الحرب والسلام في فلسفة أفلاطون: بين الضرورة السياسية والمثال الفلسفي

د/ كرم عبد القادر الحواط(*)

المُسْتَخْلَص:

تُشكّل ثنائية الحرب والسلام محوراً جوهرياً في البناءين السياسي والأخلاقي لفلسفة أفلاطون؛ إذ لا تكاد تخلو محاوراته من إشارات متكررة – صريحة حيناً وضمنية حيناً آخر– إلى جدلية الصراع والاستقرار بوصفهما محددين أساسيين لبنية المدينة الفاضلة. وقد تبلور هذا التصور في سياق تاريخي مضطرب، عايشه أفلاطون عن كثب، لاسيما في ظل تداعيات الحرب البيلوبونيزية التي كشفت عن هشاشة الديمقراطية الأثينية، وأسهمت في تفكك المعايير الأخلاقية في المجال العام، من هذا المنطلق، لا يتناول أفلاطون الحرب بوصفها مجرد واقعة عسكرية عابرة، بل باعتبارها ظاهرة مركّبة ذات أبعاد تشريعية وأخلاقية، تثير أسئلة فلسفية حول حدود السلطة، ومشروعية العنف، ودور الفيلسوف في توجيه القرار السياسي. وانطلاقاً من هذا الإطار، يسعى هذا البحث إلى استقصاء تمثّلات مفهومي الحرب والسلام في محاورات أفلاطون، بدءاً من تحليل السياق التاريخي الذي ساهم في تشكيل رؤيته السياسية للصراع، متوقفاً عند التمييز الذي أقامه بين الحرب التقليدية باعتبارها صراعاً خارجياً بين الدول، وبين الحرب الأهلية باعتبارها انقساماً داخلياً بين أبناء المدينة الواحدة، كما يناقش البحث تأملات أفلاطون في أخلاقيات الحرب، والصفات التي ينبغي أن يتحلّى بها المحارب، لا سيما في إطار مشروعه التربوي لإعداد الحُرّاس، والذي يجمع فيه أفلاطون بين التكوين البدني والعسكري من جهة، والتأهيل التربوي والعقلي من جهة أخرى، كما يتناول البحث أيضا المهام المنوطة بالحراس داخل المدينة وخارجها. وختاماً، يُعنى البحث بتحليل موقف أفلاطون من السلام، عبر تتبع الإشارات المتناثرة حوله في محاوراته الكبرى، والتي تتجلى بصورة غير مباشرة في نقده العميق للحرب والنزوع العسكري، كذلك في تصوره الإيجابي للمجتمعات البسيطة التي تنعم بالانسجام والتوازن، ومع ذلك، فإن السلام، رغم حضوره المتناثر في ثنايا النصوص، فإنه لا يحتل موقعاً مركزاً في مشروعه الفلسفي، بل يظل مفهوماً تابعاً يظهر بصورة عرضية بوصفه ثمرة أو نتيجة لنظام عادل، لا بوصفه غاية قائمة بذاتها.

الكلمات الافتتاحية : الحرب، السلام، الحرب الخارجية، الحرب الأهلية، أخلاقيات الحروب، صناعة الحراس.

(*) مدرس بقسم الفلسفة كلية الآداب– جامعة طنطا

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

"War and Peace in Plato's Philosophy: Between Political Necessity and the Philosophical Ideal"

Abstract :

The dichotomy of war and peace constitutes a central axis in the political and ethical structure of Plato's philosophy. His dialogues are replete—sometimes explicitly, sometimes implicitly—with recurring references to the dialectic between conflict and stability as fundamental determinants of the ideal city's structure. This conception was shaped within a turbulent historical context that Plato experienced firsthand, particularly in light of the Peloponnesian War, which exposed the fragility of Athenian democracy and contributed to the disintegration of moral standards in the public sphere. From this perspective, Plato does not address war as a mere military event, but rather as a complex phenomenon with legal and ethical dimensions that raises philosophical questions about the limits of authority, the legitimacy of violence, and the role of the philosopher in guiding political decisions. From this framework, the present study seeks to explore the representations of war and peace in Plato's dialogues, beginning with an analysis of the historical context that shaped his political vision of conflict. It examines the distinction he draws between traditional war—as an external conflict between states—and civil war (*stasis*) as an internal rupture within a single city. The research also discusses Plato's reflections on the ethics of war and the qualities a warrior should possess, particularly within the context of his educational project for training guardians, which combines physical and military formation on one hand with pedagogical and intellectual development on the other. Furthermore, the study addresses the roles assigned to the guardians both within and outside the city. Finally, it analyzes Plato's stance on peace by tracing scattered references to it throughout his major dialogues—references that manifest indirectly through his profound critique of war and militarism, as well as through his positive portrayal of harmonious, balanced societies where reason governs and appetites are restrained. Yet despite its scattered presence in the texts, peace does not occupy a central place in Plato's philosophical project; rather, it remains a subordinate concept, appearing incidentally as the fruit or consequence of a just order, not as an end in itself.

Keywords: War, Peace, External war, Civil war (*Stasis),* Ethics of war, The training of the guardians.

المقدمة:

- **أهمية الدراسة :**

تكتسب دراسة فلسفة الحرب والسلام أهمية متجددة في عالمنا المعاصر، حيث لم تعد الحروب مجرد وقائع استثنائية، بل تحوّلت إلى نمط متكرر ومُهيمن على العلاقات الدولية، وأحياناً إلى أداة لتسوية الخلافات أو فرض الهيمنة. فبينما كانت الحرب في التصور الكلاسيكي حدثًا طارئًا يُلجأ إليه عند الضرورة القصوى، أصبحت اليوم جزءاً من منظومات سياسية واقتصادية وإعلامية تُعيد إنتاج العنف وتُشرّعه بأشكال متعددة. ومن هنا، فإن العودة إلى الأسس الفلسفية التي تناقش مشروعية الحرب، وشروط العدالة فيها، ومعنى السلام، لا تُعد ترفًا فكريًا، بل ضرورة ثقافية وأخلاقية لفهم ما يجري حولنا، ولنقد الأسس التي تُشكّل مرتكزات السياسات الدولية المعاصرة. فسيادة "ثقافة الحرب" بين الدول، وتصاعد النزعات القومية والانغلاق الحضاري، وتوظيف الدين أو القيم لتبرير العنف، كلها ظواهر تُبرز الحاجة الماسة إلى مراجعة نقدية شاملة لمفهومي الحرب والسلام، والعودة إلى منابع التفكير الفلسفي التي توازن بين الواقعية السياسية والمبادئ الإنسانية. وفي هذا الإطار، تُمثّل فلسفة أفلاطون إحدى المداخل الأساسية لتفكيك هذه المفاهيم، والوقوف على جذورها الأخلاقية والسياسية والتربوية، كما تشكّلت في سياق حضاري شهد من الحروب ما يكفي لإعادة التفكير في شروط العدالة والاستقرار داخل المدينة وخارجها.

ومن ثم تُعدّ قضية الحرب من أبرز المفاهيم المحورية في فلسفة أفلاطون، ليس فقط بوصفها ظاهرة سياسية أو عسكرية، بل باعتبارها مظهراً من مظاهر الخلل الأخلاقي والاجتماعي الذي يسعى المشروع الفلسفي الأفلاطوني إلى معالجته. فاهتمام أفلاطون بالحرب لم يكن نابعًا من تمجيدها، بل من رغبته في إخضاعها لمعايير العقل والعدالة، وجعلها خاضعة لغاية تربوية وأخلاقية تندرج ضمن رؤيته للمدينة الفاضلة. ومن هذا المنطلق، فإن دراسة الحرب في فلسفة أفلاطون تكشف عن شبكة معقدة من الأفكار التي تربط بين التربية العسكرية، وبنية الطبقات الاجتماعية، ومفهوم العدالة، ودور الحاكم الفيلسوف، كما تُظهر كيف يمكن ضبط القوة بالقانون، وتسخير العنف من أجل تحقيق النظام والانسجام لا الفوضى والهيمنة. إن هذا التصور، الذي يجمع بين الواقعية السياسية والطموح الأخلاقي، يمنح الحرب موقعًا إشكاليًا في الفلسفة الأفلاطونية، ويجعل من دراستها مدخلًا لفهم العلاقة بين القوة والمعرفة، والسياسة والفضيلة، في صلب المشروع الفلسفي الكلاسيكي.

أما عن المنهج المُسْتَخدم : فقد اعتمد الباحث في دراسته على المنهج " التحليلي المقارن "

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

إشكالية البحث:

تنطلق هذه الدراسة من سؤال محوري مفاده : **كيف تتجلّى مفاهيم الحرب والسلام في محاورات أفلاطون، وما مدى انخراطها في نسيج تصوره الفلسفي والسياسي للمدينة الفاضلة ؟** ومن أجل الإحاطة بهذا الإشكال من مختلف جوانبه، تبرز مجموعة من الأسئلة الفرعية التي تُسْهِم في تفكيك مكوناته، وتحليل امتداداته المفهومية، من بينها :

١- إلى أي مدى أسهمت التجربة السياسية العنيفة التي عايشها أفلاطون، ولا سيما أحداث الحرب البلوبونيزية، في بلورة رؤيته الفلسفية للحرب والسلام؟

٢- كيف ميز أفلاطون بين الحرب الخارجية، والصراع الداخلي (الحرب الأهلية)، وما الدلالات النظرية والسياسية التي ينطوي عليها هذا التمييز في سياق تصوره لبنية الدولة المثالية وتنظيم علاقاتها الداخلية والخارجية ؟

٣- ما الأسس الأخلاقية التي وضعها أفلاطون لتنظيم مشروعية الحرب وتوجيه سلوك المحارب، وكيف يتجلّى التفاوت في تطبيق هذه الأخلاقيات بين الحرب الخارجية ضد "البرابرة" والصراعات الأهلية داخل المدينة؟ وما دلالة هذا التمييز في تشكيل رؤيته للحرب والسلم في المدينة الفاضلة؟

٤- ما التصور الذي يقدّمه أفلاطون لصناعة الحُرّاس في المدينة الفاضلة، وما ملامح الإعداد البدني والعسكري والتربوي والحياتي الذي يضمن تهيئتهم لحماية المدينة في أوقات السلم والحرب؟

٥- ما هي أبرز الواجبات التي يكلّف بها الحُرّاس في المدينة الفاضلة لدى أفلاطون، وكيف تتوزع مسؤولياتهم بين حماية المدينة، وضمان الانسجام الداخلي، وتنفيذ مبادئ العدالة؟

٦- كيف يتناول أفلاطون مفهوم "السلام" ضمن مشروعه الفلسفي، وما مدى حضوره في محاوراته الكبرى، وهل يمثل هذا الحضور الهامشي صورةً من صور التهميش المقصود، أم يعكس تصوّر أفلاطون للسلام كأثرٍ عَرَضِيّ ينبثق عن تحقق النظام العادل، لا كغاية تُطلب لذاتها؟

عناصر البحث :

- المقدمة .

أولًا : عصر أفلاطون ومدى تأثيره على صياغة أفكاره السياسية .

ثانيًا : دوافع الحرب.

ثالثًا: ثنائية الصراع في فلسفة أفلاطون: بين الحرب الخارجية، والصراع المحلي "الحرب الأهلية".

رابعًا : أخلاقيات الحروب .

خامسًا : صفات المحارب .

سادسًا : الشجاعة وتنمية الروح القتالية للجنود .

سابعًا : صناعة الحُرّاس: البنية التربوية والعسكرية في بناء الطبقة الحامية.

ثامنًا : واجبات الحراس

تاسعا : مفهوم السلام، ومقاوماته في محاورات أفلاطون.

- الخاتمة .

قائمة المصادر والمراجع

أولا : عصر أفلاطون ومدى تأثيره على صياغة أفكاره السياسية :

عاش أفلاطون في أثينا خلال الفترة الممتدة بين عامي ٤٢٧ و٣٤٨ قبل الميلاد، فكان شاهدًا على ويلات الحرب البيلوبونيزية (٤٣١–٤٠٤ ق.م) بين أثينا وإسبرطة، وما خلّفته من آثار مدمّرة على البنية السياسية والاجتماعية في مدينته. وقد كان لهذه التجربة المأساوية دورًا حاسمًا في بلورة تصوره للفكر السياسي، إذ دفعته إلى التأمل في طبيعة الصراع لا بوصفه ظرفًا طارئًا، بل كعامل بنيوي حاسم في مصائر الدول والمجتمعات. ومن هنا، غدت قضايا الحرب والسلم محورًا جوهريًا في فلسفته السياسية؛ فمن يتأمل في الحرب لا يسعه إلا أن ينشغل بالضرورة بفهم السلام، وحدوده، وشروط تحققه داخل المدينة الفاضلة.[1]

ويكتسب هذا الانشغال وزنه الحقيقي إذا ما وضعنا في الاعتبار السياق التاريخي للحرب البيلوبونيزية نفسها، التي لم تكن مجرد صراع عسكري، بل تعبيرًا عن تناقضات عميقة بين رؤيتين سياسيتين متباينتين: أثينا الديمقراطية، وإسبرطة الأرستقراطية. فقد اندلعت الحرب نتيجة التنافس المتصاعد بين المدينتين على النفوذ في العالم اليوناني القديم. فقد سعت أثينا إلى توسيع مجال سيطرتها عبر قيادتها لرابطة ديليان البحرية، وهو ما أثار قلق إسبرطة التي اعتمدت، في المقابل، على تفوقها البري وتحالفاتها داخل رابطة البيلوبونيز. وقد أسهم هذا التوتر المتنامي في إشعال سلسلة من النزاعات الإقليمية، حيث انخرط كل من الطرفين في دعم حلفائه ضمن حروب

[1] - Olav Sigmundstad, **What is Plato's Philosophy of Peace, and How does it Compare to the early Modern School of thought ?**, University of Oslo, Faculty of Law, The Right to Peace, Autumn, 2018, p.2.

متفرقة ضد الطرف الآخر. كما أدّت المنافسة على الموارد وطرق التجارة إلى تفاقم الوضع، كل هذا في ظل غياب الوسائل الفَعَّالة لتسوية النزاعات بالطرق السلمية. وعلى الرغم من تعدد الأسباب المباشرة، وغير المباشرة للحرب يُجمع عدد من المؤرخين على أن أثينا كانت الطرف الأشد مسؤولية عن إشعال فتيلها، خاصة في ضوء سياسة بريكليس المتصلبة، ورفضه تقديم تنازلات خلال مفاوضاته مع إسبرطة، مما جعل اللجوء إلى المواجهة العسكرية خياراً حتمياً لا مفرّ منه.[2]

ومع ذلك، انتهت الحرب البيلوبونيزية بانتصار إسبرطة، التي استطاعت بفضل مجموعة من العوامل العسكرية والسياسية والاستراتيجية أن تقلب موازين القوى لصالحها. فقد استفادت من تفوقها في القتال البَرِّي عبر جيشها المنظم والمنضبط مستغلة ضعف أثينا في المواجهات البَرِّيَة. كما حصلت على دعم مالي سخي من الإمبراطورية الفارسية، مما مَكَّنَها من بناء أسطول بحري قوي استطاع بدوره أن ينهي التفوق البحري الأثيني ويقوّض سيطرتها على الممرات الحيوية. كما نجحت إسبرطة في تطبيق استراتيجية حصار مزدوج على أثينا، براً وبحراً، أدى إلى إنهاك المدينة واستنزاف مواردها وتجويع سكانها. في المقابل عانت أثينا من أزمات داخلية خانقة، أبرزها تفشي الطاعون الذي أَوْدَى بحياة نسبة كبيرة من سكانها، بمن فيهم زعيمها بريكليس، الأمر الذي أضعف بنيتها السياسية وأفقدها تماسكها العسكري. وقد جاءت الضربة القاصمة في معركة "إيجوسبوتامي" عام (٤٠٥ ق.م)، حين تمكنت إسبرطة من تدمير الأسطول الأثيني بالكامل مما شلّ قدرة أثينا على الدفاع عن نفسها كما انضم إلى جانب إسبرطة عدد من دول المدن اليونانية التي وجدت في هيمنة أثينا خطراً على استقلالها. كل هذه العوامل تضافرت لتُفضي إلى انهيار أثينا واستسلامها الكامل عام (٤٠٤ ق.م)، مُعلنة بداية صعود إسبرطة كقوة مهيمنة على المشهد اليوناني. [3]

غير أن تداعيات هذه الحرب لم تقف عند حدود تغيّر موازين القوى السياسية، بل تجاوزتها لتُحدث تحولًا عميقًا في إدراك الإغريق لطبيعة الصراع ذاته .ومن ثم، فقد مثّلت الحرب البيلوبونيزية لحظة فاصلة في الوعي الجمعي، إذ أطاحت بالنموذج التقليدي للحرب بين المدن، وفتحت الباب أمام بروز "الحرب الأهلية" كنمط جديد من العنف الداخلي. فقد انتقل التصور الجمعي من فكرة المواجهة النبيلة القائمة على معارك الشرف والالتزام بقوانين الحرب، إلى منطق الإبادة الكاملة للخصم، حيث يغدو العدو ليس فقط طرفًا خارجيًا، بل شريكًا سابقًا في الانتماء السياسي والثقافي. وتعود جذور هذا التحوّل إلى التغيرات السياسية العميقة التي شهدها القرن الخامس قبل

[2] - George Cawkwell, **The Thucydides and Peloponnesian War**, Routledge, London, 1997, p. 25.

[3] - Lawrence A. Tritle, **" Laughing For Joy " : War and Peace Among the Greeks**, Edited By : Kurt A. Raaflaub, War and Peace in The Ancient Word, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, 2007, p. 176- 177.

الميلاد، حين برزت أثينا، بعد هزيمتها للفرس، كقوة مهيمنة على العالم الإغريقي، بفضل قيادتها لرابطة ديليان. غير أن هذا الصعود السريع أثار مخاوف إسبرطة، التي رأت فيه تهديداً لتوازن القوى القائم، فبادرت إلى شنّ الحرب على أثينا عام (٤٣١ ق.م)، مطلقة بذلك واحدة من أكثر الحروب دموية واستنزافاً في التاريخ اليوناني القديم. وقد تميز هذا الصراع، لأول مرة، بكونه مواجهة بين اليونانيين أنفسهم، لا ضد "البرابرة"، ما جعل الوعي الجمعي يتحول من التركيز على العدو الخارجي إلى الانشغال بصراع داخلي محكوم بمنطق التنافس على الهيمنة السياسية. ومع نهاية الحرب بهزيمة أثينا وسقوط ديمقراطيتها، وقيام نظام "الطغاة الثلاثين" المدعوم من إسبرطة، دخلت المدينة في دوامة من القمع والإعدامات السياسية التي طالت أنصار النظام السابق، وهو ما أدى إلى اندلاع حرب أهلية داخلية لم تُخمَد إلا مع استعادة النظام الديمقراطي عام (٤٠٣ ق.م). هكذا، لم تترك الحرب البيلوبونيزية أثراً جيوسياسياً فحسب، بل دشّنت لحظة فارقة في تاريخ الوعي السياسي الإغريقي، رسّخت من خلالها معالم مفهوم الحرب الأهلية، بوصفه نمطاً جديداً من العنف الذي يهدد نسيج المدينة من الداخل، ويضع مفهوم "الصراع" في قلب الفلسفة السياسية التي سيتأملها أفلاطون لاحقاً بقلق وحذر بالغين .[4]

لقد كتب أفلاطون محاورته الشهيرة " الجمهورية " في سياق مرحلة تدهور عميقة في التاريخ اليوناني. فالحرب البلوبونيزية (٤٣١–٤٠٤ ق.م) قد انتهت بهزيمة ساحقة لأثينا، وأسفرت عن إضعاف المدن اليونانية المستقلة التي أنهكها الصراع الطويل والمنازعات الداخلية. وقد أدى هذا التفكك إلى جعل اليونان عرضة للتدخلات الخارجية، وهو ما مكّن أسبرطة من إحراز النصر وفرض هيمنتها. إلى جانب ذلك، شهدت تلك الفترة تدميراً واسعاً للمدن اليونانية، لا على يد الأعداء فحسب، بل على يد اليونانيين أنفسهم فضلًا عن موجات من التهجير والقتل الجماعي، سواء نتيجة للحرب المباشرة أو للفتن الداخلية التي عصفت بالمجتمع. ولم تكن الكوارث السياسية وحدها هي التي زلزلت الواقع اليوناني، بل صاحبها أيضاً عدد من الظواهر الطبيعية المدمّرة، والتي كانت تُفسّر آنذاك في إطار أسطوري، مثل الزلازل العنيفة، والخسوفات المتكررة، والمجاعات الناتجة عن الجفاف، إضافة إلى الأوبئة التي تركت أثراً بالغاً على بنية المجتمع. [5]

وفي خضمّ هذا الواقع المضطرب، لم تكن تأملات أفلاطون في قضايا الحرب والسلام مجرد تنظير فلسفي، بل جاءت انعكاساً لتجربة شخصية عايشها عن قرب، في واحدة من أكثر اللحظات التاريخية اضطراباً. لقد كان أفلاطون في الثالثة والعشرين من عمره عندما وضعت

[4] - Joan- Antoine Mallet, **War and Peace in Plato's Political Thought**, the Philosophical Journal of Conflict and Violence, Vol. I, Issue 1, 2017, p. 88- 89.
[5] - Thucydide, **The Peloponnesian War**, V1,The Thomas Hobbes Translation, Etided by :David Grene, The University of Michigan Press, U. S. A, 1959, (23), P. 14.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

الحرب أوزارها، تاركةً أثينا في حالة من الإنهاك السياسي والاقتصادي، ومخلّفة شعوراً عاماً بانهيار القيم الديمقراطية وتآكل الثقة في النظام القائم. ومن ثم، لم يكن مستغرباً أن تحتل القضايا السياسية والاجتماعية موقع الصدارة في كتاباته، ساعياً من خلالها إلى استخلاص دروس الهزيمة التي مُنيت بها مدينته، والتأمل في أسباب تفوّق إسبرطة، لا من حيث القوة العسكرية فحسب، بل من حيث البنية الصارمة والانضباط الجماعي الذي حافظ على تماسكها. لقد ظل عقل أفلاطون مشغولًا بقوة الغزاة المنتصرين، فحين شرع في بناء تصوّره للمدينة المثالية، وجد في إسبرطة نموذجًا أوَّلِيًا يستحق النظر، وإن لم ينقله نقلا أعمى أو يُكرره كالتقليد الخانع. فجمهوريته، رغم تفرّدها الفلسفي، تقف – في جوانب كثيرة من تنظيمها الاجتماعي والتربوي – أقرب إلى النمط التسلّطي الإسبرطي منها إلى النماذج الحرة التي سادت في مدن اليونان الأخرى. وهكذا، فإن مشروعه الفلسفي قد وُلد في قلب أزمة حضارية، وسعى، عبر محاكاته وانتقاده لما هو قائم، إلى تخيّل نظام يحقّق التوازن بين العدالة والوحدة، بين السلطة والعقل.[٦]

وفي هذا السياق تحديداً، يكتسب النموذج الإسبرطي مكانة محورية في فهم الخلفية المرجعية التي تأثّر بها أفلاطون عند بناء جمهوريته، وهو ما يؤكده برتراند رسل قائلًا : " إننا إذا أردنا أن نفهم أفلاطون، لابد لنا من معرفة شيء عن إسبرطة؛ فقد كان لإسبرطة على الفكر اليوناني أثر مزدوج : فالأثر الأول ناشيء عن الحقائق، والآخر ناشيء عن صورة خيالية ولكل من الأثرين خطره؛ فأما الحقائق فهى التي مَكَّنَت الإسبرطيين من هزيمة أثينا في الحرب، وأما الصورة الخيالية فهي التي أثرت في أفلاطون حتى كتب نظريته السياسية. [٧]

ومن ثم، وجد أفلاطون في النموذج الإسبرطي بديلًا جذرياً للنموذج الأثيني المُتَفَكّك، فطرح، في مقابل روح الاستقلال والنزعة الفردية التي ميّزت الحياة الأثينية، تصوراً لدولة قوية ومتجانسة، قائمة على مبادئ صارمة تتسم بالتسلط والانضباط الجماعي. تلك المبادئ التي أرسى دعائمها المُشَرّع الأسبرطي " ليكورغوس "، والتي حوّلت المجتمع الإسبرطي إلى كيان عسكري منظم، حيث تُختزل الفردية لصالح الجماعة بأسرها. حيث غدت المدينة أشبه بجيش دائم التأهب للحرب، وفي سبيل تحقيق هذا الهدف، نصت التشريعات على مراقبة الدولة لحياة الأطفال منذ لحظة ميلادهم؛ فالأطفال الأصحاء كانوا يوضعون تحت رعاية أمهاتهم أو مربيات تختارهم الدولة وتُشْرف عليهم، بينما يُترك الأطفال الضعفاء أو الذين يعانون من تشوهات في العراء ليواجهوا مصيرهم، إما بالمَوت أو بتبنيهم من قِبل العبيد. أما الذكور فمنذ بلوغهم السابعة من

---

[٦] - ماريا لويزا برنيري، **المدينة الفاضلة عبر التاريخ**، ترجمة : عطيات أبو السعود، مراجعة : عبد الغفار مكاوي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٧م، ص ص ٣٠- ٣١.

[٧] - برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، الكتاب الأول : الفلسفة القديمة، ترجمة : زكي نجيب محمود، مراجعة : أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠م، ص ١٦٩.

العمر، كانت الدولة تفصلهم عن أسرهم لتدمجهم في نظام تربوي عسكري صارم، حيث يُلحقون بمجموعات تدريبية يرأسها شباب أسبرطيون أكبر سنًا. هناك، يتعلم الأطفال مهارات السِيْر العسكري ويتدربون على الموسيقى والقراءة، في إطار إعدادهم ليصبحوا جنوداً في خدمة الدولة. لذلك عندما يبلغ المواطن الأسبرطي سن الرشد، يشرع في حياة عسكرية بصفته جندياً ضمن الجيش الوطني. ورغم أن الدولة توفر له بيتًا وأسرة، إلا أنه لا يعيش مع أسرته ولا يخصص وقته للعمل لتأمين معيشتهم. بل كان يكرس كامل وقته للتدريب العسكري، حيث يتعين عليه الانضمام إلى إحدى وحدات الجيش الوطني والانخراط في تعلم فنون القتال والحرب. ولتيسير هذا الالتزام العسكري الكامل، تكفّلت الدولة بتوفير احتياجات المواطن الأسبرطي، إذ كانت تمنحه قطعة من الأرض وعدداً من العبيد يتولّون زراعتها والعمل فيها، فضلًا عن تقديم الخدمة له ولأسرته في أوقات السلم والحرب على السواء. ومن أجل ضمان تركيزه التام على المهام العسكرية، لم يكن يُسمح له بمزاولة الزراعة أو التجارة أو الحِرَف. هذا وقد شكّلت هذه الترتيبات جزءاً من البنية العسكرية الصارمة للدولة الأسبرطية، التي هدفت إلى تحويل مواطنيها إلى جنود محترفين، متفرغين كليًا للدفاع عن الوطن وخدمة مصالحه.[8]

لذلك فقد كرّس الإسبرطيون حياتهم للتدريب العسكري وللخدمة المطلقة للدولة، فبرزوا كطبقة وراثية من المحاربين المحترفين. إذ صُمِّم برنامجهم التربوي لغرس الانضباط التام والطاعة المطلقة وتلقين فنون القتال الجماعي، ليعملوا كوحدة قتالية متماسكة وفق نظام " الهوبليت " العسكريِّ المُحْكَمِ. ولهذا، اختُزلت الحياة العائلية إلى حدها الأدنى؛ فالتضحية بالروابط الأسرية والقيم الشخصية كانت ضرورة لإخراج مواطنين أشداء وماهرين في فنون الحرب. [9]

ومن ثم تميز النظام الأسبرطي بتشكيل مواطنيه كجنود بالفطرة، على عكس الأنظمة الحديثة التي تفرض التجنيد الإلزامي لفترة زمنية محددة. ففي أسبرطة، لم يكن الانضمام إلى الجيش مجرد التزام مؤقت ، بل كان يُعدّ جوهراً لهوية الفرد، وركنًا أساسًا في فلسفة وجوده داخل الدولة. فمنذ الطفولة، يتم إعداد الفرد ليكون جنديًا خالصًا لا يرى لنفسه دوراً آخر سوى الإسهام في البنية العسكرية للمجتمع. وقد جعلت هذه التنشئة الأسبرطيين الأكثر استعداداً للحرب من بين مواطني العالم الإغريقي، لكن على الرغم من كفاءتهم الفائقة، ظلوا في معظمهم مرؤسين ضمن نظام جماعي صارم، وليسوا قادة بشكل فردي. وهنا تُعلي فلسفة أسبرطة من شأن الجندي كعنصر

[8] - لطفي عبد الوهاب يحيي، **اليونان : مقدمة في التاريخ الحضاري**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩١م، ص ١٣٨.
[9] - M.M. Austin and P. Vidal - Naquet, **Economic and Social History Of Ancient Greek** : **An Introduction,** University of California Press, California, 1973, p.83.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

مندمج في الكيان العسكري، بينما تُقلل من قيمة الفرد كقائد مستقل، في إطار رؤية ترى في الانضباط والطاعة المحور الأساسي للنظام[10].

ومن ثم فقد ترك النموذج الإسبرطي أثرًا بالغ العمق في تصوّر أفلاطون للمدينة الفاضلة، إذ رأى فيه مثالًا لنظام سياسي وتربوي محكم، يقوم على الانضباط الجماعي والولاء الكامل للدولة، وقد بدا له هذا النموذج، رغم صرامته، بديلًا عمليًا للفوضى والانقسام الذي ساد التجربة الديمقراطية الأثينية، بكل ما انطوت عليه من فساد سياسي وتردٍّ أخلاقي. وانطلاقًا من هذا الإعجاب، صاغ أفلاطون تصوره للمدينة الفاضلة على نحو يستبطن العديد من خصائص النموذج الإسبرطي، لا سيّما في ما يتصل بتقسيم المجتمع إلى طبقات وظيفية تقوم على الكفاءة، وفرض نظام تربوي صارم يُهيّئ الحراس والمحاربين للقيام بمهامهم في أوقات السلم والحرب. وقد تجلّت هذه الملامح بوضوح في محاورتي الجمهورية والقوانين، حيث تُستعاد البنية الإسبرطية بوصفها نموذجًا تنظيميًا يُسهم في ترسيخ الاستقرار وتحقيق الانسجام بين مكوّنات المدينة.

ولعل هذا التشبّع العميق بأجواء الصراع هو ما يُفَسّر الحضور الطاغي لمفهوم الحرب في مجمل أعمال أفلاطون؛ إذ لا يظهر فيلسوفنا كمجرّد مفكر تأثر بثقافة الحرب السائدة في عصره، بل كنتاج مباشر لتجربة عايشها بكل تمزقاتها ومآسيها. فقد وُلد ونشأ في ظل نيران الحرب البيلوبونيزية، وهو ما ترك بصمته الواضحة في محاوراته التي تزخر بإشارات متكررة إلى وقائع الصراع، وعلى رأسها الحملة الصقلّية الكارثية، إلى جانب معارك دليوم وميغارا وأمفيبوليس وأرغينوساي وغيرها. ويكشف هذا الانشغال عن نفسه إحصائيًا أيضًا؛ إذ يَرِد مصطلح الحرب *πόλεμος* في نصوصه أكثر من أربعمائة مرة، مقابل ظهور متواضع لمفهوم السلام *εἰρήνη* الذي لا يتجاوز بضعًا وستين مرة. وتكشف هذه المفارقة الكمية عن دلالة نوعية: فرغم أن مشروع أفلاطون يهدف، في جوهره، إلى إرساء العدالة وتحقيق الانسجام، إلا أن مفهوم السلام لا يحتل فيه موقعًا تأسيسيًا مستقلًا، بل يرد في الغالب عرضًا، بوصفه ثمرة ثانوية لنظام عادل، لا كغاية قائمة بذاتها تستدعي معالجة فلسفية مباشرة.[11]

لذلك تؤكد " **كلوديا باراكي** " أن ثيمة الحرب تشكّل الخيط الموصل بين العديد من محاورات أفلاطون، إذ تمثّل خلفية بنيوية تنتظم حولها موضوعات الحوار وسيرورته. كما تشير **باراكي** إلى ميل أفلاطون إلى صياغة محاوراته ضمن سياقات يطغى عليها طابع الصراع والمجابهة؛ فـــ " الجمهورية "، مثلًا، تُقرأ بوصفها معركة رمزية بين سقراط ومحاوريه حول

[10] - T. R. Glover, **The Ancient Word**, Penguin Book, New York, 1944. P. 107.

[11] - Benitez, Rick. **Plato's Conception of Peace: A Preliminary Exploration**. Theoria : A Journal of Social and Political Theory, vol. 66, no. 159, June 2019, p 11.

مفهوم العدالة، بينما تُقدَّم "طيماوس" بمثابة وليمة حرب تتخذ من الاشتباك موضوعا لها. أما " الدفاع "، فتقدّم سقراط في هيئة محارب يخوض معركته الأخيرة دفاعاً عن نفسه أمام المحكمة، في حين تتخلل "المأدبة" إشارات متكررة إلى ماضي سقراط العسكري بوصفه جندياً في الحملات الأثينية. ومن ثم، فإن حضور مفردات الحرب والصراع لا يقتصر على الموضوعات، بل يتسلل إلى البنية السردية ذاتها، ليشكّل إطاراً حوارياً يعكس انشغالاً عميقاً بأطروحة الصراع بوصفها مدخلاً لفهم الإنسان والمجتمع والسياسة.[12]

وهذا ما يؤكده أيضاً " **ليون كريج** " في دراسته التي يصف فيها أفلاطون بـــ " **عاشق الحرب** "، إذ يرى أن محاورة « الجمهورية »، رغم ما توحي به من انشغال بمفاهيم العدالة وبناء النظام السياسي، فإن الحرب تشغل فيها موقعاً مركزياً، لا كخلفية عرضية، بل كمكوّن بنيوي يتغلغل في نسيج النص ومفرداته. فوفقاً لإحصاءات كريج، تظهر مفردات من قبيل "المحارب"، و"فن الحرب"، و"العدو"، ما يقرب من مئة مرة، في حين ترد كلمة "معركة" ومشتقاتها في أكثر من ثلاثين موضعاً. وتزداد دلالة هذا الحضور الكثيف مع تكرار مفاهيم مثل "الشجاعة"، و"الجبن"، و"القوة"، و"الصراع"، التي تفوق بدورها الثلاثين ظهوراً. ويخلص كريج من ذلك إلى أن أفلاطون لا يفصل بين مفاهيم السياسة والنفس والعدالة وبين لغة الحرب، بل إن منطق الصراع هو ما يشكل العمود الفقري لمحاورته؛ حتى يبدو العمل، كما يقول، "مرسوماً بألوان الحرب" أكثر مما يوحي به عنوانه من نزعة سلمية أو مدنية.[13]

ثانيا : دوافع الحرب :

يقدّم أفلاطون في محاورة " الجمهورية " (٣٦٩أ–٣٧٢د) نقاشات سقراط برفقة أديمانتوس وغلوكون، حول الشروط الأولية لنشأة الدولة، منطلقاً من مبدأ جوهري مفاده : " أن الإنسان، بطبيعته، غير قادر على تلبية حاجاته المتعددة بمفرده ".[١٤] وأنّ الاعتماد المتبادل بين الأفراد ضرورة تفرضها محدودية الكفاية الذاتية. ومن هذا المنطلق، تتشكّل الدولة الأولى : " حين يجتمع عدد من الأفراد، يكرّس كلٌّ منهم جهده لحرفة يتقنها كالزراعة، والنسيج، والنجارة، وصناعة الأحذية، والتجارة في إطار تقسيم وظيفي يحقّق الاكتفاء الذاتي ويضمن استمرارية المجتمع ".[١٥] ويصف سقراط نمط حياة هؤلاء الأفراد بأنه : " بسيط ومعتدل، قائم على الكفاية والانسجام؛ حيث

---

[12] - Claudia Baracchi, **of Myth, life and war in Plato's Republic**, Indiana University Press, Bloomington, 2002, p. 137- 140.

[13] - Leon Harold Craig, **The War Lover : A Study of Plato's Republic,** University Of Toronto Press, London, 1994 p. 15.

[١٤] - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، دراسة وترجمة : فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م، (ك٢، ف٣٦٩)، ص ص ٢٢٧-٢٢٨

[١٥] - المصدر نفسه، (ك٢، ف ٣٧٠)، ص ص ٢٢٨- ٢٢٩

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

يعيشون في سكينة، يزرعون الأرض، ويصنعون النبيذ، ويبنون مساكنهم دون تكلف، ويحتفلون بأغانٍ وتيجان الأزهار، ويسبحون في أغانيهم بحمد الآلهة، ويأكلون من خيرات الطبيعة باعتدال، محافِظين على تنظيم النسل بما يتوافق مع مواردهم الطبيعية وحدود معيشتهم، في ظل حالة من السلام الداخلي والخارجي ". غير أن جلوكون يعترض ساخراً على بساطة هذا النموذج، متهكّماً من نمط العيش المتقشّف الذي يقترحه سقراط، قائلا : " إنك لا تؤسّس مدينة للبشر، بل مدينة للخنازير". [١٦] وذلك في إشارة صريحة إلى افتقار هذه المدينة للترف والملذّات الحسية التي يراها من ضرورات الحياة البشرية.

وهنا يُدْرِك سقراط مغزى اعتراض غلوكون، فينتقل الحوار من الحديث عن مقومات المدينة البسيطة، التي كان سقراط يسعى لتأسيسها، إلى الحديث عن المدينة المُتْرَفة. فهؤلاء السكان لا يرضون بضرورات العيش الأساسية، بل يطمحون إلى أنماط حياة مترفة تشمل الأرائك والمناضد الفاخرة، والحلوى والعطور والبخور، ويضيفون إلى الضروريات أشياء كالكماليات، مثل اللوحات الفنية والزخارف والمجوهرات والعاج وكل ما هو ثمين ونفيس.

عندها يؤكد سقراط قائلًا : "فلنوسّع إذًا مدينتنا، ما دامت الصورة الأولى لم تعد كافية". بهذا التحول، تغدو المدينة مكتظة بأنواع جديدة من أصحاب الحرف والمهن التي لم تكن مطلوبة في المدينة البسيطة، مثل القناصين والصيادين، والمقلدين والشعراء والمغنين والممثلين والراقصين ومنظّمي المسارح، وصناع أدوات الزينة، لا سيما الخاصة بالنساء. ويصبح من الضروري أيضاً وجود الخدم، إلى جانب المعلمين والمربيات والوصيفات والحلاقين والطهاة ورعاة الحيوانات، ومع هذا الترف يزداد الاعتماد على الأطباء ويغدو وجودهم أكثر إلحاحاً من ذي قبل.

وهنا يبلغ سقراط إحدى أبرز محطات الحوار، حين يكشف عن الصلة الحتمية بين الترف والتوسّع الجغرافي، مؤكداً أن نمط الحياة القائم على إشباع الرغبات الزائدة يفضي بالضرورة إلى الصراع. ففي لحظة فارقة، يصرّح قائلًا: "عندما لا تعود أرضنا قادرة على إطعام سكان المدينة نتيجة لتضخّم حاجاتهم، سنجد أنفسنا مضطرين إلى السعي وراء التوسّع، بالاستيلاء على أراضي الجيران وشنّ الحروب عليهم." غير أن هؤلاء الجيران، وقد استهوتهم أيضاً شهوة التملّك، فلن يقفوا موقف المتفرّج، بل سيردّون العدوان بمثله. وهكذا نجد أنفسنا مضطرين إلى الدفاع عن أنفسنا أيضاً." [١٧] وبهذا، تغدو الحرب نتيجة لا مفر منها، لا بسبب الضرورة الحيوية، بل بسبب الإفراط والرغبة غير المنضبطة في الامتلاك. ومن ثم، يظهر الصراع كأثرٍ مباشر للتخلي عن الكفاية والاكتفاء، والانزلاق نحو نمط حياة تغذّيه الطموحات والملذات.

[١٦] - المصدر نفسه، (ك٢، ف ٣٧٢)، ص ص ٢٣١- ٢٣٢.
[١٧] - المصدر نفسه ، (ك٢، ف ٣٧٣)، ص ص ٢٣٢- ٢٣٣

وفي ضوء هذا التحليل، يُبرز أفلاطون، من خلال حوار سقراط، موقفًا حاسمًا من الحرب، إذ يرى أنها، متى كانت مدفوعة بالتوسع وشهوة الامتلاك، تُعدّ أصلًا لكل الشرور التي تعصف بالدول والأفراد حيث يصرّح سقراط بوضوح قائلًا : " إننا لو تركنا جانبًا النقاش حول منافع الحرب أو أضرارها، يمكننا الجزم بأننا توصلنا إلى أن أصل الحرب يكمن في ذلك الميل الذي يمثل أيضًا منشأ كل ما يصيب الدول والأفراد من مآسٍ ."[١٨] بهذا المعنى، لا تُفهم الحرب في فلسفة أفلاطون بوصفها مجرّد واقعة عسكرية أو خيارًا اضطراريًا، بل باعتبارها نتيجة حتمية لانحراف المدينة عن حدود الاكتفاء، وانجرافها وراء الترف والجشع. وهي رؤية تؤسّس لمنظور نقدي جذري، يرى في تهذيب الرغبات وكبح النزعات التملّكية شرطًا أساسيًا لتحقيق السلام والاستقرار، على مستوى النفس وكذلك على مستوى الدولة.

ومن ثم يُعدّ " الطمع " أو " البلونيكسيا" - Pleonexia – أي الرغبة غير المحدودة في التملك والسيطرة : المزيد من الأرض، المزيد من السلطة، المزيد من الثروة – من أبرز الأسباب الجذرية للحرب في فلسفة أفلاطون. حيث يؤكد في محاورة «الجمهورية» (٣٧٣ هـ) أن هذه النزعة تشكل المنبع الأول للنزاعات، سواء بين الأفراد أو بين الدول. فهذه النزعة، على المستوى النفسي، تُحدث اضطرابًا داخليًا في النفس وذلك حينما تسعى قواها الثلاث "العقل، والروح، والشهوة " إلى تجاوز حدودها الطبيعية، مما يخلّ بتوازن النفس ويقود إلى اضطرابها. أما على المستوى الاجتماعي، فهي تؤجّج الصراع بين المواطنين عندما تتنافس إراداتهم على موارد محدودة. وعلى المستوى السياسي والدولي، تدفع هذه النزعة الدول إلى انتهاج سياسات توسعية قائمة على الغزو وبسط النفوذ، انطلاقًا من رغبة لا تعرف الاكتفاء.

وإذ تتضمن هذه النزعة بُعدين متلازمين: هجوميًا ودفاعيًا، فإنها تخلق مناخًا دائمًا من الشك المتبادل وسوء النية بين الأطراف. ومن هنا تنشأ قاعدة خفية تحكم سلوك الدول: "خُذ قبل أن يُؤخذ منك"، وهي القاعدة التي تبرّر أشكال الحروب الاستباقية أو الوقائية، حيث يُصبح العدوان دفاعًا عن النفس. وهكذا، لا يؤدي الطمع إلى إشعال الحروب فحسب، بل يقوّض إمكانات السلام، محوّلًا إياه إلى هدنة مؤقتة لا إلى مشروع دائم .[١٩]

وهكذا تنشأ الحروب، في أصلها العميق، من داخل النفس البشرية، حين تهيمن الشهوة على العقل وتدفع الإنسان إلى الانغماس في تلبية حاجات الجسد ومتطلباته، فيصبح عبدًا لها. حيث يؤكد أفلاطون في نصوص محاورة الجمهورية : " أن النفس البشرية إنما تتكوّن من قوى، إحداها

---

[١٨] - المصدر نفسه ، (ك٢، ف٣٧٣- ٢٣٣ ص ص ٢٣٤

[19] - Jill Frank, **Wages of War : On Judgment in Plato's Republic, Political Theory**, Vol. 35, No. 4, (Aug 2007), p. 443.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

أسمى من الأخرى، فإذا سيطر العقل – بوصفه القوة الأفضل – على الشهوة، تحقق التوازن وسيطر الإنسان على ذاته. أما إذا انقلبت الآية، وتسلطت الشهوة على العقل، غدا الإنسان عبداً لنفسه، ومن ثمّ مهيأً للصراع والتعدي ".[٢٠] لذلك يؤكد افلاطون في موضع آخر من العمل نفسه على أنه : " حين تتجاوز الرغبة حدودها وتغزو مجال العقل، تنشأ اختلالات عميقة في النفس والمجتمع، اختلالات لا تلبث أن تتمخّض عن الحرب والعداوة، أينما ظهرت ".[٢١]

وهذا ما يؤكده أفلاطون في محاورة "فيدون"، إذ يرى أن الحروب والصراعات والمعارك لا يسببها شيء سوى الجسد وهو ما يؤكد عليه قائلا :" إن منشأ الحروب والخلافات يعود إلى هيمنة الشهوات الجسدية، ونزعة التملك، والسعي وراء الترف؛ فالجسد، في نظره، هو ما يدفع الإنسان إلى الركض خلف الثروة واللذائذ، فيقع في فخّ الصراع، ويغدو عبداً لحاجات لا تنتهي، ومن ثم يعيش أسيراً لخدمتها والعناية بها على الدوام. ".[٢٢]

لذلك يؤكد كلينياس في محاورة القوانين وذلك في حواره مع الأثيني : " أن الناس ليسوا فقط أعداء بعضهم البعض في المجال العام، بل إن كل إنسان أيضاً يخوض حرباً داخلية خاصة ضد نفسه ".[٢٣] ومن ثم يُبرز هذا النص تصور أفلاطون العميق للصراع، ليس فقط بين الدول أو الأفراد، بل داخل النفس البشرية ذاتها، حيث يكون الإنسان في صراع دائم بين قواه المختلفة، وخصوصاً بين العقل والشهوة، أو بين الرغبة والواجب.

لذك يرى أفلاطون أن الحروب تنبع في جوهرها من دوافع مادية خالصة، أبرزها الجشع والسعي وراء التملك والثراء، لا من مبادئ أخلاقية كما يزعم كثير من الأثينيين. فإذا كان الأثينيين يمجدون انتصاراتهم العسكرية ويسعون إلى تبرير خوضهم لتلك الحروب تحت شعارات الدفاع عن الحرية أو حماية المظلومين. فإن أفلاطون يرى أن هذه الشعارات ليست سوى قناع يُخفي وراءه النظام الديمقراطي دوافعه الحقيقية المرتبطة بالثراء والنفوذ. لذلك لا يكتفي أفلاطون برفض هذه المبررات، بل يسعى إلى كشف زيفها، وإظهار حقيقتها كوسائل لتبرير الطمع والاستغلال، ومن ثم فضح الطابع النفعي الذي يحرّك السياسة والحرب تحت غطاء الفضيلة. [٢٤]

---

[٢٠] - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك٤، ف ٤٣١)، ص ٣١٠.

[٢١] - المصدر نفسه، (ك ٨، ف ٥٤٧)، ص ٤٦٠.

[٢٢] - أفلاطون، **محاورة فيدون : في خلود النفس**، ترجمة : عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، القاهرة، ٢٠٠١م، (ف ٦٦ جـ - د)، ص ص ١٢٩- ١٣٠.

[23] - Plato, **Laws**, Trans : Trevor. J. Saunders, **Plato Completed Works**, Edited by : John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997, (B I, 526 d), p. 1321.

[24] - Peter Hunt, **War, Peace, and Alliance in Demosthenes Athens**, Cambridge University Press, New York, 2010, p. 277.

لذلك عندما نتناول الشذرات الأفلاطونية السابقة بالتحليل والدراسة نجد أن أفلاطون يتخيّل في معرض تأمله لأصل نشأة المدن، مجتمعًا بدائيًا يعيش أفراده في تناغم طبيعي وسلام داخلي، حياة بسيطة ومعتدلة، يحتسون الخمر بعد الطعام، ويتوّجون رؤوسهم بالأزهار، وينشدون الأناشيد تكريمًا للآلهة، ويعيشون في وئام بعيدًا عن الطمع والتكالب. منظمين للإنجاب وفقا لقدرتهم المعيشية، متفادين بذلك الفقر والصراعات. في هذا التصوّر، يقدّم أفلاطون رؤية مثالية للحالة الطبيعية" للإنسان، بوصفها حالة من السكينة والتوازن. تلك الرؤية التي تتعارض بوضوح مع تصوّر هوبز، الذي يرى في الإنسان الطبيعي كائنًا مدفوعًا بالغريزة والصراع، يعيش في حالة حرب مستمرة. هكذا يضع أفلاطون السلام في أصل الطبيعة البشرية، حيث يضع هوبز الحرب[25]

ومن ثم، يرى أفلاطون أن الحالة الطبيعية الأولى للبشر تقوم على السلم والتعاون والانسجام، وهي رؤية تتقاطع، إلى حدّ كبير، مع تصور جون لوك ففي كتابه " مقالتان في الحكم " يؤكد لوك أن حياة البشر في حالتهم الطبيعية تُنظَّم بواسطة "قانون الطبيعة"، أي صوت العقل الكامن في كل إنسان، والذي يُمكّنه من التمييز بين الخير والشر، ويدعوه لاحترام حياة الآخرين وحريتهم وممتلكاتهم وصحتهم. فالعقل، من هذا المنظور، ليس مجرد أداة للمعرفة، بل مرشد أخلاقي داخلي يوجّه السلوك البشري نحو العدالة والتعايش السلمي، دون الحاجة إلى سلطة خارجية تُكره الأفراد على الفضيلة. ومن هذا المنظور، يلتقي أفلاطون ولوك في الإيمان بقدرة العقل على تنظيم شؤون المجتمع دون الحاجة الملحة إلى سلطة الدولة. غير أن الفارق الجوهري بينهما يكمن في نظرة كلٍّ منهما إلى استمرارية هذه الحالة: فأفلاطون يصوّرها كمرحلة مثالية تمثل ذروة الاتساق الإنساني، في حين يعتبرها لوك قابلة للانحراف والفوضى، ما يستدعي نشوء الدولة كضرورة لضمان الحقوق وتحقيق النظام.

لذلك يعتقد أفلاطون أن السلام الطبيعي لا يظهر إلا في البدايات الأولى لنشوء المدينة، فيما يسميه "المدينة الصحية"، حيث يعيش الناس حياة بسيطة مكتفين بالضروريات. غير أن هذا التوازن لا يدوم طويلًا؛ فمع مرور الوقت تنمو رغبات البشر وتتجه نحو الكماليات، كالأرائك، والموائد المزخرفة، والمأكولات الفاخرة والحلويات. ومع تصاعد هذه الرغبات، تصبح الموارد الطبيعية غير كافية لتلبية حاجاتهم، مما يدفعهم إلى التوسع والتعدي على أراضي الآخرين. وهنا، كما يؤكد أفلاطون، تبدأ جذور الحرب، إذ تنبع من الطمع والسعي وراء الرفاهية الزائدة. ومن ثم يرى أن الحرب ليست ضرورة طبيعية، بل نتيجة لانحراف الرغبة الإنسانية، وهي منبع الشرور في حياة الأفراد والمدن على حد سواء. [26]

[25] - Olav Sigmundstad, **What is Plato's Philosophy of Peace, and How does it Compare to the early Modern School of thought ?**, p. 5.
[26] - Ibid, p. 6.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

وعلى الرغم من أن أفلاطون لا يضع العلاقات بين المدن في صدارة اهتمامه الفلسفي، فإن محاورتي الجمهورية والقوانين تكشفان بوضوح أن المدينة، في تصوره، لا تعيش في عزلة تامة، بل تظل منخرطة– ولو بحذر– في شبكة معقّدة من التفاعلات والصراعات مع محيطها الخارجي. ففي بداية الكتاب الثاني من الجمهورية (٣٧٠ هـ – ٣٧١ أ) يقدّم أفلاطون نموذجاً لمدينة بسيطة مكتفية ذاتيًا، تقوم على تلبية الحاجات الأساسية كالزراعة والتجارة، وتعيش في عزلة يسودها السلام. غير أن هذا النموذج المثالي سرعان ما يُستبعد، ليحل محله تصور لمدن تنجرف خلف نزعة التملّك والتوسع، فتتجاوز حدود الضرورة وتدخل في صراعات عنيفة مع مدن أخرى. وهكذا تُطرح الحرب كنتاج طبيعي لتضخّم الرغبات الفردية والمؤسسية، وكمحصّلة لغياب التوازن الداخلي. وتؤكّد القوانين (٦٢٥ جـ – ٦٢٦جـ) هذه الرؤية، من خلال الربط بين غياب التربية العسكرية والانحدار الأخلاقي الذي يُضعف الدولة أمام التهديدات الخارجية. فـ"الطمع"، في فلسفة أفلاطون، لا يُعدّ مجرد انحراف أخلاقي فردي، بل يُمثّل دافعاً بنيويًا يزجّ بالمدينة في مسار تصادمي مع غيرها، ويغذّي دينامية الحرب بوصفها نتيجة حتمية لاختلال التوازن الداخلي. ومن ثم، لا يظهر السلام في تنظير أفلاطون للعلاقات بين الكيانات السياسية كأفق دائم أو هدف أصيل، بل تبدو الحرب هي الإطار الأكثر حضوراً، والأكثر تعبيراً عن منطق المدينة حين تفتقد ضبط شهواتها ومصادرها.[27]

ومن ثم يذهب أفلاطون إلى أن تعقيد المدينة وتزايد متطلباتها يؤديان، بشكل لا مفر منه، إلى ضرورة الاستعداد الدائم للحرب. فحتى لو تمسّك سكان المدينة الأولى بنمط الحياة البسيطة وتجنّبوا مظاهر الترف، فإن الطبيعة البشرية لدول الجوار، بما تنطوي عليه من نزوع غريزي نحو التملك والتوسع، ستجعلهم مصدر تهديد دائم للمدينة ومقدّراتها. ومن ثم، تصبح الحاجة إلى جيش منظم لا غنى عنها، لا للدفاع فقط، بل للهجوم الوقائي إذا اقتضى الأمر. ورغم أن أفلاطون لا يحسم بشكل قاطع ما إذا كانت الحرب خيراً أم شراً، فإنه يلفت النظر إلى مفارقة جوهرية تتعلق بطبيعة الحارس المثالي. فهذا الأخير لا يُعرّف بوصفه مدافعاً سلبيًا يكتفي بصدّ العدوان، بل هو شخصية مركبة تجمع بين صفتَي الحماية والمبادرة، ويتمتع بقدرة مزدوجة على الردع والتقدير الهجومي. فالحارس الفاضل، وفقًا لأفلاطون، يشبه في دقته وبراعته "اللص الماهر" – لا من حيث الدافع الأخلاقي، بل من حيث الحنكة، واليقظة، وسرعة الفعل في الوقت المناسب. فالأمن، في فلسفة أفلاطون، لا يُبنى على حسن النوايا وحدها، بل على القوة المدروسة القادرة على الردع والمواجهة.[28]

[27] - Jill Frank, **Op. Cit,** p. 444.

[28] - Leon Harold Craig, **The War Lover : A Study of Plato's Republic**, p. 6-7.

ومن هذا المنطلق، يؤكد أفلاطون : " أن كل توسّع في نطاق الدولة لا يمكن أن يتحقّق دون إنشاء قوة عسكرية راسخة، قادرة على حماية هذا الامتداد وضبط حدوده. فالدولة التي تسعى إلى بسط نفوذها تحتاج، بالضرورة، إلى جيش مؤهل ومدرّب، يتألف من جنود وقادة يمتلكون الكفاءة القتالية والحكمة الاستراتيجية، ويُزوّد بما يلزم من عدة وعتاد، ليس فقط لصدّ الأخطار الخارجية، بل أيضاً لبسط السيطرة على أراضي الخصوم، إن اقتضت الضرورة ذلك. ".[٢٩]

ومن ثم تنشأ الحرب في تصور أفلاطون من أكثر ما يفسد حياة الأفراد والجماعات : حين تنفلت الرغبات من عقالها، ويحلّ السعي وراء اللذة والراحة محلّ طلب الفضيلة. وعندئذ، تغدو الحاجة إلى تأسيس جيش قوي وطبقة حارسة ضرورة لا غنى عنها، لا من أجل حماية المدينة فحسب، بل أيضاً من أجل السعي إلى انتزاع المزيد من الخيرات من الآخرين. وهكذا، ينحرف المجتمع عن غايته الأخلاقية، ويستحيل إلى ساحة للتنافس على الثروة، في مسار لا يقود إلا إلى الحرب " .[30]

وهكذا، تبرز الحرب عند أفلاطون كضرورة لا مناص منها : فهي من جهة أداة للغزو والاستيلاء، ومن جهة أخرى وسيلة للدفاع وصون الكيان السياسي. وتغدو المدينة المترفة تجسيداً لمفارقة صارخة؛ إذ تجمع بين الازدهار الثقافي والتقدّم المادي من جهة، وبين التفاوت والصراع وشهوة التوسع من جهة أخرى. ومن هنا ينبثق شك أفلاطون العميق في إمكانية قيام مجتمع مترف لا تحكمه قوانين الحرب، أو لا ينزلق، في لحظة ما، إلى هاوية النزاع المسلح.

فطالما تجاوزت الرغبات البشرية حدود الضروري، بدا أن الحرب ليست عرضاً طارئاً، بل بنية أساسية داخل هذا النموذج من الحياة. إن اعتماد المدينة المترفة على طبقة "الحراس" لحماية مصالحها ليس إلا تعبيراً عن واقع أعمق: هوأن للحرب جذور متأصلة في تركيبة هذا المجتمع ذاته.

ومن هذا المنطلق، يثير أفلاطون تساؤلات أخلاقية يصعب تجاوزها وهي: هل تبرّر المنجزات الثقافية والمادية ثمن العنف والمعاناة الملازم لها؟ وهل تُعدّ العودة إلى حياة أبسط، وأقل طموحاً، تضحية مشروعة لتجنّب الحرب؟ لكن لا يمنحنا أفلاطون إجابات حاسمة، بل يترك القارئ في مواجهة مشهد واقعي للطبيعة الإنسانية: فطالما ظلّ الإنسان يسعى إلى ما يتجاوز ضروراته، فإن الحرب تبدو أمراً لا مفر منه بل وربما، في بعض السياقات، ليست أمراً مكروهاً بقدر ما هي ضرورية. [31].

---

[٢٩] - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك٢، ف ٣٧٤)، ص ٢٣٤.

[30] - Henrik Syse, **Plato: The Necessity of War, the Quest for Peace,** Journal of Military Ethics, 2002, p 41.

[31] - Angela Hobbs, **Plato on War**, Edited by : Dominic Scott, Maieusis : Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat, Oxford University Press, New York, 2007, p. 188.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

إن الرغبات التي يسعى غلوكون إلى فرضها في حديثه عن المدينة المترفة، لا تقتصر على مجرد التذوق الحسي للملذات، بل تتجاوز ذلك إلى تطلعات تتعلق بالتميّز الاجتماعي والمكانة، وهي تطلعات لا تتحقق إلا عبر امتلاك الرفاهيات الراقية التي بطبيعتها لا تكون في متناول الجميع. فبينما يكتفي أديمنتوس بحياة جسدية مريحة حتى وإن خلت من الشرف، يصر غلوكون على أن الحياة لا تكون جديرة بالعيش إلا إذا كانت قائمة على نيل الشرف، حتى لو جاء ذلك على حساب الراحة الجسدية.

ومن ثم، فإن السعي إلى الكماليات، حين يقترن بفكرة التفوق والتميّز، يتحول إلى مصدر تنافسي حاد، تنشأ عنه ما يمكن تسميته بـــ"حروب الشرف". ففي حين تُلبّى الحاجات الأساسية بسهولة، فإن الرغبات الكمالية تخلق حالة من الندرة، وهذه الندرة هي التي تفتح المجال أمام الصراع والنزاع. وهكذا يكشف أفلاطون، من خلال شخصية غلوكون، أن الحرب لا تنبع فقط من الحاجة، بل من الرغبة في التفوّق والتمايز أي من الشرف المصاحب للترف، لا من الضرورة المصاحبة للبقاء. [٣٢]

لذلك تغدو الحرب نتيجة حتمية لا يمكن لسقراط تجنّبها في سياق تأسيس المدينة، بسبب المنعطف الذي فرضه غلوكون على مجرى المحاورة. فالانتقال من "المدينة الصحية" إلى "المدينة الفاخرة" أو كما يسميها سقراط لاحقًا "المدينة المحمومة"، لا يمثل مجرد توسّع في الرغبات، بل يؤدي إلى تحوّل بنيوي يفرض نشوء الصراع كضرورة. ففي المدينة البسيطة، كانت الحياة قائمة على الاكتفاء الذاتي، ولا حاجة فيها للحرب. أما المدينة الفاخرة، التي أُقحِم فيها حب الرفاهية والتنوع والترف، فهي تستدعي بالضرورة موارد إضافية ومساحات أوسع الأمر الذي يضعها في مواجهة محتومة مع الخارج.

وهكذا، تنبثق الحرب لا كخيار إرادي، بل كاستجابة حتمية لتعقيد داخلي متزايد فرضته المدينة المُترفة. فهي لم تعد وسيلة عرضية، بل أصبحت ضرورة وجودية لحماية البنية الجديدة وضمان استمراريتها. وبذلك، يُظهر أفلاطون، من خلال مجرى الحوار، أن الحرب ليست ظاهرة طارئة، بل نتيجة حتمية لتضخم الرغبات وتحول المدينة من البساطة إلى الترف. [٣٣]

وهنا يمكن استخلاص نتيجتين جوهريتين من حجة أفلاطون حول نشأة الحرب: أولًا، أن الحرب في جوهرها ناتجة عن الشر، لا من حيث العنف الظاهر، بل من حيث الدوافع التي تُحرّكها، وفي مقدمتها الطمع والجشع. ثانيًا، أن الحرب لا تنشأ عن الحاجة إلى الضروريات الطبيعية، بل من الرغبة المتزايدة في الكماليات والملذّات الدنيوية. غير أن مفهوم " الكماليات "

[32] - Michael S. Kochin, **War, Class, and Justice in Plato's Republic**, the Review of Metaphysics, Vol. 53, No.2, 1999, p. 407- 408.

[33] - Claudia Baracchi, **of Myth, Life and war in Plato's Republic**, p. 165- 166.

لدى أفلاطون لا يطابق مفهومنا الحديث للترف، بل يشمل عناصر حضارية أساسية – كالطب والفنون والشعر والموسيقى – أي أنه يرتبط بتطور البنية الاجتماعية والسياسية للمجتمع.

وهكذا، فإن أصل الحرب في فكر أفلاطون لا يكمن في العدوان المجرد، بل في التحوّل من حياة الاكتفاء البسيط إلى الحياة المركبة التي تتطلب تنظيماً سياسياً معقّداً، أي إلى ما يمكن تسميته ببداية "الدولة الحديثة". وبذلك، تصبح الحرب مكوّناً بنيوياً في المدينة التي تسعى للتمدّن والتوسّع، لا لأنها شر محض، بل لأنها تواكب نشوء المجتمع الحضاري ذاته. [٣٤]

وبذلك، لا تُفهم الحرب في فلسفة أفلاطون بوصفها نتاجاً لحالة بدائية طبيعية، بل باعتبارها نتيجة عرضية لتطور الحضارة وتعقّد الحياة الاجتماعية. فالحرب لا تنبع من فطرة الإنسان الأولى، بل تنشأ حين يدخل في علاقات اجتماعية وسياسية تفرض عليه صراعات المصالح والرغبات. وهذا ما يوضحه أفلاطون في محاورة " بروتاجوراس " ، حيث يقول : " إن البشر في بداياتهم عاشوا متفرقين بلا مدن تحميهم، فكانوا فريسة سهلة للحيوانات المفترسة، لأنهم أضعف منها من جميع الوجوه. ورغم أن مهاراتهم التقنية ضمنت لهم تأمين الغذاء، فإنها لم تكفِ لحمايتهم من المخاطر، بسبب افتقارهم إلى "الفن السياسي"، الذي يشمل ضمناً فن الحرب. ومن هنا برزت الحاجة إلى التجمّع وتأسيس المدن كي يتعاونوا في الدفاع عن أنفسهم. غير أن غياب هذا الفن في البداية أدى إلى تفشي الظلم داخل هذه التجمعات، فعجزوا عن التعايش السلمي، واضطروا إلى التفرق مجدداً، ليعودوا بذلك إلى حالة الضعف والفناء ". [٣٥] في ضوء هذا التصور، تبدو الحرب عند أفلاطون نتيجة لفشل التنظيم السياسي، لا لطبيعة بشرية مفطورة على العنف، مما يعكس موقفاً مغايراً بوضوح لما طرحه هوبز في تصوره للطبيعة البشرية.

فالحرب، في تصور أفلاطون، لا تنشأ من حتمية طبيعية، بل من انحراف الإنسان عن السعي نحو الخير العام وابتعاده عن حكم العقل. إنها ثمرة لاتباع المصلحة الذاتية الضيقة بدلًا من الحكمة المشتركة. وهذا ما يؤكده أفلاطون في محاورة القوانين، حيث يبيّن : " أن الحروب تندلع عندما يُعرض الإنسان عن طلب الخير المشترك، وينصرف إلى ما يراه نافعاً له في لحظته، دون نظر إلى العاقبة أو إلى مصلحة الجماعة. وتتجلى جذور هذا الانحراف في ما يسميه "الجهل الفادح" أو "الحماقة"، أي اعتقاد المرء أنه يفعل الخير بينما هو في الحقيقة يجلب الضرر لنفسه ولغيره. وبهذا، يصبح الجهل أصلًا للفوضى والدمار، سواء على صعيد الأفراد أو على مستوى الدولة بأسرها ".[٣٦]

---

34 -Olav Sigmundstad, **Op. Cit**, p. 6.

٣٥ - أفلاطون، **محاورة بروتاجوراس**، ترجمة وتقديم : عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١م، (ف ٣٢٢ ب)، ص ٩١.

36 -Plato, **Laws**, (B III, 689 A-C), P. 1378.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

ثالثًا: ثنائية الصراع في فلسفة أفلاطون: بين الحرب الخارجية، والصراع المحلي "الحرب الأهلية":

يشير أفلاطون إلى وجود تمييز لُغَوِي دقيق يعكس اختلافًا جوهريًا في طبيعة الصراع : " فحين يقع العداء بين أفراد ينتمون إلى نفس الشعب أو الأصل، يُطلق عليه اسم "نزاع داخلي" أو "صراع أهلي"، أما إذا كان العداء مع جماعة أجنبية، فيُسمى "حربًا". [٣٧].

هذا التمييز لا يعبّر عن مجرد فرق في الاصطلاح، بل يكشف – في نظر أفلاطون – عن اختلاف في الجوهر: إذ إن النزاع بين أبناء البلد الواحد لا يُعدّ حربًا بالمعنى الكامل، بل خللًا في الانسجام الطبيعي بين من يُفْتَرَض أن تربطهم رابطة القرابة أو المواطنة، في حين أن الحرب هي مواجهة مع "الآخر"، مع الغريب الخارج عن دائرة الانتماء.

وتُعدّ هذه التفرقة من أفلاطون بالغة الدقة، إذ يرى : " أن الشعوب اليونانية – بحكم وحدة الأصل والقرابة في الجنس والدم – لا ينبغي أن تكون بينها "حرب" بالمعنى الحقيقي للكلمة. فحينما يخوض اليونانيون قتالًا ضد البرابرة، أو العكس، فإن هذا القتال يُعدّ حربًا فعلية، لأن طرفيها بطبيعتهما غريبان متعادين، ولا تجمعهما رابطة أصل أو انتماء. أما إذا اقتتل اليونانيون فيما بينهم، فإن القرابة لا تُمحى، بل يكون ما جرى صراعًا داخليًا أو نزاعًا أهليًا، لا حربًا بالمعنى التام. ذلك أن العداوة بين الإخوة لا تُلغي الأخوّة، وإنما تكشف عن مرض في كيان الأمة، أشبه بانقسام الجسد على نفسه. ومن ثم، فإن النزاع الداخلي يُفهم بوصفه "داء الانشقاق"، لا صراعًا بين أعداء طبيعيين".[٣٨]

ويبدو أن ما دفع أفلاطون إلى التمييز بين دلالتين مختلفتين لمفهوم الحرب، يعود في جوهره إلى تجربته التاريخية المباشرة في أعقاب الانهيار السياسي والعسكري الذي اجتاح أثينا، ولا سيما بعد الحرب البيلوبونيزية التي شكّلت نقطة انعطاف مفصلية في تاريخ المدينة. فقد أفضت تلك الحرب إلى تآكل قوة أثينا بصورة لا يمكن استردادها، وأطلقت نمطًا من الصراعات غير المألوفة آنذاك، تجسّد فيما عُرف بالمصطلح الإغريقي **Stasis**، الذي يُترجم غالبًا بـــ" الحرب الأهلية ". غير أن هذا المفهوم يتجاوز مجرد الاقتتال الداخلي، ليحيل إلى تصدع في نسيج المدينة، واختلال في توازن القوى بين طبقاتها ومكوّناتها الاجتماعية. ومن هذا المنظور، رأى أفلاطون أن من الضروري التمييز بين الحرب ضد الغريب، والصراع مع القريب، إذ يحمل كلٌّ منهما طبيعة مختلفة للعداوة، ويقتضي نوعًا خاصًا من الفهم والتنظيم في إطار فلسفة المدينة والسياسة[39].

---

[٣٧] - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك٥، ف ٤٧٠)، ص ٣٦٢.

[٣٨] - المصدر نفسه، (ك٥، ف ٤٧٠)، ص ٣٦٣

[39] - Joan- Antoine Mallet, **War and Peace in Plato's Political Thought**, p. 88.

لذلك لا يبدو أن أفلاطون حين استخدم مصطلح "الحرب" كان يقصد به المفهوم التقليدي المتداول في القانون الدولي الحديث، بل إن مدلوله أقرب إلى التعبير عن حالة مستمرة من التنافس والصراع، سواء بين الأفراد داخل المدينة، أو بين دول المدن فيما بينها. وهذا المعنى تؤكده عبارته الواضحة في محاورة القوانين، حيث يقول: " إن المدينة تعيش، في واقع الأمر، في حرب دائمة مع جميع المدن الأخرى، حتى وإن لم يُعلن ذلك رسمياً؛ وهي حقيقة يغفلها عموم الناس، مما يستوجب أن يكون المواطنون في استعداد دائم للحرب ". [٤٠]

يكشف هذا التصريح عن أن أفلاطون يتبنى تصوراً مزدوجاً لمفهوم الحرب: أولهما يتمثل في حالة المنافسة المستمرة والصراع الضمني بين دول المدن، والتي لا ترقى، في نظره، إلى مرتبة الحرب بالمعنى الكامل، بل يصفها بأنها أشبه بـــ"الخلاف والفوضى". أما التصور الثاني، فهو ما يُمكن اعتباره تعريفاً أكثر صرامة للحرب، ويقتصر على الصراعات بين الإغريق وغير الإغريق، أو ما يُعرف بـــ"البرابرة". وبهذا التمييز، لا تُعد الحروب بين دول المدن الهيلينية حروباً حقيقية عند أفلاطون، بل انحرافات داخلية في الجسد الواحد، بينما يُحتفظ بمصطلح "الحرب" للصراع بين الشعوب ذات الطبيعة المختلفة، حيث يغدو العداء حينئذٍ أصيلًا لا عرضياً .[41]

وهذا ما يوضحه أفلاطون بجلاء في محاورة القوانين، حيث يميّز الأثيني بين نوعين من الحروب: " الأول هو ما يُعرف بـــ"الحرب الأهلية"، وهي في نظره أشد أنواع الحروب مرارة وقسوة، لما تنطوي عليه من تمزق داخلي بين أبناء الوطن الواحد. أما النوع الثاني، فهو ما يُعرف بـــ" الحرب الطبيعية "؛ أي تلك التي تنشب بين المدينة وأعدائها الخارجيين. ورغم قسوتها، فإن أفلاطون يعدّها أقل فظاعة من النزاع الداخلي؛ لأنها لا تفتك بلُحمة الجماعة السياسية من الداخل، بل تتجه صوب عدو خارجي يُنظر إليه بوصفه تهديداً طبيعياً، لا انقساماً في الكيان ذاته". [٤٢]

ومن ثم، يعكس هذا التمييز رؤية أفلاطون لطبيعة الصراعات الداخلية، حيث يؤكد أن الحرب الأهلية تمزق النسيج الداخلي للمجتمع، وتهدد وحدته وتماسكه على نحو يفوق ما تفعله الحروب الخارجية. فبينما قد تجلب الحروب مع الأعداء من الخارج دماراً مادياً، إلا أنها لا تزعزع بالضرورة أسس التوافق الداخلي، في حين تؤدي الحروب الأهلية إلى انقسام المجتمع على ذاته، وتخلق شرخاً عميقاً في بنيته الأخلاقية والسياسية، مما يجعلها أشد خطراً على المدينة من أي تهديد خارجي. [٤٣]

---

[40] - Plato, **Law,** (B I, 626 a), p. 1320.
[41] - William Ballis, **The Legal Position of War : Changes in its Practice and Theory From Plato to Vattel, Springer Science Business Media Dordrecht, Netherlands, 1937,** p. 18.
[42] - Plato, **Laws,** (B I, 629 d), p. 1324.
[43] - Joan- Antoine Mallet, **Op. Cit, p**. 91.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

لذلك يؤكد الأثيني في محاورة "القوانين" : " أنه ينبغي على من يتولى تنظيم شؤون المدينة أن يولي اهتماماً خاصاً بالحروب الداخلية، تلك التي تُعرف بالفتن والانقسامات الشعبية، والتي قد تندلع فجأة دون إنذار. وهي بلا شك مما لا يرغب أي عاقل في أن يشاهده في مدينته. وإن وقعت، فلابد من المسارعة إلى إخمادها فوراً، قبل أن تستفحل وتهدد كيان المدينة واستقرارها ". [٤٤]

كما يؤكد الأثيني، في حواره مع كلينياس : " أن الشاعر المُلْهَم **تيرتايوس** قد أعلى من شأن الحروب الخارجية في قصائده، ممجداً المحاربين الذين يواجهون الأعداء برباطة جأش في ساحات القتال. لذلك لا يرى في الجنود الذين تضعف قلوبهم أمام مشاهد الدماء والمجازر شجعاناً بحق، بل يعتبر الشجاعة الحقيقية كامنة في قدرة المقاتل على الثبات والاشتباك المباشر مع العدو الخارجي دون تردد أو خوف ".[٤٥]

ومع ذلك، يشير الأثيني : " إلى أن الشجاعة في الحروب الخارجية، رغم أهميتها، لا تُقارن بتلك التي يُظهرها الجنود في خضم الحروب الأهلية. فالشجاعة في مواجهة العدو الداخلي حين تنقسم المدينة على نفسها هي، في نظره، أسمى وأصعب وأشد بأساً. ويستشهد الأثيني في ذلك بكلمات الشاعر ثيوغنيس الميغاري مخاطبا كيرنوس قائلًا : "يا كيرنوس، التمسْ رجلًا تثق به في زمن الفتنة الداخلية؛ فإن مثله يساوي وزنه ذهباً وفضة ". [٤٦]

ومن هنا يؤكد الأثيني : " أن من يخوض غِمار الحرب الأهلية، تلك التي تمزق أوصال المدينة من الداخل، يفوق بكثير في القيمة من يقاتل في الحروب الخارجية ضد الأعداء الأجانب. فالحرب الأهلية، بما تنطوي عليه من تعقيد أخلاقي واجتماعي، تتطلب من المقاتل أن يتحلى بمجموعة متكاملة من الفضائل: كالعدالة، وضبط النفس، والحكمة، إلى جانب الشجاعة. أما في الحروب الخارجية، فكثيراً ما يظهر من يقاتل بشجاعة، لا بدافع الولاء أو حب المدينة، بل طمعاً في المال أو طلباً للمجد، كما هو حال كثير من الجنود المرتزقة. غير أن أفلاطون لا يرى في هذه الشجاعة فضيلة حقيقية، ما لم تكن منضبطة بالعقل ومحكومة بغايات نبيلة. فالشجاعة، في نظره، لا تكتمل إلا إذا اقترنت بالحكمة والاعتدال، وشكّلت جزءاً من منظومة أخلاقية تحفظ تماسك المدينة وتوجّه سلوك أبنائها، خاصة في لحظات الشدة والتوتر ". [47].

ولخداع الحراس للدفاع عن أرضهم داخليًا أو خارجيًا يلجأ سقراط، في حديثه عن تأسيس المدينة المثلى، إلى أسطورة رمزية تُعرف بـــ"أسطورة النشأة الأرضية"؛ وذلك بغرض إقناع

---

[44] - Plato, **Laws,** (B I, 628 d), p. 1322.
[45]- I bid**,** (B I, 629 e), p. 1324
[46] -I bid**,** (B I, 630 a), p. 1324
[47] - I bid**,** (B I, 630 b), p. 1325.

الحُرَّاس – الحكام منهم والجنود – بأنهم جميعًا أبناء أرض واحدة، وهذا ما يؤكده سقراط قائلاً: " إنني سأبذل جهدي في إقناع الحكّام والمحاربين، ومن بعدهم باقي المواطنين، بأنهم لم يَتَلَقّوا تنشئتهم وتربيتهم إلا في باطن الأرض، حيث قامت الأرض نفسها بإعدادهم وتشكيلهم، وزوّدتهم بما يحتاجونه من عدّة وسلاح، ثم دفعت بهم إلى سطحها وقد اكتمل تكوينهم، ليخرجوا إلى ضوء الحياة مزوّدين بكل ما يلزمهم لأداء دورهم في الدولة ". [٤٨]

وتتكشّف أبعاد هذه الأسطورة، كما يقدّمها أفلاطون على لسان سقراط في هذا الموضع من الجمهورية، بوصفها أداة سياسية وتربوية تهدف إلى ترسيخ الولاء المطلق للمدينة، من خلال تصويرها كأم أنجبت أبناءها من باطنها. فبهذا التصوير، لا تُفهم الأرض باعتبارها مجرد موطن خارجي، بل تُقدَّم كأصل بيولوجي وروحي، يجعل الدفاع عنها، وعن النظام القائم، واجبًا غريزيًا لا يقبل التساؤل أو النقاش. كما تُسهم هذه الأسطورة في تعزيز قبول الأفراد لمواقعهم الاجتماعية، لا بوصفها نتاجًا لاختياراتهم، بل باعتبارها امتدادًا طبيعيًا لما وُلدوا عليه من طبائع واستعدادات فطرية. وبذلك، لا تُقدَّم المدينة كعقد اختياري بين أفراد أحرار، بل تُصوَّر ككيان عضوي سابق على وجودهم، يسمو عليهم ويحدّد أدوارهم ضمنه. ومن هذا المنطلق، تكتسب قاعدة تقسيم العمل أهمية تفوق كل اعتبار للرغبات الفردية أو الطموحات الطبقية؛ فكل إنسان يُولد مُشَبَّعًا بمؤهلاته الخاصة التي تُهَيِّئه لوظيفة بعينها داخل الجماعة، ولا يُنتظر منه أن يسعى إلى غيرها. [٤٩]

لذلك يؤكد أفلاطون على أن اشتراك الجنود والمواطنين في الانتماء إلى أرض واحدة – بوصفهم جميعًا " أبناء الأرض " – هو ما يُشكّل هويتهم الجماعية، ويمنحهم شعورًا بالتماسك والتميّز عن الغرباء. ومن هذا الانتماء المشترك تنبثق رابطة الأخوّة الوطنية، التي لا تقتصر على شعور وجداني، بل تُترجم إلى التزام عملي بالدفاع عن الأرض ومقاومة كل عدوان خارجي يستهدفها.

فالحرب، في هذا السياق، تُقدَّم بوصفها وسيلة مشروعة، بل طبيعية، للحفاظ على وحدة المجتمع وهويته الأصيلة. لذلك، يُقدِّمها أفلاطون – حين تقع بين كيانات غريبة أو متمايزة في طبيعتها – على أنها ليست فقط أمرًا لا مفر منه، بل هي مظهر من مظاهر "الصحة السياسية"، لأنها تعبّر عن سعي الجماعة إلى حماية ما هو خاص بها ومميز لها. في المقابل، فإن الفتنة أو الصراع الداخلي بين أبناء المدينة الواحدة يُعدُّ في منطق سقراط ظاهرة مَرَضية، تمثل فسادًا في

---

[٤٨]- أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك ٣، ف ٤١٤)، ص ٢٩٠.

[49] - Nickolas Pappas, **Routledge philosophy Guidebook to Plato and the Republic**, Routledge, London, 1995, p. 54.

الجسد السياسي. ففي إطار القراءة السيميائية التي يقترحها أفلاطون، تُعَدّ الحرب الخارجية علامة على سلامة المجتمع، بينما تُعتبر الفتنة علامة على انحلاله [50].

لكن من المهم أن نلاحظ أن التمييز الذي يقدمه أفلاطون بين "العداوة الطبيعية" التي يسميها حربًا، و"الانقسام الداخلي" الذي يسميه فتنة، ليس تمييزًا قاطعًا أو مستقرًا كما قد يبدو للوهلة الأولى. فالفصل بين هذين الشكلين من الصراع يتضح، عند التأمل، أنه يقوم على منطق واحد ويخدم غاية واحدة: حماية المدينة وصيانة وحدتها وهويتها.

فالفئة نفسها من المواطنين – أي الحراس – تُناط بهم المهمتان على السواء: خوض الحرب ضد الخارج، ومنع التمزق الداخلي. إذ يكلف الحراس المساعدون بالدفاع ضد الأعداء الخارجيين، بينما يُعهد إلى "الأفضل بينهم" – أي الفلاسفة الحكام – بمنع الفتنة، وحفظ الانسجام الداخلي. وفي الحالتين، تتجلى المهمة الدفاعية بوصفها جوهر دور الحراس، سواء تعلق الأمر بصدّ العدوان الخارجي أو بتأمين السلام الداخلي.

ومن ثم، يتبين أن الاستعداد للحرب وتجنب الفتنة ليسا مسارين منفصلين، بل هما وجهان لوظيفة واحدة تهدف إلى حفظ كيان المدينة. وهكذا، يغدو التمييز بين الداخل والخارج – بين الحرب والفتنة – أقل حسمًا، إذ إن العلاقة بينهما تقوم على التشابك والتداخل، لا على الفصل والانفصال.

وبذلك، فإن التناغم الداخلي والسلام الاجتماعي لا يتحققان إلا من خلال تحصين المدينة ضد الأخطار الخارجية. فلكي تظل المدينة منسجمة مع ذاتها، محافظة على هويتها ومقوماتها الخاصة، لا بدّ أن تكون في حالة يقظة دائمة تجاه كل ما يُعدّ غريبًا أو دخيلًا على بنيتها. إذ يُنظر إلى كلّ عنصر خارجي بوصفه تهديدًا محتملًا للبنية الداخلية للمدينة، ما يستدعي بالضرورة مقاومته أو تَحيِيدِه، حفاظًا على الانسجام الجماعي ومنعًا لاختلال التوازن القائم. ومن ثم، فإن استقرار المدينة وسلامتها مرهونان بيقظة دائمة واستعداد مستمر لمواجهة التهديدات الآتية من خارجها. إذ لا يتحقق الأمن الداخلي إلا عبر التأهب الدائم للحرب، بما يضمن صيانة الحدود الرمزية والمادية للمجتمع. وهكذا، يغدو الحفاظ على الهوية الجمعية مرهونًا بمواجهة كل ما هو مغاير أو غير مألوف، انطلاقًا من أن مقاومة "الآخر" تشكّل شرطًا ضروريًا لرسوخ "الذات." [51].

على الرغم من إقرار الأثيني، في محاورة " القوانين " ، بأن الحرب– سواء أكانت داخلية أم ضد أعداء خارجيين– قد تفرضها الضرورة في بعض الظروف، فإنه يشدد على أن الغاية

[50] - Claudia Baracchi, **of Myth, life and war in Plato's Republic,** p. 162- 163.
[51] - I bid , p. 164.

القصوى للتشريع ليست الحرب، بل تحقيق السلام والوئام بين البشر. ومن ثم، فإن القوانين المنظمة لشؤون الحرب لا ينبغي أن تُفهم بوصفها غايات قائمة بذاتها، بل كوسائل مؤقتة تهدف إلى درء الصراع وتهيئة شروط السلام. فجوهر التشريع، في تصور أفلاطون، لا يتمثل في الاستعداد الدائم للحرب، بل في بناء نظام يحول دون اندلاعها من الأساس. [52]

ومع ذلك، لا يُبدي أفلاطون اهتماماً بفكرة "السلام بين الأمم"، أو بما يُعرف حديثًا بـــ"السلام العالمي"، بل ينصبّ تركيزه بشكل واضح على تحقيق السلام الداخلي بين اليونانيين أنفسهم. ومن هذا المنطلق، يعدّ أفلاطون الحرب البيلوبونيزية، بوصفها نزاعًا أهليًا دمويًا بين دول المدن اليونانية، مثالًا على صراع ينبغي تجنبه لما يُحدثه من تمزق داخلي وانهيار للوحدة السياسية والأخلاقية. تلك الرؤية التي تتلاقى مع ما نجده لاحقًا لدى توماس هوبز، والذي شدد في فلسفته السياسية على أولوية منع الحرب الأهلية باعتبارها التهديد الأكبر لاستقرار المجتمع، أكثر من اهتمامه بمنع الصراعات بين الدول. في المقابل، لا يتبنّى أفلاطون الموقف ذاته تجاه الحروب الخارجية، التي تُخاض ضد الغرباء، كالحروب اليونانية الفارسية في القرن الخامس قبل الميلاد. فهذه الحروب، في نظره، لا تُعدّ بالضرورة شرًّا مطلقًا، بل قد تكون وسيلة فعّالة لتعزيز التماسك المجتمعي والارتقاء الأخلاقي .إذ يرى أن الانتصارات الكبرى التي حققها اليونانيون في معركتي ماراثون وبلاتيا، لم تُسهم فقط في صدّ الخطر الخارجي، بل ساعدت أيضًا على ترسيخ الهوية الجماعية ورفع مستوى الشجاعة والانضباط بين المواطنين. ومن ثم، فإن الحرب، حين تُوجّه نحو عدو خارجي حقيقي، يمكن أن تتحوّل من خطر مهدّد إلى أداة للتحسين الجماعي والتقوية السياسية.

ومن ثم، تبرز في تصوّرات أفلاطون للعلاقات بين الإغريق والبرابرة فكرة "العداوة الطبيعية" كصفة ملازمة لتلك العلاقة. غير أن فهمه لهذا المفهوم يختلف جِذْرِيًا عن الطرح الذي نجده عند فلاسفة الحداثة الأوائل، وفي مقدمتهم توماس هوبز. إذ يرى هوبز أن الحالة الطبيعية، سواء بين الأفراد أو بين الدول، تقوم على نزاع دائم تغذّيه الغرائز الأنانية، والخوف المتبادل، والسعي إلى الهيمنة، وهي في نظره صفات راسخة في الطبيعة البشرية، تجعل من الحرب مآلًا لا مفرّ منه لتلك الحالة. أما أفلاطون، فعلى الرغم من إقراره بوجود نوع من "العداوة الطبيعية"، فإنه لا يُرجعها إلى نزعة عدوانية فطرية في الإنسان، كما يفعل هوبز، بل إلى الانقسام الثقافي الجذري بين الجماعات. فالعالم الإغريقي، في نظره، يشكّل كيانًا ثقافيًا متجانسًا إلى حدّ ما، بما يسمح بإمكانية التعايش وإقامة السلام بين مدنه. أما العلاقة مع "البرابرة" – أي الشعوب غير الإغريقية – فتبقى محكومة بالتنافر والخصومة، لا بسبب طبيعة بشرية مشتركة، بل نتيجة غياب

[52] - Plato, **Laws,** (B I, 628 d), p. 1323.

القيم والتقاليد والتربية المشتركة التي تؤسّس للهوية المدنية الواحدة. ومن هنا، تنبع العداوة، لا من الطبيعة البشرية بوصفها عامة، بل من انعدام الأساس الثقافي المُوَحَّد، الذي هو شرط ضروري، في فلسفة أفلاطون، لتحقيق الانسجام والسلم بين الشعوب. [53]

رابعا : أخلاقيات الحروب :

على الرغم من أن أفلاطون لا يُمكن اعتباره عنصريًا بالمعنى الحديث للمصطلح، إلا أنه يتبنّى – في مواضع عدة – الرؤية الثقافية السائدة في العالم اليوناني القديم، والتي تنظر إلى غير اليونانيين بوصفهم 'برابرة'، أي أولئك الذين لا يُفهم كلامهم ولا يشاركون الإغريق ثقافتهم أو نمط حياتهم. ومن هذا المنظور، فإن قتال هؤلاء 'البرابرة' لا يستدعي، وفقًا لتلك الثقافة، الخضوع لنفس المعايير الأخلاقية أو القيود التي يُفترض التقيّد بها عند نشوب صراع داخلي بين الإغريق (الهيلينيين) أنفسهم. [54]

لذلك عندما يعرض أفلاطون لصورة المدينة في زمن الحرب وذلك في نصوص محاورة الجمهورية وتحديدا في الفقرات من (٤٦٦–٤٧١)، فإنه يلفت النظر بشكل خاص إلى المقاطع الواقعة فيما بين الفقرات (٤٦٩–٤٧١)، حيث يُجري فيهما تمييزًا دقيقًا بين أسلوب المدينة في خوض الحروب ضد 'البرابرة'، وبين نهجها في الصراعات التي تنشب مع المدن اليونانية الأخرى. ففي هذا النوع الأخير من الحروب، يضع أفلاطون قيوداً سلوكية واضحة، يمكن فهمها بوصفها إدراكًا مبكرًا لإمكانية وجود ضوابط أخلاقية حتى في سياق القتال. وهو ما يمكن اعتباره إرهاصاً مبكراً لفكرة القانون الإنساني في زمن الحرب، كما تجسدت لاحقًا في اتفاقيات دولية مثل " اتفاقية جنيف". [55]

لذلك يُظهر أفلاطون تمييزًا حاسمًا ومتواصلًا بين الحرب الخارجية والحرب الأهلية، لا من حيث طبيعة النزاع فحسب، بل أيضًا على مستوى الأخلاقيات التي ينبغي أن تحكم السلوك أثناء الصراع. ففي تصوّره، تُعدّ الحرب الأهلية، خاصةً بين مدن يونانية متقاربة أو بين فصائل داخل المدينة الواحدة، انحداراً خطيراً في السلوك الأخلاقي والسياسي، لا سيّما عندما تصل إلى حدّ تدمير الحقول أو إحراق المنازل. فمثل هذا العنف، بحسب أفلاطون، لا يمكن أن يصدر عن جماعة وطنية حقيقية، إذ إنه يفضي إلى تمزيق الأرض " الأم " التي تمثّل مصدر الحياة والارتباط المشترك بين المواطنين. ولهذا يشدّد أفلاطون على أن الرشد والحكمة، حتى في زمن الحرب،

---

[53] - Olav Sigmundstad, **What is Plato's Philosophy of Peace, and How does it Compare to the early Modern School of thought ?**, p. 12.

[54] - Henrik Syse, **Plato: The Necessity of War, the Quest for Peace,** p. 42.

[55] - Nickolas Pappas, **Op. Cit**, p.81.

يفرضان تقليل الأذى قدر الإمكان، والاكتفاء – إذا كان لابد من ذلك – بالاستيلاء على المحاصيل دون الإضرار الجذري بالممتلكات أو البيئة. فالحرب، في نهاية المطاف، حالة استثنائية، لا يمكن أن تدوم، ومآلها الطبيعي هو العودة إلى الصلح والوئام. من هنا، يدعو أفلاطون إلى الحفاظ على الروابط الأخوية والوطنية، حتى في خِضَمّ النزاع، والحذر من الانجراف إلى تدمير الذات تحت وهم العداوة المؤقتة". [٥٦]

ويُؤكّد أفلاطون أن الدولة الفاضلة التي ينشدها هي دولة يونانية الطابع، تتكوّن من مواطنين يتحلّون بالفضيلة والتحضّر، ويعتزّون بانتمائهم إلى اليونان، ويتشاركون مع بقية الإغريق في العقيدة والدين. ومن هذا المنطلق، فإن أيّ نزاع ينشأ بينهم وبين شعوب يونانية أخرى لا يُعدّ، في نظره، حرباً بالمعنى الحقيقي للكلمة، بل يُنظر إليه كخلاف عائلي بين إخوة أو نزاع داخلي بين أبناء وطن مشترك. لذلك، ينبغي لهذا الصراع أن يكون محكوماً بروح المصالحة، مع الاعتراف الدائم بإمكان العودة إلى الوفاق والوحدة في المستقبل. وحتى في أوقات الخصومة، لا يُنظر إلى الخصم كعدو يجب القضاء عليه، بل كشريك يمكن إصلاحه واستعادته. فلا مكان هنا للإذلال أو الاستعباد، بل تغلب فضيلة التعقل، ويُوجَّه الصراع وجهة تهذيبية لا تدميرية، تحافظ على إمكان استعادة الآخر لا استئصاله". [٥٧]

كما يشدد أفلاطون على أن وحدة الروح اليونانية المشتركة ينبغي أن تكون حائلًا دون انزلاق المواطنين إلى تدمير وطنهم بأيديهم، حتى في أزمة النزاع والصراع. فبما أنهم جميعًا ينتمون إلى الحضارة الهيلينية، فلا يجوز لهم أن يُخربوا أراضي اليونان، أو يُحرقوا بيوتها، أو أن يعاملوا سكان مدينة بأكملها – رجالًا ونساءً وأطفالًا – كأعداء. إن العداوة، بحسب هذا التصور، ينبغي أن تُوجَّه فقط نحو من كان سببًا مباشرًا في الفتنة، وهم غالبًا قلة من الأفراد لا الجماعة بأسرها. ولهذا، لا يُبرَّر لديهم تدمير الحقول أو هدم المنازل التي يسكنها في الأصل أناس يُفترض أنهم إخوة في الهوية والمصير. ويؤكد أفلاطون أنه لا ينبغي استمرار القتال إلى الحدّ الذي يُلحق الأذى بالأبرياء، بل يتعيّن التوقف حين تكون الضغوط والمعاناة التي يتكبدها هؤلاء كافية لدفع المخطئين إلى التراجع والإصلاح. ومن هذا المنطلق، يدعو أفلاطون إلى أن يُعامَل الأجانب – حتى في ظروف الحرب – بنفس الروح الأخلاقية التي يُعامِل بها الإغريقُ بعضهم بعضاً. ولهذا السبب، يرى أنه ينبغي أن يكون من جوهر القوانين في الدولة المثالية أن يُمنَع الحراس من إحراق المنازل أو تخريب الأراضي أثناء الحرب ".[٥٨]

---

[٥٦] - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك٥، ف ٤٧٠)، ص ٣٦٣

[٥٧] - المصدر نفسه، (ك٥، ف ٤٧٠- ف ٤٧١)، ص ص ٣٦٣- ٣٦٤.

[٥٨] - المصدر نفسه، (ك٥، ف ٤٧١)، ص ٣٦٤.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

أما فيما يتعلق بمسألة العبودية يؤكد الأثيني أن من غير المقبول أن تُستعبد مدينة يونانية، وأن من الواجب بذل كل جهد ممكن للحيلولة دون وقوع ذلك، لا في مدينتنا فقط، بل في عموم المدن الإغريقية. فإلزام المواطنين على احترام الجنس اليوناني ككلّ يُعدّ في نظره ضرورة سياسية وأخلاقية، إذ إن هذا الاحترام المتبادل هو ما يحصّن الإغريق من خطر الوقوع تحت نير العبودية على يد البرابرة في المستقبل. وانطلاقًا من هذا المبدأ، ينبغي ألّا يُستعبد أي يوناني في مدينتنا، بل ويُستحسن أن نحثّ باقي المدن اليونانية على الالتزام بهذا النهج. فإذا استجابت لتلك الدعوة، فإنها ستحوّل طاقتها من الاقتتال الداخلي إلى مقاومة الأعداء الخارجيين " البرابرة " وذلك عوضًا عن الاستمرار في صراعات تُمزّق الروابط القومية، وتفتح الباب أمام أخطار الاستعباد والانقسام ".

أما في ما يتعلق بسلوك الجنود في ساحة المعركة، فإن أفلاطون يتبنّى موقفًا نقديا صارمًا ضد بعض الممارسات التي تُخلّ بأخلاقيات الحرب، وعلى رأسها انشغال المقاتلين بنهب جثث القتلى والاستيلاء على أسلحتهم. إذ لا يعترض أفلاطون من حيث المبدأ على جمع الغنائم بعد النصر، ما دام ذلك لا يصرف الجنود عن واجبهم الأساسي، لكنه يحذّر من أن تتحوّل هذه الممارسة إلى ذريعة يتستر خلفها الجندي المتخاذل، فيوهم نفسه وغيره بأنه يؤدي مهمة مشروعة، بينما هو في الحقيقة يفرّ من واجب المواجهة. فبدلًا من أن يثبت شجاعته في الصفوف الأولى، ينحني فوق الجثث، متظاهرًا بالتفاني، في حين أنه يُخلخل صفّ القتال ويضعف معنويات الجيش في لحظة الحسم. ومن هنا، يرى أفلاطون أن الفضيلة في الحرب لا تقوم على الغنائم، بل على الشجاعة والانضباط، وأن النصر الحقيقي لا يُقاس بما يُنتزع من الموتى، بل بما يُثبت في وجه الأحياء ".[٥٩]

غير أن أفلاطون لا يكتفي بإدانة هذا السلوك من زاوية تكتيكية أو عسكرية، بل ينتقل إلى تفكيكه من منظور أخلاقي أعمق متسائلا : أليس يُعدّ من الطمع الوضيع أن يمدّ المرء يده إلى جسد ميّت؟ إن التعامل مع الجثث وكأنها لا تزال خصمًا حيًّا يكشف عن دناءة في النفس لا تليق إلا بمن أضعفهم الخوف أو خذلتهم الرجولة. فالعدو الحقيقي، أي الروح، قد فارقت، ولم يبقَ سوى الجسد، تلك الأداة التي حاربت باسمه. ومن يتصرف على هذا النحو، لا يختلف عن الكلب الذي يُهاجم الحجر بدلًا من مهاجمة من رماه. لأن عدوّه الحقيقي لم يعد حاضرًا. ولهذا، ينبغي علينا أن نترفّع عن نهب الموتى، بل أن نحترم قداستها، وذلك بأن نسمح للعدو بسحب جثثه من أرض المعركة ودفنها، وهذا هو ما تمليه علينا الفضيلة، وما تفرضه الأخلاق الإنسانية في ميدان الحرب.[٦٠]

---

[٥٩] - المصدر نفسه، (ك٥، ف ٤٦٩)، ص ٣٦١.

- And See Also : Leon Harold Craig, **The War Lover : A Study of Plato's Republic, p. 11.**

[٦٠] - المصدر نفسه، (ك٥، ف ٤٦٩)، ص ٣٦٢.

لذلك نجد أفلاطون يُظهر استنكاره الشديد لما فعله أخيل تجاه جثة هيكتور، إذ أن جشع أخيل الشديد للمال بلغ حدا جعله يمتنع عن رد جثة هيكتور إلا بعد أخذ أتاوة عليها، لذلك قام بسحبها إلى قبر باتروكلس وأحراقها، كما ساق الأسري إلى نفس المكان الذي أُحرقت فيه جثة هيكتور وذبحهم. وهنا يُبين أفلاطون أن هذه الأفعال تكشف عن اضطراب نفسي في شخصية أخيل، حيث يمزج بين الجشع المفرط والغرور تجاه البشر والآلهة على حد سواء. ويُشدد أفلاطون على أن هذه التصرفات لا يجب أن تُعتبر نموذجاً يُحتذى به من قبل حراس المدينة، إذ تقدم مثالًا سيئًا عن السلوك البطولي الذي يتنافى مع الفضيلة والتعقل. [61].

أما فيما يتعلق بغنائم الحرب خاصة الحرب الأهلية فإن أفلاطون يؤكد على أنه : " إذا نشب صراع داخلي بين اليونانيين، فإنه يجب الامتناع عن إدخال الأسلحة التي تم الاستيلاء عليها من الخصوم إلى المعابد، أو تعليقها على جدرانها، لا سيما إن كانت تلك الأسلحة يونانية الأصل. فاحترام قدسية هذه الأماكن يقتضي ألا تُدنَّس بغنائم مأخوذة من إخوة لنا في الجنس والمصير. وإن كنا نحرص حقًا على صون طهارة المعابد، فلا يجوز أن نُدخل إليها شيئًا من تلك الغنائم، إلا إذا صدر أمر صريح بذلك من الوحي الإلهي أو النبوءات". [٦٢]

ومن ثم، وبالإجمال فإن الدوافع التي تحفّز المدينة – في رواية سقراط – على خوض الحروب الخارجية، لا تنبع من رغبة في الهيمنة أو النهب، بل تخضع لاعتبارات تعليمية وتربوية بالأساس. فالحرب، في هذا التصور المثالي، ليست وسيلة للتدمير أو للاستيلاء على ممتلكات الآخرين، بل تُوظَّف كأداة لترسيخ القيم وتطوير الفضيلة ونقل المعرفة. وهكذا تتحول الحرب من فعل عدواني إلى وسيلة أخلاقية في خدمة تهذيب النفس وتربية المواطنين. [٦٣]

خامسًا: صفات المحارب:

يُشدّد أفلاطون على أن مزاولة فنّ الحرب تتطلّب طبيعةً خاصة لا تتوفّر في جميع النفوس، إذ يتساءل: " أليس من مقتضيات هذا الفن أن يتحلى المحارب بتكوينٍ فطري يؤهّله لتحمّل أعبائه؟ ومن ثمّ، فإن اختيار الحراس يجب أن ينطلق من التمييز بين أولئك الذين وهبتهم الطبيعة قدرةً فطرية على الشجاعة والإقدام، وبين من تفتقر نفوسهم إلى ذلك. فلا فرق كبير، في هذا السياق، بين طبيعة كلب نبيل الطبع وفتى من أصل شريف: فكلاهما ينبغي أن يجمع بين حدّة البصر وسرعة الاستجابة في مواجهة العدو. لكن الأهم من ذلك أن يتحلى الفتى النبيل بشجاعةٍ أصيلة، متجذّرة في أعماق روحه، تتغذّى على حماسة طبيعية، وتمكّنه من الثبات والإقدام في وجه الخطر.

---

[61] - المصدر نفسه، (ك٣، ف ٣٩١)، ص ٢٥٧- ٢٥٨.
[٦٢] - المصدر نفسه، (ك٥، ف ٤٧٠)، ص ٣٦٢
[63]- Michael S. Kochin, **War, Class, and Justice in Plato's Republic,** p. 418.

فالشجاعة، في نظر أفلاطون، ليست مجرّد غيابٍ للخوف، بل هي استعداد روحي دائم، يَحول دون الانكسار، ويجعل صاحبها أهلاً لمواجهة العنف بالقوة، لا بالخنوع". [٦٤]

وفي هذا السياق، يعقد أفلاطون مقارنة شهيرة بين المحاربين وكلاب الحراسة، مشيراً إلى : " أن الشاب الذي يُراد إعداده لحراسة الدولة لابد أن يتحلّى بخصائص بدنية ونفسية استثنائية. فعلى المستوى الجسدي، يجب أن تكون حواسه حادّة ويقظته دائمة، سريع الاستجابة، قوي البنية، قادراً على ردّ العدوان والتصدّي لكل من يحاول المساس بمدينته. أما على المستوى الروحي، فإن العنصر الجوهري الذي لا غنى عنه هو الشجاعة، لكن ليس أي شجاعة، بل تلك التي تنبع من عزيمة راسخة متأصّلة في النفس، تمنح صاحبها صلابة لا تلين، وقدرة على الثبات أمام كل ما يُرهب أو يُراد به الإخضاع. فالمحارب في نظر أفلاطون هو من لا يعرف الهزيمة، ولا يخضع للخوف، بل يظل واقفاً في وجه الخطر بروح لا تُقهر". [٦٥]

ومن ثم، يُشدّد أفلاطون على : " أن الشجاعة وحدها لا تكفي لتأهيل المحارب، بل ينبغي أن تُقرن بالتمييز والاعتدال. فالمحارب الفاضل ليس هو ذاك الذي يندفع بتهور نحو التهلكة، بل هو الذي يملك روحاً متزنة تجمع بين الشراسة في مواجهة العدو، والوداعة في معاملة الأصدقاء والمواطنين. ويحذّر أفلاطون من الغرور القاتل الذي يدفع البعض إلى اقتحام الأخطار دون بصيرة، مشيراً إلى أن الإقدام يجب أن يكون فعلًا عقلانيًا لا اندفاعًا أعمى. ويقدّم تشبيهًا بديعًا يُجسّد هذا التوازن: فالكلب الأصيل، كما يقول، يكون شديد العداء للغريب، لكنه وديع وأليف تجاه من يعرفهم. فهذه القدرة على التمييز بين الصديق والعدو هي، في نظره، من أسمى دلائل الطبيعة النبيلة، بل هي نموذج يجب أن يُحتذى في تربية الحراس". [٦٦]

كما يُؤكّد أفلاطون هذا المعنى في موضع آخر من محاورة الجمهورية، وذلك حين يُحذّر من انحراف وظيفة الحراس عن غايتها الأصلية، قائلًا: " ليس ثمة ما هو أضرّ، ولا ما يبعث على الخجل أكثر، من أن يُربّي الراعي كلابًا، أُوكلت إليها حماية القطيع، فإذا بها – بدافع من شراستها أو جوعها أو لعادات سيئة اكتسبتها – تتحوّل إلى خطر على القطيع نفسه، وتغدو أقرب إلى الذئاب منها إلى الحُماة ". ومن هذا المنطلق، يشدّد أفلاطون على ضرورة اتخاذ كل الإجراءات التي تحول دون أن يتحوّل الحراس إلى طغاة، يسيئون استخدام سلطتهم، فيصبحون سادة قساة بدلًا من أن يكونوا رُقباء أمناء. لذا يرى أفلاطون أن أنجح وسيلة لتحصين الحراس ضد مثل هذه الانحرافات السلوكية تكمن في التربية السليمة؛ إذ إن التعليم القويم والتكوين الأخلاقي الراسخ هما

---

[٦٤] - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك٢، ف ٣٧٥)، ص ص ٢٣٥- ٢٣٦

[65] - Leon Harold Craig, **Op. Cit,** p.7

[٦٦] - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك٢، ف ٣٧٥)، ص ص ٢٣٦- ٢٣٧

ما يعلّمان الحراس كيف يعامل بعضهم بعضاً، وكيف يتصرفون مع من أُوكلت إليهم رعايتهم، بروح يسودها العدل، ويضبطها الرفق، ويطبعها الاحترام ". [٦٧]

بالرغم من ذلك، فإن الصفات التي يُعتمد عليها في اختيار الحُرّاس تُكسبهم طبيعة مزدوجة تجعلهم، من جهة، خطرين على الأعداء، ومن جهة أخرى، خطرين كذلك على مواطنيهم وعلى بعضهم البعض إن لم تُهذّب قواهم. ولهذا السبب، يشدد أفلاطون على ضرورة أن يتحلّى هؤلاء الحُراس بالوداعة تجاه أبناء مدينتهم، وبالصلابة فقط في مواجهة الغرباء. وهنا تبرز الإشكالية الجوهرية التي تشغل أفلاطون: كيف يمكن التوفيق بين طبيعتين تبدوان متعارضتين في الظاهر الرقة والوداعة من جهة، والعظمة الروحية والشجاعة القتالية من جهة أخرى؟ هذا التساؤل لا يظل حبيس التأمل النظري، بل يستولي على اهتمام المحاورين أنفسهم، إلى درجة أنهم يعزفون طوعاً عن ملذات الحياة – من طعام وشراب ولهو ليلي– لِينقّبوا على استكشاف هذا التناقض الظاهري ومحاولة تجاوزه. فجوهر المسألة يكمن في تربية حضارية رفيعة، تُحسن تهذيب هذه القوة الطبيعية الخطرة والمركبة: " الروح الشجاعة"، التي إن لم تُروّض بالحكمة والعقل، سرعان ما تنقلب على المدينة بدل أن تحميها .[٦٨]

ومن ثم، صاغ أفلاطون في الجمهورية تصوراً مركباً لشخصية الحارس المثالي؛ فلم يكتفِ بأن يكون شجاعاً ومندفعاً بطبيعته، بل شدد على ضرورة أن يقترن ذلك بحبّ المعرفة والحكمة. فالمحارب، متى تحرك بدافع الغضب وحده، يظل قاصراً عن أداء دوره الكامل، ما لم يكن في جوهره فيلسوفاً. ولتوضيح فكرته، يستشهد أفلاطون بطبيعة الكلب الأصيل: فهو، وإن لم يُؤذَ من غريب، يهاجمه لأنه يجهله، بينما يُظهر وُدَّه لمن يعرفه، حتى دون مصلحة مباشرة. فهذا التمييز، القائم على المعرفة والجهل لا على اللذة أو الألم، يجعل من الكلب – في هذا الجانب – شبيهاً بالفيلسوف، الذي يفرّق بين الصديق والعدو على أساس العلم لا الانفعال. ومن هنا، يخلُص أفلاطون إلى أن الحارس الحقيقي هو من يجمع بين القوة البدنية والاندفاع النبيل من جهة، والرغبة العميقة في التعلّم والحكمة من جهة أخرى. فلا يُؤتمن على الدولة من لم يكن فيلسوفاً ومحارباً في آنٍ واحد. [٦٩]

كما يشدد أفلاطون على أن المحارب الحق لا يقف مكتوف اليدين إذا ما تعرّض للظلم، بل يجب أن تثور في نفسه مشاعر الغضب والغيرة على الحق، فينهض مدافعاً عمّا يراه عدلًا دون تردد أو تهاون. كما يجب عليه أن يتحمل الألم والجوع والبرد وسائر صنوف المعاناة بثبات

---

[٦٧] - المصدر نفسه، (ك٣، ف ٤١٦)، ص ٢٩٢.

[68] - Leon Harold Craig, **Op. Cit,** p.8.

[٦٩] - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك٢، ف ٣٧٦)، ص ص ٢٣٧- ٢٣٨

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

وصبر، مواصلًا نضاله حتى يحقق النصر أو يدركه الموت. ولا يكفّ عن جهاده إلا حين يهدأ انفعاله بفعل العقل، كما يُهدّئ الراعي كلبه حين يشتد نباحه. فالمحاربون، في تصور أفلاطون، هم حُرّاس الدولة، وتمامًا كما تطيع الكلاب الراعي، ينبغي لهؤلاء الحُرّاس أن يخضعوا لحكم العقل، متمثلًا في قادة المدينة من الفلاسفة، الذين يشبّههم أفلاطون بالرعاة، إذ يتولّون رعاية شؤون الجماعة وتوجيهها نحو الخير العام". [٧٠] ومن أجل أن ينهض الحُرّاس بهذه المهمة الجليلة، لا بدّ أن يتحلّوا بفضائل خاصة تُؤهّلهم للقيام بدورهم على أكمل وجه.

سادسًا : الشجاعة وتنمية الروح القتالية للجنود :

تعدّ فضيلة الشجاعة إحدى الركائز الأساسية في فلسفة أفلاطون، لا سيّما في معرض حديثه عن طبقة الحُرّاس والصفات اللازمة لحماية المدينة وضمان استقرارها. ويتجلّى هذا المعنى بوضوح في محاورات الجمهورية ولاخيس وبروتاغوراس، إذ يعيد أفلاطون في هذه النصوص بناء مفهوم الشجاعة، بحيث لا تُفهم كقوة بدنية بل كحكمة عملية تمكّن النفس من الثبات دون تهوّر، تقوم على التمييز الواعي بين ما ينبغي الخوف منه وما لا ينبغي. ومن ثم، تغدو الشجاعة في فلسفته فضيلة معرفية بقدر ما هي خُلقية، تعبّر عن استعداد النفس للثبات أمام المحن دون أن تفقد قدرتها على التمييز. وبهذا المفهوم، تصبح الشجاعة عنصراً لا غنى عنه في تشكيل شخصية الحارس المثالي، لأنها تمثل الصلة بين قوة الروح وحكمة العقل، بما يضمن انسجام الفرد مع نفسه وانضباطه داخل الجماعة.

إذ يُبيِّن أفلاطون في محاورة الجمهورية : " أن تحديد ماهية الشجاعة، والمكانة الذي تحتلها ضمن بنية الدولة، ليس بالأمر العسير. فالشجاعة، باعتبارها إحدى أهم الفضائل الأربع الأساسية، فإنها تُنسب بالدرجة الأولى إلى طبقة الحُرّاس؛ إذ أنهم المصدر الذي تُشتق منه هذه الفضيلة في الدولة. ولذلك، حينما نصف دولة بأنها شجاعة أو جبانة، فإننا لا نعني بذلك مجموع المواطنين، بل نقصد على وجه التحديد أولئك الذين أنيطت بهم مهمة الحماية والدفاع. فهؤلاء وحدهم تُقاس بهم هذه الصفة، أما ما يُظهره أفراد الطبقات الأخرى من شجاعة أو جبن، فلا يُعتدّ به في هذا السياق، لأنه لا يمس جوهر القوة الدفاعية والسياسية التي تحفظ كيان الدولة وتضمن استقرارها ".

فالشجاعة، كما يصوّرها أفلاطون : " هي الفضيلة التي تختصّ بها طبقة المحاربين، وهي التي تُضفي على الدولة هذه الصفة المتميّزة. إذ إن ما يميز هذه الطبقة ليس مجرد الشجاعة في معناها الحسي، بل امتلاكها لقدرة راسخة على التمييز بين ما يجب الخوف منه وما لا يجب، وهي

[٧٠] - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك٤، ف ٤٤٠)، ص ٣٢٢.

ملكة عقلية وروحية تُغرس في النفوس منذ الصغر من خلال تربية منهجية صارمة يضعها المُشرِّع وتستهدف تشكيل ملكاتهم وتوجيه انفعالاتهم. ومن خلال هذه التربية، تترسخ فيهم القدرة على الثبات أمام المحن، دون أن ينزلقوا إلى تهور أو يُستدرجوا إلى جبن ". [٧١]

فالغاية التي نسعى جاهدين إلى تحقيقها من خلال اختيار المحاربين وتربيتهم تربية متكاملة تجمع بين الموسيقى والرياضة، هي أن نُشكّل عقولهم وفق نسق ثابت مستمد من المبادئ التي وُضعت لهم سلفا. فحين تلتئم الفطرة السليمة مع التنشئة الراسخة، تتولّد في نفوسهم قدرة ثابتة على التمييز بين ما ينبغي الخشية من عواقبه وما لا يدعو إلى الخوف ، ومن ثم فإن تلك الملكة التي تُمكِّن صاحبها من الثبات على الرأي القويم، المهتدي بهدي القانون، والمستمدّ قوّته من روح التربية، فيما يتعلق بما يجب الخوف منه وما لا ينبغي الخوف منه، هي ما يُطلق عليه أفلاطون اسم الشجاعة ". [٧٢]

هذا التصوّر هو ما نراه يجد تأييداً واضحاً في مداخلة القائد العسكري نيكيوس أثناء حواره مع سقراط في محاورة " لاخيس " حيث يؤكد ذلك قائلًا : " إن الشجاعة الحقيقية لا بد أن تشتمل على معرفة دقيقة بما ينبغي الخوف منه، وما يُمكن التعويل عليه من أمل في مختلف المواقف، وخاصة في الحروب. ومن ثم، فالشخص الشجاع لا يكتفي بمجرد الجرأة أو الاندفاع، بل لا بد أن يتحلّى بنوعٍ من الحكمة تمنحه القدرة على اتخاذ القرار الصائب في الأوقات الحرجة ". هذا التصور هو ما يُعزّز من قيمة الحكمة بوصفها عنصراً جوهرياً في الشجاعة، ويجعل منها فعلًا عقلانياً يتجاوز التلقائية أو رد الفعل الغريزي، ليغدو استجابة مدروسة ومُستنيرة إزاء التحديا[73].

ليس هذا فحسب، بل يُضيف سقراط في حواره مع نيكيوس : " أن الشجاعة لا تقتصر على مجرد معرفة ما هو مخيف وما هو باعث على الأمل، بل تمتد لتشمل فهماً أعمق لما هو خير وما هو شر في جميع الأزمنة: الماضية والحاضرة والمستقبلة، تماماً كما هو الحال في سائر المعارف المتكاملة. ومن هنا يطرح سقراط تساؤلًا عميقًا: إذا كانت الشجاعة معرفة شاملة تتعلّق بالخير والشر، فهل يمكن لمن يتحلّى بها أن يفتقر إلى أي من الفضائل الأخرى، كالاعتدال أو العدالة أو الطهارة؟ ويصل إلى نتيجة مفادها أن من يمتلك هذه المعرفة لا بد أن يكون قادراً على التعامل مع الآلهة والبشر على حد سواء، في مواجهة ما يُخيف وما يُطمئن، وأن يكون ساعياً إلى الخير، مدفوعاً بمعرفته بكيفية التصرف الصائب في كل موقف". [٧٤]

---

[٧١] - المصدر نفسه، (ك٤، ف ٤٣٠)، ص ص ٣٠٨- ٣٠٩.
[٧٢] - المصدر نفسه، (ك٤، ف ٤٣٠)، ص ص ٣٠٨- ٣٠٩.
[73] - Plato, **Laches**, Trans : Rosamond Kent Sprague, Edited by : John M. Cooper, **Plato Complete Works**, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997, (195 e), p. 679- 680.
[74] - **Ibid**, (199 c- d), p. 684.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

لذلك يؤكد أفلاطون في محاورة بروتاجوراس: " أن الشجاعة، وإن كانت جزءاً من منظومة الفضائل، فإن لها خصائص تميزها عن غيرها. فهي لا تقوم على مجرد التهور أو الاندفاع الأعمى، بل تتطلب مزيجاً من المعرفة والثقة الواعية. فالشجاعة الحقة، في نظره، هي قدرة على إدراك طبيعة المواقف إدراكًا صحيحاً، والتصرف بثبات واتزان في مواجهة الأخطار. ولهذا، فهي ليست مجرد خاصية مشتركة بين الفضائل، بل فضيلة قائمة بذاتها تعبّر عن نوع من الجرأة المتبصّرة. ومن هنا، تصبح الفضيلة الحقيقية، بما في ذلك الشجاعة، مشروطة بالحكمة والعقلانية؛ إذ لا يمكن للثقة أن ترتقي إلى مستوى الشجاعة النبيلة ما لم تكن متأصلة في معرفة راسخة "[75] .

وهنا نتساءل: هل تقتصر فلسفة الشجاعة في تصور أفلاطون على طبقة "المساعدين" المحاربين، أم تشمل أيضاً الحُرّاس "الحكام"؟ في محاورة الجمهورية، حين يقول أفلاطون : " إن الشجاعة "تقيم في جزء واحد من المدينة"، يبدو في الظاهر أنه يشير إلى فئة المساعدين؛ وذلك لأن استخدامه للمفرد "الجزء" يوحي بأن هذه الفضيلة تُنسب إلى فئة بعينها دون غيرها. ومع ذلك، فإن مقاطع أخرى من المحاورة تبيّن أن الحُرّاس أيضاً يتحلون بصفة الشجاعة، لا سيّما حين يُقال إنهم سيتولّون مواجهة الأعداء الخارجيين وحماية الأصدقاء الداخليين (الجمهورية ف ٤١٤ب) الأمر الذي يدل على مشاركتهم في العمليات القتالية.

ويزداد هذا التداخل وضوحاً في المقطع الوارد في الفقرة (٤٥٧ أ) الذي يُصوَّر فيه الحُرّاس بوصفهم "حُرّاساً كاملين"، يتحملون مسؤوليات متعددة، منها العسكرية والسياسية، ويشمل ذلك أيضاً قيادة المعارك لاحقًا كما يظهر في وصف الفلاسفة – الملوك (٥٣٩هـــ) وهكذا، يتبيّن أن الحدود بين "المساعدين" و"الحكام" ليست صارمة عندما يتعلق الأمر بالشجاعة والمشاركة في الحروب. فعلى سبيل المثال، في وصف أفلاطون لسلوك الحُرّاس في القتال (٤٦٧ أ) نراه ينتقل بسلاسة إلى الحديث عن الجنود بشكل عام (٤٦٨ أ) وهو انتقال يُسقط التمايز الصارم بين الطبقتين، ويُبرز أن الشجاعة فضيلة يمكن أن تسري في كليهما، وإن كانت بدرجات متفاوتة تتناسب مع وظيفة كل فئة في البنية العامة للمدينة الفاضلة ". [٧٦].

ويتضح هذا المعنى بصورة جلية في موضع آخر من محاورة الجمهورية، حين يعيد أفلاطون تعريف المصطلحات، قائلًا: " فالأصح أن نطلق اسم الحُرّاس على أولئك الذين يأخذون على عاتقهم أن يفعلوا ما من شأنه ألا يكون لأعداء الدولة في الخارج المقدرة على إلحاق الضرر

[75] - Plato, **Protagoras**, Trans : Stanley Lombard and Karen Bell, Edited by : John M. Cooper, **Plato Complete Works**, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997, (351 e- c), p. 781.
[76]- Kenneth Dorter, **The Transformation of Republic**, Lexington Books : Rowman Littlefield Publishers, Ins, , Oxford, 2006, p. 107.

بها، ولا لأتباعها في الداخل الرغبة في ذلك، وأن نطلق اسم المساعدين أو منفذي قرارات الحكّام على الشبان الذين كنا من قبل نسميهم "حراساً ". [٧٧]

فالحُرّاس الحقيقيون، بحسب أفلاطون، هم أولئك الذين يحمون الدولة من الأذى، خارجياً وداخلياً، لا من خلال القتال فحسب، بل عبر الرؤية والفهم والحُكم السياسي. أما "المساعدون"، أي الشبان الذين كانوا يُعرفون سابقًا بالحُرّاس، فقد أعيد تصنيفهم ليكونوا منفذي قرارات الحُكام – أي قوّة منفذة، مدرَّبة، شجاعة، لكنها لا تحكم بذاتها ولا تستقلّ بالحُكم. وهذا التمييز يعكس البنية السياسية التي يقترحها أفلاطون في محاورة الجمهورية، حيث يُسند الحكم إلى طبقة الفلاسفة الذين يجمعون بين الحكمة والشجاعة والعدالة، بينما توكل مهمة التنفيذ إلى طبقة المحاربين الذين يتم إعدادهم نفسياً وبدنياً لطاعة الحُكم دون طغيان.

ويمتدّ هذا التصوّر بجذوره إلى بعض المحاورات الأفلاطونية المبكرة، كـــمحاورة "مينون "، حيث تُطرح الفضيلة بوصفها قدرة فاعلة، تتجلّى في المجال السياسي على نحوٍ خاص في حسن تدبير شؤون الدولة تدبيراً يقوم على العدل والتمييز بين الخير والشر. ففي هذا السياق، يُقال إن "الحاكم العادل هو الذي يستطيع أن يدير شؤون الدولة بطريقة تحقق الخير لأصدقائه (أي مواطنيه)، وأن يُنزِل الضرر بأعدائه، مع الحفاظ على سلامته الشخصية بعيداً عن الأذى". وهكذا تصبح الفضيلة السياسية، كما يصوغها أفلاطون، مزيجاً من الحكمة العملية (phronēsis) والعدالة في الفعل، وهي خصائص لا يمكن أن تتحقق إلا في أولئك الذين ارتقوا فوق دوافع الغضب والشهوة، وأخضعوا قواهم للنفس العاقلة. [٧٨]

ومن ثم ووفقًا للرؤية الأفلاطونية، فإن الحاكم الأمثل هو من يمتلك القدرة على قيادة المدينة بما يرسّخ مبادئ العدل والنظام، ويكفل لها الاستقرار والازدهار في مواجهة التهديدات الداخلية والخارجية. فالحاكم الحق، في المدينة الفاضلة، ليس مجرّد قائد عسكري، بل هو فيلسوف – تشكّلت روحه على محبة الحكمة، وتشربت نفسه العدل والتعقّل. وفي هذا السياق، تُقدَّم الحرب، في محاورات أفلاطون، لا كشرّ مطلق، بل كساحة اختبار وتكوين للفضائل، وعلى رأسها فضيلة الشجاعة. فالحرب تُظهر الصابر من الجَزِع، والحكيم من المتهوّر، وتُكشَف فيها حقيقة النفس تحت الضغط. ومن ثمّ، فإن المشاركة في الحرب ليست هدفًا في ذاتها، بل وسيلة للكشف عن انسجام النفس وتكاملها، وعن مدى نجاح التربية الفلسفية في ترويض الانفعالات وقيادتها بالعقل نحو الخير المشترك.

---

[٧٧] - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك٣، ف ٤١٤)، ص ٢٩٠.
[٧٨] - أفلاطون، **محاورة مينون : في الفضيلة**، ترجمة وتقديم : عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١م، (ف٧١ هـ)، ص ٧٤.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

ويتجسّد هذا المعنى بوضوح في محاورة المأدبة، حيث يقدّم ألكيبيادس شهادة مؤثرة في حقّ سقراط، مصوّرًا إيّاه كنموذج نادر للفيلسوف المحارب. ففي أثناء مشاركتهما في الحملة العسكرية على بوتيديا، يروي ألكيبيادس كيف أظهر سقراط قدرة خارقة على التحمّل والانضباط : حيث كان لا يشتكي بردًا ولا جوعًا ، كما كان من أشدّ الناس ثباتًا في ساحة المعركة، لا تزعزعه المحن حين تعصف بالآخرين، ولا تستهويه الشهوات أو تستميله أطماع المال. ومن ثم ظل سقراط محتفظًا باتزانه حتى في أحلك الظروف، مواصلا سلوكه الفلسفي حتى في ساحات المعارك. ومن ثم ومن خلال هذه الصورة، يتجسّد سقراط بوصفه مثالًا للفيلسوف الحارس كما تخيّله أفلاطون: حكيمًا شجاعًا، قادرًا على تهذيب نفسه، وفي الوقت نفسه أهلاً لقيادة المدينة وتوجيهها نحو الخير العام. بهذا النموذج الحي، تتجلّى الفكرة المحورية في فلسفة أفلاطون السياسية: وهي أن القيادة لا تليق إلا بمن جمع بين الحكمة والقوة، وبين التعقّل ورباطة الجأش، وأن الفيلسوف وحده، بصبره ومعرفته، هو الأقدر على حفظ الدولة وتحقيق العدالة فيها. [79]

وفي محاورة "ثياتيتوس"، يرسم أفلاطون ملامح الشاب الرياضي ثياتيتوس في سياق عسكري يُظهِر صلابته الجسدية ونبله الأخلاقي. فقد نُقل، مثخنًا بجراحه، من معسكر كورنثوس إلى أطراف أثينا، وكان قد أُصيب، إلى جانب جراحه، بالوباء الذي اجتاح صفوف الجنود وأودى لاحقًا بحياته. ومع ذلك، ظل ثياتيتوس مثالًا للانضباط والشجاعة، متماسكًا رغم ألمه، ثابتًا في وجه الموت. ومن ثم يُجسّد هذا المشهد في نظر أفلاطون تلاقي الشجاعة الجسدية مع السكينة العقلية، مؤكدًا أن الفضيلة الحقيقية لا تنفصل عن وحدة الفكر والعمل، وأن الفيلسوف الحق هو من يُترجم مبادئه إلى أفعال، حتى في أحلك الظروف. [٨٠]

كما يرى الأثيني في محاورة "القوانين" أن المعارك البرية الكبرى، كماراثون وبلاتيا، لم تكن مجرد انتصارات عسكرية، بل محطات حاسمة في تهذيب النفوس اليونانية وترسيخ الفضائل الأخلاقية. أما الانتصارات البحرية، كسلاميس وأرتميسيوم، فرغم أهميتها في إنقاذ البلاد، فإنها – في نظره – لم تسهم في تربية المواطن أو تقويم سلوكه. وهذا التصور يُجسّد قناعة أفلاطون بأن الفضيلة لا تُصاغ في لحظات النجاة وحدها، بل تُصقَل في مواقف البذل والانضباط، حين يوضع جوهر الإنسان موضع الاختبار. [81]

---

[79] -Plato, **Symposium**, trans: Alexander Nehamas and Paul Woodruff, Edited by : John M. Cooper, **Plato Complete Works**, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997,(219 a - 222 b), p. 500- 502.

[٨٠] - أفلاطون، **محاورة ثياتيتوس : في العلم**، ترجمة : عزت قرني، مجلس النشر العلمي، الكويت، ٢٠٠١م، (١٤٢ أ- ب)، ص ص ٥٩- ٦٠.

[81] - Plato, **Laws,** (B IV, 707 c), p. 1394.

كما يُدلي لاخيس بشهادة تعزز هذا الثناء، مستحضراً موقفًا شهده بنفسه أثناء الانسحاب من معركة ديليوم، حيث أبدى سقراط رباطة جأش وانضباطًا يفوقان ما يتوقعه المرء من الجنود العاديين. وهنا يؤكد لاخيس أن الهزيمة التي لحقت بأثينا كان من الممكن تجنُبها لو أن باقي الجنود قد تحلّوا بشجاعة سقراط وثباته. من خلال هذا المشهد، تتجلى صورة سقراط بوصفه نموذجًا للشجاعة الأخلاقية والعسكرية معًا، وهو ما يُبرز جوهر التصور الأفلاطوني لوحدة الفضائل، وخصوصًا الصلة الوثيقة بين الشجاعة والحكمة. [82]

وأما في محاورة "مينكسينوس"، فيؤكد سقراط أن الموت في ساحة القتال دفاعًا عن الوطن يُعد ذروة الفداء وأسمى صور التضحية، إذ يمنح صاحبه مكانة رمزية ومعنوية رفيعة. فالجندي الذي يسقط شهيداً، وإن عاش مغموراً أو معدماً، يُحتفى به بعد موته في جنازة رسمية فخمة، وتُنسج حوله كلمات المديح بأفصح العبارات. ويُثنى عليه بما فعل وما لم يفعل، وتُسند إليه الفضائل، سواء امتلكها حقًا أو نُسبت إليه مجازاً، في إطار خطاب يُلهب المشاعر ويأسر العقول. يُخلَّد اسمه بالمجد، وتُشادُ بمدينته التي أنجبته، ويُستحضر رفاقه في المعركة الأخيرة، جنبًا إلى جنب مع الأسلاف الذين سبقوه في درب التضحية من أجل الوطن. [83].

في هذا السياق، تتجاوز الخطابة وظيفتها التأبينية لتغدو وسيلة جوهرية في تشكيل الوعي الجمعي وبثّ القيم المدنية في نفوس الأحياء. فهي التي تخلّد الذكرى، وتستنهض الهمم، وتحثّ الآباء على تنشئة أبنائهم على محاكاة الشجاعة التي بدأها من سبقهم في ميادين الفداء. فهؤلاء الشهداء، وقد ارتقوا دفاعًا عن مدينتهم، إنما خرجوا من رحم وطن يحتضن أبناءه كالأم الرؤوم، وحين يعودون إلى ترابه، كأنما الأرض التي أنبتتهم قد فتحت ذراعيها لتضمّهم في مثواهم الأخير، حيث يستقرون في حضنها الأبدي بسلام ومجد. [84]

سابعًا : صناعة الحُرّاس: البنية التربوية والعسكرية في بناء الطبقة الحامية :

١- الإعداد التربوي للحراس :

يركّز هذا المحور على مجموعة من العناصر المتعلّقة بإعداد الحُرّاس، يتناول بعضها الغايات الأخلاقية التي ينبغي أن يتّصفوا بها، فيما يسلّط البعض الآخر الضوء على الأبعاد السلوكية والتربوية التي تضمن تكوينهم تكويناً متكاملًا ينسجم مع طبيعة وظائفهم في الدولة والتي منها:

---

[82] - Plato, **Laches,** (181 b), p. 667.
[83] - Plato, **Menexenus**, Trans: Paul Ryan, Edited by : John M. Cooper, **Plato Complete Works**, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997, (234 c- 235 a), p. 951
[84] - Ibid, (236 e- 237 c), 953.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

أ- احترام الآباء وتوقير الكبار :

يشدد أفلاطون على أن : " إعداد الأطفال الذين ستوكل إليهم مهمة حراسة المدينة لا يبدأ بالتدريب العسكري أو التعليمي فحسب، بل ينطلق أولًا من ترسيخ قواعد التهذيب والتوقير منذ الطفولة المبكرة. فينشأون على احترام الكبار وتقدير مقامهم، فيلتزمون بالصمت الوقور في حضرتهم، ويقومون لهم إجلالًا عند دخولهم، ويفسحون لهم المجالس برضا النفس. كما يُغرس في نفوسهم برّ الوالدين وتعظيم منزلتهم، وبالإضافة إلى ذلك تعمل الدولة على تَهذِيب وصَقْل سلوكياتهم لتتجلى مظاهر الاتزان والوقار في هيئتهم، من قصّة الشعر والملبس إلى الحذاء والخطو، بحيث يعكس ظاهرهم نظامًا باطنيًا منضبطًا .[85]

ب- عدم الإفراط في استخدام أدوات اللهو واللعب :

وهنا يؤكد أفلاطون أن التربية لا تقتصر على الدروس والمحاضرات، بل تبدأ منذ مراحل النشأة الأولى، حتى في أكثر اللحظات براءة وبساطة: اللعب. فالألعاب، في نظره، ليست مجرد لهو، بل هي المهاد الأول الذي تُصاغ فيه النفوس، ولهذا ينبغي إخضاعها منذ البداية لنظام تربوي صارم. فالتساهل في هذا المجال يُفضي إلى تنشئة أفراد يفتقرون إلى حسّ الواجب، ولا يدركون جوهر الفضيلة القائمة على الانضباط. لذا، يجب أن يُعوَّد الأطفال على احترام القواعد حتى في أوقات الترفيه؛ لأن النجاح في ترسيخ حب النظام من خلال التربية الموسيقية، من شأنه أن يغرس فيهم توقير القانون منذ نعومة أظفارهم. هذا الحب، إن استقر في النفس في وقت مبكر، فإنه يستمر في النمو بصمت وثبات، ويعمل لاحقًا على تصحيح أي انحراف قد يطرأ عن النظام الأخلاقي الذي تربوا عليه. [86]

جـ- الامتناع عن سماع القصص الخيالية وتطهير الوجدان من الروايات الكاذبة :

يبدأ أفلاطون مشروعه التربوي من الموسيقى، لا من باب الترف، بل لأنها تشمل النظم الشعري والسرد الأدبي، وهنا يكمن الخطر: فليس كل أدب صادقًا، بل قد يكون زائفًا ومشوّهًا. لذا، يرى أنه لا ينبغي أن يُترك الأطفال الذين تُعدّهم الدولة لحراسة المدينة عُرْضة لأي حكاية تُروى، بل يجب حمايتهم منذ نعومة أظفارهم من القصص والأساطير المُلَفَّقة، لأنهم إذا تشربوا صورًا مشوهة عن الآلهة والأبطال، فسينشأوا على تصورات مدمّرة للفضيلة والشجاعة والعدل. ومن هنا يشدد أفلاطون على ضرورة إخضاع صنّاع القصص لرقابة صارمة؛ يُقبل من نتاجهم ما يخدم الأخلاق والتكوين النفسي السليم، ويُرفض ما يفسد الذوق والضمير. ثم تُحمّل الأمهات والمربيات مسؤولية كبرى: ألّا يُسمِعن الأطفال إلا ما أُجيز من هذه الروايات. أما ما شاع في زمنه

---

[85] - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك ٤، ف ٤٢٥)، ص ٣٠١.

[86] - المصدر نفسه، (ك٤، ف ٤٢٥)، ص ٣٠١.

من حكايات هوميروس وهزيود، فلا مكان له في التربية، لأنه يشوّه صورة الآلهة ويغرس في النفوس قيماً تتناقض مع ما يجب أن يتحلّى به الحراس حين يكتمل نضجهم. [٨٧].

ومن هذا المنطلق، يرفض أفلاطون الأساطير التي تصوّر الآلهة في حال من الصراع والخداع، أو تُظهر الأبطال وهم يقاتلون ذويهم وأصدقاءهم، سواء في الشعر أو النحت أو الرسم؛ لأن مثل هذه الصور – في نظره – تزرع بذور الشقاق في النفوس، وتُضعف روح الانسجام التي تحتاجها المدينة لتظل متماسكة. بل يدعو إلى تربية الأطفال على الاعتقاد بأن أبناء الوطن لا يقتتلون، وأن النزاع بين المواطنين سلوك منحط لا يجوز تصوره أصلا. وفي هذا السياق يرى أفلاطون أن مسؤولية هذه التربية تقع على عاتق الكبار – رجالًا ونساءً – الذين ينبغي أن يحرصوا على أن تكون الحكايات الأولى التي تُروى للصغار مفعمة بالصور النبيلة، والنماذج الرفيعة، حتى ينشأ الطفل على حب النظام والفضيلة، ويشبّ وهو يرى في مدينته وحدة لا نزاع فيها، وعدلًا لا ظلم معه، وانسجاماً يتوافق مع النظام الكوني ذاته. [٨٨]

د- عدم الخوف من الموت :

كذلك يؤكّد أفلاطون أن تنمية فضيلة الشجاعة في نفوس الناشئة لا تكتمل إلا إذا اقترنت بتربية تزيل من وجدانهم الخوف من الموت. فالمرء لا يمكن أن يكون شجاعًا بحق إذا كان يرتعد لمجرد ذكر الموت، ولن يتقدّم بثبات إلى ساحات القتال، أو يفضّل الموت على الهزيمة والأسر، ما دام يرى في الموت كارثة تقذف بالروح إلى عالم سفلي موحش ومخيف. ومن هنا، يرى أفلاطون أن من الضروري إخضاع رواة القصص والأساطير للرقابة الصارمة، فلا يُسمح لهم بتصوير ما بعد الموت على نحو يشيع الرعب واليأس، بل يجب أن تُقدَّم هذه المرحلة من الوجود في صورة باعثة على الطمأنينة، طالما أن الحقائق حولها ليست يقينية، وطالما أن تصويرها الكئيب لا يخدم من نعدّهم ليكونوا في طليعة المدافعين عن المدينة. [٨٩]

ولهذا السبب، يجب أن ننبذ تلك الأسماء المرعبة التي أُلصقت بالعالم الآخر، مثل "كوكايتوس" (نهر الكراهية) و"ستيكس" (نهر العويل)، كما ينبغي محو الحكايات التي تتحدث عن الأشباح والأرواح الساكنة في باطن الأرض، لما لهذه الألفاظ والصور من أثر نفسي بالغ، يكفي أن يشيع الرهبة والرجفة في الأجساد بمجرد سماعها. وليس القصد أنها عديمة الفائدة تماماً، وإنما الخطر يكمن في ما تتركه من أثر يضعف من عزيمة الحراس ويهزّ إرادتهم، وهو أمر لا يليق بمن أُعدّوا لحماية الدولة والدفاع عنها.

---

[٨٧] - المصدر نفسه، (ك٢، ف٣٧٦- ف ٣٧٧)، ص ص ٢٣٨- ٢٤٠

[٨٨] - المصدر نفسه، (ك٢، ف ٣٧٨)، ص ٢٤١.

[٨٩] - المصدر نفسه، (ك٣، ف ٣٨٦)، ص ٢٥٠.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

ومن هذا المنطلق، لا يرى الحكيم في موت صديق أو رحيل فيلسوف أو فقْد عزيز سبباً للانهيار أو الجزع، بل يقابل ذلك كله بثبات وقوة. فهو أقل الناس تأثراً بالمحن، وأبعدهم عن مظاهر الضعف، كالبكاء والعويل. ولهذا، يجب أن تُستبعد هذه المظاهر من تربية الحُرَّاس، وألا تُعرض أمامهم في قصص أو مشاهد، إلا بوصفها علامات ضعف لا تليق إلا بمن هم دونهم في العزيمة، كالنساء أو الضعفاء. فبهذه التربية، ينشأ الحارس على احتقار التخاذل، ويترسخ في نفسه الإيمان بأن التجلّد في وجه المصيبة، كما في وجه الموت، هو مقياس الرجولة وقوة الروح. [٩٠]

هـ – الاعتدال وعدم الإفراط في الضحك:

ينبغي لنا أن نُحسن تربية الحراس على ضبط النفس والانفعال، ولهذا يجب ألا نسمح لهم بالاستغراق في الضحك، إذ إن الإفراط فيه يُفضي عادة إلى انفعالات حادة وانفلات في التوازن النفسي. ولا يقلّ خطر الضحك عن خطر الغضب أو الحزن إذا تُرك دون ضابط. ومن هنا، يحذّر أفلاطون من تصوير العظماء، وبخاصة الآلهة، كما لو كانوا عاجزين عن كبح الضحك، لأن ذلك يُقوّض وقارهم وهيبتهم في نظر النفوس الناشئة. ومن الأمثلة التي يرفضها أفلاطون ما ورد في الإلياذة لهوميروس، حين صوّر الآلهة "ينفجرن ضاحكات بلا انقطاع" لمجرد رؤية هفايستوس يخطو بعاهته داخل بيت الآلهة؛ فمثل هذه الصور، مهما بدت طريفة، لا تليق أن تُروى في تربية من نُعدّهم لحمل أعباء الحكم أو الذود عن المدينة، ولا تنسجم مع المبادئ التي تقوم عليها التربية الفاضلة في الجمهورية. [٩١]

و– الامتناع عن تلقي الهدايا وجمع المال :

ومن جهة أخرى، ينبغي علينا أن نربّي الحراس على الزهد والتعفّف، وألا نسمح لهم بتلقي الهدايا أو التطلع إلى جمع المال، لأن الطمع يُفسد النفس ويقوّض العدالة. كما يجب الحذر من تلقينهم أبياتًا أو أقوالًا تمجّد الهدايا وتُضفي عليها طابعًا من القبول والشرعية، مثل ما يُروى في بعض الأشعار: "إن الهدايا تُغري الآلهة وتُثير رغبات الملوك العظماء". فمثل هذه العبارات، وإن بدت مألوفة، تغرس في النفوس ضعفًا أمام المال وتُربك ميزان القيم، وهو ما يتنافى مع الصلابة الأخلاقية التي ينبغي أن يتحلّى بها من نُعدّهم لحراسة المدينة وخدمة الصالح العام دون ميل إلى المنفعة الشخصية. [٩٢]

---

[٩٠] - المصدر نفسه، (ك٣، ف ٣٨٧- ف ٣٨٨)، ص ص ٢٥٢- ٢٥٣.
[٩١] - المصدر نفسه، (ك٣، ف ٣٨٩)، ص ٢٥٤.
[٩٢] - المصدر نفسه، (ك٣، ف ٣٩٠)، ص ٢٥٧.

ز- الابتعاد عن محاكاة الرذائل والتحذير من التقليد السيء:

وهنا يُشدِّد أفلاطون على ضرورة أن يتفرغ الحراس تماماً لمهمتهم الأساسية، وهي السهر على صون حرية الدولة وحمايتها، وألا يُشغلوا أنفسهم بأي نشاط خارج عن هذا الهدف النبيل. فلا يجوز لهم أن يمارسوا أو يُقلِّدوا شيئًا لا يليق بوظيفتهم، وإذا كان لا بد من تقليدٍ ما، فليكن تقليداً لما ينبغي أن يغرس في نفوسهم منذ الصغر من صفات الفضيلة، كالشجاعة، والاعتدال، والورع، والكرم، وما شابهها من الخصال الرفيعة. أمّا محاكاة الرذائل، أو التهاون في التمييز بين الخير والشر في التمثيل أو الأداء، فقد تؤدي – كما يُحذّر أفلاطون – إلى تطبيع النفس مع تلك النقائص، حتى تصبح عادة مستقرة وطباعًا ثانية تؤثر سلباً في الجسد والعقل والروح.

ومن هنا، يجب أن نمنع الحراس من تقليد أي سلوك مشين أو وضيع، كأن يُقلِّدوا امرأة – شابة كانت أو مسنّة – في حال انفعالها أو إساءتها إلى زوجها، أو تباهيها الجاهل أمام الآلهة، أو بكائها ونحيبها المستسلم. وينبغي أيضًا تجنّب تمثيل أدوار العبيد، من الذكور والإناث، بما يُرافقها من مظاهر الذل. ويحظر عليهم تقليد سلوك الجبناء أو الأشرار، الذين يتخاصمون أو يسخرون من الآخرين، أو يقترفون أفعالًا مشينة، سواء في لحظات سُكرهم أو في يقظتهم. كذلك يجب استبعاد كل ما من شأنه أن يضعف احترامهم لأنفسهم أو للغير، بما في ذلك محاكاة تصرفات المجانين، لأن الجنون – كالرذيلة – لا يجوز تمثيله ولا التمرّس به، خشية أن تتسلل صورته إلى النفس وتترسخ فيها. [٩٣]

كما يركّز أفلاطون، في تناوله لفكرة المحاكاة على ما تخلّفه من آثار عميقة في نفوس الصغار، وهو طرح لا يزال يجد صداه في رؤى العديد من علماء النفس المعاصرين، الذين يعربون عن قلقهم من التأثيرات السلبية لمشاهدة التلفاز، ولا سيّما ما يحتويه من مشاهد عنف، على سلوك الأطفال. فالأثر لا يتوقف عند حدود المشاهدة، بل يتفاقم حين ينخرط الطفل في تمثيل هذه المشاهد وتكرارها، بما يرسّخ في نفسه أنماطًا سلوكية قد تكون مدمّرة. ومن هذا المنطلق، يرى أفلاطون أن منع الأطفال – لا سيما من يُعدّون منهم لحراسة المدينة – من المشاركة في هذا النوع من المحاكاة أو حتى مجرد التعرض له، من شأنه أن يحدّ من تشكّل ميول منحرفة أو عادات سلوكية ضارة. وعلى العكس من ذلك، فإن التعرّض المتكرر لنماذج من السلوك الفاضل – عبر التمثيل أو المشاهدة – يساهم في ترسيخ الفضائل في النفس وتعزيز النزوع إلى الاستقامة.

لذلك، يشترط أفلاطون ألا يُسمح للحراس إلا بتقمّص أدوار، أو مشاهدة شخصيات، تتصف بالحكمة والاعتدال والشجاعة وسائر القيم الرفيعة. وهو لا يُنكر أن مثل هذا التقييد قد يُفقد العروض

[٩٣] - المصدر نفسه، (ك٣، ف ٣٩٥- ف ٣٩٦)، ص ص ٢٦٣- ٢٦٤.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

شيئًا من إثارتها أو تنوّعها الجمالي، لكنه يؤكد أن الضرورات التربوية والاجتماعية تفوق، من حيث الأهمية، أي اعتبارات فنية أو ترفيهية[94] .

حـــ – تحريم سماع الأغاني الموسيقية الهابطة، ومحاكاة الاعمال الموسيقية للمواقف البطولية:

وهنا يؤكد أفلاطون أن الموسيقى الموجهة للحراس ينبغي أن تعكس ألحانًا تُحاكي صورة الرجل الشجاع الذي يصمد في خضم المعارك القاسية، ويتلقى الجراح ويواجه الموت بثبات وإرادة لا تلين، متحمّلًا قسوة الأقدار بعزم لا يفتر. كما يجب أن تشمل أنغامًا أخرى تجسّد هيئة رجل منشغل بعمل سلمي هادئ، لا تشوبه قسوة، يسعى لتحقيق غاياته بالتقوى والدعاء، أو من خلال الإرشاد والتعليم، دون أن يتعالى بنجاحه أو يفاخر بإنجازه. على هذا النموذج أن يتسم بالحكمة والاعتدال، ويظهر قدرة على التكيّف مع تقلّبات الحياة. فهاتان الصورتان – صورة الصلابة في وجه المحن، وصورة الحكمة في زمن السلم – هما المثالان اللذان يجب أن تتشرّب بهما نفوس الحراس في دولتنا المثالية. [٩٥]

ينبغي ألا تقتصر رقابتنا على الشعراء وحدهم، بل لابد من توجيههم بعناية نحو تمجيد الفضائل وإبراز الخصال الأخلاقية النبيلة في قصائدهم. وبالمثل، يتعين علينا مراقبة سائر الفنون الأخرى، والعمل على منع الفنانين من تصوير الرذائل أو تقليدها في أعمالهم، سواء كان ذلك في رسم الكائنات الحيّة، أو في فنون العمارة، أو في أيّ شكل آخر من التعبير الفني. فإن هم خالفوا هذه المبادئ، وجب منعهم من ممارسة فنّهم داخل المدينة. ذلك أن الخطر كل الخطر أن ينشأ الحراس في وسط مشوّه تحيط به صور الانحراف والفساد، فينطبع ذلك في نفوسهم شيئًا فشيئًا من حيث لا يشعرون. لذا، علينا أن نستجلب إلى المدينة أولئك الفنانين الذين يوجّههم حسّهم الفطري نحو الجمال والانسجام، كما ينشأ الطفل السليم في بيئة صحّية، فيتأثّر بما يحيط به من صور الخير والنظام. وبهذه الطريقة، نُربّي الحراس منذ طفولتهم على محبّة الجمال وتقديره، مما يُكسب نفوسهم قدرا من التوازن ويجعلها أكثر انسجامًا مع ذاتها ومع المدينة على السواء. [٩٦]

ومن هنا تتجلّى الأهمية البالغة التي يوليها أفلاطون للتعليم الموسيقي، إذ يرى أن الإيقاع والتناغم يملكان قدرة فريدة على النفاذ إلى أعماق النفس والتأثير فيها تأثيرًا بالغًا، فإذا أُحسن تلقينهما زانَا النفس بما ينطويان عليه من جمال وانسجام، أما إذا أُسيء تعليمهما، فإنهما يشوّهانها ويغرسان فيها القبح والاضطراب. فالتربية الموسيقية الجيدة تُكسب النفس حِسًّا مُرْهَفًا يجعلها قادرة

---

94 - George Klosko, **The Development of Plato's Political Theory**, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 129.

٩٥ - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك٣، ف ٣٩٩)، ص ص ٢٦٨- ٢٦٩.

٩٦ - المصدر نفسه، (ك٣، ف ٤٠١)، ص ص ٢٧١- ٢٧٢.

على تمييز الجمال من القبح، سواء فيما يُبدعه الفن أو تُنتجه الطبيعة. وبفضل هذا التذوّق المبكر، تميل النفس إلى الثناء على ما هو جميل، وتستقبله بفرح، فتتغذى به وتترسخ فيه خصال الخير، في حين تنفر من القبح وتمقته منذ الصغر، حتى قبل أن تعي أسبابه بعقلها. وعندما يكتمل نضجها العقلي، تجد هذه النفس أن مبادئ الجمال والخير ليست غريبة عنها، بل مألوفة لديها، لأنها قد تربّت عليها من خلال الموسيقى التي سهّلت عليها التعرف إلى الفضيلة والتعلق بها. [٩٧]

٢- الإعداد البدني للحراس :

وبعد الموسيقى، يرى أفلاطون أن التربية البدنية تحتل مرتبة لا تقل أهمية في إعداد النشء، إذ يجب أن تبدأ ممارسة الرياضة منذ الطفولة المبكرة وتُلازم الفرد في مختلف مراحل حياته. وفي هذا السياق، يُحذّر أفلاطون من الإفراط في شرب الخمر، مُشدّدًا على أن الحارس ينبغي أن يكون آخر من يُتصوّر فيه أن يفقد وعيه بالسُكر؛ إذ من السخرية أن يكون من يُكلَّف بحراسة المدينة بحاجة إلى من يحرسه.

أما فيما يتعلّق بالغذاء، فيُنبّه أفلاطون إلى أن الحراس مكلّفون بأشرف ضروب المصارعة وأرفعها شأنًا، الأمر الذي يفرض عليهم نظامًا غذائيًا خاصًا يختلف تمامًا عن النظام الغذائي الذي يتّبعه الرياضيون في عصره؛ ذلك النظام الذي يُؤدي – في نظره – إلى الكسل والوهن، ويجعلهم دائما أسرى للنوم والخمول، فإذا ما خرجوا عن هذا النظام ولو قليلا أصبحوا عرضة لأمراض مستعصية يعجزون عن مقاومتها. ولذلك، يجب أن يُهيّأ الحراس وفق نظام أشد دقة، بحيث يمتلكون يقظة الكلاب وسمعها الحاد وبصرها الثاقب، وتكون أجسادهم صلبة لا تنهار أمام تقلبات المناخ أو تغيّر المأكل والمشرب، سواء تعرّضوا لحرّ الشمس أو برد الشتاء. [٩٨]

ولهذا يشدّد أفلاطون على أهمية اعتماد النظام الغذائي الذي فرضه هوميروس على أبطاله في ساحات القتال، إذ امتنع هؤلاء عن تناول الأسماك رغم قُربهم من البحر، كما حُرموا من اللحوم المسلوقة، واكتفوا باللحم المشوي، لأنه أسهل إعدادًا في ظروف الحرب، حيث يكفي استخدام النار دون الحاجة إلى أدوات الطهي المعقدة التي يصعب حملها في الميدان. أما التوابل، فيُلاحظ أفلاطون أن هوميروس لم يأت على ذكرها قط، وكأنما أراد بذلك الإشارة إلى بساطة طعام المحارب وابتعاده عن الترف.

ومن ثم، ينبغي على الرياضيين والمحاربين أن يحذوا هذا النهج، فيمتنعوا عن المأكولات المعقدة والمركبة، كالتي اشتهر بها أهل صقلية، لما لها من أثر سلبي على الصحة واليقظة البدنية.

---

[٩٧] - المصدر نفسه، (ك٣، ف ٤٠٢)، ص ٢٧٢.
[٩٨] - المصدر نفسه، (ك٣، ف ٤٠٣)، ص ص ٢٧٤- ٢٧٥

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

بل يذهب أفلاطون إلى أبعد من ذلك، فيحذّر من الوقوع في شِراك اللذائذ ومتع الحياة المفرطة، لما تنطوي عليه من تهديد لبنية الجسد وصلابته؛ وهو ما يعبّر عنه بقوله الساخر: "ليس من الخير أن يعشق المرء فتاة من كورنثة، إن كان يريد الاحتفاظ ببنيته وقوّته ". [٩٩]

لم يقتصر اهتمام أفلاطون في تربية الحراس على تنمية الجسد بالرياضة البدنية، بل حرص على الجمع المتكامل بين التربية الموسيقية والبدنية، بوصفهما ركيزتين ضروريتين لبناء شخصية متوازنة. فبينما تُعنى الرياضة بتقوية الجسد، تُسهم الموسيقى في تهذيب النفس وصقلها. ومع ذلك، فإن أفلاطون يؤكد أن الغاية الأسمى من هذا التوازن التربوي إنما هي النفس، لا الجسد في ذاته. إذ إن اختلال التوازن بين الجانبين يفضي إلى تشوه في التكوين الأخلاقي: فالإفراط في الرياضة دون موسيقى يُنتج طبيعة قاسية غليظة، في حين أن الإفراط في الموسيقى دون تدريب بدني يُنتج طبيعة لينة مفرطة الحساسية وضعيفة الإرادة.

فالقسوة غير المهذبة تنبع من العنصر الغضبي في النفس، وهو عنصر يمكن توجيهه نحو الشجاعة إذا صُقل واعتُني به، لكنه ينقلب إلى عنفٍ مدمّر إذا تُرك على حاله. أما الرقة واللين، فهما سمتان للنفس الفلسفية التي تحتاج إلى تقويم مستمر حتى لا تنحدر إلى الضعف والوهن، بل تحتفظ بتوازنها واتزانها. ومن ثم، يرى أفلاطون أن على شباب الحراس أن يجمعوا في طباعهم بين هذين الميلين الطبيعيين – الغضب والعقل – بحيث يتّحد فيهم بأس الشجاعة مع رصانة الحكمة، فيغدوا أهلًا لحراسة المدينة وصونها ". [١٠٠]

وليس الأمر مقتصراً على العناية بالجسد والنفس فحسب، بل إن أفلاطون يذهب إلى أبعد من ذلك، فيُؤكِّد أن الإله وهب الإنسان فَنَّي الموسيقى والرياضة البدنية لتحقيق غاية أسمى: وهي إنماء الشجاعة والحكمة الفلسفية في النفس الإنسانية. فالموسيقى والرياضة، في تصوّره، ليستا مجرّد أدوات ترفيه أو تهذيب عابر، بل هما وسيلتان جوهريّتان لتهذيب الطبيعة الإنسانية وتحقيق الانسجام الدقيق بين قوّتي الغضب والعقل. فمن خلال ترويض هاتين القوتين، شدًّا أو إرخاءً بحسب الحاجة، يُبنى التوازن الأخلاقي المنشود في شخصية الحارس.

ومن ثم يمكن القول إن الإنسان الذي ينجح في التوفيق بين فَنَّي الرياضة والموسيقى، ويُحقق التوازن الأمثل بينهما في كيانه، هو الأقدر على إدراك الانسجام الحقيقي، بل هو أعظم شأنًا من أولئك الذين لا يجيدون سوى تنسيق أوتار الآلات الموسيقية. بل إن مقام هذا الإنسان أرفع وأجل؛ لأنه استطاع أن يُنغّم ذاته الداخلية، فيُصبح مثالًا للانسجام بين الجسد والروح، وبين الغضب

[٩٩] - المصدر نفسه، (ك٣، ف ٤٠٤)، ص ٢٧٦

[١٠٠] - المصدر نفسه، (ك٣، ف ٤١٠)، ص ٢٨٤.

والعقل. ولهذا، فإن دولتنا لن تستغني عن حاكم يمتلك هذه القدرة العميقة على تنظيم الانسجام الداخلي، إذا كنا نطمح حقًا إلى الحفاظ على كيانها واستمرار توازنها. [١٠١]

٣- الإعداد التعليمي للحراس :

يؤكد أفلاطون أنه ينبغي على الحُراس أن يعملوا على تعلم وإتقان طائفة من العلوم الرياضية والفلسفية، لما لها من دور فعال في تنمية مداركهم، وتعزيز عزيمتهم، وتقوية فطنتهم وبصيرتهم، وذلك مما ينعكس إيجاباً على أدائهم لمهامهم بكفاءة ووعي. ومن بين هذه العلوم

أ- علم الأعدد والحساب :

يرى أفلاطون أنه من الضروري : " أن نُلزم حراسنا ومحاربينا بتعلم ذلك العلم المشترك الذي يُعد أساسًا لجميع الصنائع والأنشطة العقلية، ومدخلًا لا غنى عنه لكل المعارف، وهو علم الأعدد والحساب. فهذا العلم ضروري في فنون الحرب، إذ يُعتمد عليه في تنظيم الجيوش وتدبير المعارك، ولا غنى للمحارب عنه إذا أراد أن يُحسن إدارة القتال. لكن للرياضيات، عند أفلاطون، وظيفة أعمق من مجرد فائدتها العسكرية؛ فهي ضرورية أيضًا للفيلسوف، لأنها تُعينه على إدراك الوجود الحق، وتسمو به فوق عالم الحس والتغيّر والظواهر. وبما أن الحارس في دولته المثالية يجمع بين صفة المحارب وصفة الفيلسوف، فإن دراسة الرياضيات تصبح أمرًا لا مناص منه. ولذلك، يجب أن تُفرض هذه الدراسة بقوة القانون، وأن يُشجَّع أولئك المُعدّون لتولي المناصب العليا على ممارستها لا بسطحية التجار، بل بعمق المفكرين، إدراكًا لطبيعة العدد بعقل مجرد، واستعمالًا لها لا في المعاملات السوقية، بل في ميادين الحرب، ولتكون جسرًا تعبر به النفس من عالم الحس إلى عالم الحقيقة ". [102]

ب – علم الهندسة :

كما يؤكد أفلاطون أن للهندسة فوائد عظيمة في الميدان الحربي، فهي تُعد أداة لا غنى عنها للقائد في تنظيم المعسكرات، واختيار المواقع الحصينة، وتحريك الجيوش، ونشرها أو تركيزها، وتنفيذ مختلف التشكيلات أثناء السير أو في قلب المعركة. فكل هذه المهارات تعتمد اعتماداً وثيقًا على إلمام القائد بمبادئ الهندسة. ومن ثم، ينبغي أن نحثّ مواطني جمهوريتنا المثالية على دراسة هذا العلم، لا لما فيه من منافع عملية في فنون الحرب فحسب، بل أيضًا لما يوفره من تدريب للعقل، وتهذيب للفكر، وصقل للملكة الذهنية". [103]

---

[١٠١] - المصدر نفسه، (ك٣، ف ٤١٢)، ص ٢٨٦.

[102] - المصدر نفسه، (ك٧، ف ٥٢٥)، ص ص ٤٣٣- ٤٣٤

- And See Also : Leon Harold Craig, **The War Lover : A Study of Plato's Republic,** p. 10

[103] - المصدر نفسه، (ك٧، ف ٥٢٧)، ص ٤٣٧.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

جـ– علم الفلك :

كما يؤكد أفلاطون على أهمية علم الفلك، إذ يرى أن الإلمام بحركة الأجرام السماوية ومعرفة الشهور والسنين ليس أمراً مقصوراً على الفلاح أو الملاح، بل هو ضرورة للقائد الحربي كذلك؛ فتنظيم الحملات وتقدير الأزمنة والتخطيط للمعارك كلها تعتمد، في جانب منها، على هذا العلم الرفيع". [١٠٤]

د – الفلسفة :

يبدو أن ممارسة الفلسفة في جمهورية أفلاطون لا تبرز إلا في مرحلة لاحقة من تطوّر المجتمع، حين يبدأ في الترف وتظهر الحاجة إلى الحرب. ففي هذا السياق تحديداً يظهر مصطلح محبّ الحكمة للمرة الأولى في الحوار (الجمهورية ٣٧٥هـ)، وذلك أثناء مناقشة أفلاطون لمعايير اختيار الأطفال المؤهّلين لتلقّي تدريبهم كحراس محاربين. ويشترط في هؤلاء المرشحين أن يجمعوا في نفوسهم بين العنصر الحماسي والنزعة الفلسفية، أي حبّ الحكمة. ويُصمَّم تعليم هؤلاء الشباب المحاربين منذ البداية لتحقيق توازن دقيق بين النزعتين: الغضبية والعقلية، من خلال مزج الأدب والموسيقى بالتدريب البدني، على نحو يضمن تنشئة نفس منسجمة ومتّزنة، قادرة على حماية الدولة وخدمة غاياتها العليا ". [105].

لذلك، يجب اختيار المرشحين الأجدر بحكم الدولة من بين أولئك الذين يُشار إليهم طوال الحوار بـــوصفهم "أبطال الحرب" (٥٢١د). إذ يشترط أفلاطون أن يكون حكّام المدينة المثالية (كاليبوليس) من الذين يجمعون بين التفوّق في الفلسفة والتميّز في فنون الحرب (٥٤٣أ، ٥٢٧جـــ). ولهذا الغرض، يخضع الحراس المرشحون لسلسلة من الاختبارات الصارمة، تهدف إلى التمييز بين من يتمتّع بالثبات في طلب المعرفة، والثبات في القتال، والالتزام الدائم بالقانون (٥٣٧د). أما من يجتازون "الاختبار الأعظم" – الذي يُكشف من خلاله عن قدرة جدلية نافذة، ورؤية كلية، وطبيعة منسجمة لا تضعف أمام الإغراءات – فهم وحدهم من يُؤهَّلون لتولّي أعلى مراتب القيادة. ذلك أن "القوة الجدلية" تُعد سلاحاً ذا حدّين، وقد تُستخدم لإفساد حتى أعدل المدن وأجملها إن لم تُضبط بالحكمة (يُنْظَر : ٥٧٣د – ٥٣٩ب، وأيضاً ٤١٣أ – ٤١٤ه.). [١٠٦]

٤- الإعداد القتالي للحراس :

يذهب أفلاطون إلى أن الحرب ليست فعلًا طارئًا أو نشاطًا ثانويًا، بل هي حرفة متقنة وفنّ راقٍ يتطلّب من التعلّم والمران ما يفوق سائر المهن. وهنا يطرح تساؤلاته بنبرة ساخرة: " هل

---

[١٠٤] - المصدر نفسه ، (ك٧، ف ٥٢٧)، ص ٤٣٧.

[105] - Angela Hobbs, **Plato on War,** p.188- 189.

[106] - Leon Harold Craig, **The War Lover : A Study of Plato's Republic,** p.14.

من المعقول أن يُصبح المرء محارباً لمجرد أنه أمسك رُمْحاً؟ وهل يُكتسب فن القتال دون تربية صارمة تبدأ منذ الصغر، بينما لا يمكن للإنسان حتى أن يُجيد لعبة كـــ"النرد" من دون تدريب؟ كيف يُتوقّع من الفلاح أو الإسكافي أو أي صاحب حرفة أن يكون محارباً في الوقت نفسه؟ إن مجرد الإمساك بأداة لا يصنع من الإنسان صانعاً، ولا من الرياضي رياضياً. فالمعرفة والانضباط هما جوهر كل فن، والحرب ليست استثناءً من ذلك. ولهذا، فإن وظيفة الحُرّاس عند أفلاطون تُعدّ الأشدّ تعقيداً، لما تتطلّبه من إعدادٍ طويل، وتكوين تربوي وفني دقيق يفوق ما تتطلبه سائر الحرف والمهن". [107].

وهنا يلفت أفلاطون الانتباه إلى مفارقة جلية بين تصوره المثالي للدولة وبين ما كان سائداً في أثينا الديمقراطية، حيث كان يُسمح للمواطنين من مختلف الحرف – كالفلاحين والإسكافيين – بالمشاركة في الشؤون العسكرية. إلا أن سقراط يرى هذا التداخل بين الحِرف والمهام القتالية أمراً غير معقول؛ ففن الحرب لا يُتقن إلا بالتفرغ التام والتكوين المتخصص. وبالاستناد إلى مبدأ تقسيم العمل، الذي سبق طرحه في بناء المدينة، لا يمكن لأي فرد أن يُجيد أكثر من تقنيّة (technē) واحدة، مما يعني أن الجمع بين مهنتين يؤدي بالضرورة إلى ضعف الأداء في كليهما. ومن هنا، يقدّم أفلاطون "وظيفة الحراسة" باعتبارها وظيفة متخصصة ذات طابع فني دقيق، لا تقتصر على المهارة البدنية، بل تُعدّ من أرفع وظائف الدولة وأكثرها احتياجاً إلى الرعاية الدقيقة .(epimeleia) ولهذا، يشدد على ضرورة أن يتحلّى من يُناط به هذا الدور بطبيعة (phusis) خاصة تؤهله له، مع تفرغ كامل يُمكّنه من أداء وظيفته على النحو الأمثل. [108]

ومن ثم، فإن نظرية التخصص – أو المبدأ الذي يقوم عليه نظام المدينة والمتمثل في أن يؤدي كل فرد مهنة واحدة فقط – يكتسب في هذا السياق أهمية قصوى. فكل إنسان راشد، لديه أدنى إلمام بالطبيعة وبالتاريخ لا بد أن يقرّ بأن فن الحرب لا يجوز أن يُعامَل بأقل مما يُعامَل به فن صناعة الأحذية؛ بل إن الحرب تُعدّ "فنّ الفنون"، لأنها الأشد ارتباطاً ببقاء المدينة واستقلالها، ولذا يجب أن تُمارس بأقصى درجات الإتقان والتخصص. إن مجرد حمل درع أو سلاح، أو استخدام أداة من أدوات القتال، لا يجعل من المرء مقاتلًا كفؤاً، لا في معركة مشاة ولا في أي نمط من أنماط الحرب؛ فالكفاءة العسكرية لا تُكتسب إلا عبر ممارسة طويلة تبدأ منذ الطفولة، وتتطلب تفرغاً تاماً. ولذلك، في هذا النظام – أو في أي نظام يعترف بأولوية هذا المبدأ – نرى الإسكافي إسكافياً لا طيّاراً إلى جانب صناعته، والمزارع مزارعاً لا قاضياً إلى جانب زراعته، والمحارب محارباً لا جامعاً للمال أثناء خوضه للمعارك " .[109]

---

[107] - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك٢، ف ٣٧٤)، ص ص ٢٣٤- ٢٣٥.

[108] - Melissa Lane, **Of Rule and Office : Plato's Ideas of the Political**, Princeton University Press, Oxford, 2023, p.181.

[109] - Leon Harold Craig, **Op. Cit,** p.7.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

ومن ثم، يضع أفلاطون عدداً من القواعد الأساسية التي تستهدف بناء شخصية الجندي المقاتل، وذلك من خلال نظام دقيق يشمل التدريب الجسدي، والتسليح الملائم، وتنمية الروح القتالية. وتشمل هذه القواعد :

أ- التسليح وأقامة المعسكرات :

وهنا يؤكّد أفلاطون ضرورة إعداد "أبناء الأرض" إعداداً كاملًا، وتزويدهم بما يلزم من عتاد ومؤن، ثم توجيههم، تحت قيادة زعمائهم، لاختيار الموقع الأنسب لإقامة معسكراتهم داخل المدينة. وذلك شرط أن يُنتقى هذا الموقع بعناية ودقة فائقة، بحيث يمكّنهم من حماية النظام الداخلي من أي تمرّد محتمل، ويتيح لهم في الوقت ذاته صدّ أي عدوان خارجي قد يباغتهم كما يفاجئ الذئب القطيع الغافل. وبعد تحديد الموضع وإقامة الشعائر والقرابين اللائقة بالمقام، يتعيّن عليهم نصب خيامهم بطريقة تقيهم تقلّبات الطقس، من برد الشتاء القارس إلى حرّ الصيف اللافح ، إذ إنهم سيحيَون فيها لا حياة التجّار ولا أصحاب المصالح، بل حياة الجندي التي يتقدّمها الانضباط، ويحدّد ملامحها الواجب". [١١٠]

ب-التدريب علي القتال منذ الصغر :

تبدأ محاورة "لاخيس" بتناول أحد أبرز الموضوعات التي تشغل فلسفة أفلاطون، وهو مسألة التدريب العسكري ومدى جدوى تعليمه للنشء. وتُطرح التساؤلات حول ما إذا كان ينبغي اعتبار هذا النوع من التدريب جزءاً أساسيًا من مراحل التعليم، وذلك نظراً لارتباطه الوثيق بتحقيق الفضيلة بوجه عام، وتجلّي الشجاعة على وجه الخصوص. ويتجسد هذا التوجه في السؤال الذي يطرحه ليسماخوس على سقراط: هل من الملائم أن نُدرّب أبناءنا على القتال باستخدام الدروع، أم لا؟. [١١١]

وهنا يتدخل الجنرال العسكري نيكيوس في الحوار معبراً عن رأيه قائلًا: "إنني أرى أن تعلُّم هذا النوع من المهارات يعود على الشباب بفوائد جمّة ومتنوعة. فمن ناحية، يُعدّ توجيه الشباب إلى هذا النوع من الأنشطة خيراً من أن يتركوا يقضون أوقات فراغهم في اللهو أو الانشغال بما لا نفع فيه. ومن ناحية أخرى فإن هذه المهارة بعينها تُسهم في تقوية أجسادهم بدرجة لا تقل عن تأثير التمارين الرياضية التقليدية، بل إنها تضاهي رياضة ركوب الخيل من حيث كونها تدريباً يليق بالمواطن الحر. أما في سياق المنافسة، سواء في المسابقات أو في مجالات الصراع الحقيقي، فلا يفوز ولا يُجيد سوى من تمرّس في استخدام أدوات القتال.

---

[١١٠] - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك٣، ف ٤١٥)، ص ص ٢٩١- ٢٩٢

[111] - Plato, **Laches**, (181 d), p. 667.

ولا يقتصر نفع هذه المهارة على الجانب النظري أو التدريبي، بل تتجلى فائدتها في الميدان، لاسيما عند التحام الصفوف واضطرار المرء للقتال جنبًا إلى جنب مع رفاقه. غير أن قيمتها الكبرى تظهر حين تتفكك الصفوف ويجد الإنسان نفسه مضطراً إلى القتال منفرداً؛ سواء كان في وضع الهجوم أثناء مطاردة خصمه، أو في موقف الدفاع أثناء الفرار من العدو. ففي مثل هذه اللحظات، يتمتع المقاتل المتمرّس بهذه المهارة بميزة كبرى: فهو قادر على الصمود أمام خصم فرد، بل وربما أمام جماعة بأكملها، لما يتمتع به من تفوق في الكفاءة.

وفوق هذا كله، فإن إتقان فن القتال بالدروع لا يقف عند حدود المنفعة العملية، بل يوقظ في النفس طموحاً للتوسّع في المعارف العسكرية، إذ يدفع المتدرّب إلى التطلع نحو تعلّم الخطط الحربية (التكتيكات)، ومن ثم يفتح له الطريق إلى فن القيادة العامة، فيسعى إليها بفخر وثقة، مدفوعاً بما اكتسبه من خبرة، ومتوخّيًا بلوغ المراتب العليا في هذا المجال. [112].

كما أن من بين المزايا البارزة التي لا يجوز إغفالها، أن هذا النوع من المعرفة يسهم في ترسيخ الجرأة وتعزيز الشجاعة لدى الفرد في ميادين القتال، إذ يمنحه ثقة أكبر بنفسه ويؤهله لمواجهة المواقف الحربية بثبات وإصرار وعزيمة. [١١٣]

جـــ- اصطحاب الأطفال للمعارك الحربية :

يُقرّ أفلاطون في محاورة "الجمهورية" (٤٦٦–٤٦٧) بجملة من القواعد الأساسية التي تتيح لأبناء الحراس حضور المعارك والمشاركة فيها منذ سنّ مبكرة، وذلك في إطار إعدادهم التدريبي المتكامل. فهذا النوع من التدريب لا يهدف إلى صقل مهاراتهم القتالية فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى غرس شعور عميق بالمسؤولية المدنية التي ستلقى على عاتقهم مستقبلاً بصفتهم حماة للدولة.[١١٤]

لذلك يؤكد أفلاطون منذ اللحظة الأولى على ضرورة إشراك النساء إلى جانب الرجال في ميادين القتال، ولا يقف عند هذا الحد، بل يذهب إلى الدعوة الصريحة لاصطحاب الأطفال القادرين على تحمّل مشاقّ المعركة، ليتمرسوا بأعباء القتال منذ الصغر، لا بالمشاهدة بل بالمشاركة الفعلية في ساحة المعركة. فكما يتعلم أبناء الحرفيين صنعة آبائهم من خلال المعايشة والمرافقة العملية، ينبغي لأبناء الحُرّاس أن يلازموا آباءهم وأمهاتهم في ساحات القتال، لا لمجرد المشاهدة، بل ليؤدوا أدواراً مساندة تتيح لهم التدرّب على المسؤولية والاقتدار. إن التقاعس عن ذلك يُعد تفريطًا في التربية العسكرية، لا يصح أن يقع فيه من يناط بهم حماية الدولة. بل إن الطبيعة نفسها تدعم هذا

---

[112] - **Ibid**, (182 e- c), p. 667- 668.
[113] - **Ibid**, (182 C- d), p. 668.
-And See Also : Angela Hobbs, **Plato and the Hero : Courage, Manliness and the Impersonal Good**, Cambridge University Press, New York, 2010, p.79..
[114] - Angela Hobbs, **Plato on War,** p.178.

التصور، إذ نراها تُضرم في قلب الحيوان شجاعة أعظم حين يقاتل دفاعاً عن صغاره أو أمام أعينهم. [١١٥]

لكن ألا يُثير اصطحاب الأطفال إلى ساحات القتال قلقًا مشروعًا بشأن سلامتهم، لا سيما إن انتهت المعركة إلى هزيمة وهي من الأمور المحتملة في الحروب؟ فلو قُضي على الآباء وأبنائهم معًا، لكانت الخسارة أفدح من أن تعوّض بسهولة، وقد يتزلزل بها كيان الدولة نفسه. ولهذا، ينبغي أن يُنظّم الأمر بحكمة ورويّة، بحيث يضمن إبعاد الأطفال عن مواطن الخطر المباشرة. أما إذا سارت المعركة كما هو مأمول، فإن الفائدة ستكون جليلة بحق، وجديرة بأن تُخاض من أجلها هذه المغامرة المحسوبة. إذ أيُّ ربحٍ أعظم من أن يكتسب الناشئون – الذين سيكونون محاربي الغد – خبرة الحرب وطبائعها منذ نعومة أظفارهم ؟.

لذا، ينبغي أن يُنظَّم الأمر بعناية تامة، بحيث يُتاح للأطفال أن يشاهدوا مجريات الحرب عن قرب دون أن يُعرّضوا حياتهم للخطر، فهذا هو الحل الأمثل الممكن تحقيقه. ولهذا، يجب أولًا أن يتحلى الآباء بالحكمة والرؤية الثاقبة، فيميزوا بين الحملات التي تنطوي على خطر جسيم وتلك التي يُرجّح أن تكون آمنة، فلا يصحبون أبناءهم إلا في المواقف التي يُؤمَن فيها جانب الخطر، ويتجنّبون تعريضهم لمواطن الهلاك. وثانيًا، لا يجوز أن يُوكل أمر الإشراف على هؤلاء الصغار إلى أقل المحاربين شأنًا، بل يجب أن يُسند إلى من يتحلّون بالحكمة والخبرة، ممّن بلغت أعمارهم مبلغ النضج، وزكّتهم سيرتهم القتالية، ليكونوا أقدر على التوجيه والرعاية والتربية في مثل هذه الظروف الدقيقة. [١١٦]

ومع ذلك، لا بد من الاعتراف بأن الواقع كثيراً ما يُخالف التوقعات، وأن الخطط مهما بلغت من الإحكام قد تُفاجأ بطوارئ لا يُحسب لها حساب. لذا، من الحكمة أن نُعدّ الأطفال منذ نعومة أظفارهم لمواجهة مثل هذه المفاجآت، وذلك بتدريبهم المبكر على ركوب الخيل. فإذا أُحسن تعليمهم الفروسية، أمكننا اصطحابهم إلى ساحة القتال وهم أكثر قدرة على النجاة إن دهمهم الخطر؛ لا على ظهور جياد جامحة عسيرة الانقياد، بل على خيول مطواعة سريعة، يسهل قيادها في أوقات الشدة، فيفرّون بها خلف قادتهم من المحاربين ذوي الخبرة، آمنين من الهلاك بفضل ما حصّلوه من مهارة وتدريب. [١١٧]

---

[١١٥] - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك٥، ف ٤٦٧)، ص ٣٥٧.

- And See Also : Leon Harold Craig, **The War Lover : A Study of Plato's Republic,** p. 12.

[١١٦] - المصدر نفسه، (ك٥، ف ٤٦٧)، ص ٣٥٨.

[١١٧] - المصدر نفسه، (ك٥، ف٤٦٧)، ص ٣٥٩

لقد استلهم أفلاطون فكرة تدريب الأطفال ومرافقتهم للمعارك من تقاليد الشعر الملحمي، ولا سيما من ملحمة الإلياذة لهوميروس، التي تصوّر المجتمع الآخي بوصفه مجتمعاً حربيًا يقدّس الشجاعة والخبرة القتالية المباشرة للرجال البالغين. غير أن أفلاطون، على طريقته، لا يكتفي بتبنّي هذا العنصر الأدبي، بل يعيد توجيهه ضمن رؤيته الفلسفية؛ فتحوّلت الحرب في الجمهورية من ساحة للبطولة والمجد الفردي إلى مشهد تربوي منضبط يُقدَّم لأبناء الحُرّاس، لا لتحفيزهم على حبّ القتال، بل لغرس فضيلة الشجاعة بوصفها وسطًا أخلاقيًا بين الجبن والتهوّر. وهكذا تصبح الحرب وسيلة تربوية تهدف إلى تشكيل الروح وتهذيب النفس، لا مجرد اختبار للقوة البدنية. ومن ثم، لا مكان في المدينة الفاضلة لأمثال ستيزيليوس، " الرجل المدرّع " الذي تفضحه المعركة وتُظهر خواءه، ولا اعتبار لقماش هيلين أو درع آخيل باعتبارهما رمزين للزهو والمظاهر الخادعة؛ فالحرب عند أفلاطون تكشف عن جوهر الإنسان، وعن استعداده العميق للانضباط والعدالة [118] .

ومن ثم تندرج هذه الفقرات ضمن الإطار التربوي الذي يرسُمه أفلاطون في حديثه عن تربية الحُرّاس، حيث يُقدَّم مشهد الحرب لا بوصفه تدريباً بدنيًا أو مهنيًا فحسب، بل كساحة تربوية شاملة تهدف إلى تشكيل النفس وتهذيبها. فإشراك الأطفال في مشاهد القتال يخدم، في تصور أفلاطون، ثلاث غايات أساسية في بناء الشخصية الحربية. أولًا، يُكسبهم هذا الحضور المباشر معرفة حيّة بالمهارات العسكرية التي سيُطلب منهم إتقانها لاحقًا. ثانيًا، يُتيح لهم المشاركة العملية في بعض المهام المرتبطة بالحرب، مما يعمّق من فهمهم ويمنحهم خبرة مبكرة لا تُعوّض. وثالثًا، يشير أفلاطون إلى أثر نفسي بالغ الأهمية يتمثّل في أن وجود الأبناء إلى جانب آبائهم وأمهاتهم في ساحة المعركة يُضرم حماسهم، إذ إن جميع الكائنات الحية، بفطرتها، تُقاتل بشراسة مضاعفة حين تكون صغارها في مرمى الخطر؛ وهو ما يُسهم في رفع الروح المعنوية للمقاتلين واستنفار أقصى طاقاتهم القتالية. [١١٩].

د- مشاركة النساء العمليات العسكرية :

يؤكد أفلاطون في محاورة "القوانين (٨٢٤ هـ) على لسان الأثيني – بأن القانون التربوي والعسكري الذي يقترحه لا يفرّق بين الذكور والإناث، بل يشمل الفتيان والفتيات على حدّ سواء، دون أي تحفظ يتعلق بملاءمة ركوب الخيل أو التدريب البدني أو استخدام السلاح لجنس

[118] - Andrea Capra, **Plato's Cinematic Vision War as Spectacle in Four Dialogues (Laches , Republic ,Timaeus and Critias)**, Edited by Anastasia Bakogianni and Valerie M. Hope, **War as Spectacle Ancient and Modern Perspectives on the Display of Armed Conflict**, Bloomsbury, London, 2015, p. 132- 133.
[119] - Leon Harold Craig, **The War Lover : A Study of Plato's Republic,** p.12.

دون آخر. ويؤكّد هذا الموقف عبر الاستشهاد بقبائل النساء السارماتيات قرب البحر الأسود، حيث تُمارس النساء ركوب الخيل والرماية، وتُؤدّي واجباتها العسكرية جنبًا إلى جنب مع الرجال. ويستدل بذلك على أن الفضائل العسكرية ليست حكراً على الذكور، بل ثمرة تربية وتمرين مشتركين[120].

كما يُشدّد أفلاطون في محاورة الجمهورية : على أن نساء طبقة الحُرّاس يجب أن يتحمّلن المسؤولية ذاتها التي يتحمّلها الرجال في حماية المدينة، تماماً كما تسهر إناث كلاب الحراسة على أمن القطيع جنباً إلى جنب مع الذكور. ومن ثم، ينبغي أن يُخضعن لنفس نظام التعليم والتدريب، سواء في مجال الموسيقى والتربية الروحية، أو في فنون الحرب والدفاع، وأن يُعاملن على قدم المساواة مع الرجال في هذه المهام، دون تمييز في الكفاءة أو الدور [١٢١] ولذلك، يرى أفلاطون أنه ينبغي أن تخضع النساء، تماماً كالرجال، للتدريب البدني في ساحات الرياضة، حتى لو اقتضى الأمر أن يمارسن التمارين وهن عاريات، بغضّ النظر عن أعمارهن، سواء كن شابات أو متقدمات في السن. ولا ينبغي أن تُثنينا عن ذلك سخرية الساخرين أو استنكار المحافظين لهذا الأسلوب غير المألوف في تربية النساء، سواء في ما يتعلّق بإعدادهن البدني، أو بتثقيفهن موسيقياً وذهنياً، أو بتدريبهن على ركوب الخيل وحمل السلاح، ما دام الهدف هو تأهيلهن للمشاركة الفعّالة في حراسة الدولة وخدمتها. [١٢٢] فالمرأة، في نظر أفلاطون، لا تقل عن الرجل في الكفاءة والاستعداد الطبيعي لحراسة الجماعة، ولهذا يشدد على ضرورة أن يتقاسم الرجال والنساء من فئة الحراس الواجبات والمسؤوليات ذاتها، دون أي تمييز أو تفريق بين الجنسين، ما دامت الطبيعة قد زوّدت كليهما بالمؤهلات اللازمة لأداء هذه المهام على الوجه الأكمل. [123]

وهنا تُطرح مسألة جوهرية من شأنها أن تثير جدلًا واسعًا، وهي: هل تتوافق الطبيعة البشرية للنساء مع طبيعة الرجال في أداء جميع الأعمال، أم أن هذا التوافق يقتصر على بعضها فقط، وخاصة في مجال الحرب؟ (٤٥٣أ). وبعد الإشارة إلى تجارب ناجحة، وإن كانت جزئية، في النظامين العسكريين لكريت وأسبرطة، يدعو سقراط محاوريه إلى النظر في هذه المسألة بعقل منفتح، بعيداً عن الأحكام المسبقة، حتى وإن بدت الفكرة في ظاهرها غريبة أو موضع سخرية. وسرعان ما يُجمع الحاضرون على وجود تباين طبيعي بين النساء أنفسهن؛ فبعضهن تمتلكن ملكات الطب أو الموسيقى، في حين أن أخريات لا يجدن في هذه الفنون نصيباً (٤٥٥هـ). وبالمنطق ذاته، يعترفون بأن هناك من النساء من تملن إلى الرياضة والقتال، وأخريات لا يمتلكن تلك القابلية.

120 - Plato, **Laws,** (B VII, 804 e), p.1473.

١٢١ - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك٥، ف ٤٥١)، ص ٣٣٥

١٢٢ - المصدر نفسه، (ك٥، ف ٤٥٢)، ص ٣٣٦

123 - المصدر نفسه، (ك٥، ف ٤٥٤)، ص ٣٣٩

فمن النساء من تحب الفلسفة وتتصف بالشجاعة، ومنهن من تخلو من هذه الصفات. وبما أن مثل هذه الفروق الطبيعية قد اعتُمدت سابقًا لاختيار الرجال المؤهلين للحراسة، فإن الأمر نفسه يجب أن يُطبَّق على النساء، ليصل سقراط إلى النتيجة الحاسمة: "بعض النساء يصلحن ليكنّ حارسات، وأخريات لا " (٤٥٦ أ) . [١٢٤]

يتّضح إذن أن في النساء، كما في الرجال، طبائع تؤهلهن لحراسة الدولة، وإن كانت هذه الطبائع عند النساء أضعف نسبيًا من نظيرها عند الرجال. وبناءً على ذلك، ينبغي اختيار النساء اللواتي يتمتعن بهذه الاستعدادات الطبيعية ليشاركن الرجال ذوي الطبيعة المماثلة في حياة الحُرّاس ومهامهم، ما دامت قابليتهن تسمح بذلك. فتماثل الجنسين في الصفات الجوهرية يجعل من مشاركتهن في هذا الدور أمرًا معقولًا ومبررًا في ضوء مبادئ العدالة والكفاءة التي يقوم عليها بناء المدينة. [١٢٥] فالمحاربون يمثلون صفوة المواطنين، وكذلك المحاربات يُعَدُّن أرفع مقامًا من سائر النساء ". [١٢٦] لذلك يشدد الأثيني في محاورة "القوانين" على ضرورة سنّ تشريع يُلزم النساء بتعلّم فنون ومهارات القتال، مؤكدًا أن هذه المهارات لا تقتصر على الرجال وحدهم، بل ينبغي أن تكون واجبًا مشتركًا بين جميع المواطنين، رجالًا ونساءً، ما دام أمن الدولة وحمايتها مسؤولية جماعية لا تُجزَّأ. [127]

وعليه، فإن من الواجب أن تشارك نساء الحراس الرجال في جميع المهام المتصلة بحماية الدولة، بما في ذلك القتال، ما دمنّ يتحلين بفضائل النفس التي تُعد أسمى من كل ستر خارجي. وليس من اللائق أن يُكلّفن بمهام خارج نطاق هذا الدور النبيل، بل ينبغي أن يُسند إليهن من أعمال الحراسة ما يتناسب مع طبيعتهن الجسدية، لا انطلاقًا من نقص في الفضيلة أو الاستحقاق، بل احترامًا للفروق الطبيعية التي لا تمسّ جوهر الكفاءة أو الأهلية. [١٢٨]

لذلك يرى أفلاطون أن النساء مُؤَهَّلات للمشاركة في الحرب، لأن الحرب في المدينة العادلة لا ينبغي أن تُفهم باعتبارها نشاطًا ذكوريًا محضًا يقوم على القوة الجسدية والصراع، بل بوصفها امتدادًا للعملية التربوية ورعاية النشء، ووسيلة لإعادة إنتاج الفضائل في المجتمع عبر الأجيال. فالحرب، في هذا التصور، تُدرج ضمن المنظومة التعليمية التي تسعى إلى حماية الشباب وتهذيبهم، وتُسهم أيضًا في إنتاج العناصر الأفضل من المواطنين عبر تنظيم العلاقات الجنسية بما يخدم الصالح العام. وعندما يُدرج سقراط النساء ضمن صفوف الجيش، فإنه يفكك الرابطة التقليدية

---

124 - Leon Harold Craig, **The War Lover : A Study of Plato's Republic,** p.10- 11.

١٢٥ - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك٥، ف ٤٥٦)، ص ٣٤١.

١٢٦ - المصدر نفسه، (ك٥، ف ٤٥٦)، ص ٣٤٢.

127 -. Plato, **Laws,** (B VII, 814 C), p.1481

١٢٨ - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك٥، ف ٤٥٧)، ص ٣٤٣.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

بين الحرب والذكورة، بحيث لم تعد حياة المحارب مرادفة لصورة البطولة الذكورية الحصرية. وبهذا التحول، تفقد الحرب بعضاً من هالتها النبيلة، لأنها لم تعد حكراً على "الجنس الأفضل"، بل أصبحت شأناً عاماً تشارك فيه النفوس الفاضلة بغض النظر عن نوعها. [١٢٩]

وهذا ما يؤكده " **مارك بليتز** " في تفسيره للفكر السياسي الأفلاطوني حيث يُبين أن المساواة الكاملة بين النساء والرجال في الجمهورية والقوانين ليست شعارات نظرية، بل ضرورة عسكرية وسياسية مبررة: ففي مجتمعٍ صغيرٍ يرزح تحت وطأة التهديد الدائم، لا يمكن التفريط بأي طاقة بشرية أو موهبة. وعلى الرغم من أن أفلاطون يرفع لواء السلام، إلا أن هيكله المثالي يُبقي الحرب في صلب نظامه، ويجعل من الاستعداد العسكري أعلى أولوية، تفوق بكثير ما نراه في دعائم أنظمتنا المعاصرة. فالحرب بالنسبة له ليست مجرد وسيلة للدفاع عن الوجود، بل في بعض الأحيان بديلًا وحيداً لتحقيق النمو والتوسع الاجتماعي. [١٣٠]

هـ – إقامة التحالفات العسكرية :

يشير أفلاطون، في سياق تصوّره للفنون الحربية، إلى أن النصر لا يُنتزع بالقوة المجردة وحدها، بل بالحكمة السياسية القادرة على إدارة الصراع وتفكيك جبهة العدو. ومن هنا تبرز أهمية التحالفات بوصفها استراتيجية دقيقة تُمكّن المدينة من مواجهة قوتين متفوّقتين، لا عبر المجابهة المباشرة، بل من خلال توظيف الدهاء السياسي والمناورة الدبلوماسية .وفي هذا السياق، يقترح سقراط أن على المدينة – التي تحظر على مواطنيها امتلاك الذهب والفضة، وتُخضع جنودها لأشدّ ضروب التدريب انضباطًا – أن تُوفد مبعوثين إلى إحدى الدولتين المعاديتين، فتغريها بتحالف مؤقت ضد الأخرى، لقاء تقاسم الغنائم والممتلكات. وبهذا، تتحوّل الحرب من مجابهة مباشرة إلى أداةٍ لضبط توازن القوى، عبر نسج التحالفات وتوجيه طاقات الخصوم نحو التناحر فيما بينهم. وهي استراتيجية لا تخدم فحسب مصلحة المدينة الأضعف، بل تعبّر عن رؤية سياسية تتجاوز الاقتصار على القوّة المسلحة، لتؤكّد أن الفطنة والدبلوماسية لا تقلّان شأنًا عن السيف في ميدان الصراع ". [131]

و– تشجيع الجنود وتحفيزهم :

يولي أفلاطون عناية خاصة بتكريم الجنود الذين تميّزوا في ميادين القتال بشجاعة استثنائية، فيرفع من منزلتهم، ويخصّهم بأوسمة التقدير والاحترام. لكنه، في المقابل، يتعامل بصرامة مع من عجزوا عن أداء واجبهم، أو تخلّوا عن سلاحهم في ساحة الحسم؛ إذ يُسقط عنهم شرف

[129] - Michael S. Kochin, **War, Class, and Justice in Plato's Republic**, p. 420.

[130] - Mark Blitz, **Plato's Political Philosophy**, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 2010, p.88

[131] - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك٤، ف ٤٢٢)، ص ص ٢٩٧- ٢٩٨.

الحراسة، ويُنزلهم من طبقة المحاربين إلى طبقة الصناع. أما مَنْ أُسرَ حَيًّا دون مقاومة تليق بمقامه، فإنه يُسلَّم إلى أعدائه ليتصرّفوا فيه كما يشاؤون، إذ خان أمانته، ولم يعُد أهلًا لحمل عبء الدفاع عن المدينة.

كما يرى أفلاطون : " أن الجندي الذي يعلو أقرانه في الشجاعة يستحق أن يُحتفى به في ساحة القتال، فيُكلَّل رأسه بالزهور، ويصافحه الشباب والأطفال ويُحيّونه بالقبلات، اعترافًا ببطولته. كما ينبغي منحه امتيازات في الزواج، فيُختار له عدد من النساء اللاتي يضاهينه في طباعه لينجب منهن نسلاً قويًّا. وهنا يسترشد أفلاطون بما فعله هوميروس حين كرّم الأبطال، فحين أبدى " أجاكس " شجاعة نادرة، مُنح قطعة من لحم النخاع، رمزًا للقوة والتقدير. ولهذا يجب أن نكرم الشجعان لا بالأوسمة والأناشيد فحسب، بل أيضًا بمنحهم أرفع مراتب الشرف، وبتقديم اللحوم والكئوس المُترعة إليهم، تعزيزًا لقوتهم وتعبيرًا عن إعجاب الدولة بشجاعتهم ".[١٣٢]

وعلاوة على ذلك، يواصل أفلاطون تمجيد المحاربين المتفوقين حتى في الكتاب العاشر من " الجمهورية "؛ فعلى الرغم من الحظر المفروض على معظم أشكال الفن في هذه المرحلة، يظل من المباح للمواطنين المحظوظين أن ينشدوا أناشيد للآلهة وأهازيج للرجال الفضلاء'، ومن بينهم أولئك الذين ذادوا بشجاعة عن الدولة". [133].

أما الذين اسْتُشْهِدوا في المعركة بعد أن أبانوا عن شجاعة استثنائية، فهم في نظر أفلاطون من معدن الذهب، كما يذهب هزيود، الذي يرى أن رجال هذا المعدن يصيرون أرواحًا أرضية سامية، تحرس البشر وتردّ عنهم الشرور. لذا، يجب استفتاء أهل النبوءة لمعرفة الطقوس التي تليق بتكريم من جمعوا بين الطابع الإلهي والبشري، وأن يُدفنوا بما يليق بهم وفق الإلهام النبوي. ومنذ دفنهم، ينبغي أن تُرعى قبورهم وتُبجَّل كأنها مقامات لأرواح ملائكية، ويُمنح هذا النوع من التكريم أيضًا لمن مات بفضيلة مشهودة، سواء بالشيخوخة أو بغيرها، إحقاقًا للعدل، وحفظًا لكرامة من بذلوا حياتهم لأجل المدينة الجميلة. [١٣٤]

ومن ثم، يؤكد أفلاطون أن غاية هذه المكافآت لا تقتصر على تكريم الأبطال العسكريين، بل تتجاوز ذلك إلى هدف أبعد، هو إنتاج جيل جديد من المحاربين المتميّزين لخدمة الدولة. وهكذا تُدمج هذه الامتيازات في إطار سياسة تربوية شاملة تهدف إلى استقطاب الطينة المناسبة من الجنود، وترسيخ فضيلة الشجاعة بوصفها دعامة أساسية في بناء الدولة المثالية. [135].

---

[١٣٢] - المصدر نفسه، (ك٥، ف ٤٦٨)، ص ص ٣٥٩- ٣٦٠

[133] - المصدر نفسه، (ك ١٠، ف ٦٠٧)، ص ٥٤٦

[١٣٤] - المصدر نفسه، (ك٥، ف ٤٦٩)، ص ص ٣٦٠- ٣٦١.

[135] - Angela Hobbs, **Plato on War,** p.178.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

٥- الإعداد الحياتي للحراس:

يرى أفلاطون أن تنظيم نمط حياة الحراس ومساكنهم يجب أن ينسجم مع طبيعة وظيفتهم العامة، لذا يشدد على ضرورة أن يحيا هؤلاء الحراس حياة جماعية، لا يملك فيها أحد منهم شيئًا يخصه دون غيره، إلا في حالات الضرورة القصوى. كما ينبغي ألا يكون لأيٍّ منهم مسكن خاص مُغْلق، بل تكون مساكنهم مفتوحة للجميع. أما ما يلزمهم من غذاء لبناء أجساد قوية تتلاءم مع طبيعتهم كمحاربين ورياضيين، فيُقدمه لهم المواطنون، مكافأة على خدمتهم، بمقدار سنوي محدد لا يزيد ولا ينقص. لذلك يتعين عليهم أن يتناولوا طعامهم معًا في نظام موحد، على نحو يشبه حياة الجنود في ساحات المعارك، لما في ذلك من تعزيز للانسجام وروح التضامن بينهم.

أما الذهب والفضة، فيرى أفلاطون أن على الحراس أن يؤمنوا بأن في أعماقهم ذهبًا وفضة إلهيين وهبهما لهم الإله، تغنيهم عن الذهب الأرضي، الذي لا يجلب سوى الشرور. لذلك يُعدّ مسّهم لهذا المعدن الدنيوي خيانة لطبيعتهم، وتلويثًا لما أودعه فيهم الإله من جوهر خالص يجعلهم مؤهّلين لحماية الدولة. لذا يجب ألا يقتنوا المال، ولا يلمسوا الذهب والفضة، ولا يسكنوا تحت سقف يجمعهم بهما، ولا يتزيّنوا بحليّهما، ولا يشربوا من أوانٍ صُنعت منهما. فبهذه الحياة وحدها يضمنون صفاء نفوسهم وسلامة الوطن؛ إذ لو شاركوا المواطنين في امتلاك الأرض والثروة، لانصرفوا إلى التجارة والزراعة بدل الحراسة، وتحولوا من خَدَمة الدولة إلى خصوم لها، تتفشى بينهم الأحقاد ويخاف بعضهم بعضًا أكثر من خوفهم للعدو، وبذلك تنحدر المدينة من ذروة السلام إلى حافة الهاوية [١٣٦].

وهنا يتوجّه أديمنتوس إلى سقراط بالسؤال: ما حجّتك، يا سقراط، في وجه من يعترض قائلًا إن هؤلاء الحُرّاس لن ينالوا نصيبًا وافيًا من السعادة، بل سيكونوا سببًا في تعاستهم بأنفسهم؟ فهم، رغم كونهم السادة الفعليين للمدينة، لن يحظوا بما يحظى به حكّام الدول الأخرى من امتيازات: لا أراضٍ واسعة، ولا قصور مزينة بالأثاث الفاخر، ولا تقديم قرابين للآلهة بأسمائهم، ولا ضيافة فخمة لضيوفهم، ولا ذهب ولا فضة، ولا شيء من تلك الخيرات واللذات التي يتمتع بها أصحاب الثروات. وإذا اتبعنا ما تقترحه، فسيغدو هؤلاء أقرب إلى جنود مرتزقة، لا شأن لهم سوى الحراسة الدائمة، وكأن الدولة قد استأجرتهم لحماية مصالحها دون أن ترد لهم جميلهم."

وهذا ما يُقِرّه سقراط صراحة، بل يشدد عليه، إذ يرى أن الحراس لا ينبغي أن يُمنحوا من الأجر إلا ما يسدّ رمقهم، دون ادخار أو فائض، خلافًا لما يناله المرتزقة. فهم لن يستطيعوا السفر للترفيه، ولا إهداء العطايا للعشيقات، ولا الإنفاق في أوجه المتعة كما يفعل من يُعَدّون سعداء في نظر الجمهور.[١٣٧]

---

[١٣٦] - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك٣، ف ٤١٦- ف ٤١٧)، ص ٢٩٣

[١٣٧] - المصدر نفسه، (ك٤، ف ٤١٩ – ف ٤٢٠)، ص ٢٩٤.

وهنا يقدّم سقراط حجته مبرّراً ما فرضه من نمط حياة على العسكريين والقادة، موضحاً أن غايته لم تكن إسعاد فئة بعينها، بل تأمين سعادة المدينة بأسرها. إذ لا يصحّ أن نمنح الحراس من أسباب الترف ما يُفسد وظيفتهم، فيتخلّوا عن دورهم، ويُعرضوا أمن الدولة للخطر. فبصفتهم حماةً للقانون والنظام، تقتضي طبيعتهم أن يحيا كل واحد منهم بما يليق بوظيفته، لا بما تهفو إليه نفوس العامة. وإذا كانت مصلحة المدينة هي الغاية، فلابد من توزيع المهام بما يناسب كل طبقة، ومنح كل فئة قدراً من السعادة يتسق مع طبيعتها ودورها في النظام العام. [١٣٨]

فالمشروع السقراطي الذي يقدمه أفلاطون لا يهدف إلى تمجيد الفرد المقاتل طلباً للشهرة، كما كان عليه الحال في النموذج الهوميري، بل يسعى إلى تحقيق سعادة المدينة بأسرها من خلال العدالة. فالمحارب الهوميري يقاتل من أجل مجده الشخصي، أما في الجمهورية، فالحراس مكلّفون بحماية المدينة من الفتنة الداخلية والعدو الخارجي على السواء، لضمان التوازن والسلام والانسجام بين أجزائها المختلفة .[١٣٩]

و هنا يطرح أفلاطون، في مستهلّ الكتاب الأول من محاورة "الجمهورية"، سؤالًا جوهرياً: ما الذي يدفع إنساناً عاقلًا إلى تولّي الحكم أو الحراسة؟ إذ يُلاحظ أن الناس ينفرون بطبعهم من هذا الدور لما ينطوي عليه من مشقّة وتكليف، مما يستدعي وجود "أجر" يُحفّزهم على قبوله .وفي هذا السياق، يُقدَّم الأجر في بادئ الأمر بصيغة سلبية: إذ يرى أفلاطون أن امتناع الأصلح عن الحكم يفضي إلى أن يُحكم الناس بمن هو أدنى منهم، وهو في حد ذاته عقوبة بالغة. غير أن سقراط، في الكتاب الثالث، يعيد تشكيل هذا المفهوم، فيمنح الأجر بُعداً إيجابياً، يتمثّل في الامتيازات التي يحظى بها الحُرّاس، كالحياة المستقرة، والتدريب المميّز، والتقدير الجمعي من قبل المجتمع .وهنا تطرح " **ميليسا لين** " تساؤلًا دقيقًا: لماذا يتحوّل مفهوم الأجر من ردع سلبي إلى حافز إيجابي؟ وكيف يختلف هذا التصوّر بين "الجمهورية" التي تؤسّس للعدالة، و"القوانين" التي تُمثّل انتقالًا إلى تصور أكثر واقعية للنظام السياسي؟

في هذا الإطار، يُؤكّد أفلاطون أن الحوافز المعنوية والمادية في "الجمهورية" تُعدّ ضرورية لضمان التزام الحُرّاس بوظيفتهم؛ إذ يُمثّل الأجر وسيلة لضبط السلوك وتحفيز الولاء لخدمة الدولة. أما في "القوانين"، فإن التصوّر يأخذ منحًى مغايراً؛ إذ لا يُبنى النظام على مبدأ الأجر بوصفه حافزاً، بل يقوم على توزيع دقيق للموارد، كالملكية الزراعية، بما يضمن تأمين الحاجات الأساسية للمواطنين وتحقيق الاستقرار المجتمعي دون امتيازات تفاضلية. وفي المقابل، تُفرض العقوبات الصارمة على من يُخلّ بواجباته. هذا التباين لا يكشف عن تناقض في فكر أفلاطون، بل يُعبّر عن

---

[١٣٨] - المصدر نفسه، (ك٤، ف ٤٢٠- ف ٤٢١)، ص ٢٩٥.

[139] - Joan- Antoine Mallet, **War and Peace in Plato's Political Thought,** p. 93.

اختلاف في المقاربة السياسية: فـ"الجمهورية" تُراهن على الحوافز التربوية والتمييز النخبوي، في حين تعتمد "القوانين" على التنظيم التشريعي والانضباط المدني بوصفهما أدوات لضبط السلوك وحفظ النظام. [140]

ومن هنا، يبيّن أفلاطون أن منح الحراس أجوراً كافية لأداء مهامهم لا يُقصد به إدخالهم في دوامة الحياة المادية، بل إبعادهم عنها. فهم بذلك يَسلمون من صغائر الهموم اليومية التي تَستنزف عامة الناس؛ فلا يعرفون غَيرة الفقراء من ثراء الأغنياء، ولا يُثقل كاهلهم عبء تربية الأطفال أو تأمين المال للخدم وشؤون المعيشة. كما لا يتورطون في الديون ولا في قلق الإفلات منها، ولا يُرهَقون بالسعي وراء المال لتلبية مطالب الزوجات والخدم. بهذا النظام، يُجنَّب الحراس تلك الانشغالات التي تُبدّد الطاقة وتُضعف التركيز، ليظلّوا على مستوى من الصفاء والسمو يتناسب مع طبيعتهم ودورهم في حماية الدولة [141].

ويؤكد أفلاطون في هذا السياق أن على الحارس أن يرضى بنمط الحياة الذي خُصّ به، إذ إن سعادته الحقيقية تكمن في الوفاء لطبيعته ووظيفته، لا في السعي وراء رغبات لا تليق بمقامه. فإن هو رفض هذه الحياة الرصينة التي نعدّها نحن ذوي البصيرة أفضل حياة، وراح يلهث خلف تصورات جوفاء عن السعادة تُغريه بالاستحواذ على خيرات الدولة ما دام في مقدوره ذلك، فإن مآله سيكون الخيبة، وسيُدرك – ولو بعد حين – صدق ما قاله هزيود: "إن النصف، في بعض الأحيان، أكثر من الكل." ولو كان لي أن أنصحه، لنصحته بالقناعة بحياته كما هي، فإنها وحدها تضمن له السلام الداخلي وتحفظ للدولة توازنها. [١٤٢]

ثامنا : واجبات الحُرَّاس:

حدد أفلاطون مجموعة من الواجبات التي ينبغي على الحُرّاس الاضطلاع بها، بما يتوافق مع طبيعتهم الخاصة والدور المناط بهم في حفظ النظام وتحقيق العدالة داخل الدولة ومنها :

١- تحديد حجم الدولة وحماية حدودها :

يرى أفلاطون أن من أعظم مسؤوليات الحراس وأدقها أثراً في مصير المدينة، هو الحفاظ على توازنها السكاني والجغرافي، بحيث لا تنكمش فتضعف وتفقد قدرتها على الصمود، ولا تتضخم فتتفكك وتفقد وحدتها. وهنا يؤكد أفلاطون : " أن الدولة، إن حَكمها العقل وفق النظام العادل الذي تمّ تصوره، ستكون بحقّ أعظم الدول، لا بمقاييس الشهرة أو المظاهر، بل من حيث

---

[140] - Melissa Lane, **Of Rule and Office: Plato's Ideas of the Political**, Princeton University Press, Oxford, 2023, p. 183- 184.

[141] - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك٥، ف ٤٦٥)، ص ٣٥٥.

[١٤٢] - المصدر نفسه، (ك٥، ف ٤٦٦)، ص ٣٥٦.

الحقيقة والجوهر ، حتى وإن لم تضمّ سوى ألف مقاتل. ففي هذا التكوين المتماسك والمتوازن تكمن عظمتها التي لا يُضاهيها فيها لا الإغريق ولا البرابرة. ومن هنا، فإن من واجب الحكّام أن يصونوا هذه الحالة الوسطى، متجنبين الإفراط في النمو أو الاضمحلال، لأن المدينة المثالية لا تُبنى على الكم، بل على النوع، ولا تزدهر بالتوسع العشوائي، بل بالانسجام الدقيق بين عناصرها. فالحراس إذاً هم سدنة التناسب والاعتدال، وحماة التوازن الذي تُحفظ به وحدة المدينة وكرامتها.[١٤٣]

٢- حماية المبادئ التربوية :

في محاورة "الجمهورية"، يسلّط أفلاطون الضوء على الدور المحوري الذي يضطلع به الحراس في الحفاظ على النظام التربوي والتعليمي للمدينة، بوصفهم حماةً للقيم التي يقوم عليها كيان المجتمع. فهُم المسؤولون عن صون ثوابت التربية من أي تحريف أو تجديد قد يزعزع استقرارها أو يُفسد انسجامها الداخلي. ولهذا، يُلحّ أفلاطون على ضرورة يقظة الحراس تجاه أي تغير يطرأ على عناصر التربية سواء في الموسيقى أو الشعر أو الرياضة إذا ما كان هذا التغير مناقضاً للمبادئ التي بُني عليها نظام المدينة. فرغم ما يبدو على هذه المجالات من طابع بريء، فإنها تمتلك تأثيراً خفياً لكن عميقًا في تشكيل النفوس، ومن ثمّ في تعديل السلوك والأخلاق، وهو ما يُفضي في نهاية المطاف إلى اهتزاز القوانين واضطراب النظام السياسي برمّته. ولهذا، يُشدد أفلاطون على أن التربية ينبغي أن تُغرس في النفوس منذ الطفولة، على أسس من التناسق والنظام، إذ إن أي خلل في هذه المرحلة المبكرة سينتج أفراداً عاجزين عن احترام القانون، وغير مؤهلين للاندماج في نسيج المدينة الفاضلة بوصفهم مواطنين صالحين. [١٤٤]

تاسعا : مفهوم السلام ومقاوماته في محاورات أفلاطون :

١- رفض الحرب: تأصيل فلسفي لمفهوم السلام :

يكشف التمعّن الدقيق في محاورات أفلاطون أن أغلب تقييمات شخصياته الرئيسية لفكرة لحرب تأتي في سياق نقدي، يغلب عليه الطابع السلبي الصريح : ففي محاورة الجمهورية (٣٧٣ هـــ)، يُصرّح أفلاطون بأن : " الحرب هي أصل كل الشرور، وهو الطمع " . [١٤٥] وهي النقطة ذاتها التي تُعاد بصيغة أكثر وضوحا في محاورة " **فيدون** " (٦٦جـــ)، حيث يُصرّح أن "كل الحروب تُشنّ من أجل الحصول على المال". [١٤٦] وذلك في تأكيد واضح على أن الدافع الاقتصادي هو المحرك الأساسي للحروب. ثم يعود إلى " الجمهورية " (٣٧٨ب) ليُبدي أعتراضا

[١٤٣] - المصدر نفسه ، (ك٤، ف ٤٢٣)، ص ٢٩٨.
[١٤٤] - المصدر نفسه ، (ك٤، ف ٤٢٤)، ص ٣٠٠
[١٤٥] - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك٢، ف ٣٧٣)، ص ٢٣٤.
[١٤٦] - أفلاطون، **محاورة فيدون : في خلود النفس**، (ف ٦٦ جـ - د)، ص ص ١٢٩- ١٣٠.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

شديداً على فكرة أن الآلهة قد تخوض حروباً فيما بينها، واصفا مثل هذه الروايات بأنها " قصص كاذبة "؛ لأن " القتال والصراع من أسوأ الشرور ". [١٤٧] مما يُبرز رؤيته الرافضة لتقديس العنف أو نسبته إلى المقدّس". كما يعرض أفلاطون في "الجمهورية" نقداً لعدد من أشكال الحكم، من بينها النظام التيموقراطي، الذي يُعلي من شأن أصحاب الطبائع الغَضَبية والاندفاعية، والذين دائما من يفضلون الحرب على السلام، ويجعلون من فنون القتال وحِيَلِه محور اهتمامهم. [١٤٨] كما ينتقد أفلاطون الحاكم الطاغية ذلك الحاكم الذي دائما ما يفتعل الحروب تباعاً ليُبقي شعبه في حالة من الخوف الدائم، موهماً إياهم بالحاجة الدائمة إلى قائد قوي، بينما يدفعهم عمداً إلى الفقر ليشلّ إرادتهم ويقوّض قدرتهم على المقاومة، حتى يخضعوا لحكمه طوعاً واستسلاماً. [١٤٩]

أما في محاورة السياسي، يتناول أفلاطون بإمعان خطر الإفراط في السلوك السياسي، سواء كان ذلك ميلاً مفرطاً إلى السلم أو اندفاعاً غير محسوب نحو الحرب : " فالإفراط في السلم يولِّد نوعاً من التراخي والضعف في نفوس المواطنين، حيث يغدو الناس بحجة الطمأنينة والسكينة عاجزين عن الدفاع عن أنفسهم، ويعتاد الشبان حياة رخوة تفتقر إلى البأس واليقظة، هذا النوع من التربية، كما يرى أفلاطون يجعل المدينة عرضة للغزو والاستعباد، دون أن ينتبه أهلها إلى الخطر المحدق بهم. وعلى النقيض من ذلك، فإن الغلو في الاندفاع إلى الحروب، والانقياد وراء شجاعة مفرطة، يدفع بالدولة إلى الدخول المتكرر في صراعات مدمرة، تستهلك مواردها وتهلك الحرث والنسل، وتجلب لها عداوات مع قوى أكبر منها، مما قد يؤدي إلى دمارها أو وقوعها في قبضة أعدائها " . [١٥٠] ومن ثم، فإن السياسة الرشيدة في نظر أفلاطون تقتضي توازناً دقيقاً بين القوة والاعتدال، بحيث يُصان السلام دون أن يكون غفلة، وتُخاض الحروب عند الضرورة، لا من أجل المجد أو الطمع، بل دفاعاً عن الخير العام.

أما في محاورة القوانين ، يُقدِّم أفلاطون من خلال شخصية الأثيني الغريب تصحيحاً نقدياً لرؤية الحرب بوصفها الغاية العليا للتشريع، وهي الفكرة التي يدافع عنها كلينياس الكريتي متكئاً على التقاليد الحربية لكل من كريت وأسبرطة. إذ يعتبر كلينياس أن القوانين إنما وُضعت لتأهيل المواطنين لخوض الحرب، في ظل واقع سياسي قائم على التنازع المستمر بين المدن. لكن الغريب الأثيني – الذي يُجسّد في هذا السياق صوت أفلاطون الفلسفي – يعارض هذا التصور بشدة، مؤكداً

---

[١٤٧] - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك٢، ف ٣٧٨)، ص ٢٤١.

[١٤٨] - المصدر نفسه ، (ك٨، ف ٤٥٨)، ص ٤٦٢.

[١٤٩] - المصدر نفسه، (ك٨، ف ٥٦٦، ف ٥٦٧)، ص ٤٩١.

[150] - Plato, **Statesman**, Trans : C.J. Rowe, Edited by : John M. Cooper, **Plato Complete Works**, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997, (308 a), p. 354.

أن غاية التشريع الحق لا تكمن في الاستعداد الدائم للحرب، بل في إقامة السلام، باعتباره الحالة التي ينبغي أن يسعى المشرّع إلى ترسيخها بوصفها ثمرةً للفضيلة ونظاماً للعيش المشترك .

وفي هذا السياق، يؤكد الأثيني بحزم أن السلام لا الحرب هو الغاية الحقيقية التي ينبغي أن يتجه نحوها التشريع والسياسة، وأن اللجوء إلى الحرب لا يُعدّ إلا خياراً استثنائياً تفرضه الضرورة، لا قاعدة تُبنى عليها أنظمة الحكم. وهذا ما يعبر عنه بقوله : "ينبغي على المُشَرِّع أن تكون قوانين الحرب في خدمة السلام، لا أن تكون قوانين السلام في خدمة الحرب ". [151] ومن ثم ومن خلال هذا الطرح، يقوّض أفلاطون الأساس الذي تقوم عليه الواقعية السياسية المتمثلة في منطق الصراع، ويُعيد توجيه النظرية السياسية نحو أفق أكثر إنسانية، يجعل من الفضيلة والعقل منطلقاً لسياسات المدينة وغاياتها .

كذلك في سياق محاورته مع كلينياس، يوضح الغريب الأثيني أن : " السلام هو الحالة التي يمكن أن تنمو فيها الفضيلة نمواً كاملًا، في حين أن التفوق في فنون الحرب لا يُعدّ إلا جزءاً ضئيلًا ومحدوداً من الفضيلة، بل هو – بحسب تعبيره – أدنى وأصغر أجزائها ".[١٥٢] ومن هذا المنطلق، يتبيّن أن أي تشريع يجعل من الحرب غايته العليا لا يمكن أن يُفضي إلى حياة فاضلة أو إلى نظام سياسي سليم. فالقوانين الجديرة بالثناء، كقوانين كريت مثلًا، لا ينبغي أن تُصاغ انطلاقاً من الاستعداد الدائم للحرب، بل يجب أن تُبنى على السعي إلى السلام، الذي يُعدّ في نظر أفلاطون شرطًا أساسيًا لتحقّق العدالة والفضيلة والانسجام في المدينة".

لذلك يؤكد أفلاطون في محاورة "القوانين" (٦٢٨جـــ – د) على أن أعظم الخيرات لا تُقاس بالانتصارات التي تحققها سواء في الحروب الخارجية، أو في الصراعات الداخلية (الحرب الأهلية) – معاذ الله أن تُضطر الدولة إليهما يوماً – بل في دوام السلام وتحقق المودة بين البشر. فانتصار الدولة على نفسها في أوقات الفتن أو الصراعات الداخلية لا يُعدّ علامة على عظمتها أو اكتمال حالها، بل يشبه – في حقيقته – ما يضطر إليه الطبيب حين يُعالج جسداً مريضاً بالتطهير؛ فحتى لو تماثل للشفاء، يظل أدنى منزلة من جسدٍ سليم لم يحتج إلى علاج أصلًا. وعلى هذا القياس، فإن من يضع سعادة الدولة أو الفرد في انتصارات الحرب، ويتّخذ من النزاع الخارجي شغله الشاغل، لا يرقى إلى مقام رجل الدولة الحقيقي؛ إذ إن هذا الأخير يرى في درء الفتن وترسيخ الانسجام الغاية العليا للسياسة والحكم . [١٥٣]

[151]- Plato, **Laws,** (BI, 628 d- e), p. 1323.
[152] - I bid**,** (BI, 630 e), p. 1325.
[153] - I bid**,** (B I, 628 e), P. 1323

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

كما يُعيد أفلاطون التأكيد على هذا المعنى في الفقرة (٨٠٣ د) من محاورة "القوانين"، حيث يشير الغريب الأثيني إلى أن الغاية من كل نشاط جاد هي بلوغ الراحة. فالحرب، وإن كانت أمراً بالغ الأهمية ويتطلب من الدولة أن تخوضها بكفاءة، فإنها لا تُقصد لذاتها، بل تُستخدم وسيلة لتحقيق السلام. ومع ذلك، فإن نتائجها المباشرة، بل وحتى آثارها البعيدة، ، لا تفضي إلى راحة حقيقية، ولا تساهم في تحقيق تربية جديرة بهذا الاسم – وهي التربية التي يعتبرها أفلاطون أسمى صور النشاط الإنساني – ولهذا، فإن أفضل ما يمكن أن يُستثمر فيه العمر هو أن تُقضى معظم الحياة في ظل السلم، لا الحرب، لأن في ذلك وحده يتحقق الغرض الأسمى للوجود الإنساني. [١٥٤]

كذلك في محاورة "القوانين" (٧٠٧ ب)، يوجّه الغريب الأثيني نقداً حاداً للاعتماد على الحروب البحرية، معتبراً أن هذا النوع من القتال يُضعف الروح القتالية الأصيلة، ويُميت في النفوس شجاعة الأفراد. فالنصر في البحر لا يُعزى إلى بطولة الجندي الفرد، بل إلى العمل الجماعي، حيث يتوزع الفضل بين ربان السفينة ومساعديه والمجدّفين، بل وحتى بين جمهور العامة الذين لا يمتازون بأي فضيلة عسكرية. وبهذا يستحيل تمييز الشجعان وتكريمهم بما يستحقون، مما يُفسد الذوق العام في الثناء، ويقوّض أسس التدريب العسكري. ويبلغ التدهور غايته حين يُرى الشجعان يفرّون من الجبناء، كما يتهكّم الأثيني قائلًا: "إن الأسود قد تهرب من الغزلان"، في إشارة ساخرة إلى انقلاب القيم، وانهيار موازين الشرف والقوة في المدينة، وضياع الشجاعة الفطرية التي ينبغي أن يتّصف بها المحارب " [155] .

ومن ثم، يمتاز موقف أفلاطون في "القوانين" برفضه الصريح لجعل الحرب والصراع مبدأً تأسيسيًا للحياة السياسية، في قطيعة جليّة مع التصورين الكوني والواقعي لدى كل من هيراقليطس وثوسيديديس. فهيراقليطس يرى في الحرب أصلًا للعالم، ومنبعاً للتمايز والعدالة، إذ يصفها بأنها :" أب وملك لكل شيء، تُنظّم مصائر الآلهة والبشر، وتفصل بين الأحرار والعبيد ".[١٥٦] أما ثوسيديديس، فيقدّم سرداً واقعياً للتاريخ السياسي، يقوم على صراع القوى، ويُبرز الحرب المستمرة بين المدن كحالة طبيعية تُنتج القوانين والعلاقات الدولية . في المقابل، يعارض أفلاطون هذه الرؤية من خلال شخصية الغريب الأثيني، مُقدِّماً نقداً مزدوجاً: فهو لا يكتفي برفض الحرب من منطلق أخلاقي، بل ينكر عليها أيضاً أهليّتها لتأسيس نظام سياسي سليم، إذ يصوّرها كعامل تمزيق داخلي يُفكّك النفس والأسرة والمدينة على السواء. ومن هنا، يؤسس مشروعه السياسي

154 - I bid, (B VII, 803 e), p. 1472.
155 -I bid, (B VI, 707 b), p. 1394.
156 - Kathleen Freeman, **Ancilla to The Pre- Socratic Philosophers : A complete translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker**, Basil Blackwell, Oxford, 1948, (50) , p.28.

على أسس مغايرة تماماً : الانسجام، والصداقة، والتربية، مؤكداً أن التشريع الحقّ لا يستند إلى القوّة، بل إلى السعي نحو الخير والفضيلة. وبهذا، يقطع أفلاطون مع ما يُعرف بالواقعية السياسية لدى هيراقليطس وثوسيديديس، التي تُعلي من شأن الصراع وتُقنّن العنف كأصل في النظام .[١٥٧]

٢- الحياة في ظل السلام: نماذج لمجتمعات خالية من الحروب في محاورات أفلاطون :

يصوغ أفلاطون في عدد من محاوراته تصوّرات مثالية لمجتمعات سادها السلام وخلَت من الحروب، حيث تحقق فيها النظام والعدالة بصورة طبيعية دون الحاجة إلى تشريعات معقدة أو سلطة قسرية. وقد امتازت هذه المجتمعات بالاكتفاء الذاتي والانسجام الداخلي، إما بفضل توافقها الفطري مع الطبيعة، أو برعاية إلهية عليا. يُقدَّم النموذج الأول لهذا النمط من الحياة في محاورة (السياسي)، فيما تُعرض صورتان أخريان في محاورة (القوانين)، بوصفها شواهد على إمكان قيام مدن فاضلة بلا صراع، تُدار لا بالقوة بل بالفضيلة.

في محاورة السياسي، يرسم أفلاطون – على لسان الغريب الإيلي في حواره مع سقراط – ملامح عصر ذهبي يُنسب إلى حكم الإله كرونوس، حيث كانت البشرية تعيش في ظل رعاية مباشرة من الأرواح الإلهية، دون حاجة إلى مؤسسات سياسية أو قوانين بشرية. فقد تميز هذا العصر بغياب النزاعات والحروب، وانعدام الحاجة إلى العمل أو الكدح، إذ كانت الأرض تُنْبِت خيراتها طواعية، وتلبي حاجات الإنسان دون عناء. كان الناس يُبعثون من باطن الأرض، متحررين من ذكرى سابقة، ويحيون في بيئة طبيعية معتدلة، حيث لا برد يؤلم ولا حر يجهد. كانوا يقتاتون من ثمار الأشجار والنباتات التي تنمو بغزارة، وينامون في العراء على فراش من الأعشاب، عراة مطمئنين، لأن الفصول كانت تتعاقب بانسجام تام. وهنا يصور أفلاطون مجتمعا لا يعرف السلطة ولا يستوجب التشريع، حيث كانت العدالة والانسجام مندمجين في نسيج الطبيعة ذاتها، تحت إشراف إلهي كامل يحفظ توازن الوجود ". [١٥٨]

وفي محاورة 'القوانين'، يعود أفلاطون لتأكيد رؤيته لعصر كرونوس بوصفه نموذجاً مثالياً للحكم، حيث تُروى أسطورة عن زمن كانت فيه الأرواح الإلهية هي التي تتولى رعاية البشر، بدلًا من الحكام البشريين. فقد أدرك كرونوس، بحسب النص، أن الطبيعة البشرية ليست مهيأة لممارسة السلطة دون أن تنزلق إلى الظلم أو الغرور، ولهذا أوكل تدبير شؤون الناس إلى كائنات إلهية سامية. وقد أثمر هذا الشكل من الحكم عن حالة من السلم والعدل والوفرة، لأن القيادة كانت بيد قوى عليا تتسم بالحكمة والنزاهة. ويستخلص الغريب الأثيني من هذه الأسطورة مغزى تربوياً

[157] -Pierre Ponchon, **War as a principle ? Plato against Thucydides and Heraclitus**, the Philosophical Journal of Conflict and Violence 5, no. 2, 2021, p.39-40.
[158] - Plato, **Statesman**,(271 e - 272 b), p. 313- 314.

حاضراً: أن المجتمعات التي تُدار بالرغبة والسيطرة، سواء على يد فرد أو جماعة، مآلها الفوضى والانهيار، ما لم يُسَيّرها العقل، بوصفه الجزء الإلهي في النفس البشرية. ومن هنا تأتي الدعوة إلى محاكاة نظام كرونوس عبر إعلاء حكم العقل، ليس فقط في الحياة السياسية، بل أيضاً في تربية الأفراد وتنظيم شؤونهم الخاصة". [159]

وفي محاورة القوانين، يستعرض أفلاطون – من خلال حوار الأثيني مع كلينياس – تصوراً تأملياً عن البدايات الأولى للحياة البشرية وذلك بعد أن عصفت بها كوارث طبيعية مُدَمّرة، كالطوفانات والأوبئة، والتي أدت إلى فناء شبه تام للسكان، إذ لم ينجُ من تلك المحن سِوى قِلَّة من الرُّعاة البسطاء الذين لاذوا بقمم الجبال، في عزلة عن الحياة والحضارة المدنية، لا يعرفون شيئاً عن الفنون أو المؤسسات أو المكائد السياسية، إذ إن المدن الساحلية – حاملة مظاهر الحضارة والتنظيم – قد أُبيدت بالكامل، ومعها ضاعت المعارف والتقنيات. وهكذا نشأت مجتمعات بدائية جديدة تتسم بالبساطة والسلام، حيث لم تكن الحروب واردة في حياتهم : فقلة العدد، وشحّ الموارد، واختفاء المعادن النفيسة كالذهب والفضة، فضلًا عن غياب الحديد والنحاس اللازمين لصناعة الأسلحة، كل ذلك جعل دوافع الصراع معدومة. كما أن الخوف، وصعوبة التنقّل، وانعدام المهارات التقنية، أسهمت في ترسيخ حالة من السلم الإجباري استمرت زمناً طويلًا. إنها صورة لمجتمع بدائي، لكن خالٍ من العنف، يقدّمه أفلاطون كنقطة انطلاق تأملية لفهم كيف نشأ التنظيم السياسي لاحقًا ". [160]

وهنا يشير أفلاطون إلى أن فترات السلام الأولى في التاريخ لم تكن نتيجة لفضيلة أخلاقية أو عدالة سياسية، بل بسبب العجز المادي والتقني عن خوض الحرب. فغياب الأدوات والموارد، وانخفاض الكثافة السكانية، كلّها جعلت من النزاع المسلح أمراً مستحيلًا. وهذا يُظهر كيف أن أفلاطون يميز بين السلام القسري الناتج عن الفقر والعجز، والسلام الحقيقي القائم على القانون والعقل والفضيلة، وهو ما يسعى إلى بنائه في محاورة القوانين.

تطرح هذه الرواية السابقة في نصوص محاورة القوانين إشكالية تأويلية ذات بعدين: فمن جهة، يبدو أن الغريب الأثيني ومحاوريه يتعاملون مع السرد بوصفه سرداً 'مقنعاً للغاية' (٦٧٧ أ) مما يُضفي عليه طابعاً من التصديق المبدئي؛ غير أن طبيعة السرد ولغته تثير تساؤلًا مشروعاً بشأن مقصود أفلاطون: هل أراد تقديم صورة تاريخية لمجتمع عاش بالفعل في سلام مؤقت وخلوّ من الحروب؟ أم أنه يسعى إلى بناء نموذج تصوّري يُظهر الشروط الضرورية التي تؤدي إلى نشوء الصراعات أو تفاديها ؟ إن استخدام الغريب لعبارات افتراضية مثل " دعونا نفترض " (

[159] - Plato, **Laws,** (VII, 713a- 714 b), p. 1399- 1400.
[160] - I bid**,** (B III, 677a- 678 e), p. 1365- 1367.

٦٧٧ أ) و " لنخمّن " (٦٧٧ جـــ)، إلى جانب استجابات المحاورين التي تُعبّر عن قبول مرن مثل " مرجّح بالفعل " (٦٧٧ ب) و "يبدو ذلك ملائماً للغاية " (٦٧٨ جـــ)، كلّها توحي بعدم الجزم بطبيعة هذا السرد. ويمكن قراءة هذا التردد على مستويين: إما باعتباره إقراراً بغياب الوثائق التاريخية الداعمة، أو بوصفه توظيفًا مقصودًا للخيال الأسطوري كأداة فلسفية، تُستخدم لصياغة نموذج رمزي يُبرز المفارقة بين المجتمع الطبيعي والمجتمع السياسي". [161]

٣- المواضع النَصّيَة لفكرة السلام في محاورات أفلاطون :

على الرغم من أن أفلاطون يقدّم في محاورة (الجمهورية) تصوراً فلسفيًا متكاملًا لبنية الدولة وموقع الحرب فيها، إلا أن مفهومه للسلام يظل هامشيًا بشكل نسبي داخل هذا البناء الفلسفي ، إذ لا يرد إلا في مواضع محدودة، وغالبًا ما يأتي ذكره عرضًا أو في سياق المقارنة بنقيضه.

ومن بين المواضع القليلة التي يُذكر فيها السلام في محاورة (الجمهورية)، تبرز الفقرة (٣٣٣أ)، حيث يناقش سقراط مع بوليمارخوس فائدة العدالة في زمن السلم. في هذا السياق، يشير بوليمارخوس إلى أن العدالة تُعد نافعة في مجالات 'العقود والمعاملات'، أي في إطار الشراكات والاتفاقيات بين الأفراد، مما يسلّط الضوء على دور العدالة كضامن للتنظيم المدني والتعاون السلمي داخل المجتمع". [162]

وفي الفقرة (٥٥٧ هـــ) من الجمهورية، يوجّه أفلاطون نقدًا لاذعًا للنظام الديمقراطي، معتبراً أن الحرية المفرطة التي يتغنّى بها هذا النظام سرعان ما تنقلب إلى حالة من الفوضى والاضطراب تهدّد كيان الدولة. ففي هذا النظام، لا يُرغم أحد على المشاركة في الحرب إذا قاتل الآخرون، ولا على السعي إلى حفظ السلام إذا حافظ عليه الآخرون ، ما دام لا يرغب هو أن يشارك في ذلك. وهكذا، يغدو غياب الالتزام والانضباط سببًا في تآكل النظام من داخله، ويقوّض القدرة الجماعية على صون الاستقرار وتحقيق السلام الحقيقي". [١٦٣]

وفي الفقرة (٣٧٢ د) من الجمهورية، يتحدث أفلاطون عن المدينة الوحيدة التي يتيح نظامها لجميع سكانها أن يعيشوا في سلام، لكنه يصفها باستهزاء بأنها " مدينة الخنازير "، لأنها تقتصر على تلبية الحاجات الجسدية الأساسية دون أي طموح روحي أو فكري. وفي هذا التصوير النقدي، يُبيِّن أفلاطون أن السلام القائم على الاكتفاء المادي وحده، دون ارتقاء أخلاقي أو عقلي، لا يُعد كافيًا ولا جديرًا بالمديح، بل قد يكون تعبيرًا عن انحطاط الإنسان لا عن سعادته. [١٦٤]

---

[161] - Angela Hobbs, **Plato on War,** p.187.

[162] - أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، (ك ١، ف ٣٣٣ أ)، ص ١٨١.

[١٦٣] - المصدر نفسه، (ك٨، ف ٥٥٧ ه)، ص ٤٧٧.

[١٦٤] - المصدر نفسه ، (ك ٢، ف ٣٧٢ د)، ص ٢٣٢.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

في الفقرة (٥٧٥ ب) من الجمهورية، يصوّر أفلاطون الطاغية بوصفه أسيراً للخوف حتى في أوقات السلم؛ إذ لا يفارقه القلق، لذا يُحيط نفسه بالحراس دائما، وكأن السلام نفسه يتحوّل عنده إلى ساحة تهديد دائم. وهنا يُظهر أفلاطون في هذا التصوير أن غياب الحرب لا يكفي وحده لضمان السلام الحقيقي، إذ قد يستقر السكون ظاهرياً فيما تستمر الانقسامات والاضطرابات في باطن النفس والمجتمع. فالسلم، في المنظور الأفلاطوني، ليس مجرد انعدام للصراع، بل هو ثمرة للعدالة، وضمان لحياة حرة ومتناغمة". [١٦٥]

كما يشير أفلاطون في الفقرة (٥٤٧ هـ) إلى أن الحكام في النظام المثالي يجب أن يكونوا أكثر توجهًا نحو الحرب من السلام، ليس حبًا في القتال، بل استعداداً للدفاع عن الدولة وضمان استقرارها .[١٦٦] يُبرز هذا المقطع أهمية التوازن بين الاستعداد للحرب والحفاظ على السلام، حيث لا يُمكن تحقيق السلام الدائم دون قوة تحميه

كما تُرد لفظة " السلام " في محاورة الجمهورية في ثلاثة مواضع إضافية، ترتبط جميعها بتكوين طبقة الحُرّاس وتربيتهم، وتُبرز كل واحدة منها بُعداً مُميَّزاً في تصوّر أفلاطون لدور هذه الطبقة وموقعها ضمن البنية العامة للمدينة الفاضلة. تأتي الإشارة الأولى في الفقرة (٥٤٣أ)، ضمن حوار سقراط مع غلوكون حول الشروط الضرورية لبناء المدينة المثالية. ففي هذا السياق، يتفق الطرفان على أن الدولة التي تنشد الكمال يجب أن تُبنى على مبدأ الشيوعية في النساء والأطفال، وأن يُمنح فيها الرجال والنساء تعليماً موحّداً في جميع مراحله، وأن يتقاسموا المسؤوليات والمهام، سواء تعلقت بالحرب أو بالسلم.

ولهذا يوضح أفلاطون أن من يتولّون زمام الحكم في المدينة الفاضلة لا بد أن يكونوا من الذين يجمعون بين التميّز في الفلسفة والتفوّق في إدارة شؤون الحرب والسلم معاً. فممارسة الحكم، بحسب أفلاطون، ليست مجرد تأمل نظري أو إدارة للمواجهات، بل هي مسؤولية شاملة تتطلب توازناً دقيقًا بين الحكمة التأملية والقدرة العملية. ويكشف هذا التصور عن فهم أفلاطوني ناضج لمفهوم القيادة السياسية، حيث يُعدّ حفظ السلام، شأنه شأن خوض الحرب، فنًا رفيعاً وميداناً للفضيلة، لا يتحقق إلا على يد من يمتلك البصيرة والمعرفة بضبط النظام ورعاية المدينة في أوقات الهدوء كما في أوقات النزاع٠. [167].

أما الإشارة الثانية، وهي من أبرز إشارات إلى مفهوم السلام في محاورة الجمهورية، فإنها ترد في الفقرة (٤٦٥ب)، حين يطرح أفلاطون سؤالًا حاسماً حول طبيعة العلاقة بين أفراد طبقة

[١٦٥] - المصدر نفسه ، (ك٩، ف ٥٧٥ ب)، ص ٥٠١.
[١٦٦] - المصدر نفسه ، (ك٨، ف ٥٤٧ ه)، ص ٤٦٢.
[167] - المصدر نفسه ، (ك٨، ف ٥٤٣ أ)، ص ٤٥٦.

الحراس: " هل سيعيش الرجال، بموجب القوانين، في سلام تام مع بعضهم بعضاً في جميع النواحي؟ ". [١٦٨] هذا التساؤل هو ما يعكس أهتمام أفلاطون بالعمل على تحقيق الانسجام والتوازن الداخلي بين أفراد طبقة الحراس، هذا التوازن الذي لابد أن يقوم على تشريعات تهدف إلى إزالة مصادر النزاع مثل الملكية الخاصة والعلاقات العائلية الفردية. وهكذا، فإن مفهوم "السلام الكامل " لا يتحقّق بمجرد غياب العنف، بل يقوم على تأسيس حالة من الوحدة العاطفية والانسجام الداخلي، تنشأ من تطابق الأهداف وتوزيع الواجبات بين أفراد الطبقة الواحدة، مما يجعل من التعايش السلمي ثمرة طبيعية للبنية الاجتماعية التي يتصورها أفلاطون.

أما الإشارة الثالثة فترد في الفقرة (٣٩٩ب)، في سياق حديث أفلاطون عن تربية الحراس وتعليمهم الموسيقى، حيث يؤكد على ضرورة ألا تقتصر الألحان الموسيقية على الأنماط الحربية فحسب، بل يجب أن تمتد لتشمل أنماطًا سلمية تعبّر عن سلوك الإنسان العاقل في ممارساته اليومية البعيدة عن العنف. فالموسيقى، بحسب هذا التصور، ينبغي أن تُجسّد سلوك الإنسان المتّزن الذي يسعى إلى تحقيق مقاصده بوسائل خالية من العنف: كالدعاء والتضرّع إلى الآلهة، والإقناع بالحكمة، والإنصات للنصيحة، والتصرّف بهدوء وتعقّل. فهذه الألحان، بما تحاكيه من حالات نفسية وتوجهات عقلية، تُسْهِم في تنمية ملكات الحوار، والإقناع لدى الحارس، وتُرسّخ فيه القدرة على التحكم في الانفعالات، واحترام الآخر والتصرّف بتقدير رصين للمواقف؛ ليغدو نموذجًا متوازنًا يجمع بين الشجاعة والعقل، والقوة والرحمة، في أوقات الحرب كما في أوقات السلم[169] .

وهكذا تتضافر الإشارات الثلاث لتُظهر أن السلام، وإن لم يحظَ في محاورة الجمهورية بالحضور الكثيف الذي حظيت به الحرب، يظل عنصراً جوهرياً في تكوين الحارس المثالي. فهذا الحارس لا يُناط به حماية المدينة بالسلاح وحده، بل يُطلب منه أيضًا أن يتحلى بانسجام داخلي وحكمة سلوكية، تمكّنه من صون النظام، وتحقيق التوازن بين القوة والعقل .

كما يعرض أفلاطون في محاورة " ألكيبيادس الأولى " (١٠٧ جـ–هـ) حواراً بين سقراط وألكيبيادس حول مسألة الحرب والسلام، حيث يتباحثان في مَن ينبغي أن يُصنع معه السلام، ومَن تُشن عليه الحرب، وبأي أسلوب يجب أن تُدار هذه القضايا. وفي هذا السياق، يشدد سقراط على أن اتخاذ القرار في هذه المسائل الكبرى لا ينبغي أن يُترك للأهواء الشخصية أو للطموحات السياسية، بل يجب أن يصدر عن معرفة دقيقة بما هو أنفع للدولة وأنسب لظروفها. فالحاكم، في تصور سقراط، لا يستحق مكانته إن لم يكن فيلسوفًا، أو على الأقل يمتلك القدرة على التمييز بين الخير والشر، ومن ثم، ينبغي أن تُبنى قراراته على ما يحقق المصلحة العامة، في ضوء مقتضيات

[١٦٨] - المصدر نفسه ، (ك ٥، ف ٤٦٥ ب)، ص ٣٥٥.

[169] - المصدر نفسه ، (ك٣، ف ٣٩٩ب)، ص ٢٦٨.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

الزمان والملابسات، لا على اعتبارات فردية أو مصالح ذاتية. ويتجلى في هذا النص موقف أفلاطون الواضح، الذي يؤكد على أن القضايا الكبرى في السياسة، مثل السلم والحرب، لا يمكن أن تُحسم بآراء شخصية أو دوافع سلطوية، بل تتطلب حكمة ومعرفة دقيقة بالصالح العام. وتكتسب هذه الفقرة أهمية خاصة لكونها تفضح خواء الثقة السياسية التي لا تسندها البصيرة، وتؤسس لفكرة مركزية في الفلسفة الأفلاطونية، مفادها أن السلام ليس قراراً سياسيًا عرضيًا، بل ثمرة لعقل متبصّر يُدرك الخير ويقود المدينة نحوه برشد وتأنٍ.[170].

ومن اللافت أن سقراط، رغم عدم استرساله في تحليل مسألة الحرب والسلام في محاورته مع ألكيبيادس، يلمّح إلى مبدأ بالغ الأهمية، وهو أن الحاكم الفاضل ينبغي أن يمتلك القدرة لا على خوض الحرب فحسب، بل على تجنبها حين لا تمليها العدالة. إذ إن القائد الفاضل، في تصوّر أفلاطون، يسعى إلى كسب احترام مواطنيه وإلهام ولاء خصومه في آنٍ واحد، لا عن طريق الترهيب أو الغلبة، بل عبر إشاعة روح العدالة. ومن ثم، فإن العدالة الحقة تُنتج نوعًا من الانسجام حتى مع الأعداء، بحيث تتناغم فضائلهم – إن وُجدت – مع فضائل الحاكم العادل. وهكذا، يغدو فن الحرب خاضعًا لميزان العدالة، في انسجام مع ما تؤكد عليه "الجمهورية" من أن العدالة هي تناغم بين الفضائل، وهي التي تضمن التوازن وتحول دون الانزلاق إلى الصراع. فالحاكم الذي يتحلى بالعدالة الكاملة – وهو نموذج نادر بحسب أفلاطون – لن يجعل الحرب هدفًا بحد ذاته، بل وسيلة اضطرارية لتحقيق السلام. وبذلك، فإن الحرب في سياق حكمه العادل تكون دومًا استثناءً، وغاية ما تنشده هو تحقيق السلام، لا إدامة الصراع[171].

لذلك يؤكد أفلاطون في الكتاب الثاني عشر من محاورة " القوانين " أن قرارات الحرب والسلم تمثّل صلاحية سيادية لا تُناط إلا بالدولة، ولا يجوز لأي فرد أو جماعة أن تتخذ فيها قراراً مستقلًا خارج هذا الإطار. إذ يقرّر النص صراحة أن من يُقْدِم على إبرام صلح خاص أو شنّ حرب منفردة دون تفويض من السلطة العامة، يُعاقب بالإعدام، لما يشكله فعله من تهديد للنظام العام ووحدة المدينة. وينسحب هذا الحكم أيضًا على أي فصيل داخلي يسعى إلى اتخاذ موقف مستقل في قضايا الحرب أو السلم؛ إذ يتعين على القادة العسكريين، في هذه الحالة، إحالة الأمر إلى القضاء لمحاسبة المسؤولين عن هذا التجاوز " . [١٧٢] ومن ثم، يتضح أن أفلاطون لا ينظر إلى الحرب والسلم كأدوات سياسية مُتغيرة، بل كقرارات جماعية خاضعة لشرعية القانون، تهدف إلى صون الانسجام الداخلي ومنع الانقسام في بنية الدولة.

---

170 - Plato, **Alcibiades**, Trans: D. S. Hutchinson, **Plato Completed Works**, Edited by : John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997, (107d), p.562.

171 - Henrik Syse, **Plato: The Necessity of War, the Quest for Peace,** p.40.

172 - Plato, **Laws,** (B XII, 955 b), p. 1603.

وأخيرا وعلى الرغم من إيمان أفلاطون بأن السياسة والفلسفة ينبغي أن تتجهان نحو تحقيق السلام لا إشعال الحروب، فإنه لا يندرج بهذا ضمن دعاة السلام المطلق أو الرافضين للاستعداد العسكري. فالدولة القوية، في نظره، هي التي تُقام على دعائم راسخة تمكّنها من الدفاع عن نفسها عند الضرورة. ولهذا يولي عناية خاصة بالتربية العسكرية، معتبراً إياها عنصراً أساسياً في تكوين المواطن الفاضل. وبهذا يتميز موقفه عن موقف ثوسيديديس من حيث نقده للواقعية السياسية التي سادت في أثينا، وكذلك من حيث تشدده الأخلاقي في تقييم النموذج الأسبرطي. ومع ذلك، لا يتصور أفلاطون مدينة فاضلة تتغافل عن ضرورات الحرب أو تمتنع عن خوضها إذا اقتضتها العدالة. بل يؤكد أن الحرب ينبغي أن تَخْضَع لمبادئ العدل، لا أن تُترك لأهواء القوة، وبذلك يكون أفلاطون من أوائل المفكرين الذين مهّدوا لفكرة "الحرب العادلة" بوصفها حرباً تُخاض من أجل الحق، لا من أجل الغلبة أو التوسع. [173].

ذلك أن أفلاطون لا ينظر إلى الحرب بوصفها غاية في ذاتها، بل كوسيلة لا تُبرَّر إلا إذا كانت ترمي إلى استعادة الحرية أو تحقيق المصالحة بين الأطراف المتنازعة. فالحرب، في تصوره، لا تُنتج علماً نافعاً ولا تمنح متعة صادقة، بل تُفضي إلى الآلام والمخاطر. ومن ثم، يؤكد أن السلام هو الوضع الذي ينبغي الحفاظ عليه لأطول فترة ممكنة، وبأجدى الوسائل المتاحة، ما دام لا يتنافى مع مقتضيات العدالة ومبادئ الحرية. [174]

لكن على الرغم من أن أفلاطون كان يأمل في تجنّب الحروب غير العادلة، كما كان حريصاً على الحيلولة دون ارتكاب أفعال غير عادلة حتى في الحروب التي قد تُبرَّر. إلا أنه على الرغم من ذلك أن مفهومه للسلام لم يكن ذا طابع شمولى أو عالمي ، بل كان موجّهاً بالأساس إلى الداخل اليوناني؛ ففي تصوّره للمدينة المثالية، يُدرَّب المواطنين على أن السلام يجب أن يسود بين المدن اليونانية، بينما تُوجَّه الحرب إلى خارج هذا النطاق، ضد 'البرابرة'، أي غير اليونانيين. وهذا التمييز، على الرغم من مركزيته في فلسفة أفلاطون، لا ينبني على تفوّق طبيعي أو جوهري للشعب اليوناني، إذ يُفترض – وفق منطقه ذاته – إمكان قيام مدينة فاضلة بين غير اليونانيين. غير أن تصوره للسلام يظل قائماً على التفرقة بين من يَحقّ إدماجهم في دائرة السلم، ومن يُستثنَون منها، لا على أساس المواطنة فقط، بل وفق معايير ثقافية وحضارية. وهو ما يطرح إشكالات عقلية وأخلاقية حول مدى إمكان اعتبار هذا السلام سلاماً عادلًا أو إنسانياً بحق . [175].

---

[173] - Henrik Syse, **Op. Cit,** p.38.

[174] - William Ballis, **The Legal Position of War : Changes in its Practice and Theory From Plato to Vattel,** p. 19.

[175] - Michael S. Kochin, **War, Class, and Justice in Plato's Republic**, p. 422.

مجلة كلية الآداب بالوادي الجديد– مجلة علمية محكمة– ديسمبر ٢٠٢٤

الخاتمة :

من خلال هذه الدراسة، تم التوصّل إلى عدد من النتائج التي يمكن تلخيصها على النحو الآتي:

١- **الحرب كتجلٍ لاختلال داخلي : حيث** يرى أفلاطون أن الحرب ليست حدثًا عسكريًا منفصلًا، بل انعكاس لأزمة أعمق تضرب بجذورها في النفس البشرية والمجتمع والدولة. فعندما تختل العلاقة بين قوى النفس الثلاثة : (العقل، الغضب، الشهوة) يغيب الانسجام ويبدأ العنف الفردي. كذلك إذا اختلت العدالة بين طبقات المجتمع، فإنها تُصيب المدينة بالتفكك الداخلي والذي يُمهد لحرب أهلية، تقود في كثير من الأحيان إلى نزاع خارجي. ويزداد الأمر سوءًا حين يغيب الحكماء عن مواقع القيادة، إذ تُفسَح الساحة لقرارات متهورة تُسرّع من وتيرة الانزلاق نحو الحرب. ولهذا السبب، يرى أفلاطون أن العلاج لا يبدأ من السلاح أو الجبهة، بل من النفس الإنسانية، من خلال التربية السليمة التي تُنتج "الحارس الفيلسوف"؛ ذلك الذي يجمع بين الشجاعة والحكمة، ويوجه ولاءه نحو الخير العام، بوصفه الضامن الحقيقي للاستقرار الداخلي والسلام الخارجي.

٢- **الحارس الفيلسوف: صورة المحارب المثالي:** لا يُقدِّم أفلاطون صورة المحارب كأداةٍ للعنف أو وسيلةٍ للبطش، بل يراه نموذجًا أخلاقيًا يسمو على مجرد القوة الجسدية، هذا النموذج الفريد يجمع بين الصلابة البدنية والبصيرة الروحية، ويُجسّد الفضائل الأربع التي تحدث عنها سقراط وهي: الشجاعة، والحكمة، والاعتدال، والعدالة. فالمحارب في المدينة الفاضلة لا يُحرّكه دافع شخصي أو طموح فردي، بل يُطيع القوانين ويخدم مصلحة الجماعة، باعتباره حارسًا للنظام لا متملكًا له. ومن هذا المنظور، لا يُقاس الانتصار لديه بالهيمنة العسكرية أو بسط النفوذ، بل بقدرة المحارب على تمثّل الفضيلة في سلوكه، والارتقاء بنفسه إلى مستوى أخلاقي يسمو على الغرائز والنزعات الذاتية.

٣- **الحرب الأهلية والخارجية: جذور وتأثيرات متشابكة:** تختلف الحرب الخارجية عن الحرب الأهلية في طبيعتها وأثرها على المجتمع؛ فبينما تصبّ الأولى في مواجهة عدو خارجي تهدف إلى حماية الدولة وحدودها، تنبع الثانية من اختلالات داخلية تهدد وحدة المجتمع وأمنه من الداخل. فالحرب الأهلية، بحسب أفلاطون، أشد ضررًا لأنها تعكس تفكك العدالة وانهيار التوازن بين طبقات الدولة، ما يمهد لنزاعات طويلة تهز أساس الاستقرار الداخلي، وتفتح الباب أمام صراعات خارجية أشد تعقيدًا. لذا، يرى أفلاطون أن معالجة الجذور الداخلية للاضطرابات هي السبيل الأول لمنع كل أنواع الحروب والحفاظ على سلام الدولة.

٤- **إعداد الحراس: مشروع تربوي شامل:** يتضح في محاورتي الجمهورية والقوانين أن إعداد الحارس يتطلب تكوينًا متكاملًا يشمل الجسد والنفس والعقل. يبدأ هذا التكوين بالتمارين

الرياضية والعسكرية لبناء القوة والانضباط، يليه التهذيب النفسي عبر التربية الموسيقية والأدبية، لغرس القيم والاتزان الانفعالي. ثم يُتوَّج الإعداد بالدراسة العقلية، وفي مقدّمتها الرياضة والفلسفة، باعتبارهما السبيل إلى إدراك المثل العليا. ويمتد هذا المسار التربوي على مدار خمسة عشر عامًا، يُنتج في نهايته حارسًا فيلسوفًا، يميز بين الظاهر والحقيقة، ويوظّف قوته في خدمة العدالة.

٥- **الضوابط الأخلاقية للحرب في فلسفة أفلاطون:** تشكل الأخلاق ركيزة أساسية في تصور أفلاطون للحرب، حيث يحرّم في الجمهورية استعباد المدن المهزومة وتدميرها، كما يؤكد على احترام جثث الموتى، وحق العدو في دفن قتلاه. كما يُحذّر من الانشغال بالغنائم أثناء القتال، ويدعو للتمييز الصارم بين المقاتلين والمدنيين، محرمًا استهداف الشيوخ والنساء والأطفال، وتخريب البيوت والمحاصيل. هذه الرؤية تمثل محاولة فلسفية مبكرة لصياغة ما يُعرف لاحقًا بـــ"قواعد الحرب العادلة"، حيث تُقيَّم مشروعية الحرب ليس بنتيجتها، بل بانضباطها الأخلاقي واحترامها للكرامة الإنسانية.

٦- **مأساة غزة وانهيار المعايير:** عند محاكاة المعايير الأفلاطونية في تقييم ما يجري اليوم في قطاع غزة، يتجلى بوضوح عمق الانهيار الأخلاقي الذي يمثله الاحتلال الإسرائيلي. فالقصف المتعمد للمستشفيات والمدارس، وتدمير البنية التحتية، وقتل المدنيين، ومنع دفن الضحايا، ليست مجرد انتهاكات عسكرية بل تجسيد لسقوط الدولة في هاوية الطغيان. ففي رؤية أفلاطون، تتحول الدولة حين تفقد احترامها للحياة والعدالة من ضامنة للنظام إلى أداة للفناء والدمار. بذلك، تُرفض هذه الممارسات بوصفها انتهاكًا جوهريًا لمفهوم الحرب العادلة، التي لا تقوم على الهيمنة العسكرية وإنما على الانضباط الأخلاقي والاحترام العميق للكرامة الإنسانية.

٧- **أسس أفلاطونية مبكرة لفكرة الحرب العادلة:** رغم أن أفلاطون لم يضع نظرية مكتملة عن الحرب العادلة، إلا أن محاوراته تحمل ملامحها الأولى، من خلال شروط صارمة تقيّد شرعية الحرب. فهي لا تُبرَّر إلا إذا كانت دفاعًا عن النفس، ويجب أن تُعلَن من قِبل سلطة شرعية، كالحاكم الفيلسوف، وبعد استنفاد كل الوسائل السلمية. كما تتضمن نصوصه دعوة لإدارة الصراع بروح إنسانية، تجنّب المجتمعات ويلات العدوان غير المبرر. بهذه المبادئ، تؤسّس فلسفة أفلاطون لإطار أخلاقي مبكر لفكرة الحرب العادلة.

٨- **السلام كأثر لا كغاية:** رغم مركزية مفهومي العدالة والنظام في فلسفة أفلاطون، إلا أن السلام لا يحتل مكانة مركزية مستقلة في مشروعه الفلسفي. فمحاوراته لا تعالج السلام كغاية في حد ذاته، بل باعتباره نتيجة طبيعية للانسجام الداخلي للنفس والمجتمع. وحتى في تناولاته للتربية وبناء المدينة، يربط أفلاطون الاستقرار ليس بغياب الحرب، بل بتوازن

الطبقات وتقدّم العقل على الشهوة. ففي القوانين، يظهر أن التشريع يصبو إلى إعداد المواطنين لتحمّل حالة الحرب المستمرة، باعتبارها القاعدة الثابتة وليس الاستثناء العارض.

٩- **الحرب كمحكّ أخلاقي للدولة:** في نهاية المطاف، تتموضع الحرب في فلسفة أفلاطون كميدان لاختبار قوة النظام السياسي والتربوي، فهي تُظهر فضائل الدولة ومتانة بنيتها. أما السلام، فيظل ظاهرة تبعية، لا هدفًا أصيلًا. فالدولة المثالية ليست تلك التي تتجنّب الحرب، بل تلك التي تُحسن إدارتها وفق مقتضيات العقل والعدالة. ولذلك، فإن بناء دولة مستعدة دائمًا للحرب العادلة هو، في نظر أفلاطون، الطريق الوحيد لضمان استقرار طويل الأمد.

التوصيات :

١. **فلسفيًا:** من المهم إعادة النظر في فلسفة أفلاطون من زاوية أخلاقية–سياسية تُبرز التفاعل العميق بين النفس البشرية والبُنى الاجتماعية في إنتاج حالات السلم أو إشعال الحروب. كما تتيح أطروحته أساسًا لبناء مشروع تربوي يُنمي لدى الفرد القدرة على التمييز بين ممارسات السلطة العادلة وتجليات الطغيان الهدّام، بما يُسهم في بناء مجتمع أكثر توازنًا واستقرارًا.

٢. **تربويًا:** يُمكن توظيف النموذج الثلاثي الذي طرحه أفلاطون – والذي يجمع بين الإعداد البدني والعسكري والعقلي – في بناء عقول الشباب وتأهيل القيادات المستقبلية، بما يعزز من تنمية الوعي الأخلاقي والعقلانية والانضباط الذاتي. ويسهم هذا النهج التربوي المتكامل في ترسيخ ثقافة سلام قائمة على العدالة والاستقرار الدائم، لا على التوازنات المرحلية أو المصالح المؤقتة.

٣. **أخلاقيًا وقانونيًا:** تُوجَّه دعوة إلى المفكرين والحقوقيين لاستلهام المبادئ الأفلاطونية في صياغة خطاب قانوني وأخلاقي معاصر حول الحرب، يُؤسَّس على مركزية العدالة، واحترام الكرامة الإنسانية، وتقييد استخدام القوة بضوابط العقل والأخلاق. وتزداد أهمية هذا التوجّه في ظل تصاعد النزاعات الحديثة التي تتجاوز في كثير من الأحيان كل القيم والمعايير الإنسانية.

٤. **بحثيًا:** يوصي البحث بتوسيع نطاق الدراسات المقارنة بين فلسفة أفلاطون ونظريات "الحرب العادلة" كما تجلّت في الفكر المسيحي، والإسلامي، والحديث، بهدف الكشف عن الجذور الفلسفية المشتركة، وإبراز مسار التراكم الأخلاقي في الفكر الإنساني المتعلق بقضايا الحرب والسلام.

وفي الختام، فإن فلسفة أفلاطون – برغم صمتها النسبي عن مفهوم السلام – تقدّم رؤية متماسكة لعالم تتشابك فيه السياسة مع الأخلاق، والقوة مع الحكمة، والحرب مع التربية، مما يجعلها مورداً فلسفياً ثرياً لاستعادة الأسس الأخلاقية في زمن انحرفت فيه الحرب عن مقاصدها المشروعة، وفقد فيه الإنسان بوصلته الأخلاقية في وجه آلة العنف.

قائمة المصادر والمراجع:

أ- المصادر العربية :

1- أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، دراسة وترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م

2- _____، **محاورة فيدون: في خلود النفس**، ترجمة: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، القاهرة، ٢٠٠١م

3- _____، **محاورة بروتاجوراس**، ترجمة وتقديم: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١م

4- _____، **محاورة مينون: في الفضيلة**، ترجمة وتقديم: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١م.

5- _____، **محاورة ثياتيتوس: في العلم**، ترجمة: عزت قرني، مجلس النشر العلمي، الكويت، ٢٠٠١م.

ب : المصادر الاجنبية :

1- Plato, **Laws**, Translated by : Trevor. J. Saunders, **Plato Completed Works**, Edited by : John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997.

2- _____, **Laches**, Translated by : Rosamond Kent Sprague, Edited by : John M. Cooper, **Plato Complete Works**, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997.

3- _____, **Protagoras**, by : Stanley Lombard and Karen Bell, Edited by : John M. Cooper, **Plato Complete Works**, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997.

4- _____, **Symposium**, Translated by : Alexander Nehamas and Paul Woodruff, Edited by : John M. Cooper, **Plato Complete Works**, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997.

5- _____, **Menexenus**, Translated by : Paul Ryan, Edited by : John M. Cooper, **Plato Complete Works**, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997.

6- _____, **Statesman**, Translated by : C.J. Rowe, Edited by : John M. Cooper, **Plato Complete Works**, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997.

7- _____, **Alcibiades**, Translated by : D. S. Hutchinson, **Plato Completed Works**, Edited by : John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997

٢- قائمة المراجع:

أ- المراجع العربية:

١- برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، الكتاب الأول: الفلسفة القديمة، ترجمة: زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠.

٢- لطفي عبد الوهاب يحيي، **اليونان: مقدمة في التاريخ الحضاري**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١م

٣- ماريا لويزا برنيري، **المدينة الفاضلة عبر التاريخ**، ترجمة: عطيات أبو السعود، مراجعة : عبد الغفار مكاوي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٧.

ب : المراجع الاجنبية :

1- Andrea Capra, **Plato's Cinematic Vision War as Spectacle in Four Dialogues (Laches , Republic ,Timaeus and Critias)**, Edited by Anastasia Bakogianni and Valerie M. Hope, **War as Spectacle Ancient and Modern Perspectives on the Display of Armed Conflict**, Bloomsbury, London, 2015.

2- Angela Hobbs, **Plato and the Hero : Courage, Manliness and the Impersonal Good**, Cambridge University Press, New York, 2010.

3- Angela Hobbs, **Plato on War**, Edited by : Dominic Scott, Maieusis : Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat, Oxford University Press, New York, 2007.

4- Benitez, Rick. **Plato's Conception of Peace: A Preliminary Exploration**. Theoria : A Journal of Social and Political Theory, vol. 66, no. 159, June 2019.

5- Claudia Baracchi, **of Myth, life and war in Plato's Republic**, Indiana University Press, Bloomington, 2002.

6- George Cawkwell, **The Thucydides and Peloponnesian War**, Routledge, London, 1997.

7- George Klosko, **The Development of Plato's Political Theory**, Oxford University Press, Oxford, 2006.

8- Henrik Syse, **Plato: The Necessity of War, the Quest for Peace,** Journal of Military Ethics, 2002.

9- Jill Frank, **Wages of War : On Judgment in Plato's Republic, Political Theory**, Vol. 35, No. 4, (Aug 2007).

10- Joan- Antoine Mallet, **War and Peace in Plato's Political Thought**, the Philosophical Journal of Conflict and Violence, Vol. I, Issue 1, 2017.

11- Kathleen Freeman, **Ancilla to The Pre- Socratic Philosophers : A complete translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker**, Basil Blackwell, Oxford, 1948

12- Kenneth Dorter, **The Transformation of Republic**, Lexington Books : Rowman Littlefield Publishers, Ins, , Oxford, 2006.

13- Lawrence A. Tritle, **" Laughing For Joy " : War and Peace Among the Greeks**, Edited By : Kurt A. Raaflaub, War and Peace in The Ancient Word, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, 2007.

14- Leon Harold Craig, **The War Lover : A Study of Plato's Republic**, University Of Toronto Press, London, 1994.

15- M.M. Austin and P. Vidal - Naquet, **Economic and Social History Of Ancient Greek** : **An Introduction,** University of California Press, California, 1973.

16- Mark Blitz, **Plato's Political Philosophy**, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 2010.

17- Melissa Lane, **Of Rule and Office : Plato's Ideas of the Political**, Princeton University Press, Oxford, 2023.

18- Melissa Lane, **Of Rule and Office : Plato's Ideas of the Political**, Princeton University Press, Oxford, 2023.

19- Michael S. Kochin, **War, Class, and Justice in Plato's Republic**, the Review of Metaphysics, Vol. 53, No.2, 1999.

20- Nickolas Pappas, **Routledge philosophy Guidebook to Plato and the Republic**, Routledge, London, 1995.

21- Olav Sigmundstad, **What is Plato's Philosophy of Peace, and How does it Compare to the early Modern School of thought ?**, University of Oslo, Faculty of Law, The Right to Peace, Autumn, 2018.

22- Peter Hunt, **War, Peace, and Alliance in Demosthenes Athens**, Cambridge University Press, New York, 2010.

23- Pierre Ponchon, **War as a principle ? Plato against Thucydides and Heraclitus**, the Philosophical Journal of Conflict and Violence 5, no. 2, 2021.

24- T. R. Glover, **The Ancient Word**, Penguin Book, New York, 1944.

25- Thucydide, **The Peloponnesian War**, V1,The Thomas Hobbes Translation, Etided by :David Grene, The University of Michigan Press, U. S. A, 1959

26- William Ballis, **The Legal Position of War : Changes in its Practice and Theory From Plato to Vattel,** Springer Science Business Media Dordrecht, Netherlands, 1937.