مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية

اسم المقال: الأخلاق الأنطولوجية في فلسفة ماركوس أوريليوس
اسم الكاتب: د. علي محمد اسبر
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/library/2797
تاريخ الاسترداد: 2025/06/14 05:59 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

الأخلاق الأنطولوجية في فلسفة ماركوس أوريليوس

د. علي محمد اسبر*

الملخص

هَدَفَ هذا البحث إلى تبيان كيف استطاع الفيلسوف الرواقي ماركوس أوريليوس إحداث انعطاف حقيقيّ في مسار الفلسفة الرواقية؛ ذلك أنّه عدّل كثيرًا من الأفكار التي نظرت إليها الرواقية القديمة، بصفتها ثابتةً لا تقبل التغيير، لأنها تتصل بجوهر المذهب الرواقي؛ إلا أنّه تمكّن من وضع أسسٍ معرفيّة تتناسب مع منظوره الجديد لموقع الإنسان في العالم، فانكشفت في فلسفته رؤية مبتكرة، تربط الإنسان بالكون في أفق وحدةٍ للوجود؛ لكن من دون إلغاء للذاتيّة في الشموليّة، بما يفضي إلى المحافظة على قيمة الفعَّالية الأخلاقية الفرديّة داخل نظام طبيعيّ عام.

* جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة.

The Ontological Ethics in Marcus Aurelius Philosophy

Dr. Ali Mohammad Esber**

Abstract

The purpose of this research is to demonstrate how the philosopher Marcus Aurelius could establish a real turning point in the philosophy of Stoicism given that he could modify many of the ideas, which ancient Stoicism considered as fixed and unchangeable as of their relatedness to the essence of the Stoic doctrine. Aurelius could set epistemological principles in accordance with his new perspective on the human position in the world. His philosophy revealed an innovative vision that links Man to the universe in a realm of unity of existence, without individualism melting in holism, leading to the maintaining of the value of individual moral effectiveness within a general natural order.

** Department of Philosophy-Faculty of Letters and Humanities-Damascus University

المقدّمة:

أراد الفيلسوف والإمبراطور الروماني ماركوس أوريليوس (121–180م) المعروف بلقبه الشهير "الفيلسوف على العرش" أن يوظّف نظريّة وحدة الوجود عند الرواقيين السابقين عليه كيما تكون أساسًا نظريًّا لرؤيته الأخلاقيّة الجديدة للإنسان، وكان هدفه من ذلك أن يبني الفعل الأخلاقي الفرديّ على قاعدة كليّة، لكن دون تغييبٍ للذاتيّة في الشموليّة، ولا إلغاء للحريّة الذاتيّة في الخضوع أو الاستسلام لقدريّةٍ تهمّش خصوصية الفعل الإنسانيّ: لذلك جاء هذا البحث بصفته محاولةً هَدَفَتْ في الفقرة الأولى منه إلى تبيان كيف جعل ماركوس أوريليوس من نظرية وحدة الوجود أساسًا أنطولوجيًا لرؤيته الأخلاقيّة، ثم في الفقرة الثانية حاول إيضاح منظوره لقيمة الأفعال الأخلاقيّة في انبثاقها من زمانيتها الذاتية التي تكتسب معناها من الموت، ثم رَمَتِ الفقرة الثالثة إلى إثبات أنّه استطاع تكوين تصور مبتكر عن الحريّة الإنسانيّة، وكان ذلك كلّه على نحوٍ يختلف تمامًا عن الرواقيين السابقين عليه، بما يفضي إلى تكوين تصور جديد عن فلسفته، يتغاير مع منظور الفلاسفة الرواقيين السابقين عليه، ما يعني أنه أحدث تحولًا جوهريًّا في الفلسفة الرواقية نحو آفاق لم تكن معروفة من قبل.

أولًا: نظريّة وحدة الوجود بصفتها أساسًا أنطولوجيًا للأخلاق:

كانت نظرة ماركوس أوريليوس إلى البشر، على اختلافاتهم، متجهةً إلى الأعماق التي يجب أن يتوحّدوا فيها. ولم يبنِ منظورًا مغلقًا عن حقيقةِ الإنسان، كما فعل أرسطو تمثيلًا لا حصرًا عندما أكّد أنَّ "الطبيعة وهي ترمي إلى البقاء هي التي قد خلقت بعض الكائنات للإمرة وبعضها للطاعة"[1]؛ بل بنى على نظرية وحدة الوجود عند أسلافه من الرواقيين[2] توجّهًا جديدًا، يقوم على الاستناد إلى أسس أنطولوجيّة عميقة، تشدّ الإنسان

---

[1]– أرسطوطاليس السياسة، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية وصدّره بمقدمة في علم السياسة: بارتملي سانتهلير، ونقلهما إلى العربية: أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2008، الكتاب الأول، الباب الأول، الفصل الخامس، ص: 93.

[2]– اصطلح على تقسيم المذهب الرواقي إلى ثلاثة عصور كبرى: (ا)الرواقية القديمة: ومدتها من سنة 322 إلى سنة 304 قبل الميلاد. وأقطابها المبرزون هم: "زينون" و"بويتوس" و"كرسبّوس"؛ (ب)الرواقية الوسطى: ومدتها القرنان الثاني والأول قبل الميلاد. ومن أشهر أنصارها بانيتوس و"بويتوس" و"بوزيدونيوس...(جـ)الرواقية الحديثة: وتمتد من القرن الأول بعد الميلاد، وتظل قائمة حتى الوقت الذي أُغلقت فيه المدارس اليونانية عام 529 بعد الميلاد. وأقطاب الرواقية الحديثة من الرومان هم "سنكا" و"إبكتيتوس" و"مرقس أوريليوس". يُنظر: أمين، عثمان: الفلسفة الرواقيّة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1945، ص: 12–13.

إلى الطبيعة الكليّة وتمزجه فيها، فيصيرُ الموجودُ الإنسانيّ جزءًا من الوجود الكونيّ. والحقيقة أنَّ الرواقيين كانوا قد خاضوا ميدان البحث الأنطولوجيّ ابتداءً من زينون (334–262 ق.م)، إذ بحثوا عن أصل للوجود ووجدوه في علّة مباطنةٍ فيه، واكتشفوا أنها نار إلهيّة تقف وراء وجود الموجودات. ولاريب أنَّ في هذا التفسير إعادة إحياء لفلسفة هيرقليطس (540–475 ق.م) بصورة أو أخرى

وارتأى ولتر ستيس في هذا الاتجاه أنَّ الرواقيين، عندما بحثوا عن المادة الأوليّة التي يتكوّن منها العالم، قد أكَّدوا أنَّ "النَّار هي النّوع البدئيُّ للوجود، والأشياء كلّها مؤلَّفة من النار، وقد ربط الرواقيون هذه المادة (=النار) بوحدة الوجود، والنَّارُ الأوليّةُ هي الله، فالله مرتبط بالعالم تمامًا كما ترتبط النفس بالجسم، والنَّفسُ الإنسانيّةُ أشبه بالنار، وتأتي من النّار الإلهيّة[3]"؛ لكن، يُلاحظ أنَّ في هذا الفهم الذي قدّمه ستيس التباسًا واضحًا، إذ وحَّدَ بين المادة والنَّار، دون تمييزٍ بينهما، فلم يفرق بين المبدأ الفاعلِ والمبدأ المنفعل! فأفضى ذلك إلى تغييب حقيقة رؤية الرواقيين في ما يتعلّق بهذه القضيّة المهمة، نظرًا لما لها من انعكاساتٍ مهمة على تحديد معنى الوجود الإنساني عند الرواقيين عامةً، وماركوس أوريليوس منهم خاصةً، إذ إنه اعتقد بنظرية وحدة الوجود، فقد أكد دومًا أنَّ "كلّ جزء من الطبيعة يستفيد مما تحدثه طبيعة الكلّ."[4]

يجب أن تُفهم هذه القضيّة نفسها، على أساس أنه يوجد، وفقًا، للرواقيين، مبدآن أوليّان للأشياء كلّها: "الأول، مبدأ فاعل active؛ والثاني، مبدأ منفعل passive. يُعَدُّ المبدأ المنفعِلُ وجودًا مهوّشًا، عُرِّفَ بأنّه مادّةٌ، ويُحدَّدُ المبدأ الفاعلُ بأنّه لوغوس Logos، أو عقل reason يتجلّى فيه الله. وبذا يسيطر المبدأ الفاعل، ويسود على المادة، ويخلق الأشياء كلّها."[5]

ينبغي في هذا السياق طرح السؤال الآتي: ما معنى المبدأ عند الرواقيين؟ تُعَدُّ أيّة علّةٍ مبدًا، ولا يُعَدُّ أيّ مبدأ عِلّةً. وآية ذلك أنَّه "يجب أن يُعَدُّ المبدأ الفاعل وحده عِلّةً؛ في حين يُعدُّ المبدأ المنفعل مجرّد مادة قابلةٍ للتأثير، وهي خاملة، ولا معنى لها، ومفتقرة في ذاتها إلى الشكل والصفات؛ لكنها تتقبّل أيّة صفاتٍ أو أيّ شكل."[6]

---

[3]– ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص:281.

[4]– أوريليوس، ماركوس: التَّأمُلات، نقله إلى العربية وشرحه وعلّق عليه: عادل مصطفى، مراجعة وتصدير: أحمد عتمان، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة،2010، الكتاب الثاني، فقرة 3، ص: 44.

[5]– Stock, S. T. George: Stoicism, London, Archibald Constable CO Ltd, 1908, P: 75.

[6] – Ibid, Pp: 75–76

والحقيقة أَنْ ليس ولتر ستيس وحده من لم يميز بين المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل؛ بل نجد أيضًا عبد الرحمن بدوي يُفسر وجود الله الذي يُعدّ المبدأ الفاعل عند الرواقيين تفسيرًا ماديًّا، بل يؤكد بدوي أنه حتى الصفات والكيفيات عندهم تيارات مادية، وهي ما يسمونها النفوس أو البنويماتا؛ ولا ريب في أنَّ هذا الخلط كلّه ناجم عن عدم تمييز بدوي بين المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل[7] لكن إذا تمّ هذا التمييز على نحو صحيح –كما مرّ سابقًا– ينبني عليه أنَّ فعَّاليّة النار أو اللوغوس أو العقل أو الله*، تسري في مادة أوليّة، وينجم عن ذلك تكوين الكائنات، ونظرًا إلى أنَّ الإنسانَ قبسٌ من هذه النار التي هي على مستوى العالم نفس كليّة، فلا بدّ أن يسهم هو أيضًا في تكوين العالم؛ لكن لم يصل الرواقيون القدماء إلى هذه النتيجة؛ لذلك أَيمكن القول: إنَّ ماركوس أوريليوس وحده وصل إليها؟ تأثَّر ماركوس بنظرية وحدة الوجود أو شمول الألوهيّة، ليشتق منها ما يمكن تسميته نظريّة في الوحدة الأخلاقيّة للأعراق البشرية، وتفسير ذلك أنَّ أفكار الرواقيين في بلاد اليونان كانت محدودة التأثير، لأنَّ الوعي السياسي اليوناني، كان قائمًا على فرادة العرق اليونانيّ المتقوقع داخل المدينة–الدولة، بمعنى أنَّ العقليّة السياسيّة اليونانيّة لم تكن منفتحةً على الآخر المختلف، بينما كان القياصرة الرومان بسبب اتساع إمبراطوريتهم، ميّالين إلى تأسيس نوعٍ من الكوزموبوليتانية السياسية، ليقنعوا أفراد الشعوب المُستَعْمَرة بأنهم مواطنون حقيقيون، يتبعون إلى روما[8].

وقد تماهت العقليّة الرومانيّةُ نفسها مع قناعةٍ تامة بعالمية روما، فآمنت بها، بل أخلصت لها –كما تجلّى ذلك تحديدًا عند ماركوس– من أجل الدعوة إلى مواطنة عالميّة[9]. وقد أسس ماركوس نوعًا من الوعي الذاتيّ يضرب بجذوره، لا في الإنسان

---

[7]– انظر: بدوي، عبد الرحمن: خريف الفكر اليونانيّ، وكالة المطبوعات، الكويت؛ دار القلم، بيروت، ط5، 1979، ص: 27.

* تدلُّ هذه الألفاظ المترادفة جميعها على القوة الفاعلة في العالم.

[8]– يؤكد المؤرخ الإنكليزي إدوارد جيبون: أنه قد سمح الأباطرة الرومان لأنفسهم –وقد بهر أبصارهم اتساع النفوذ، والقوة الجبارة، والاعتدال الحقيقي أو المصطنع– أن يحتقروا أو ينسوا أحيانًا تلك الأقطار النائية التي تركت لتتمتع باستقلال همجي. انظر: جيبون، إدوارد: اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، ترجمة: محمد علي أبو درة، راجعه وقدم له: أحمد نجيب هاشم، ج1، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1969، ص: 74.

[9]– تُعدّ مواطنة الرواقيين العالمية تطبيقًا اجتماعيًّا وسياسيًّا لنظريتهم في التجاذب الكليّ. فوطن الحكيم ليس فقط البلد الذي فيه ولد، وإنما العالم بأسره، أي "المدينة الإلهية" التي يرفرف عليها الحقّ دومًا.

الروماني؛ بل في الإنسانيّة كلّها. وحقيقةً "إنَّ الموضوعة المحورية في تأمُّله هي بالفعل ارتباط الفرد بالكون؛ فهذا الارتباط هو الشيء الوحيد الذي يعطي الحياة معنى"[10]. لكن، اقتضى هذا الارتباط –في منظور الرواقيين السابقين– تحديدًا من الموجود الواعي، أن يلائم بين نَفْسِهِ ونَفْسِ العالم، أو بين كونه كائنًا مفردًا والكينونةِ الجامعة، فلا يوجدُ أيُّ فعلٍ واعٍ يمكن أن يُعدَّ ذا قيمة ما لم تكن بوصلته قائمةً على معيارٍ أَسَاسٍ مُفاده: يجب على الجزء أن يخضع للكلّ.

وقد هاجم فريدريش نيتشه الرواقيّة رافضًا قاعدتها الشهيرة التي تنص على العيش في وفاق مع الطبيعة عادًّا إياها "تلاعبًا بالألفاظ"[11]، كما أخذ عليهم أنَّ الوفاق مع الطبيعة يدلُّ على ضربٍ من عدم الاكتراث أو اللامبالاة، ويوجّه إلى الرواقيين السؤال التهكميّ الآتي: "...كيف يمكن أن تعيشوا وفقًا لهذه اللامبلاة؟"[12] كما هاجم نيتشه أيضًا عدّ الرواقية الإنسان جزءًا من الطبيعة، ومُدينًا فهمها للوجود من منظور واحد وحيد، مؤكدًا أنَّ "الرواقية هي استبداد بالذات: أليس الرواقي قطعة من الطبيعة؟... لكن تلك قصة أزلية أبدية: ما حصل قديمًا للرواقيين يحصل اليوم أيضًا، ما إن تبدأ فلسفة ما بالإيمان بذاتها حتى تخلق العالم أبدًا صورتها."[13]

يتأسس على هذا النمط من التفكير –في حال التسليم بما ذهب إليه نيتشه– ضربٌ من الإعدام المعنويّ للذات الإنسانيّة، وقِوامُ هذه العمليّة نكرانٌ أنطولوجيٌّ (وجوديّ) عام لما هو أُنطيقي (موجوديّ) خاص، أي إلغاء للموجود الإنسانيّ الفرديّ، لصالح الوجودِ العام؛ لكن أَيمكن القول: إنَّ ماركوس اكتشف آفاقًا جديدة في هذا الاتجاه، فيصير حكم نيتشه مجحفًا نظرًا لطابعه الإطلاقي؟ لذلك لا بدّ من البحث عن إجابة لهذا السؤال، على أساس معالجة فهمه لواقعة الموت.

انظر: فينانس، غسان: الموسوعة الفلسفية العربية، المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات، القسم الأول، مركز الإنماء القومي، بيروت، المجلد(2)، 1988، ص:651.

[10]– برهييه، اميل: تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، جـ2، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، بيروت، 1988، ص:216.

[11]– نيتشه، فريدريش: ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل، ترجمة: جيزيلا فالور حجار، مراجعة: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، 2003، ص: 29.

[12]– المصدر نفسه: المعطيات السابقة نفسها.

[13]– المصدر نفسه، ص:30.

ثانيًا: معنى الذاتية في أفق الموت:

لا تمكن الإجابة عن السؤال السابق المتعلّق برأي ماركوس في خصوصية الذاتية داخل العالم كردٍّ على إجحاف حكم نيتشه الآنف الذكر بحق الرواقيين، إلا بعد التساؤل عن موقف الرواقيين من بقاء النفوس بعد الموت من ناحية، وعن كيفيّة إمكان إثبات أنَّ ماركوس قد حَقَّقَ انعطافًا في فهمه لهذه المشكلة حتى عن الرواقيين السابقين عليه، فيصير ممكنًا تبيان الأساس الأنطولوجي لمنظوره الأخلاقيّ؟ لكن، تزداد المسألة تعقيدًا، نظرًا إلى أنَّ الرواقيين الأوائل كانوا يعتقدون ببقاء النفوس بعد الموت!

فقد رفض زينون الرواقي الأبديّة بمعناها العام دون أيِّ حدّ، واعتقد كليانثيس أنَّ النفوس جميعها تبقى حتى الاحتراق. وهكذا مدَّ كليانثيس فكرة الخلود المحدد في الزمن إلى الحدّ الأقصى الملائم لبقية العقيدة الرواقية. أمَّا كرسبوس، فإنه يعتقد أنَّ نفوس الحكماء تبقى فقط حتى لحظة الاحتراق.[14]

يتكشّف سبب البقاء الموقوت للنفوس عند الرواقيين؛ لكن تتفاقم هذه المشكلة أكثر؛ لأنَّ الاحتراق نفسه ليس إعدامًا مطلقًا للعالم، ذلك أنَّ الرواقيين وإن كانوا يقولون باحتراق العالم عندما تحين ما يسمونها "السنة الكبرى"، إلا أنهم يقولون بعودة العالم "فلا تأتي السنة الكبرى حتى يكون قد تمَّ الاحتراق العام. ثم يعود الدور على النسق نفسه بالموجودات نفسها، والأحداث نفسها، وهكذا إلى غير نهاية".[15]

إنَّ تأكيد فلاسفة الرواقيّة، على إعادة تجديد دور العالم بعد الاحتراق العام*، يفضي إلى الإخلال بنظرية وحدة الوجود، بصفتها أساسًا أنطولوجيًّا للأخلاق، لأنَّ الفعل الأخلاقي –استنادًا إلى منظورهم–لا يمكن أن يُعَدّ ديناميكيًّا؛ وإنَّما هو استاتيكيّ تمامًا، بسبب خضوعه لضربٍ من العَوْد الأنطولوجيّ يفرض عليه تكرار حدوثه دون أي تجديد حقيقيّ، لذلك لا بدّ من إثبات أنَّ ماركوس أوريليوس استطاع أن يتجاوز هذه المعضلة، بإعلانه الفناء المطلق للنفس بعد الموت، بما يضمن فرادة الفعل الأخلاقي نفسه، بما أنه

---

[14]– انظر: هوفن، رينيه: الرواقية والرواقيون إزاء مسألة الحياة في العالم الآخر، تقديم وترجمة وتعليق: أوفيليا فايز رياض، مراجعة: أحمد عتمان، الجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، القاهرة، 1999، ص: 50–51.

[15]– كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانيّة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936، ص: 304.

* في هذه اللحظة يزداد توتر النار الإلهية في الكرة الأثيرية، وبالنتيجة تزداد حرارتها وقوة احتراقها، فتمتصّ كرة النجوم الثابتة، ثم بالتدريج الدوائر السماوية جميعها. أخيرًا إن المنطقة الأرضية نفسها، ومعها الكائنات جميعها التي تحتويها، ستحترق بالكامل، وستغرق بالتوهج العام. "انظر: أجرو، ف: رسالة في النظام الفلسفي للرواقيين، ترجمة: يوسف هواويني، مراجعة: علي حميّة، الفرات للنشر والتوزيع، بيروت، 2009، ص :98.

صادر عن ذات وحيدة مفردة لا تملك إلا زمانيتها الموقوتة، وبذا يتناغم الوجود المتناهي للإنسان مع أفعاله التي لا تكتسبُ قيمتها إلا من الزمانيّة المحدودة لفاعلها.

ارتأى ماركوس أنَّ الموت "لا يعدو أن يكون وظيفة طبيعيّة. ومن يرتاع لوظيفة من وظائف الطبيعة فهو طفل غرير."[16]

يعني ذلك كون الموت داخلًا في الطبيعة المكوِّنة للعقل، أي أنَّ العقلَ نفسه منسوجٌ بالزَّمان، أي أنَّه زمانيٌّ في وجوده، ذلك أنه بمنزلةِ شُعاعٍ انبثق من البؤرة الكليّة للإشعاعات، إلى أن حَقَّقَ مساره كاملًا، ومن ثمة انخمد نهائيًّا. وآية ذلك أنَّك كإنسان " لقد وُجِدَتَ كجزءٍ من الكلّ، ولسوف تتلاشى في ذلك الذي أتى بك. أو بالأحرى سوف تُسْتَرَدُّ مرَّةً ثانيةً في التحوّل العنصريّ، إلى المبدأ المولِّد (للعالم)."[17]

ويُستنتج من ذلك، أنه ما دامت حقيقةُ العقل تكمن في الفناء، فإنَّ الأفعال العقليّة بدورها، أي المؤسسة على العقل، هي زمانيّةٌ بدورها، ولا تتعلّق بأيّة غايةٍ غير زمانيّة أو غير موقوتة، ومن ثَّمَ تُعَدُّ الأفعالُ الأخلاقيّة ذات المنشأ العقليّ موقفًا وجوديًّا أصيلًا نابعًا في أُفق قيمته من تيقُّن فاعله بفنائه، وهنا بالضبط تتجلى الأسس الأنطولوجيّة للأخلاق النظريّة عند ماركوس أوريليوس، فالذاتيّةُ لا تتلاشى في الكليّة، إلا بعد توكيد كيانها الزّمانيّ، فتحافظ على خصوصيتها داخل الكلّ.

وقد عبّر المفكر الأمريكي جون لانكستر سبالدينغ (1840–1916) بعباراتٍ بليغة عن أنَّ ماركوس لم ينبذ الموت؛ لكن كان ينتظره، مطمئنًا إلى رؤيته إياه قادمًا إليه؛ لأنه سينأى به عن مشهد الفساد الذي كان يحيط به من كلّ جانب. وإذا تساءلنا مع ماركوس: لِمَ نرغب في العيش مدّة أطول بين بشر أشرار مبتذلين؟ سيأتي الجواب مباشرةً: الموت أفضل من العيش بينهم.[18]

وينبني لما سبق أنَّ ماركوس، يؤسس لرؤية فلسفيّة فريدة عن الموت، بصفته ملاذًا أنطولوجيًّا للفيلسوف، إذ يُعدُّ الموت بحسبانه إعدامًا تامًا للإنسان طريقًا أخلاقيًّا موجوديًّا نحو ما هو وجودي أو أنطولوجي، وبذا تجد الأخلاق النظريّة أساسها الأنطولوجيّ، فالفعلُ الأخلاقي الزمانيّ لا معنى له إلا إذا كان صادرًا عن موجودٍ متناهٍ، فمفهوم الموت

---

[16]– أوريليوس، ماركوس: التَّأمُلات، مصدر سبق ذكره، الكتاب الثاني، فقرة 12، ص: 49–50.

[17]– المصدر نفسه، الكتاب الرابع، فقرة 14، ص: 74.

[18]– See: Spalding, R. T; Rev. J. L: Glimpses Of Truth with Essays On Epictetus And Marcus Aurelius, Chicago, A. C. Mcclurg & Co, 1903, Pp: 239–240.

عند ماركوس يختلف عن الانتحار الذي دعا إليه الرواقيون السابقون مثل كرسبوس الذي ارتـأى أنَّ "الحكيم قـادر علـى الانتحـار بإرادتـه الحـرّة وباقتناعـه بـأن هنـاك مـا يبـرر انتحاره."[19] ذلك أنَّ الموت بالانتحار ذو بُعدٍ نفسيٍّ–اجتماعيٍّ عند كرسبوس.

إنَّ المشكلة النهائيّة للموت، بصفته نهايةً للحياة المادية والروحيّة، وانحلالًا للجسم، وإبطالًا للشخصيّة، حددها ماركوس أوريليوس كموضوعةً للبحث، في ضوء فيزيقي غير أخلاقيّ. ذلك أنَّ الحياة وحدها تكون على نحوٍ عميق أخلاقيّة، ويمكن تكريسها على هذا الأساس؛ أما الموت فلا يعدو أن يكون مادة بحثٍ للعلم الطبيعيّ، أي ينبغي أن لا نأمل من الميْت أكثر مما يأمل منه مِبْضَعُ الجراح في غرفة التشريح dissecting–room[20]

ولئن كان ماركوس يفهم الموت أنطولوجيًّا، إلا أنه ينظر إليه بصفته حادثًا فيزيقيًّا أو طبيعيًّا، ولا يوجد هنا أيّ تناقض، فالموت كانتفاء للعضويّة الحيّة حادثٌ فيزيقيّ، والوجود الإنساني في كليته، بصفته آيلًا إلى الموت خاضع له كواقع أنطولوجيّ، فالموت تركيب أنطولوجي للوجود الإنساني.

ويمكن في هذا المقام كشف عناصر وجوديّة في فهم ماركوس للموت يمكن أن يكون لها تأثيرٌ معيّنٌ في الفلاسفة الوجوديين، إذ نجد تشابهًا كبيرًا بين تحليله للموت والتحليل الأنطولوجي للموت الذي قدّمه الفيلسوف الألماني الوجودي المعاصر مارتن هيدغر Martin Heidegger (مات سنة 1976)، إذ يؤكد هيدغر أنه ينكشف للدازاين* بسبب توقّعه الموت ضياعه في الآخرين، ويضعه ذلك وجهًا لوجه أمام الإمكانية الراهنة لوجوده نفسه، في كنف الحريّةِ في اتجاه الموت freedom towards death، تلك الحريّة التي ينبغي أن تكون طليقةً من رِبقة الناس، ومتصفة بالوقائعيّة، وواثقة بفعّاليتها، ولا تتوقف عن قلقها.[21]

---

[19]– أبو النجا عجيزة، وداد: حرية الإنسان عند الرواقيين في فلسفة الحرية، أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية الفلسفية المصرية، 2009، ص: 292.

[20]– See: Bussell (FW) D. D: Marcus Aurelius and the Later Stoics, New York, Charles Scribner's Son , 1910, P: 110.

* الدازاين Dasein مصطلح مركّب من لفظتين هما: sein وتعني الوجود، وDa وتعني هنا أو هناك ويقصد به هيدغر تلك العلاقة التي يُقيمها الموجود البشري مع الوجود، في محاولته الإجابة عن السؤال: ما الوجود؟ فهذه العلاقة هي أساس معنى الدازاين.

[21]– See: Heidegger. M: Being and Time, Translated by: John Macquarrie & Edward Robinson, HarperSanFrancisco, 1962, P: 311.

فقد ارتأى هيدغر أنَّ الدازاين وجود من أجل الموت، لكن هذا لا يعني نكرانه لمعنى وجوده؛ بل ينبغي له أنَّ يكون ذاتيّة أصيلةً في وجوده الزماني أو الموقوت حتى لو كان آيلًا إلى الموت. وهذا ما كان قد أسس له ماركوس تمامًا، إذ ما دام الإنسان حيًّا عليه أن يتصرف وفقًا للقواعد الأخلاقيّة، لكن شريطة ألَّا يوجّه الوعي الأخلاقي نحو الموت، مأخوذًا بذاته، بصفته موضوعةً قابلة للتفسير أو التأويل أخلاقيًّا، هذا من ناحية. ويمكن من ناحية أخرى تأكيد أنَّ ماركوس كان أكثر عمقًا من الرواقيين القدماء أنفسهم الذين بنوا مواقفهم الأخلاقيّة، على زعم المطابقة بين الإرادة الفرديّة والإرادة الكليّة للطبيعة، فقد ارتأوا أنَّ الحكيم الحقيقي يعرف موقعه في الكون، "فيضع الحكمة والخير بمعنى الكلمة في مطابقة إرادته للإرادة الكليّة."[22]

ويستبين من ذلك أنَّ فلاسفة الرواقية السابقين، نظرًا لاعتقادهم بعودة دور العالم، وخلود النفوس، كما مرّ سابقًا، آثروا أن يجعلوا قيمة الفعل في كونه كليًّا بريئًا من الغايات الدّنيويّة، أي أنهم غلّبوا الأبديّ على الزّمانيّ استنادًا إلى فكرة المطابقة التي قالوا بها. وقد دفع اعتقادهم الآنف الذكر نفسه فيلسوفًا مثل جيل دولوز كيما يؤكد أنَّ "الخطأ الرواقي هو في انتظار التكرار من قانون الطبيعة."[23]غير أنَّ ماركوس كان مخالفًا للرواقيين السابقين، إذ وازنَ بين الزّمانيّ والأبديّ، وانتصر في العمق للزمانيّ الزائل، وهذا يتسق تمامًا مع الأساس الأنطولوجيّ للأخلاق النظريّة، إذ لا قيمة لها إطلاقًا ما لم تتجسّد في مواقف وسلوكيات وأفعالٍ عمليّة، تستغرق الحياة المعيشة أعمق استغراق. وها هو يصرّح بذلك "سأبقى سائرًا في طريق الطبيعة حتى أسقط وأخلد إلى الراحة، فألفظ أنفاسي الأخيرة في هذا الهواء ذاته الذي تنفسته عبر أيام عمري."[24]

وينبني على ذلك أنَّ صدور أفعال الإنسان عن طبيعته الخاصة، لا يتناقض أبدًا مع سيره في طريق الطبيعة العامة، فإذا بحث الإنسان في ذاته العميقة وجدها، نابعةً من ذاتيّة تضع نفسها في علاقتي تداخلٍ وتخارجٍ في آن واحد مع ما هو غير ذاتيّ، وفي هذه الجدليّة، تأخذ الأفعال الأخلاقيّة الشخصيّة العمليّة مسوّغها النظريّ، أي تأخذه من أساسها الأنطولوجيّ، وهذا ما لم يؤسس له الرواقيون السابقون لـ"ماركوس"؛ لكن إلى أيّ مدى يكون المرءُ حُرًّا في ذلك، بمعنى كيف استطاع ماركوس أن يضع رؤيةً جديدةً للحريّة الإنسانيّة تختلفُ عن الرواقيين السابقين عليه؟

---

[22]– كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص: 306.

[23]– دولوز، جيل: الاختلاف والتكرار، ترجمة: وفاء شعبان، مراجعة: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص: 50.

[24]– أوريليوس، ماركوس: التأملات، مصدر سبق ذكره، الكتاب الخامس، فقرة4، ص: 93.

ثالثًا: معنى الحريّة الإنسانيّة وحدودها:

اعتقد فلاسفة الرواقيّة بقدر يحكم العالم، أو بعناية إلهيّة، ولا توجد أيّة إمكانيّة للانفكاك عنهما. ذلك أنَّ "القدر المحتوم هو اسم آخر للعناية الإلهيّة: فهما شيء واحد لا غير، نسميه قدرًا بالنظر إلى التسلسل والترابط الضروري للأحداث الطبيعيّة، ونسمّيه عنايةً بالنظر إلى الكائن الإلهي المُدبِّر لهذه الأحداث."[25]

بيد أنه إذا كانت أحداث العالم محكومةً بقَدَرٍ يُخرجها إلى الوجود العينيّ المتحقّق، فهذا يعني أنّه لا يمكن اجتنابها أو ردّها أو مواجهتها، وعليه، أيمكن أن تقتضي نظرية وحدة الوجود استسلامًا قدريًّا من قِبَلِ الإنسان للوجود نفسه؟

تعرض الرواقيون في هذا الاتجاه لاعتراضٍ يمكن توضيحه وفق المثال الآتي: "...لو كان مُقدّرًا لي الإبلالُ من مرضٍ فإنني سأخرجُ منه معافى، استدعيتُ الطبيب أو لم أستدعه. ذلك هو الاعتراض المعروف باسم السبب المتواكل. وكرسبوس قد أجاب عنه بقوله: إنَّ الأشياءَ كلَّها متصلة متآزرة، وإنه إذا كان مكتوبًا لي الشفاء فمكتوب لي أيضًا أن أستدعي الطبيب."[26]

ويتضح تمامًا أنَّ هذا النمط من الحِجاج الرواقيّ، يهدف إلى إيجاد فسحةٍ من الحريّة الذاتيّة للإنسان، وإلا لما كان هناك أيّ فرق بينه وبين الجمادات والنباتات والعُجماوات، لذلك كان لا بدّ من تسويغ الحريّة الإنسانيّة، لكن دون إنكار فعَّاليّة القدر. ومن أجل ذلك قام كرسبوس نفسه –وهو من أهم المنافحين عن المذهب الرواقيّ–بالتمييز بين نوعين من العلل، هادفًا إلى إثبات الحرية الإنسانية، ذلك على النحو الآتي:

1- العلل الأصليّة أو الكاملة التي تُعبِّر عن طبيعة الشيء الذي نكون بصدده.

2- العلل المساعدة أو القريبة التي تُعبِّرُ عن الفعل الذي ينصبُّ على الشيء من خارج.

فنحن حين نقول بأن كلّ شيء يحصل بواسطة علل سابقة، فإنّما نعني بذلك العلل المساعدة دون طبيعة العلل الأصليّة."[27]

والحقيقة أنَّ كروسبوس يريد القول على أساس تمييزه بين العلل الأصلية والعلل المساعدة: إنَّ المعلول أيًّا كان، يكتسبُ مَعْلُوليتَهُ أنطولوجيًّا، أي من كونه من حيث المبدأ معلولًا لعلّة أصليّة، يعني بها القَدَرَ هنا، إلا أنَّ هذه المعلوليّة، لا يمكن أن تكون قابلة للتحقق الفعليّ الفيزيقيّ، إلا إذا استجدت علل فيزيقية مساعدة، تؤثر في المعلول

[25]– سعيد، جلال الدين: فلسفة الرواق "دراسة ومنتخبات"، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999، ص: 33–34.

[26]– أمين، عثمان: الفلسفة الرواقية، مرجع سبق ذكره، ص: 134.

[27]– المرجع نفسه: ص: 134–135.

على نحوٍ مباشر، فتُحدث التأثير فيه، وهذا يؤسس لإتاحة ضرب من الحريّة الإنسانيّة داخل عالم الضرورة القدريّة. وإن كان لا بدّ من تحديد الفارق بين العلّة الأنطولوجيّة، والعلّة الفيزيقية، فالأولى هي التي تحدد المجال الوجودي الذي تتحرك فيه الثانية*. ويتبين أنَّ الاصطلاح الأساس لقانون العِلِّيَّة في الفيزيقا الرواقية هو القدر الذي صار تحديدًا في أعمال كرسبوس مرادفًا للعِلِّيَّة؛[28] لكن، كيف واجه ماركوس أوريليوس هذه المشكلة؟ يُمكن على أساس الإجابة عن هذا السؤال إبطال حكم عام لمؤرخي الفلسفة[29] ينص على خضوع الرواقيين كافةً للتسليم بقوة القدر.

حاول ماركوس أن يجد حلًّا أقلَّ راديكاليّة من ذلك الحلّ الذي ابتكره كرسبوس، ليمنح الإنسان حريّة حقيقيّة، فقال: "وقِّرْ القوّة الجوهريّة في العالم: إنَّها ما يُصرِّفُ الأشياء جميعًا ويوجِّه الأشياء جميعًا؛ على أن توقِّرَ بالمثل القوَّة الجوهريّةَ في نفسك: فهذه مثيلةٌ لتلك. وهذه فيك أيضًا هي ما يُصرِّفُ كلَّ ما عداها، وحياتك موجَّهةٌ بها."[30]

ويتضح هنا تمامًا أنَّ ماركوس يؤسس لنظرة جديدة تمامًا للحريّة الإنسانيّة، ذلك أنه يؤكِّد مماثلة القوّة الذاتيّة للإنسان للقوّة الحاكمة للعالم، وما على الإنسان إلا أن يُعوِّل عليها وحدها، لتغيير المحيط وإعادة ابتكاره، لذلك لا ينبغي الإذعان أو الركون إلى ما يمليه القدر وحده؛ بل للإنسان قدرة حقيقية على تصريف شؤون حياته، وتوجيهها، ويكاد يكتفي بالاعتماد عليها.

وكان الفيلسوف الألماني غيورغ فريدريش هيغل قد هاجم النزعة التجريدية البحتة عند الرواقيين، إذ عَدَّ أنَّهم مثّلوا في تاريخ الفلسفة ضربًا مجرَّدًا من الحريّةِ للوعي بالذات، ذلك أنهم انطلقوا من مبدأ مفاده أنَّ الوعي ماهية مفكِّرة، وهذا يقتضي أنه لا يوجد معنى صادق أو كاذب لوجود أيّ موجود في منظور هذا الوعي نفسه ما لم يخضع لسلطان ماهيته المفكرة[31].

---

* يمكن مقاربة نظرية العلل الأصلية والثانوية عند الرواقيين مع نظرية الكسب عند الأشاعرة، إذ ذهبوا إلى أنّ الله هو خالق الفعل الإنساني، ودور الإنسان يقف عند حدّ كسب هذا الفعل أي تنفيذه بطريقةٍ أو بأخرى.

[28]- انظر: لبيب عبد الغني، مصطفى: فلسفة الطبيعة عند الرواقيين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، بدون تاريخ، ص: 37.

[29]- يقول عبد الرحمن بدوي عن الرواقيين مؤكدًا هذا الحكم عينه إنهم "أكَّدوا القدريّة المتشددة، فعرَّف زينون القدَر بأنَّه قوّة تحرّك المادة على نحوٍ منتظمٍ رتيب، بحيث يمكن أن نسمّي ذلك عنايةً أو طبيعةً. ومن هنا دعا الرواقيون إلى العيش بمقتضى الطبيعة، وهو ما سُمّي باسم حب القدَر". انظر: بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، مادة: القدريّة، ص: 237.

[30]- أوريليوس، ماركوس: التأملات، مصدر سبق ذكره، الكتاب الخامس، فقرة21، ص: 105.

[31]- انظر: هيغل، غيورغ؛ وفلهلم، فريدريش: فنومينولوجيا الرّوح، ترجمة وتقديم: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2006، ص: 280.

أراد هيغل هنا تبيان أنَّ الرواقيين يُغلّبون الوعي على الوجود، أي عوضًا عن أن يساوق الوعي الحركيّة العميقة للوجود، ويلاحق تعقيداته وتشعباته وتحولاته، صار الوجود تابعًا لسكونيّة الوعي، بمعنى أنَّ الوعي قد صار سلبيًّا إزاء الطبيعة وليس فاعلًا فيها. ذلك إلّا أن الفيلسوف الرواقي في منظوره "يتحدث عن ضرورة مطابقة نظام الطبيعة، ولكنه قلما ينظر إلى المواقف الجزئية."[32] ويبدو جليًّا أنَّ هيغل* يأخذ على الرواقيين تقييدهم الوجودَ بأغلالِ الوعي، هذا من ناحية، كما يأخذ عليهم من ناحية أخرى إبطالهم للحريّة الإنسانية، بإخضاعهم أنفسهم للناموس أو النظام الطبيعيّ العام؛ لكن، أيمكن إيجاد موقف مغاير عند ماركوس أوريليوس في ما يتعلق بجدلية العلاقة بين الوعي والحرية في أفق صلتهما بالوجود؟

نجد عند ماركوس توكيدًا واضحًا على أنَّ ما ينتجه العقل من أفكار مهما بلغت عظمتها، ينبغي أن لا تتحول إلى يقينيات مطلقة، تعوق استمرارية الأفعال العقليّة نفسها، لأنه ينطلق من قاعدة مفادها "أنَّ إعاقة العقل شيء مؤذٍ للطبيعة العاقلة."[33]

قُيِّضت للعقل إذًا القدرة على أن يتجاوز –تبعًا لطبيعته وإرادته–كل ما يقف حائلًا دون تأديته لوظيفته الطبيعيّة المنوطة به، لذلك" فأي عوائق أخرى إما يقتصر تأثيرها على الجسد الذي هو شيء ميْت، وإما لا تأثير لها على الإطلاق إلا من خلال الحكم (الرأي)، ومن خلال استسلام العقل نفسه."[34]

ويظهر هنا بما لا يترك مجالًا للشك أنَّ ماركوس عَدَّ استسلام العقل لنفسه عقبةً أمام فعَّاليّة العقل في توجّهه نحو موضوعاته، ولا يمكن فهم الاستسلام هنا إلا بصفته تسليم العقل نفسه بأحكامه أو آرائه بحسبانها يقينيّاتٍ مطلقة حتى أن ماركوس ذهب إلى أن "الحكيم الذي له المعرفة اليقينية غير موجود."[35]

لكن أيمكن أن يقود موقف ماركوس هذا إلى أية نزعة شكيّة أو ريبية؟ الحقيقة أنَّ ماركوس لا يدعو كما فعل الشكّاك أو الريبيون إلى إيقاف الحكم، وتعطيل المعرفة، بدعوى تناقض الإدراكات الحسيّة، وإلى ما هنالك من حجج ساقها الشكاك في هذا الاتجاه؛ بل هو بالمقابل يؤكد أهمية البحث عن الحقيقة ولا ينفي إمكانية الوصول إليها،

---

[32]– إبراهيم، زكريا: هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة، 1970، ص: 230.

* فقد فعل هيغل مثل الرواقيين تمامًا، إذ أخضع الوجود في جملته الجامعة للديالكتيك المثالي الذي يدلُّ على حركة الفكرة الشاملة، فاختزل غنى الوجود في نسقٍ فلسفيّ جامع، وهذا رأي نقدي معروف عن فلسفة هيغل.

[33]– أوريليوس، ماركوس: التأملات، مصدر سبق ذكره، الكتاب الثامن، فقرة41، ص: 169.

[34]– المصدر نفسه: الكتاب العاشر، فقرة 33، ص: 213.

[35]– أمين، عثمان: الفلسفة الرواقية، مرجع سبق ذكره، ص: 210.

فها هو يؤكد أن: "الخلاص في الحياة يكمنُ في أن ترى كلّ شيء في ذاته وفي جملته، مدركًا مادته وصورته، وفي أن تُخَصَّصَ نفسك كلّها لفعل الصواب وقول الحقّ."[36]

ويظهر هنا تمامًا أنَّ ماركوس لا ينتهي إلى أية رؤية عبثية أو مستسلمة أو سلبيّة، كما هو الحال عند الشكّاك، فهو مع إعمال العقل في تَصَفُّح الموجودات واكتناهها بحثًا عن الحقائق، لكن ليس مع الاستسلام لأية حقيقة بصفتها مطلقةً لا تقبل التغيُّر[37].

فقد استبان أنَّ ماركوس لم يقبل أن يكون الوعي ماهيّةً مفكّرةً تطبع الأشياء بطابعها؛ لكن بقي استقصاء موقف ماركوس من الحريّة الإنسانيّة في ما يتعلق بقضية أنَّ قاعدة "العيش في وفاق مع الطبيعة" تلغي الحريّة الإنسانيّة، لأنَّ مطابقة النظام الطبيعيّ العام، تلغي الذاتيّة وتحجبها. غير أنَّ قاعدة العيش في وفاق مع الطبيعة لا تقف بالنسبة إلى الرواقيين عند حدّ أنه ينبغي للإنسان أن يعيش وفقًا لطبيعته المخصوصة؛ "وإنما تعني الحياة وفقًا للطبيعة عندهم الحياة وفقًا للعقل، والقانون الذي يسري على الكون الطبيعيّ والحياة الإنسانيّة على السواء."[38]

لكن إذا كان هذا النقد ينطبق على الرواقيين السابقين على ماركوس أوريليوس، فأيصح انطباقه عليه؟ يقتضي الجواب عن هذا السؤال امتحان فكر ماركوس إن كان قد حدّد الحرية الإنسانيّة بصفتها خضوعًا للقدر أو كان له منظور آخر في هذا الاتجاه؟

يؤكد ماركوس أنه إذا جرت الأحداث في هذا العالم بموجب قدر أو عنايةٍ تستجيب للدعاء فاجعل نفسك أهلًا للعون الإلهي. وإذا كانت فوضى غير محكومة فافرح بأنَّ لديك في مثل هذه العاصفة عقلًا موجِّهًا خاصًّا بك. وحتى إذا جرفك الطوفان فليأخذ جسدك البائس؛ أما العقل فلن يأخذه.[39]

ويتضح هنا أنَّ ماركوس لا يقصد أبدًا التسليم بقَدَرٍ محتّم ولا بعناية ثابتة، كما أنه لا يقول بالفوضى الكونية، فهذا كله في العمق يأتي كأمرٍ عرضيّ، لأنَّ المهم في منظور ماركوس هو امتلاك الإنسان لعقلٍ موجِّهٍ يقوده في الظروف جميعها إلى اتخاذ المواقف الدّالة على التصرف بموجب العقل، ولا يوجد أي مجال لأيّ تصرف إذا لم يكن العقلُ

---

[36]- أوريليوس، ماركوس: التأملات، مصدر سبق ذكره، الكتاب الثاني عشر، فقرة 29، ص: 250.

[37]- يقول عثمان أمين: "...فمرقس أوريليوس لم ينته إلى القول بمذهب الشك؛ بل اقتنع بالنظرية التي تقول بأن الأشياء جميعها في النهاية واحدة، وأن الإنسان يعيش لا في فوضى ولا عماء، بل في عالم مرتب منظم". يُنظر: أمين، عثمان، الفلسفة الرواقية، مرجع سابق، ص: 211.

[38]- النشار، مصطفى: فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2006، ص: 341.

[39]- أوريليوس، ماركوس: التأملات، مصدر سبق ذكره، الكتاب الثاني عشر، فقرة 14، ص: 244.

حُرًّا. وبذا يختلف ماركوس في تصوره عن الحرية عن أحد أهم أعلام الرواقية الحديثة، أعني أبكتيتوس الذي انتهى إلى أنَّ "الحرية البشرية تتفق تمامًا مع العناية الإلهية."[40]

ولا يقف ماركوس عند هذا الحدّ، بل يذهب في تأكيد قيمة فعّالية العقل إلى أقصى مدى "كيف يوظّف عقلك نفسه؟ هذا هو السؤال. وكلّ ما عداه، سواء أكان باختيارك أم لا، فمجرد رماد ميْت ودخان."[41]

يستبين مما سبق أنَّ ماركوس يسعى إلى إثبات الذاتيّة في المقام الأول، ولا يُغلِّب الواقع عليها، وهذا لا يعني نكرانه لما هو واقعيّ، بل قبوله كما هو، بمعنى أنَّ الذات غير معنيّة بتفسيرٍ شموليٍّ للواقع بقَدْر ما هي معنيّة أصلًا بمواجهة هذا الواقع بواسطة العقل، وهنا لا يعني العقل أكثر من ملكة تساعد الإنسان على توجيه حياته لاتخاذ مواقف تشق طريقها لإثبات الحضور الكِيانيّ للإنسان في العالم. وبذا تكون الأولوية للإنسان وليس للعالم.

خاتمة:

كانت المهمة المنشودة لهذا البحث هي تبيان الانعطافات التي أحدثها ماركوس أوريليوس في الفلسفة الرواقية رغم الصعوبات التي تتجلى في قلّة نصوص الفلاسفة الرواقيين عامةً، وماركوس أوريليوس خاصةً، إلا أنه تمت محاولة الكشف عن عناصر الجِدَّة في فلسفته بما يختلف مع الرواقيين السابقين عليه، سواء أكانوا ينتمون إلى الرواقية القديمة أم الوسطى، وكشف ما حداه من منازع ومرامٍ متنوعة نحو تأسيسه لضربٍ مبتكر من الأخلاق الأنطولوجيّة. وقد توصّل البحث إلى مجموعة من النتائج يمكن إجمالها وفق الآتي:

1- تبيّن في سياق البحث أنَّ ماركوس فهم نظرية وحدة الوجود في ضوء جديد يختلف عن فهم الرواقيين السابقين عليه، فلم يسلم مثلهم بأن الإنسان جزء من الطبيعة الكليّة، ويجب عليه أن يخضع لناموسها دون أي اعتراض؛ بل أكد فعّالية الذات الإنسانيّة ودورها حتى لو كانت داخل دائرة أنطولوجيّة مغلقة.

2- لم يقدر الرواقيون رغم نزعتهم الماديّة على التحرر من تأثيرات مثالية، إذ اعتقدوا بنوعٍ من خلود النفوس بعد الموت؛ فلم يتسقوا منطقيًّا مع مقدماتهم الماديّة، فانتهوا إلى ضربٍ من الإثنينيّة مؤلف من وجودٍ للمادة ووجود آخر مثالي للنفوس؛ إلا أنَّ ماركوس تلافى هذه المشكلة بأن أعلن ماديّة الإنسان واندثاره نهائيًّا بالموت.

---

[40]- أبو النجا عجيزة، وداد: حرية الإنسان عند الرواقيين، مرجع سبق ذكره، ص: 304.

[41]- المصدر نفسه: الكتاب الثاني عشر، فقرة 33، ص: 252.

3- أسس ماركوس معنى الحرية الإنسانيّة على الموت، فجعل القلق من الموت شعورًا كاشفًا لموقف الذاتيّة الأخلاقية الأصيلة التي يجب أن تؤدي أفعالها الحقّة داخل زمانيتها المحدودة رغم أنها تريد الخلاص من عالم الناس المبتذل، وهذا يدل على إمكانية وجود تأثير لفلسفة ماركوس في الفلسفة الوجوديّة، تحديدًا عند هيدغر الذي يتخذ موقفًا يؤسس فيه الحرية الحقيقية للدازاين أو للموجود الإنساني على الموت، فالإنسان أصلًا وجود في سبيل الموت.

4- أسهم البحث في تبيان أنَّ هناك أحكامًا نقديّة ذات طابع مطلق أطلقها فلاسفة مثل هيغل ونيتشه ودولوز ومؤرخو فلسفة مثل عبد الرحمن بدوي، ذلك بحق الفلسفة الرواقية، ولئن صدقت هذه الأحكام بحق الرواقيين السابقين على ماركوس أوريليوس؛ إلا أنها كانت غير دقيقة في ما يتعلق بتوجُّهات ماركوس الجديدة المطوِّرة للفلسفة الرواقيّة.

5- تبين أنَّ ماركوس استطاع أن يؤسس لضربٍ من الأخلاق الأنطولوجية تقوم على فهم عميق لنظرية وحدة الوجود، أو شمول الألوهيّة، فالنوع الإنساني واحد ولا توجد فروق مطلقًا بين البشر؛ لأنهم ينبثقون من ينبوعٍ أنطولوجيٍّ واحد، وهذا يقتضي أن تكون أفعال الإنسان صادرةً عنه بصفته إنسانًا كونيًّا، يمارس الفضيلة لا استنادًا إلى معيارٍ جزئيٍّ نفعيّ؛ بل استنادًا إلى معيارٍ عام وجوديّ، فهو جزء من الطبيعة الكليّة، لكنه ليس جزءًا منفعلًا؛ بل فاعلًا تمامًا، وتُلزم هذه الفاعليّة الوجوديّة الإنسان أن يؤدي واجباته من منطلق إيديولوجيّ أو عَقَديٍّ أو مذهبيٍّ. وبذا يكون ماركوس قد طوّر نظرية وحدة الوجود الرواقيّة باتجاه آفاق جديدة لم تكن معروفة قبله.

مصادر ومراجع البحث:

أولًا: الكتب

1. أوريليوس، ماركوس: التَّأمُلات، نقله إلى العربية وشرحه وعلّق عليه: عادل مصطفى، مراجعة وتصدير: أحمد عتمان، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010.
2. إبراهيم، زكريا: هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة، 1970.
3. أبو النجا عجيزة، وداد: حرية الإنسان عند الرواقيين "في فلسفة الحرية"، أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية الفلسفية المصرية، 2009.
4. أجرو، ف: رسالة في النظام الفلسفي للرواقيين، ترجمة: يوسف هواويني، مراجعة: علي حميّة، الفرات للنشر والتوزيع، بيروت، 2009.
5. أرسطوطاليس السياسة: ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية وصدّره بمقدمة في علم السياسة: بارتملي سانتهلير، ونقلهما إلى العربية: أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2008.
6. أمين، عثمان: الفلسفة الرواقيّة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1945.
7. بدوي، عبد الرحمن: خريف الفكر اليونانيّ، وكالة المطبوعات، ط5، الكويت؛ دار القلم، بيروت، 1979.
8. برهييه، اميل: تاريخ الفلسفة "الفلسفة الهلنستية والرومانية"، جـ2، ترجمة: جورج طرابيشي، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1988.
9. جيبون، إدوارد: اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، نقله إلى العربية: محمد علي أبو درة، راجعه وقدم له: أحمد نجيب هاشم، جـ1، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1969.
10. دولوز، جيل: الاختلاف والتكرار، ترجمة: وفاء شعبان، مراجعة: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009.
11. ستيس، ولتر: تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.
12. سعيد، جلال الدين: فلسفة الرواق "دراسة ومنتخبات"، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999.

13. كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانيّة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936.
14. لبيب عبد الغني، مصطفى: في فلسفة الطبيعة عند الرواقيين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، من دون تاريخ.
15. النشار، مصطفى: فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2006.
16. نيتشه، فريدريش: ما وراء الخير والشر "تباشير فلسفة للمستقبل"، ترجمة: جيزيلا فالور حجار، مراجعة: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، 2003
17. هوفن، رينيه: الرواقية والرواقيون إزاء مسألة الحياة في العالم الآخر، تقديم وترجمة وتعليق: أوفيليا فايز رياض، مراجعة: أحمد عتمان، الجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، القاهرة، 1999.
18. هيغل، غيورغ فلهلم فريدريش: فنومينولوجيا الرّوح، ترجمة وتقديم: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2006.

ثانيًا–الموسوعات:

1. فينانس، غسان: الموسوعة الفلسفية العربية، المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات، القسم الأول، مركز الإنماء القومي، بيروت، المجلد(2)، 1988.
2. بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، جـ2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984.

المراجع الأجنبية:

1. Bussell (FW) D. D: Marcus Aurelius and the Later Stoics, New York, Charles Scribner's Son , 1910.
2. Heidegger. M: Being and Time, Translated by: John Macquarrie & Edward Robinson, HarperSanFrancisco, 1962.
3. Spalding, R. T; Rev. J. L: Glimpses Of Truth with Essays On Epictetus And Marcus Aurelius, Chicago, A. C. Mcclurg & Co, 1903.
4. Stock, S. T. George: *Stoicism*, London, Archibald Constable CO Ltd, 1908, P: 75.