دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان: الفكر السياسي عند الأفغاني
المصدر: الإجتهاد
الناشر: دار الإجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر
المؤلف الرئيسي: أبو حمدان، سمير
المجلد/العدد: مج 4, ع 14
محكمة: نعم
التاريخ الميلادي: 1992
الشهر: شتاء
الصفحات: 94 - 121
رقم MD: 505748
نوع المحتوى: بحوث ومقالات
اللغة: Arabic
قواعد المعلومات: IslamicInfo
مواضيع: الفكر الإسلامي، الأفغاني ، جمال الدين، نظام الحكم في الإسلام، النظام السياسي في الإسلام، السلطة السياسية، الفكر السياسي، نظم الحكم، القومية العربية، الوحدة الإسلامية، الديمقراطية، المشاركة السياسية
رابط: http://search.mandumah.com/Record/505748

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

الفكر السياسي عند الأفغاني

سمير أبو حمدان

لعله من الصعوبة بمكان أن نقتفي الخطوات التي خطاها جمال الدين الأفغاني لأجل بلورة فكر سياسي إسلامي، محدد الأطر، واضح المعالم، متناسق في بنيته وأهدافه. فالفكر السياسي عند هذاالرجل مبعثر ومشتت، وهذا يعود ـ ربما ـ إلى أن حياته نفسها كانت مشتتة ومبعثرة، الأمر الذي أدى إلى غموض في فكره السياسي. فالأفغاني، إذ كان داعيةً ولم يكن كاتباً ومفكراً بالمعنى المألوف اليوم، لم يخلف لنا بناء فكرياً ميزته التماسك والتناسق.

هذا من جهة، ومن أخرى فإنه ـ وهو الذي بذل مجهوداً لا يستهان به في سبيل إيجاد حل مستمد من الإسلام للقضايا الإيديولوجية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تنوء تحتها البلدان الإسلامية ـ لم يحشد فكره في مؤسسة تحتضنه وتبلوره وتحفظ له ديمومته واستمراره. وعلى الرغم من ذلك، فقد كان تأثيره ملحوظاً في الفكر السياسي الإسلامي الحديث وخصوصاً في الاتجاه التوفيقي بين الحضارة الإسلامية والمدنية الأوروبية، ثم بين الإسلام والعلم، والإسلام والاشتراكية، وهو اتجاه كان الأفغاني أحد بُناته الأوائل.

مهما يكن الأمر، وعلى الرغم مما لدى البعض من آراء متناقضة حول فكر الأفغاني وأبعاده، فإنه يظل خطوةً تأسيسيةً ضمن الفكر النهضوي الحديث.

ولئن كان قد وقف الشطر الأكبر من حياته على ثلاث قضايا رئيسية هي:

الـوقوف في وجـه الزحف الغـربي على بلدان المشرق، والـوقـوف في وجـه تلك العمليـة التي كـانت جـاريـة عـلى قـدم وسـاق والقـاضيـة بـ (تـتريـك) البلدان الإسـلامية إلى درجـة إفقادهـا هويتهـا الأصلية، ثم ثـالثاً وأخيـراً الوقـوف ضد الاستبداد والمستبدين. . . لئن كان الأفغاني قد وقف شطراً كبيراً من حياتـه على هذه القضايا الثلاث، إلا أن ثمة مسألـة هامـة كان لهـا نصيب وافر من تفكـيره وجهده وأرق عينيه. وهذه المسألة تتمثل في كيف ينهض المسلمـون من كبوتهم، وكيف يسترجعون قوتهم وهيبتهم المفقودة. أما الجواب عن ذلك، فكان جـاهزاً عنـد الأفغـاني وهـو يقضي بعـودة المسلمـين إلى الـدين الحنيف، الـدين الحق، المتمثل بالإسلام. فعلى المسلمين أن يقنعوا ويقتنعوا بأن التمسك بدينهم والعمل وَفْق مبادئه هو الطريق الأقرب إلى النهوض من الكبوة التي أقعدتهم طويلاً، بـل وجعلتهم في حالة شللٍ وكساح. فالغزوة الأوروبية الحـديثة (وقـد تمثلت ـ عند الأفغانـي بالإنكليز دون غيرهم) تتشـابه في وجـوه عدة مـع الغزوة الصليبيـة في القـرون الوسـطى. وليس من السهل مـواجهة هـذه الغزوة إلا بفكـر عقائـدي صلب، متماسك، وجامع بين أفراد الأمة، ألا وهو الإسلام.

وإذا كان الأفغاني قد اعتبر في وقت من الأوقات بأن إنكلترا عدوة المسلمين (نكاد لا نلحظ في كتاباته ذكراً للقوى الأوروبيـة الأخرى ومنهـا فرنسـا وهولنـدا وروسيا) غير أن عداوتها لا تتمثل، وحسب، في آلتها العسكـرية الجبـارة وإنما ـ وهذا الأهم ـ في خططها الهادفة إلى تدمير الإسلام كـدين ومدنيـة. فقد لاحظ، سواء في «العروة الـوثقى» أو في غيرهـا، أن إنكلترا تسللت إلى الهند بـالخديعـة وأسست هناك حركة فكرية قادهـا المفكر الهنـدي أحمد خـان (١٨١٧ ـ ١٨٩٨) عُرِفت بالحـركة «النيتشريـة» (من Nature التي تعني الطبيعـة) وهي تهدف، من بـين مـا تهـدف، إلى الـطعن بمبـادىء الإسـلام. ثم تـوغلت، أي إنكلترا، في الأصقاع الهنديـة بحجة مسـاعدة البـلاد، فكان أن لجـأت إلى تدمـير تقاليـدهم ومعتقداتهم وبنيتهم الحضاريـة. وإذ بلغت الأصقاع الأفـريقية التي تـدين بدين الإسـلام كـالسـودان ومصر راحت تؤسس الإرسـاليـات وتـوفـد المبشرين لنشر المذهب البروتستنتي في أرجائها، متحديةً بذلك مشاعر المسلمين ومعتقداتهم.

ولهذه الأسباب التي ذكرنا جعل الأفغاني من الدعوة إلى الوقوف في وجه المستعمر دينه وديدنه. وقد أكد في هذا المجال أن المجابهة شيء مستطاع وممكن، إذ إن تفوق الإنكليز ليس تفوقاً فطرياً. وإنه لمن باب الوهم، والوهم الخطير الذي يجعل الناس يعيشون في حالة من الخوف والجبن، النظر إلى الإنكليز، وتالياً إلى الأوروبيين كافة، على أنهم متفوقون بطبيعتهم وفطرتهم. هذا شيء يجب التحرز منه. والتاريخ العربي الإسلامي زاخر بالانتصارات. والمسلمون لم تكن لتحيق بهم الهزائم من كل جانب فيما لو كانوا متحدين، وتجمع فيما بينهم عقيدةواحدة هي الإسلام. ولعل الهزيمة لم تكن لتصبح واقعاً محققاً لو لم ينقسم المسلمون أشتاتاً ويتوزعوا فرقاً وشيعاً وقبائل ودولاً متنازعة.

إن الدليل الذي كان يقدمه جمال الدين الأفغاني على ما تقدم نستطيع أن نستخرجه من الانتصارات التي حققها المهدي على الإنكليز في السودان، فالمطلوب هو أن يفيق المسلمون من الغفوة وأن يتمسكوا بالفضائل التي ينبغي أن يستمدوها من الإسلام.

لكن ذلك ليس كل شيء. فجمال الدين كان يدرك تماماً أن المسلمين، في أقطارهم كافة، ينؤون تحت حمل ثقيل هو الجهل. إن الأوروبيين لم يقتحموا العالم الإسلامي ويقهروه بجيوشهم وحسب وإنما بمعرفتهم التي اكتسبوها بعد جهاد وتعب. فبفضل المعرفة تحققت الانتصارات على المسلمين بحيث بات الإسلام نفسه مهدداً في عقر داره. ومن أجل ذلك دعا الأفغاني إلى أن يرفع المسلمون هذا النير، نير الجهل، عن رقابهم. أما كيف يتم لهم ذلك، فإن جمال الدين يجيب: باقتباس المدنية الغربية وبأخذ ما يمكن أخذه من معرفتها التي بلغت طوراً متقدماً. ولكن قبل أن نقتبس وقبل أن ننهل من هذه المعرفة علينا كمجتمعات إسلامية، أن نتخلّق، أي نبني نظاماً أخلاقياً، قاعدته الإسلام، يكون بمثابة الموجِّه لنا في حياتنا السياسية والاجتماعية. فلا تقدم في ظل الفساد، كما ليس من السهل تحصيل المعرفة في ظل انعدام الديمقراطية وأدواء الاستبداد. والمعرفة التي توصل إليها الأوروبيون لم تأتِ من فراغ، وإنما تقف وراءها «نظرة

فكرية شاملة لا بل نظام للخلقية الاجتماعية. فالبلدان الإسلامية ضعيفة، لأن المجتمع الإسلامي فاسد!»[١].

الإسلام دين ومدنية

ونصل هنا مع الأفغاني إلى نقطة جوهرية. فالإسلام، بنظره، لم ينحصر في كونه ديناً للإيمان وحسب، وإنما هو دين ومدنية معاً، والأفغاني انطلق في مقولته تلك، وهي مقولة لا يرقى إليها الشك، من مبدأ المواجهة الحتمية بين مدنيتين: المدنية الأوروبية والمدنية الإسلامية. فليس بالإيمان وحده نواجه القوى العاتية التي تزحف نحونا ببطء، ولكن بإصرار وتصميم، وإنما بالمدنية، مدنية الإسلام، التي يجب أن تقف نداً واثقاً من نفسه ولا تقيِّده العقد ومركبات النقص، في مواجهة المدنية الغربية.

وعلى هذا بات الأفغاني يعتبر «أن الغاية من أعمال الإنسان ليست خدمة الله فحسب، بل خلق مدنية إنسانية مزدهرة في كل نواحيها»[٢].

ويلفتنا ألبرت حوراني في كتابه «الفكر العربي في عصر النهضة» إلى أن «فكرة المدنية مصدرها الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر، وقد دخلت العالم الإسلامي خصوصاً بواسطة الأفغاني»[٣]. ويذهب حوراني إلى أن فكرة المدنية كانت فكرة منسية داخل الثقافة الأوروبية الكلاسيكية، إلى أن جاء «غيزو»، وهو أحد المفكرين المرموقين، وعبَّر عنها في محاضراته التي تمحورت حول تاريخ المدنية في أوروبا. ويرّجح حوراني بأن جمال الدين «قد قرأ غيزو وتأثر به». ولما نُقِلت هذه المحاضرات إلى العربية وصدرت في كتاب عام ١٨٧٧ طلب الأفغاني من تلميذه النجيب الشيخ محمد عبده كتابة مقالٍ عنه لشرح الفكرة الرئيسية فيه؛ «إن ما بدا له مهماً في هذا الكتاب وأمثاله إنما كانت فكرة المدنية التي رأى

(١) الفكر العربي في عصر النهضة، ألبرت حوراني، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، ط ٣، ١٩٧٧، ص ١٤٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

فيها أهم الأحداث التاريخية ومحك الحكم على الأحداث الأخرى. وكان للمعنى الخاص الذي أُضْفِيَ على هذه الكلمة أهمية خاصة في نظره وهو معنى التقدم الذي كان ينشده ويسعى إليه، معنى (الشعب الناشط لتغيير حاله)، وبالتخصيص معنى التقدم المتجه نحو هدفين: التطوير الاجتماعي، أي زيادة القوة الاجتماعية والرفاهية الاجتماعية، والتطوير الفردي، أي تطوير مواهب الإنسان ومشاعره وأفكاره»[٤].

على أي حال، فنحن نستطيع أن نلخص النظرية التي ضمنها غيزو محاضراته على النحو التالي: إن الإنسان ـ إذ هو على صورة الله ومثاله ـ يستطيع أن يتحكم في مسار العالم من خلال اثنين: العقل والأخلاق. والعقل وحده (إذ إن الأخلاق تنبع منه) هو مقياس كل شيء أو أنه يُفترض أن يكون كذلك إذا ما أُريد للمدنية أن تصبح واقعاً حقيقياً ومعاشاً. المطلوب إذن، وبناءً على هذه النظرية، أن يكون ثمة استعداد لدى الناس في مجتمع معين لأن يكون العقل الحكم الوحيد على أفعالهم وأقوالهم ومواقفهم، ثم قبول هؤلاء الناس مما ينتجه العقل من قيم ومبادىء وقوانين ونظم، والعمل بمقتضاه. وبهذا يتحقق نوع من التضامن في المجتمع لا لشيء، إلا لأنه أصبح مجتمعاً عقلانياً يحق له أن يدعي المدنية. وهذا ما تدعيه المجتمعات الأوروبية التي نحّت الدين جانباً وأحلّت العقل محله.

لقد رأى الأفغاني في هذه النظرية ما ينطبق أيضاً على المدنية الإسلامية باستثناء أمر واحد له أهميته وهو أنها عندما رفعت من مكانة العقل لم تنحِّ الدين جانباً... وكيف يمكن ذلك والإسلام، حسب الأفغاني، هو دين العقل!

على أي حال، فإن جمال الدين، وهو يمعن النظر في أفكار غيزو، ذهب إلى أن الأمة الإسلامية امتلكت، في وقت من الأوقات، الخصائص الأساسية التي ميَّزت المدنيات الكبرى عبر التاريخ. ولعل أهم هذه الخصائص تتمثل في المكانة

---

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٤ ـ ١٤٥. انظر أيضاً:
Guizot F. Histoire de la civilisation en Europe, Paris, 1938, Lecture I.

المرموقة التي أُعطيت للعقل، والتطور على صعيد الفرد والمجتمع، والتضامن بين أبناء الأمة الواحدة، على الرغم من أن هذه الأمة كانت تنبسط على رقعة جغرافية مترامية. ومما ينهض برهاناً على ازدهار المدنية الإسلامية تلك الانتصارات العسكرية التي تحققت في صدر الإسلام. فهذه الانتصارات يجب ألا نرى فيها فتوحات عسكرية وحسب، بل دليلاً على الشأو الذي بلغته المدنية الإسلامية. فإن ما تحقق في الماضي يمكن أن يتحقق في المستقبل وذلك بإعادة العقل، أو التفكير العقلاني، إلى المنصة العالية التي كان يحتلها فيما مضى.

هذاما عمل له الأفغاني: أن يصبح التضامن بين أفراد الأمة الإسلامية (وهو أمر تحقق في الماضي) قابلاً لأن يتحقق مرةً أخرى في الزمن الحاضر أو المستقبل. وإذا كان ثمة ما هو مرتجى في هذا المشروع، فهو أن ينهض على أسس العقل. وعلى هذا فلم يعد من المهانة للمسلمين أن يستعينوا بالعلم الأوروبي الحديث طالما هو نتاجٌ عقلي.

انطلاقاً من هذه الأسس طرح الأفغاني فكرة الجامعة الإسلامية. إنها الفكرة التي تعيد إلى المسلمين وحدتهم وهيبتهم ومركزهم الحضاري. ومن أجل ذلك أهاب الأفغاني بجميع المسلمين، وبمختلف مذاهبهم وفرقهم، أن يتناسوا خلافاتهم وأن ينحوا جانباً كل ما يعوق الوحدة فيما بينهم، وهي الوحدة التي بإمكانهم، من خلالها، الوقوف في وجه الأخطار الجسيمة المحدقة بهم. ولعل المثل الألماني كان حجة دامغة بيد الأفغاني إذ إن ألمانيا، في ذلك الوقت، فقدت وحدتها الوطنية، وبالتالي فقدت هيبتها بين الدول الأوروبية، عندما تلهَّت بخلافاتها الدينية. وعلى أساس من ذلك، وضع الأفغاني أسساً ومبادىء لمشروع حضاري يقضي بإزالة الخلافات بين المسلمين وعلى رأسها الخلاف السني ـ الشيعي. وبناء عليه، طالب الأفغاني السنة والفرس الشيعة بالانخراط في صفوف الجامعة الإسلامية. وفي هذا العدد أعدَّ الأفغاني خطة تتضمن عدداً من النقاط أهمها أن يتنازل السلطان عبد الحميد للشاه الإيراني عن الأماكن المقدسة في العراق، في مقابل اعتراف الأخير بالسلطان خليفةً على المسلمين كافة.

ومن هذه النقاط أيضاً عَقْد مؤتمر إسلامي في اسطنبول يحضره عدد من

زعماء الدول الإسلامية، بالإضافة إلى نخبة من العلماء السنة والشيعة، لحسم الخلاف نهائياً من أجل تضافر الجهود وتوحيد الطاقات في وجه الزحف الغربي المتزايد. وثمة من بين الباحثين من يذهب إلى أن الأفغاني كان ينسق لهذا الغرض مع بعض العلماء الشيعة في إيران وعلى رأسهم الشيرازي. كما يذهب هذا البعض إلى أن مصرع الشاه ناصر الدين قد تكون له علاقة بخطة الأفغاني إذ إنه، أي الشاه، لم يوافق على هذه الخطة(٥).

ولعل الهم الأكبر الذي حمله الأفغاني على عاتقه يعود سببه إلى تلك الانقسامات السياسية التي كانت تنخر في مفاصل العالم الإسلامي. وقد تركّز جزء كبير من اهتمامه على التخلص من هذه الانقسامات إذ إنها عقبة كبيرة أمام الوحدة. وعلى الحكام المسلمين أن يكونوا في خدمة الإسلام لا أن يسخّروا الإسلام لمصالحهم. وهذه النظرة للأفغاني وهي التي جسّدها في أكثر من مقالة له كانت وراء العلاقات الصاخبة وغير المستقرة بينه وبين هؤلاء الحكام.

وإذا كان ثمة ما يمكن إضافته في هذا الإطار فهو المضمون الديمقراطي الذي انطوت عليه فكرة (الجامعة) التي توحّد فيما بين المسلمين. فليس هناك من حاكم مسلم يمكن تفضيله على حاكم آخر إلا بفضيلة العمل على خدمة الإسلام والمسلمين، وذلك مهما علا كعبة واتسع سلطانه. وكان الأفغاني بطرحه هذا يطمئن بعضاً من الحكام المسلمين، وعلى رأسهم الشاه الإيراني الشيعي، من أن انخراطهم في ما يمكن أن نسميه (وحدة إسلامية) لن يؤدي، ضرورة، إلى هيمنة حاكم واحد (هو السلطان العثماني تحديداً) على باقي الحكام الآخرين.

ولئن كان الأفغاني قد تحدث عن وحدة إسلامية لكنه لم يرم من وراء ذلك إلى إنشاء الدولة الإسلامية الواحدة. وهذا أمر كان يبعث الخوف، لدى البعض، من الذوبان والتلاشي في هذه الكتلة الإسلامية الهائلة. فليس مما يضير

(٥) جمال الدين الأسد أبادي (المعروف بالأفغاني)، ترجمة صادق نشأت وعبد المنعم حسنين، القاهرة، ١٩٥٧، ص ٩٨.

الوحدة أن تتشكل من دولٍ عدة. حتى أن حديثه عن الخلافة جاء متلائماً مع ظروف العصر. فهي لا تعدو كونها سلطة روحية أو معنوية، بل أقرب ما تكون إلى منصب الشرف. والخليفة، على هذا الأساس، ليس أكثر من أبٍ روحي لجميع المسلمين، وقراراته لا تلزم الدول الإسلامية الأخرى؛ بل يتم اتخاذ القرارات الكبرى بالإجماع.

إن جمال الدين الأفغاني، وهو الذي سلخ حيزاً كبيراً من عمره مفكراً فيما يجب أن يكون عليه المسلمون، رأى أن فكرةالوحدة أو الجامعة الإسلامية هي مشروع للمستقبل. وطالما هي على هذا النحو بات مطلوباً أن تدخل إلى كل بيت وأن يقتنع بها كل فرد من أفراد الأمة. وهي لا تعني تعاوناً بين رجال السياسة وعلماء الدين، وإنما تعني التعاون والتضامن على الصعيد التحتي، أي على صعيد الشعوب. فالكل عليه أن يتحسس بمسؤوليته وبأنه جزء لا يتجزأ من جامعةٍ كبيرة يجب بذل الجهد من أجل عزتها ورفعتها.

وعند هذا الحد أصبح أمراً ملحاً العمل على خلق العصبية الإسلامية، وهي مفهوم بعيدٌ كل البُعد عن مفهوم التعصب. فالعصبية ـ إذ تعني شعوراً عميقاً بمسؤولية الفرد تجاه المجموع ـ تعتبر عنصراً رئيساً ولا غنى عنه في قيام الوحدة. إنها جامعة الدين كما يسميها الأفغاني، وهي تقوم على العدل وحفظ الشريعة، بغضّ النظر عن العرق والجنس والطبقة والحسب والنسب؛ فإن أكرمكم عند الله أتقاكم. والمسلمون منذ نشأة دينهم، حسب تعبير الأفغاني، لا يعتزون برابطة الشعوب وعصبيات الأجناس، وإنما ينظرون إلى جامعة الدين. لهذا ترى العربي لا ينفر من سلطة التركي، والفارسي يقبل بسيادة العربي، والهندي يذعن لرياسة الأفغاني، ولا اشمئزاز عند أحد ولا انقباض، وإن المسلم في تبدل حكوماته لا يأنف ولا يستنكر ما يُعرض عليه من أشكالها وانتقالها من قبيل إلى قبيل ما دام صاحب الحكم لشأن الشريعة ذاهباً مذهباً جامعاً»[٦].

(٦) العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، ط ٣، ١٩٨٣، ص ٥١.

إن كلاً من الدين أو اللغة أساس لا غني عنه في أي وحدة. وفي هذاالمجال ينهض جمال الدين بنوع من المقارنة بين المدنية الأوروبية التي نهضت قومياتها على أساس اللغة، وبين المدنية الإسلامية القائمة على أساس الدين. فقد لاحظ الأفغاني بأن ثمة رأياً عند الأوروبيين يذهب إلى أن العصبية الدينية، وهو الأمر الذي يُفتَرَض وجوده في الأقطار الإسلامية، تحول دون رقي الشعوب وتقدمها، عكس العصبية اللغوية التي نهضت عليها القوميات في أوروبا والتي أدت إلى تفوقها وازدهارها. فالرابطة الدينية، بناء على الخبرات الأوروبية، تقف حائلاً دون أي تقدم. ويمكن أن نستمد العبرة من العصور التي كانت فيها الكنيسة تحتل منصة السيادة في أوروبا. فالمسيحية، الممثَّلة آنذاك بالكنيسة، لجمت العقل وشلَّته وحالت بين الفرد وبين ممارسته لأبسط حقوقه وهو حقه في التفكير.

هذا صحيح على ما ذهب الأفغاني. ولكنه صحيح بالنسبة إلى المسيحية، والأحرى إلى الكنيسة. ولكنه غير صحيح فيما يتعلق بالإسلام الذي لم يعرف عبر تاريخه تعصباً دينياً وإنما عرف عصبية دينية. ولأن مثل هذه العصبة تشد أبناء المجتمع الواحد بعضهم إلى بعض برباط من الدين فقد أصبحت، وعلى أساس من هذا، ضرورة من ضرورات التقدم.

وإذ لم يسقط الأفغاني من حسابه الروابط الطبيعية التي يمكن أن تشكّل أسساً لتكوين القوميات ذهب إلى أنه من المستطاع والممكن إقامة التقدم على أساس العقل مثلما هو حاصل في البقعة الأوروبية، كما على أساس الدين مثلما يريد أن يحصل في البقعة الإسلامية.

وإلى ذلك، فقد شاهد الأفغاني أن اللغة عنصر مهم في تكوين الجماعة القومية. وهذه الجماعة إذا لم يشترك أفرادها فيما يمكن أن نسميه (العصبية اللغوية)، فإنها تبقى مهددة ـ طبعاً في غياب الرابطة الدينية ـ بالتفتت وعدم الثبات. بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك حيث إن العصبية الدينية ـ وهي فضيلة اجتماعية على رأي الأفغاني ـ تصبح أقوى وأمتن فيما لو اصطفّت إلى جانبها العصبية اللغوية (أي اللغة الواحدة المشتركة). وعلى هذا فهو يلوم العثمانيين

الـذين لم يتبنوا اللغـة العربيـة، لغة الـدين الإسلامي، في أرجـاء الإمبراطـورية كافة. ولو اتخذ بنو عثمان ـ وهم أصحاب القرار السياسي في ذلك الـوقت ـ مثل هذا الإجراء لأصبح لدى المسلمين رابطتـان بدل الـرابطة الـواحدة، أي اللغـة والدين.

غـير أنـه، وبـالـرغم من كـل شيء، يبقى الاعتقـاد الـديني هـو الـرابـطة الأسـاسية، الـرابطة الأقـوى والأمتن، في أي وحدة وفي أي قـومية. وليس من اليسير على المسلمـين تحقيق وحدتهم بغـير هذا الاعتقـاد المشترك. أمـا إذا غاب هـذا الاعتقاد المشـترك، فإنـه يصبح مقـدوراً عـلى الأمـة الإسـلاميـة أن تنحـلّ وتتبعثر، بل وأكثر من ذلك إذ تصبح مهدَّدةً بالزوال.

وقد نظّر جمال الدين لهذه المسألة في الكثير من كتاباتـه ومواقفـه. ومن جملة مـا ذهب إليـه أن الــوحـدة التي تحققت للمسلمــين في زمن مـاض نتجت عن شيئـين: الشيء الأول تمثل بمؤسسـة الخلافـة. هـذا في الجـانب السيـاسي. أمـا الشيء الثـاني فتمثل في العلماء الـذين حافـظواعلى الشريعـة، وهـذا في الجـانب الـديني. إلا أن ثمة شرخـاً كبيراً حـدث زمن العبـاسيـين ممـا أدى إلى انفصـال الخلافة وابتعادها عن العلماء. ولن يـطول الوقت حتى تـزول الخلافـة، كموقـع روحي وسياسي، لتحل محلها دويلات مستقلة ومتناحرة. وفي هذه الحال، يـظل العلماء الممثلين لجوهر الوحدة بين المسلمين وصمام أمانها.

وسرعان ما وصل الشرخ إلى العلماء أنفسهم فانقسموا حول العقيدة، وكان من نتائج ذلك أن انقسمت الأمة نفسها «فالاعتقاد المجرد لا يكفي للإبقاء عـلى وحدتها، وإنما يجب أن تدعمه حاجات وبواعث إنسانية حقيقية. يجب أن تكون هناك وحدة في القلوب والأعمال. فعندما لا توجد هذه الوحدة تأخذ المعتقـدات المشتركة في التعبير عن نفسها بالأحلام والتصورات دون سواها»[٧].

ومن هنا، فإن خـطة الأفغاني الإصـلاحية ارتكـزت على فكـرة الارتباط أو

(٧) الفكر العربي في عصر النهضة؛ استناداً إلى «العروة الوثقى» ص ١٥٠.

المزاوجة بين الخطاب السياسي والخطاب الديني. فالمطلوب حاكم مستنير يعمل بالعدل، وعالم يعمل وفق ما تنص عليه حقيقة الدين، والانسجام بين الاثنين كفيل بإعادة الأمة إلى وحدتها وبدفعها إلى مشارف التقدم والرقي.

البعد التحرري

صفوة القول، فإنه ليس كمثل الأفغاني من قدَّم مضموناً تحررياً لفكر الجامعة الإسلامية حينما نعلم خاصة أن عدداً من الدعوات إلى الجامعة الإسلامية أو الوحدة الإسلامية أو الرابطة المليّة، وهي دعوات بدأنا نسمع بها منذ منتصف القرن التاسع عشر، لم تكن في منأى عن أصابع الاتهام ونظرات الشك. فقد كانت هذه الدعوات ـ أو أكثرها على الأقل ـ مبرمجةً بالشكل الذي يخدم أهداف الغرب ومآربه، إضافةً إلى أهداف بعض الحكام لمسلمين ومآربهم. ولعل هذا بالذات ما ميَّز دعوة الأفغاني إلى الجامعة الإسلامية. فقد ضمَّنها بُعداً تحررياً بارزاً وكان حيالها شديد الحسم وبالغاً حد الإبلاغ والوضوح[٨].

وإذا كان ثمة شيء آخر امتازت به هذه الدعوة فهي أنها وُجدت أساساً لتشكّل الأرضية التي ينبغي أن يقف عليها المسلمون وهم يواجهون القوى العاتية التي تزحف نحوهم (فتستبد في ديارهم وأموالهم) على حين أنها (لا تذهب مذهبنا) كما أنها (لا ترِد مشربنا)، وهي أكثر من ذلك (لا تحترم شريعتنا). وفي هذا يقول الأفغاني: «أنرضى ونحن المؤمنون، وقد كانت لنا الكلمة العليا، أن تُضرب علينا الذلة والمسكنة، وأن يستبد في ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا ولا يرد مشربنا ولا يحترم شريعتنا ولا يرقب فينا إلاًّ ولا ذمّة، بل أكبر همه أن يسوق علينا جيوش الفناء حتى يخلي منا أوطاننا، ويستخلف فيها بعدنا أبناء جلدته والجالية من أمته»[٩].

---

(٨) جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، د. محمد عمارة، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٢٣.

(٩) الأفغاني، الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٣٦٨.

ومما لاحظه جمال الدين أن الإسلام ـ بخلاف الأديان الأخرى ـ استطاع أن يحقق لنفسه (نفوذاً) كبيراً لا يمكن الاستهانة به في قلوب معتنقيه والمؤمنين به. ومن أسفٍ أن هذا (النفوذ) لم يُثَمَّر التثمير الجيد من قِبَل السلطة السياسية الممثلة يومذاك بالسلطنة العثمانية. وما الدعوة إلى الجامعة الإسلامية إلا لإيقاظ هذا (النفوذ) واستخدامه في وجه الاستعمار الأوروبي «أما والله لو علم العثمانيون ما لهم من السلطة المعنوية على رعايا الإنكليز (على مسلمي الهند تحديداً) واستعملوا تلك السلطة (=النفوذ) استعمال العقلاء، لما تجرعوا مرارة الصبر على تحكُّمات الإنكليز وحيفهم في أعمالهم وتعديهم على حقوق السلطان في مثل المسألة المصرية، التي هي في الحقيقة أهم مسألة عثمانية أو إسلامية»[١٠].

إذن، فإن الأفغاني، وهو أبو الجامعة الإسلامية مثلما يمكن أن ندّعي هنا، عمل قولاً وفعلاً على إيقاظ هذا النفوذ الهاجع في صدور المؤمنين من غفوته. وينـدر أن نجد بين مفكري القرن التاسع عشر من استطاع أن يضفي البُعد التحرري على هذه الدعوة. بل إن أحداً من هؤلاء، باستثناء الأفغاني، لم يركز على أن تشمل هذه الدعوة الجناحين السني والشيعي للمسلمين. وعلى هذا يقول المستشرق غولدزيهر أن الأفغاني «كان يفكر في جميع هذه الحكومات بأجمعها، ومن جملتها إيران الشيعية، حول الخلافة الإسلامية، لتتمكن بذلك الاتحاد من منع التدخل الأوروبي في أمورها. فجمال الدين بقلمه ولسانه كان أصدق ممثل لفكرة الجامعة الإسلامية»[١١].

وإذا كان الأفغاني قد ركز جل اهتمامه على الإسلام ـ كعقيدة وشريعة ـ لكونه المستهدف الأول من الهجمة الغربية الشرسة، غير أنه رأى أن ثمة بعداً آخر، اقتصادياً، لهذه الهجمة. فالغرب لا يبغي وحسب استهداف المسلمين كجماعة ذات عقيدة صلبة هي الإسلام، وإنما استهدافهم أيضاً كثروة، وكأسواق جديدة لمنتجاته وبضائعه. ففكرة الجامعة الإسلامية، إذ كانت رد فعل

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٦٨.

(١١) دائرة المعارف الإسلامية، غولد زيهر، الطبعة العربية الثانية، دار الشعب، القاهرة.

على إساءات الغرب، كان لها أيضاً بعدُها الاقتصادي. وهذا البعد نستطيع أن نلخّصه بالشعار القائل بأن ثروة المسلمين للمسلمين؛ إن «غاية الجامعة الإسلامية الاقتصادية هي: ثروة المسلمين للمسلمين»، وثمرات التجارة والصناعة في جميع المعمور الإسلامي هي لهم يتنعمون بها، وليست لرجالات الغرب يستنزفونها. وهي نفض اليد من رؤوس المال الغربية والاستعاضة عنها برؤوس مال إسلامية. وفوق كل هذا، هي تحطيم نواجذ أوروبا، تلك النواجذ العاضّة على موارد الثروة الطبيعية في بلاد المسلمين، وذلك بعدم تجديد الامتيازات في الأرضين والمعادن والغابات وقطر الحديد والجمارك، وهي الأمور التي ما دامت خارجة من أيدي العالم الإسلامي فهو يظل عالة على الغرب»[١٢].

ورب سائل هنا: ولكن ماذا يمكن القول، بينما نحن نحدِّث بحديث الجامعة الإسلامية، عن تلك الجماعات البشرية التي تعيش بين ظهراني المسلمين ولا تدين بدين الإسلام، كالمسيحيين واليهود؟ وهل يبقى ثمة دور لهذه الجماعات في ظل الفكرة الداعية إلى الجامعة أو الوحدة الإسلامية؟

إن هذه الأسئلة أو التساؤلات ما كانت يوماً غائبةً عن فكر رجل متيقظ من وزن الأفغاني. فهو لم يفرق يوماً بين مواطني الشرق بسبب الاختلاف في العقيدة الدينية بل كان «أكثر الفلاسفة توسعاً بمعنى المساواة» بين المسلمين وغيرهم؛ وهو كان «شديد البعد عن التعصب نفوراً منه». وإذا كان قد ذكر المسلمين ولم يذكر غيرهم في أغلب كتاباته إلا لماماً فلأنهم «العنصر الغالب بأكثريته في الشرق، والملّة المسلوبة ممالكها ومقاطعاتها، ولهذا أكثر من إيقاظهم».

والأفغاني لم يصدر في موقفه السمح عن بواعث سياسية عارضة وعابرة، وإنما صدر عن خطة فكرية واعية، وعن بُعد حضاري أصيل. فهو يؤمن بأن هناك جوهراً واحداً للأديان ونظرة واحدة إلى الكون والإنسان والأشياء. كما أن هناك غاية واحدة تنهد نحو تحقيق كرامة الإنسان وكماله. وبحسب تعبير الأفغاني

(١٢) حاضر العالم الإسلامي، لوثروب ستودارد، ترجمة عجاج نويهض، دار الفكر، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٣، ج ١، ص ٣٢٨.

نفسه فإن الدين، مطلق دين، «أكسب عقول البشر ثلاث عقائد: العقيدة الأولى التصديق بأن الإنسان ملك أرضي وهو أشرف المخلوقات. والثانية، يقين كل ذي دين بأن أمته أشرف الأمم، وكل مخالفٍ له فعلى ضلال وباطل. والثالثة، جزمه بأن الإنسان إنما ورد إلى الحياة لاستحصال كمالٍ يهيئه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوي»[١٣]... فالخير والتقدم هما الشيئان اللذان ينهد إليهما كل دين حق. وطالما الأمر على هذا النحو فَلْيَنسَ أهل الشرق خلافاتهم الدينية وليتنافسوا فيما بينهم، مسلمين ومسيحيين، لتحقيق هاتين الغايتين الساميتين، الخير والتقدم. فأنت، كما يقول الأفغاني، «لا ترى في الأديان الثلاثة ما يخالف نفع المجموع البشري، بل بالعكس تحضه على أن يعمل الخير المطلق مع أخيه وقريبه، وتحظر عليه عمل الشر مع أي كان»[١٤]. وهنا يغمز الأفغاني من قناة أولئك الذين يتسربلون بمسوح الدين، والذين كانوا عبر التاريخ يقفون وراء هذه الخلافات ويضرمون فيها النار حفاظاً على امتياز من هنا وامتياز من هناك. وكل هذه الامتيازات تتعلق بالدنيا أكثر مما تتعلق بالدين «وأما اختلاف أهل الأديان فليس هو من تعاليمها، ولا أثر له في كتبها، وإنما هو صنع بعض رؤساء أولئك الأديان الذين يتجرون بالدين، ويشترون بآياته ثمناً قليلاً... ساء ما يفعلون».

وفي مكان آخر تشتد حملة الرجل على هذه التجارة ـ تجارة الدين ـ وجميع المنخرطين فيها من ساسة وباعة وسماسرة، فيقول: «إن الأديان الثلاثة الموسوية والعيسوية والمحمدية على تمام الاتفاق في المبدأ والغاية، وإذا نقص في الوحدة شيء من أوامر الخير المطلق استكملته الثانية».

ويبدو لنا أن الأفغاني بذل محاولات جدية (ولكن لم يخبرنا متى وكيف ومع مَن مِن رجالات الأديان الأخرى) لتوحيد هذه الديانات في الشكل مثلما هي متحدة في المضمون. لكن ثمة (هوّات عميقة) وقفت في وجهه وقطعت عليه

(١٣) الأفغاني، الأعمال الكاملة، ج ١، ص ١٤١.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

الطريق. وقد أحدث هذه الهوّات العميقة، والشرخ العميق (أولئك المرازبة الذين جعلوا كل فرقة بمنزلة حانوت، وكل طائفة كمنجم من مناجم الذهب والفضة). أما من ينهض فينطق بالحق موحّداً فيما بين أهل الأديان شكلاً ومضموناً فهو ـ بنظر أولئك المرازبة ـ ليس أكثر من (كافر، جاحد، مارق، ممخرق، مهرطق، ممزّق)!

وهو يلمّح لنا عن هذه المحاولات فيقول: «. . . وعلى هذا لاح لي بارق أملٍ كبير أن يتحد أهل الأديان الثلاثة مثل ما اتحدت في جوهرها وأصلها وغايتها، وأنه بهذا الاتحاد يكون البشر قد خطوا نحو السلام خطوة كبيرة في هذه الحياة القصيرة. ولكن لما علمت أن دون اتحاد أهل الأديان تلك الهوات العميقة، وأولئك المرازبة الذين جعلوا كل فرقة بمنزلة (حانوت)، وكل طائفة كمنجم من مناجم الذهب والفضة، ورأس مال تلك التجارات ما أحدثوه من الاختلافات الدينية والطائفية والمذهبية (. . .) علمت أن أي رجل يجسر على مقاومة التفرقة ونبذ الاختلاف، وإنارة أفكار الخلق بلزوم الائتلاف رجوعاً إلى أصول الدين الحقة فذلك الرجل هو هو يكون عندهم قاطع أرزاق المتجرين في الدين، وهو هو في عُرفهم: الكافر، الجاحد، المارق، المخردق، المهرتق، المفّرق»[١٥]!

إذن، فقد كان جمال الدين الأفغاني شديد التفريق بين الدين كتعاليم سماوية رفيعة وُجدت لكي تسمو ببني البشر، وبين أولئك (المرازبة) المتاجرين به حفاظاً على امتيازات ومكاسب معينة. وفي هذا الموقف تحديداً استطاع جمال الدين أن يميز نفسه عن مفكرين آخرين برزوا إبان القرن التاسع عشر ورفعوا، مثله، شعار الجامعة الإسلامية. فهؤلاء ذهبوا، أو ذهب بعضهم على الأقل، إلى أن الصراع المحتدم وقتذاك بين الشرق والغرب إنما هو صراع إسلامي ـ مسيحي. وبهذا وقعوا في الفخ الذي نصبه لهم الغرب. فالغرب الزاحف نحو ديار الإسلام بكل زخمه وقوته وتقنيته المتطورة كان في ذهنه شيء واحد وهو

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

مصالحه الاقتصادية والسياسية. وقد اختلق ما بات معروفاً تحت اسم (المسألة الشرقية) لتحوير خططه وتنفيذ مآربه. ويخطىء كل من اعتبر أن المسألة الشرقية ـ وهي تعني اختصاراً الدفاع عن مسيحيي الشرق ـ تنطوي على مضمون ديني. إن هذه المسألة أبعد من كونها تعبيراً عن صراع ديني، وأقرب إلى كونها حجةً استمسك بها الغرب لتجريد الحملات على الشرق الإسلامي الذي كانت تحكمه، وتتحكم به في الوقت نفسه، دولة هرمة، مهيضة الجناح، كسيحة القدمين، هي الدولة العثمانية. ولولا الوهن الذي أُصيبت به هذه الدولة لما اجترأ الاستعمار الغربي على اقتحام معاقل الإسلام بحجة تأمين الحماية للمسيحيين وهم الذين كانوا في أمسّ الحاجة لمن يحميهم من (الحماية) الأوروبية حسب تعبير فارس الخوري، أحد الشخصيات المسيحية البارزة في بلاد الشام منذ مطالع هذا القرن.

فيما بين الجامعة الإسلامية والجامعة القومية

لا نجد حرجاً، ونحن نطأ منطقة جديدة ووعرة في فكر الأفغاني، في القول بأنه ليس يسيراً علينا ولا على غيرنا تصنيف هذا الرجل وإطلاق لقب نهائي عليه. فهل نقول إن جمال الدين الأفغاني كان مفكراً مسلماً ونضع نقطة على السطر؟ أم هو مفكر إسلامي وقد رأى إلى الحضارة العربية وإلى اللسان العربي، بل وإلى العرب أنفسهم على أنهم بيضة القبّان في المسلمين والإسلام؟ أم أن تفكيره الإسلامي تميز بنزعة إنسانية شاملة تميل عنده إلى أن يكون العرب ـ لا الأتراك ولا غيرهم ـ المُمسكين بأزمَّة الأمور بالنسبة للإسلام والمسلمين؟

ينبغي أن نتفق ابتداءً أن جمال الدين الأفغاني مفكر إسلامي. وإذ لا يرقى الشك إلى هذا اللقب الذي أطلقناه عليه نستطيع أن ندعي، إضافة إلى ذلك، أنه نزع في إسلامويته نزوعاً إنسانياً. ليس هذا وحسب، بل إننا سنجده في مرحلة لاحقة من تفكيره، وهو يقدم إلينا رزمةً من الأفكار التي ستُظهر ـ إذا ما أحسنّا النظر إليها ـ أنه يحاول أن يزاوج بين الإسلام وبين بُعده الإنساني والعالمي الشمولي. وفي هذه النقطة بالذات لا نستطيع الادعاء بأن الأفغاني جاء

بجديد يذكر. لكن الجديد، من ناحية ثانية، أنه حاول المزاوجة، وخاصة في مرحلة لاحقة من تفكيره، بين الإسلام والقومية، ثم بين الإسلام والعروبة.

والباحث المدقق والمشتغل على نصوص الأفغاني نفسها، لا بد أن يلحظ ذلك الترجُّح الموجود عنده. فهو يغلِّب في حينٍ العناصر الإسلامية، ثم نشهده، في حين آخر، يغلّب العناصر القومية. ونرجّح أن سبب هذا الترجُّح أو التقلُّب في المواقف الفكرية مثلما يسميه البعض عائد إلى المرحلة التي عاش فيها جمال الدين، وهي مرحلة تمتد طلوعاً من منتصف القرن التاسع عشر وقد شهدت هذه المرحلة معارك محتدمة بين دعاة (الجامعة القومية) ودعاة (الجامعة الإسلامية).

حتى أننا نستطيع ونحن نقلّب في صفحات فكر الرجل وحياته أن نشاهده وهو يقوم بعملية توليف يرمي من ورائها إلى خلق مناخ من الانسجام والتعايش فيما بين الرابطة القومية (الجنسية كما يعرفها هو) وبين الرابطة الإسلامية، ثم بين الإسلام من جهة والعروبة من أخرى. ولو أمعنا النظر لوجدناه في أماكن معينة متعاطفاً مع النزعة القومية، ولكن دون المساس ببنية تفكيره القائمة على تعاليم الإسلام. وقد لجأ الأفغاني نفسه إلى تبرير هذا التعاطف وذلك بردِّ أسبابه إلى تطورات المرحلة وما تشهده من فورة قومية. ففي عصر الجنسية (أي القومية) بات الغرض الذي يفرضه الإسلام على معتنقيه أن يكونوا إخوة متضامنين وإن الزمن هو «زمن إنشاء القوميات المستقلة والعصبيات المتمايزة في الملّة الإسلامية، كما كانت الحال في مبدأ (=بداية) عصر النهضة في أوروبا، إذ كانت النهضات القومية في مطلع ذلك العصر تصطدم اصطداماً عنيفاً بالعقائد الدينية الشائعة». كما «أضحت الغاية السياسية المقصودة في الإسلام من وحدة (الإمامة الكبرى) أو الشورى الشرعية العامة أمراً مقاوماً بطبيعة الدور والزمن»[١٦].

لكننا ونحن نرى إلى الأفغاني يحدّث بحديث القومية وينحو تفكيره المنحى

(١٦) حاضر العالم الإسلامي، مصدر مذكور سابقاً، ج ٤ ص ٨٧ ـ ٨٩.

قومي يجب ألا يتسرب إلى أذهاننا بأن ثمة انحرافاً قد حدث في فكر الرجل. فالأفغاني انطلق من تجربة سياسية وفكرية غاية في الخصوبة، على الرغم من مرارتها وتعقيدها. ولعل هذه التجربة أكسبته مرونة بل ومعرفة في التعاطي مع المراحل الفكرية والسياسية. فقد عمل الأفغاني، انطلاقاً من مرونته ومعرفته بدقائق المرحلة، على أن مصلحة المسلمين تقضي بتفادي أي شرخ سياسي فيما بينهم، كما من الطبيعي العمل على خلق مناخ من الانسجام فيما بين التفكير الإسلامي والتفكير القومي.

وبناءً على ذلك، فلن يطول الوقت بالأفغاني حتى يطلق شعار «مصر للمصريين» إيماناً منه بأن ثمة مرحلة جديدة، هي المرحلة القومية تحديداً، بدأت تطرق أبوابنا. كما أنه ـ وانسجاماً مع موقفه الجديد والمتطور ـ جعل من الشعار المذكور بنداً رئيسياً في ميثاق «الحزب الوطني الحر» الذي كان قد أنشأه بالتعاون مع بعض رجالات مصر. وعلى هذا فقد اعتُبر «أبو جميع ما في مصر اليوم من نهضة ويقظة جنسية (قومية)»[١٧]. وقد كان ذلك، كما يقول الدكتور محمد عمارة، «دلالة عظمى على نمو بذور التفكير القومي الناضج لدى الرجل منذ ذلك التاريخ»[١٨].

فلا تناقض إذن بين تفكيره الإسلامي وتفكيره القومي، شرط ألا يكون أحدهما قائماً على (الإفراط في التعصب) انطلاقاً مما جاء على لسان الرسول ﷺ: «ليس منّا من دعا إلى عصبية».

لقد كان جمال الدين الأفغاني يبذل الجهد تلو الجهد لكي لا يقع المسلمون في المحظور، وهو محظور الاختلاف، فأي شيء من هذا القبيل سوف يفضي إلى أن يصبح العالم الإسلامي برمته واقعاً في قبضة الغرب وتحت سيطرته. وفي ظل احتدام الجدال بين الإسلاميين والقوميين بعد منتصف القرن التاسع عشر أخذ يتحدث ـ وتلافياً لأي (اختلاف فرعي) ـ عما سمّاه يومذاك بـ (الأصول

(١٧) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(١٨) الأفغاني موقظ الشرق، ص ١٦٢.

الجوهرية). فلكل أمة من الأمم (أصول جوهرية)، وهي شيء آخر ومختلف عن العقيدة الدينية، ولعلّنا نستطيع أن نطلق عليها هنا تسمية الأصول الحضارية. إن مثل هذه الأصول تصلح لأن تكون جامعاً بين أفراد الأمة، على الرغم مما يكون قد نشأ فيها من اختلافات دينية ومذهبية. وفي هذا الإطار، فإن جمال الدين يستمد العبرة من الأمة الألمانية التي كانت مختلفة دينياً. وقد أدى الاختلاف الفرعي) كما يطلق عليه، وهو اختلاف دينيّ، إلى إصابتها بالوهن والضعف وعدم الاستقرار، كما أن هذا الاختلاف أسال لعاب الدول المحيطة بها الأمر الذي جعلها مهدَّدةً بالزوال. وتحاشياً لمصير من هذا النوع دعا المسلمين إلى الأخذ بـ (الأصول الجوهرية) الحضارية، وإلى مراعاة (الوحدة الوطنية في المصالح العامة) حفاظاً على تماسكهم ولئلا يتحولوا مطمعاً لأي طامع. وهو يقول في هذا الباب: «كان الألمانيون يختلفون في الدين المسيحي على نحو ما يختلف الإيرانيون مع الأفغانيين في مذاهب الديانة الإسلامية. فلما كان لهذا (الاختلاف الفرعي) أثر في الوحدة السياسية ظهر الضعف في الأمة الألمانية، وكثرت عليها عاديات جيرانها، ولم يكن لها كلمة في سياسة أوروبا. وعندما رجعوا إلى أنفسهم وأخذوا بـ (الأصول الجوهرية)، وراعوا الوحدة الوطنية في المصالح العامة، أرجع الله إليهم من القوة والشوكة ما صاروا به حكام أوروبا وبيدهم ميزان سياستها»[١٩].

إن الفهم الحضاري لتعاليم الإسلام، لا الفهم المنغلق، يجعلنا نطلق على جمال الدين لقب المفكر المستنير الذي يرفض التعاطي مع الأفكار والتيارات والمصطلحات الجديدة بذهنية الرجل الجامد التفكير والضيق النظر. فهو جعل من مصلحة أمته الهدف الأول والأثير. ورجل هذا شأنه لا يمكنه التعاطي مع المسائل والإشكاليات بأسلوب متزمت. بل كان غرضه من هذه العملية التوفيقية فيما بين المفاهيم الإسلامية والمفاهيم القومية، الحؤول دون تجرَّع هذه الأمة الكأس المرة، وهي كأس الاختلاف والتناقض والشرخ السياسي والفكري.

---

(١٩) الأفغاني، الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٣١٨ ـ ٣١٩.

غير أننا يجب أن نتنبَّه إلى أن تصاعد وتيرة الفكر القومي عند جمال الدين لم يكن يعني مطلقاً التخلي عن الشعارات الإسلامية التي كان قد أطلقها في وقت سابق. فهو ـ إذ بقي متمسكاً بهذه الشعارات وفي طليعتها شعار «الجامعة الإسلامية» ـ قد أضفى عليها مضامين ومحددات جديدة تقتضيها (طبيعة الدور والزمن).

وتدليلاً على ما نقوله هنا نجد من المفيد إيراد الحادثة التالية: فهو عندما كان في لندن للتباحث في شأن الثورة المهدية في السودان بطلب من حكومة إنكلترا عرض عليه اللورد سالزبوري اقتراحاً بتتويجه سلطاناً على السودان. غير أنه رفض هذا الاقتراح وأجاب اللورد قائلاً: «مصر للمصريين، والسودان جزء متمم لها، وصاحب الحق، الخليفة الأعظم جلالة السلطة، حي يُرزق!»... ففي جواب الأفغاني هذا نقف على بُعديْن: بُعد قومي يتجسد في قوله «مصر للمصريين»، وآخر إسلامي يتمثل في عبارته «جلالة السلطان حي يرزق». وعلى هذا استطاعت عبقريته أن تبصر في الإسلام دائرة أوسع من الدوائر القومية التي هي أكثر خصوصية وأضيق نطاقاً، وأن يزامل ما بين «التضامن» الإسلامي وقيام الحكم القومي داخل هذا الإطار الإسلامي الكبير[٢٠].

إن جمال الدين الأفغاني الذين حدد مقومات خمسة لتكوين الدولة القومية وهي: اللسان (أي اللغة)، والأخلاق، والعادات، والأقاليم، والدين، يذهب إلى أبعد في توفيقه بين شمولية الإسلام وعالميته وبين محليَّة القومية التي ينبغي أن تكون منطلقاً ومرتكزاً صلباً للأولى. ولأنها كذلك، فإنه دافع عن فكرة (الوطنية) وهي فكرة سادت في مصر ذلك الوقت في وجه عملية (التتريك) التي كانت تقوم بها المدارس الأميرية. وقد كانت هذه المدارس تُدار بإشراف السلطات العثمانية فالوطنية، أو حب الوطن، هو الداء الذي تخشاه المدارس الأميرية. ومن أجل ذلك نبَّه الأفغاني القيمين على شؤون التربية في مصر إلى هذه المسألة وحضّهم على نشر فكرة الوطنية في أوساط الطلاب والأساتذة.

(٢٠) الأفغاني موقظ الشرق، ص ١٦٥.

الإسلام والعروبة

ومثلما استطاع جمال الدين أن يوفق بين تفكيره الإسلاموي وتفكيره القومي استطاع، بالمثل، أن يوجد نوعاً من الروح المشتركة التي تجمع فيما بين الإسلام والعروبة. إن الإسلام بحد ذاته، وكما رأى إليه جمال الدين، ليس إلا سبيلاً للتعرُّب. فمن دان بهذا الدين فقد اكتسب، هكذا وتلقائياً، روح الأمة العربية وخصائصها. حتى أن دافعي الجزية من أهل الكتاب في العصور السابقة، وهم الذين منحوا ولاءهم للسلطة السياسية الإسلامية دونما التخلي عن عقيدتهم الدينية، إن هؤلاء سلكوا السبيل أيضاً نحو التعرّب. وحسبما يقول جمال الدين، فإن «كل من دان بالإسلام، أو رضي بدفع الجزية، قد سارع عن طيب خاطر وارتياح عظيم إلى التعرُّب. فمصر، بينما هي هرقلية رومانية، ومقوقسها عامل له فيها، أصبحت في قليل من الزمن إسلامية في الأغلبية، عربية بالصورة المطلقة في كافة مميزات العرب، وهكذا القول في سورية والعراق»[٢١].

وينقل المخزومي عن الأفغاني في كتابه «الخاطرات» كلاماً للكاتب التركي ضيا باشا الذي يذهب مذهب جمال الدين نفسه في ما يتعلق بمسألة التعرّب. فهذا الكاتب التركي يرى إلى نفوذ العروبة على أنه أشد مكنة في النفس من أي شيء آخر إذ «إن المسلم أو المسيحي أو اليهودي في مصر والشام والعراق يحافظ كل منهم قبل كل شيء على (نسبته العربية) فيقول: (عربي) ثم يذكر جامعته الدينية. والأغرب أن التركي والجركسي والأرناؤوطي وغيرهم من العناصر، (يستعرب) متى وُجد أو سكن في بلاد العرب بأقرب الأوقات (ويمتزج) في المجموع حتى تخال أنه (عربي قح)»[٢٢].

وانسجاماً مع هذا الموقف حمل جمال الدين لواء الدفاع عن اللغة العربية لكونها الرابط الذي لا بديل عنه بين أفراد الأمة. فهي تؤدي إلى التحام، وأي التحام، في نسيج الأمة. وبُنيتها. وأكثر من ذلك حيث شاهد أن (الجامعة

---

(٢١) الأفغاني، الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.
(٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٣.

اللغوية)، وهي التسمية التي أطلقها الأفغاني على وحدة اللسان العربي، تنطوي على ما هو أخطر من تلك الصيغ والتعابير والمفردات اللغوية. فهي (الجامعة) التي تحفظ تراث الأمة وآدابها وحضاوتها وتاريخها، كما أنها ـ وهذا شيء مهم بذاته ـ تنطق بقرآنها.

ولم يكن جمال الدين، في دفاعه عن اللغة العربية، ينطلق من فراغ؛ وإنما انطلق في ذلك الوقت من حالة كانت سائدة في بلدان الشرق العربي، وهي حالة العُجمة في اللسان العربي. وقد أفرزتها سياسة التتريك التي كانت متبعة آنذاك في بلدان المشرق. فثمة تيار مستعجم، محتقر للغة العربية وآدابها وتراثها، راح يطل برأسه، وكان «أسلوباً عجيباً لإضعاف لغة القوم، والتدرج بقتل التعليم القومي» كما يصفه الأفغاني. وقد رفع الصوت منبهاً دور التعليم والقيمين عليها إلى هذا الخطر المحدق بالعرب الذين باتوا مستهدفين لا في أوطانهم وحسب، وإنما أيضاً في تراثهم وحضارتهم وآدابهم، والأهم أنهم باتوا مستهدفين في قرآنهم.

ولعل أكثر ما كان يقزّز نفس الأفغاني مشاهدته لواحد من العرب وهو يرطن في غير لغته ويتباهى بازدرائها. ومما أثار حفيظته أن ظاهرتي الرطانة وازدراء اللغة انتشرتا بشكل لم يسبق له مثيل في أوساط المثقفين والأدباء. وهذا ما حدا بالأفغاني إلى التأسيس لتيار من المنشئين والأدباء المتمسكين بأصول لغتهم وتقاليدها، والرافضين لأي رطانة أعجمية أو سجع أو تزويق لغوي مبالغ فيه، وهي أمراض ثلاثة كانت تعبث في جسد اللغة العربية وتحيله إلى جسد رخو، ميت، لا حياة حقيقةً فيه.

وفي كل ذلك، كان الأفغاني يصدر عن خطة واعية إذ إن اللغة العربية هي العمود الفقري للثقافة العربية، وإن القضاء على الأولى يعني القضاء على الثانية. وأكثر من ذلك حيث إنه لا شيء يجمع فيما بين العرب مثلما تجمع بينهم لغتهم. فهي عنصر أول وأساس في وحدتهم وجمع شملهم. وحفاظاً على هذه الوحدة يجب أن تنهض نخبة من الأدباء والمثقفين للذود عن لغة الضاد. ليس هذا وحسب، بل لتطوير وتحديث أساليب الكتابة الأدبية والفكرية بحيث تصبح

اللغة العربية لغة عصرية بمكنتها استيعاب وهضم كل ما يجد على صعيد الأدب والفكر والعلم. وعندها يسقط أي ادعاء آخر بقصور اللغة العربية وبعدم قدرتها هضم المعارف الحديثة، وعندها أيضاً ـ وهذا الأهم ـ يحافظ العرب على وحدتهم الثقافية والسياسية «فلا جامعة (وحدة) لقوم لا لسان لهم ـ يقول الأفغاني ـ ولا لسان لقوم لا آداب لهم، ولا عز لقوم لا تاريخ لهم، ولا تاريخ لقوم إذا لم يقم منهم أساطين تحمي وتجبي آثار رجال تاريخها فتعمل عملهم وتنسج على منوالهم»(٢٣).

إن قراءة متمهلة لنصوص الأفغاني، وليس لنصوص أولئك الذين فسَّروه وفقاً لأمزجتهم وميولهم، سوف توضح لنا وبما لا يرقى إليه الشك، أن هذا الرجل يتميز عمن جايلوه أو جاءوا بعده، بتلك الومضات الفكرية التي تنم عن ثقافة مترامية يندر أن نجد مثيلاً لها في الشخصيات النهضوية التي عرفها القرن التاسع عشر. ولعلنا نستطيع أن نتلمَّس هذه الثقافة المترامية في عدد من المسائل والإشكاليات التي تطارحها في حياته وعالجها بكثير من العمق وبذهنية حضارية نادرة. ومن هذه المسائل مسألة اللغة. فالأفغاني، وهو ينكبّ على مسألتَيْ التعريب والتتريك منبهاً إلى أهمية الحفاظ على اللغة العربية وصونها، يضع بين أيدينا نظرية في اللغة على درجة من الأهمية والخطورة. ولعل هذه النظرية تلتقي مع النظريات اللغوية الحديثة التي ما فتىء رجال الفكر واللغة يتحفوننا بأجمل الآراء حولها.

فاللغة، عند الأفغاني، بنية أخلاقية، وذلك بما تنتجه من آداب. وتقوم هذه الآداب بدورها بإبراز خصائص الأمة النفسية والثقافية والأخلاقية، مثلما أنها تُبرز قيمتها وعاداتها ومناقبها والأعراف التي تواضعت عليها. ومن هنا ذهاب الأفغاني إلى أن «لكلّ لسان» آداباً ومن هذه الآداب تحصل (ملكة الأخلاق).

ملكة أخلاق!... هذه هي النقطة التي نجد ضرورة التوقف عندها،

(٢٣) خاطرات جمال الدين، طبعة بيروت، ١٩٣١، ص ١٣٩.

وهي تنهض دليلاً على ما كان جمال الدين يمتلكه من ثقافة لغوية مميزة. فاللغة، على هذا الأساس، لم تعد مجرد صياغات ومفردات وتعابير وإنما هي (المكان) الذي تختزن فيه أمة ما تجاربها ومناقبها كما تختزن القيم السامية فيها. وهي المصدر الذي تتكوَّن فيه الأخلاق وتتبلور.

إن هذه النظرية تلتقي مع كبرى النظريات اللغوية المعاصرة. ولعل أهميتها تكمن في أن جمال الدين عندما أطلقها ما كان الفكر اللغوي الحديث، بعدُ، قد شقَّ طريقه إلى البقعة العربية ـ الإسلامية.

وهنا نستطيع، وبكل ثقة، أن نعقد نوعاً من المقارنة بين جمال الدين الأفغاني والمفكر الألماني هردر الذي يمكن أن نعتبره «من الرواد الأوائل الذين انصرفوا في العصر الحديث، بقسط وافر من جهودهم العلمية إلى محاولة ضبط العلاقة بين اللغة والفكر وتحديدها، بل لربما يمكن اعتباره الرائد الأول للنظرية التي تعزو دوراً أساسياً للغة في تشكيل نظرة الإنسان (الأخلاقية) إلى الكون»[٢٤].

لقد رأى هردر أن اللغة ليست مجرد أداة للتعبير عن الأفكار وأيضاً التعبير عن القيم والمبادىء والعادات والتقاليد، وإنما هي (القالب) الذي تتقولب فيه مثل هذه الأفكار والقيم والمبادىء، الخ. ومن هنا، فقد أوجد هذا الرجل علاقة وثيقة بين خصائص اللغة وخصائص الأمة التي تتكلمها وتكتبها وتقرأ بها، إلى حد أن كل أمة تتكلم مثلما تفكر وتفكر مثلما تتكلم». ولم تتوقف نظرية هردر عند هذا الحد وإنما ذهبت إلى أن اللغة، أي لغة، بمثابة الذاكرة التي تختزن فيها أمة ما تجاربتها ومعاناتها وآلامها وآمالها، فتنتقل هذه من جيل إلى جيل لتقدِّم للأجيال اللاحقة العبر والدروس من الأجيال السابقة. من هنا، فإن الخطأ أو الصواب في تجارب الماضي ينتقل ـ عبر اللغة ـ إلى تجارب الحاضر والمستقبل. وعلى هذا الأساس، فإن اللغة تحدد نظرة الإنسان (الأخلاقية) إلى

(٢٤) تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٤، ص ٧٦.

نفسه وإلى الآخرين وإلى كل ما يحيط به من ظواهر وأشياء وموجودات[٢٥]. ووفق هذه النظرية لهردر، فإن اللغة أصبحت، مثلما شاهدها الأفغاني، (ملكة أخلاق).

وليس هردر وحده مَن تبنّى هذه النظرية وروّج لها في الدراسات اللغوية الحديثة. فهناك آخرون غيره من مثل آدم شاف وإدوارد سابير اللذين عرَّفا اللغة على أنها تلك الأداة التي تنظم تجارب الأمة وتحتفظ بالخصائص الخلقية والنفسية والفكرية لها. ويلخص آدم شاف مختلف الآراء التي تمحورت حول علاقة اللغة بالفكر، واللغة كأداة للتعبير عن الخصائص الأخلاقية والنفسية، فيقول: «ابتداءً من هردر ووليم فون همبولدت على الأقل تبنّت الدراسات اللغوية مرات عديدة الأطروحة القائلة بأن منظومة لغوية ما تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم، وفي كيفية مفصلتهم له، وبالتالي في طريقة تفكيرهم». ويضيف شاف: «إننا نفكر كما نتكلم، الشيء الذي يعني أن اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير»[٢٦].

إذن، فإن الأفغاني كان سبّاقاً، وفي البقعة العربية ـ الإسلامية تحديداً، إلى إدراك أهمية اللغة لكونها (المكان) الذي تخزّن فيه الأمة معارفها وعلومها وتجاربها وأشياءها الحضارية. وانطلاقاً من هذه النظرة المتقدمة كان دفاعه الشرس عن اللغة العربية التي اعتبرها بمثابة (العصبية المشروعة) القادرة وحدها على لَمِّ شمل العرب وتحقيق وحدتهم.

وفي هذا الإطار يعقد الأفغاني مقارنةً بين العرب الذين عرفوا «آداب اللسان» أي اللغة، وبين الأتراك الذين لم يعرفوا غير «آداب الحرب». ولهذا السبب كان للعرب حضارة ومدنية، عكس الأتراك الذين «لم يحسنوا من أعمال هذه الدنيا غير الحرب». ومن خلال هذا الطرح نستطيع أن نتلمَّس طريقنا نحو حديث آخر، وهو حديث العلاقة بين العروبة والإسلام. فمن الصعوبة بمكان،

---

(٢٥) Adam Shaff: Langage et Connaissance; in: Anthropos, Paris, 1967; P.5 - 6.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

ولعله من المستحيل، إحداث فصل نهائي وحاد بين الاثنين. فالواحد منهما مندمج بالآخر وعلى أشد ما يكون الاندماج. وعلى هذا، فإن الحضارة الإسلامية ذات جوهر ومضمون عربيين. ومردّ ذلك إلى اللغة التي مكّنت العرب من فهم أحكام القرآن والعمل بآدابه، على حين اقتصرت علاقة الآخرين بالإسلام، وعلى رأسهم الأتراك، على مسألة التديُّن والتعبُّد، فظلوا دون فهم أحكامه والعمل بمقتضى آدابه، وهذا الشيء «لا يتم إلا باللسان، وهو أهم الأركان». وبناءً عليه، فإن جمال الدين ذهب إلى أن ثمة طابعاً عربياً للدين الإسلامي، وأن الحضارة الإسلامية نفسها ـ وفي جوهرها ـ عربية.

ولعل تركيز الأفغاني على رابطة اللسان عند العرب كان لها خلفية فكرية وسياسية. فالمطلوب من العرب أن يتوحدوا على أساس رابطتهم اللغوية وعلى أن تكون وحدتهم، من ثمة، قدوةً ومثالاً للاحتذاء من سائر المسلمين. ويقدم لنا الأفغاني عدداً من الأمثلة على ما كان لرابطة اللغة من تأثير على تحقيق الوحدة في أقطار مختلفة بينها أيطاليا وألمانيا. وعن مدى هذا التأثير يتحدث الأفغاني، فيقول: «إنه من أكبر الجوامع التي تجمع الشتات، وتَنزِل من الأمة منزلةَ أكبر المفاخر. فكم رأينا من دولٍ اغتصب ملكها الغيرُ، فحافظت على لسانها محكومة، وترقبت الفرص، ونهضت بعد دهر فردّت ملكها، وجمعت من ينطق بلسانها إليها، والعامل في ذلك إنما هو اللسان (=اللغة) قبل كل ما سواه، ولو فقدوا لسانهم لفقدوا تاريخهم ونسوا مجدهم، وظلوا في الاستعباد ما شاء الله»[٢٧].

ولأن اللسان العربي هو «لسان الدين الطاهر، والأدب الباهر، وديوان الفضائل والمفاخر» فإن الأفغاني حضَّ العرب على أن يكونوا سيفاً مسلولاً في وجه سياسة التتريك التي شملت كلاً من اللغة والثقافة. حتى أن الأفغاني دعا العثمانيين أنفسهم إلى أن (يتعرّبوا) ويصبحوا أهلاً للمساهمة في صنع الحضارة العربية الإسلامية. وفي هذه الناحية بالذات تميز الأفغاني من المفكرين العرب

(٢٧) الأفغاني، الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٢٢١.

القوميين المجايلين له. فهؤلاء طالبوا الأتراك العثمانيين بالتخلي عن سياسة التتريك وبأن يدعوا العرب وشأنهم، كلغة وحضارة. ويمكن أن نلخص مطالب الحركة القومية العربية في ذلك الحين بمطلبين رئيسيين:

- الأول: اعتماد (اللامركزية) في الإدارة والحكم.

- الثاني: أن تُعتَمد اللغة العربية، في الولايات العربية بالذات، كلغة رسمية وأساسية في برامج التعليم والتربية.

لكن الأفغاني، المفكر الذي عُرف بجذريته، تجاوز هذين المطلبين داعياً العثمانيين أنفسهم إلى أن يتعرّبوا فيصبحوا «أعزّ جانباً وأمنع حوزة». وهو يقول: «. . . لو تعرَّبت (وهو يعني الدولة العثمانية) وانتفت من بين الأمتين بالعربية والتركية النعرة القومية وزال داعي النفور والانقسام بالتركي والعربي، وصاروا (أمة عربية) بكل ما في اللسان من معنى، وفي الدين الإسلامي من عدل، وفي سيرة أفاضل العرب من أخلاق، وفي مكارمهم من عادات، لكانت إعادة عصر الرشيد إلى المسلمين أمراً ممكناً».

ويضيف أنه «لو أنصف الأتراك أنفسهم، وأخذوا بالحزم و(استعربوا) وترأسوا ذلك الملك وعدلوا في أهله وجروا على سنن الرشيد، أو المأمون على الأقل، ولا نقول على سنن وسيرة الخلفاء الراشدين، فما كان من دول الأرض أغنى منهم مملكة وأعز جانباً وأمنع حوزة»[٢٨].

وبعد، فإن جمال الدين الأفغاني استطاع أن يوجد نوعاً من العلاقة الجدلية فيما بين العروبة والإسلام. وقد حصل ذلك في وقت كان الصدام محتدماً وعلى أشُدّه بين المنادين بالرابطة الإسلامية والمنادين بالرابطة العربية.

ولئن كان قد رفع شعار الجامعة الإسلامية ولم يتنكر له حتى آخر لحظة من حياته، غير أنه آمن حتى العظم بأن الدور الريادي، أو منصب القيادة، يجب أن يُعطى للعرب في هذه الجامعة. فالعرب يمتلكون (لسان الدين) الذي يعتبره

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

الأفغاني (أهم الأركان). كما أن لهم تاريخاً وحضارة ومدنية لم تتوافر لغيرهم. ولعل هذه المعطيات، بالإضافة إلى المُعطى الأهم والأبرز المتمثل في الجوهر العربي للدين الإسلامي، يحضّهم حضاً شرعياً في أن يكونوا العنصر الفاعل والقيادي في الإسلام والمسلمين.