفس متوازنة، ومجتمع عادل، يُحكمه الفلاسفة الذين يعرفون الخير الأسمى، ويمتلكون الحكمة التي تؤهلهم لتحقيقه في الواقع.

وباختصار، إن غاية الأخلاق عند أفلاطون هي: تحقيق العدل عبر تناغم النفس، وبلوغ الخير الأسمى بواسطة المعرفة العقلية، في سبيل بناء إنسان فاضل ومجتمع مثالي. الكلمات المفتاحية: الاخلاق ، السياسة ، التربية ، القانون، النظام ،الفرد والمجتمع ، نظام التربية عند

افلاطون

المقدمة

إن تأمل الفلسفة الأخلاقية عند أفلاطون لا يمكن أن ينفصل عن رؤيته العامة للوجود والمعرفة والنفس، إذ تتجلى الأخلاق في فلسفته بوصفها جزءًا لا يتجزأ من البناء الكلي للإنسان والعالم. فليست الأخلاق عند أفلاطون مجرد قواعد سلوكية أو مجموعة من الأوامر المعيارية التي تنظم العلاقة بين الأفراد، بل هي انعكاس عميق لطبيعة النفس البشرية وسعيها الدائم نحو الحقيقة والكمال. في هذا السياق، تغدو "الغاية الأخلاقية" في فلسفة أفلاطون مسعى أنطولوجيًا وروحيًا يتجاوز حدود النفعية أو الالتزام المجتمعي، ليصل إلى أقصى تجليات الخير والمعرفة.

يتضح بوساطة محاورات أفلاطون أنّ الأخلاق ليست فرعًا منفصلًا عن الميتافيزيقا أو الإبستمولوجيا، بل هي امتداد طبيعي لمقولاته عن العالم العلوي وعالم المثل، فالفضل وعلى رأسها "المثال الأعلى للخير"، تمثل الغاية التي يجب أن تسعى إليها النفس، إذ إن الخير عنده ليس فقط أسمى القيم، بل هو الذي يضئ سائر

المعارف ويعطي المعنى للوجود بأسره. ومن هنا، فإن البحث عن الحياة الأخلاقية ليس إلا طريقاً يقود النفس نحو استكشاف ذاتها وربطها بالعالم العقلي المتجاوز الذي يتأسس على النظام والانسجام والتعقل. تكمن فائدة التصور الأفلاطوني للأخلاق في أنه يدمج بين الفلسفة والسياسة والتربية، إذ يرى أن الغاية الأخلاقية لا تتحقق إلا في ظل نفس منسجمة تسودها الفضائل الأربع: الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدالة. وهي فضائل لا تكتسب بمعزل عن التربية الفلسفية والتدرج في مراتب المعرفة، بل تحتاج إلى جهد معرفي وروحي متكامل يبدأ من الإدراك الحسي ويصعد تدريجياً نحو تأمل المثل، ضمن ما يعرف بالصعود الأفلاطوني للنفس.

إن غاية الأخلاق، بحسب التصور الأفلاطوني، تتجلى في تحقيق "العدالة الداخلية" للفرد، أي أن يكون كل جزء من النفس - العقلي، والغضبي، والشهواني - في موضعه الطبيعي خاضعاً لترتيب يحقق الانسجام والاعتدال. هذه العدالة الداخلية ليست فقط شرطاً للسعادة الشخصية، بل هي أيضاً الأساس الذي تُبنى عليه العدالة الاجتماعية؛ وهو ما يفسر الربط الوثيق في فكر أفلاطون بين المدينة الفاضلة والفرد الفاضل.

ومن هنا، فإن دراسة الغاية الأخلاقية عند أفلاطون تكتسب طابعاً شمولياً؛ إذ تتيح للباحث سبر أغوار العلاقة المعقدة بين النفس والمعرفة، وبين الخير والوجود، وبين الفعل الإنساني والغاية القصوى للوجود البشري. إنها دعوة لاستنطاق جوهر الإنسان في علاقته بالكون، وفهم الأخلاق على أنها منظومة خارجية تفرض على الفرد، بل على أنها جهد داخلي يتطلب الكشف، والتهديب، والتسامي.

المطلب الأول : الغاية الأخلاقية في فلسفة افلاطون .

تحتل المشكلة الأخلاقية موقعاً محورياً في فلسفة أفلاطون، إذ امتزجت بشكل وثيق مع مختلف جوانب تفكيره الأخرى. وقد بدأ اهتمامه المبكر بالأخلاق نتيجة لتأثره العميق بأستاذه سقراط، الذي شكّلت الأخلاق جوهر تفكيره ومحور آرائه كافة. فقبل سقراط، لم تكن الأخلاق سوى مجموعة من الحكم والنصائح التي يتداولها الشعراء والحكماء، أو أقوالاً ماثورة تتناول جوانب متفرقة من السلوك الإنساني، دون أن ترقى إلى مستوى علم منظم له أصوله ومناهجه الخاصة (مرحبا، 1988، ص138).

كلما اقتربنا من عهد سقراط، ازدادت ملامح المشكلة الأخلاقية وضوحاً، وتبلورت موضوعاتها بشكل أعمق. وعند مقارنة السوفسطائيين وسقراط، ظهرت في الأخلاق ثنائية جديدة، تمثلت في المقارنة بين أخلاق تقوم على المنفعة، وأخرى تقوم على المبدأ؛ بين ما يُستند فيه إلى الغريزة والطبيعة، وما يُبنى على العقل والقانون؛ بين القول بنسبية القيم الأخلاقية وتغيرها تبعاً للزمان والمكان والأشخاص والظروف، وبين الإيمان بثباتها وكونها أزلية مطلقة. وعندما جاء أفلاطون، كانت ساحة الفكر تشهد صراعاً حاداً بين السوفسطائيين من جهة، وسقراط من جهة أخرى. ولم يكن لأفلاطون أن يقف موقف الحياد، إذ كان تلميذ سقراط وصديقه،

يتغذى بأفكاره، وتتلذذ على يديه. ومن ثم فقد كرّس جهوده للانضمام إلى أستاذه في معركته الفكرية ضد السوفسطائيين، فكتب محاوراته مدافعاً عن مبدأ العقل والقانون، ومفضلاً إياه على مبادئ اللذة والمنفعة والغريزة. (مرحبا، 1988، ص138)

لقد بدأ أفلاطون فلسفته الأخلاقية من حيث انتهى سقراط، ولذلك فقد غلبت على محاوراته الأخلاقية المبكرة روح استاذته التي تميل إلى تقديس الواجبات والقوانين المتوارثة بوصفها حقائق إلهية أزلية ثابتة ومطلقة لا تتغير ولا تتبدل (مرحبا، 1988، ص139)

إن أفلاطون، بتأثره العميق بسقراط، تبني موقفاً أخلاقياً عقلياً يجعل من الواجب والتشريع العقلي أصولاً مطلقة للسلوك، في مقابل النسبية الأخلاقية التي تبناها السوفسطائيون. وهذا ينسجم مع مفهوم "أخلاق الواجب"؛ إذ يلزم الإنسان بالتصرف على وفق مبدأ عقلي لا يتغير بتغير الزمان أو المصلحة. وهكذا أصبحت الأخلاق عند أفلاطون التزاماً عقلياً ثابتاً، لا يخضع للهوى أو المنفعة.

لقد كان أفلاطون في منهجه في الأخلاق يعرض المسائل السفسطائية في الأخلاق ويرد عليها، بدءاً بالقوانين الطبيعية والخلقية، مروراً بفضائل النفس الثلاثة الحكمة، العفة، الشجاعة (الدليمي، 2012، ص44)

لقد بدأ أفلاطون حديثه في الأخلاق بتأكيد أن الفضيلة لا تعني اللذة، ولا تُختزل في مجرد فعل ما يراه الفرد صواباً، منتقداً بذلك آراء السوفسطائيين الذين كانوا يرون أن الحق هو ما يعتقده كل إنسان حقاً لنفسه، وأن لكل فرد الحرية في أن يفعل ما يجده ممتعاً أو لذيذاً وقد فند أفلاطون هذا التصور بالقول إن هذا المنطق يقود إلى نفي وجود حقيقة موضوعية للحق، وجعل الحق أمراً نسبياً يختلف من شخص لآخر؛ فما يُعد حقاً لي قد لا يكون كذلك لك، وما يبعث في أحدهم لذة قد يسبب الألم لغيره. وبهذا المعنى، لا تعود هناك تفرقة واضحة بين الخير والشر، ولا يملك أي منهما حقيقة ثابتة. فإذا اعتبرنا الحق مساوياً للذة، فاللذة بدورها لا تعدو أن تكون إشباعاً للرغبات أو الشهوات، وهذه ليست إلا مشاعر ذاتية. وبهذا تصبح الأحكام الأخلاقية رهينة للشعور الفردي، دون وجود قانون عام موحد يخضع له الجميع. (أفلاطون، 1935، ص171-172)

ويرى أفلاطون أن أخلاقية العمل ينبغي أن تتبع من قيمة العمل الذاتية، لا أن تكون تابعة للرغبة أو الشهوة. فالخير يجب أن يُفعل؛ لأنه خير في ذاته، لا من أجل غاية أخرى وراءه. أما السوفسطائيون، فقد جعلوا أخلاقية العمل مرتبطة بما يحققه من نفع أو لذة، لا بالعمل نفسه، وجعلوا الفضيلة مجرد وسيلة لتحقيق غاية خارجية. وهم بذلك يساوون بين الفضيلة واللذة، كما يساوون بين المعرفة وإدراك الجزئيات لكن أفلاطون يرفض هذا الربط، مؤكداً أن الفضيلة ليست مجرد القيام بالحق، إذ يمكن للمرء أن يفعل الحق بناءً على أساس باطل، فلا يكون فعله فضيلة حقيقية. فالمعرفة بالحق لا تكفي وحدها، بل لا بد من فهم السبب الذي

يجعل هذا الحق حقاً، أي إدراك قيمته الحقيقية. ولهذا فإن الفضيلة، في نظر أفلاطون، هي العمل بالحق نابعاً من معرفة حقيقية بقيمته ومعناه. (أمين، 1935، ص172)

يرى الباحث أن أفلاطون رسّخ مبدأ أن الفعل الأخلاقي لا يُقاس بنتائجه أو لذته، بل بقيمته الذاتية، مما يجعله منسجماً بوضوح مع فكرة "أخلاق الواجب"، فالمعرفة الحقيقية للحق عند أفلاطون لا تنفصل عن الالتزام العقلي به، وهذا ما يجعل الفضيلة عنده مبدأً عقلياً ثابتاً، لا أداة لتحقيق نفع شخصي.

لقد ميّز أفلاطون بين نوعين من الفضيلة: الفضيلة الفلسفية والفضيلة العادية التقليدية. فالفضيلة الفلسفية تقوم على التفكير الواعي وفهم الأساس الذي يستند إليه الفعل الأخلاقي، أما الفضيلة التقليدية، فهي قيام بالعمل الصائب بدافع من العرف أو العادة أو الغريزة أو العاطفة، دون إدراك لسبب صوابه. فإذا فعلت الخير لمجرد أن الناس يفعلونه، دون أن تعي لماذا هو خير، فأنت تملك فضيلة الطيبين من عامة الناس، أو إن شئت قل: فضيلة النحل والنمل وما يشبهها من الكائنات وقد عبّر أفلاطون عن ذلك بروح ساخرة مستنداً إلى مذهبه في التناسخ، فقال: لعل أرواح هؤلاء الذين يتحلون بهذه الفضيلة الشكلية ستحل في أجساد النحل أو النمل في حياة أخرى (أمين، 1935، ص173)

إن أساس الأخلاق عند أفلاطون هو ومعرفة ماهية الخير الأقصى للإنسان أن الخير الأسمى في الحياة الإنسانية يتمثل في بلوغ أقصى درجات السعادة، وهذه السعادة لا تتحقق إلا عندما يتصل الإنسان بالحقيقة العليا، أي حين يدرك جوهر الوجود الحقيقي، تلك الحقيقة التي تتجاوز عالم المحسوس وتقيم في عالم المثل، إذ المثال الأعلى للخير، واهب الوجود والكمال. وهذا الإدراك الأرقى لا يُتاح إلا لقلّة من البشر، وهم الفلاسفة الذين طهّروا أنفسهم من شوائب العالم الحسي، وتحرّروا من التعلق به، إنهم أولئك الذين بلغوا أقصى درجات التشبه بالآلهة ضمن. حدود الطاقة البشرية (أفلاطون، 2000، ص153)

ويرى الباحث أن تمييز أفلاطون بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة التقليدية يعكس التزاماً واضحاً بأخلاق الواجب، إذ لا يكفي أن يُفعل الخير بدافع العادة أو العاطفة، بل لا بد أن يصدر عن وعي عقلي بالقيمة الأخلاقية للفعل. وهذا ما يجعل الفضيلة، في نظره، فعلاً عقلانياً نابعاً من التزام داخلي، لا من تقليد اجتماعي أو منفعة شخصية.

كما إن السعادة التي ينالها أولئك البشر هي أسمى مراتب السعادة، إذ إنهم بعد أن طهّروا ذواتهم وتحرّروا من قيود الجسد الفاني، ارتقوا بتأملاتهم نحو الوجود الحقيقي، حيث عالم المثل في العالم المعقول. وقد بلغوا هذه المرتبة الرفيعة بعد أن تخلّوا عن طبيعتهم المادية، وعاشوا وفقاً لأسمى ما في كياناتهم، وهو الجانب الإلهي في نفوسهم. (النشار، 2000، ص154)

يتفق أفلاطون في نظريته إلى السعادة والخير على أن السعادة تقوم على أساس الفضيلة، وأن الهدف الأسمى لكل سلوك أخلاقي هو بلوغ السعادة. فالخير، في جوهره، هو ما يقود الإنسان إلى تحقيق هذه السعادة الحقيقية. (الدليمي، 2012، ص46)

ويقسّم أفلاطون الخير الذي يُمثّل السعادة إلى خمسة أنواع ترتبط بعالم الصور وعالم المحسوس. فالخير الأول هو ما يقابل الصور المثالية، والثاني يتمثل في تجسيد هذه الصور في العالم الخارجي من طريق الانسجام والنظام. أما النوع الثالث، فهو تحقيق الصور من طريق المعرفة الحقة والفن، في حين يتمثل الرابع في التصور الصحيح لتلك الصور. وأخيرًا، يأتي النوع الخامس من الخير في صورة لذة نقية، خالية من الألم والتشويش. (الدليمي، 2012، ص46)

يرى أفلاطون أنّ الفضيلة الحقيقية تتمثل في أداء الفعل الحقّ، شريطة أن يصدر عن إدراك واعٍ ومعرفة صحيحة بقيمته ومعناه. هذه هي الفضيلة الفلسفية، القائمة على التأمل والتفكير، وعلى فهم المبدأ الذي ينطلق منه السلوك الأخلاقي أما القيام بالفعل الصائب فبدافع من العرف أو التقليد، أو بدافع الطمع في المنفعة أو السلطة، من دون وعي بمعناه الأخلاقي، فلا يُعد فضيلة حقيقية، بل هو مجرد مظهر زائف لها، لا يحمل من الفضيلة سوى اسمها وشكلها. ويقسّم أفلاطون الفضائل بحسب قوى النفس الثلاث: فضيلة النفس الناطقة هي الحكمة، وفضيلة النفس العنصرية هي الشجاعة، أما فضيلة النفس الشهوانية الغاذية فهي العفة. (أفلاطون، 1988، ص140-141)

ويعتقد أفلاطون أن سعادة النفس تتحقق من التناسق والتوازن بين قواها، فهذا التوازن هو خيرها الطبيعي؛ والسعادة في جوهرها تنبع من داخل النفس، لا تُمنح لها من الخارج؛ فالنفس العادلة تظل سعيدة حتى وإن قست عليها الحياة أو نالت منها المصائب، ومهما واجهت من ظلم أو حرمان؛ لأن الغنى الحقيقي هو غنى النفس التي تبراّت من الشرّ، وسعت إلى الخير، وتغذت بالعلم والمعرفة، واشتاقّت إلى الجمال المطلق، ذلك الجمال النقي البعيد عن أوهم الحس وتقلبات الزمان، فالجمال عند أفلاطون، مراتب متعددة، وكذلك الحب. فالحب في جوهره هو توق النفس إلى الجمال، وله ثلاث درجات: أولها حب الجمال الجسدي، وهو أدنى وأقل شأنًا عند الفيلسوف، والثانية حب الجمال الروحي والمعنوي، وهو حب سام وشريف، أما أرقى درجات الحب فهو حب الجمال المطلق، الجمال الأبدي، مصدر كل ما هو جميل ومضيء. هذا هو الحب الأفلاطوني، الذي يوقظ في النفس ذكريات عالم المثل ويمنحها شعورًا بالطمأنينة والسلام واليقين. (مرحبا، 1988، ص141)

وترتكز الأخلاقية الصحيحة، في نظر أفلاطون، على تحقيق التوازن بين قوى النفس الثلاث، بحيث تُشبع كل قوة حاجتها في حدود الحق دون أن تطغى إحداها على الأخرى. فالحياة الفاضلة هي تلك التي يجد

فيها كل جانب من جوانب النفس مكانه: الرغبات الحسية، والطموحات النفسية، والتفكير العقلي، ويُمنح كل منها نصيبه المشروع من الإشباع والإنجاز. وهذا التوازن هو الحل الأمثل لمشكلة الأخلاق الفردية، إذ يجب ألا تُمنح أي قوة في النفس سيطرة على غيرها، بل ينبغي أن تتكامل وتتعاون جميعها في انسجام تام. (افلاطون، 1968، ص182)

أما العدل في بُعد الاجتماع، فيراه أفلاطون في أن يؤدي كل فرد وطبقة في المجتمع الوظيفة التي تناسبهم دون تعدي على مهام الآخرين. فإذا التزم الجميع بأداء أدوارهم كما ينبغي، فلن يكون هناك مجال للظلم أو الفساد، ولن تنشأ أسباب الفرقة والانقسام. ويمكن القول إن العدالة الاجتماعية تتحقق حين تلتزم كل طبقة بوظيفتها الطبيعية في إطار من التناغم والتكامل بين عناصر المجتمع. (جعفر، 1968، ص183)

لقد أسس افلاطون مفهومًا للأخلاق يقوم على الانسجام العقلي والروحي، إذ لا يكون الفعل الأخلاقي نابعًا من رغبة أو منفعة، بل من التزام داخلي بتحقيق الخير الأعلى والجمال المطلق. ويتقاطع هذا التصور مع "أخلاق الواجب" التي تجعل من الالتزام العقلي بالحق مبدأ ساميًا، لا يتأثر بالأهواء أو المصالح.

وبعد دراسته للأخلاق انتقل أفلاطون لدراسة نظرية اللذة وتطورها، إذ ربطها بتحليله لقوى النفس وما تملكه من معرفة وحياة عقلية. فقسّم الذات بحسب طبيعة النفس: فاللذة الحسية تتصل بالنفس الشهوانية، واللذة المرتبطة بالأهواء تتبع النفس الغضبية، أما اللذة العقلية فهي من نصيب النفس العاقلة، وتُعدّ اللذة الحقيقية الخالصة من الألموتتباين هذه الذات بين الأفراد، تبعًا لنظرتهم للحياة، لكن الإنسان الذي ينشد الحياة الفاضلة يجب أن يبتعد عن الإفراط في الذات الحسية، لما تحمله من ألم ورغبات لا نهاية لها. والطريق إلى الفضيلة يتحقق من الاتزان الداخلي، الذي يقوده العقل بسيطرته على سائر قوى النفس. ومن يبلغ معرفة يقينية بالعالم المعقول، يستطيع أن يدرك حقيقة الخير ويتمسك بالفضيلة والحكمة، محققًا بذلك الكمال الأخلاقي. (افلاطون، 1998، ص207-208)

إن تمييز أفلاطون بين مراتب الخيرات يعكس رؤيته الأخلاقية التي تجعل من القيم العقلية والروحية غاية بحد ذاتها، لا وسيلة للذة أو المنفعة. وهذا ينسجم مع أخلاق الواجب التي تؤكد أن الفعل الأخلاقي يجب أن يصدر عن إرادة عقلية ملتزمة بالخير في ذاته، لا مدفوعة بالرغبة.

المطلب الثاني: علاقة الأخلاق بالسياسة

يشغل موضوع الأخلاق والسياسة موقعًا بارزًا في كتابات أفلاطون الأساسية، لا سيما تلك التي تُعد من المؤلفات السياسية، وتشمل محاورات الجمهورية، والقوانين، والسياسي أو رجل الدولة وتعد محاوره "الجمهورية" من المحاورات التي تنتمي إلى المرحلة الوسطى من فكر أفلاطون، وتُصنّف ضمن مؤلفاته التي كتبها في شبابه. أما محاوره "السياسي" فهي من الأعمال المتأخرة التي ألفها بعد سنّ الستين. في حين

تأتي محاوره "القوانين" ضمن مؤلفات الشيخوخة، إذ كتبها أفلاطون بعد نحو عشر سنوات من تأليفه لـ "السياسي". (بوزيد، 2009، ص88)

ويلاحظ أن اهتمام أفلاطون لم يكن منصباً على الإنسان بوصفه فرداً فقط، بل شمل أيضاً كونه كائناً اجتماعياً يعيش ضمن نظام سياسي معين. ولهذا، كان من الضروري لديه أن يفسّر السلوك الفردي للإنسان إلى جانب الأبعاد الاجتماعية والسياسية لنشاطه في علاقاته مع الآخرين. وكما هو الحال عند أستاذه سقراط، عدّ أفلاطون النفس أسمى من الجسد، بل رأى أن النفس تمتلك الوجود الحقيقي، على حين أن الجسد وجوده ثانوي وغير ثابت. وقد سعى لإثبات هذه الرؤية مستعيناً بتعاليم التصوف الأورفي والفيثاغوري، رابطاً إياها بنظريته في المثل. وتجد هذه النظرية اكتمالها الواضح في محاوره "فيدون" (ريان، 2014، ص110)

لقد كان اليونانيون يرون أن هناك ترابطاً وثيقاً بين الأخلاق والسياسة، إذ إن الفرد ما دام يعيش في كنف المدينة، فإن سلوكه الأخلاقي يجب أن ينسجم مع متطلبات الجماعة وحياتها المشتركة. وقد عانت المدن اليونانية من أزمات سياسية ناجمة عن سوء الإدارة وفساد الأنظمة، سواء أكانت ديمقراطية أم استبدادية. وشهد أفلاطون بنفسه فساد النظام السياسي في أثينا، وكان يأمل إصلاحه. لكن إعدام أستاذه سقراط على يد حكومة ديمقراطية، وبتهريض من قادتها، جعله يفقد الأمل في إمكانية الإصلاح من طريق الوسائل التقليدية، من مثل إجراء تعديلات دستورية أو استبدال الحكام ومن هنا، اتجه فكر أفلاطون نحو ضرورة إحداث تغيير جذري في نظام الحكم، يستند إلى تربية أخلاقية عميقة، بحيث يكون هدف الدولة هو تربية المواطنين لتحقيق الخير للفرد والمجتمع على السواء. وقد فسّر أفلاطون هذا "الخير" على أنه التوازن بين الجوانب الروحية والمادية للإنسان، وهو ما عدّه جوهر العدالة. ومن هذا المنطلق، لا يجوز أن تُبنى الدولة على رغبة فرد أو طبقة في السيطرة، أو على نزعة نحو السلطة والطغيان، بل يجب أن تقوم على تحقيق الانسجام بين مكونات المجتمع في إطار من العدالة والفضيلة (ريان، 2014، ص211)

يتضح مما تقدم أن أفلاطون قد ربط بين الأخلاق والسياسة عبر مفهوم الدولة المثالية التي تقوم على تربية الفضيلة والعدالة. وقد شكلت تجربته مع فساد النظام الأثيني وإعدام سقراط دافعاً لبناء نموذج سياسي قوامه العقل والأخلاق. ويُعد هذا النموذج امتداداً لفكرة "أخلاق الواجب"، إذ يلتزم الحاكم بالفعل الصائب لا لمصلحة، بل لأنه ما يجب فعله أخلاقياً.

إن العدالة عند أفلاطون لا تُفهم بمعناها الحديث المرتبط بالمساواة، بل تُعد حالة من التوازن الداخلي للنفس، وتتحقق عندما تنال المعرفة الفلسفية وتنظم قواها الثلاث بشكل يُفضي إلى تحقيق الفضائل المناسبة لكل قوة. ففي "الجمهورية"، يربط أفلاطون بين كل قوة من قوى النفس وفضيلة محددة: فالعفة تخص القوة الشهوانية، والشجاعة ترتبط بالقوة الغضبية، أما الحكمة فهي فضيلة القوة العاقلة. وتتحقق العدالة عندما

تخضع القوة الشهوانية للقوة الغضبية، وهذه بدورها تخضع للعقل، أي للقوة العاقلة ومثلما تتكون النفس من ثلاث قوى، تتألف المدينة المثالية عند أفلاطون من ثلاث طبقات: الطبقة الذهبية، وهي طبقة الحكام الذين يتميزون بالعقل والحكمة؛ والطبقة الفضية، وهم الجنود الذين يتحلون بالشجاعة؛ وأخيرًا الطبقة النحاسية، وهم طبقة المنتجين من عمال وحرفيين، وتغلب عليهم القوة الشهوانية (التكريتي، 1979، 64)

ولا تختلف العدالة في الدولة عن العدالة في الفرد، إذ كما تتحقق في النفس من سيطرة القوة العاقلة على سائر القوى، كذلك لا تُقام العدالة في الدولة إلا إذا تولى الفلاسفة زمام الحكم، وخضع الجميع لقيادتهم وتوجيهاتهم. ومن هنا، تصبح قضية العدالة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بكيفية اختيار هؤلاء الفلاسفة وتكوينهم، مما يجعل تدريبهم على الحكمة والفضيلة هو السبيل إلى إقامة دولة عادلة. (التكريتي، 1979، 65)

أن العدالة عند أفلاطون تقوم على الانسجام بين قوى النفس، لا على المساواة الشكلية، إذ تتحقق حين تسيطر القوة العاقلة وتوجه سائر القوى نحو الفضائل. وهذا الانسجام الداخلي يوازيه في الدولة حكم الفلاسفة بوصفهم الأكثر عقلانية وفضيلة. ويتجلى في هذا التصور مبدأ "أخلاق الواجب"، إذ يكون التزام كل فرد بدوره الطبيعي نابعًا من وعي عقلي بما يجب فعله، لا رغبة في المنفعة.

ويسعى أفلاطون من فلسفته إلى بناء دولة مثالية ونظام سياسي قوي يتسم بالاستقرار والأمن والازدهار، ولهذا تُعد نظريته في الدولة، من حيث نشأتها وتنظيمها، من أبرز النظريات في تاريخ الفكر الإنساني عمومًا، والفكر اليوناني خصوصًا. وقد كرّس فلسفته لخدمة هذا المشروع، إذ قدّم في محاوره "الجمهورية" نموذجًا مثاليًا للدولة التي يطمح إلى إقامتها. وهذه الدولة، في نظره، ليست خيالًا بعيد المنال، بل تمثل الشكل الحقيقي الوحيد للدولة، وأصبحت بمثابة الأصل الذي تُشتق منه كل الدول الواقعية. فالدولة المثالية كما رسمها في "الجمهورية" هي مجتمع موحد، يولي أهمية قصوى للجوانب الأخلاقية والروحية للإنسان، ويتناول قضايا النفس البشرية ومبادئ التنظيم الأخلاقي، مما يجعل اجتماع هذه المبادئ أساسًا لبناء دولة متكاملة من جميع النواحي. (بوزيد، 2009، ص 89)

قد يبدو تصور أفلاطون للدولة مبسطًا إلى حد كبير، وربما يؤدي تطبيقه إلى شكل من أشكال الحكم الشمولي المقلق. إلا أنه ينبغي أن نضع في حسابنا طبيعة الدولة التي كان يفكر فيها. فأفلاطون، ومعه أرسطو، فقد انطلقا في فلسفتهم السياسية من نموذج دولة المدينة الإغريقية التقليدية، وهي كيان صغير الحجم، يتكوّن من منطقة محددة تضم مجتمعًا مترابطًا اقتصاديًا، وعدد سكان قليل نسبيًا، يعرف بعضهم بعضًا معرفة شخصية. وكان المواطنون في هذه المدينة يكرّسون أنفسهم لخدمة الدولة، سواء في شؤون السياسة أو في ميادين الحرب. (مسترونغ، 2009، ص 89)

وانطلاقاً من هذا المفهوم، يوضح أفلاطون أن نشأة الدولة تعود إلى عجز الفرد عن تلبية جميع حاجاته بمفرده، واحتياجه الدائم إلى تعاون الآخرين. ومن هنا، يقترح أن نبدأ في تصور مدينة خيالية، نؤسسها من بداياتها الأولى، لنكتشف أنها وجدت استجابةً لحاجات الإنسان الطبيعية. وأول هذه الحاجات هو القوت، بوصفه ضرورياً لبقاء الإنسان بصفته كائناً حياً، ثم تأتي الحاجة إلى المسكن، تليها الحاجة إلى الكسوة، وهي جميعها أساسيات لا غنى عنها للحياة. (خباز، 2017، ص62)

إن غاية الدولة، وفقاً لأفلاطون، ترتبط بتحقيق الفضيلة بوصفها جوهر النظام السياسي والأخلاقي. وبالنسبة للمبدأ الأول، وهو وحدة الفضائل، يرى أفلاطون أن جميع الفضائل، على الرغم من اختلاف تسمياتها، تعود في جوهرها إلى فضيلة واحدة. وعلى هذا الأساس، حتى إن بدا له أن الفضائل متعددة، إلا أنه يحتفظ برؤية تؤكد وحدتها في النهاية. ويستند أفلاطون في تقسيمه للفضائل إلى تقسيمه للنفس البشرية إلى ثلاث قوى: الشهوية، الغضبية، والعاقلة. إذ ترتبط كل فضيلة بالقوة التي تنتمي إليها؛ لأن الفضيلة تعني تحقيق الطبيعة الخاصة بكل قوة، أي تنظيمها وضبطها ضمن حدودها الخاصة. فالقوة الشهوية، على سبيل المثال، ينبغي أن تكون في خدمة القوة العاقلة، وتخضع لتوجيهها، بمساعدة القوة الغضبية. ومن هنا، فإن فضيلة القوة الشهوية هي العفة أو ضبط النفس، لأنها تتحقق عندما تكبح هذه القوة جماحها وتلتزم بحدود العقل. (بدوي، 1964، ص182-138)

ومن أجل تلبية الحاجات الأساسية في المجتمع، لا بد من وجود أفراد متخصصين، إذ يتولى كل شخص عملاً معيناً يتقنه، مثل الزراعة أو البناء أو الحياكة أو صناعة الأحذية. ومع تنوع الحاجات، تزداد الحاجة إلى مزيد من التخصص، فالفلاح مثلاً لا يمكنه صنع أدواته الزراعية بنفسه، لذلك يحتاج إلى من يصنعها له، وكذلك الأمر بالنسبة للبناء الذي لا يستطيع إنتاج أدوات مهنته، مما يستوجب وجود صناع متخصصين. وهذا يؤكد أن الدولة لا يمكن أن تقوم على عدد قليل من الأفراد، بل تنشأ من تعاون مجموعة واسعة من الناس، يختص كل منهم بعمل معين. ويجب أن يُمارس كل فرد ما يلائم طبعه ومهاراته حتى يُبدع فيه؛ لأن تنقله بين أعمال متعددة يُرهقه ويقُلل من كفاءة الآخرين. لذا فإن التخصص يؤدي إلى وفرة في الإنتاج، وتحسن في الجودة، وسهولة في الإنجاز، بشرط أن يلتزم كل فرد بالمجال الذي يناسبه (أفلاطون، 1974، ص62-63)

وتناول أفلاطون في فلسفته الغاية من وجود الدولة، وتساءل عن الهدف الذي تسعى لتحقيقه، فخلص إلى أن غاية الأفراد في الحياة هي بلوغ الحكمة والفضيلة والمعرفة. غير أن الأفراد لا يستطيعون بلوغ هذه الغايات بمفردهم، بل يحتاجون إلى من يعينهم على ذلك. ومن هنا تكون وظيفة الدولة الأساسية هي إسعاد المواطنين ومساعدتهم على تحقيق هذه الأهداف السامية. ولأن التربية تُعد الوسيلة المثلى لتمكين الأفراد من

الوصول إلى غاياتهم، فإن الدور الأهم والأولى الذي يجب أن تضطلع به الدولة هو تربية الشعب وتنشئته على القيم والمعرفة. (امين, 1935, ص77)

وينبغي أن تقوم الدولة على أسس من الفكر والتعقل، وأن تكون قوانينها نابعة من تأمل عقلائي عميق. ولا يمكن لمثل هذه القوانين أن تصدر إلا من أشخاص يتمتعون بالحكمة والتفكير الفلسفي، أي عن الفلاسفة. لذلك يرى أفلاطون أن حكام الدولة يجب أن يكونوا من الفلاسفة؛ لأنهم وحدهم القادرون على إدراك الخير العام وتوجيه الدولة نحو تحقيقه. وبما أن عدد الفلاسفة في كل مجتمع قليل، فإن شكل الحكم الأمثل يكون أرستقراطيًا، لكن ليس أرستقراطية النسب أو المال، بل أرستقراطية العقل، التي يُحتكم فيها إلى الحكمة لا إلى الامتيازات. الوراثة أو المادية (امين, 1935, ص177)

إن الدولة يجب أن تُبنى على العقل والتفكير الفلسفي، وهو ما يجعل الفلاسفة الأجدر بالحكم في نظر أفلاطون، لكونهم وحدهم يدركون الخير العام ويسعون لتحقيقه. هذا الاختيار لا يقوم على الامتياز، بل على الجدارة العقلية، وهو ما ينسجم مع "أخلاق الواجب" التي تجعل من تحمّل المسؤولية الأخلاقية التزامًا عقليًا لا غاية نفعية. فالفيلسوف الحاكم يؤدي واجبه انطلاقًا من وعيه بالخير لا رغبة في سلطة .

و تقسم الدولة عند أفلاطون إلى ثلاثة عناصر رئيسية: العقل، والقوة، والعمل، ويمثل كل عنصر منها طبقة من طبقات المجتمع. فالعقل يتجسد في طبقة الحكام الفلاسفة، الذين يتولون قيادة الدولة بحكمتهم، أما القوة فتتجلى في طبقة الجنود والمحاربين الذين يحفظون النظام ويفرضون القوانين على من لا يلتزم بها طوعًا. وأخيرًا، يمثل العمل طبقة العمال والحرفيين الذين يلَبّون الحاجات المادية للمجتمع. هذا التقسيم يعكس التقسيم الثلاثي للنفس الإنسانية، إذ يقابل القسم العاقل فيها الحكام، والقسم الغضبي الجنود، والقسم الشهواني العمال. ولكل طبقة فضيلتها الخاصة: الحكمة للحكام، والشجاعة للجنود، والعفة للعمال. وعندما يؤدي كل قسم دوره بفضيلته الخاصة ويتعاون مع الآخرين، ويتحقق العدل في الدولة بوصفه محصلة لهذا التناسق الأخلاقي والاجتماعي (امين, 1935, ص178)

أن الأرستقراطية التي ينادي بها أفلاطون ليست أرستقراطية النسب أو المال، بل أرستقراطية تقوم على التفوق العقلي والكفاءة، فلا مكان فيها للوراثة أو الامتيازات الطبقية، ولا عوائق أمام أصحاب المواهب بسبب فقرهم أو أوضاعهم الاجتماعية. ففي نظامه، يبدأ جميع الأطفال تعليمهم على قدم المساواة، سواء أكانوا أبناء حكام أم أبناء عمّال، فقد يكونون ماسحي أحذية أو غاسلي صحون. فإذا فشل ابن الحاكم في دراسته، يُقصى، وإذا تفوّق ابن العامل، تُفتح أمامه أبواب الترقّي، وقد يصبح حاكمًا. وهكذا تُبنى الدولة على أساس الجدارة لا الانتماء الطبقي، وتُعد ديمقراطية التعليم هذه أشرف وأعرق أثرًا من ديمقراطية الانتخابات، لأنها تكرّس الحكم للمؤهّلين بحق (ديورانت, 1988, ص45)

بهذا الشكل يكرّس الحراس والحكام في دولة أفلاطون أنفسهم كلياً لحماية الدولة وضمان حريتها، دون الانشغال بأي عمل آخر قد يصرفهم عن هذه الغاية العليا. فهم يخصّصون حياتهم بالكامل لهذا الدور، ويتولّون مسؤوليات السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية. أما القوانين في نظامهم، فلا تُعد قيوداً جامدة، بل هي أدوات مرنة تخضع للتعديل بحسب تغير الظروف. لذا فإن حكمهم يستند إلى الذكاء والحكمة العملية، وليس إلى التمسك الأعمى بالقوانين أو الدساتير أو السوابق السابقة. (ديورانت، 1988، ص45)

ويُحدّد أفلاطون صفات الفيلسوف الذي يستحق أن يتولى رئاسة الدولة، وأهم هذه الصفات حبّ الحق والسعي لمعرفة الوجود الحقيقي والثابت، لا العالم الزائل المتغير. يجب أن يكون هذا الفيلسوف قد ارتقى بنفسه وتطهّر من شهوات الجسد، ليعيش حياة مثالية تسمو فوق الماديات. وهو شجاع لا يخاف الموت؛ لأنه تخلّى عن التعلق بالحياة الحسية. كما أن الفيلسوف الحق يعرف الخير ويسعى لتحقيقه في ذاته، وهو أيضاً مسؤول عن نقل هذه المعرفة للآخرين. ويجب عليه ألا ينعزل عن شؤون المجتمع، بل يشارك فيها بروح إيجابية، دون أن يزدري تفكير العامة، بل يعمل على التوفيق بين الفلسفة واحتياجات الجماهير، عبر تهذيب النزعات السلبية التي قد يحملها تجاههم. (التكريتي، 1979، ص62)

وتمتاز الفلسفة السياسية لأفلاطون بدمجها بين النظرية والتطبيق، إذ يشترط في الحاكم أن يكون محباً للحكمة، معتدلاً، متحرراً من النزعات الشهوانية، وموجهاً حياته بعقله. ولا يتحقق ذلك إلا إذا كان فيلسوفاً متجرداً من الملكية الخاصة، ومتصفاً بالفضائل السقراطية الأربع: الحكمة، الشجاعة، العفة، والعدالة، ليتمكن من قيادة الدولة والحفاظ على وحدتها (التكريتي، 1979، ص62)

ولا يمكن تصوّر قيام دولة حقيقية دون فهم جوهر العدالة، فهي الأساس الذي يقوم عليه المجتمع المتكامل، إذ يسود الانسجام والتوازن. فالعدالة تشكّل الرابط الموحد بين طبقات المجتمع، وتمنح كل فرد مكانه المناسب وفقاً لما يتمتع به من استعداد طبيعي. وهي بهذا المعنى تُعد الفضيلة العامة والخاصة معاً، التي تكفل تحقيق الخير الأسمى للدولة وأفرادها في آنٍ واحد. (علي، 2007، ص30)

إن المهمة الأساسية التي تقع على عاتق الدولة هي تحقيق العلم، والعلم لا يُنال إلا من طريق التعليم، والتعليم بدوره لا يكتمل إلا بالتربية. وهذه التربية لا يمكن أن تُترك للفرد بمفرده، بل لا بد من سلطة أعلى تنظّمها وتوجّهها، وهذه السلطة هي الدولة. ومن هنا، فإن الغاية العليا للدولة، في نظر أفلاطون، هي تحقيق الفضيلة في نفوس المواطنين. (بدوي، 1964، ص219)

كما أن من أهداف الدولة تمكين الأفراد من بلوغ السعادة، وذلك من توجيههم نحو ما هو خير، وتشجيعهم على العمل بالوسائل التي تؤدي إلى الفضيلة، مع الحث على تجنب الشر، والعمل على إزالة كل ما قد يقود إليه من وسائل أو سلوكيات (أفلاطون، 1976، ص458)

إن مفهوم الدولة عند أفلاطون يركز على العدالة والتربية بصفتها ركيزتين لبناء مجتمع متماسك، إذ يُوزَّع الأفراد على وفق استعداداتهم الطبيعية وتُشرف الدولة على تنشئتهم الخلقية. هذه الرؤية تتسجم مع أخلاق الواجب، إذ تُلزم الدولة أخلاقياً بتكوين مواطنين فاضلين لا لخدمة مصلحة، بل لأنها "تجب أن تفعل ذلك"، التزاماً بالخير على أنه واجب عقلي محض.

وتسهم الدولة أيضاً بتمكين الأفراد من بلوغ السعادة، بتوجيههم نحو العمل الصالح، وتشجيع الوسائل التي تفضي إلى الخير والفضيلة، مع السعي الدائم لإبعادهم عن طرق الشر، والقضاء على كل ما يؤدي إليه. (أمين، 1935، ص179)

ولضمان وحدة الدولة واستقرارها، يرى أفلاطون ضرورة سنّ قوانين تقوم على أربع ركائز أساسية: اشتراك النساء والأولاد في إطار النظام الاجتماعي، وتوحيد التمارين الرياضية والأخلاقية للرجال والنساء، وتقديم تربية عملية وسياسية شاملة، إلى جانب ضمان تولي الفلاسفة قيادة الدولة. أما تنظيم الزواج، فيتم عبر القرعة تحت إشراف الدولة بهدف إنجاب نسل مختار يسهم ببناء مجتمع مثالي. (التكريتي، 1979، ص62)

ويرى أفلاطون أن شيوعية النساء تقوم على أساس سياسي يهدف إلى بناء مجتمع متماسك، باختيار رجال ونساء يتمتعون بصحة جيدة، بإشراف الدولة، لتكوين نسلاً مختاراً. يُربّى هذا النسل في مؤسسات خاصة، بعيداً عن والديه، لتنشئته بدنياً وعقلياً، كي يكون منهم حراس المدينة أو الحكام الفلاسفة في المستقبل. وقد وضع أفلاطون نظاماً صارماً لتربية هؤلاء الأطفال، يبدأ من الطفولة وحتى سن الثامنة عشرة بتعليم قصص تحتل على الفضيلة، وممارسة الرياضة بشكل منتظم، ثم يخضعون من سن الثامنة عشرة إلى العشرين لتدريب رياضي مكثف. بعد ذلك، يدرسون الرياضيات والفلك والموسيقى مدة عشر سنوات، ثم ينتقلون في سن الثلاثين لدراسة الفلسفة، خصوصاً نظرية المثل، لمدة خمس سنوات، يتبعها خمسة عشر عاماً من العمل الإداري والعسكري، ولا يُسمح لأحدهم بتولي الحكم قبل بلوغه سن الخمسين. (التكريتي، 1979، ص63)

إن أفلاطون قدّم تصوراً عقلانياً صارماً للدولة، يُوجّه الأفراد منذ الطفولة نحو أدوار تُحدّد بحسب كفاءاتهم، ويُوظّف فيه نظام المشاعية لضمان الانتماء للدولة لا للأسرة. وعلى الرغم من نبل الغاية السياسية، إلا أن هذا يثير تساؤلات أخلاقية تخص تقييد حرية الفرد. وهذا التوتر يكشف صداماً بين "أخلاق الواجب" التي تُلزم الفعل لذاته، ونظام يرى الفرد وسيلة لتحقيق غاية الدولة.

و في المدينة الفاضلة التي رسمها أفلاطون في "الجمهورية"، سعى إلى القضاء على تشتت العواطف وتضارب المصالح الناتج عن التملك الفردي، مثل قول "هذا لي وذاك لك". ورأى أن تنظيم العلاقة بين الجنسين يجب أن يخضع لهدف أسمى، وهو تحسين النسل، مع توزيع الوظائف على وفق الكفاءة، والالتزام

التام بطاعة القوانين التي تضعها الدولة. فبهذا التنظيم الشامل، يتحقق أساس الفضيلة في المجتمع (التكريتي، 1979، ص63)

ويمكن استخلاص أن أفلاطون لم يفصل بين الأخلاق والسياسة، بل ربط الفضيلة والخير بالحكمة والتأمل، شأنه في ذلك شأن فلاسفة العصر الثاني مثل سقراط وأرسطو، إذ لم يميزوا تمييزاً حاداً بين المجالين. فقد أولى أفلاطون اهتماماً كبيراً بإظهار العلاقة بين الأخلاق الفردية وواجبات الدولة، بينما خصص أرسطو قسماً واسعاً من أبحاثه السياسية ليبين ترابطها الوثيق مع الأخلاق. ويعود هذا الترابط إلى أن الإنسان لا يعيش منعزلاً، بل يحيى فرداً داخل المدينة، مما يجعل سلوكه الأخلاقي مرتبطاً عضوياً بالمصلحة السياسية للمجتمع، ولذلك فإن عدالة الفرد تُعد انعكاساً لعدالة الدولة. (التكريتي، 1979، ص64)

ويقسم أفلاطون الحكومات إلى ثلاثة أقسام:

- ١- **الحكومة التيموقراطية:** كما وصفها أفلاطون، هي التي يُسيطر على أفرادها الطموح وحب الشرف والمجد، وقد اشتق اسمها من كلمة "تيمو" التي تعني الشرف. غير أن حكّام هذا النوع من الحكومات لا يسلمون من الخلط بين الخير والشر، إذ يطغى عليهم الطموح العسكري، نتيجة لانقياد الجانب العاقل من النفس للجانب الغضبي والانفعالي، مما يجعل هذا النظام منحرفاً عن التوازن المطلوب في الدولة المثالية. (النشار، 2012، 144-145)
- ٢- **الحكومة الأوليجاركية:** كما يراها أفلاطون، هي التي يفسد حكّامها بسبب جشعهم وجمعهم للثروات وحرصهم على الملذات، مما يؤدي إلى انقسام المدينة إلى طبقتين متصارعتين: مدينة الأغنياء ومدينة الفقراء، إذ تتآمر كل فئة على الأخرى، مما يهدد وحدة الدولة واستقرارها (فخري، 1991، ص98)
- ٣- **الحكومة الديمقراطية:** هي الحكومة التي يغلب عليها الإفراط في التعلق بالحرية المطلقة، مما يفضي إلى الفوضى وغياب النظام، ويؤدي إلى تآكل القيم الأخلاقية. وفي ظل هذا النظام، ينشغل الحكّام بجمع الثروات والانغماس في الملذات، ما يجعل الدولة عرضة للتفكك والانهار. (فخري، 1991، ص99)
- ٤- **حكومة الطغاة:** يرى أفلاطون أن الإفراط في الحرية يؤدي إلى الفوضى، والتي تُمهّد لظهور حاكم مستبد يتظاهر بحماية الشعب، لكنه في الحقيقة يسعى لمصالحه الخاصة، ويكثّف من حراسته ويُشغل الناس بالحروب لإلهائهم عن استبداده (الزيادي، ص207-208)

يتضح ما تقدم أن فلسفة أفلاطون أنّ الأخلاق تمثل الأساس الجوهرى للفكر السياسي، فالحاكم الفاضل لا يمكن أن يقود الدولة دون أن يتحلّى بالحكمة والعدالة والعفة والشجاعة. وقد رأى أفلاطون أن تحقيق الفضيلة لا يكون إلا بنظام سياسي منظم، يربط الأخلاق الفردية بالمصلحة العامة. من هنا جاءت دعوته إلى المشاعية بوصفها وسيلة للقضاء على الأنانية وتحقيق وحدة الدولة. كما صنّف الحكومات بناءً على مدى

التزامها بالقيم الأخلاقية، عَادًا أن الانحراف عن الفضيلة يقود إلى تدهور الحكم. وبذلك فإن فلسفته السياسية لا تنفصل عن رؤيته الأخلاقية، بل تقوم عليها، وهي رؤية تنسجم في جوهرها مع مفهوم "أخلاق الواجب"، إذ يُنتظر من كل فرد، وخاصة الحاكم، أن يؤدي دوره في الدولة بوصفه واجبًا أخلاقيًا لا يُملَى من الخارج بل ينبع من داخله على أنه التزام عقلي وفضي.

المطلب الثالث:-النظام الاجتماعي عند افلاطون

أولاً: القانون

يعد القانون أداة أساسية في تأسيس المدينة وتنظيم شؤونها، إذ سعى الحكام إلى ترسيخ مكانته في المجتمع، بوصفه الوسيلة التي تُحوّل الوجود العقلي للنظام إلى واقع فعلي ملموس. وتتحقق فضيلة الدولة في احترامها للقانون، الذي يمثل الضامن الأول لحقوق الأفراد وواجباتهم، مما يوجب على المواطنين طاعته بوصفها التزامًا أخلاقيًا ضروريًا(سعد, ص241)

ويعد احترام القانون وعدم مخالفته واجبًا على الجميع، إذ يُنظر إليه على أنه إحدى السلوكيات الفضلى التي ينبغي أن يلتزم بها أفراد المجتمع. وتُبرز محاوره "رجل الدولة" هذا المبدأ بوضوح، إذ تؤكد أن الخير يقتضي تحريم مخالفة القوانين على الأفراد والجماعات كافة، بوصفه من الأمور الحسنة التي تلي الخير الأسمى في تنظيم حياة المدينة(افلاطون,ص110)

ويشدد أفلاطون على أهمية القانون بوصفه القوة المنظمة التي تحفظ استقرار الدولة، مؤكدًا أن على جميع الأفراد احترامه، حتى في حال شعورهم بالظلم منه؛ لأن احترام القانون يضمن سلامة الدولة وحمايتها. كما يرى أن القوانين ضرورية لتنظيم حياة الناس، لكن في حال غيابها، يمكن لرجل الدولة الحقيقي، الذي يمتلك فن السياسة، أن يحكم المدينة بلا قانون، شريطة أن يعمل لأجل الخير العام. ويشبه أفلاطون هذا الحاكم بالطبيب الذي لا يعتمد على وصفة جاهزة، بل على تشخيص دقيق للحالة؛ لأن السياسة الحقيقية، في نظره، هي القانون الأعلى. (افلاطون,ص112)

أما إذا لم يوجد رجل دولة حقيقي يمتلك فن الحكم والمعرفة بالخير العام، فلا بد حينها من الاعتماد على قوانين مكتوبة، يكون هدفها حماية حقوق المواطنين وضمان استقرار المجتمع. فغياب القانون يؤدي إلى الفوضى ويهدد بانهيار الدولة وتفككها ؛ لذا يعد وجود القانون ضرورة أساسية لتنظيم حياة الأفراد داخل المدينة، إذ يساهم بتحقيق العدالة، ويمنع الانحياز، ويجعل من خدمة الصالح العام غايته الأساسية.(افلاطون , ص119)

إن القانون لا يهدف إلى تحقيق أقصى درجات السعادة لفئة واحدة من المواطنين، سواء بالوعد أو بالوعيد، بل يسعى إلى إشراك الجميع في أداء الأدوار والخدمات التي تناسب كل فئة لصالح الجماعة ككل.

فليس الهدف من تكوين المواطنين على وفق القانون أن يترك لهم حرية التصرف كيفما شأؤوا، وإنما أن يوجههم نحو دعم وحدة المجتمع. فمهمة القانون تكمن في إرشاد الأفراد إلى العمل من أجل الخير العام وخدمة الدولة بشكل متكامل. (افلاطون، ص339)

لقد كان هدف أفلاطون من سنّ القوانين هو تحقيق الصالح العام، إذ يرى أن القوانين ينبغي أن تتجاوز مصالح الأفراد الخاصة، وأن تكون خادمة لمصلحة الدولة بصورة كلية. لذلك يرفض أفلاطون القوانين التي تُوضع لتحقيق سعادة أو منفعة فئة معينة، ويؤكد أن القانون الجيد هو ما يسعى إلى الخير المشترك للجميع. ويُعبّر عن ذلك بقوله: "بقدر ما تبتعد القوانين عن صالح الجماعة كلها، تفقد صفتها كقوانين حقيقية". (حسين، ص123)

ثانياً: الفرد والمجتمع

يرى أفلاطون أن الإنسان بطبعه كائن اجتماعي يهوى الحياة ضمن الجماعة، وربط مصالح الفرد ارتباطاً وثيقاً بمصلحة المجتمع للدولة. فكل فعل يُقدّمه الفرد موجّه لخدمة الجماعة، إذ وُجد من أجل المجتمع، وتظهر أهميته بمشاركته الفاعلة في بناء المدينة. فالمدينة المثالية، في نظره، هي التي تمنح كل مواطن كامل كماله واكتفائه الذاتي من طريق هذا التعاون والتكامل. (حسين، ص42)

يرى أفلاطون في الفردية تهديداً لوحدة المجتمع، فقد عدّ أن العدالة تقتضي أن يلتزم كل إنسان بالدور الذي كُلف به، مقدّماً المصلحة العامة على المصلحة الشخصية. وبحسبه، لا يكتمل تحقيق الذات إلا بارتباط الفرد بوظيفة المجتمع التي رسمها له، إذ يُنجز على أنه فرد بفضل مساهمته في بناء الكل. (افلاطون، ص114)

ويعتمد المجتمع على طبيعته الإنسانية التي لا تسمح له بالاكتفاء الذاتي، تماماً كما يحتاج الفرد إلى الجماعة ليكمل وجوده. ومن هذه التبعية المتبادلة وت فوق التنظيم الدولي على قدرة الفرد الفردية، تتجلى مظاهر الاعتماد بطرق مختلفة. فصالح الدولة أو فسادها لا ينبع من أجهزتها ذاتها، بل من طبيعة أعضائها؛ فإذا انحرف الأفراد فسدت الدولة، وإذا صلّحوا ازدهر المجتمع، فتكون الفوضى والانحلال ثمرة أهواء الفرد وشهواته. (بوبر، ص133)

فبالرغم من تأكيد أفلاطون على أهمية القيم الفردية وتهذيب النفس بمبادئ الفضيلة، فإن فلسفته السياسية تدعو إلى انصهار الفرد في الكل الأكبر الممثل بالمجتمع. فهو لا يرمي إلى تمجيد الأنانية أو الاستقلالية المفرطة، بل إلى جعل كل مواطن يسهم بقواه وقدراته في بناء المدينة، متجاوزاً حدود الذات الضيقة من أجل الخير العام الذي يتجسد في وحدة الجماعة وكمالها (افلاطون، ص114). ولم يَرِ أفلاطون الفرد ككائن مستقلٍ منعزلٍ، بل كجزءٍ لا يتجزأ من منظومةٍ سياسيةٍ شاملة. ومن أهم أسس دولة المدينة عنده

أن يتمتع كل مواطن بوعيٍ تامٍّ بذاته ومكانته الاجتماعية، إذ إن هذا الوعي هو الذي يفضي إلى كمال المعرفة والفضيلة في آنٍ معاً. (شيكوني، 1986، ص122)

إن الحياة في المجتمع اليوناني كانت تُبنى على أساس جماعي، إذ يعيش الأفراد في كنف الدولة، ولا يتصور أحد منهم إمكانية العيش أو التفكير خارج إطارها. فالمواطنة الصالحة لا تُكتسب إلا من الاندماج الكامل في الدولة، إذ تُعدّ الخبرة الحياتية والقيمة الأخلاقية للفرد نابعة من وجوده داخل المجتمع، الذي يتمثل في دولة المدينة. ولهذا فإن الفرد لا يُفهم إلا بوصفه جزءاً من الكل، يسير جنباً إلى جنب مع مجتمعه. ومن هذا المنظور، فإن العدالة عند الفرد تعكس ذاتها عند الدولة؛ لأن الفرد هو مرآة للمجتمع الذي ينتمي إليه. (محمد، 2013، ص158)

ولم يكن أفلاطون يؤمن بفصل الأخلاق بين الفرد والدولة، إذ يرى أن الدولة ما هي إلا مجموع الأفراد، وأنها تُوجد لتقودهم نحو الحياة الصالحة. ولذلك فإن الأخلاق التي تحكم الفرد هي نفسها التي يجب أن تحكم الدولة، إذ يخضع الجميع، أفراداً ودولاً، لقانون أخلاقي واحد شامل، يُنظّم السلوك ويهدي إلى الفضيلة. (كوبلستون، 2002، ص309)

تُباح الملكية الخاصة عند أفلاطون، لكن بشكلٍ مقيد لا مطلق، إذ يُسمح للفرد بجمع الثروة ضمن حدود معقولة، مع ضرورة أن تراقب الدولة هذا الأمر بحذر. فلا يجوز لأي شخص أن يمتلك أكثر من أربعة أضعاف متوسط ما يملكه المواطن العادي، وإذا تجاوز هذا الحد، يكون من واجبه أن يتخلى عن الفائض لصالح الدولة، حفاظاً على التوازن الاجتماعي ومنعاً لتكدّس الثروات بيد قلة من الناس. (امين، 1935، ص57)

ويُجسّد أفلاطون في رؤيته للملكية وضبطها مبدأ "أخلاق الواجب" الكانطية، إذ تُقيّد الحرية الفردية لتحقيق العدالة العامة، لا بدافع المنفعة، بل التزاماً بواجب أخلاقي يهدف إلى صون المصلحة المشتركة. لهذا، فإن شيوعية أفلاطون لم تنبع من رفضه لفكرة التفاوت في الثروات من منظور العدالة الاجتماعية، بل جاءت حلاً سياسياً للحد من جشع الحكام وضمان نزاهتهم، وذلك بحرمانهم من حق التملك. فهدفه لم يكن تحقيق المساواة الاقتصادية بحد ذاتها، بل منع تغلب المصالح الشخصية على الصالح العام، والحفاظ على استقرار الدولة. وعلى هذا الأساس، تختلف شيوعية أفلاطون جوهرياً عن المذاهب الاشتراكية الحديثة، التي تنطلق من مبدأ العدالة أولاً، وتُعدّ المساواة في توزيع الثروات غاية بحد ذاتها، لا مجرد وسيلة لضمان كفاءة الحكم. (نصر، ص57)

ولم يُولِ أفلاطون اهتماماً كبيراً بالملكية الفردية لدى طبقة العمال، بل تركها لهم دون تدخل يُذكر، محتقراً مكانتها في بناء النظام السياسي، شريطة ألا تتجاوز هذه الطبقة حدودها أو تطمح إلى أدوار الحراس

والحكام. فكل ما طلبه منها هو الالتزام بمكانتها الاجتماعية دون تطلع إلى ما فوقها. وفي جوهره، لم يكن النظام الذي صمّمه أفلاطون في دولته المثالية موجّهاً إلى عامة الناس أو العمال، بل خُصّص بالأساس للنخبة القليلة التي تتولى الحكم والحراسة، بوصفها المحرك الحقيقي للدولة ومصدر استقرارها. (افلاطون ص102) إلا أن أفلاطون لم يُقدّم حلاً جذرياً لهذا الإشكال، بل أبقى الأوضاع على حالها، بل يمكن القول إنه عززها بشكل غير مباشر. فقد اقتصر تطبيق الشيوعية على الطبقات العليا من الحراس والحكام، بينما تُركت الطبقات الدنيا، من مثل طبقة العمال والحرفيين، من دون أي تغيير يُذكر، لتستمر في امتلاك الثروات والعيش ضمن نظام الملكية الفردية كما كان سابقاً، مما يبرز تمييزاً واضحاً في فلسفته السياسية بين طبقات المجتمع. (افلاطون ص102)

إن شيوعية أفلاطون تحمل طابعاً وظيفياً أكثر من كونها التزاماً أخلاقياً عاماً، إذ خصّ بها الطبقات الحاكمة فقط لضمان استقرار الدولة. وهذا يتعارض مع "أخلاق الواجب" التي تقترض مبدأ المساواة في الالتزام الأخلاقي من دون تمييز طبقي.

ويرى أفلاطون أن طبقة الحراس، شأنها شأن الحكام، لا يجوز أن تتمتع بأي نوع من الملكية الخاصة، سواء كانت ممتلكات مادية أو أسراً أو زوجات، بل يجب أن تُحرّم حتى من الروابط العائلية التقليدية. فالزواج – سواء بالنسبة للرجال أو النساء – يجب أن يكون داخل طبقتهم، وتحت إشراف الدولة؛ لأن الملكية والعلاقات الشخصية تُعدّ في نظره عوائق أمام تحقيق العدالة، إذ قد تشتت انتباههم عن أداء واجباتهم. لذلك فالحكام والحراس، بحسب أفلاطون، هم ملك للدولة، ويجب أن يُكرّسوا حياتهم بالكامل لخدمتها دون انشغال بأي مصلحة شخصية. (محمد، 2018، ص144)

ويرى أفلاطون أن على الحراس والحكام تجنّب الانشغال بالمصالح الدنيوية أو الأمور الشخصية؛ لأن الاهتمام بالأسرة والزواج والأولاد من شأنه أن يشتت انتباههم ويعيق أداءهم في خدمة الدولة، التي وُجدوا من أجلها. لذلك تُعدّ شؤون الزواج والإنجاب من اختصاص الدولة، فهي التي تشرف عليها وتنظّمها بما يخدم المصلحة العامة. ومن هذا المنطلق، يؤكد أفلاطون ضرورة ضبط الملكية الفردية ضمن حدود معقولة، حتى لا يركن الشعب إلى الترف والكسل، أو يُهمل عمله، ولا تسوء أحواله نتيجة الإفراط في المال والتجارة. كما حذّر من أن التفاوت المفرط في الثروة يؤدي إلى انقسام المجتمع إلى طبقتين: الأغنياء والفقراء، وهو ما يُعدّ آفة تهدد تماسك الدولة وتُضعف تنظيمها العقلي (افلاطون، ص154)

بيّن أفلاطون بوضوح أنه لا حاجة لأن يمتلك الحراس والحكام أي ممتلكات خاصة، إذ تقع على عاتق الدولة، بواسطة مواطنيها المنتجين، مسؤولية توفير احتياجاتهم من غذاء وملبس ومسكن. ويُحذّر أفلاطون من أنه إذا مُنح هؤلاء الحق في امتلاك الحقول والمنازل والأموال، فإنهم سيتحولون من مدافعين عن المدينة إلى

تجار وزراع، بل قد يصبحون طغاة وأعداء للشعب، مما يُهدد وظيفة الحماية ويقوّض أسس الدولة العادلة (النشار، 2021، ص99)

ودعا أفلاطون إلى إلغاء المصالح الفردية التي تنفصل عن مصالح الدولة، محذراً من أن المصالح الخاصة قد تتعارض مع مصلحة الجماعة، مما يستدعي العمل على استئصالها. ومن هذا المنطلق، رفض أن تكون للفرد ملكية خاصة، سواء أكانت ممتلكات مادية أو حتى أسرته، إذ تبني مبدأ جماعية السلع والزوجات، وأكد أن الأطفال، منذ لحظة ولادتهم، هم ملك للدولة، التي تتولى رعايتهم وتوجيههم بما يخدم المصلحة العامة (ستيس، 1984، 194)

وشدد أفلاطون على ضرورة تطبيق الشيوعية بشكل صارم على حياة أفراد طبقة الحكام، إذ لا يجوز لهم تكوين أسر أو إنجاب أبناء، كما يُمنعون من امتلاك العقارات أو جمع الثروات. وقد جاء هذا التقييد بهدف الحيلولة دون استغلال مناصبهم لتحقيق مكاسب شخصية أو بناء نفوذ خاص، وحتى لا ينشغلوا بأي شأن فردي يعيق أداءهم في خدمة الدولة. فالأسرة والزواج وتربية الأبناء، بحسب أفلاطون، تُعد من مظاهر الحياة الخاصة التي يجب أن تُستأصل من حياة الحراس والحكام لضمان ولائهم الكامل للصالح العام. (عبد الجبار، 2009، ص50)

ويتجلى في موقف أفلاطون إذ تُقدّم المصلحة العامة على رغبات الفرد الخاصة بعديها واجبا عقليا وأخلاقيا. فالتخلي عن الملكية والأسرة للحكام ليس حرمانا، بل تضحية مقصودة لتحقيق الخير الأعلى للدولة والمجتمع.

ويرى أفلاطون أن السبيل الوحيد للحفاظ على وحدة الدولة واستقرارها يكمن في تبني نمط حياة اشتراكي، يشمل اشتراكية في الملكية، والنساء، والأولاد، وهو ما أطلق عليه "الشيوعية". وتتمثل اشتراكية الملكية في حرمان الحراس والحكام من امتلاك العقارات أو الأموال؛ لأن امتلاكهم للثروات والمنازل والحلي من ذهب وفضة لا يجعلهم حماة للمدينة، بل يحولهم إلى سادة وعبيد، مالكين وزراع، تسيطر عليهم الأهواء، فينشغلون بصراعات المصالح الشخصية، مما يصرفهم عن أداء دورهم الأساسي في تحقيق العدالة داخل المدينة. (عطيتو، 1992، ص213)

لقد شن أفلاطون حملة على الثراء بين طبقة الحكام والحراس فما أراده افلاطون من ذلك هو العرض ضمان أمناء وخلف الطبقتين، على أكمل وجه والغاية من ذلك هو محو التناقض والعمل على حفظ الفوارق من الطبقتين ، لقد دعا افلاطون إلى النوعية ، التملك حرصا منه على العام التمييز الطبقي للحراس وأراد بأن ترتفع مكانتهم أمام العامة بعد أن احتوت عليهم شهوة الكتب ولن يحثوا الأمن أجل المال ، لقد كان سخط

أفلاطون على الثروة سخط شخص عريق الحب ، على طبقة يمكن تشبيهها بأغنياء الحزب أو محتلي النعمة ، لقد كان عرض أفلاطون من ذلك كله الأکید الفوارق وليس الغاءها (أفلاطون, ص102)

لقد أراد أفلاطون أن تحتل المدينة مكانة مركزية في حياة الإنسان بوضع القوانين والنظم ودعا إلى أن تكون النساء، والأطفال، وكل ما يفيد في الحياة مشتركاً بين أفراد طبقتي الحراس والحكام. فقد سعى إلى القضاء على الشعور بالفردية الذي يتجلى في عبارات مثل "هذا لي وذاك لك"؛ لأن هذا الشعور يؤدي إلى الانقسام والبغضاء داخل المجتمع. ومن ثم فإن إشاعة الملكية في هذه الطبقات تمثل وسيلة لضمان وحدة المدينة واستقرارها (أفلاطون, ص138)

ثالثاً: نظام التربية عند أفلاطون

رأى أفلاطون أن التربية يجب أن ترافق الإنسان منذ ولادته، كما هو الحال عند اليونان، إذ تتولى الدولة رعاية الطفل منذ اللحظة الأولى، وتُعهد تربيته إلى النساء العجائز الخبيرات. ويستمر هذا البرنامج التربوي ملازمًا للفرد حتى بعد بلوغه. وقد أكد أفلاطون على أهمية هذا الجانب، معتبراً أن التربية والتعليم هما أساس وحدة الدولة؛ فإذا صلح الفرد، صلحت الدولة. ولذلك، فقد صمّم جمهوريته لتكون في جوهرها مؤسسة تعليمية متكاملة. (الطويل, 1954, ص2)

لذلك، أولى أفلاطون في "الجمهورية" اهتماماً بالغاً بالتربية والتعليم، بوصفهما هما الوسيلة الإيجابية التي يستطيع منها الحاكم تشكيل الطبيعة البشرية بطريقة تضمن قيام دولة متماسكة ومتجانسة. وفي الحقيقة، فإن جمهورية أفلاطون ليست سوى مؤسسة تعليمية في جوهرها، تهدف إلى بناء مجتمع فاضل ومهذب، كما أشرنا سابقاً. (أفلاطون 1974, ص128)

إن الغرض من التعليم في نظر أفلاطون هو تمكين كل فرد من الوصول إلى الموقع الذي يناسب طبيعته وقدراته، ووضعه في طبقته الملائمة لذلك. كما أن التعليم يهدف إلى تنمية الحكمة لدى الفرد، باكتشاف أصحاب المواهب العقلية وصقل مهاراتهم، بما يؤهلهم لتولي شؤون الحكم. فالتعليم، وفق أفلاطون، وسيلة لتحقيق العدالة عبر التخصص وتقسيم العمل داخل الدولة. (مهدي, 2015, ص128)

لقد وجّه أفلاطون نقدًا حادًا إلى التربية الأخلاقية السائدة في زمنه، معتبراً أنها لا تُسهم في غرس الفضيلة في نفوس الأطفال، بل تفسد عقولهم بتعليمهم الكذب والخداع وتقديس القوة. فقد كان يُلقن الأطفال خرافات لا أساس لها من الصحة، ويُحفظون قصائد شعراء مثل "هوميروس" و"هزيود"، التي ترسم للآلهة صوراً لا تليق بألوهيتهم، إذ تُظهرهم ككائنات يملؤها الترف وتغرق في الملذات، مما ينعكس سلبيًا على تنشئة الأطفال وتنمية تصورهم الأخلاقي. (أفلاطون, ص138)

ويسعى افلاطون الى بناء مجتمع عادل وفاضل عبر تربية الافراد على الحكمة والخير والفضيلة ان التربية ليست مجرد تعليم معلومات بل وسيلة اصلاحية لتحويل المجتمع نحو الكمال والصلاح ، وقد كانت احدى مراحل التربية لدى افلاطون هي : الرياضة ، والموسيقى ، والرياضيات ، تبدأ الرياضة بسن العشر سنوات ، اما غاية الموسيقى والفنون فهي لتهديب النفس والروح ، اما الرياضيات فلتدريب العقل .(منال ، الفكر التربوي ، 85- 63)

إن تصوّر أفلاطون للتربية بوصفها الوسيلة المركزية لبناء دولة عادلة، ينسجم مع أخلاق الواجب الكانطية التي تضع العقل والواجب فوق المصلحة الشخصية. فالتعليم هنا ليس أداة للترقي الفردي فحسب، بل هو التزام أخلاقي نحو المجتمع لتحقيق الانسجام والتكامل بين قدرات الأفراد وواجباتهم داخل الجماعة.(افلاطون ، الجمهورية ، ص130)

و لم يكن الشعر والقصص الخرافية محل اهتمام أفلاطون، إذ رأى أنها لا تمت للواقع بصلة، بل تُغذي الأوهام وتشوش عقول الناشئة. لذلك، شدد على ضرورة تربية الأطفال على قصص واقعية تحكي بطولات حقيقية لأشخاص دافعوا عن الوطن، بهدف ترسيخ قيم الشجاعة والتضحية في نفوسهم منذ الصغر، بدلاً من إغراقهم في خرافات لا طائل منها ولا أساس لها. (كوارية، ص138)

لذلك كانت القاعدة الأساسية لدى أفلاطون هي تصحيح المفهوم التقليدي للآلهة، وتقديم فهم جديد يتمشى مع العقل والفضيلة. وفي الوقت ذاته اعتبر أن التعليم يجب أن يمر بمراحل متدرجة تهدف إلى إعداد نخبة من أصحاب الحكمة والعقل، ليكونوا مؤهلين لتحمل مسؤولية الحكم والقيادة. فكان جوهر العملية التعليمية عند أفلاطون هو تنمية التفكير السليم والمعرفة العميقة لدى الفئة الحاكمة (مهدي، 2015، ص138) لقد علّق أفلاطون التربية المنزلية عند سن السابعة، إذ عدّ هذه المرحلة بمثابة الحضانة، التي يتم بها تمييز الطبقة المنتجة. فقد رأى أن على الدولة أن تتولى الإشراف الكامل على تربية الأطفال في جميع الطبقات، بدءاً من لحظة ولادتهم، إذ يُنزع الأطفال من أمهاتهم ويُرسلون إلى دور حضانة تشرف عليها مربيات معينات من قبل الدولة، تم إعدادهن خصيصاً لهذا الغرض. ينشأ الأطفال في هذه الدور من دون معرفة آبائهم أو أمهاتهم، ليبقوا فيها حتى سن السابعة، ثم يُخضعون لاختبارات تقيس مواهبهم وقدراتهم، ويتم فرز ضعاف العقول منهم ليُخصصوا للأعمال اليدوية، ويُعدّون بذلك من طبقة العمال. (الواحد، 1960، ص53)

لذلك كان مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص في التعليم عند أفلاطون يشكّل الأساس الذي يُبنى عليه الانتماء الطبقي والوظيفي. فالتبقيات الاجتماعية في دولته ليست مغلقة أو جامدة، بل تقوم على الحراك الاجتماعي الصاعد أو الهابط، بحسب ما يمتلكه كل فرد من قدرات وطاقت ومؤهلات طبيعية. ومن التعليم، يتم فرز الأفراد وتوجيههم إلى أماكنهم المناسبة داخل المجتمع بما يحقق الانسجام والعدالة. (مجاهد، ص89)

ويرى أفلاطون أن التربية الصارمة والموجهة من قبل الدولة هي السبيل لتحقيق الانسجام بين الفرد والمجتمع، بما يخدم العدالة العامة ويمنع تسلط الأهواء. ومن منظور أخلاق الواجب، فإن إخضاع الأفراد لمسارات تربوية محددة وفق قدراتهم هو تجسيد لفكرة أداء كل فرد لواجبه الأخلاقي والمجتمعي ضمن دوره الطبيعي، بعيداً عن المصالح الذاتية أو الاعتبارات العائلية. (افلاطون ، الجمهورية ، ص129)

وتبدأ مرحلة التربية عند أفلاطون بفرز الأحداث الذين يتميزون بالقوة البدنية والجسمانية، إذ يُنظر إليهم على أنهم مؤهلون لخوض غمار القتال، فيخضعون لتدريبات بدنية ورياضية مكثفة للحفاظ على لياقتهم وقوتهم الطبيعية. وفي الوقت نفسه، تُغرس في نفوسهم الفضائل الأخلاقية من طريق التوجيه والنصح لفعل الخير، إلى جانب تنمية الوعي الديني القائم على الإيمان بالله ومقامه. ويستمر هذا النوع من التربية حتى سن الثامنة عشر، إذ يتوقف التعليم مؤقتاً في هذه المرحلة. (افلاطون ، القوانين ، ص10)

وفي مسألة التعليم، يرى أفلاطون أن الدولة هي أولاً وقبل كل شيء مؤسسة تعليمية كبرى، و عدّ أن صلاح تعليم المواطنين هو المفتاح لتيسير حل المشكلات التي يواجهونها في حياتهم اليومية، وتمكينهم من مواجهة الشدائد عند حدوثها. وقد جعل أفلاطون من التعليم محوراً أساسياً في بناء المدينة وإذا سلّمنا بأهمية هذا الدور، فإن الدولة تُصبح ملزمة ليس فقط بعدم إهمال التعليم، بل بتوفير كافة الوسائل اللازمة لدعمه وتحقيق أهدافه. (سباين، 2010)

إن التربية الصالحة، إذا ما أنارت نفوس المواطنين، فإنهم سيتمكنون بسهولة من التغلب على كثير من المشكلات والانحرافات التي تعاني منها المدينة، مثل قضايا النساء، والزواج، والإنجاب. فعندما تبدأ المدينة بداية سليمة في التربية، فإنها تنمو نمواً دائرياً متكاملًا. وإذا وُجّهت التربية والتهديب توجيهًا صحيحًا، فإنها تُنتج جيلاً ناضجاً من الأفراد. وهؤلاء، إذا ما استفادوا من تعليم شامل، أصبحوا أفضل من سابقيهم، مما يؤدي إلى ارتقاء صفاتهم، سواء المكتسبة أو الموروثة، على نحو يشبه ما يُلاحظ في تحسين سلالات الحيوانات. (افلاطون ، ص292)

إن جوهر التربية الأفلاطونية يقوم على الإيمان بأن الإنسان خير بطبيعته، ويجب أن يحافظ على هذه الخيرية من طريق التربية والتعليم. فهدف التعليم، في نظر أفلاطون، لا يقتصر على حشو الذهن بالمعلومات، بل يتعداه إلى استخراج الطاقات الكامنة في النفس وتوجيهها نحو غايات سامية ونبيلة (افلاطون، ص379) ويظهر أن أفلاطون ربط التربية بالغاية الأخلاقية العليا، إذ اعتبر أن التعليم ليس وسيلة معرفية فحسب، بل أداة لتزكية النفس وتوجيهها نحو الخير العام. وبالارتباط بأخلاق الواجب نجد أن التربية الأفلاطونية تسعى لصياغة إرادة خيرة تعمل بدافع الواجب الأخلاقي لا المنفعة الذاتية، وهذا ما يجعلها أساساً لبناء مجتمع فاضل. (افلاطون ، القوانين ، ص12)

لقد قسّم أفلاطون نظامه التربوي إلى قسمين متكاملين: الأول يركّز على الألعاب الرياضية بهدف تقوية الجسد، والثاني يهتم بالموسيقى لتربية النفس وتهذيبها. وقد قصد بالموسيقى دراسة روائع الشعر وتفسيرها، إذ شمل منهجه التعليمي الأدب الرفيع والشعر الراقي، خصوصًا في المراحل التعليمية الأولى، إذ كان يرى في هذه الدراسة وسيلة فعالة لغرس القيم الأخلاقية والدينية في نفوس المتعلمين. (افلاطون، ص75)

ويرى أفلاطون أن إصلاح الدولة لا يتحقق إلا من إصلاح التعليم أولاً، إذ إن استقرار الدولة وتقدمها مرهونان بإعداد الأفراد الذين سيتحملون مسؤولية حمايتها وقيادتها مستقبلاً، لاسيما الطبقة الحاكمة. ومن هذا المنطلق، اعتبر أن التكوين الفلسفي هو الأسمى والأكمل، لذا عهد بتعليم الشباب إلى الفلاسفة، لما يتمتعون به من تفوق عقلي، ونزاهة أخلاقية، وسلامة بدنية، ليكونوا صفوة المجتمع القادرة على الحكم بعدل وحكمة. (فرانسوا، 200، ص85)

لقد كان الهدف من التعليم عند أفلاطون هو توجيه الشباب نحو معرفة القوانين الصحيحة، لما لها من تأثير كبير في تكوين أخلاق الفرد، والتي تنعكس بدورها على أخلاق المجتمع بأسره. ولهذا رأى أن يكون التعليم منظماً وتحت إشراف الدولة، لضمان تحقيق الغاية التربوية المنشودة، وهي إعداد الفرد الصالح، الذي يركز صلاحه على ما يمتلكه من علم ومعرفة، تؤهله للالتزام بالوجداني والانقياد لعقله في سلوكه وأفعاله. (جزاع، 2016، ص24)

وكان أفلاطون يؤمن منذ البداية بضرورة إخضاع تربية الأطفال لرقابة دقيقة، إذ إن أي انحراف في مراحل الطفولة، يجعل من الصعب أن يصبح أولئك الأطفال رجالاً يمتلكون فهمًا للواجب وتمسكًا بالفضيلة الصارمة. لذلك رأى أنه من الضروري غرس احترام النظام في نفوس الأطفال منذ الصغر، وأن يكون للموسيقى دور في تعزيز حب القانون لديهم، ليظل هذا الحب راسخاً في نفوسهم مدى الحياة. كما شدّد على أهمية تعويد الطفل على الصمت في حضرة الكبار، مؤكداً أن التعلم منذ الطفولة أمر حاسم، وهو لا يتحقق بالوعظ والكلمات فقط، بل عبر الممارسة والتنشئة منذ نعومة الأظافر. (افلاطون، ص293-294)

الخاتمة:

1. تُظهر غاية الأخلاق عند أفلاطون ارتباطاً وثيقاً بين الفضيلة والمعرفة، إذ لا يمكن بلوغ الخير الأسمى إلا من تنمية النفس وتعقل قواها.
2. تقوم الأخلاق الأفلاطونية على مبدأ التوازن بين مكونات النفس الثلاث: العقل، الغضب، والشهوة، إذ يتحقق العدل حين يحكم العقل ويوجه سائر القوى.
3. يرى أفلاطون أن الأخلاق لا تنفصل عن السياسة، فالفرد الفاضل أساس للمدينة الفاضلة، والأخلاق الفردية مرآة للعدالة الاجتماعية.
4. تبرز الفلسفة عند أفلاطون بوصفها وسيلة ضرورية لتربية النفس، فهي السبيل لفهم الخير المطلق والوصول إلى حياة مزدهرة عقلاً وروحاً.
5. وأخيراً، فإن غاية الأخلاق عند أفلاطون ليست محصورة بالواجب أو اللذة، بل تتجاوز ذلك نحو السعي لتحقيق الكمال الإنساني والانسجام الداخلي، مما يجعلها مشروعاً فلسفياً شاملاً يتجاوز السلوك الفردي ليشمل بناء المجتمع المثالي.

المصادر والمراجع

1. احمد امين، زكي نجيب، قصة الفلسفة اليونانية، ط1، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٥
2. افلاطون، محاورات الجمهورية، ترجمة، فؤاد زكريا، دار الوفاء للطباعة والنشر
3. افلاطون، محاورات القوانين، تايلور، القاهرة.
4. افلاطون الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية، القاهرة
5. افلاطون، جمهورية افلاطون، ترجمة: حنا خباز، ط1، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٧
6. افلاطون، جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، راجعها علي سامي النشار، الهيئة المصرية العامة، 1970
7. أميرة حلمي مطر، تاريخ الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ط1، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨
8. انجلو شيكوني، افلاطون الفضيلة، ترجمة: منير سغبيني، دار الجبل، ط1، بيروت- ١٩٨٦
9. أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة: عزت قرني، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦
10. بومدين بوزيد، فلسفة العدالة في عصر العولمة، ط1، الدار العربية، الجزائر، ٢٠٠٩،
11. توفيق الطويل وآخرون، مشكلات فلسفية، الناشر وزارة التربية والتعليم- القاهرة، ١٩٥٤م
12. جورج سبائين، تطور الفكر السياسي، ك1، ترجمة: حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم، عثمان خليل عثمان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠
13. جيهان نور محمد، الجانب الأخلاقي عند افلاطون، مجلة حولية، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، مج8، العدد، ٢٠١٨
14. حامد حمزه الدليمي، (قراءة ومقاربات)، ط1، تموز للطباعة، دمشق، ٢٠١٢
15. حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية- الاسكندرية، ١٩٩٢م
16. حنان علي، دراسات فلسفية، ط1، دار الشؤون، بغداد، ٢٠٠٧

17. شاتلية فرانسوا، معجم المؤلفات السياسية، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- ط2، بيروت- 2001
18. طه جزار، بوتوبيا جدل العدالة والمدينة الفاضلة من أفلاطون إلى ابن خلدون الاندلس للطباعة والنشر- بغداد 2016م
19. عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ط2، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1964
20. عبد الهادي محمد والي، تاريخ التفكير الاجتماعي، جامعة طنطا، مصر، 2006
21. علي عبد الواحد وافي، الادب اليوناني القديم دار المعارف، مصر 1960
22. فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج1، اليونان والرومان، ت. امام عبد الفتاح امام، المجلس الاعلى للثقافة، ط1، (القاهرة، 2002)،
23. ك.أ. ه. آرمسترونغ، مدخل الى الفلسفة القديمة، ترجمة: سعيد الغانمي، ط1، مركز الثقافة العربية، بيروت، 2009
24. الكسندر كوارية، مدخل لقراءة افلاطون، ترجمة: عبد المجيد ابو النجا، مراجعة احمد فؤاد الاهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر،
25. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1991.
26. محمد حسن مهدي، الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى بروقليس، ط1، عالم الكتب الحديثة للنشر والتوزيع، الأردن 2015م
27. محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية، ط3، منشورات عويدات، بيروت، 1988
28. محمد علي ابو ريان تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى افلاطون، مرجع سابق، ص211 محمد علي ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى افلاطون ج، ط2، دار الوفاء، القاهرة، 2014
29. محمد كمال، ابراهيم جعفر، في الفلسفة والاخلاق، (د، ط)، دار الكتب الجامعية، القاهرة، 1968
30. مسلم حسن محمد، البناء الفلسفي للمجتمع الفاضل دراسة تحليلية مقارنة بين افلاطون والقديس اوغسطين، مجلة الفلسفة، النشر جامعة المستنصرية، كلية الاداب، قسم الفلسفة، العدد العاشر، مجلد 2013
31. مسلم سعد محمد، الفلسفة السياسية بين افلاطون والقديس اوغسطين دراسة تحليلية مقارنة،
32. مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، (د، ط)، دار قباء، القاهرة، 2000
33. مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، ط1، دار المسيرة، عمان، 2012،
34. مصطفى النشار، الدولة المثالية بين افلاطون ارسطو مجلة الاستغراب- العدد 21-2021م
35. منتظر سعد وحامد حمزة الدليمي، افلاطون وقيمة البقاء الى الابد، بحث منشور مجلة لاراك كلية الاداب جامعة واسط، ج 16، ع (2) ج 11. <https://doi.org/3417/lark.10.31185>, 2024
36. منال صالح مهدي، الفكر التربوي في فلسفة ارسطو، واثره في المدارس الاخلاقية، رسالة ماجستير، جامعة واسط، كلية الاداب، 2020
37. مؤيد بركات حسين، الفكر السياسي في الفلسفة اليونانية بين افلاطون وارسطو، دراسة مقارنة،
38. ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الافلاطون، ط1، دار الاندلس، بغداد، 1979
39. نبيل عبد الحميد عبد الجبار، تاريخ الفكر الاجتماعي، دار دجلة، 2009م
40. ول ديورانت، قصة الفلسفة من افلاطون إلى جون ديوي، ترجمة: د. فتح الله محمد المشعشع، المعارف، بيروت، 1988

41. ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع-القاهرة، ١٩٨٤م
42. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم بيروت، ب.ت
- 42 - حورية توفيق، الفكر السياسي من افلاطون الى محمد عبده، الناشر مكتبة 485، ط7، القاهرة، 2017
- 43- صدام الزيايدي، مدخل الى الفلسفة، دار الحرية للطباعة والنشر بغداد، ط1، 1989
- 44- كارل بوبر، المجتمع المفتوح واعدائه، ترجمة السيد نفادي، التتوير للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2014
- 1.Ahmad Amin & Zaki Naguib, The Story of Greek Philosophy, 3rd ed., Egyptian Book House, Cairo
- 2.Ahmad Amin & Zaki Naguib, The Story of Greek Philosophy, 1st ed., Egyptian Book House, Cairo, .1935
- 3.Plato, The Republic, trans. Fouad Zakaria, Egyptian Authority, Cairo.
- 4.Plato, The Republic of Plato, trans. Hanna Khabbaz, 1st ed., Hindawi Foundation, Cairo, 2017
- 5.Plato, Dialogue: The Republic.
- 6.Amira Helmy Matar, The History of Greek Philosophy: Its History and Problems, 1st ed., Qebaa Publishing, Cairo, 1998
- 7.Angelo Ciccone, Plato and Virtue, trans. Mounir Saghbini, 1st ed., Dar Al-Jabal, Beirut, 1986
- 8.Ulf Gegggen, Major Problems in Greek Philosophy, trans. Ezzat Qarni, 1st ed., Dar Al-Nahda Al-Arabiya, Cairo, .1976
- 9.Boumediene Bouzid, Philosophy of Justice in the Era of Globalization, 1st ed., Arab House, Algeria, 2009
- 10.Tawfiq Al-Tawil et al., Philosophical Problems, Ministry of Education, Cairo, 1954, p. 2
- 11.George Sabine, A History of Political Theory, Vol. 1, trans. Hassan Galal Al-Arusi, reviewed by Othman Khalil Othman, Egyptian General Book Organization, .2010
- 12.Jehan Nour Mohamed, The Ethical Aspect in Plato, Annual Journal, Faculty of Islamic and Arabic Studies, Vol. 8, .2018
- 13.Hamed Hamza Al-Dulaimi, Readings and Approaches, 1st ed., Tammuz Press, Damascus, .2012
- 14.Harbi Abbas Atayto, Features of Greek Philosophical Thought, University Knowledge House, Alexandria, 1992
- 15.Hanan Ali, Philosophical Studies, 1st ed., Dar Al-Shu'un, Baghdad, 2007
- 16.Houria Tawfiq Mujahid, Political Thought from Plato to Muhammad Abduh.
- 17.Châtelain François, Dictionary of Political Works, trans. Mohamed Arab Sasilah, 2nd ed., University Publishing Institution, Beirut, .2001
- 18.Saddam Al-Zayyadi, Introduction to Philosophy.

- .19Taha Jazzaa, Utopia: The Dialectic of Justice and the Ideal City from Plato to Ibn Khaldun, Andalus Publishing, Baghdad, .2016
- .20Abdel Rahman Badawi, Plato, 4th ed., Dar Al-Nahda Al-Misriya, Cairo, 1964, p. .219
- .21Abdel Hadi Mohamed Wali, History of Social Thought, Tanta University, Egypt, .2006
- .22Ali Abdel Wahid Wafi, Ancient Greek Literature, Dar Al-Maaref, Egypt, .1960
- .23Frederick Copleston, A History of Philosophy, Vol. 1: Greece and Rome, trans. Imam Abdel Fattah Imam, 1st ed., Supreme Council of Culture, Cairo, .2002
- .24K.A.H. Armstrong, Introduction to Ancient Philosophy, trans. Saeed Al-Ghanami, 1st ed., Arab Cultural Center, Beirut, .2009
- .25Karl Popper, The Open Society and Its Enemies.
- .26Alexandre Koyré, Introduction to Reading Plato, trans. Abdel Majeed Abu Al-Naga, reviewed by Ahmad Fouad Al-Ahwani, Egyptian General Publishing Authority.
- .27Alexandre Koyré, Introduction to Reading Plato.
- .28Majid Fakhry, A History of Greek Philosophy from Thales to Plotinus and Proclus, 1st ed., Dar Al-Ilm Lilmalayin, Beirut, 1991, p. .98
- .29Mohamed Hassan Mahdi, Greek Philosophy and Its Schools from Thales to Proclus, 1st ed., Modern Books World, Jordan, .2015
- .30Mohamed Abdel Rahman Marhaba, From Greek Philosophy, 3rd ed., Owaidat Publications, Beirut, .1988
- .31Mohamed Ali Abu Rayyan, History of Philosophical Thought from Thales to Plato, 2nd ed., Dar Al-Wafa, Cairo, 2014, p. .211
- .32Mohamed Kamal & Ibrahim Jaafar, On Philosophy and Ethics, Dar Al-Kutub Al-Jamia, Cairo, 1968
- .33Mohamed Nasr Mahna, History of Ideas and Politics
- .34Muslim Hassan Mohamed, The Philosophical Construction of the Ideal Society: A Comparative Analytical Study between Plato and Saint Augustine, Journal of Philosophy, Al-Mustansiriya University, College of Arts, Philosophy Dept., Vol. 10, .2013
- .35Muslim Saad Mohamed, Political Philosophy Between Plato and Saint Augustine: A Comparative Analytical Study.

- .36Mostafa Al-Nashar, History of Greek Philosophy from an Eastern Perspective, Vol. 2, Dar Qebaa, Cairo, .2000
- .37Mostafa Al-Nashar, Introduction to Political and Social Philosophy, 1st ed., Dar Al-Maseera, Amman, .2012
- .38Mostafa Al-Nashar, The Ideal State between Plato and Aristotle, Istighrab Journal, Issue 21, 2021
- .39Montathar Saad & Hamed Hamza Al-Dulaimi, Plato and the Value of Eternal Survival, Lark Journal, College of Arts, University of Wasit, Vol. 16, No. 2, Part 11, 2024. <https://doi.org/10.31185/lark.3417>
- .40Moayad Barakat Hussein, Political Thought in Greek Philosophy: A Comparative Study between Plato and Aristotle.
- .41Moayad Barakat Hussein, Political Thought in Greek Philosophy: A Comparative Study between Plato and Aristotle.
- .42Naji Al-Tikriti, Plato's Moral Philosophy, 1st ed., Al-Andalus Press, Baghdad, .1979
- .43Nabil Abdel Hamid Abdel Jabbar, History of Social Thought, Dar Dijlah, .2009
- .44Will Durant, The Story of Philosophy: From Plato to John Dewey, trans. Dr. Fathallah Muhammad Al-Mashasha, Al-Ma'arif, Beirut, 1988
- .45Walter Stace, A History of Greek Philosophy, trans. Mujahid Abdel Moneim Mujahid, Dar Al-Thaqafa for Publishing and Distribution, Cairo, .1984
- .46Youssef Karam, History of Greek Philosophy.