مِنَ البَاحِثِ إلى الدَاعِيَة: جَمَال الدّين الأفغَاني نَموذجًا

حسن الشامي

قد يكون مفيداً، قبل الخوض في مقاربة حالات الانتقال من وضعية الباحث إلى وضعية الداعية في العالم العربي، وشروط هذا الانتقال وآليته، أن نشدّد، باختصار، على بعض الجوانب ذات الطابع المنهجي، وهي تتعلّق بمنظار البحث الذي آلينا على أنفسنا القيام به.

اختيارنا لجمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧) لم يكن مصادفة أو انتقاء لعيّنة قد تصلح، بهذا القدر أو ذاك، لمقاربة موضوعنا في صورة تطبيقية. فنحن نعتقد أن الأفغاني يمثّل بالفعل حالة نموذجية من حالات الانتقال من البحث إلى الدعوة، من التفكير الفلسفي الطابع إلى الفعل السياسي، علاوة على كون الرجل قد اشتهر وذاع صيته بين معاصريه وورثة تعاليمه كداعية إلى نهضة إسلامية مزدوجة: فكرية وسياسية. وقد يبدو بديهياً أن مقاربة تجربة الأفغاني ومساره، تقتضي من الباحث مقاربة للفترة الزمنية أو الحقبة التاريخية التي عاش فيها وأنتج أفكاره وأفعاله، وهي هنا تمتد على النصف الثاني من القرن التاسع عشر. بيد أن هذه البداهة التي يرطن بها قسم لا بأس به من هواة التأريخ، تحتاج إلى بعض التدقيق، في نظرنا. فعمل المؤرخ هنا، وهذا ما نزعمه لبحثنا، لا يقوم على ترتيب الوقائع والتجارب والأفكار على محور تعاقبها الزمني المتسلسل، وصياغتها في قالب حكائي معهود في الأدب التاريخي التقليدي؛ بل يقوم على دراسة مشكلات وقضايا وشواغل، في المعنى الذي حملته مدرسة الحوليات الفرنسية. وعلى هذا النحو يصير في وسع الدراسة التاريخية أن تستقبل أفكاراً وطرائق نظر مستقاة من علوم إنسانية أخرى، من دون التخلّي عن المحور الزمني الذي يظلّ قوام التاريخ ونطاقه.

فكرة البحث في الفترة الزمنية التي تعنينا هي في حدّ ذاتها مشكلة. وهذا بالضبط ما تفصح عنه تجربة جمال الدين الأفغاني مع معاصريه من حملة العلم، ومع الثقافة الدينية كما كانت صورتها وحدودها، وطرائق تداولها شائعة في أوساط العلماء وغيرهم، وكما كانت منمطة ومنمذجة في سلوكات ومواقف وأشكال

تصرّف يتوارثونها من جيل إلى جيل. لكننا سنحاول هنا التعرّف إلى ما تعنيه وما ترمي إليه أفكار وتعبيرات كالبحث والعلم والمعرفة والحكمة والعقل والإنسان... إلخ، كما كان يتمثلها الأفغاني وكما تكوّنت في وعيه هو، واضعاً إيّاها على الطرف المقابل لتصورات العلم والمعرفة الشائعة في عصره. ففي نصّ حميم مكتوب بلغة السيرة الذاتية، بالفارسية وفي مدينة هرات عام ١٨٦٦ ـ وكان الأفغاني في السابعة والعشرين من عمره تقريباً ـ يروي الرجل شيئاً مهماً عن تجربته مع فكرة البحث وعن مشاعر التوتر والقلق والخيبة التي صاحبتها. فهو يقول، في هذا النصّ ـ الشهادة، إنه غادر، بمعونة الله، عالم العدم ودخل في الفضاء الفسيح للوجود. وإنه بذلك ترك دنيا الدعة والراحة وسقط في عالم العذاب والغرور: «لقد نذرت نفسي، خلال فترة من الزمن، لاكتساب علوم معروفة (تقليدية) ونادرة وأشياء أخرى. هذه الدراسات لم تجلب لي سوى تبديد أيامي وهدر حياتي الغالية بدون طائل وبدون جدوى. إذ لم يتحصل لي أدنى علم عن النشوء في هذا العالم الأرضي، ولا عن المعاد في العالم الآخر.

واستولى عليَّ الندم عندما بلغت التاسعة عشرة من عمري. وقرّرت عندئذ أن أنطلق بحثاً عن المعارف؛ ذلك أن «من عرف نفسه فقد عرف ربّه». واضطررت لهذا إلى معاشرة علماء سطحيين، شكلانيين، مأخوذين بالمظاهر، ولا يدركون شيئاً من عالم المعاني. وقد اشتغلت بجدّ ومثابرة. وقمت بالأبحاث والاستقصاءات الضرورية. وجعلني هذا أزداد حيرة كما ضاعف من شكوكي. لكنني بعد التأمل والنظر، أدركت أن كل فرقة لا تثق إلاَّ بمعتقداتها الخاصة بها، ولا تخضع إلاَّ لطبيعتها بالذات، ولا تؤسّس البراهين إلاَّ تبعاً لأفكارها الخاصة وطبقاً لمبادئها بالذات؛ ولما كان صحيحاً أن «الافتراضات لا تؤدّي إلى حقيقة أي شيء»، فإن هذه المبادىء تظل أسيرة الافتراضات التي ولدتها هذه المبادىء نفسها والتي جعلوها حقائق ثابتة». ويضيف الأفغاني أنه قرّر الآن الابتعاد من كل هذا الصخب البشري، «ذلك أنني، وبالرغم من صعوبات وعذابات لا تحصى، أمضيت خمس سنوات بكاملها متنقلاً بين أماكن عدّة في هذا العالم. وقادني هذا إلى التحادث مع زعماء كل ديانة، ومع علماء كلّ أمة، ومع حكماء كل منطقة، ومع رجالات كل بلد ومع العقول المتنورة في كل جهة». ويستطرد صاحبنا بالقول إنه رأى رئيساً في كل فرقة دينية، ومتبحراً في كل دين، وإنساناً عارفاً في كل مكان، وعالماً في كل إقليم، وإنساناً متعبداً بقلبه في كل صومعة، وملكاً في كل مملكة. وأراد التعرّف إليهم. فاكتشف أن هذا منخطف ومسكون بسطوة حلم، وذاك مفتون بمظاهر وهم. ووجد العالم سجين علمه بالذات، والحكيم منجذباً إلى حكمته بالذات، والفيلسوف فخوراً بمعارفه الخاصة، والجاهل مسروراً بجهله، والمتعبّد مكرساً نفسه لتعبّده، والملك مفتوناً بملكه، والبائس قانعاً ببؤسه. «ورأيت أن هذا العالم ليس سوى سراب ومظهر خارجي غير حقيقيين. وأن سطوته زائلة وعذاباته لا حدود لها، إذ يدسُّ سمّاً في كل دسم، ويخفي نقمة في كل نعمة».

هكذا وجد الأفغاني نفسه، بحسب ما يقول، منقاداً لا محالة إلى الابتعاد من هذه الغوغاء، وإلى «قطع كافة صلات تعلّقي». لكن صاحبنا يعلن في نهاية شهادته أنه، بمعونة الله وأوليائه، نجا من عالم الظلمات ودخل في عالم التقوى مستنداً إلى لطائف مهد النور. «فقد اخترتُ اليوم طاعة الرسول وأتباعه»[1].

(١) المقاطع التي نقلناها إلى العربية مأخوذة من النص الفرنسي المنقول عن الفارسية، والذي ورد في ملاحق الكتاب التالي:
Hara Pakdaman, *Jamal ed-Din Assad Abadi, dit Afghani* (Paris: Maison, 1969), pp. 311-312.

هذا النص ـ الشهادة، الذي لم يحظ بالاهتمام المناسب من قبل دارسي الأفغاني الكثر والمتنوعي المشارب والتقويمات، يحمل الكثير من سمات التجربة والمسار القلقين لهذا الرجل الفريد في نوعه قياساً على سمات وملامح عصره.

والواقع هو أن كتابات جمال الدين تنمّ على إقامته مسافة نقدية كبيرة بينه وبين سائر المذاهب القائمة في عصره، بما في ذلك التشيّع. ولئن كانت فكرة «الخروج» من الوسط الأصلي شأناً يهمّ المؤرخ وعالم الاجتماع المعنيّ بأشكال استقرار ورسوخ وتجانس الأوساط الإسلامية، أو على العكس بأشكال اهتزازها واضطراب حدودها، فإنّ نصّ الأفغاني الذي استشهدنا به مطوّلاً يعبّر، على طريقته، عن تصوره لطبيعة هذا «الخروج» والقلق الذي يصاحبه.

فالنقطة الأساسية في هذا النصّ تدور، في رأينا، على اعتقاد الأفغاني بالحاجة إلى معرفة من طراز آخر، وخلوصه إلى الاعتقاد، بعد تجربة مريرة كما يقول، بأن أطر تداول المعرفة الدينية عاجزة عن تلبية ما يتطلّع إليه. وقد يكون تلمّس الأفغاني لنمط جديد من المعرفة قد جاءه عن طريق الحدس والكشف، وهما موضوعتان فلسفيتان صوفيّتان حاضرتان بشدة في أدبيات الفلاسفة والإشراقيين المسلمين التي عرفها الأفغاني من كثب. وقصور الأطر الاجتماعية الشائعة آنذاك من فرق ومذاهب وطرق صوفية ومدارس فلسفية وحكمية، إنما يعود إلى سلوك ذهني منتشر عموماً في جميع هذه الأطر الزاعمة نقل العلم والمعرفة (الدينيين في نهاية المطاف) ونشرهما لهداية وإرشاد المتشوقين والمريدين. هذا السلوك الذهني الذي يسجن المنتمي إلى إطار معين في قفص المعتقدات الموروثة والمتناقلة داخل هذا الإطار بالذات، والذي يلجم ويمنع العقل الإنساني من الحصول على حرية أكبر في عملية البحث عن معرفة أرحب وأشمل، هذا السلوك الذهني هو ما يطلق عليه الأفغاني وتلامذته، وفي مقدّمهم الشيخ المصري المصلح محمد عبده، اسم «التقليد».

وإذا شئنا التعبير عن الإشكالية الفكرية المومى إليها، وبلغة فلسفية حديثة مستوحاة من أعمال ميشال فوكو وغيره، نستطيع القول إن «الأعروضة» أو الوحدة المعرفية (l'epistémé) التي تكوّن مدار المعرفة في أوساط العلماء والمتصوفين طوال قرون، وعلى تنوّع مشاربهم ومصطلحاتهم ورؤاهم، تكمن في فكرة «التناقلية» (transmissibilité)، إذا جاز لنا التعبير. ومعنى هذا أن الشاغل الكبير للأوساط الدينية المتفقهة يتعلّق في الدرجة الأولى بطرائق توارث المعرفة وتثبيت أطرها وأعرافها وحدودها القاطعة، لا بطبيعة المعرفة نفسها وتغيير آلية توظيفها واشتغالها إذا ما اقتضت الحاجة. وهنا ينشأ ويترسّخ التقليد، في المعنى الواسع للكلمة، كما عبّر عنه بالفعل الأفغاني وعبده.

مقابل فكرة «التناقلية» هذه، التي جعلت البحث الفكري الديني يقتصر على كتب المختصرات والعقائد وصياغة الحواشي والتقارير والتعليقات، وقائماً على الحفظ والاستظهار والاستذكار، يضع الأفغاني فكرة مستقاة من أدبيات الفلاسفة والإشراقيين وكبار المتصوفين، هي فكرة «الاستكمالية» (perfectibilité)، أو «الاكتمالية» إذا شئنا. ونحن نعلم أن هذه الفكرة الأخيرة شديدة الحضور، ومثقلة بشحنات صوفية ـ فلسفية، في كتابات وسير الفلاسفة المسلمين المشبعين بالأفلاطونية المحدثة و«تساعيات» أفلوطين.

ونحن نعلم أيضاً أن فكرة «الاستكمالية» هذه إنما هي، في أدبيات الفلاسفة ـ الحكماء

والإشراقيين تعبير عن طاقة روحية تجعل النفس الإنسانية الناطقة، وهي أشرف المخلوقات بسبب جوهرها الملائكي الذي تناسب به أرواح الملائكة كما يقول مسكويه[٢] وابن سينا، تتشوق إلى العودة إلى وطنها الأصلي بجوار الخالق.

وما ينبغي التشديد عليه، في تصورات حكماء الإشراق، هو أن السالك طريق الحكمة الذي قرر الاضطلاع بقوام إنسانيته واستكمال نفسه الناطقة، وإخراجها من دار غربتها الأرضية كي تعود إلى وطنها الحقيقي في جوار الخالق وملائكته، هذا السالك لا يحصل على قيمته ومرتبته كعارف مصنف ومخترع من نوعية المعارف والعلوم فحسب، بل عليه أن يتحول هو نفسه، سلوكاً وتعبيراً، إلى المثال الذي تتراءى فيه أحوال العارفين ويصبح بالتالي نموذجاً يصلح للاحتذاء.

ففي عرف الإشراقيين لا معنى للمعارف الفلسفية والعقلية إذا لم تتحقق في تجربة روحية يعيشها ويكابدها السالك طريق الحكمة شخصياً. كما أن الصوفي الساعي للتقرب إلى الله من دون تحصيل المعارف الحقيقية هو أيضاً يضلّ الطريق[٣]. في هذا الامتزاج بين الفلسفة والتصوف يكمن المعنى الحقيقي للعرفان.

وحالة العرفان لا تتمّ له إلاّ باقتلاع النفس من عالم المعتقدات السائدة والأعراف المشتركة والاتفاقية التي توفّر لصاحبها طمأنينة كاذبة. ها هنا نعثر على جذور الحدث الروحي الكبير في حياة جمال الدين الأفغاني وفي مساره اللاحق الذي جعله يجوب أرجاء العالم الإسلامي من دون أن يتوطّن في أي مكان، كأنه «ينتعل الريح»، إذا شئنا استخدام عبارة الشاعر الفرنسي رمبو.

والحاصل هو أن سيرة الأفغاني وتجربته الحافلة تحمل، في جوانب منها، ملامح «رواية روحية» (هنري كوربان) تجد نقطة انطلاقها في الحركة الهائلة وغير المألوفة التي قرر القيام بها في لحظة من شبابه، ونقصد بذلك الحركة التي اقتلع بها ذاته من محيطه الأصلي، من قريته أسد آباد القريبة من همذان الإيرانية ومن عائلته وبلده. ولا يمكننا أن نفهم تجربة جمال الدين ودعوته إلاّ إذا نجحنا في التقاط دلالات وحمولة «الحدث الروحي» الذي دفعه إلى وضع نفسه في قلب الشواغل الفكرية والسياسية للعالم الإسلامي المترنّح أمام أوروبا الآخذة في التوسّع وفي «قولبة» المجتمعات الإسلامية تبعاً لمقتضيات ومنطق توسعها الاقتصادي والثقافي.

والحاصل هو أن المعلومات المتوافرة لنا اليوم، عن معالم هذا الحدث الروحي، قليلة وغير كافية، وخصوصاً تلك التي تتعلّق بحياته ودراسته وشواغله حتى السابعة والعشرين عمره، أي إلى حين ابتداء تجربته الأفغانية ووقوفه إلى جانب أحد الأمراء في صراعه «الأهلي» مع أخوته على زعامة أفغانستان. بيد أننا نعثر هنا وهناك على عبارات وإشارات منسوبة إلى الأفغاني ومبثوثة في تضاعيف وثنايا جمل وألفاظ هاربة وحذرة، بحيث يبقى علينا أن نقرأ هذه العبارات

(٢) انظر: مسكويه، **تهذيب الأخلاق** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥). الكتاب صدر في أوائل القرن وتحتوي طبعة بيروت على مقدمة كتبها الشيخ عبد الكريم سلمان، صديق الشيخ محمد عبده مدة طويلة. وكان سلمان من بين تلامذة الأفغاني في القاهرة. ونحن نعلم أن الأفغاني قرأ على تلامذته كتاب مسكويه هذا.

(٣) حول الإشراقيين العرفانيين يمكننا مراجعة مؤلف كوربان الواقع في أربعة أجزاء: Henri Corbin, *En Islam Iranien*, tomes 4 (Paris: Gallimard, 1971).

قراءة متأنية بوصفها علامات تحيل إلى مرجعيات دلالية ينبغي علينا أن نعرفها. فلا النص الذي كتبه محمد عبده عن سيرة جمال الدين والذي تناقله الآخرون من بعده، يعلمنا شيئاً حقيقياً عن حياة أستاذه قبل ظهوره في أفغانستان، ولا النصوص المتزايدة التي أرادت تصويب المعلومات الخاطئة في نص محمد عبده، من خلال تأكيد إيرانيته وشيعيته، تلقي ضوءاً كافياً على الوثبة الكبيرة التي دشّنت تغريبة جمال الدين. وتجدر الإشارة هنا إلى أن تغريبة الأفغاني، منظوراً إليها من الخارج ومحمولة على ظاهرها، ليست في حدّ ذاتها تجربة استثنائية أو غير معهودة في أوساط المتصوفين والمسترشدين في الفترة الزمنية نفسها. فنحن نعرف على الأقل حالة شيخ أفغاني آخر، هو محمد أكرم الأفغاني المتوفى في القاهرة عام ١٨٧٠ والمدفون في مقبرة المجاورين الأزهريين[٤]. خريطة تجوال هذا الرجل القادم من أفغانستان، الذي حطّ رحاله في النهاية في الجامع الأزهر حيث قام بتدريس الشيخ الأكبر ابن عربي، تكاد تكون نفس خريطة تجوال جمال الدين الذي وصل إلى مصر بعد أشهر وربما أسابيع قليلة من وفاة محمد أكرم. لكن دلالة وحمولة هذا التجوال تختلفان كثيراً من حالة إلى حالة. فحالة الشيخ محمد أكرم الأفغاني الذي رفض مشيخة الأزهر من قبيل التزهد الصوفي كان يبحث بالتأكيد عن طمأنينة روحية أمل في العثور عليها من خلال «سياحته» في العالم الإسلامي. ولا نجد في سيرته ما يدلّ على أدنى اكتراث بتزايد النفوذ الأوروبي ولا بالحاجة إلى إحداث نهضة أو يقظة إسلامية لمواجهة أوروبا. حالة جمال الدين هي على العكس تماماً، إذ إن أوروبا وانحطاط المجتمعات الإسلامية حاضران بقوة في تجواله وفي وعيه وتمثّله لتنقلاته بحيث تكتسب هذه التنقلات معنى سياسياً صريحاً لا ينفصل عن تصورات الرجل لطبيعة المعرفة التي ينبغي على الشرقيين، المسلمين خصوصاً، أن يتسلحوا بها كي يخرجوا من حالة التخلف والانحطاط وكي يقووا على التخلص من السيطرة الأوروبية المتنامية.

فلنعد الآن إلى الحدث المعرفي ـ الروحي الذي انطوى، في تقديرنا، على عناصر رؤيوية يمكن اعتبارها بمثابة مقدّمات لانتقال الأفغاني من حالة الباحث القلق إلى وضعية المثقف ـ الداعية.

عندما نعير انتباهاً كافياً لحمولة ووزن العبارات ذات الطابع العرفاني والإشراقي ونتفطن إلى الجاذبية والثقل «الروحيين» لرموز أخرى تماهى جمال الدين الأفغاني معها، يسعنا أن نعثر على جوانب أبرز في شخصية الرجل وفي طريقة تقديمه لنفسه كعقل يتجلّى ويظهر ويفيض بالأنوار. من بين هذه الرموز المهمة رمز الطائر. فقد نسبت إحدى الروايات عبارة في غاية الأهمية الأفغاني الشاب قالها أمام أهله في قرية أسد آباد الإيرانية عندما حاول والده أن يقنعه بالبقاء بين ذويه وفي قريته: «إنني كصقر محلق يرى فضاء هذا العالم الفسيح ضيقاً لطيرانه؟ وإنني لأتعجب منكم. إذ تريدون أن تحبسوني في هذا القفص الضيق الصغير»[٥].

صورة الطائر الرمزية هذه نجدها في مواضع أخرى، فشكيب أرسلان ينسب إلى الأفغاني

(٤) انظر: أحمد تيمور، **تراجم أعيان القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر**، تعريب الشيخ محمد أكرم (القاهرة، ١٩٤٠).

(٥) انظر: ميرزا لطفي الله خان، **جمال الدين الأسد آبادي المعروف بالأفغاني**. الكتاب صدر بالفارسية عام ١٩٢٧ وبالعربية في القاهرة عام ١٩٥٧.

قوله للسلطان عبد الحميد عندما حاول هذا الأخير تزويجه من فتاته: «قضيت حياتي مثل الطير على الغصن، فلا أريد في آخر أيامي أن أتعلّق بعائلة»[٦].

صحيح أن لا شيء يجزم بصدور هذه الأقوال فعلياً عن الأفغاني. مع ذلك يمكننا تصديقها لأنها تشبهه كثيراً. والحال أن توارد صورة الطائر، في صورة مباشرة حيناً، وغير مباشرة أحياناً أخرى، تحيلنا بالتأكيد إلى عدد من النصوص الفلسفية الرمزية ـ الرؤيوية التي روى فيها الحكماء المشرقيون حكاية تغريبة النفس الناطقة وصعودها نحو وطنها الأصلي بحيث تنجز كمالها بعد أن تتحرّر من حبسها الأرضي. ومن المرجح جداً أن يكون الأفغاني قرأ بعناية كبيرة هذه الحكايات الرمزية ـ الرؤيوية وخصوصاً ثلاثية ابن سينا: «حي بن يقظان» و«رسالة الطير» و«سلامان وأبسال»[٧]. ونستطيع أن نضيف إليها «قصة الغريبة الغربية» وحركة «جناح جبرائيل» للسهروردي، وخصوصاً تصورات الفارابي الأفلاطونية عن ضرورة مشاركة الفيلسوف في حكومة المدينة الفاضلة، إذ من دون هذه المشاركة تهلك المدينة بعد حين[٨]. وما ينبغي التشديد عليه هنا، هو أن الأفغاني لم يقرأ هذه النصوص كما نقرأها نحن اليوم بوصفها أدباً قد تتفاوت أحكامنا على قيمته وجماليته وصلاحيته. بل قرأ بقلق روحي كبير وربما تماهى مع رمزيتها وإشاراتها بحيث بدا له أن ثمة انفصاماً كبيراً بين ما تقوله هذه الحكايات التغريبية حقاً، عن طريق الترميز والتخييل المعرفيين، وبين واقع العلم والمعرفة والحياة والسياسة في مجتمعات إسلامية غارقة في التعصب والاستبداد والولاء المذهبي الضيق.

ونحن لا نستبعد أن يكون الأفغاني قد توصل، بعد تأمل طويل وقلق في حالة المعرفة الواهنة وتدهور الحياة الاجتماعية والسياسية في عصره، إلى إلقاء مهمة كبرى على نفسه. وتقوم هذه المهمة على إثبات حقيقة هذه النصوص الرؤيوية وإثبات أن ما تقوله صحيح وصائب، وأن تجاهل الناس وجهلهم بها يجعل ما يعتقدونه واقعهم الفعلي مجرّد نوم واجترار لأوهام تعيش بقوة التقليد وإماتة العقل وإضعاف النفس الناطقة. ولم يكن صعباً عليه أن يسند تصوراته الإرشادية هذه بالمصادر المجمع عليها إسلامياً، من آيات قرآنية وأحاديث نبوية وأعمال وآثار السلف الصالح. فقد فعل ذلك من قبل الفلاسفة المسلمون المتأثرون بالإغريق ومدرسة الإسكندرية ذات الطابع الأفلوطيني. لقد قرّر الأفغاني أن يجعل من حياته بالذات محاولة دؤوب لجعل النصوص الرؤيوية المهملة والمهمشة أو الممنوعة مدار الواقع المنشود وحمولته. ذلك أن الأشياء التي اعتادها الناس، بما في ذلك الدين نفسه والثقافة والتعليم والأخلاق الاجتماعية، ما عادت كلها، في منظار الأفغاني المحموم، تشبه نفسها. لقد انفصلت الأشياء عن معانيها الفعلية. وعليه هو أن يعيد الكلام إلى وضعية التشابه مع الأشياء. إنه بطل الذات المنقسمة على نفسها والمعذبة من فرط استشعارها لتفرّق قواها بحيث ما عادت تقدر على التعرّف إلى حقيقتها وذاتيتها. وها هنا نجد الملمح الدونكيشوتي لدعوة وتجربة جمال

(٦) انظر تعليقات شكيب أرسلان على كتاب لوثروب ستودارد، **حاضر العالم الإسلامي**، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٧) نصوص ابن سينا الرؤيوية درسها بتعمق هنري كوربان في كتابه: Henri Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire* (Pairs: Berg International, 1979).

(٨) انظر: الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة** (بيروت، ١٩٨٠)، ص ١١٣.

الدين الأفغاني، وخصوصاً إذا تذكّرنا تعريف ميشال فوكو لشخصية دون كيشوت بأنه «بطل الذات»[٩].

«الإشراق» السياسي

لكن الأفغاني لم يحارب طواحين الهواء، بل حوّل حياته إلى حدث مقالي وسياسي متواصل، وجعل وجوده بالذات مسرحاً تدور عليه لعبة المصير التاريخي للمجتمع الإسلامي، بحيث تتجلى في صورة أوضح ملامح اللاعبين السياسيين والفكريين الذين يقع على عاتقهم أمر شعوبهم ومكانة بلدانهم في لعبة الأمم الحضارية والسياسية. لقد انطوت تجربة جمال الدين على طابع رسولي أكيد حوّله إلى داعية في ظروف تاريخية مستجدة. ودعوته تكمن في بناء المدينة الفاضلة التي تتجانس فيها وتتناسب وتتوازن أنشطة أعضائها. هذه الصورة السياسية المثالية تتناظر مع صورة الوجود الفردي الإنساني الفاضل الذي يتحقق عن طريق العثور على توازن قوى النفس التائقة إلى الكمال والسعادة. والصورتان هاتان تتناظران مع صورة التراتب المتوازن والمتناغم للكون وأجسامه الفلكية وعقولها المفارقة.

مشروع الأفغاني يدور كلّه تقريباً على نقل المواصفات العرفانية الإشراقية، التي طبقها الفلاسفة في قالب وجودي ذاتي على جوهر النفس الإنسانية، نقول على نقل هذه المواصفات وتوظيفها في مقولات أكبر وأشدّ تعقيداً، مثل الأمة والدين والجماعة والمدينة. هذه العملية هدفت، في وعي ونشاط الأفغاني المتوتر والمتقلّب بعض الشيء، إلى صوغ مشروع أيديولوجي جديد هو ما أسميه ولو بسرعة: «الإشراق السياسي». ويقوم هذا المشروع، من جهة، على إحياء وتفعيل تصورات العرفانيين والمشرقيين عن المدينة الفاضلة وسعادة النفس وكمالها، وإطلاق سراح العقل بحيث يقوى على استقبال وتمحيص المعارف، وتحقيق التوازن بين الشريعة الدينية وبين الحكمة الفلسفية. ويقتضي هذا تحولاً في شخصية ونشاط العارف وانخراطه في شواغل عصره بغية إحداث «الاستعداد» في نفوس معاصريه كي يتلقوا الأنوار التي تسمح لهم، مشفوعة بتزكية أخلاقية ومعرفية متواصلة، ببناء المجتمع الفاضل والسعيد الذي لا يعود التراتب الاجتماعي القائم فيه مدار نزاع وتفرّق، وتعصب ضيق بل إطاراً متناغماً يمنح كلّ جزء من أجزائه الشعور بأنه يعمل من أجل الكلّ ويحافظ عليه. هذا التناغم لا يتحقق إلاّ بالعدالة والتخلّص من نقيضها: الاستبداد. ويقوم هذا المشروع، من جهة ثانية، على تصور نظري وعملي للعلاقة بين الشرق الإسلامي وأوروبا. وهنا أيضاً تبدو طريقة الأفغاني في تعقّل التقدّم والتفوق الأوروبيين مستوحاة، إلى حدّ بعيد، من طرائق العرفانيين والفلاسفة. فقد كان صاحبنا مقتنعاً، وكذلك الأمر لدى تلميذه محمد عبده، بأن المسلمين لم يدركوا من الظاهرة الأوروبية إلاّ معناها الخارجي الظاهر. والفئتان المسلمتان اللتان تتنازعان على طريقة التفسير والتعاطي مع أوروبا تخطئان لأنهما بالضبط لا تلتقطان إلاّ مجاز الحضارة الأوروبية لا حقيقتها، سواء في ذلك جرى رفض هذه الحضارة، أو قبولها من دون تمحيص. فالسلوكان الثقافيان الذهنيان هذان يصدران كلاهما عن التقليد الأعمى. ولئن كانت تصورات الأفغاني العرفانية تنطوي على «إنسانوية» معرفية صريحة فإنه كان بالفعل مقتنعاً بأن العلوم

(٩) انظر: Michelle Foucault, *Les mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966), pp. 60-61.

والمعارف لا تحمل في حدّ ذاتها تمييزاً بين قوم وقوم، وبلد وبلد، بل تخاطب العقل الإنساني في المعنى العام والعالمي للكلمة. ولذا ينبغي على الشرقيين اكتساب هذه العلوم والمعارف الغربية لا لتقليد أوروبا بل لتوظيف هذه العلوم والأفكار في مشروع نهضوي يخصّهم بحيث يستطيعون إقامة التكافؤ والتوازن مع أوروبا ويتفلتون من سيطرتها.

بيد أن توظيف التصورات العرفانية في إطار تاريخي وثقافي مستجد، ومحكوم بالعلاقة بأوروبا وأفكارها وخبراتها، سوف يعرّض هذه التصورات بالذات للاهتزاز والتعديل بحسب الظروف والمناسبات. وهنا نجد الطابع التجريبي لتصورات وأنشطة الأفغاني وتقلباته الفكرية والسياسية. ذلك أن مجموع الآلة الذهنية التي راح بواسطتها يتعقل العلاقة بين أوروبا والإسلام وعلاقة المسلمين بمراجعهم وينابيعهم، والتي استقاها من الفلاسفة والعرفاء المسلمين، لم تمنحه، وربما لم يكن في وسعها أن تمنحه الأجوبة الشافية عن تساؤلاته المستجدة. فهذه الآلة الذهنية، كانت تحمل هي بدورها سلسلة من المعضلات المحرجة (apories) لا يبدو أنها محسومة حين نخضعها للبحث والتحقيق المعرفيين. وفي مقدّم هذه المعضلات مسألة العلاقة بين الدين والحكمة، ومسألة التناظر الذي لا ينفي الاختلاف بين النبي وبين الحكيم ـ الفيلسوف. وثمة مؤشرات كثيرة تدلّ على أن الأفغاني بقي متسلّحاً بملكته النقدية إزاء الحكماء والفلاسفة المسلمين، مع اعتقاده أنهم يقدمون نظاماً تعبيرياً أرقى عن شواغل الوجود الإنساني مقابلة بالكلاميين وشيوخ الطرق الصوفية المنتشرة في العالم الإسلامي.

ومن المؤسف ربما أن الأفغاني لم يعط نفسه الوقت لصوغ مشروعه المعرفي وتوضيحه. كان مستعجلاً على الأرجح، فانطلق بوثبة رسولية النبرة والتعبير نحو التأثير في مجرى التاريخ. فقد أدرك على طريقة الرائي (visionnaire) التسلّح بحدسه بأن خطر أوروبا، وانكلترا خصوصاً، كان أكبر كثيراً مما يظنه القائمون (حكاماً وعلماء) على شؤون البلدان الإسلامية. وآلى على نفسه وعلى أتباعه ومريديه التدخل في الشؤون العامة لبلدانهم. وقد تكون سيرة الأفغاني السياسية الذي اصطدم دائماً، وحيثما ذهب، بتعنّت الأمراء وضيق أفقهم، تعبيراً عن فشله في إنجاز مشروعه الطوباوي. كما اصطدم بالعلماء، في الوسطين الشيعي والسنّي، بحيث وجد نفسه عام ١٨٦٨، وهو في الثلاثين من عمره، منبوذاً كما يقول في نصّ ذاتي حميم يبدو منه أنه كان عصياً على التصنيف والانتظام في هذه الفرقة أو تلك[١٠].

نستطيع القول إن مشروع الأفغاني انطوى، بطريقة غامضة وملتبسة وغير ناجزة، على عملية تسييس لقيم وأفكار روحية ـ عرفانية من خلال إحداث تعديل حساس، لا يخلو من التوتر والاضطراب، في دلالاتها الأصلية وتغيير للمستوى الأنطولوجي الذي كانت تتوظف فيه مفاهيم وتصورات العرفانيين. فالشرق، مثلاً، الذي كان بعيداً من التحديد في إطار جغرافي، في أدبيات المشرقيين كالسهروردي وحتى ابن سينا، نجده يأخذ شيئاً فشيئاً مضموناً جغرافياً ـ سياسياً في منظار الأفغاني. كذلك الأمر بالنسبة إلى العلاقة بين البدن والروح (أو النفس)، إذ نجد لدى الأفغاني بداية اهتمام أكبر بالجسم، مبتعداً بعض الشيء من نظرة آبائه الروحيين المسكونين بهاجس تحرير النفس من الجسم الذي يحبسها ويمنعها من الارتقاء نحو العالم

(١٠) انظر: Pakdaman, *Jamal ed-Din Assad Abadi, dit Afghani*, p.313.

الأرحب والأصفى، عالمها الأصلي. ولا نستبعد أن يكون هذا التعديل في مكانة وطريقة اشتغال الاستعارات العضوانية (organicistes)، الحاضرة في نظام تعبيرات الأفغاني وأسلافه، قد نتج من ملامسته التجريبية لشؤون بلاده الدنيوية، كما لا نستبعد وجود أثر، لا يفصح عنه الأفغاني بصراحة كبيرة، للأفكار الأوروبية الوضعية والعلمية آنذاك.

ويدخل في هذا السياق أيضاً توظيف الأفغاني، في صورة واعية أم غير واعية، لصورة «الفتوة» الإسلامية ذات الطابع الصوفي في حبكة سياسية الطابع. وهنا نجد أيضاً محاولة لتحويل «الفروسية الروحية»[11] للعرفانيين إلى «فروسية سياسية». كذلك الأمر بالنسبة إلى صورة وقيمة الإسلام عموماً، إذ إن الأفغاني لم يكن يتمسك به كثيراً كديانة صرفة، بل كحضارة حملت نواة معتقدات تصلح كي تكون إطاراً لرسوخ ونمو الحكمة الفلسفية. ولذا نراه، عندما يتحدّث عن الوحدة الإسلامية، يترجح في تعيينه لطبيعة الرابطة التي تتأسس عليها هذه الوحدة. فهو يراها حيناً، وخصوصاً في مجلته التحريضية «العروة الوثقى»، في الرابطة الدينية التي تشد أقواماً وجنسيات ومناطق على درجة كبيرة من التنوع والتعدد، ويراها في مواضع أخرى قائمة على وحدة اللغة.

طريقة التوظيف الفطرية هذه قادت الأفغاني، كما في سجاله مع المستشرق الفرنسي أرنست رينان، إلى انزلاقات دلالية، كانت كافية، علاوة على جهازه المعرفي الفلسفي المنحى، لإثارة شبهات العلماء وغيرهم واتهامه بالدهرية والإلحاد والباطنية. ولكنه في اعتقادنا لم يكن لا دهرياً ولا ملحداً ولا باطنياً، بل حامل أفكار وتصورات هي في حدّ ذاتها معضلات، وازدادت اهتزازاتها لدى توظيفها السياسي في إطار تاريخي وثقافي مستجد قرّر الأفغاني أن يضع حياته في قلب شواغله واضطراباته.

وعندما ندرس العلاقة بين السعادة وبين المدنية في كتابات الأفغاني يظهر لنا جانب آخر من جوانب «الإشراق السياسي». فالمدنية ليست هدفاً في حدّ ذاتها، في منظار الأفغاني كما نفهمه نحن، بل حالة وجود تفصح عن قدرة مجتمع ما على بلوغ درجة عليا من السعادة. والتاريخ ليس سوى مسرح تتناوب فيه حالات المجتمعات المترجحة بين السعادة والشقاء. وإذا كانت السعادة تعبيراً عن حالة صوفية ـ وجودية في تصورات العرفانيين السابقين، فإننا نلمس لدى الأفغاني محاولة لمقاربتها في قالب أقلّ روحانية وأكثر اهتماماً بتوظيفها في سياق تاريخي تتبدى فيه حكايات الأمم مع الهبوط والارتقاء تبعاً لقدرتها على تحصيل الوسائل والوسائط المؤدية إلى السعادة. هذا على الأقل ما رآه الأفغاني في تعليقه على كتاب المؤرخ والوزير الفرنسي فرنسوا غيزو الذي نقله إلى العربية، في مصر، حنين نعمة الله خوري، بعنوان **التحفة الأدبية في تمدن الممالك الأوربّاوية**[12]. وعندما نقرأ كتاب غيزو هذا عن تاريخ الحضارة في أوروبا وفي فرنسا، يسعنا القول إن الأفغاني، الذي قرأ الكتاب وناقشه مع

---

(١١) تعبير «الفروسية الروحية» هو عنوان فصل لهنري كوربان : Corbin, *En Islam Iranien*, pp. 390-460.

(١٢) انظر تعليق الأفغاني على كتاب غيزو في: **تاريخ الأستاذ الإمام** لرشيد رضا، الجزء الثاني، ص ٤٥ ـ ٤٨. تجدر الإشارة إلى أن هذا التعليق نشره محمد عبده في **الأهرام** عام ١٨٧٧ وهو يضع فيه رأي الأفغاني. وقد ارتكب عمارة خطأ كبيراً إذ نشر القسم الأول من التعليق، بوصفه يخص عبده ونشره في الجزء الثالث من الأعمال الكاملة (ص ٢٣ ـ ٢٤). وقام بكل بساطة «عبثية» بحذف القسم الثاني من المقال نفسه بوصفه للأفغاني ونسي على الأرجح أن ينشره في أعماله الكاملة (وهي ناقصة جداً) للأفغاني.

تلامذته في القاهرة، وجد فيه الكثير من الدروس التي كانت تلائم مزاجه كداعية. ذلك أن غيزو يقول في أحد فصوله إن الإنسان الذي تتأتى له معارف أرقى ويشعر بتحول ذاتي، تتولد لديه الرغبة في نقلها إلى معاصريه كي يرتقوا بدورهم. ويحقق خارج ذاته القيمة التي اكتسبها في داخله(١٣).

خلاصة

إذا أردنا التوصل إلى خلاصة تتكشف فيها مقاربتنا، وهي سريعة في كل الأحوال، نستطيع القول إن الأفغاني لم يترك نتاجاً فكرياً حقيقياً، ولم يبنِ مذهباً نظرياً متماسكاً. لكنه دعا وحرّض على انتهاج طريقة «فلسفية» الطابع في التعبير عما ينبغي على العارف أن يقوم به من أجل سعادته الذاتية ـ الروحية ومن أجل سعادة بلده وذويه. صحيح أنه استخدم أفكاراً وعبارات تحظى بمكانة كبيرة في الجهاز المعرفي المستقى من أدبيات الفلاسفة والعرفانيين وأهل العلم عموماً في العالم الإسلامي. لكن هذه الأفكار ليست أفكاراً في الحقيقة، بل تعبيرات عن سلوك ذهني وعملي يلتزمه الحكيم المشرقي ويفصح من خلاله عن «حالات» يشهدها خلال سعيه لمعرفة نفسه وتحقيق إنسانيته. و«الإشراق السياسي» الذي أردنا فيه التعريف بوصفه إطاراً لتقبل صورة أرقى يكون الفرد ومجتمعه فيها قد توصلا إلى كمال ذاتيهما. بدعوة جمال الدين، هو أيضاً ليس مذهباً فكرياً متماسكاً لا في الإشراق المعرفي ولا في السياسة. إنه التعبير عن «حال»، كما في مصطلحات العرفانيين الصوفية، ينبغي التوصل إليه كان يمكن كتابات جمال الدين الأفغاني وتجربته أن تكونا حالة عابرة من حالات التوتر المعرفي المفيدة في دراسات علم النفس التاريخي، أو أن ينظر إليهما كمحاولة شبه شعرية وشبه مجنونة ودونكيشوتية سعت للتعبير عن وثبة وجودية كبيرة موسومة بهاجس العظمة وتخليد الذكر. لكن الظروف التاريخية شاءت غير ذلك. ذلك أن التململ من حالة المجتمعات الإسلامية. مقابلة بأوروبا، كان آخذاً في التنامي، بمقادير متفاوتة استدعت تساؤلات قلقة عن حقيقة الذات والآخر وتعقل العلاقة بينهما، وخصوصاً في الأوساط المدينية المثقفة، ونصف المثقفة. وهذا ما أدركه جمال الدين الأفغاني، بحدس كبير، فحاول صوغ مشاعر القلق والتطلعات في قالب شامل. وانخراطه العملي، هو ومريدوه، في قضايا بلدانهم، قد يكون من دون نتائج قابلة للعيش طويلاً. لكن سلوك المثقف ـ الداعية الذي التزمه، والذي سمح بالكشف عن ملامح الفئات النافذة في عصره، في صورة أوضح وأكثر حدّة، سوف يلقي بنموذجيته على صور الدعاة اللاحقين. وتكفي الإشارة هنا إلى آخر نص كتبه الأفغاني، وهو رسالة إلى أحد أصدقائه الإيرانيين، يمكن عدها «وصية سياسية». ففي هذه الرسالة يفصح الأفغاني عن ندمه، وعن خيبته إذ زرع أفكاره في بلاطات السلاطين والأمراء، وهي أرض عقيمة لا ينمو فيها شيء. وكان الأجدر به، كما يقول، أن يغرس أفكاره في تربة الشعب لأنها خصبة. من خلال هذه الوصية، نلمح تباشير المثقف ـ الداعية القادم.

(١٣) انظر:
François Genzo, *Histoire Générale de la civilisation en Europe* (Paris: Didier, 1843), p. 23.

الأرحب والأصفى، عالمها الأصلي. ولا نستبعد أن يكون هذا التعديل في مكانة وطريقة اشتغال الاستعارات العضوانية (organicistes)، الحاضرة في نظام تعبيرات الأفغاني وأسلافه، قد نتج من ملامسته التجريبية لشؤون بلاده الدنيوية، كما لا نستبعد وجود أثر، لا يفصح عنه الأفغاني بصراحة كبيرة، للأفكار الأوروبية الوضعية والعلمية آنذاك.

ويدخل في هذا السياق أيضاً توظيف الأفغاني، في صورة واعية أم غير واعية، لصورة «الفتوة» الإسلامية ذات الطابع الصوفي في حبكة سياسية الطابع. وهنا نجد أيضاً محاولة لتحويل «الفروسية الروحية»[11] للعرفانيين إلى «فروسية سياسية». كذلك الأمر بالنسبة إلى صورة وقيمة الإسلام عموماً، إذ إن الأفغاني لم يكن يتمسك به كثيراً كديانة صرفة، بل كحضارة حملت نواة معتقدات تصلح كي تكون إطاراً لرسوخ ونمو الحكمة الفلسفية. ولذا نراه، عندما يتحدّث عن الوحدة الإسلامية، يترجح في تعيينه لطبيعة الرابطة التي تتأسس عليها هذه الوحدة. فهو يراها حيناً، وخصوصاً في مجلته التحريضية «العروة الوثقى»، في الرابطة الدينية التي تشد أقواماً وجنسيات ومناطق على درجة كبيرة من التنوع والتعدد، ويراها في مواضع أخرى قائمة على وحدة اللغة.

طريقة التوظيف الفطرية هذه قادت الأفغاني، كما في سجاله مع المستشرق الفرنسي أرنست رينان، إلى انزلاقات دلالية، كانت كافية، علاوة على جهازه المعرفي الفلسفي المنحى، لإثارة شبهات العلماء وغيرهم واتهامه بالدهرية والإلحاد والباطنية. ولكنه في اعتقادنا لم يكن لا دهرياً ولا ملحداً ولا باطنياً، بل حامل أفكار وتصورات هي في حدّ ذاتها معضلات، وازدادت اهتزازاتها لدى توظيفها السياسي في إطار تاريخي وثقافي مستجد قرّر الأفغاني أن يضع حياته في قلب شواغله واضطراباته.

وعندما ندرس العلاقة بين السعادة وبين المدنية في كتابات الأفغاني يظهر لنا جانب آخر من جوانب «الإشراق السياسي». فالمدنية ليست هدفاً في حدّ ذاتها، في منظار الأفغاني كما نفهمه نحن، بل حالة وجود تفصح عن قدرة مجتمع ما على بلوغ درجة عليا من السعادة. والتاريخ ليس سوى مسرح تتناوب فيه حالات المجتمعات المترجحة بين السعادة والشقاء. وإذا كانت السعادة تعبيراً عن حالة صوفية ـ وجودية في تصورات العرفانيين السابقين، فإننا نلمس لدى الأفغاني محاولة لمقاربتها في قالب أقلّ روحانية وأكثر اهتماماً بتوظيفها في سياق تاريخي تتبدى فيه حكايات الأمم مع الهبوط والارتقاء تبعاً لقدرتها على تحصيل الوسائل والوسائط المؤدية إلى السعادة. هذا على الأقل ما رآه الأفغاني في تعليقه على كتاب المؤرخ والوزير الفرنسي فرنسوا غيزو الذي نقله إلى العربية، في مصر، حنين نعمة الله خوري، بعنوان **التحفة الأدبية في تمدن الممالك الأوربية**[12]. وعندما نقرأ كتاب غيزو هذا عن تاريخ الحضارة في أوروبا وفي فرنسا، يسعنا القول إن الأفغاني، الذي قرأ الكتاب وناقشه مع

---

(١١) تعبير «الفروسية الروحية» هو عنوان فصل لهنري كوربان : Corbin, *En Islam Iranien*, pp. 390-460.

(١٢) انظر تعليق الأفغاني على كتاب غيزو في: **تاريخ الأستاذ الإمام** لرشيد رضا، الجزء الثاني، ص ٤٥ ـ ٤٨. تجدر الإشارة إلى أن هذا التعليق نشره محمد عبده في **الأهرام** عام ١٨٧٧ وهو يضع فيه رأي الأفغاني. وقد ارتكب عمارة خطأ كبيراً إذ نشر القسم الأول من التعليق، بوصفه يخص عبده ونشره في الجزء الثالث من الأعمال الكاملة (ص ٢٣ ـ ٢٤). وقام بكل بساطة «عبثية» بحذف القسم الثاني من المقال نفسه بوصفه للأفغاني ونسي على الأرجح أن ينشره في أعماله الكاملة (وهي ناقصة جداً) للأفغاني.

تلامذته في القاهرة، وجد فيه الكثير من الدروس التي كانت تلائم مزاجه كداعية. ذلك أن غيزو يقول في أحد فصوله إن الإنسان الذي تتأتى له معارف أرقى ويشعر بتحول ذاتي، تتولد لديه الرغبة في نقلها إلى معاصريه كي يرتقوا بدورهم. ويحقق خارج ذاته القيمة التي اكتسبها في داخله[١٣].

خلاصة

إذا أردنا التوصل إلى خلاصة تتكشف فيها مقاربتنا، وهي سريعة في كل الأحوال، نستطيع القول إن الأفغاني لم يترك نتاجاً فكرياً حقيقياً، ولم يبنِ مذهباً نظرياً متماسكاً. لكنه دعا وحرّض على انتهاج طريقة «فلسفية» الطابع في التعبير عما ينبغي على العارف أن يقوم به من أجل سعادته الذاتية ـ الروحية ومن أجل سعادة بلده وذويه. صحيح أنه استخدم أفكاراً وعبارات تحظى بمكانة كبيرة في الجهاز المعرفي المستقى من أدبيات الفلاسفة والعرفانيين وأهل العلم عموماً في العالم الإسلامي. لكن هذه الأفكار ليست أفكاراً في الحقيقة، بل تعبيرات عن سلوك ذهني وعملي يلتزمه الحكيم المشرقي ويفصح من خلاله عن «حالات» يشهدها خلال سعيه لمعرفة نفسه وتحقيق إنسانيته. و«الإشراق السياسي» الذي أردنا فيه التعريف بدعوة جمال الدين، هو أيضاً ليس مذهباً فكرياً متماسكاً لا في الإشراق المعرفي ولا في السياسة. إنه التعبير عن «حال»، كما في مصطلحات العرفانيين الصوفية، ينبغي التوصل إليه بوصفه إطاراً لتقبل صورة أرقى يكون الفرد ومجتمعه فيها قد توصلا إلى كمال ذاتيهما.

كان يمكن كتابات جمال الدين الأفغاني وتجربته أن تكونا حالة عابرة من حالات التوتر المعرفي المفيدة في دراسات علم النفس التاريخي، أو أن ينظر إليهما كمحاولة شبه شعرية وشبه مجنونة ودونكيشوتية سعت للتعبير عن وثبة وجودية كبيرة موسومة بهاجس العظمة وتخليد الذكر. لكن الظروف التاريخية شاءت غير ذلك. ذلك أن التململ من حالة المجتمعات الإسلامية. مقابلة بأوروبا، كان آخذاً في التنامي، بمقادير متفاوتة استدعت تساؤلات قلقة عن حقيقة الذات والآخر وتعقل العلاقة بينهما، وخصوصاً في الأوساط المدينية المثقفة، ونصف المثقفة. وهذا ما أدركه جمال الدين الأفغاني، بحدس كبير، فحاول صوغ مشاعر القلق والتطلعات في قالب شامل. وانخراطه العملي، هو ومريدوه، في قضايا بلدانهم، قد يكون من دون نتائج قابلة للعيش طويلاً. لكن سلوك المثقف ـ الداعية الذي التزمه، والذي سمح بالكشف عن ملامح الفئات النافذة في عصره، في صورة أوضح وأكثر حدّة، سوف يلقي بنموذجيته على صور الدعاة اللاحقين. وتكفي الإشارة هنا إلى آخر نص كتبه الأفغاني، وهو رسالة إلى أحد أصدقائه الإيرانيين، يمكن عدها «وصية سياسية». ففي هذه الرسالة يفصح الأفغاني عن ندمه، وعن خيبته إذ زرع أفكاره في بلاطات السلاطين والأمراء، وهي أرض عقيمة لا ينمو فيها شيء. وكان الأجدر به، كما يقول، أن يغرس أفكاره في تربة الشعب لأنها خصبة. من خلال هذه الوصية، نلمح تباشير المثقف ـ الداعية القادم.

(١٣) انظر: François Genzo, *Histoire Générale de la civilisation en Europe* (Paris: Didier, 1843), p. 23.